دانلود
کتاب

مثنوی معنوی

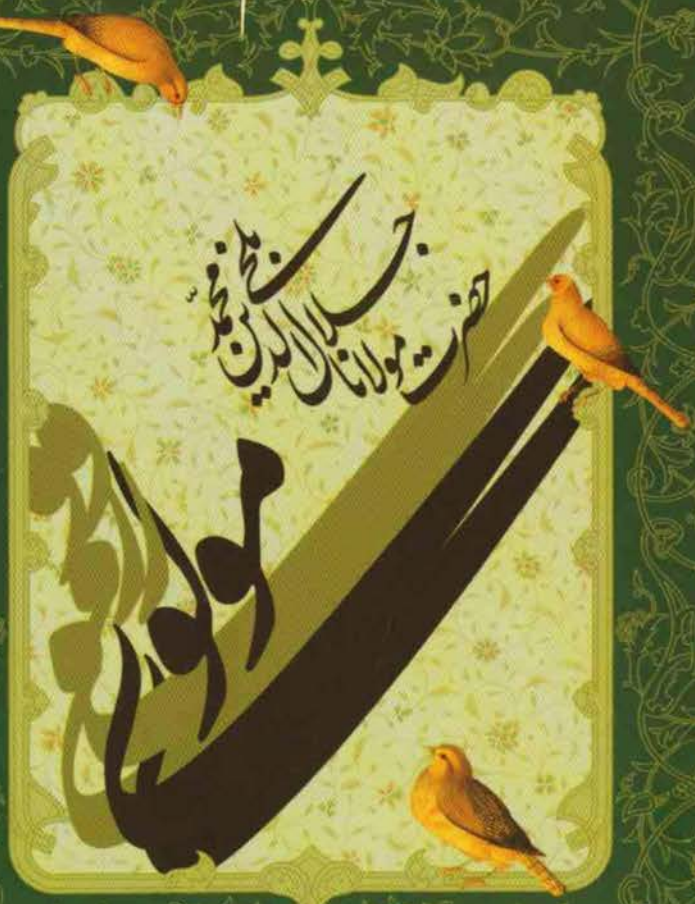
(جلد ٦)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر ششم



کریم زمانی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر ششم

تألیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر ششم)

تألیف کریم زمانی

فهرست اجمالی حکایات و قصص

دفتر ششم

مقدّمهٔ مؤلف ۱۳
مقدّمهٔ دفتر ششم مثنوی معنوی ۱۵
دیباچه ۱۹
سؤالِ سایل از مرغی، سرِ او فاضل‌تر است یا دُمِ او ۵۴
حکایت غلام هندو که به خداوندزادهٔ خود پنهان هوا آورده بود ۹۳
وانمودن پادشاه به امرا و متعصبان در راه ایاز سبب فضیلت و مرتبت و قربت و جامگی او بر ایشان بر وجهی که ایشان را حجّت و اعتراض نماند ۱۲۵
حکایت آن صیادی که خویشتن در گیاه پیچیده بود ۱۳۷
حکایت آن شخص که دزدان، قوج او را بدزدیدند ۱۴۷
حکایت آن پاسبان که خاموش کرد تا دزدان رخت تاجران بردند بکلّی ۱۶۸
حکایت آن عاشق که شب بیآمد بر امیـد وعدهٔ معشوق و بعضی از شب منتظر ماند و خوابش بربود ۱۸۱
استدعای امیر تُرک مخمور، مطرب را به وقت صبوح (حکایت امیر تُرک و مطرب) ۱۹۷
درآمدن ضریر در خانهٔ مصطفی(ع) و گریختن عایشه ۲۰۹

قصّهٔ شاعر و شیعهٔ حلب ۲۴۳
داستان آن شخص که بر در سرایی نیم‌شب سحوری می‌زد ۲۶۱
قصّهٔ احد احد گفتن بلال ۲۷۳
قصّهٔ هلال ۳۲۷
داستان آن عجوزه که روی زشتِ خویشتن را جَنْدَره و گُلگُونه می‌ساخت ۳۵۷
داستان آن درویش که آن گیلانی را دعا کرد ۳۶۱
قصّهٔ درویش که از آن خانه هرچه می‌خواست، می‌گفت: نیست ۳۶۵
حکایت آن رنجور که طبیب در او امید صحّت ندید ۳۷۵
قصّهٔ سلطان محمود و غلام هندو ۴۰۱
لَیْسَ لِلْماضینَ هَمُّ الْمَوْتِ اِنَّما لَهُمْ حَسْرَةُ الْفَوْتِ ۴۱۷
قصّهٔ تُرک و دَرْزی ۴۶۶
قصّهٔ فقیر روزی‌طلب بی‌واسطهٔ کسب ۵۰۷
حکایت مرید شیخ حسن خرقانی (قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ) ۵۵۵
حکمت در انّی جاعِلٌ فِی‌الْاَرْضِ خَلیفَةً ۵۷۹
معجزهٔ هود علیه‌السَّلام در تخلص مؤمنان ۵۸۸
حکایت آن سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود ۶۳۱
حکایت اُشتر و گاو و قُنج ۶۵۱
حکایت منادی کردن سیّد ملک تِرْمَذ ۶۶۳
حکایت تعلّق موش با چغز ۶۹۱
حکایت شب دزدان که سلطان محمود شب در میان ایشان افتاد ۷۳۹
قصهٔ آنکه گاو بحری گوهر کاویان از قعر دریا برآورد ۷۶۵
قصّهٔ عبدالغوث و ربودن پریان، او را ۷۷۹
داستان آن مرد که وظیفه داشت از محتسب تبریز ۷۸۹
آمدن جعفر رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ به گرفتن قلعه‌ای به تنهایی ۷۹۵
مَثَل دوبین همچو آن غریب شهر کاش عُمَر نام ۸۴۱
حکایت دیدن خوارزمشاه در سیران در موکب خود اسبی بس نادر ۸۷۱
قصّهٔ مواخذهٔ یوسف صدّیق به حبس بضع سنین ۸۸۳
حکایت آن پادشاه و وصیّت‌کردن او سه پسر خویش را (دژِ هوش‌رُبا یا قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر) ۹۲۳

حکایت صدرجهان بخارا و فقیه ۹۸۳
حکایت آن دو برادر یکی کوسه و یکی اَمْرَد ۹۹۳
در تفسیر این خبر که مصطفی(ص) فرمود مَثَلُهُمامَثَلُ لاٰیَشْبَعانِ... ۱۰۰۱
ذکر آن پادشاه که آن دانشمند را به اکراه در مجلس آورد ۱۰۰۹
حکایت امرؤالقیس و گریختن او از ملک و فرزند خویش ۱۰۲۹
حکایت آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یسار به مصر وفا شود (گنج‌طلبِ بغدادی) ۱۰۸۵
حکایت مفتون شدن قاضی بر زن جوحی ۱۱۳۹
در تفسیر این خبر که مصطفیٰ(ص) فرمود: مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ ۱۱۶۰
خطاب حق به عزرائیل ۱۲۲۳
کرامات شیخ شیبان راعی ۱۲۲۸
حکایت وصیّت‌کردن آن شخص که بعد از من او برد مال مرا از سه فرزند من که کاهل‌تر است ۱۲۴۳
فهرست اصطلاحات و کلیدواژه‌ها ۱۲۵۳
فهرست منابع و مآخذ ۱۲۵۵

چون حق یکی است و راه یکی است، سخن دو چون باشد؟ امّا به صورت مخالف می‌نماید و به معنی یکی است، و تفرقه در صورت است و در معنی هـمه جـمعیّت است... و هـمچنین احوال این عالَم نیز چون درنگری همه بندگیِ حق می‌کنند.

فیه ما فیه

مقدّمهٔ مؤلف

مدد از قادرِ ذوالجلال

پیشکش می‌آرمت ای معنوی　　قِسمِ سادِس در تمامِ مثنوی

نگارنده بدور از فروتنی‌های ریاکارانه باید اعتراف کند که لیاقت شرحِ صِحافِ اشراقیِ مثنوی معنوی را نداشته، امّا ارادتِ بی‌چون و چرای او بدان خورشید معرفت سبب آمد که این بارِ امانت را از سرِ نادانی و گستاخی بر دوش کشد. چنانکه خود فرماید:

کرد فضلِ عشق، انسان را فَضول　　زین فزون‌جویی، ظَلوم است و جَهول

لیکن اَنفاس قدسیّهٔ اهل‌الله و عنایاتِ آسمانی مولانا، رفیق طریق شد و همّت از باطنِ آن پیرِ روحانی حاصل آمد. و زان پس با مطالعه و تروّیِ پیگیر این کار به انجام رسید.

اینک که شرح این بندهٔ ضعیف به پایان آمده بر آن روزگار فرّخ و عهدِ فرخنده که شبانروز با شور و اشتیاق به غور در بحرِ زخّار مثنوی مشغول بوده، حسرت و تلهّفی جگرسوز می‌خورد. دورانی که از سَآمت و ملالِ دنیاوی خبری نبود. براستی که آن ایّامِ مبارک را ایّامِ نفحاتِ کبریایی و فتوحاتِ ربّانی توانش نامید، چراکه با خوض در آن کتابِ مستطاب نه غمی در دل ماند و نه غمامی. وخارِ خلندهٔ قبض به یاسمنِ بسط، دگر شد. چندانکه با کس نیارد گفت این راز. این بنده امیدوار است که زین پس نیز در خور آن باشد که بضاعت قلیل خود را در جهت کشف اسرار معانی و حفظ تُراث معنویِ اوتادالله بکار گیرد و زیتِ فکرت و همّت در

این وادیِ پُر فتوح سوزد که این سوختن، او را نکو دولتی است.

در اینجا بایسته است که این بنده سپاس خود را بر جمیع شارحان پیشین از اقدمین و قادمین و حاضرین نثار کند که اگر راه خم اندر خمِ معضلاتِ ابیات با شموخِ همت و رسوخ درایت آنان درنوردیده نمی‌شد، بی‌گمان این شرح نیز به مِنَصّهٔ ظهور در نمی‌پیوست، **اَلْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّم.**

خداوند بر رفتگان آنان ثوب ثواب پوشاد و بر باقیانِ آنان خِلعت صحّت و حُسنِ عاقبت دهاد.

نیز صاحب این قلم باید اعتراف کند که بیش از هر شرحی از دو شرحِ راز گشا و گرانسنگِ **انقروی** و **اکبرآبادی** استفاده کرده است. چرا که به اعتقاد این حقیر دو شرح مذکور پُرمایه‌ترین شروح موجود است. غَفَرَاللهُ لَهُمَا غُفْراناً وارِفاً.

نیز بایسته است که از مترجم فاضل و فرزانهٔ شرح **انقروی** یعنی خانم دکتر **عصمت ستّارزاده** یادی آرد و به روان پاک او درودی نثار کند. رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهَا رَحْمَةً واسِعَة.

همچنین بر نگارنده فرض است که از زحمات همسر فرهیخته و دانشور خود **خانم شکوه السّادات خونساری نژاد** سپاسگزاری کند که اگر یاری‌ها و راهنمایی‌های او نبود این‌کار به سامان نمی‌آمد. ادارهٔ امور زندگی و کوشش‌های فرهنگی و علمی در عرض هم، خاصّه در این زمانه از مصادیقِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَب است، اگر از محالات نباشد. امّا ایشان جمع اضداد کرده‌اند. وَفَّقَهَااللهُ بِمَا سَعَتْ.

نیز جا دارد که نگارنده از کارکنان محترم کتابخانهٔ روزنامهٔ اطلاعات تشکّر کند. شَکَرَاللهُ سَعْيَهُمْ.

امید است که این بضاعت ناچیز، مقبول طبع شیفتگانِ معارفِ جهل‌سوزِ **مثنوی معنوی** افتد.

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَأْنَا...

کریم زمانی

تهران ـ ۹ شهریور ماه ۱۳۷۷

مقدمهٔ دفتر ششم مثنوی معنوی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم

مجلّدِ ششم از دفترهایِ مثنوی و بیّناتِ[۱] معنوی که مِصباحِ[۲] ظَلامِ[۳] وَهْم و شُبْهَت[۴] و خَیالات و شکّ و رَیْبَت باشد. و این مِصباح را به حسِّ حیوانی اِدراک نتوان کردن، زیرا مقامِ حیوانی اَسْفَلِ‌سافِلین[۵] است که ایشان را از بهرِ عمارتِ صورتِ عالَم اَسْفَل[۶] آفریده‌اند و بر حواسّ و مَدارکِ[۷] ایشان دایره کشیده‌اند که از آن دایره تجاوز نکنند. ذٰلِکَ تَقْدیرُ الْعَزیزِ

---

۱. بَیّنات: دلایل روشن و آشکار. جمع: بَیِّنه.

۲. مِصْباح: چراغ، چراغ روشن. جمع: مَصابیح.

۳. ظَلام: تاریکی، تاریکی اوّل شب. در اینجا مطلق تاریکی مراد است. شارحی آن را با کسرهٔ «ظ» ضبط کرده که غلط است.

۴. شُبْهَت: شُبهه، پوشیدگی امر، هر آن چیز که آدمی را در تمیز حق و باطل دچار اشتباه کند.

۵. اَسْفَلِ‌سافِلین: فروترینِ فرومرتبگان. متّخذ از آیهٔ ۵ سورهٔ تین. رجوع شود به‌شرح بیت (۹۶۲) دفترپنجم.

۶. اَسْفَل: فروتر. مراد از «عالَمِ اَسْفَل» همین دنیای مادّی و محسوس است.

۷. مَدارِک: جمعِ مَدْرَک است. و مَدْرَک هم مصدر میمی تواند بود و هم اسم مکان. به معنی محلّ درک یا درک و فهمیدن آمده است. به هر حال مَدارِک در اینجا به معنی حواس پنجگانه باطنی است. و مراد از «حواس»، حسّ‌های پنجگانهٔ ظاهری.

الْعَلیم[۱]. یعنی مقدارِ رسیدنِ عملِ ایشان و جَوْلانِ[۲] نظرِ ایشان پدید کرد، چنانکه هر ستاره را مقداری است و کارگاهی از فلک که تا آن حدّ عملِ او برسد[۳] و همچون حاکمِ شهری که حکمِ او در آن شهر نافذ باشد. پس در وَرایِ توابعِ آن شهر، او حاکم نباشد.

عَصَمَنَااللهُ مِنْ حَبْسِهِ وَ خَتْمِهِ وَ مٰا حَجَبَ بِهِ الْمَحجُوبینَ. آمینَ یٰا رَبَّ الْعٰالَمین[۴].

* * *

منظور مقدّمهٔ مذکور به زبان ساده: دفتر ششم مثنوی معنوی مانند سایر دفاتر آن، همچون چراغی فروزان در شب دیجور اوهام و شکوک است. سالک در پرتو چنین چراغی می‌تواند چادر سیاه اوهام و خیالات فاسده را بدرد و بی‌پریشانی و اضطراب به سر منزل مقصود رسد. امّا باید بدین نکته، نیک توجّه کرد که چون مثنوی معنوی دستورالعمل سلوک است نمی‌توان مقاصد آن کتاب مستطاب را در عین تقیّد به امور نفسانی درک کرد. یعنی مادام که شخص اسیر و بندیِ شهوات و خودبینی است و هنوز از مرتبهٔ حیوانْ‌سیرتی نگذشته است نمی‌تواند معارف معنوی مولانا را کَمٰا هُوَ حَقُّه دریابد، هرچند که انباشته از معلومات و محفوظات مختلف باشد. پس فهم راستین مقاصد مثنوی معنوی راست نیفتد مگر با قلبی سلیم و سینه‌ای زدوده از غبار کین و آز و خودبینی.

همانطور که حیوانات موجب رونق ظاهری دنیای مادّی هستند، حیوانْ‌سیرتان نیز تنها می‌توانند به دنیای مادی جلوه و جلائی دهند ولاغیر. چنانکه آمده است: **لَوْلَا الْحُمَقٰاءُ لَخَرَبَتِ الدُّنْیا**. «اگر گولان نبودند دنیا ویران می‌شد.» چرا که مشاعر و مدارک حیوانیان محدود به حیطهٔ محسوسات است. چنانکه مثلاً هر ستاره‌ای تنها در مدار معیّن خود استقرار دارد و از آن مدار گام بیرون نتواند نهاد. حیوانْ‌سیرتان نیز از دایرهٔ محسوسات و حیطهٔ ظواهر بیرون نتوانند شد. یا مثلاً مشاعر آنان به حاکمی مانَد که حکمش فقط در قلمرو خود نافذ است نه در قلمرو

---

۱. قسمتی از آیهٔ ۹۶ سورهٔ اَنعام: **فٰالِقُ الْاِصْبٰاحِ وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبٰاناً ذٰلِکَ تَقْدیرُ الْعَزیزِ الْعَلیمِ**. «خداوند است شکافندهٔ پردهٔ صبحگاهان. و شب را برای آرامش آفریدگان قرار داد. و خورشید و ماه را به حساب معیّن به گردش آورد. و آن (نظم و حساب معیّن در افلاک و نجوم) به تقدیر خداوند دانا پدید آمده است.»

۲. **جَوْلان**: گردش، گشتن.

۳. اشارت است به آیهٔ ۴۰ ـ ۳۸ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۲۴) دفتر چهارم آمده است.

۴. «خداوند، ما را از زندان و بندِ خویش مصون داراد. نیز ما را از هر آنچه که مُحْتَجَبان (غافلان) بوسیلهٔ آن در حجاب غفلت پوشیده شده‌اند نگاه داراد. اجابت فرما ای پروردگار جهانیان.» لفظ «خَتْم» به معنی مُهر زدن برگرفته از آیهٔ ۷ سورهٔ بقره است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۱) دفتر دوم.

دیگر حکّام. همینطور حواس و مشاعر اینان تنها در دایرهٔ محسوسات فعّال است و فراتر از آن نفوذی ندارد. بنابر این از مقدّمهٔ فوق چنین مستفاد شد که فهم مقاصد مثنوی معنوی به قلبی مُزکّیٰ و روحی مُصَفّیٰ نیاز دارد.

* * *

دیباچه

ای حیاتِ دل، حُسام‌الدّین بسی مَیل می‌جوشد به قِسمِ سادِسی (۱)

ای حُسام‌الدین چَلَبی، ای مایهٔ حیات معنوی، برای نظم دفتر ششم، میل فراوانی در دلم می‌جوشد. یعنی برای شروع و انجام دفتر ششم میلی قوی دارم. [مولانا در ابیات آغازین هر دفتر (بجز دفتر اول) ابتدا به نقش حسام‌الدین در خلق مثنوی معنوی تصریحاتی می‌کند و سپس معارف معنوی را در بیان می‌آورد.]

گشت از جذبِ چو تو علّامه‌ای در جهان گَردان[1] حُسامی‌نامه‌ای (۲)

به برکت جاذبهٔ روحیِ دانشمندی همچون تو، **حُسامی‌نامه** (مثنوی معنوی) شُهرهٔ آفاق شده است. [**حُسامی‌نامه**، یکی از القاب مثنوی معنوی است. از آنرو که حسام‌الدین، ذوق مولانا را به نظم مثنوی تشحیذ کرده است، مثنوی معنوی را **حُسامی‌نامه** خوانده است. در بیت(۱۱۴۹) دفتر اول نیز بدان **سامی‌نامه** (کتاب بلندمرتبه) لقب داده است.]

---

۱. **گَردان گشتن**: مشهور شدن، آوازه یافتن. «گَردان» در بیت فوق، فعل امر نیست، بل صفت فاعلی است به معنی گردنده.

(۳) پیشکش می‌آرمت ای معنوی قِسمِ سادِس در تمامِ مثنوی

ای شخصیت معنوی، یعنی ای حُسام‌الدین، دفتر ششم مثنوی معنوی را به تو تقدیم می‌کنم.

(۴) شش جهت را نوردِه زین شش صُحُف کَیْ[۱] یَطوفَ[۲] حَوْلَهُ[۳] مَنْ لَمْ یَطُف[۴]

ای حُسام‌الدین چَلَبی با این شش دفتر، شش جهتِ عالَم را روشن کن. یعنی با حقایق مثنوی، سراسر جهان بشری را منوّر فرما. تا آن کسی که هنوز گِردِ حقایق مثنوی نگشته است، گِردِ آن بگردد و پیرامون آن طوافی کند.

(۵) عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصدِ او جز که جذبِ یار نیست

عشق با حواس پنجگانه و جِهات ششگانه هیچ کاری ندارد. یعنی مقولهٔ عشق الهی از حیطهٔ محسوسات و عالَم کمّیّات خارج است. و منظور او فقط جذب معشوق و محبوب است. [پنج و شش در مثنوی تعبیری است از عالَم محسوسات و کمّیّات. «پنج»، کنایه از حواس پنجگانه، و «شش»، کنایه از جِهات ششگانه است. پس روی هم رفته «پنج و شش»، کنایه از جهان مادّی و عالَم محسوسات است (و هیچ ارتباطی با دفتر پنجم و ششم ندارد، چنانکه برخی از شارحان چنین پنداشته‌اند.) این تعبیر جمعاً هشت مرتبه در مثنوی (نسخهٔ نیکلسون) آمده است: بیت(۲۲۳۷) دفتر سوم، بیت (۱۸۱۱) دفتر چهارم، بیت (۸۱) و (۱۱۲۶) و (۳۶۳۷) دفتر پنجم، و بیت فوق. انقروی طبق قاعدهٔ صرفی «عشق» را تأویل به «عاشق» کرده است. و می‌گوید: در این بیان «عشق» به معنی عاشق است تا مبالغه را برساند.[۵] بنابراین تقدیر، معنی بیت فوق اینست: عاشق از حیطهٔ محسوسات خارج است و محکوم بدان نیست او فقط به وصال

---

۱. کَیْ: از حروف ناصبه که موجب نصب مضارع می‌شود و افادهٔ تعلیل می‌کند. به معنیِ «برای اینکه» و «به جهت اینکه» و «تا اینکه» و امثالِ این معانی است.

۲. یَطُوفَ: طواف کند. فعل مضارع مفرد مذکر اجوف واوی که توسّط «کی» منصوب شده است.

۳. حَوْل: اطراف، پیرامون. در اینجا مضاف به ضمیر مفرد مذکّرِ «هُ» است.

۴. لَمْ‌یَطُفْ: طواف نکرده است. فعل جحد. لَمْ (از حروف جازمه) + فعل یَطُوفُ. حرف علّهٔ «واو» در حالت جزم، اسقاط شده است و حرف آخر مجزوم گردیده است.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۹.

حضرت معشوق می‌اندیشد. یوسف بن احمد مولوی نیز عیناً از شرح انقروی اقتباس کرده است.[۱]]

(۶) بُوکه فیمٰا بَعْد[۲] دستوری رسد رازهایِ گفتنی گفته شود

شاید که بعد از این کلام از جانب حضرت حق، فرمانی برسد که اسرار قابل ذکر را بیان کنم. [ممکن است برخی کسان از مضمون بیت فوق چنین استنباط کنند که غیر از دفاتر ششگانهٔ مثنوی، دفتر هفتمی هم در میان است، لیکن بیت فوق ناظر بدین مطلب نیست، بلکه منظور مولانا از بازگو کردن اسرار، مطالب رازگشایِ دفتر ششم است، بخصوص که هنوز در ابتدای این دفتر است. به روایت افلاکی، نظر مولانا نسبت به دفاتر ششگانهٔ مثنوی از حیث کشف رموز و اسرار چنین بوده است که هر دفتر لاحِق بر دفتر سابق رجحان دارد: «همچنان که کَتَبهٔ کلام و حَفَظهٔ کِرام روزی از حضرت مولانا پرسیدند که مجلّدات مثنوی را بر یکدیگر ترجیحی و تفضیلی هست؟ فرمود که ثانی را بر اوّل فضیلت چنان است که آسمانِ دوم بر اوّل، و سوم را بر دوم، و همچنان ششم را بر پنجم[۳].» همانطور که ملاحظه می‌شود در این کلام سخنی از دفتر هفتم نرفته است. بنابراین، منظور بیت فوق اینست که به اذن و مشیّت الهی اسرار و حقایق ربّانی را به قدر قابلیّت و استعداد طالبان در دفتر ششم بیان خواهم کرد.]

(۷) با بیانی که بُوَد نزدیکتر زین کنایاتِ دقیقِ مُسْتَتَر[۴]

با بیانی روشن‌تر از این کنایه‌های دقیق و پوشیده، اسرار و حقایق را بیان می‌کنم. [تا مبتدیان نیز از آن بهره‌مند شوند.]

(۸) راز جز با رازدان انباز نیست راز اندر گوشِ مُنکِرِ راز نیست

راز را فقط با اهلِ راز می‌توان در میان گذاشت، زیرا راز در گوش منکرانِ حقیقت راز محسوب نشود. یعنی وقتی اسرار ربّانی را به نااهلان بگویی به کُنه آن پی نمی‌برند و آن‌را

---

۱. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۶، ص ۶ـ۵.

۲. **فیمٰا بَعْد**: از آن پس.

۳. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۴۵۷.

۴. **مُسْتَتَر**: پوشیده شده، استتار شده.

سخنی لغو و بیهوده می‌شمرند.

(۹) **لیک دعوت وارد است از کردگار با قبول و ناقبول او را چه کار؟**

ولی چاره‌ای نیست، زیرا خداوند حکیم امر به تبلیغ و دعوت مردم کرده است. با قبول و ردّ آن چه کار داری؟ یعنی خواه این دعوت، مقبول آنان واقع شود و خواه مردود باید تبلیغ امر کنی. [در قرآن کریم به کرّات تصریح شده است که وظیفهٔ رسول الهی تبلیغ مُبین و آشکار است. رجوع شود به آیهٔ ۳۵ و ۸۲ سورهٔ **نحل**، و آیهٔ ۵۴ سورهٔ **نور**.]

(۱۰) **نوح نُهصد سال دعوت می‌نمود دَم به دَم انکارِ قومش می‌فزود**

چنانکه مثلاً حضرت نوح(ع) نهصد سال قوم خود را به طریق حق دعوت می‌کرد، ولی لحظه به لحظه عناد و انکار قومش بیشتر می‌شد. [در آیهٔ ۱۴ سورهٔ **عنکبوت** آمده است: **وَلَقَدْ اَرْسَلْنا نُوحاً اِلیٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فیهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلّا خَمْسینَ عٰاماً فَاَخَذَهُمُ الطُّوفانُ وَ هُمْ ظٰالِمُونَ.** «و به تحقیق نوح را به سوی قومش بفرستادیم. او پنجاه سال کمتر از هزار سال در میان آنان درنگ کرد. پس طوفان، ایشان را فرو گرفت، در حالی که ستم پیشه بودند.» **تورات**، جمعاً مدّتِ عمر نوح(ع) را نهصدوپنجاه سال می‌داند[1]، در حالی که به روایت قرآن کریم، این مدت فقط مربوط به طول دعوت او بوده است. و طبیعی است که نوح، چندین سال پیش از بعثتِ خود و نیز چندین سال پس از رخداد طوفان نیز زیسته است. زمخشری در تفسیر خود، عمر نوح را هزار و پنجاه سال دانسته است[2]. روایات دیگری نیز دربارهٔ مدت عمر نوح وارد شده است. اما نکتهٔ بلاغی آیهٔ مذکور اینست که خداوند صریحاً نفرمود **فَلَبِثَ فیهِمْ تِسْعَ مِأَةٍ وَ خَمْسینَ عٰاماً**. «نوح در میان قوم خود نهصدوپنجاه سال درنگ کرد» بل فرمود «نوح در میان قوم خود پنجاه سال کمتر از هزار سال درنگ کرد.» و این بدین خاطر است که مدت دعوت نوح بس طولانی در نظر آید. به هر حال مصراع اوّل بیت فوق به آیهٔ مذکور اشارت دارد. مصراع دوم نیز به آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ **نوح** اشارت دارد: **قٰالَ رَبِّ اِنّی دَعَوْتُ قَوْمی لَیْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ یَزِدْنی دُعٰائی اِلّا فِراراً.** «نوح گفت: پروردگارا شب و روز قوم خود را (به طریقهٔ حق) دعوت کردم، ولی دعوت من فقط بر

---

۱. ر.ک. **سِفرِ پیدایش**، باب ۹، آیهٔ ۲۹.

۲. ر.ک. **الکشاف**، ج ۳، ص ۴۴۵.

فرارشان بیفزود.»]

هیچ از گفتن عِنان واپس کشید؟ هیچ اندر غارِ خاموشی خزید؟ (۱۱)

آیا هرگز حضرت نوح(ع) به خاطر لجاج و عناد قوم از گفتن و دعوت کردن آنان به طریقهٔ حق دست کشید؟ معلوم است که دست نکشید. و آیا در قبال مخالفت‌های قوم، ساکت ماند؟ مسلّماً ساکت نماند.

گفت: از بانگ و عَلالایِ[1] سگان هیچ وا گردد ز راهی کاروان؟ (۱۲)

بلکه حضرت نوح(ع) با خود گفت: مگر ممکن است که کاروان به خاطر عوعوی سگان از حرکت باز ایستد؟ [چنانکه در مَثَل آمده است که: سگ لافَد و کاروان گذرد.]

یا شبِ مهتاب از غوغایِ سگ سُست گردد بَدْر را در سَیر تگ؟ (۱۳)

یا مثلاً مگر ممکن است که در شب مهتاب سر و صدای سگان، ماهِ منیر را از حرکت و نورافشانی بازدارد؟ [چنانکه گفته‌اند: **اَلْبَدْرُ یَلُوحُ وَ الْکَلْبُ یَنُوحُ**. «ماه می‌تابد و سگ می‌نالد.»]

مَه فشانَد نور و سگ عوعو کند هر کسی بر خلقتِ خود می‌تند (۱۴)

ماه، نورافشانی می‌کند، و سگ عوعو راه می‌اندازد. هر کسی طبق خلقت خود عمل می‌کند. [مصراع دوم به مضمون آیهٔ ۸۳ سورهٔ اسراء اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۰)دفتر پنجم. مولانا در این تمثیل، حق‌ستیزان را به «سگ»، و اولیاءالله را به «ماهِ تابان» تشبیه کرده است. مضمون دو بیت اخیر در بیت (۱۴۶۴) و (۱۴۶۵) دفتر چهارم آمده است.]

هر کسی را خدمتی داده قضا درخورِ آن، گوهرش در ابتلا (۱۵)

قضای الهی هر کس را مأمور خدمتی که لایق آن است کرده، یعنی طبق مشیّت الهی هر کسی برای وظیفه و کاری آفریده شده است. و به گاهِ امتحان و ابتلا جوهر هر شخص آشکار می‌شود. [مصراع دوم مناسب این کلام حضرت علی(ع) است: **فی تَقَلُّبِ الْاَحْوالِ عِلْمُ**

---

۱. عَلالا: آواز بلند، بانگ، شور و غوغا.

جَواهِرِ الرِّجالِ[۱]. «گوهر آدمیان در فراز و فرودِ روزگار شناخته آید.»]

(۱۶) چونکه نگْذارد سگ آن نَعرهٔ سَقَم[۲] من مَهَم، سَیْرانِ[۳] خود را چون هِلَم[۴]؟

در جایی که سگ، واق واقِ ناهنجار خود را ترک نمی‌گوید من که ماهِ تابانم چرا از سیر و گذار خود دست بدارم؟ [وقتی منکرانِ سیه دل برای افکار و اهوای سخیف خود اینهمه جار و جنجال به پا می‌کنند، چرا عارفانِ روشن‌ضمیر به سخنان متین و رازگشای خود ناطق نباشند؟]

(۱۷) چونکه سِرکه سرکگی[۵] افزون کند پس شِکَر را واجب افزونی بود

چون که سرکه بر ترشیِ خود افزاید، لازم است که شِکَر نیز بر شیرینی خود افزاید. [منظور بیت: وقتی حق‌ستیزان بر قهر و لجاج خود افزایند بر راهنمای صالح است که بر نرمخویی و تلطّف خود افزاید تا بیماری اخلاقی آنان را درمان کند.]

(۱۸) قهر سِرکه، لطف همچون انگبین کین دو باشد رُکنِ هر اِسکَنْجبین

قهر همانند سرکه است، و لطف مانند عسل. و این دو مادّه، مایهٔ اصلی شربت سرکنگبین است. [«اِسْکَنجَبین» معرّبِ سِرکَنگبین (= سِرکه + اَنگبین) که به «سِکنجبین» نیز معروف است. و آن شربتی است که از سرکه و عسل و یا شکر می‌پزند. اطبای قدیم طبع آن‌را معتدل می‌دانستند و خوردن آن‌را برای همهٔ سنین مناسب می‌شمردند. به نظر آنان خاصیّت مهم سکنجبین، دفع صفرا و بلغم و رفع تشنگی و تبرید جگر است[۶]. برای آنکه سکنجبین درست شود باید مقدار سرکه و عسل (یا شِکر) متناسب باشد، و الّا خاصیّت مورد نظر حاصل نمی‌شود. چنانکه اگر مقدار عسل کمتر باشد، سکنجبین، ترش می‌شود. منظور بیت فوق و بیت بعدی: وقتی اهل نَفْس و هویٰ در برابر ارشاداتِ صالحان تندی و توسنی می‌کنند،

---

۱. نهج البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شماره ۲۰۸.
۲. سَقَم: بیماری.
۳. سَیْران: سیر و گردش.
۴. هِلَم: ترک گویم، فرو گذارم، از مصدر هِلیدن.
۵. سِرکِگی: ترشی.
۶. ر.ک. تقویم‌الصحة، ص ۱۵۳.

مرشدان صالح نباید خشمگین و قهرآمیز شوند چرا که در اینصورت مزاجِ روحی و شخصیتی گمراهان نه تنها به اعتدال و اهتداء نمی‌گراید، بل برطغیان و بحرانِشان افزوده می‌گردد.]

انگبین گر پای کم آرد[۱] ز خَل[۲] آید آن اِسکنجبین اندر خَلَل[۳] (۱۹)

اگر مقدارِ عسل نسبت به مقدار سرکه کمتر باشد، سکنجبین ناقص و نارسا می‌گردد.

قوم، بر وی سرکه‌ها می‌ریختند نوح را دریا فزون می‌ریخت قند (۲۰)

قومِ حق‌ستیز نوح، نسبت به او قهر و جفا می‌کردند، ولی دریای لطف و رحمت الهی هرچه بیشتر بر او قند لطف و مهربانی می‌ریخت. یعنی حضرت حق با افاضهٔ لطف و رحمت خود بر نوح، او را در برابر جفا و تندخویی قومش هرچه بیشتر رئوف و مهربان می‌کرد.

قندِ او را بُد مدد از بحرِ جُود پس ز سِرکهٔ اهلِ عالَم می‌فزود (۲۱)

قندِ لطف و مهربانی نوح از دریای کَرَم الهی مدد می‌گرفت، پس به همین دلیل لطف و رأفتِ نوح بر جفا و تندخویی قومش می‌چربید. [نیکلسون در شرح ابیات اخیر گوید: آفرینش، یعنی تجلّی صفات الهی مستلزم ظهور اضداد، ستیزهٔ میان خیر و شرّ، ایمان و کفر و حفظ تعادل‌هایی چند است که نظم گیتی بدون آن درهم فرو می‌ریزد؛ امّا خداوند ناظر و مراقب است که انسان کامل، مظهر وحدت رحمت عامّهٔ او، سرانجام بر همهٔ تضادها فایق آید[۴].]

واحِدٌ کَالْاَلْف کهبْوَد؟ آن ولی بلکه صد قرن است آن عَبْدُالْعَلی (۲۲)

آن کسی که به تنهایی معادل هزار نفر است کیست؟ مسلّماً او ولیّ خداست. بلکه بهتر است بگوییم که آن بندهٔ مقرّب (ولیّ) از نظر علوّ روحی معادل با مردم صد قرن است. [واحِدٌ

---

۱. پای کم آوردن: کم آمدن.
۲. خَلّ: سِرکه.
۳. خَلَل: سستی، شکاف بین دو چیز. در اینجا منظور نقصان و خرابی است. جمع: خِلال.
۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۱۹۹۵.

کَالْاَلْف (= یکی مانند هزار)، تعبیری است از **مقصورهٔ** ابن دُرَید[۱]. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۴) همین دفتر.

عَبْدُالْعَلیّ (= بندهٔ خداوند بلندمرتبه) از اصطلاحات صوفیه است. شیخ عبدالرزاق کاشانی در تعریف آن گوید: **مَنْ علا قَدْرُهُ عَنْ اَقْرانِهِ وَ ارْتَفَعَتْ هِمَّتُهُ فِي طَلَبِ الْمَعانی عَنْ هِمَمِ اِخْوانِهِ وَ حازَ کُلَّ رُتْبَةٍ عَلِیَّةٍ وَ بَلَغَ کُلَّ فَضیلَةٍ سَنِیَّةٍ**[۲] «عبدالعلی کسی است که قدر و مرتبه‌اش از همگنانش برتر باشد، و همّت او در کسب معانی از همّت همتایانش بیشتر باشد. و هر مرتبهٔ رفیعی را دارا باشد و به هر فضیلت والایی دست یازیده باشد.» نیز جایز است که «قَرْن» به صورت «قِرْن» به معنی همتا و قرین خوانده شود، لیکن این قرائت با توجّه به قرینهٔ مقامیه، بلیغ نیست. زیرا بیت فوق در مقام بیان عظمت و جامعیّت ولیّ خداست. وقتی در مصراع اوّل، او را برابر هزار نفر می‌داند، طبیعی است که در مصراع دوم بخصوص پس از لفظ «بلکه» باید این تعداد بیشتر ذکر شود نه کمتر. و این تنزّلِ بَعْدَالْعُلُوّ است که سیاق بیت آن‌را برنمی‌تابد. در حالی که لفظ «قَرْن» مناسب معناست.]

(۲۳) **خُم، که از دریا در او راهی شود پیشِ او جیحون‌ها زانو زند**

به عنوان مثال، خمره‌ای که به دریا متّصل باشد، رودخانه‌ها در برابر آن زانو می‌زنند. [در این بیت «خُم» کنایه از ولیّ خدا و «دریا» کنایه از حضرت حق، «جیحون‌ها» کنایه از محتشمان است.

منظور بیت: از آنرو که اولیاءالله از عظمت و جلالتِ حضرت حق برخوردارند، قدرتمندان و محتشمان دنیا در برابر عظمت روحی آنان خوار و حقیرند.]

(۲۴) **خاصه این دریا که دریاها همه چون شنیدند این مثال و دَمْدَمه**[۳]

بخصوص این دریا که همهٔ دریاها وقتی این مثال و سخنِ شگفت‌انگیز را شنیدند [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

---

۱. ر.ک. **احادیث مثنوی**، ص۱۸۴.

۲. **اصطلاحات‌الصوفیة**، ص ۷۸.

۳. **دَمْدَمه**: آوازه، نقاره، دهل، افسون، مکر و فریب. در اینجا با توجه به فحوای بیت معنی سخن شگفت‌انگیز، پرآوازه و مهم مستفاد می گردد.

شد دهانْشان تلخ از این شرم و خَجَل که قرین شد نامِ اعظم[۱] با اَقَل[۲] (۲۵)

از این شرم و خجالت تلخکام شدند زیرا دیدند که نامِ اعظم الهی با کمترین بنده قرین شده است. یعنی از اینکه دیدند اسم اعظمِ حضرت حق در نوحِ نبی تجلّی کرد و وجود جزئی او را در دریای بیکران خود فانی ساخت و به بقای جاودان رسانید از لطف و کرم الهی شرمگین شدند.

در قِرانِ[۳] این جهان با آن جهان این جهان از شرم می‌گردد جَهان[۴] (۲۶)

به هنگام مقایسهٔ جهان فُرودین با جهان برین، جهانِ فُرودین از خجالت پریشان و مضطرب می‌گردد. [زیرا وقتی عظمت و جلال آن جهان مکشوف شود، این جهانیان به نقص و حقارت خود واقف شوند و از گستاخی پیشین خود که خیال می‌کردند اکمل موجودات جهان‌اند شرمنده شوند.]

این عبارت تنگ و قاصرْ رُتبت است ورنه خَس[۵] را با اَخَص[۶] چه نسبت است؟ (۲۷)

این عبارات، محدود و نازل است، و الّا فرومایگان با خواص چه تناسبی دارند؟ [دریای معانی را نمی‌توان در ظرف الفاظ و ابیات جای داد. پس هرچند این جهان و آن جهان را فقط می‌توان از حیث لفظ کنار هم قرار داد ولی حقیقت آن دو هیچ نسبتی با هم ندارد. **بَیْنَهُما بُعْدُ الْمَشْرِقَیْنِ.**

در بیت (۱۴۸۶) دفتر چهارم دربارهٔ نارسایی الفاظ و کلمات فرماید:

نیزه بازی اندرین گوهایِ تنگ نیزه‌بازان را همی آرَد به تنگ]

زاغ در رَز[۷]، نعرهٔ زاغان زند بلبل از آوازِ خوش کَی کم کند؟ (۲۸)

به عنوان مثال، کلاغ در باغ قارقارِ مخصوصِ کلاغان را سر می‌دهد، ولی چگونه

---

۱. نام اَعْظَم: ر. ک. شرح بیت (۱۴۲) دفتر دوم.

۲. اَقَلّ: کمتر.

۳. قِران: مقایسه.

۴. جَهان: جهنده، مضطرب.

۵. خَس: فرومایه.

۶. اَخَصّ: خاص‌تر، گزیده‌تر.

۷. رَز: در لغت به معنی تاک و درخت انگور است، ولی در اینجا به معنای باغ آمده است.

ممکن است که بلبل، نغمه‌سرایی خود را به خاطر این قارقارها ترک گوید؟ [پس اِخلال هَمَجْ رَعاع نمی‌تواند جلوی اندیشه‌های خلّاق را بگیرد.]

(۲۹) پس خریدار است هریک را جدا اندرین بازارِ یَفْعَل مٰا یَشا

پس در این بازار جهان که جلوه‌گاه فعل و مشیّت الهی است متاع حق و باطل بدون مشتری نیست، گروهی این، گروهی آن، پسندند. [گروهی به نعیق زاغان گرایند و جمعی به الحانِ عندلیبان، گروهی اَتباع ظاهرند و جمعی اَشیاع باطن. یَفْعَلُ مٰا یَشٰاءُ «کند آنچه خواهد.» قسمتی از آیهٔ ۴۰ سورهٔ آل عمران است. در اینجا کنایه از فعل و مشیّت الهی است.]

(۳۰) نُقلِ خارستان، غذایِ آتش است بُویِ گُل، قُوتِ دِماغِ سَرْخوش[1] است

به عنوان مثال، بوته‌های خار، طعام لذیذی برای آتش است؛ و بویِ دلاویزِ گُل نیز طعام مغزِ نغزان. [توضیح دربارهٔ «نُقل» در شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم آمده است.]

(۳۱) گر پلیدی پیش ما رسوا بُوَد خوک و سگ را شِکَّر و حلوا بُوَد

مثال دیگر، اگر مُردار ناپاک در نظر ما خوار و بی‌ارزش است، همان مردار در نظر خوک و سگ، طعامی گوارا و شیرین است. [«پلیدی» چه با یای مصدری خوانده شود و چه با یای وحدت هر دو جایز است. و مراد از آن در اینجا جیفه و مردارست. مضمون بیت فوق مناسب است با آیهٔ ۲۵ سورهٔ نور. رجوع شود به شرح بیت (۸۰) دفتر دوم.]

(۳۲) گر پلیدان این پلیدی‌ها کنند آبها بر پاک کردن می‌تنند

اگرچه ناپاکان به اعمال کثیف اقدام می‌کنند، ولی انسان‌های پاک نیز همچون آب زلال، ناپاکی‌ها را می‌شویند. [کارِ ناپاکان، اضلال و اخلال است، و کار پاکان ارشاد و اصلاحِ فرد و جامعه.]

(۳۳) گر چه ماران زهر افْشان می‌کنند ورچه تلخان‌مان پریشان می‌کنند

اگر چه مارهای سمّی، زَهر می‌افشانند، و اگر چه اشخاصِ بدخُلق ما را

---

۱. سَرْخوش: شادمان، مست.

مضطرب و ناآرام می‌کنند. [هریک از دو مصراع فوق، شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

نحل‌ها بـر کـوه و کَـنْدو و شَـجَر مـی نـهند از شـهد انـبارِ شَکَـر (۳۴)

لیکن زنبوران عسل در کوهستانها و کندوها و درختان عسل‌های ناب ذخیره می‌کنند. [درست است که اَتباع نفس امّاره همچون ماران سمّی با فعل و قول گزندهٔ خود این و آن را می آزارند، ولی در عوض اصحاب تقویٰ و پروا نیز با فعل و قول حیات بخشِ خود بر دردها و آلام مردم مرهم می نهند.]

زهرها هر چـند زهـری مـی‌کنند زود تِـریاقاتشان بـر مـی‌کَنَند (۳۵)

درست است که زهرها، آثار کُشنده و پریشان‌کنندهٔ خود را نشان مـی‌دهـند، ولی در عوض پادزهرها نیز اثرات زیانبار زهرها را خنثی می‌کنند. [مضمون این بیت نیز متوقّف بـر بیت پیشین است.]

این جهان جنگ است کُل، چون بنگری ذَرّه با ذرّه، چـو دیـن بـا کـافری (۳۶)

اگر با نگاه ژرف بنگری خواهی دید که این جهان سراسر جنگ است. و هـمهٔ ذرّات جهان خواص متضاد با یکدیگر دارند و مانند مؤمن و کافر با هم می‌جنگند. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی می‌گوید که جـهان مـادّی پُـر از تـضاد است، و جـهان بـا هـمین تـضاد پابرجاست. اما آنچه که می تواند تضاد میان انسان ها را برطرف کند و صلح و آشتی حاکـم سازد اینست که انسان بر تضادهای درونی خود فائق آید و نفس خود را مهذّب گرداند.]

آن یکی ذرّه هـمی پَـرَّد بـه چپ وآن دگر سویِ یمین انـدر طـلب (۳۷)

مثلاً ذرّه‌ای برای رسیدن به مراد و مطلوب خود به طرف چپ می پرد، و ذرّه‌ای دیگر به طرف راست.

ذرّه‌یـی بـالا و آن دیگـر نگـون جنگِ فعلیشان ببین اندر رُکـون[1] (۳۸)

ذرّه‌ای به طرف بالا می پرد و ذرّه‌ای به طرف پایین. تو نزاع ظاهر و محسوس آنها را

---

۱. رُکون: آرامش، سکون.

درعین سکون و آرامشی که دارند تماشاکن. یعنی پدیده‌های طبیعی به‌ظاهر ساکن و صامت‌اند، در حالی‌که هر لحظه در حال تصادم و تضارب‌اند. [اکبرآبادی گوید: رفتن به سوی بالا عبارت از طلب علم و معرفت و سرنگون به سوی پستی رفتن عبارت از افتادن در جهل و غفلت[۱].]

(۳۹) جنگِ فعلی هست از جنگِ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان

جنگ ظاهرِ آنها از جنگ باطن آنها ناشی شده است. تو از نزاع ظاهر به نزاع باطنشان پی ببر. یعنی منشأ اصلی اضداد را که صفات متقابلهٔ حق است بشناس.[اکبرآبادی گوید: اصل جنگ موجودات، جنگ اسماء و صفات متقابلهٔ حق است[۲]. همانطور که از ابیات پیشین برآمد، مراد از جنگ، حاکمیّت اصل تضاد در جهان است.]

(۴۰) ذرّه‌یی کآن محو شد در آفتاب جنگِ او بیرون شد از وصف و حساب

ذرّه‌ای که در وجود آفتاب محو شود، جنگ او از حیطهٔ توصیف و محاسبه خارج است. [وقتی که عاشق صادق وجود موهوم خود را در شمس حقیقت محو کند از مرتبهٔ وجود جزئی می‌گذرد و مصداقِ «واحِدٌ کَالْاَلْف» می‌شود و مظهر تامّ و تمام اسماء و صفات الهی، از اینرو قدرت و سطوت او از توصیف خارج می‌شود، زیرا او به حقیقتِ کُلّ پیوسته است[۳].]

(۴۱) چون ز ذرّه محو شد نَفْس و نَفَس جنگش اکنون جنگِ خورشید است بس

وقتی که نَفْس و نَفَسِ ذرّه محو شود، یعنی همینکه وجود مجازی و عوارض آن از ذرّه محو شود، جنگ او را باید جنگ خورشید محسوب داری ولاغیر. [وقتی که بندهٔ عاشق، وجود نفسانی و هوّیت موهوم خود را در وجود حضرت حق فانی سازد به بقایِ بَعْدَالْفَناء رسد. و زین پس گرد و غبار عالَم امکان و دنیای فانی بر او ننشیند، بلکه لِلّه و فِی الله حقّانی شود. آیهٔ مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ مناسب این مقام است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم.]

(۴۲) رفت از وی جُنبشِ طبع و سکون از چه؟ از اِنّا اِلَیْهِ راجِعُون

دیگر حرکت و سکون طبیعی از آن ذرّه محو شده است، چرا؟ به خاطر سِرِّ آیهٔ «ما از خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم.» [وقتی که سالک عاشق به مرتبهٔ فناء می‌رسد هستی الهی

---

۱ و ۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۵.

۳. مقتبس از المنهج القوی، ج۶، ص۱۱.

بر او می تابد و او را به رنگ خود در می آورد. چنین بنده‌ای همهٔ حرکات و سکنات و قول و فعلش منبعث از شمس حقیقت است. چنانکه آیهٔ ۱۶۲ سورهٔ انعام وصف اوست: **قُلْ اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ**. «بگو (ای محمّد) نماز و عبادت و زندگی و مرگم برای خداوندی است که پروردگار جهانیان است.»]

ما به بحر تو ز خود راجع شدیم وز رَضاع[1] اصل، مُسْتَرضِع[2] شدیم (۴۳)

پروردگارا ما از وجود مجازی خود گذشتیم و به دریای بیکران تو بازگشتیم و از سرچشمهٔ اصلی، شیر حکمت و معرفت نوشیدیم.

در فروعِ راه ای مانده ز غُول لاف کم‌زن از اُصول، ای بی‌اُصول (۴۴)

ای کسی که به واسطهٔ وسوسهٔ شیاطین در بیراهه‌ها مانده‌ای، ای عاری از حقیقت اینقدر از حقیقت دم مزن. [هستند کسانی که فروع را به جای اصول می‌گیرند. بیت فوق خطاب به قشریان و اهل ظاهر است.]

جنگِ ما و صلحِ ما در نورِ عین نیست از ما، هست بَیْنَ اِصْبَعَیْن (۴۵)

اگر از دیدگاهی روشن به جنگ‌ها و صلح‌های ما نگریسته شود، معلوم می‌گردد که این پدیده‌های متضادّ هیچکدام از ما نیست بلکه از لطف و قهر الهی ناشی شده است. [اکبرآبادی مراد از «نورِعین» را چشم دل دانسته است[3]. توضیح «بَیْنَ اِصْبَعَیْن» در شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم آمده است، منظور بیت، اگر با دیدهٔ باطنی به تضادِّ حاکم بر طبیعت نگاه کنی همه را از جانب حق خواهی یافت، و اگر با دیدهٔ ظاهری بنگری مخلوقات را منشأ اصلی حرکات و سکنات خواهی دانست.]

جنگِ طبعی، جنگِ فعلی، جنگِ قَوْل در میانِ جزوها، حربی‌ست هَوْل[4] (۴۶)

جنگ میان طبایع متضاد و جنگ افعال و اقوالِ متعارض در میان اجزای این جهان

---

۱. رَضاع: شیرخوردن طفل از سینهٔ مادر.

۲. مُسْتَرْضِع: شیرخوار، شیر خورنده.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۶.

۴. هَوْل: ترس، در اینجا به معنی هولناک است.

جنگی هولناک است.[مولانا در این بیت و ابیات بعدی به حاکمیّت اصل تضاد بر جهان می‌پردازد. او می‌گوید تضاد میان پدیده‌های جهان مسأله‌ای تصادفی نیست بلکه به عنوان یک اصل مسلّم است. بنابراین دوام و قوام جهان مبتنی بر اصل تضاد است. چنانکه هم، طبع پدیده‌ها و عناصر طبیعی متضاد است، و هم طبع انسان‌ها، همینطور گفتار و رفتار آنها متضاد است.]

(۴۷) **این جهان زین جنگ قایم می‌بُوَد در عناصِر در نگر تا حل شود**

این جهان بواسطهٔ همین جنگ برپاست. یعنی نظام جهان به سبب حاکمیّت اصل تضاد برقرار است. اگر نسبت به این مسأله تردید داری به عنوان نمونه به عناصر اربعه نگاه کن تا مشکلت حلّ شود.

(۴۸) **چار عنصر، چار اُستونِ قوی‌ست که بدیشان سقفِ دنیا مُستویٰ[1]ست**

عناصر اربعه مانند چهار ستون نیرومندی است که سقف جهان بر آن استوار شده است. [عَناصِرِ اَربعه (= چهار آخشیج) در نزد قدما عبارت بود از چهار عنصر اصلی که مدار وجود کائنات و جهان مادّی بر آن قرار دارد. این چهار عنصر عبارت‌اند از آتش و آب و باد و خاک. بنابراین جهانِ موجودات از این چهار عنصر اصلی تشکیل شده است و طبع این عناصر نیز با یکدیگر تضاد دارند.]

(۴۹) **هر سُتونی اِشکنندهٔ آن دگر اُستنِ آب اِشکنندهٔ آن شَرَر**

هر یک از این چهار ستون ستون‌های دیگر را می‌شکند. یعنی طبع هر یک از این عناصر با طبع دیگر عنصر، تعارض دارد. به عنوان مثال ستون آب، ستون آتش را می‌شکند. یعنی عنصر آب، عنصر آتش را محو می‌کند.

(۵۰) **پس بنایِ خلق بر اضداد بود لاجَرَم ما جنگییم از ضُرّ[2] و سود**

پس نتیجه می‌گیریم که بنیادِ خلقت بر اضداد استوار است، و ناچار ما نیز به سبب سود

---

۱. مُستَوي: برابر، یکسان. در اینجا استوار و استقرار یافته.

۲. ضُرّ: زیان. ضَرّ نیز به همین معنی است.

و زیان با یکدیگر در تضاد و تنازع به‌سر بریم.

هست احوالم خِلافِ همدگر هر یکی با هم مخالف در اثر (۵۱)

احوال درونی من نیز مختلف است. چنانکه آثار این احوال با هم اختلاف دارند. [اصل تضاد نه تنها بر عناصر و پدیده‌های جهان حاکم است بلکه بر فعالیت‌های روانی انسان نیز سیطره دارد. چنانکه مثلاً حالت شادی و غم، امن و خوف، فقر و غنا مغایر یکدیگرند و هرکدام آثار و تبعاتی به همراه دارد. بحرالعلوم (شارح مثنوی) مراد از احوال مختلف را خواطر مَلَکی و شیطانی می‌داند[۱]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح بیت فوق به خواطر مَلَکی و شیطانی و نفسانی و رحمانی اشارت کرده است[۲]. حکیم سبزواری گوید نه تنها در امور حسّی تضاد برقرار است بلکه در امور روانی و نفسانی نیز تضاد وجود دارد[۳].]

چونکه هر دَم راهِ خود را می‌زنم با دگر کس سازگاری چون کنم؟ (۵۲)

وقتی من در هر لحظه با خود می‌ستیزم، چگونه می‌توانم با دیگری در صلح و آشتی باشم؟

موجِ لشگرهای احوالم ببین هر یکی با دیگری در جنگ و کین (۵۳)

به موج سپاهیان حالات درونی‌ام بنگر که هریک با دیگری در جنگ و ستیز است.

می‌نگر در خود چنین جنگِ گِران پس چه مشغولی به جنگِ دیگران؟ (۵۴)

به چنین جنگِ سنگینی که در درون تو برپا شده است توجه کن. چرا به جنگ با دیگران مشغول شده‌ای؟ [تو در خود گرفتار احوال مختلفی. درون تو عرصهٔ پیکار روانی است. گاه بر این حالی و گاه بر آن حال. هیچگونه ثبات روحی نداری. تو با این اوصاف چگونه می‌توانی بر جنگ‌ها و چالش‌های خود با دیگران فایق آیی. پس ابتدا جنگ درونی خود را فرو نشان و آنگاه به فرونشاندن آتش جنگ‌های بیرونی مبادرت کن. شارحی گفته

---

۱. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۱۱.
۲. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۶، ص ۱۳.
۳. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۴۱۳.

است ابتدا نفس خود را اصلاح کن و سپس به اصلاح دیگران پرداز[۱].]

(۵۵) یا مگر زین جنگ، حقّت واخَرَد در جهانِ صلح یک رنگت بَرَد

شاید حضرت حق تو را از این جنگ نجات دهد و به جهان صلح و یک رنگی ببرد. یعنی تو خود منفرداً نمی توانی بر تضادهای درونی و روانی‌ات غالب آیی مگر به مدد حضرت حق. [ای سالک حقیقت تنها با عنایات ربانی می توانی خود را از چرخهٔ اضداد برهانی و از دارالفرق به دارالجمع درآیی.]

(۵۶) آن جهان جز باقی و آباد نیست زآنکه آن ترکیب از اضداد نیست

آن جهان، جهان بقا و عمران است، زیرا بافت آن از اضداد تشکیل نشده است. [برای همین است که یکی از نام های قرآنیِ بهشت **دارُالسَّلام** است. در آن جهان اثری از اضداد نیست، چرا که اضداد موجب نابودی و تلاشی یکدیگر می‌شوند، در حالی که بهشت سرای بقا و جاودانگی است.]

(۵۷) این تَفانی[۲] از ضِد آید ضِد را چون نباشد ضِد نَبُوَد جز بقا

فانی کردن های متقابل از اضداد ناشی می‌شود. پس هرگاه ضدّی در میان نباشد چیزی جز بقا و جاودانگی وجود نخواهد داشت. [از اینجا معلوم می‌شود که جهان آخرت از عناصر اینجهانی تشکیل نیافته است و انهار و اشجار بهشت از جنس دنیوی نیست و الّا در معرض فساد و تباهی قرار خواهد گرفت و این با خلود نعیم آن جهان سازگاری ندارد.]

(۵۸) نفیِ ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر که نباشد شمس و، ضدش زمهریر

خداوند بی‌همتا، وجود اضداد را در بهشت نفی کرده و فرموده است که در بهشت نه از خورشید خبری هست و نه از سرمای سخت. [در قسمتی از آیهٔ ۱۳ سورهٔ دهر (انسان) آمده است: ...**لایَرَوْنَ فیها شَمْساً وَ لا زَمْهَریراً**. «...نبینند در بهشت خورشیدی و نه سرمای سوزانی.» مولانا در بیان نبودن اضداد در بهشت از آیهٔ فوق نکتهٔ بدیعی استنباط

---

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج ۶، ص ۱۴.

۲. **تَفانی**: یکدیگر را نابود کردن. مصدر باب تفاعل از **فَناء**.

کرده است.]

هست بی‌رنگی اصولِ رنگ‌ها　　صلح‌ها باشد اصولِ جنگ‌ها (۵۹)

اصل همهٔ رنگ‌ها بیرنگی است. صلح‌ها نیز اساس همهٔ جنگ‌هاست. [مراد از «بیرنگی» عالم وحدت و مراد از «رنگ‌ها» عالم کثرت است. یعنی حقیقت، فی حدّ الذّات، بیرنگ و بی‌تعیّن است، و چون از طریق موجودات و انسانها منعکس می‌شود کثیر و متعدّد می‌نماید. چنانکه در یکی از سروده‌های عرفانی هندی آمده است: «و آن نورِ ذات را بعضی می‌گویند که سفید رنگ است، و بعضی می‌گویند که سندلی رنگ است، و بعضی می‌گویند آبی رنگ است، و بعضی می‌گویند که سبز رنگ است، و بعضی می‌گویند که سرخ رنگ است... این چنین سالکان به بَرَهْمَ (هستی مطلق) نرسیده‌اند چه بَرَهْمَ بیرنگ است. و آن بَرَهْمَ بیرنگ را کسی می‌یابد که از جمیع آرزوها و خواهش‌ها گذشته است و او به راه مذکور که راه وحدت است می‌رسد و دلِ دانندهٔ بَرَهْمَ صاف و روشن شده است[۱].» مراد از «صلح‌ها» نیز عالم وحدت است که در آن از اضداد و ستیزه‌ها خبری نیست. منظور بیت: این جهان فَرعِ بر آن جهان است.]

آن جهان است اصلِ این پُر غم وِثاق[۲]　　وصل باشد اصلِ هر هَجْر و فِراق (۶۰)

اساسِ ماتمکدهٔ دنیا فراق از آن جهان است. اصل هر هجران و فراقی نیز وصل است. [این بیت نیز تأکیدی است بر مضمون بیت پیشین. این دنیا که آکنده از غم و غصّه است از جهان برین متفرّع شده است. همینطور پیش از آنکه انسان بدین دنیا هبوط کند و از اصل خود دور افتد به جهان وحدت متّصل بوده است.]

این مخالف از چه‌ایم ای خواجه ما؟　　و از چه زاید وحدت این اعداد را؟ (۶۱)

ای آقا چرا ما مخالف یکدیگریم؟ چرا از وحدت، اینهمه تعدّد (کثرت) پدید آمده است؟ [این بیت و بیت بعدی اجمالِ بعد از تفصیل است که در ابیات پیشین آمده است. مولانا در بیت فوق سؤال می‌کند که چرا اضداد در طبیعت وجود دارد؟ چرا از وجود واحد این همه کثرت

---

۱. اوپانیشاد، ص ۸۱.

۲. وِثاق: اتاق.

پدید آمده است؟ سپس خودِ او چنین جواب می‌دهد:]

(۶۲) زآنکه ما فرعیم و چار اضداد اصل خُویِ خود در فرع کرد ایجاد اصل

به جهت آنکه ما فرع هستیم و عناصر اربعه، اصل. اصل، خوی و خاصیت خود را در فرع پدید آورده است. [سبب ستیز و تضادّی که انسان با خود و دیگری دارد اینست که جهان طبیعت بر عناصر متضاد پی‌افکنده شده است. و چون ما جزئی از طبیعت محسوب می‌شویم بدیهی است که اصل تضاد بر ما نیز حکم می‌راند. البته حاکمیّت اصل تضاد بر جنبهٔ طبیعی انسان جاری است نه بر جنبهٔ ماوراءالطبیعی او. چنانکه فرماید:]

(۶۳) گوهر جان چون وَرایِ فصل‌هاست خُویِ او این نیست، خُویِ کبریاست

جوهر روح قدسی چون در ماورای عناصر مادّی و طبیعی قرار دارد، از آن عناصر خو نمی‌پذیرد و مایه نمی‌گیرد، بلکه از اخلاق و صفات الهی سرچشمه می‌گیرد. [انقروی مراد از «فصل‌ها» را عناصر اربعه می‌داند[۱]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح «فصل‌ها» از انقروی اقتباس کرده است[۲]. منظور بیت: اسیران نفس و هویٰ دچار تفرقه و اختلاف‌اند، لیکن عارفان روشن‌بین چون متخلّق باخلاق الله هستند از تفرقه و جنگ هفتاد و دو ملّت فارغ‌اند.]

(۶۴) جنگ‌ها بین کآن اصولِ صلح‌هاست چون نبی که جنگِ او بهرِ خداست

تعدادی از جنگ‌ها را ببین که اساس صلح‌هاست. مانند پیامبر الهی که در راه خدا می‌جنگید. یعنی برای از میان رفتن جنگ و تفرقه می‌جنگید. [پس هر جنگی مذموم نیست چنانکه حضرت ختمی مرتبت(ص) نیز جنگید اما جنگ او از روی هوای نفس و کشورگشائی نبود، بلکه او به خاطر اصلاح نفوس و فلاح و رستگاری انسانها جنگ کرد.]

(۶۵) غالب است و چیر در هر دو جهان شرحِ این غالب نگنجد در دهان

پیامبر الهی در هر دو جهان (دنیا و آخرت) چیره و غالب است. مسلّماً شرح اوصاف

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۳۱.
۲. ر.ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۱۵.

چنین شخص غالبی در بیان نمی‌گنجد. از بس عظیم است.

آب جیحون را اگر نتوان کشید　　هم ز قدرِ تشنگی نتوان بُرید (۶۶)

به عنوان مثال اگر همهٔ آب رود جیحون را نتوان کشید. اما به اندازهٔ رفع تشنگی نمی‌توان از آن صرف نظر کرد. [بیت فوق به صورت ضرب‌المثل درآمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷) دفتر پنجم.]

گر شدی عطشانِ بحرِ معنوی　　فُرجه‌یی[۱] کن در جزیرهٔ مثنوی (۶۷)

هرگاه تشنهٔ دریای معارف معنوی شدی در جزیرهٔ مثنوی به گشت و گذار بپرداز: [در این بیت «مثنوی معنوی» به جزیره، و معارف ربّانی به دریا تشبیه شده است. یعنی مثنوی معنوی در علوم و معارف ربّانی احاطه شده است[۲]. وقتی شخص در جزیره مستقر شود بهتر می‌تواند دریا را زیر نظر قرار دهد. اکبرآبادی می‌گوید: در اینجا معانی مثنوی به دریا و الفاظ آن به جزیره تشبیه شده است[۳]. به هرحال در اینجا مثنوی به جزیره‌ای تشبیه شده که جویبار اسرار الهی به درون آن جریان پیدا کرده است[۴].]

فُرجه کن چندانکه اندر هر نَفَس　　مثنوی را معنوی بینیّ و بس (۶۸)

چنان به گشت و گذار بپرداز که در هر لحظه مثنوی را دریای معنوی بینی ولاغیر. [نیکلسون در شرح دو بیت اخیر گوید: به مغز کلمات و الفاظ و تعبیرات مثنوی راه پیدا کن و به معانی باطنی آن دست یاب. مولوی صورت ظاهری شعر خود را به جزیره‌ای مانند می‌کند در میانهٔ بحر حقیقت که هر جا مجرای ادراک معنوی ببیند در آن جاری شود[۵].]

---

۱. فُرجه: شکاف میان دو چیز، تفرّج، سیر و گردش، تماشا کردن مناظر بدیع.
در بیت فوق معانی اخیر مناسب‌تر است. هرچند که معنی اول نیز خالی از وجه نیست. چنانکه در دیوان کبیر فرماید:

فُرجهٔ باغ می‌کنی، شادی و لاغ می‌کنی　　با صَنمانِ شرمگین، پردهٔ شرم می‌دری

پس «فرجه کردن» مناسبِ معنی تفرّج و سیر و سیاحت است.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۳۳.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۸.

۴. ر.ک. شکوه شمس، ص ۷۱.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۱۹۹۸.

(۶۹) باد، کَهْ را ز آبِ جُو چون وا کَنَد آب یکرنگیِ خود پیدا کند

وقتی که باد، کاه را از روی آب کنار زند، آب یکرنگی خود را آشکار کند. [همانطور که در ابیات پیشین گذشت علوم الهی به دریا، و الفاظ و عبارات مثنوی به جزیره تشبیه شده است. و در اینجا معانی مثنوی به رود آب تشبیه شده است. و «کاه» در اینجا کنایه از الفاظ و عبارات مثنوی، و «باد» کنایه از عقلِ حقیقت‌بین است. منظور بیت: هرگاه طالب حقیقت با عقلِ حق بینِ خود الفاظ و عبارات را واپس زند، یعنی در مطالعهٔ مثنوی و سایر کتب ربّانی اسیر لفظ و قیل و قال نشود حقیقت بی‌رنگ و تعیّن را مستقیماً شهود کند[۱]. بحرالعلوم گوید: اگر ذوق و وجدان دست گشاید و کاه الفاظ را کنار زند، آب اسرار مکشوف شود[۲].]

(۷۰) شاخه‌هایِ تازهٔ مرجان ببین میوه‌هایِ رُسته ز آبِ جان ببین

تو شاخه‌های تر و تازهٔ مرجان را تماشا کن. میوه‌هایی را ببین که از آب جان روییده است. [مراد از شاخه‌های تازهٔ مرجان آثار و نشانه‌های اسرار و معارف حقّانی است[۳].]

(۷۱) چون ز حرف و صوت و دَم یکتا شود آن همه بگْذارد و دریا شود

وقتی که مثنوی معنوی از حرف و صدا و نَفَس منزّه شود، همهٔ آنها را کنار می‌گذارد و به دریا مبدّل می‌شود. [وقتی که مثنوی را از حجاب الفاظ و عبارات رها کنی به دریای معانی مبدّل شود. پس ای طالب حقیقت در بند قیل و قال مباش.]

(۷۲) حرفْ‌گُو و حرفْ‌نوش[۴] و حرف‌ها هر سه جان گردند اندر انتها

در آن صورت، گوینده و شنونده و سخن، هرسه در نهایت به جان مبدّل شوند. [منظور از بیت فوق: قیل و قال و شکل و صورت، حجاب چهرهٔ حقیقت است. وقتی این کثرات و تعیّنات محو شود حقیقت واحد ظهور کند.]

---

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۳۳، صاحب المنهج‌القوی نیز عیناً از کلام انقروی اقتباس کرده است. بی ذکر مأخذ.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۹.

۳. مقتبس از قول خواجه ایّوب.

۴. حرفْ‌نُوش: حرف گوش کن، حرف شنو. صفت فاعلی مرکّبِ مرخّم که در اصل بوده است «حرفْ نیوشنده».

نان دهنده و نان ستان و نانِ پاک ساده گردند از صُوَر، گردند خاک (۷۳)

چنانکه مثلاً هم دهندهٔ نان سرانجام هیأت ظاهر خود را رها می‌کند و به خاک تبدیل می‌شود و هم گیرندهٔ نان و هم خودِ نان.

لیک معنیشان بُوَد در سه مقام در مراتب، هم مُمَیَّز[۱]، هم مُدام (۷۴)

لفظ «لیک» برای استدراک و دفع توهّم می‌آید، زیرا از بیت پیشین ممکن است چنین توهّم شود که وقتی همهٔ آن‌ها خاک شدند پس آیا از حشر و نشر خبری نیست؟ جواب: لیکن معنی و حقیقت آن سه (نان دهنده و نان گیرنده و نان) در سه مرتبه، بطور مشخص و متمایز برای همیشه باقی می‌ماند. [حکیم سبزواری در شرح مصراع اول می‌گوید که ماهیّت و مفهوم آنها در نشئهٔ جسمانی دارای مراتب است و در نشئهٔ روحانی، واحد است[۲].]

خاک شد صورت، ولی معنی نشد هر که گوید: شد، تو گویش: نی، نشد (۷۵)

صورت هیأت ظاهر به خاک مبدّل می‌شود، ولی معنی و حقیقتِ آن چیز خاک نمی‌شود. هر کس بگوید: آن موجود تماماً به خاک مبدّل می‌شود. تو بگو نخیر، خاک نمی‌شود. بلکه فقط ظاهر موجود خاک می‌شود و حقیقت و معنای آن باقی می‌ماند.

در جهانِ روح، هرسه منتظر گَهْ ز صورت هارب و، گَهْ مستقر (۷۶)

هر سه در جهان روح منتظرند. گاه از هیأت ظاهر می‌گریزند و گاه در هیأت ظاهر قرار می‌گیرند. یعنی نان دهنده و نان گیرنده و نان منتظر امر پروردگارند. [بیت فوق مبتنی بر این نظر است که ماهیّات و اعیان ثابتات قبل از خلقت موجودات در علم حق وجود داشته است. هرگاه خداوند مقتضی بیند این صُوَر علمیّه را در عالم کون و فساد به ظهور می‌رساند. منظور بیت: هر موجودی قبل از خلقت به صورت ماهیّت و عین ثابته یا صورت مجرّد در علم پروردگار موجود است وقتی خداوند اراده فرماید جمعی از آنها از حالت تجرید خارج می‌شوند و لباس تکوین می‌پوشند و وارد چرخهٔ عالم می‌شوند، و جمعی نیز همچنان در حالت تجرید می‌مانند تا خداوند چه دستور دهد.]

---

۱. مُمَیَّز: جدا شده، تمایز یافته.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۴.

(۷۷) امر آید: در صُوَر رَوْ، در رَوَد باز هم ز اَمرش مُجَرَّد می‌شود

مثلاً فرمان الهی به موجودات مجرد می رسد که به قالب‌های محسوس درآیید. آن‌ها بیدرنگ به قوالب محسوس در می‌آیند و دوباره فرمان الهی می رسد که از قوالب محسوس بدر آیید و مجرّد شوید. [چه انسان و چه حیوان و چه نبات و چه جماد قبل از ظهور در عالم کون و فساد به صورت مجرّد در علم پروردگار قرار دارند. و چون خداوند به آنها فرمان می دهد که در قالب‌های جسمانی ظهور کنند بلافاصله ظاهر می‌شوند. و دوباره امر می شود که از قوالب محسوس خارج شوید و به صورت مجرّد درآیید. چنانکه قرآن کریم ملکوتِ هر چیز را در دست خداوند می‌داند.]

(۷۸) پس لَهُ‌الْخَلق و لَهُ‌الْاَمْرَش بدان خلق، صورت. امر، جان، راکب بر آن

پس معنی و حقیقت آیهٔ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْر را بدان. خلق، صورت ظاهر، و امر، جان است که سوار بر عالَم خلق است. یعنی بر آن مسلّط و حاکم است. [توضیحِ آیهٔ مورد اشارهٔ بیت فوق در شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: وقتی ملکوتِ کلّ اشیاء در دست حضرت حق باشد هر شیء از عالم معنا با امر حق به عالم صورت می آید. و مجدّداً به امر حق از عالم صورت به عالم معنا رجوع می‌کند.]

(۷۹) راکِب و مرکوب در فرمانِ شاه جسم بر درگاه و جان در بارگاه

سوار و مرکوب هر دو تحت فرمان شاه هستند. جسم در آستان و درگاه است و جان در بارگاه. [مراد از «راکب»، روح، و مراد از «مرکوب» جسم است. منظور بیت: عالَم روح و جسم تحت فرمان الهی هستند. منتهی قرب روح به حضرت حق بیشتر از جسم است.]

(۸۰) چونکه خواهد کآب آید در سَبو شاه گوید جَیشِ جان را اِرْکَبُوا[1]

وقتی شاه عالم وجود اراده فرماید که آبِ روح در سبویِ جسم درآید، به سپاه روح فرمان دهد که سوار شوید یعنی بر مرکوب اَبدان و اجسام سوار شوید و به سوی عالم محسوسات حرکت کنید.

---

۱. اِرْکَبُوا: سوار شوید. فعل امر جمع مذکّر حاضر ثلاثی مجرّد.

باز، جانها را چو خوانَـد در عُـلُو بانگ آید از نـقیبان کـه اِنْـزِلُوا[1] (۸۱)

باز وقتی که حضرتِ شاهِ وجود آن جانها را به سوی جهانِ برین فرا خوانَد، فرشتگان بانگ زنند که فرود آیید. یعنی ای ارواح از مرکوبِ اجسام و ابدان پایین بیایید و مجرّد شوید. [«نَقیب» به معنی پیشوا و سرپرست است. مراد از «نقیبان»، حضرت عزرائیل(ع) و فرشتگان دستیار اویند که مأمور اماته و قبض روح هستند.]

بعد ازین باریک خواهد شد سَخُن کم کن آتش، هیزمش افزون مکن (۸۲)

زین پس، سخن، دقیق و حسّاس خواهد شد. پس آتش را کم کن و هیزمِ آن را زیاد مکن. [دقایق عرفانی را در همه جا نمی‌توان بسط داد زیرا بسیاری از مستمعان در حدّی نیستند که آن معانی فخیم و دقیق را تحمّل کنند. ذکر این دقایق مانند بازی با آتش است. پس صلاح اینست که آتش کلام را تیزتر نکنیم.]

تا نـجوشد دیگ‌هـایِ خُـرد زود دیگِ ادراکات خُرد است و فُرود (۸۳)

تا مبادا دیگ‌های کوچک به جوش آیند. معمولاً دیگ درک و فهم عامّهٔ مردم کوچک و حقیر است.

پاکْ‌سُبحانی کـه سـیبستان[2] کـند در غَـمامِ حـرفشان پـنهان کـند (۸۴)

پاک و منزّه است خداوند سبحانی که بـاغستانی از سـیب پـدید مـی‌آورد و سـپس سیب‌های معانی را در پوششی از برگ‌ها و شاخه‌ها پنهان می‌کند. [«غَمام» لفـظاً بـه مـعنی ابـر است، لیکـن در ایـنجا بـا تـوجه بـه قـرینهٔ مـقامی و سـیاق بـیت اسـتعارتاً بـه مـعنی حجاب و پوشش است، زیرا ابر خاصیّت پوشانندگی و احتجاب دارد. همچنین «حـرف» در اینجا بر سبیل استعاره به معنی برگ و شاخه است. اما منظور بیت: حضرت حـق مـیوه‌ها و ثمرات حقایق و اسرار را در پرده‌ای از کلمات و حروف می‌پوشاند تا نـا اهـلان بـه مـعانی آن راه نیابند. مراد از «سیبستان» مثنوی معنوی است[3]. هرچند تعمیم آن به هـر کـلام ربـانی

---

۱. اِنْزِلُوا: فرود آیید، پایین بیایید. امر جمع مذکّر حاضر ثلاثی مجرّد.

۲. سیبستان: سیب زار، باغ سیب، جایی که سیب فراوان باشد. سیب + ستان، پسوند مکان که بر فراوانی و کثرت دلالت کند.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۴.

جایز است.]

(۸۵) زین غَمامِ بانگ و حرف و گفت‌وگوی پرده‌یی، کز سیب نآید غیرِ بوی

خداوند با پوششی از صوت و حرف و گفتگو پرده‌ای بر باغ معانی می‌کشد تا از آن باغ چیزی جز رایحه و بویی به مشام آدمی نرسد.

(۸۶) باری، افزون کَش تو این بو را به هوش تا سویِ اصلت بَرَد بگرفته گوش

به هر حال ای طالب تا می‌توانی این بو را به کمک عقل و هوشت بیشتر استشمام کن، تا آن بو گوش تو را بگیرد و به سوی اصلت ببرد. [این بیت خطاب به طالبان مبتدی است. آنانی که خود به باغستان اسرار در نیامده‌اند و از راه دور بوی آن‌را می‌شنوند. امید است که طالب مبتدی از طریق آثار و اوصاف حقیقت روزی بدان واصل شود.]

(۸۷) بو نگه دار و بپرهیز از زُکام تن‌بپوش از باد و بُودِ سردِ عام

بو را حفظ کن، یعنی بر استشمام بوی حقیقت پایداری و استمرار داشته باش و از بیماریِ زُکام حَذَر کن. و تنت را از هویّت سردِ عوام‌الناس بپوشان. [چون این بیت با بیت (۳۲۳۲) دفتر دوم متقارب‌المضمون است از تکرار مطلب می‌پرهیزیم. به توضیحات آن بیت رجوع شود. اما باد و بود در تعبیرات مولانا به معنی غرور و خودبینی و داشتن هویت کاذب و خودپرستانه است. و مراد از «عوام» کسانی است که از هرگونه ذوق معنوی بیگانه‌اند و فقط در کار بطن و اشباه آن فعالیت دارند. منظور بیت: بوی باغستان حقیقت را بشنو تا از بیماری های اخلاقی و نفسانی دور باشی. و از هویت کاذب و کرّ و فَرّ عوام‌الناس دوری کن.]

(۸۸) تا نیندایدِ[1] مَشامت را ز اَثَر ای هواشان از زمستان سردتر

تا مصاحبت و مجالست با آنان مشام دلت را اندوده نکند و از کار نیندازد. بدان که حال و هوای روحی و شخصیتی آنان از گرمای حقیقت بهره‌ای ندارد و حتی از زمستان هم سردتر است و این سرما تو را دچار بیماری های نفسانی می‌کند.

---

۱. نیندایدِ: اندوده نکند. از مصدرِ اندادیدن به معنی کاهگل گرفتنِ بام و دیوار، گِل مالیدن. در اینجا مجازاً به معنی حجاب دل است.

چون جمادند و فسرده و تن شِگَرف می‌جهد اَنفاسشان از تلِّ برف (۸۹)

آنان مانند جماد، منجمد شده‌اند. ولی در عوض جسمی ستبر دارند. یعنی این قوم روحشان عاری از معنویت است و تا توانسته‌اند به پروار بدن و تعیّش دنیوی سرگرم شده‌اند. و نَفَس‌هایشان از تودهٔ برفیِ وجودشان بیرون می‌آید. یعنی چون آنان روحی سرد و منجمد دارند کلام و نَفَسشان نیز سرد و بی‌روح است. [پس، از مصاحبت و مجالست با این آدمک‌های برفی حَذَر کن.]

چون زمین زین برف در پوشد کفن تیغِ خورشیدِ حُسام‌الدّین بزن (۹۰)

هرگاه این برف مانند کفن زمین را پوشانید، یعنی وقتی دیدی که زمین روحت از سردی و انجمادِ روحی آنان تأثیر پذیرفت، شمشیرِ خورشید حسام‌الدین را بر آن بزن. یعنی معانی و اسرار مثنوی معنوی را بخوان تا از گرمای این خورشید روح منجمد و باردت گرم و چالاک شود. [مراد از «زمین»، وجود سالک و طالب حقیقت است، و مراد از «برف» برودت و سرمای روحی اهل نفس و هویٰ است. و مراد از «تیغ خورشید حسام‌الدین» معارف مثنوی معنوی است[1]. رجوع شود به بیت(۱۶) دفتر چهارم.]

هین برآر از شرق، سَیْفُ‌الله را گرم کن زآن شرق، این درگاه را (۹۱)

هان! شمشیر خداوند را از مشرق بیرون آور، و این درگاه را با آن خورشید، گرمی بخش. [نکات دقیق و باریک ربّانی را که همچون تیغِ پولاد، تیز و رخشان است از کتاب نورانی مثنوی معنوی بیرون آور و به درگاه وجود سالکان نور و گرمی ببخش[2]. «شَرْق»، به معنی مشرق و آفتاب است. معنی مصدریِ آن تابیدن و طلوع کردن است. در مصراع اول به معنی مشرق است، و در مصراع دوم به معنی خورشید. گرچه معنی مصدری آن نیز خالی از وجه نیست.]

برف را خنجر زند آن آفتاب سیل‌ها ریزه ز کُه‌ها بر تُراب (۹۲)

آن خورشید به روی برف خنجر می‌زند و از کوهساران، سیل‌هایی به روی زمین

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۴۰. صاحب المنهج القوی نیز عیناً همین مطلب را آورده است.
۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۴۱.

روان می‌کند. [خورشیدِ معارف و دقایق مثنوی معنوی بر روح های منجمد و پژمرده می تابد و انجمادِ آن‌ها را به سَیَلان و پویایی مبدّل می‌کند. سیل و کوه و تُراب (= خاک) در اینجا معنی مجازی دارد. «سیل» دلالت بر انفعال روحی دارد که جاری شدن اشک نشان آن است. «کوه» کنایه از قلب‌های قسی و روح های متکبّر است. و مراد از «خاک» وجود سالک است. یوسف بن احمد مولوی مراد از «آفتاب» را حسام‌الدین چَلَبی می‌داند[۱]. شارح دیگری نیز همین را گفته است[۲]. لیکن سیاق ابیات نشان می دهد که مراد از «آفتاب» نکات و دقایق مثنوی است.]

(۹۳) زآنکه لا شرقی است و لا غربی‌است او با مُنَجِّم روز و شب حربی است او

زیرا آن خورشید معنوی نه به شرق تعلّق دارد و نه به غرب. و در تمام طول روز و شب با «اخترنگار» در جنگ است. [«مُنَجِّم» در اینجا کسی است که ستارگان را از جهت تأثیر بر سرنوشت زمینیان مورد مطالعه قرار می دهد و کارش فقط صدور احکام نجومی است نه مطالعهٔ علمی در ستاره‌شناسی[۳]. از اینرو در اینجا جنبهٔ منفی دارد و کنایه است از عالمان ظاهری که خورشید حقیقت را نادیده می‌گیرند و خود را به قیل و قال مشغول می‌دارند. تعبیر «لاشرقی» و «لاغربی» مقتبس از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور است.]

(۹۴) که چرا جز من نُجومِ بی‌هُدیٰ[۴] قبله کردی از لئیمی و عَمیٰ[۵]؟

آن خورشید معنوی به منجّم (عالِم ظاهری) گوید: چرا به سبب فرومایگی و کوردلی، ستارگانِ فاقد هدایت را قبله و پیشوای خود کردی؟ یعنی چرا به اسباب و وسایطی متوسّل شدی که خود خاصیّتِ هدایتگری ندارند. مثلاً عمر عزیزت را به قیل و قال ضایع کردی.

(۹۵) ناخوشت آید مقالِ آن امین در نُبیٰ[۶] که لااُحِبُّ‌الآفِلین

تا بدانجا که سخنِ آن پیامبر درستکار (ابراهیم خلیل) را که در قرآن کریم گفت: «من

---

۱. المنهج القوی، ج ۶، ص ۲۰.
۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۱.
۳. رجوع شود به شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.
۴. هُدیٰ: هدایت.
۵. عَمیٰ: کوری.
۶. نُبیٰ: قرآن کریم.

معبودان افول کننده را دوست نمی‌دارم» در نظرت ناپسند آمده است. [اشاره است به آیهٔ (۷۹ـ۷۶) سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: حضرت ابراهیم(ع) به کواکب گفت: من افول کنندگان را دوست نمی‌دارم. در حالی که تو به این معبودهای آفل توجه می‌کنی. از قیل و قال و اموری که هویت خودپرستانه می‌سازد دست بدار.]

از قُزَح در پیشِ مَه بستی کمر　　زآن همی رنجی ز وَانْشَقَّ‌الْقَمَر　　(۹۶)

بواسطهٔ وسوسهٔ شیطان در مقابل ماه کمر خدمت و اطاعت بسته‌ای و لذا از انشقاق قمر (= پاره شدن ماه) رنجیده خاطر شده‌ای. [«قُزَح» یکی از نام‌های شیطان است[۱]. نیکلسون به نقل از **دایرةالمعارف اسلام**، «قزح» را از خدایان فلکی کهن عرب دانسته است[۲]. در اینجا منظور مولانا از «قزح»، شیطان است. از اینرو رنگین کمان را کمان شیطان نیز می‌گویند. لیکن در اینجا ربطی به رنگین کمان ندارد، زیرا رنگین کمان از تجزیه و انکسار نورِ خورشید پدید می‌آید نه ماه. این بیت نیز خطاب به عالمان ظاهری است. و چنانکه گذشت استعارتاً به ایشان «منجّم» لقب داده است. منظور بیت: ای آنکه به قیل و قال مشغولی و حقیقت را رؤیت نمی‌کنی، تو دچار وساوس شیطانی هستی زیرا به جای پرستش حق متوجه مظاهر حق شده‌ای. موضوع **شقّ‌القمر** در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

مُنکِری این را که شَمْسٌ کُوِّرَتْ　　شمس، پیشِ توست اعلیٰ مرتبت　　(۹۷)

ای منجّم (عالم ظاهری) تو تیره شدن خورشید را (در آستانهٔ روز قیامت) انکار می‌کنی، زیرا خورشید به نظر تو در عالی‌ترین مرتبه قرار دارد. [در آیهٔ نخست سورهٔ تکویر آمده است: **اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ**. «آنگاه که خورشید درهم پیچیده شود.» **کُوِّرَتْ** فعل ماضی از مصدر تکویر است که با لفظ «اذا» معنی مضارع یافته است. و تکویر لفظاً به معنی پیچیدن چیزی به صورت مدوّر است. مانند پیچیدن عمامه بر سر[۳]. مراد از تکویر خورشید تیرگی و انکدار خورشید است. منظور بیت: ای که مفتون هستی مجازی خودی بدان که هستی مجازی

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۳۲۴۲.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۰۰.

۳. چنانکه طبرسی در **مجمع البیان**، ج ۱۰، ص ۴۴۲ در معنی تکویر گوید: **اَلتَّلْفیفُ عَلیٰ جِهَةِ الْاِسْتدارَةِ**. یعنی پیچیدن به صورت مدوّر. نیز رجوع شود به **الکشّاف**، ج ۴، ص ۷۰۶.

و موهوم ناپایدار است.]

(۹۸) از ستاره دیده تصریفِ هوا[1] ناخوشت آید اِذَالنَّجْمُ هَویٰ

ای منجّم چون تغییر اوضاع جوّی را از طریق ستارگان تشخیص می دهی، لذا از سقوط و تیرگی ستارگان دل آزرده‌ای. [در مصراع دوم از آیهٔ نخست سورهٔ نجم اقتباس شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۲) دفتر چهارم.]

(۹۹) خود مؤثّرتر نباشد مَه زِ نان ای بسا نان که بِبُرَّد عِرقِ جان

به عنوان مثال، ماه از نان مؤثّرتر نیست، چه بسا که نان، رگ حیات را قطع کند. [تأثیر هر پدیده‌ای را خداوند معیّن و مقدّر می‌کند. پس خواص و تأثیرات پدیده‌ها از خودشان نیست بل از طرف حضرت حق است. مثلاً نان که جانبخش است، به اقتضای مشیت الهی، جان‌ستان می‌شود. همینطور تأثیر کواکب بر زندگی زمینیان موکول به مشیت حضرت حق است. و الّا ستارگان بالاستقلال نمی‌توانند تأثیری روی انسان بگذارند. پس به حقیقتِ لا مُؤَثِّرَ فِی‌الْوُجودِ اِلَّا الله ایمان بیاور.]

(۱۰۰) خود مؤثّرتر نباشد زُهره[2] ز آب ای بسا آبا که کرد او تن خراب

ستارهٔ زهره (ناهید) نیز بیشتر از آب تأثیر ندارد. چه بسا آبی که موجب تباهی بدن شود. [با اینکه آب مایهٔ حیات موجودات است، ولی گاه موجب هلاکت آن‌ها شود. از قبیل جاری شدن سیل، غرق شدن در آب و... به شرح بیت پیشین رجوع شود.

مولانا با آنکه تأثیر کواکب را بر حیات زمینیان قبول دارد ولی تأثیرات آن‌ها را مطلق نمی‌شمرد.]

(۱۰۱) مِهرِ آن در جانِ توست و پندِ دوست می‌زند بر گوشِ تو بیرونِ پوست

ولی ای منجّم محبّتِ آن یعنی محبتِ ماه و ستاره و خورشید در قلبت جای گرفته است، بدین جهت نصایح دوست در گوش جانِ تو اثر نمی‌گذارد. [مراد از «دوست»، حضرت حق

---

۱. تصریفِ هوا: تغییر اوضاع جوّی.

۲. زُهره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.

و یا انبیاء و اولیاء و مصلحان است. مصراع دوم می‌گوید که نصایح خیرخواهانه فقط بر گوش ظاهری‌ات اثر می‌گذارد، ولی بر گوش باطنت مؤثّر نمی‌افتد. یعنی هرچند کلمات و نصایح را ظاهراً می‌شنوی، ولی چون بدان اعتقاد و ایمانی نداری پس آن نصایح در تو هیچ تأثیری نمی‌گذارد[۱] چنانکه ابیات لاحق مؤید این معناست.]

پندِ ما در تو نگیرد ای فلان پندِ تو در ما نگیرد هم، بدان (۱۰۲)

ای فلانی نصیحت ما در تو اثر نمی‌گذارد، البته بدان که نصیحت تو نیز در ما اثر نمی‌گذارد. [پس مشرب اهل قیل و قال از مشرب کشف و حال جداست. لَکُم دینُکُمْ وَلِیَ دین.]

جز مگر مفتاحِ خاص آید ز دوست که مَقالیدُ السَّموات آنِ اوست (۱۰۳)

مگر آنکه کلیدی خاص از بارگاه حضرت دوست بیاید، زیرا کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست. [در آیهٔ ۶۳ سورهٔ زُمَر آمده است: لَهُ مَقالیدُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ وَالَّذینَ کَفَرُوا بِآیٰاتِ اللهِ اُولٰئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ. «کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست. و آنانکه به آیات خدا کفر ورزند جملگی شان زیانکارند.» مَقالید جمع مِقْلید و مِقْلاد به معنی کلید است. زمخشری آن‌را معرَّب کلیدِ فارسی می‌داند و می‌گوید: «کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست» تعبیری کنایی است از اینکه خداوند مالک گنج رزق و رحمت است، زیرا کسی که به معنی حقیقی حافظ گنج باشد الزاماً کلید آن را نیز در اختیار دارد[۲]. طبرسی نیز گوید: منظور از آن کلیدهای رزق و رحمت آسمانها و زمین است[۳]. منظور بیت: ای اهلِ قیل و قال و گرفتار علوم ظاهری، نصایح خیرخواهان به طریق معمول و معتاد به گوشِ جانت نمی‌رود. مگر حضرت حق، قفل گوشِ جانِ تو را با کلیدِ خاصّ جذبهٔ خود بگشاید.]

این سخن همچون ستاره‌ست و قمر لیک بی فرمان حق ندْهد اثر (۱۰۴)

این سخن یعنی نصایح خیرخواهان مانند ستاره و ماه است. یعنی همانطور که کواکب بر زمین و زمینیان تأثیر دارد، البته نصایح ناصحان نیز مؤثر است، ولی به شرط اذن الهی، پس

---

۱. مصراع دوم بر قول انقروی، اکبرآبادی، حاج امدادالله مکّی، یوسف بن احمد مولوی و گولپینارلی شرح شده است.

۲. ر.ک. الکشّاف، ج ۴، ص ۱۴۰.

۳. ر.ک.مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۰۷.

بدون اذن و مشیّت خداوند نه کواکب تأثیری دارد و نه نصایح. لَامُؤَثِّرَ فِی‌الْوُجودِ اِلَّاالله.

(۱۰۵) این ستارهٔ بی‌جهت، تأثیر او می‌زند بر گوشهایِ وَحی‌جُو

این ستارهٔ بی‌جهت، یعنی کلام وَحْیانی و الهام اولیاءالله از حیث هدایت و تابناکی همچون ستاره‌ای مافوق امکنه و جهات است، و تنها بر گوش‌هایی تأثیر می‌نهد که جویای وحی و الهام ربّانی باشند. [«این ستارهٔ بی‌جهت» اشاره دارد به هر کلامی که از منبع وحی و الهام الهی سر بر آورد. و مثنوی معنوی یکی از این کواکب رخشان و مصابیح منیر است که طالبان حقیقت را ارشاد می‌کند. اکبرآبادی «این ستاره» را منحصراً اشاره به حسام‌الدین چَلَبی می‌داند. حکیم سبزواری نیز می‌گوید مراد از آن کلام قلبی و نطق نفس ناطقه است[1]. لیکن نیکلسون وجهی گفته است که جامع دو قول مزبور است. او مراد از «ستارهٔ بی‌جهت» را وحی متجلّی در حسام‌الدین می‌داند که از طریق او در مثنوی منعکس شده است[2]. مولانا در مثنوی به کرّات ستارهٔ معنوی را استعاره از هادیان الهی و مصلحان ربّانی گرفته است. از جمله رجوع شود به دفتر اول، بیت (۷۵۶) به بعد دفتر سوم، بیت (۲۹۶۵) و دفتر چهارم، بیت (۵۱۳) به بعد.]

(۱۰۶) که بیایید از جهت تا بی‌جِهات تا ندرّاند شما را گرگِ مات

این ستارهٔ معنوی به طالبان حقیقت می‌گوید: از مرتبهٔ جهت به عالَمِ بی‌جهات بیایید تا گرگِ مرگ شما را پاره نکند. یعنی ای طالب وحی و الهام سبحانی از عالَم جسم و شهوات به سوی عالَم الهی و معنوی بیا تا طعمهٔ گرگِ دلمردگی و پژمردگی نشوی. [«گرگِ مات» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌به به مُشَبَّه است. یعنی مرگی همچون گرگِ درنده. «مات» همان مَاتَ (= مُرد) فعل ماضی عربی است که در اینجا مؤوَّل به مصدر شده است. پس «مات» در اینجا به معنی مَوْت (= مُردن و مرگ) است. و مراد از این مرگ، مرگ جسمانی نیست بل مرگ روحانی است. یعنی غفلت از جهان برین و انغمار در شهوات حیوانی. اگر «گرگ» را از «مات» منفک قرائت کنیم هم جایز است. در این وجه «مات» به معنی مبهوت و متحیّر، قید حالت واقع می‌شود. یعنی تا اینکه گرگ غفلت، شما را در حال حیرت پاره نکند.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۰۱.

آنچنانکه لُمعهٔ دُرّپاشِ[۱] اوست　　شمسِ دنیا در صفت خُفاشِ اوست　　(۱۰۷)

آن ستارهٔ معنوی چنان انوارِ دُر افشان دارد که خورشید دنیا در مقایسه با آن همچون خفّاش است. یعنی کلام وحیانی چنان درخشان است که خورشیدِ محسوس تاب دیدن انوار آن‌را ندارد و ناچار مانند شبْ پره به گوشه‌ای می‌خزد.

هفت چرخِ ازرقی[۲] در رِقّ[۳] اوست　　پیکِ ماه اندر تب و در دِقّ[۴] اوست　　(۱۰۸)

هفت آسمان لاجوردین بندهٔ آن ستارهٔ معنوی است، و پیک ماه از عشق او دچار تب و ضعف شده است. [مولانا هلال ماه را در اینجا استعاره‌ای از ضعف و لاغری آن گرفته است. گویی که می‌خواهد بگوید ماه عاشق آن ستارهٔ معنوی است زیرا عشاق بر اثر غلبهٔ عشق زرد و نحیف می‌شوند.]

زُهره چنگِ مسئله در وی زده　　مُشتری با نقدِ جان پیش آمده　　(۱۰۹)

ستارهٔ زُهره نیازمند اوست. و ستارهٔ مشتری با سرمایهٔ جان خود پیش آمده است. یعنی با تمام وجود خواهان آن ستارهٔ معنوی است. [چون در نجوم قدیم، زهره (= ناهید) ستارهٔ طرب و بزم و شادی تلقی شده است، لذا با «چنگ» مناسب می‌آید، زیرا چنگ، نوعی ساز است. در عین حال «چنگ» به معنی پنجهٔ دست نیز بکار می‌رود. در این صورت مصراع اول بدین معنی است: زهره دست سؤال به سوی آن ستاره دراز کرده است. پس «چنگ» در اینجا ایهام دارد. مشتری یا اُورمزد (هورمزد) و یا برجیس، بزرگترین سیارهٔ منظومهٔ شمسی به شمار آید. آریایی‌ها آن‌را رب‌النوع درخشان آسمان می‌دانستند و پرستش می‌کردند[۵].]

در هوایِ دستبوسِ او زُحَل[۶]　　لیک خود را می‌نبیند آن مَحَل　　(۱۱۰)

ستارهٔ کیوان، اشتیاق بوسیدن دست او را دارد، ولی خود را لایق دستبوسی او نمی‌داند.

---

۱. لُمعهٔ دُرّپاش: نوری که دُر و مروارید می‌پاشد. مبالغه در نورافشانی.
۲. اَزْرَق: کبود، آبیِ آسمانی.
۳. رِقّ: بندگی.
۴. دِقّ: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.
۵. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص۷۳۵.
۶. زُحَل: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.

[بس که آن ستارهٔ معنوی رفیع‌القدر است.]

(۱۱۱) دست و پا مرّیخ[۱] چندین خَست[۲] از او وآن عُطارِد[۳] صد قلم بشکست از او

مرّیخ تا به حال چندین بار دست و پای خود را به خاطر آن ستارهٔ معنوی زخمی کرده است. و ستارهٔ عُطارِد در نوشتن اسرار و عظمت آن ستارهٔ معنوی قلم‌های بسیاری را شکسته است. [«مرّیخ» در میان مردم باستان روم و ایران و یونان خدای جنگ محسوب می‌شده است. و لذا منجّمان احکامی، مریخ را کوکب سپاهیان دانسته‌اند. و نیز عطارد را خدای نویسندگی و دبیری مفروض داشته‌اند. منظور بیت: با آنکه مریخ مظهر قدرت و سطوت است با اینحال در مقابل آن ستارهٔ معنوی مقهور و مغلوب است. و با آنکه عطارد خدای دبیری و نویسندگی است با اینحال نمی‌تواند شرح اسرار و حقایق آن ستارهٔ معنوی را بنویسد.]

(۱۱۲) با مُنجِّم[۴] این همه اَنجُم[۵] به جنگ کای رها کرده تو جان، بگْزیده رنگ

این همه ستاره با منجّم می‌ستیزند که: جناب منجّم‌باشی، ای کسی که جان را رها کرده‌ای و صورت‌ها و رنگ‌ها را برگزیده‌ای.

(۱۱۳) جان، وی است و ما همه رنگ و رُقوم کوکبِ هر فکرِ او، جانِ نجوم

جان، اوست. یعنی آن ستارهٔ معنوی، جان است، و ما جملگی رنگ و نقش و نگاریم. هر پرتوی از اندیشهٔ او به منزلهٔ جان ستارگان است. [«کوکب» در اینجا مناسب معنی پرتو و جلوهٔ نورانی است. این بیت نیز در بیان عظمت آن ستارهٔ معنوی است که در ابیات پیشین تحت نامِ «ستارهٔ بی‌جهت» یاد شد. همانطور که پیشتر گذشت در این ابیات «منجّم»، کنایه از عالمان ظاهری است. پس مولانا از قول ستارگان به منجّم می‌گوید: تو ستارگانِ محسوس را مبدأ و منشأ هر تأثیری می‌بینی، ولی آن ستارهٔ معنوی را نادیده می‌انگاری. و این از

---

۱. مِرّیخ: ر.ک. شرح بیت (۷۵۳) دفتر اول.

۲. خَسْت: زخمی شد. فعل ماضی از مصدر خَسْتَن (= زخمی کردن و زخمی شدن) هم لازم است و هم متعدّی.

۳. عُطارِد: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم.

۴. مُنَجِّم: ر.ک. شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.

۵. اَنْجُم: ستارگان. جمعِ نَجْم.

جهل تو ناشی می‌شود.]

فکر کو آنجا؟ همه نور است پاک بهرِ توست این لفظِ فکر ای فِکْرناک (۱۱۴)

فکر در آنجا کو؟ یعنی فکر کجا و مرتبهٔ ربّانی انسان کامل کجا؟ به عبارتی دیگر اگر من به جانِ جهان (انسان کامل) اِسنادِ فکر دادم از روی ناچاری است، و آن بدین خاطر است که مطلب را به تو تفهیم کنم، و الّا شأن او بالاتر از اینست که با قوهٔ عقل و فکرت معهود، موضوعی را کشف کند، زیرا اسرار و حقایق با الهام ربّانی بر او منکشف می‌شود. پس ای اسیر عالم فکر اگر من دربارهٔ انکشافات و اشراقات انسان کامل کلمهٔ «فکر» را بکار بردم فقط برای تقریب موضوع به ذهن تو بود و بس.

هر ستاره خانه دارد بر عُلا[1] هیچ خانه در نگنجد نجمِ ما (۱۱۵)

هر ستاره‌ای در بلندی منزل دارد. اما ستارهٔ ما در هیچ مرتبه‌ای نمی‌گنجد. [«خانه» معادل «بیت» از اصطلاحات نجومی قدیم است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸۶) دفتر پنجم. منظور بیت: ستارگانِ طبیعت هر کدام جایگاهی در آسمان دارند، ولی ستارهٔ معنوی، یعنی روحِ انسان کامل در هیچ مکانی نمی‌گنجد.]

جایْسوز اندر مکان کی در رود؟ نورِ نامحدود را حد کَی بُوَد؟ (۱۱۶)

روحِ مکانْسوزِ انسان کامل چگونه ممکن است در مکان بگنجد؟ نور بیکرانی که در هیچ محدوده‌ای نمی‌گنجد چگونه ممکن است که حدّی داشته باشد؟ [«جایْسوز» صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی سوزانندهٔ جا و مکان، کنایه از روح نامتناهی انسان کامل است که حدّ و عدّی ندارد.]

لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که دریابد ضعیفی عشقْمند (۱۱۷)

ولی روشنْبینان، مقاصد و معانی‌بلند خود را در قالب تمثیل و تصویر بیان می‌دارند تا کسی که طالب و عاشق حقیقت است و در عین حال ادراکی ضعیف دارد آن را دریابد.[چنانکه شیوهٔ پسندیدهٔ انبیاء و اولیاء در بیان حقایق، ارسال مَثَل است.]

---

۱. عُلا: بلندی مرتبه.

(۱۱۸) مِثْل نَبْوَد، لیک باشد آن مثال تا کند عقلِ مُجَمَّد[۱] را گسیل

این که اهل معرفت برای تفهیم مقصود خود به مثال متوسّل می‌شوند باید توجّه داشته باشی که این، فقط مثال است نه مِثل. تا با این مثال عقل منجمد به حرکت و پویایی درآید. [برای رعایت قافیه باید «مثال» را به صورت ممال (مِثیل) خواند.]

(۱۱۹) عقل، سَرْتیزست[۲] لیکن پایْ‌سُست زآنکه دل ویران شده‌ست و تن درست

درست است که صاحبِ عقلِ جزئی و نظری در امور دنیوی و ظاهری بسی نکته‌سنج و باریک‌بین است، ولی در امور اخروی و باطنی پایی سست دارد. زیرا که دلِ صاحبِ عقل جزئی خراب شده است و تنش سالم. [جایز است در اینجا حذف مضافی تقدیر کنیم. بر این تقدیر مراد از عقل، صاحبِ عقل است. و منظور از «عقل» در اینجا عقل نظری و جزئی است. منظور مصراع دوم: زیرا دلِ و روح اهل دنیا تباه شده است و جسمشان ستبر و پروار. یعنی آنان همچون بهائم فقط به پروار تن و عیش و نوش جسمانی مشغول‌اند[۳].

شارحی از متأخران مصراع دوم را اینگونه شرح کرده است: «زیرا «دل» جویای حقیقت است، اما «تن» هنوز درپی زندگی مادّی است و به راه دل گام ننهاده است.» اگر به مفهوم مصراع اول توجه شود ناصواب بودن قول شارح محترم عیان می‌گردد. زیرا مصراع دوم تعلیل مصراع اول است.]

(۱۲۰) عقلشان در نقلِ دنیا پیچ پیچ فکرشان در ترکِ شهوت هیچ هیچ

هرچند عقل دنیاطلبان در امور دنیوی سخت گرفتار است، ولی فکرشان در ترک شهوات حیوانی هیچ در هیچ است و به ترک شهوت هیچ فکری نمی‌کنند.

(۱۲۱) صدرشان در وقتِ دعوی همچو شرق صبرشان در وقتِ تقویٰ همچو برق

سینهٔ آنان به گاهِ ادّعا همچون آفتاب می‌درخشد، ولی صبرشان به گاهِ پرهیزگاری و تقویٰ مانند جهشِ برق ناپایدار است. [ادّعای دنیاطلبان، با طمطراق و پُر صیت و صوت است، لیکن صبرشان بر ترک شهوات حیوانی سست و سریع‌الزوال است.]

---

۱. مُجَمَّد: جامد شده، منجمد شده.

۲. سَرْتیز: تیزمغز، هوشمند و نکته‌دان. ترکیب وصفی.

۳. مصراع دوم براساس قول انقروی و امدادالله مهاجر مکّی تفسیر شده است.

عـالِمی انـدر هـنرها خـودنما　　هـمچو عـالَم بـی‌وفا وقتِ وفـا　　(۱۲۲)

اینان در خودنمایی همچون دانشمند جلوه می‌کنند، اما به هنگام وفای به عهد مانند دنیا، بی‌وفایی نشان می‌دهند. یعنی با دانستن هنرها و فضل‌ها با قیافهٔ دانشمندان ظاهر می‌شوند، ولی فاقد عمل هستند.

وقتِ خودبینی نگنجد در جهان　　در گلو و معده گم گشته چو نان　　(۱۲۳)

دارندگان عقل جزئی (عالِمان بی عمل) به هنگام خودبینی و انانیّت و یا به تعبیر متداول به هنگام مَنَم مَنَم کردن به قدری خود را بزرگ می‌بینند که حتی در جهان نمی‌گنجند. [شارحی در توضیح مصراع دوم گفته است: «اما اگر با دقّت در موجودیتشان بنگرید از حقارت و پستی مانند یک لقمهٔ ناچیز در گلو و معده گم شده‌اند[1].» این وجه بعید است و با سیاق ابیات نمی‌خواند.]

این همه اوصافِشان نیکو شود　　بد نمانَد چونکه نیکوجُو شود　　(۱۲۴)

می‌توان این بیت را در جواب سؤالی مقدّر فرض کرد. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا ممکن است حال صاحبان عقول جزئی و ریاکاران دنیاطلب به صلاح و فلاح دگر شود؟ جواب: بله ممکن است. به شرط آنکه اینان در طلب خیر و نیکی برآیند. در اینصورت اوصاف ناپسند آنان به نیکی گراید و بدی‌هاشان محو شود. [چنانکه در آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ هود فرماید: اِنَّ الْحَسَنٰاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئٰاتِ... «همانا نیکی‌ها بدی‌ها را از میان ببرد...»]

گر مَنی گَنده بود همچون مَنی　　چون به جان پیوست، یابد روشنی　　(۱۲۵)

گرچه خودبینی و انانیّت مانند آبِ منی، متعفن است، ولی همینکه به جان پیوندد دارای روشنی و صفا می‌شود [«مَنی» اول لفظی فارسی و مرکّب از مَن (ضمیر اول شخص) + یای مصدری و به معنی خودبینی و انانیّت است. و «مَنی» دوم در اصل با تشدیدِ «ی»، لفظی عربی و به معنی نطفهٔ مرد است. منظور بیت: آب نطفه، ناپاک و متعفّن است ولی همینکه با روح الهی مصاحب می‌گردد می‌بالد و به انسانی فکور مبدّل می‌شود. همینطور کسی که دچار خودبینی است اگر با جانِ الهی دمساز شود خودبینی‌اش مبدّل به خدابینی می‌شود.]

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (محمدتقی جعفری)، ج ۱۳، ص ۹۲.

(۱۲۶) هر جمادی که کند رُو در نبات از درختِ بختِ او روید حیات

چنانکه مثلاً هر شئ جامدی که به عالَم نباتی بگراید از درختِ بخت آن نبات، دارای حیات می‌شود. مانند خاک که تبدیل به گُل و ریحان می‌شود. [به بیت (۳۹۰۳) به بعد در دفتر سوم مراجعه شود.]

(۱۲۷) هر نباتی کان به جان رُو آورد خِضْروار از چشمهٔ حیوان خورد

هر گیاهی که به جان روی آورد مانند خضر از چشمهٔ آب حیات می‌نوشد و زندگانی می‌یابد. [وقتی گیاه توسط انسان و یا حیوان خورده شود آن گیاه جزء بدن او شود و بدین ترتیب از عالَم نباتی به عالَم حیوانی ارتقاء یابد. رجوع شود به بیت (۳۱۶۵) به بعد در دفتر اول.]

(۱۲۸) باز، جان چون رُو سویِ جانان نهد رخت را در عمرِ بی‌پایان نهد

و همینطور وقتی جان حیوانی به جانان (حضرت معشوق) توجه کند، رخت و اثاث خود را به جاودانگی منتقل کند. یعنی هر انسانی که در مرتبهٔ شهوات حیوانی فرومانده چنانچه به سوی حضرت حق روی آورد به خلود و جاودانگی رسد.

هرگزنمیردآنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریدهٔ عالَم دوام ما

سؤالِ سایل ازمرغی‌که برسر رَبَضِ[1] شهری نشسته باشد، سَرِاو فاضلتر است و عزیزتر و شریف‌تر و مکرّم‌تر، یا دُمِ او؟ وجواب دادنِ واعظ، سایل را به قدرِ فهمِ او

روزی شخصی از خطیبی سؤال کرد: اگر پرنده‌ای روی بُرجی بنشیند آیا سرش بهتر است یا دُمش؟ خطیب گفت: اگر سَر آن پرنده به طرف شهر و دُمش به طرف دِه باشد بدان که سرش از دمش بهتر است. و اگر دُمش به سوی شهر و سرش به طرف ده باشد، خاشع و خاضع آن دُم باش و از سَرش صرف‌نظر کن.

* * *

ظاهراً حکایت فوق مأخوذ است از مضمون این بیت سنائی در حدیقه[2]:

---

۱. رَبَض: بُرج و بارو، حصار شهر.

۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۱۹۷.

مرغ، دُم سوی شهر و سَر سوی دِه　　دُمِّ آن مرغ از سَرِ او بِهْ

این حکایت در بیان اهمیّت توجّه به حضرت حق است. و در واقع بسطِ مضمونِ بیت (۱۲۸) همین دفتر است. زیرا در آنجا گفته آمد که اگر انسان قلباً به سوی حضرت حق روی آورد به جاودانگی رسد. در این حکایت «سرِ پرنده» کنایه از ظاهرِ انسان، و «دُم پرنده» کنایه از همّت باطنی اوست. چنانکه در بیت (۱۳۴) همین دفتر می‌گوید: «پَرِّ مردم همّت است ای مردمان» همینطور «شهر» کنایه از عالم الهی است، و «دِه» کنایه از ویرانکدهٔ دنیا. (تفصیل این کنایه در حکایتِ «فریفتن روستایی...» در دفتر سوم، بیت (۲۳۶) به بعد آمده است.)

پس خلاصهٔ مقصود حکایت فوق اینست: اگر کسی ظاهرش به طرف عالم الهی باشد و باطنش به طرف دنیا، مسلّماً ظاهر او بهتر از باطن اوست. البته چنین کسی را در لسان شرع «منافق» گویند. و چنانچه باطن انسان به سوی عالم الهی باشد و ظاهرش به طرف دنیا چنین کسی وجودی عزیز و گرانقدر دارد، چرا که انبیاء و اولیاء نیز برحسب ظاهر در دنیا به سر می‌برند ولی باطناً متصل به عالم الهی هستند. و نیز عارفانی که برای رعایت خلوص، به اصطلاح نعل وارونه می‌زنند در شمار همین گروه‌اند. جِسْمُهُمْ مَعَ الْخَلْق وَ سِرُّهُمْ مَعَ الْحَقِّ.

* * *

واعظی را گفت روزی سایلی　　کای تو مِنبر را سَنی‌تر[1] قایلی[2]　　(۱۲۹)

روزی سؤال کننده‌ای از واعظی پرسید: ای کسی که عالی‌ترین خطیبان هستی.

یک سؤال اَسْتَم بگو ای ذُولُباب[3]　　اندرین مجلس سؤالم را جواب　　(۱۳۰)

سؤالی دارم ای خردمند، در این مجلس جوابم را بده.

بر سرِ بارُو[4] یکی مرغی نشست　　از سَر و از دُم کُدامینش به است؟　　(۱۳۱)

فرض کنیم پرنده‌ای روی دیوار قلعه‌ای نشسته است. بگو ببینم سَرِ آن پرنده بهتر است

---

۱. سَنی‌تر: رفیع‌تر.

۲. قایل: گوینده. «سَنی‌تر قایل» صفت و موصوف مقلوب به معنی بلندمرتبه‌ترین گوینده است.

۳. ذُولُباب: خردمند.

۴. بارُو: دیوار قلعه، حصار.

یا دُمش؟

(۱۳۲) گفت: اگر رویش به شهر و دُم به دِه رویِ او از دُمّ او می‌دان که بِهْ

واعظ جواب داد: اگر روی آن پرنده به طرف شهر و دُمش به طرف ده باشد، بدان که سر آن پرنده از دمش بهتر است. [همانطور که در شرح حکایت «فریفتن روستایی...» در دفتر سوم، بیت (۲۳۶) به بعد آمده است، «شهر» کنایه از عالم الهی، و «دِه» کنایه از دنیاست.]

(۱۳۳) ورسویِ شهرست دُم، رُویش به دِه خاکِ آن دُم باش و از رُویش بِجِه

ولی اگر دُمش به طرف شهر و رویش به طرف دِه باشد در برابر آن دُم خاضع و خاکسار باش و از رویش رخ برتاب. [توضیح مقصود ابیات اخیر قبلاً گفته آمد.]

(۱۳۴) مرغ با پَر می پرد تا آشیان پَرِّ مردم همّت[1] است ای مردمان

پرنده با پَر به سوی آشیانهٔ خود می‌پرد. ای آدمیان، پَرِ مردم، همّت است.

(۱۳۵) عاشقی کآلوده شد در خیر و شر خیر و شر منگر، تو در همّت نگر

بندهٔ عاشقی که به خیر و شرّ آلوده شده است، تو نباید به خیر و شرّش نگاه کنی، بلکه باید به همّت او بنگری. [به ظاهر او منگر به باطنش نگاه کن. مولانا نقد و نکوهش صورت‌پرستی و ظاهرگرایی را با چند تمثیل در ابیات ذیل بیان می‌دارد.]

(۱۳۶) باز، اگر باشد سپید و بی‌نظیر چونکه صیدش موش باشد شد حقیر

به عنوان مثال اگر بازِ شکاری سپید و بی‌مانند باشد، ولی صید او موش باشد آن باز حقیر است. [زیرا همه می‌گویند که چنین بازی تنبل و دون همّت است. پس شرافت آدمی به سیرت است نه به صورت.]

(۱۳۷) ور بود جُغدی و میلِ او به شاه او سرِ بازست، منگر در کلاه

مثال دیگر، اگر جغدی پیدا شود که به شاه علاقه داشته باشد، او پیشوای باز است، پس

---

۱. هِمّت: ر.ک. شرح بیت (۲) دفتر چهارم.

به ظاهرش منگر. [«کلاه» در اینجا کنایه از ظاهر است. اکبرآبادی گوید: کلاه کنایه از جسم است که حجاب جان شمرده شود.[۱]]

آدمی بر قدّ یک طشتِ خمیر　　بر فزود از آسمان و از اثیر　　(۱۳۸)

مثال دیگر. انسان که به اندازهٔ طشت خمیر است. یعنی برحسب ظاهر کوچک است، ولی برحسب باطن از آسمان و افلاک نیز فراتر رفته است.

هیچ کَرَّمْنا شنید این آسمان؟　　که شنید این آدمیِ پُر غمان　　(۱۳۹)

آیا آسمان هرگز خطاب کَرَّمْنا (= گرامی داشتیم) را شنیده است؟ یعنی آیا آسمان با همهٔ این رفعت و بلندی مانند انسان به کرامتِ الهی رسیده است؟ مسلّماً نرسیده است. در حالی که انسانِ اندوهگین آن خطاب مبارک را شنید. [«کَرَّمْنا» اشاره دارد به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء رجوع شود به شرح بیت (۶۷) دفتر دوم.]

بر زمین و چرخ عرضه کرد کس　　خوبی و عقل و عبارات و هوس؟　　(۱۴۰)

آیا مثلاً کسی مقولاتی نظیر زیبایی و عقل و سخن و هوس را بر زمین و آسمان عرضه می‌دارد؟ معلوم است که نمی‌دارد، زیرا آسمان و زمین با همهٔ بزرگی از این مسائل سر در نمی‌آورند.

جلوه کردی هیچ تو بر آسمان　　خوبیِ روی و اصابت در گمان؟　　(۱۴۱)

مثال دیگر، آیا تو هرگز زیبایی چهره و رأی صوابت را به آسمان نشان داده‌ای؟ مسلّماً نشان نداده‌ای.

پیشِ صورت‌هایِ حمّام ای وَلَد　　عرضه کردی هیچ سیم‌اندامِ خود؟　　(۱۴۲)

مثال دیگر، ای فرزند آیا اندام سفید و زیبای خود را پیش نقوش حمّام عرضه می‌داری؟ مسلّماً عرضه نمی‌داری، زیرا آن نقوش بصیرت ندارند. [توضیح صورت‌های حمام یا نقوش گرمابه در شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اول آمده است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۲.

(۱۴۳) بگذری زآن نقش‌هایِ همچو حُور[1] جلوه آری با عجوزِ نیم کور

بلکه از آن نقوش بس زیبا صرف نظر می‌کنی و می‌روی نزد پیرزنی که قوّهٔ باصره‌اش ضعیف است خود را نشان می‌دهی و با او در می‌آمیزی. [زیرا می‌دانی که آن عجوزه اگرچه فرتوت و ضعیف‌البصر است، لیکن روح و جان دارد و قادر به دیدن و گفت و شنود است.]

(۱۴۴) در عجوزه چیست کایشان را نبود؟ که تو را زآن نقش‌ها با خود ربود

بگو ببینم آن پیرزن چه چیزی دارد که در نقوش دیوار نبود و همو توجّه تو را از نقش‌ها به خود جلب کرد؟

(۱۴۵) تو نگوئی، من بگویم در بیان عقل و حس و درک و تدبیر است و جان

اگر تو جواب این سؤال را نمی‌گویی، من آن‌را بازگو می‌کنم. جوابش اینست که پیرزن دارای عقل و احساس و ادراک و تدبیر و جان است.

(۱۴۶) در عجوزه جانِ آمیزشْ کُنی است صورتِ گرمابه‌ها را روح نیست

در آن پیرزن روح آمیزش و مباشرت وجود دارد، ولی نقوشِ گرمابه فاقد روح است.

(۱۴۷) صورتِ گرمابه گر جُنبش کند در زمان او از عجوزت بر کَنَد

اگر نقوش گرمابه به حرکت درآید. یعنی جان پیدا کند و بر اثر جان به حرکت درآید، همان لحظه از آن پیرزن دل می‌کنی. [نقوشی که از زنان و رامشگران زیبا بر در و دیوار حمّام‌ها رسم می‌کردند کسی را به مباشرت با آنها برنمی‌انگیخت. چرا؟ به جهت آنکه همه می‌دانستند که آن نقوش فاقد جان است. مولانا با این تمثیل می‌خواهد بگوید که اصالت انسان به روح اوست نه به جسم او.]

(۱۴۸) جان چه باشد؟ با خبر از خیر و شر شاد با احسان و گریان از ضرر

جان چیست؟ جان از خیر و شر آگاه است. از نیکی و احسان شادمان می‌شود، و از زیان و ضرر، اندوهگین.

---

۱. حُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

(۱۴۹) چون سِر و ماهیّتِ جان مَخْبَر است هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است

چون راز و هویّت جان، آگاهی است، پس هر کس که آگاه‌تر باشد، جانی عظیم‌تر و کامل‌تر دارد. [«مَخْبَر» مصدر میمی ثلاثی مجرّد است به معنی آگاهی. اگر به صیغهٔ فاعلی «مُخْبِر» نیز خوانده شود خالی از وجه نیست، زیرا جان است که آدمی را از عوالم و مسائل مختلف آگاه می‌کند. و خبر دادن منوط به خبر یافتن است. بحرالعلوم گوید: هرکه آگاه‌تر باشد جانش کامل‌تر است[۱].]

(۱۵۰) روح را تأثیر، آگاهی بُوَد هر که را از بیش، اَللّٰهی بُوَد

تأثیر روح، آگاهی است. یعنی قدرت و شوکت روح به معرفتِ روح بستگی دارد. پس هر کس آگاهی بیشتری داشته باشد خدایی‌تر است. [ارزش روح ها و بالطبع ارزش انسان‌ها به مقدار آگاهی آنان بستگی دارد. چنانکه در بیت (۲۷۷) دفتر دوم فرمود: «ای برادر تو همان اندیشه یی...» و مراد از این آگاهی معرفت های حقیقی و بر رُسته است. نه محفوظات مجازی و بر بسته. پس ملاک اهل‌الله بودن چیزی جز شکوفایی و بالندگی روح نیست.]

(۱۵۱) چون خبرها هست بیرون زین نهاد باشد این جان‌ها در آن میدان جماد

از آنرو که در ماورای این طبیعت محسوس، آگاهی‌هایی والا وجود دارد، جان‌های معمولی در آن عرصهٔ برین، جمادی بیش نیستند. [«نهاد» در لغت به معنی اساس و بنیاد، و رسم و روش است. اما در اینجا مراد از آن، طبیعت مادّی و محسوس است. اکبرآبادی و بحرالعلوم «نهاد» را در اینجا به کالبد و جسد تفسیر کرده‌اند[۲]. البته میان این وجه و وجه اول تناقضی نیست: عِبارَاتُنا شَتّیٰ وَ حُسْنُکَ واحِد.

مراد از «این جان‌ها» روح های کمال نیافته و تربیت ناشده است. منظور بیت: حقایق ماوراءالطبیعه را با روح های کمال نایافته و ریاضت ناکشیده نمی‌توان درک کرد، زیرا این روح های نازل و ناقص در مقابل آن حقایق عالی و کامل همچون سنگِ بی‌فرهنگ و جمادِ لایَعْلَم‌اند.]

---

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی: دفتر ششم، ص ۱۲، و مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۶.

(۱۵۲) جانِ اوّل مظهرِ درگاه شد جانِ جان خود مَظهرِ اَللّه شد

جان اوّل، مظهر درگاه الهی است. ولی جانِ جان، مظهر خداوند است. [شارحان پیرامون این بیت اقوالی گفته‌اند. انقروی گوید: مراد از «جانِ اوّل»، جانِ فاقدِ علم و معرفت، و مراد از «جانِ جان»، جانِ آگاه و با معرفت است[۱]. عبداللطیف می‌گوید: مراد از «جان اوّل»، نفسِ جزوی یا روح حیوانی است و مراد از «جانِ جان» روح انسانی یا نفس ناطقه[۲]. اکبرآبادی[۳] و حکیم سبزواری[۴] نیز با تفاوتی ناچیز همین را گفته‌اند. و اما در اینکه «درگاه» در این بیت بر چه چیزی دلالت دارد، وجوهی در بیان آمده است. از آن جمله انقروی «درگاه» را به مقام عبادت و خدمت تأویل کرده است. و عبداللطیف، برای آن تأویلی معضل‌تر آورده است. او می‌گوید مراد از «درگاه» مقامِ واحدیّت یا تعیّن ثانی است.

اما بیت فوق را با بیان ساده‌تر نیز می‌توان شرح کرد: «جان اوّل» روح انسانی است که بر اثر آلایش‌های دنیوی در حیطهٔ طبیعتِ مادّی محبوس شده است و قدرت خروج از چهاردیواری طبیعت و عروج به ماوراء را ندارد. و مراد از «جانِ جان» روح انسانی است که بر اثر تهذیب درون از حیطهٔ طبیعت در گذشته است و به ماوراءالطبیعه قدم نهاده است. «درگاه»، اسمی مرکّب از دَر + گاه (پسوند مکان) به معنی آستانهٔ در، محلِّ در ورودی که پایین‌ترین قسمت مجلس و منزل است. مقابلِ پیشگاه و صدر. در اینجا به احتمال قوی مراد از آن دنیاست. زیرا دنیا در قوس نزولی هستی ادنی مرتبه محسوب شود. چنانکه در بیت (۱۶۳۵) دفتر اول، دنیا را به پای ماچان (آستانهٔ در و محلّ کفش کنی) تعبیر کرده است. بنابر این تقدیر منظور بیت اینست: کسانی که در مرتبهٔ روح حیوانی توقّف کرده‌اند و حیاتی بهیمی دارند، مظهر دنیا و دنیا دوستی‌اند، اما کسانی که روحی پاک و مهذّب دارند مظهر حقیقت الهی هستند. اللهاعلم.]

(۱۵۳) آن ملائک جمله عقل و جان بُدند جانِ نو آمد که جسمِ آن بُدند

آن فرشتگان جملگی عقل و روح بودند، و چون جانی نو آفریده شد همهٔ فرشتگان به منزلهٔ جسم آن جان محسوب شدند. [این بیت سببِ برتری و شرافت انسان را بر فرشتگان

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۶۴.
۲. لطائف‌المعنوی، دفتر ششم، ص ۲۴۹.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۲.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۵.

نشان می‌دهد. زیرا در اینجا می‌فرماید همینکه «جانِ نو» یعنی روح انسان کامل ظهور کرد، فرشتگان با وجود مقام تجریدی که داشتند در قیاس با انسان، جسدی بیش محسوب نشدند. چنانکه ابن عربی عالَم را جسد، و انسان را روح آن شمرده است[۱]. عبداللطیف گوید: «جانِ نو» عبارت است از حضرت آدم(ع) که مسجود ملائک شد[۲]. اکبرآبادی «ملائکه» را جمیع قوای آسمانی و زمینی، و «جان نو» را روح انسانی تفسیر کرده است[۳].]

از سعادت چون برآن جان برزدند همچو تن آن روح را خادم شدند (۱۵۴)

از نیک‌بختی، وقتی در برابر روح الهی انسان قرار گرفتند مانند کالبد جسمانی به خدمت آن روح پرداختند [«بَرزَدن» معانی متعدّدی دارد از جمله: به هم آوردن، از هم جدا کردن، رسیدن به لب دریا، برابری و رقابت میان دو زن، مقابل شدن[۴]. در دیوان شمس به معنی جوشیدن، برآمدن و ظاهر شدن نیز استعمال شده است:

ای چشمِ جان راتوتیا، آخر کجا رفتی؟ بیا تا آبِ رحمت برزند از صحنِ آتشدانِ ما

بنابر این «برزدن» در بیت مورد نظر مناسبِ معنیِ مقابل شدن، ظاهر گشتن و برآمدن است. خدمت ملائکه به آدم، کنایه از سجدهٔ آنان در مقابل اوست. چنانکه ابن عربی گوید: **اَیْ جَعَلَ اللهُ الْاِنْسانَ الْکامِلَ، الْعَیْنَ الْمَقْصُودَةَ وَ الْغایَةَ الْمَطْلُوبَةَ مِنْ ایجادِ الْعالَمِ وَ اِبْقائِهِ کَالنَّفْسِ النّاطِقَةِ الَّتی هِیَ الْمَقْصُودُ مِنْ تَسْوِیَةِ جَسَدِ الشَّخْصِ الْاِنْسانِیِّ**[۵]. «یعنی خداوند، انسان کامل را زبدهٔ مقصود و غایت مطلوب در ایجاد و ابقای جهان قرار داد. مانند نفس ناطقه که مقصود از پدید آوردن کالبد هموست.» رجوع شود به بیت (۲۶۶۶ ـ ۲۶۴۷) دفتر اول.]

آن بلیس از جان، از آن سَر بُرده بود یک نشد با جان، که عضوِ مُرده بود (۱۵۵)

ابلیس از آنرو از روح الهیِ انسانِ کامل رخ برتافته بود و با آن متّحد نشده بود که مانند عضوی از اعضای مُردهٔ بدن بود [اینکه مولانا ابلیس را به مرتبهٔ میّت تنزّل داده است و او را

---

۱. ر.ک. فصوص‌الحکم، فصّ آدمی.
۲. لطائف المعنوی، دفتر ششم، ص۲۴۹.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳.
۴. ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص ۶۶۴.
۵. نقدالنصوص، ص ۹۶.

مُرده محسوب می‌دارد بدین جهت است که ابلیس در برابر امر پروردگار عصیان کرد. پس هر کس حیات خود را با غفلت و طغیان سپری کند و در حیطهٔ بهیمی بماند در لسان عرفا و روشن بینان مُرده است گرچه متحرّک باشد. عبداللطیف احتمال داده است که «جان» در مصراع اول با تشدید نون، به معنی جِنّیان باشد[۱]. زیرا «جانّ» اسم جمع برای «جِنّ» است. با این تقدیر معنی مصراع اول چنین است: گرچه ابلیس از جنیّان بود و در علم و عبادت سرآمد بود ولی...[۲]

این وجه بعید و متکلّف است و بهتر اینست که «جان» به معنی روح اعتبار شود. «سَربُردن» در لغت به معنی طی کردن است[۳]. مرحوم گوهرین این معانی را نیز برای آن ذکر کرده است: تسلیم شدن، نجات یافتن، منصرف کردن از تصمیم و اراده[۴]. لیکن هیچ یک از معانی یاد شده با بیت فوق سازگاری ندارد. اکبرآبادی با توجه به سیاق بیت «سربردن» را در اینجا به معنی اِعراض و رخ برتافتن گرفته است[۵]. و این معنی با بیت فوق مناسب می‌آید.]

(۱۵۶) چون نبودش آن، فِدایِ آن نشد دستِ بشکسته مطیعِ جان نشد

چونکه ابلیس، سعادت نداشت، خود را قربانی جان آدم نکرد، یعنی به راز شرافت و برتری آدم(ع) واقف نشد. و در نتیجه ابلیس مانند دستی شکسته و بریده از بدن نتوانست مطیع جان آدم(ع) شود. [چنانکه اگر عضوی از کالبد قطع شود دیگر در خدمت جان نیست و نمی‌تواند تحت فرمان جان قرار گیرد. عبداللطیف در شرح مصراع اول گوید: چون سعادت و هدایت حقیقی که به منزلهٔ روح است همراه ابلیس نبود، لذا با فرشتگانی که بر آدم سجده کردند متّحد و هماهنگ نشد[۶]. پس در بیت فوق ضمیر آنِ اوّل به سعادت راجع است که در بیت(۱۵۴) مذکور افتاد. و ضمیر آنِ دوم به جان انسانی بازمی‌گردد[۷].]

---

۱ و ۲. ر. ک. لطائف‌المعنوی، دفتر ششم، ص ۲۴۹.
۳. ر. ک. آنندراج، ج ۳، ص ۲۳۸۱.
۴. ر. ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۵، ص ۲۸۱.
۵. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۳.
۶. ر. ک. لطائف‌المعنوی، دفتر ششم، ص ۲۵۰.
۷. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۳.

جان نشد ناقص، گر آن عضوش شکست　　کآن به دستِ اوست، تواند کرد هست　　(۱۵۷)

اگر عضوی از کالبد بُریده شود، هیچ نقصانی بر روح وارد نمی‌شود، زیرا زمام اختیار جسم به دست روح است و روح می‌تواند آن عضو را بسازد و یا فقدانش را جبران کند. [روح یک هویّت وَحْدانی و مستقل است. به قول حکما: اَلنَّفْسُ فی وَحدتِها کُلُّ الْقُویٰ. چنانکه اگر دست و پای کسی قطع شود و حتی نیمی از بدنش برود باز احساس می‌کند که به آن هویّت مستقل نقصانی وارد نیامده است. روح می‌تواند فقدان اعضاء و حواس را به نوعی جبران کند. اما منظور از «جان» در اینجا حضرت آدم(ع) و یا به دیگر سخن انسان کامل است. و همچنین «عضو» کنایه از ابلیس و یا ابلیس‌سیرتان است. منظور بیت: اِعراض بدکاران از انسان کامل هیچ صدمه‌ای بر کمال او وارد نمی‌سازد و از قدر و اعتبار حقیقی او نمی‌کاهد. چنانکه سجده نیاوردن ابلیس بر آدم ذرّه‌ای از جامعیّت او نکاست. نیکلسون در شرح مصراع دوم چنین گفته است: انسان کامل می‌تواند آنان را که بر اثر کفر و گناه از او جدا مانده‌اند باز با خود وصلت دهد[۱]. اکبرآبادی مراد از «کآن» را نفس می‌داند که در تصرّف روح انسانی است[۲].]

سِرِّ دیگر هست، کو گوشِ دگر؟　　طوطیی کو مستعدِّ آن شِکَر؟　　(۱۵۸)

راز دیگری در اینجا نهفته است. یعنی در خصوص سرکشی و عصیان ابلیس راز دیگری وجود دارد. اما کو آن گوشِ راز شنو؟ یعنی برای شنیدن این راز گوشی شنوا لازم است، زیرا هر گوشی شایستگیِ استماع آن راز را ندارد. کو آن طوطیی که استعداد خوردن آن شِکَر را داشته باشد. یعنی کجاست آن سالک لایقی که بتواند شِکَر معنویِ راز و رمزهای عرفانی را تناول کند؟ [مولانا در این بیت تفهیم می‌کند که اهل راز، معدودند. «گوشِ دگر» کنایه از گوش باطنی است که لیاقت استماع رازهای الهی را دارد. چنانکه در بیت (۱۰۲۸) دفتر اول فرمود:

گوشِ خر بفروش و دیگر گوش، خر　　کین سخن را در نیابد گوشِ خر

در بیت (۴۶۸۶) دفتر سوم نیز آن را با «گوشِ بی‌گوشی» تعبیر می‌کند:

گوشِ بی‌گوشی در این دَم بر گُشا　　بهرِ رازِ یَفْعَلُ‌الله مَا یَشَا]

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۰۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳.

(۱۵۹) طوطیانِ خاص را قندی است ژرف طوطیانِ عام از آن خور بسته طرف

برای طوطیانِ خاص، قندی بس عالی است. یعنی قند معارف ربّانی مخصوص سالکان روشن‌بین است. در حالی که طوطیان عام از آن طعام (قند) چشم فرو بسته‌اند. یعنی آدمیان معمولی و ظاهربین از آن قند مخصوص هیچ بهره‌ای ندارند. [«طَرْف» در اینجا به معنی چشم و جمعِ آن «اَطْراف» است. و ترکیب «طرف بستن» در بیت فوق درست برخلاف معنی مرسوم در فارسی است. ترکیب فوق به معنی چشم فروبستن و محروم کردن و بی بهره ساختن خود است. اما معنی مرسوم و مصطلحِ «طرف بستن» در فارسی چنین است: سودبردن و انتفاع، بهره‌مند شدن. زیرا فارسیان «طَرْف» را به معنی کِلیچه (= رشته‌ای سیمین و زرّین که برای زینت بر کمر می‌بستند) نیز استعمال کنند و «طرف بستن» بدین معنی از معنی اخیر اخذ شده است نه از «طَرْف» به معنی چشم[1] اما مولانا در اینجا «طرف» را به معنی «چشم» آورده است. لذا برخی از شارحان و محققان در معنی این ترکیب دچار سهو شده‌اند. از جمله مرحوم دکتر گوهرین در **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی**.]

(۱۶۰) کی چَشَد درویشِ صورت زآن زَکات؟ معنی است آن، نه فَعُولُن فاعِلات

چگونه ممکن است که درویشِ ظاهری از آن رزق پاک تناول کند؟ آن رزق پاک، معانی و نکات ربّانی است نه مشتی کلام منظوم. [«زکات» در بیت فوق به معنی معروف نیست، بلکه به معنی پاکی و طهارت است. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۵۴) دفتر چهارم. در اینجا مصدر «زکات» در معنی صفت «زاکی» استعمال شده است. و مراد از آن معارف ربّانی است که در بیت پیشین با عنوان «قند» یاد شد. «فَعولُن فاعِلات» نیز به اوزان عَروضیِ شعر اشارت دارد. منظور بیت: اگر خود را بر هیأت و صورت عارفان روشن‌بین درآوری، یعنی اگر فقط به ظواهر بسنده کنی هرگز از حقایق الهی بویی نخواهی بُرد، زیرا نکات و دقایق عرفانی بالفّاظی و آرایش‌های کلامی به دست نمی‌آید.]

(۱۶۱) از خرِ عیسی[2] دریغش نیست قند لیک خر آمد به خلقت کَهْ پسند

مناسب است که بیت فوق را در جواب سؤالی مقدّر فرض کنیم. گویا کسی می‌پرسد: یا

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج۴، ص ۲۸۲۷.

۲. خرِ عیسی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.

حضرت مولانا عارفان روشن‌بین که از قند معرفت برخوردارند آیا بهتر نیست که آن قند را از کسی دریغ نکنند؟ جواب: عارفان قند را از خرِ عیسی دریغ نمی‌دارند یعنی از دادن قند معارف به اسیران جسم مضایقه نمی‌کنند. ولی سرشت خر به گونه‌ای است که به جای قند، کاه را می‌پسندد. [عیسی مشربان بر جمیع خلق افاضهٔ معانی می‌کنند، اما عدّه‌ای از آن افاضات استفاده می‌کنند، و جمعی نیز تن می‌زنند.]

قند، خر را گر طرب انگیختی　　پیش خر قِنطارِ[1] شِکَّر ریختی　　(۱۶۲)

اگر قند، خرصفتان را شادمان می‌کرد بدان که عارفان عیسی مشرب، بارِ قند را جلوی آنان می‌نهادند.

معنیِ نَخْتِمْ عَلیٰ اَفْواهِهِمْ　　این شناس، اینست رَهْرو را مهم　　(۱۶۳)

معنیِ «مُهر می‌نهیم بر دهان‌هایشان» همین است. این معنی برای سالک مهم است. [مولانا از آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس فقط اقتباس لفظی کرده است. و الّا همو آیهٔ فوق را در دفتر سوم بیت (۲۴۵۵) به بعد بخوبی تفسیر کرده است. بدانجا رجوع شود. پس عارف، قند معارف را بر همگان عرضه می‌دارد، ولی کسی که دهانِ باطنی‌اش بسته است نمی‌تواند از آن بخورد.]

تا ز راهِ خاتَمِ پیغمبران　　بوک برخیزد ز لب، ختمِ گران　　(۱۶۴)

تا شاید به برکت طریقهٔ محمد(ص) خاتم پیامبران مُهرهای سنگین از لب‌های آدمیان برداشته شود. [آنان که دهان باطنشان با مُهر شهوت و غفلت بسته شده است و نمی‌توانند قند معارف ربانی را تناول کنند اگر از سر صدق و صفا و معرفت در طریق حنیف احمدی منسلک شوند قطعاً آن مهرها و قفل‌ها گشوده گردد. به تصریح آیهٔ ۴۰ سورهٔ احزاب محمد(ص) پایان دهندهٔ انبیاست. یعنی بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نخواهد آمد.]

ختم‌هایی کانبیا بگذاشتند　　آن به دینِ احمدی برداشتند　　(۱۶۵)

مُهرهایی که پیامبران پیشین به سبب حدّ درک امت خود باقی گذاشته بودند. آن مُهرها

---

۱. قِنطار: واحدی در وزن که در مقدار آن اختلاف وجود دارد. به هر حال در مقادیر فراوان بکار رود. جمع: قَناطیر.

به برکت آیین حنیف احمدی گشوده شد. [منظور مصراع دوم را به دو وجه می‌توان باز گفت: وجه اول: چون امم پیشین استعدادشان در کشف اسرار کامل و یا کافی نبود پیامبران نیز رعایت حال ایشان می‌کردند و در حدّ فهم و فکرتشان اسراری را بازگو می‌کردند. لیکن در امتِ مرحومهٔ نبی اکرم(ص) چون قابلیت استماع اسرار کافی بود لذا دین محمد(ص) اسرار ناگفتهٔ ادیان پیشین را بیان کرد. وجه دوم: پیامبران هر یک عَلیٰ قَدرِ مَراتِبِهِمْ اسراری را درک کردند. لیکن چون محمد(ص) خاتم رسولان است لذا اسراری را که بر آنان پوشیده بود آشکار کرد.]

(۱۶۶) قفل‌های ناگشاده مانده بود از کفِ إنّا فَتَحْنا برگشود

قفل‌هایی ناگشوده باقی مانده بود که به اذن و مشیّت الهی گشوده گشت. [مصراع دوم به آیهٔ نخست سورهٔ **فتح** اشارت دارد: **إنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً**. «ما به تو پیروزیِ نمایانی بخشیدیم.»

فتح در لغت به معنی گشودن و ضدّ إغلاق و بستن است. و سپس در معانی دیگری نیز بکار آمده است، از آن جمله به معنی حُکم و قضاست، از اینرو به حاکم و قاضی، **فتّاح** گویند، به پیروزی و نصرت نیز **فتح** اطلاق شود.

اما منظور از فتحِ مورد اشارهٔ آیهٔ فوق چیست؟ مفسران قرآن کریم اقوالی چند آورده‌اند:

۱. فتح مکّه. ۲. صلح حدیبیه. ۳. فتح خیبر. ۴. فتح روم. ۵. اشاره به فتوحات جنگی نیست، بلکه مراد پیروزی و فتح در دلایل و حجج و إعلای کلمةالله است[۱]. قول اخیر با بیت فوق سازگارتر است. مولانا می‌گوید خداوند به حضرت ختمی مرتبت(ص) فتوحاتی ربّانی و علومی نهانی افاضه فرمود که در انبیای پیشین سابقه نداشت.]

(۱۶۷) او شفیع است این جهان و آن جهان این جهان زی[۲] دین و آنجا زی جِنان

حضرت محمد(ص) هم در این دنیا شفیع است و هم در آن دنیا. در این جهان به سوی دین، و در آن جهان به سوی بهشت. [توضیح شفاعت در شرح بیت (۱۷۸۴) دفتر

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۹، ص ۱۰۹، التفسیر الکبیر، ج۲۸، ص۷۸ـ۷۷، الکشاف، ج۴، ص۳۳۲ ـ ۳۳۱.
۲. زی: طرف، جانب، سو.

سوم آمده است.]

این جهان گوید که تو رهْشان نُما وآن جهان گوید که تو مَه‌شان نُما (۱۶۸)

حضرت محمد(ص) در دنیا می‌گوید: خداوندا راه را به ایشان نشان بده. و در آن جهان می‌گوید: تو ماه جمالت را به ایشان بنما. [عبارت «تو مَه‌شان نما» اشاره دارد به حدیثی که اشاعره در مسألهٔ رؤیت خدا از پیامبر(ص) نقل می‌کنند: **قَالَتِ الصَّحَابَةُ يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرىٰ رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ النَّبِيُّ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ**[1]. «اصحاب گفتند: ای رسول خدا آیا پروردگارمان را به روز قیامت خواهیم دید؟ فرمود: شما پروردگارتان را خواهید دید همانطور که قرصِ ماه را به شب چهاردهم.» البته این حدیث باز مؤیّد قول اشاعره نیست، زیرا آنان عقیده داشتند که در روز قیامت می‌توان ذات الهی را با چشم ظاهر دید و با حواس ظاهر احساس کرد، در حالی که رؤیت حق را در آن حدیث می‌توان حمل بر رؤیت قلبی و شهودی کرد که لزومی به تجسیم ندارد.]

پیشه‌اش اندر ظُهور و در کُمون اِهْدِ قَوْمی اِنَّهُمْ لا یَعْلَمُون (۱۶۹)

کار آن حضرت در عیان این بود که بگوید: «پروردگارا قوم مرا هدایت فرما که آنان (نسبت به حق) نادان‌اند.» [مصراع دوم دعایی است از پیامبر(ص) دربارهٔ هدایت قوم ستیزه‌گر خود. و آن در اثنای غزوهٔ اُحُد گفته شد. چرا که تنی چند از دشمنان نظیر **عُتْبَة بنِ اَبی وَقّاص** (برادر سَعْد بنِ اَبی وَقّاص) و **اِبنِ قَمِئَه** آن حضرت را مجروح کردند. اولی با سنگ، دندانِ رَباعِیّه (= چهار دندان پیشین) او را شکست، و دومی با دو حلقه از حلقه‌های زِرِه بر صورت او کوفت و لبش را شکافت و بیدرنگ خون جاری شد. یکی از اصحاب گفت: آنان را لعن کن. پیامبر(ص) در همان لحظه که خون‌ها را از چهره‌اش پاک می‌کرد دست به دعا برداشت: **اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمی فَاِنَّهُمْ لا یَعْلَمُون**. «خداوندا قوم مرا هدایت فرما که همانا ایشان نادان‌اند.»]

بازگشته از دَمِ او هر دو باب در دو عالَم دعوتِ او مُستَجاب (۱۷۰)

به برکت نَفَسِ گرم حضرت ختمی مرتبت(ص) دو در گشوده شده است. یعنی درِ سعادتِ دنیا و آخرت به رویِ مردمان باز شده است. و دعای او در دنیا و آخرت مقبولِ درگاه ایزدی

---

۱. ر.ک. شرح التعرّف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۳۸۹.

است. [حکیم سبزواری «هردو باب» را به وحدت وکثرت و یا لطف و قهر تأویل کرده است[۱].]

(۱۷۱) بهرِ این خاتم شده‌ست او که به جُود مثلِ او نه بود و، نه خواهند بود

آن حضرت بدان جهت خاتم پیامبران و رسولان شده است که در جُود و بخشندگی نه نظیری داشته است و نه خواهد داشت.

(۱۷۲) چونکه در صنعت بَرَد اُستاد دست نه تو گویی: ختمِ صنعت بر تو است؟

به عنوان مثال، اگر استاد در صنعت و پیشه‌ای بر دیگران سبقت گرفته باشد آیا تو نمی‌گویی: ای استاد حقّا که این صنعت و پیشه بر تو تمام شده است؟ یعنی تو از همهٔ استادان در این فن کامل‌تری. [محمد(ص) نیز جامع اسرار و حقایق ربّانی بود و خاتم رسل، چه نبوّت در وجود شریف او به کمال حقیقی خود رسید و زیادت بر کمال، نقصان است.]

(۱۷۳) در گشادِ ختم‌ها تو خاتَمی در جهانِ روح‌بخشان حاتمی

در اینجا مولانا طبق صنعت التفات، کلام را از غایب به مخاطب بازمی‌گرداند و می‌گوید: ای پیامبر(ص) تو در گشودن مُهرها و قفل‌ها آخرین شخصی. یعنی هیچکس نمی‌تواند بعد از تو این چنین درِ کنوز اسرار و گنجخانه‌های معارف را به روی مردم بگشاید. و در جهانی که مردان الهی به مردم روح می‌بخشند تو بسیار سخاوتمند و گشاده‌دستی. [«حاتَم‌طائی» ضرب‌المثلی است در سخاوت. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۴۴) دفتر اول.]

(۱۷۴) هست اشاراتِ محمّد اَلْمُراد کُل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

خلاصهٔ کلام در گفتار و کردار و رفتار محمد(ص) گشایش در گشایش است. یعنی در سنّت سَنیّهٔ او گنجینه‌های فراوان و گرانقدری از اسرار و فتوحات ربّانی نهفته است که اهلش از آن خبر دارند.

(۱۷۵) صد هزاران آفرین بر جانِ او بر قُدوم و دَوْرِ فرزندانِ او

صدها هزار آفرین بر جان او و بر ظهور و عصرِ فرزندان او باد. [«قُدوم» به معنی آمدن

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۵.

است. گرچه جمع «قَدَم» نیز تواند بود. اما معنی اول بهتر است. و مراد از آن، عصر محمّدی است. و منظور از «دَوْرِ فرزندان او» نیز همان عصر محمّدی و روزگار آیین حنیف احمدی است. و مراد از «فرزندان» فرزندان معنوی است. یعنی پیروان راستین او خواه از صُلب او باشند و خواه از اصلابی دیگر. حدیث شریفِ سَلْمانُ مِنّا اَهْلَ الْبَیْتِ نیز بر این معنی گواه است.]

آن خلیفه‌زادگانِ مُقبِلش زاده‌اند از عنصرِ جان و دلش (۱۷۶)

اخلافِ سعادتمند او از عنصر جان و قلب او زاده شده‌اند. یعنی کسانی که از سرِ صدق و صفا به محمد و آیین پاک او ایمان می‌آورند و به برکت جان و روح آن حضرت تولّد دوباره پیدا می‌کنند فرزندان معنوی او هستند. [احتمال دارد که مراد از «خلیفه‌زادگان»، آدمیزادگان باشد، از آنرو که آدم، خلیفةالله بوده است[1].]

گر ز بغداد و هِری یا از ری‌اند بی‌مزاجِ آب و گِل نسلِ وی‌اند (۱۷۷)

پیروان صدّیق پیامبر(ص)، خواه از بغداد و شهر هرات باشند و یا از شهر ری، جملگی صرف نظر از قالب‌های جسمانی شان فرزندان او بشمار روند.

شاخِ گُل هر جا که روید، هم گُل است خُمِّ مُل هر جا که جُوشَد، هم مُل است (۱۷۸)

به عنوان مثال، شاخهٔ گُل در هر خاک و یا زمینی که بروید گُل است. چنانکه خُم شراب در هرجا که بجوشد شراب است. [جسم آدمی همچون خاک است، و روحِ او همچون گُل. همینطور جسم آدمی همچون خمره است، و روح او همچون شراب. پس در هر جسمی رویش و جوشش معنوی می‌تواند باشد. ای طالب حقیقت ظاهربینی را رها کن و باطن‌بین شو. در اینصورت است که وحدت را در عین کثرت خواهی دید و الّا نائرهٔ جنگ هفتاد و دو ملت تا نفخ صور شعله‌ور خواهد بود.]

گر ز مغرب بَرزَنَد خورشید سَر عینِ خورشیدست نه چیزِ دگر (۱۷۹)

مثال دیگر، اگر خورشید از مغرب هم که بتابد باز خورشید است نه چیز دیگر. [این بیت نیز در بیان وحدت انبیاء و اولیاء و نفی جنگ‌های فرقه‌ای است. همهٔ انبیاء و اولیاء

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۰۶.

انواری از یک مصباح‌اند. چنانکه حضرت شبستری (نَوَّرَاللهُ مَرْقَدَهُ) فرماید:

بُـوَد نـورِ نـبی خـورشیدِ اعـظم　　گَـه از مـوسی پـدید و گَـه ز آدم

مولانا در دیوان کبیر دربارهٔ وحدت رجال الهی و اینکه همهٔ آنـان یک روح‌انـد در کالبدهای متعدّد می‌فرماید:

آن‌سُرخْ قَبایی که چو مَه، پـار بـرآمـد　　امسال در ایـن خـرقهٔ زنگـار بـرآمـد
آن تُرک که آن سال به یغماش بدیدی　　آن است که امسـال عـربْ‌وار بـرآمـد
آن یار همان است اگر جامه بَدَل کـرد　　آن جامه بَدَل کرد و دگـر بـار بـرآمـد
آن باده همان است اگر شیشه دگر شد　　بنگر که چه خوش بر سرِ خمّار برآمد
آن شمع به صورت به مَثَل مشعله یی شد　　وین مشعله زین روزنِ اسـرار بـرآمـد
شب رفت، حریفانِ صَبوحی به کجایید؟　　کـان مشـعله از روزنِ اسـرار بـرآمـد
این نیست تناسخ، سخن وحدتِ صِرف است　　کـز جـوششِ آن قُـلْزُمِ زَخّـار بـرآمـد]

(۱۸۰) **عیبْ‌چینان را ازیـن دَم کـور دار　　هم به سـتّاریِ خـود ای کـردگار**

خداوندا به حق مقام ستاریّت و عیب‌پوشی‌ات، عیب‌جویان را از این نَفَس پاک الهی که به فرزندان معنوی آن حضرت بخشیده‌ای کور فرما. [«عیب‌چین» کسی است که مـعایب مردم را می‌بیند و به حافظه‌اش می‌سپرد تا در مجالس و مجامع و یا بطور خـصوصی آن را فاش کند و پردهٔ خلق‌الله را بدرد. در اینجا مراد از «عیب‌چین» حق‌ستیزانِ هُمَزه و لُمَزه است.

این‌بیت دعایی‌است از زبان‌مولانا در محتجب‌شدن دیدهٔ بدخواهان و مغرضان که سخن حق را می‌شنوند و عامداً آن‌را به سخره می‌گیرند. احتمالاً تعریضی است به مخالفان مثنوی.]

(۱۸۱) **گفت حق: چشمِ خُفاشِ بد خِـصال　　بسـته‌ام مـن ز آفـتابِ بـی‌مثال**

حضرت حق فرمود: من چشم خفّاشِ بدخوی را از مشاهدهٔ آفتابِ بی‌همتا بسـته‌ام. یعنی چشم حق‌ستیزانِ بدسِگال را از مشاهدهٔ جمال شمس حقیقت بسته‌ام.

(۱۸۲) **از نظرهایِ خُـفاشِ کـمّ و کـاست　　اَنْجُمِ آن شمس نیز اندر خَـفاست**

نه تنها خورشید را از چشم خفّاشان ضعیف البصر مستور داشته‌ام، بلکه حتّی جـمال ستارگان را نیز برآنان پنهان داشته‌ام. [پس بدخواهان حق ستیز نه قادر به شـناخت حـقیقت کلّیه‌اند و نه حقیقت جزئیه.]

نکوهیدنِ ناموس‌هایِ پوسیده را که مانع ذوق ایمان و دلیلِ ضعف صدق‌اند و راهزنِ صدهزار ابله، چنانکه راهزنِ آن مخنّث شده بودند گوسفندان و نمی‌یارَست گذشتن، و پرسیدنِ مخنّث از چوپان که این گوسفندانِ تو مرا عجب گزند؟ گفت: اگر مردی و در تو رگِ مردی هست همه فدای توانَد، و اگر مخنّثی هریکی تو را اژدرهاست، مخنّثی دیگر هست که چون گوسفندان را ببیند در حال از راه بازگردد، نیآرد پرسیدن، ترسد که اگر بپرسم گوسفندان در من افتند و مرا بگزند

ای ضیآءُالْحَق حُسام‌الدین بیآ ای صِقالِ روح و سلطانُ‌الْهُدیٰ (۱۸۳)

ای ضیاءالحق، حسام‌الدین چَلَبی، ای مایهٔ صیقل روح و ای سلطان هدایت. [«صِقال» مصدر ثلاثی مجرّد است به معنی صیقل دادن. اما در اینجا مصدر در معنی صفت بکار رفته است. و اگر با فتحهٔ«ص» بخوانیم مخفّف صَقّال (= صیقل دهنده) است.]

مثنوی را مَسرَحِ مشروح[1] دِه صورتِ امثالِ او را روح دِه (۱۸۴)

به مثنوی چمنزاری پهناور عطا کن و به قالب مَثَل‌های آن روح ببخش. [همانطور که اغنام و احشام از چریدن در مراتع طبیعی چاق و پروار می‌شوند، سالکان حقیقت نیز از سبزه‌زار معارف مثنوی بهره می‌جویند و روح خود را کمال می‌بخشند. چنانکه از او منقول است که: مثنوی ما دلبری است معنوی که در جمال و کمالِ خود همتایی ندارد و همچنان باغی است مهیّا و رزقی است مُهَنّا که جهتِ روشن‌دلانِ صاحب‌نظر، و عاشقانِ سوخته جگر ساخته شده است[2].

مولانا در مطلع این فصل جلیل به زبان تمثیل و کنایه، نکاتی حسّاس در زمینهٔ سلوک حقیقی بیان داشته است. او می‌گوید آفت سلوک، بیم از به خطر افتادن اسم و رسم و لطمه خوردن به آوازهٔ شخص است. از آنجا که سلوک حقیقی با عقاید تقلیدی در نمی‌سازد، طرفداران عقاید تقلیدی با اینگونه مشرب و راهیانش سخت به مخالفت برمی‌خیزند و سلسلهٔ خصومت می‌جنبانند و سنگِ جفا در قفایشان می‌پرانند و عرصه را از هر سوی بر آنان تنگ

---

۱. مَسْرَحِ مشروح: چراگاه وسیع و چمنزارِ پهناور و انبوه. «مَسْرَح» اسم مکان از مصدر سَرْح به معنی چرا رفتن و یا به چرا فرستادن چهارپایان است. هم لازم است و هم متعدّی.

۲. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۶۸.

می‌آورند. چنانکه به نقل مصحف کریم هرگاه که نذیران الهی می‌خواستند در جوامع خوابناک، رستاخیزی فکری و عقیدتی پدید آورند محتشمان قوم با تشبّث به وجوب عقاید تقلیدی و ضرورتِ حفظ آن با رسولان الهی به ستیز و نقار برمی‌خاستند و به شگردهای ایذایی و فرسایشی دست فراز می‌داشتند.

مولانا می‌گوید بسیاری از کسان که نمی‌توانند سالک حقیقی شوند بدین جهت است که از نکوهش خلایق می‌هراسند. و می‌ترسند که نام و نانِشان به مخاطره افتد. سپس تمثیلی کوتاه می‌آورد: شخصی سست عنصر بر راهی می‌رود ناگهان با گلّه‌ای از گوسفندان مواجه می‌شود. از آنجا که بسیار ترسو و جَبّان است می‌ترسد که از میان گوسفندان عبور کند. پس ناچار از چوپان می‌پرسد: آقا این گوسفندانِ تو به من حمله می‌کنند یا نه؟ چوپان جواب می‌دهد: اگر روحیّهٔ مردانگی داشته باشی همهٔ این گوسفندان فدای تو می‌شوند. و اگر سست عنصری بدان که هر یک از این گوسفندان همچون اژدهایی دمان نماید.

شخص دیگری که از او ترسوتر و سست عنصرتر است حتی جرأت نمی‌کند چنین سؤالی از چوپان کند، زیرا پیش خود می‌گوید اگر سؤال کنم گوسفندان بر من حمله آرند و گزندم رسانند.

اما تفسیر اجزای این تمثیل: مراد از «ناموس‌های پوسیده»، شهرت‌های کاذب و پُرطمطراقی است که از مناسبات ناسالم اجتماعی برای اشخاص حاصل می‌شود و آنان در سایهٔ آن عمری تقلیدوار می‌زیند. چنانکه در بیت (۱۵۴۶) دفتر اول فرماید:

اشتهارِ خلق، بندِ محکم است　　در ره، این از بندِ آهن کی کم است؟

و مراد از «ابله»، کسانی هستند که بر سننِ تقلیدی و جاهلی حرکت می‌کنند و با حفظ آن، خود را از دنیای نورانی حقیقت محروم می‌دارند. و مراد از مخنّثان کسانی هستند که برای چند روز زیستن در آرامش مرداب‌گونه به هر ننگی تن می‌دهند و قالب تقلیدی را حفظ می‌کنند که مباد متهم شوند. و مراد از «چوپان» مصلحان آگاه و پاکباخته‌اند. و مراد از «گوسفندان» جامعه‌ای است که گوسفندوار زندگی می‌کند. گرچه مولانا این حکایت تمثیلی را در متن ابیات نیاورده، لیکن مطالب بیت (۱۹۳) به بعد با آن تناسب دارد.]

(۱۸۵) **تا حروفش جمله عقل و جان شوند　　سویِ خُلدستانِ جان پَرّان شوند**

تا حروف و کلمات مثنوی به عقل و جان مبدّل شوند و به سوی بهشت جان پرواز کنند.

(۱۸۶) هم به سعیِ تو ز ارواح آمدند سویِ دامِ حرف و، مُسْتَحْقَن[1] شدند

ای حسام‌الدین چَلَبی معانی مثنوی از مرتبهٔ ارواح به سوی دامِ حروف و کلمات هبوط کرد و در آن مقیّد شد. [مولانا می‌گوید تنها حسام‌الدین توانست مکاشفات روحی و مواجید باطنی مرا به صورت ابیات مثنوی در آورد. نقش بارز حسام‌الدین در خلق مثنوی به کرّات در مثنوی معنوی تصریح شده است. رجوع شود به ابیات آغازین همین دفتر. چنانکه در مجالس مثنوی و وعظ و تذکیر، مولانا به سخن آغاز نمی‌کرد مگر وقتی که حسام‌الدین حضور داشته باشد[2].]

(۱۸۷) باد عُمرت در جهان همچون خَضِر جانْفزا و دستگیر و مُسْتَمِر

ای حسام‌الدین چَلَبی، عمرت در دنیا همچون خِضر دراز بادا. و همچون او حیات‌بخش و ارشاد کننده و پایدار باشی. [دربارهٔ خضر در شرح بیت (۲۲۴) دفتر اول توضیحاتی آمده است. بدانجا رجوع شود.]

(۱۸۸) چون خَضِر و الیاس مانی در جهان تا زمین گردد ز لطفت آسمان

ای حسام‌الدین چلبی، مانند حضرت خضر و الیاس در دنیا جاودانه مانی تا به برکت لطف و احسانت زمین به آسمان مبدّل شود. [برای آنکه به وزن بیت فوق خلل در نیاید باید همزهٔ «الیاس» را به صورتِ همزهٔ وصل خواند نه همزهٔ قطع.

در قرآن کریم نام اِلیاس دوبار در شمار پیامبران و رسولان آمده است. یکی در سورهٔ اَنعام، آیهٔ ۸۵، و دیگری سورهٔ صافّات، آیهٔ ۱۲۳. نام عبری او ایلیا (=خدای من با من است) ذکر شده است. به گفتهٔ تورات، ایلیا در نیمهٔ اول قرن نهم پیش از میلاد می‌زیسته است. او پانزده سال نبوّت کرد.[3]

منابع اسلامی پیرامون شخصیت الیاس آرائی مختلف ارائه کرده‌اند. برخی گویند که «الیاس»، همان ادریس (جدّ نوح) است و بعضی گویند که الیاس، همان خضر است. باز گفته‌اند

---

۱. مُسْتَحْقَن: محبوس، زندانی شده، مقیّد. مصدر ثلاثی مجرّد آن حَقْن (=زندانی کردن) است. لیکن این مصدر به باب استفعال نرفته است.

۲. ر. ک. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۶۹.

۳. ر. ک. اعلام قرآن، ص ۱۸۸.

که الیاس از فرزندان هارون نبی بوده است[۱]. در روایات آمده است که وقتی الیاس پافشاری قوم خود را بر کفر و بت پرستی دید، دلتنگ شد و از خداوند خواست که او را بمیراند، اما بدو ندا رسید که در فلان روز از میان قومت خارج شو و به فلان شهر برو. و چون مرکوبی به نزدت آمد مترس. بر آن سوار شو. الیاس روزی همراه یَسَع (از پیامبران) به سوی آن شهر می‌رفت که اسبی آتشین مقابلش ظاهر شد. الیاس بر آن اسب سوار شد و رفت و به آسمان چهارم به نزد عیسی جای گرفت و با فرشتگان و کروبیان انیس شد[۲]. بدین ترتیب او در این دنیا همچنان زندگی می‌کند. در روایتی نیز آمده است که الیاس و خضر هر سال به روز عرفه در عرفات یکدیگر را ملاقات می‌کنند[۳]. به هر حال بیت فوق نظر بدین موضوع دارد. منظور مولانا از مصراع دوم بیت مذکور اینست: تا ای حسام‌الدین با تعالیم معنوی زمین و زمینیان را همچون فرشتگان و کروبیانِ عرش نشین، پاک و مهذّب سازی. ابن عربی در **فتوحات مکیة** چهار پیامبر را موجود به بدن عنصری می‌داند: ادریس، الیاس، عیسی و خضر.]

(۱۸۹) گفتمی از لطفِ تو جزوی ز صد گر نبودی طُمْطُراقِ[۴] چشم بَد

اگر هیبت چشم بد نبود، بخشی از الطاف تو را بیان می‌داشتم. [مصراع اول جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است. توضیح «چشم بد» در شرح بیت (۴۱۵۱) دفتر سوم آمده است. این بیت نیز در بیان مکارم و فضائل حسام‌الدین چلبی است.]

(۱۹۰) لیک از چشمِ بَدِ زَهْرآبْ دَم زخمهایِ روح‌فرسا خورده‌ام

ولی از چشم بد که تأثیری زهرآگین دارد، زخم‌هایی خورده‌ام که جان را می‌فرساید. [افلاکی از بهاءالدین ولد (فرزند ارشد مولانا) نقل می‌کند که روزی همراه پدرم (مولانا) به گورستانی رفتیم. پدرم به قبور اشاره کرد و گفت: اغلب اینان از چشم‌زخم مُرده‌اند، بس که خودنما و خویشتن آرای بودند[۵].]

---

۱. ر. ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۳۳۰، و تفسیر ابوالفتوح، ج ۴، ص ۲۲۷.
۲. ر. ک. نقدالنصوص، ص ۲۶.
۳. ر. ک. سفینة البحار، ج ۱، ص ۲۸ ـ ۲۷.
۴. طُمْطُراق: شأن و شوکت، شکوه و جلال، خودنمایی. در اینجا مناسب معنی هیبت است.
۵. ر. ک. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۹۱۰.

جز بـه رمـزِ ذکـرِ حـالِ دیگـران　　شـرحِ حـالت مـی‌نیآرم در بـیان　　(۱۹۱)

از اینرو ای حسام‌الدین چاره‌ای ندارم جز آنکه احوال تو را در هاله‌ای از رمز و اشاره و در اثنای شرح احوال دیگران ذکر کنم. [تا مبادا محسودِ حاسدان و بدخواهان شوی پس:

خـوشتر آن بـاشد کـه سرِّ دلبـران　　گـفته آیـد در حـدیث دیگـران]

این بهانه هم ز دَستانِ دلی است　　که ازو پاهایِ دل اندر گِلی است　　(۱۹۲)

اما اگر نیک دقّت شود معلوم می‌گردد که این بهانه نیز از مکر و حیلهٔ دل است که بر اثر آن مکر و حیله (یا آن بهانه) پاهای دل در گِل فرومانده است. [بحرالعلوم در شرح بیت فوق گوید: این بهانه که از بیم بدچشمان، کمالات تو را می‌پوشانم خود، بهانهٔ دل است. و الّا هرچه مقدّر است همان می‌شود[۱]. منظور بیت: ای حسام‌الدین اینکه به بـهانهٔ مـصون مـاندن تـو از چشم‌زخم حسودان، کمالاتت را مشروحاً برنمی‌شمرم نوعی بهانه است که آن بهانه نـاشی از تدبیر و مصلحت‌اندیشی دلِ من است. و این تدبیر را برای آن اندیشیده‌ام که اسرار حقیقت را هر گوشی برنمی‌تابد. بدین تـرتیب پـای دلِ مـن در گِـل فـرومانده است. یـعنی بـه خـاطر مصلحت‌اندیشی نمی‌توانم احوال معنوی تو را آشکارا و کَماهُوَ حَقُّه بیان کنم.]

صد دل و جان عاشقِ صانع شـده　　چشمِ بد یا گوشِ بـد مـانع شـده　　(۱۹۳)

صد دل و جان، عاشق آفریدگار شده است. ولی چشم بد یا گوش بد راه معرفت خدا را بر آنان بسته است. یعنی طعنه و تحقیر بدخواهان بر آنان اثر می‌گذارد و دلسردشان می‌کند و نمی‌گذارد به راه حق درآیند.

خود یکی بوطالب، آن عَمِّ رسول　　می‌نمودش شُنعهٔ[۲] عُریان مَـهول[۳]　　(۱۹۴)

به عنوان مثال، ابوطالب، عموی رسول اکرم(ص)، طـعنهٔ اعـراب مشـرک در نـظرش هولناک می‌آمد. [ابوطالب، فرزند عبدالمطّلب و عموی بزرگوار حضرت مـحمّد(ص) است. وی پس از عبدالمطلب، کفالت و سرپرستی محمد را به عهده گرفت. و چون محمد به پیامبری

---

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۲.

۲. شُنْعه: طعنه، نکوهش.

۳. مَهول: ترسناک، هولناک.

رسید، ابوطالب با گروش علی(ع) بدو مخالفتی نکرد[۱]. و چون دعوت محمد(ص) اوج گرفت، اشراف قریش، نزد ابوطالب آمدند و او را به خاطر حمایتهایش از محمد(ص) تهدید کردند، ولی او با نرمخویی و مدارا همچنان به حمایت از آن حضرت ادامه داد. ابوطالب در دهمین سال بعثت (سه سال قبل از هجرت به مدینه) وفات کرد[۲].

موضوع ایمان ابوطالب از مباحث حسّاس کلامی بین مذاهب اسلامی است. شیعهٔ امامیه عقیده دارد که ابوطالب به اسلام گروید، ولی اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار اقتضا می‌کرد که ایمانش را مکتوم نگه دارد تا با توجه به چهرهٔ مقبولی که نزد همهٔ اعراب بویژه نزد اشراف قریش داشت از نهضت محمد حمایت کند. لیکن اهل سنّت در مورد ایمان ابوطالب سهل می‌گیرند و بر آن‌اند که وی با ایمان به اسلام از دنیا نرفته است. بیت اخیر و ابیات بعدی با قول اخیر مناسب می‌آید مگر آنکه آن‌ها را تأویل کنیم و بگوییم منظور مولانا این نیست که ابوطالب ایمان نیاورده، بلکه منظورش اینست که ایمانش را اظهار نکرده است. این تأویل با دو قرینه قابل تأمّل است. یکی آنکه در دفتر چهارم، بیت(۹۸۶) به بعد بر ایمان عبدالمطلب (پدر ابوطالب) تصریح شده است، و دیگر مضمون بیت (۱۹۷) همین دفتر که از قول ابوطالب در جواب پیامبر می‌گوید: بگذار رازم فاش نشود. الله اعلم.

به هر تقدیر ابیات مورد بحث به روایتی معروف اشارت دارد که می‌گوید: در واپسین لحظات حیات ابوطالب، محمد کوشید او را به اسلام در آورد. لذا بدو فرمود: کلمهٔ شهادت (لااله‌الاالله) را بگو تا به روز رستاخیز شفیع تو شوم. ابوطالب در جواب گفت: یَاابْنَ اَخی وَاللهِ لَوْلا مخافَةَ السَّبَّةِ عَلَیْکَ وَ عَلیٰ بنی اَبیکَ مِن بَعْدی وَ اَنْ تَظُنَّ قُرَیْشٌ اَنّی اِنَّما قُلْتُهٰا جَزَعاً مِنَ الْمَوْتِ لَقُلْتُهٰا. «ای برادرزاده‌ام، سوگند به خدا اگر بیم آن نداشتم که پس از مرگم مردم به شماتت تو و فرزندان پدرت برخیزند و قریش بگوید که ابوطالب از ترس مرگ کلمهٔ شهادت را گفت حتماً آن‌را می‌گفتم.»]

(۱۹۵) که چه گویندم عرب؟ کز طفلِ خَود او بگردانید دینِ مُعْتَمَد

در صورتی که ایمان بیاورم اعراب به من چه خواهند گفت؟! در آن صورت خواهند گفت که ابوطالب به‌خاطر فرزند خود از دین مورداعتماد آبا و اجداد خود دست کشید. [از آنرو

---

۱. ر. ک. السیرةالنبویة (ابن هشام)، ج ۱، ص ۲۶۳.

۲. ر. ک. پیشین، ج ۲، ص ۵۷.

که محمد سالها تحت حضانت عمّ خود ابوطالب بوده به عنوان فرزند او محسوب شده است.]

گفتش: ای عَم یک شهادت تو بگو تا کنم با حق خصومت بهرِ تو (۱۹۶)

پیامبر به ابوطالب فرمود: ای عموی بزرگوار یک بار کلمهٔ شهادت را بر زبان بیاور تا به روز رستاخیز نزد خداوند برای تو شفاعت کنم. [به توضیح بیت (۱۹۴) همین دفتر رجوع شود.]

گفت: لیکن فاش گردد از سَماع[1] کُلُّ سِرٍّ جاوَزَالاِثْنَینِ شاع (۱۹۷)

ابوطالب گفت: لیکن مردم این مطلب را می‌شنوند و رازم فاش خواهد شد. و هر رازی که از دو لب (یا از دهان دو نفر) خارج شود شایع گردد. [به توضیح بیت (۱۰۴۹) دفتر اول رجوع شود. این راز همانا موضوع ایمان ابوطالب است.]

من بمانم در زبانِ این عرب پیشِ ایشان خوار گردم زین سبب (۱۹۸)

در آن صورت من وِردِ زبان اعراب خواهم شد و بدین سبب در نظر آنان خوار و حقیر خواهم گردید.

لیک، گر بودیش لطفِ ماسَبَق کی بُدی این بَدْدلی با جذبِ حق؟ (۱۹۹)

لیکن اگر لطف ازلی شامل حال ابوطالب می‌شد، چگونه ممکن بود که در برابر جاذبهٔ حق چنین بددل و بدگُمان شود؟ [شارحی گوید: مراد از «جذب حق»، دعوت پیامبر است[2].]

اَلْغیاث[3] ای تو غیاثُ‌الْمُستَغیث[4] زین دو شاخهٔ اختیاراتِ خبیث (۲۰۰)

ای خداوندی که دادرسِ دادخواهانی، فریاد از دو راهی‌های اختیار پلید. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی به موضوع مهمی پرداخته است. او می‌گوید تردید و دودلی شوم‌ترین پدیدهٔ روانی است. زیرا این پدیده روح را از سیر تکاملی باز می‌دارد. مولانا این بحث را در

---

۱. سَماع: شنیدن.

۲. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۲۲.

۳. غِیاث: فریادرسی. فریادرس نیز معنی می دهد.

۴. مُسْتَغیث: فریاد خواه. «غِیاثُ‌الْمُستغیثین» از اسماء الهی است به معنی فریادرسِ فریادخواهان.

دفتر اول، بیت (۱۴۵۹ ـ ۱۴۵۶) و نیز دفتر سوم بیت (۴۹۱ ـ ۴۸۸) بطور مشروح تر مطرح کرده است. او در آن ابیات، تردید و دودلی را زندان روح شمرده است، و شخص باید در این حالت با استعانت از خدا و مدد از اولیاء و سالکانِ راستین، خود را از زندان تردید برهاند، و الّا روح شخص دچار تشویش و اضطراب گردد. شارحی «دوشاخه» را به معنی آلتِ شکنجهٔ زندانیان فرض کرده و بر این تقدیر در معنی بیت فوق گفته است: خداوندا فریاد از عذاب اختیارات پلید.

«دوشاخه» یا «دوشاخ» گرچه بدان معنی نیز آمده است، لیکن ابیات بعدی بخوبی نشان می دهد که مراد از «دوشاخه»، دوگانگی و دوراهی است. چنانکه غالب شارحان مثنوی نظیر انقروی و نیکلسون همین معنی را برگزیده‌اند.]

(۲۰۱) **من ز دستان و ز مکرِ دل چنان مات گشتم، که بماندم از فغان**

من از مکر و حیلهٔ دل چنان مات شدم که حتی از فریاد زدن هم باز ماندم. [این بیت راجع است به مضمون بیت (۱۹۲).]

(۲۰۲) **من که باشم؟ چرخِ با صد کاروبار زین کمین فریاد کرد از اختیار**

من کیستم؟ یعنی من که هیچم. حتی فلک نیز با همهٔ شکوه و شوکتش از دام اختیار فغانش بلند شد. [«کار و بار» لفظاً به معنی شغل و مشغله است، لیکن در اینجا مراد شکوه و شوکت است. منظور از «کمین» نیز دام است. بیت فوق در بیان خطیر بودن قوّهٔ اختیار است، زیرا اختیار مسؤولیت به بار می آورد و مسؤولیت، آدمی را تحت مؤاخذه قرار می دهد. گویی که اختیار و نیروی انتخابگری، آدمی را به دام مسؤولیت فرو می‌افکند. بیت فوق ناظر است به مضمون آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۵۸) دفتر اول آمده است.]

(۲۰۳) **کای خداوندِ کریم و بردبار دِه امانم زین دو شاخهٔ اختیار**

ای خداوند بخشندهٔ بردبار مرا از این دوراهی اختیار نجات بده. یعنی مرا از دوراهی تردید که این امر را انتخاب کنم یا آن امر را وارهان.

(۲۰۴) **جذبِ یک راههٔ صِراطُ‌الْمُستقیم بِهْ زِ دو راهِ تَردّد، ای کریم**

ای خداوند کریم، گرایش و انجذاب یک‌طرفه به‌راه مستقیم بهتر از دوراهیِ تردید است.

زین دو رَه گرچه همه مقصد تویی لیک خود جان کندن آمد این دویی (۲۰۵)

خداوندا اگرچه مقصود و منظور از انتخاب این دو راه تویی، لیکن این دوگانگی و تردید نوعی جان کندن است. [بس که تردید، کُشنده است و روح را می‌خورد. به شرح بیت بعدی دقت شود.]

زین دو رَه گرچه بجز تو عزم نیست لیک هرگز رزم همچون بزم نیست (۲۰۶)

خداوندا اگرچه منظور از این دو راه تنها تویی ولاغیر، لیکن رزم مانند بزم نیست. [منظور از دو بیت فوق چیست؟ شاید در بدو امر پنداشته شود که مولانا می‌خواهد بگوید که آدمی بر سرِ دوراهیِ انتخاب، هر امری را برگزیند آن امر مقبول و مرضیِّ حضرت حق است. بدیهی است که چنین پنداری صحّت ندارد، زیرا کسی که چنین بیندیشد به اصلاح نفوس و رستاخیز فکری هیچ وقعی نمی‌نهد و هیچگونه مسؤولیتی در قبال فرد و جامعه احساس نمی‌کند. در حالی که سراسر حیات این نادرهٔ دوران، وقفِ اصلاح و تربیت نفوس و ایجاد رستاخیز فکری بوده است. منظور دو بیت فوق: افعال انسان چه خوب و چه بد جملگی در قلمرو مشیّت الهی و ارادهٔ خداوندی صورت بندد. ولی این بدان معنی نیست که کار خوب و بد یکسان شمرده شود، چنانکه مصراع دوم بیت: «لیک هرگز رزم همچون بزم نیست» استدراکاً این توهّم را دفع می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۷) دفتر اول، و شرح بیت (۳۱۳۵) دفتر پنجم.]

در نُبی بشنو بیانش از خدا آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهَا (۲۰۷)

این مطلب را که آسمان و زمین و کوهها از قبول امانت الهی، یعنی اختیار شانه خالی کردند از قرآن کریم بشنو. که در آیهٔ اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهَا بیان شده است. [مصراع دوم بخشی از آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب است که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۵۸) دفتر اول آمده است.]

این تردّد هست در دل چون وَغا[1] کین بود بِهْ یا که آن حالِ مرا؟ (۲۰۸)

این تردید و دودلی و گفتنِ اینکه انجام این کار برای من بهتر است یا آن کار جنگ و غوغایی در دل ایجاد می‌کند.

---

۱. وَغا: جنگ و غوغا، سر و صدا.

(۲۰۹) در تـــردّد مـی‌زنـد بـر هـمدگر خوف و اومیدِ بهی در کـرّ و فَـر

در حالت تردید و دودلی، بیم و امید ناشی از این خیال که آیا این کار بهتر است یا آن کار با یکدیگر گلاویز می‌شوند.

مناجات و پناه جستن به حق از فتنهٔ اختیار و از فتنهٔ اسباب اختیار، که سماوات و ارضین از اختیار و از اسباب اختیار شکوهیدند و ترسیدند، و خلقتِ آدمی مولَع افتاد بر طلبِ اختیار و اسبابِ اختیار خویش، چنانکه بیمار باشد، خود را اختیار کم بیند، صحت خواهد که سبب اختیار است تا اختیارش بیفزاید، و منصب خواهد تا اختیارش بیفزاید، و مَهبَط قهرِ حق در اُمَمِ ماضیه فرط اختیار و اسباب اختیار بوده است، هرگز فرعونِ بی‌نواکَس ندیده است

(۲۱۰) اَوَّلم این جزر و مَدّ از تو رسـید ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید

مولانا در این فصل جلیل بر سبیل نیایش بیان می‌دارد که اختیار ذاتاً خطیر و مسؤولیت‌آور است. زیرا آدمی هماره میان انجام دو یا چند کار مردّد می‌ماند. و این تردید قلب و روح او را جریحه‌دار می‌کند. از اینرو از خدا می‌خواهد که آدمی را چنان ارتقا بخشد که ارادهٔ شخصی خود را در ارادهٔ حضرت حق مستهلک سازد. و نخواهد جز آنچه خدا خواهد. و این را جبر خاصه نامد که مسلّماً با جبر به مفهوم رایج تفاوت ماهُوی دارد. کما اینکه توضیح آن بیاید.

ای خداوندِ بلندمرتبه، دریای وجودم آرام بود، اما تو برای نخستین بار آن‌را دچار تلاطم کردی. یعنی با دادن قوّهٔ اختیار به من، مرا سرگشته کردی، زیرا دائماً میان دو کار حیرانم که این را انجام بدهم یا آن را. ولی اگر اختیاری در کار نبود این تردید و اضطراب هم نبود.

(۲۱۱) هـم از آنـجا کـین تـردُّد[1] دادیَـم بـی‌تردُّد کـن مـرا هـم از کـرم

خداوندا تو را به حقّ کرمت، چون این تردید را تو به من دادی پس آن‌را از من بازگیر.

---

۱. تَرَدُّد: تردید و دودلی.

ابـتلاام مـی‌کـنی، آه اَلْـغِیاث ای ذُکور[۱] از ابتلاآت چون اِناث[۲] (۲۱۲)

ای خداوندی که از سختی و شدّت امتحانت مردان همچون زنان شوند. مـرا امـتحان می‌کنی. آه و فریاد از این امتحان.

تا به کی این ابتلا؟ یا رب مکـن مذهبی‌ام بخش و، دَه مذهب مکُن (۲۱۳)

این امتحان تا چه وقت ادامه دارد؟ پروردگارا مرا امتحان مکن. یک راه پیش پایم قرار بده، ومرا مقابل ده راه قرار مده. یعنی مرا دچار حیرت و اضطرابِ ناشی از تردید و دودلی مکن.

اُشـتری‌ام لاغـری و پشتْ‌ریش زاختیارِ همچو پالانْ‌شکلِ[۳] خویش (۲۱۴)

من در مَثَل مانند شترِ لاغری هستم که کمرش از اختیارِ پالانْ گـونه‌ام زخـمی شـده است. [مولانا در این بیت و دو بیت بعدی با تمثیلی عالی موضوع اختیار و تبعات آن‌را بیان می‌دارد. او می‌گوید: انسان مانند شتر است، و قوّهٔ اختیار مانند کجاوه. همانطور که اگر بـارِ دوطرفِ کجاوه متعادل نباشد، کجاوه به این طرف و آن طرف متمایل می‌گردد، و با این حرکتِ نَوَسانی، پشت شتر ساییده و زخمین می‌شود، قوّهٔ اختیار نیز باعث می‌گردد که انسان از میان دو یا چـند کـار، یک کـار را انـتخاب کـند. و انـتخاب، مسـؤولیت آور است و مسـؤولیت، تشویش‌آفرین. پس تردید و تذبذبی که محصول اخـتیار و قـوّهٔ انـتخاب است، خـود عـامل جریحه‌دار شدن قلب و روح آدمی می‌شود. در حالی که اگر اختیاری در کار نبود انسان از یک راه می‌رفت و هیچگونه اضطرابی نیز پیدا نمی‌کرد.

ممکن است کسی بگوید مولانا چگونه خواهان بی‌اختیار شدن انسان است در حالی که راز شرافت انسان بر سایر موجودات داشتن قوّهٔ اختیار است؟ جواب: همانطور که در ابیات بعدی خواهد آمد، منظور مولانا از بی‌اختیاری، رسیدن به مقام بندگان خاص خداست که ارادهٔ خود را در ارادهٔ حضرت حق فانی می‌سازند و به مقام فنا و بی‌خویشی می‌رسند. و این همان چیزی است که در تعبیر مولانا به «جبر خاصّه» مـعروف است. بـه تـوضیح بـیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اول رجوع شود.]

---

۱. ذُکور: جمع ذَکَر به معنی جنسِ نر.

۲. اِناث: جمع اُنثی به معنی جنس ماده.

۳. پالانْ‌شِکل: به شکل پالان. «پالان» پوششی است که آن را از کاه پُر می‌کنند و بر روی ستور می نهند تا کمر حیوان زخمی نشود. در اینجا با توجّه به بیت بعدی مراد از «پالان» همان «کجاوه» است.

(۲۱۵) این کَژاوه[۱] گَهْ شود این سو گِران آن کَژاوه گَهْ شود آن سو کَشان

این طرفِ کجاوه گاهی به این سمت متمایل می‌شود، و آن طرفِ کجاوه گاهی به آن سمت متمایل می‌گردد. [قوّهٔ اختیارِ آدمی در کشاکش عقل قدسی و نفس امّاره به این سو و آن‌سو می‌گراید. کشمکش و اضطراب در سالکی پیدا می‌شود که هنوز به مقصد خاصّگان نرسیده است. لذا گاه در سیطرهٔ عقل است، و گاه در سلطهٔ نفس. اما سالکی که به مقام اطمینان قلبی و سکینهٔ روحی رسیده از چرخهٔ پُر اضطراب نوسانات روحی می‌رهد. به لسان صوفیه مقام تلوین، مقام نوسان و تغیّر است، و مقام تمکین، مقام ثبات و دوام حالات روحی.]

(۲۱۶) بفگن از من حِمْلِ[۲] ناهموار را تا ببینم روضهٔ اَبرار[۳] را

خداوندا، بارِ ناهموار را از دوش من بیفکن تا گلزار بندگانِ صالح را مشاهده کنم. یعنی خداوندا اختیار و ارادهٔ مرا در مشیّت و خواست و رضای خود فانی فرما تا دیگر از خود و برای خود هیچ اختیاری نداشته باشم و همهٔ حرکات و سکناتم به ارادهٔ تو صورت بندد. به قول خودِ مولانا مرا به مقام جبر خاصه برسان که مقام عارفانِ بالله است.

(۲۱۷) همچو آن اصحابِ کهف از باغِ جُود می‌چَرَم، اَیقاظ[۴] نی، بَلْ هُمْ رُقود[۵]

مانند اصحاب کهف که ظاهراً بیدار بودند و باطناً خواب، در باغ لطف و احسانت بخرامم. [مصراع دوم از آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف اقتباس شده است. برای توضیح آن رجوع شود به شرح بیت (۲۹۴۹) دفتر پنجم. نیز به بیت (۳۹۳) دفتر اول مراجعه گردد. این بیت تمثیل است برای مطلب بیت پیشین. یعنی مرا به درجهٔ عالی عارفانِ بالله برسان که از امور نفسانی و دنیوی خواب‌اند و در امور معنوی بیدار. جسمشان در دنیاست و روحشان در عقبی.]

---

۱. کَژاوه: کجاوه که به عربی هَوْدَج گویند، نشیمنِ اتاقک مانندی است که بر شتر و استر بار کنند و در هر طرف آن یکی بنشیند.
۲. حِمْل: بار. جمع: اَحْمال.
۳. اَبْرار: نیکان. جمعِ بَرّ و بارّ.
۴. اَیْقاظ: بیداران. جمعِ یَقِظ.
۵. رُقود: خوابیدگان. جمعِ راقِد.

خفته باشم بر یَمین[۱] یا بـر یَسـار[۲] برنگردم جز چـو گُـو بـی اخـتیار (۲۱۸)

می‌خواهم هرگاه به طرف راست یا چپ بخوابم به گونه‌ای باشم که مانند گویِ چوگان حرکتی نکنم مگر بدون اراده و اختیار شخصی‌ام. یعنی فقط به ارادهٔ تو حرکت کـنم ولاغـیر. [مصراع اول این بیت نیز ناظر به آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف است. رجوع شود به شرح بیت(۲۹۴۹) دفتر پنجم.]

هم به تقلیبِ[۳] تـو تـا ذاتَ‌الْـیَمین یا سویِ ذاتَ‌الشِّمال ای ربِّ دین (۲۱۹)

ای پروردگار دین چه به جانب راست بگردم و چه به جانب چپ، فقط به ارادهٔ توست. [در این بیت نیز از آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف اقتباس شده است. رجوع شود به توضیح بیت قـبلی. مولانا در چند بیت اخیر از مقام فنایِ فی الله و معیّت حق سخن به میان آورد. سالک تا وقتی که بدین مقام نرسیده است در خود احساس حالت اختیار دارد. ولی همینکه به مـقام فـنا و معیّت حق رسید دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد. و اینرا «جبر خاصه» گویند.]

صد هزاران سال بـودم در مَـطار هـمچو ذرّاتِ هـوا بـی‌اخـتیار (۲۲۰)

من صدها هزار سال مانند ذرّات هوا بدون هیچ اختیاری در پرواز بودم. [«مَطار» اگر اسم مکان فرض شود به معنی جایگاه پرواز است. و اگر مصدر میمی فرض شود به معنی پرواز کردن است. مراد از «صدهزاران سال»، ازلیّت و مرتبهٔ غیب است. منظور بیت: پیش از آنکه از مرتبهٔ غیب (عالَم الهی) به مرتبهٔ شهادت (دنیای محسوسات) درآییم در عـالم ارواح بـه سـر می‌بُردیم و مستهلک در ارادهٔ حضرت حق بودیم.]

گر فراموشم شدست آن وقت و حال یادگارم هست در خواب ارتحال[۴] (۲۲۱)

اگر فرضاً آن وقت و حال را فراموش کرده باشم، سفر در خواب برای من یادگاری از آن وقت و حال است. [یعنی من قبل از هبوط به دنیا در عالم ملکوت به سر می‌بردم. و چون بدین دنیا هبوط کردم آن عالَم را فراموش کردم. ولی رؤیا و خواب نمونه‌ای از آن عالم است.

---

۱. یَمین: راست.

۲. یَسار: چپ.

۳. تَقْلیب: زیر و رو کردن، دگرگون کردن.

۴. اِرْتِحال: کوچیدن، سفر کردن.

چنانکه در حدیثی آمده است: اَلنَّوْمُ اَخُوالْـمَوْتِ. «خواب برادر مرگ است».]

(۲۲۲) می‌رَهَم زیـن چـارْمیخِ چـارْشاخ می‌جَهَم در مَسرَح[۱] جان زین مُناخ[۲]

در خواب از اسارتِ عناصر اربعه (باد و خاک و آب و آتش) رها می‌شوم یعنی از بند عالم محسوسات می‌رهم. و از این خوابگاه دنیای محسوس به چراگاهِ روح پرواز مـی‌کـنم. [«چارمیخ» یا «چهارمیخ»، چهار عدد میخ است که به شکل مربع و یا مستطیل روی دیوار یا روی زمین می‌کوبند و چهار گوشهٔ چیزی را بدان می‌بندند. و همچنین نوعی شکنجه است که چهار دست و پای کسی را به چهارمیخ می‌بندند، و به معنی عناصر اربعه نیز آمده است. در اینجا معنی اخیر مراد است. به توضیح بیت (۴۸) همین دفتر رجوع شود. «چارشاخ» در لغت به آلتی چوبی با چهارشاخه گفته شود که خرمن کوفته را بوسیلهٔ آن باد می‌دهند، نیز به ابزار خاصّی جهت شکنجه و تعذیب اطلاق گردد. به هر تقدیر مراد از «چارمیخِ چـارشاخ» عـالم محسوسات است که روح آدمی را در خود اسیر می‌کند. و «مسرح جان» کنایه از عالم ملکوت است. منظور بیت: هر شب در عالم رؤیا روح از قید و بند جسم رها می‌شود به عالم ارواح بازمی‌گردد. به شرح بیت (۳۸۸) به بعد رجوع شود.]

(۲۲۳) شـیرِ آن ایّـامِ مـاضی‌هایِ خَـود می‌چشم از دایهٔ خواب، ای صَمَد

ای خداوند بی‌نیاز، من شیرِ آن روزهای پیشین را از دایهٔ خواب می‌چشم. یعنی لذّت حضور در عالم ملکوت را اینک در این دنیا به هنگام خواب احساس می‌کنم.

(۲۲۴) جمله عالَم ز اختیار و هستِ خود می‌گریزد در سرِ سـرمستِ خـود

همهٔ عالَم از اختیار و موجودیّت مجازی خود به سوی سرمستی‌های خود می‌گریزند.

(۲۲۵) تـا دَمـی از هُـوشیاری وارَهَـند ننگِ خَمر و زَمْر[۳] بر خود می‌نهند

برای آنکه لحظه‌یی از رنج هوشیاری رها شوند، ننگ و بدنامیِ شراب و مـوسیقی را تحمل می‌کنند. یعنی با شراب و موسیقی خود را در میان دیگران بدنام می‌کنند تا بـه نـوعی

---

۱. مَسْرَح: چَراگاه. جمع: مَسارِح.

۲. مُناخ: خوابْجایِ شتر.

۳. زَمْر: نی زدن، فلوت زدن. در اینجا مراد موسیقیِ مبتذل و لهوگونه است.

غفلت و انقطاع از عالم هوشیاری برسند و موقّتاً از هموم و غموم برهند. [مولانا موسیقی و نوایی را که به‌کار تلطیف روح آدمیان می‌آید بسی ارج نهاده است. رجوع شود به بیت (۷۳۳) به بعد در دفتر چهارم. خود مولانا نیز در علم موسیقی متبحّر بوده و رَباب را با استادی تمام می‌نواخته است.]

جمله دانسته که این هستی فَخ[1] است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است (۲۲۶)

زیرا همهٔ مردم دانسته‌اند که این هستی، یعنی جنبهٔ مادی جهان دامی بیش نیست. و هر فکر و ذکری که در آن احساس اختیار می‌کنند جهنّم است. [زیرا مادام که آدمی از سطح ظاهری جهان عبور نکرده خود را کسی می‌پندارد و خیال می‌کند که اقتدار و اختیار تامّ و تمامی دارد، و چون قوّهٔ اختیار او در امیال و اهوای نفسانی احاطه شده دائماً در پریشانی و اضطراب به سر می‌برد و این اضطراب جانفرسا برای او به منزلهٔ دوزخ است. پس نتیجه می‌گیریم که حتی مردم عادی نیز فهمیده‌اند که این حیات طبیعی ذاتاً شکنجه‌آور و خورنده است. از اینرو پناه می‌برند به مخدِّرات و مُکیِّفات تا ساعاتی از خودْآگاهی سطحی برهند.]

می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مُهْتَدی (۲۲۷)

پس ای طالب هدایت، مردم برای آنکه از هوشیاری به ناهوشیاری در آیند یا خود را مست می‌کنند و یا مشغول به کاری می‌شوند. [آنان برای اینکه دمی از خود رها شوند و فکر و خیال زندگی را فراموش کنند یا به بنگ و حشیش و امثال آن روی می‌آورند، و یا خود را به کارهای دیگر مشغول می‌دارند. به هر حال هر کس می‌خواهد خود را از دام زندگی برهاند. و چون اغلب آنان به مرتبهٔ عالی و شناخت حقیقی نرسیده‌اند بی‌خویشی و از خود رهایی‌شان ارزشی ندارد. ولی بی‌خویشی عارفانِ بالله بسی ارجمند است.]

نفس را زآن نیستی وا می‌کَشی زآنکه بی‌فرمان شد اندر بیهُشی (۲۲۸)

خداوندا تو روح را بدان جهت از عالم بی‌خویشی به عالم با خویشی بازمی‌گردانی که آن بی‌خویشی بدون فرمان تو حاصل شده است. [«نیستی» در اینجا به معنی بی‌خویشی است.

---

۱. فَخّ: دام. جمع: فُخوخ.

مخاطبِ فعلِ «وا می‌کشی» خداوند است نه شخص شرابخوار و مشتغل به امور مختلف که بدین وسیلت خود را از دام هوشیاری برهاند. از میان شارحان محمدرضا لاهوری و اکبرآبادی همین وجه را برگزیده‌اند[۱] و نیکلسون نیز از آن دو تأسی کرده است.[۲] منظور بیت: بی‌خویشی و رهایی از دنیای ظاهری کاری بس شگرف و عالی است، اما به شرط آنکه این بی‌خویشی از طریق الهی باشد نه شیطانی. چه هر کس از راههای شیطانی بخواهد به بی‌خویشی و رهایی رسد توفیق نمی‌یابد بلکه خداوند دوباره گوش او را می‌گیرد و به عالَم هوشیاری‌های سطحی و دنیوی که آکنده از فشار و اضطراب است بازمی‌گرداند.]

(۲۲۹) لَیْسَ لِلْجِنِّ وَلا لِلْاِنْسِ اَنْ یَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ اَقطارِ الزَّمَن

نه برای جنّیان مقدور است که از زندان کرانه‌های روزگار بگذرند و نه برای آدمیان. [مقتبس از آیهٔ ۳۳ سورهٔ رحمان که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۲۴) دفتر اول آمده است. منظور بیت: طریق رهایی از حصار دنیا و زندان طبیعت، سلوک در طریق عارفانِ بالله و روشن بینان فرزانه است.]

(۲۳۰) لا تَنْفُذ اِلّا بِسُلطانِ الْهُدیٰ مِنْ تَجاویفِ[۳] السَّمواتِ الْعُلیٰ

هیچکس نمی‌تواند از لایه های آسمانهای رفیع بگذرد مگر با قدرت هدایت. [این بیت نیز ناظر به آیهٔ مذکور در بیت پیشین است. «سلطان» در آن آیه به معنی قدرت است[۴]. پس «سُلطانُ الْهُدیٰ» یعنی قدرت هدایت الهی. در اینجا اگر به معنی (پادشاهِ هدایت) نیز فرض شود خالی از وجه نیست.]

(۲۳۱) لا هُدیٰ اِلّا بِسُلطانٍ یَقی[۵] مِنْ حِراسِ الشُّهْبِ رُوحَ الْمُتَّقی

در اینکه ضبط «حِراس» صحیح است یا «حُراس» جای تأمل است. نسخ معتبر عموماً

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۸.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۰۹.
۳. تَجاویف: جمع تَجْویف به معنی خالی کردن، جوف، کاواک، مُغاره. در اینجا مراد لایه‌های جوّ است.
۴. ر.ک. مجمع البیان، ج۹، ص ۲۰۵.
۵. یَقی: فعل مضارع لفیف مفروق از ریشهٔ «و ق ی» به معنی «محافظت می‌کند» است. جملهٔ «یقی» صفت است برای «سلطان».

«حِراس» ضبط کرده‌اند. «حِراس» در اینجا ظاهراً جمعِ «حارِس» به معنی نگهبان است. و این البته برخلاف قاعدهٔ صرفی است، زیرا جمع مکسّر حارس، «حُرّاس» است. و چنانچه ضبط اخیر را برگزینیم باید آن‌را بدون تشدید بخوانیم تا وزن شعر مخدوش نشود. پس «حِراسُ الشُّهْب» مضاف و مضافٌ‌الیه از نوع اضافهٔ بیانی است. یعنی نگهبانانی از جنس شهاب. ممکن است کسی احتمال دهد که «حِراس» بر وزن فِعال، یکی از مصادر باب مفاعله به معنی نگهبانی و محارست است. الله اعلم.

اما معنی بیت: هدایتی نیست مگر آنکه سلطانی، روح پرهیزگار را از شهاب‌های نگهبان محافظت کند. در بیت فوق از برخی آیات قرآنی اقتباس شده است. تفسیر و یا تأویل «شهاب» از دیدگاه مولانا در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.

منظور بیت: هیچکس نمی‌تواند از قید و بند جسمانی رها شود مگر به اذن و مدد حضرت حق و نفس گرم ولیّ خدا.

هیچ‌کس را، تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاهِ کبریا (۲۳۲)

هیچکس تا فانی نشود به بارگاه حضرت کبریا راهی ندارد. یعنی تا از وجود موهوم و دام خودبینی و انانیّت رها نشوی مقرّب درگاه حضرت حق نخواهی شد.

چیست معراجِ فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی (۲۳۳)

وسیلهٔ عروج معنوی چیست؟ همین فنا و نیستی است. یعنی فقط بوسیلهٔ نفی انانیّت و رفع خودبینی می‌توان به مراتب عالیهٔ عرفانی رسید. زیرا دین و مذهب عاشقان حقیقی، خاکساری و نفی خودبینی است. [خودبینان و متکبّران به عروج معنوی نتوانند رسید.]

پوستین و چارُق آمد، از نیاز در طریق عشق، محرابِ اَیاز (۲۳۴)

اَیاز (غلام سلطان محمود غزنوی) از روی نیاز در راه عشق، پوستین و چارق را محراب خود کرده بود. [حکایت پوستین و چارق ایاز در دفتر پنجم، بیت (۱۸۵۵) به بعد آمده است. منظور بیت فوق: همانطور که ایاز هر روز صبح قبل از رفتن نزد سلطان محمود، ابتدا به‌پوستین و چارق دوران چوپانی خود می‌نگریست تا گذشته‌اش را فراموش نکند و متکبّر و خودبین نگردد، تو نیز ای انسان هرلحظه در این اندیشه باش که در اصل مشتی خاک و نطفه‌ای عفن بوده‌ای و سرانجام نیز جیفه‌ای بی‌جان خواهی شد. پس اینهمه تکبّر بهرِ چیست؟!]

(۲۳۵) گرچه او خود شاه را محبوب بود ظاهر و باطن لطیف و خوب بود

اگرچه ایاز محبوب سلطان محمود بود، از حیث ظاهر و باطن نیز خوب و زیبا بود.

(۲۳۶) گشته بی‌کبر و ریا و کینه‌یی حُسنِ سلطان را رُخَش آیینه‌یی

ایاز فاقد تکبّر و ریاکاری و کینه بود. و رویش آینهٔ زیبایی سلطان بود.

(۲۳۷) چونکه از هستیِ خود او دور شد منتهایِ کارِ او محمود بُد

چونکه ایاز از خودبینی فاصله گرفت، عاقبت کار او ختم به خیر شد. [«محمود» در اینجا ایهام دارد. اگر مراد سلطان محمود باشد، منظور اینست که سرانجام، ایاز وجود خود را در وجود سلطان فانی کرد و بطور کامل در برابرش روش خاکساری در پیش گرفت. و اگر معنی لفظی آن فرض شود یعنی فرجام ایاز، نیک و ستوده شد. همانطور که در دفتر پنجم آمد، ایاز کنایه از بندهٔ عاشق، و سلطان محمود، کنایه از خداوند است.]

(۲۳۸) زآن قَوی‌تر بود تمکینِ اَیاز که ز خوفِ کِبْر کردی اِحتراز[1]

ثبات و پایداری ایاز قوی تر از آن بود که پرهیز او از بیم گرفتار آمدن به تکبّر باشد. [اگر ایاز هر صبح به اتاق خاص خود می‌رفت و چارق و پوستین خود را نظاره می‌کرد بدین خاطر نبود که از گرفتار آمدن به تکبّر می‌هراسید، چه او از دامگاهِ کبر و غرور رهیده بود و جای چنین محکم‌کاری و ترسی نبود. به دلیل آنکه ایاز (انسان کامل) گردنِ کبر را با شمشیر توحید قطع کرده بود.]

(۲۳۹) او مهذَّب گشته بود و آمده[2] کبر را و نفس را گردن زده

ایاز انسانی پاک و واصل بود، و گردن تکبّر و نفس امّاره را قطع کرده بود. [پس تماشای چارق و پوستین به خاطر محو صفت تکبّر نبود، چه او از این صفت پاک و مُعرّیٰ بود.]

---

۱. اِحتراز: خویشتن‌داری، پرهیزکردن.

۲. آمده: رسیده، واصل.

(۲۴۰) یـا پـیِ تـعلیم مـی‌کرد آن حِـیَل یا بـرایِ حکـمتی دور از وَجَـل[۱]

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا پس ایاز برای چه این کار را می‌کرد؟ جواب: ایاز این کار را یا به جهت تعلیم دیگران مـی‌کـرد، و یـا بی آنکه شخصاً از گرفتار آمدن به غرور و تکبّر بترسد حکـمت و مـصلحت دیگـری در آن کارش نهفته بود. یعنی یا قصدش این بود که با چنین تدبیری، به مردم بیاموزد که تکبّر چیز خوبی نیست، یا حکمت دیگری منظورش بوده است.

(۲۴۱) یا که دیدِ چارقش زآن شد پسند کز نسیمِ نیستی، هستی است بند

یا آنکه ایاز تماشای چارق و پوستین را از آنرو پسندیده بود که هستیِ مجازی مانع از رسیدن نسیمِ هستی حقیقی است. یعنی تقیّد به خودبینی، انسان را از رسیدن به مقام معرفت و شهود الهی باز می‌دارد. [مراد از «نیستی» در اینجا هستی حقیقی یا مقام فقر و فنای عارفانه است. و مراد از «هستی» موجودیت کاذب و ظاهری انسان یا خودبینی و تکبّر.]

(۲۴۲) تا گشاید دخمه کآن بر نیستی است تا بیابد آن نسیمِ عـیش و زیست

تا شاید بدین‌وسیله، دخمهٔ جسم (و کُلاً زندان دنیای مادّی) را که بر هـیچ قـرار دارد بگشاید تا نسیم جانبخش و حیات‌انگیز الهی را پیدا کند. یعنی به حیات طیّبه برسد. [مصراع اول مبهم است. منظور از «دخمه» و «نیستی» در این مصراع چیست؟ با مراجعه به کاربرد این لفظ در مثنوی غبار ابهام زدوده می‌شود. «دخمه» در لسان مولانا به جسم و کالبد اطلاق شود. چرا که معنی لفظیِ دخمه نیز این مجال را برای چنین استعاره‌ای می‌دهـد. چـنانکه در بـیت (۱۹۲۸) دفتر اول:

گـر بگـویم شَـمّه‌ای ز آن نـغمه‌ها جـانها سـر بـر زنـند از دخـمه‌ها

در بیت (۲۲۲) دفتر سوم نیز فرماید:

حـزم آن بـاشد کـه گـویی: تُـخمه‌ام یـا سـقیمم، خسـتهٔ ایـن دخـمه‌ام

«نیستی» در اینجا کنایه از عالم الهی نیست بل به همان معنی معروف است. یعنی نقیضِ وجود. منظور بیت: انسان کامل با نظاره بر وجود مجازی خود و دنیای فانی تقیّد به آن دو را سدّ راه وصال به حق می‌داند از اینرو می‌کوشد که دخمهٔ جهان مادّی و جسمانی را باز کند تا

---

۱. وَجَل: ترس و بیم. جمع: اَوْجال.

به عالم معنا بپیوندد. چنانکه در بیت (۹۸۲) دفتر اول فرمود:

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان

انقروی «دخمه» را کنایه از گنجخانهٔ اسرار الهی و «نیستی» را کنایه از عالَم الهی می‌داند. معنی مصراع اول با توجه به این تقدیر، چنین است: تا درِ گنجینهٔ اسرار ربانی را که بر عالَم الوهیّت مبتنی است بگشاید[۱]. مرحوم گولپینارلی «دخمه» را بر ظاهر حمل کرده است. او ظاهراً مراد از «دخمه» را اتاق مخصوص ایاز می‌داند که در آن چارق و پوستین خود را آویخته بود[۲]. نظر نیکلسون با وجه اول سازگار است[۳].]

(۲۴۳) مِلک و مال و اطلسِ این مرحله هست بر جانِ سبکْ‌رَوْ سِلسِله[۴]

دارایی و ثروت و نقش و نگار دنیا برای روح‌های چالاک به منزلهٔ زنجیر است. [«اطلس» به معنی حریر و دیبای منقوش است. در اینجا مناسب معنی نقش و نگار است که از ویژگی‌های دنیاست. و مراد از «این مرحله» دنیای فانی است. «سَبکْ‌رَوْ» صفت مرکّب فاعلی مرخّم است. و مراد از آن روحی است که از بار تعلّقات دنیوی رهیده است و مراحل سلوک را با چالاکی می‌پیماید. منظور بیت: تعلّقات دنیوی، سالک را از سلوک معنوی باز می‌دارد.]

(۲۴۴) سِلسِلهٔ زرّین بدید و غِرّه گشت ماندْ در سوراخِ چاهی جان ز دشت

دنیاطلبان وقتی زنجیر طلایی دنیا را دیدند مفتون آن شدند و در نتیجه روح آنان در سوراخ چاه دنیا و نفسانیّات ماند و از وسعتِ دشت و صحرای حقیقت محروم گشت. [مراد از «سوراخ چاه»، دنیای مادّی، و مراد از «دشت» عرصهٔ بیکران حقیقت است.]

(۲۴۵) صورتش جنّت، به معنی دوزخی افعیی پُر زهر و نقشش گُلرخی

دنیا ظاهراً مانند بهشت، باصفا و پُررونق است. ولی از حیث باطن مانند جهنّم است. دنیا همچون ماری زهرآگین و پُر نقش و نگار و زیباست. [چنانکه امام علی(ع) فرماید: **مَثَلُ الدُّنیا کَمَثَلِ الْحَیَّةِ لَیِّنٌ مَسُّهٰا وَ السَّمُّ النّاقِعُ فی جَوْفِهٰا. یَهْوی اِلَیْهَا الْغِرُّ الْجاهِلُ وَ**

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۹۶.
۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۵۳.
۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۱۱.
۴. سِلْسِله: زنجیر. جمع: سَلاسِل.

يَحْذَرُهَا ذُواللُّبِّ الْعَاقِل[۱] «دنیا مار را مانَد که سودنش نرم، و در اندرونش زهری کشنده است. فریب خوردهٔ نادان بدان گراید و خردمند فرزانه از آن حذر کند.» پس ای سالک از نگارین مارِ دنیا برحذر باش.]

گر چه مؤمن را سَقَر[۲] نَدْهد ضرر　　لیک هم بهتر بود زآنجا گذر　　(۲۴۶)

گرچه دوزخ یعنی دنیا به مؤمن زیان نمی‌رساند، ولی بهتر است مؤمن از آنجا بگذرد و برود. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۹) دفتر دوم.]

گر چه دوزخ دور دارد زو نَکال[۳]　　لیک جنّت بِهْ وَرا فی کُلِّ حال　　(۲۴۷)

اگرچه جهنّم عذاب خود را از مؤمن دور می‌دارد، ولی به هر تقدیر بهشت برای او بهتر است. [این بیت تأکید موضوع قبلی است.]

اَلْحَذَر[۴] ای ناقصان زین گُلرخی　　که به گاهِ صحبت آمد دوزخی　　(۲۴۸)

ای آدمیانِ ناپخته و ناکامل از این زیبارو که به هنگام معاشرت همچون دوزخ است پرهیز کنید.

---

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۱۱۵.
۲. سَقَر: ر.ک. شرح بیت (۲۹۸۶) دفتر سوم.
۳. نَکال: کیفر، عقوبت.
۴. اَلْحَذَر: هان، بپرهیز. در عربی با إعراب منصوب می‌آید که عاملش محذوف است. و معمولاً مکرر آید. اَلْحذَرَ اَلْحَذَرَ.

حکایت غلامِ هندو که به خداوندزادهٔ خود پنهان هوا آورده بود چون دختر را با مهتر زاده‌ای عقد کردند، غلام خبر یافت رنجور شد و می‌گداخت، و هیچ طبیب علّتِ او را درنمی‌یافت و او را زَهرهٔ گفتن نه

خلاصهٔ داستان

در قدیم به محتشمان و ثروتمندان خواجه می‌گفتند. یکی از این خواجگان، غلامی سیاه داشت که بدو علم و فضل نیز آموخته بود. خواجه دختری بغایت زیبا داشت. همینکه دختر به سنّ بلوغ رسید از طرف خانواده‌های اشراف خواستگارانی برای او پیدا شدند، امّا خواجه از قبول آنان امتناع می‌کرد، زیرا معتقد بود که ثروت نمی‌پاید و سعادت نمی‌زاید. تا اینکه جوانی اصیل و پرهیزگار و در عین حال فقیر و تنگدست به خواستگاری دختر خواجه رفت و خواجه او را پذیرفت و طی مراسمی دختر را به عقد او در آورد. از آنجا که غلام، عاشق دختر خواجه شده بود همینکه از موضوع باخبر شد دنیا در نظرش تیره و تار گشت و به دنبال آن به بیماری سختی دچار آمد به طوریکه روز به روز همچون شمع می‌گداخت. حتی حاذق‌ترین طبیبان نیز نتوانستند او را مداوا کنند. تا اینکه خواجه به همسرش گفت: ما که سبب پریشانی او را نشناختیم. بهتر است نزد غلام بروی و با لطف و نرمی مادرانه از احوال او بپرسی. شاید بدین وسیله بر راز درون او واقف شویم. زن نزد غلام رفت و طبق دستور خواجه با شفقتی مادروار او را نوازش کرد و به نرمی و گرمی سخن گفت و آنقدر خوب از عهدهٔ نقشش برآمد که غلام به سخن آمد. اما سخنی بر زبان راند که شعله برجان زن زد و دود از کلّه‌اش برآورد. غلام گفت: توقّع نداشتم که با وجود من، دخترتان را به بیگانه‌ای دهید! زن با

شنیدن این حرف می‌خواست غلام را شرحه شرحه کند اما باز خویشتن‌داری کرد و چیزی نگفت، لیکن بیدرنگ نزد خواجه شتافت و ماجرا را با او درمیان نهاد. خواجه هم سخت غضبناک شد و گفت بلایی بر سرش بیاورم که افسانه شود. او نقشه‌ای شیطانی کشید و به همسرش گفت: با همان حالت قبلی نزد غلام می‌روی و می‌گویی چه خوب، پس تو دختر ما را می‌خواهی؟! چرا زودتر نگفتی؟! اگر ما می‌دانستیم که خواستگاری مانند تو داریم، دیگر او را به بیگانه نمی‌دادیم! غلام با شنیدن این حرف‌ها سخت شادمان شد و از شدّت هیجان دائماً بالا و پایین می‌پرید. رنجوری او نیز روز به روز برطرف می‌شد تا اینکه پس از کوته‌زمانی کاملاً قبراق و سرحال شد.

خواجه برای اجرای نقشهٔ شیطانی خود جشنی ساختگی برپا کرد و تعدادی از دوستان و خویشان خود را نیز دعوت کرد.

جشن برپا شد و مطربان به خواندن و نواختن پرداختند و حضّار و مدعوّین دست‌زنان و پایکوبان و هلهله کنان مجلس را گرم کردند. خواجهٔ مکّار در اثنای جشن، مردی قوی هیکل را که صورتی زنانه داشت مانند دخترش آرایش کرد و لباس عروسی بر او پوشید و او را بر هیأت عروسان درآورد و در لحظه‌ای که داماد می‌خواست راهی حجلهٔ زفاف شود آن مردک را به جای عروسِ واقعی به حجله فرستاد. غلامِ تازه داماد نیز با شادی و سرمستی تمام قدم به حجله نهاد و خواجه، بلافاصله شمع و چراغ حجله را خاموش کرد تا عروس و داماد با هم خلوت کنند! همینکه غلام خواست با ظرافت و نرمی روبند عروس را بگشاید آن نره‌خرِ از خدا بی‌خبر مچ غلام را محکم چسبید و در طرفةالعینی بغلش کرد و برتخت واژگونش ساخت. غلام از وحشت نعره می‌زد. امّا به گوش کسی نمی‌رسید، چون در بیرون از حجله مطربان و مهمانان هنگامه‌ای به پا کرده بودند. خلاصهٔ کلام آن مردک بی‌حیا تا صبح داماد بخت برگشته را مورد تجاوز قرار داد و خرد و خمیرش کرد. بامداد که فرا رسید طبق رسوم دیرین با تشریفاتی خاص جناب داماد را به حمام فرستادند. و در این فاصله خواجهٔ مکّار دخترش را با آرایشی تمام به جای آن نره خر نشاند و چون غلام از حمّام به حجله پا نهاد به زیبایی و لطافت دختر خیره شد و پیش خود گفت مگر امکان دارد از موجودی اینچنین لطیف آن کارهای وقیح سرزند؟! واقعاً چیزی نمانده بود که از حیرت دیوانه شود. بالاخره با نفرتی عجیب به عروس گفت: خاک بر سرت!! خدا کسی را همسر تو نکند. آن از وضعِ شبانه‌ات، و این از وضع روزانه‌ات!

* * *

این حکایت در مأخذی دیده نیامد. شاید از حکایات عامیانه آن دوران باشد. و یا ممکن است پرداختهٔ ذهن مولانا باشد. الله اعلم. به هر حال این حکایت در نقد دنیاپرستی و ظاهرگرایی است. زیرا مولانا در ابیات پیشین فرمود که ثروت و مُکنت دنیوی زنجیر زرّینی است که بال و پر روح را می‌بندد و از پرواز باز می‌دارد. زنجیر، زنجیر است چه زرّین و چه آهنین، هر دو اسارت‌آور است. چنانکه برای پرنده فرقی ندارد که در قفس طلایی حبس شود یا در قفس آهنین. مولانا می‌گوید دنیا به ظاهر زیبا و دلرباست، اما وقتی با او درآمیزی او را دوزخی قهار خواهی یافت. پس ظاهربینی و دنیازدگی را رها کن.

دختر خواجه و زیبایی او کنایه از جذّابیت‌های ظاهری دنیا و شیرینی جاه و مقام است. و آن مردک قوی هیکلِ بدکار نشان دهندهٔ باطن دنیا و فرجام تلخ جاه‌طلبی.

* * *

خواجه‌یی را بود هندو بنده‌یی پرورده، کرده او را زنده‌یی (۲۴۹)

خواجه‌ای، غلامی هندی داشت که او را تربیت کرده بود و بدو زندگی داده بود. یعنی با علم و هنری که بدو آموخته بود به زندگیش جلوه و جلالی داده بود.

علم و آدابش تمام آموخته در دلش شمعِ هنر افروخته (۲۵۰)

علم و آداب را تماماً به آن غلام آموخته بود و شمع فضل و هنر را در دلش روشن کرده بود.

پروریدش از طفولیّت به ناز در کنارِ لطف، آن اِکرام‌ساز[1] (۲۵۱)

آن خواجهٔ صاحب کرم، غلام را از کودکی در آغوش لطف و احسان پرورش داده بود.

بود هم این خواجه را خوش‌دختری سیم‌اندامی، گُشی[2]**، خوش‌گوهری** (۲۵۲)

خواجه، دختری سیمین تن و زیبا و نیک سرشت داشت.

---

۱. اِکرام‌ساز: بخشنده، سخاوتمند.

۲. گُش: خوب، خوش، زیبا.

(۲۵۳) چون مُراهِق[۱] گشت دختر، طالبان بذل می‌کردند کابینِ گِران

چون دختر به سنّ بلوغ رسید، خواستگاران برای ازدواج با او مَهریّه‌های سنگینی پیشنهاد می‌کردند.

(۲۵۴) می‌رسیدش از سویِ هر مهتری بهرِ دختر دَم به دَم خوازه‌گری[۲]

پی در پی از طرف یکی از اشراف برای آن دختر خواستگاری پیدا می‌شد.

(۲۵۵) گفت خواجه: مال را نَبْوَد ثبات روز آید شب رود اندر جِهات

وقتی خواجه دید که برای دخترش اینهمه خواستگار از طبقهٔ اشراف می‌آید، گفت: مال دنیا پایدار نمی‌ماند. زیرا مال دنیا روز می‌آید و شب به اطراف پراکنده می‌شود. یعنی ثروت زمانی می‌آید و زمانی از کف می‌رود [شارحی فاعل «آید» را «روز»، و فاعل «رَوَد» را «شب» پنداشته است. در حالی که فاعل «آید» و «رود» مال است. در غیر اینصورت مصراع دوم بی‌ربط است.]

(۲۵۶) حُسنِ صورت هم ندارد اعتبار که شود رخ زرد از یک زخمِ خار

زیبایی ظاهری نیز قابل اعتماد نیست، زیرا بر اثر آسیب یک خار زرد و پژمرده شود.

(۲۵۷) سهل باشد نیز مهترزادگی که بُوَد غِرّه به مال و بارگی

و تازه اشراف‌زاده بودن هم امر مهمّی نیست، زیرا اینگونه اشخاص (معمولاً) مفتون مال و جاه و جلال ظاهری‌اند [«بارگی» لفظاً به معنی اسب است، ولی در اینجا مراد جاه و جلال ظاهری است. پس اشراف‌زادگی هم اعتبار ندارد، چون ممکن است هر لحظه مال و جاه از دست برود.]

(۲۵۸) ای بسا مهتربچه کز شور و شر شد زفعلِ زشتِ خود ننگِ پدر

چه بسا ممکن است که اشراف‌زاده به سبب فتنه و شرارتی که می‌انگیزد با اعمال زشت خود سبب سرشکستگی و بدنامی پدرش شود.

---

۱. مُراهِق: بالغ.

۲. خوازه‌گر: خواستگار.

پُـرهنر را نـیز اگـر بـاشد نـفیس　　کم‌پَرَست و، عبرتی گیر از بِلیس　　(۲۵۹)

حتی شخص صاحب فضل و هنر را اگرچه ارزشمند است. ولی نباید زیاد ستایش کنی. از ابلیس عبرت بگیر.[نباید به صرف داشتن علم و فضل، خود را کامل بدانی، چه علم بدون تقوی مخرّب است.]

علمْ بودَش، چون نبودش عشقِ دین　　او نـدید از آدم اِلّا نـقشِ طـین　　(۲۶۰)

زیرا ابلیس، علم داشت، ولی عشق دین نداشت، از اینرو ابلیس از آدم فقط صـورتی گِلین مشاهده کرد. یعنی خیال کرد که آدم همین جسم است ولاغیر. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۱۶) دفتر اول.]

گرچه دانـی دقّتِ عـلم ای امـین　　ز آنْت نگْشاید دو دیدهٔ غیبْ‌بین　　(۲۶۱)

ای درستکار اگرچه دقایق علم را می‌دانی، ولی از علم هرگز دو چشمِ غیبْ‌بینِ تو باز نخواهد شد. یعنی با داشتن علوم رسمی و مـحفوظاتی چـند نـمی‌توانـی بـه مـرتبهٔ عـارفان روشنْ‌بین برسی، مگر آنکه سالکِ صادق شوی.

او نـبیند غـیر دسـتاری و ریش　　از مُعَرِّف پُرسد از بیش و کمی‌ش　　(۲۶۲)

چنین کسی که دلش را به علوم ظاهری خوش کرده ظاهربین می‌شود، از اینرو چیزی جز ریش و عمامه نمی‌بیند. یعنی عالم بودن را در نشانه‌های ظاهری محدود می‌کند، بزرگی و کوچکی شأن اشخاص را از معرّف سؤال می‌کند [مولانا عالمان ظاهری را به شاهان و بزرگان تشبیه مـی‌کند. رسم اینست که وقتی یکی از اینان مجلسی عمومی برپا می‌دارد شخصی با عنوان **مُعرِّف** که همهٔ مدعوّین را می‌شناسد کنار آن شخص بزرگ می‌ایستد و هویت و موقعیّت هر تازه‌وارد را آهسته زیرگوش او نجوا می‌کند. و او مطابق با شأن هر مهمان خوشامدگویی می‌کند. منظور بیت: عالم ظاهری با حقیقت آشنایی ندارد، بلکه دل خود را به بازی با الفاظ خوش کرده است.]

عـارفا تـو از مُـعَرِّف فـارغی　　خود همی بینی، که نـورِ بـازغی[1]　　(۲۶۳)

ای عارف تو از معرّف آسوده‌خاطری، یعنی عارف به بازی با الفاظ و اصطلاح‌تراشی نیازی

---

۱. بازِغ: تابان، رخشان.

ندارد، زیرا او حقیقت را شهود کرده است. ای عارف تو خود، حقیقت را می‌بینی و نوری تابنده‌ای.

(۲۶۴) کار، تقوی دارد و دین و صلاح که از او باشد به دو عالَم فلاح

اصل کار، تقوی و دینداری و صلاحیت اخلاقی است که رستگاری در هر دو جهان با آنها حاصل شود.

(۲۶۵) کرد یک دامادِ صالح اختیار که بُد او فخرِ همه خَیل[۱] و تَبار[۲]

اما ادامهٔ حکایت: خواجه برای دختر خود دامادی صالح و نیک سرشت انتخاب کرد که مایهٔ سرافرازی همهٔ ایل و تبار خویش بود.

(۲۶۶) پس زنان گفتند: او را مال نیست مهتری و حُسن و استقلال نیست

زنان گفتند این دامادی که خواجه پیدا کرده مال و منالی ندارد. و به علاوه نه حُسن و جمالی دارد و نه ریاستی و نه استقلالی. [احتمالاً مراد از «استقلال» استقلال مالی است. الله اعلم. به هر تقدیر دامادی مفلس بود، منتهی اهل تقوی و صلاح.]

(۲۶۷) گفت: آنها تابعِ زُهدند و دین بی‌زر، او گنجی‌ست بر رویِ زمین

خواجه در جواب اعتراض زنان گفت: اینگونه افراد اهل پارسایی و دینداری هستند. این دامادِ مفلس بی‌هیچ زر و سیمی، گنجینه‌ای است بر روی زمین. یعنی گنجینهٔ او مادی نیست بلکه معنوی و اخروی است.

(۲۶۸) چون به جِدّ تزویجِ دختر گشت فاش دستْ‌پیمان[۳] و نشانی[۴] و قماش[۵]

چون که موضوع ازدواج دختر خواجه با آن داماد بطور جدّی همه جا فاش شد، و

---

۱. خَیل: قبیله، طایفه.
۲. تَبار: اصل، نژاد.
۳. دستْ‌پیمان: مَهریّه، شیربها.
۴. نشانی: زیوری نظیر حلقه و انگشتری و سینه‌ریز که داماد به هنگام عروسی به عروس می‌دهد که یادگار عروسی باشد.
۵. قُماش: اسباب و اثاثیهٔ منزل، در اینجا شاید مراد از آن پارچه و لباسی است که برای عروس و داماد تهیه می‌شود.

مقدار مهریّه مشخص گردید و حلقهٔ عروسی و البسهٔ مربوط بدان معلوم شد. خلاصهٔ کلام وقتی همه فهمیدند که دختر خواجه با آن مفلسِ پرهیزگار نامزد شده است. [این بیت کلاً شرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

پس غلامِ خُرد کاندر خانه بود گشت بیمار و ضعیف و زار زود (۲۶۹)

غلام کوچکی که در خانه بود فوراً بیمار و ناتوان و رنجور شد.

همچو بیمارِ دِقی[1] او می‌گداخت علّتِ او را طبیبی کم شناخت (۲۷۰)

غلام مانند کسی که دچار بیماری دِق شده روز به روز آب می‌شد و هیچ طبیبی نتوانست نوع بیماری او را بشناسد. [چنانکه در حکایت پادشاه و کنیزک (دفتر اول) نیز اطبای جسمانی نتوانستند سبب رنجور شدن کنیزک را بدانند. زیرا:

علّت عاشق ز علّت‌ها جداست عشق اصطرلاب اسرار خداست]

عقل می‌گفتی که رنجَش از دل است داروی تن در غمِ دل باطل است (۲۷۱)

عقل سلیم حکم می‌کرد که بیماری غلام از دل است. یعنی منشأ این بیماری و لاغری جسمانی نیست بلکه رنج او ناشی از عشق است. و داروهای جسمانی در درمانِ رنج و غم دل هیچ اثری ندارد.

آن غلامک دَم نزد از حالِ خویش کز چه می‌آید بر او در سینه نیش (۲۷۲)

آن غلام کوچک هیچ سخنی از حال زار خود نمی‌گفت. و به هیچکس نمی‌گفت که چه چیزی سبب جریحه‌دار شدن قلب او شده است. [شاید «ک» در اینجا برای تحبیب باشد. یعنی آن طفلکی رنج می‌کشید و دم نمی‌زد.]

گفت خاتون را شبی شوهر که تو باز پُرسَش در خَلا از حالِ او (۲۷۳)

شبی خواجه به بانوی خود گفت: در خلوت و بطور خصوصی از حال غلام سؤال کن و سبب رنجوری او را جویا شو.

---

۱. دِق: ر. ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.

(۲۷۴) تو بـه جـایِ مـادری او را، بُـوَد که غمِ خود پیشِ تـو پـیدا کـند

زیرا هرچه باشد تو برای او به منزلهٔ مادری، شاید سبب اندوه خود را با تو در میان بگذارد.

(۲۷۵) چونکه خاتون کرد درگوش این کلام روزِ دیگـر رفت نـزدیکِ غـلام

چونکه بانوی خانه این سخن را از خواجه شنید فردای همان روز نزد غلام رفت.

(۲۷۶) پس سرش را شانه می‌کرد آن سَتی[۱] با دو صد مهر و دَلال[۲] و آشـتی

آن بانو با صدگونه مهر و ناز و نوازش سرِ غلام را شانه می‌کرد.

(۲۷۷) آنـــچنانکه مـادرانِ مـهربان نرم کردش، تـا در آمـد در بـیان

همانطور که مادران مهربان با بچه‌های خود رفتار می‌کنند. بانو بالاخره غـلام را نـرم کرد و سرِ حرف آورد.

(۲۷۸) که مـرا اومـید از تـو ایـن نـبود که دهی دخـتر بـه بـیگانهٔ عـنود

غلام راز بیماری‌اش را اینگونه بیان کرد: از تو توقّع نداشتم که دخترت را به بیگانه‌ای لجوج و ستیزه‌گر بدهی.

(۲۷۹) خواجه‌زادهٔ ما و مـا خسـته جگـر حیف نـبود کـو رَوَد جـایِ دگـر؟

آیا این حیف نیست که او دختر ارباب ما باشد و ما غم او را بخوریم. ولی او جای دگر برود؟

(۲۸۰) خواست آن خاتون، ز خشمی کآمدش که زنـد وز بـام زیـر انـدازدش

بانو وقتی سخنان غلام را شنید از شدّت عصبانیت خواست او را بزند و از بامِ خانه به پایین پرتش کند.

---

۱. سَتی: بانو

۲. دَلال: ناز و کرشمه.

کو که باشد هندویِ مادرغَری[1] که طمع دارد به خواجه دختری؟ (۲۸۱)

و با خود گفت: این غلام هندیِ «مادرفلان» کیست که چشم طمع به دختر ارباب خود دوخته است؟

گفت: صبر اَوْلیٰ بود، خود را گرفت گفت با خواجه که بشنو این شگفت (۲۸۲)

ولی دوباره به خود گفت: صبر در اینجا سزاوارتر است. پس خویشتن‌داری کرد و به خواجه گفت: این ماجرای شگفت‌انگیز را گوش کن.

این چنین گَرّائکی[2] خاین بود ما گُمان برده که هست او مُعْتَمَد (۲۸۳)

چنین غلام حقیری خیانتکار است. و ما تا حالا خیال می‌کردیم که او شخص مورد اعتمادی است.

صبر فرمودنِ خواجه مادر دختر را که غلام را زجر مکن، من او را بی‌زجر از این طمع بازآورم که نه سیخ سوزد و نه کباب خام ماند

گفت خواجه: صبر کن با او بگو که ازو بُبْریم و بِدْهیمَش به تو (۲۸۴)

خواجه به بانو گفت: صبر کن و حیله‌گرانه به او بگو که دختر را از داماد فعلی جدا می‌کنیم و به تو می‌دهیم.

تا مگر این از دلش بیرون کنم تو تماشا کن که دفعش چون کنم (۲۸۵)

تا شاید بدین وسیله این خیال را از سرش بیرون کنم. تو ای بانو ببین که من چگونه توجه او به دخترمان را دفع می‌کنم.

تو دلش خوش کن، بگو: می‌دان درست که حقیقت دخترِ ما جفتِ توست (۲۸۶)

تو ای بانو دل غلام را خوش کن و به او اطمینان بده که دختر ما همسر تو خواهد شد.

---

۱. غَر: فاحشه، قحبه. «مادرْغَر» نوعی فحش است.

۲. گَرّائک: غلامک، بندهٔ کوچک. گَرّا (= بنده و غلام) + کاف تصغیر. همزهٔ «گَرّاء»، همزهٔ اضافه است و جزو ساختمان اصلی آن نیست.

(۲۸۷) ما ندانستیم ای خوشْ‌مشتری چونکه دانستیم، تو اَوْلیٰ‌تری

ای خواستگار محبوب، ما تاکنون نمی‌دانستیم که تو نسبت به دختر ما علاقمندی. حال که این مطلب را دانستیم از نظر ما تو شایسته‌ترین خواستگارانی.

(۲۸۸) آتشِ ما هم در این کانونِ ما لیلی آنِ ما و تو مجنون ما

آتشِ ما در آتشدانِ ماست. یعنی عاشق دختر ما به کانونِ خانوادهٔ ما تعلّق دارد. لیلی متعلّق به ماست و تو نیز مجنونِ ما هستی. [پس میان ما و تو هیچ‌گونه مباینتی نیست.]

(۲۸۹) تا خیال و فکرِ خوش بر وی زند فکرِ شیرین مَرد را فَربِه کند

تا با این تدبیر خیالات خوشی به او روی آورد، چرا که خیالات شیرین و افکار خوش، آدمی را سرحال کند.

(۲۹۰) جانور فَربِه شود، لیک از علف آدمی فَربِه ز عِزّست و شرف

همانطور که حیوان از علف، چاق و چلّه می‌شود، انسان نیز از عزّت و شرف، فربه و بالنده گردد.

(۲۹۱) آدمی فَربِه شود، از راهِ گوش جانور فَربِه شود از حلق و نوش

انسان از راه گوش، چاق و چلّه شود، و حیوان از طریق خوردن و نوشیدن. [«گوش» در اینجا کنایه از مسائل روحی و روانی است. توضیح مصراع اول به دو وجه ظاهر و باطن قابل بیان است. وجه ظاهر: این مطلب از مسلّمات است که وقتی آدمی سخنانی مثبت و خوشایند بشنود و بر اثر آن سخنان، فکر و خیال آسوده و نشاط‌انگیزی پیدا کند با کمترین طعام نیز سرحال و بانشاط می‌گردد. و برعکس اگر شخصی به چنبر افکار و خیالات اضطراب‌آور و پریشان کننده‌ای گرفتار آید چنانچه مقوّی‌ترین غذاها را بخورد باز تنی رنجور و روحی کسل خواهد داشت. عرفای عظام غالباً به طعام ساده بسنده می‌کردند، چرا که نیروی نشاط و سلامتی جسمانی خود را از طریق عروج روحانی و آرامش درونی به دست می‌آوردند. «قوّتِ جبریل از مطبخ نبود».

اما وجه باطنی مصراع اول: چون جوهر آدمی اندیشه است و مابقیِ او گوشت و پوستی بیش نیست، تکامل حقیقی او نیز از طریق مسائل فکری و روحی و استماع اقوال بزرگان و

اعتقاد و عمل به آن‌ها حاصل می‌شود. مراد از «فربه شدن» در مصراع اول، کمال روحی و اخلاقی است، و در مصراع دوم، ضخامت جسم. پس ای طالب حقیقت ضخامت جسم و پروار بدن را برای حیوان و حیوان‌سیرت بگذار و خود به کمال روحی روی کن.]

گفت آن خاتون: از این ننگِ مَهین[1] خود دهانم کَی بجنبد انـدر ایـن؟ (۲۹۲)

بانو به خواجه گفت: از ننگ و عار این شخص زبون چگونه ممکن است دهانم برای اظهار این سخنان حرکت کند؟ [«ننگِ مَهین» جایز است اضافهٔ وصفی نیز محسوب گردد. در اینصورت یعنی «ننگِ زبون» که مراد از آن شدّت ننگ است. اگر «مُهین» هم خوانـده شـود خالی از وجه نیست، چه **مُهین** (اسم فاعل از مصدر اِهانَة)، و از ریشهٔ «ه و ن» به معنی خوار کننده است[2]. لیکن در نسخه‌های معتبر «مَهین» ضبط شده است.]

این‌چنین ژاژی چه خایم[3] بهرِ او؟ گـو بـمیر آن خـاینِ ابـلیس‌خُو (۲۹۳)

این سخنان بیهوده را چگونه به او بگویم؟ بگذار آن خیانتکارِ شیطان‌صفت بمیرد.

گفت خواجه: نی، مترس و دَم دهش[4] تا رود علّت ازو زین لطفِ خَوش (۲۹۴)

خواجه گفت: نترس. آن غلام را با سخنان دروغین دلگرم و مفتون کن. تا با این محبتِ دلنشین بیماری‌اش بهبود یابد. [این ابیات ناظر بر «روان‌درمانی» است.]

دفـعِ او را دلبـرا بـر مـن نـویس هِل[5] که صحّت یابد آن باریک‌ریس[6] (۲۹۵)

عزیز من حلّ مشکلِ او را به من واگذار کن. بگذار که آن غلام لاغر سلامتی خود را بازیابد.

---

۱. مَهین: صفت مشبهه از مَهُنَ یَمْهُنُ مَهانَةً. (= ضعف، حقارت و بی‌مقداری) به معنی ضعیف و خوار، آدم کم عقل و کودن. جمع: مُهَناء. اما شارحی از متأخران(استعلامی) مَهین را اسم مفعول از مصدر هَوْن پنداشته که سهوی مسلّم و مضاعف است.

۲. در شرح اسرار، صفحهٔ ۴۱۷ به صورت فوق ضبط شده است.

۳. ژاژ خاییدن: سخنان بیهوده زدن.

۴. دَم دادن: فریفتن، فریب دادن.

۵. هِلْ: ترک کن، فروگذار. فعل امر از مصدر هِلیدن.

۶. باریک‌ریس: هم به معنی دقیق و باریک‌بین است، و هم به معنی لاغر. اینجا معنی اخیر مراد است.

(۲۹۶) چون بگفت آن خسته را خاتون چنین می‌نگجید از تَبَخْتُر[۱] بر زمین

همینکه بانو به غلامِ بیمار آن وعدهٔ دلنشین را داد غلام از شدّت شادمانیِ غرورآمیز روی زمین بند نمی‌آمد. یعنی از شدّت شادی پایین و بالا می‌پرید.

(۲۹۷) زَفت گشت و فَربِه و سرخ و شِگُفت چون گلِ‌سرخ و، هزاران شُکر گفت

غلام، چاق و سرخ شد و مانند گُل سرخ از هم شکفت و هزاران مرتبه شکر و سپاس گفت.

(۲۹۸) گَه‌گهی می‌گفت: ای خاتونِ من که مبادا باشد این دستان و فن

اما گاه‌گاهی نیز شک می‌کرد و می‌گفت: ای بانوی من مبادا این وعده‌ای که به من دادی همه‌اش نیرنگ و ترفند باشد!

(۲۹۹) خواجه جمعیّت بکرد و دعوتی که: همی سازم فَرَج را وصلتی

خواجه ضیافتی برپا کرد و گروهی را به خانه‌اش دعوت کرد و گفت که می‌خواهم فَرَج را داماد خود کنم. [«فرج» نام آن غلامِ بخت برگشته بود. البته میهمانان و مدعوّین نیز در جریان کار خواجه قرار داشتند. بنابر این مجلس عروسی، ساختگی و دروغین بود.]

(۳۰۰) تا جماعت عِشوه می‌دادند[۲] و گال[۳] کِای فَرَج بادت مبارک اتّصال

حتی مهمانان و مدعوّین نیز غلام را خام می‌کردند و بطور تصنّعی می‌گفتند: آقا فرج عروسیت مبارک!

(۳۰۱) تا یقین‌تر شد فرج را آن سُخُن علّت از وی رفت، کُلّ از بیخ و بُن

تا اینکه فرج یقین کرد که وعدهٔ بانو به او کاملاً صحّت داشته است. از اینرو بیماری او بطور کلّی ریشه‌کن شد.

---

۱. تَبَخْتُر: به خود بالیدن، سرمستی.

۲. عِشوه‌دادن: فریب دادن.

۳. گال: فریب. «گال دادن» یعنی کسی را بازی دادن، فریب دادن.

بعد از آن اندر شبِ گِردَک[1] به فن اَمْـرَدی را بست حَـنّا هـمچو زن (۳۰۲)

سپس خـواجـه در شب زفـاف بـا تـدبیری خـاص، مـرد بـی‌ریشی را مـانند زنـان حنا بست.

پُرنگارش کرد ساعد چون عروس پس نمودش ماکیان، دادش خروس (۳۰۳)

خواجه دست آن مرد را مانند عروس تا ساعد حنا بست. مرغ را به غلام نشان داد ولی خروس تحویلش داد. [«نِگار» نقوشی بوده که در قدیم بـا حـنا بـر دست و پـای عـروسان می‌کشیدند. و به چنین دست و پایی «نگاربسته» می‌گفتند. این رسم امروزه نیز در گوشه و کنار دیده می‌شود.]

مِـقنعه و حُـلّهٔ عـروسانِ نکـو کِـنگِ اَمْـرَد[2] را بـپوشانید او (۳۰۴)

خواجه، آن مردکِ گُنده را با روسری و لباس عروس پوشانید.

شمع را هنگام خـلوت زود کُشت ماند هندو با چنان کِـنگِ درشت (۳۰۵)

وقـتی کـه غـلام و آن مـردِ عـظیم‌الجثّه خـلوت کـردند خـواجـه آمـد و شـمع را خاموش کرد.

هـندُوَک فـریاد مـی‌کرد و فـغان از برون نشـنید کس از دف‌زنـان (۳۰۶)

آن مردکِ بی‌شرم به غلام چسبید و چون غلام متوجه شد که چه بلایی بر سرش آمده داد و فریاد کرد، ولی بیرون از حجله چنان دف می‌زدند که صدای غلام در بـانگ دف‌هـا و هیاهوی مهمانان گُم شده بود.

ضربِ دفّ و کفّ و نعرهٔ مرد و زن کـرد پـنهان نـعرهٔ آن نـعره‌زن (۳۰۷)

صدای دف و دست زدن و هیاهوی زن و مرد، نعره‌های آن غلام را پوشیده می‌داشت و نمی‌گذاشت به گوش کسی برسد.

---

۱. گِردَک: حَجلهٔ عروسی.

۲. کِنگِ اَمْرَد: صفت و موصوف مقلوب است. در اصل بوده است اَمْرَدِ کِنگ. یعنی نامردِ ستبر و عظیم‌الجثه.

(۳۰۸) تا به‌روز آن هندُوَک را می‌فشارْد چون بُوَد در پیشِ سگ انبانِ آرد؟

آن مردکِ بی‌حیا از شب تا صبح، غلام بیچاره را مورد سوءاستفاده قرار داد. کیسهٔ آرد در پیش سگ چه حالی پیدا می‌کند؟ مسلّماً پاره پاره می‌شود. غلام نیز چنین حالی داشت.

(۳۰۹) روز آوردند طاس و بوغِ زفت[1] رسمِ دامادان، فرج حمام رفت

روز که شد طاس و بقچهٔ بزرگ آوردند. و فَرَج (غلام) مانند دامادها به حمام رفت.

(۳۱۰) رفت در حمّام او رنجورْجان کون دریده همچو دلقِ تونیان

غلام با حالی رنجور و پریشان به حمّام رفت، در حالی که نشیمنگاهش مانند لباس کارگرانِ آتشخانهٔ حمّام پاره پاره شده بود.

(۳۱۱) آمد از حمّام در گِردَک فسوس پیشِ او بنشست دختر چون عروس

غلام از حمّام به آن حجلهٔ قلابی رفت و دختر خواجه مانند عروس در کنارش نشست. [«فسوس» مخفّف، «افسوس» به معنی ریشخند و شوخی و استهزاء است. اگر آن‌را صفتِ «گردک» فرض کنیم، مراد اینست که آن حجله، حجلهٔ حقیقی نبود بل دروغین و مسخره بود. و اگر «فسوس» را قیدِ فعلِ «آمد» محسوب داریم منظور اینست که دختر خواجه برای تمسخر غلام آمد داخل حجله نشست. خواجهٔ حیله‌گر در غیاب غلام، آن مردک را بیرون برد و دخترش را وارد حجله کرد. ولی برای محکم کاری مادر دختر را نیز آنجا نشاند تا مبادا غلام دسته‌گُلی به آب دهد!]

(۳۱۲) مادرش آنجا نشسته پاسبان که نباید کو کند روز امتحان

مادرِ دختر نیز آنجا نشسته بود که مبادا غلام، روز او را امتحان کند. یعنی مادرِ عروس مراقب بود که مبادا غلام با دختر درآمیزد.

(۳۱۳) ساعتی در وی نظر کرد از عِناد آنگهان با هر دو دستش دَه بداد

غلام لحظه‌ای با نگاهِ تند به عروس خیره شد و سپس با دو دست به او اشاره کرد که

---

۱. بُوغِ زَفْت: بقچهٔ بزرگ، فوطه و لُنگ حمّام (ر.ک. مرآة المثنوی، ص ۱۰۳۰).

خاک بر سرت. [«دَه دادن» مصدر مرکّب است. مراد از «دَه» ده انگشت دو دست است. پس «دَه دادن» یعنی انگشتان دو دست را به قصد اظهار نفرت از هم گشودن و به سوی کسی فرود آوردن. این کار را غالباً خانم‌ها انجام می‌دهند. و این در وقتی است که می‌خواهند نفرت و انزجار خود را به طرف مقابل اظهار کنند. گویی که با این اشاره به او می‌گویند: خاک بر سرت.]

گفت: کس را خود مبادا اِتّصال با چو تو ناخوش عروسِ بَدفِعال (۳۱۴)

سپس گفت: الهی که کسی با عروسی ناپسند و بدکردار مانند تو وصلت نکند.

روز رُویت رویِ خاتونانِ تر کیر زشتت، شب بتر از کیرِ خر (۳۱۵)

روز چهرهٔ تو مانند بانوان تر و تازه است. شب آلتِ زشتت از آلت خر هم بدتر است.

همچنان جملهٔ نعیمِ این جهان بس خوش است از دور پیش از امتحان (۳۱۶)

نتیجهٔ حکایت: تمام نعمت‌ها و خوشی‌های این دنیا پیش از آزمودن و از دور دلنشین است. یعنی همهٔ جاذبه‌های دنیوی مانند همان عروس است که از دور دل می‌برد و از نزدیک زَهره را آب می‌کند.

می‌نماید در نظر از دور آب چون روی نزدیک، باشد آن سَراب (۳۱۷)

خوشی‌های دنیا از دور مانند آب جلوه می‌کند. اما همینکه نزدیکش شوی آن‌را سراب می‌یابی.

گَنده پیرست او و از بس چاپلوس خویش را جلوه کند چون نوعروس (۳۱۸)

دنیا مانند پیرزنی بدبوست. ولی از بس حیله‌گر و چاپلوس است خود را به صورت نوعروسان در می‌آورد. و خام‌اندیشان را مانند آن غلام زبون خود سازد.

هین مشو مغرورِ آن گُلگُونه‌اش نوشِ نیش آلودهٔ او را مَچَش (۳۱۹)

بهوش باش مبادا فریب بَزَک و گونهٔ سرخ او را بخوری. مبادا شربتِ زهرآگین او را

بنوشی. [چنانکه امام علی(ع) دنیا را غَرّارَةٌ ضَرّارَة[1] توصیف می‌کند. یعنی بسیار فریبنده و زیان‌زننده است.]

(۳۲۰) صبر کن کِالصَّبْرُ مِفتاحُ الْفَرَج تا نیفتی چون فَرَج در صد حَرَج

صبر پیشه کن زیرا که صبر کلید نجات است، تا مبادا مانند فرج (آن غلام بیچاره) گرفتار آن همه درد و بلا شوی.

(۳۲۱) آشکارا دانه، پنهان دامِ او خوش نماید ز اوّلت اِنعامِ او

دنیا دانه‌اش پیداست، ولی دامش پنهان است. و چون ابتدا نعمت و خوشی او برایت نمایان می‌شود، خرسند و شادمان می‌شوی.

در بیان آنکه این غرور تنها آن هندو را نبود، بلکه هر آدمی‌ای به چنین غرور مبتلاست در هر مرحله‌ای، اِلّامَنْ عَصَمَهُ اللهُ[2]

(۳۲۲) چون بپیوستی بِدآن ای زینهار چند نالی در ندامت زار زار

بهوش باش، چون به دنیا رسیدی مدّتی با حال زار و نزار، سخت ناله خواهی کرد. [فرجام دنیاخواهی ندامت است.]

(۳۲۳) نام، میری و وزیری و شهی در نهانش مرگ و درد و جان دهی

نام و عنوان فرمانروایی و وزارت و پادشاهی (گرچه در ظاهر جذّاب و دلرباست) ولی در باطن مرگ و درد و جان کندن است. [حکومت اگر جز برای اقامهٔ عدل و اصلاح امور جامعه باشد به وبال و بوارش نمی‌ارزد. چنانکه مولی علی(ع) دنیا و امارت آن را از «عطسهٔ بُز» نیز بی‌ارزش‌تر دانسته است.[3] نیز زوال حکومت‌های دنیوی را به «سراب» و پراکنده شدن ابرها تشبیه فرموده است: اِنَّمَا هِیَ مَتاعُ اَیّامٍ قَلائلَ یَزُولُ مِنْهَا مَا کَانَ کَمَا یَزُولُ السَّرابُ اَوْکَمَا یَتَقَشَّعُ السَّحابُ[4]. «حکومت کالایی چند روزه است که آنچه از آن حاصل آید نپاید

---

۱. ر.ک. نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۱۰.
۲. مگر کسی را که خدا محفوظ دارد.
۳. ر.ک. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، انتهای خطبهٔ ۳.
۴. ر.ک. پیشین، نامهٔ ۶۲.

و همچون سراب به زوال رود و همچون ابر پراکنده گردد.»]

بنده باش و بر زمین رَوْ چون سمند[۱] چون جِنازه[۲] نَه، که بر گردن بَرَند (۳۲۴)

بنده باش و همچون اسب بر روی زمین در تکاپو باش. و مانند جسدی مباش که بر دوش حمل می‌کنند. [فروتن باش و دیگران را حمّال خود مکن، زیرا کسی که کارهایش را به‌عهدهٔ این و آن می‌گذارد مانند مرده‌ای است بر دوش آنها. درحالی‌که روش عبادالرحمن، فروتنی و بندگی است. چنانکه در آیهٔ ۶۳ سورهٔ فرقان آمده است: **وَ عِبادُالرَّحْمنِ الَّذینَ یَمْشُونَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْناً**... «و بندگان خداوندِ مهربان کسانی هستند که با فروتنی بر زمین راه روند...»]

جمله را حمّالِ خود خواهد کَفور[۳] چون سوارِ مُرده آرندش به گور (۳۲۵)

آدم ناسپاس می‌خواهد همهٔ مردم حمّال او شوند. و می‌خواهد که مانند مرده‌ای که به گور می‌برند خلق‌الله او را بر دوش کشند. [مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید هر کس چه حاکم و شاه و چه غیر، مردم را به اجیری گیرد، یعنی شانه از مسؤولیت خالی کند و این و آن را به بیگاری و حمّالیِ خود وادارد برحسب واقع میّتی متحرّک است. روش پیشوایان راستین استقبال از مسؤولیت و تن دادن به کار است.]

بر جنازه هر که را بینی به خواب فارِس[۴] منصب شود، عالی رِکاب (۳۲۶)

به عنوان مثال اگر در خواب دیدی که شخصی را روی تابوت می‌برند بدان که به مقامی عالی خواهد رسید. [چنانکه در کتب تعبیر خواب آمده است که اگر کسی در خواب بیند که جنازه‌ای را حمل می‌کنند، آن جنازه در عالم بیداری به تعداد تشییع‌کنندگان حکومت کند، اما حکومتی ظالمانه. و اگر دید که جنازه‌ای می‌برند و مردم پیشاپیش او می‌روند به حکومت رسد، ولی در عوض دین و ایمانش تباه گردد[۵]. مولانا برای آنکه مطلب پیشین را روشن‌تر بیان کند و بگوید که آنان که بار زحمت خود را بر دوش دیگران می‌نهند جزو اموات محسوب

---

۱. سَمَند: اسبی که مایل به زرد باشد، زرده.
۲. جِنازه: مُرده، تابوت. با فتحهٔ «ج» نیز صحیح است.
۳. کَفُور: بسیار ناسپاس.
۴. فارِس: سوار بر اسب. در اینجا به معنی کسی است که به مسند و مقامی رسد.
۵. ر. ک. کامل‌التعبیر، ص ۲۳۳.

شوند تمثیلاً به یکی از موارد تعبیر خواب استناد می‌کند.]

(۳۲۷) زآنکه آن تابوت بر خلق است بار بار بر خلقان فگندند این کِبار

زیرا آن تابوت بر دوش مردم نهاده شده است، و این بزرگان (حکّام) بارِ زحمت و مؤونت خود را بر دوش خلق‌الله افکنده‌اند.

(۳۲۸) بارِ خود بر کس منه، بر خویش نِهْ سروری را کم‌طلب، درویش بِهْ

بارِ زحمت خود را بر دوش کسی مگذار، بلکه خود بر دوش بگیر. در پیِ ریاست مباش، بلکه خواهان درویشی و افتادگی باش.

(۳۲۹) مَرکَبِ اَعناقِ[1] مردم را مَپا[2] تا نیآید نِقرست اندر دو پا

اینقدر بر گردن مردم فشار نیاور تا دو پایت دچار بیماری نقرس نشود. [نِقْرِس مرضی است مَفْصَلی که غالباً اشراف و اغنیا بدان دچار شوند. از اینرو بدان داءُالمُلوک گویند[3]. این بیماری از پرخوری و افراط در مصرف انواع گوشت و تنبلی و کم تحرّکی حاصل شود. اگر در اینجا برای نقرس معنی مجازی قائل شویم منظور بیت اینست: اینقدر به مردم ستم مکن تا بنیاد حکومتت متزلزل نشود.]

(۳۳۰) مَرکَبی را کآخِرش تو دَه دِهی که به شهری مانی و ویران دِهی

ای ریاست‌طلب تو که سرانجام از مَرکبِ مقام و منصب متنفّر خواهی شد و به او خواهی گفت: تو به شهر شباهت داری در حالی که دِهی ویرانه‌ای.

(۳۳۱) دَه دِهش اکنون که چون شَهْرت نمود تا نباید رَخْت در ویران گشود

همین اکنون که پُست و مقام به نظرت شهری آباد می‌آید خاک بر سرش کن تا مجبور نشوی که در ویرانه سکونت گزینی. [توضیحِ «دَه‌دادن» در شرح بیت (۳۱۳) همین دفتر گذشت. منظور دو بیت اخیر: منصب و مسند دنیوی به ظاهر دلربا و جذّاب است،

---

۱. اَعْناق: گردن‌ها. جمع عُنُق.

۲. مَپا: نایست، پای مفشار. فعل نهی از مصدر پاییدن.

۳. ر.ک. قانونچه، ص۱۳۸، خفی علایی، ص ۲۲۲، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۴۰۴.

ولی بـاطناً خـطرناک و زیـانبار است، چـه غـالب افـراد بـر سـر تـصاحب آن بـا دیـن و ایمان خداحافظی می‌کنند. آنکه با سائقهٔ هوای نـفس بـه دنـبال آن افـتد سـرانـجام خـاسر شود.]

دَه دِهش اکنون که صد بُستانْت هست تا نگردی عاجز و ویـرانْ‌پـرست (۳۳۲)

اکنون که صد باغ و بوستان داری خاک بر سرِ پُست و مقامِ دنیوی بکن. تا درمانده و خرابه‌نشین نشوی. [این بیت گرچه ساده می‌نماید ولی مایهٔ لغزش تعدادی از شارحـان شـده است. مثلاً انقروی و به تَبَعِ او یوسف بـن احـمد مـولوی (**صـاحب المـنهج القـوی**) بُسـتان (= بوستان) را باغ معنوی و روحی تفسیر کرده‌اند[1]. در حالی که سیاق ابیات ایجاب می‌کند که «بُســتان» را بـه امکـاناتِ مـادّی و مـقدرات دنـیوی تأویـل کـنیم. مـنظور بـیت بـا تـوجه به این فرض چنین است: اکنون که امکانات دنیوی در اختیار توست از دنیا رخ بـرتاب کـه این کار بسی ارزشمند است. و الّا وقتی که اقـبال دنـیوی از تـو روی بگـردانـد و بـالاجبار دستت از همهٔ مواهب دنیوی کوتاه شود نمی‌توانی بگویی من از دنیا گذشته‌ام، چرا که در واقع دنیا از تو گذشته است. پس کار ارزنده اینست که در عین داشتن امکانات دنیوی از آن بگذری، نه آنکه دو دستی به دنیا و مسند آن بچسبی تا بالاخره بیایند و دستت را از آن کوتاه کنند، چه در آن صورت خوار و ذلیل خواهی شد. حکیم سبزواری در شرح «صد بستانت» گوید: یعنی (اینک) وقت توانایی و زراعت است نه وقت درو که اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ[2].]

گـفت پـیغمبر کـه جَـنَّت از الـه گر همی خواهی، ز کس چیزی مخواه (۳۳۳)

پیامبر(ص) به یکی از اصحاب فرمود اگر خواهان بهشتی، چیزی از دیگری درخواست مکن. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۸) همین دفتر.]

چون نخواهی، من کفیلم مر تو را جَـنَّتُ‌الْـمَأوىٰ و دیـدارِ خـدا (۳۳۴)

اگر چیزی از دیگری درخواست نکردی، من ضمانت می‌کنم که به بهشت درآیی و به لقاءالله نایل شوی. **فَمَنْ یَتَوَکَّلْ عَـلَی‌اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.**

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۱۱۶.
۲. شرح اسرار، ص ۴۱۸.

(۳۳۵) آن صَحابی زین کَفالت شد عَـیار تا یکی روزی که گشته بُد سوار

آن صحابی وقتی ضمانت بهشت را از پیامبر(ص) شنید به چنان صفا و خلوصی رسید که روزی سوار بر مَرکبِ خود بود که: [ادامهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است. عَیار، مـخفف عَیّار است و غالباً به معنی جوانمرد آید[۱]. و مراد از جوانمرد در اصطلاح عرفا و صوفیه سالکی است که به مقام فُتُوّت[۲] رسیده باشد، یعنی از صفات نفسانی و خودبینانه پاک و خالص شده باشد. چنانکه آن صحابی سخت تحت تأثیر کلام پیامبر(ص) قرار گرفت و به کمال تـوکّل و استغنای از خلق رسید. برخی از شارحان احتمال داده‌اند که لفظ فوق با کسرهٔ «ع» یعنی عِیار باشد، و عِیار به معنی خالص است. چنانکه زرِ عِیار یعنی طلای خالص. فارسیان غالباً ایـن کلمه را با فتحهٔ «ع» تلفّظ می‌کنند. نیکلسون در شرح کلمهٔ عَیار گوید: به نظر من این کلمه به جای «عَیّار» آمده و مراد از آن پختهٔ کامل (در توکّل) است.[۳]]

(۳۳۶) تـــازیانه از کَـــفَش افـتاد راست خود فرود آمد ز کس آن را نخواست

تازیانه از دستش صاف و یا راست بر زمین افتاد، همان لحظه از مَرکبش پیاده شد و آن‌را برداشت و به پیادگان نگفت که آن تازیانه را به من بدهید. [انقروی احتمال داده است که «راست» صفت «کف» باشد. یعنی تازیانه از دست راستش افتاد. و این معنی البـته تکـلّف‌بار است. بهتر است «راست» را قیدِ «افتاد» فرض کنیم چنانکه بیت فوق بر این تقدیر معنی شد. در چهار بیت اخیر به خبری دربارهٔ یکی از اصحاب رسول خدا به نام ثَوْبان بن بُجْدُد اشـارت شده است. وی از مَوالی (بردگان آزاد شدهٔ) رسول خدا بود. کُنیه‌اش ابوعبدالرحمن بود و از قبیلهٔ حِمْیَر یمن. برخی نیز او را از اهـالی سَـراة (مـنطقه‌ای کـوهستانی مـیان مکّـه و یـمن) دانسته‌اند. وی برده‌ای بود که رسول خدا او را خرید و آزاد کرد. به او فرمود هرجا که دوست داری برو، و اگر هم بخواهی می‌توانی نزد ما بمانی و از اهل‌بیت ما محسوب شوی. او ترجیح داد که نزد آن حضرت بماند. و زان پس در سفر و حَضَر هـمراه آن جـناب بـود. وقـتی کـه پیامبر(ص) وفات کرد، ثَوْبان به شام رفت و در رملهٔ فلسطین ساکن شد و سرانجام در سال ۵۴ هجری درگذشت[۴].

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۹۵۵) دفتر اول.
۲. توضیح این اصطلاح در شرح بیت (۲) دفتر پنجم آمده است.
۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۱۴.
۴. ر.ک. اُسْدُالغابة، ج ۱، ص ۲۴۹، و اَعلام زِرِکْلی، ج ۲، ص ۸۸.

اما روایتِ مورد اشارهٔ ابیات اخیر را استاد فروزانفر از مُسْنَدِ احمد، جلد ۵، صفحات ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹ و ۲۸۱ آورده است: قَالَ رَسُولُ اللهِ مَنْ یَتَکَفَّلُ لی بِواحِدَةٍ وَ اَتَکَفَّلُ لَهُ بِالْجَنَّةِ قَالَ ثَوْبَانُ اَنَا. قَالَ لاتَسْأَلِ النَّاسَ شَیْئاً. قَالَ نَعَمْ فَکَانَ لایَسْأَلُ.[1] «رسول خدا فرمود: هرکس یک چیز را برای من تعهّد کند، من بهشت را برای او ضمانت می‌کنم. ثَوْبان گفت: من. فرمود: آن چیز اینست که از مردم چیزی درخواست نکنی. گفت: بله، تعهّد می‌کنم. او زان پس چیزی از مردم درخواست نمی‌کرد.»

فَکَانَ ثَوْبَانُ یَقَعُ سَوْطُهُ وَ هُوَ رَاکِبٌ فَلایَقُولُ لِاَحَدٍ نَاوِلْنیهِ حَتّیٰ یَنْزِلَ فَیَتَنَاوَلَهُ. «هرگاه ثوبان سوار بر مَرکب بود چنانچه تازیانه‌اش بر زمین می‌افتاد به کسی نمی‌گفت که آن‌را به من بده. بلکه خود فرود می‌آمد و آن‌را برمی‌داشت.»

مولانا با اشاره بدین خبر سؤال و درخواست‌های دنیوی را قبیح دانسته است.]

آن که از دادش نیاید هیچ بَد داند و بی‌خواهشی خود می‌دهد (۳۳۷)

آن خداوندی که بخشش‌هایش هیچ گزندی به کسی نمی‌رساند نیاز آدمی را می‌داند و بدون آنکه شخص برآورده شدن نیاز خود را از کسی درخواست کند، خداوند آن نیاز را برآوَرَد. [مصراع دوم این معنی را نیز افاده می‌کند: خداوندی که همه چیز را می‌داند نیازی نیست که از او چیزی درخواست کنی. اما این معنی ضعیف است و با سیاق موضوع سازگار نیست و به علاوه با دیدگاه مولانا نسبت به دعا مناسب نمی‌آید، زیرا او دعا و نیایش را در هر حالی تأکید می‌کند. از جمله رجوع شود به بیت (۶۰) دفتر اول و توضیحات آن.]

ور به امرِ حق بخواهی، آن رواست آن‌چنان خواهش، طریقِ انبیاست (۳۳۸)

اگر چیزی را به امر حق از مردم بخواهی، امری شایسته است. چنین خواستنی شیوهٔ پیامبران است. یعنی درست است که ما گفتیم چیزی از مردم درخواست نکن، ولی اگر این درخواست در حیطهٔ اذن الهی و ارزش‌های اخلاقی و مناسبات انسانی باشد اشکالی ندارد. خلاصهٔ کلام درخواست‌های ذلیلانه مکن، و الّا اگر درخواست تو از دیگری در چهارچوبهٔ مراودات معقول انسانی و اجتماعی باشد عیبی ندارد.

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸۸.

(۳۳۹) بَد نمانَد چون اشاره کرد دوست کفر ایمان شد، چو کفر از بهرِ اوست

هرگاه حضرت معشوق فرمان دهد دیگر بدی نمی‌ماند. یعنی درست است که سؤال و درخواست مذموم است، ولی اگر خداوند آن‌را اجازه دهد، بدی سؤال و قباحت درخواست از میان می‌رود. چنانکه مثلاً اگر کفری با نیّت ایمانِ به حضرت حق صورت گیرد آن کفر به ایمان مبدّل شود.

(۳۴۰) هر بَدی کـه امـرِ او پـیش آورد آن ز نـیکوهایِ عـالَم بگـذرد

هر عمل بدی که به امر حق انجام شود از همهٔ خوبی‌های جهان بهتر و برتر است. یعنی مثلاً سؤال و درخواست امری قبیح است، ولی اگر این کار در حیطهٔ ارزش‌های الهی و اخلاقی صورت گیرد چه اشکالی دارد؟ چه بسا سؤال و درخواست که صورتاً ناپسند است، در موقعیتی خاص از هزار نوع زهد و عبادت برتر و بالاتر باشد.

(۳۴۱) زآن صدف گر خسته گردد نیز پوست دَه مده[1] که صد هزاران دُر در اوست

اگر ظاهر صدف، شکسته و مخدوش شود آن‌را حقیر مدان زیرا درونِ آن پُر از مروارید است. [این بیت در نقد قشری‌گری و صورت‌گرایی است. منظور بیت: اگر ظاهر چیزی و یا کسی شکسته و حقیر بود خیال مکن که باطنش نیز همینطور است.]

(۳۴۲) این سخن پـایان نـدارد، بـازگرد سویِ شاه و، هـم‌مزاجِ بـاز، گـرد

این سخنان اسرارآمیز و نکات دقیق تمام شدنی نیست. پس بهتر است به شیوهٔ بازانِ شکاری به سوی شاه بازگردی. یعنی همانطور که بازان شکاریِ تربیت شده به سوی صاحبان خود بازمی‌گردند تو نیز از عالم صورت و قیل و قال به درگاه حضرت شاه وجود بازگرد. [«هم‌مزاج باز» یعنی کسی که طبیعتی مانند باز شکاری دارد. همانطور که بازِ تربیت شده پس‌از پرواز به سوی صاحبش بازمی‌گردد، تو نیز ای انسان به صاحب اصلی‌ات بازگرد. شارحی از متأخّران چنین معنی کرده است: «برگردیم به سوی شاه که هم‌مزاج باز است.»[2] و این سهوی مسلّم است.]

---

۱. دَه دادن: ر.ک. شرح بیت (۳۳۱) همین دفتر.

۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (محمدتقی جعفری)، ج ۱۳، ص ۱۷۴.

باز رو در کان چو زرِّ دَهْدَهی[1] تا رهد دستانِ تو از دَه‌دِهی (۳۴۳)

دوباره مانند طلای خالص به معدن طلا بازگرد، تا از انزجار ناشی از ندامت نجات پیدا کنی. [مصراع دوم نقل به معنا شد زیرا معنی تحت‌اللفظ آن مبهم از آب در می‌آید. معنی تحت‌اللفظ آن اینست: تا دست‌های تو از اظهار نفرت و انزجار وارهد.

منظور بیت: همانطور که روحت قبل از هبوط بدین دنیا پاک و باصفا بود، اینک در این دنیا نیز با سیر و سلوک و تهذیب نفس آن‌را پاک کن و به اصل خود یعنی عالم الهی بازگرد، چنانچه این کار را نکنی به خسران و ندامت دچار خواهی شد و بعد از آنکه کار از کار بگذرد اظهار انزجار از شهوات و نفسانیّات بی‌فایده است. به اصطلاح «نوش دارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی» چنانکه به قول حضرت سبحان در کتاب قرآن، کافران در قیامت از معبودهای آفل و شیاطین اظهار انزجار می‌کنند ولی دیگر ثمری ندارد.]

صورتی را چون به‌دل ره می‌دهند از ندامت آخِرش دَه می‌دهند (۳۴۴)

ظاهرگرایان چون نسبت به یکی از ظواهر شیفته می‌شوند سرانجام از شدّتِ پشیمانی از آن اظهار انزجار می‌کنند.

توبه می‌آرند هم پروانه‌وار باز نِسیان می‌کَشَدْشان سویِ کار (۳۴۵)

آنان همچون پروانه توبه می‌کنند. یعنی همانطور که پروانه یک بار به شعلهٔ شمع می‌خورد و از آن می‌پرهیزد، ولی بر این پرهیز نمی‌پاید و دوباره و چندباره خود را به شعله می‌زند تا اینکه بالاخره هلاک می‌شود، ظاهرپرستان نیز هرگاه از نتایج اعمال نفسانی خود زیان می‌بینند از آن کارها توبه می‌کنند ولی غفلت و نسیان بر آنان غلبه می‌کند و آنان را دوباره بدان کارها وامی‌دارد.

همچو پروانه ز دُر آن نار را نور دید و بست آن سو بار را (۳۴۶)

آنان مانند پروانه از مسافت دور، آتش را نور خیال می‌کنند و بدان سو گسیل می‌شوند.

---

۱. زَرِ دَهْدَهی: طلای خالص، زر جعفری، زرناب.

(۳۴۷) چون بیآمد، سوخت پَرّش را گریخت باز چون طفلان فتاد و مِلْح ریخت

چون به سوی آتش آید پرش بسوزد و دوباره مانند کودکان بر زمین افتد و نمک بریزد. [مِلْح ریختن (= نمک ریختن) تعبیری کنایی است که در چند معنی بکار رود. یکی کنایه از اشک ریختن و گریه کردن است، دوم کنایه‌ای است که هنگام افتادن کودکان می‌گویند تا از گریه و ناراحتی بازشان دارند، سوم کنایه از زدن حرف‌های بی‌مزه و خارج از نزاکت است. وجه اول و دوم این کنایه با بیت فوق سازگار است.

منظور بیت: اهل هویٰ و هوس با آنکه مکرّراً نتیجهٔ سوء اعمال وقبح خود را دیده‌اند با این حال دوباره به هوس‌کاری و هوس‌رانی روی می‌آورند.]

(۳۴۸) بارِ دیگر بر گُمان و طمعِ سود خویش زد بر آتشِ آن شمع، زود

یک بار دیگر به خیال و طَمع سود، سریعاً خود را برآتش می‌زند.

(۳۴۹) بارِ دیگر سوخت هم واپس بجَست باز کردش حرصِ دل ناسیٰ و مست

دوباره می‌سوزد عقب می‌رود، ولی بار دیگر حرص و طمع درونی او را فراموشکار و سرمست می‌کند.

(۳۵۰) آن زمان کز سوختن وا می‌جهد همچو هندو شمع را دَه می‌دهد

در آن وقت که پروانه از سوختن جان سالم بدر می‌برد، مانند آن غلام هندی نسبت به شعلهٔ شمع اظهار انزجار می‌کند. [حالِ هوس‌کاران نیز اینگونه است. وقتی به کیفر دچار آیند ندامت اظهار کنند و از اعمال پیشین شرمسار شوند.]

(۳۵۱) کای رُخَت تابان چو ماهِ شبْ‌فروز وایْ به صحبت کاذب و مغروزسوز

می‌گوید: ای کسی که چهره‌ای تابان مانند ماه داری که شب را روشن کند، و ای کسی که در مصاحبت و همنشینی دروغگو هستی و مفتونان خود را نقره‌داغ می‌کنی.

(۳۵۲) باز از یادش رود توبه و اَنین[1] کَاَوْهَنَ الرَّحْمنُ کَیْدَالْکَاذِبین

دوباره توبه و ناله را فراموش کند، زیرا که خداوند مهربان نیرنگ دروغگویان

---

۱. اَنین: ناله و مویه.

را سست کـند. [مـصراع دوم مـقتبس از آیـهٔ ۱۸ سـورهٔ اَنـفال است: ... وَ اَنَّ اللهَ مُـوهِنُ کَـیْدِ الْکٰـافِرینَ. «...و خـداونـد سست کـنندهٔ نـیرنگ کـافران است.» مـصراع اول نـیز اشارت دارد به مضمون آیهٔ ۲۷ سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیت (۲۲۸۷) دفتر چهارم آمده است.]

در عمومِ تأویلِ این آیت که کُلَّما اَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ

کُلَّما[۱] هُـمْ اَوْقَـدُوا[۲] نـارَالْـوَغیٰ[۳] أطْـفَأَ[۴] اللّـه نـارَهُمْ حَـتّی انْـطَفا[۵] (۳۵۳)

هرگاه که آنان شعلهٔ جنگ برافروختند، خداوند آتشِ آنان را خموش ساخت تا آنکه بکلّی خاموش شـد. [در عـنوان ایـن فـصل قسـمتی از آیـهٔ ۶۴ سـورهٔ مـائده آمـده است: ... کُلَّما اَوْقَدُوا نٰاراً لِلْحَرْبِ اَطْفَأَهَا اللهُ وَ یَسْعَونَ فِی الْاَرْضِ فَساداً وَاللهُ لایُحِبُّ الْـمُفْسِدین. «... هرگاه (یهودیان) آتش جنگ افروختند خداوند آن آتش را خموش ساخت. آنان در زمین به فساد کوشند. و خداوند تباهکاران را دوست ندارد.» طبرسی در تفسیر خـود آورده است: یهودیان نیرومندترین مردم حجاز بودند و قِلاعی محکم داشتند. تا آنکه قـریش خـواست از آنان بر ضدّ محمّد(ص) یاری گیرد، از اینرو محمّد(ص) قـبیلهٔ بـنی نـضیر و بـنی قَـیْنُقاع را به محلی دیگر کوچ داد، و با بَنی قُرَیظه و اهل خیبر پیکار کـرد[۶]. بـدینسان جـنگ‌افـروزیِ آنان خنثی شد. اما مولانا طبق مشرب خاص خود آیهٔ فوق را چنین تأویل کرده است: انسان بارها تصمیم می‌گیرد که از فعل بد و عادت مذموم خود توبه کند و راهی روشن و نجات‌بخش انتخاب کند، ولی چون در این عزم خود صادق و صافی نیست طبق مشیّت تکوینی الهی کـه به‌صورت سنن و قوانین جاریه تجلّی یافته است گرهٔ عزم و آهنگش از هـم گشـوده شـود و دوباره به افعال زشت خود بازگردد، زیرا توبهٔ حقیقی نیازمند صـدق و صـفاست نـه تـفنّن و هوس‌کاری.]

---

۱. کُلَّما: هرگاه که، هر وقت که.

۲. اَوْقَدُوا: برافروختند. فعلِ ماضی جمع مذکر غایب از باب اِفعال.

۳. وَغیٰ: جنگ، داد و قال

۴. اَطْفَأَ: خاموش کرد. فعل ماضی باب اِفعال.

۵. اِنْطَفَا: خاموش شد: فعل ماضی باب انفعال. در اصل بوده است اِنْطَفَأَ اما به ضرورت قافیه همزهٔ آن ساقط شده است.

۶. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۲۲۱.

(۳۵۴) عزم کرده کـه دلا آنـجا مَـایست گشته ناسی[۱] زآنکه اهلِ عزم نیست

انسان تصمیم می‌گیرد و به دل خود می‌گوید: ای دل در آن مرتبه توقّف مکن. یعنی در مرتبهٔ عصیان و گناه درجا نزن و به سوی کارهای نیک میل کن. اما ایـن عـهد را فـرامـوش می‌کند زیرا که اهل تصمیم قاطع نیست.

(۳۵۵) چون نبودش تخمِ صـدقی کـاشته حـق بـرو نسـیانِ آن بگُـماشته

چون آن شخص بوالهوس، بذر صداقت در قلب خود نکاشته است، یعنی از روی صدق و صفا نمی‌خواهد توبه کند، خداوند نیز او را دچار فرامـوشی مـی‌کند. یـعنی عـهد و پـیمان توبه‌اش را از خاطرش محو می‌کند. [خداوند در جهان هستی حکم نهاده است که هرکس فاقد صدق باشد به سوی ثواب و صواب گام نسپارد.]

(۳۵۶) گرچه بـر آتش‌زنـهٔ[۲] دل مـی‌زند آن سِتارَش را کفِ حـق مـی‌کُشد

اگرچه آن شخص بوالهوس می‌خواهد چخماقِ دل را روشن کـند. یـعنی هـرچـند او می‌خواهد قلب خود را به نور ایمان روشن کند، ولی همینکه جرقه‌ای از ایمان در دلش پدید می‌آید حضرت حق آن‌را خاموش می‌سازد. [سِتارَش، مخفف ستاره‌اش به مـعنی جـرّقه‌اش، است. حکایت ذیل در شرح و بسط همین مطلب است.]

قصّه‌ای هم در تقریرِ این

(۳۵۷) شَرْفه‌یی[۳] بشـنید در شب مُـعْتَمَد بـرگرفت آتش‌زنـه کآتش زنـد

ایـن حکـایت کـوتاه نـیز در شـرح و تأویـل آیـهٔ اخـیرالذکـر است: شـبی دزدی مخفیانه به خانه‌ای درآمد صاحبخانه از صدای پایش متوجه شد که کسی بـه خـانه درآمـده است. بلند شد سنگ چخماق را برداشت که با آن شمعی روشن کند و آن شخص را پیدا کند. در همین موقع دزد آهسته آهسته خود را کنار صاحبخانه رساند. صاحبخانه بی‌آنکه متوجه او باشد سنگ چخماق را بکار گرفت و هربار که از آن جـرقه و شـراره‌ای ظـاهر مـی‌شد دزد

---

۱. ناسی: فراموشکار، از مصدر نِسیان.

۲. آتش‌زنه: سنگِ چخماق. «آتش‌زنهٔ دل» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است. یعنی دلی که مانند سنگ چخماق است، دلِ سخت.

۳. شَرْفَه: صدای پا، هرصدا را نیز «شرفه» گویند. (ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۶۱۵)

بلافاصله با انگشتش آن‌را خاموش می‌کرد. صاحبخانهٔ ساده لوح نیز خیال می‌کرد که ابزار روشنایی‌اش نمناک شده است که آتش نمی‌گیرد.

معنی بیت: شخصی از معتمدان، شبی صدای پایی شنید. سنگ چخماق را برداشت تا شمع یا چراغی را روشن کند.

دزد آمد آن زمان پیشش نشست چون گرفت آن سوخته[1] می‌کرد پست (۳۵۸)

دزد در همان لحظه آمد و کنارش نشست. همینکه جرقه روی «سوخته» می‌افتاد و شعله‌ای برمی‌خاست دزد آن‌را خاموش می‌کرد.

می‌نهاد آنجا سرِ انگشت را تا شود اِستارهٔ آتش فنا (۳۵۹)

دزد سرِ انگشت خود را روی «سوخته» قرار می‌داد تا شرارهٔ آتش بلافاصله خاموش شود.

خواجه می‌پنداشت کز خود می‌مُرَد این نمی‌دید او که دزدی می‌کشد (۳۶۰)

خواجه خیال می‌کرد که آتش خود به خود خاموش می‌شود. و نمی‌دید که دزد آن را خاموش می‌کند.

خواجه گفت: این سوخته نمناک بود می‌مُرَد استاره از تریّش زود (۳۶۱)

خواجه گفت: این «سوخته» نم کشیده است و به خاطر نمناکی‌اش شرارهٔ آتش بلافاصله خاموش می‌شود.

بس که ظلمت بود تاریکی ز پیش می‌ندید آتش‌کُشی را پیشِ خویش (۳۶۲)

بس که هوا تاریک بود، خواجه دزدی را که کنارش نشسته بود و آتش را خاموش می‌کرد نمی‌دید.

---

۱. سُوخته: کهنه و فتیله‌ای بود که قابلیت اشتعال زیادی داشت. هرگاه که سنگ چخماق و یا آتش‌زنه را به کار می‌گرفتند «سوخته» را نزدیک آن می‌بردند تا به محض تماس با جرقه‌های برخاسته مشتعل شود و سپس با شعلهٔ آن، شمع و یا چراغ و چیز دیگر را روشن می‌کردند.

(۳۶۳) این چنین آتشْ‌کُشی اندر دلش دیدهٔ کافر نبیند از عَمَش[۱]

در دلِ کافر نیز چنین آتش خاموش‌کننده‌ای وجود دارد. یعنی شیطان و هوای نفس مانند همان دزد در درون حق‌ستیزان بارقه‌های الهی را خاموش می‌کنند. ولی او به سبب ضعف دیدهٔ باطنی نمی‌تواند عامل خاموشی درون خود را ببیند. [این تعابیر استعاری در بیت (۳۸۶ ـ ۳۸۴) دفتر اول نیز آمده است.]

(۳۶۴) چون نمی‌داند دلِ دانده‌ای هست با گردنده گردانده‌ای؟

چگونه ممکن است که قلب و عقل دانا نداند که هر متحرکی نیاز به محرّک دارد؟ [اینکه شخص تصمیم می‌گیرد که بر طریق صواب رود و هنوز چندگام برنداشته منحرف می‌شود، البته علتی دارد. علت آن اینست که تصمیم او خالصانه و صادقانه نبوده است. چنانکه در بیت (۳۵۵) گفته آمد.

پس ای سالک عوامل کژی و انحراف را در خود بجو و دست از توجیه و یا فرافکنی بدار. توضیح بیت فوق در شرح بیت (۱۵۳) دفتر چهارم آمده است. بدانجا رجوع شود.]

(۳۶۵) چون نمی‌گویی که روز و شب به خَود بی‌خداوندی کَی آید؟ کَی رود؟

چرا نمی‌گویی که روز و شب، خود به خود و بدون خواست خالق متعال چگونه امکان دارد پشت سرهم بیایند و بروند؟ یعنی تو فقط علل و اسباب ظاهری را می‌بینی و به این نکته واقف نیستی که همهٔ اینها تحت حاکمیت خواست و ارادهٔ حضرت حق است. یعنی اوست مسبب‌الاسباب.

(۳۶۶) گِردِ معقولات می‌گَردی ببین این چنین بی‌عقلیِ خود ای مَهین[۲]

ای آدم حقیر اگر پیرامون معقولات می‌گردی، چنین بی‌عقلی‌ای را در خود ببین. یعنی

---

۱. عَمَش: نوعی بیماری چشم است که دائماً از آن آب می‌ریزد و بینایی اختلال می‌یابد. اطبای قدیم بدان دَمْعَه هم می‌گفتند.

۲. مَهین: ضعیف، خوار، حقیر. صفت مشبهه از مصدر مَهانَه، نه هَوْن، چنانکه شارحی خیال کرده است. بعضی آن‌را به صیغهٔ فاعلی از «اَهانَ یُهین اِهانَة» گرفته‌اند که مُهین به معنی اهانت کننده و خوار کننده است. و ریشهٔ آن «هَوْن» است. لیکن در نسخ معتبر «مَهین» ضبط شده است.

ای کسی که غرق در خِرَدْورزی‌های کاذب و حرفه‌ای شده‌ای و خیال می‌کنی که با این عقل جزئی می‌توانی اسرار جهان را کشف کنی، تو چون مسبب‌الاسباب را نمی‌بینی در حقیقت فاقد عقلی. پس بدین ترتیب بی‌عقلی تو ثابت شد.

خانه با بَنّا بود معقولتر یا که بی بَنّا؟ بگو ای کم هُنَر (۳۶۷)

ای کم هنر بگو ببینم آیا اگر خانه، بنّایی داشته باشد عاقلانه‌تر است یا بدون بنّا؟[وقتی که عقل تو نمی‌پذیرد که خانه‌ای ولو ساده و گِلی بدون بنّا ساخته شده باشد، چگونه می‌گویی این هستیِ پُرشکوه خالقی ندارد؟ واده جواب.]

خطّ، با کاتب بُوَد معقولتر یا که بی‌کاتب؟ بِیَنْدیش ای پسر (۳۶۸)

پسرجان مثال دیگر می‌زنم: خطّی را که روی کاغذ می‌بینی، اگر به تو بگویند این خط را خطّاطی نوشته به عقل نزدیکتر است یا بگویند نویسنده‌ای در کار نبوده و این خط خود به خود نوشته شده است؟ مسلّماً می‌گویی خط بدون خطّاط محال است.

جیمِ گوش و عَینِ چشم و میمِ فم چون بُوَد بی‌کاتبی؟ ای مُتَّهَم (۳۶۹)

ای متّهم به انحراف بگو ببینم گوش که مانند حرف «ج» است و چشم مانند حرف «ع» و دهان مانند حرف «م» آیا ممکن است بدون پدید آورنده بوجود آید؟ [جهان هستی و جمیع کائنات آن مانند نقوش و خطوط زیبایی است که نقاش ازل و خطاط اجلّ آن را رسم کرده است. در جایی که خطّی بر کاغذی بدون خطّاط قابل تصوّر نیست آیا می‌شود که خطوط آفرینش بدون خطّاط پدید آید؟ مرحوم گولپینارلی گوید: در الفبای عربی حرف «ج» به گوش، و حرف «ع» به‌چشم تشبیه شده است. به‌علاوه کلمهٔ «عین» در عربی به‌معنی چشم است. دهان نیز به حرف «م» مانند شده است و آخرین حرفِ کلمهٔ «فم» که به معنی دهان است، «م»است.[۱]]

شمعِ روشن بی ز گیرانده‌ای[۲] یا بگیرانندهٔ داننده‌ای؟ (۳۷۰)

مثال دیگر، شمعِ روشن آیا بدون روشن‌کننده روشن می‌شود، یا بوسیلهٔ روشن‌کننده‌ای دانا؟

---

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

۲. گیراننده: شعله‌ور سازنده.

(۳۷۱) صنعتِ خوب از کفِ شَلِّ ضَریر[۱] باشد اَولیٰ یا به گیرایی بصیر؟

مثال دیگر، یک اثر زیبای هنری از دستی مفلوج و چشمی نابینا پدید می‌آید یا از دست فردی سالم و بینا؟

(۳۷۲) پس چو دانستی که قهرت می‌کند بر سَرَت دَبُّوسِ مِحنَت[۲] می‌زند

مولانا در اینجا با لحنی طنزآمیز در خطاب به خودبینانِ حق‌ستیز گوید: پس وقتی دانستی که خداوند تو را مورد قهر و عذاب قرار می‌دهد و با گرزِ بلا بر سرت می‌کوبد. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۳۷۳) پس بکن دفعش، چو نمرودی به جنگ سویِ او کَش در هوا تیر خدنگ[۳]

مانند نمرود به پیکار با خدا برخیز و بلای مقدر او را دفع کن و به سوی او در هوا تیر خدنگ پرتاب کن! [در برخی از داستان‌ها آمده است که نمرود پادشاه جبّار بابِل صندوقی را به تعدادی کرکس بست و خود در آن نشست و به آسمان پرواز کرد تا با خداوند بجنگد و حتی چند تیر هم به سوی آسمان پرتاب کرد!! این داستان شبیه به قصه‌ای است که قصّاصان و داستان‌سرایان ایرانی دربارهٔ کیکاووس گفته‌اند[۴]. توضیح دربارهٔ نمرود در شرح بیت (۱۱۸۹) دفتر اول آمده است.]

(۳۷۴) همچو اِسپاهِ مُغُل بر آسمان تیر می‌انداز دفعِ نزعِ جان[۵]

مانند سپاهیان مغول برای جلوگیری از جان کندنِ مُحتَضَر به سوی آسمان تیراندازی کن. [در میان طائفهٔ مغول رسم بود که چون یکی از آنان بر اثر بیماری و یا عوامل دیگر به حال مرگ می‌افتاد، خویشان او با تیر و کمان در یک جا جمع می‌شدند و به سوی آسمان تیراندازی می‌کردند تا فرشتهٔ مرگ را بترسانند و مانع از قبض روح محتضر شوند. اگر

---

۱. ضَریر: نابینا، کور.

۲. دَبُّوسِ مِحنَت: اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه. یعنی بلایی که مانند گُرز، کوبنده است.

۳. تیرِ خَدَنگ: اضافهٔ بیانی است. تیری که از چوب درخت خدنگ می‌سازند. چوب این درخت به قدری محکم و سخت است که در قدیم از آن تیر و نیزه و زین اسب می‌ساختند.

۴. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۵۲.

۵. نَزْعِ جان: کندن جان، جان کندن.

آن شخص نمی‌مرد می‌گفتند فرشتهٔ مرگ از تیرهای ما گریخت، و اگر می‌مُرد می‌گفتند فرشتهٔ مرگ از جایی نهانی آمد و او را قبض روح کرد و رفت[۱].]

یا گُریز از وی اگر تـوانـی بِـرَوْ چون رَوی؟ چون در کفِ اویی گِرَو (۳۷۵)

یا اگر می‌توانی از دست او فرار کن، اما چگونه می‌توانی فرار کنی در حالی که اسیر دست او هستی. [وَ لایُمْکِنُ الْفِرارُ مِنْ حُکومَتِکَ. «و گریز از قلمرو حکومت تو (ای خـدا) ممکن نیست.» «توانی» را باید «تانی» خواند تا وزن شعر مختل نشود.]

در عدم بودی، نَـرَستی از کَـفَش از کفِ او چون رَهی ای دستخَوش[۲]؟ (۳۷۶)

ای عاجز آن وقتی که در مرتبهٔ عدم بودی نتوانستی از دست قدرت خدا رها شـوی، اکنون که در دست اویی چگونه می‌توانی نجات پیدا کنی؟ [مراد از «عدم» مرتبهٔ غیب است.]

آرزو جُســتن، بــود بگــریختن پیشِ عدلش خونِ تـقویٰ ریـختن (۳۷۷)

خواستن امیال نفسانی به معنی گریختن از حضرت حق و در مقابل عدالت الهی خونِ تقویٰ را ریختن است. [مولانا طبق صنعت استعاره «تقویٰ» را موجودی جاندار محسوب داشته است. پس پیروی از امیال نفسانی هم گریختن از امر حق است و هم کشتن تقویٰ و پرهیزگاری.]

این جهان دامست و دانه‌ش آرزو در گـریز از دام‌هـا، روی آر، زُو (۳۷۸)

این جهان همچون دام است و خواهش‌های نفسانی، دانه و طعمهٔ آن. هرچه زودتر از آن دام‌ها بگریز و به سوی حضرت حق روی آور. [«زُو» هم جایز است مخفّفِ «زود» باشد، و هم مخفّفِ «زی او». و «زی» به معنی جانب و طرف است.]

چون چنین رفتی، بدیدی صد گشاد چون شدی در ضِدّ آن، دیدی فَساد (۳۷۹)

وقتی که خالصانه به سوی حق رفتی، گشایش‌های بسیاری در کارهایت پدید آید و فتوح بیشماری یابی. و اگر از این راه منحرف شوی، دچار فساد و تباهی خواهی شد.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۱۳۱ ـ ۱۳۰.

۲. دَستخوش: آنکه مورد تمسخر قرار گیرد، عاجز، زبون.

(۳۸۰) پس پیمبر گفت: اِسْتَفْتُو الْقُلوب گر چه مُفتی‌تان برون گوید خُطُوب[۱]

پیامبر(ص) به همین جهت فرمود: از دل‌ها فتوی بخواهید، گرچه فتویٰ‌دهندگان در بیرون قلوب سخنانی بگویند. [مقصود خبر ذیل است: اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ وَ اِنْ اَفْتاکَ اَلْمُفْتونَ[۲] «از قلب خود فتویٰ بگیر، گرچه فتویٰ‌دهندگان به تو فتویٰ دهند.» عین‌القضاة گوید: از مُفتیِ دلِ خود قبول کن، دل را می‌گویم نه نفسِ امّاره را. چون مُفتیِ ما نفسِ امّاره بود و ما پیِ او گیریم، لاجَرَم حال ما از این که هست بدتر بود[۳].]

(۳۸۱) آرزو بگذار تا رحم آیدش آزمودی که چنین می‌بایدش

از امیال نفسانی دست بدار تا خداوند به تو رحم کند. تاکنون (بارها) تجربه کرده‌ای که خداوند ترک امیال نفسانی را از آدمی می‌خواهد.

(۳۸۲) چون نتانی جَست، پس خدمت کُنَش تا رَوی از حبسِ او در گُلْشنش

چون قادر نیستی که از قلمرو خداوند بگریزی پس به طاعت و عبادت او مشغول شو، تا از زندان او به گُلزارش بروی.

(۳۸۳) دَم به دَم چون تو مراقب می‌شوی داد می‌بینی و داور ای غَوی[۴]

ای گمراه اگر لحظه به لحظه مراقب احوال خودباشی دائماً عدالت و حاکم عادل خواهی دید. یعنی براساس عمل و عکس‌العمل چون بر طریق صواب و به دور از نفس و هویٰ باشی خداوند نیز با تو به لطف و احسان رفتار کند. و چنانچه بدی کنی بدی خواهی دید.

(۳۸۴) ور ببندی چشمِ خود را ز احتجاب کارِ خود را کی گذارد آفتاب؟

مثلاً اگر چشمانت را فرو بندی، آفتاب کی ممکن است که کارِ نورافشانی خود را ترک گوید؟

---

۱. خُطوب: جمع خَطْب به معنی خطابه خواندن، سخنرانی کردن.
۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸۸.
۳. تمهیدات، ص۱۹۸.
۴. غَویّ: گمراه از مصدرِ غَیّ و غَوایَة.

وانمودنِ پادشاه به اُمَرا و متعصّبان در راهِ اَیاز سبب فضیلت و مرتبت و قربت و جامگیِ[1] او بر ایشان بر وجهی که ایشان را حجّت و اعتراض نماند

خلاصهٔ داستان

امیران سلطان محمود بدو گلایه کردند که چرا به اَیاز مقرّری سی امیر را می‌دهی؟ سلطان جوابی نداد. تا اینکه روزی سلطان برای شکار با سی تن از اُمَرا به صحاری و کوهساران رفت و از دور کاروانی دید. به یکی از امیران گفت: برو ببین آن کاروان از کجا می‌آید؟ او به شتاب رفت و بازگشت و گفت: از شهر ری می‌آید. سلطان گفت: به کجا می‌رود؟ امیر از پاسخ درمانده شد، زیرا این سؤال را از کاروان نکرده بود. سلطان به امیری دیگر دستور داد که برود و از کاروانیان سؤال کند که به کجا می‌روند؟ او هم رفت و برگشت و گفت: به یمن می‌روند. سلطان پرسید: چه متاعی دارند؟ چون او این سؤال را نکرده بود از جواب عاجز ماند. سلطان امیر دیگری را فرستاد که این مسأله را از کاروان بپرسد. او هم جواب آورد که متاع آنان کاسه‌های ساخت ری است. سلطان به همان شخص گفت: چه موقع از ری خارج شده‌اند؟ این امیر نیز از جواب درمانده شد. پس به دیگر امیر دستور داد که برود و این مطلب را از کاروان جویا شود. آن امیر رفت و جواب آورد که کاروان در هفتم رجب از ری خارج شده است. سلطان از او پرسید: نرخ اجناس در ری از چه قرار است؟ او از پاسخ فروماند.

---

۱. جامگی: مستمری، مقرّری.

بدین ترتیب سلطان محمود سی امیر را گسیل داشت تا سستی رأی و نظر آنان را در قبال بررسی مسائل به آنان نشان دهد.

سپس سلطان گفت: روزی کاروانی بدین ناحیه آمده بود که به ایاز دستور دادم که برود و از آن کاروان سؤال کند از کجا می‌آید؟ او رفت و با هوش و ذکاوتی که داشت نه تنها جواب آن سؤال را آورد بلکه به ابتکار خود مسائل فراوان دیگری را نیز از آن کاروان به دست آورد. در واقع او با یک بار رفتن به اندازهٔ سی نفرِ شما از آن کاروان اطلاع کسب کرد. حالا فهمیدید چرا مقرّری او به تنهایی برابر سی امیر است؟!

هرچه زین سی میر اندر سی مقام　　کشف شد زو آن به یکدم شد تمام

* * *

در این حکایت سلطان محمود، کنایه از حضرت حق، و ایاز، کنایه از انسان کامل، و امیران، کنایه از انسان‌های ناقص‌اند. چرا خداوند، انسان کامل را بر جمّ غفیر آدمیان شرافت بخشیده است؟ مسلّماً به خاطر علوِّ روحی و بلندمرتبگی معنوی اوست. چنانکه در قرآن کریم ابراهیم خلیل(ع) را به تنهایی یک امّت دانسته است. نکتهٔ دیگر آنکه ارزش و اعتبار هر فرد به مقدار معمّاهایی است که از جهان هستی باز می‌کند. چنانکه فرمود:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

آنچه سبب امتیاز انسان شده است، اندیشه‌های تابناک و حقیقت‌یاب اوست، و الّا غرایز و شهوات را حیوانات نیز دارند.

در قسمت دوم حکایت فوق، مولانا به مبحث جبر و اختیارگریزی می‌زند. در این قسمت از حکایت امیرانِ معترض کنایه از حامیان جبرند که مولانا اصطلاحاً بدان «جبرعامه» گفته است. و در بخشی دیگر مسألهٔ تجسّم اعمال و جواب عمل را طرح می‌کند.

* * *

(۳۸۵) **چون امیران از حسد جوشان شدند　　عاقبت بر شاهِ خود طعنه زدند**

وقتی که امیران بر اثر شدّت حسادت برجوشیدند و خروشیدند، بالاخره زبان به نکوهش شاه خود باز کردند.

(۳۸۶) **کین ایازِ تو ندارد سی خِرَد　　جامگیِّ سی امیر، او چون خورد؟**

گفتند: ایازِ تو که عقل سی‌نفر را ندارد، پس چرا مقرّری سی امیر را می‌گیرد و می‌خورد؟

شاه بیرون رفت با آن سی امیر سویِ صحرا و کُهستان صیدْگیر (۳۸۷)

شاه با آن سی امیر به سوی صحرا و کوهستان رفت در حالی که مشغول صیدکردن بود.

کاروانی دید از دُور آن مَلِک گفت امیری را برو ای مُؤْتَفِک[1] (۳۸۸)

آن پادشاه (سلطان محمود) از مسافتی دور کاروانی را دید و به یکی از امیران گفت: ای دروغگو برو و...

رَوْ، بپرس آن کاروان را بر رَصَد[2] کز کدامین شهر اندر می‌رسد؟ (۳۸۹)

برو بر سر راهِ آن کاروان بایست و از آنان سؤال کن که از کدام شهر می‌آیند؟

رفت و پرسید و بیآمد که زِ ری گفت: عزمش تا کجا؟ درماند وی (۳۹۰)

آن امیر رفت و از کاروان پرسید و بازگشت و گفت: از شهر ری می‌آیند. پادشاه گفت: کجا می‌خواهند بروند؟ امیر از جواب درمانده شد.

دیگری را گفت: رَوْ ای بُوالْعَلا[3] بازپرس از کاروان که تا کجا؟ (۳۹۱)

شاه به امیری دیگر گفت: ای بلندمرتبه برو و از کاروان بپرس که می‌خواهند کجا بروند؟

رفت و آمد گفت: تا سویِ یمن گفت: رختش چیست؟ هان ای مُؤْتَمَن (۳۹۲)

آن امیر رفت و برگشت و گفت: به جانب یمن می‌روند. شاه گفت: ای مرد امین، آنان چه متاعی با خود دارند.

ماند حیران گفت: با میری دگر که برو وا پرس رختِ آن نفر (۳۹۳)

امیر حیران شد و نتوانست جواب دهد. شاه به امیری دیگر گفت: برو از آن کاروان بپرس که چه متاعی همراه دارند.

---

۱. مُؤْتَفِک: دروغگو. معانی دیگری نیز دارد ولی مناسب‌ترین آن همین معنی است.

۲. رَصَد: راه، کمین، محل بازرسی عابران.

۳. بُوالعلا: مخفّفِ ابوالعَلاء به معنی صاحب علوّ و بلندی.

(۳۹۴) بازآمد، گفت: از هر جنس هست اغلبِ آن کاسه‌هایِ رازی است

آن امیر هم بازگشت و گفت همه نوع متاع همراه دارند. ولی بیشتر آن، کاسه‌های ساخت شهر ری است.

(۳۹۵) گفت: کَی بیرون شدند از شهرِ ری؟ ماند حیران آن امیرِ سُستْ‌پی[۱]

شاه گفت: چه وقت از شهر ری خارج شده‌اند؟ آن امیرِ سهل‌انگار در جواب، حیران ماند.

(۳۹۶) همچنین تا سی امیر و بیشتر سُستْ‌رای و ناقص اندر کَرّ و فر

خلاصهٔ کلام تا سی امیر و بلکه بیشتر که همگی از نظر فکری افرادی ضعیف بودند و مأموریت خود را کامل انجام نداده بودند به سوی آن کاروان فرستاد. [«کَرّ» به معنی حمله و رفتن، و «فَرّ» به معنی گریختن و بازگشتن است و هر دو از لغات عربی است. در اینجا معنی رفت و برگشت برای آن مناسب است. منظور اینست که در این رفت و برگشت مأموریت خود را به کمال انجام ندادند.]

(۳۹۷) گفت امیران را که من روزی جدا امتحان کردم ایازِ خویش را

شاه به امیران گفت: روزی من، جداگانه ایاز محبوبم را مورد امتحان قرار دادم.

(۳۹۸) که بپرس از کاروان تا از کجاست؟ او برفت، این جمله واپرسید راست

بدو گفتم: برو از فلان کاروان سؤال کن که از کجا می‌آیند؟ او رفت و همه این سؤالات را بطور کامل و بی‌کم و کاست پرسید و آمد. [«راست» در اینجا به معنی کامل است.]

(۳۹۹) بی‌وصیّت، بی‌اشارت، یک‌به‌یک حالشان دریافت بی‌رَیْبی و شک

ایاز بدون آنکه شاه بدو سفارش و اشارتی کند، یکی یکی از احوال آنان خبر گرفت. یعنی تمام اطلاعات لازم را دربارهٔ آن کاروان به دست آورد بطوریکه جای هیچگونه شکّ و

---

۱. سُستْ‌پَی: پَست‌نژاد، تنبل و کُندرو. در اینجا مراد سهل‌انگار است.

ابهامی نماند.

هر چه زین سی میر اندر سی مقام کشف شد، زو آن به یکدم شد تمام (۴۰۰)

مطلبی را که این سی امیر در سی بار رفت و بازگشت کشف کردند، ایاز با یک بار رفتن به طور کامل کشف کرد.

مدافعهٔ اُمَرا آن حجّت را به شُبههٔ جبریانه، و جواب دادنِ شاه، ایشان را

پس بگفتند آن امیران کین فَنی‌ست از عنایتهاش، کارِ جهد نیست (۴۰۱)

امیران چون در جواب شاه درمانده شدند به بهانه‌های جبریانه تمسّک جستند. پس گفتند: این درک از عنایات و موهبت‌های الهی است، و کاری نیست که با سعی و تلاش حاصل شود. خلاصهٔ کلام زیرکی ایاز موهبتی است نه اکتسابی.

قسمتِ حقّست مَه را رویِ نغز دادهٔ بختست گُل را بویِ نغز (۴۰۲)

چنانکه مثلاً رویِ زیبای ماه خدادادی است. همینطور بویِ خوشِ گُل نیز از عطایای تقدیر است و بختی است الهی.

گفت سلطان: بلکه آنچ از نفس زاد رَیْعِ[1] تقصیرست و دخلِ[2] اِجتهاد (۴۰۳)

شاه گفت: هر آنچه از آدمی سرزند یعنی اعمال و احوال انسان از دو حال خارج نیست. یا محصول کوتاهی و سهل‌انگاری اوست، و یا محصول سعی و تلاش او. [پس آدمی در دو حال مختار است نه مجبور.]

ورنه آدم کَی بگفتی با خدا رَبَّنا إنّا ظَلَمْنا نَفْسَنا (۴۰۴)

و الّا حضرت آدم(ع) کی به خداوند عرض می‌کرد که: پروردگارا، همانا ما بر خود ستم کردیم؟ [اگر اعمال ما جبری و مقدّر بود پس چرا حضرت آدم(ع) پس از لغزش به وسیلهٔ

---

۱. رَیْع: رشد و نموّ، زیاد شدن محصول زراعی. در اینجا مطلق محصول و فرآورده. پس «رَیْعِ تقصیر» یعنی آنچه از تقصیر و کوتاهی انسان ناشی می‌شود.

۲. دَخْل: درآمد. در اینجا، مطلقِ محصول و نتیجه. «دخل اجتهاد» یعنی نتیجه‌ای که از سعی و تلاش برآید.

ابلیس از گناه خود آمرزش خواست و گفت: من و حوّا بر خود ستم کردیم. و نگفت که من در این کار مجبور بودم. مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ اعراف است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۴) دفتر اول.]

(۴۰۵) خود بگفتی کین گناه از بخت بود چون قضا این بود حزمِ ما چه سود؟

اگر آدم، گناه خود را جبری می‌دانست حتماً چنین می‌گفت: این گناهی که مرتکب شدم از بخت بد بود. وقتی تقدیر چنین چیزی را اقتضا کرده است دوراندیشی چه سودی دارد؟

(۴۰۶) همچو ابلیسی که گفت: اَغْوَیْتَنی تو شکستی جام و ما را می‌زنی؟

در این صورت آدم نیز حرفی را می‌زد که ابلیس گفت: «تو مرا گمراه کردی»، شیشه را تو شکستی و ما را می‌زنی؟ [ابلیس در خطاب به خداوند گفت: تو مرا گمراه کردی. یعنی من هیچ تقصیری ندارم. اشاره است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ اعراف. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۸۸) دفتر اول.]

(۴۰۷) بل قضا حقّست و جهدِ بنده حق هین مباش اَعْوَر[۱] چو ابلیسِ خَلَق[۲]

بلکه هم قضای الهی حق است، و هم سعی و تلاش بنده. بهوش باش. مانند ابلیسِ کهنسال، یک چشم مباش. یعنی مسائل را یک بُعدی نگاه مکن، چنانکه او فقط جبر را دید ولی اختیار را ندید. یا فقط جسم خاکی آدم را دید و عظمت روحی او را ندید.

(۴۰۸) در تَرَدّد[۳] مانده‌ایم اندر دو کار این تردّد کی بود بی‌اختیار؟

ما که مثلاً میان دو کار دچار تردید شده‌ایم. این تردید چگونه ممکن است که بدون اختیار ما باشد؟ [مولانا وجود تردید در انسان را دلیل بر قوّهٔ اختیار او می‌داند. چنانکه در دفتر پنجم نیز همین برهان را اقامه کرده است. گاه آدمی میان دو یا چند راه مردّد می‌ماند و نهایتاً یکی از راهها را ترجیح می‌دهد، این دلیل بر اختیار اوست.]

---

۱. اَعْوَر: صفت مشبههٔ عربی به معنی کسی که فقط یک چشم دارد. جمع: عُور.
۲. خَلَق: صفت مشبههٔ عربی به معنی کهنه و مندرس. در اینجا شاید مراد از آن کهنسالی و یا فسادِ ابلیس باشد. جمع: خُلْقان.
۳. تَرَدُّد: تردید و دودلی.

این کنم یا آن کنم او کی گُوَد[1] که دو دست و پایِ او بسته بُوَد (۴۰۹)

کسی که دست و پایش بسته باشد و از خود اختیاری نداشته باشد کی ممکن است بگوید این کار را بکنم یا آن کار را؟

هیچ باشد این تردّد در سَرَم؟ که رَوم در بحر یا بالا پرم؟ (۴۱۰)

آیا مثلاً این تردید به مغزم می‌رسد که به اعماق دریا بروم یا به آسمان پرواز کنم؟ البتّه که نمی‌رسد زیرا انسان بدون داشتن وسیله نه می‌تواند به اعماق دریا رود و نه به اوج آسمان پرواز کند.

این تردّد هست که مَوْصِل[2] رَوَم یا برای سِحر تا بابِل[3] رَوم (۴۱۱)

امّا انسان دچار این تردید می‌شود که به شهر موصل بروم یا برای یادگرفتن فنّ ساحری به شهر بابِل سفر کنم.

پس تردّد را بباید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سَبْلَتی[4] (۴۱۲)

پس برای مردّد شدن، قدرت و استطاعتی لازم است. یعنی بشر وقتی میان دو یا چند کار مردّد می‌مانَد که بتواند همهٔ آن کارها را انجام دهد. و الّا اگر قدرتی در کار نباشد تردیدی نیز به دلِ او راه پیدا نمی‌کند. و اگر هم احیاناً مردّد شود (یا خود را مردّد نشان دهد)، در واقع خود را مسخره کرده است.

بر قضا کم نِهْ بهانه، ای جوان جُرمِ خود را چون نهی بر دیگران؟ (۴۱۳)

ای جوان، اینقدر قضا و قدر را بهانهٔ تنبلی خود مکن، چرا گناهی که خود مرتکب شده‌ای به گردن دیگری می‌اندازی؟

---

۱. گُوَد: بگوید. فعل مضارع، سوم شخص مفرد از مصدر گفتن.

۲. مَوْصِل: از شهرهای شمالی عراق کنونی واقع در کرانهٔ غربی رود دجله.

۳. بابِل: شهری قدیم در بین‌النهرین (عراق کنونی) که از مراکز ساحران بوده است.

۴. خندیدن بر سَبْلَت: بر سبیل خود خندیدن، مانند بر ریش خود خندیدن است، و کنایه از مسخره کردن خود.

(۴۱۴) خون کند زَید[۱] و قِصاصِ او به عَمْر مَی‌خورد عَمرو[۲] و بر احمد حَدِّ خمر؟

به عنوان مثال، اگر زید کسی را بکشد آیا صحیح است که برویم یقهٔ عَمْرو را بگیریم و قصاصش کنیم؟ معلوم است که صحیح نیست. یا مثلاً اگر عَمْرو شراب بخورد آیا معقول است که احمد را بگیریم و بر او حدّ جاری کنیم؟ [پس ای جبری مشرب چرا سهل‌انگاری و تنبلی خود را به گردن قضا و قدر می‌اندازی؟]

(۴۱۵) گِردِ خود بر گَرد و جُرم خود ببین جنبش از خود بین و، از سایه مَبین

به اطراف خود نگاهی بینداز و ببین که عامل جرم و گناه خودت هستی. حرکت را از خود ببین نه از سایه. یعنی همانطور که سایه تابع جسم است، اعمال تو نیز از تو نشأت گرفته نه از چیز دیگر. پس گناه خود را به عوامل و اسباب بیرون از خود نسبت مده. [در مصراع دوم اگر «خود» را «خور» بخوانیم باز جایز است. یعنی حرکت را از خورشید ببین نه از سایه.]

(۴۱۶) که نخواهد شد غلط پاداشِ میر[۳] خصم را می‌داند آن میرِ بصیر

زیرا امیر اشتباهاً به کسی پاداش نمی‌دهد، و آن امیر بینا دشمن را می‌شناسد. [مراد از «میر بصیر» حضرت حق‌تعالی است که در جزای اعمال بندگان اشتباه نمی‌کند.]

(۴۱۷) چون عسل خوردی، نیآمد تب به غیر مزدِ روزِ تو نیآمد شب به غیر

به عنوان مثال اگر تو عسل بخوری دیگری دچار گرمیِ طبع نمی‌شود. و دستمزد روزانهٔ تو را شب به دیگری نمی‌دهند. [«عسل»، طعامی گرم و خشک است، با سردمزاجان و پیران بسازد و با گرم‌مزاجان که صفرا در ایشان غلبه داشته باشد نسازد زیرا محرّک صفراست و گرمی طبع می‌آورد. از اینرو اطبای قدیم توصیه کرده‌اند که از پسِ خوردن عسل باید سیب، گلابی و انار خورده شود[۴]. پس مراد از «تب» در اینجا گرمی طبع است که از مبانی طب سنّتی بشمار آید. منظور بیت: هر کس مسؤول اعمال خود است.]

---

۱ و ۲. زید و عَمْرو: معادل فلان و بهمان. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۳۴) دفتر دوم.

۳. میر: مخفّف امیر.

۴. ر. ک. الابنیة عن حقایق الادویة: ص ۲۲۷.

در چه کردی جهد کآن وا تو نگشت؟ تو چه کاریدی که نامد رَیعِ کَشت[1]؟ (۴۱۸)

در چه کاری سعی ورزیده‌ای که نتیجه‌اش به تو بازنگشته است؟ چه چیزی کاشته‌ای که محصول آن به دست نیامده است؟ [چنانکه در بیت (۲۱۵) دفتر اوّل فرمود:

این جهان کوه است و فعلِ ما ندا سویِ ما آید نداها را صدا]

فعلِ تو که زاید از جان و تنت همچو فرزندت بگیرد دامنت (۴۱۹)

اعمالِ تو که از روح و جسمت صادر می‌شود مانند فرزندی دامنت را می‌گیرد.[هرکس نتیجهٔ اعمال خود را می‌بیند.]

فعل را در غیب، صورت می‌کنند فعلِ دزدی را نه داری می‌زنند؟ (۴۲۰)

اعمال را در عالَم غیب تجسّم می‌بخشند. مگر نه اینست که عمل سرقت را به صورت رفتن بر بالای دار تجسّم می‌دهند؟ [در پسِ پردهٔ این جهان، طبق سنن و مشیّت الهی هر عملی را مطابق با وزن و ارزش آن به صورت خاصّی مجسّم می‌کنند.]

دار، کی مانَد به دزدی؟ لیک آن هست تصویرِ خدایِ غیب‌دان (۴۲۱)

به دار کشیده شدن چه شباهتی به سرقت دارد؟ معلوم است که شباهتی ندارد. ولی خداوندی که دانایِ غیب است آن عمل را تجسّم بخشیده است. [مضمون این مطلب بطور مبسوط در بیت (۳۴۶۳ ـ ۳۴۴۵) دفتر سوم آمده است.]

در دلِ شِحْنَه[2] چو حق الهام داد که چنین صورت بساز از بهرِ داد (۴۲۲)

حضرت حق‌تعالی به داروغه الهام کرده است که برای اجرای حکم عدالت در مورد سرقت چنین چیزی بساز. یعنی بساط کیفر و چوبهٔ دار را برپا کن. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم موردِ الهام. جزای شرط لفظاً محذوف است و تقدیراً منظور.]

تا تو عالِم باشی و عادل، قضا نامناسب چون دهد داد و سزا؟ (۴۲۳)

تا وقتی که تو دانا و دادگر باشی، چگونه ممکن است که قاضی در مورد تو ناعادلانه

---

۱. رَیْعِ کَشْت: محصولِ زراعت.

۲. شِحْنَه: داروغه، عَسَس.

قضاوت کند و حُکمی نامناسب دهد؟ [«قضا» را جایز است تأویل به «قاضی» کنیم، زیرا گاه مصدر مؤوَّل به صفت می‌شود. بیت فوق بر این تقدیر معنی شد. و اگر تأویل هم نکنیم جایز است. در اینصورت مراد از «قضا» قضای الهی است. امّا وجه اول با توجّه به بیت بعدی مناسب‌تر به نظر می‌رسد.]

(۴۲۴) چونکه حاکم این کند اندر گزین چون کند حُکم اَحْکَمِ این حاکمین؟

در جایی که قاضی حکمی مناسب و در خورِ شخص برمی‌گزیند، تو ببین خداوندی که احکمِ حاکمان است چگونه حکم می‌کند؟ [مصراع دوم به «اَحْکَمُ الْحاکمین» که قسمتی از آیهٔ ۴۵ سورهٔ هود، و آیهٔ ۸ سورهٔ تین است، اشارت دارد. و آن وصف حضرت حق است. زمخشری در تفسیر آن گفته است: یَحْکُمُ عَلَیْهِمْ بِما هُمْ اَهْلُهُ[۱]. «خداوند حکم کند بر آنان بدانچه سزاوارند.» طبرسی نیز در تفسیر آن گوید: در افعال و آفرینش حضرت حق، اضطراب و خللی نیست.[۲] پس معنی لفظیِ «احکم الحاکمین» با توجّه به مفهوم تفسیری آن اینست: درستْ‌حکم‌ترینِ حکم‌کنندگان.]

(۴۲۵) چون بکاری جَو، نروید غیرِ جَو قرض تو کردی، ز کِه خواهی گرو؟

به عنوان مثال، اگر جو بکاری فقط جو می‌روید نه چیز دیگر. یا مثلاً وقتی تو از کسی قرض می‌گیری توقّع داری چه کسی در قبال آن چیزی به عنوان گرو یا رهن نزد قرض‌دهنده بگذارد؟ مسلّماً نباید چنین چیزی توقّع داشته باشی. چون خود قرض کرده‌ای و خود باید گرو آن را تعهّد کنی. [همینطور تو خود مسؤول اعمال خود هستی. و نباید آن را به گردن این و آن اندازی.]

(۴۲۶) جُرمِ خود را بر کسی دیگر منه هوش و گوش خود بدین پاداش دِه

جرم و گناه خود را به گردن دیگری مینداز. دیگران مسؤول اعمال و گناهان تو نیستند. اینها همه بهانه تراشی است. هوش و گوش خود را متوجّه این جزا کن. یعنی با عقل و درک خود این قاعدهٔ مسلّم جهان هستی را بشناس که برای هر عملی جواب و جزای مناسبی است

---

۱. الکشاف، ج ۴، ص ۷۷۴.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان. ج ۱۰، ص ۵۱۲.

و تو خود مسؤول اعمال خودی.

جُرم بر خود نِهْ، که تو خود کاشتی با جزا و عدلِ حق کن آشتی (۴۲۷)

گناه و جرمی را که مرتکب شده‌ای از جانب خود بدان، زیرا که بذر معصیت را تو خود کاشته‌ای. و با جزا و دادگری حضرت حق آشتی کن و آن را قبول کن. یعنی به حکم الهی راضی و خرسند باش.

رنج را باشد سبب بد کردنی بد ز فعلِ خود شناس از بخت نی (۴۲۸)

اعمال بد باعثِ محنت و رنج آدمی شود. پس اعمالِ بدی را که مرتکب شده‌ای به خود نسبت بده نه به بخت و اقبال خود. یعنی وقتی نتیجهٔ ناگوار اعمالت را چشیدی مگو که گلیم بخت مرا سیاه بافته‌اند چنانکه حتّی با آب کوثر و زمزم هم سفید نتوان کرد.

آن نظر در بخت، چشم اَحْوَل[1] کند کلب[2] را کَهْدانی[3] و کاهل کند (۴۲۹)

زیرا توجّه به طالع و اقبال، چشم را لوچ می‌کند. یعنی اگر امور جاریه را به بخت و اقبال نسبت‌دهی چشم دل و بینش باطنی‌ات مختل می‌شود و آنوقت نمی‌توانی واقعیات را تحلیل کنی، و باعث می‌شود که سگ تنبل و حقیر شود. یعنی از سعی و اکتساب باز ماند.

مُتّهم کن نفس خود را ای فتیٰ مُتّهم کم کن جزای عدل را (۴۳۰)

ای جوان، نفس خود را متّهم کن. یعنی خود را مورد محاسبه و مؤاخذه قرار بده نه آنکه جزایی که با عدل الهی مقرّر شده نکوهش کنی.

توبه کن، مردانه سر آور به ره که فَمَنْ یَعْمَل بِمِثقالٍ یَرَه (۴۳۱)

مردانه توبه کن و به راه هدایت درآی، زیرا هر کس عملی را به اندازهٔ ذرّه‌ای انجام دهد جزای آن را ببیند. [مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۷ و ۸ سورهٔ زلزال است: **فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ**. «پس هر کس به اندازهٔ ذرّه‌ای نیکی کند پاداش آن

---

۱. اَحْوَل: لوچ، دوبین.
۲. کَلْب: سگ. جمع: کِلاب.
۳. کَهْدانی: اهل آخور ستور، پست و حقیر.

بیند و هر کس به اندازهٔ ذرّه‌ای بدی کند جزای آن بیند.»]

(۴۳۲) در فسونِ نفس کم شو غِرّه‌ای کآفتابِ حق نپوشد ذرّه‌ای

اینقدر فریب نفس امّاره را مخور، زیرا خورشید عدل الهی حتّی ذرّه‌ای را نمی‌پوشاند. یعنی هیچ عملی ولو کوچک از نظر عدل الهی مخفی نمی‌ماند. [چنانکه در آیهٔ ۴۹ سورهٔ کهف آمده است که وقتی مجرمان در روز قیامت نامهٔ اعمال خود را دریافت می‌کنند هراسان می‌شوند و می‌گویند: وای برما، این چه نامه‌ای است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته بلکه همهٔ آنها را مو به مو حساب کرده است.]

(۴۳۳) هست این ذرّاتِ جسمی ای مفید پیشِ این خورشیدِ جسمانی پدید

ای شخص سودمند، ذرّات جسمانی و محسوس در مقابل خورشید مادی و محسوس، آشکار و هویداست.

(۴۳۴) هست ذرّاتِ خواطر وَ افتکار[1] پیشِ خورشیدِ حقایق آشکار

همینطور ذرّات خواطر و اندیشه‌ها در برابر خورشید حقایق، کاملاً ظاهر و پیداست. [منظور دو بیت اخیر: همانطور که ذرّات و موجودات جسمانی در مقابل نور خورشید هویدا می‌شوند، نیّات قلبی و افکار و اندیشه‌های نهانی ما در مقابل خورشید حضرت حق کاملاً آشکار است.

ای طالب حقیقت بدان که نهانی‌ترین اندیشه‌ای که بر قلبت می‌گذرد و کسی از آن خبر ندارد، حضرت حق بر آن واقف و بصیر است. پس احوال و اعمال خود را بر میزان حقیقت قرار بده و بیراهه مرو. مولانا در بیست و دو بیت اخیر مسألهٔ جواب عمل و تجسّم عمل را به نحو ماهرانه‌ای مطرح کرده است.]

---

۱. اِفْتِکار: اندیشیدن.

حکایتِ آن صیّادی که خویشتن در گیاه پیچیده بود و دستهٔ گُل و لاله را کُله‌وار به سر فرو کشیده، تا مرغان او را گیاه پندارند. و آن مرغِ زیرک بوی بُرد اندکی که این آدمی است، که بر این شکل گیاه ندیدم، امّا هم تمام بوی نَبُرد، به افسونِ او مغرور شد زیرا در ادراکِ اول قاطعی نداشت، در ادراکِ مکرِ دوم قاطعی داشت

وَهُوَ الْحِرْصُ وَ الطَّمَعُ لاسِیَّمٰا عِنْدَ فَرْطِ الْحٰاجَةِ وَالْفَقْرِ

قٰالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمِ کٰادَ الْفَقْرُ اَنْ یَکُوْنَ کُفراً

خلاصهٔ داستان

پرنده‌ای به سوی لاله‌زاری پرواز کرد در حالی که دامی در آنجا گسترده شده بود و دانه‌هایی نیز در آن. در کنار دام صیّادی به کمین نشسته بود و برای اغفال پرندگان، خود را با شاخه‌ها و برگ‌ها و گُل‌ها استتار کرده بود. پرنده در فضای اطراف چرخی زد و به دام نزدیک شد و صیّاد را دید. به صیّاد گفت: ای سبزپوش تو کیستی که در وسط این صحرا تنها نشسته‌ای؟ صیاد گفت: مردی راهب‌ام و از مردم بُریده‌ام و به برگ گیاهان صحرا قناعت کرده‌ام. پرنده گفت: رُهبانیّت در دین اسلام جایز نیست. از خلوت به در آی و با مردم حشر و نشر کن.

صیّاد گفت: اینکه تو می‌گویی حکم مطلق نیست. زیرا انزوا اگر هم مذموم باشد از آمیزش با بدان که بدتر نیست. آیا تا به حال دیده‌ای که سنگ و کلوخ صحرا کسی را گمراه کند؟ ولی از مردم جفاکار دنیا گمراهی‌های بسیار سر برزند. پرنده گفت: تو اشتباه فکر می‌کنی. اگر در جامعه به سر بردی و گمراه نشدی هنر کرده‌ای، و الّا از ترس گناه به بیغوله‌ها رفتن شرط هدایت نیست. صیّاد گفت: بله به شرط آنکه بر عوامل شرّ آفرینِ جامعه غالب آیی. ولی اگر چنین قدرتی را در خود سراغ نداشته باشی همان بهتر که به کنج انزوا پناه بری. و بعلاوه برای آنکه راه را از چاه تمیز دهی نیازمند رفیق صادقی. حال بگو ببینم در این زمانه کو رفیق

صادق؟ پرنده گفت: اساس سلوک صدق قلب است نه رفیق طریق. تو صادق باش، رفیقان صادق تو را می‌یابند.

بحث میان آن دو بالا گرفت. پرنده چون گرسنه بود دانه‌ها را زیرنظر داشت و ناچار از صیّاد پرسید: این دانه‌های گندم از آنِ توست؟ صیاد گفت: نه، از آنِ طفلی یتیم است. چون قیّم ندارد آن‌ها را موقّتاً به منِ زاهد سپرده‌اند. و می‌دانی که خوردن مال یتیم هم حرام است. پرنده چون از گرسنگی بی‌طاقت شده بود گفت: ولی من در حال حاضر در اضطرار و عسرت به سر می‌برم و شرعاً به قدر سدّ جوع جایز است از آن بخورم. صیّاد گفت: حتی شخص مضطر هم اگر خویشتن‌داری کند بهتر است. و حال که می‌خواهی از آن بخوری باید تعهّد کنی که بهای آن‌را بپردازی. بدین ترتیب صیّاد آن پرنده را فریب داد. پرنده که صبر و قرار نداشت قبول کرد و همینکه آمد دانه‌ها را برچیند به دام افتاد و آه و حنین‌اش بلند شد.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ حکایت فوق را حکایتی می‌داند که کتاب **العقد الفرید**، ج ۲، ص ۵۹ آمده است[1]. چون متن حکایت عربی است به فارسی ترجمه می‌کنیم: مردی از بنی اسرائیل دامی بنهاد. گنجشکی آمد و نزدیک آن بنشست، از آن مرد پرسید: چرا قامتت خمیده شده است؟ گفت: از بس که نماز خوانده‌ام. پرسید: چرا استخوانهایت نمایان شده است؟ گفت: از بس که روزه داشته‌ام. پرسید: این پشمینه چیست که به تن داری؟ گفت: به سبب زهد و پارسایی‌ام در دنیا پشمینه پوشیده‌ام. پرسید: این عصا چیست که داری؟ گفت: بدان تکیه می‌کنم و کارهایم را با آن انجام می‌دهم. پرسید: این دانه چیست که در دست داری؟ گفت: برای آنکه اگر مسکینی از اینجا گذشت بدو دهم. گنجشک گفت: من مسکینم. مرد گفت: آن‌را بگیر. همینکه گنجشک نزدیک شد، دام به گردنش افتاد و گنجشک به جیک‌جیک درآمد و گفت: زین پس فریب هیچ زاهدی نخورم.

*

حکایت پرنده و صیّاد یکی از عمیق‌ترین و جذابترین حکایات مثنوی است. محور اصلی این حکایت مسألهٔ **خلوت و صحبت**[2] است. آیا سالک برای تکمیل نفس و تهذیب قلب باید به کنج انزوا رود و از حشر و نشر با مردم تن زند، یا باید داخل جمع شود و

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۷.

۲. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۴۹) و (۲۶۸۷) دفتر اول.

با عوامل تحریک نفس که لازمهٔ زندگی اجتماعی است دست و پنجه نرم کند و با مقهور کردن آنها به تکمیل نفس رسد. کدام یک از دو مورد مذکور ارجح است؟ مولانا به قدری این حکایت تمثیلی را با مهارت و حذاقت شکل داده و دلایل رجحان خلوت بر صحبت و صحبت بر خلوت را به زیبایی بیان داشته است که خواننده دچار اعجاب و حیرت می‌گردد. لطف مطلب در این است که هم دلایل صیّاد محکم و قانع کننده است، و هم دلایل پرنده متقن و ایمان آور. و خواننده با شنیدن دلایل هر یک از طرفین، بحث را خاتمه یافته می‌انگارد در حالی که مولانا با ذهن روشن و نقاد خود همان دلایل مقبول را رد می‌کند و بحث اوجی دیگر می‌گیرد.

«صیّاد» نماد سالک اهل خلوت است، و «پرنده» نماد سالک اهل صحبت. داوری مولانا در مسألهٔ خلوت و صحبت و رجحان آن دو، جزمی و کلّی و به صورت سلب و ایجاب نیست. یعنی نه جزماً خلوت را مقبول دانسته و نه قاطعاً صحبت را مذموم شمرده است. بلکه می‌توان گفت که مولانا خلوت و صحبت را منوط به احوال و مراتب سالکان دانسته است. لیکن خود، صحبت را بر خلوت ارجح شمرده است، به‌شرط آنکه حشر و نشر با صالحان باشد نه با طالحان. چنانکه گوید: «دوستان را در دل رنجها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن نه به گشتن و نه به خوردن الّا به دیدار دوست که **لِقاءُ الْخَلیلِ شِفاءُ الْعَلیل**[1]». و الّا اگر منظور صحبت و همنشینی با بدان باشد مسلّماً خلوت بر صحبت رجحان دارد. چنانکه آمده است: **اَلْوَحْدَةُ خَیْرٌ مِنْ جَلیسِ السُّوْءِ**. «تنهایی بهتر از (مصاحبت با) همنشین بد است.»

مولانا در انتهای حکایت، یعنی بعد از آنکه پرنده به دام صیّاد می‌افتد گریزی می‌زند به یکی از مبانی مکتب عشقی و عرفانی خود و آن اینکه صید بودن خوش‌تر از صیاد بودن و معشوقی بهتر از عاشقی است.

همانطور که پیشتر گفته آمد شیوهٔ قصه‌گویی‌های مولانا به گونه‌ای است که شخصیت‌های داستان در نقش منفی و مثبت ثابت و جامد نمی‌مانند، بلکه به اقتضای مقاصد معنوی پیوسته دگرگون می‌شوند. یعنی منفی، مثبت می‌شود، و مثبت، منفی. از اینرو در بخشی از این حکایت، صیّاد نماد زاهدان ریایی است که برای نیل به اغراض نفسانی، طالبان حقیقت را به دام می‌افکند. این حکایت متضمّن نغزترین نکات در سلوک است.

* * *

---

۱. **فیه مافیه**، ص ۲۲۳.

(۴۳۵) رفت مـرغی در میانِ مـرغزار بـود آنـجا دام از بـهرِ شکـار

پرنده‌ای به چمنزاری رفت که در آنجا برای شکار دام گسترده بودند. [ترجمهٔ عبارت عربی مطلع این فصل: و آن حرص و آز است خاصّه به گاهِ زیادیِ نیاز و نداری. توضیح کادَالْفَقْر... نیز در شرح بیت (۵۱۷) دفتر دوم آمده است.]

(۴۳۶) دانـهٔ چـندی نـهاده بـر زمـین وآن صیاد آنجا نشسته در کـمین

صیاد مشتی دانه روی زمین ریخته بود و خود در آنجا به کمین نشسته بود.

(۴۳۷) خویشتن پیچیده در برگ و گـیاه تـا درافـتد صـیدِ بـیچاره ز راه

صیّاد خود را در برگ و گیاه پیچیده بود تا صید بیچاره‌ای از راه برسد و به دام بیفتد.

(۴۳۸) مرغک آمد سویِ او از ناشناخت پس طوافی کرد و پیشِ مرد تاخت

پرندهٔ بیچاره ندانسته به طرف او رفت. چرخی زد و نزد آن مرد شتافت.

(۴۳۹) گفت او را کیستی تو سـبزْپوش؟ در بیابان، در میانِ ایـن وحـوش

پرنده به صیّاد گفت: ای که جامهٔ سبز پوشیده‌ای و در این بیابان در میان حـیوانـات وحشی نشسته‌ای، تو کیستی؟

(۴۴۰) گـفت: مـردِ زاهـدم مـن مُـنْقَطِع بـا گـیاهی گشـتم اینجا مُـقْتَنِع[1]

صیّاد گفت: من مردی پارسا هستم که از دنیا و اهل دنیا بریده‌ام و در اینجا به گیاهی قناعت کرده‌ام.

(۴۴۱) زهد و تقوی را گُزیدم دین و کیش زآنکه می‌دیدم اجل را پیشِ خویش

از آنرو که مرگ را کنار خود می‌دیدم، یعنی مرگ را به خود نزدیک می‌دیدم پارسایی و پرهیزگاری و دینداری و دین باوری را برای خود برگزیدم. [چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) فرماید: اَلرَّحیلُ وَشیکٌ[2]. «کوچیدن (از دنیا) نزدیک است.» باز فرماید: فَـاخْذَرُوا عِـبادَاللهِ

---

۱. مُقْتَنِع: قانع.

۲. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۱۷۸.

اَلْمَوْتَ وَ قُرْبَه[1]. «ای بندگان خدا بهوش باشید از مرگ و نزدیک بودنِ آن.»]

(۴۴۲) مرگِ همسایه، مرا واعظ شده کسب و دکّانِ مرا برهم زده

مرگ همسایه مرا موعظه کرده و مایهٔ عبرت من شده و کار و بار مرا برهم زده است.

(۴۴۳) چون به آخر، فرد خواهم ماندن خُو نباید کرد با هر مرد و زن

چون سرانجام تنها خواهم ماند پس نباید با هر مرد و زنی مأنوس شوم. [چنانکه در آیهٔ ۹۴ سورهٔ انعام فرماید: وَ لَقَدْ جِئْتُمونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ... «و به راستی که نزد ما تنها آیید همانطور که نخستین بار آفریدیمتان...»]

(۴۴۴) رُو بخواهم کرد آخِر در لَحَد آن بِهْ آید که کنم خُو با اَحَد

چون من سرانجام رو به سوی گور خواهم نهاد، همان بهتر که با خداوند یکتا انیس باشم.

(۴۴۵) چون زَنَخ[2] را بست خواهند ای صنم آن بِهْ آید که زَنَخ کمتر زنم

ای محبوب، چون سرانجام چانه‌ام را خواهند بست، همان بهتر که کمتر حرف بزنم. [رسم است که در دم مرگ دهان شخص را می‌بندند.]

(۴۴۶) ای به زَربَفْت و کمر آموخته آخِرستت جامهٔ نادوخته

ای کسی که به پوشیدن جامه‌های زربفت و بستن کمربندهای فاخر عادت کرده‌ای، بدان که سرانجام باید جامه‌ای دوخته نشده بپوشی. [مراد از «جامهٔ نادوخته» کفن است که از سه قطعه پارچه به نام لنگ و پیراهن و سرتاسری تشکیل می‌شود. پس ای کسی که برای دنیا و جاه و مال آن حرص می‌زنی اینست وصف‌الحال تو:

سرمایهٔ تو در این جهان یک کفن است آن هم به گمانم ببری یا نبری]

---

۱. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، نامهٔ ۲۷.

۲. زَنَخ: چانه.

(۴۴۷) رُو به خاک آریم کز وی رُسته‌ایم دل چرا در بی‌وفایان بسته‌ایم؟

سرانجام به خاک روی خواهیم آورد، زیرا از خاک پدید آمده‌ایم. چرا به بی‌وفایان دل بسته‌ایم. یعنی چرا ما آدمیان به چیزهایی علاقمند شده‌ایم که بقا ندارد و روزی از ما جدا می‌شود؟

(۴۴۸) جَدّ و خویشانْ‌مان قدیمی چارطبع ما به خویشی عاریت بستیم طمع

نیاکان و خویشانِ کهنسال ما همان چهار عنصر طبیعی‌اند، ولی ما به خویشان موقّتی دل بسته‌ایم. [مراد از «چارطبع» همان عناصر اربعه است. رجوع شود به شرح بیت(۴۸) همین دفتر. منظور بیت: ما اصل خلقت خود را فراموش کرده‌ایم و به امور دنیوی مشغول شده‌ایم.]

(۴۴۹) سال‌ها همصحبتی و همدمی با عناصِر داشت جسم آدمی

سالیانِ سال، بدن آدمی با عناصر اربعه مصاحبت و همدمی داشت. [با این حال فراموش کرد که خلقت مادی و طبیعی او از عناصر اربعه تشکیل شده است.]

(۴۵۰) روحِ او خود از نفوس و از عقول روح، اصولِ خویش را کرده نُکول[1]

روح انسان نیز با آنکه از عالمِ ارواحِ مجرّده و عقول نورانیّه است، ولی اصل خود را فراموش کرده است.[روح انسانی با هبوط به عالم اجسام، اصل مجرّد و نورانی خود را از یاد برد.]

(۴۵۱) از نفوس و از عقولِ پُر صفا نامه می‌آید به جان کای بی‌وفا

از مرتبهٔ پر صفای ارواح مجرّده و عقول نورانیّه به روحِ اسیر در زندان دنیا پیغام می‌رسد که: ای بی‌وفا!!

(۴۵۲) یارَکانِ[2] پنج روزه یافتی رُو ز یارانِ کهن برتافتی؟

برای خود، دوستان حقیر و موقّتی پیدا کردی و از دوستان قدیمی رخ برتافتی؟!

---

۱. نُکُول: خودداری کردن. در اینجا به معنی فراموش کردن.

۲. یارَکان: یار(= دوست) + کاف تصغیر + الف و نونِ جمع. به معنی دوستان حقیر و کوچک.

کودکان گر چه که در بازی خوشند　　شب کشانْشان سویِ خانه می‌کَشَند　　(۴۵۳)

به عنوان مثال، بچّه‌ها اگر چه از بازی لذّت می‌برند، ولی هنگام شب (والدین آنان) می‌آیند و آنان را کشان‌کشان به طرف خانه می‌برند. یعنی جبراً و ضرباً آنان را می‌برند به طوری که لذّت بازی را از یاد می‌برند.[این معنی نیز جایز است: بچه‌ها چنان در بازی خوش و سرمست‌اند که حواسشان نیست شب فرا رسیده است، به طوری که با زور باید آنان را از بازی جدا کرد.]

شد برهنه وقتِ بازی طِفلِ خُرد　　دزد از ناگه قبا و کفش بُرد　　(۴۵۴)

اطفال کوچک به هنگام بازی لباسشان را در می‌آورند، و دزد از کمین می‌آید و کفش و قبایشان را می‌دزدد و می‌برد.

آن‌چنان گرم او به بازی در فتاد　　کان کلاه و پیرهن رفتش زِ یاد　　(۴۵۵)

کودکان چنان با اشتیاق و حرارت سرگرم بازی می‌شوند که کلاه و جامهٔ خود را فراموش می‌کنند.

شد شب و بازیِّ او شد بی‌مدد　　رو ندارد کو سویِ خانه رود　　(۴۵۶)

چون شب فرا می‌رسد بازیِ او یعنی بازی کودکی که دزد کفش و لباسش را برده متوقّف می‌شود. [چون دوستان و هم‌بازی‌هایش یکی یکی به خانه‌هایشان رفته‌اند دیگر کسی نمانده که با او بازی کند. پس او چون کفش و لباسش را دزدیده‌اند دیگر رو ندارد به خانه برود. از این تمثیل کوتاه به دست می‌آید که ابنای دنیا نیز کودک‌صفت‌اند، یعنی چنان به بازی‌های دنیوی مشغول‌اند که شیطان می‌آید بضاعت ایمان و اخلاق آنان را می‌برد و نهایتاً آنان را سرشکسته و خجلت‌زده می‌کند.]

نی شنیدی اِنَّما الدُّنیا لَعِب　　باد دادی رخت و گشتی مُرْتَعِب　　(۴۵۷)

مگر آیهٔ «دنیا بازیچه است» را نشنیده‌ای که متاع عمر و ایمانت را بر باد دادی و هراسان شدی؟ [در چند آیه از قرآن کریم دنیا «بازیچه» معرّفی شده است: آیهٔ ۳۲ سورهٔ انعام، آیهٔ ۶۴ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۳۶ سورهٔ محمّد، و آیهٔ ۲۰ سورهٔ حدید.]

(۴۵۸) پیش از آنکه شب شود جامه بجو روز را ضایع مکن در گفت و گو

قبل از آنکه شب فرا رسد، لباسهایت را سراغ بگیر و فرصت روز را با قیل و قال به هدر مده. یعنی پیش از آنکه روز حیات به پایان رسد، و شبِ مرگ و اجل فرا رسد در پی جامهٔ اخلاق و تقوی باش و عمر خود را در بحث و جدالِ نافرجام تلف مکن.

(۴۵۹) من به صحرا خلوتی بگزیده‌ام خلق را من دزدِ جامه دیده‌ام

همهٔ نکات اخلاقی و عارفانه‌ای که تا اینجا گفته شد از زبان آن صیّاد بود. صیّاد به پرنده گفت: من از آنرو در بیابان خلوت اختیار کرده‌ام که مردم را دزدِ لباس یافته‌ام.[عارف خلوت‌نشین می‌گوید من به این دلیل به کنج عزلت رفته‌ام که ابنای دنیا متاعِ وفا و تقوی را از آدمی می‌ربایند.]

(۴۶۰) نیمِ عمر از آرزویِ دلْستان[۱] نیم عمر از غصّه‌های دشمنان

عمر من در معاشرت با ابنای دنیا به دو بخش تقسیم می‌شود. نیمی از آن در هوای دوستان و محبوبان به هدر می‌رود، و نیمی دیگر از غم و غصّهٔ دشمنان. [در بیت فوق فعل محذوفی مستفاد می‌شود که اینست: به هدر رفت، ضایع شد و نظیر آن.]

(۴۶۱) جُبّه[۲] را بُرد آن، کُله را این ببُرد غرقِ بازی گشته ما چون طفلِ خُرد

جُبّه را دوست بُرد، و کلاه را دشمن. ما نیز مانند اطفال کوچک غرق در بازی هستیم.

(۴۶۲) نک شبانگاهِ اجل نزدیک شد خَلِّ[۳] هٰذَا اللَّعْبَ، بَسَّک[۴] لاتَعُدْ[۵]

اکنون شبِ مرگ نزدیک شده است. این بازی را رها کن، بس است دیگر. بدان رجوع مکن.

---

۱. دِلْسِتان: معشوق، محبوب، دلربا.
۲. جُبّه: لباس بلند و گشادی که روی لباس‌ها پوشند.
۳. خَلِّ: رها کن، واگذار. فعل امر از مصدرِ تَخْلیه و از ریشهٔ خ ل و.
۴. بَسَّک: ترکیبی است از بَس (مخففِ بسیار که مجازاً به معنی به قدر کفایت و به قدر کافی آید) + کافِ ضمیر عربی. یعنی بس است تو را، بسیار است تو را.
۵. لاتَعُدْ: باز مگرد، رجوع مکن. فعل نهی از عادَ یَعُودُ.

هین سوارِ توبه[1] شو، در دزد رَس　　جامه‌ها از دزد بِستان باز پس　　(۴۶۳)

بهوش باش بر مرکوب توبه سوار شو تا به دزد برسی و جامه‌هایت را از او پس بگیری. یعنی اگر توبه‌ای محکم و حقیقی داشته باشی می‌توانی ایمان از دست رفته را به دست آوری. [مراد از «دزد» در اینجا شیطان و نفس امّاره است.]

مَرْکَبِ توبه عجایب مَرْکَب است　　بر فلک تازد به یک لحظه ز پست　　(۴۶۴)

مرکوب توبه، مرکوب عجیبی است، زیرا در لحظه‌ای قادر است از زمین به اوج آسمان بتازد. [چنانکه شماری از کسانی که بعدها در زمرهٔ طلایه‌داران عرفان و ایقان قرار گرفتند، در مقطعی از حیات خود از اعمال ناروا و فجور ابایی نداشتند، لیکن با توبه‌ای صادقانه به راه آمدند و چنان به کمال رسیدند که خود اُسوهٔ سالکان شدند.]

لیک مرکب را نگه می‌دار از آن　　کو بدزدید آن قبایت را نهان　　(۴۶۵)

امّا این مرکوب را از دستبرد کسی که پنهانی لباسهایت را ربوده حفظ کن. یعنی مگذار که شیطان توبه‌ات را بشکند، چنانکه ایمانت را ربود.

تا ندزدد مَرْکَبت را نیز هم　　پاس دار این مَرْکَبت را دَم به دَم　　(۴۶۶)

مرکوب توبه‌ات را حفظ کن تا مبادا دزد آن را نیز ببرد. پس لازم است که لحظه به لحظه از این مرکوب نگه‌داری کنی. [شیطان و نفس امّاره دزد متاع ایمان است. چنانکه در حکایت بعدی این مطلب بسط یافته است.]

---

۱. توبه: ر. ک. شرح بیت (۲۲۰۵) دفتر اول.

حکایتِ آن شخص که دزدان، قوچ او را بدزدیدند، و بر آن قناعت نکردند، به حیله جامه‌هاش را هم دزدیدند

خلاصهٔ داستان

شخصی قوچی داشت و او را با رشته‌ای که به گردنش افکنده بود به دنبال خود می‌کشید. دزدی بر سر راهش کمین کرد و در لحظه‌ای مناسب ریسمان را برید و قوچ را ربود و برد.

صاحب قوچ هاج و واج به دنبال قوچش همه جا را گشت تا اینکه به سر چاهی رسید و دید شخصی آنجا نشسته و دائماً فریاد می‌زند: ای داد! دیدی چه شد؟! بدبخت شدم، بیچاره شدم! البته او همان دزد قوچ بود و صاحب قوچ بی‌آنکه او را بشناسد بدو گفت: عموجان چه شده است؟ گفت: کیسهٔ طلاهایم غفلتاً درون چاه افتاد. اگر همّت کنی و آن‌را بیرون آوری یک پنجم آن‌را به تو می‌دهم. یعنی از صد عدد سکهٔ طلا بیست عددش را به تو پاداش می‌دهم. صاحب قوچ با شنیدن این حرف به طمع افتاد و پیش خود گفت با بیست عدد سکه یک قوچ که هیچ بلکه می‌توان ده قوچ خرید. پس شتابان لباس‌هایش را در آورد و با چالاکی وارد چاه شد. و این کار همان چیزی بود که دزد می‌خواست. او در طرفةالعینی جامه‌های آن طمّاعِ ساده‌لوح را نیز در ربود و برد.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را از باب پنجم، قسم سوم جوامع‌الحکایات

اینگونه نقل کرده است[۱]: چنین گویند که روستایی به بغداد آمد و بر درازگوشی نشسته بود و بُزی را جَلاجِل (= زنگوله‌های کوچک که به گردن بُز و شتر و جز آن افکنند)[۲] در گردنِ او محکم بسته و بر اثر او همی دوید. سه طرّار (= دزد، سارق) نشسته بودند. یکی گفت: من بروم و آن بُز را از روستایی بدزدم و بیاورم. دیگری گفت: اگر تو آن بکنی، من خر او را بدزدم. دیگری گفت: این همه سهل است، من جامه‌های او را بیاورم. پس آن یکی بر عقب روستایی روان شد، چندان‌که موضعی خالی دریافت، جَلاجِل از گردنِ بُز باز کرد و بر دنبال خر بست. خر دنبال را می‌جنبانید. روستایی گُمان بُرد که بز برقرار است. آن دگر بر سر کوچه شد ایستاده بود. چون روستایی برسید گفت طُرفه مردمان‌اند این روستاییان. مردمان جَلاجِل بر گردن خر بندند، او بر دُم خر بسته است! روستایی درنگرید و بُز را ندید. فریاد برآورد که بز را که دید؟ آن طرّار گفت: من مردی را دیدم که بزی داشت و بدین کوچه فرو شد. روستایی گفت: ای خواجه لطف کن و خرِ من نگاه‌دار تا من بز را طلب باز کنم.

طرّار گفت: بر خود منّت دارم و من مؤذّنِ این مسجدم. زود بازآی که منتظر خواهم بود. روستایی فرود آمد و به کوچه فرو رفت و طرّار خر ببُرد. آن طرّار دیگر بیامد. اتّفاق چنان افتاد که بر سرِ راهِ روستایی چاهی بود. مرد طرّار بر سر آن چاه نشست و چندانکه روستایی برسید. مرد طرّار فریادکردن گرفت و اضطراب می‌نمود. روستایی گفت: ای خواجه تو را چه رسیده است؟! خر و بز من بُرده‌اند و تو فریاد می‌کنی؟! طرّار گفت: صندوقچه پُر از زر از دست من در این چاه افتاد و من در این چاه نمی‌توانم شدن. ده دینار سرخ می‌دهم تو را ای روستایی اگر تو صندوقچهٔ من برآری. پس روستایی با خود گفت: ده دینار سرخ بستانم و صندوقچهٔ این مرد برآرم. پس روستایی جامه برکشید و بدان چاه فرو شد. طرّار جامهٔ روستایی برداشت و بُرد. روستایی از اندرونِ چاه فریاد می‌کرد که در این چاه هیچ نیست و کس جواب نداد. روستایی در این چاه ملال گرفت و خود بالا آمد، چون نگاه کرد طرّار را و جامه را ندید و چوب برگرفت برهم می‌زد. مردمان گفتند: ای روستایی دیوانه شده‌ای؟! گفت: نه، پاسِ خود می‌دارم مبادا که مرا نیز بدزدند.

* * *

مولانا حکایت قوچ و دزدان را آورده تا موضوعی که در ابیات اخیر بیان کرده است بسط

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۹۹ ـ ۱۹۸.

۲. توضیحات بین دو هِلال از نگارنده است.

دهد. در آن ابیات گفته آمد که شیطان و نفس امّاره همچون دزدان‌اند که تا آدمی به غفلت در آید رخت و متاع ایمان و تقوای او را بربایند و ببرند. پس آدمی باید پیوسته مراقب قلب و ضمیر خود باشد.

* * *

آن یکی قُچ داشت، از پس می‌کشید　　دزد قُچ را بُـرد، حـبلش را بُـرید　　(۴۶۷)

شخصی قوچی داشت که با ریسمانی او را به دنبال خود می کشید. دزد، ریسـمان را بُرید و قوچ را با خود بُرد.

چونکه آگه شد، دَوان شد چپّ و راست　　تا بـیابد کآن قُـچ بُـرده کـجاست　　(۴۶۸)

صاحب قوچ وقتی از این قضیّه باخبر شد به چپ و راست دوید تا قوچ دزدیده شده را پیدا کند.

بـر سَـرِ چـاهی بـدید آن دزد را　　که فغان مـی‌کرد کِـای واوَیْـلَتا[1]　　(۴۶۹)

صاحب قوچ (بی آنکه دزد را بشناسد) او را بر سرِ چاهی دید که پیوسته فریاد می‌زد و می‌گفت: ای داد، ای فریاد، بیچاره شدم!!

گفت: نالان از چه‌ای ای اوستاد؟　　گـفت: هَـمیانِ زَرَم در چَـه فـتاد　　(۴۷۰)

صاحب قوچ گفت: ای استاد چرا ناله می‌کنی؟ آن مرد (دزد) گفت: کیسهٔ طلاهایم در چاه افتاده است.

گر توانی دَر رَوی، بیرون کَشـی　　خُمْس بدْهم مر تو را با دلخوشی　　(۴۷۱)

دزد به صاحب قوچ گفت: اگر همّت کنی و داخل چاه شوی و کیسهٔ طلاهایم را بیرون آوری، یک پنجم آن را با خرسندی تمام به تو می‌دهم.

خُمسِ صد دینار بِسْتانی به دست　　گفت او: خود این بهایِ دَه قُچ است　　(۴۷۲)

یک پنجمِ صد دینار را از من اِنعام خواهی گرفت. یعنی بیست عدد سکهٔ طلا. صاحب

---

۱. واوَیْلَتا: کلمه‌ای است برای اظهار حزن و افسوس. از نظر نحوی بدان منادای مندوب گویند. معادلِ وای، فریاد.

قوچ مقهور طمع شد و پیش خود گفت: بیست عدد سکه بهای ده قوچ است.

(۴۷۳) گر دری بر بسته شد، ده در گشاد گر قُچی شد، حق عوض اُشتر بداد

اگر دری به روی آدمی بسته شود، در عوض ده در به روی او باز می‌شود. اگر یک قوچ از دست دادم، خداوند به جایش یک شتر داد.

(۴۷۴) جامه‌ها برکند و اندر چاه رفت جامه‌ها را بُرد هم آن دزد، تفت

بیدرنگ لباسهایش را درآورد و داخل چاه شد. دزد نیز از این فرصت استفاده کرد و سریعاً لباسهایش را هم دزدید و بُرد.

(۴۷۵) حازمی[1] باید که ره تا دِه بَرَد حزم نبُود طمع طاعون آورد

انسانِ محتاط و دوراندیشی لازم است که خود را به دِه برساند. یعنی انسانِ عاقل و دوراندیش به منزل مقصود می‌رسد. اگر احتیاط و دوراندیشی نباشد، طمع آدمی را به طاعون مبتلا می‌کند. یعنی او را در معرض هلاکت قرار می‌دهد. [در مصراع دوم لفظ «اگر» مقدّر است. بنابر این مصراع دوم مرکّب است از شرط و جزای شرط.]

(۴۷۶) او یکی دزدست فتنه سیرتی چون خیال او را به هر دَم صورتی

در اینجا حضرت مولانا آن دزد را که کنایه از شیطان است اینگونه وصف می‌کند: او سارقی است فتنه‌انگیز که هر لحظه مانند خیال به شکلی در می‌آید.

(۴۷۷) کس نداند مکرِ او اِلّا خدا در خدا بگُریز و وارَه زآن دَغا[2]

کسی از مکر و نیرنگ او خبر ندارد بجز خداوند. از شرّ او به خدا پناه ببر تا از آن حیله‌گر رها شوی.

---

۱. حازِم: محتاط و زیرک، با تدبیر.
۲. دَغا: حیله‌گر.

مناظرهٔ مرغ با صیّاد در ترهُّب[۱] و در معنیِ ترهُّبی که مصطفی علیه‌السّلام نهی کرد از آن اُمّتِ خود را که لَارَهْبَانِیَّةَ فِی الْاِسلام

مرغ گفتش: خواجه در خلوت مَایست دینِ احمد را ترهّب نیک نیست (۴۷۸)

پرنده به صیّاد گفت: ای آقا در خلوت توقّف مکن. یعنی خلوت‌نشینی مکن. زیرا در آیین حضرت احمد(ص) ترک دنیا کار خوبی نیست. [در مطلع این فصل حدیثی نقل شده که توضیح آن در شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم آمده است.]

از ترهّب نهی کرده‌ست آن رسول بدعتی چون در گرفتی ای فَضول؟ (۴۷۹)

آن رسول (محمّد) مردم را از ترک دنیا نهی کرده است. ای یاوه‌گو چرا چنین بدعتی را پیش گرفته‌ای؟ [به شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم رجوع شود. در آیهٔ ۲۷ سورهٔ حدید، رهبانیت را بدعت شمرده است.]

جمعه شرط است و جماعت در نماز امرِ معروف و ز مُنکَر اِحتراز[۲] (۴۸۰)

نماز جمعه برپا کردن و اقامهٔ نماز به جماعت و امر به معروف و نهی از مُنکَر شرط مؤکّدِ مسلمانی است. [آیین حنیف احمدی چنان به جامعه‌گرایش دارد که مهم‌ترین عبادات آن نظیر نماز و حجّ و غیره صبغهٔ اجتماعی یافته است. نماز را به جماعت برپا داشتن مستحب مؤکّد است. و نماز جمعه را فُرادیٰ نمی‌توان اقامه کرد و ادای آن با کمتر از پنج نفر صحیح نیست.

دربارهٔ زمان وجوب نماز جمعه اقوالی چند وارد شده است. برخی سال دوازدهم بعثت و برخی سال اول هجری را زمان صدور این حکم دانسته‌اند. مسعودی صاحب مروج‌الذهب و مقریزی صاحب اِمتاع‌الأسماع بر قول دوم رفته‌اند[۳].]

رنجِ بَدْخویان کشیدن زیرِ صبر منفعت دادن به خلقان همچو ابر (۴۸۱)

با صبر و شکیبایی رنج و گزندِ مردمان بداخلاق را تحمّل کردن و مانند ابر به آنان سود

---

۱. تَرَهُّب: پارسایی، ترک دنیا کردن.

۲. اِحْتِراز: خویشتن‌داری کردن. در اینجا به معنی نهی کردن و دعوت به خویشتن‌داری است.

۳. ر.ک. ادوار فقه، ج ۱، ص ۸۴.

رساندن از ضروریات است.

(۴۸۲) خَیْرُ ناس اَنْ یَنْفَعَ‌النّـاس ای پـدر گرنه سنگی، چه حریفی با مَدَر[۱]؟

پدرجان بهترین مردم کسی است که برای مردم سودمند باشد. اگر تو سنگ نیستی پس چرا با سنگ و کلوخ همدمی؟ یعنی چرا در وسط بیابان به سر می‌بری. [مصراع اول مقتبس از این روایت است: خَیْـرُ النّاسِ اَنْفَعُهُمْ لِلنّاسِ[۲]. «بهترین مردم سودمندترین ایشان برای مـردم است.»]

(۴۸۳) در مـیان اُمّتِ مـرحـوم[۳] بـاش سنّتِ احمد مَهِل[۴]، مـحکوم بـاش

به امّتی بپیوند که مورد رحمت الهی است. سنّت پیامبر(ص) را ترک مگو و از او پیروی کن. [سُنّت در لغت به معنی آیین و روش و طریقه است. و در اصطلاح علمای فقه و اصول به قول و فعل و تقریر پیامبر(ص) گفته شود[۵]. سنّت در عرف فقها و متکلمین در برابر بدعت بکار رود. و آن عبارت است از هرحکمی که به اصول شریعت وابسته است. و بدعت چیزی است که مخالف با اصول شریعت است. سنت به سه شعبه تقسیم شود: سنّت قولی، سنّت فعلی و سنّت تقریری. مراد از **سنّت فعلی**، اعمال و افعال آن حضرت است که در شناخت حـلال و حـرام حُجیت دارد. و مراد از **سنّت قولی**، احادیثی است کـه از آن حـضرت رسـیده است گـرچـه مـحتوای احـادیث از وحـیِ الهـی است ولیکـن در قـالب الفـاظی دیگـر است. و مـراد از **سنّت تقریری**، اینست که مثلاً کسی کاری را در حضور یا غیاب پیامبر(ص) انجام می‌دهد و او لب به اعتراض و انکار نمی‌گشاید. سکوت او در مقابل آن کار نشان دهنده، جایز بـودن آن است[۶].

منظور بیت: سنّت فعلی و قولی پیامبر(ص) صـراحت دارد کـه رهـبانیّت و بـریدن از جامعه کار درستی نیست. در بعضی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق، دو بیتِ الحاقی آمده است.]

---

۱. مَدَر: کلوخ.
۲. احادیث مثنوی، ص ۱۹۰.
۳. اُمّتِ مرحوم: ر.ک. شرح بیت (۳۱۲۰) دفتر اول.
۴. مَهِل: ترک مکن، فرومگذار، فعل نهی از مصدر هِلیدَن.
۵. ر.ک. ادوار فقه، ج ۱، ص ۴۰۳.
۶. ر.ک. مبادی فقه و اصول، ص ۳۱ ـ ۲۹.

گفت: عقلِ هر که را نبود رسوخ پیشِ عاقل او چو سنگ است و کلوخ (۴۸۴)

صیّاد گفت: هر کس که عقلی محکم و استوار نداشته باشد در نظر عقلا مانند سنگ و کلوخ است. یعنی جمادی بیش نیست.

چون حِمارست آنکه نانش اُمنیّت[۱] است صحبتِ او عینِ رَهْبانیّت است (۴۸۵)

هر کس که آرزویش رسیدن به نان باشد. یعنی هر کس که روز و شب در فکر شکم است او همچون الاغ است. و مصاحبت و همنشینی با او عین رهبانیّت است. یعنی همانطور که رهبانیت و ترک دنیا در آیین حنیف احمدی جایز نیست مجالست با افرادی که فقط به بطن و تحت‌البطن می‌اندیشند جایز نیست، زیرا تیرگی قلب و افسردگی روح می‌آورد. در بعضی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق یک بیتِ الحاقی آمده است.

زآنکه غیرِ حق همه گردد رُفات[۲] کُلُّ آتٍ بَعْدُ حینٍ فَهُوَ آت (۴۸۶)

زیرا بجز ذات حضرت حق همهٔ موجودات می‌پوسند و متلاشی می‌شوند. هر چیزی که آمدنی باشد بالاخره پس از مدّتی خواهد آمد. [مصراع اوّل ناظر به آیهٔ ۲۷ ـ ۲۶ سورهٔ رحمن است: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالْاِكْرام. «همهٔ موجودات روی زمین (دنیا) به فنا خواهند رفت و ذات پروردگار بزرگ و شکوهمندت باقی خواهد ماند.» و مصراع دوم تداعی‌گرِ این کلام حضرت علی(ع) است: وَ كُلُّ مُتَوَقَّعٍ آتٍ[۳] «و هر آنچه آمدنش انتظار رود خواهد آمد.» و این کلام وَ كُلُّ آتٍ قَريبٌ دانٍ[۴] «و هر آینده‌ای بس نزدیک است.» منظور بیت: بجز حضرت حق همه چیز دیر یا زود فانی شود. به اصطلاح دیر و زود دارد ولی سوخت و سوز ندارد. در بعضی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق، چهار بیتِ الحاقی آمده است.]

حکمِ او هم حکمِ قبلهٔ او بود مُرده‌اش خوان چونکه مُرده‌جُو بود (۴۸۷)

این بیت راجع است به بیت (۴۸۵) همین دفتر. مولانا در آنجا فرمود که از اصحاب شکم و شهوت باید حذر کرد. اینک گوید: زیرا او تابع حکم شکم و شهوت است. چنین کسی را باید مُرده حساب کنی، چون طالب مُرده است. [در اینجا منظور از «قبله» مراد و مطلوب

---

۱. اُمنیّت: آرزو. جمع: اَمانیّ.

۲. رُفات: پوسیده، شکسته، متلاشی شده.

۳ و ۴. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۰۲، فقره ۴، و حکمت شمارهٔ ۷۲.

است[۱]. پس آدم شهوانی مطیع امور دنیوی و نفسانی است. و مسلماً چنین کسی برحسب باطن مرده است، چون مراد و مطلوب او که دنیاست، میرنده و فانی است.]

(۴۸۸) **هر که با این قوم باشد، راهب است که کلوخ و سنگ، او را صاحب است**

هر کس با اصحاب شهوت و ابنای دنیا، دوستی و همنشینی کند، او راهب است، زیرا کلوخ و سنگ با او مصاحبت دارند. [همانطور که راهب از جامعهٔ بشری می‌بُرد و به غارها و بیابان‌ها پناه می‌برد و مصاحب سنگ و کلوخ می‌شود، همنشینان دنیاطلبان نیز از حقیقت انسانی و از انسان‌های راستین می‌بُرند و با دنیاطلبان که مانند سنگ و کلوخ، جامد و بی‌روح‌اند مجالست و معاشرت می‌کنند، زیرا در بیت (۴۸۴) فرمود که هر کس عقل و خِرد حقیقت‌شناس نداشته باشد در نظر اهلِ خرد به منزله سنگ و کلوخ است. «راهب بودن» در این بیت این وجه را نیز بیان می‌دارد که معاشرت‌کنندگان با اهل دنیا مغایر سنّت حضرت مصطفی(ص) عمل می‌کنند، زیرا همانطور که رهبانیت، بدعت است و معارض سنّت نبی، دنبال اغنیا و دنیاداران افتادن هم برخلافِ آیین حنیف احمدی است.]

(۴۸۹) **خود کلوخ و سنگ کس را ره نزد زین کلوخان صد هزار آفت رسد**

البتّه تا به حال سنگ و کلوخ، کسی را گمراه نکرده است. یعنی جمادات نمی‌توانند انسان را به ضلالت کشند، ولی از آدمیانِ منجمد آفات بیشماری می‌رسد. [مراد از «کلوخان» آدمیان سنگ‌صفت و کلوخ‌سیرت است. یعنی کسانی که به سبب بیگانه شدن از امور معنوی، روحی سرد و جامد دارند. لطف کلام مولانا در این است که از زبان هر کس حرف می‌زند سخنش قانع کننده و اطمینان‌بخش است. هم دلایل صیاد بر صحّت گوشه‌نشینی قابل توجّه است، و هم دلایل پرنده که طرفدار حشر و نشر با افراد جامعه است. ابیات اخیر همه از زبان صیّاد بود.]

(۴۹۰) **گفت مرغش: پس جهاد آنگه بود کین چنین رهزن میانِ ره بود**

پرنده به صیّاد گفت: پس نتیجه می‌گیریم که جهاد وقتی مورد دارد که چنین راهزنی در میان راه باشد. یعنی ای صیّادی که می‌گویی من رهبانیت اختیار کرده‌ام، مبارزه با نفس وقتی

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۹.

مورد دارد که تو در معرض وسوسه‌های شیطانی باشی و اسیر آن نشوی، نه آنکه از جامعه بیرون روی و در گوشه‌ای بخزی و آنگاه بگویی من آیین تقوی پیشه کرده‌ام.

از برایِ حفظ و یاری و نبرد　　بر ره ناآمِن آید شیرمرد　　(۴۹۱)

شخصی که شجاع باشد برای حفظ و یاری و جنگ، یعنی به جهت دفاع از شرف و ناموس همنوعان خود و یاری رساندن به همرزمان خود قدم در راهی ناامن و پُر خطر می‌گذارد. [تا جنگ رخ ندهد معلوم نیست چه کسی جنگاور و دلاور است، زیرا در محیط امن همه می‌توانند از رشادت دم زنند. بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده تا این نکته گفته شود که پاکی و تقوی وقتی معنی پیدا می‌کند که تو در معرض ناپاکی‌ها باشی. پس رهبانیت و گوشه‌نشینی نمی‌تواند بر صفای باطن کسی دلالت کند. از اینرو گفته‌اند اگر انجام طاعات و ترک منهیات توأم با کدح نفس و تحمل زحمت نباشد قابل ستایش نیست.]

عِرقِ مردی آنگهی پیدا شود　　که مسافر همرهِ اعدا شود　　(۴۹۲)

مثال دیگر، رگ مردانگی وقتی آشکار می‌شود که مسافر با دشمنان و راهزنان روبرو شود. [چون در دوران قدیم (بخصوص) در میان راهها، راهزنان و حرامیان کمین می‌کردند، قافله مسافران همیشه در معرض تهاجم آنان بود. مسافرانی بودند که به محض رؤیت راهزنان روحیهٔ خود را بکلّی می‌باختند و دست و پایشان از هرگونه اقدام و حرکتی فلج می‌شد، و در عوض مسافرانی نیز بودند که با رشادت مقابل آنان می‌ایستادند و از خود دفاع می‌کردند. و بدین ترتیب دلاوریِ بالقوّهٔ خود را به مِنصّهٔ ظهور و فعلیّت می‌رساندند.]

چون نبیِّ سَیف بوده‌ست آن رسول　　اُمّتِ او صفدرانند[۱] و فُحول[۲]　　(۴۹۳)

چون حضرت رسول‌الله(ص)، پیامبر شمشیر بود، امّت او جنگجویان و شجاعان‌اند. [مبتنی بر این خبر است: بُعِثْتُ بَیْنَ یَدَیِ السّاعَةِ بِالسَّیفِ حَتّی یُعْبَدَ اللهُ تعالیٰ وَحْدَهُ لاشَریکَ لَهُ وَ جُعِلَ رِزْقی تَحْتَ رُمحیْ وَجُعِلَ الذُّلُّ وَ الصَّغارُ عَلی مَنْ خالَفَ اَمْری[۳]. «من در زمانی نزدیک به قیامت با شمشیر مبعوث شدم تا خداوند بزرگ بی‌همتا پرستش شود.

---

۱. صَفْدَر: درندهٔ صف، صف شکن. کنایه از جنگاورِ دلیر. از القاب امام علی(ع).
۲. فُحول: دلیران. جمعِ فَحْل.
۳. احادیث مثنوی، ص ۱۹۱.

روزیِ من در سایهٔ نیزه‌ام قرار داده شده است. و خواری و حقارت بر مخالفان فرمانم مقرّر گشته است.»

انقروی بیتی از قصیدهٔ معروف **کَعْب بن زُهَیْر** (از شاعران بلند مرتبهٔ عرب و از قصیده سرایانِ **مُخَضْرَمین** که ابتدا در هجو حضرت محمد(ص) شعر سرود و سپس بدو ایمان آورد و در مدح آن حضرت قصیده‌ای غرّا گفت) را در این باب آورده است:

إنَّ الرَّسُولَ لَنورٌ یُسْتَضاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ[1] مِنْ سُیوفِ اللهِ مَسْلُولُ

«همانا رسول خدا نوری است که همگان از او نور برگیرند. و شمشیری است بس بُرنده از شمشیرهای خداوند که آخته شده است.» نیکلسون نیز در شرح خود این بیت را آورده است.]

(۴۹۴) **مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوه مصلحت در دینِ عیسی غار و کوه**

در دین ما مصلحت اقتضا می‌کند که مسلمان اهل مبارزه و قدرت باشد. لیکن در دین عیسی مصلحت اقتضا می‌کند که شخص در غار و کوه سکونت گزیند. [مقصود از «جنگ»، قتال نیست، بل شامل هرگونه فعالیت مثبت و اصلاح‌گرانه اجتماعی است. البته حضرت عیسی(ع) نیز آنگونه که از اناجیل برمی‌آید سراسر حیاتش در مبارزات اصلاح‌گرانه در متن جامعه بوده است.]

(۴۹۵) **گفت: آری گر بود یاری و زور تا به قوّت بر زند بر شرّ و شور**

صیّاد گفت: بله البته که حرفهای تو درست است. به شرط آنکه شخص یاری و قدرتی داشته باشد. تا با همهٔ توان بر شرّ و فتنه بتازد.

(۴۹۶) **چون نباشد قوّتی، پرهیز بِهْ در فرارِ لایُطاق آسان بِجِهْ**

ولی اگر قدرتی در کار نباشد بهتر است شخص از درگیر شدن پرهیز کند. در کاری که طاقت آن‌را نداری به آسانی فرار کن. [چنانکه بسیاری از انبیاء و اولیاء وقتی می‌دیدند سخنانشان بر عناد و لجاج قوم می‌افزاید دست به هجرت می‌زدند. مصراع دوم بدین سخن

---

۱. **مُهَنَّد**: لفظاً به معنی شمشیر هندی، و یا شمشیری است که از آهن و پولاد هندی ساخته شده باشد. کنایه از شمشیر تیز و کارا، چنانکه شمشیرهای هندی بدین صفت معروف بوده است.

مشهور اشارت دارد: اَلْفِرارُ مِمّا لا یُطاقُ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلینَ. «گریختن از آنچه که طاقت و تحمّلش نیست از سنّت‌های رسولان است.» نیز بحث کلامی دیرین «تکلیفِ مالایُطاق» را که از موضوعات بحث‌انگیز ومایهِ الاِختلاف دو فرقهٔ اشاعره و معتزله بوده تداعی می‌کند.]

گفت: صدقِ دل بباید کار را ور نه یاران کم نیاید یار را (۴۹۷)

پرنده در جواب صیّاد گفت: در کار باید خلوص و صداقت داشت. و الّا یار و یاور برای انسان کم نمی‌آید. یعنی صدق قول تو و خلوص درون تو موجب می‌شود طرفدارانی پیدا کنی. پس نگران یار مباش و به صداقت قلبی توجه کن.

یار شو تا یار بینی بی‌عدد زآنکه بی‌یاران بمانی بی‌مدد (۴۹۸)

تو از روی صدق و صفا یار حقیقت شو تا تعداد بیشماری از خلایق یاور تو شوند. زیرا بدون یاران هیچ کمکی به تو نمی‌رسد.

دیو گُرگ است و تو همچون یوسفی دامنِ یعقوب مگذار ای صَفی (۴۹۹)

ای پاک مرد. شیطان مانند گرگ است و تو مانند حضرت یوسف. دست از دامن یعقوب برمدار. [در اینجا یعقوب کنایه از راهنما و مرشد صالح است. یعنی از عنایت و هدایت او خارج مشو که اسیر شیطان و شیطان‌صفتان خواهی شد. بیت فوق مستفاد از این حدیث است: اِنَّ الشَّیطانَ ذِئْبُ الْاِنْسانِ یَأْخُذُ الْقاصِیَةَ وَ الشّاذَّةَ[1]. «همانا شیطان، گرگِ انسان است که گوسفند دور شده و جدا افتاده از گلّه را می‌گیرد.»]

گرگ اغلب آنگهی گیرا بود کز رَمه شیشک[2] به خود تنها رود (۵۰۰)

گرگ غالباً وقتی بَرّهٔ شش ماهه را می‌گیرد که بَرّه از گلّه جدا شود و تنها برود. [برّه گاهی سَرْخود به این طرف و آن طرف می‌رود و در این وقت است که گرگ می‌تواند او را بگیرد. پس ای سالک صادق از جمع مگریز که حضرت علی(ع) فرماید: فَاِنَّ یَدَاللهِ عَلَی الْجَماعَةِ وَ ایّاکُمْ وَ الْفُرْقَةَ فَاِنَّ الشّاذَّ مِنَ النّاسِ لِلشَّیْطانِ کَما اَنَّ الشّاذَّ مِنَ

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۹۱.

۲. شیشک: برهٔ شش ماهه.

الْغَنَمِ لِلذِّئْبِ[۱]. «دست خداوند بر سرِ جمع است و بپرهیزید از تفرقه و پراکندگی، زیرا کسی که از مردم گسسته گردد اسیر شیطان شود. چنانکه گوسفندی که از گلّه جدا ماند طعمهٔ گرگ شود.»]

(۵۰۱) آنکه سنّت با جماعت ترک کرد در چنین مَسْبَع[۲]، نه خونِ خویش خورد؟

آیا کسی که سنّت و جماعت را ترک گوید در این دنیا که سرزمین درندگان است خون خود را نمی‌ریزد؟ [هر کس بر طریق سنّت نبیّ کریم و جماعت موحّدان و وارستگان راه نرود بی‌تردید اسیر ددانِ آدمی رُو شود و به ضلالت و هلاکت دچار گردد.]

(۵۰۲) هست سُنّت ره، جماعت چون رفیق بی‌ره و بی‌یار، افتی در مَضیق[۳]

سنّت به منزلهٔ راه است، و جماعت به منزلهٔ همراه. بدان که بدون راه و همراه به تنگنا دچار خواهی شد. یعنی اگر بر راه آن نبی کریم گام نسپاری و همطریق صالح نداشته باشی به بیراهه خواهی رفت و گرفتار بن‌بست خواهی شد. [در برخی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق، سه بیتِ الحاقی دیده می‌شود.]

(۵۰۳) همرهی نه کو بُوَد خصمِ خِرَد فرصتی جوید که جامهٔ تو بَرَد

اینکه گفتم باید رفیق همراه داشته باشی منظورم آن کس نیست که در واقع دشمنِ عقل است و درصدد فرصتی است تا لباست را بدزدد. [پس با ابلیسانِ آدم‌روی رفیق و همراه مشو که متاعِ دین و ایمانت را در ربایند.]

(۵۰۴) می‌رود با تو که یابد عَقبه‌ای[۴] که تواند کردت آنجا نُهْبه‌ای[۵]

همراه تو می‌رود تا گردنه‌ای پیدا کند و در آن گردنه تو را غارت کند. [در برخی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق، یک بیتِ الحاقی گنجانده شده است.]

---

۱. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض‌الاسلام)، خطبه ۱۲۷، فقره ۶.
۲. مَسْبَع: محلّ حیوانات درنده، دَدستان.
۳. مَضیق: تنگنا، محلّ تنگ.
۴. عَقْبه: همان عَقَبه به معنی گردنه، گریوه، راهِ پیچ و خم‌دارِ کوهستانی.
۵. نُهْبه: غارت.

یا بُوَد اُشتُردلی[۱]، چون دید ترس گوید از بهرِ رجوع از راه، دَرْس (۵۰۵)

یا ممکن است همراه تو شخصی ترسو باشد، و همینکه از امری بترسد درس‌هایی به تو می‌دهد تا تو را نیز از راه بازگرداند. [سعی کن با آدم‌های ترسو همسفر نشوی. چون به محض برخورد با کوچکترین حادثه روحیهٔ خود را می‌بازند و برای سرپوش نهادن بر ترس خود به توجیهات عالمانه و عاقلانه‌ای متوسّل می‌شوند. خواه این سفر، سفر ظاهری باشد و خواه سیر و سلوک باطنی و اعتقادی.]

یار را ترسان کند ز اُشتُر دلی این چنین همره عدو دان نه ولی (۵۰۶)

شخص ترسو، رفیق خود را نیز می‌ترساند. چنین همراهی را دشمن خود بدان نه دوستِ خود.

راهِ جانْبازی است و در هر غیشه‌یی[۲] آفتی در دفعِ هر جانْشیشه‌یی[۳] (۵۰۷)

این راه، راه جان بازی و از خودگذشتگی است و در هر بیشهٔ آن آفتی است که آدم‌های ترسو را می‌راند. [راه حقیقت، راهی پُر آفت و مَخافت است. از اینرو هر کسی نمی‌تواند بدان درآید. در برخی از نسخه‌ها **عیشه** (= زندگی) ضبط شده است: با این تقدیر «در هر عیشه‌یی» یعنی در هر لحظهٔ زندگی.]

راهِ دین زآن رو پُر از شور و شر است که نه راهِ هر مُخَنَّثْ‌گوهر[۴] است (۵۰۸)

راه دین از آنرو آکنده از فتنه و بلاست که هر آدمِ فرومایه‌ای بدان وارد نشود.

در ره، این ترس امتحانهایِ نفوس همچو پَرویزَن[۵] به تمییزِ سُپوس[۶] (۵۰۹)

در این راه، یعنی در راه حقیقت همین ترس مانند غربالی که سبوس را از آرد جدا

---

۱. اُشْتُردِل: ترسو.

۲. غیشه: بر وزن و معنیِ بیشه، جنگل، نیستان. (ر.ک. برهان قاطع، ج۳، ص ۱۴۳۱)

۳. جانْشیشه: مجازاً به معنی نازک دل، زود رنج، کسی که روحی ضعیف دارد.

۴. مُخَنَّثْ گوهر: کسی که سرشتی نامرد و پست و ضعیف دارد.

۵. پَرویزَن: غربال.

۶. سُپوس: سبوس، پوست آرد نشدهٔ جو و گندم.

می‌کند اشخاص را مورد امتحان قرار می‌دهد.

(۵۱۰) راه چه‌بْوَد؟ پُر نشانِ پای‌ها یار چه‌بْوَد؟ نردبانِ رای‌ها

راه حقیقت چگونه راهی است؟ پُر از جا پایِ سالکان. رفیق و همراه کیست؟ همان کسی که با اندیشه‌هایِ تابناکِ خود نردبانِ تعالی و عروج روحی تو را فراهم می‌آورد. [راهِ طی شده سهل‌تر از راهی است که برای نخستین بار پیموده می‌شود. انبیای عظام و اولیای کبار راه سلوک را طی کرده‌اند و نسل‌های بعدی با پی‌گیری نشان پای آنان راه را درمی‌نوردند.]

(۵۱۱) گیرم آن گُرگت نیابد، ز احتیاط بی ز جمعیّت نیابی آن نَشاط

تا اینجا گفته شد که نیل به منزل حقیقت منوط به دو شرط است. یکی صراط مستقیم، و دیگری رفیق طریق. در اینجا مولانا دفع دخل مقدّر می‌کند. زیرا ممکن است کسی بگوید که نیازی به رفیق طریق نیست، چه صراط مستقیم مرا بس است. ردّپای اسلاف را پی می‌گیرم و در کمال احتیاط حرکت می‌کنم. او برای دفع این توهّم چنین می‌گوید: فرض کنیم که با احتیاط فراوانی که بکار بستی گرگ (شیطان) به سراغت نیامد، ولی بدون جمعِ رفقای همطریق، نشاط روحی لازم را پیدا نخواهی کرد. یعنی اگر تو ای سالک، تنها سلوک کنی و با بکارگیری تقوا و پروا اسیر گرگِ شیطان نشوی، باز از یک فیض بزرگ محرومی، و آن شور و نشاطی است که از روح جمعیِ سالکان حاصل می‌شود. [چنانکه مثلاً شور و حالی که از ذِکر جمعی پدید می‌آید در ذکر فردی نیست، زیرا امواج و انوار روحی سالکانِ اهل صفا سرور و حبور یکدیگر را تقویت می‌کند.]

(۵۱۲) آنکه تنها در رهی او خوش رود با رفیقان سَیْرِ او صَدْ تُو شود

سالکی که به‌طور فردی سلوک می‌کند و راه را با خوشی و نشاط در می‌نوردد اگر همراه با رفیقان همطریق سلوک کند نشاط و شادی او صد برابر می‌شود.

(۵۱۳) با غلیظی، خر ز یاران، ای فقیر در نَشاط آید، شود قوّتْ‌پذیر

ای فقیر، حتّی خر هم با همهٔ حماقت و خشونت طبعی که دارد وقتی با دوستان و همنوعان خود حرکت می‌کند نشاط پیدا می‌کند و نیرو می‌گیرد. [تا چه رسد به انسان.]

هر خری کز کاروان تنها رود　　بر وی آن ره، از تَعَب[1] صدْ تُو شود　　(۵۱۴)

هر خری که از صف خران جدا شود و تنها حرکت کند، رنج راه در نظرش صد برابر می‌شود. [خر وقتی تنها حرکت می‌کند سست و تنبل است، امّا وقتی با چند همنوع خود همراه باشد چالاک و بانشاط می‌رود. وقتی حال خر اینست تو ببین حالِ انسان چگونه است.]

چند سیخ[2] و چند چوب افزون خورَد　　تا که تنها آن بیابان را بُرَد　　(۵۱۵)

خری که تنها حرکت می‌کند باید سیخکی و چوب بیشتری به او زده شود تا بیابان را طی کند.

مر تو را می‌گوید آن خر، خوش شنو　　گرنه‌یی خر، همچنین تنها مرو　　(۵۱۶)

خر با زبان حال به تو می‌گوید: اگر خر نیستی اینطور تنها حرکت مکن. این سخن را خوب گوش کن.

آنکه تنها، خوش رود اندر رصد　　با رفیقان بی‌گمان خوشتر رود　　(۵۱۷)

کسی که به تنهایی راه را با ذوق و نشاط درمی‌نوردد، بی‌تردید با همراهان، آن راه را با نشاط‌تر طی خواهد کرد.

هر نبیی اندرین راهِ درست　　معجزه بنمود و همراهان بجُست　　(۵۱۸)

هر پیامبری در این صراط مستقیم معجزه اظهار کرد و همراهانی طلب نمود. یعنی هیچ پیامبری به تنهایی راه حق را نپیموده است. بلکه کوشیده است ولو اهل و عشیرهٔ خود را همراه خود کند.

گر نباشد یاریِ دیوارها　　کی برآید خانه و انبارها؟　　(۵۱۹)

به عنوان مثال، اگر دیوارها به کمک هم نیایند چگونه ممکن است خانه‌ها

---

۱. تَعَب: رنج، سختی.

۲. سیخ: همان «سیخکی» است. و آن قطعه آهنی است دراز و تا حدّی نوک تیز که خرکچیان به سیخگاهِ آن زبان بسته می‌زنند تا چالاک بدود.

و انبارها ساخته شود؟ یعنی وجود هر ساختمان و عمارتی بستگی دارد به تشکّل دیوارها.

(۵۲۰) هر یکی دیوار اگر باشد جدا سقف چون باشد مُعَلَّق در هوا؟

چنانکه مثلاً اگر دیوارها از هم جدا باشند مگر ممکن است سقف روی هوا معلّق بماند؟ [مستفاد از مضمون این خبر: اَلْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ کَالْبُنْیانِ یَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضاً[1] «مؤمن نسبت به مؤمن دیگر همچون بنیادی است همبسته و متماسک.»]

(۵۲۱) گر نباشد یاریِ حِبْر[2] و قلم کَی فتد بر رویِ کاغذ یا رقم؟

مثال دیگر. اگر شخص دانشمند و قلم با هم یاری نکنند مگر ممکن است که ارقام و حروف روی کاغذ نقش بندد؟

(۵۲۲) این حصیری که کسی می‌گسترد گر نپیوندد به هم، بادش بَرَد

مثال دیگر، همین حصیری که کسی روی زمین پهن می‌کند، اگر تار و پودش به هم پیوسته نباشد، باد آن را می‌بَرَد. [مثال‌های مذکور در اهمیّت سلوکِ جمعی (بطور خاص) و مزیّت اتحاد و همبستگی (به طور عام) گفته آمد.]

(۵۲۳) حق ز هَر جنسی چو زوجین آفرید پس نتایج، شد ز جمعیّت پدید

چون خداوند از هر جنسی، جُفت آفریده است، پس نتیجه‌ها از جمعیت پدید می‌آید. [چنانکه در آیهٔ ۴۹ سورهٔ ذاریات فرماید: وَ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنا زَوْجَینِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ. «و بیآفریدیم از هر چیزی نر و ماده. باشد که حق را یاد کنید.» از بیت (۴۹۷) تا اینجا نکاتی در نفی گوشه‌گیری و نقد ترهّب گفته آمد که جملگی از زبان آن پرنده بود.]

(۵۲۴) او به گفت و او بگفت از اِهتزاز[3] بحثشان شد اندرین معنی دراز

مولانا چون می‌بیند مباحثهٔ پرنده و صیّاد طولانی شده دوباره به صورت حکایت

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۹۲.

۲. حِبْر: دانشمند، عالم، مرکّب که در دوات ریزند و با آن بنویسند. این معنی نیز جایز است. جمع: اَحْبار.

۳. اِهْتِزاز: جنبیدن، تکان خوردن. در اینجا به معنی هیجان است.

بازمی‌گردد و می‌گوید: بر اثر هیجان، هم پرنده بی‌محابا حرف می‌زد و هم صیّاد. لذا مباحثهٔ آنان در این باره به درازا کشید. [جایز است کلمهٔ «اهتزاز» را در مصراع دوم صرف کنیم. یعنی به سبب هیجان روحی بحثشان در این باب به درازا کشیده شد. اما وجه اول بهتر است.]

(۵۲۵) مثنوی را چابک و دلخواه کن ماجرا را مُوجَز و کوتاه کن

مولانا به خود می‌گوید: مثنوی را مختصر و دلنشین کن، و ماجرا را به اجمال و کوتاهی بیان کن. [شاید «ماجرا» اشاره باشد به حکایت صیّاد و پرنده و جایز است کلّی باشد.]

(۵۲۶) بعد از آن گفتش که گندم آنِ کیست؟ گفت: امانت از یتیمِ بی‌وَصی[1]ست

سپس پرنده از صیّاد پرسید که گندم مالِ کیست؟ جواب داد: این گندم امانتِ یتیمی است که سرپرستی ندارد.

(۵۲۷) مالِ اَیتام[2] است، امانت پیشِ من زآنکه پندارند ما را مُؤْتَمَن[3]

این گندم مال یتیمان است که چون مرا امین دانند آن را نزد من به امانت نهاده‌اند.

(۵۲۸) گفت: من مضطرّم و مجروح‌حال هست مُردار این زمان بر من حلال

پرنده گفت: من، بیچاره و پریشان حالم، در این وقت حتّی خوردنِ مُردار نیز بر من حلال است. [اشاره به آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۵۲۰) دفتردوم آمده است.]

(۵۲۹) هین به دستوری[4]ازین گندم خورم ای امین و پارسا و محترم

ای مرد امین و محترم بدان که من با اجازهٔ شما از این گندم می‌خورم.

---

۱. یتیمِ بی‌وَصیّ: یتیمی که قیّم و سرپرست نداشته باشد.
۲. اَیْتام: یتیمان.
۳. مُؤْتَمَن: امین، مورد اعتماد.
۴. به دستوری: به اذن و اجازه.

(۵۳۰) گفت: مُفتیّ[۱] ضرورت هم تویی بی‌ضرورت گر خوری، مُجرِم شوی

صیّاد گفت: فتوا دهندهٔ حکم ضرورت و اضطرار تویی. یعنی تو بهتر از من می‌دانی که واقعاً مضطرّی یا نه. ولی اگر بدون ضرورت و اضطرار از این گندم بخوری گناهکاری. [ملاکِ حِلِّیّتِ حرام برای شخص، اضطرار است. چنانکه گفته‌اند: اَلضَّرُوراتُ تُبیحُ الْمَحْظُوراتِ. «اضطرار، امور حرام را مباح می‌کند.» صیّاد می‌گوید: ای پرنده تو می‌گویی چون من مضطرّم می‌توانم از این گندم که مال یتیم است به قدر سدّ جوع بخورم و بر من هیچ حرجی نیست. امّا من شخصاً نمی‌دانم تو براستی مضطرّی یا نه. پس مناط اضطرارِ تو قول خود توست.]

(۵۳۱) ور ضرورت هست، هم پرهیز بِهْ ورخوری، باری ضَمانِ آن بده

و تازه اگر هم واقعاً دچار اضطرار باشی، باز بهتر است خویشتن‌داری کنی. اگر هم از آن گندم خوردی باید تعهّد کنی که تاوان آن را بدهی. [ضَمان، در لغت به معنی تعهّد کردن و به عهده گرفتن است. و در اصطلاح فقهی آن است که شخصی که خود مدیون نیست پرداخت مالی را از جانب دیگری به عهده گیرد. چنانکه در تعریفِ ضَمان گفته‌اند: هُوَالْتَعَهُّدُ بِالْمالِ مِنَ الْبَرِیُّ.

بنابر این صیّاد به پرنده می‌گوید: حال که در اضطراری بهتر است از این گندم‌ها نخوری، و اگر هم خوردی باید تعهّد کنی که بوقت تمکّن بهای آن را بپردازی.]

(۵۳۲) مرغ بس در خود فرو رفت آن زمان توسنش[۲] سَر بستَد از جذبِ عِنان

پرنده در آن لحظه در اندیشه فرو رفت. یعنی فکر کرد که بخورد یا پرهیز کند. سرانجام اسب چموشِ نفس‌امّاره سرش را از لگام خویشتن‌داری خارج کرد. یعنی نفسش سرکشی کرد.

(۵۳۳) چون بخورد آن گندم، اندر فَخ[۳] بماند چند او یاسین والْأَنعام خواند

همینکه پرنده از آن گندم خورد به دام افتاد. و چند بار سورهٔ یس و انعام را خواند. [یٰسٓ، سی و ششمین سوره از سُوَر قرآنی است. پیامبر(ص) در فضیلت این سوره فرماید: اِنَّ

---

۱. مُفتی: فتوا دهنده. اسم فاعل از مصدرِ اِفْتاء.

۲. تَوْسَن: اسب سرکش.

۳. فَخّ: دام. جمع: فُخوخ و فِخاخ.

لِکُلِّ شَیْءٍ قَلْباً وَ قَلْبُ الْقُرآنِ «یٰسٓ»[۱]. «هر چیزی قلبی دارد و قلب قرآن سورهٔ یس است.» این سوره را هم برای محفوظ ماندن از آفات دنیوی و اخروی می‌خوانند و هم برای محتضر و شخصی که دچار سکرات مرگ است. چنانکه شیخ طبرسی این روایات را در ابتدای تفسیر این سوره آورده است.

اَنعام نیز ششمین سورهٔ قرآنی است. عمده فضیلتی که برای تلاوت این سوره شمرده‌اند برآمدن جمیع حاجات است. از آن جمله عیّاشی در تفسیر خود از امام صادق(ع) روایت نسبتاً طویلی را آورده است که: ... فَوَالَّذی نَفْسی بِیَدِهِ لَوْ دَعَوْتَ اللهَ بِها بَعْدَ ما تُصَلِّی هٰذِهِ الصَّلٰوةَ فی دُبُرِها هٰذِهِ السُّورَةَ ثُمَّ سَأَلْتَ جَمیعَ حَوائِجِکَ ما بَخُلَ عَلَیْکَ وَ لاَعْطاکَ ذٰلِکَ اِنْ شاءَاللهُ[۲] «...سوگند به کسی که جانم به دست اوست، اگر با این سوره خدا را پس از گزاردن این نماز (نمازی که در ابتدای این روایت بدان توصیه شده است) بخوانی و آنگاه برآورده شدن جملهٔ حاجات خود را از او درخواست کنی خداوند آن‌را از تو دریغ ندارد و اگر بخواهد همهٔ آن را به تو دهد.» البتّه این نکته قابل ذکر است که مراد از خواندن و تلاوت کردن این سوره‌ها فقط ذکر لسانی نیست، بل توجه به معنا و مقصود آیات و تحقّق آن معانی در خود است. و جلسات عریض و طویلی که با آداب و رسومی خاص برای ختم این سوره برپا می‌دارند در صورتی مؤثّر می‌افتد که هر کس به قدر وسع خود بکوشد که آن معانی را اوّلاً درک کند، و ثانیاً در خود تحقّق بخشد. عمده پیام سورهٔ اَنعام نفی شرک و بت‌پرستی در جمیع اشکال و انواع آن است.

به هرحال منظور مولانا از اینکه می‌گوید آن پرنده وقتی به دام افتاد این دو سوره (یس و انعام) را چند بار خواند، اینست که می‌خواست بدین وسیله راه نجاتی پیدا کند.]

بعدِ درماندن چه افسوس و چه آه؟ پیش از آن بایست این دودِ سیاه (۵۳۴)

پس از گرفتار آمدن، دریغ خوردن و آه حسرت و تأسف کشیدن چه فایده‌ای دارد؟ این دود سیاه، یعنی آه حسرت کشیدن و تأسف‌خوردن باید پیش از گرفتار آمدن باشد.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۴۱۳.

۲. ر.ک. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۳۵۳.

(۵۳۵) آن زمان که حرص جنبید و هوس آن زمان می‌گو که ای فریادرس

آنگاه که حرص و هوای نَفْس به فعالیّت می‌افتد، در آن وقت است که باید بگویی: ای خداوند فریادرس به فریادم برس.

(۵۳۶) کان زمان پیش از خرابی بصره است بوک[۱] بصره وارَهَد هم زآن شکست

زیرا آن زمان، وقتی است که هنوز بصره ویران نشده است. شاید که بصره از ویرانی و انهدام نجات پیدا کند[شهر بصره یک بار در عهد القادر بالله (۳۸۱ ـ ۴۲۲ ه) و یک بار هم در عهد القائم بامرالله (۴۲۲ ـ ۴۶۷ ه) بوسیلهٔ سیل ویران شد[۲]. نیز یک بار هم در سال ۲۵۷ه در حملهٔ شورشیان زنگی به رهبری علی بن محمّد.

بیت فوق ناظر است به ضرب‌المثل معروف: بَعْدَ خَرابِ الْبَصْرة[۳]. «پس از خرابی بصره». در سبب پیدایش این ضرب‌المثل گفته‌اند که: به خلیفهٔ بغداد خبر دادند که دشمن بر شهر بصره حمله آورده است، اهمیّتی نداد و سپاهی به مقابلهٔ با دشمن نفرستاد. تا اینکه شهر به دست دشمن افتاد و همه جای آن ویران شد. در این وقت خلیفه لشکری جرّار فرستاد. بصریان گفتند: بعد از خراب شدن بصره گسیل داشتن لشکر چه سودی دارد[۴]؟! این مَثَل را در جایی می‌گویند که وقتِ مناسب برای انجام کاری گذشته باشد و دیگر سعی و تلاش شخص سودمند نیفتد. چنانکه گویند: «نوش دارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی».]

(۵۳۷) اِبْکِ[۵] لی یا باکیی[۶]، یا ثاکِلی[۷] قَبْلَ هَدْمِ الْبَصْرَةِ وَ الْمَوْصِلِ

ای کسی که بر من می‌گریی، ای آنکه برای من سوگمندی پیش از ویرانی بصره و

---

۱. بُوک: شاید.
۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۹۷.
۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۴۴۶.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی (حاج امدادالله)، ج ۶، ص ۵۲.
۵. اِبْکِ: گریه کن. فعل امر از بَکیٰ یَبْکی.
۶. باکیی: گریه کنندهٔ من. باکی (= گریه کننده، اسم فاعل از فعل بَکیٰ یَبْکی) + ضمیر متکلم وحدهٔ ی به معنی من.
۷. ثاکِلی: سوگوارِ من. ثاکِل (= مردی که پسرش مُرده است. در اینجا به معنی سوگوار) + ضمیر متکلم وحدهٔ ی.

موصل بر من گریه کن.

نُحْ[۱] عَلَیَّ قَبْلَ مَوْتِي وَ اَعْتَفِرْ لا تَنُحْ[۲] لي بَعْدَ مَوْتي وَاَصْطَبِرْ (۵۳۸)

پیش از مرگم بر من گریه و شیون سر ده و خاک بر سرت کن. دیگر بعد از مرگم گریه مکن و صبر پیشه کن.

[«اِعْتَفِرْ» فعل امر مفرد مذکّر حاضر از «اِعتفار» است. و اعتفار یعنی خاک‌آلوده شدن و خاک‌آلود کردن. هم لازم است و هم متعدّی. و مصدر ثلاثی مجرّدِ آن عَفْر(= به خاک مالیدن) است. امّا در کثیری از نسخه‌ها «اِغْتَفِرْ» ضبط شده است که فعل امر مفرد حاضر از مصدرِ «اغتفار» است و اغتفار یعنی آمرزش و آمرزیدن. مصدر ثلاثی مجرّدِ معروفِ آن «غُفْران» است. امّا شارحی از متأخّران (استعلامی) پنداشته است که: «غُفران به باب افتعال نمی‌رود.» و این رأیی ناصواب و مرتجل است، زیرا کتب لغت و متونِ عربی و فارسی نشان می‌دهد که غُفران در باب افتعال صرف شده است.]

اِبْکِ لي قَبْلَ ثُبوري[۳] فِی‌النَّوی[۴] بَعدَ طوفانِ النَّوی خَلِّ الْبُکا (۵۳۹)

پیش از مرگم در فراق من بِگِرْی. پس از وزیدن طوفان فراق گریه را فرو نه.

آن زمان که دیو می‌شد راهزن آن زمان بایست یاسین خواندن (۵۴۰)

در آن وقت که شیطان تو را گمراه می‌کرد، می‌بایست سورهٔ یس می‌خواندی.

پیش از آنک اِشکسته گردد کاروان آن زمان چوبک بزن ای پاسبان (۵۴۱)

ای نگهبان، پیش از آنکه کاروان به تاراج رود و شکسته شود طبل و نقاره بزن. [چُوبَک، در لفظ به معنی چوب کوچک است. در عربی «صُوبَح» گویند. و آن چوب کوتاهی بوده است که بر طبل می‌نواختند، و نیز چوبی است که برای حفظ اصول ایقاع در موسیقی بکار آید[۵].]

---

۱. نُحْ: نوحه و شیون سر ده. فعل امر از نَاحَ یَنُوحُ.
۲. لا تَنُحْ: نوحه و شیون مکن. فعل نهی.
۳. ثُبور: هلاکت، مرگ.
۴. نَوی: دوری، فراق.
۵. ر. ک. واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، ج ۲، ص ۳۴۵.

حکایتِ آن پاسبان که خاموش کرد تا دزدان، رختِ تاجران بُردند به کُلّی بعد از آن هَیهای و پاسبانی می‌کرد

(۵۴۲) پاسبانی خُفت، دزد اسباب بُرد رخت‌ها را زیرِ هر خاکی فشرد

مولانا برای آنکه مطلب پیشین را بسط دهد حکایتی کوتاه می‌آورد: نگهبانی مأمور حراست از یک کاروان شده بود. امّا نیمه‌های شب دزدان آمدند و اسباب و متاع کاروانیان را ربودند و بردند. بامداد که فرا رسید کاروانیان متوجّه شدند که دزدان دار و ندارشان را برده‌اند. رفتند سراغ نگهبان بدو گفتند: ای بی‌عرضه دیشب چه کاره بودی؟! نگهبان گفت: راستش دیشب دزدان را دیدم ولی کاری از من ساخته نبود، چون آنان مسلّح بودند. گفتند: می‌خواستی داد و قال راه بیندازی تا ما به کمکت بیاییم. گفت: خواستم این کار را بکنم، ولی دزدان مسلّح تهدید کردند که اگر نَفَست در بیاید چنین و چنانت می‌کنیم. البتّه دیشب موقعیّت فریاد نبود، ولی اکنون هرچه دلتان بخواهد حاضرم داد و قال راه بیندازم و بگیر بگیر بکنم!

نتیجهٔ حکایت: پیش از آنکه شیطان عمرت را تباه کند به سوی خدا باز رو نه به اصطلاح «سرِ پیری و معرکه‌گیری.» معنی بیت: نگهبانی که مأمور حفاظت از یک کاروان بود، خوابش برد و دزدان آمدند و اسباب و اثاث اهل کاروان را دزدیدند و زیر خاک مدفون کردند. یعنی اثاث و متاع آنان را در جایی مطمئن پنهان کردند.

(۵۴۳) روز شد، بیدار شد آن کاروان دید رفته رخت و سیم و اُشتران

روز که شد، اهل کاروان بیدار شدند و دیدند که اثاث و زر و سیم و شتران از دست رفته است. یعنی دار و ندارشان را دزد برده است.

(۵۴۴) پس بدو گفتند: ای حارِس بگو که چه شد این رخت؟ و این اسباب کو؟

کاروانیان گفتند: ای نگهبان بگو چه بلایی بر سر اموال ما آمده است؟ اثاث و اسباب ما کجاست؟

(۵۴۵) گفت: دزدان آمدند اندر نقاب رخت‌ها بُردند از پیشم شتاب

نگهبان گفت: دزدانِ نقابدار آمدند و با شتاب اثاث و اسباب شما را از جلو چشم من برداشتند و رفتند. [چون «نقاب» در عربی به معنی روبرو شدنِ ناگهانی نیز آمده است، احتمال دارد در اینجا (به قول نیکلسون) آن معنی مورد نظر باشد. چنانکه عرب گوید: لَقیتُهُ نِقاباً. یعنی

با او بطور ناگهانی و بی‌مقدمه برخورد کردم. با این تقدیر معنی مصراع اول اینست: دزدان ناگهان سر رسیدند.]

قوم گفتندش که: ای چون تَلِّ ریگ پس چه می‌کردی؟ که‌ای ای مُرده‌ریگ[1]؟ (۵۴۶)

کاروانیان گفتند: ای بی‌خاصیّت پس تو دیشب چه کاره بودی؟! ای حقیر اصلاً تو چه کاره‌ای؟! [«تَلِّ‌ریگ»، کنایه از شخصِ بی‌عرضه و بی‌خاصیّت است. چنانکه تودهٔ ریگ را خاصیتی نیست.]

گفت: من یک کس بُدم، ایشان گروه با سلاح و با شجاعت با شکوه (۵۴۷)

نگهبان گفت: من یک نفر بودم و آنان گروهی مسلّح و دلاور و با هیبت بودند.

گفت: اگر در جنگ کم بودت امید نعره‌یی زن کِای کریمان برجهید (۵۴۸)

کاروانیان گفتند: اگر در غلبهٔ بر آنان امیدت کم بود، لااقل فریادی می‌زدی و می‌گفتی: ای جوانمردان برخیزید.

گفت: آن دَم کارْد بنْمودند و تیغ که خَمُش، ورنه کُشیمت بی‌دریغ (۵۴۹)

نگهبان گفت: گروه دزدان وقتی دیدند می‌خواهم داد و قال راه بیندازم دشنه و شمشیر نشانم دادند که یعنی خاموش باش، و الّا بی‌هیچ ملاحظه‌ای تو را می‌کُشیم.

آن زمان از ترس بستم من دهان این زمان هَیهای و فریاد و فغان (۵۵۰)

در آن وقت از شدّت ترس ساکت شدم، ولی الآن می‌توانم داد و قال راه بیندازم.

آن زمان بست آن دَمَم که دَم زنم این زمان چندانکه خواهی هَی کنم (۵۵۱)

در آن لحظه دزدان چنان نَفَسم را بریده بودند که حتّی نمی‌توانستم نَفَسی بکشم، امّا اینک هرچه دلتان بخواهد داد و قال می‌کنم!!

---

۱. مُرده‌ریگ: ر. ک. شرح بیت (۶۲۷) دفتر دوم.

(۵۵۲) چونکه عمرت بُرد دیوِ فاضِحه[۱] بی‌نمک باشد اَعُوذ و فاتحه

مولانا از اینجا به استنتاج حکایت اخیر می‌پردازد: وقتی که شیطانِ رسواکننده عُمرت را تباه کرد به خدا پناه بردن و فاتحه قرائت کردن بی‌مزه است. [«اَعُوذ» فعل مضارع متکلّم وحده به معنی «پناه می‌برم» است. و مراد از آن پناه بردن به خداوند از شرّ شیطان است. به گفتهٔ شیخ طبرسی، جمیع قرّاء اتّفاق دارند که قبل از بِسمِاللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم باید کلمهٔ استعاذه گفته شود. برای استعاذه عبارات مختلفی گفته شده است، امّا مشهورترین آن اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطٰانِ الرَّجیم است[۲]. در آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل نیز دستور آمده است که به گاهِ تلاوت قرآن باید به خداوند پناه جسته شود.

فاتحه نخستین سورهٔ قرآن کریم است. از آنرو که این سوره مشتمل بر تمام موضوعات قرآنی است «اُمُّ الْکتاب» نامیده شده است، و از آنرو که قرآن بدان افتتاح شده است «فاتحه» نام دارد. برای تلاوت این سوره فضیلت‌های والایی بر شمرده‌اند. از آن جمله پیامبر(ص) به جابربن عبدالله انصاری فرمود: هِیَ شِفٰاءٌ مِنْ کُلِّ دٰاءٍ اِلَّاالسّٰام[۳]. «فاتحه درمان همهٔ دردهاست جز مرگ.» البتّه همانطور که واضح است هدف غایی از قرائت و تلاوت قرآن، اصلاح و تهذیب نفس و تحکیم بنیادهای اخلاق حسنه است. و الّا روا نیست که آیات قرآنی را به مرتبهٔ اوراد و اذکار لسانی تنزّل داد و از آن منظورهای دیگر جست. به هر حال مراد مولانا از «اعوذ و فاتحه» در اینجا پناه بردن به خداوند و حقایق قرآن کریم است. منظور بیت: پیش از آنکه با تحریکات شیطانی عمر عزیزت در راه شهوات تباه شود به ریسمان الهی و حقایق وحیانی پناه ببر و خود را برمبنای آن تربیت کن، و الّا وقتی شیطان نقد عمرت را به باد فنا داد و کار از کار گذشت دیگر روی آوردنت بدین سوی، تلاشی بی‌مزه و خنک است.]

(۵۵۳) گر چه باشد بی‌نمک، اکنون حَنین[۴] هست غفلت بی‌نمکتر زآن، یقین

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا در مرام و مکتب تو که جای یأس برای گناهکاران و عاصیان نیست. آیا منظورت اینست که شخصی که

---

۱. فاضِحَه: رسواکننده. «دیوِ فاضحه» یعنی شیطان رسواکننده. زیرا شیطان با گمراه کردن آدمی، او را رسوا و بی‌آبرو کند.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸.

۳. ر.ک. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۰، و مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۷.

۴. حَنین: ناله، مویه.

سراسر عمرش را به معصیت به سر آورده از درگاه الهی باید مأیوس باشد؟ جواب: درست است که گفتم توبه و انابت او بی‌نمک است، ولی مسلّماً ادامهٔ غفلت از آن توبه بی‌نمک‌تر است. [پس در هر لحظهٔ از عمر توبه و بازگشت (چنانکه صادقانه باشد) بی‌حاصل نیست. گرچه شور و جذبهٔ «سابقون» را ندارد.]

(۵۵۴) همچنین هم بی‌نمک می‌نال نیز که ذلیلان را نظر کن ای عزیز

همچنین ناله کن اگرچه ناله‌ات بی‌نمک باشد و در آن ناله بگو: ای خداوندِ عزیز افراد خوار و ذلیل را نیز مورد عنایت قرار بده. یعنی مرا حتی اگر عمری به غفلت رفته‌ام ببخشای. [مولانا در این بیت تعلیم می‌دهد که حتّی برای عاصیان نیز دعاکن. و نسبت به آنان زُفت و سختگیر مباش. او می‌گوید در هر وضعی باید دعا کرد، چه بهنگام باشد و چه نابهنگام، زیرا نفس دعا کمال‌بخش است چه به اجابت رسد و چه مردود گردد. چنانکه فرمود:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟]

(۵۵۵) قادری، بی‌گاه باشد یا به‌گاه از تو چیزی فوت کی شد ای اله؟

خداوندا، تو در همه وقت توانایی. چگونه ممکن است چیزی از تو فوت شود؟ [استفهام مصراع دوم انکاری است. یعنی امکان ندارد که چیزی از قلمرو حکومت تو خارج شود. انقروی یاء را در «قادری» مصدری دانسته است، در حالی که اگر یایِ خطاب فرض شود به فهم نزدیکتر آید.]

(۵۵۶) شاهِ لا تَأْسَوْا عَلیٰ مٰا فٰاتَکُمْ کی شود از قدرتش مطلوب گُم؟

شاهی که فرموده است: «اندوه مخورید بدانچه از شما فوت شده است» چگونه ممکن است چیزی را که تو طلب می‌کنی در قلمرو قدرتش نباشد و مطلوب را در آن نیابی؟ [مولانا با این بیت به گنه‌کاران و گمگشتگان امیدی وافر دهد و دلشان را گرم و امیدوار سازد، چه عرفان مولانا از نوع عرفان عاشقانه است نه عرفان خائفانه. او با بلندنظری و توسّع مخصوص خود دست رد به هیچ سینه‌ای نمی‌نهد و با مطرح کردن قدرت مطلقهٔ الهی هدایت عاصیان دیرین را نیز میسّر می‌شمرد. مصراع اوّل مقتبس از آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید است. رجوع شود به شرح بیت (۵۰۴) دفتر سوم.]

حواله کردن مرغ، گرفتاریِ خود را در دام، به فعل و مکر و زرق زاهد و جوابِ زاهد، مرغ را

(۵۵۷) گفت آن مرغ: این سزایِ او بود کـه فسـونِ زاهـدان را بشـنود

پرنده وقتی که گرفتار دام شد گفت: اینست سزای کسی که به نیرنگ زاهدان گوش دهد.

(۵۵۸) گفت زاهد: نه، سـزای آن نَشـاف کو خورد مـالِ یـتیمان از گِـزاف

زاهد (صیّاد) گفت: نه، چنین نیست، بلکه سزای آن سبکْمغزی است که مال یتیمان را به ناحق بخورد. [«نَشاف» به معنی جنون و دیوانگی است[۱]. لیکن انقروی آن را با تشدید «شین» بر وزنِ «کشّاف» می‌داند. منتهی به ضرورت وزن تشدید آن‌را ساقط شمرده است. سپس در معنی آن می‌نویسد: در لغت به کسی گویند که گرده نانی به دیگ فرو برد و بخورد. در این گفتار استعاره از فرد بی‌عقلی است که به چیزی پست طمع کند[۲]. نیکلسون نیز ضبط انقروی را پذیرفته است[۳]. حکیم سبزواری «نَشاف» را مخفّف «نَشّاف» و از ریشهٔ نَشْف (= کشیدن و به خود جذب کردن، نظیر آبی که به دستمال جذب می‌شود) می‌داند[۴]. تلمذ حسین نیز پس از ذکر معنی اخیر می‌گوید مراد از آن بیخودی از وفور خواهش و نادانی و خشک دماغی است[۵].

همانطور که ملاحظه شد سخنان شارحان مذکور پیرامون کلمهٔ «نشاف» تکلّف‌بار و دور از ذهن است. پس همان معنی اوّل از همه مناسب‌تر است.]

(۵۵۹) بعد از آن نوحه‌گری آغـاز کـرد که فخ و صیّاد لرزان شـد ز دَرْد

سپس آن پرنده چنان به گریه و فغان پرداخت که دام و صیّاد از درد لرزان شدند.

(۵۶۰) کز تناقضهایِ دل، پُشـتم شکست بر سـرم جـانا بـیا مـی‌مال دست

پرنده ضمن شیون و ناله می‌گفت: از تناقضاتِ درونی‌ام، کمرم شکست. یعنی از بس

---

۱. ر.ک. غیاث اللغات، ج ۲، ص ۴۷۸.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۱۷۷.
۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۲۵.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۲۰.
۵. مرآة‌المثنوی، ص ۱۰۸۱.

افکار و اندیشه‌های ناسازگار و متضادّ بر مغز و روحم هجوم آورده عاجز شده‌ام. جانا، یعنی ای خداوند بیا بر سرم دست لطف و رحمت بکش.

(۵۶۱) **زیرِ دستِ تو سرم را راحتی‌ست دستِ تو در شُکرْبخشی آیتی‌ست**

سرم زیر دست تو احساس آرامش می‌کند، و دست تو در بخشیدن نعمت، معجزه‌گر است. [مراد از «شُکرْبخشی» شکور بودن خداوند است. چه شکرِ خدا از بنده عطای دولت و نعمت به اوست. در برخی از نسخه‌ها به جای شُکر، سُکر (=مستی) آمده است.]

(۵۶۲) **سایهٔ خود از سرِ من برمَدار بی‌قرارم، بی‌قرارم، بی‌قرار**

سایهٔ لطف و عنایت خود را از سر من برمدار زیرا من واقعاً صبر و قراری ندارم.

(۵۶۳) **خواب‌ها بیزار شد از چشمِ من در غمت، ای رَشکِ سَرْو و یاسمن**

ای کسی که از زیبایی مورد رشکِ سرو و یاسمن هستی، در غم تو خواب‌ها از چشمانم گریخت. یعنی خواب به چشمانم نرفت.

(۵۶۴) **گر نی‌ام لایق، چه باشد گر دَمی ناسزایی را بپرسی در غمی؟**

اگر من لایق لطف و عنایت تو نیستم چه می‌شود که برای لحظه‌ای هم که شده احوال آدم نالایق غمدیده‌ای مثل مرا بپرسی؟

(۵۶۵) **مر عدم را خود چه استحقاق بود که بَرو لطفت چنین درها گشود؟**

عدم چه استحقاقی داشت که لطف تو درها را اینگونه به رویش باز کرد؟ یعنی اگر قابلیت شرط دریافت فیض باشد، جهان که هنوز پدید نیامده بود چه قابلیتی داشت که به او فیض وجود بخشیدی؟ [مولانا در فصلی که از بیت (۱۵۳۸) دفتر پنجم آغاز می‌شود می‌گوید: عطای حق، موقوف قابلیت نیست، زیرا اگر قابلیت شرط افاضهٔ وجود می‌بود جهان هستی به مَنصِهٔ ظهور نمی‌رسید، چرا که قابلیت فرع بر وجود داشتن است. برای مطالعهٔ تفصیلی این مطلب به ابیات فصل یاد شده و توضیحات آن رجوع شود.]

(۵۶۶) خاکِ گَرگین[۱] را کَرَم آسیب کـرد دَه گُهَر از نورِ حس در جیب کرد

لطف و کرم تو با خاک حقیر و بی‌حاصل برخورد کـرد و ده گـوهر از نـور حسّ در گریبان خاک نهاد. [با دمیده شدن روح الهی در جسم آدمی، او صاحب حسّ و شعور شد. مراد از «ده گوهر از نور حس» پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۷۶) دفتر اوّل.]

(۵۶۷) پـنج حسِّ ظـاهر و پـنجِ نـهان که بَشَـر شـد نـطفهٔ مُـرده از آن

پنج حسّ ظاهری و پنج حسّ باطنی که نطفهٔ مُرده به برکت آنها به مرتبهٔ بشری رسید. یعنی خداوند انسان را که اشرف مـخلوقات است از نـطفه‌ای بـی‌مقدار آفـرید. [مـصراع دوم مناسب است با آیهٔ ۳۷ سورهٔ **قیامت** و آیهٔ ۴ سوره **نحل** و آیهٔ ۳۷ سورهٔ **کهف** و آیهٔ ۱۹ سورهٔ **عبس** و نظایر آن که خلقت انسان را از نطفه می‌داند.]

(۵۶۸) تـوبه، بـی‌توفیقت ای نـور بـلند چیست جز بر ریشِ توبه ریشخند؟

ای نورِ عالی‌مرتبه، یعنی ای خداوندی که عالی‌ترین نور هدایتی، «توبه» بدون توفیق تو چه چیزی است، بجز مسخره کردن توبه؟ یعنی اگر مدد و توفیق حضرت حق به بـنده‌ای نرسد توبه‌اش دوامی نخواهد داشت.

(۵۶۹) سَـبلتانِ تـوبه یک یک بـرکَنی توبه سایه‌ست و تو ماهِ روشـنی

اگر فرضاً کسی بدون توفیق تو توبه کند سبیل توبه‌اش را یکی یکی می‌کَنی. یعنی پنبهٔ توبه‌اش را می‌زنی. توبه در مَثَل همچون سایه است و تو ماهِ تابان. [خلاصهٔ کلام «توبه» بدون توفیق تو دوامی ندارد، چرا که تو اصلی و توبه فرع. همانطور که سـایه بـا مـحو نـور مـحو می‌شود، توبهٔ بدون توفیق تو نیز نقض گردد.]

(۵۷۰) ای ز تـو ویـران دکـان و مـنزلم چون نـنالم؟ چـون بـیفشاری دلم

ای کسی که مغازه و خاندام به سبب تو ویران شده است. یعنی ای خدایـی کـه هـمهٔ هستی‌ام با مشیت تو محو شده، چرا وقتی دلم را می‌فشاری ناله سرندهم؟ یعنی چگونه ممکن

---

۱. گَرگین: کسی که مبتلا به بیماری کچلی است. گَر + پسوند دارندگی و اتّصافِ گین.

است که به گاهِ نزول بلا به درگاهت تضرّع نکنم؟

چون گریزم؟ زآنکه بی‌تو زنده نیست بی‌خداوندیت بودِ بنده نیست (۵۷۱)

چگونه به غیر تو پناه ببرم در حالی که بدون تو زنده‌ای وجود ندارد؟ بدون مقام خداوندیِ تو، بنده‌ای وجود ندارد.

جانِ من بِستان، تو ای جان را اصول زآنکه بی‌تو گشته‌ام از جان ملول (۵۷۲)

ای خداوندی که اصلِ همهٔ جانها هستی، جانِ مرا بگیر، زیرا بدون تو از جان دلتنگ شده‌ام. [بدون شهود جمال حق، زندگی ارزشی ندارد.]

عاشقم من بر فنِ دیوانگی سیرم از فرهنگی و فرزانگی (۵۷۳)

من عاشق هنرِ دیوانگی هستم. و از فرهیختگی و اندیشوری سیر شده‌ام. [دیوانگی عارفانِ عاشقان، مافوق عقل است، نه مادونِ عقل.]

چون بدرّد شرم، گویم راز فاش چند ازین صبر و زَحیر[1] و ارتعاش[2] (۵۷۴)

وقتی که دیوانگی، پردهٔ شرم و حیا را پاره کند، راز را آشکارا فاش می‌کنم. تا کی این صبر و ناله و پریشانی را تحمّل کنم؟ [جنون الهی موجب می‌شود که عارف عاشق، حلاج‌وار پنبهٔ اسرار ربوبی را حلّاجی کند.]

در حیا پنهان شدم همچون سِجاف[3] ناگهان بِجْهَم ازین زیرِ لِحاف[4] (۵۷۵)

همانطورکه در پشت پرده پنهان می‌شوند، من در شرم و حیا پنهان گشتم. امّا ناگهان از زیر این پوشش بیرون خواهم جست. یعنی تاکنون ملاحظهٔ شرم و حیایِ مرسوم را کرده‌ام، ولی فیضان عشق رعایت اینگونه عافیت‌طلبی‌ها را نمی‌کند. اینست که ناگهان به افشای اسرار می‌پردازم.

---

۱. زَحیر: ناله.

۲. اِرتعاش: لرزش. در اینجا به معنی پریشانی و اضطراب.

۳. سِجاف: پرده، باریکه‌ای که در حاشیهٔ لباس دوزند که بدان «فَراویز» هم می‌گویند. در اینجا معنی اول مناسب است.

۴. لِحاف: روکش، رو انداز.

(۵۷۶) ای رفیقان، راهها را بست یار آهویِ لنگیم و او شیرِ شکار

ای رفیقان طریق، حضرت معشوق راهها را بسته است. یعنی از قلمرو تصرّف او نتوانیم گریخت (وَلا یُمْکِنُ الْفِرارُ مِنْ حُکومَتِک) ما همچون آهوی لنگیم و او شیر شکارگر. یعنی جز تسلیم و رضا چاره‌ای نداریم.

(۵۷۷) جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟ در کفِ شیرِ نرِ خون‌خواره‌ای

آهوی لنگ در پنجهٔ شیر نرِ خونخوار جز تسلیم چارهٔ دیگری دارد؟ [بنده نیز در پنجهٔ تقلیب حضرت معشوق جز تسلیم چاره‌ای ندارد. اُفَوِّضُ اَمْرِي اِلَی‌الله.]

(۵۷۸) او ندارد خواب و خور، چون آفتاب روح‌ها را می‌کند بی‌خورد و خواب

او، یعنی حضرت حق مانند آفتاب نه می‌خوابد و نه می‌خورد. روح‌ها را نیز از خوردن و خوابیدن باز می‌دارد. [مصراع اوّل تمثیل معقول به محسوس است تا مطلب قابل فهم شود، و الّا مولانا خود بارها به نقص هرگونه تمثیل در بیان ارتباط خدا و جهان تصریح کرده است. در قسمتی از آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره که به آیةالکرسی مشهور است آمده است: ...لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ... «...خداوند را نه چُرت گیرد و نه خواب...» در قسمتی از آیهٔ ۱۴ سورهٔ انعام نیز آمده است: ... وَهُوَ یُطْعِمُ وَلا یُطْعَمُ... «... و او طعام دهد و بدو طعام داده نشود...».]

(۵۷۹) که بیا من باش یا همخویِ من تا ببینی در تجلّی رویِ من

می‌گوید: بیا و به من مبدّل شو و یا لااقل به صفات من درآی تا در تجلّیاتم روی مرا مشاهده کنی. [پس راه شهود حق فنای ذاتی و صفاتی در حضرت حق است. یعنی تا بکلّی از منِ حیوانی و امیال بهیمی خود رها نشوی حق را نخواهی شناخت. پس تَخَلَّقُوا بِاَخْلاقِ‌الله.]

(۵۸۰) ور ندیدی، چون چنین شیدا شدی؟ خاک بودی، طالبِ اِحیا شدی

اگر روی مرا ندیده‌ای، پس چرا اینسان شوریده حال شده‌ای؟ تو در اصل خاک بودی، ولی خواهان اِحیا شدی. یعنی با طلبِ راستین خود از مرتبهٔ ناسوتی به مرتبهٔ ملکوتی رسیدی.

(۵۸۱) گر ز بی‌سویت نداده‌ست او علف چشمِ جانت چون بمانده‌ست آن طرف؟

اگر خداوند از لامکان به تو طعام نداده است، پس چرا چشم جانت بدان طرف دوخته

شده است؟ [اگر حضرت حق از ارزاق روحانی برخوردارت نکرده است پس چرا چشم انتظار آن جهانی؟ به توضیح **الست** در شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول رجوع شود. مراد از «علف» طعام روحانی است.]

گُربه بر سوراخ زآن شد مُعتکِف[۱] که از آن سوراخ او شد مُعتلِف[۲] (۵۸۲)

به عنوان مثال، گربه از آنرو کنار سوراخ می‌نشیند که از آن طرف غذایی به او رسیده و از آن خورده است. [اگر گربه از سوراخی موشی یا جانوری و طعامی خورده باشد به اصطلاحِ روانشناسان، رفتارش شرطی می‌شود و پیوسته کنار آن سوراخ منتظر می‌ماند.]

گربهٔ دیگر همی گردد به بام کز شکارِ مرغ یابید او طعام (۵۸۳)

و گربهٔ دیگری که روی پشت‌بام پرنده‌ای شکار کرده باشد دائماً روی پشت‌بام گشت می‌زند. یعنی خیال می‌کند که دوباره از همانجا مقضیّ‌المرام می‌شود.

آن یکی را قبله شد جُولاهِگی[۳] وآن یکی حارِس برای جامِگی[۴] (۵۸۴)

مثال دیگر، یکی به حرفهٔ بافندگی سخت علاقمند می‌شود، و آن نگهبان به حقوق و مستمرّی.

وآن یکی بیکار و رُو در لامکان که از آن سو دادیش تو قُوتِ جان (۵۸۵)

و آن دیگری به ظاهر بیکار است در حالی که روی به عالَم لامکان کرده است، زیرا که تو غذای جان او را از آن طرف داده‌ای. [این بیت وصف کسانی است که به عالم الهی توجّه قلبی دارند. مراد از «بیکار» عارفی است که از امور دنیوی فارغ است و رو بدان سو دارد.]

کار، او دارد که حق را شد مُرید بهرِ کارِ او زِ هَر کاری بُرید (۵۸۶)

درست است که در دنیا امور و مشاغل فراوانی یافت شود، امّا کار حقیقی را

---

۱. **مُعْتَکِف**: گوشه‌نشین. در اینجا به معنی در کمین نشسته.
۲. **مُعْتَلِف**: علف خورنده. در اینجا فقط به معنی خورنده است.
۳. **جُولاهگی**: بافندگی، نسّاجی.
۴. **جامِگی**: مقرّری و مستمری که به سپاهیان و خادمان دهند.

کسی می‌کند که طالب حضرت حق باشد، و به خاطر پرداختن به کار حق از امور دیگر بگسلد.

(۵۸۷) دیگران چون کودکان این روزِ چند تا به شب تَرحال[۱] بازی می‌کنند

دیگران، یعنی آنان که طالب حقیقت نیستند مانند اطفال، این چند روزهٔ دنیا را تا شبِ مرگ به بازی سپری می‌کنند.

(۵۸۸) خوابناکی کو ز یَقْظَت[۲] می‌جهد دایهٔ وسواس عِشوه‌ش می‌دهد[۳]

آدم خواب‌آلودی که بر اثر بیداری از خواب می‌پرد، وسوسه‌های شیطانی مانند دایه‌ای مهربان او را می‌فریبد. یعنی هرگاه کسی که در خواب غفلت به سر می‌برد موقّتاً از آن خواب بیدار شود و به آگاهی رسد، بازهم وسوسه‌های شیطانی او را می‌فریبد.

(۵۸۹) رَوْ بخسپ ای جان که نگذاریم ما که کسی از خواب بِجْهاند تو را

به او می‌گوید: عزیزم، جانم برو بخواب. یعنی همچنان به خواب غفلت و انغمار در لذّات دنیوی ادامه بده. ما نمی‌گذاریم کسی تو را از خواب بیدار کند. [پس آسوده‌بال به حیات غفلت‌آمیز خود ادامه بده که ما نمی‌گذاریم نوش خواب حیوانی به نیش بیداری حقیقی مکدّر شود.]

(۵۹۰) هم تو خود را بر کَنی از بیخِ خواب همچو تشنه که شنود او بانگِ آب

ولی اگر توفیقات ربّانی شامل حالت شود مانند تشنه‌یی که بانگ آب را شنیده باشد ریشهٔ خواب را از خود جدا می‌کنی. یعنی تسلیم وساوس شیطانی نمی‌شوی و به بیدارْدلی می‌رسی.

(۵۹۱) بانگِ آبم من به گوش تشنگان همچو باران می‌رسم از آسمان

من در گوش تشنگان همچون صدای آب هستم و همچون باران از آسمان فرو

---

۱. تَرْحال: مصدرِ ثلاثی مجرد از «رَحَلَ یَرْحَلُ» به معنی کوچیدن است. در اینجا مراد کوچیدن از دنیاست.
۲. یَقْظَت: بیداری.
۳. عِشْوه دادن: فریب دادن.

می‌ریزم. [این بیت و بیت بعدی از قول حضرت حق است. منظور بیت: ندای ملکوتی حق همچون صدای آبی است که به گوش تشنگان می‌رسد. پس چه جای خواب و درنگ است؟!]

بَرجِه ای عاشق، برآور اضطراب　　بانگِ آب و تشنه و آنگاه خواب؟ (۵۹۲)

ای عاشق از خواب برخیز و تلاشی کن. مگر معقول است که صدای آب بلند شود و شخصی هم در آن نزدیکی سخت تشنه باشد ولی به آب بی‌اعتنایی کند و بخوابد؟ [طالب اگر حقّاً طالب باشد به ندای حقیقت جواب می‌دهد. در غیر اینصورت به خواب غفلت فرو می‌رود.]

حکایت آن عاشق که شب بیامد بر امیدِ وعدهٔ معشوق، بدان وثاقی که اشارت کرده بود، و بعضی از شب منتظر ماند و خوابش بربود معشوق آمد بهرِ اِنجازِ وعده، او را خفته یافت، جیبش پر جوز کرد و او را خفته گذاشت و بازگشت

خلاصهٔ داستان

در روزگاران پیشین عاشقی بود که از عشق بسیار دم می‌زد و خود را مشتاق سینه چاک معشوق نشان می‌داد. روزی معشوق بدو پیغام داد که امشب به فلان‌جا بیا و به انتظار من باش تا سرِ فلان ساعت نزدت بیایم. عاشق طبق قرار بر سر وعده‌گاه حاضر شد و منتظر ماند. امّا چون مدّت انتظار به طول انجامید، جناب عاشق از فرط خستگی رویِ زمین ولو شد و به خوابی عمیق فرو رفت. معشوق دقایقی بعد سر رسید و عاشق را در حال خُرناس دید. پس برای تأدیب او مقداری گردو در جیبش ریخت و رفت. یعنی تو را چه به عشق! تو هنوز بچّه‌ای و باید بروی «گردو بازی» کنی!

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ آن را حکایتی می‌داند که در اسرارالتوحید، صفحه ۴۶ آمده است[۱]: خواجه ابوالقاسم هاشمی حکایت کرد که من هفده ساله بودم که شیخ بوسعید (قُدِّسَ سِرُّهُ) به طوس آمد و پدرم رئیس طوس بود. مرید شیخ هر روز به خانقاه استاد ابواحمد آمدی به مجلس شیخ و مرا با خویشتن آوردی و من در پیش پدر از پای ننشستمی و مرا

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۹۹.

چنانکه باشد جوانان را دل به سر پوشیده‌یی باز می‌نگریست. پس شبی آن زن به من پیغامی فرستاد که من به عروسی می‌شوم تو گوش‌دار تا من باز می‌آیم تو را ببینم. من بنشستم و شب دراز کشید و مرا خواب گرفت. من با خود آهسته این بیت می‌گفتم تا در خواب نشوم:

در دیده به جایِ خواب آب است مرا — زیرا که به دیدنت شتاب است مرا
گویند بخُسب، تا به خوابش بینی — ای بی‌خبران چه‌جایِ خواب است مرا؟

این بیت می‌گفتم که خوابم ببرد و در خواب ماندم تا آن ساعت که مؤذّن بانگ گفت. چون بیدار شدم هیچکس را ندیدم که خفته مانده بودم.

و شیخ عطّار در **منطق‌الطیر**[1] این حکایت را بدینصورت ساخته است:

عاشقی از فرطِ عشق آشفته بود — بر سرِ خاکی به زاری خفته بود
رفت معشوقش به بالینش فراز — دید او را خفته وز خود رفته باز
رُقعه‌یی بنوشت چُست و لایق او — بست آن بر آستینِ عاشق او
عاشقش از خواب چون بیدار شد — رُقعه بر خواند و به دل خونبار شد
این نوشته بود کای مردِ خموش — خیز اگر بازارگانی، سیم کوش
ورتو مردِ زاهدی شب زنده باش — بندگی کن تا به روز و بنده باش
ور تو هستی مردِ عاشق شرم‌دار — خواب را با دیدهٔ عاشق چه کار؟
مردِ عاشق باد پیماید به روز — شب همه مهتاب پیماید به سوز
چون نه اینی و نه آن ای بی‌فروغ — می مزن در عشقِ ما لافِ دروغ
گر بخُسبد عاشقی جز در کفن — عاشقش خوانم ولی بر خویشتن
چون تو در عشق از سرِ جهل آمدی — خواب، خوش بادت که نااهل آمدی

و در **معارف** بهاءولد این حکایت را به صورتی که با نقل مولانا مناسبت تمام‌تر دارد دیده می‌شود[2]: یکی دعوی عشقِ زنی می‌کرد. گفت: شب بیا. او منتظر می‌بود تا معشوقه فرو آید. چون از کار شوی خود فارغ شد بیامد. ویرا خواب برده بود. سه دانه جوز در جیب وی کرد و برفت. چو بیدار شد دانست که چنین گفته است که تو هنوز خُردی و کودکی. از تو عاشقی نه آید از تو جوز بازی آید.

❊

---

۱. ر. ک. پیشین.
۲. ر. ک. پیشین، ص ۲۰۰.

مـولانا چـون در ادبـیات پـیشین فـرمود کـه طـالب حـق بـاید از خـواب غـفلت بـپرهیزد. در ایـنجا حکـایت اخـیر را آورده تـا نشـان دهـد کـه اگـر آدمـی در عشـق و طلب صادق نباشد هـمچنان طـفل بـازیگوش مـحسوب شـود و نشـاید کـه از عـاشقی دم زند.

* * *

عاشقی بـوده‌ست در ایّـامِ پـیش پاسبانِ عهد انـدر عـهدِ خـویش (۵۹۳)

در روزگاران پیشین عاشقی بود که در روزگار خود برعهد و پـیمان خـود مـواظـبت داشت.

سال‌ها در بـندِ وصـلِ مـاهِ خـود شاهمات و مـاتِ شـاهنشاهِ خـود (۵۹۴)

سالیانِ سال در حال و هوای وصال معشوقِ زیـباروی خـود بـود. و سـخت شـیفتهٔ شاهنشاه خود (معشوق) بود. [«شاهمات» و «مات» در شطرنج یک معنی دارد. و آن وقـتی است که شاه در تیررس مهره‌های حریف قرار گرفته است. نه می‌تواند به خانه‌ای بگریزد و نه مهره‌های خودی می‌توانند از او دفاع کنند.]

عـاقبت جـوینده یـابنده بـود کـه فَـرَج از صـبر زایـنده بـود (۵۹۵)

سرانجام جوینده یابنده است. زیرا فتح و گشایش زاییدهٔ صبر است. [گفته‌اند: مَنْ طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ. «هر که بخواهد و بکوشد، بیابد.» باز گفته‌اند: اَلصَّبْـرُ مِفْتاحُ الْفَرَج. «صبر، کلید فتح و گشایش است.»]

گفت: روزی یارِ او کـامشب بـیا کـه بـپختم از پـیِ تـو لوبـیا (۵۹۶)

روزی معشوق به او گفت: امشب به فلان جا بیا که برایت لوبیا پخته‌ام. [احتمالاً عاشق به غذای لوبیا علاقه داشته است که معشوق برای اظهار محبت بدو وعدهٔ لوبیا داده است. آن نوع عاشق باید این نوع سلیقه هم داشته باشد!]

در فلان حُجره نشین تـا نـیم‌شب تـا بـیایم نـیم‌شب مـن بـی‌طلب (۵۹۷)

تا نیمه شب در فلان اتاق بنشین تا بدون درخواست تو نیمه شب پیش تو آیم.

(۵۹۸) مرد، قُربان کرد و نان‌ها بخش کرد چون پدید آمد مَهش از زیرِ گَرد

عاشق وقتی این مژده را شنید و دید که ماهِ تابانش از پشت گرد و غبار غیبت بیرون آمده به شکرانهٔ آن قربانی کرد و نان بسیاری بین مردم تقسیم کرد و خلاصه صدقه داد.

(۵۹۹) شب در آن حُجره نشست آن گُرم‌دار[1] بر امیدِ وعدهٔ آن یارِ غار

آن عاشق غمدیده به امید تحقّق وعدهٔ معشوق صمیمی خود شب در آن اتاق نشست.

(۶۰۰) بعدِ نصف اللَّیل، آمد یارِ او صادِقُ‌الْوَعْدانه آن دلدارِ او

معشوق او مانند افراد صادق‌الوعد به وعدهٔ خود وفا کرد و شب از نیمه گذشته بود که بر سر قرار حاضر شد.

(۶۰۱) عاشقِ خود را فتاده خفته دید اندکی از آستینِ او درید

معشوق آمد و دید که عاشق روی زمین افتاده و خوابیده است. کمی از آستین او را پاره کرد. [شاید دریدن آستین عاشق علامتی بود حاکی از اینکه معشوق بر سر قرار آمده است و وعدهٔ خود را عملی کرده است. و یا شاید هم این کار برای تنبّه عاشق بوده است.]

(۶۰۲) گِردگانی چندش اندر جیب کرد که تو طفلی، گیر این، می‌باز نرد

مقداری گردو در جیب او گذاشت. یعنی تو بچّه‌ای. این گردوها را بگیر و بازی کن.

(۶۰۳) چون سَحَر از خواب، عاشق برجَهید آستین و گِردگان‌ها را بدید

سحرگاه وقتی عاشق از خواب پرید و متوجّه آستین پاره و چند عدد گردو شد.[این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

---

۱. گُرم‌دار: اندوهگین.

گفت: شاهِ ما همه صدق و وفاست آنچه بر ما می‌رسد، آن هم ز ماست (۶۰۴)

با خود گفت: شاه ما یعنی معشوق ما یکپارچه صداقت و وفاداری است. هر بلایی که بر سر ما می‌آید از خود ماست. [مصراع دوم ملهم است از مصراعی از ناصرخسرو قبادیانی که به صورت ضرب‌المثل درآمده است: «از ماست که برماست» ناصرخسرو در این قطعه از عقابی سخن می‌گوید که از قدرت و آزادی خود مغرور شده است:

روزی ز سرِ سنگ عقابی به هوا خاست پَر را ز پیِ طعمه به پرواز بیاراست
در راستیِ بال نگه کرد و چنین گفت: امروز همه رویِ زمین زیرِ پَرِ ماست
بر اوج چو پرواز کنیم از نظرِ تیز بینیم سرِ موئی اگر در تکِ دریاست
گر بر سرِ خاشاک یکی پَشّه بِپَرَّد آن پَر زدنِ پَشّه عیان در نظرِ ماست
بسیار مَنی کرد و ز تقدیر نترسید بنگرکه‌ازین‌چرخِ‌جفاپیشه‌چه‌برخاست!
ناگه ز کمینگاه یکی سخت‌کمانی تیری چو قضایِ بد بگشاد بر او راست
بر بالِ عقاب آمد آن تیر جگردوز از عالَمِ افرازش زی شیب فروکاست
بر خاک بیفتاد و بغلطید چو ماهی وآنگه‌نظرِخویش فکنداز چپ‌وازراست
سختش عجب آمد که ز چوبی و ز آهن آن تیزی و تُندی به چه‌سان گشته هویداست
زی تیر نگه کرد و پَرِخویش در آن دید گفتا زکه نالیم‌که از ماست که بر ماست

منظور مولانا: آنان‌که مدعی طلب‌حق‌اند و هنوز کمال‌نیافته‌اند همچون اطفالِ‌بازیگوش‌اند. در حالی که اگر طلب، حقیقی و عاشقانه باشد شخص هیچگاه از معشوق خود غافل نمی‌شود و خواب غفلت او را نمی‌رباید.]

ای دلِ بی‌خواب، ما زین ایمنیم چون حرَس[1] بر بام چوبک[2] می‌زنیم (۶۰۵)

در اینجا مولانا گریزی می‌زند به حال اصحاب کمال و عاشقان وصال که خود نیز از زمرهٔ آنان است: ای دلِ بی‌خواب، ما از این خواب در امانیم، یعنی ما به خواب غفلت دچار نمی‌آییم. ما همچون نگهبانان روی پشت‌بام طبل و نقاره می‌زنیم. [انقروی گوید: در آناتولی و دیار عجم وقتی بخواهند مراقب صاحب‌دولتی باشند، چند تن بر بام برای نگهبانی آن صاحب‌دولت کشیک می‌دهند. پس عاشقان الهی نیز تا سحر بیدارند.[3]]

---

۱. حَرَس: جمع مکسّر حارس (= نگهبان) است.
۲. چُوبَک: ر. ک. شرح بیت (۵۴۱) همین دفتر.
۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۱۸۸.

(۶۰۶) گِردگانِ ما درین مِطْحَن[۱] شکست هر چه گوییم از غمِ خود، اندک است

گردوهای ما در این آسیا شکسته شد. و هر چه از اندوه خود بگوییم کم است. [تعلّقات جسمانیِ عاشقان در آسیای عشق الهی خُرد و متلاشی شده است. اندوه عاشقان با اندوه ابنای دنیا فرق دارد. زیرا اندوه آنان زاییدهٔ فراق حق است، و اندوه دیگران ناشی از مسائل مبتذل دنیوی. اندوه عاشقان بی‌انتهاست.]

(۶۰۷) عاذلا[۲] چند ایـن صَـلایِ[۳] مـاجَرا پند کم دِه بعد از این دیـوانـه را

ای نکوهشگر تا کی می‌خواهی از این ماجرا دم بزنی. زین پس دیوانه را اندرز مده.[«کم دِه» بهتر است در اینجا «مده» معنی شود، زیرا پند و نصیحت مناسب ارباب عقول است نه مجانین. منظور بیت: من دیوانهٔ حضرت حقّم و از این دیوانه احوال و سِگالی به ظهور می‌رسد که به مذاق عقلای حرفه‌ای خوش نمی‌آید. پس آنان می‌آیند و به من اندرزهای رسمی و قالبی می‌دهند. غافل از آنکه این نصایحِ سرد و بارِد در من تأثیری نمی‌نهد.]

(۶۰۸) من نخواهم عِشوهٔ هـجران شـنود آزمودم، چـند خـواهـم آزمـود؟

من گولِ دورهٔ هجران را نمی‌خورم. من این موضوع را آزمایش کرده‌ام. دیگر چقدر آزمایش کنم؟ [برای اینکه عشّاق را فریب دهند و از سعی و تلاش برای وصال به معشوق بازدارند می‌گویند: «هر عاشق باید دورهٔ فراق و هجران معشوق را تحمّل کند.» این حرف هم، حرف درستی نیست، زیرا اگر عاشق واقعاً عاشق باشد لحظه‌ای نمی‌تواند فراق را تحمّل کند. پس این سخنان یاوه و تافه را برساخته‌اند که عشّاق رااز شور و حرارت آتشین سرد و فسرده سازند.

این مصراع از منظری دیگر که مناسب با قول اکبرآبادی است قابل تأمّل است: عارف واصلی که خود را هیچگاه از حضرت حق جدا نمی‌داند می‌گوید: هجران معنی ندارد. من که در هر لحظه وصال می‌بینم. چنانکه حضرت سیدالشهداء در بخشی از دعای عرفه فرماید: مَتٰی غِبْتَ حَتّٰی تَحْتاجَ اِلیٰ دَلیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ؟ وَ مَتٰی بَعُدْتَ حَتّٰی تَکُونَ الْآثارُ هِیَ الَّتی تُوصِلُ اِلَیْکَ؟ عَمِیَتْ عَیْنٌ لاتَرٰاکَ عَلَیْها رَقیباً. «تو چه وقت غایب بوده‌ای که برای یافتنت نیاز به

---

۱. مِطْحَن: آسیا. اگر مَطْحَن بخوانیم به معنی محل آسیاست.

۲. عاذِل: سرزنش کننده، ملامتگر.

۳. صَلا: در اصل به معنی آتشی است که عربان صحرانشین بر پشته‌ها می‌افروختند تا راه گمشدگان و مسافران به دلالت آتش بدانجا روند و اطعام شوند. سپس از آن معنی بانگ زدن مستفاد شده است.

دلیلی باشد؟ و تو چه وقت دور بوده‌ای که نمودهای جهان، مرا به تو رسانند؟ کور باد چشمی که نظارت تو را بر خود نبیند.»

وجه دیگر که مناسب با قول بحرالعلوم است: عارف عاشق همیشه در هجران است، زیرا به هر تجلّی از تجلّیات حق رسد باز خواهان تجلّی بالاتری است و چون تجلّیات الهی نهایت ندارد، پس عارف عاشق مادام‌العمر در هجران است.[۱]]

هر چه غیرِ شورش و دیوانگی‌ست اندرین ره دُوری و بیگانگی‌ست (۶۰۹)

در این راه هر چیز بجز شوریدگی و دیوانگی باعث دوری و بیگانگی است. [هر کس که فاقد عشق حقیقی و جنون الهی باشد کَنا هُوَحَقُّه خدا را نشناخته است. چنین کسی در فراق و ابتعاد از حق است. امّا مراد از این جنون، جنون مافوق عقل است نه مادون عقل.]

هین بِنِهْ بر پایم آن زنجیر را که دریدم سلسلهٔ تدبیر را (۶۱۰)

بهوش باش، آن زنجیر را به پایم ببند. یعنی ای که دیوانگی مرا نکوهش می‌کنی هرچه سریعتر زنجیری که مخصوص بستن دیوانگان است بردار و مرا با آن ببند که من زنجیر عقل و تدبیر را گسسته‌ام.

غیرِ آن جَعدِ[۲] نگارِ مُقْبِلم[۳] گر دو صد زنجیر آری، بگسلم (۶۱۱)

ولی مواظب باش که آن زنجیر از جنس گیسوان معشوق نیک‌بختم باشد. اگر بجز آن گیسوان، دویست زنجیر هم که بیاوری همه را پاره می‌کنم. [در تعابیر رسمی صوفیه جَعْد (=زلف) عبارت است از تجلّیاتِ جلالیهٔ حضرت حق، زیرا جمال حق در کثرات و تعیّنات، مستور است. در اینجا تجلّیاتِ متسلسل حضرت حق به گیسوان مجعّد و زنجیره‌وار تشبیه شده است. پس دیوانهٔ عشق الهی را فقط تجلیات حق مقیّد می‌کند نه الفاظ و اقوال عقلای حرفه‌ای و جز آن.]

عشق و ناموس، ای برادر راست نیست بر درِ ناموس ای عاشق مَایست (۶۱۲)

ای برادر، عشق با خودبینی جور در نمی‌آید. ای عاشق هیچگاه بر آستانهٔ خودبینی

---

۱. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۵۸.

۲. **جَعْد**: ر.ک. شرح بیت (۳۷۶۱) دفتر سوم.

۳. **مُقْبِل**: نیک‌بخت.

قرار مگیر.

(۶۱۳) وقتِ آن آمد که من عریان شوم نقش بگذارم، سراسر جان شوم

وقت آن رسیده است که من از تعلّقات نفسانی و دنیایی خالی و برهنه شوم. نقوش و صُوَر دنیوی را ترک گویم و به کمال تجرید و روحانیت برسم.

(۶۱۴) ای عدوِّ شرم و اندیشه بیآ که دریدم پردهٔ شرم و حیا

ای دشمنِ حیا و عقل بیا که من پردهٔ شرم و آزرم را پاره کرده‌ام. [مراد از دشمن عقل و حیا، حضرت حق است. و مراد از «شرم» و «اندیشه»، حیا و عقل مذموم است. چنانکه در حدیثی آمده است: اَلْحَیاءُ یَمْنَعُ الْایمان. «شرم، بازدارندهٔ ایمان است.» در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۳۶۸) دفتر دوم. پس معرفت حق مغایر با عافیت‌طلبی‌های محافظه‌کارانه و خِردورزی‌های بوالفضولانه است.]

(۶۱۵) ای ببسته خوابِ جان از جادویی سختْ‌دل یارا که در عالم تویی

ای خداوندی که با قدرت کاملهٔ خود خواب را از چشمانم گرفته‌ای، تو در این جهان چه یارِ سنگدلی هستی! [برخی از شارحان «جادو» را در اینجا به «سحرِ حلال» تأویل کرده‌اند، و گفته‌اند مراد از آن قدرت کامله است. «سخت‌دل بودن یار» نیز کنایه از صعب‌الحصول بودن و یا ممتنع‌الحصول بودن معرفت ذات الهی است.]

(۶۱۶) هین گلویِ صبر گیر و می‌فشار تا خُنُک گردد دلِ عشق ای سوار

بهوش باش. ای سوار، گلوی صبر را بگیر و فشار بده تا دلِ عشق خنک شود. یعنی ای حضرت معشوق کاری کن که صبر و قرار از من گرفته شود، زیرا صبر و قرار حجاب میان من و توست. و عشقی که در حجاب صبر مستور نشود عشق کامل است ولاجرم زودتر به وصال معشوق می‌رسد.

(۶۱۷) تا نسوزم، کی خُنک گردد دلش؟ ای دلِ ما خاندان و منزلش

ای معشوقی که دل ما خانه و کاشانهٔ توست، تا من نسوزم کی دل عشق خُنک می‌شود؟

خانهٔ خود را همی سوزی، بسوز کیست آن کس که بگوید: لایَجُوز[1]؟ (۶۱۸)

تو خانهٔ خود را می‌سوزانی، بسوزان. کیست که بگوید: این کار جایز نیست؟

خوش بسوز این خانه را ای شیرِ مست خانهٔ عاشق چنین اولیتر است (۶۱۹)

ای شیر مست این خانه را خوب بسوزان، خانهٔ عاشق اگر سوزانده شود سزاوارتر است و همان به که اینچنین باشد.

بعد از این، این سوز را قبله کنم زآنکه شمعم من، به سوزش روشنم (۶۲۰)

زین‌پس، سوختن را مقصود نهایی‌ام کنم، زیرا من شمعم و با سوختن روشن می‌مانم.

خواب را بگذار امشب ای پدر یک شبی بر کویِ بی‌خوابان گذر (۶۲۱)

پدرجان امشب خواب را رها کن. بیا و یک شب هم از محلّهٔ بیداران گذر کن. [از خواب غفلت بدر آی و همنشین بیدارانِ حقیقی شو.]

بنگر اینها را که مجنون گشته‌اند همچو پروانه به وُصلت[2] کُشته‌اند (۶۲۲)

به اینان که دیوانه شده‌اند نگاه کن که در راه وصال حضرت معشوق مانند پروانه کشته شده‌اند.

بنگر این کَشتیِّ خَلقان غرقِ عشق اژدهایی گشت گویی حلقِ عشق (۶۲۳)

به کشتی خلایق که در دریای عشق غرق شده است نگاه کن. گویی که گلوی عشق، گلوی اژدهاست.

اژدهایی ناپدیدِ دلرُبا عقل همچون کوه را او کهرُبا (۶۲۴)

عشق همچون اژدهای ناپیدا و جذّابی است که عقلِ کوه‌آسا را همچون کهربا می‌رباید.

---

۱. لایَجُوز: جایز نیست. فعل مضارع منفی اجوف واوی.

۲. وُصلَت: رسیدن، وصال.

(۶۲۵) عقلِ هر عـطّار کآگـه شـد از او طبله‌ها را ریـخت انـدر آبِ جـو

عقل هر عطّاری که از عشق حقیقی آگاه شود، صندوقچه‌های عطر را در جـویِ آب می‌اندازد. [این بیت را نمی‌توان صریحاً به ماجرای تغییر حالِ شیخ فریدالدین عـطار مـرتبط دانست، گرچه صحّت آن ماجرا نیز محلّ تأمّل است. این حکایت را جامی چنین آورده است: گویند سبب توبهٔ وی آن بود که روزی در دکّانِ عطّاری مشغول و مشعوفِ معامله بود، درویشی به آنجا رسید و چند بار شَیءٌ لله[۱] گفت. وی به درویش نپرداخت. درویش گفت: «ای خواجه تو چگونه خواهی مُرد؟» عطار گفت: «چنانکه تو خواهی مُرد.» درویش گفت: «تو همچون مـن می‌توانی مرد؟». عطار گفت: «بلی». درویش کاسه‌ای چوبین داشت زیرِ سر نهاد و گفت: «الله» و جان داد. عطّار را حال متغیّر شد و دکّان برهم زد و به این طریق درآمد.[۲] منظور بیت: عشق حقیقی چنان جاذبهٔ دلنشین دارد که آدمی با چشیدن آن همهٔ لذّات دنیوی را ترک می‌گوید.]

(۶۲۶) رَوْ کزین جُـو بـر نـیآیی تـا ابـد لَـمْ‌یَکُن حَـقّاً لَـهُ کُـفُواً اَحَـد

براستی که این جوی، یعنی جویِ فنا و بذل موجودیّتِ خود نظیر و مانندی ندارد. ای سالک عاشق برو که تا ابد از این جوی بیرون نخواهی آمد. [سالکی که موجودیّتِ کاذب خود را در وجود حقیقی فانی سازد و به وصال حضرت معشوق رسد و ذوق و لذّت این وصال را چشد هرگز حاضر نیست که مجدّداً به منِ کاذب خود و لذّات و شـهوات نـفسانی بـازگردد. مصراع دوم از آیه ۴ سورهٔ اخلاص (توحید) اقتباس لفظی شده است.]

(۶۲۷) ای مُزَوِّر[۳] چشم بگشـای و بـبین چند گویی: می‌ندانـم آن و ایـن؟

ای حیله‌گر چشمانت را بازکن و ببین. چقدر می‌گویی: من این و آن را نمی‌دانم؟ یعنی تا کی بهانه می‌آوری که من از شناخت این قضیه عاجزم که آیا ذوق و لذّت دنیوی بهتر است یا اذواق و مواجید روحانی؟ [اکبرآبادی مخاطَبِ ایـن بـیت را عـارفان اهـل سُکـر و سـالکان مجذوب و مستغرق می‌داند.[۴] نیکلسون نیز شاید به تَبَعِ او همین مطلب را گفته است.[۵] لیکن این

---

۱. به خاطر رضای خدا چیزی بده. جمله‌ای که معمولاً گدایان بر زبان رانند.
۲. نفحات الانس، ص۵۹۷.
۳. مُزَوِّر: حیله‌گر، مکّار، دروغگو.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۳۱.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۲۸.

وجه بسیار بعید و تکلّف‌آمیز و تأویلی بدون قرینه است و با ابیات پیشین و بخصوص ابیات پسین سازگاری ندارد.]

از وَبایِ زَرْق[۱] و محرومی برآ در جهانِ حَیّ و قَیّومی درآ (۶۲۸)

ای حیله‌گر از بیماریِ حیله‌گری و حرمان از معرفت حق بیرون آی، و قدم در جهان زنده و پایدارندهٔ الهی بگذار. [مراد از «جهانِ حَیّ و قَیُّومی» مرتبهٔ الوهیّت است که زنده است و جمیع امور خلایق بدان قائم. توضیح «قیوم» در شرح بیت (۴۱۷۳) دفتر پنجم آمده است.]

تا نمی‌بینم، همی بینم شود وین ندانم‌هات، می‌دانم بود (۶۲۹)

به عالم الهی قدم بگذار تا «نمی‌بینم» به «می‌بینم» مبدّل شود و «ندانم‌های تو» به «می‌دانم» تغییر یابد. [اگر چشم جانت را بگشایی همهٔ جهل‌ها و غفلت‌هایت به ایقان و عرفان مبدّل گردد.]

بگْذر از مستیّ و، مستی بَخش باش زین تلوّن[۲] نقل کن در اِستِواش (۶۳۰)

از مرتبهٔ مستی بگذر، یعنی از سرمستی‌های مبتذل و گذرا صرف‌نظر کن و به دیگران مستیِ الهی عطا کن. (البته لازمهٔ مست کردن دیگران اینست که خود ابتدا از بادهٔ حق مست شده باشی.) از رنگارنگی و تغییر احوال دنیا گذر کن و به ثبات الهی درآی. [برخی از شارحان مراد از «تلوّن» را «تلوین» و مراد از «استوا» را «تمکین» دانسته‌اند[۳]. و این دو (تلوین و تمکین) از اصطلاحات صوفیه است. در این مورد به شرح بیت (۱۹۸۰) دفتر اول رجوع شود. ولی این بیت نظری به آن دو اصطلاح ندارد. رجوع شود به بیت (۵۷۶) دفتر اول.

منظور بیت: از جاذبه‌های رنگارنگ نفسانی و احوال متغیّر دنیوی عبور کن و به مقام سکینه و وقار الهی برس.

شارحانی که بیت (۶۲۷) به بعد را بر عارفان اهل سُکر منطبق کرده‌اند این بیت را نیز خطاب به آنان می‌دانند. و مراد از «مستی» را سُکر و بی‌خویشی عارفان می‌دانند. چنانکه

---

۱. زَرْق: حیله و تزویر.

۲. تَلَوُّن: رنگ به رنگ شدن، تغییر حال.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّداکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۳۲.

اکبرآبادی و نیکلسون بر این نهج رفته‌اند.]

(۶۳۱) چند نازی تو بدین مستی؟ بس است بر سرِ هر کوی چندان مست هست

آخر چقدر به این سرمستی‌های دنیوی فخر می‌فروشی؟ دیگر کافی است. زیرا به هر گوشه‌ای از این دنیا نگاه کنی امثالِ تو سرمستِ دنیا بسیار یافت شود. یعنی فقط تو نیستی که به داشته‌های مبتذل و کوچه بازاریِ خود می‌نازی، بلکه اکثر نفوس همین حال را دارند. اگر راست می‌گویی به داشته‌های معنوی خود (که نداری) بناز.

(۶۳۲) گَر دو عالَم پُر شود سرمستِ یار جمله یک باشند و آن یک نیست خوار

اگر هر دو جهان از عشّاقِ سرمست حضرت معشوق پُر شود. همهٔ آن عاشقان یکی هستند و آن یک نفر هم خوار و ذلیل نیست.[بیت فوق وحدت نوری اولیاءالله را بیان کرده است. گرچه آنان به ظاهر متعدّد و متکثرند، لیکن هرکدام پرتوی از شمس واحد حقیقت‌اند. رجوع شود به بیت (۶۸۰ ـ ۶۷۶) دفتر اول و بیت (۱۸۸ ـ ۱۸۴) دفتر دوم. مضمون حدیث اَلْمُؤْمِنُونَ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ. «مؤمنان یک تن‌اند» از بیت فوق مستفاد می‌شود.]

(۶۳۳) این ز بسیاری نیابد خوارای خوار، که‌بُوَد؟ تن‌پرستی، نارای

اینان به سبب کثرت جمعیّتشان خوار و ذلیل نمی‌شوند. چه کسی خوار می‌شود؟ مسلّماً آنکه تن‌پرست و دوزخی است.

(۶۳۴) گر جهان پُر شد ز نورِ آفتاب کَی بُوَد خوار آن تَفِ خوش‌التهاب؟

مثلاً اگر جهان از نور خورشید پُر شود، مگر ممکن است که حرارتِ درخشندگی زیبای آن حقیر و بی‌مقدار شود؟ [کثرت صالحان هرگز از رونق حقیقی آنان نمی‌کاهد، در حالی که طبق روابط و مناسبات دنیوی هر چیزی که فراوان می‌شود بهای آن کاهش می‌یابد.]

(۶۳۵) لیک با این جمله بالاتر خرام چونکه ارضُ‌الله واسع بود و رام

امّا با این همه از این مرتبه هم بالاتر برو، زیرا زمین خداوند پهناور و هموار است. [این بیت خطاب به سالکان طریق است. و ارشاد اینکه هیچ سالکی جایز نیست به موقفی از مواقف و مرتبه‌ای از مراتب سلوک اکتفا کند، بل باید سیر و حرکت خود را پیوسته ادامه دهد. در

مصراع دوم از آیهٔ ۹۷ سورهٔ نساء و آیهٔ ۵۶ سورهٔ عنکبوت که زمین خدا را وسیع و پهناور دانسته است اقتباس شده است. رام بودن زمین نیز ناظر است بر آیهٔ ۱۵ سورهٔ مُلک که زمین را ذَلُول (= رام) شمرده است: هُوَ الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا في مَناكِبِها وَ كُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ اِلَيْهِ النُّشُورُ. «اوست خداوندی که زمین را برای شما هموار ساخت. پس بر پشتِ آن حرکت کنید و از روزی خداوند بخورید و زنده شدن از پس مرگ به سوی اوست.»

«ذَلُول» به مرکوبی گویند که رام و رهوار باشد[1]. و «مَنْکَب» که جمع آن «مَناکِب» است به معنی قسمت بالای هر چیز و طرف و جانب آمده است. و مراد از «مناکب الارض» پشت زمین است، گویی که در این آیه زمین به مرکوبی رهوار تشبیه شده است که راکب بر پشت آن سوار می‌شود.]

گر چه این مستی چو بازِ اَشْهَب[2] است برتر از وی در زمینِ قدس هست (۶۳۶)

اگرچه این مستی، یعنی مستی سالکان همچون باز سفید، زیبا و گرانقدر است، لیکن در سرزمین قدس الهی، مستی‌هایی زیباتر و گرانقدرتر از آن مستی پیدا می‌شود. [پس سالک نباید به مرتبهٔ موجود خود قانع شود. شیخ محمود شبستری گوید:

کسی بر سِرِّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف

باید دقت کرد که مستیِ بیت فوق با مستی بیت (۶۳۱) فرق دارد، تغییر مقصود از لفظی مشترک از شگردهای معهود مولاناست. و توجّه به این نکته از شروط لازم فهم مثنوی است. چنانکه خود فرمود: «اشتراکِ لفظ دائم رهزن است». بنابر این مستی بیت فوق، مستی عارفان است، و مستی بیت(۶۳۱)، مستی دنیاطلبان.]

رَوْ سرافیلی شو اندر امتیاز در دَمَندهٔ روح و مست و مست‌ساز (۶۳۷)

برو در ممتاز شدن و در دمیدن روح به کالبدهای بی‌جان و در مستی و مستی‌بخشی به اسرافیلی مبدّل شو. [همانطور که کار حضرت اسرافیل(ع) احیای اموات و دمیدن روح در کالبدهای بی‌جان است، تو نیز ای سالکِ طریق در احیای مرده‌دلان بکوش و در این کار ممتاز شو.]

---

۱. ر. ک. مجمع البیان. ج ۱۰، ص۳۲۵.

۲. بازِ اَشْهَب: باز سفید. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۰۰) دفتر چهارم.

(۶۳۸) مست را چون دل مِزاح[۱] اندیشه شد این ندانم وآن ندانم پیشه شد

دلِ مست وقتی که مزاح‌اندیش شود. یعنی به شوخ طبعی بگراید، پیوسته می‌گوید: این مطلب را نمی‌دانم، آن مطلب را نمی‌دانم [منظور این بیت و ابیات بعدی غامض است، زیرا معلوم نیست که «مست» را باید از نوع مستِ بیت (۶۳۱) بدانیم، یا از نوع مست بیت (۶۳۶). اگر این بیت را به بیت (۶۳۱) راجع بدانیم منظور از «مست»، سرمستان امور مبتذل دنیوی است. معنی بیت بر این تقدیر: وقتی مست به هزل و شوخی روی آورد دائماً می‌گوید: این را نمی‌دانم، آن را نمی‌دانم. یعنی سخنان بی‌ربط می‌بافد و لفظی را بی‌مقصود تکرار می‌کند، چنانکه عادت مستان اینست. مستانِ جاذبه‌های مبتذل زندگی نیز برای آنکه از بار تعهد و مسئولیت انسانی شانه خالی کنند اندیشه و تفکّر راستین را به شوخی می‌گیرند و اندیشوران را استهزاء می‌کنند. و اگر «مست» را عارفان اهل سُکر و فنا فرض کنیم مراد بیت اینست که اینان به وحدت الهی رسیده‌اند و از امور دنیوی و هرگونه کثرت و تعیّن بی‌خبرند. الله اعلم.]

(۶۳۹) این ندانم وآن ندانم بهرِ چیست؟ تا بگویی آنکه می‌دانیم، کیست

به چه منظوری می‌گویی: این مطلب را نمی‌دانم، آن مطلب را نمی‌دانم؟ برای اینکه بدین وسیله بفهمانی که کسی را که ما می‌شناسیم کیست.

متفکران بزرگ بعد از عمری مطالعه و تحقیق اعتراف می‌کنند که اصلاً چیزی نمی‌دانند. بی‌گمان این ندانستن در دلِ خود دانستنی هزار تُو دارد. چنانکه ابن‌سینا گفت:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذرّه‌ای راه نیافت

این شخصیت‌های بزرگ با گفتن «نمی‌دانم»، عظمت حقیقت را به دیگران می‌شناسانند. پس در دلِ کلام سلبی آنان، کلامی ایجابی نهفته است. البته نمی‌دانیمِ آنان را نباید طوطی‌وار تقلید کرد. به طوریکه ممکن است هر شخصِ کودن کاهلی نیز بگوید: من که از حقیقت سر در نیاوردم! این نمی‌دانم با آن نمی‌دانم زمین تا آسمان فرق دارد. کار پاکان را قیاس از خود مگیر.

---

۱. مِزاح: شوخی، مصدر باب مفاعله (مِراح) نیز مناسب بیت فوق است، زیرا به معنی شادی بسیار است. و شادی و شنگولی از احوال مستانه است.

نفی، بـهرِ ثَـبت بـاشد در سـخن نفی بگذار و ز ثَـبت آغـاز کـن (۶۴۰)

هر چیزی که در کلام، مورد نفی قرار می‌گیرد، برای اینست که مطلبِ دیگری اثـبات شود. پس نفی را رها کن و به اثبات بپرداز. [مولانا در این بیت قـاعدهٔ بسـیار مـهمّی را در شناخت بیان کرده است. او می‌گوید هر نفی، اثباتی را در بر دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم این شئ، سبز نیست، بدین معنی است که به رنگی دیگر است، و یا اصلاً بیرنگ است. پس در هر قضیهٔ سلبی، قضیه‌ای ایجابی نهفته شده است. در تاریخ فلسفه می‌خوانیم که اصـلِ نـفی در حکـم اثبات است به هگل تعلّق دارد. و پیش از او اسپینوزا آن‌را به صورت هر اثبات در حکم نفی است مطرح کرده بود. امّا هگل آن‌را به صورت معکوس در آورد و با آن بـه تـفسیر جـهان پرداخت[۱]. البته مقصود مولانا از این اصل با آنچه که هگل دنبال کرده است متفاوت است. از کلام مولانا مستفاد می‌شود که به رغم نفی‌های پوچ گرایانه نیهیلیستی واقعیتی اثباتی وجـود دارد[۲]، و لذا آدمی باید از دریچهٔ مثبت و ایجابی به جهان نگاه کند نه از دریچهٔ منفی و سلبی. اگر این مطلب را از دریچهٔ عرفان مولانا بنگریم این نکته مستفاد می‌شود که تـا هسـتی‌های مجازی و انانیّت‌ها را نفی نکنی به هستی حقیقی نخواهی رسید.]

نیست این و نیست آن هین واگذار آنکـه آن هست است، آن را پـیش آر (۶۴۱)

حواست جمع باشد که باید «این نیست» و «آن نیست» را کنار بگـذاری. بـلکه بـاید چیزی که «وجود» دارد آن را مطرح کنی. یعنی خود را از زنجیر بدبینی و نفی گرایی باید رها کنی.

نفی بگذار و همان هستی پَرَست این درآموز ای پدر زآن تُرکِ مست (۶۴۲)

نفی گرایی و نیست‌انگاری را رها کن و هستی حقیقی را پرستش کن. این حقیقت را از آن تُرکِ مست یاد بگیر. [منفی بافی و پوچ‌گرایی نوعی بیماری روانی است. از این بـیماری خود را رها کن و با نگاهی مثبت به جهان هستی در نگر.]

---

۱. ر.ک. فلسفهٔ هگل، ج ۱، ص ۴۳ ـ ۴۲.

۲. در این مورد رجوع شود به تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (محمدتقی جعفری)، ج ۱۳، ص ۲۳۹.

استدعای امیرِ ترکِ مخمور مطرب را به وقت صَبوح[1]، و تفسیر این حدیث که اِنَّ لِلّهِ تَعالیٰ شَراباً أَعَدَّهُ لِأَوْلیائِه اذٰا شَرِبُوا سَکِرُوا وَ اِذٰا سَکِرُوا طابُوا اِلیٰ آخِرِ الْحَدیث

مَی در خُمِ اسرار بدان می‌جوشد　　تا هر که مجرَّد است از آن مَی نوشد

قٰالَ اللّٰهُ تَعالیٰ: اِنَّ الْأَبْرٰارَ یَشْرَبُونَ

این مَی که تو می‌خوری حرام است　　ما مَی نخوریم جز حلالی

جهد کن تا ز نیست هست شوی　　وز شرابِ خدای مست شوی

خلاصهٔ داستان

امیری ترک بامدادان از حالت خمارِ دوشینه‌اش دچار بی‌خوابی می‌شود. از اینرو مطربی طلب می‌کند تا با ساز و آواز او دگربار به مستی رود. امّا مطرب غزلی می‌خواند که ردیف «نمی‌دانم» دارد. و کلمهٔ «نمی‌دانم» در انتهای هر بیت تکرار می‌شود. امیر ترک چون چیزی از این ابیات دستگیرش نمی‌شود خشمین برمی‌جهد و گرزی به دست می‌گیرد تا بر سر مطرب بکوبد. سرهنگی از میان حضّار به شفاعت برمی‌خیزد و گرز را از دست امیر می‌گیرد. امیر نادان، مطرب را سخت عتاب می‌کند که چرا از «نمی‌دانم» دم می‌زنی، مقداری هم از «می‌دانم» بگو!

❊

مولانا از زبان مطرب جوابی بدان امیر می‌دهد که آن جواب یکی از مبانی مکتب عرفانی اوست. و آن اینکه اوّلاً مقصود مرا درک نتوانی کرد، ثانیاً اگر من با نفی آغاز کردم بدین‌جهت است که تا هستی مجازی و منِ کاذب خود را نفی نکنی به حق نتوانی رسید. پس هر سالکی ابتدا باید جمیع معبودهای آفل را نفی کند تا به معبودِ حقیقی رسد. و این همان بقای

---

۱. صَبُوح: صبحگاه، شراب بامدادی.

بعدالفنایِ صوفیه است. نتیجهٔ این لطیفهٔ کوتاه در بیت (۷۲۲ ـ ۷۲۰) آمده است.

* * *

(۶۴۳) اَعْجَمی تُـرکی سَـحَر آگـاه شـد[۱] وز خُمارِ خَمر، مُـطرِبْخواه شـد

ترکی نابخرد سحرگاه از حالت مستی بدر آمد و به سبب حالت خماری شراب، خُنیاگر خواست. [وقتی حالت مستی از شرابخوار زائل شود احساس کسالت و گرانی سر می‌کند[۲]. آن ترک نیز وقتی از مستی بدر آمد رامشگر طلب کرد تا خود را به او مشغول دارد و از خماری به نشاط درآید. در مطلع این فصل عبارتی آمده که ترجمه‌اش اینست: همانا خداونـد تـعالی را شرابی است که برای دوستانش فراهم آورده است. هرگاه از آن نوشند مست شـوند و چـون مست شوند نکو حال شوند... تا پایان حدیث. نیز قسمتی از آیهٔ ۵ سورهٔ دَهر آمده است کـه توضیح آن در شرح بیت (۳۲۱۴) دفتر چهارم گذشت.]

(۶۴۴) مُطربِ جان مـونس مسـتان بـود نُقل و قوت و قُوّتِ مست آن بود

مولانا طبق اصل تداعی معانی با ذکر «مطرب»، به مطرب روحانی منتقل می‌شود و از صورت حکایت بکلّی خارج می‌شود و به ایراد نکات معنوی می‌پردازد و مـی‌گوید: «جـان» همچون مطربان و رامشگران انیس و مونس مسـتانِ الهـی شـده است. آن مـطرب روحـانی، شیرینی‌حال و رزق معنوی و توان روحی را به مستان عشق الهی عطا می‌کند. [«مُطربِ جان» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ **مُشَبَّهٌبِه** به **مُشَبَّه** است. اضافهٔ بیانی نیز تواند بود. یعنی مطربی که از نوع جان است. اما «مطرب جان» کیست؟ آیا روح لطیف و قدسی مستان بادهٔ عشق حـق است؟ در اینصورت منظور اینست که روح لطیف مستان الهی پیوسته نغمهٔ توحیدی سر می‌دهد. چنانکه در بیت (۱۹۱۹) دفتر اوّل فرماید:

انـــبیا را در درون هـــم نـــغمه‌هاست طـــالبان را زآن حـــیات بـــی‌بهاست

لاهوری و اکبرآبادی تفسیر فوق را پذیرفته‌اند.

آیا مراد از «مطرب جان» حضرت حق است؟ در اینصورت منظور اینست: خـداونـد مطرب و رامشگر مستان است. اوست که با الحان خود مستانِ بادهٔ عشق ربانی را به نشـاط

---

۱. آگاه شد: در اینجا یعنی بهوش آمد، از مستی خارج شد.

۲. معنی خمار در فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۴۰۰ چنین آمده است: رنجی که پس از رفتن کیف شراب و جز آن حاصل شود، بقیّهٔ مستی در سر.

در می‌آورد. بحرالعلوم این وجه را نیز محتمل دانسته است.

آیا مراد از «مطربِ جان» عارفان ربّانی‌است که با کلمات حیات‌بخش و نغمات روح‌افزای خود مستان الهی را به سرور و طرب می‌انگیزند؟ این وجه را نیز انقروی گفته است.]

مُطرِب ایشان را سویِ مستی کشید باز مستی از دَمِ مُطرِب چشید (۶۴۵)

مطرب روحانی، مستانِ بادهٔ عشق الهی را به جانب مستی می‌کشد، یعنی مستی و مستانگی آنان را افزایش می‌دهد. و مجدّداً آن مستان، مستی را از نَفَسِ مطرب می‌چشند. مراد اینست که احوال مست و مطرب در یکدیگر تأثیر می‌نهد، مطرب با الحان شورانگیز خود، مست را مست‌تر می‌کند و حالات شوریدهٔ مست نیز مطرب را به مستی و شوریدگی وامی‌دارد. و مجدّداً مست از مستانگی مطرب، مست‌تر می‌شود. خلاصه مطلب آن دو بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. [هادی، طالب را به سوی احوال روحانی می‌برد، و چون طالب بدان احوال رسید، هادی نیز از آن حالات روحانی ذوقناک می‌شود. چنانکه گفته‌اند مستمع صاحب سخن را بر سر ذوق آورد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۷) دفتر سوم.

عبداللطیف ظاهراً مستی را در مصراع دوم با یای وحدت و یا نکره خوانده است. بر این تقدیر بیت فوق را چنین تفسیر کرده است: مستان بر دو نوع‌اند، مستی که برای مست شدن نیازمند مطرب است، و مستی که محتاج مطرب نیست[۱]. شارحی دیگر بر این نهج چنین استنتاج کرده است: مستان حق و سالکان طریق دو گروه‌اند: گروهی که در احوال مستانهٔ خود نیازمند سماع نیستند، و گروهی که برای پیدا کردن حالات روحانی نیازمند سماع‌اند[۲]. نیکلسون هم در شرح بیت پیشین به مطلبی نظیر این وجه اشارت دارد.[۳]]

آن شرابِ حق بدآن مُطرِب بَرَد وین شرابِ تن از این مُطرِب چَرَد (۶۴۶)

شراب الهی، آدمی را به جانب مطربان روحانی می‌برد. یعنی هر که از شراب عشق الهی نوشیده باشد به طرف عارفانِ راستین می‌رود، «نوریان مر نوریان را طالب‌اند» و این شراب جسمانی نیز از مطربانِ ظاهری مایه می‌گیرد. «ناریان مر ناریان را جاذب‌اند» یعنی مستانِ شراب شیطانی به طرف رامشگران اهل لهو و لعب جذب می‌شوند و به سبب آنان بر سر ذوق و حال

---

۱. ر. ک. لطائف‌المعنوی، دفتر ششم، ص ۲۵۰ نقل به مضمون.

۲. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۶۲.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۳۰.

می‌آیند. [از این بیت مستفاد می‌شود که حساب سماع از حساب لهو و لعب جداست. و کسانی که (از مخالف و موافق) این دو را در هم می‌آمیزند به سرّ مطلب واقف نشده‌اند. چنانکه فرمود:

بر سماعِ راست هر کس چیر نیست　　طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست]

(۶۴۷) هر دو گر یک نام دارد در سخن　　لیک شَتّان[1] این حَسَن تا آن حسن

گرچه دو شراب (شراب رحمانی و شراب شیطانی) در لفظ، یک نام دارند. یعنی به هر دو می‌گوییم شراب یا باده. ولی این حسن با آن حسن خیلی تفاوت دارد. [«این حسن تا آن حسن» اشاره است به حکایت **شاعر و صله دادنِ شاه** که از بیت (۱۱۵۶) دفتر چهارم آغاز می‌شود. همانطور که نام دو وزیر «حسن» بود، امّا یکی بسیار بخشنده و دیگری بسیار بخیل. شراب الهی و شیطانی نیز گرچه به یک نام‌اند ولی میان آن دو تفاوت از زمین تا آسمان است. نیز میان مطرب روحانی و مطرب شیطانی تفاوت است.]

(۶۴۸) اشتباهی هست لفظی در بیان　　لیک خود کو آسمان تا ریسمان؟

در بیان، اشتباهی لفظی وجود دارد. امّا آسمان کجا و ریسمان کجا؟ [در ضرب‌المثل رایج امروزین «آسمان و ریسمان» کنایه از دو چیز بی‌تناسب است.[2] درست است که آسمان و ریسمان از حیث لفظی و ساختمان حرفی تشابه نزدیکی به هم دارند، ولی ماهیّت آن دو اصلاً قابل مقایسه نیست.]

(۶۴۹) اشتراکِ لفظ دایم رَهْزن است　　اشتراک گَبْر و مُؤْمِن در تن است

اشتراک لفظی همیشه باعث گمراهی و سوءتفاهم می‌شود. چنانکه مثلاً اشتراک کافر و مؤمن فقط در کالبد جسمانی است. [در کتب منطق در مبحث «الفاظ و دلالتِ آن بر معانی» موضوع **اشتراک لفظی و اشتراک معنوی** مطرح شده است. مراد از اشتراک لفظی اینست که یک اسم بر چند معنی و مصداق مختلف دلالت کند. مثلاً لفظ «شیر» در فارسی چند معنی و مصداق دارد. هم به جانور درندهٔ جنگل اطلاق شود، و هم به شیر خوردنی و هم به شیر سماور و غیره. امّا مراد از اشتراک معنوی اینست که یک اسم برای مفهومی عام وضع شده باشد

---

۱. شَتّانَ: اسم فعل عربی است به معنیِ بَعُدَ (= دور است) و اِفْتَرَقَ (= جداست) عمل نحوی آن اینست که اسم ظاهر را مرفوع می‌کند بنابر فاعلیّت.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۳۴.

بطوریکه همهٔ افراد و مصادیق خود را در بر گیرد. مثلاً لفظ انسان ظاهراً بر همهٔ افراد بشری دلالت می‌کند، در حالی که هویّت و شخصیّت افراد زمین تا آسمان با هم فرق دارد. این را **مشترک معنوی** گویند[۱]. مصراع اوّل ناظر بر اشتراک لفظی است، و مصراع دوم ناظر بر اشتراک معنوی، البتّه درجهٔ گمراه سازی و غلط‌اندازی اشتراک لفظی بسیار ضعیف است، زیرا با کمترین دقّت به قرینهٔ کلامی می‌توان مقصود را دریافت. مثلاً اگر شخصی بگوید در جنگل، شیری در حرکت بود. شنونده به قرینهٔ جنگل و در حرکت بودن بلافاصله درمی‌یابد که مراد گوینده جانور درندهٔ معروف است، نه شیر سماور و یا شیر خوردنی. امّا اشتراک معنوی خطاانگیزتر است، زیرا لفظ یکی است و مصادیق مختلف و حتی متناقض.

از آنجا که مولانا هیچگاه خود را در قالب اصطلاحات رسمی محصور نکرده منظورش فراتر از این دو معنی است. او می‌گوید آدمی برای آنکه حقیقت را بشناسد باید از صورت‌گرایی بپرهیزد، و این مطلب در مثنوی به عنوان یک نظرگاه مطرح شده است و یکی از مبانی مکتب فکری مولانا محسوب شود. او در اینجا به روانشناسی انسان می‌پردازد و می‌گوید افراد انسانی مانند ظروفی سربسته‌اند. شناخت زوایای روحی آدمیان و نفوذ به تاریکنای ضمیر آنان کار آسانی نیست. با صورت‌گرایی نمی‌توان روان آدمیان را شناخت.]

جسم‌ها چون کوزه‌هایِ بسته سر تا که در هر کوزه چه‌بُوَد؟ آن نگر (۶۵۰)

مثلاً کالبد آدمیان همچون کوزه‌هایی سربسته است. تو نگاه کن. که در درون هر کوزه چیست؟

کوزهٔ آن تن پُر از آبِ حیات کوزهٔ این تن پُر از زهرِ مَمات (۶۵۱)

کوزهٔ آن کالبد پُر از آب حیات است، و کوزهٔ این کالبد پُر از سمِّ مرگ‌آور. [آدمیان کالبدی مانند هم دارند، ولی چیزی که آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند احوال روحی و درونی آنان است. یکی روحش مستغرق در آبِ عرفان و ایمان است، و دیگری روحش در شرنگِ جهل و غفلت دست و پا می‌زند.]

گر به مظروفش نظر داری، شهی ور به ظرفش بنگری تو گمرهی (۶۵۲)

اگر تو توانستی به محتوای آن ظروف نظر کنی، شاهِ حکمت و بینشی. و اگر فقط به ظروف نگاه کنی بدان که راه حقیقت را گم کرده‌ای.

---

۱. ر.ک. اساس‌الاقتباس، ص ۱۰، و تبصرهٔ ساوی، ص ۱۰ و ۱۵.

(۶۵۳) لفـــظ را مـانندهٔ ایـن جسـم دان مَـعنیش را در درون مـانندِ جـان

بنابر این مقدمه، لفظ را باید مانند کالبد آدمیان بدانی و معنیِ لفظ را به منزلهٔ روح آن کالبد.

(۶۵۴) دیـــدهٔ تـــن دایـــماً تـنْبین بـود دیدهٔ جان، جـانِ پُـر فـنْبین بـود

چشم ظاهربین همواره ظاهر آدم‌ها را می‌بیند. امّا چشم باطن‌بین، جانِ پُر راز و رمز را می‌بیند.

(۶۵۵) پس ز نـــقشِ لفـــظهای مـــثنوی صورتی ضال[1] است و هادی معنوی

پس اگر به ظاهر الفاظ مثنوی نگاه کنی، گمراه کننده است، ولی معنیِ آن راهنماست.

(۶۵۶) در نُبی[2] فرمود کـین قـرآن ز دل هادیِ بعضی و بـعضی را مُـضِل[3]

خداوند در قرآن کریم فرموده است که این قرآن از نظر باطنی، بعضی را هدایت می‌کند و بعضی را گمراه. [مصراع دوم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره است که توضیح آن در صفحهٔ ۴۸ دفتر اول آمده است. منظور دو بیت اخیر: اگر با دلی غرض‌آلود مثنوی را بخوانی چیزی جز گمراهی نصیبت نشود، چنانکه قرآن کریم را نیز اگر بر اهوای نفسانی بخوانی گمراه شوی.]

(۶۵۷) اللّٰه اللّٰه چونکه عارف گفت: مَـی پیشِ عارف کی بُوَد معدوم شَیْ؟

خدا را، خدا را. وقتی که عارف نام شراب را بر زبان می‌راند، چگونه ممکن است کـه معدوم را موجود بداند؟ یعنی عارف، شراب شیطانی را چیزی به شمار نمی‌آورد که با خوردن آن مست شود. پس منظور عارف از شراب، شراب شیطانی نیست.

(۶۵۸) فهمِ تـو چـون بـادهٔ شـیطان بُـوَد کَی تو را وهمِ مَیِ رحـمان بُـوَد؟

ولی از آنجا که درک و فهم تو نازل است همینکه کلمهٔ باده را می‌شنوی فکرت متوجّه

---

۱. ضالّ: گمراه. در اینجا به معنی گمراه کننده است.

۲. نُبی: قرآن کریم.

۳. مُضِلّ: گمراه کننده. اسم فاعل از مصدرِ اِضْلال.

شراب شیطانی می‌شود. پس تو که اینگونه می‌اندیشی چگونه ممکن است بادهٔ رحمانی را تصوّر کنی؟

این دو انبازند مُطرِب با شراب این بدآن و آن بدین آرد شتاب (۶۵۹)

این دو، یعنی مطرب و شراب، شریک و قرین یکدیگرند. این به سوی آن، و آن به سوی این شتابان می‌روند. [ناریان مر ناریان را جاذب‌اند.]

پُرخُماران از دَمِ مُطرِب چَرَند مُطرِبانْشان سویِ مَیخانه بَرَند (۶۶۰)

این بیت راجع است به بیت (۶۴۶): خمارآلودگان از نَفَس گرم مطرب کام می‌جویند. و آن مطربان، این خمارآلودگان را به طرف میکده می‌برند. [این بیت نیز جایز است هم بر ظاهر حمل شود و هم بر باطن. اگر وجه ظاهر را فرض کنیم منظور اینست که رامشگران و نوازندگان مجلس طرب، خماران را به نشاط می‌آورند و آنان را متوجّه شرابخانه‌ها می‌کنند. و اگر وجه باطن فرض شود مراد اینست که حق‌تعالی و اولیای با کمال، طالبان را به سوی میکدهٔ حقیقت هدایت می‌کنند.]

آن، سرِ میدان و این پایان اوست دلْشده چون گُویْ، در چوگان اوست (۶۶۱)

آن مطرب بر سر میدان است، و این، یعنی میکده در پایانِ آن قرار دارد. و بیدلان و خمارآلودگان در چوگان او مانند گُویْ شده‌اند. [«دلْشده» صفت مرکّب مفعولی است به معنی دلباخته، گرفتار عشق، دیوانه و مجنون که مراد از آن همان «خماران» در بیت پیشین است. امّا غالب شارحان آن‌را به صورت مُسْنَد و مُسنَدٌاِلَیْه معنی کرده‌اند. گرچه خالی از وجه نیست، امّا معنی اوّل مناسب‌تر است. ضمیر «آن» راجع به مطرب، و ضمیر «این» راجع به «میخانه» است. منظور بیت: تا رسیدن به منزل حقیقت راه بسیار است. و در این سلوک طالب حقیقت باید همچون گُوی در خَمِ چوگان مشیّت الهی و هدایت اولیاءالله تسلیم و فرمانبردار باشد.]

در سَر آنچه هست، گوش آنجا رود در سَر آر صَفْراست، آن سودا شود (۶۶۲)

هر فکر و خیالی که در سر پدید آید، گوش نیز بدان جانب متوجّه می‌شود. یعنی وقتی آدمی در سلطهٔ اندیشه و خیالی قرار گیرد هرسخنی که بشنود، آن را بر مبنای فکر و خیال خود تفسیر و توجیه می‌کند. چنانکه مثلاً اگر در سر، صفرا باشد، به سودا مبدّل گردد. [اطبای قدیم،

صفرای ناطبیعی را **صفرای سوخته**[۱] می‌گفتند. و عقیده داشتند که صفرای سوخته به سودا تبدیل می‌شود. گرچه طبق مبانی طب قدیم «سَر» جای صفرا و سودا و دیگر خلط‌ها نیست، لیکن آثار و ابخرهٔ این اخلاط در سر و مغز منعکس می‌شود. چنانکه مثلاً مالیخولیا را ناشی از رسیدن بخارِ «سودا» به مغز می‌دانستند.[۲]

مولانا با توسّل به قواعد طبی قدیم می‌خواهد فرایند عاشقیِ سالک مبتدی را تحلیل کند. از آنجا که به قول قدما وقتی صفرا سوخته و محترق شود به سودا مبدّل می‌گردد، هرگاه شور و احساس مقطعی سالک با جذبات الهی شدّت و مداومت گیرد به عشق تبدیل می‌شود. پس بیت فوق حاوی دو تمثیل در بیان سیر تکاملی عشق در سالک مبتدی است.

انقروی در اینجا «صفرا» را کنایه از هوش و عقل، و «سودا» را کنایه از بی‌عقلی و بیهوشی دانسته است.[۳] اکبرآبادی مصراع اوّل را مربوط می‌داند به بیت (۶۵۸) لیکن بعید است. شارحی از متأخّران در توضیح مصراع دوم بیت مورد بحث گوید: «اگر درون انسان تهی از نور ایمان و در نتیجه صفرایی و بی‌آرام باشد، همین «صفرا» و خشم، کارش را به «سودا» و خیال باطل می‌کشد و انسان را از حقیقت دور می‌کند.» این تفسیر با ابیات مورد بحث ارتباطی ندارد. برخی از شارحانِ متقدّم در شرح مصراع اوّل مسألهٔ سماع را مطرح کرده‌اند که در هر کس به نوعی تأثیر می‌گذارد. اگر سلیم‌القلب باشد او را به حق نزدیک می‌کند و اگر علیل‌النفس باشد موجب گمراهی و غفلت بیشترش شود. چنانکه امام محمّد غزالی سماع را به سه قِسم تقسیم کرده است، قِسم اول و دوم را که نااهلان می‌کنند موجب غفلت و پیدایش صفات ذمیمه می‌داند. و دربارهٔ قسم سوم گوید: قسم سوم آنکه در دلِ وی صفتی محمود باشد که سماع آن را قوّت دهد[۴]. امام قشیری نیز گوید: سماع، حلال نیست مگر کسی را که نفس وی مُرده باشد[۵].]

(۶۶۳) بعد از آن این‌دو به بی‌هوشی روند　　والِد و مولود آنجا یک شوند

بعد از آن، یعنی پس از آنکه مطرب و خمارآلود به میکدهٔ حقیقت رسیدند، هر دو

---

۱. ر.ک. قانون در طب، ج ۱، ص ۳۷.
۲. ر.ک. خُفّی علایی، ص ۱۳۱.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۰۸.
۴. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۳.
۵. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۰۲.

بیهوش شوند، یعنی با شهود حقیقت، جمیع کثرات و تشخّصات در نظرشان زائل گردد و پدر و فرزند در آنجا یکی شوند. [مراد از «والد» مرشد حقیقی است که به منزلهٔ پدر معنوی است، و مراد از «مولود»، سالک است، و چون تحت تربیت پدر معنوی قرار می‌گیرد مجازاً فرزند اوست. اگر مقصود این بیت را به موضوع سماع تخصیص دهیم، مراد اینست که وقتی سماع اوج می‌گیرد میان مرشد و قوّالان و سماع کنندگان وحدت روحی برقرار می‌شود.]

(۶۶۴) چونکه کردند آشتی شادی و درد　　مُطرِبان را تُرکِ ما بیدار کرد

در اینجا مولانا می‌خواهد به نقل صورت حکایت بازگردد، ولی امواج معانی مجدّداً او را با خود می‌برد: وقتی که شادی و درد با هم صلح کردند. یعنی وقتی که در مرتبهٔ سُکر و فنا جمیع اضافات، اسقاط شد و اضداد که از مختصّات جهان محسوسات است زائل گشت و میان سماع‌کنندگان وحدت روحی و معنوی برقرار شد، امیر ترک ما (که حکایتش از بیت (۶۴۳) آغاز شده است) مطربان را بیدار کرد تا با تغنّی و رامشگری خود رنج خمارآلودگی او را برطرف کنند. [همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا هنوز در مرتبهٔ ایراد نکات است، و در عین حال سایه‌ای از صورت حکایت نیز در آن دیده می‌شود. پس در این بیت، مجاز و حقیقت درهم تنیده شده است. لیکن «تُرک ما» نیز رمزآمیز است و چنانکه از ابیات بعدی معلوم می‌شود مراد از او حضرت حق‌تعالی است.]

(۶۶۵) مُطرِب آغازید بیتی خوابناک　　که اَنِلنِی الْکَأْسَ یا مَنْ لا اَراک

مطرب در حال خواب‌آلودگی بیتی آغاز کرد که: ای کسی که تو را نمی‌بینم، جامی لبریز به من بده. [«خوابناک» را در اینجا قیدِ «آغازید» فرض کرده‌ایم که با مصراع دوم بیت پیشین نیز مناسب می‌آید. و اگر «خوابناک» را صفتِ «بیتی» فرض کنیم بدین معنی است که مطرب بیتی خواب‌آلود آغاز کرد. و این معنیِ صحیح و بلیغی نیست. شاید گفته شود مراد از «خوابناک» در اینجا خواب‌آور است. این نیز مناسب مقام نیست و فاقد قرینه است.]

(۶۶۶) اَنْتَ وَجهی، لاعَجَب أنْ لا اَراه　　غایَةُالقُربِ حِجابُ‌الاِشْتِباه

تو حقیقتِ منی، و تعجّبی نیست که او را نبینم، زیرا غایت قرب، حجابِ اشتباه و خطای من شده است. [«وَجْه» به معنی ذات و حقیقت هرچیز است. چنانکه عرب گوید:

وَجْهُ الشَّیءِ ذاتُهُ اَوْ حَقیقَتُهُ. زمخشری نیز گوید: اَلْوَجْهُ یُعَبَّرُ بِهِ عَنِ الذّاتِ[۱]. «وجه، تعبیری است از ذات.» شیخ طبرسی نیز همین را گفته است[۲]. راغب نیز گوید: وَ رُبَّمٰا عُبِّرَ عَنِ الذّاتِ بِالْوَجْه[۳]. «چه بسا وجه، تعبیری از ذات باشد.» «اَنْ» حرف ناصب است. با حرف شرط «اِنْ» نیز جایز است. «لَمْ اَراه» نیز ضبط شده است. گرچه طبق قاعدهٔ صرفی الفِ ماقبلِ«ه» واجب الحذف است. منظور بیت: با آنکه حق‌تعالی حقیقتِ هستی و موجودات است، با اینحال شدّتِ قرب او، سبب پوشیدگی و اختفای او از انظار شده است. چنانکه حکما گویند: اِذٰا جٰاوَزَ الشَّیءُ حَدَّهُ انْعَکَسَ ضِدَّهُ. یعنی هرگاه چیزی از حدّش درگذرد به ضدّ خود تبدیل می‌شود. مثلاً خورشید در فاصلهٔ معینی از زمین باعث رویش و حیات در کرهٔ زمین می‌شود، ولی همینکه مقداری از حدّ کنونی به زمین نزدیکتر شود همه چیز را نابود می‌کند. چنانکه فرماید:

آفتابی کز وی این عالَم فروخت　　اندکی گر پیش آید جمله سوخت

پوشیدگی و اختفای حضرت حق از شدّت بُعد نیست بلکه از شدّتِ قرب و ظهور است. چنانکه چشم ما نور خورشید را با واسطه می‌بیند، ولی به محض آنکه به قرص خورشید مستقیماً نگاه کنیم آن را نتوانیم دید و نور از ما مخفی شود و چشم تیره و تار گردد.]

(۶۶۷) اَنْتَ عَقْلی، لا عَجَب اِنْ لَمْ اَرَک　　مِنْ وُفورِالْالتِباسِ[۴] الْمُشْتَبَک

تو عقل منی، اگر من تو را از کثرت اشتباهات تُو در تُو نبینم جایِ هیچ تعجّبی نیست. [«مُشْتَبَک» ظاهراً در معنیِ «مُشْتَبِک» آمده است. و مُشتَبِک یعنی آمیخته درهم، به یکدیگر درآمده مانند شبکه‌های بافته شدهٔ تور. و این وصفِ «التباس» است. و مقصود از آن بیان شدّت اشتباه و تودرتو بودن آن است. نیز جایز است مؤوّل به مصدرِ «اشتباک» شود. و اشتباک به معنی اشتباه نیز آمده است. چنانکه عرب گوید: اِشتَبَکَ الْکَلامُ اَوِالْاُمورُ. یعنی سخن و یا کارها مشتبه شد. در اینصورت نیز تعبیری است از شدّت و عمق اشتباه آدمی در معرفةالله.]

(۶۶۸) جِئْتَ اَقْرَبْ اَنْتَ مِنْ حَبْلِ‌الْوَرید　　کَمْ اَقُلْ یٰا، یٰا نِداءٌ لِلْبَعید

تو از رگ گردنم به من نزدیکتری. تا کی در خطاب به تو بگویم: «یا» چرا که حرفِ

---

۱. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۴۳۷.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۶۹.
۳. المفردات، ص ۵۱۳.
۴. اِلْتِباس: اشتباه شدن.

ندایِ «یا» برای خواندن شخص از مسافتی دور است. [مصراع اوّل مقتبس از آیه ۱۶ سورهٔ ق است. به شرح بیت (۲۴۴۸) دفتر دوم رجوع شود. حرف ندای «یا» در خطاب نزدیک نیز بکار می‌رود، ولی اغلب در خطاب دور استعمال شود. «اَقُلْ» مخففِ «اَقُولُ» است. واوِ آن در اینجا به ضرورت وزن ساقط شده است .

ابن فارض در قصیده تائیهٔ خود بیتی دارد که با بیت فوق متقارب المضمون است:

فَقَدْ رُفِعَتْ تـاءُ الْـمُخاطَبُ بَـيْنَنا وَ فـی رَفْـعِها عَـنْ فِـرْقَةِ الْـفَرْقِ رَفْـعَتی[1]

«براستی که تایِ مخاطب از میان ما برداشته شده است، و در برداشته شدن این تاء، از میان اهل تفرقه بدر آمدم[2].»]

بَلْ اُغالِطُهُمْ[3] اُنـادی[4] فِـی‌الْـقِفار[5] کَیْ[6] اُکَـتِّمْ[7] مَنْ مَعی مِـمَّن اَغـار (۶۶۹)

بلکه مردمِ نااهل را به اشتباه می‌اندازم و در بیابان‌ها (عمداً) تو را صدا می‌کنم تـا آن کسی را که بدو غیرت می‌ورزم از نگاهِ نااهلان پنهان سازم. [منظور بیت: عارف بالله و عاشق‌الله از بس نسبت به او غیرت دارد که می‌خواهد جمال او را از دیدهٔ اغیار و نااهلان بپوشاند. لذا نعل وارونه می‌زند و معبودی را که از رگ گردنش بدو نزدیکتر است با «یا» صدا می‌کند تـا نشان دهد که معبود از عبد دور است و بدین ترتیب نااهلان را از او منصرف می‌کند. چنانکه حکیم سبزواری این بیت را آورده است:

غیرتم با تو چنان است که گر دست دهد نگذارم کـه درآیـی بـه خـیالِ دگـران[8]

شارحان برای «اَغار» وجوهی چند گفته‌اند، لیکن اصحّ و انسب آن اینست که «اغار» را فعل مضارع متکلّم وحده از غارَ یَـغیرُ غَـیْـرَةً (= غـیرت ورزیـدن، غـیرت نشـان دادن) محسوب داریم. نیکلسون در ترجمهٔ انگلیسی خود نشان می‌دهد که آن را فعل ماضی از باب

---

۱. مشارق الدراری، ص۲۴۸.

۲. چون بیت فوق متضمن صنعت ایهام است نوعی دیگر نیز ترجمه تواند شد: براستی تایِ مخاطب (که مبنی بر فتح است)، در میان ما به صورت مرفوع درآمد. یعنی به صیغهٔ متکلم وحده مبدّل شد.

۳. اُغالِط: به اشتباه می‌اندازم. فعل مضارع متکلم وحده از باب مفاعله و از ریشهٔ «غ ل ط».

۴. اُنادي: ندا می‌کنم، صدا می‌زنم. مضارع متکلم وحده از باب مفاعله و از ریشهٔ «ن د و».

۵. قِفار: بیابان‌ها. جمعِ قَفْر.

۶. کَیْ: به جهت آنکه، به سبب آنکه. از حروف ناصبهٔ فعل مضارع.

۷. اُکَـتِّم: مکتوم می‌دارم. متکلم وحده از باب تفعیل.

۸. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۳۱.

افعال (از فعل یاد شده) گرفته است. این وجه نیز جایز است، زیرا غارَیَغیرُ به باب افعال نیز رفته است. و «اِغارَه» به معنی رشکمند کردن، به غیرت آوردن و هَوُو آوردن برای زنی است. امّا «اِغاره» از اجوف واوی به معنی غارت آوردن و چپاول کردن در اینجا مناسب نیست.]

در آمدن ضَریر[1] در خانه مصطفیٰ علیه‌السَّلام و گریختن عایشه رَضِیَ‌اللهُ‌عَنْهٰا از پیش ضَریر، و گفتنِ رسول علیه‌السَّلام که چه می‌گریزی؟ او تو را نمی‌بیند و جواب دادن عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْهٰا رَسول را صَلَّی‌اللهُ عَلَیْه‌وَسَلَّمَ

خلاصهٔ داستان

مردی نابینا به سرای حضرت محمد(ص) درآمد، و عایشه برای احتجاب از او به اتاقی دیگر فرار کرد. پیامبر محض امتحان به عایشه فرمود: این شخص که نابیناست و تو را نمی‌بیند، پس چرا خود را از او پوشیده می‌داری؟ عایشه بی‌آنکه حرفی بزند با اشارهٔ دست گفت: او مرا نمی‌بیند، من که او را می‌بینم.

* * *

این حکایت با تفاوتی دربارهٔ اُمّ سَلَمه و مَیْمونه (همسران پیامبر) نیز وارد شده است. امّا ابوالفتوح رازی این حکایت را به طرزی که با مثنوی مطابق‌تر می‌نماید نقل کرده است بدینگونه[2]: در خبر است که یک روز رسول علیه‌السّلام در حُجره فاطمه بود. مردی نابینای مادرزاد، نام او «عبدالله بن اُمّ مکتوم» بر در بود. رسول علیه‌السّلام گفت: درآی. او درآمد. فاطمه برخاست و در خانه رفت و تا او نرفت فاطمه از خانه بیرون نیامد. رسول علیه‌السلام بر سبیل امتحان گفت: یا فاطمه چرا از او پنهان شدی و او چشم ندارد و چیزی نبیند؟ گفت:

---

۱. ضَریر: نابینا.

۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۰۲.

یا رَسُولَ اللهِ اِنْ کانَ لایَرانی اَلَسْتُ اَراه؟ اگر او مرا نمی‌بیند، نه من او را می‌بینم؟ الیس الله تعالی قال وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصارِهِنَّ؟[1] رسول علیه‌السلام گفت: اَلْحَمْدُللهِ الَّذی اَراني في اَهْلِ بَیْتي ما سَرَّني. سپاس آن خدای را که با من نمود در اهل بیت من آنچه خرّم بکرد مرا.

❊

چون مولانا در ابیات پیشین سخن از غیرت عارفانِ عاشق نسبت به خدا در بیان آورد این حکایت را که موضوعش غیرت‌ورزی است نقل کرده است. عارف عاشق به واسطهٔ غیرتی که بر حضرت حق دارد نمی‌خواهد که هر نااهلی بدان حریم درآید، از اینرو باغ مکاشفات خود را در پرچینی از تشبیهات و تمثیلات و استعارات پوشیده می‌دارد. و با این کلام مستعار جمال حضرت معشوق را از اغیار می‌پوشاند.

❊ ❊ ❊

(۶۷۰) اندر آمد پیشِ پیغمبر ضَریر کای نوابخشِ تنورِ هر خمیر

نابینایی خدمت پیامبر(ص) رسید و گفت: ای کسی که به تنور هر خمیر برکت می‌دهی.

(۶۷۱) ای تو میرِآب و من مُسْتَسْقی‌ام[2] مُسْتَغاث، اَلْمُسْتَغاث ای ساقی‌ام

ای آنکه مقسّم آبی، من سخت تشنه‌ام. ای آب دهندهٔ من فریاد، به دادم برس.

(۶۷۲) چون درآمد آن ضَریر از در شتاب عایشه بگْریخت بهرِ اِحتجاب

چون آن نابینا از در وارد شد، عایشه شتابان رفت که خود را بپوشاند. [«شتاب» بهتر است به مصراع دوم مربوط شود. یعنی قیدِ «بگریخت» است. هرچند که ارتباط آن با مصراع اول نیز خالی از وجه نیست. یعنی می‌توان آن‌را قید «درآمد» گرفت.]

(۶۷۳) زآنکه واقف بود آن خاتونِ پاک از غیوریِّ رسولِ رَشْکناک

زیرا آن بانوی پاکدامن از غیرت رسولِ غیرتمند آگاه بود.

---

۱. آیا خداوند تعالی نفرموده است: و بگو به زنان مؤمن که چشمان خود (از ناروا) بپوشند. (قسمتی از آیهٔ ۳۱ سورهٔ نور)

۲. مُسْتَسْقی: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

هر که زیباتر بُوَد، رَشْکَش فـزون زآنکه رَشک از ناز خیزد، یا بَنون[1] (۶۷۴)

هر کس زیباتر باشد، غیرت بیشتری می‌انگیزد، زیرا ای فرزندان معنوی! ناز معشوق، غیرت ایجاد می‌کند. یعنی آن‌که حُسن و جمالش بیشتر است غیرت بیشتری در دوستدار و یا همسرش پدید می‌آورد.

گـنده‌پیران شُـوی را قُـمّا دهـند چونکه از زشتی و پیری آگه‌انـد (۶۷۵)

به عنوان مثال چون پیرزنانِ فرتوت از زشتی و پیری خود آگاه‌اند، حاضر می‌شوند که شوهرانشان کنیزان را صیغه کنند. [«قُمّا» اسمی ترکی یا مغولی است به معنی کنیزک[2] و یا زنی که مردان او را صیغه می‌کنند. شارحان متقدّم نیز آن را «جَواری»، جمع «جـاریه» بـه مـعنی کنیزک ترجمه کرده‌اند. منظور بیت: زنان به قدری به همسرانشان غیرت می‌ورزند که حاضرند برای آنان زنان صیغه‌ای فراهم کنند ولی حاضر نیستند هَوُو بر سرشان بیاورد. امّا شارحی از متأخّران (استعلامی) آن را «خواری» و «تحقیر» معنی کرده که سهو است. این بیت تمثیل بیت پیشین است.]

چون جمالِ احمدی در هر دو کَوْن کَی بُدَست ای فَرِّ یزدانیش[3] عَوْن[4]؟ (۶۷۶)

چگونه ممکن است که جمال احمدی(ص) در هر دو جهان نظیری داشته بـاشد؟ ای آنکه فرّ ایزدی یاور اوست.

نازهای هـر دو کَـوْن او را رسـد غیرت، آن خورشیدِ صدتُو را رسد (۶۷۷)

نازهای هر دو جهان زیبندهٔ اوست، و غیرت نیز برازندهٔ آن خورشیدِ صد تُوست. یعنی محمد(ص) خورشیدی است که از حیث فرّ و عظمت همهٔ خورشیدهای عالم در برابر او چیزی بـه شـمار نـیایند. [«خـورشیدِ صـد تُـو» لفـظاً یـعنی خـورشیدِ صـدلا یـعنی خـورشیدی که صد برابر خورشید آسمان است و این تعبیری است از شکوه و حشمت بی‌چون و چـرای محمّد(ص).]

---

۱. بَنُون: پسران: جمع اِبن.

۲. ر. ک. غیاث‌اللغات، ج ۲ ص ۱۸۶.

۳. فرّیزدانی: فرّ ایزدی، پرتوی الهی که به دل هر که تابد از همگنان برتری یابد.

۴. عَوْن: یاور.

(۶۷۸) که در افگندم به کیوان[۱] گُـوی را در کشید ای اختران هَـی روی را

آن خورشیدِ صد تُو یعنی حضرت محمّد(ص) با زبان حال فرماید: مـن گـوی را بـه ستارهٔ کیوان (= زُحَل) انداختم، یعنی نورِ جمالم به آسمان هفتم هـم رسـیده است. هـان ای ستارگان روی خود را بپوشانید. [«گُویْ افکندن بر کیوان» تعبیری است از بلند مرتبگی، زیرا در ادبیات فارسی و عربی، کیوان (زُحَل) مـظهر بـلندی و بُـعد مسـافت است. مـنظور بـیت: نور جمال محمد(ص) بر اعلی مرتبهٔ جهان تـابان است، و جـمیع کـواکب مـغلوب آن نـور اعظم‌اند.]

(۶۷۹) در شُـعاعِ بـی‌نظیرم لا شـوید ورنه پیشِ نورِ من رسوا شـوید

در پرتو بی‌مثال من فانی شوید، در غیر اینصورت در برابر نور من رسوا خواهید شد.

(۶۸۰) از کَرَم من هر شبی غـایب شـوم کَـی رَوَم؟ اِلّا نـمایم کـه رَوَم

من هرشب محضِ جوانمردی و بزرگواری غایب می‌شوم. کی می‌روم؟ یعنی نمی‌روم، بلکه ظاهراً چنین وانمود می‌کنم که رفـته‌ام. [مـراد از «شب» در ایـنجا شب دنـیا و طـبیعت مادی بشر است. منظور بیت: همانطور که هنگام شب خورشید موقّتاً از شما پنهان می‌شود، من (محمد) نیز که خورشید معنوی‌ام گاه در حجاب بشری فرو می‌روم و مصداقِ اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ می‌شوم تا عالمان و فرهیختگان شما که به مثابهٔ نجوم و کواکب‌اند فرصت اظهار کمال یابند. پس من بکلّی غایب و غارب نمی‌شوم. مولانا این مضمون را در بیت (۲۹۹) دفتر دوم چنین آورده است:

بـــاز واللَّـــیل است ســـتّاریِّ او وآن تـــنِ خـــاکّـــیِ زنگـــاریِّ او

به شرح بیت فوق رجوع شود. نیکلسون نور محمدی را همان حقیقت محمّدیه گرفته است[۲].]

(۶۸۱) تا شما بی مـن شـبی خُـفاشْ‌وار پَر زنان پَـرّید گِـردِ ایـن مَـطار[۳]

تا شما در غیاب من یک شب مانند خفّاش در اطراف این زمین که جایگاه پرواز است

---

۱. کیوان: ر. ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۳۳.

۳. مَطار: محل پرواز و طَیَران. اسم مکان از طارَیَطیرُ.

پرواز کنید.

(۶۸۲) همچو طاوسان پَری عرضه کُنید باز مست و سرکش و مُعْجب شوید

مانند طاوسان پر و بالی نشان دهید و دوباره سرمست و سرکش و خودبین شوید. یعنی در اختفای موقتی حقیقت محمّدی، به داشته‌های عقلی و دنیوی خود فخر بفروشید، زیرا اینها تا وقتی رونق دارد که نور احمدی و طریقهٔ حنیف محمّدی ساطع نشده باشد.

(۶۸۳) بنگرید آن پایِ خود را زشت‌ساز همچو چارُق کو بُوَد شمع اَیاز

نگاه کنید به پای خود که شما را زشت نشان می‌دهد. مانند چارق که ایاز آن را مانند شمع مقابل خود می‌نهاد. [پای طاوس تمثیلی است در زشتی. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۳۷۵۷) دفتر دوم، و (۴۹۸) دفتر پنجم. منظور بیت: شما که به داشته‌های خود اعمّ از جاه و مال و علم و عقل تفاخر می‌کنید به اصل خلقت خود نیز نگاه کنید که نطفه‌ای بی‌مقدار بوده‌اید. رجوع شود به بیت (۱۹۱۹) دفتر پنجم و ابیات بعد از آن.]

(۶۸۴) رُو نمایم صبح، بهرِ گوشمال تا نگردید از منی ز اهلِ شِمال

صبح بار دیگر برای تنبّه شما ظاهر می‌شوم تا به سبب خودبینی از دوزخیان نشوید. [«شِمال» به معنی چپ است. و مراد از «اهل شِمال» همان «اصحاب الشِّمال» است که تعبیری است قرآنی. رجوع شود به آیه ۴۱ سورهٔ واقعه.

منظور بیت: انوار روحانی‌ام را گاه به گاه می‌تابانم تا شما از فرط غرور و تفاخر برداشته‌ها و مکتسبات خود جزو دوزخیان نشوید.]

(۶۸۵) ترکِ آن کن که دراز است آن سخن نهی کرده‌ست از درازی امرِ کُن[1]

این سخنان را رها کن که طولانی و مفصّل است. حال آنکه صاحبِ امرِکُن ما را از تطویل کلام نهی فرموده است. [در مثنوی معنوی «اَمرِکُن» کنایه از قدرت و ارادهٔ خلّاقهٔ حضرت حق است. ولی در اینجا بیشتر با حضرت محمّد(ص) تناسب دارد. نیکلسون معتقد

---

۱. امرِ کُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اول.

است که امرِکُن کنایه از انسان کامل است[۱]. امّا انقروی و چند نسخهٔ دیگر به صورت صفت مرکّب فاعلی مرخّم یعنی اَمْرِکُن (= امر کننده) ضبط کرده‌اند. و مراد از امر کننده حضرت محمد(ص) است.

بیت فوق مناسب است با این حدیث معروف نبوی: اِنَّ مِنْ حُسْنِ اِسْلامِ الْمَرْءِ قِلَّةُ الْکَلامِ فیمٰا لایَعْنیه[۲]. «از نشانه‌های مسلمانیِ راستین، سخن اندک گفتن در اموری است که بدو ربطی ندارد.»]

امتحان کردن مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام عایشه را رَضِیَ اللهُ عَنْهٰا که چه پنهان می‌شوی؟ پنهان مشو که اعمیٰ تو را نمی‌بیند. تا پدید آید که عایشه از ضمیر مُصْطفیٰ عَلَیه‌السَّلام واقف هست یا خود مُقلِّدِ گفتِ ظاهر است؟

(۶۸۶) گفت پیغمبر برایِ امتحان او نمی‌بیند تو را کم شو نهان

پیامبر(ص) محضِ امتحان فرمود: آن نابینا که تو را نمی‌بیند، پس پنهان مشو.

(۶۸۷) کرد اشارت عایشه با دست‌ها او نبیند، من همی بینم ورا

عایشه برای آنکه آن نابینا متوجّه نشود با اشارهٔ دست به پیامبر(ص) گفت: او مرا نمی‌بیند، ولی من که او را می‌بینم. [عارفانِ بِالله و عاشقانِ‌الله نیز وقتی در مقابل کوردلان با یکدیگر سخن می‌گویند به ایماء و اشاره و استعاره متوسّل می‌شوند تا آنان چیزی از آن معارف سر در نیاورند.]

(۶۸۸) غیرتِ عقل است بر خوبی روح پُر ز تشبیهات و تمثیل این نُصُوح

در اینجا مولانا مجدّداً از صورت حکایت خارج می‌شود و به ایراد نکاتی دقیق می‌پردازد: به سبب آنکه عقل بر حُسن و جمال روح غیرت می‌ورزد این نصایح (مثنوی یا کلاً نصایح عقل معاد) کلام خود را پُر از تشبیه و تمثیل کرده است. [مراد از عقل در اینجا عقل معاد است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از آن صاحبِ عقل معاد است که شامل انبیا و اولیا و عرفا (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهم) است. و مراد از «روح» در اینجا حضرت حق است. منظور بیت: عقل

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۳۳.

۲. ر.ک. مسند احمد حنبل، ج ۱، ص ۴۲۹ به نقل از میزان الحکمة، ج ۳، ص ۳۷۳۷.

معاد یا صاحب عقل معاد که عاشق جمال حق است بواسطهٔ غیرتی که بر او دارد و نمی‌خواهد که هر نااهلی جلوه‌های حق را مشاهده کند کلامش را آکنده از تشبیه و تمثیل و استعاره می‌کند. نادان خیال می‌کند که حقیقت حق در همین کلامِ مستعار بیان شده است، در حالی که کلام مستعار حجابی است بر رویِ جمال حضرت معشوق، تا اغیار به سوی او راه نیابند.

امّا وجه ارتباط این بیت با صورت حکایت: پیامبر(ص) عایشه را از احتجاب نسبت بدان شخص نابینا بازداشت ولی برحسب باطن به سبب غیرت بر او خواهان احتجاب بود. چنانکه عقل معاد، حقیقتِ حق را به ظاهر با تشبیهات و تمثیلات عریان می‌کند، امّا در باطن با همین کلام تمثیلی حقیقت او را بر نااهلان می‌پوشاند. «این نُصوح» یعنی این نُصْح‌ها و نصیحت‌ها اشاره دارد به مثنوی معنوی و کُلّاً صاحبان عقل معاد اعمّ از انبیا و اولیا و عرفا. در برخی از نسخه‌ها نَصُوح (= بسیار نصیحت‌کننده) ضبط شده است که غالباً مقصود از آن‌را به مولانا تخصیص داده‌اند. در حالی که در همین ضبط نیز نَصوح قابل تعمیم به جمیع برگزیدگان الهی است.]

با چنین پنهانی‌یی کین روح راست عقل بر وی این‌چنین رَشکین[1] چراست؟ (۶۸۹)

با آنکه روح تا این درجه پوشیده است، چرا عقل نسبت بدان اینقدر در رشک است؟

از که پنهان می‌کنی ای رَشکْ‌خُو آنکه پوشیده‌ست نورش رویِ او؟ (۶۹۰)

ای رشکین، آن کسی را که نور ذاتش موجب پوشیدگی و اختفای او شده است از چه کسی پنهان می‌کنی؟ [همانطور که گفته آمد حضرت حق به سبب شدّت ظهورش مخفی است. یا مَنِ اسْتَتَرَ لِشِدَّةِ ظُهورِه.

حکیم سبزواری این بیت را آورده است:

ای تو مخفی از ظهورِ خویشتن وی رُخت پنهان به نورِ خویشتن[2]]

می‌رود بی‌روی‌پوش این آفتاب فرطِ نورِ اوست رویش را نقاب (۶۹۱)

این آفتاب معنوی، یعنی حضرت حق بدون پرده می‌رود. یعنی بدون حجاب بر جمیع

---

۱. رَشکین: غیور، رشک برنده.

۲. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۳۱.

خلایق تجلّی می‌کند. شدّتِ نورِ او نقاب رخساره‌اش شده است.

(۶۹۲) از که پنهان می‌کنی ای رَشکْ‌وَر کآفتاب از وی نمی‌بیند اثر؟

بیت فوق را می‌توان به دو وجه معنی کرد. وجه اول اینست که مصراع دوم صفتِ «پنهان کردن» فرض شود: ای رشکمند از چه کسی او را پنهان می‌کنی؟ چنان او را پنهان می‌کنی که حتّی آفتاب نیز اثری از او را نمی‌بیند.

وجه دوم: ای رشکمند از چه کسی او را پنهان می‌داری در حالی که حتّی خورشید هم با تمام درخشش و عظمت اثری از او ندیده است. یعنی همانطور که گفتیم حضرت حق از شدّت ظهور در کمال خفا به سر می‌برد. تو دیگر به خود زحمت مده و او را با کلام استعاری از اغیار پوشیده مدار چرا که این کار تحصیل حاصل است.

(۶۹۳) رَشک از آن افزون‌تر است اندر تنم کز خودش خواهم که هم پنهان کنم

امّا غیرت من نسبت به حضرت معشوق چنان از حد گذشته است که حتّی می‌خواهم او را از خودم نیز پنهان بدارم.

(۶۹۴) زآتشِ رَشکِ گِرانْ‌آهنگِ من با دو چشم و گوش خود در جنگ من

به سبب آتش غیرتم که آهنگی تُند و شتابناک دارد حتّی با دو چشم و گوش خود نیز در جنگم. [چون «گِران» به معنی سخت و شَدید نیز آمده است، لذا «آتشِ گرانْ‌آهنگ» آتشی است که لحظه به لحظه رو به شدّت و افزایش است. ابن فارض در بیت (۱۴۴) **قصیدهٔ تائیه** گوید:

اَغَارُ عَلَیْهَا اَنْ اَهِیمَ بِحُبِّهَا وَ اَعْرِفُ مِقْداری فَاُنْکِرُ غَیْرَتی[1]

«غیرت می‌ورزم بر حضرت معشوق که سرگشتهٔ عشق اویم. و حدِّ (ناچیز) خود را می‌شناسم. پس غیرتم را انکار می‌کنم.»

و در بیت (۱۴۶) گوید:

فَیَغْبِطُ طَرْفی مِسْمَعی عِنْدَ ذِکْرِها وَ تَحْسُدُ ما اَفْنَتْهُ مِنّی بَقِیَّتی[2]

---

۱. مشارق‌الدراری، ص ۱۸۱.

۲. پیشین، ص ۱۸۴.

«پس به گاهِ ذکر حضرت معشوق چشمم بر گوشم غبطه می‌خورد. و نیز بازماندهٔ وجودم حسد می‌ورزد بر آن چیزی که حضرت معشوق از وجود من فانی کرده است.»]

چون چنین رَشکی‌ستت ای جان و دل پس دهان بربند و گفتن را بِهِل[1] (۶۹۵)

ای جان و دل چون چنین غیرتی داری، پس دهانت را فروبند و کلام را رها کن.

ترسم ار خامُش کنم، آن آفتاب از سویِ دیگر بدرّاند حجاب (۶۹۶)

بیم آن دارم که اگر ساکت شوم، آن آفتاب معنوی از جانب دیگر پردهٔ غیب و اختفا را پاره کند و بر مشتاقان بتابد.

در خموشی، گفتِ ماأَظْهَر[2] **شود که ز منع آن میل افزون‌تر شود** (۶۹۷)

در سکوت گفتار ما آشکارتر شود، زیرا بر اثر منع، آن میل افزایش می‌یابد. [به مصداقِ لِسانُ الْحالِ أَنْطَقُ مِنْ لِسانِ الْمَقالِ «زبان حال گویاتر از زبانِ گفتار است» گاه سکوت از هر کلامی بلیغ‌تر است. چنانکه در بیت (۱۱۳) دفتر اول فرمود:

گرچه تفسیرِ زبان روشن‌گرست لیک عشقِ بی‌زبان روشن‌ترست

در قرائتی دیگر «خموشی» به «گفت» اضافه شده است. یعنی در خاموشیِ گفتارِ ما، حضرت حق ظاهرتر شود. این وجه همانطور که اکبرآبادی گفته است خالی از تسامح نیست، پس مناسب‌تر اینست که با فَکّ اضافه بخوانیم، یعنی «خموشی» را به «گفت» اضافه نکنیم. مصراع دوم اشارت است به مضمون این حدیث نبوی که صورت ضرب‌المثل یافته است و با عبارات مختلف نقل شده است: اِنَّ ابْنَ آدَمَ لَحَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ[3] «همانا آدمیزاده نسبت به هرچه از آن منع شود آزمند گردد.» منظور بیت: هرچه بخواهیم شمس حقیقت را از ظهور منع کنیم، میل او به ظاهر شدن بیشتر می‌شود.]

گر بغُرّد بحر، غُرّه‌ش کف شود جوشِ اَحْبَبْتُ بِأَنْ أُعْرَف شود (۶۹۸)

اگر دریا بخروشد، خروش آن به کف مبدّل شود. و جوشش آن دوست دارد که خود را

---

۱. بِهِل: رها کن. فعل امر از مصدر هِلیدن.

۲. أَظْهَر: ظاهرتر، آشکارتر.

۳. کنزالعمّال به نقل از میزان الحکمة، ج ۱، ص ۵۸۹.

بشناساند. [مصراع دوم قسمتی از حدیث کنز است. چون ترجمهٔ تحت‌اللفظی آن موجب ابهام در معنی می‌شد مضمون آن‌را نوشتیم. توضیح پیرامون این حدیث در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: وقتی که آن دریای معنوی یعنی حضرت حق خودش دوست دارد شناخته شود چگونه تو می‌خواهی و می‌توانی او را بپوشانی؟

نیکلسون گوید: آثار تجلیّات الهی در دل عارف فراوان به موج و کف مانند شده است[۱]. انقروی در شرح بیت فوق گوید: اگر دریای معنوی که در باطن اولیاست، غرّش و جوش و خروشی کند از جوش و خروش آن دریا احوال و کرامات و صفات نیک آنان به ظهور رسد. پس حال وجد و سرور و مکاشفهٔ اولیا بواسطهٔ خروش دریای حق است[۲].]

(۶۹۹) حرفْ گفتن بستنِ آن روزن است عینِ اظهارِ سخن پوشیدن است

سخن گفتن به منزلهٔ بستن روزنهٔ تجلّی حق است. آشکار کردن سخن، عین پنهان کردن آن است. یعنی وقتی حقیقت به حصار کلام می‌آید کلمات نقاب آن می‌شود. [پس تجلّی حق موقوفِ صَمت و سکوت است.]

(۷۰۰) بلبلانه نعره زن در رویِ گُل تا کنی مشغولشان از بویِ گُل

همچون بلبل روی شاخهٔ گُل بانگ بزن تا افراد بی‌ذوق را از بوی گُل به آوازت مشغول داری. [در این بیت مولانا با تشبیهی عالی اصحاب قیل و قال را که به مسموعات دل خوش می‌دارند از اصحاب کشف و حال که رایحهٔ حقیقت را با مشام دل می‌شمند جدا کرده است. مولانا به خود و عارفان صادق توصیه می‌کند که برای مبتدیان و سالکان نوپا بهتر است از مسموعات بگویی چون آنان هنوز قابلیّت مکاشفات را ندارند. و چنانکه بخواهی پرده از جمال حقیقت برگیری طاقت آن را ندارند.]

(۷۰۱) تا به قُلْ مشغول گردد گوششان سوی رویِ گُل نَپَرّد هوششان

تا گوششان سرگرم بانگ و گفتار شود و هوش و حواسشان متوجّه گُل و بوی گُل نشود. [«قُلْ» فعل امر به معنی «بگو» است. در اینجا معنی مصدری دارد. پس «قُلْ» در اینجا به

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۳۵. با اندکی تغییر در الفاظ.
۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۲۲۲.

«قَوْل» تأویل شده است.]

پیشِ این خورشید کو بس روشنی است در حقیقت هر دلیلی رهزنی است (۷۰۲)

در مقابلِ این خورشید که بسیار درخشان است، براستی که هر دلیلی گمراه کننده است. [شمس حقیقت نیاز به دلیل ندارد. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» به لسان حکما هیچ چیز اَعْرَف از وجود نیست، و از آنجا که شرط تعریف اینست که مُعرِّف اَجلیٰ و اَعْرَف از مُعَرَّف باشد، پس هیچ دلیل و برهانی نمی‌تواند به اندازهٔ وجود حق، او را نشان دهد. چنانکه امام صادق(ع) فرمود: اِعْرِفُواالله بِالله. «خدا را به خدا بشناسید.» رجوع شود به شرح بیت(۱۳۴۷) دفتر سوم.]

حکایتِ آن مُطرِب که در بزمِ امیرِ ترک این غزل آغاز کرد:

گُلی یا سوسنی یا سَرْو یا ماهی؟ نمی‌دانم از این آشفتهٔ بی‌دل چه می‌خواهی؟ نمی‌دانم

و بانگ برزدنِ تُرک که: آن بگو که می‌دانی، و جوابِ مُطرِب، امیر را

مُطرِب آغازید پیشِ تُرکِ مست در حِجابِ نغمه اسرارِ اَلَست[1] (۷۰۳)

مُطرِب در حضور آن ترک مست، یعنی امیر، اسرار ازل را در پرده‌های موسیقی آشکار کرد. [مراد از «حجاب» پرده‌های رایج در موسیقی قدیم است که شامل دوازده آهنگ می‌شد. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۱) دفتر اول.

مولانا این مطلب را که نوای موسیقی یادآور عهد ازلی است در بیت (۳۱) و (۳۲) دفتر چهارم آورده است:

لیک بُد مقصودش از بانگِ رَباب همچو مشتاقان، خیالِ آن خطاب
نالهٔ سُرنا و تهدیدِ دُهُل چیزکی ماند بدآن ناقورِ کُل]

من ندانم که تو ماهی یا وَثَن[2]**؟ من ندانم تا چه می‌خواهی ز من؟** (۷۰۴)

مطرب می‌گفت: من نمی‌دانم که تو ماه هستی یا بت؟ من نمی‌دانم تو از من چه می‌خواهی؟

---

۱. اَلَست: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.
۲. وَثَن: بُت. جمع: اَوْثان.

(۷۰۵) من ندانم که چه خدمت آرَمَت؟ تن زنم یا در عبارت آرَمَت؟

من نمی‌دانم که چه خدمتی برای تو به جا آورم؟ آیا ساکت باشم و یا کمالات تو را به زبان آورم؟ [از اینجا تا بیت (۷۰۷) لحن ابیات به گونه‌ای است که می‌توان آن‌را راز و نیاز بندهٔ عاشق با حضرت حق تلقی کرد. در اینصورت بیانی است از معیّتِ خداوند. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل.]

(۷۰۶) این عجب که نیستی از من جُدا می‌ندانم من کجاام؟ تو کجا؟

شگفت اینست که تو از من جدا نیستی. و نمی‌دانم که من کجا هستم و تو کجایی؟ [چنان که در قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ حدید مقام معیّت الهی بیان شده است: وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ.]

(۷۰۷) می‌ندانم که مرا چون می‌کَشی گاه در بَر، گاه در خون می‌کَشی

نمی‌دانم که چگونه مرا جذب می‌کنی، گاهی مرا در آغوش می‌کشی، و گاهی غرقه به خون می‌کنی. [گاه خداوند با لطف و گاه با قهر، بنده را مجذوب خود می‌کند. پس مصراع دوم بیانی است از صفت جمالی و جلالی حضرت حق. انقروی ضبط «می‌کُشی» را هم جایز دانسته است، ولی این ضبط مناسب نمی‌آید.]

(۷۰۸) همچنین لب در ندانم باز کرد می‌ندانم، می‌ندانم ساز کرد

مطرب همینطور لب به «نمی‌دانم» گشود و پی درپی می‌خواند: نمی‌دانم، نمی‌دانم.

(۷۰۹) چون ز حد شد می‌ندانم از شِگِفت تُرکِ ما را زین حَراره دل گرفت

چون «نمی‌دانم نمی‌دانم» مطرب از حدّ گذشت، ترکِ ما، یعنی امیر به خاطر بی‌صبری از این ترانه و تصنیف دلگیر شد. [حَراره به معنی تصنیف و سرود و گرمی و علاقه فراوان است. چنانکه در جلد پنجم، در بیت (۲۵۰۸۴) دیوان کبیر آمده است:

تو همه روز برقصی پی تتماج و حریره تو چه دانی هوس دل پی این بیت و حراره[۱]

---

۱. ر.ک. فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ جلد هفتم کلیات شمس.

اکبرآبادی گفته است: حَراره به معنی ترانه و آوازی است که از چند ساز و چند حلق یکمرتبه برآید. به معنی مطلق آواز نیز آمده است[۱]. تلمّذحسین نیز حراره را ترانه‌ای داند که بطور دسته‌جمعی خوانده شود[۲]. امّا انقروی «حراره» را به معنی گرمی و شوق گرفته است.]

برجهید آن تُرک و دَبُّوسی[۳] کشید تا عَلَیْها بر سَرِ مُطْرِب رسید (۷۱۰)

آن امیر ترک از جا پرید و گرزی کشید تا اینکه خلاصه بر سرِ مطرب رسید. [عَلَیْها لفظی است که شارحان پیرامون آن نظراتی بسیار داده‌اند. و ما در اینجا به اجمال بدان نظرات می‌پردازیم:

اکبرآبادی آن را ناگاه و بغتتاً و انقروی شرّ و زیان معنی کرده‌اند[۴]. عبداللطیف می‌گوید مدّتها در معنی این لفظ متوقّف بوده است و حتّی از اهل فضل نیز جویا شده است امّا راه به جایی نبرده است، تا آنکه یکی از دوستان ماوراءالنهریِ او با نقل یک حکایت مشکل او را حل می‌کند. و مضمون آن حکایت اجمالاً از این قرار است که طلّاب آن خطّه را عادت بر این بوده است که در شب‌های تعطیل برای تفریح و تنوّع یکی از کودن‌ترین همصنفانِ خود را می‌یافتند و عمامه‌ای بزرگ بر سرش می‌نهادند و با احترامی تصنّعی بر مسند تدریسش می‌نشاندند و سپس سؤالاتی مختلف در مسائل علمی و درسی از او می‌کردند و او سرگشته و متحیّر از جواب در می‌ماند. و عاقبت بدو می‌گفتند ضمیر «عَلَیها» به کجا برمی‌گردد؟ و چون حیرتش افزون‌تر می‌شد بر سرش می‌ریختند و جامه و دستار از سرش می‌کشیدند و تحقیرش می‌نمودند[۵] عجیب است که این روایت عامیانه و بدین پایه از سخافت حلّال مشکل دیرین او بوده است! و عجیب‌تر آنکه تلمّذحسین نیز همین حکایت را به اجمال و بدون ذکر مأخذ آورده است و از آن معنیِ آفتِ ناگهانی استنباط کرده است[۶]. حکیم سبزواری گفته است مراد از آن کلمه مبالغه در قهر است و آن تعبیر از آیهٔ ۳۰ سورهٔ مدثّر: عَلَیْها تِسْعَةُ عَشَر اتخاذ شده

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۳۸.
۲. ر.ک. مرآةالمثنوی، ص ۱۰۳۷.
۳. دَبُّوس: گُرز.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّداکبرآبادی، دفتر ششم، ص۳۸، و شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۲۷.
۵. ر.ک. لطائف‌المعنوی، دفتر ششم، ص ۲۵۱ ـ ۲۵۰.
۶. ر.ک. مرآةالمثنوی، ص ۱۰۵۹.

است[۱]. و برخی نیز آن را به معنی «جزا» گرفته‌اند.

نیکلسون در این مورد قضاوتی نکرده است و فقط قول انقروی و اکبرآبادی را آورده و گفته است: من نتوانسته‌ام این گمان خود را که «عَلَیْها» معادل است با «عَلَی‌الْفَور» به اثبات رسانم.[۲] اکبرآبادی[۳] و به تَبَع او گولپینارلی «علیها» را «ناگهان» معنی کرده‌اند[۴]. در پاورقی شرح گولپینارلی آمده است: آقای دکتر شفیعی کدکنی احتمال می‌دهند که این کلمه (عَلَیْها) از ریشهٔ «عَلَهَ» باشد که به معنی حدّت و تندی است و به قیاس با کلماتی نظیر: عمداً، غالباً و... به صورت فارسی بکار رفته است[۵]. آقای دکتر استعلامی نیز «تا علیها» را چنین توضیح داده است: تا آن نقطه که مطرب نشسته بود، یا تا بالای سر مطرب[۶].

از میان این اقوال، معنی «ناگاه» و «ناگهان» مناسب معنی بیت است. و توضیح استاد شفیعی کدکنی نیز راهگشاست، زیرا «عَلَه» به معنی حدّت و تندخویی است. بر این وجه معنی بیت فوق اینست: آن امیرترک از جاپرید و گرزی برکشید و باتندخویی و غضب بر سر مطرب حاضر شد.

امّا نکته‌ای که قابل ذکر است اینست که چون «عَلَیْها» تعبیری محاوره‌ای است، باید دید که این تعبیر در عصر مولانا در چه معنایی بکار می‌رفته است. در **مناقب‌العارفین** که نمونه‌ای از نثر و محاورهٔ آن عصر است چند بار «علیها» بکار آمده است که نشان می‌دهد این لفظ معنایی معادلِ بالجمله، علی‌الجمله، حاصل کلام، کوتاه سخن آنکه و... داشته است. به عنوان نمونه: .... عَلَیها به اکراهِ تمام درآمده صحبتِ آن بزرگ را دریافته[۷]. یا: عَلَیها شبی بیرون آمد و عزیمت دیار شام کرده[۸]... .]

(۷۱۱) **گُرز را بگرفت سرهنگی به دست گفت: نه، مُطرِب‌کُشی این دَم بَد است**

یکی از سرهنگان گُرز را از دست امیر گرفت و گفت: نه. این کار را نکن. در این موقعیّت کشتن مطرب کار خوبی نیست.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۲۲.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۳۶.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۳۸.
۴ و ۵. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۱۱۷.
۶. مثنوی (استعلامی)، دفتر ششم، ص ۲۶۰.
۷. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۹۶.
۸. ر.ک. پیشین، ص ۱۳۱.

گفت: این تَکرارِ بی‌حدّ و مَـرَش[۱] کوفت طبعم را، بکوبم من سرش (۷۱۲)

امیر ترک گفت: این تکرار نامحدود و بی‌حساب او حالم را به هم زده است. بگذار با این گرز سرش را بکوبم.

قـلتبانا مـی‌ندانـی، گُـه مَـخَور ور همی دانی، بـزن مـقصود بَـر (۷۱۳)

ای بی‌ناموس! اگر حرف بلد نیستی گُه نخور. و اگر بلدی مقصودت را بیان کن [«بزن مقصود بر» در اصل بوده است «بر مقصود بزن» منظور اینست که سخن بلیغ بگو تا مقصودت را خوب بیان کنی.]

آن بگو ای گیج که مـی‌دانـی‌اش مـــی‌ندانـم مـی‌ندانـم در مکش (۷۱۴)

ای گیج، چیزی را بگو که می‌دانی، اینقدر بانگِ «نمی‌دانم نمی‌دانم» سر مده.

من بپرسم کز کجایی، هَی مُریِ[۲]؟ تو بگوئی: نه ز بلخ و نه از هِریِ (۷۱۵)

ای ریاکار من از تو سؤال می‌کنم که اهل کجایی؟ تو جواب می‌دهی: نه از بلخ هستم و نه از هرات.

نه ز بغداد و نه مَوْصِل[۳] نه طَراز[۴] درکَشـــی در نـی و نـی راهِ دراز (۷۱۶)

نه از بغدادم و نه از مَوصِل و نه از طراز. و در «نه‌نه گفتن» راه طویلی می‌پیمائی. یعنی متّصلاً نه، نه، می‌گویی.

خود بگو مـن از کـجاام، بـاز رَه هست تَـنْقیحِ مَـناط اینـجا بَـلَه[۵] (۷۱۷)

تو فقط بگو من اهل فلان‌جا هستم و خود را راحت کن. در اینجا یعنی در حضور من مقصود را کم کم فاش کردن نشانهٔ بلاهت و کودنی است. [«تَنْقیح» در لفظ به معنی مغز را از

---

۱. مَر: حساب، شمار. «بی‌مَر» یعنی بی‌شمار، بی‌اندازه.
۲. مُریِ: ریاکار. در اصل «مُریء» است.
۳. مَوْصِل: ر. ک. شرح بیت (۳۸۳۱) دفتر پنجم.
۴. طَراز: شهری است در ترکستان شرقی.
۵. بَلَه: بلاهت و ابلهی.

استخوان بیرون کشیدن و تنهٔ درخت را پیراستن و گره‌های آن را زدودن و سخن را از زوائد پاک کردن است. چنانکه لوئیس معلوف یسوعی گوید: نَقَّحَ الْعَظْمَ: اِسْتَخْرَجَ مُخَّهُ. وَ الْجِذْعَ شَذَّبَهُ وَ نَقّاهُ وَ اَزالَ عُقَدَهُ. وَالْکَلامَ اَصْلَحَهُ وَ هَذَّبَهُ[۱]. سعید شرتونی نیز گوید: نَقَّحَ النَّخْلَ تَنْقیحاً[۲]. معنی عبارات عربی فوق پیشتر ملاحظه شد. «مَناط» نیز به معنی حجّت، برهان، ملاک، مقصود و مطلب است. امّا در علم اصول نیز اصطلاحی به نام تنقیحِ مَناط رایج است که در واقع جرح و تعدیل قیاسِ اهل سنّت است. چنین قیاسی (تنقیح مَناط) از نظر شیعه حجیّت دارد. تفاوت عمدهٔ قیاس با تنقیح مَناط اینست که در آن یکی تعمیم حکم از روی استنباط و گمان است، و در این یکی تعمیم حکم مستند به نصّ. به اصطلاح، آن یکی مُسْتَنبَط الْعِلَّة است، و این یکی مَنصوصُ الْعِلَّة. مثلاً شارع خمر را حرام دانسته است. طبق قیاس استنباط می‌شود که علّت حرمت «خمر» مستی آور بودن آن است، پس می‌توانیم حرمت خمر را (صرف‌نظر از خصوصیات ویژهٔ هر مسکر) به هر نوع مسکری تعمیم دهیم و بگوییم: کُلُّ مُسْکِرٍ حَرامٌ. تَنقیحِ مَناط نیز همین است با این تفاوت که حکم را براساس منصوص العلّة بودن تعمیم می‌دهد[۳].

امّا مولانا در این بیت نظر به اصطلاح فقهی آن ندارد، بلکه بیشتر معنی لفظی آن را مورد توجّه قرار داده است و تعبیری خاص خود ساخته است. بنابر این «تنقیحِ مَناط» در بیان مولانا تعبیری است از اینکه کسی مطلب و مقصودِ خود را با تأنّی فاش کند. یعنی شاخ و برگ ابهام را اندک اندک از مقصود خود بزداید.]

(۷۱۸) یا بپرسیدم: چه خوردی ناشْتاب؟ تو بگویی: نه شراب و نه کباب

یا مثلاً از تو می‌پرسم: صبحانه چه غذایی خورده‌ای؟ تو می‌گویی: نه شراب خورده‌ام و نه کباب. [«ناشْتاب» بر وزنِ ماهتاب به معنی ناشتا و کسی است که صبحانه نخورده باشد[۴]. اگر «ناشتاب» را مفعول «خوردی» بگیریم به معنی ناشتایی و صبحانه بکار رفته است. و اگر منادیٰ فرض کنیم مجازاً به معنی گرسنه است. یعنی ای گرسنه چه خورده‌ای؟ این وجه ضعیف است. در برخی از نسخه‌ها «ناشِتاب» ضبط شده که صفت مرکّب است به معنی کسی که عجله

---

۱. المنجد، ص ۸۳۰.
۲. ذیل اقرب‌الموارد، ج ۳، ص ۴۱۰.
۳. ر. ک. اصطلاحات‌الاصول، ص ۲۱۶، و اصول‌الفقه (فقه مظفّر)، ج ۲، ص ۱۸۲، و کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۴۱۵.
۴. ر. ک. برهان قاطع، ج ۴، ص ۲۰۹۹.

نمی‌کند. در این صورت قید است برای «خوردن» یا برای «بپرسیدم». بعضی نیز «باشِتاب» ضبط کرده‌اند که آن نیز قید محسوب شود. این ضبط‌ها هیچکدام معتبر نیست.]

نه قَدید[1] و نه ثَرید و نه عدس آنچه خوردی، آن بگو، تنها و بس (۷۱۹)

نه گوشتِ خشکیدهٔ نمک‌سُود خورده‌ام و نه ترید (آبگوشت) و نه عدس. فقط چیزی را که خورده‌ای بگو. [حرف اصلی را بزن که خَیْرُالْکَلامِ مٰا قَلَّ وَ دَلَّ.]

این سخن‌خایی[2] دراز از بهر چیست؟ گفت مطرب: زآنکه مقصودم خفی‌ست (۷۲۰)

این نشخوار کلام و تطویل گفتار برای چیست؟ مطرب گفت: زیرا مقصود من پنهان است. [مولانا در این بیت و دو بیت بعدی مقصود نهایی خود را از این حکایت بیان می‌کند. به شرح بیت (۷۲۲) رجوع شود.]

می‌رمد اثبات پیش از نفیِ تو نفی کردم تا بَری ز اثبات بُو (۷۲۱)

پیش از نفی، اثبات از تو فرار می‌کند. یعنی مادام که به نفی‌های مقدّماتی و لازم نرسی به اثبات حقیقی دست نخواهی یافت. از اینرو من نفی کردم تا تو از اثبات بویی ببری. [به شرح بیت ذیل رجوع شود.]

در نوا آرم به نفی این ساز را چون بمیری، مرگ گوید راز را (۷۲۲)

این ساز را با نغمهٔ منفی می‌نوازم تا آنگاه که مُردی مرگ، راز بقا را برای تو بازگو کند. [«مطرب» در سه بیت اخیر در کسوت آموزگار حقیقت و مرشدی با کمال ظاهر می‌شود. یعنی مولانا نکات عالی را از لسان او می‌گوید. منظور سه بیت اخیر: تا هستیِ مجازی و منِ کاذب خود را نفی نکنی و از خودبینی و زوائد بربستهٔ خود دست نکشی به معرفت هستیِ حقیقی نائل نخواهی شد. پس به مصداق کلمهٔ شریفهٔ لااِله الّاالله ابتدا همهٔ معبودهای آفل را از قبیل اسم و رسم و جاه و مال و شهواتِ حیوانی و تفاخر به علم و غیره را نفی کن تا به معبودِ بِالحقّ برسی. من خواستم تو را از قالب‌های ساختگی و تصنّعی‌ات خارج کنم تا به حقیقت

---

۱. قَدید: گوشتِ خشک کردهٔ نمک‌سود.

۲. سخن‌خایی: اِطناب در کلام، سخن را پیچ و تاب دادن.

نائل شوی. و این از اساسی‌ترین برنامه‌های سلوک در میان صوفیه و عرفاست. چنانکه گفته‌اند وقتی آتش عشق شمس بر قلب مولانا شرر زد، شمس برای مدّتی او را از هرگونه مطالعه نهی کرد. حتّی مطالعه کتاب معارف والدش را نیز بر او قدغن نمود و دیوان متنبّی را که به خواندنش سخت راغب بود از او باز گرفت[۱]. نیز معروف است که وقتی ابوسعید ابوالخیر به سلک تصوّف درآمد و صاحب خرقه شد کتب خود را زیر خاک دفن کرد و بر آن درختی کاشت.

مراد از مرگ در این بیت، مرگ اختیاری و موت ارادی است که عبارت است از میراندن منِ کاذب. محو هویّتِ تصنّعی و مجازی خود. چنانکه فصل بعدی نیز در بسط و تفصیل مرگ اختیاری است. «در نوا آوردن ساز» با «مطرب» تناسب دارد که در اصطلاح علم بدیع بدان مراعات نظیر یا تناسب گویند.]

تفسیر قَوْلُهُ عَلَیْهِ‌السَّلام: مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادریس از چنین مُردن بهشتی گشت پیش از ما

(۷۲۳) **جان بسی کندی و اندر پَرده‌ای زآنکه مُردن اصل بُد ناورده‌ای**

این فصل جلیل در بیان شرط اصلی وصول سالک به منزل حقیقت است. مولانا می‌گوید ممکن است سالکی در طول حیات خود زحمت بسیاری بکشد و حتّی ریاضات شاق تحمّل کند، ولی هنوز از کمند انانیّت و خودبینی نرهیده باشد، زیرا شرط اصلی صعود به بام حقیقت مرگ اختیاری و ولادتِ دوم است. تا سالک هویّت کاذب خود را محو نکند و ولادت ملکوتی و باطنی نیابد به حیات حقیقی دست نیازد. معنی بیت: در طول زندگی، بسیار جان کندی، یعنی بسیار سعی و تکاپو کردی ولی هنوز در حجاب غفلت و حرمانی، زیرا مردن، یعنی مرگ اختیاری، اصلی اصیل و رکنی رکین بود که تو آن‌را در خود تحقّق نداده‌ای. [بیتی که در مطلع این فصل آمده از حکیم سنائی غزنوی است که در یکی از قصاید خود گفته است.]

(۷۲۴) **تا نمیری، نیست جان کندن تمام بی کمالِ نردبان نآیی به بام**

تا نمیری، یعنی تا به مرگ اختیاری نرسی، سعی و تکاپوی تو در طریق سلوک به پایان

---

۱. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۶۲۴ ـ ۶۲۲.

نرسیده است، زیرا بدون آنکه نردبان را پله پله طی کنی نمی‌توانی به بام حقیقت صعود کنی.

چون ز صد پایه دو پایه کم بُوَد　　بام را کوشنده نامَحْرَم بُوَد　　(۷۲۵)

به‌عنوان مثال، اگر دو پلّه از صد پلهٔ نردبان کم باشد، کوشش‌های کسی که می‌خواهد به بام برسد نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت.[این دو پلّه یکی مرگ اختیاری است، و دیگری تولّد دوم. ممکن است سالکی در سلوک بسیار بکوشد و انواع عبادات و ریاضات را در عمل آرد، ولی مادام که از چنبرهٔ خودبینی نرسته و به ولادت ملکوتی نرسیده است همچنان در حجاب است.]

چون رَسَن یک گز[۱] ز صد گز کم بُوَد　　آب اندر دلو از چَهْ کَیْ رود؟　　(۷۲۶)

مثال دیگر، اگر یک متر از صد متر طنابی که به تهِ چاه می‌فرستی کم باشد، چگونه ممکن است آبِ چاه به درون آن درآید؟ [همینطور اگر طناب همّت سالکی کوتاه بیاید نمی‌تواند دلوِ وجود خود را از آب حقیقت پر کند.]

غرقِ این کشتی نیابی ای امیر　　تا بِمَنْهی اندر او مَنُّ‌الْآخیر　　(۷۲۷)

ای فرمانروا، مادام که آخرین لنگه بار را درون کشتی نگذاری، غرق شدن کشتی را نخواهی دید. [«مَنُّ‌الْآخیر»، مقدار باری است که چون بر کشتی نهند کشتی غرق شود.[۲] عبداللطیف گوید: «مَنُّ‌الاخیر» مقدار باری است که چون بر بار افزایند حامل آن از حمل آن عاجز شود. ولی در این بیت مراد مقدار باری است که چون بر بالای کشتی نهند غرق شود[۳]. در اینجا من‌الاخیر، تعبیری است از مرگ اختیاری و فنا. منظور بیت: ای سالک هر قدر بکوشی و سعی و اجتهاد کنی، امّا کالای محو و فنای عارفانه را در کشتی وجودت نگذاری، بدان که کشتی وجود تو در دریای حقیقت غرق نشود.]

مَنِّ آخِر اصل دان کو طارِق است　　کشتیِ وسواس و غَی[۴] را غارق است　　(۷۲۸)

بدان که آخرین لنگهٔ بار، کوبنده است. یعنی باعثِ غرق کشتی می‌گردد، و قادر است

---

۱. گَز: مقیاسی در طول که به عربی ذَرْع گویند. اندکی بیش از یک متر، (۱۰۴ سانتی‌متر).
۲. ر. ک. غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۴۲۷.
۳. ر. ک. لطائف‌المعنوی. دفتر ششم، ص ۲۵۱.
۴. غَیّ: گمراهی.

کشتی وساوس شیطانی و گمراهی را غرق کند. [«طارِق» لفظاً به معنی کوبنده است، اسم فاعل از فعل طَرَقَ یَطْرُقُ طَرْقاً (=کوبیدن). به معنی وارد شوندهٔ در شب نیز آمده است. به ستاره نیز «طارق» گویند از آنرو که شب می‌آید و روز می‌رود. به ستارهٔ صبحگاهی نیز طارق گویند. در اینجا مولانا به آیهٔ ۳ـ۱ سورهٔ طارق نظر داشته است: وَ السَّمٰاءِ وَ الطّٰارِقِ، وَ مٰا اَدْرٰیکَ مَاالطّٰارِقُ، اَلنَّجْمُ الثّاقِب «سوگند به آسمان و سوگند به طارق. و تو چه دانی که طارق چیست؟ طارق، همان ستاره‌ای است که چادر سیاه شب را می‌درد.» در تفاسیر قرآن کریم وجوهی چند پیرامون «طارق» آمده است. قول اکثر و اصحّ اینست که مراد از «طارق»، مطلق ستاره است. امّا برخی آن را به ستارهٔ زُحَل و ثُریّا تخصیص داده‌اند. «الثّاقب» از مصدر ثَقْب (=سوراخ کردن و دریدن) به معنی سوراخ کننده، صفت «النَّجم» است. بنابر این «نجمِ ثاقب» به معنی ستارهٔ فروزانی است که گویی با اشعهٔ نیزه مانندِ خود چادر سیاه شب را از هم می‌درد و برخی گفته‌اند «طارق» از آنروست که دیوان و شیاطین را بکوبد، و سنگباران کند[۱].

امّا بیت فوق با معنیِ لفظی «طارق» یعنی «کوبنده» سازگارتر است. بر این تقدیر مراد اینست: وقتی آخرین لنگهٔ بار (با توجّه به معنی پیشین) در کشتی نهاده شود کشتی را می‌کوبد و غرق می‌کند. همینطور مرگ اختیاری یا موت عارفانه کوبندهٔ کشتی وجود آدمی است. و آن را در دریای حقیقت غرق می‌کند، و اگر «طارق» را به معنی ستارهٔ صبح بگیریم منظور اینست که مرگ اختیاری همچون ستارهٔ صبح در پایان شب خطا و گمراهی طلوع می‌کند. این وجه از نیکلسون است[۲]. و امّا انقروی گفته است: نجم ثاقب (= ستارهٔ فروزان) به وجود کوبندهٔ در مقصود، نور می‌دهد و غرق کنندهٔ کشتی ضلالت و وسوسه است[۳]. این وجه نیز جایز است: مرگ اختیاری همچون طارق در آسمان سلوک بر وساوس شیطانی و هرگونه گمراهی حمله می‌آورد و انگیزه‌های شیطانی و گمراهی را رجم می‌کند.

این وجه نیز جایز است: مرگ اختیاری ناگهان در شب غفلت و معصیت درآید. امّا وجه اوّل از همهٔ وجوه مناسب‌تر است.

منظور بیت: مرگ اختیاری (رسیدن به مرتبه‌ای که هیچگونه خودبینی و منِ کاذبی

---

۱. ر. ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۴، ص ۷۲۴، مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۷۱، ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۲۶۶. شارحی از متأخران (آقای استعلامی) «نجم ثاقب» را ستارهٔ دنباله‌دار ترجمه کرده که سهو است.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۲۷.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۳۲.

درمیان نباشد) اصلی‌ترین رکن سلوک است، چرا که قادر است کشتی وساوس شیطانی و گمراهی را غرق و محو کند.]

آفتابِ گنبدِ اَزرق[1] شود　　کشتیِ هُش چونکه مستغرق شود　　(۷۲۹)

اگر کشتی هوش و حیات آدمی در دریای حقیقت غرق شود، به خورشید آسمانِ کبود مبدّل خواهد شد. [اگر انسان درک و آگاهی خود را در حقیقت غرقه سازد به خورشیدی بدل شود که به همهٔ خلایق نور هدایت و معرفت نثار کند.]

چون نمُردی، گشت جانْ‌کندن دراز　　مات‌شو در صبح، ای شمعِ طَراز[2]　　(۷۳۰)

اگر نمیری، یعنی اگر به مرتبهٔ فنای عارفانه نرسی، سعی و تکاپویت طولانی می‌شود. ای شمع زیبا و خوش سوز در برابر روشنی صبح خموش شو. یعنی همانطور که با طلوع صبح و آمدن روزِ پُر فروز دیگر به شمع نیازی نیست و باید خاموشش کرد. با تجلّی جمال حقیقت منِ سالک و هستی مجازی او باید به فنا رود. چون تا وقتی که صبح ندمیده و روز نیامده است به هستی شمع احتیاج است. اغنی الصباح عن المصباح.

تا نگشتند اخترانِ ما نهان　　دانکه پنهان است خورشیدِ جهان　　(۷۳۱)

تا وقتی که ستارگان هستیِ کاذب ما افول نکرده‌اند، بدان که خورشید جهان افروز پنهان است. [تا وقتی که تو برای خود حقیقتی مستقل از هستی مطلق قائلی در شب غفلت به‌سر بری و تا وقتی که شب غفلت برجاست خورشید حقیقت ساطع نمی‌شود.]

گُرز بر خودزن، منی[3] درهم شکن　　زآنکه پنبهٔ گوش آمد چشمِ تن　　(۷۳۲)

در اینجا مولانا به بیت (۷۱۰) بازمی‌گردد و از قول مطرب به امیر ترک می‌گوید: گُرز را بر انانیّت و هویّت کاذب خود بزن و آن را متلاشی کن، زیرا چشمِ کالبد، یعنی چشم ظاهری به منزلهٔ پنبه‌ای در گوش است. یعنی وجههٔ مادی و ظاهری تو حجاب جمال هستی مطلق است. چنانکه پنبه‌ای که در گوش نهاده می‌شود مانع از شنیدار می‌گردد.

---

۱. اَزْرَق: کبود، آبی، نیلگون.

۲. شمعِ طَراز: کنایه از خوبرویان و معشوقان زیبا رخسار. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶) دفتر اوّل.

۳. مَنی: انانیّت و خودبینی.

(۷۳۳) گُرز برخود می‌زنی خود، ای دَنی عکسِ توست اندر فِعالم[1] این منی

ای فرومایه، وقتی با من به نزاع برمی‌خیزی گرز را بر خود می‌زنی، زیرا این انانیتی که در اعمالم می‌بینی از خودِ توست. [مولانا از نزاع‌های مردمِ دنیا تحلیلی روانشناسانه به دست می‌دهد. او می‌گوید اکثر نزاع‌های مردم، نزاع با خود است. مثلاً می‌پرسی چرا با فلانی می‌ستیزی؟ می‌گوید: به خاطر اینکه خودبین است، متکبّر است، همه چیز را فقط برای خود می‌خواهد و امثال اینها. اما وقتی دقّت می‌کنی می‌بینی همهٔ این اوصاف در خود او نیز وجود دارد. پس او در واقع با خود می‌ستیزد. مولانا این نکته را با تمثیلی زیبا در دیگر اثر نفیس خود بسط داده است: «گفت پیلی را آوردند بر سر چشمه‌ای که آب خورَد. خود را در آب می‌دید می‌رمید. او پنداشت که از دیگری می‌رمد. نمی‌دانست که از خود می‌رمد. همهٔ اخلاقِ بَد از ظلم و کین و حسد و حرص بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌رنجی. چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رمی و می‌رنجی[2].»]

(۷۳۴) عکسِ خود درصورتِ من دیده‌ای در قِتال خویش بر جوشیده‌ای

تو انعکاس هویّت خود را در هیأت وجودی من می‌بینی، لذا برای ستیز و نزاع با خویشتنِ خویش جوش و خروش می‌کنی.

(۷۳۵) همچو آن شیری که در چَهْ شد فرو عکسِ خود را خصمِ خود پنداشت او

درست مانند همان شیری که عکس خود را دشمن خویش پنداشت، از اینرو خود را به درون چاه انداخت. [اشاره دارد به حکایت شیر و نخجیران که در دفتر اول آمده است. بخصوص به قسمتی از آن حکایت اشارت دارد که در بیت (۱۳۳۲ ـ ۱۳۱۹) دفتر اول آمده است.]

(۷۳۶) نفی، ضدِّ هست باشد بی‌شکی تا ز ضِد، ضِد را بدانی اندکی

بی‌گمان نفی، ضدِّ اثبات است، تا بوسیلهٔ ضد، اندکی از ماهیّتِ ضدّ آن را بشناسی.

---

۱. فِعال: کارها، اعمال. جمعِ فِعْل.

۲. فیه‌مافیه، ص ۲۴ ـ ۲۳.

[طبق قاعدهٔ تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها «اشیاء با اضدادِ خود شناخته شوند.» هرچیز را باید بوسیلهٔ ضدِّ خود شناخت. مطرب می‌گوید: ای امیر اگر دیدی که من سخن را با نفی آغاز کردم بدین خاطر بود تا تو ضدِّ آن را بشناسی. مثلاً من علوم مجازی و معارف صوری را از خود نفی کردم تا تو بدانی که علمِ حقیقی وجود دارد و اصالت نیز با همان علم است. یا مثلاً من اگر هستی مجازی را نفی کردم به جهت اینست که هستی حقیقی را برای تو اثبات کنم و قِسْ عَلَیهٰذا. پس هر نفی، در بر دارندهٔ اثبات است.]

این زمان جز نفیِ ضدّ، اِعلام نیست اندرین نشأت دَمی بی‌دام نیست (۷۳۷)

در این زمان برای آگاه کردن چاره‌ای بجز نفیِ ضدّ نیست. یعنی تا وقتی که تو در حیطهٔ هستی موهوم و هویّت کاذبِ خود محصوری چاره‌ای جز این نیست که ابتدا موجودیت کاذب را از تو نفی کنم تا تو بتوانی هستی حقیقی و وجود مطلق را بشناسی. در نشئهٔ دنیوی هیچ لحظه‌ای بدون دام نیست. یعنی لحظه به لحظه دام‌های تعلّقات، آدمی را اسیر خود می‌کنند. [مصراع دوم حامل نفی در نفی است که نتیجه‌اش اثبات است. پس «بی‌دام نبودن» یعنی با «دام» بودن.]

بی‌حجابت باید آن ای ذُولُباب[1] مرگ را بگْزین و بَردَرّ آن حجاب (۷۳۸)

ای خردمند، اگر می‌خواهی حضرت معشوق را بدون پرده و حجاب ببینی باید مرگ را انتخاب کنی و پرده را پاره. [دیدار حضرت حق، منوط به خروج از حجاب انانیّت و پردهٔ خودبینی است. پس ای طالب حقیقت، مرگ اختیاری را برگزین و پردهٔ شهوات نفسانی را چاک کن.]

نه چنان مرگی که در گوری رَوی مرگِ تبدیلی که در نوری رَوی (۷۳۹)

در اینجا مولانا دفع توهّم می‌کند، زیرا ممکن است کسی خیال کند که مراد او از مرگ، انعدام جسم و تلاشیِ کالبد عنصری است. پس می‌فرماید:

منظورم از مرگ، آن مرگی نیست که بمیری و در گور دفن شوی، بلکه منظورم از مرگ، تحوّل روحی و قدم نهادن به عالَمی نورانی است. [مرگ طبیعی، جنبهٔ اجباری دارد و شقی و

---

۱. ذُولُباب: خردمند. ذُو (= صاحب، دارا) + لُباب (= مغز).

سعید نمی‌شناسد. امّا مرگ اختیاری نصیب هر کس نمی‌شود، زیرا رسیدن بدان منوط به سعی و تلاش و گذر از صُوَر مبتذل حیات و نیل به جوهر راستین زندگی است. و این البتّه تنها برای اهل صفا میسّر است ولاغیر.]

(۷۴۰) مَرد، بالغ گشت آن بَچگی بمُرد رُومیی شد، صِبْغَتِ[1] زنگی سِتُرد[2]

به عنوان مثال، وقتی انسان به مرحلهٔ بلوغ رسد، حالت کودکی در او می‌میرد. یا مثلاً وقتی یکی از زنگیان، رومی شود رنگِ سیاهی از او زدوده گردد. [دو مثال فوق بیان می‌کند که مراد از مرگِ مورد نظر، تحوّل کیفی و روحی و تعالی معنوی و اخلاقی است، نه تحوّل عنصری و انعدام جسمانی. «رومی» در اینجا کنایه از اهل صفا، و «زنگی» کنایه از اهل غل و غش است که چون به صفا درآیند آلوائشان زدوده گردد.]

(۷۴۱) خاک زر شد، هیأتِ خاکی نماند غم فرح شد، خارِ غمناکی نماند

مثال دیگر. وقتی که خاک در معدن به طلا تبدیل شود دیگر ماهیّت خاک بودن خود را از دست می‌دهد. یا مثلاً وقتی اندوه به شادی مبدّل می‌گردد، خار حزن و اندوه باقی نمی‌ماند. [سه بیت پیشین در بیان مرگِ تبدیلی بود و چند مثال در بسط آن گفته آمد. و آن عبارت است از محو و افنای اوصاف ناپسند و ایجاد صفات نیک در خود. مرگ تبدیلی از نوع مرگ اختیاری است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل، و (۳۸۳۴) دفتر سوم. مصراع اوّل ناظر است به یکی از باورهای معدن‌شناسی کهن که می‌گفت سنگ و خاک در طول زمان بر اثر تابش خورشید و فعل و انفعالات درونی به لعل و گوهر مبدّل می‌گردد. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول.]

(۷۴۲) مصطفیٰ زین گفت کِای اسرارْجُو مُرده را خواهی که بینی زنده تو؟

بدین جهت حضرت محمّدِ مصطفی(ص) فرمود: ای جویندهٔ اسرار ربانی اگر می‌خواهی مُرده‌ای را که زنده است ببینی. [این بیت، شرط و پنج بیت بعدی نیز متعلّق شرط است، و بیت (۷۴۸) جزای شرط است.]

---

۱. صِبْغَت: رنگ.

۲. سِتُرد: زدود، پاک کرد.

(۷۴۳) می‌رود چون زندگان بر خاکدان مُرده و جانش شده بر آسمان

همچون زندگان بر روی زمین راه می‌رود، او مُرده است، و جانش بر آسمان عروج کرده است. [عارفِ واصل گرچه در نشئهٔ دنیوی در میان مردم می‌زید، ولی در باطن او مُرده است. یعنی به مرتبهٔ مرگ اختیاری رسیده است و روحش دائماً در عالم قدس به پرواز و طیران مشغول است.]

(۷۴۴) جانش را این دَم به بالا مَسکنی‌ست گر بمیرد، روحِ او را نقل نیست

روح او در این لحظه، یعنی در ظرف زمانیِ دنیا در جهانِ برین جایگاه دارد. اگر هم او بمیرد روح او انتقال نمی‌یابد. [چون روح عارفِ واصل، دائماً در عالم قدس مأوی دارد، لذا وقتی مرگ بر کالبد عنصری او عارض می‌شود، روح او انتقالی ندارد، زیرا پیش از مرگ نیز روح وی در آن عالم جای داشته است. یعنی تحصیل حاصل است. در حالی که روح مردمِ مقیّد به جهان مادّی فقط به گاهِ عُروضِ مرگ بدان عالم منتقل می‌شود.]

(۷۴۵) زآنکه پیش از مرگ، او کرده‌ست نقل این بمُردن فهم آید، نه به عقل

زیرا روح او یعنی عارفِ بالله پیش از مرگ بدان عالم انتقال یافته است. البتّه فهم این مطلب نیز منوط به مرگ اختیاری است نه به خِرْدورزی‌هایِ بوالفضولانه. یعنی برای آنکه مرتبهٔ اتصال عارف را به جهان برین درک کنی باید تو نیز بدان طریق درآیی. و الّا به صرف تعقّلات حرفه‌ای چیزی از آن مرتبه دستگیرت نشود.

(۷۴۶) نقل باشد، نه چو نَقلِ جانِ عام همچو نَقلی از مقامی تا مقام

البتّه روح عارف نیز از کالبد عنصری‌اش انتقال می‌یابد، ولی آن انتقال از نوع انتقال روح عوام‌النّاس نیست. بلکه مانند انتقال از مقامی به مقام دیگر است. [در روایتی آمده است: اَلْمُؤْمِنُونَ لایَمُوتُونَ بَلْ یُنْقَلُونَ مِنْ دارٍ اِلیٰ دارٍ. «مؤمنان نمیرند بلکه از خانه‌ای به خانه‌ای بکوچند.» منظور بیت: مرگ طبیعی عارف موجب می‌شود که از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بالاتر عروج کند. در حالی که مرگ اشقیا سبب می‌گردد که از چاله درآیند و به چاه افتند. یعنی از دنیا به درکات و تنزّلات پس از مرگ سقوط کنند.]

(۷۴۷) هر که خواهد که ببیند بر زمین مُرده‌یی را می‌رود ظاهر چنین

هر کس می‌خواهد مُرده‌ای با این اوصاف (که قبلاً ذکر شد) را ببیند که این چنین

آشکارا روی زمین راه می‌رود. [بیت بعدی جزای شرط است.]

(۷۴۸) مر ابوبکرِ تقی را گو ببین شد ز صِدّیقی امیرُالْمُحْشَرین

به او بگویید که به ابوبکر متّقی نگاه کند. همان ابوبکری که به سبب صداقت در ایمان سالار محشور شدگان در قیامت است. [منظور این روایت است: مَنْ اَرادَ اَنْ یَنْظُرَ اِلیٰ مَیِّتٍ یَمْشِي عَلیٰ وَجْهِ الْاَرْضِ فَلْیَنْظُرْ اِلیَ ابْنِ اَبي قُحافَةَ[1]. «هر که خواهد به مرده‌ای روان بر روی زمین بنگرد باید به پسر ابی‌قحافه بنگرد.» مولانا می‌گوید ابوبکر متّصل به عالم غیب بود و از او چیزی جز نحافتِ بدن باقی نمانده بود.]

(۷۴۹) اندرین نشأت نگر صدّیق را تا به حشر افزون کنی تصدیق را

تو باید در نشئهٔ دنیوی به ابوبکر صدّیق نگاه کنی تا ایمان و ایقانت نسبت به قیامت بیشتر شود.

(۷۵۰) پس محمّد صد قیامت بود نقد زآنکه حل شد در فنایِ حَلّ و عقد

بنا بر آنچه گفته آمد محمّد(ص) صد قیامتِ نقد بود. یعنی قیامت‌های بیشماری در وجود شریف او فعلیّت یافته بود. خلاصه او مظهر راستین قیامت بود، زیرا در فانی کردن جنبهٔ بشری و اوصاف خلقی خود محو شده بود. [«حَلّ» به معنی گشودن و گشادن و «عَقْد» به معنی گره زدن و بستن است. «حلّ و عقد» در تداول عمومی به معنی رتق و فتق کارها و تمشیت امور است. چنانکه به صاحب‌رأیان که مشکلات امور را حل و فصل می‌کنند «اهلِ حَلّ و عَقْد» گویند. امّا در اینجا مراد از «حَلّ و عقد» هویّتِ بشری و اوصاف خلقی است. «حل شدن» نیز به معنی محو شدن و فانی گشتن است. پس «حل شدن در فنای حل و عقد» کنایه از اینست که محمّد(ص) بطور شگفت‌انگیزی جنبهٔ بشری خود را در ذات الهی فانی کرده بود و در این فنا محو و مستغرق شده بود. خلاصه کلام چنان مجذوب احدیت بود که هیچ گونه نشانی از جنبهٔ شخصی و آنانی برایش باقی نمانده بود و یکسره در عشق الهی محو شده بود.

همچنین در لسان عرفا یکی از انواع قیامت آن است که انسان از صفات بشری و

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۳۷.

اوصاف خلقیِ خود بمیرد و به صفات الهی زنده شود. حضرت محمد مصطفی(ص) از این نظر اشرف بر همگان بود بطوریکه مجلای قیامت‌های بیشمار بود. پس منظور کلّی بیت فوق اینست: از آنرو که محمد(ص) بطور تام و تمام در عشق الهی فانی شده بود، قیامت‌های بیشماری در وجود شریف او تبلور و تحقق یافته بود. در این باب رجوع شود به بیت (۱۴۸۱ ـ ۱۴۷۸) دفتر چهارم و توضیحات آنها.]

(۷۵۱) زادهٔ ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان

احمد(ص) در این جهان دوبار متولّد شده است. او آشکارا صد قیامت بود.[همانطور که در شرح بیت (۳۱۸۱) دفتر اوّل گفته آمد برای انسان دو نوع تولّد است. یکی تولّد از زهدان مادر، و دیگری تولّد از زهدانِ دنیا. تولّد اوّل عام است و شامل حیوانات نیز می‌شود، امّا تولّد دوم خاص سالکانِ طریق است. هرگاه شخص بتواند به روشن‌بینی برسد و از چرخهٔ محسوسات رها شود او به تولّد دوم رسیده است. در این باب رجوع شود به بیت (۳۱۸۱) دفتر اوّل، و (۳۵۷۶) دفتر سوم.]

(۷۵۲) زو قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند؟

از حضرت محمّد(ص) دربارهٔ قیامت سؤال کرده‌اند که : ای قیامت تا وقوع قیامت چقدر راه مانده است؟ [قیامت بودن حضرت محمّد (ص) را در عرفان نظری اینگونه توان تفسیر کرد: هر یک از اسماء حضرت حق، اقتضا می‌کند که مظهری داشته باشد تا آن اسم در آن مظهر به ظهور رسد. مثلاً ظهور اسم «رحمن»، «رازق»، «قهّار» مقتضی آن است که در عالَم راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و قاهر و مقهور وجود داشته باشد، و تا اینها نباشد رحمانیت و رزّاقیت و قهّاریت به ظهور نرسد. همهٔ اسماءالله در تحت حیطهٔ اسم «الله» است، یعنی «الله» جامع جمیع اسماء الهی است و به اصطلاح کعبهٔ اسماءالله است. این اسم نیز اقتضا می‌کند که مظهر داشته باشد، منتهی آن مظهر از حیث جامعیت باید با این اسم تناسب داشته باشد و بی‌گمان آن مظهر روح محمّدی است که مبدأ و معاد جملهٔ خلایق است. آن را حقیقت محمّدی و نور احمدی نیز می‌گویند[۱].]

---

۱. ر. ک. نقد النصوص، ص ۲۷۷.

(۷۵۳) بـا زبـانِ حـال مـی‌گفتی بسـی که ز محشر حَشر را پرسد کسی؟

حضرت محمّد(ص) با زبان حال می‌فرمود: آیا کسی از قیامت دربارهٔ قیامت سؤال می‌کند؟ [تفصیل این مطلب در بیت (۱۴۸۱ ـ ۱۴۷۸) دفتر چهارم آمده است.]

(۷۵۴) بهرِ این گفت آن رسولِ خوش‌پیام رمزِ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتٍ یـا کِـرام

ای کـریمان از ایـنرو آن رسـولِ «خـوش‌خبر» رازِ مـرگِ پـیش از مـرگ را بـیان فـرمود. [مـصراع دوم مـقتبس است از عـبارتِ مُـوتُوا قَـبْلَ اَنْ تَـمُوتُوا. یـعنی «بمیرید پیش از آنکه بمیرید.» در مـنابع صـوفیه آن‌را حـدیث نـبوی دانسـته‌انـد، لیکـن در جوامع روائی دیده نیامد. هرچند مفهومی بس صحیح و عالی دارد و با مبانی اعتقادی بغایت سازگار است.]

(۷۵۵) همچنانکه مُرده‌ام من، قَبلِ مَـوْت زآن طرف آورده‌ام این صیت و صوت

همانطور که من پیش از مرگ مُرده‌ام، یعنی قبل از آنکه مرگ طبیعی به سراغم بـیاید نفس‌ام را تسلیم و مقهور خود کرده‌ام و به کمال تجرید رسیده‌ام. و این همه شهرت و آوازه را از آن طرف آورده‌ام. [پیام‌های جانبخش الهی را از جانب عـالم قـدس آورده‌ام و ایـن پـیام‌ها موجب اشتهار شده است.]

(۷۵۶) پس قیامت شو، قـیامت را بـبین دیدنِ هر چیز را شرط است ایـن

پس برای آنکه قیامت را ببینی باید به قیامت مبدّل شوی، زیرا شرط دیدن هـر چـیز همین است. یعنی از دید همان چیز باید بدان بنگری تا حقیقت آن را درک کنی. [برای شناخت حالات روحی عارفان باید بدان حالات رسید، زیرا شناخت حالات روحی فـقط از طـریق تجربهٔ آن حاصل می‌شود.]

(۷۵۷) تا نگـردی او، نـدانـی‌اش تـمام خواه آن انـوار بـاشد یـا ظَـلام[1]

تـا «او» نشـوی نـمی‌توانـی «او» را بشـناسی، خـواه آن چـیز نـور بـاشد یـا تاریکی.

---

۱. ظَلام: تاریکی.

عقل گردی، عـقل را دانـی کـمال عشق گردی، عشق را دانی ذُبال[1] (۷۵۸)

اگر به عقل مبدّل شوی، می‌توانی عقل را کاملاً بشناسی، و اگر به عشق مبدّل شـوی می‌توانی شعله‌های عشق را بشناسی.

گفتمی[2] برهانِ این دعـوی مُـبین گر بُدی ادراک اندر خـوردِ ایـن (۷۵۹)

اگر ادراکِ مستمع لایق و در حدّ فهم این مطلب بود، برای این ادّعای خـود بـرهانی واضح می‌گفتم. [مصراع اوّل جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است.]

هست انجیر این طرف بسیارْخوار گر رسد مرغی قُنُق[3] انـجیرْخوار (۷۶۰)

انجیر در این طرف بسیار است برای خوردن، به شرط آنکه مرغی انجیرخوار مـهمان باشد. یعنی شهد و شیرینی معارف ربّانی در نزد ما فراوان موجود است به شرط آنکه طـالب معارف پیدا شود. به قول حافظ:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی، محرم اسرار کجاست؟[4]

در همه عالَم اگر مـرد و زن‌انـد دَم به دَم در نَزْع و اندر مُردن‌اند (۷۶۱)

در همهٔ عالَم چه مرد و چه زن (بلکه کلِّ پدیده‌ها)جملگی لحظه به لحظه در حـالت احتضار و مرگ به سر می‌برند. [مراد از «حالت احتضار و مرگ» فرسایش و فنایِ موجودات است، و قهراً هر فنایی با تکوینِ موجودات جدید توأم است. بنابر این توان گـفت کـه جـمیع موجودات جهان لحظه به لحظه در حال تحوّل و حرکت‌اند. و حرکت و تحوّل لازمه‌اش انعدام حالت فعلی و پیدایش حالت جدید است. به قول عرفا و حکما جهان دائماً در حال خَـلْع و لَبْس است. یعنی صورتی از او کنده می‌شود و صورتی دیگر بر او عارض می‌گردد[5]. صـوفیه برای بیان تغییر دائمی جهان، قاعدهٔ معروف **تبدّل امثال** را وضع کرده‌اند. در این مورد به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول رجوع شود. برای **نزع دائمی** رجوع شود به بیت (۱۲۳) دفتر سوم.]

---

۱. ذُبال: فتیله‌ها، شعله‌ها، جمعِ ذُبالَه.

۲. گفتمی: می‌گفتم. ماضی استمراری.

۳. قُنُق: مهمان. (ترکی است).

۴. مصراع دوم این بیت را نیکلسون در شرح خود به عنوان شاهد آورده است.

۵. حکیم سبزواری در شرح اسرار، ص ۴۲۴ در توضیح بیت فوق به مسألهٔ خلع و لبس اشارت دارد.

(۷۶۲) آن سخنشان را وصیّت‌ها شُمَر که پدر گوید در آن دَم با پسر

سخنانی که آدمیان به یکدیگر می‌گویند چون هر لحظه در حال نزع و مرگ‌اند باید وصیّتی به حساب آوری که پدر در دمِ مرگ با پسر خود در بیان می‌آورد. [حیات دنیوی موجودات با مرگ‌های متوالی عجین شده است. چنانکه فرمود: «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است» چرا که وقتی در جهان به تحوّل و حرکت قائل هستیم باید به زنجیرهٔ بقاء و فنایِ متصل باور آوریم. بنابر این هر موجود فقط یک مرتبه نمی‌میرد بلکه در طول حیات هزاران مرگ بر او عارض می‌شود تا به کمال رسد. و سرانجام مرگ قطعی در می‌رسد و او را از صفحهٔ دنیا محو می‌کند. و حلقه‌های جدیدی از زنجیره موجودات از راه می‌رسند و جای رفتگان را می‌گیرند.]

(۷۶۳) تا بِرُویَد عبرت و رحمت بدین تا ببُرَّد بیخِ بُغض و رَشک و کین

تا بدین طریق برای تو عبرت و رحمت پدید آید. یعنی مردم را با این دید نگاه کن که تماماً در حالت نزع و مرگ‌اند. اگر چنین بنگری هم از حالت آنان عبرت می‌گیری و خود را اصلاح می‌کنی و هم نسبت به آنان مهربان می‌شوی. و ریشهٔ دشمنی و حسادت و کینه‌توزی از دلت برکنده می‌گردد.

(۷۶۴) تو بدان نیّت نگر در اَقْربا تا ز نَزْعِ او بسوزد دل تو را

تو با همین قصد و نیّت به خویشان و بستگانت بنگر تا از حالت احتضار آنان دلت بسوزد.

(۷۶۵) کُلُّ آتٍ آت، آن را نقد دان دوست را در نزع و اندر فَقْد دان

زیرا هر چیز که آمدنی باشد حتماً می‌آید. فرض کن آن چیز اکنون آمده است. و فرض‌کن که دوستانت الآن در حالت احتضار و مرگ به سر می‌برند. [چنانکه حضرت علی(ع) فرمود: وَکُلُّ آتٍ قَریبٌ دانٍ[1]. «هر چیز که آمدنی باشد نزدیک است.»

سیوطی در **الجامع‌الصغیر** عبارتی را با همین مضمون با اندکی اختلاف در الفاظ از قول پیامبر(ص) آورده است. چون مرگ و فنا امری قطعی است چرا از الآن مهیّای سفرِ

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۰۲.

همیشگی خود نمی‌شوی؟ اینک فرض کن همهٔ دوستان و خویشانت نقداً مرده‌اند و کار خود را نیز خاتمه یافته تلقی کن و از این لحظه خود را جزو اصحاب القبور به شمار آور تا این همه به حقوق دیگران تعدّی نکنی، و کاخ خود را بر کوخ خلق‌الله افراشته نسازی و بغض و عداوت دیگران را در قلبت شعله‌ور نگردانی. چون هر دردی را که فرضاً با پول درمان کنی مرگ را نمی‌توانی از خود دفع کنی، چون کُلُّ آتٍ آتٍ.]

ورْ غرضها این نظر گردد حجاب این غرضها را برون افگن ز جیب (۷۶۶)

اگر دیدی اغراض نفسانی نمی‌گذارند تو با این دید به مردم نگاه کنی، این اغراض را از قلبت بیرون بریز. یعنی هواها و امیالی که حجاب دیدهٔ حقیقت بینِ تو می‌شوند همه را محو و زایل کن.

ور نیآری، خشک بر عجزی مَایست دان که با عاجز، گُزیده مُعْجِزی[1]ست (۷۶۷)

اگر نتوانستی خود را از اغراض نفسانی پاک کنی، در عجز و ناتوانیِ خود جامد و بی‌حرکت نمان. بدان که با هر موجود عاجز و ناتوانی، عاجز کنندهٔ قاهری وجود دارد. یعنی شایسته نیست در عجز خود توقّف کنی بلکه باید بکوشی تا آن موانع برطرف شود. و در این طریق باید بدانی که عاجز کنندهٔ موجودات، حضرت حق است. پس، از او بخواه که عجز تو را برطرف کند.

عجز زنجیری است، زنجیرت نهاد چشم در زنجیرْنِهْ[2]، باید گشاد (۷۶۸)

عجز، زنجیری است که او، یعنی حضرت حق بر تو نهاده است، باید دیدهٔ باطنی خود را بازکنی و کسی را که این زنجیر به دست و پای روحِ تو بسته است ببینی.

پس تضرّع کن که ای هادیِّ زیست باز بودم، بسته گشتم، این ز چیست؟ (۷۶۹)

پس ناله سرکن و بگو که ای هدایت کنندهٔ راه حیات طیّبه، من که پیش از این بازِ شکاری بودم، بالهایم بسته شد. دلیل این امر چیست؟ [«باز» در اینجا ایهام دارد. هم به معنی

---

۱. مُعْجِز: عاجز کننده.

۲. زنجیرْنِهْ: زنجیر نهنده. صفت مرکّبِ فاعلی مرخّم.

باز شکاری می‌آید و هم به معنی مفتوح و گشوده، یعنی دست و پایم ابتدا باز بود، ولی به زنجیر بسته شدم.]

(۷۷۰) سخت‌تر افشرده‌ام در شَر قَدَم که لَفی خُسْرم ز قهرت دَم‌به‌دَم

خداوندا من در طریق شرّ و بدی با گام‌های محکم‌تری حرکت می‌کنم. چرا که به جهت قهرتو لحظه به لحظه در زیانکاری به سر برم. [لَفی خُسْر (= در خسران و زیانکاری) مقتبس از آیهٔ ۲ سورهٔ عصر است: اِنَّ الْاِنسانَ لَفی خُسْرٍ. «براستی که آدمی در زیانکاری است.»]

(۷۷۱) از نصیحت‌های تو کر بوده‌ام بُتْ‌شکن دعویّ بتگر بوده‌ام

گوشم از شنیدن نصایح تو کر بوده است. به ظاهر ادعای بت‌شکنی داشتم ولی در باطن بت‌ساز بوده‌ام. [با اینکه به زبان می‌گفتم لااِلهَ اِلّاالله، ولی عملاً از نَفْسِ خود بتی تراشیده بودم. یعنی به ظاهر خداپرست بودم و به باطن خودپرست. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۴۳ سورهٔ فرقان آمده است: اَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰاهُ... «آیا (ای پیامبر) دیدی کسی را که نفسِ خود را معبود خود ساخت...؟»]

(۷۷۲) یادِ صُنعت فرض‌تر یا یادِ مرگ؟ مرگ مانند خزان، تو اصلِ برگ

ای انسان آیا اندیشیدن به ساخته‌ها و مصنوعاتِ تو واجب‌تر است یا اندیشیدن به مرگ؟ بدان که مرگ همچون پاییز است و تو مانند اصل برگهایی که در سرمای خزانی از میان می‌رود. [«صُنْعَت» مرکّب است از صُنْع (= مصنوع، ساخته شده) + ت (= ضمیر مخاطب فارسی). بهتر و صحیح‌تر اینست که مخاطب را همهٔ آحاد انسانی بخصوص اهل غفلت بدانیم. امّا در برخی از شروحِ متقدم و متأخّر، مخاطب را خداوند دانسته‌اند. یعنی خیال کرده‌اند که این بیت نیز ادامهٔ تضرّع انسان به درگاه الهی است. چنانکه در ابیات پیشین آمده است. این فرض خالی از وجه و نامفهوم است. پس این بیت خطاب هشدار دهندهٔ مولانا به انسان‌هاست.

منظور بیت: ای انسان به نفسانیّات و امیال حیوانی و خودخواهانهٔ خود اندیشیدن واجب‌تر است یا به یاد مرگ افتادن؟]

(۷۷۳) سالها این مرگ طبلک می‌زند گوشِ تو بیگاه جنبش می‌کند

سالهاست که مرگ، طبل کوچک خود را به‌صدا در آورده است، امّا گوش تو دیر صدای

آن را می‌شنود. [بیماری و کسالت از جمله صداهای طبل مرگ است. آدم بصیر و خردمند از صدای طبل مرگ بیدار می‌شود، ولی آدمیان غافل وقتی بیدار می‌شوند که کار از کار گذشته است. مولانا در بیت (۳۹۸۹ ـ ۳۹۸۳) دفتر سوم علائم هشدار دهندهٔ مرگ را ذکر کرده است.]

گوید اندر نزع از جان، آه، مرگ این زمان کردت ز خود آگاه مرگ؟ (۷۷۴)

آدم غافل در حالت احتضار و جان کندن آهی می‌کشد و می‌گوید: وای که مرگ فرا رسید! آیا این موقع، مرگ تو را از خواب غفلت بیدار کرده است؟ یعنی ای غافل پیش از این چرا آگاه نبودی؟!

این گلویِ مرگ از نعره گرفت طبلِ او بشکافت از ضربِ شگفت (۷۷۵)

مرگ از بس عربده کشید گلویش گرفت. طبل مرگ نیز از شدّت ضربات پاره شد. [مرگ از بس فریاد زد اَیُّهَاالنّاس، من دارم می‌آیم! گلویش گرفت. طبل هشدارش نیز از ضربات سنگین و عجیب و غریب او پاره پاره شد، ولی تو از خواب غفلت بیدار نشدی.]

در دقایق خویش را دریافتی رمزِ مُردن این زمان دریافتی (۷۷۶)

تو خود را به امور خُرد و کوچک دنیوی و نفسانی سرگرم کردی، و تازه در همین لحظه که مرگ به سراغت آمده بیدار شده‌ای و راز مرگ را دریافته‌ای. [ولی بیداری این زمان فایده‌ای ندارد.]

تشبیه مُغَفَّلی که عمر ضایع کند، و وقتِ مرگ در آن تنگا تنگ، توبه و استغفار کردن گیرد، به تعزیت داشتن شیعهٔ اهل حَلَب هر سالی در ایّام عاشورا به دروازهٔ اَنطاکیه، و رسیدنِ غریبِ شاعر از سفر و پرسیدن که این غریو چه تعزیه است؟

خلاصهٔ داستان

اهالی حَلَب در روز عاشورا در کنار دروازهٔ اَنطاکیه از صبح تا به شب جمع می‌شدند و به عزاداری اهل‌بیت(ع) می‌پرداختند و واقعهٔ کربلا را گرامی می‌داشتند و مظالم یزید و شمر را برمی‌شمردند. تا اینکه شاعری روز عاشورا از راه رسید و جمع کثیری دید که شیون و غوغا می‌کنند. وقتی از ماجرا آگاه شد گفت: گریه چرا؟ شیون و ماتم بَهرِ چیست؟ آن شهید یعنی حضرت سیدالشهداء حسین بن علی(ع) که شاه دین و معرفت بود از زندان طبیعت مادّی رهید و به عالم الهی واصل گشت. این رهایی شادی‌آفرین است نه ماتم‌زا. پس بروید به حال خود گریه کنید که به این جهان تیره وابسته‌اید.

* * *

روزِ عاشورا همه اهلِ حَلَب بابِ اَنطاکیه اندر تا به شب (۷۷۷)

در روز عاشورا همهٔ مردم حَلَب (از صبح) تا به شب در دروازهٔ انطاکیه جمع می‌شوند [«حَلَب» شهری است در سوریه، و «اَنطاکیه» شهری است در ترکیهٔ فعلی و از شهرهای باستانی که سابقاً مقرّ سلوکیان بوده است. این شهر باستانی در ساحل رود «اُرُنت» یا نهرالعاصی قرار دارد.]

(۷۷۸) گِرد آید مرد و زن جمعی عظیم ماتمِ آن خاندان دارد مقیم

جمع انبوهی از زن و مرد در دروازهٔ انطاکیه جمع می‌شوند و عزای خاندان پیامبر(ص) را برپا می‌دارند.

(۷۷۹) ناله و نوحه کنند اندر بُکا[1] شیعه، عاشورا برایِ کربلا

شیعیان در روز عاشورا برای بزرگداشت واقعهٔ کربلا شیون و ناله سر می‌دهند و می‌گریند. [ابوریحان بیرونی «عاشورا» را لفظی عبرانی و معرّب «عاشور» می‌داند و روایاتی در تکریم این روز آورده است[2]. شیعیان با برپایی مراسم سوگواری ضمن زنده نگاه داشتن یاد کربلا می‌خواستند حکومت ظالم و جائر اموی را رسوا کنند، ولی سیاست امویان بر این بود که یاد این روز را از اذهان بزدایند، لذا برخلاف مشی محبان حسینی این روز را عید می‌گرفتند و لباس‌های نو و رنگارنگ می‌پوشیدند. چنانکه در زیارت عاشورا می‌خوانیم: اَللّٰهُمَّ اِنَّ هٰذا یَوْمٌ تَبَرَّکَتْ فیهِ بَنُو اُمَیَّةَ. «خداوندا این روز (عاشورا) روزی است که بنی امیه آن را فرخنده دانستند.» به هرحال مولانا در این فصل می‌فرماید که ای عزادار بر اوصاف مذموم خود گریه کن و بکوش آن‌را از ضمیرت برکنی.]

(۷۸۰) بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان کز یزید و شمر دید آن خاندان

آن ستم‌ها و رنج‌هایی که خاندان پیامبر(ص) از یزید و شمر دیده‌اند بر زبان می‌آورند.

(۷۸۱) نعره‌هاشان می‌رود در وَیل و وَشت پُر همی گردد همه صحرا و دشت

نعره‌های آنان با فریاد وای وای و نوحه و فغان در می‌آمیزد و دشت و صحرا از بانگ و حنین آنان پُر می‌شود. [«وَشت» به چند معنی آمده است. از آن جمله: خوب، خوش‌رقص[3]. به معنی صفیر و سُوت و صدایی که با انقباض دهان پدید آید[4]. این معنی با بیت فوق مناسب‌تر است.]

---

۱. بُکا: گریه. مخففِ بُکاء.

۲. ر.ک. آثارالباقیة، ص ۵۲۴.

۳. ر.ک. آنندراج، ج ۷، ص ۴۴۹۹.

۴. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۳۸۶۱.

یک غریبی شاعری از رَه رسید　　روزِ عاشورا و آن افغان شنید (۷۸۲)

روز عاشورا شاعری غریب از راه رسید و آن شیون و فغان را شنید.

شهر را بگذاشت و آن‌سو رای کرد　　قصدِ جُست و جویِ آن هَیْهای کرد (۷۸۳)

شهر را رها کرد. یعنی داخل شهر نشد، بلکه به جانب دروازهٔ انطاکیه رفت تا سبب آن غوغا و هیاهو را پُرس و جُو کند.

پُرس پُرسان می‌شد اندر اِفتقاد[1]　　چیست این غم؟ بر که این ماتم فتاد؟ (۷۸۴)

پُرسان پُرسان می‌رفت که: برای چه کسی چنین عزایی برپا شده است؟

این رئیسِ زفت باشد که بمُرد　　این‌چنین مجمع نباشد کارِ خُرد (۷۸۵)

این کسی که مُرده است باید شخصیّت والایی باشد. چون چنین اجتماعی کار کوچکی نیست.

نامِ او و القابِ او شرحم دهید　　که غریبم من، شما اهلِ دِه‌اید (۷۸۶)

نام و لقب او را برایم توضیح دهید، زیرا من غریبم و شما اهلِ این دِه و دیارید.

چیست نام و پیشه و اوصافِ او؟　　تا بگویم مرثیه ز الطافِ او (۷۸۷)

نام و کار و صفات و خصوصیات او چیست؟ آنها را به من بگویید تا در فضائل او مرثیه‌ای بسرایم.

مرثیه سازم که مردِ شاعرم　　تا از اینجا برگ و لالَنگی[2] برم (۷۸۸)

مرثیه می‌سرایم، زیرا مردی شاعرم، تا از این مجلس سوگواری رزق و نصیبی بَرَم.

آن یکی گفتش که هَی دیوانه‌یی؟　　تو نه‌یی شیعه، عَدوِّ خانه‌یی؟ (۷۸۹)

یکی از آن جماعت به شاعر گفت: آهای مردک! مگر عقل از سرت پریده است؟ تو

---

۱. اِفتِقاد: جستجو.

۲. لالَنگ: زَلّه، طعامی که گدایان و فرودستان از مجلسی برگیرند و ببرند.

شیعه نیستی یا از دشمنان آل پیامبری؟

(۷۹۰) روزِ عاشورا نمی‌دانی که هست؟ ماتمِ جانی که از قرنی بِهْ است؟

مگر نمی‌دانی که روز عاشورا روزِ عزای جانی است که به تنهایی از مردم یک قرن برتر و بهتر است؟

(۷۹۱) پیش مِؤمن کی بُوَد این غصّه، خوار؟ قدرِ عشقِ گوش، عشقِ گوشوار

مگر ممکن است که این اندوه در نظر مؤمن، حقیر و خوار باشد؟ عشق گوشواره به اندازهٔ عشق گوش است. یعنی همانطور که انسان گوش را دوست دارد، گوشواره را نیز دوست دارد. [«گوش» در اینجا کنایه از پیامبر(ص) و گوشواره کنایه از حضرت حسین(ع) است. منظور اینست که هر کس پیامبر(ص) را دوست دارد باید امام حسین(ع) را نیز دوست داشته باشد، چرا که حسین بن علی(ع) نواده و جگرگوشهٔ پیامبر(ص) است. مصراع دوم تداعی می‌کند این ضرب‌المثل را: گوشواره عزیز است، گوش عزیزتر.[۱] انقروی این ضرب‌المثل را آورده است: کسی که گوش محبوب خود را دوست دارد به گوشواره‌اش نیز علاقه دارد[۲].]

(۷۹۲) پیشِ مؤمن ماتمِ آن پاکْ‌روح شُهره‌تر باشد ز صد طوفانِ نوح

عزاداری برای آن روحِ پاک در نظر مؤمن از صد طوفانِ نوح نیز مشهورتر است.

نکته گفتنِ آن شاعر جهتِ طعنِ شیعهٔ حَلَب

(۷۹۳) گفت: آری لیک کو دَورِ یزید؟ کَی بُدَه‌ست این غم؟ چه دیر اینجا رسید؟

شاعر گفت: بله البتّه همینطور است که می‌گویی. امّا دورهٔ یزید کی بوده است؟ این واقعهٔ اندوهبار کی رخ داده است؟ خبر این حادثه غم‌انگیز چه دیر به اینجا رسیده است؟!

(۷۹۴) چشمِ کوران آن خَسارت را بدید گوشِ کَرّان آن حکایت را شنید

حتّی چشمِ نابینایان نیز آن رخداد زیانبار را دیده است، و گوش ناشنوایان هم آن

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۳۳۳.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۴۷.

ماجرا را شنیده است.

خفته بودستید تا اکنون شما که کنون جامه دریدید از عَزا؟ (۷۹۵)

مگر تا به حال شما خوابیده بودید که تازه اکنون در عزای او جامهٔ خود می‌درید؟

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زآنکه بد مرگی است این خوابِ گران (۷۹۶)

پس ای خفتگانِ خوابِ غفلت بر خود سوگواری کنید، زیرا خواب سنگینِ جهل و غفلت به منزلهٔ مرگی زشت و کریه است.

روحِ سلطانی ز زندانی بجَست جامه چه‌دُرانیم؟ و چون خاییم دست؟ (۷۹۷)

روح سلطانی از زندانی رها شد، چرا جامه چاک دهیم و دست تأسف بگزیم؟ [اگر «روحِ سلطانی» را اضافهٔ وصفی فرض کنیم، مراد روحی است شامخ و متعالی. یعنی روح شامخ و والایی که در زندان بدن محبوس بود با شهید شدنش از این زندان رها شد و به عالم قدس عروج کرد. در مآخذ صوفیهٔ قبل از مولانا و ابن عربی اصطلاح **روح سلطانی** دیده می‌شود. از آن جمله شیخ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ ـ ۴۷۰ هـ.ق) این اصطلاح را در نوشته‌های خود بکار برده است. و مراد او از آن، روحی است که مرکز آن فؤاد است و دارندگان چنین روحی در **جَنَّةُالفردوس** جای دارند[1]. امّا مراد مولانا از **روح سلطانی**، روح قدسی است که در اعلی مرتبهٔ ارواح قرار دارد. همچنین جایز است که «یا» را در «سلطانی» یای وحدت فرض کنیم. یعنی روح یک سلطان که در اینجا مراد سلطان معنوی است.]

چونکه ایشان خسروِ دین بوده‌اند وقتِ شادی شد چو بشکستند بند (۷۹۸)

چون که خاندان پیامبر(ص) شاهانِ دین و ایمان بوده‌اند، چون درِ زندان دنیا را شکستند و رهیدند موقع شادمانی است.

---

۱. ر.ک. **سِرُّالْأَسرار و مظهرالانوار**، ص ۵۷، الفصل الثالث: «فی بیانِ حَوانیتِ الْأَرواحِ فی الْأَجسادِ». شیخ عبدالقادر، روح قدسی را بالاتر از روح سلطانی دانسته است.

(۷۹۹) سـوی شـادَرْوانِ دولت[۱] تـاختند کُـنده[۲] و زنـجیر را انـداختند

آن عزیزان کُنده و زنجیر دنیا را شکستند و به سراپردهٔ سعادت الهی شتافتند.

(۸۰۰) روزِ مُلک است و گَش[۳] و شاهنشهی گر تو یک ذرّه از ایشان آگـهی

اگر تو ذرّه‌ای از حالات ایشان خبر داشته باشی خواهی دانست که امروز برای آنـان روز سلطنت معنوی و خوشی پادشاهی است.

(۸۰۱) ورنه‌یی آگه، برو بر خـود گِـری زانکه در اِنکارِ نـقل و مَـحْشری

اگر از مراتب عالیهٔ آنان آگاهی نداری برو به حال خود گریه کن، زیرا که انـتقال بـه جهان آخرت و روز رستاخیز را انکار می‌کنی.

(۸۰۲) بر دل و دینِ خـرابت نـوحه کـن که نمی‌بیند جز این خـاکِ کَـهُن

برو بر قلب و دین و ایمانِ خرابت گریه و شیون کن که چیزی جز این خاک کـهنه را نمی‌بیند. یعنی عالم خاکی را می‌بیند.

(۸۰۳) ور هـمی بـیند، چـرا نـبود دلیـر پُشتْ‌دار[۴] و جانْ‌سپار[۵] و چشمْ‌سیر[۶]؟

اگر چشم دلت بجز عالم خاکی چیز دیگری می‌بیند، پس چرا توکّل کننده و جانباز و بی‌نیاز نیست؟ یعنی اگر بینشی برتر داری چرا به این دنیا چسبیده‌ای و اهل ایثار و توکّل و غِنیٰ نیستی.

(۸۰۴) در رُخَت کو از مَیِ دین فـرّخی؟ گر بدیدی بحر، کو کـفِّ سَـخی؟

پس جلوه و خجستگیِ شراب دین در چهره‌ات کو و کجاست؟ اگر مثلاً تـو دریـا را

---

۱. شادَرْوانِ دولت: سراپردهٔ اقبال و سعادت.

۲. کُنده: تکه چوب کلفت، تنهٔ بریده شدهٔ درخت، کُند. تکه چوب ستبری که با بند آهنین به پای زندانیان می‌بستند.

۳. گَش: خوش و خوب.

۴. پشتْ‌دار: توکّل کننده، متوکِّل.

۵. جانْ‌سِپار: جان سپارنده، جانباز و فداکار. صفت مرکب فاعلی مرخّم.

۶. چشمْ‌سیر: بی‌نیاز، مستغنی.

دیده‌ای. پس دست بخشنده‌ات کو؟ یعنی اگر از شراب عشق و معرفت الهی نوشیده‌ای چرا آثار و علائم آن در احوال و سِگالت دیده نمی‌شود؟

آنکه جُو دید، آب را نکُند دریغ خاصه آن کو دید آن دریا و میغ[1] (۸۰۵)

مثلاً آن کسی که حتی جویِ آب را می‌بیند از عطای آب دریغ نمی‌ورزد، تا چه رسد به کسی که دریا و ابر را دیده باشد.

تمثیل مردِ حریصِ نابیننده، رزّاقی حق را، و خزاین رحمتِ او را به موری که در خرمنگاهِ بزرگ با دانهٔ گندم می‌کوشد و می‌جوشد و می‌لرزد و به تعجیل می‌کشد و سَعَتِ آن خرمن را نمی‌بیند

مور بر دانه بِدآن لرزان شود که ز خرمن‌هایِ خوش اَعْمیٰ[2] بود (۸۰۶)

مورچه چون نمی‌تواند خرمن‌های دلنشین را ببیند به خاطر دانه‌ای بر خود می‌لرزد.

می‌کَشد آن دانه را با حرص و بیم که نمی‌بیند چنان چاشِ[3] کریم (۸۰۷)

مورچه با حرص و هراس آن دانه را با خود می‌کشد و می‌برد، زیرا که آن خرمن بخشنده را نمی‌بیند.

صاحبِ خِرمن همی‌گوید که هَی ای ز کوری پیشِ تو معدوم شَی (۸۰۸)

صاحب خرمن می‌گوید: ای مورچه‌ای که به سبب نابینایی، موجود در نظرت معدوم می‌آید.

تو ز خرمنهایِ ما آن دیده‌ای که در آن دانه به جان پیچیده‌ای (۸۰۹)

تو از خرمنِ محصولات ما فقط همان یک دانه را دیده‌ای که با دل و جان بدان چسبیده‌ای.

---

۱. میغ: ابر.
۲. اَعْمیٰ: کور.
۳. چاش: غَلّهٔ پاک کرده شده، خرمن کوفته شده، خرمن.

(۸۱۰) ای به صورت ذَرّه، کیوان را ببین مورِ لنگی، رَوْ سُلَیمان را ببین

این بیت خطاب به انسان است نه مورچه: ای انسانی که صورتاً حقیر و کوچکی، کیوان (زُحَل) را ببین. تو که همچون موری لنگ هستی برو سلیمانِ حقیقت را ببین. [«کیوان» که نام عربی آن «زُحَل» است در ادبیات کهن مظهرِ بلندی و رفعت محسوب شود. در اینجا کنایه از مرتبهٔ والای حقیقت هستی است[۱]. مراد از «مورِ لنگ» در اینجا انسان، و مراد از «سلیمان» حضرت حق است. منظور بیت: ای انسانی که به ظاهر خُرد و حقیری بکوش تا حقیقت برین را مشاهده کنی. پس ابتدا دیدهٔ سلیمان‌بین حاصل کن.]

(۸۱۱) تو نه‌یی این جسم، تو آن دیده‌یی وارَهی از جسم، گر جان دیده‌یی

ای انسان تو همین جسم مادّی نیستی، بلکه تو دیدهٔ معنوی هستی. اگر جان را ببینی از قید جسم رها خواهی شد. یعنی اگر بینش حقیقت‌بین پیدا کنی از مقتضیات جسم می‌رهی.

(۸۱۲) آدمی دید است، باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست

انسان فقط دیدهٔ باطنی است، و جز آن گوشت و پوست است. چشم انسان هرچه را بیند، ارزشش به همان مقدار است. [مصراع اوّل مناسب است با مضمون بیت (۲۷۷) دفتر دوم. مصراع دوم بیانی است اشاره‌وار به قاعدهٔ معروفِ **اتحاد عاقل و معقول**. توضیح آنکه در میان حکمای اسلامی این قاعدهٔ فلسفی به یکی از فلاسفهٔ مکتب نو افلاطونی به نام «فرفوریوس» صاحب ایساغوجی نسبت داده شده است. امّا بعدها ملاصدرا آن‌را به نحوی دیگر احیا کرد که خلاصهٔ آن اینست: هر علمی با اتحاد با معلوم انجام می‌گیرد. ادراک که توسّط اتحاد عاقل و معقول صورت می‌پذیرد به نحوی است که صاحب ادراک (مُدرِک) از مرتبهٔ وجودی خود به مرتبهٔ وجودیِ مُدْرَک ارتقاء می‌یابد. به تعبیری دیگر هرگاه نفس، چیزی را ادراک کند آن نفس عین صورت عقلی می‌شود و هر موجود معقولی خود نیز عاقل است. از این رو کلّیهٔ مُدْرَکات، خواه معقول باشند و خواه محسوس با مُدرِک خود متحدالوجودند[۲].

---

۱. ر. ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.

۲. ر. ک. اساس‌التوحید (میرزا مهدی آشتیانی)، ص ۱۶۰ به بعد. رسالهٔ سه اصل. مقدمه سیدحسین نصر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی (سیدجعفر سجادی)، ص۶، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا (سیدجلال‌الدین آشتیانی)، ص۱۱۶ به بعد.

بیت فوق مانند بیت (۲۷۹) دفتر دوم و بیت (۸۲۶) همین دفتر در بیان این قاعده تصریح دارد. بنابر این مولانا می‌فرماید: آدمی به هر چیز عشق و علاقه ورزد، ضمیر و نفس او نیز با مطلوبش متّحد شود:

گر در دلِ تو گُل گذرد، گُل باشی　　ور بلبل بی‌قرار، بلبل باشی
تو جُزوی و حق کُل است اگر روزی چند　　اندیشهٔ کُلّ، پیشه کنی کُلّ باشی]

کوه را غرقه کند یک خُم زِ نَم　　چشمِ خُم چون باز باشد سویِ یم[1]　　(۸۱۳)

به عنوان مثال، اگر کوزهٔ آبی منفذی به دریا داشته باشد می‌تواند کوه را در آب غرق کند.

چون به دریا راه شد از جانِ خُم　　خُم با جَیحون برآرَد اُشْتُلُم[2]　　(۸۱۴)

مثال دیگر وقتی که درون خم منفذی به دریا داشته باشد می‌تواند بر جیحون غالب شود. [منظور از دو تمثیل فوق: انسان که ظاهراً کوچک و ناچیز است اگر به دریای حقیقت وصل شود و از آن دریا مدد گیرد بر کوه مشکلات و موانع غالب آید و اشرف موجودات گردد. «جیحون» در اینجا مطلق رود بزرگ است و جنبهٔ عَلَمیّت ندارد.]

زآن سبب، قُلْ گفتهٔ دریا بود　　هر چه نطقِ احمدی گویا بود　　(۸۱۵)

بدین جهت قُلْ (= بگو) گفتهٔ دریای حقیقت است، گرچه این سخن را حضرتِ احمد(ص) گفته باشد. [در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم آمده است: **وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ**. «و (پیامبر) سخن نگوید از سرِ هوی، سخن او نیست جز وحیی که بدو رسد.» در آیات قرآنی قُلْ خطاب حق به رسول‌الله است. پس قُلْ و مقولِ قُلْ، کلام الهی است. بحرالعلوم «قُلْ» را مخفّف قول گرفته است. و این خالی از وجه است[3].]

گفتهٔ او جمله دُرِّ بحر بود　　که دلش را بود در دریا نفوذ　　(۸۱۶)

تمام سخنان پیامبر(ص) مرواریدی از دریای الهی بود، زیرا قلب او به دریای الهی راه داشت.

---

۱. یَمّ: دریا.
۲. اُشْتُلُم: تندی، خشونت، تعدّی، گرفتن به زور. در اینجا به معنی غالب آمدن است.
۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۷۸.

(۸۱۷) دادِ دریـــا چـون ز خُـمّ مـا بُـوَد چه عجب؟ در مـاهیی دریـا بُـوَد

چون بخشش دریا هم از کوزهٔ ما (انسان کـامل) است، چـه جـای تـعجّب است کـه دریایی در شکم ماهیی نهفته باشد؟ [بیت فوق واسطهٔ فیض بودنِ انسان کامل را بـیان کـرده است. یعنی انسان کامل که نسخهٔ اکمل آن حضرت ختمی مرتبت(ص) است، همچون کوزه‌ای است که به دریا اتصال دارد و آب حقیقت را از دریای احدیت می‌گیرد و به سـایرین افـاضه می‌فرماید. پس مراد از تمثیلِ «خُم» حضرت محمد(ص) و کاملان (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِـبِهِمْ) است. «دریا در ماهی بودن» کنایه از اینست که جهان حقیقت در باطن انسان کـامل مـنطوی شـده است.]

(۸۱۸) چشمِ حس افسرد بر نـقشِ مَـمَرّ[۱] تُش مَمَر مـی‌بینی و، او مُسْـتَقَر[۲]

چشم ظاهری بر مَجریٰ دوخته شده است، تو مجرای آن را می‌بینی ولی انسان کامل منبع اصلی و سرچشمهٔ آن را می‌بیند [اگر مانند نیکلسون «مَمَرّ» را به «خُم» و «مستقر» را به «دریا» تأویل کنیم[۳] معنی بیت بدینگونه قابل شرح است: کوزه‌ای که به آب دریا متّصل است و آب دریا از منفذ آن جاری می‌شود به نظر ظاهربینان چنین می‌نماید که آب جاری از کوزه به کوزه تعلّق دارد. چنانکه سطحی‌اندیشان حرکات و سکنات پدیده‌ها و موجودات جهان را از خود آنها می‌دانند در حالی که ژرف‌بینان از سطح ظاهری نمودها می‌گذرند و به بودِ حقیقی که جوهر ثابت جهان هستی است می‌رسند. تفسیر دیگر: ظاهربینان به صُوَر و نـقوشِ ظـاهری جهان چشم می‌دوزند. یعنی فقط به ظواهر دنیا می‌نگرند، در حالی که اهل عرفان و ایقان به ملکوت و حقیقةالحقایق هستی نظر دارند.]

(۸۱۹) این دویی اوصافِ دیدِ اَحْوَل[۴]است ورنـه اوّل آخِـر، آخِـر اوّل است

دوبینی و کثرت‌نگری از خصوصیات چشم کثرت‌بین است، و الّا اوّل همان آخر، و آخر همان اوّل است. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ حدید فرماید: هُوَالْاَوَّلُ وَالْآخِرُ... «اوست

---

۱. مَمَرّ: گذرگاه، مجریٰ، محلّ عبور.

۲. مُسْتَقَرّ: محلّ قرار گرفتن.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۴۴.

۴. اَحْوَل: لوچ، دوبین. مولانا از بیت (۳۲۶) به بعد در دفتر اوّل دیدگاه کسانی را که متعصبانه انبیا و اولیا را در تعارض هم می‌بینند مورد نقد قرار داده است.

اوّل و آخر...» مراد از اوّل و آخر بودن خداوند اینست که او مِن جمیعِ‌الجِهات قدیم است و از هرگونه تبدّل و تغیّر و عُروضِ حالات و توارد صفات منزّه است. کمالات او بدایت و نهایتی ندارد و همهٔ ممکنات از او نشأت یافته و کمال هر وجودی بدو منتهی می‌شود[1]. پس اوّلیّت و آخریّت او یک حقیقت است، ولی ما برحسب اعتبارات ذهنی خود برای آن دو حیثیّت اعتبار می‌کنیم. بیت فوق در بیان اتحاد حق و خلق بر مشرب وحدت وجود است. رجوع شود به بیت (۶۸۹ـ ۶۸۶) و (۲۴۷۲) دفتر اوّل، و (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

هی ز چه معلوم گردد این؟ ز بعث بعث را جُو، کم کن اندر بعث بحث (۸۲۰)

هان بگو ببینم این مطلب چگونه روشن می‌شود؟ یعنی از چه راهی می‌توان فهمید که عبد سالک با معبود متّحد می‌شود؟ جواب: از طریق بعث و رستاخیز. تو رستاخیز را پیدا کن و اینقدر دربارهٔ رستاخیز قیل و قال مکن. [ضمیرِ «این» اشاره دارد به اتحاد خلق با حق. یعنی این نکتهٔ باریک را که خلق و حق متّحد می‌شوند چگونه توان یافت؟ جواب می‌دهد که راه فهم آن دقیقهٔ باریک، قیل و قال و مناقشات کارافزا نیست، بلکه این سرّ اکبر تنها از طریق رفع حجاب خودبینی و خروج از صفات بشری منکشف گردد. به تعبیری دیگر این راز یافتنی است نه بافتنی.

مراد از «بعث» در اینجا بقایِ بعدالفناء است. توضیح آنکه ابتدا سالک از طریق مرگ اختیاری به مرگ و فنا می‌رسد و جمیع رسوم و آثار اَنانی و اوصاف شخصیّه‌اش در مشهود حقیقی محو می‌گردد. سپس حضرت حق با انوار لُطفیه‌اش او را از گورِ فنا برمی‌انگیزد و به بقای حقیقی می‌رساند. در این مرتبه است که آن سالک راز وحدت خلق با حق را عیناً شهود می‌کند و به حقیقت کلمه شریفه **لااِلٰهَ اِلّاالله** می‌رسد و در این مرتبه است که کثرت را عین وحدت می‌بیند. چنانکه در بیت (۷۵۶) همین دفتر فرمود:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این]

شرطِ روزِ بعث، اوّل مُردن است زآنکه بعث از مُرده زنده کردن است (۸۲۱)

نخستین شرطِ رستاخیز، مُردن است، یعنی تا نمیری محشور نشوی، زیرا بعث، زنده کردن مُردگان است. [همانطور که در قیامت کبری، همهٔ اموات سر از قبور برمی‌دارند و به

---

۱. ر.ک. اساس‌التوحید (میرزا مهدی آشتیانی)، ص ۲۵۰.

عرصهٔ محشر درمی‌آیند، در بعث سالکانه نیز شرط اینست که ابتدا سالک به مرگ اختیاری بمیرد و سپس حق‌تعالی او را از قبر فنا به عرصهٔ بقا درآورد و حقیقتِ بقایِ بعدالفناء تحقّق یابد.]

(۸۲۲) جمله عالَم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و، آن آمد پناه

تمام عالمیان به سبب آنکه از عدم می‌ترسند، یعنی از فنایِ فی‌الله گریزان‌اند، راه خطا می‌پویند، در حالی که فنایِ فی‌الله پناهگاه مطمئنی است برای آنان. [«عدم» در اینجا مقابل وجود و به معنی نیستی محض که موجود المفهوم و معدوم المصداق است نیست، بلکه مراد از «عدم» فانی شدن از وجود موهوم و مجازی خود است. منظور بیت: ابنای دنیا از بس مفتون بتِ «خودی» و انانیّت هستند حاضر نمی‌شوند که سالک حقیقی باشند و در این راه از خواسته‌های مبتذل خود دست بردارند و خواسته‌های خود را در خواست حق فانی کنند، چون این راه را عقبه و گردنه‌ای صعب‌العبور پندارند، بدین‌سان راه آسان نفسانی و سراشیبی خودپرستی را چهار اسبه طی می‌کنند.]

(۸۲۳) از کجا جوییم علم؟ از تَرکِ علم از کجا جوییم سِلم[1]؟ از تَرکِ سِلم

علم را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادنِ علم. صلح را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن صلح. [علم حقیقی وقتی حاصل شود که آدمی خود را از جمیع علومی که نخوت و خودبینی زاید، جاهل سازد. چنانکه ابن عربی در یکی از مکاشفات خود گوید: **قُلْتُ: یَا رَبِّ مَا عِلْمُ الْعِلْمِ؟ قَالَ: عِلْمُ الْعِلْمِ الْجَهْلُ عَنِ الْعِلْمِ.** «گفتم: پروردگارا علمِ علم (علم راستین) چیست؟ فرمود: علمِ علم، جاهل شدن از علم است.» پس دانشی که موجب تکبّر و تبختر آدمی شود باید وانهاده گردد، چرا که عدمش به ز وجود. این گونه علوم، حجاب اکبر است. در عرفان **اوپانیشاد** نیز علم به دو قسمِ آپارا (علم اَدْنیٰ) و پارا (علم اَعْلیٰ) تقسیم شده است. آپارا علم جزئی و سطحی است که آدمی را از مبدأ اعلی دور می‌کند، اما پارا علم شناخت وجود مطلق و راه رستگاری است. صلح حقیقی نیز در ترکِ صلح‌های صوری و مجازی است. یعنی باید صلح با نفس امّاره و شیطان و شیطان‌صفتان را ترک بگویی تا به صلح حقیقی که همراهی و همدمی با انبیا و اولیا و عرفای

---

۱. سِلْم: صلح، آشتی.

عظام است نایل شوی، زیرا راهِ تقویٰ و پروا از راه نفس و هویٰ جُداست: قُلْ یٰا اَیُّهَا الْکافِرونَ لٰا اَعْبُدُ مٰا تَعْبُدونَ.]

(۸۲۴) از کجا جوییم هست؟ از تَرکِ هست از کجا جوییم سیب؟ از تَرکِ دست

هستی را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن هستی. سیب را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن دست. [هستی حقیقی و نیل به وجود مطلق و اتّصال به مبدأ اعلی در رها کردن وجود مجازی و ترکِ خودی است. تفسیر مصراع دوم: میوهٔ حقیقت را نمی‌توان با دستِ خودبینی و خودپرستی چید. پس دست خودبینی را ترک کن تا میوهٔ حقیقت نصیب تو شود[۱]. بعضی از شارحان سَیْب(= عطا و بخشش) خوانده‌اند و «دست» را به قیاس «یَد» به معنی قدرت گرفته‌اند. با این تقدیر مراد اینست که: اگر می‌خواهی به عطای ربّانی برسی باید قدرت شخصی و تصرّفات خودی‌ات را ترک گویی.]

(۸۲۵) هم تو تانی کرد یا نِعْمَ‌الْمُعین[۲] دیدهٔ معدومْ‌بین را هستْ‌بین

ای نکو یاور، تو همچنین قادری که چشمِ نیستْ‌بینِ خلایق را هستْ‌بین فرمایی. [ای خداوند توانا تو قادری که به چشم‌های ظاهربین مردم، بینشی عطا فرمایی که حقیقت را مشاهده کنند.]

(۸۲۶) دیده‌یی کو از عدم آمد پدید ذاتِ هستی را همه معدوم دید

چشمی که از نیستی پدید آمده است، ذاتِ هستی را به صورت نیستی می‌بیند. [مراد از «عدم» در اینجا نیستی مطلق که با وجود، تقابل دارد نیست، بلکه منظور وجود مجازی است که نیستِ هستْ نماست. منظور بیت: بینش اشخاصی که در مرتبهٔ وجود مجازی توقّف کرده‌اند و به وصال وجود مطلق نرسیده‌اند حقیقت مطلق را نیست می‌بینند. و برعکس، وجودِ مجازی را حقیقت می‌انگارد. «از کوزه همان برون تراود که در اوست» پس این بیت را نیز می‌توان با قاعدهٔ **اتحاد عاقل و معقول** تفسیر کرد، زیرا مُدرِک با مُدرَک سنخیّت دارد. در این باب به‌شرح بیت (۸۱۲) همین دفتر رجوع شود.]

---

۱. مقتبس از شرح انقروی، نیکلسون نیز در ترجمهٔ انگلیسی خود از همین وجه متابعت کرده است.

۲. نِعْمَ‌الْمُعین: نکویاور. «نِعْمَ» از افعال مدح است.

(۸۲۷) این جهانِ منتظم محشر شود گر دو دیده مُبْدَل و انور شود

اگر دو چشم ظاهربینِ آدمی متحوّل و روشن شود، این جهانِ آراسته و منظّم به قیامت مبدّل می‌شود. [مصراع اوّل جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است. منظور این بیت بسیار عمیق و موسّع است. یک معنا اینکه اگر با چشم حقیقت‌بین به جهان بنگری، قیامت و رستاخیز را در همین جهان مشاهده کنی. چنانکه انبیا و اولیا و عارفان روشن‌بین (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) قیامت را در همین نشئه می‌بینند. و در این باب روایت و حکایت بسیار است. معنی دیگر آنکه اگر حقیقت‌بین باشی خواهی دید که در تحت لوای آرامش و انتظام معهود جهان چه غوغایی است از حرکت و خروش پدیده‌ها. از ذرّات تا کهکشان جمله در غلغله‌اند، امّا چشمان محتجب از دیدن این رستاخیز محروم است.]

(۸۲۸) زآن نماید این حقایق ناتمام که برین خامان بود فهمش حرام

از آنرو حقایق عالم هستی برای خام‌اندیشان نیمه کاره جلوه می‌کند که درک مسائل لاهوتی بر آنان حرام است. [زیرا «طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست».]

(۸۲۹) نعمتِ جَنّاتِ خوش، بر دوزخی شد مُحَرَّم[۱]، گرچه حق آمد سخی[۲]

بیت فوق تمثیلی در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا خداوند که بخشنده است چرا حقایق هستی را آنطور که هست به چشم محتجبان نمی‌آورد؟ جواب: درست است که خداوند بخشنده است، ولی نعمت‌های بهشتی بر دوزخیان حرام است. یعنی فیض از جانب خداوند افاضه می‌شود، ولی همه کس قابل نیست که آن‌را دریافت کند. چنانکه خورشید انوار زرنگار خود را بی‌دریغ بر همه می‌تاباند ولی ممکن است کسی خفاش‌سیرت باشد و خود را در تاریکخانه پنهان کند و از آن نور محروم شود.

(۸۳۰) در دهانش تلخ آید شهدِ خُلد[۳] چون نبود از وافیان[۴] در عهدِ خُلد

از آنرو که دوزخیان بر عهد و پیمان الهی وفادار نمانده‌اند، انگبین بهشتی به مذاقشان

---

۱. مُحَرَّم: تحریم شده، حرام شده. اسم مفعول از باب تفعیل.
۲. سَخیّ: بخشنده، سخاوتمند.
۳. خُلْد: بقا، جاودانگی، بهشت.
۴. وافی: وفا کننده به عهد.

تلخ می‌آید. [پس خدا مُعطِی نعمت است، ولی دوزخیان آخذِ آن نیستند، زیرا به سبب نقضِ پیمان توحید و یکتاپرستی قابل آن عطایا نیستند.]

(۸۳۱) مر شما را نیز در سوداگری دست کَی جنبد چو نَبْوَد مشتری؟

چنانکه مثلاً شما هم در تجارت همین‌گونه عمل می‌کنید. وقتی مشتری نباشد آیا دست و دلتان به کار می‌آید؟ معلوم است که نمی‌آید.

(۸۳۲) کی نَظاره اهلِ بِخْریدن بُوَد؟ آن نَظارهٔ گول گردیدن بُوَد

زیرا نظاره‌گران چطور ممکن است خریدار باشند؟ آن نظاره‌گرانِ احمق، فقط اهل گشت زدن هستند. [«نَظاره» در هر دو مصراع مخفّفِ «نَظّاره» به معنی تماشاکنندگان است. «نظاره» در مصراع دوم به «گول» اضافه شده است. یعنی اضافهٔ موصوف به صفت است. با قرینهٔ مصراع اوّل و با توجّه به قاعدهٔ حذف مضاف لفظ «اهل» بر «گردیدن» نیز معناً اضافه شده است، گرچه لفظاً محذوف است. وجه دیگر آنکه «آن نظاره»، مُسْنَدٌاِلَیْه، و «گولِ گردیدن»، مُسْنَد فرض شود. با این تقدیر معنی مصراع دوم اینست: آن تماشاگران، محو و مفتون گشت و گذار می‌شوند. وجه اوّل مناسب‌تر است.]

(۸۳۳) پُرس پُرسان، کین به چند و آن به چند؟ از پِی تعبیرِ وقت[1] و ریشخند

آن اشخاص برای گذران وقت و دست انداختنِ فروشندگان، سؤال‌کنان در بازار می‌گردند و پیوسته می‌گویند: آقا این جنس را چند می‌دهی؟ ان جنس را چند می‌دهی؟

(۸۳۴) از ملولی کاله[2] می‌خواهد ز تو نیست آن کس مشتری و کاله‌جو

چون خُلقش تنگ شده و حوصله‌اش سر رفته است به مغازهٔ تو می‌آید و جنسی را ظاهراً طلب می‌کند در حالی که مشتری و طالب واقعی نیست.

---

۱. تعبیرِ وقت: گذراندن وقت.

۲. کاله: کالا، متاع.

(۸۳۵) کـالَه را صـدبار دیـد و بـاز داد جامه کَی پیمود[۱] او؟ پـیمود بـاد[۲]

آنکه خریدارِ واقعی نیست صد مرتبه جنس را برانداز می‌کند و دوباره به صاحبش پس می‌دهد. او کی لباس می‌خرد؟ یعنی نمی‌خرد بلکه کاری بیهوده انجام می‌دهد.

(۸۳۶) کـو قُـدوم و کَـرّ و فَـرِّ مشـتری کـو مِـزاحِ گَـنگلیّ[۳] سَـرسَری

آمدن و جلوه و جلال مشتریِ واقعی کجا؟ شوخیِ آدم بیهوده‌کار کجا؟

(۸۳۷) چونکه در ملکش نـباشد حَـبّه‌ای جز پی گَنْگَل چه جُـوید جُـبّه‌ای؟

چون اندک سرمایه‌ای در اختیار ندارد، جز برای شوخی و بـیهوده‌کـاری بـرای چـه لباسی را قیمت می‌کند؟ یعنی چون پولی در جیب ندارد و قیمت اجناس را پرس و جو می‌کند، معلوم است که در پی اتلاف وقت است.

(۸۳۸) در تـجارت نـیستش سـرمایه‌ای پس چه شخصِ زشتِ او، چه سایه‌ای

چون برای داد و ستد سرمایه‌ای ندارد، هیکلِ زشت او با سایه‌اش هیچ فرقی نـدارد. یعنی وجودش برای فروشنده خاصیتی ندارد. [مولانا ابیات اخیر را بر سبیل تمثیل آورده است تا مطلب پیشین را تبیین کند. در آنجا گفت که خداوند فیّاضِ علی‌الاطـلاق است و فـیض و رحمت خود را بر همگان افاضه می‌کند. منتهی هر دستی شـایستهٔ گـرفتن آن نـیست. ایـنک می‌گوید شما هم همین حال را دارید. اگر فرضاً کاسب باشید دوست دارید مشتری به مغازه بیاید تا به او کالا و متاع بفروشید. ولی هر کس که داخل مغازه می‌شود و می‌گوید آقـا ایـن چند؟ آن چند؟ دلیل بر مشتری بودن او نیست. چه بسا افرادی برای گذران وقت، بازار را دور زنند و به این مغازه و آن مغازه سرک کشند و اجناس را برانداز کنند ومآلاً بهانه‌ای تراشند و دست‌خالی از مغازه بیرون آیند. اما کسی که سرمایه‌ای داشته باشد و خریدار، همینکه جنسِ مورد نظر را می‌بیند پول را می‌دهد و جنس را می‌گیرد و می‌برد.

منظور ابیات اخیر: گرچه فیض الهی بی‌کران و بی‌دریغ عطا می‌شود، ولی این فیض فقط به مشتاقان و طالبان حقیقی می‌رسد نه به ملولانِ فاقد طلب.]

---

۱. جامه پیمودن: در اینجا به معنی خریدن لباس.

۲. باد پیمودن: تعبیری است از بیهوده‌کاری.

۳. گَنْگَل: هزل، مسخرگی، شوخی.

مایه در بازارِ ایـن دنـیا زر است　　مایه آنجا عشق و دو چشمِ تر است (۸۳۹)

سرمایه در بازار این دنیا طلاست و در حالی که سرمایهٔ عالم برتر، عشق و دو چشمِ گریان است. [همانطور که بدونِ سرمایه به بازار رفتن کاری بیهوده است و هیچ فایده‌ای در بر ندارد، بدون سرمایهٔ عشق و طلب به بازار حقیقت رفتن نیز فایده‌ای ندارد. پس هیأت ظاهری اهل طلب را حاصل کردن، آدمی را سالک طریق حق نمی‌کند.]

هر که او بـی‌مایه‌یی بـازار رفت　　عمر رفت و، بازگشت او خام تفت (۸۴۰)

هر کس بدون سرمایه به بازار رود عمرش را تباه کرده و چنین شخصِ خام‌اندیشی با دست خالی و شتابان باز خواهـد گشت. [بـی‌مایگان مـدّعی نـیز در بـازار حـقیقت چـیزی دستگیرشان نمی‌شود و مآلاً خاسر و زیانکار باز خواهند گشت.]

هی کجا بـودی بـرادر؟ هـیچ جـا　　هی چه پختی بهرِ خوردن؟ هیچْبا (۸۴۱)

اگر فرضاً از یکی از این بی‌مایگان سؤال کنی: برادر تا حالا کجا بودی؟ با زبان حال می‌گوید: هیچ جا! و اگر بگویی: برای خـوردن چـه پـخته‌ای؟ مـی‌گوید: آشِ هـیچ و پـوچ! [«هیچْبا» تعبیری است طنزآمیز بر قیاس شوربا، جوجه‌با، زیره‌با. یعنی آشی که از هیچ پخته شده است.]

مشتری شو تـا بـجنبد دستِ مـن　　لعـل زایـد مـعدنِ آبَسْتِ مـن (۸۴۲)

تو خریدار باش تا دست و دل من به کار آید. در آن صورت معدنِ وجود من که آبستن لعل و جواهر است، آن لعل و جواهر را به ظهور آورد.

مشتری گر چه که سُست و بارِد[1] است　　دعوتِ دین کن، که دعوت وارد است (۸۴۳)

خریدار هرچند سست و بی‌حال است، ولی جا دارد که تو او را به دین و ایمان دعوت کنی که دعوت به دین و ایمان امری ضروری است. [طالبان حقیقت گرچه در این دوران سست و بی‌شور و حال‌اند، ولی تو آنان را به طریق ایمان و عرفان بخوان و کاری به این نداشته باش که می‌گروند یا نمی‌گروند. چون ابلاغ رسالت لازم است. وَ مٰا عَلَیَ الرَّسُولِ اِلَّا الْبَلاغُ الْمُبین.]

---

۱. بارِد: سرد.

(۸۴۴) باز پَرّان کن حَمامِ[1] روح گیر در رهِ دعوت طریقِ نوح‌گیر

باز شکاری را به پرواز درآور و کبوتر روح را صید کن. یعنی ابلاغ رسالت کن و طالبان حقیقت را مجذوب دعوت خود کن، و در راه دعوت و تبلیغ، راه و رسم نوح(ع) را در پیش بگیر. [همانطور که نوح(ع) نهصد و پنجاه سال دعوت به حق کرد و خسته نشد، تو نیز از اعراض منکران دلسرد مشو. رجوع شود به شرح بیت (۱۰) همین دفتر.]

(۸۴۵) خدمتی می‌کن برایِ کردگار با قبول و ردِّ خلقانت چه کار؟

در راه خدا خدمتی کن، به اقبال و ادبار مردم چه کار داری؟ [سه بیت اخیر ممکن است خطاب به خود مولانا یا حسام‌الدین باشد. البته تعمیم خطاب آن به همهٔ داعیان حق مناسب‌تر است.]

---

۱. حَمام: کبوتر. جمع: حَمائم. امّا حِمام خواندنِ آن غلط است، چون «حِمام» به معنی مرگ است.

داستان آن شخص که بر درِ سرایی نیم شب سحوری[1] می‌زد همسایه او را گفت که آخر نیم‌شب است سَحَر نیست و دیگر آنکه در این سرای کسی نیست، بهرِ که می‌زنی؟ و جواب گفتنِ مطرب، او را

خلاصهٔ داستان

شخصی در نیمه شبی از شب‌های ماه رمضان در کنار خانه‌ای مجلّل و اشرافی به خواندن و کوفتن طبل مشغول شد. شخصی درِ خانه‌اش را باز کرد و به او گفت: عموجان الآن که وقت این کارها نیست، از این گذشته از کجا معلوم که کسی در این خانه ساکن باشد؟ سَحوری زن بدو گفت: اگر الآن به نظر تو نیم‌شب و تاریک است در نزد من صبح روشن است، و گذشته از این من این سَحوری را برای حضرت حق می‌زنم و هیچ توقّعی از خلق ندارم.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ حکایت فوق را از **مقالات شمس** ذکر کرده است[2]: آن شخص که سَحوری بر دری می‌زد که او را شب، روز شده بود. آن یکی گفت که در این خانه کسی نیست. گفت: چه حاجت است؟ می‌دانم که در خانه کسی نیست. گفت که مردمان خانقاه و کاروانسراها می‌کنند برای خدا. من نیز برای خدا چیزی می‌زنم.

*

---

۱. سَحُوری: ر.ک. شرح بیت (۸۴۶) همین دفتر.

۲. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۰۲.

مولانا در بیت پیشین گفت که آدمی باید در راه خدا خدمت کند و به اقبال و ادبار و قبول و رد مردم کاری نداشته باشد. حال برای بسط آن موضوع حکایت سحوری را آورده است. سَحوری‌زن کنایه از داعیان حق و مصلحان الهی است که در شب دیجور جهل و غفلت با ندای خود مردمان خوابناک را بیدار می‌کنند. اگر به دعوتشان پاسخ دادند که شب سیاه نادانی و جهالت را به روزِ پُر فروزِ معرفت بَدَل کرده‌اند، و اگر از دعوت آنان رخ برتابند چیزی از ایشان نکاسته‌اند، چه داعیان حقیقی برای نام و نان، مردم را به طریق حق فرا نمی‌خوانند، بل به وظیفهٔ انسانی و الهی خود عمل می‌کنند.

* * *

(۸۴۶) آن یکی می‌زد سَحوری بر دری درگهی بود و رواقِ مهتری

شخصی بر درِ خانه‌ای می‌خواند و می‌نواخت. آن خانه، خانه‌ای مجلّل و کاخ مانند بود و به یکی از بزرگان تعلّق داشت. [«سَحوری زدن» مصدر مرکّب به معنی آواز برکشیدن و طبل و ساز نواختن بر درِ خانه‌ها به طلب اجر یا طعامی است که در سحرگاهان ماه رمضان می‌خورند. در قدیم که از ساعت‌های پیشرفته و دیگر ابزار اعلام وقتِ امروزین خبری نبود در ماه رمضان عدّه‌ای در کوچه‌ها و محلّه‌ها می‌گشتند و چون وقت سحر می‌رسید بر درِ خانهٔ مسلمانان بخصوص اغنیای آنان می‌خواندند و بر طبل و جز آن می‌کوفتند، و بدین ترتیب وقت برخاستن و تناول سحری و نیز وقت امساک از طعام را اعلام می‌کردند. و در قبال این کار پول یا طعامی دریافت می‌کردند، عدّه‌ای نیز صرفاً به خاطر ثواب بدین کار می‌پرداختند «سَحُور» طعامی است که روزه‌داران در سحرگاهان ماه رمضان می‌خورند، به آن «سَحَری» نیز می‌گویند. امّا «سُحُور» مصدر است و به معنی سحری خوردن آمده است. در اینجا «سَحُوری» باید خواند نه «سُحُوری» امّا بعضی از شارحان به خطا رفته‌اند.]

(۸۴۷) نیمشب می‌زد سَحوری را به جِدّ گفت او را قایلی کِای مُسْتَمِدّ

آن شخص، نیمه‌شب با جدّیتِ تمام سَحوری می‌زد. گوینده‌ای گفت: ای یاری خواهنده.

(۸۴۸) اوّلاً وقتِ سَحَر زن این سَحور نیمشب نَبْوَد گَهِ این شرّ و شور

اوّلاً این سَحوری را سحرگاه بزن، زیرا که نیمه شب وقت این غوغا و سر و صدا نیست.

دیگر آنکه فهم کن ای بُوالْـهَوَس که درین خانه درون، خود هست کس؟ (۸۴۹)

ثانیاً ای بوالهوس دقّت کن و ببین که بر درِ خانه‌ای که سحوری می‌زنی آیا کسی در آن هست یا نیست؟

کس درینجا نیست جز دیو و پری روزگارِ خود چه یـاوه مـی‌بری؟ (۸۵۰)

امّا در این خانه کسی جز جن و پری زندگی نمی‌کند. چرا عمر خود را تلف می‌کنی؟

بهرِ گوشی می‌زنی دف، گوش کو؟ هوش باید تا بدانـد، هـوش کـو؟ (۸۵۱)

ظاهراً دف می‌زنی که گوشی بشنود. امّا کو گوش؟ صاحب عـقلی بـاید مـتوجّه ایـن سَحوری تو شود. امّا کو صاحبِ عقل؟ [در مصراع دوم طـبق قـاعدهٔ حـذف مـضاف، بـرای «هوش» مضافی مقدّر کردیم. پس مراد از هوش، صاحبِ هوش است.]

گفت: گفتی بشْنو از چاکر جواب تـا نـمانی در تـحیّر و اضـطراب (۸۵۲)

آنکه سَحوری می‌زد به آن شخص غافل گفت: تو حرفت را زدی. حالا جـواب ایـن چاکر را بشنو تا مات و نگران نمانی.

گرچه هست این دَم برِتو نیم‌شب نزدِ من نزدیک شد صبحِ طـرب (۸۵۳)

اگرچه این زمان در نظر تو نیمه‌شب است، امّا در نظر من صبح شادی نـزدیک است. [مصراع دوم تداعی می‌کند این قسمت از آیهٔ ۸۱ سورهٔ هود را که می‌فرماید: ... **اَلَیْسَ الصُّبْحُ بِقَریبٍ**. «... آیا سپیده دمان نزدیک نیست؟»

مولانا از اینجا به بعد لحن کـلام را بـه گـونه‌ای تـغییر مـی‌دهد کـه مـعلوم مـی‌شود کـه آن سـحوری‌زن کـنایه از داعـیان حـق و مـربّیان امـم است کـه فـجر صـادق ظـفر را در شب دیجور جهل و خـباثت رؤیت مـی‌کنند و دمـی از سـعی و تـلاش و اصـلاح مـردم دلسرد نمی‌شوند.]

هر شکستی پیشِ من پیروز شـد جمله شبها پیشِ چشمم روز شـد (۸۵۴)

در نظر من هر شکستی به پیروزی منجر می‌شود. از اینرو همهٔ شب‌ها در نـظرم روز روشن است. [آنکه بر محور اخلاص و راستی و درستی عمل می‌کند (نه بر ریا و عوام فریبی)

شکست برایش مفهوم رایج را ندارد. پیروزی در نظر او الزاماً به معنی غلبهٔ ظاهری نیست، بل پیروزی، دوام و استقامت بر خلوص و مکارم اخلاقی و دوری از هر رنگ و ریاست.]

(۸۵۵) پیشِ تو خون است آبِ رودِ نیل نزدِ من خون نیست، آب است ای نَبیل[۱]

در نظر تو آب رود نیل خون است، ولی ای بزرگوار در نظر من خون نیست بلکه آب زلال است. [اشاره است به ماجرای خون شدن آب نیل برای قبطیان. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم. این بیت بر سبیل مثال آمده است. یعنی من که به حق دعوت می‌کنم همچون سبطیان هستم و تو که مقصود مرا نمی‌فهمی همچون قبطیانی. عینیّت اشیاء و امور بر من مکشوف است، امّا بر تو وارونه می‌نماید.]

(۸۵۶) در حقِ تو آهن است آن و رُخام[۲] پیشِ داودِ نبی موم است و رام

مثال دیگر. ممکن است چیزی در نظر تو مانند آهن و سنگ مرمر، سفت و محکم باشد، ولی همین شئ یعنی آهن در نظر داود پیامبر مانند موم، نرم و لطیف است. [به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم رجوع شود.]

(۸۵۷) پیشِ تو کُه بس گران است و جماد مُطرِب است او پیشِ داود، اوستاد

مثال دیگر، کوه در نظر تو بسیار سنگین و جامد است، امّا همین کوه در نظر داود پیامبر، رامشگری استاد است. [رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم. «اوستاد» در اینجا صفت «مطرب» است، هرچند مخاطب نیز تواند بود.]

(۸۵۸) پیشِ تو آن سنگریزه ساکت است پیشِ احمد او فصیح و قانِت[۳] است

مثال دیگر، در نظر تو سنگریزه خاموش و ساکت است. امّا در نظر حضرت احمد(ص) همان سنگریزه سخن‌آور و نیایشگر است. [رجوع شود به بیت (۲۱۶۰ ـ ۲۱۵۴) دفتر اوّل.]

---

۱. نَبیل: نجیب، شریف، اصیل، بزرگوار. از مصدر نَبالَه.

۲. رُخام: گونه‌ای از سنگ آهکی که تا حدّی شفّاف است و قابلیت صیقل شدن دارد.

۳. قانِت: خداترس، خاضع، نیایشگر.

(۸۵۹) پیشِ تو اُستونِ مسجد مُرده‌ای است　　پیشِ احمد عاشقی دل‌بُرده‌ای[۱] است

مثال دیگر. در نظر تو ستون مسجد مُرده و بی‌روح است. امّا همین ستون در نظر حضرت احمد(ص) عاشقی بی‌قرار است. [رجوع شود به بیت (۲۱۱۹ ـ ۲۱۱۳) دفتر اوّل.]

(۸۶۰) جمله اجزایِ جهان پیشِ عوام　　مُرده و، پیشِ خدا دانا و رام

همهٔ ذرّات و موجودات جهان در نظر سطحی‌اندیشان مُرده‌اند، امّا همین موجوداتِ بظاهر مُرده نزد خداوند، بندگانی دانا و مطیع‌اند.

(۸۶۱) آنچه گفتی کاندرین خانه و سرا　　نیست کس، چون می‌زنی این طبل را؟

نکات و افادات عرفانی و دقیقی که در ابیات پیشین آمد همه از زبان آن سحوری‌زن بود. اینک همو به آن شخصِ بوالفضول می‌گوید: امّا اینکه گفتی در این خانه و سرای کسی نیست پس چرا طبل می‌زنی؟

(۸۶۲) بهرِ حق این خلق زرها می‌دهند　　صد اساسِ خیر و مسجد می‌نهند

جوابِ آن اینست که این مردم در راه خدا هزینه‌هایی می‌کنند و بناها و مساجد بسیاری می‌سازند.

(۸۶۳) مال و تن در راهِ حجِّ دورْدست　　خوش همی بازند چون عشّاقِ مست

همچنین همین مردم همچون عشّاق شوریده حال در راه دور و دراز حج مال و قوای بدنی خود را با طیب خاطر بذل می‌کنند.

(۸۶۴) هیچ می‌گویند کآن خانه تهی‌ست؟　　بلکه صاحبْ‌خانه، جانِ مُختَبی‌ست

آیا هیچ می‌گویند که آن خانه یعنی بیت‌الله الحرام، خالی است؟ یعنی صاحب خانه‌اش نیست؟ بلکه یقین دارند که صاحب‌خانه مانند جانی که در بدن مخفی است در آن خانه حضوری پوشیده دارد. [«مُختَبی» را باید به صیغهٔ اسم مفعول معنی کرد تا معنی راست آید. اِختباء، مصدر باب افتعال است به معنی «پنهان کردن». و «مختبیٰ» به معنی پنهان کرده شده

---

۱. دِل‌بُرده: عاشق.

است. منتهی در اینجا به صورت ممال آمده است و ظاهراً با اسم فاعل مشتبه می‌شود.]

(۸۶۵) پُـر هـمی بـیند سـرایِ دوست را آنکـه از نـورِ اِله اسـتش ضـیا

کسی که از نور معرفت الهی برخوردار است، خانهٔ حضرت معشوق را پُر مـی‌بیند نـه خالی. یعنی حضور حضرت حق را شهود می‌کند.

(۸۶۶) بس سـرایِ پُـر ز جـمع و آنـبُهی پـیشِ چشـمِ عـاقبتْبینان تُـهی

بسـیارند خـانه‌های پُـر ازدحـام و پـر جـمعیتی کـه در نـظر ژرف‌بـینان خـالی دیـده مـی‌شود. یـعنی در آن خـانه حـتّی یک نـفر پـیدا نـمی‌شود کـه از نـظر کـمالات انسانی و مکارم اخلاقی کسی بحساب بیاید. [البته ممکن است آن خانه مملو از فلان الدوله‌ها بـاشد، امّـا آدم پـیدا نشـود. نـیکلسون در تـفسیر بـیت فـوق مـی‌گوید: در دلهـای خـالی از نور خدا هرچند هم از اندیشه‌های دنیوی و صور حسـی پُـر بـاشد، در مـعنی هـیچ چـیز وجود ندارد[۱].]

(۸۶۷) هر که را خواهی تو در کعبه بـجُو تا بـرویَد در زمـان او پـیشِ رُو

تو هر کس را که بخواهی می‌توانی سراغش را در کعبه بگیری تا همان لحظه در مقابل تو حاضر شود. [اگر «کعبه» را در اینجا به معنی معروف آن بگیریم مراد اینست که ارواح جمیع انبیا و اولیا در آنجا حاضر است، و هر کس از سر صدق هر یک از آنان را طلب کند برایش متمثل می‌شود. و اگر مراد از کعبه، دل باشد، منظور اینست که عارفان روشن‌بین برای پی بردن به ضمایر اشخاص فقط کافی است که به قلب خود رجوع کنند. چه قلب آنان آینهٔ غـمّازی است که مکنونات هر کس را در آن نشان می‌دهد.]

(۸۶۸) صورتی کـو فـاخِر و عـالی بُـوَد او زِ بَـیْتُالله کـی خـالی بُـوَد؟

صورتی که گرانقدر و متعالی است چگونه ممکن است که از بـیت‌اللـه خـالی بـاشد؟ [مراد از «صورت فاخر و عالی» عارفِ بِالله است. عارفِ عالیقدر و متعالی هیچگاه قلبش از عشق خانهٔ خدا خالی نیست. یعنی گرچه از نظر جسمانی و ظاهری از بیت‌الله دور است، لیکن

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۴۷.

از نظر روحانی با آن خانه اتصال دائمی دارد و هر وقت بخواهد می‌تواند به صحن کعبه درآید و آنجا را زیارت کند. این بیت و بیت بعدی بر خلع بدن کاملان دلالت دارد.]

(۸۶۹) او بُوَد حاضر، مُنَزَّه از رِتاج[۱] باقیِ مردم برایِ احتیاج

عارفِ کامل همیشه در بیت‌الله حاضر است، و از بسته بودنِ در کعبه معاف است. ولی سایر مردم از روی نیازمندی و اضطرار روی بدان جانب می‌نهند. یعنی عارف، عاشقانه حج می‌گزارد، و جز او فقط برای ادای وظیفه یا ثواب اخروی و یا احتیاجات دنیوی است که مثلاً به او لقب «حاجی» بدهند.

(۸۷۰) هیچ می‌گویند کین لَبَّیْک‌ها بی‌ندایی می‌کنیم آخِر چرا؟

آیا حاجیان هیچ می‌گویند که چرا بدون آنکه ندایی از جانب خدا بیاید این لبیک‌ها را می‌گوییم؟ [«لَبَّیْک» لفظاً یعنی من به خدمت و فرمانبرداری تو ایستاده‌ام. وقتی که شخص لباس اِحرام پوشید و به **میقات** رسید بعد از نیّت واجب است «تَلْبیه» گوید که مراد این جملات است: لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْک، لَبَّیْکَ لا شَریکَ لَکَ لَبَّیْک. اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَةَ لَکَ وَ الْمُلْک. لاشَریکَ لَک. «بله ای خداوند، بله بله. شریکی برای تو نیست. بله. همانا ستایش و نعمت و پادشاهی تو راست. شریکی برای تو نیست.»]

(۸۷۱) بلکه توفیقی که لَبَّیْک آورَد هست هر لحظه ندائی از اَحَد

بلکه آن توفیق الهی که آنان را به گفتن لبّیک وادار کرده همان ندای الهی است که هر لحظه از خداوند یکتا می‌رسد. [تلبیه‌ای که شخص در حج می‌گوید پاسخ به دعوت الهی است. پس همینکه به حج رفته‌ای همین توفیق، ندای دعوت الهی است که تو بدان آری گفته‌ای. ابونصر سرّاج طوسی در بیان لبّیک حج گوید: اَنْ لایُجیبُوا بَعْدَ ذٰلِکَ دَواعِیَ النَّفْسِ وَ الشَّیْطانِ وَ الْهَویٰ بَعْدَ ما اَجابُوا الْحَقَّ بِالتَّلْبِیَةِ[۲] «تا زان پس با اجابت دعوت حقّ به دعوت نفس امّاره و شیطان و هوای نفس پاسخ مثبت ندهند.»]

---

۱. رِتاج: درِ بزرگ. جمع: اَرْتاج.
۲. کتاب اللمع فی التصوف، ص ۱۷۲.

(۸۷۲) من به بُو دانم که این قصر و سرا بزمِ جان افتاد و، خاکش کیمیا

سَحوری‌زن ادامه می‌دهد: من بواسطهٔ بو و رایحه دریافته‌ام که این کاخ و خانه بزمگاهِ جان است و خاک آن نیز کیمیاست. [می‌توان در اینجا سحوری‌زن را به حج‌گزار و «قصر و سرا» را به خانهٔ کعبه تأویل کرد. پس او می‌گوید: من از طریق آثار و علائم باطنی دریافته‌ام که صاحب این خانهٔ بظاهر خالی در آنجا حضور دارد و این خانه از ارواح انبیا و اولیا ازدحام دارد.]

(۸۷۳) مِسِّ خود را بر طریقِ زیر و بَم تا ابد بر کیمیااَش می‌زنم

مِسِ وجود خود را به صورت زیر و بم تا ابد بر کیمیای وجود او می‌زنم. [«زیر و بم» متعلّق به طبلِ سحوری‌زن است و مراد از آن تناوب و استمرار است. او می‌گوید چون خاک خانهٔ حضرت معشوق کیمیاست، من متناوباً مِسِ وجود خود را به آن کیمیای معنوی می‌زنم تا تنزلات روحی و اخلاقی خود را با کمالات آن کیمیا به تعالی و رفعت برسانم. حج‌گزار نیز با طواف بر گردِ خانهٔ خدا کسب معالی می‌کند و دلِ مسینِ خود را با کیمیای عنایات ربانی زرّین می‌سازد. البتّه به شرط آنکه با معرفت حج گزارد و خدای ناکرده مصداق این گفتهٔ سعدی نباشد:

خرِ عیسی گرش به مکّه برند چون بیاید هنوز خر باشد]

(۸۷۴) تا بجُوشد زین‌چنین ضربِ سَحور در دُرافشانی و بخشایش بُحور[1]

تا از نواختن طبل سحرگاهی دریاها به جوش آید و مروارید نثار کند و ببخشاید. [عارف ربانی که سحوری‌زنِ شب غفلت خلایق است می‌گوید من با دعوت خود می‌خواهم مردم خوابناک را از خواب غفلت بیدار کنم و مزد من فتوحات و مکاشفاتی است که حضرت وهّاب همچون دُرّ و گوهر به من هبه می‌کند. حال چه گوش شنوا باشد چه نباشد فرقی نمی‌کند.]

(۸۷۵) خلق در صفِّ قِتال و کارزار جان همی بازند بهرِ کردگار

خلایق برای رضای خداوند در صفوف جنگ و پیکار جانبازی می‌کنند. یعنی مردم

---

۱. بُحور: دریاها. جمعِ بَحْر.

مخلص در راه خدا همه نوع ایثاری می‌کنند.

آن یکـــی انـدر بَـلا، ایّـوبْ‌وار وآن دگر در صابری، یـعقوبْ‌وار (۸۷۶)

مثلاً یکی از آنان در استقبال از بلا مانند حضرت ایوب(ع) عمل می‌کند. و آن دیگری در تحمّل مشقّات همچون حضرت یعقوب(ع) عمل می‌کند.

صد هزاران خلقِ تشنه و مُستمند بهرِ حق از طَمْع جـهدی مـی‌کنند (۸۷۷)

صدها هزار مردمِ تشنه و نیازمند به سبب امیدی که به عـنایات الهـی دارنـد سـعی و تلاش می‌ورزند.

من هـم از بـهرِ خـداونـدِ غـفور می‌زنم بر در به امّـیدش سَـحور (۸۷۸)

من نیز محض رضای خداوندِ آمرزگار و به امید فـیض و رحـمت او بـر درِ خـانه‌ها سحوری می‌زنم. [داعیان حق در دعوت خود انتظار دستمزدی از مردم ندارند، بلکه اجر را از خدا می‌خواهند.]

مشتری خواهی که از وی زر بَری بِهْ ز حق کَی باشد ای دل مشتری؟ (۸۷۹)

اگر تو خواهان مشتری و خریداری هستی که متاعت را بدو بدهی و زر و سیم از او بگیری، آیا بهتر از خدا کجا می‌توان مشتری پیدا کرد؟

مـی‌خرد از مـالَت انـبانی نَـجَس مـــی‌دهد نـورِ ضـمیری مُـقْتَبَس (۸۸۰)

از اموالت کیسه‌ای بس آلوده می‌خرد و به جایش به تو نورِ دلی می‌دهد که از چـراغ هدایت الهی نور یافته است. [«نَجَس» و «مُقْتَبَس» باید خواند یا «نَجِس» و «مُقتَبِس»؟ نَجَس، مصدر است از فعلِ «نَجِسَ یَنْجَسُ» امّا در اینجا صفتِ «انبانی» واقع شده است، چرا که مصدر نیز مؤوّل به صفت تواند شد و در اینصورت مبالغه را افاده می‌کند. پس «نَجَس» یعنی بسیار ناپاک و بس آلوده. و «مُقْتَبَس» اسم مفعول از مصدر اقتباس و به معنی نور داده شده است. این ضبط علاوه بر آنکه صحیح است به فهم نزدیک‌تر می‌آید. و امّا «نَجِس» صفت مشبهه است به معنی آلوده و ناپاک. و «مُقْتَبِس» اسم فاعل از مصدر اقتباس و به معنی نورگیرنده است. معنی بیت با توجّه به این ضبط: از اموالت کیسه‌ای آلوده می‌خرد و در عوض نور دلی به تو دهد که

از او نور گیرد. انقروی ضبط اوّل را مرجّح دانسته[۱] و نیکلسون نیز در شرح خود با او موافق است[۲]. دو بیت اخیر مناسب است با مضمون آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل آمده است. مراد از «انبان نجس» جسم و بدن مادی و جمیع علایق و وابستگی‌های دنیوی است. منظور بیت: اگر در راه معرفت خدا از علایق دنیوی و حیوانی دست بداری خداوند به ازای آن، نور معرفت بر قلبت بتاباند.]

(۸۸۱) می‌ستاند این یخِ جسمِ فنا می‌دهد مُلکی برون از وَهمِ ما

بدن فانی ما را که همچون یخ سریعاً ذوب می‌شود و به زوال می‌رود از ما می‌گیرد و بجایش سلطنت معنویّه‌ای می‌دهد که شکوه و جلال آن در وهم و خیال آدمی نمی‌گنجد.

(۸۸۲) می‌ستاند قطرهٔ چندی ز اشک می‌دهد کوثر، که آرد قند رَشک

چند قطره اشک از چشم ما می‌گیرد و در عوض آب کوثر می‌بخشد، همان آب گوارایی که قند بدان حسد می‌ورزد. [در روایات آمده است که آب کوثر اَحْلیٰ مِنَ الْعَسَل است. یعنی از عسل هم شیرین‌تر است. مراد از کوثر در اینجا آب ایقان و عرفان الحق است که ذوق و لذّت آن با لذیذترین لذایذ دنیوی قابل مقایسه نیست. منظور بیت: اگر دلِ آدمی به خاطر خدا منفعل شود به آب عرفان می‌رسد.]

(۸۸۳) می‌ستاند آهِ پُر سودا و دود می‌دهد هر آه را صد جاه سود

خداوند آهِ پر شور و حال را از انسان می‌گیرد و به ازای هر آه صد مقام معنوی به او فایده می‌دهد.

(۸۸۴) بادِ آهی کَابرِ اشکِ چشم راند مر خلیلی را بدآن اَوّاه خواند

به سبب بادِ آهی که ابر اشک را به جریان درمی‌آورد، خداوند به حضرت ابراهیم خلیل(ع) لقب آه کشنده داد. [«اَوّاه» صیغهٔ مبالغه از آهَ یَأْوُهُ اَوْهاً (= آه کشیدن) به معنی بسیار آه کشنده است. در قسمتی از آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ توبه آمده است: ...اِنَّ اِبْراهیمَ لَاَوّاهٌ حَلیمٌ.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۷۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۴۸.

«... همانا ابراهیم بنده‌ای نالان و شکیبا بود.» طَبْرِسی به نقل از امام صادق(ع) اَوّاه را به معنیِ دَعّاء (= بسیار دعا کننده) و کَثیرُ الدُّعاءِ وَ الْبُکاء (= کسی که بسیار دعا می‌کند و می‌گرید) تفسیر کرده است.[۱] نیز زمخشری آن را کَثیرُ التَّأَوُّه (= بسیار نالان) تفسیر نموده است[۲].]

هین درین بازارِ گرمِ بی‌نظیر کهنه‌ها بفروش و مُلکِ نقد گیر (۸۸۵)

بهوش باش. در این بازار پر رونقِ بی‌نظیر. متاع‌های کهنه و فرسوده را بفروش و ملک و سلطنت نقد دریافت کن.

ور تو را شکّی و رَیْبی ره زند تاجرانِ انبیا را کُن سَنَد[۳] (۸۸۶)

اگر در این باره، شکّ و تردید مزاحم حرکت تو شد و تو را به بیراهه کشید، بر انبیای عظام تکیه کن که در طریق حقیقت تجارت می‌کنند.

بس که افزود آن شهنشه بختشان می‌نتاند کُه کشیدن رختشان (۸۸۷)

خداوندی که سلطان جهان هستی است چنان بخت و دولت معنوی انبیا را زیاد کرد که حتی کوهها نمی‌توانند آن سرمایه‌های معنوی را بر دوش کشند.

---

۱. ر. ک. مجمع‌البیان، ج۵، ص۷۷.
۲. ر. ک. الکشاف، ج ۲، ص۳۱۵.
۳. سَنَد: جایِ تکیه، تکیه گاه.

قصّهٔ اَحَد اَحَد گفتن بِلال در حَرِّ حجاز از محبّت مصطفیٰ عَلَیْه السَّلام، در آن چاشتگاه‌ها که خواجه‌اش از تعصّب جهود به شاخ خارَش می‌زد پیشِ آفتابِ حجاز، و از زخم خون از تن بلال بر می‌جوشید، از او اَحَد اَحَد می‌جَست بی‌قصد او، چنانکه از دردمندان دیگر ناله جهد بی‌قصد، زیرا که از درد عشق مُمتلی بود، اهتمامِ دفعِ دردِ خار را مَدخل نبود، همچون سَحَرهٔ فرعون و جرجیس و غَیْرُهُمْ لَا یُعَدُّ وَ لَا یُحْصیٰ [1]

خلاصهٔ داستان

بِلالِ حبشی بردهٔ یکی از محتشمان مکّه بود. وقتی که به آیینِ حنیف احمدی گرایید. صاحبش برآشفت و برای گسستنِ حبل ایمان او روزهای متوالی وی را در هُرمِ آفتاب نیمروزی روی زمین می‌انداخت و با تازیانه‌های آتشین تنش را لاله باران می‌کرد. و بلال در صفیر تازیانه‌ها پیوسته «اَحَد اَحَد» می‌گفت. روزی ابوبکر از آن حوالی می‌گذشت و آن شکنجه و این پایداری را دید دلش بر او سوختن گرفت. و چون بلال را به خلوت یافت بدو سفارش کرد که نیازی به اظهار ایمان نداری، چه خداوند دانای به سرایر است. زین پس با اغیار از دین و ایمانِ خود چیزی مگوی تا به تعذیب و تعرّض آنان دچار نیایی. بلال پذیرفت و از افشای ایمان خود توبه کرد. باز فردای آن روز گذار ابوبکر بدان ناحیت افتاد و او را بر همان حال دید. دوباره در موقعی مناسب سفارش پیشینِ خود را تکرار و تأکید کرد و بلال نیز توبه‌ای دگر. خلاصهٔ کلام بلال هربار که از افشای اسرار ربوبی توبه می‌کرد مدّتی نمی‌گذشت که آن‌را می‌گسست. تا آنکه سرانجام از «توبه کردن» توبه کرد. زیرا که او دلشدهٔ عشق محمّد(ص) بود و عشق ذاتاً سرکش و عافیت‌سوز است. ابوبکر چون دید که بلال نمی‌تواند در

---

۱. ترجمه عبارت عربی فوق: و جز ایشان که از حدّ و شمار خارج است.

مقابل عشق محمّد(ص) و خدایِ واحد و احد خویشتن‌داری کند نزد پیامبر(ص) رفت و ماجرای او را در بیان آورد و تصمیم گرفت که بلال را از صاحبش واخرد. پیامبر(ص) نیز او را در این کار تشویق کرد و گفت مرا نیز در این مکرمت شریک گردان. و نیمی از بهای او را تعهّد کرد. ابوبکر بیدرنگ به سرای آن کافر شتافت و پیشنهادی به ظاهر عجیب و غبن‌آمیز کرد. گفت: بلالِ سیاه را به من واگذار. و در عوض غلامی بغایت زیبا به تو دهم. صاحب بلال که ولع فراوان ابوبکر را دید به رسم کاسبکاران حرفه‌ای دم از خسران خود زد و گفت باید دویست درهم نقره نیز بپردازی تا معامله سر گیرد. ابوبکر پذیرفت و مبادله صورت گرفت. کافر قهقهه‌ای سر داد و تسخرکنان گفت: شگفتا از این تجارت که تو در آن مغبون و خاسر شدی و من پیروز و منتفع. اگر در خرید این غلامِ سیاه جِدّ نمی‌کردی به بهایی بسیار کمتر به تو می‌فروختم! ابوبکر گفت: تو عقلی نارس و کودکْ‌وش داری. در واقع همچون صِغار، گوهری به جوزی از کف دادی! چرا که تو صورت بینی و من سیرت او! سپس ابوبکر بلال را به محضر پیامبر(ص) بُرد و آن حضرت او را در آغوش کشید و بلال از این دیدار بی‌خویش شد. آنگاه پیامبر(ص) از ابوبکر گله کرد که مگر نگفتم که مرا نیز در این مکرمت شریک کن؟ ابوبکر گفت: من و بلال هر دو غلام توییم. اینک او را به خاطر تو و در راه حق آزاد می‌کنم.

* * *

مأخذ حکایت فوق در کتب سیره و تواریخ معتبر آمده است. استاد فروزانفر آن‌را از طبقات ابن سعد نقل کرده است[1]. چون متن این روایت عربی است برای استفادهٔ عموم آن‌را تلخیص و ترجمه می‌کنیم: بِلال بن رَباح از مؤمنان مستضعف بود. چون به اسلام گروید تحت شکنجه قرار گرفت تا از دین خود بازگردد. شکنجه دهندهٔ او اُمَیّة بن خَلَف بود. هرگاه شکنجهٔ بلال به اوج خود می‌رسید اَحَد اَحَد می‌گفت. هرچه بدو می‌گفتند همان را بگو که ما می‌گوییم، در جواب می‌گفت: زبانم سخن شما را نیک نداند. بدو می‌گفتند: پروردگار تو لات و عُزّیٰ است. امّا او پیوسته می‌گفت: اَحَد اَحَد. تا اینکه ابوبکر بر او وارد شد گفت: چرا این شخص را شکنجه می‌کنید؟ پس او را به هفت سکّه خرید و آزاد کرد. وقتی که ابوبکر این ماجرا را برای پیامبر(ص) نقل کرد، فرمود: ای ابوبکر مرا نیز در این کار شریک کن. او گفت: یا رسولَ‌الله آزادش کردم.

*

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. ص ۲۰۳ ـ ۲۰۲.

حکایت بلال از ژرف‌ترین حکایات مثنوی معنوی است. مولانا در این حکایت نکاتی فخیم در بیان آورده است. از جمله در آنجا که بِلال کتمان ایمان خود را برنمی‌تابد و پیوسته اظهار ایمان می‌کند به توصیف عشق می‌پردازد و می‌گوید عشق ذاتاً کشّاف و پرده در است و با عافیت‌طلبی‌های مرسوم درنمی‌سازد. و در آنجا که کافر از داد و ستد بظاهر سودآورش سخت سرمست و مبتهج می‌گردد به نقد صورت‌گرایی و ظاهرپرستی می‌پردازد. و در انتهای حکایت با بیانی سحّار استغراق اولیا را در بلایا و مصائب دنیوی بازگو می‌کند.

* * *

تن فِدایِ خار می‌کرد آن بِلال خواجه‌اش می‌زد برایِ گوشمال (۸۸۸)

بِلال حبشی بدن خود را فدای تازیانهٔ خاردار می‌کرد. و صاحبش برای گوشمالی و تنبیه، او را می‌زد. [مراد از «خار»، تازیانهٔ خارناک است. یعنی تازیانه‌ای که بر سطح آن خار و اشیای تیز و بُرنده تعبیه می‌شد تا شکنجه و تعذیب بصورت سختی اعمال شود. در مطلع این فصل نام «جِرجیس» آمده است. طبق روایات، او یکی از انبیای بنی اسرائیل بوده است که به انواع عقوبات او را کشتند. لیکن به امر الهی از پسِ مرگ زنده شد و به دعوت قوم پرداخت. توضیح «بلال» در شرح بیت (۱۹۸۶) دفتر اوّل آمده است.]

که چرا تو یادِ احمد می‌کنی؟ بندهٔ بَد مُنکرِ دینِ منی (۸۸۹)

و به بلال می‌گفت: چرا دائماً از حضرت احمد(ص) یاد می‌کنی؟ هم غلام ناسازگاری هستی و هم آیین مرا انکار می‌کنی.

می‌زد اندر آفتابش او به خار او اَحَد می‌گفت بهرِ افتخار (۸۹۰)

صاحبش در حرارت آفتاب او را با تازیانه خاردار می‌زد و او پیوسته اَحَد اَحَد می‌گفت و بدان افتخار می‌کرد.

تا که صِدّیق آن طرف برمی‌گذشت آن اَحَد گفتن به گوشِ او برفت (۸۹۱)

تا اینکه روزی که ابوبکر صدّیق از آن طرف می‌گذشت صدای احد احد گفتن بلال را شنید.

(۸۹۲) چشمِ او پُـر آب شـد، دل پُـرعَنا زآن اَحَـد مـی‌یافت بـویِ آشـنا

چشم ابوبکر از اشک پُر شد و دلش یکپارچه درد گشت، زیرا از آن احد احـد بـوی آشنایی استشمام می‌کرد.

(۸۹۳) بعد از آن خلوت بدیدش، پند داد کز جهودان خُفیه مـی‌دار اعـتقاد

ابوبکر بعد از آن واقعه بلال را تنها دید و بدو نصیحت کرد کـه ایـمانت را از مـنکران پوشیده‌دار. [«جُهود» در مثنوی معادل یهودی نیست چنانکه بعضی از شارحان خیال کرده‌اند، بلکه معادل کافر و حق‌ستیز است. در اینجا نیز مراد از جهود، کافر و مشرک است. زیـرا بـه شهادت اصحاب سیره، بلال، غلام یکی از کفّار قریش به نام اُمَیَّة بن خَلَف بود.[۱]]

(۸۹۴) عالِمُ السِّرّ است، پـنهان دار کـام گفت: کردم توبه پیشت ای هُـمام

زیرا خداوند به اسرار درون آگاه است، پس مرام و مقصود خود را از اغیار پنهان کن. یعنی تقیّه کن. بلال گفت: ای بزرگمرد اینک نزدِ تو توبه کردم.

(۸۹۵) روزِ دیگر از پگَـه صـدّیق تـفت آن طرف از بهرِ کاری مـی‌برفت

بامدادِ روزِ دیگر صدّیق (ابوبکر) برای انجام کاری از آن طرف شتابان می‌گذشت. یعنی از نزدیکی مقرّ بلال می‌گذشت.

(۸۹۶) باز اَحَد بشنید و ضربِ زخمِ خار بر فروزید از دلش سوز و شَـرار

باز صدای احد احدِ بلال و صفیر تازیانه را شنید، آتش و شراره‌ای از کـانون قـلبش زبانه کشید.

(۸۹۷) باز پندش داد، باز او تـوبه کـرد عشـق آمـد، تـوبهٔ او را بـخَورد

دوباره ابوبکر به بلال نصیحت کرد که ایمانت به محمّد(ص) را مـخفی بـدار و بـلال مجدّداً توبه کرد. یعنی قول داد که در نزد کافران اظهار ایمان نکند. امّا موج عشق دوباره بـر قلب او تاختن آورد و توبه‌اش را به کام خود درکشید.

---

۱. ر.ک. السیرةالنبویة (ابن هشام)، ج ۲، ص ۳۳۸.

توبه کردن زین نَمَط[1] بسیار شد عاقبت از توبه او بیزار شد (۸۹۸)

بدینسان بلال توبه‌های فراوان می‌کرد، ولی کمی بعد همهٔ آنها را می‌شکست تا جایی که از توبه متنفّر شد.

فاش کرد، اِسپُرد تن را در بلا کِای محمّد ای عدوِّ توبه‌ها (۸۹۹)

بالاخره بلال در کمال صراحت گفت که من بر آیین اسلام هستم و جسم و جان خود را تسلیم بلا و انتقام حق‌ستیزان کرد و گفت: ای محمّد، ای کسی که دشمن توبه‌ها هستی.

ای تنِ من و ای رگِ من پُر ز تو توبه را گُنجا کجا باشد در او؟ (۹۰۰)

ای محمّد که شکنندهٔ توبه عاشقانی همچون من هستی، و ای کسی که تمام اجزای وجود من از عشق تو آکنده است، تو بگو آخر چگونه ممکن است توبه در جسم و جانم بگنجد؟

توبه را زین پس ز دل بیرون کنم از حیاتِ خُلد توبه چون کنم؟ (۹۰۱)

بعد از این توبه را از دلم بیرون می‌کنم. آخر چطور ممکن است که از زندگی جاودان توبه کنم؟

عشق، قهّارست و من مقهورِ عشق چون شِکَر شیرین شدم از شورِ عشق (۹۰۲)

عشق، قهّار است و من مغلوب عشقم. از شور و شوق عشق مانند شِکر شیرین شده‌ام.

برگِ کاهم پیشِ تو ای تندْباد من چه دانم که کجا خواهم فتاد؟ (۹۰۳)

ای طوفان، در برابر تو همچون پَرِ کاهی ناچیز هستم. من چه می‌دانم که سرانجام کجا خواهم افتاد؟

گر هِلالم، گر بِلالم، می‌دوم مُقْتَدیِّ آفتابت می‌شوم (۹۰۴)

یا محمّد(ص)! چه مانند هلالِ ماه، لاغر و نزار باشم و چه بِلال باشم در هر دو صورت

---

۱. نَمَط: روش، طریقه.

تابع خورشید وجود تو هستم. [«بِلال» و «بَلال» لفظاً به معنی رطوبت و تری است. در اینجا معنی لفظیِ آن مطمح نظر نیست. اما اینکه «بِلال» را مقابل «هلال» قرار داده ظاهراً مراد از آن دو ضعف و قدرت است. یعنی من چه ناتوان باشم و چه قدرتمند در هر دو حالت مطیع آن نبی کریم هستم. پس همانطور که ماه از خورشید نور می‌گیرد، من (بلال) نیز از خورشید وجود حضرتِ محمّد(ص) انوار معنوی می‌گیرم.]

(۹۰۵) ماه را با زَفتی و زاری چه‌کار در پیِ خورشید پوید سایه‌وار

ماه با ستبری و لاغری کاری ندارد. بلکه کارِ ماه اینست که سایه‌وار به دنبال خورشید حرکت کند. [«زَفتی» کنایه از بَدْر است، و بَدْر شب چهاردهم ماه است که در آن شب ماه به کمال روشنی خود رسد و عربان بدان لَیْلَةُ الْبَدْر گویند. و «زاری» کنایه از «هِلال» است و آن ابتدای طلوع ماه است. و «خورشید» در اینجا کنایه از وجود نورانی حضرت محمد(ص) است. در این بیت لف و نشر مشوّش بکار رفته است. «زفتی» به بلال بازمی‌گردد و زاری به هلال در بیت پیشین.]

(۹۰۶) با قضا هر کو قراری می‌دهد ریشخندِ سَبلتِ خود می‌کَنَد

در اینجا مولانا به مناسبت اینکه گفت وجود بلال، تابع وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) بود، گریزی می‌زند به مسألهٔ قضای الهی که اراده و اختیار آدمی تابع تقدیرات الهی است، و هر کس به چنین حقیقتی نرسد خود را مسخره کرده است: هر کس با وجود قضای الهی روی اراده و اختیار خود تکیه کند، مسلماً خود را مسخره کرده است. یعنی اگر خیال کنی که بالاستقلال می‌توانی حرکتی انجام دهی و به قضای الهی تکیه نکنی بدان که خود را بیهوده معطّل کرده‌ای. [چنانکه در بیت (۹۱۱ ـ ۹۱۰) دفتر اول فرمود:

با قضا پنجه مَزَن ای تند و تیز تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق تا نیاید زخم از رَبُّ الْفَلَق]

(۹۰۷) کاه‌برگی پیشِ باد، آنگه قرار؟ رستخیزی، و آنگهانی عزمِ کار؟

به عنوان مثال برگِ کاهی چگونه ممکن است که در برابر باد قرار گیرد و ثابت و بی‌حرکت بماند؟ معلوم است که ثابت نمی‌ماند. و چگونه ممکن است قیامت برپا شود

و آنگاه کسی قصد انجام عمل کند؟ مسلّماً ممکن نیست. [همانطور که محال است برگِ کاهی در باد ثابت بمانَد. و همانطور که محال است که در روز قیامت، موقعیّتی برای عمل فراهم شود، محال است که ارادهٔ انسان در برابر ارادهٔ حضرت حق‌تعالی کاری از پیش ببرد.

روز قیامت، هنگام محاسبهٔ عمل است نه انجام عمل. چنانکه حضرت امام علی(ع) فرمود: وَ اِنَّ الْیَوْمَ عَمَلٌ وَ لا حِسابٌ وَ غَداً حِسابٌ وَلا عَمَلٌ[1]. «امروز، روزِ عمل است و نه محاسبهٔ عمل، و فردا (قیامت) روز محاسبهٔ عمل است و نه انجام عمل.»]

گُربه در انبانم اندر دستِ عشق یک دمی بالا و یک‌دم پستِ عشق (۹۰۸)

بلال، حالِ خود را چنین بیان می‌کند: من در دست تصرّفات عشق محمّد(ص) مانند گربه‌ای هستم که درونِ کیسه‌ای انداخته‌اند، گاهی به سرِ کیسه می‌افتم و گاهی به تَهِ کیسه. [من در قبضهٔ عشق محمّد(ص) گرفتارم و آرام و قراری ندارم.]

او همی گرداندم بر گِردِ سَر نه به زیر آرام دارم، نه زَبَر (۹۰۹)

عشقِ محمّد(ص) مرا دورِ سرش می‌چرخاند. یعنی همانطور که شخصی گربه‌ای را در کیسه می‌اندازد و آن کیسه را با تمام قدرت دور سرش می‌چرخاند و گربهٔ بیچاره دائماً بالا و پایین کیسه پرتاب می‌شود و لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد، من (بلال) نیز مانند آن گربه در پنجهٔ عشق محمد(ص) بِلا اراده مانده‌ام و این عشق اوست که سراسر وجودم را به تصرّف درآورده است.

عاشقان در سیلِ تند افتاده‌اند بر قضایِ عشق، دل بنهاده‌اند (۹۱۰)

عشّاق در سیلابِ خروشان عشق افتاده‌اند و دل به حکم و مقتضای عشق سپرده‌اند. یعنی عشّاق از خود بُریده‌اند و تسلیم عشق شده‌اند.

همچو سنگِ آسیا اندر مَدار روز و شب گردان و نالان بی‌قرار (۹۱۱)

عشّاق مانند سنگِ آسیا روز و شب در گردش و ناله و بی‌قراری‌اند.

---

۱. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۴۲.

(۹۱۲) گَردِشَش بر جُویْ‌جُویان[۱] شاهد است تا نگوید کس که آن جُو راکد است

گردشِ سنگ آسیا بر جویندگانِ جُوی گواه است، تا کسی نگوید که آن جوی، ساکن و بی‌حرکت است. [حرکت و تکاپوی عشّاق نشان می‌دهد که عشق، پدیده‌ای است پویا و سیّال، و سبب تلاطم عشاق اینست که عشق نو به نو درمی‌رسد و تجلیاتش نامکرّر است.]

(۹۱۳) گر نمی‌بینی تو جُو را در کَمین[۲] گردشِ دولابِ گردونی ببین

اگر تو جویِ سیّال و مخفیِ عشق را نمی‌بینی، لااقل به گردشِ سنگ چرخانِ آسیا نگاه کن. [مراد از «دولابِ گردونی» سنگ آسیاست که مانند دولاب (= چرخ چاه) بر محور خود می‌چرخد. امّا در اینجا کنایه از افلاک است، زیرا حکما و صوفیه گردش افلاک را به عشق مستند می‌دانند و می‌گویند حرکت گردش افلاک، حُبّی و شوقی است. چنانکه در بیت (۲۵۸۴) دفتر سوم بدان تصریح شده است. اختفای عشق نیز در بیت (۴۷۲۴) و (۴۷۳۷) و (۴۷۳۶) دفتر سوم مطرح شده است.]

(۹۱۴) چون قراری نیست گَردون را از او ای دل، اخترِوار، آرامی مجو

چون فلک بواسطهٔ عشق، صبر و قراری ندارد، دلا تو نیز مانند ستارگانِ افلاک باش و خواهان سکون و آرامش مباش.

(۹۱۵) گر زنی در شاخ دستی، کَی هِلَد؟ هر کجا پیوند سازی، بِسْکُلَد

اگر برای ثبات و سکون خود شاخه‌ای را بگیری تقدیر عشق الهی تو را چگونه رها می‌کند؟ یعنی رها نمی‌کند. و به هر چیزی متّصل شوی عشق آن پیوند و اتّصال را از هم می‌گسلد. [پس در مقابل جریان سیّال عشق نمی‌توانی راکد و ثابت بمانی. مصراع دوم تداعی می‌کند این کلام امام علی(ع) را که فرمود: عَرَفْتُ اللهَ بِفَسْخِ الْعَزائِمِ وَ حَلِّ الْعُقودِ[۳]. «بشناختم خدا را به‌گسستن پیوند اراده‌ها و گشایش گرهٔ تصمیم‌ها.» نیکلسون گوید: «شاخ» کنایه از علل و اسباب طبیعی است که انسان بدان متوسّل می‌شود و خیال می‌کند که می‌تواند از تقدیر الهی بگریزد[۴].]

---

۱. جُویْ‌جُویان: جویندگانِ جُوی. صفت مرکب فاعلی مرخّمِ جمع.
۲. کَمین: به معنی مکمون و پوشیده است. وزن فعیل‌گاه به معنی مفعول آید.
۳. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۴۲.
۴. نقل به مضمون از شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۵۰.

گـر نـمی‌بینی تـو تـدویرِ قَـدَر در عناصِر جوشش و گردش نگر (۹۱۶)

اگر تو نمی‌توانی این را ببینی که تقدیر عشق الهی همه چیز را به گـردش و دَوَران در می‌آورد، به حرکت و جنبش عناصر طبیعی نگاه کن. [اگر به پدیده‌های پیرامون خود که از عناصر مادّی متشکّل شده‌اند نگاه کنی می‌بینی که همهٔ آنها با سائقهٔ حُبّ و عشق الهی و بـه نیروی تقدیر او در حرکت‌اند و هیچ پدیدهٔ ثابتی در جهان دیده نمی‌شود.]

زآنکه گردشهای آن خاشاک و کف بـاشد از غَـلَیانِ بـحرِ بـا شـرف (۹۱۷)

زیرا حرکات خاشاک و کف دریا از جوش و خروش دریای با شرف حـاصل شـده است. [مراد از «خاشاک و کف» دنیای محسوس است. و مراد از «بحرِ با شرف» حقیقت عشق الهی است. منظور بیت: حرکت جهان بر پایهٔ حُبّ و عشق الهی صورت می‌گیرد. همهٔ ذرّات و کائنات مشتاق حضرت معشوق‌اند. وَ اِلَی‌اللهِ الْمَصیر.]

بادِ سرگردان ببین انـدر خـروش پیش امرش موجِ دریا بین به جوش (۹۱۸)

بادِ سرگردان را نگاه کن که در حال توفیدن است، و دریا را ببین که به فرمان او امواج خروشان پدید می‌آورد.

آفـتاب و مـاه، دو گـاوِ خَـرآس[1] گِرد می‌گردند و می‌دارنـد پـاس (۹۱۹)

آفتاب و ماه مانند دو گاوی هستند که آسیا را می‌گردانند. یعنی آن دو بـه دورِ خـود می‌گردند و حفاظت می‌کنند. یعنی با انوار خود از بقای موجودات حفاظت می‌کنند. [مولانا در ابیات پیشین نظریهٔ حرکت عمومی و تحوّل جهانشمول را بیان داشته است. اصل حـرکت در جهان از اصول بنیادین مکتب عرفانی و ذوقی اوست.]

اختران هـم خـانه خـانه مـی‌دوند مَرکبِ هر سعد و نحسی می‌شوند (۹۲۰)

ستارگان نیز منزل به منزل در حرکت‌انـد و حـاملِ نـیکبختی و نـحوست مـی‌شوند. [«خانه» یا «بیت» از اصطلاحات نجوم قدیم است. رجوع شود به شرح بـیت (۳۶۸۶) دفـتر پنجم. اینکه منجّمان دسته‌ای از ستارگان را نحس و دسته‌ای دیگر را سعد می‌دانند باید دقّت

---

۱. خَراس: آسیایی که توسّط خر و گاو و امثال آن حرکت کند.

داشت که تأثیر نحوست و سعود افلاک به اذن الهی است نه بالاستقلال.]

(۹۲۱) اخترانِ چرخ گر دُور اند هَی وین حواست کاهل‌اند و سُسْت‌پَی[۱]

بیت فوق را به دو وجه می‌توان تفسیر کرد. وجه اوّل آنکه کُلّاً بیت فوق را شرط و بیت بعدی را جزای شرط فرض کنیم: هان ای انسان اگر ستارگانِ فلک از تو دورند و حواسِ تو نیز ضعیف و ناتوان است. وجه دوم آنکه مصراع اوّل را شرط و مصراع دوم را استفهام انکاری و جزای شرط فرض کنیم: هان ای انسان اگر ستارگانِ فلک از تو دور هستند، آیا حواس تو نیز کُند و ناتوان شده است؟ وجه اوّل مناسب‌تر است. انقروی ضبط دَوْر (= گردش) را بر دُور (= بعید) مرجح دانسته است و دَوْر را مُؤوَّل به دائر (= گردنده) کرده است[۲].

(۹۲۲) اخترانِ چشم و گوش و هوشِ ما شب کجااند و به بیداری کجا؟

به چشم و گوش و عقل ما که همچون ستارگان آسمان‌اند بنگر که در شب به چه کاری مشغول‌اند و در وقت بیداری کجا هستند؟ [این بیت جزای شرط برای بیت پیشین است. منظور دو بیت اخیر: اگر به سببِ دوریِ کهکشان‌ها قادر نیستی حرکت و جوشش آنها را ببینی به قوّه ادراک و نیز حواس خود از قبیل باصره و سامعه بنگر که احوالی مُتغیر دارند. چنانکه مثلاً به وقت بیداری فعّال و جوّال‌اند و به وقت خواب از فعالیت بازمی‌مانند و کلاً کار ادراک و حواسِ ما در آن وقت تعطیل می‌شود. پس، از حرکت و تغیّر احوال آیاتِ انفسی بدین نکته واقف شو که آیات آفاقی نیز دائماً در دریای عشق الهی جوشان و متحرّک است.]

(۹۲۳) گاه در سعد و وصال و دلخوشی گاه در نحس و فراق و بیهُشی

ستارگان چشم و گوش و عقل ما گاهی حالتِ سعادت و وصال و شادکامی دارند، و گاهی حالت نحسی و فراق لاشعوری. [همانطور که ستارگان افلاک، احوال سعد و نحس دارند، حواس و ادراکات ما نیز که همچون ستارگان‌اند حالات متضادِّ خُجستگی و گُجستگی دارند. گاه ادراکات و مَرئیّات و مسموعاتِ آدمی نیک و صالح است، و گاه شُوم و طالح. پس

---

۱. سُسْت‌پَی: ضعیف، آنچه که بنیادش ضعیف باشد.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۸۵.

تغیّر حالات حواس و ادراکاتِ ما نشان می‌دهد که همه چیز در این جهان در حال صیرورت و شدن است و هیچ چیز حتّی برای لحظه‌ای ثابت نمی‌ماند. چنانکه هراکلیت حکیم یونان باستان گفت: «نمی‌توانیم دوبار به یک رودخانه درآییم.» زیرا در دفعهٔ دوم هم ما عوض شده‌ایم و هم آب رودخانه.]

ماهِ گردون چون درین گردیدن است گاه تاریک و، زمانی روشن است (۹۲۴)

چون ماهِ آسمان نیز در گردش است، گاه تاریک می‌شود و گاه روشن. یعنی ماه نیز همچون حواس ما حالاتی مختلف دارد. [کُلاً ماه چهار شکل دارد: هِلال (ماه نیمه کامل)، بدر یا قمر (ماه کامل)، قُمَیر (ماه نیمه کاملِ بعد از کامل) و مُحاق که سه‌شبِ آخر ماه قمری را گویند و در آن شب‌ها ماه رؤیت نمی‌شود.]

گَه بهار و صیفِ همچون شهد و شیر گَه سیاستگاهِ برف و زَمْهَریر (۹۲۵)

گاهی بهار و تابستانِ فرحبخش از راه می‌رسد، و گاهی کیفرگاه و سرمای شدید زمستان خود را نشان می‌دهد.

چونکه کلّیّات پیشِ او چو گُوست سُخره و سَجده کنِ چوگانِ اوست (۹۲۶)

از آنرو که همهٔ موجودات در برابر چوگانِ مشیّت الهی مانند گُویِ غلطان، تسلیم و مطیع هستند. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. مراد از کُلّیّات، افلاک نُه گانه (قمر، عَطارُد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زُحَل، ثوابت و فلک‌الافلاک[1]) و مَوالیدِ ثلاثه (جماد و نبات و حیوان) و عناصرِ اربعه (باد و خاک و آب و آتش) است. البته باید توجّه داشت که این کُلّی با کلیِ منطقی و عقلی که مفهومی انتزاعی است فرق دارد، زیرا آن کلّی که در بیت فوق آمده تحقّق خارجی و عینی دارد، در حالی که این کلّی مصداق خارجی ندارد و فقط مفهومی ذهنی است و به اصطلاح منطقیون «وصفِ اشتراک بین کثیرین است.» به هر حال مراد از کلیّات در بیت فوق جمیع موجودات است به طور اعم. منظور بیت: همهٔ موجودات عالم مقهور و منقادِ مشیّت حضرت حقّ‌اند.]

---

۱. در پاره‌ای از کتب علمی قدیم فلک هشتم را کرسی و فلک نهم را عرش گفته‌اند. رجوع شود به رسائل اخوان‌الصفا، ج ۲، ص ۲۶.

(۹۲۷) تو که یک جُزوی دلا زین صد هزار چون نباشی پیشِ حُکمش بی‌قرار؟

ای دل تو که جزئی از این صدها هزار موجود بشمار می‌آیی چرا در برابر فرمانِ او بی‌تاب و بی‌قرار نیستی؟ [این بیت جزای شرطِ بیت قبلی است.]

(۹۲۸) چون ستوری باش در حکمِ امیر گَهْ در آخُر حبس، گاهی در مسیر

نسبت به حکم حضرت حق، مانند مرکوبی باش که تحت فرمانِ صاحب و فرمانروایی خود است که گاهی او را در آخور می‌اندازد و حبس می‌کند و گاهی به سیر و گردش می‌برد. [تو نیز در برابر امیر حقیقت مطیع باش و بر قهر و لطفش صابر و خرسند.]

(۹۲۹) چونکه بر میخت ببندد، بسته باش چونکه بگْشاید، برو، برجَسته باش

هر گاه به مشیّت خود تو را به میخ قضا بست و تو دچار قبض شدی، بسته باش و تقلّا مکن که خود را برهانی. و هرگاه تو را باز کرد و رها نمود چالاک باش. [مشیّت الهی گاهی به صورت قهر و قبض رخ می‌نماید و گاه به صورت لطف و بسط. بندهٔ عاشق کسی است که بر قبض و بلای او نیز مرحبا بگوید. چنانکه در بیت (۲۶۴۷) دفتر دوم فرمود:

در بلا هم می‌چشم لذّاتِ او ماتِ اویم ماتِ اویم ماتِ او]

(۹۳۰) آفتاب اندر فلک کژ می‌جهد در سیه‌رویی خُسوفش می‌دهد

به عنوان مثال هرگاه آفتاب در فلک از مسیر معین خود کج رود و منحرف شود، با کسوف رویش را تیره و منکدر می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹۹۱) دفتر اوّل. در بیت (۹۲) دفتر اوّل گوید:

بُد زِ گستاخی کسوفِ آفتاب شد عزازیلی ز جرأت ردِّ باب

در اینجا مراد از «خسوف» همان «کسوف» است.]

(۹۳۱) کز ذَنَب پرهیز کن، هین هوش دار تا نگردی تو سیه‌رُو دیگْ‌وار

ای خورشید از نزدیک شدن به نقطهٔ ذَنَب حذر کن تا مانند دیگ رویت سیاه نشود. [ذَنَب به معنی دُم و مقابل آن رأس، از اصطلاحات نجوم قدیم است. وقتی که دو مدار ماه و خورشید مقابل هم واقع می‌شوند آن‌را تقاطع گویند و از این تقاطع دو نقطه پدید می‌آید که به آن عُقْدَتین گویند و این عقدتین، شامل ذَنَب و رأس است. پس هر گاه ذَنَب و رأس تقاطع

پیدا کنند یا به تعبیر ساده‌تر ماه میان خورشید و زمین حایل شود کسوف رخ می‌دهد. مولانا به زبان استعاره کسوف را به انحراف خورشید نسبت می‌دهد. خطاب این بیت به انسان است. و منظور اینست که ای انسان از گناه و گستاخی پرهیز کن تا رسوا و سیاه رو نشوی.]

ابـــر را هـــم تـــازیانهٔ آتشـــین می‌زنندش کآنچنان رو، نه چـنین (۹۳۲)

به ابر نیز تازیانه‌های آتشین می‌زنند که چنان حرکت کن و چنین حرکت مکن. [بیت فوق ناظر بر آن دسته از روایاتی است که می‌گوید فرشته‌ای بر ابـر مسـلّط است و آن را بـه هر کجا لازم باشد می‌راند و سبب بارش آن گردد. اکثر مفسّران قرآن کریم در ذیـل آیـهٔ ۱۳ سورهٔ رعد که می‌فرماید: ...**یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ**... «... رعد به تسبیح و ستایش خداوند مشغول است...» روایاتی آورده‌اند که حاکی از آن است که برای ابر موکّلی از فرشتگان گمارده شده است. از آن جمله طبرسی در یکی از اقوال تفسیری خود می‌گوید: **قیلَ اِنَّ الرَّعْدَ هُوَالْمَلَکُ الَّذی یَسُوقُ السَّحابَ وَ یَزْجُرُهُ بِصَوْتِهِ**[۱] «گفته‌اند همانا رعد فرشته‌ای است که با صدای خود ابر را می‌راند و برمی‌انگیزد.» زمخشری نیز آورده است که: **اِنَّ الْیَهُودَ سَأَلَتِ النَّبِیَّ عَنِ الرَّعْدِ ماهُوَ؟ فَقالَ: مَلَکٌ مِنَ الْمَلائِکَةِ مُوَکَّلٌ بِالسَّحابِ مَعَهُ مَخاریقُ مِنْ نارٍ یَسُوقُ بِهَا السَّحابَ**[۲]. «یهودیان دربارهٔ رعد از پیامبر(ص) سؤال کردند و گفتند: رعد چیست؟ فرمود: فـرشته‌ای از فرشتگان که مأمور ابر است. آن فرشته تُرنایی آتشین دارد که با آن ابر را می‌راند.» تِرمِذی و نسائی نیز حدیث فوق را نقل کرده‌اند[۳]. امام فـخر رازی[۴] و ابـوالفـتوح[۵] هـم ایـن حـدیث را آورده‌اند. شریف لاهیجی[۶] و ملا فتح‌الله کاشانی[۷] و دیگران نیز بدین حدیث و احادیث مشابه آن پرداخته‌اند. امام علی(ع) در فصلی از خطبهٔ نود که در وصف فرشتگان است فرماید: **مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فی خَلْقِ الْغَمامِ الدُّلَّحِ**[۸]. «دسته‌ای از فرشتگان در خلقت ابرهای سنگین‌بار اندرند.» اینکه منظور از فرشته در این قبیل موارد چیست و رابطهٔ او با تحوّلات جوّی چگونه است خود

---

۱. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۲۸۳.
۲. الکشاف: ج ۲، ص ۵۱۹ـ۵۱۸.
۳. ر.ک. حواشی الکشاف، ج ۲، ص ۵۱۹.
۴. ر.ک. التفسیرالکبیر، ج ۱۹، ص ۲۵.
۵. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۶، ص ۷۸.
۶. ر.ک. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص ۵۸۵.
۷. منهج‌الصادقین، ج ۵، ص ۹۷.
۸. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض‌الاسلام)، خطبهٔ اشباح.

بحثی جداگانه می‌طلبد، لیکن از آنچه که گفته آمد معلوم شد که بیت فوق به احادیث و روایات یاد شده نظر دارد.]

(۹۳۳) بر فلان وادی ببار، این سو مبار گوشمالش می‌دهد که گوش دار

ابر را گوشمالی می‌دهند که باید به امر و نهی ما توجّه کنی. برو بر فلان بیابان ببار، این طرف مبار. [منظور دو بیت اخیر: در جایی که حتّی حرکات و سکنات ابر تحت امر و نهی الهی است، مسلّماً تو ای انسان به طریق اولیٰ باید مطیع اوامر و نواهی خداوند باشی.]

(۹۳۴) عقلِ تو از آفتابی بیش نیست اندر آن فکری که نهی آمد، مایست

عقل تو عظیم‌تر از آفتاب نیست. لذا در هر اندیشه‌ای که خداوند تو را از آن نهی کرده درنگ مکن و بر آن اصرار مورز [خورشید با آن عظمت همینکه کژ می‌رود دچار تیرگی و خسوف می‌شود، پس تو نیز کج مرو تا عقلت گرفتار ظلمت جهل و غفلت نشود.]

(۹۳۵) کژ مَنه ای عقل تو هم گامِ خویش تا نیاید آن خُسوفِ رُو به پیش

ای عقل، تو نیز در راه انحراف قدم مگذار تا روسیاهی برایت پیش نیاید.

(۹۳۶) چون گنه کمتر بُوَد، نیم آفتاب مُنْخَسِف[1] بینی و نیمی نورْتاب[2]

وقتی گناه سبک‌تر باشد، نیمه‌ای از خورشید را تاریک می‌بینی و نیمه‌ای را روشن. [انتساب گناه به خورشید جنبهٔ مجازی دارد و مراد از آن پدیدهٔ تکوینی و نجومیِ تقاطع ذَنَب و رأس است که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۱) همین دفتر ذکر شد. پس اگر این پدیدهٔ تکوینی بطور کامل ظهور کند، خورشید کاملاً تیره می‌شود، و اگر کمتر ظهور کند قسمتی از آن تاریک می‌شود.]

(۹۳۷) که به قدرِ جُرم می‌گیرم تو را این بُوَد تقریر در داد و جزا

پس ای انسان با توجّه به تمثیل کسوفِ خورشید به اندازهٔ وزنِ گناهت تو را کیفر می‌دهم. اینست بیان الهی دربارهٔ اجرای عدل و عقاب. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ

---

۱. مُنْخَسِف: پوشیده شونده، ماه گرفته. در اینجا خورشید گرفته.

۲. نورْتاب: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نور تابنده و درخشان.

انعام آمده است: ...وَ مَنْ جٰاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلايُجْزىٰ اِلّا مِثْلَهٰا وَ هُمْ لايُظْلَمُونَ. «... و هرکه بدی کند کیفر نبیند مگر به قدر آن و بدیشان ستم نشود.» در برخی از نسخه‌ها به جای «تقریر» کلمهٔ «تقدیر» آمده است. از آن جمله انقروی «تقدیر» آورده است. نیکلسون نیز در شرح خود احتمال داده است که قرائت صحیح همان «تقدیر» باشد. معنی مصراع دوم با توجه به این قرائت: در عدالت و جزای الهی این امر مقدّر شده است. یعنی تقدیر الهی مجازات را متناسب با جُرم و گناه معیّن کرده است.]

خواه نیک و، خواه بد، فاش و سَتیر[1] بر همه اشیا، سمیعیم و بصیر (۹۳۸)

اعمالت چه خوب باشد چه بد، آشکار باشد یا پنهان، ما بر همه چیز شنوا و بینا ییم.

زین گذر کن ای پدر، نوروز شد خلق از خلّاق، خوش پَدْفوز[2] شد (۹۳۹)

از اینجا به بعد مولانا حالت خلسه و جذبهٔ خود را از زبان بلال بازگو می‌کند: پدرجان از قیل و قال و سخنان کهنه و تقلیدی بگذر که نوروز فرا رسیده است. و خلایق از آفریدگار جهان، شیرین کام شده‌اند. [مراد از «نوروز» عید است، و عید در نزد صوفیه به معنی مٰا يَعُودُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ التَّجَلّی است. یعنی تجلّیاتی از حضرت حق که به قلب سالک بازگردد. باز در تعریف عید گفته‌اند: چیزی که عائد شود بر قلب از تجلّی تا وقت تجلی[3]. سنائی در **حدیقة الحقیقة** گوید:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

بنابر این عید کردن عرفا و صوفیه عبارت است از شهود تجلّیات حضرت حق که لازمهٔ آن محو اسباب و وسایط است. چنانکه گفته‌اند: اَلتَّوْحیدُ اِسْقاطُ الْاِضافات. یعنی در مرتبهٔ توحید جمیع هستی‌های موهوم و مجازی ساقط می‌شود. منظور بیت: اگر می‌خواهی به شهود تجلّیات حق نایل شوی از هر چیزی که آتش خودبینی و انانیّت را در تو می‌افروزد حذر کن.]

---

۱. سَتیر: پوشیده، مستور.

۲. پَدفُوز: لب و دهان. «خوش پدفوز» به معنی شیرین کام است.

۳. ر. ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۹۵۹.

(۹۴۰) باز آمد آبِ جان در جویِ ما باز آمد شاهِ ما در کویِ ما

دوباره آب حیاتِ جذبات الهی در جویبار وجود ما جاری شد. و دوباره شاه ما که شاه حقیقت است به کوی ما باز آمد.

(۹۴۱) می‌خرامد بخت و دامن می‌کَشَد نوبتِ توبه شکستن می‌زند[1]

بخت و اقبال معنوی خرامان و دامن‌کشان می‌آید و وقتِ توبه شکستن را اعلام می‌کند. [«توبه شکستن» در اینجا اشاره به توبهٔ بلال است که می‌خواست ایمان خود به حضرت حق را از بدخواهان پنهان دارد. رجوع شود به بیت (۸۹۸ ـ ۸۹۴) همین دفتر. امّا مولانا در این ابیات به گونه‌ای حرف می‌زند که گویی با هستی بلال متّحد شده است. مولانا به‌کرّات با خود قرار می‌گذاشته که در برابر اغیار کشف اسرار نکند. ولی جوشش و غلیان عشق سبب می‌شد که این قرار و مدارها برهم خورد. چنانکه او این حالتِ شوریدگی و غلیان و رازگشایی خود را در بیت (۴۷۳۳ ـ ۴۷۲۹) دفتر سوم بخوبی بیان کرده است.]

(۹۴۲) توبه را بارِ دگر سیلاب بُرد فرصت آمد، پاسبان را خواب بُرد

یک بار دیگر سیلاب عشق تاختن آورد و بساط توبه را از دلم برکَند و با خود بُرد. موقعیّتی فراهم شد که خواب بر نگهبان غلبه کند. یعنی غلیان عشق و حیرت ربّانی، عقل را از مراتب سطحی و ظاهری بازداشت. [مضمون این ابیات هم با احوال بلال سازگار می‌آید و هم با احوال مولانا. بلال به سبب غلبهٔ عشق نمی‌توانست به نصایح عاقلانهٔ آن ناصح که می‌گفت ایمانت را از مشرکان پوشیده‌دار عمل کند. احوال مولانا نیز همینطور بوده است. او هرگز به اندرزهای عقل جزئی و عقلای حرفه‌ای و عافیت‌طلب گوش نمی‌سپرد. در بیت فوق، «پاسبان» کنایه از عقل جزئی یا صاحبان عقول جزئیه و «خواب» کنایه از حیرت و تحیّر است.]

(۹۴۳) هر خُماری مست گشت و باده خَورد رخت را امشب گرو خواهیم کرد

هر آدم خماری بار دیگر شراب خورد و مست شد. ما نیز امشب جامه و اثاثمان را

---

۱. نوبت زدن: نقاره زدن. در قدیم معمول بود که در نقاره‌خانهٔ شاهان در شبانه روز چند بار نقاره می‌زدند. در اینجا به معنی اعلام کردن است.

گرو خواهیم گذاشت. یعنی جامه و اثاثمان را نزد شرابْدار رهن می‌گذاریم تا از آن شراب بنوشیم. [مراد از «خُمار» عارفِ عاشق است. و مراد از «باده» شراب عشق الهی است. و مراد از «رخت» وجود موهوم و هستی مجازی سالکِ عاشق است. و مراد از «امشب»، دنیاست به دلیل تیرگی و انکدار آن. منظور بیت: ما در این شب دنیا همچون عشّاق الهی از شراب عشق الهی مست خواهیم شد. و بدین منظور از هستی مجازی خود صرف‌نظر می‌کنیم، زیرا مادام که از «خود» نرهی عاشق حق نشوی.]

زآن شرابِ لعلِ جانِ جانْفزا لعل، اندر لعل، اندر لعلِ ما (۹۴۴)

از نوشیدن آن شرابِ سرخ معنوی که روح و جان را تقویت می‌کند ما به لعلِ در لعلِ در لعل تبدیل شدیم. یعنی به کمال ذوق و کشف رسیدیم.

باز خرّم گشت مجلس، دلفروز خیز، دفعِ چشمِ بد، اسپند سوز (۹۴۵)

دوباره محفل روحانی ما رونق یافت. بلند شو برای رفع چشم‌زخم اسفند دود کن. [«اسپند» یا «اسفند» که در کتب طبّی قدیم به حَرْمَل و حُرْمَل معروف است، گیاهی است علفی و چند ساله که ارتفاع آن حدود یک وجب است. دانه‌های آن در غلافی قرار گرفته و خاصیت دارویی دارد. در ایران در اراضی بایر حاشیهٔ کویر راه تهران ـ قم و اصفهان ـ تهران و دیگر نواحی بطور خودرو می‌روید. در مناطق مدیترانه‌ای شمال افریقا، و ترکیه و سوریه نیز دیده می‌شود[1]. تدخین ادویه و بخورات از دوران ایران باستان جهت رفع چشم‌زخم معمول بوده است. در زمان ما نیز رواج دارد. مولانا در بیت فوق بدین سنّت اشارت دارد. چون علاقمندان معارف الهی علی‌رغم حسادت حاسدان و خصومت بدخواهان از مجلس مولانا استقبال می‌کردند لذا می‌گوید که اسفند دود کنید تا رفع زیان شود.]

نعرهٔ مستان، خوش می‌آیدم تا ابد جانا چنین می‌بایدم (۹۴۶)

بانگ و فریاد مستان بادهٔ الهی برایم دلنشین می‌آید. ای جان، یعنی الهی که این مستان تا ابد با حال وجد اینگونه فریاد برآورند.

---

۱. ر.ک. معارف گیاهی. ج ۳، ص ۷۲، و الابنیة عن حقایق الادویة، ص ۱۱۱.

(۹۴۷) نک هِلالی با بِلالی یار شد زخمِ خار او را گُل و گُلنار شد

اکنون هرچند جسم بِلال همچون هِلالِ ماه، باریک و زرد شده است. ولی ضربات تازیانه در نظرش همچون گُل و گُلزار، لطیف و دلنشین جلوه کرده است.

(۹۴۸) گر ز زخمِ خار، تن غربال شد جان و جسمم گُلشنِ اقبال شد

گر چه بدنم بر اثر ضربات تازیانه، همچون غربال سوراخ سوراخ شده است. ولی جسم و جانم به گلستانِ بخت و اقبال معنوی مبدّل شده است.

(۹۴۹) تن به پیشِ زَخمِ خارِ آن جهود جانِ من مست و خرابِ آن وَدود[1]

بدنم زیر ضربات تازیانهٔ آن کافر قرار گرفته است، ولی جانم مست و خراب آن خدای مهربان است.

(۹۵۰) بوی جانی سویِ جانم می‌رسد بویِ یارِ مهربانم می‌رسد

بوی جانی به جان من می‌رسد. یعنی رایحهٔ دلنواز حضرت معشوق را با مشام دل می‌شنوم. بوی محبوب مهربانم را استشمام می‌کنم.

(۹۵۱) از سویِ معراج آمد مصطفیٰ بر بِلالش حَبَّذا لِی حَبَّذا[2]

چون حضرت محمّدِ مصطفی(ص) از معراج بازگشت به بلال فرمود: خوشا بر تو، خوشا بر تو. [احتمالاً ناظر بر این خبر است: عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ قالَ لَیْلَةَ اُسْرِیَ بِنَبِیِّ اللهِ(ص) وَ دَخَلَ الْجَنَّةَ فَسَمِعَ مِنْ جانِبِها وَجْساً قالَ یا جِبریلُ ما هٰذا قالَ هٰذا بِلالٌ الْمُؤَذِّنُ فَقالَ نَبِیُّ‌اللهِ(ص) حینَ جاءَ اِلَی النّاسِ قَدْ اَفْلَحَ بِلالٌ رَأَیْتُ لَهُ کَذا وَ کَذا[3]. «ابن‌عبّاس گوید: شبی که پیامبر خدا به معراج رفته بود و به بهشت اندر شد، از گوشه‌ای از بهشت صدای خفیفی شنید. از جبرئیل پرسید که این صدای خفیف چیست؟ جبرئیل گفت: صدای بلالِ مؤذّن است. هنگامی‌که پیامبر خدا به میان مردم بازگشت، فرمود: بلال رستگار است، زیرا دربارهٔ او چنین و چنان دیدم.» انقروی نیز این حدیث را آورده است که در صحیح بخاری است: وقتی که پیامبر(ص) از معراج

---

۱. وَدُود: بسیار مهربان، بسیار دوست دارنده.

۲. حَبَّذا: ر. ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹۵.

بازگشت به بلال گفت: یا بِلالُ حَبِّذا لی. یا گفت: بِلالُ حَدِّثنی بِاَرْجَحِ عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِی‌الْاِسْلامِ فَاِنّی سَمِعْتُ دَقَّ نَعْلَیْکَ بَیْنَ یَدَیَّ فِی‌الْجَنَّةِ. «ای بلال خوشا بر من، یا گفت: ای بلال بهترین کاری که در اسلام کرده‌ای برایم بگو، زیرا من صدای دو نعلین تو را در بهشت شنیدم.»]

چونکه صِدّیق از بلالِ دَمْ دُرُست　　این شنید، از توبهٔ او دست شُست　　(۹۵۲)

چون ابوبکر صدّیق از بلالِ راستگو و خوش نَفَس این سخنان را شنید، از توبه دادن او منصرف شد.

بازگردانیدن صِدّیق رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ واقعهٔ بِلال را رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ، و ظلم جهودان را بر وی، و اَحَد اَحَد گفتنِ او و افزون شدن کینهٔ جهودان، و قصّه کردن آن قضیه پیشِ مصطفیٰ عَلَیْهِ‌السَّلام و مشورت در خریدن او از جهودان

بعد از آن، صدّیق پیش مصطفی　　گفت حالِ آن بِلالِ با وفا　　(۹۵۳)

بعد از آن، صدّیق (ابوبکر) در محضر محمّد مصطفی(ص) حالِ بلالِ وفادار را بیان کرد.

کآن فلکْ‌پیمایِ مَیْمونْ بالِ چُست　　این زمان در عشق و اندر دام توست　　(۹۵۴)

ابوبکر گفت آن بلال که در مراتب عالیهٔ جهانِ برین سیر می‌کند و خجسته بال و چالاک است، اینک گرفتار عشق تو شده است و به دام حُبِّ تو اسیر گشته است. [«بال» در اینجا معنی مجازی دارد، و مراد از آن روح و قلب است. پس «میمونْ بال» به معنی روح و قلب مبارک و متعالی است.]

بازِ سلطان است زآن جغدان به رنج　　در حَدَث[1] مدفون شده است آن زَفْتْ گنج　　(۹۵۵)

بلال همچون بازِ بلند پروازِ شاه است و از آن جغدان در رنج و عذاب به سر می‌برد. بلال همچون گنجی عظیم است که در سِرگین مدفون شده است. [مراد از «باز» بندگان صالح خدا، و مراد از «سلطان» حضرت حق است که پادشاه جهانِ هستی است، و مراد از «جغدان» اسیران هویٰ و هوس است. همانطور که «جغد» به سوی ویرانه‌ها میل دارد ابنای دنیا نیز به ویرانکدهٔ دنیا علاقه دارند. این تشبیه بطور مفصّل در قالب حکایتی تمثیلی در دفتر دوم،

---

۱. حَدَث: مدفوع و سرگین.

بیت (۱۱۳۱) به بعد آمده است. بیت فوق و ابیات بعدی کلّاً مبتنی بر تشبیهِ بالکنایه است. مراد از «حَدَث» یا جسم مادّی است و یا وجود پلید مشرکان ستمگر است.]

(۹۵۶) جُغدها بر باز اِستم می‌کنند پَرّ و بالش بی‌گناهی می‌کَنَند

جغدها نسبت به باز ستم می‌کنند و بی‌هیچ گناهی بال و پرِ او را می‌کَنَند.

(۹۵۷) جُرمِ او اینست کو بازست و بس غیر خوبی جُرمِ یوسف چیست پس؟

تنها جرمِ او اینست که بازِ شکاری است. مثلاً حضرت یوسف(ع) بجز زیبایی چه گناهی دارد؟ مسلّماً هیچ گناهی ندارد.

(۹۵۸) جغد را ویرانه باشد زاد و بود[1] هستشان بر باز، زآن خشمِ جهود

زادگاه و زیستگاه جغد، خرابه است، به همین سبب نسبت به بازِ شکاری سخت کینه و دشمنی می‌ورزند.

(۹۵۹) که چرا می‌یاد آری زآن دیار؟ یا ز قصر و ساعدِ آن شهریار؟

جغدان بر سبیل نکوهش به باز شکاری می‌گویند: چرا وطن و سرزمین خود را یاد می‌کنی؟ یا چرا کاخ و ساعد شاه را یاد می‌کنی؟ [ابنای دنیا که جغدسیرت و بوم‌صفت‌اند زان رو اهل‌الله را آزار می‌دهند که آنان همیشه از اصلِ خود که عالم برین است یاد می‌کنند.]

(۹۶۰) در دِهِ جغدان فضولی می‌کنی؟ فتنه و تشویش در می‌افگنی؟

ای بازِ گستاخ آیا در محلّهٔ جغدان یاوه می‌گویی و فتنه و آشوب برمی‌انگیزی؟

(۹۶۱) مَسکنِ ما را که شد رَشکِ اَثیر تو خرابه خوانی و نامِ حقیر؟

جایگاه و موطن ما را که باعث غبطه و حسادت فلک است چرا خرابه می‌خوانی و با حقارت از آن نام می‌بری؟ [ابنای ویرانکدهٔ دنیا نیز به اهل‌الله تشر می‌زنند که چرا دنیای مادّی

---

۱. زاد و بود: هم اسم مرکّب است و هم حاصل مصدر. کنایه از هست و بود و تمام سرمایه و اسباب و سامان، مَولِد و مَسکن، زادگاه و زیستگاه. (ر.ک. برهان قاطع، ج ۲، ص ۹۹۵، آنندراج، ج ۳، ص ۲۱۸۲)

را تا این اندازه حقیر توصیف می‌کنند؟!]

شَیْد آوردی[1] که تا جغدانِ ما مر تو را سازند شاه و پیشوا (۹۶۲)

تو مکر و حیله می‌ورزی تا جغدان همنوع ما تو را امیر و سالار خود سازند. یعنی ای عارفِ بالله اینکه از نکوهش حیات دنیوی دم می‌زنی قصد خودنمایی و ریاست‌طلبی‌داری. [کافر همه را به کیش خود پندارد.]

وهم و سودایی در ایشان می‌تنی نامِ این فردوس، ویران می‌کنی؟ (۹۶۳)

در آنان توهّمات و خیالات بی‌اساس می‌انگیزی و نام این بهشت را خرابه می‌گذاری؟ [ابنای دنیا توبیخاً به اهل‌الله می‌گویند جهان برین و عالم لاهوت همه خیالات یاوه است و این حیات دنیوی برای ما بهشت است، چرا بدان بهشت خرابه و ویرانه لقب می‌دهید؟!]

بر سَرَت چندان زنیم ای بَد صفات که بگویی تَرکِ شَیْد و تُرَّهات[2] (۹۶۴)

ای زشت‌خو آنقدر بر سر و کلّهات می‌کوبیم تا مکر و حیله و سخنان یاوه را ترک گویی. [چنانکه مشرکان ستمگر بلال را شکنجه می‌کردند تا اَحَد اَحَد گفتن را ترک گوید.]

پیشِ مشرق چارْمیخش می‌کنند تن برهنه شاخِ خارش می‌زنند (۹۶۵)

ابوبکر به حضرت رسول اکرم(ص) عرض کرد که: بلال را در زیر تابش آفتاب به چهارمیخ می‌کشند و بر بدن لخت او تازیانهٔ خارناک می‌زنند.

از تنش صد جای، خون برمی‌جهد او اَحَد می‌گوید و سر می‌نهد (۹۶۶)

از صد جای بدنش خون فوّاره می‌زند، امّا او همچنان اَحَد اَحَد می‌گوید و به حکم حق گردن می‌نهد.

---

۱. شَیْد آوردن: مکر و حیله ورزیدن.

۲. تُرَّهات: سخنان یاوه.

(۹۶۷) پندها دادم که پنهان دار دین سِر بپوشان از جهودانِ لعین

من به او بسیار اندرز دادم که دین خود را پنهان کن و رازِ دل خود را از کافران ملعون پوشیده دار. [در اصطلاح کلامی به این کار **تقیّه** گفته شود.]

(۹۶۸) عاشق است، او را قیامت آمده‌ست تا درِ توبه برو بسته شده‌ست

ولی او (بلال)، عاشق است، یعنی چون عاشق است نمی‌تواند اسرار الهی را پوشیده دارد، چرا که عشق با ملاحظه‌کاری‌های عقلانی جور در نمی‌آید. گویی که قیامت برای بلال برپا شده است که درِ توبه به رویِ او بسته شده است. یعنی بلال دیگر قادر نیست از کشف اسرار ربوبی توبه کند.

(۹۶۹) عاشقیّ و توبه، یا امکانِ صبر؟ این مُحالی باشد ای جان بس سطبر

آیا عشق و توبه، یا عشق و صبر جور درمی‌آید؟ مسلّماً جور درنمی‌آید، زیرا عزیز من این امری بسیار محال است.

(۹۷۰) توبه کِرم و، عشق همچون اژدها توبه وصفِ خلق و آن وصفِ خدا

توبه در مَثَل همچون کِرم است و عشق مانند اژدها. «توبه»، صفت مخلوق است و «عشق»، صفت خالق. [توضیح اینکه عشق، وصف خالق است در شرح بیت (۲۱۸۴) دفتر پنجم آمده است. امّا «توبه» وصفِ خالق نیز هست و «تَوّاب» از اسماءالله است. ولی مفهوم تَوّاب بودن مخلوق با خالق متفاوت است. چه تَوّاب به نسبت مخلوق به معنی توبه کننده است، و تَوّاب به نسبت خالق به معنی توبه‌پذیر. بیت فوق در بیان غلبهٔ عشق بر توبه است.]

(۹۷۱) عشق ز اوصافِ خدایِ بی‌نیاز عاشقی بر غیرِ او باشد مَجاز

عشق از صفات خداوند بی‌نیاز است. مصراع دوم این بیت به دو وجه قابل تفسیر است: عشق ورزیدن به جز خدا از نوع عشق مجازی است. وجه دوم مصراع دوم: صفت عشق برای جز خدا جنبهٔ مجازی دارد. [منظور بیت: عشق چون وصف الهی است قدیم و ازلی است. اما چون صفت عشق در مخلوق حادث است جنبهٔ مجازی دارد. اکبرآبادی در این باره سخنی دارد که مضمون آن اینست: عشق از جمله صفات الهی است و حُسن هم از اوصاف اوست.

در حقیقت او برخود عاشق شده است[۱].]

زآنکه آن، حُسنِ زَراندود آمده‌ست ظاهرش نور، اندرون دود آمده‌ست (۹۷۲)

زیرا غیرِ حق، همهٔ حُسن و جمالش مانند فلزی است که روکشِ طلا داشته باشد. یعنی حُسن و جمال مخلوق، عاریتی است، از اینرو ظاهر آن، روشن و پررونق است ولی درونش تیره و سیاه. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی یکی از اصول بنیادین مکتب ذوقی و عرفانی خود را بیان داشته است و آن اینکه زیبایی جهان پرتوی است از زیبایی حضرت حق. در این باب به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم رجوع شود. ضمیر «آن» و «ش» به «غیر» در بیت پیشین بازمی‌گردد. تشبیه بیت فوق در بیت (۷۱۲) دفتر دوم نیز آمده است.]

چون رود نور و شود پیدا دُخان[۲] بِفْسُرَد عشقِ مَجازی آن زمان (۹۷۳)

هرگاه نور جمال الهی از مخلوق گرفته شود تیرگی و زشتی آن نمایان می‌گردد. و در آن وقت است که عشق مجازی فروکش می‌کند. [عشق مجازی همان عشق رنگین است. رجوع شود به بیت (۲۰۵ و ۲۰۶) دفتر اوّل.]

وا رَوَد آن حُسن سویِ اصلِ خَود جسم مانَد گنده و رسوا و بَد (۹۷۴)

آن زیبایی به سوی اصل خود بازمی‌گردد و جسم، متعفّن و رسوا و زشت باقی می‌ماند. [زیبایی جسم بواسطهٔ تجلّی الهی است. رجوع شود به بیت (۳۲۶۴ ـ ۳۲۶۲) دفتر اوّل و بیت (۷۱۴ ـ ۷۰۴) دفتر دوم.]

نورِ مَه راجع شود هم سویِ ماه وا رَوَد عکسش ز دیوارِ سیاه (۹۷۵)

مثلاً نور ماه نیز به سوی ماه بازمی‌گردد و پرتو آن از دیوار تاریک به اصل خود رجوع می‌کند. [نظیر این تمثیل در بیت (۷۰۸) دفتر دوم آمده است. در اینجا «نور مه» کنایه از تجلّی الهی و «دیوار سیاه» کنایه از جسم است. پس جلوه و جمال جسم بواسطهٔ روح است. و همینکه روح از جسم مفارقت می‌جوید، جسم کریه و زشت می‌شود.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۴۷.

۲. دُخان: دود.

(۹۷۶) پس بمانَد آب و گِل بی‌آن نگـار گردد آن دیـوارِ بـی‌مَه، دیـوْوار

پس آب و گِل یعنی جسم، بدون محبوب می‌ماند. و آن دیوار بدون پرتو ماه، همچون دیو، زشت و خوفناک می‌گردد. [«آب و گِل» کنایه از جسم، و «نگار» کنایه از روح است که پرتوی از تجلّیات الهی است.]

(۹۷۷) قلب[1] را که زر ز رویِ او بِجَست بازگشت آن زر، به کانِ خود نشست

مثلاً وقتی که روکشِ طلا از روی طلای تقلّبی برداشته شود، این زرِناب به معدن خود بازمی‌گردد. یعنی در شمار طلاهای ناب و خالص قرار می‌گیرد و دیگر کسی نمی‌تواند بگوید که این طلا تقلّبی است.

(۹۷۸) پس مِسِ رسـوا بـمانَد دودْوَش زو سـیه‌روتر، بـماند عـاشقش

مِس نیز تیره و رسوا می‌شود و دوستدار آن از خود آن مِس رسواتر می‌شود. [طلای تقلّبی با سنگ محک و سایر آزمون‌ها شناخته می‌شود و رسوا می‌گردد، ولی آنکه به طلای تقلّبی دلبستگی پیدا می‌کند رسواتر می‌شود، زیرا به امری موهوم و باطل دلبسته بوده است. منظور بیت: آنان که به عالم ظاهر عشق می‌ورزند در واقع جهان باطن را نشناخته‌اند و نمی‌دانند که زیبایی این جهان از آن جهان است. پس سرانجام معلوم می‌شود که بر باطل عاشق شده‌اند.]

(۹۷۹) عشـقِ بـینایان بُـوَد بـر کـانِ زر لاجَـرَم هـر روز بـاشد بـیشتر

امّا بینایان حقیقی بر معدن طلا عشق می‌ورزند. یعنی اهل بصیرت و معرفت بر معدن کمال و جمال عاشق می‌شوند نه بر زیبایی ظاهری عالم جسم، از اینرو ناگزیر عشق آنان روز به روز افزایش می‌یابد.

(۹۸۰) زانکه کان را در زری نبود شریک مَرحَبا ای کـانِ زر لاشَکَّ فـیک

زیرا معدن طلا در طلا بودن شریکی ندارد. یعنی از نظر قیمت و اعتبار بی‌مانند است. ای معدن طلا آفرین بر تو که شکّی در وجودت نیست.

---

۱. قَلْب: طلای تقلّبی، سکّهٔ ناسره.

هر که قلبی را کند انبازِ کان وا رود زر تا به کانِ لامکان (۹۸۱)

این بیت از نظر دستوری بر دو وجه قابل تفسیر است: اوّل آنکه مصراع اوّل را شرط، و جزای شرط را محذوف فرض کنیم و مصراع دوم را علّت حکمِ جزای محذوف بشمار آریم. جزای محذوف با توجّه به فحوای بیت اینست: انگشتِ تأسّف و ندامت به دندان می‌گزد[۱]. معنی بیت با توجّه به این تقدیر: هر کس طلای تقلّبی را شریک معدن، یعنی مانند طلای ناب بپندارد، دچار پشیمانی و تأسّف شود، زیرا طلایی که روی مِس کشیده‌اند به معدن خود که در لامکان است بازمی‌گردد. وجه دوم اینست که بیت فوق را کلّاً شرط، و بیت بعدی را جزای شرط فرض کنیم: هر کس طلای تقلّبی را مانند طلای ناب بداند، همینکه آن طلا به سوی معدن لامکانِ خود رود. [جزای شرط در بیت بعدی آمده است. وجه اوّل بهتر است.]

عاشق و معشوق مُرده ز اضطراب مانده ماهی، رفته زآن گِرداب[۲] آب (۹۸۲)

عاشق و معشوق بر اثر پریشانی خواهند مُرد، درست مانند ماهی که اگر گودال از آب خالی شود با رنج و پریشانی خواهد مُرد. [مراد از «عاشق و معشوق» در بیت فوق، عاشق و معشوق مجازی است. مصراع دوم تمثیل مصراع اوّل است. دو بیت اخیر تمثیل در تمثیل است، زیرا در ابیات پیشین تجلّی روحانی حضرت حق به طلای ناب تشبیه شد و حُسن و جمال عالَم مادی و جهان جسمانی به طلای تقلّبی. در این بیت مجدّداً طلای ناب به آب، و طلای تقلّبی به گرداب. و همچنین عاشق حُسن و جمال عالم مادی و معشوق مجازی که همانا جهان ظاهری است به ماهی تشبیه شده‌اند. و جدا شدن طلای ناب از طلای تقلّبی به رفتن آب از گرداب تشبیه شده است.

منظور دو بیت اخیر: اصل زیبایی‌های جهان ظاهر تجلّی روح الهی است. همینکه آن روح از این جهان مفارقت جوید زیباترین زیباهای این جهان دچار زشتی و کراهت می‌شود. رشتهٔ پیوند و اتصال عاشق و معشوق مجازی، روح الهی است. اگر آن روح پرتو خود را از آن دو برگیرد هر دو گرفتار مرگ و تباهی شوند.]

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۴۸.

۲. گِرداب: گودال، ورطه.

(۹۸۳) عشقِ رَبّانیست خورشیدِ کمال امر، نورِ اوست، خلقان چون ظِلال[۱]

عشق الهی، یعنی عشق حقیقی به منزلهٔ خورشید کمال است. عالم امر، نور خداست و مخلوقات همچون سایه‌ها هستند. [مراد از «امر» در اینجا «عالم روح» است. چنانکه در آیهٔ ۸۵ سورهٔ اِسراء آمده است: ... قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی... «...بگو که روح از امر پروردگارم است...» رجوع شود به شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر دوم. منظور بیت: اصالتِ وجود با روح است و اجسام و ابدان، سایهٔ آن بشمار روند. حکیم سبزواری گوید: عشقِ او به خود صفت اوست و صفت او عین ذات او. اِذا تَمَّ الْعِشْقُ هُوَالله[۲].]

(۹۸۴) مصطفیٰ زین قصّه چون خوش برشگُفت رغبت افزون گشت او را هم به گفت

حضرت مولانا پس از آنکه تقریراتی در باب اینکه روح الهی منشأ حُسن و جمال عالم جسم است بیان فرمود، اینک به حکایت بلال بازمی‌گردد: حضرت محمد مصطفی(ص) از استماع حکایت بلال بسیار شادمان شد. و ابوبکر نیز وقتی که دید آن حضرت از شنیدن ماجرای بلال شادمان شده است علاقه‌اش به نقل این ماجرا افزایش یافت و همهٔ حکایت را بازگو کرد.

(۹۸۵) مستمع چون یافت همچون مصطفیٰ هر سرِ مویش زبانی شد جدا

وقتی ابوبکر شنونده‌ای مانند محمّد مصطفی(ص) پیدا کرد هر تارِ موی او زبانی مستقل شد. یعنی در بیان این حکایت به اصطلاح سنگِ تمام گذاشت و همهٔ اجزای آن‌را تفصیلاً بازگفت.

(۹۸۶) مصطفی گفتش که اکنون چاره چیست؟ گفت: این بنده مر او را مُشتری‌ست

حضرت محمّدِ مصطفی(ص) به ابوبکر فرمود: اکنون چاره چیست؟ ابوبکر گفت: این بنده قصد دارد که او را از صاحبش خریداری کند.

---

۱. ظِلال: سایه‌ها. جمعِ ظِلّ.

۲. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۲۷.

هر بها که گوید، او را می‌خرم در زیان و حَیفِ ظاهر ننگرم (۹۸۷)

هر قیمتی که صاحبِ بلال بگوید قبول می‌کنم و او را از صاحبش می‌خرم و به ضرر و غبن ظاهری این داد و ستد نگاه نمی‌کنم.

کو اَسیرُالله فِی‌الاَرض آمده‌ست سُخرهٔ خشمِ عَدُوُّاللّه شده‌ست (۹۸۸)

زیرا بلال در روی زمین اسیر و بندهٔ خداست، امّا مشمول خشم و غضب دشمن خدا شده است. [«سُخره» در لغت به معنی کسی است که مورد استهزاء و بیگاری قرار گیرد، امّا در اینجا با توجّه به لفظ «خشم» بهتر است آن را «مشمول» معنی کنیم.]

وصیّت کردنِ مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام صِدّیق را رَضِیَ‌اللّهُ عَنْه که چون بلال را مشتری می‌شوی هر آینه ایشان از ستیز برخواهند در بها فزود، مرا در این فضیلت شریکِ خود کن، وکیلِ من باش و نیم‌بها از من بستان

مصطفیٰ گفتش که ای اقبال‌جُو اندرین من می‌شوم انبازِ تو (۹۸۹)

حضرت محمّد مصطفی(ص) به ابوبکر فرمود: ای جویندهٔ دولت و اقبال معنوی، در این داد و ستد من نیز شریک تو می‌شوم.

تو وکیلم باش، نیمی بهرِ من مشتری شو، قبض کن[1] از من ثَمَن[2] (۹۹۰)

تو وکیل من باش و نصف بهای او را از جانب من بپرداز و سپس بهای آن را از من بگیر.

گفت: صد خدمت کنم، رفت آن زمان سویِ خانهٔ آن جهودِ بی‌امان (۹۹۱)

ابوبکر گفت: صدبار خدمت می‌کنم. یعنی سراپا مطیعم، به رویِ چشمم. و در همان لحظه بدون هیچ معطّلی به طرف خانهٔ آن کافر یعنی صاحب بلال رفت.

---

۱. قَبض کن: بگیر.

۲. ثَمَن: قیمت، بها.

(۹۹۲) گفت با خود کز کفِ طفلان گُهَر بس توان آسان خریدن ای پدر

ابوبکر در اثنای راه پیش خود می‌گفت: پدرجان، گوهر را از دست کودکان براحتی می‌توان خرید. یعنی چون اطفال قدر گوهر را نمی‌دانند می‌توان با ثمنی بخس آن‌را از ایشان خرید.

(۹۹۳) عقل و ایمان را از این طفلانِ گول می‌خرد با مُلکِ دنیا دیوِ غول

مولانا از مطلب بیت پیشین به این نکته منتقل می‌شود که ابنای دنیا نیز کودکْ‌وَش‌اند و لذا شیطان گوهر عقل و ایمان آنان را در قبال دارایی‌های حقیر دنیوی می‌خرد. معنی بیت: شیطانِ فریفتار به وسیلهٔ متاع دنیا، عقل و ایمان را از این کودکانِ ابله می‌خرد.

(۹۹۴) آنچنان زینت دهد مُردار را که خَرَد ز ایشان دو صد گُلزار را

مُردار را چنان می‌آراید، یعنی شیطان دنیا را که به منزلهٔ مُردار است چنان زینت می‌بخشد که به ازای آن گلستان‌های فراوانی را از آنان می‌خرد. یعنی با دادنِ دنیا به دنیاپرستان، صفای روحانی و بهشت باطنی را از آنان می‌گیرد. [عددِ **دوصد** (= دویست) و دیگر اعداد در اینگونه موارد نشان‌دهندهٔ کثرت است. به عبارتی جنبهٔ تکثیر دارد نه تعدید. کار شیطان زینت دادن به زشتی‌هاست، چنانکه آیاتی چند از قرآن کریم بدین موضوع تصریح دارد. از جمله آیهٔ ۴۳ سورهٔ انعام: ... **وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ**. «... و شیطان اعمالِ بد ایشان را (در نظرشان) بیاراست.» اطلاقِ **مُردار** (= جیفه) به دنیا در روایات مکرّراً آمده است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۱) دفتر پنجم.]

(۹۹۵) آنچنان مهتاب بنماید به سِحر کز خَسان صد کیسه بِرْبایَد به سِحر

مهتاب را با جادو چنان نشان می‌دهد که از دست مردمان فرومایه صد کیسه می‌رباید. [این بیت اشاره دارد به مطلبی که بطور مفصّل‌تر در بیت (۱۱۶۴ ـ ۱۱۶۳) دفتر سوم آمده است. با توجّه به آن ابیات منظور اینست که کار شیطان همانند ساحران است. ساحران چنان در قوّهٔ خیال شخص تصرّف می‌کنند که نور ماه را به صورت کرباس نشان می‌دهند و آن را در برابر چشم مشتری متر می‌کنند و در ازای مبالغی بدو می‌فروشند. در حالی که پارچه‌ای در کار نیست و مشتری بیهوده کیسه‌های زر و سیم خود را به ساحران تحویل داده است. کار شیطان نیز همینطور است. دنیای هیچ و پوچ را به آدمیان چنان جذّاب می‌نماید که آنان حاضر

می‌شوند سرمایه‌های دین و ایمان و صفای باطن خود را از دست بدهند تا به دنیا رسند.]

انبیاشان تاجری آموختند پیشِ ایشان شمع دین افروختند (۹۹۶)

پیامبران راه تجارت را به اطفال دنیا تعلیم داده‌اند و در برابر آنان شمعِ دین و ایمان روشن کرده‌اند.

دیو و غولِ ساحر از سحر و نبرد انبیا را در نظرشان زشت کرد (۹۹۷)

امّا شیطان و غولِ جادوگر بوسیلهٔ جادو و عناد پیامبران را در نظرشان زشت جلوه دادند.

زشت گرداند به جادویی عدو تا طلاق افتد میانِ جُفت و شُو (۹۹۸)

دشمن بوسیلهٔ جادو، زن و شوهر را در نظر یکدیگر بد جلوه می‌دهد تا میان زن و شوهر طلاق رخ دهد. [برخی از افراد خبیث و نادان برای آنکه میان زوجین ایجاد تفرقه کنند اوراد و عزائمی را به ترتیبی خاص روی کاغذ و یا استخوان فراهم می‌آورند. در بخشی از آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره به این عمل ضداخلاقی یعنی ایجاد اختلاف و متارکه میان زوجین از طریق سحر و ساحری اشارت رفته است. برخی از مفسّران ، نمّامی و سخن‌چینی و بدبین کردن زوجین نسبت به یکدیگر را نیز داخل در کارهای ساحرانه شمرده‌اند[1].]

دیده‌هاشان را به سِحری دوختند تا چنین جوهر به خَس[2] بفروختند (۹۹۹)

شیاطین بوسیلهٔ سحر و جادو چشم‌دلِ اهل دنیا را بستند تا آنکه سرانجام چنین گوهر گرانقدری را به چیزی حقیر و بی‌ارزش فروختند. یعنی صفای باطن و ایمان قلبی خود را که بسی گرانبهاست به حطام ناچیز دنیا فروختند.

این گهر از هر دو عالَم برتر است هین بخر زین طفلِ جاهل، کو خر است (۱۰۰۰)

مولانا بعد از افاداتی چند مجدّداً به ادامهٔ حکایت بازمی‌گردد و سخن را به بیت (۹۹۲)

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۷۶ و ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۲۶۱ ـ ۲۶۰.

۲. خَس: خاشاک، خرده کاه، مترادف خار. در اینجا کنایه از چیزی حقیر و بی‌ارزش.با تشدید «س» به معنی کاهو، یا ترهٔ کاهو.

متّصل می‌کند و می‌گوید: ابوبکر ضمن رفتن به سوی خانهٔ صاحب بلال با خود می‌گفت: این گوهر یعنی وجود شریف بلال از هر دو جهان ارزشمندتر است، حواست جمع باشد که این گوهر را از این کودک نادان، یعنی صاحب بلال بخر، زیرا که او همچون خر، نادان است. [بیت فوق مبتنی بر این اصلِ عرفانی است که مقصودِ بِالذّات از خلقتِ دو جهان، انسان کامل است. چنانکه ابن عربی گوید: وَ جَعَلَهُ الْعینَ الْمَقْصُودَةَ وَ الْغایَةَ الْمَطْلوبَةَ مِنْ ایجادِ الْعالَمِ وَ اِبْقائِهِ کَالنَّفْسِ النّاطِقَةِ الَّتی هِیَ الْمَقصودُ مِنْ تَسْوِیَةِ جَسَدِ الشَّخْصِ الْاِنسانیِّ[1]. «و خداوند انسان کامل را مقصود و غرض از آفرینش جهان و ابقای آن قرار داد. درست مانند نفس ناطقه که مقصود از سامان یافتن کالبد انسانی هموست.»]

(۱۰۰۱) پیشِ خر، خرمُهره[2] و گوهر یکی‌ست آن اِشَک[3] را در دُر و دریا شکی‌ست

در نظر خر، خرمُهره و گوهر یکسان است. اصولاً آن خر در وجود مروارید و دریا شک دارد. یعنی نه دریا را می‌شناسد و نه مروارید را. [«خر» در اینجا کنایه از آدمیان خرصفت و نادان است، و «خرمهره» کنایه از کسانی که صورتی زیبا و سیرتی زشت دارند. و مراد از «گوهر» اهل معرفت است. و مراد از «دُرّ»، عرفان و ایقان، و مراد از «دریا» دریای حقیقت است. منظور بیت: در نظر سطحی‌اندیشان نادان، تفاوتی میان نیکان و بدان نیست.]

(۱۰۰۲) مُنکرِ بحر است و گوهرهایِ او کَی بُوَد حیوان دُر و پیرایه‌جُو؟

او دریا و گوهرهای آن را انکار می‌کند. یعنی آدم خرصفت گوهرهای عرفان و ایقان دریای حقیقت را انکار می‌کند. حیوان چگونه ممکن است خواهان مروارید و زیور باشد؟ یعنی آدم‌های خرصفت که فقط به آب و علیقِ اصطبل دنیا دل خوش کرده‌اند مگر ممکن است که به دریای حقیقت و گوهر گرانقدر ایمان و عرفان بیندیشند و خواهان آن شوند؟

(۱۰۰۳) در سرِ حیوان خدا ننهاده است کو بُوَد در بندِ لعل و دُرْپَرَست

خداوند در مغز حیوان چنین گرایشی را قرار نداده که در بندِ لعل باشد و

---

۱. نقدالنصوص، ص ۹۶.

۲. خَرمُهره: نوعی مُهرهٔ بزرگ سفید یا آبی که آن‌را بر گردن خر و اسب و استر آویزند.

۳. اِشَک: خر، الاغ (لفظی ترکی است).

خواهان مروارید گردد. [حیوان‌سیرتان نیز اصلاً جویای لعل و مروارید معنوی نیستند.]

مر خران را هیچ دیدی گوشوار؟ گوش و هوشِ خر بُوَد در سبزه‌زار (۱۰۰۴)

آیا تا به حال دیده‌ای که خران گوشواره به گوش خود آویز کنند؟ معلوم است که ندیده‌ای، زیرا همهٔ هوش و حواس خران متوجّه علفزار است. [همینطور خرصفتان، محو چریدن در علفزار دنیا و نفسانیات‌اند. رجوع شود به بیت (۲۴۶۷) دفتر پنجم.]

اَحْسَنِ التَّقویم در وَالتّین بخوان که گرامی گوهر است ای دوست! جان (۱۰۰۵)

آیهٔ وَ لَقَدْ خَلَقْنَاالْاِنْسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویمٍ را در سورهٔ تین تلاوت کن، زیرا که ای رفیق! جان، گوهری گرانبهاست.[ترجمه و توضیح آیهٔ ۴ سورهٔ تین در شرح بیت (۹۶۲) دفتر پنجم آمده است. مراد از «جان» روح لطیف الهی است که در آدمی دمیده شده است.]

اَحْسَنِ‌التَّقویم، از عرش او فزون اَحْسَنِ‌التَّقْویم، از فکرت برون (۱۰۰۶)

خلاصهٔ کلام، جانِ انسانی که در نکوترین هنجار آفریده شده از نظر والایی حتّی از عرش هم بالاتر است و عظمت و رفعت او در اندیشه نمی‌گنجد.

گر بگویم قیمتِ این مُمْتَنِع[1] من بسوزم، هم بسوزد مُسْتَمِع (۱۰۰۷)

اگر من بخواهم قیمت این جان را که بس عالی و رفیع‌القدر است شرح دهم، هم من می‌سوزم و هم شنونده. یعنی وصف عظمت روح یزدانی انسان به قدری خطیر و دقیق است که نه من قادرم آن‌را بیان کنم و نه مستمع تاب شنیدن آن‌را دارد. [اگر «ممتنع» را جدا از «این» بخوانیم این معنی نیز جایز می‌شود: اگر بخواهم قیمت این جان را بگویم نمی‌توانم، زیرا تعریف چنین جانی محال و ناممکن است.]

لب ببند اینجا و، خر این سو مَران رفت این صِدّیق سویِ آن خران (۱۰۰۸)

پس حالا که به اینجا رسیدی خاموش شو و بدین مطلب مپرداز. خلاصهٔ کلام این صدّیق (ابوبکر) نزد آن خرصفتان رفت.

---

۱. مُمْتَنِع: رفیع، محال.

(۱۰۰۹) حلقهٔ در زد، چو در را بـر گشـود رفت بی‌خود در سرایِ آن جـهود

ابوبکر حلقهٔ در را به صدا در آورد، چون کافر در را باز کـرد، ابـوبکر بـی‌خویش و بی‌اختیار به خانهٔ او در آمد.

(۱۰۱۰) بی‌خود و سرمست و پُرآتش نشست از دهانش بس کـلامِ تـلخ جَست

ابوبکر بی‌خویش و بی‌اختیار و آتشین نشست و سخنانِ تلخ و گزنده بسیار گفت.

(۱۰۱۱) کـین وَلیُّالله را چـون مـی‌زنی؟ این چه حِقداست؟ای عَدُوِّ روشنی

گفت: آخر ای نوزستیز، یعنی ای که با نور ایمان و معرفت عناد می‌ورزی، این دیگر چه کینه‌ای است که تو داری؟ چرا این ولیِّ خدا را کتک می‌زنی؟!

(۱۰۱۲) گر تو را صِدقی است اندر دینِ خَود ظلم بر صادق، دلت چون می‌دهد؟

اگر تو در دین و آیین خود که شرک و بت‌پرستی است، صدق و صفایی داری، چگونه دلت می‌آید که نسبت به این انسان راستین و صادق ستم روا داری؟ [این بیت نشان می‌دهد که صادق بودن در هر آیین و مرامی تقیّد اخلاقی مـی‌آورد و قـیود اخـلاقی و انسـانی مـانع از ستمکاری شخص می‌شود. و چنانچه آیین و مـرام، پـوششی بـرای نـفسانیّات شـود آنگـاه فضیح‌ترین اعمال تحت نام تقیّد به مرام و مسلک صورت می‌گیرد.]

(۱۰۱۳) ای تو در دیـنِ جـهودی مـاده‌ای کین گمان داری تو بر شهزاده‌ای؟

ای کسی که در آیین کافری ناصادقی، چرا دربارهٔ شاهزاده‌ای چون بلال چنین گمانی می‌بری؟ [«ماده» مقابل «نر» کنایه از کسی که بر دین و آیین خود و مرام جوانمردی و فتوّت قرار ندارد، خواه زن باشد و خواه مرد. همانطور که پیشتر گفته آمد «جهود» و «مغ» در مثنوی غالباً معادل کافر است. امّا برخی از شارحان «دین جهودی» را دین یهود معنی کـرده‌انـد کـه ناصواب است، چون ماجرا مربوط به مشرکان مکّه است نه یهودیان.]

(۱۰۱۴) در هـمه ز آیـینهٔ کـژسازِ خَـود مـنگر ای مـردودِ نـفرینِ ابـد

ابوبکر افزود: ای ملعونِ ابدی خدا و خلق، همه را در آینهٔ وارونه نـمای قـلب خـود مبین.

آنچه آن دَم از لبِ صِدّیق جَست گر بگویم، گُم کنی تو پای و دست (۱۰۱۵)

اگر سخنانی را که در آن لحظه از دهان صدّیق (= ابوبکر) بیرون آمد به تو بگویم، دست و پایت را گم می‌کنی. [از بس که سخنانی حکیمانه گفت.]

آن یَنابیعُ‌الْحِکَم همچون فُرات از دهانِ او دوان، از بی‌جِهات (۱۰۱۶)

چشمه‌ساران حکمت و فرزانگی مانند رود فرات از عالَم لامکان سرازیر می‌شد و بر زبان او جاری می‌گشت [«فُرات» لفظاً به معنی آب شیرین و گواراست، امّا در اینجا مطلق رود مراد است. مراد از «بی‌جهات»، عالم غیب و لامکان است. یَنابیعُ الْحِکَم (= چشمه‌های حکمت) مقتبس است از حدیثی که مبنای کار صوفیه در چلّه‌نشینی‌ها و اربعینات است. در این مورد به شرح بیت (۵۴۹) دفتر اول رجوع شود.]

همچو از سنگی که آبی شد روان نه ز پهلو مایه دارد، نه از میان (۱۰۱۷)

مانند آبی که از دلِ سنگی می‌تراود. آن آب از پهلو و میانهٔ سنگ نشأت نمی‌گیرد. یعنی درست است که ظاهراً چشمهٔ آب از دلِ سنگی بیرون می‌آید، ولی مسلّماً مخزن آب، آن سنگ نیست، بلکه در جای دیگر قرار دارد. همینطور گرچه سخنان حکیمانه بر لسان ابوبکر جاری می‌شد، ولی آن سخنان از او نبود بل از معدن الهام ناشی می‌شد. [این بیت و بیت بعدی ناظر بر موضوع فنای عبد در معبود است.]

اِسپرِ خود کرده حقّ آن سنگ را برگشاده آبِ مینا رنگ را (۱۰۱۸)

حق‌تعالی آن سنگ را سپر خود کرده است و آب آبی رنگ را از آن روان ساخته است.

همچنان کز چشمهٔ چشمِ تو نور او روان کرده‌ست بی بُخل و فُتور[1] (۱۰۱۹)

همانطور که حضرت حق. بی‌دریغ و بی‌هیچ سستی، نور بینایی را از چشمهٔ چشم تو جاری ساخته است.

نه ز پیه آن مایه دارد، نه ز پوست روی پوشی کرد در ایجاد، دوست (۱۰۲۰)

نور دیده نه از چربی چشم مایه می‌گیرد و نه از پوست آن. یعنی دیدن و اِبصار زاییدهٔ

---

۱. فُتور: سستی.

ساختمانِ عنصری چشم نیست، بل از افعال لطیفهٔ روح است. حضرت معشوق در پدید آوردن نور بینایی، دستگاهِ ظاهری چشم را پردهٔ آن کرده است. یعنی خداوند اندام چشم را که ابزار بینایی است و نه منشأ بینایی، آفریده است تا ظاهربینان خیال کنند که دستگاه چشم، منشأ دیدن و اِبصار است. و بدین وسیله منبع اصلی نور چشم که روح لطیف است در حجاب ساختمان ظاهری چشم مخفی مانده است. امّا روشن‌بینان نیک می‌دانند که «دیدن» پدیده‌ای فرا حسّی است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۶۹۱) دفتر چهارم. بیت فوق ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۵۱) دفتر دوم آمده است.]

(۱۰۲۱) در خَلایِ گوش، بادِ جاذبش مُدرِکِ صدقِ کلام و کاذبش

در فضای خالیِ گوش، بادی جذب کننده قرار دارد که سخنان راست و دروغ را می‌شنود. [مولانا در این بیت چگونگی عمل شنوایی را بر مبنای طبّ قدیم تشریح کرده است. ابن‌سینا[1] در بیان کیفیت «شنوائی» مطلبی دارد که مضمون آن اینست: در حفرهٔ گوش میانی، هوایی ساکن وجود دارد که چون موج صدا از طریق گوش بیرونی به گوش میانی می‌رسد، هوای ساکن آن‌را متموّج می‌کند و این تموّج ، اعصاب شنوایی را به تحریک وا می‌دارد و سپس این تحریک از طریق شبکه‌های عصبی به مغز می‌رسد. و بدین سان عمل شنوایی صورت می‌بندد. پس با توجّه به توضیح فوق، مراد از «خلای گوش» حفرهٔ گوش میانی است. و مراد از «بادِ جاذب» همان هوای ساکنی است که به قول اطبای قدیم در حفرهٔ گوش میانی جای دارد.]

(۱۰۲۲) آن چه باد است اندر آن خُرد استخوان؟ کو پذیرد حرف و صوتِ قصّه‌خوان

در آن استخوان کوچک، چه بادی وجود دارد که حرف و صدای گوینده را می‌شنود؟ [این بیت و بیت بعدی ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۵۱) دفتر دوم آمده است.]

(۱۰۲۳) استخوان و باد، روپوش است و بس در دو عالَم غیرِ یزدان نیست کس

استخوان و باد، حجابی بیش نیست. یعنی خداوند اندام گوش را که فقط ابزار شنیدن

---

۱. ر.ک. طبیعیّات دانشنامهٔ علائی، ص ۸۶.

است و نه منشأ شنیدن به گونه‌ای آفریده که ظاهربینان خیال کنند که ساختمان گوش، منشأ شنیدن است، در حالی که منبع شنیدار، روح لطیف است که در ورای ساختمان ظاهری گوش مخفی شده است. ظاهربینان اندام گوش را منشأ شنیدن می‌پندارند، در حالی که روشن‌بینان می‌دانند که شنیدن مانند دیدن، پدیده‌ای فراحسّی است. اگر نیک بنگری خواهی دید که در دو جهان جز خدا کسی وجود ندارد. [مولانا با طرح این مسأله که دیدن و شنیدن از فعالیت‌های روحی است و دستگاه چشم و گوش، ابزار به شمار روند نقبی می‌زند به این مطلب که علل و اسباب حاکم بر جهان، خود حجابی است بر فعل الهی. فاعل حقیقی در جهان حضرت حق است و بس: لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلَّا الله. چنانکه خود فرمود: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست» رجوع شود به بحث سبب و مسبّب در ذیل بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

مستمع او، قایل او، بی‌احتجاب زآنکه اَلْاُذْنان مِنَ‌الرَّأس ای مُثاب[1] (۱۰۲۴)

آنکه بی‌حجاب و واسطه می‌شنود و می‌گوید حضرت حق است، زیرا ای به پاداش رسیده! دو گوش هم جزوِ سر است. [مصراع دوم قسمتی از حدیثی است که در مجامع روایی اهل سنّت نظیر مسند احمد، ج۲، ص ۱۸۵ آمده است: اَلْمَضْمَضَةُ وَ الْاِسْتِنْشاقُ سُنَّةٌ وَ الْاُذُنانِ مِنَ الرَّأسِ[2] «آب در دهان و بینی گرداندن سنّت است و دو گوش هم جزو سر محسوب گردد.» مصراع دوم که بخشی از حدیث فوق است مربوط می‌شود به کیفیت وضو در میان حنفیان و حنبلیان که وجه (= چهره و صورت) را شامل فاصلهٔ میان دو لالهٔ گوش می‌دانند و در موقع وضو با همان مقدار آبی که سر را می‌شویند دو گوش را نیز می‌شویند و لذا آب علیحدّه‌ای برای دو گوش مصرف نمی‌کنند. امّا مولانا با طرح این حکم فقهی اهل سنّت که بر سبیل مثل آورده است، نتیجه‌ای عارفانه می‌گیرد و می‌گوید: همانطور که طبق آن حکم، دو گوش جزوِ سر بشمار آید، گوش و کُلّاً همهٔ حواس و ادراکات بشری، جزئی و سایه‌ای از حقیقتِ کُلّ الهی است، بلکه بهتر است گفته شود که نطق و سمع و ادراک بشری مَجازی است، و نطق و سمع و علم الهی، حقیقی است. پس در اینجا حضرت حق به «سَر» تشبیه شده و گوش و زبان به دو گوش (= اُذُنان) یعنی سامع و قائل حضرت حق است: لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُهُ دَیّار.]

---

۱. مُثاب: مأجور، پاداش یافته.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص۱۹۶.

(۱۰۲۵) گفت: رحمت گر همی آید بَـر او زر بده، بستانْش، ای اِکـرامْخُـو[۱]

مولانا پس از افـادهٔ نکـات عـرفانی مـجدّداً بـه نـقل حکـایت بـلال بـازمی‌گردد و می‌گوید: کافری که صاحب بلال بود به ابوبکر گفت: اگر دلت بـه حـال بـلال مـی‌سوزد، ای سخاوت‌منش، همیان طلا بده و او را از من بخر.

(۱۰۲۶) از مَنَش واخَر چو مـی‌سوزد دلت بی‌مَؤُونت[۲] حل نگـردد مشکـلت

حال که دلت به حال او می‌سوزد، او را از من بخر. بدان که بدون هزینه و پرداخت زر و سیم مشکل تو حلّ نخواهد شد.

(۱۰۲۷) گفت: صد خدمت کنم، پانصد سُجود بـنده‌یی دارم نکـو، لکـن جـهود

ابوبکر چون سخن نیشدار آن کافر را شنید به وی گفت: صدنوع خدمت می‌کنم و بـه شکرانهٔ این داد و ستد پانصد مرتبه در برابر حضرت حق سجده می‌کنم. من غلامی دارم بسیار زیبا ولی او نیز مثل تو کافر است.

(۱۰۲۸) تن سپید و دل سیاه اَسْتَش، بگـیر در عوض دِه تن سیاه و دل مُـنیر

گرچه پوست تن او سفید است، ولی دلش از انکدار کفر سیاه شده است. آن غلام را به تو می‌دهم و در عوض این غلامِ سیاه و روشن‌ضمیر (بلال) را به من بده.

(۱۰۲۹) پس فـرستاد و بـیآورد آن هُـمام بود اَلْحَق سـخت زیـبا آن غـلام

سپس ابوبکر کسی را فرستاد به منزل خویش، و آن فرستادهٔ بزرگوار رفت و غلام را آورد. آن غلام حقیقتاً بسیار زیبا بود.

(۱۰۳۰) آنچنان که ماند حیران آن جـهود آن دلِ چون سنگش از جا رفت زود

غلام چنان زیبا و جذّاب بود که آن کافر (صاحب بلال) سخت دچار حیرت شد. و دلِ سنگِ او فوراً تکان خورد.

---

۱. اِکرامْخو: کسی که صفت بخشندگی دارد.
۲. مَؤُونت: خرج، هزینه.

حالتِ صورتْ‌پرستان این بُوَد سنگشان از صورتی مُومین بُوَد (۱۰۳۱)

مولانا در اینجا به مناسبت مطلب پیشین ظاهربینان و شکل‌گرایان را مورد نقد قرار می‌دهد: ظاهرپرستان چنین حالی دارند. یعنی آنان مرعوب و مقهور صورت و قالب‌اند و به معنا توجّهی ندارند. و لذا دلِ سنگ و سختشان از مشاهدهٔ صورت و قالبی زیبا مانند موم نرم می‌شود. یعنی این ابلهان فقط در قبال ظواهر منفعل می‌شوند نه در برابر بواطن.

باز کرد استیزه و راضی نشد که برین افزون بده بی‌هیچ بُد (۱۰۳۲)

آن کافر وقتی علاقهٔ ابوبکر را به بلال دید طمع بر وی غالب شد و به اصطلاح اقدام به گرانفروشی کرد. معنی بیت: امّا آن کافر ناسازگاری و ناخرسندی اظهار کرد و گفت: باید علاوه بر دادن این غلام زیبارخسار مقداری پول نقد هم بدهی و الّا معامله فسخ می‌شود.

یک نِصابِ نقره هم بر وی فزود تاکه راضی‌گشت حرصِ آن جهود (۱۰۳۳)

ابوبکر دویست درهم نیز اضافه پرداخت کرد تا آنکه حرص و طمع آن کافر ارضا شد.
[نِصاب درلغت به معنی اصل و ریشه و محلِ‌رجوع است. و در اصطلاح‌شرعی مقدارمالی است که زکات بر آن واجب می‌شود. نقره دو نصاب دارد. نصابِ‌اوّلِ آن معادل دویست‌درهم است.[۱]]

خندیدنِ جهود و پنداشتن که صِدّیق مغبون است در این عقد

قهقهه زد آن جهودِ سنگ‌دل از سَرِ افسوس و طنز و غِشّ و غِلّ (۱۰۳۴)

آن کافرِ قسیّ‌القلب از روی استهزاء و شوخی و غرض‌ورزی و دشمنی قهقهه‌ای سر داد.

گفت صِدّیقش که این خنده چه‌بود؟ در جوابِ پرسش، او خنده فزود (۱۰۳۵)

صدّیق (ابوبکر) بدو گفت که این خنده چه بود که سر دادی؟ آن کافر به جای جواب دادن به سؤال او خنده‌اش را زیادتر کرد.

---

۱. ر. ک. کشّاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۳۷۲، شرح اسرار، ص ۴۲۸.

(۱۰۳۶) گفت: اگر جِدّت نبودی و غَـرام[۱] در خـریداریِ ایـن اَسْـوَدْغلام[۲]

کافر به ابوبکر گفت: اگر در خرید این غلام سیاه اینقدر جدّیت و شیفتگی نشان نمی‌دادی. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۱۰۳۷) مـن ز اسـتیزه نـمی‌جوشیدمی خود به عُشرِ اینْش بفروشیدمی

من از روی دشمنی اینقدر جوش نمی‌زدم و حتّی حاضر بودم او را معادل یک دهمِ مالی که به من پرداختی بفروشم.

(۱۰۳۸) کو به نزدِ مـن نـیرزد نـیم دانگ تو گران کردی بهایش را به بانگ

زیرا بلال پیش من نیم پشیز هم نمی‌ارزد. امّا تو با داد و قالت قیمت او را بالا بردی. [«دانگ» معادل ربع درهم است. امّا در مثنوی غالباً کنایه از چیز حقیر و بی‌ارزش است.]

(۱۰۳۹) پس جوابش داد صِدّیق ای غَبی[۳] گوهری دادی به جَوْزی چون صَبی[۴]

پس صدیق (ابوبکر) در جواب آن کافر گفت: ای سبک مغز، تو مانند کودکان، جواهری را با دانه گردویی مبادله کردی.

(۱۰۴۰) کو به نزدِ من همی ارزد دو کَوْن من به جانش ناظرَسْتَم، تو به لَوْن

زیرا که بلال در نظر من به دو جهان می‌ارزد. امّا من به روح و باطنش نگاه می‌کنم و تو به قیافه و رنگ رویش. یعنی من باطن‌بینم و تو ظاهربین.

(۱۰۴۱) زرِّ سرخ است او، سیه‌تاب[۵] آمده از بـرایِ رَشکِ ایـن احـمقْ‌کَـده

بلال به منزلهٔ طلای نابی است که برای محفوظ ماندن از حسادت حاسدانی که در حماقت خانهٔ دنیا می‌زیند ظاهرش سیاه شده است. [مولانا در بیت (۲۱۶۹)

---

۱. غَرام: عشق، شیفتگی.
۲. اَسْوَدْغُلام: غلام سیاه.
۳. غَبیّ: کودن، سبک مغز. صفت مشبهه از مصدر غَباوَه.
۴. صَبیّ: کودک. جمع: صِبْیان.
۵. سِیَه‌تاب: به رنگ سیاه، هر چیز که به رنگِ سیاهی بزند.

دفتر چهارم می‌گوید مسافران کاروانها طلاها و جواهرات خود را دوده اندود می‌کردند تا از یغمای حرامیان در امان مانَد. از بیت فوق مستفاد می‌شود که نباید کمالات و فضائل خود را برای دیگران بِالکُلّ ظاهر کرد، مبادا حسادت بددلان انگیخته شود.]

دیدهٔ این هفت‌رنگِ جسم‌ها درنیابد زین نقاب آن روح را (۱۰۴۲)

مصراع اوّل دارای ابهام است. لذا وجوهی احتمال می‌رود. وجه اوّل اینکه «هفت رنگِ جسم‌ها» را صفت و موصوف مقلوب فرض کنیم. یعنی در اصل بوده است «جسم‌های هفت رنگ» و نیز «هفت» را عدد تکثیر بشمار آریم، چنانکه اینگونه کاربرد در مثنوی فراوان دیده می‌شود. با این ملاحظه عدد «هفت» برای بیان تعدّد و تکثّر آمده است نه نشان دادن عددی خاص. با این تقدیر معنی بیت اینست: چشم آدمیان که کالبدهای گونه‌گونی دارند بواسطهٔ احتجاب در پردهٔ جسم نمی‌تواند حقیقت روح را مشاهده کند. وجه دوم اینکه «هفت رنگ» را صفت «دیده» انگاریم. در این صورت هفت رنگ بودن چشم به این اعتبار است که ساختمان چشم از هفت لایه تشکیل شده است. این وجه را انقروی گفته است.[۱] آن هفت لایه عبارتند از: صُلْبیّه، مَشیمیّه، شَبَکیّه، عَنْکَبوتیّه، عِنَبیّه، قَرنیّه و مُلْتَحِمه. وجه سوم که در برخی از شروح آمده و نیکلسون با ارجاع به بیت (۷۵۶) دفتر دوم آن‌را تلویحاً تأیید کرده است اینست: «چشم ظاهر که قادر به دیدن هفت رنگ است، از پشت این حجاب نمی‌تواند آن روح را ببیند[۲].» منظور بیت: چشم ظاهری و محسوس‌بین چون در حجاب جسم و مقتضیات عالم محسوسات محصور شده نمی‌تواند حقیقت روح قدسی را بشناسد، چنانکه آن کافر، مفتون ظاهر شده بود و لذا نتوانست ضمیر تابناک بلال را بشناسد.

گر مِکیسی[۳] کردیی در بَیع، بیش دادمی من‌جمله ملک و مالِ خویش (۱۰۴۳)

اگر در فروشِ بلال بیشتر چانه می‌زدی، همهٔ ثروت و مال خود را به تو می‌دادم.

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۳۱۳.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۱۶۰.

۳. مِکیس: مُمالِ «مِکاس» است که در عربی مصدر باب مفاعله است. به معنی چانه زدن در معامله (فرهنگ نوادر لغات، ضمیمه شده در جلد هفتم دیوان کبیر، ص ۴۳۷)

(۱۰۴۴) ور مِکاس[۱] افزودیی، من زاهتمام دامنی زر کردمی از غیر وام

اگر باز بیشتر چانه می‌زدی، با سعی و تلاش، یک دامن طلا از دیگران قرض می‌گرفتم و به تو می‌دادم.

(۱۰۴۵) سهل دادی زآنکه ارزان یافتی دُر ندیدی، حُقّه[۲] را نشکافتی

امّا چون تو بلال را ارزان به دست آورده‌ای، آسان هم از دستش دادی. و چون حُقّه را نگشودی مروارید را نیز در آن ندیدی.

(۱۰۴۶) حُقّهٔ سَربسته جهلِ تو بداد زود بینی که چه غَبْنت[۳] اوفتاد

حُقّهٔ در بسته را از روی نادانی به من دادی. بزودی خواهی دانست که چه ضرری کرده‌ای.

(۱۰۴۷) حُقّهٔ پُر لعل را دادی به باد همچو زنگی در سیه‌رویی تو شاد

حُقّهٔ پُر از لعل را به باد دادی و مانند زنگیان به سیاهیِ چهرهٔ خود می‌بالی و شادی سرمی‌دهی.

(۱۰۴۸) عاقبت واحَسْرَتا[۴] گویی بسی بخت و دولت را فروشَد خود کسی؟

بدان که سرانجام فریادِ دریغ و حسرت تو برخیزد. آیا ممکن است کسی بخت و اقبال حقیقی خود را بفروشد؟ مسلّماً اگر عقل داشته باشد چنین کاری نمی‌کند.

(۱۰۴۹) بخت با جامهٔ غلامانه رسید چشمِ بدبختت بجز ظاهر ندید

بخت و اقبال حقیقی در لباس غلامان پیش تو آمد، ولی چشم ظاهربینِ تو بجز ظاهر چیز دیگری را ندید.

---

۱. مِکاس: به توضیح بیت پیشین رجوع شود.

۲. حُقّه: ظرفی غالباً کوچک و مدوّر با دری جدا که از چوب یا عاج می‌سازند و در آن لعل و جواهر می‌نهند.

۳. غَبْن: زیان آوردن بر کسی در داد و ستد و معامله، زیان یافتن در خرید و فروش.

۴. واحَسْرَتا: ای دریغ، ای حسرت. وا (حرف ندا) + حَسْرَتا منادای مندوب مختص اظهار حزن بر مصیبت وارده است.

او نـمودت بـندگیِ خـویشتن خویِ زشتت کرد با او مکر و فن (۱۰۵۰)

بلال، صفت بندگی خود را به تو نشان داد. یعنی تو فقط بندگی او را دیدی نه آقایی او را. به همین جهت صفتِ ناپسند تو با او به مکر و حیله پرداخت. یعنی خلاصه در حق او جفا کرد.

ایـن سیه اَسرارِ تـن اسپید را بُت‌پـرستانه بگـیر ای ژاژخـا (۱۰۵۱)

ای یاوه‌گو اینک مانند بُت‌پرستان این غلام سپیدتن و سیاه دل را بگیر. یعنی حال که ظاهربینی غلام مرا که صورتی بس زیبا و رویی بغایت سفید دارد، ولی دلش از کفر سیاه شده است بگیر مالِ تو باشد. [مراد از «بت‌پرستانه»، صورت‌پرستانه است. از این اشاره این نکته مستفاد می‌شود که جمیع اهل ظاهر بت‌پرست‌اند.]

این تو را و آن مرا، بُـردیم سـود هین لَکُمْ دینٌ وَلِی دین ای جهود (۱۰۵۲)

این غلام را بگیر و در عوض بلال را به من بده. ما هر دو سود بُرده‌ایم. امّا سودِ تو مجازی است و سود من حقیقی. ای کافر بهوش باش که دین شما برای شما و دین من برای من است. [مصراع دوم مقتبس است از آیهٔ ۶ سورهٔ **کافرون** که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۴۰) دفتر پنجم آمده است.]

خود سزایِ بت‌پـرستان ایـن بُـوَد جُلَّش اطلس، اسپِ او چوبین بُوَد (۱۰۵۳)

سزای بُت‌پرستان یعنی ظاهرپرستان اینست که اسبی چوبین با زینی حـریرین داشـته باشند. [این بیت نیز در نقد اهل ظاهر است. «جُلّ» به معنی پالان است، امّا در اینجا بـرای مراعات نظیر، به «زین» تأویل شد. به هر حال اسب چوبین برای بازی اطفال است و بـا آن کسی نمی‌تواند به مقصد رسد. پس اسب چوبین کنایه از باطن دروغین، و «جُلّ اطلس» کنایه از ظاهر آراسته است. اهل ظاهر فقط در بندِ صورت‌اند نه سیرت.]

همچو گورِ کـافران پُـردود و نـار وز برون بَربَسته صد نقش و نگار (۱۰۵۴)

صورت بدون محتوا مانند قبر کافران است که اندرونش آکـنده از دود و آتش است، ولی نمای بیرونی‌اش از نقش و نگارهای بسیار آراسته شده است. [در این باره به بیت (۱۳۰) به بعد در دفتر سوم رجوع شود، نیز به توضیحات آن ابیات.]

(۱۰۵۵) همچو مالِ ظالمان، بیرون جمال وز درونش خونِ مظلوم و وبال

نیز صورت ظاهر مانند اموال و دارایی‌های ستمگران است که ظاهری جذّاب و دلنشین دارد، امّا در باطن تشکیل شده است از خون مظلومان و عذاب اُخروی. [مولانا می‌گوید ثروت‌های انباشته نتیجهٔ تضییع حقوق ضعیفان است.]

(۱۰۵۶) چون منافق از برون صَوْم و صَلات وز درون خاکِ سیاهِ بی‌نبات

همچنین صورت ظاهر مانند اهل نفاق است که ظاهراً روزه می‌گیرند و نماز می‌خوانند، امّا چون طاعت و عبادت آنان ریاکارانه است دلشان همچون خاک سیاهِ نامطلوبی است که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید. یعنی عباداتِ ریایی آنان گیاه صفا و نورانیت در شورستان ضمیرشان نمی‌رویاند.

(۱۰۵۷) همچو ابری، خالیی پُر قَرّ و قُر[۱] نه در او نفعِ زمین، نه قوتِ بُر[۲]

نیز صورت ظاهر مانند ابر خالی از بارانی است که تُنْدَر و سَر و صدا دارد، ولی نه برای زمین سود دارد و نه گندم و سایر محصولات پدید می‌آورد. [بعضی از ابرها، رعد و برق پدید می‌آورند، ولی قطره‌ای باران از آن بر زمین نمی‌بارد. عربان بدین ابر «جَهام» گویند. مولانا این ابر را تمثیلی برای اهل ریا برگرفته است. چنانکه امام علی(ع) این تمثیل را در توصیف زنهارخواران مدّعی بکار بسته است[۳].]

(۱۰۵۸) همچو وعدهٔ مکر و گفتارِ دروغ آخِرش رسوا و اوّل با فروغ

همچنین صورت ظاهر مانند وعده‌های مکرآمیز و سخنان دروغین است. هرچند در ابتدا جلوه و زرق و برقی دارند. ولی سرانجام موجب رسوایی و بدنامی می‌شوند.

(۱۰۵۹) بعد از آن بگرفت او دستِ بِلال آن ز زخمِ ضِرسِ محنت چون خِلال

سپس ابوبکر دست بلال را گرفت، همان بلالی که از گزیدن دندانِ محنت و بلا

---

۱. قَرّ و قُرّ: تُنْدَر، آسمان غُرُمبه.

۲. بُرّ: گندم.

۳. ر. ک. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۹.

مانند چوب خلال دندان، باریک شده بود. [«ضِرْس» را بیشتر به دندان‌های آسیا گویند، ولی در اینجا مطلقاً به معنی دندان است. «ضِرْسِ محنت» اضافهٔ استعاری است، آن هم استعارهٔ تخییلیّه. گویی که محنت به درنده‌ای تشبیه شده است که با دندانهایش تن بلال را خسته است. مصراع دوم در موضع صفت آمده است. یعنی صفت بلال است.]

شد خِلالی، در دهانی راه یافت جانبِ شیرین‌زبانی می‌شتافت (۱۰۶۰)

بلال که همچون چوب خلال، باریک شده بود به دهانی راه پیدا کرد. یعنی مذکورِ پیامبر(ص) واقع شد. (چون قبلاً آن حضرت با ابوبکر دربارهٔ او صحبت کرده بود.) بلال اینک به سوی شخصی شیرین‌کلام راه می‌یافت. یعنی می‌رفت که به محضر شریف پیامبر(ص) رسد.

چون بدید آن خسته، رویِ مصطفیٰ خَرَّ مَغْشِیّاً فتاد او بر قَفا[1] (۱۰۶۱)

همینکه بلالِ مجروح، رخسار محمّدِ مصطفی(ص) را دید بیهوش شد و طاقباز روی زمین افتاد. [«خَرَّ» فعل ماضی به معنی افتاد. «مَغْشِیّ» اسم مفعول از فعل غَشِیَ یَغْشیٰ، به معنی بیهوش و غش کرده است. در این جمله چون حال واقع شده نصب گرفته است. پس «خَرَّ مَغْشِیّاً» یعنی در حالی که بیهوش شده بود بر زمین افتاد. مقتبس از قسمتی از آیهٔ ۱۴۳ سوره اعراف که توضیح آن در شرح بیت(۲۶) دفتر اول آمده است.]

تا به دیری بی‌خود و بی‌خویش ماند چون به خویش آمد، ز شادی اشک راند (۱۰۶۲)

بلال تا دیرزمانی در حالت محو و استغراق روی زمین افتاد و همینکه به خود آمد از شدّت شادی به گریه درآمد.

مصطفی‌اَش در کنارِ خود کشید کس چه داند بخششی کورا رسید؟ (۱۰۶۳)

حضرت محمّد مصطفی(ص) او را در آغوش خود کشید. کسی چه می‌داند که با این دیدار چه موهبتی به بلال رسید؟

---

۱. قَفا: پشت گردن.

(۱۰۶۴) چون بود مِسّی که بر اِکسیر زد؟ مُفلِسی بر گنجِ پُرتوفیر[۱] زد؟

مثلاً مسی که با کیمیا برخورد کند چه حالی می‌یابد؟ مسلّماً به طَلا تبدیل می‌شود و ارتقای ماهُوی پیدا می‌کند. یا مثلاً فقیری که به گنجینه‌ای سرشار دست یازد چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۰۶۵) ماهی پژمرده در بحر اوفتاد کاروانِ گم شده زد بر رَشاد

گوئی که مثلاً ماهی نیمه جانی به دریا راه یافته است. و یا کاروان گمگشته راهی، راه را پیدا کرده است. [بلال نیز از رهایی خود اینگونه شادمان بود.]

(۱۰۶۶) آن خِطاباتی که گفت آن دَم نَبی گر زند بر شب، برآید از شبی

آن گفتارهایی که پیامبر(ص) در آن لحظه به بلال فرمود، اگر به شب بگوید، شب از شب بودن بیرون می‌آید. یعنی کلمات نورانی آن حضرت حتی شب دیجور را به روزِ پُرفروز مبدّل می‌کرد.

(۱۰۶۷) روزِ روشن گردد آن شب چون صَباح من نتانم باز گفت آن اصطلاح

آن شب، همچون بامداد، روشن می‌گردد، من قادر نیستم آن عبارات را بازگو کنم.

(۱۰۶۸) خود تو دانی، کآفتابی در حَمَل تا چه گوید با نبات و با دَقَل[۲]

تو خود نیک می‌دانی که آفتاب در موسم بهار به سبزه‌ها و میوه‌های کال چه می‌گوید. [توضیح حَمَل در شرح بیت (۱۵۹۳) دفتر دوم آمده است. پس خورشید با انوار تابناک خود تکویناً به سبزه‌ها و نوباوه‌ها می‌گوید بدمید و برسید.]

(۱۰۶۹) خود تو دانی هم که آن آبِ زُلال می چه گوید با رَیاحین و نهال

تو خود نیک می‌دانی که آبِ زلال به گلها و درختانِ نو رُسته چه می‌گوید.

---

۱. توفیر: بسیار شدن، افزودن. «پُر توفیر» صفت «گنج» است. یعنی گنج فراوان و سرشار.
۲. دَقَل: خرمای کال که کم ارزش است. در اینجا مطلقاً به معنی میوه کال و نوباوه است.

صنع حق با جمله اجزایِ جهان چون دَم و حرف است از افسونگران (۱۰۷۰)

فعل خلّاق الهی بر همه ذرات و کائنات جهان مانند افسون و اورادِ افسونگران اثر می‌گذارد. یعنی بطور شگفت‌انگیزی به ذرّات و موجودات جهان حیات و نشاط می‌بخشد.

جذبِ یزدان با اثرها و سبب صد سخن گوید نهان بی‌حرف و لب (۱۰۷۱)

جاذبهٔ خداوند بدون حرف و سخنی از طریق آثار و اسباب، سخنان بسیار گوید. [مراد از «سخن» تجلّی حضرت حق است. عرفا گویند که خداوند با اسماء بیشمار خود تجلّی می‌کند. به شرح بیت (۱۴۵۱) دفتر اول رجوع شود. بیت فوق مناسب است با این قاعده: لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ إلّا الله.]

نه که تأثیر از قَدَر معمول نیست لیک تأثیرش از او معقول نیست (۱۰۷۲)

اینطور نیست که تأثیرات و تحوّلاتی که در عرصهٔ هستی پیدا می‌شود ناشی از تقدیر الهی نباشد. ولی چگونگی این تأثیرات و تحوّلات از حیطهٔ ادراک بشری فراتر است. [اکبرآبادی در تفسیر دو بیت اخیر نظر محمّدرضا لاهوری را تأیید می‌کند: تفسیر این دو بیت همان است که محمّدرضا نوشته است که هر اثری و سببی از جاذبهٔ الهی مستفیض می‌شود و کار جهان با همان جاذبه سامان می‌یابد. امّا عادت خداوند بر این تعلّق گرفته که نظام امور عالم از طریق آثار و اسباب صورت بندد[۱].]

چون مُقلِّد بود عقل اندر اُصول دان مُقلِّد در فُروعش، ای فَضول (۱۰۷۳)

از آنرو که عقل جزئی و سطحی اندیش در اصول، مقلّد است، ای یاوه گو بدان که در فروع نیز مقلّد است.

گر بپرسد عقل چون باشد مرام؟ گو چنانکه تو ندانی، والسّلام (۱۰۷۴)

هرگاه عقل جزئی از حقایقِ مافوق ادراکش سؤال کرد و گفت آن حقایق چیست؟ در جوابش بگو: تو را نرسد که آن‌را درک کنی. همین. والسلام.

---

۱. نقل به مضمون از شرح اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۴۹.

مُعاتبهٔ مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام با صِدیّق رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ که تو را وصیّت کردم که به شرکتِ من بخر، تو چرا بهرِ خود تنها خریدی؟ و عذرِ او

(۱۰۷۵) گفت: ای صِدّیق آخِر گفتمت که مرا انباز کن در مکرمت

حضرت محمّدِ مصطفی(ص) گفت: ای صدّیق (ابوبکر) آخر به تو گفتم که مرا نیز در این کار جوانمردانه شریک کن.

(۱۰۷۶) گفت: ما دو بندگانِ کویِ تو کردمش آزاد من بر رویِ تو

ابوبکر گفت: ما هر دو غلام آستان کوی تو هستیم. من بلال را به خاطر گُلِ روی تو آزاد کردم.

(۱۰۷۷) تو مرا می‌دار بنده و یارِ غار هیچ آزادی نخواهم، زینهار

تو مرا به عنوان غلام نزد خود نگهدار، من ابداً هیچ نوع آزادی از تو نمی‌خواهم.

(۱۰۷۸) که مرا از بندگیت آزادی است بی‌تو بر من محنت و بی‌دادی است

زیرا آزادی من در اینست که غلام تو باشم. بدون وجود تو زندگی برای من مایهٔ رنج و حرمان و ستم است.

(۱۰۷۹) ای جهان را زنده کرده زِ اصطفا خاص کرده عام را، خاصه مرا

ای پیامبری که با برگزیده شدنت از سوی حضرت حق، جهان را زنده کرده‌ای. و عوام‌النّاس را به مرتبهٔ بندگان خاص الهی رسانده‌ای. بویژه مرا چنین کرده‌ای.

(۱۰۸۰) خواب‌ها می‌دید جانم در شباب که سلامم کرد قرصِ آفتاب

جانِ من به دوران جوانی رؤیاهایی می‌دید. مثلاً می‌دید که چشمهٔ خورشید بر من سلام می‌کند.

(۱۰۸۱) از زمینم برکشید او بر سما همرهِ او گشته بودم ز ارْتقا

و می‌دیدم که خورشید مرا از زمین برکند و به فراز آسمان بُرد، چنانکه در بلندی و رفعت همطراز او شده بودم.

گفتم: این ماخولیا[۱] بود و مُحال هیچ گردد مستحیلی[۲] وصفِ حال؟ (۱۰۸۲)

امّا هربار که از خواب بیدار می‌شدم با خود می‌گفتم: این صحنه‌های رؤیایی محال است که تحقّق عینی یابد. بلکه نوعی مالیخولیاست که بر مغزم عارض شده است. زیرا مگر ممکن است که امری محال نقدحال واقع شود؟

چون تو را دیدم، بدیدم خویش را آفرین آن آینهٔ خوش‌کیش[۳] را (۱۰۸۳)

همینکه تو را دیدم، خود را دیدم. یعنی ای پیامبری که به منزلهٔ خورشید معنوی هستی، به محض آنکه تو را دیدم، حقیقت وجود خود را پیدا کردم. یعنی دریافتم که حقیقت انسان، پوست و گوشت و استخوان نیست، بل گوهری است لطیف و نورانی. زهی بر آن آینهٔ حقیقت‌نمایی که حقیقت را نشان داد. [مراد از «آینهٔ خوش‌کیش» قلب حضرت ختمی مرتبت(ص) یا کُلّاً انسان کامل است که حقایق را به احسن وجه نشان می‌دهد. رجوع شود به بیت(۷۵) دفتر دوم.]

چون تو را دیدم، مُحالم حال شد جانِ من مستغرقِ اِجلال شد (۱۰۸۴)

همینکه تو را دیدم، امر محال برایم ممکن شد و جانم در دریای عظمت معنوی غرقه گشت. [دانستم که تعبیرِ «آفتاب» وجود نورانی تو بود.]

چون تو را دیدم، خود ای روحَ‌الْبِلاد مِهرِ این خورشید از چشمم فتاد (۱۰۸۵)

ای روح کالبد جهان، به محض آنکه تو را دیدم، عشقِ خورشید طبیعت از نظرم افتاد و بی‌قدر شد. [اینکه در بیت فوق به حضرت ختمی مرتبت(ص) «روح‌البلاد» خطاب شده با این رأی ابن عربی که جهان را کالبد، و انسان کامل را روح آن می‌داند قابل مقایسه است. «بلاد» جمعِ «بَلْدَة» به معنی شهرهاست. لیکن در اینجا مراد از آن قلمرو جهان هستی است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از «روح‌البلاد»، روح ساکنان بلاد است.]

---

۱. ماخُولیا: مالیخولیا. نوعی بیماری عصبی.

۲. مُسْتَحیل: امری که محال باشد.

۳. خوش‌کیش: نیک‌آیین. و چون صفت آینه واقع شده به معنی آینهٔ صیقلی و پاکی است که همه چیز را بخوبی در خود نشان می‌دهد.

(۱۰۸۶) گشت عالی‌همّت از تو چشمِ من جز به خواری ننگرد اندر چمن

چشم من از فیض دیدارت، همّتی والا یافت، زین پس دیدگان من جز به حقارت به چمنزار ننگرد. یعنی تا قبل از آنکه به دیدار تو نایل شوم مجذوب زیبایی جهان بودم، امّا از وقتی که روی زیبای تو را دیدم دیگر زیبایی‌های جهان در نظرم رنگ باخته است.

(۱۰۸۷) نور جُستم، خود بدیدم نورِ نور حُور[1] جُستم، خود بدیدم رَشکِ حُور

من در جستجوی نور بودم که نورالانوار را دیدم. نیز جویای حوریان بهشتی بودم که ناگهان صاحب جمالی را دیدم که حوریان بهشتی بر او غبطه می‌خورند.

(۱۰۸۸) یُوسُفی جُستم لطیف و سیم‌تن یُوسُفِستانی بدیدم در تو من

در جستجوی یوسفی زیبا و سپید اندام بودم که ناگاه در وجودِ تو شهر یوسفان را دیدم. [مصراع دوم مبتنی بر این اصل است که محمّد (ص) جامع جمیع مراتب انبیاست، نیز او مظهر و مجلای کامل صفات جمالیهٔ حضرت حق است.]

(۱۰۸۹) در پیِ جنّت بُدم در جُست و جو جنّتی بنمود از هر جُزوِ تو

من در جستجوی بهشت بودم که هر جزو از وجود تو بهشتی را به من نشان داد. یعنی ای محمّد(ص) وجود شریف تو آکنده از بهشت معرفت و فردوس صفا و وفاست.

(۱۰۹۰) هست این نسبت به من مدح و ثنا هست این نسبت به تو قدح[2] و هِجا[3]

این ستایشی که در حقّ تو کردم، نسبت به شأن نازل من مدح و ستایش محسوب می‌شود، امّا نسبت به شأن عالی تو نکوهش و بدگویی است.

(۱۰۹۱) همچو مدحِ مردِ چوپانِ سلیم مر خدا را پیشِ موسیِّ کلیم

مانند ستایش چوپان ساده لوحی که خدا را نزد موسایِ کلیم الله می‌ستود.

---

۱. حُور: ر. ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

۲. قَدْح: عیب‌کردن، طعنه‌زدن.

۳. هِجا: مخفّف هِجاء به معنی بدگویی و هجو کردن است. مصدر ثلاثی مجرّد از هَجا، یَهْجُو.

که بجویم اِشپُشَت، شیرت دهم چارُقت دوزم من و پیشت نهم (۱۰۹۲)

چوپان می‌گفت: خداوندا تو کجایی که شپش‌هایت را در جامه‌ات پیدا کنم و شیر به تو دهم. چارُقِ تو را بدوزم و آن‌را جلو پایت جُفت کنم. [رجوع شود به حکایت موسی و شبان در دفتر دوم، بیت (۱۷۲۰) به بعد. ابیات اخیر خصوصاً به بیت (۱۷۲۲ ـ ۱۷۲۱) دفتر دوم اشارت دارد.]

قدحِ او را حق به مدحی برگرفت گرتو هم رحمت کنی، نبود شگفت (۱۰۹۳)

حضرت حق ستایش‌های آن چوپان را که (از نظر الفاظ و عبارات) قدح آمیز و زننده بود به لطف خود ستایش محسوب داشت. اینک اگر تو (محمّد) به من رحم آوری و مدایح مرا که در خور شأن والای تو نیست مدح بشمار آوری جای شگفتی نیست، زیرا تو رحمةً لِلْعالَمین هستی.

رحم فرما بر قصورِ فهم‌ها ای ورایِ عقل‌ها و وهم‌ها (۱۰۹۴)

ای فراتر از عقول و اوهام بشری، بر کوتاهیِ ادراک‌های بشری رحمت آر.

اَیُّهَاالْعُشّاق اقبالی جدید از جهانِ کهنهٔ نوکُن[1] رسید (۱۰۹۵)

ای عاشقان، از جهان ازلی که همه چیز را نو می‌کند، اقبالی تازه رسید [«جَدید» علاوه بر معنی نو و تازه به معنی بزرگ نیز آمده است. با این تقدیر «اقبالی جدید»، به معنی اقبالی بزرگ است. اما معنی اوّل مناسب‌تر است. مراد از «جهانِ کهنه» عالم الهی است که قدیم و ازلی است. پس «کهنه» در اینجا معادل قدیم و ازلی است، نه به معنی مشهور. و مراد از مصراع دوم اینست که خداوند قدیم در هر آن تجلیات تازه و بیشماری دارد. کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ.]

زآن جهان کو چارهٔ بیچاره جُوست صد هزاران نادرهٔ دنیا در اوست (۱۰۹۶)

این اقبالِ تازه از جهانی رسید که چاره‌ساز کارِ بیچارگان است. و صدها هزار حقایق شگفت‌انگیز و کمیاب در آن است. [«بیچاره جو» صفت «چاره»، و مجموعاً صفت و موصوف،

---

۱. نوکُن: صفت مرکّبِ فاعلیِ مرخّم به معنی نو کننده، تازه کننده است.

صفت آن جهان است[۱].]

(۱۰۹۷) اَبْشِـــرُوا یـا قَـوْمُ اِذْ جـاءَالْـفَرَج اِفْـرَحُوا یـا قَـوْمُ قَـدْ زالَ‌الْـحَرَج

ای قوم، مژده بادا که هنگام گشایش برسید. ای قوم شادمانی سردهید که تنگی برطرف شد.

(۱۰۹۸) آفـتابی رفت در کـازهٔ[۲] هِـلال در تـقاضا کـه اَرِحْـنا یـا بِـلال

آفتابی به کوخِ هلال رفت تا این خواسته را گـوید کـه ای بـلال، مـا را بـرآسـایان. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۸۶) دفتر اوّل، و شرح بیت (۲۲۴) دفتر پنجم. منظور مـصراع اول: آفتاب وجود پیامبر(ص) به خانهٔ وجود بلال رفت[۳]. مصراع اوّل به حکایت بـعدی نـیز اشارت دارد.]

(۱۰۹۹) زیـرِ لب مـی‌گفتی از بـیمِ عـدو کـوریِ او، بـر مـناره رَوْ، بگـو

ای بلال قبلاً از ترس دشمن کافر، نام حضرت حق را زیر لب می‌گفتی، ولی اینک به کوری چشم او بر فراز مناره برو و اذان بگو. [اَذان، مصدر ثلاثی مجرّد به معنی اعلام کردن و مرادفِ ایذان و تأذین است. و در اصطلاح شرع، نام اذکاری است که برای اعـلام وقت نـماز وضع شده است. یکی از احکام که در سال اوّل هجری صدور یافت، حکم اذان بود. به گفتهٔ **ابن‌اسحق** پیش از آنکه این حکم مقرّر شود، مسلمانان بی‌آنکه دعوت و اعلامی خـاص در میان باشد هنگام نماز حضور می‌یافتند. و به گفتهٔ **دشتکی** مسلمانان با ندای «اَلصَّلوةُ جامِعَة» در مسجد حاضر می‌شدند. تا اینکه پیامبر(ص) (به گفتهٔ برخی از صاحبان سیره و به عـقیدهٔ جمعی از عامه) در سال اول هجری با اصحاب مشورت کرد که برای اعلام اوقات نماز چـه علامتی بکار برند؟ برخی زدن بوق را پیشنهاد کردند، و برخی نواختن ناقوس و برخی دیگر افروختن آتش را مطرح ساختند[۴]. تا آنکه به گفتهٔ **ابن هشام**، مطابق خوابی کـه **عبدالله بـن**

---

۱. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص ۵۰.

۲. کازه: سایبانی که کشاورزان و پالیزبانان از چوب و گیاه می‌سازند تا به وقت نزول باران در آنجا نشینند، کومه، کوخ، مطلقِ خانه.

۳. ر. ک. **شرح اسرار**، ص ۴۲۹.

۴. ر. ک. **ادوار فقه**، ج ۱، ص ۱۵۳.

زید خَزْرَجی دیده بود، حکم اذان صادر شد[۱]. و چون بلال صدایی رسا و صوتی جَهْوَریّ داشت برای گفتن اذان انتخاب شد. در عهد پیامبر(ص) مناره نبوده است. از اینرو گاه روی زمین اذان می‌گفتند و گاه روی دیوار مسجد پیامبر(ص). و ارتفاع دیوار مسجد النبی(ص) به اندازهٔ قامت یک شخص معمولی بود و چون وقت نماز فرا می‌رسید پیامبر(ص) به بلال می‌فرمود بر فراز دیوار شو و اذان بگو[۲]. بنا بر این منظور مولانا از «مناره»، مطلق بلندی است، زیرا گفتن اذان بر بلندی مستحب است.]

می‌دمد در گوشِ هر غمگین، بشیر خیز ای مُدبِر، رهِ اقبال گیر (۱۱۰۰)

بشارت‌دهنده در گوش هر شخص اندوهمندی چنین ترنّم می‌کند که: ای بدبخت، برخیز و راه بخت و اقبال را پیش گیر. [از خواب غفلت بیدار شو و راه طاعت و هدایت بپوی. مراد از بشیر (= بشارت دهنده) هر آن کسی است که با صفای دل، مردم را به طریق صواب و راه سداد خوانَد و نغمات الهی را در گوش هوششان به ترنّم آرد.]

ای در این حبس و در این گَند و شُپُش هین که تا کس نشنود رَستی، خَمُش (۱۱۰۱)

ای بدبختی که در زندان نفسانیّات و در میان کثافات و شپش مانده‌ای. (اگر از بشارت‌دهندهٔ الهی متابعت کنی از زندان نفسانیات و پلیدی‌های دنیوی رها خواهی شد.) بهوش باش برای آنکه کسی از بدخواهان نشنود که تو از منجلاب نفسانیات رها شده‌ای خاموش باش و به کسی چیزی مگو. [این بیت دستور خموشی به سالکان است. اسرار طریقت را به خام‌اندیشانِ تنگ حوصله نباید گفت، چه بیم فتنه و آشوب می‌رود.]

چون کنی خامُش کنون؟ ای یارِ من کز بُنِ هر مو برآمد طبلْزن (۱۱۰۲)

ای یارِ من، اینک که از بُنِ هر تارِ مویت طبّالی بر طبل می‌کوبد چگونه می‌توانی خاموش باشی؟ [این بیت و بیت بعدی خطاب پیامبر(ص) به بلال است. و اکبرآبادی، آن‌را خطابِ مولانا به «بشیر» دانسته است[۳]. این بیت متضمّن این نکته است که سالکِ عاشق در کشف اسرار اختیار ندارد، زیرا عشق، ذاتاً غمّاز و پَرده در است.

---

۱. ر. ک. السیرةالنبویة، ج ۲، ص ۱۵۵ ـ ۱۵۴.

۲. ر. ک. ادوار فقه، ج ۱، ص ۱۵۵.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۵۰.

چنانکه در بیت (۴۱۴۰) دفتر سوم فرماید:

همچو رویِ آفتابِ بی‌حَذَر گشت رویش خصم‌سوز و پَرده‌دَر]

(۱۱۰۳) آنچنان کر شد عَدُوِّ رَشکْ‌خُو گوید: این چندین دُهُل را بانگ کو؟

دشمنِ حسود از شدّت حسادت چنان کر شده است که هرچند طبّالان را می‌بیند، ولی بانگ طبل را نمی‌شنود. از اینرو می‌گوید: پس صدای این همه طبل که می‌کوبند کو و کجاست؟! [آنان که گوش باطنی ندارند، قالب کلمات و صورت الفاظ الهی را می‌شنوند امّا معانی و حقایق مستور در پسِ آن کلمات را درنمی‌یابند. نیز کوردلان، اشارات و بشاراتِ عالم هستی را درنمی‌یابند.]

(۱۱۰۴) می‌زند بر رُوش رَیحان که طَری[1] است او ز کوری گوید: این آسیب چیست؟

مثلاً گُل و ریحانِ تر و تازه به صورتش می‌خورد، امّا او به سبب نابینایی می‌گوید: این دیگر چیست به صورتم می‌خورد و مزاحمم می‌شود؟! [کوردلان چون دعوت مصلحان و مربّیانِ امم را درنمی‌یابند آن‌را عملی مزاحم و کارافزا می‌انگارند.]

(۱۱۰۵) می‌شِکُنجد[2] حور دستش می‌کَشَد کور، حیران کز چه دردم می‌کند؟

یا مثلاً زنی زیبارو دستش را وشگون می‌گیرد، امّا آن نابینا متحیّر و متغیّر می‌شود که این مزاحم کیست که مرا آزار می‌دهد؟! در حالی که اگر او را می‌دید هیچگاه چنین حرفی نمی‌زد.

(۱۱۰۶) این کَشاکَش چیست بر دست و تنم؟ خفته‌ام، بگذار تا خوابی کنم

آن نابینا می‌گوید این کشیدن و آزار دادن چیست که بر دست و بدنم عارض شده است؟ من به خواب فرو رفته‌ام، دست از سرم بردار تا بخوابم. [این چند بیت بر سبیل تمثیل آمد تا خوابِ غفلت مردمان را تجَسّم بخشد. غافلان تنذیر و تبشیر اهل صلاح را مزاحمت تلقّی می‌کنند.]

---

۱. طَرِیّ: تر و تازه. صفت مشبهه از طَرِیَ یَطْرَیُ طَراوَة.

۲. می‌شِکُنجد: وشگون می‌گیرد. «شِکُنجیدَن» به معنی گرفتن عضوی با سرِ ناخن است. (ر. ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۶۵۷)

آنکه در خوابش همی جویی، وی است　　چشم بگشا، کآن مَهِ نیکو پی[1] است (۱۱۰۷)

این همان کسی است که در رؤیا به دنبالش بودی. چشمانت را باز کن آن ماهِ خوش‌قَدَم در پیش توست. [تو که در آرزوهای رؤیائی خود طالب سعادت بودی، اینک ماه سعادت به نزد تو آمده است. «مهِ نیکو پَی» همانا مصلحان و مربیّان جامعهٔ بشری‌اند.]

زآن، بلاها بر عزیزان بیش بود　　کآن تَجَمُّش[2] یار با خوبان فزود (۱۱۰۸)

از آنرو بر عزیزان بیشتر بلا وارد می‌شود که حضرت معشوق با بندگان محبوب خود بیشتر عشقبازی می‌کند. [اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۰) دفتر چهارم آمده است. از سخنان یکی از بزرگان است که: لَوْلَا الْبَلَاءُ مِنَ اللهِ لَمْ یَکُنْ لِلْعَبْدِ اِلَیْهِ سَبیلٌ[3]. «اگر از جانب خداوند بلایی نمی‌رسید، بندگان راهی به سوی او نداشتند.»]

لاغ[4] با خوبان کند در هر رهی　　نیز کوران را بشوراند گهی (۱۱۰۹)

حضرت معشوق با بندگان محبوب خود در همهٔ مراحل عمرشان بازی می‌کند. یعنی سنّت خداوندست که بندگان خوب را به بلا و مصیبت دچار سازد. البته گاهی هم کوردلان را از طریق بلا و مصیبت شوریده حال و متغیّر کند.

خویش را یک‌دم بدین کوران دهد　　تا غریو از کویِ کوران برجهد (۱۱۱۰)

حضرت حق خود را از دریچهٔ بلا لحظه‌ای به این کوردلان نشان می‌دهد تا فریاد تضرّع و زاری آنان بلند شود. [تجربه نشان داده است که به گاهِ نزولِ بلا حتی فرعون‌سیرتان نیز منکسر و دلشکسته شوند و به درگاه الهی تضرّع آرند. در حین بلا حضرت حق با صفت قهریهٔ خود بر آنان تجلّی کند و نقابِ استتار از رخسار فرو گیرد. و همینکه بلا از آنان رفع شود دوباره به شواغل نفسانی پردازند و از او محتجب شوند.]

---

۱. نیکو پَی: خوش قدم، مبارک قدم.
۲. تَجَمُّش: بازی و عشق ورزیدن به کسی.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۵۱ ـ ۵۰.
۴. لاغ: شوخی، هزل.

قصّهٔ هلال که بندهٔ مخلص بود خدای را، صاحب بصیرت، بی تقلید، پنهان شده در بندگیِ مخلوقان جهتِ مصلحت، نه از عجز، چنانکه لقمان و یوسف از رویِ ظاهر و غیر ایشان، بنده‌ای سایس[1] بود امیری را، و آن امیر مسلمان بود اما کور

دانـــد اعـمی کـه مـادری دارد　　لیک چـــونی بـــه وَهـم در نآرد

اگر با این دانش تعظیم این مادر کند، ممکن بود که از عمیٰ خلاص یابد که

اِذٰا اَرادَاللّٰهُ بِعَبْدٍ خَیْراً فَتَحَ عَیْنَیٰ قَلْبِهِ لِیُبَصِّرَهُ بِهِمَا الْغَیبَ[2]

خلاصهٔ داستان

هِلال یکی از یاران پیامبر(ص)، در بیت خواجه‌ای به کـارِ سـتوربانی و تـیمارداشتِ چهارپایان مشغول بود. امّا خواجه از حقیقت حال او خبر نداشت. تا اینکه هلال بیمار می‌شود و نُه روز در اصطبل، رنجور و بیمار می‌افتد و کسی هم از این امر مطّلع نمی‌شود. حتّی خواجه نیز نمی‌داند او بیمار شده است. تا اینکه پیامبر(ص) از طریق وحی بر این امر وقوف می‌یابد و برای عیادت او شتابان راهی بیت خواجه می‌شود. همینکه خواجه می‌شنود کـه پـیامبر(ص) به‌سوی خانهٔ او می‌آید بغایت شادمان می‌شود و به استقبال نبی کریم می‌رود. ولی آن حضرت با لحنی عتاب‌آمیز بدو می‌گوید: من به دیدار تو نیامده‌ام، هلال را می‌خواهم ببینم و از احوالش جویا شوم. خواجه گفت: من از او خبر ندارم، چون منزل و مأوایش اصطبل است. پیامبر(ص) با شوق تمام به اصطبل درآمد و از رایحهٔ دلنوازش هلال جان تازه‌ای گرفت و خود را به پای رسول‌الله (ص) افکند و آن حضرت وی را غرق بوسه نمود.

* * *

---

۱. سایِس: ادب‌کننده، تربیت‌کنندهٔ چهارپایان.

۲. «هرگاه خداوند برای بنده‌ای خیر خواهد دو چشم قلب او را گشاید تا غیب را با آن دو ببیند.» قسمتی است از حدیثی که در جامع‌الصغیر، ج ۱، آمده است.

استاد فروزانفر روایتی از **نوادرالاصول** نقل کرده و آن‌را مأخذ حکایت فوق دانسته است[۱]. چون متن این روایت به عربی است آن‌را در اینجا ترجمه می‌کنیم: اَبُو دَرْداء ضمن روایتی می‌گوید: همراه رسول خدا(ص) بودم که فرمود: «یکی از بهشتیان از این در درآید.» و سپس به نماز ایستاد. من از آن در برون رفتم و هرچه نگریستم کسی را ندیدم. بازگشتم و کنار رسول خدا نشستم. فرمود: ای ابودرداء تو او را نشناسی. سپس مردی حبشی که پشمینه‌ای وصله‌دار دربر داشت از همان در درآمد در حالی که آسمان را می‌نگریست. وقتی که مقابل رسول خدا قرار گرفت بدو سلام کرد. فرمود: هلال چگونه‌ای؟ گفت: خوبم یا رسول الله. خداوند تو را خیر دهاد. فرمود: هلال ما را دعا کن و برای ما آمرزش بخواه. گفت: خداوند از تو خشنود باد و تو را آمرزاد. ابودرداء می‌گوید: من گفتم ای هلال برای من نیز آمرزش طلب کن. هلال از من رخ برتافت. چون دوباره همین درخواست را کردم رو به رسول خدا کرد و گفت: یا رسولَالله آیا از او خشنودی؟ فرمود: آری. هلال گفت: ای ابودرداء خدا از تو راضی باد و تو را آمرزاد. آنگاه هلال خارج شد و پیوسته به آسمان نگاه می‌کرد و از آن چشم برنمی‌داشت. رسول خدا فرمود: قلب هلال به عرش پیوند یافته است. امّا او در میان شما بیش از سه روز درنگ نمی‌کند. من (ابودرداء) روزها را شمردم. روز سوم بود که رسول خدا نماز بامداد گزارد و از مسجد برون رفت و ما نیز همراه او بودیم. او به سوی خانهٔ مُغیرةبن شعبه رفت و او را در بیرون خانه‌اش دید، پس بدو گفت: ای مغیره خدا به تو پاداش دهاد! مغیره گ ت: یا رسول‌الله امشب که کسی در خانهٔ ما نمرده است! فرمود: چرا، هلال وفات کرده است. وقتی که حضرت به اصطبل درآمد دید که هلال در حال سجده وفات کرده است. پس به یـ ران خود فرمود پیکر بی‌جان او را بردارید. او را بردند و رسول خدا شخصاً کار تجهیز و تکفین او را به عهده گرفت تا آنکه هلال را دفن کردند. آنگاه رسول خدا به ابودرداء فرمود: ای ابودرداء بدان که این یکی از آن هفت تنی بود که زمین به وجود آنان پایدار است و به برکت او از نعمت باران برخوردار می‌شو ... حتّی او بهترین آنان است.

*

از آنجا که حدود شانزده تن از اصحاب رسول خدا هِلال نام داشته‌اند[۲]، معلوم نیست

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۰۴ ـ ۲۰۳.

۲. ر.ک. **اسدالغابة**، ج ۵، ص ۶۷ ـ ۶۶.

که این هلال، کدام یک از آن شانزده تن است. به هرحال منظور مولانا وقایع‌نگاری حرفه‌ای نیست، بل آنچه که برای او اهمیّت دارد ایراد نکات و القای معانی است. مولانا در قالب حکایت هلال، مسألهٔ اولیای مستور را که در قباب غیرت حق پوشیده می‌مانند بیان داشته است. حقیقت حال اینان فقط بر اخصّ خواص معلوم است ولاغیر. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوم.

* * *

چون شنیدی بعضی اوصافِ بِلال بشنو اکنون قصّهٔ ضعفِ هِلال (۱۱۱۱)

چون قسمتی از صفات بلال را شنیدی، اینک به حکایت ناتوانی هِلال گوش فرا ده: [مراد از «ضعفِ هِلال»، ریاضت و نَفْس‌کُشی اوست. یعنی ضعف جسمانی او ناشی از ریاضات شاقّ بود.]

از بِلال او پیش بود اندر رَوِش خویِ بد را بیش کرده بُد کُشِش[1] (۱۱۱۲)

هلال در سلوک از بلال هم جلوتر بود، زیرا او خصلت‌های بَدِ خود را بیشتر از بلال ریشه‌کن کرده بود.

نه چو تو پس رو که هر دَم پس‌تری سویِ سنگی می‌روی از گوهری (۱۱۱۳)

هلال همچون تو نبود که هر لحظه به واپس می‌گرایی و از گوهر بودن به مرتبهٔ سنگ شدن تنزّل می‌کنی. [عامّهٔ مردم حیاتی قهقرایی و متنازل دارند، چرا که از فطرت گوهرین خود دور می‌شوند و به مرتبهٔ جمود و تحجّر مادیّت هبوط می‌کنند. ولی هلال سیر و سلوکی متعالی داشت.]

آنچنان کآن خواجه را مهمان رسید خواجه از ایّام و سالش بررسید (۱۱۱۴)

مَثَل تو، مَثَلِ آن کسی است که به مهمانی شخص محتشمی رفت. میزبان از سنّ و سال مهمان پرسید.

---

۱. کُشِش: اسم مصدر از مصدر کُشتن به معنی قتل و کُشتن. در اینجا برای سهولتِ معنی بهتر است اسم مفعول یعنی کُشته معنی شود.

(۱۱۱۵) گفت: عمرت چند سال است؟ ای پسر بازگو و در مَدُزد و برشمر

میزبان گفت: پسرجان چند سال داری؟ دقیقاً بگو و از مقدار آن مَکاه.

(۱۱۱۶) گفت: هجده، هفده، یا خود شانزده یا که پانزده، ای برادرْخوانده

مهمان گفت: ای برادر خوانده، هیجده سال دارم، شاید هم هفده سال. نه، بلکه شانزده سال دارم. اصلاً به نظرم می‌رسد که پانزده سال دارم! [طفره رفتن مهمان از گفتن سنّ خود تداعی کنندهٔ حالت برخی از بیماران روانی است که، تمایل به گریز از واقعیات زندگی را دارند. و این مسأله‌ای است که روانشناسان عصر ما بدان پرداخته‌اند[۱].]

(۱۱۱۷) گفت: واپس واپس ای خیره سرت باز می‌رو تا به کُسِّ مادرت

میزبان که از نحوهٔ پاسخ مهمان عصبانی شده بود با لحنی وقیح می‌گوید: ای گستاخ، اینطور که تو عقب عقب می‌روی بالاخره از فلانِ مادرت سر در می‌آوری! [مراد از «فلانِ مادرت» رحم و زهدان مادر است، منتهی با لفظی بی‌پروا ادا شده است. این لطیفهٔ کوتاه و هزل‌آمیز در نقد کسانی است که به جای سیر صعودی، سیر نزولی می‌کنند و به جای پیشروی، پس‌روی. اینان به جای آنکه گوهر نفس را با فکر و ذکر و عمل صالح، شفّاف و تابناک کنند، چنان واپس می‌خزند که به درکهٔ جماد هبوط می‌کنند. پس ای طالب حقیقت هر روز در درصدد آن باش که از حضیض اوصاف نکوهیده کوچ کنی و به معالی اخلاقی ارتقاء یابی.]

حکایت در تقریرِ همین سخن

(۱۱۱۸) آن یکی اسپی طلب کرد از امیر گفت: رو آن اسپِ اَشْهَب[۲] را بگیر

مولانا در این فصل جلیل مطلب فوق را با حکایتی کوتاه تشیید و تأکید می‌کند. او در این حکایت این نکته را بیان می‌دارد که شرط جلوگیری از طغیان و سرکشی نفس امّاره به‌کارگیری امیال و شهوات در جهت معالی اخلاقی و فضائل روحانی است.

شخصی از امیری، اسبی طلب می‌کند. امیر می‌گوید: برو فلان اسب را که خاکستری رنگ است سوار شو. آن شخص می‌گوید: اسبی که نشانم دادی چموش و حرون است، زیرا

---

۱. ر.ک. بحر در کوزه، ص ۴۱۵.

۲. اَشْهَب: خاکستری رنگ، مخلوطی از سیاه و سفید که رنگ سفیدش غالب باشد.

پیوسته عقب عقب می‌رود و سوار را نمی‌پذیرد. امیر با طنزی تعلیمی می‌گوید: حال که چنین است دُمش را به طرف مقصدت بگردان تا عقب عقب تو را بدانجا رساند. در این تمثیل آن شخص که خواهان اسب است، رمزی از سالک مبتدی است، و امیر، رمزی از استاد و مرشد، و اسب رمزی از نفس امّاره، و دُم او رمزی از شهوات. امّا معنی بیت: شخصی از امیری اسبی درخواست کرد. امیر گفت: برو آن اسب خاکستری (= مخلوطی از موهای سفید و سیاه) را بگیر و سوار شو. [اینکه مولانا نفس امّاره را به اسب دو رنگ تشبیه می‌کند شاید بدین خاطر است که یکی از خواص نفس، تلوّن اوست. یعنی نفس دائماً رنگ عوض می‌کند و هرلحظه به‌رنگی در می‌آید. امّا استاد زرّین‌کوب تشبیه نفس به «اسبِ اشهب» را چنین تفسیر کرده است: «این نکته هم که از نفس در اینجا بر سبیل رمز به اسبِ دومو ـ امّا اشهب فام ـ تعبیر شده است حاکی از اعتقاد به تربیت‌پذیری نفس است، و نشان می‌دهد که در آن میل به خیر و پاکی بر تمایل به شرّ و سیاهی غلبه دارد و آن کس که نمی‌تواند آن را رام و زبون دارد می‌بایست لامحاله شهوت و میل نفس را در مجرای علایق روحانی بیندازد تا از طغیان و غلبهٔ آن ایمن بماند[۱].»]

گفت: آن را من نخواهم، گفت: چون؟ گفت: او واپس رَو است و بس حَرون[۲] (۱۱۱۹)

آن شخص گفت: من آن اسب را نمی‌خواهم. امیر پرسید: چرا؟ جواب داد: برای اینکه آن اسب چموش است و خیلی عقب عقب می‌رود.

سخت پس‌پس می‌رود او سویِ بُن گفت: دُمّش را به سویِ خانه کن (۱۱۲۰)

آن اسب به طرف دُمش عقب عقب می‌رود. امیر گفت: حال که چنین است دم آن اسب را به طرف خانه‌ات بگردان تا همینطور عقب عقب برود و تو را به خانه‌ات برساند. [در این بیت طنزی نیشدار نهفته است. امیر با این جواب می‌خواهد بگوید تو اسب سوار نیستی[۳].]

دُمِّ این اُستورِ نفست شهوت است زین سبب پس‌پس رود آن خودپرست (۱۱۲۱)

مولانا در اینجا نفس را طبق استعارهٔ تخییلیه به چهار پا تشبیه می‌کند و از تمثیل

---

۱. ر.ک. بحر در کوزه، ص ۳۸۴.

۲. حَرون: اسب و استر سرکش و نافرمان.

۳. ر.ک. بحر در کوزه، ص ۳۸۴.

مذکور چنین استنتاج می‌فرماید: شهوت به منزلهٔ دُمِ نفس است: از اینرو مرکوب نَفْس، عقب عقب می‌رود.

(۱۱۲۲) شهوتِ او را کـه دُم آمـد ز بُـن ای مُـبَدِّل شـهوتِ عُـقبیش کُـن

ای تبدیل‌کننده، یعنی ای کسی که می‌خواهی امیال حیوانـی را بـه مـعالی روحـانی و مکارم اخلاقی تبدیل کنی، شهوات نفسانی را که کلاً به منزلهٔ دُمِ مرکوب نفس است، به میل و شهوت به امور اخروی تبدیل کن.

(۱۱۲۳) چون ببندی شهوتش را از رَغیف[1] سرکُنَد آن شهوت از عقلِ شریف

اگر جلو شهوت و میل نَفْس را به نان (جمیع طعام‌های دنیوی) بگیری، همان شهوات به نیروی عقل و اندیشه مبدّل می‌شود.

(۱۱۲۴) همچو شاخی که بِـبُرّی از درخت سر کُـنَد قـوّت ز شـاخِ نـیکبخت

چنانکه مثلاً اگر شاخهٔ زائدی را از درخت قطع کنی، شاخهٔ اصلی نیرو پیدا مـی‌کند. [میان باغبانان رسم است که شاخ و برگ زائد و پاجوش‌های درختان را قطع کنند تا درخت جان گیرد. ای طالب حقیقت اگر امیال و شهوات نفسانی را از خود دور کنی و در جهت اعتلای معنوی بکارگیری نیروی روح و عقل تو افزایش یابد. «شاخِ نیکبخت» استعارةً یعنی شـاخهٔ اصلی و مرغوب.

مولانا در سه بیت اخیر یکی از اصول روانشـناسانه را تـبیین کـرده است. و بـعدها اندیشمندان و روانشناسانِ عصر جدید بدان موضوع پرداختند و با قراین و شـواهـد عـینی و علمی آن‌را به گونه‌ای دیگر بسط دادند. از آن جمله فروید روانکاو مـعروف است کـه گـفت تمایلات غریزیِ واپس رانده به هیچ روی فراموش نمی‌شوند و یا در عمق ناخودآگاه راکد و منفعل نمی‌مانند، بلکه دست به تکاپو می‌زنند و ماهیّت خود را متحوّل و متعالی می‌سازند تا برای ورود بـه خـودآگـاه کسب صـلاحیت کـنند. فـروید بـه ایـن فـرایـند روانـی تَـصْعید (= Sublimation) گفته است[2].

---

۱. رَغیف: قرص‌نان.

۲. قبل از او برخی از فیلسوفان و اندیشوران غربی نظیر شوپنهاور و گوته و نیچه به نحوی دیگر متذکر این ←

فعالیت‌های تصعیدی، روح را بارور و متعالی می‌سازد. گویی که مِس را به طلا مبدّل می‌کند. مثلاً حسّ خشونت و شهوت را می‌توان به صورت رقابت‌های ورزشی تصعید کرد و از آن نتایج مثبت و سازنده به بار آورد. همینطور جمیع تجلّیات فرهنگی و علمی بشر معلول تصعید یا بکارگیری غرایز و شهوات نازل در جهت تکامل روحی و معنوی است.

در سه بیت مذکور مولانا می‌گوید اگر بر غرایز عنان گسیخته لگام بزنی و آنها را در سیطرهٔ خود قرار دهی آن غرایز و امیال به کمالات و فضائل روحی تبدیل می‌شود و از این طریق روح بالنده می‌گردد. چنانکه اگر شاخه‌های زائد را هَرَس کنی درخت رشیدتر و تناورتر گردد.]

چونکه کردی دُمّ او را آن طرف گر رود پس‌پس، رود تا مُکْتَنَف[1] (۱۱۲۵)

وقتی که دم مرکوب نَفْس را به طرف مقصد عالی الهی و اخلاقی کردی، عقب عقب می‌رود تا به آن مقصد برسد.

حَبَّذا[2] اسبانِ رامِ پیشْ‌رَو نه سِپَسْ‌رَو، نه حرونی[3] را گِرو (۱۱۲۶)

خوشا به حال اسبانِ رام و تازَنده که نه عقب می‌روند و نه اسیر چموشی و طغیان‌اند. [مراد از «اسبانِ رامِ پیش رو»، سالکانِ حقیقی‌اند که روز به روز در حال ارتقای معنوی به سر برند و نَفْسشان هرگز حریم اخلاقی را هتک نکند.]

گَرمْ رَوْ[4] چون جسمِ موسیِّ کلیم تا به بَحْرَیْنَش چو پهنایِ گلیم (۱۱۲۷)

آن سالکان حقیقی و مطیع امر الهی مانند حضرت موسای کلیم‌الله به سرعت پیش می‌روند بطوریکه تا مجمع‌البحرینِ مقصود راه، بسی کوتاه به نظر می‌رسد گویی که اینهمه راه

→

مطلب شده بودند. از جمله نیچه گفته است که امیال و غرایز تهاجمی به صورت بازی‌های ورزشی و مسابقات المپیک تغییر شکل می‌دهد. نیز می‌توان امیال تهاجمی را به رقابت در خلق یک اثر هنری متحوّل و متعالی ساخت. (ر.ک. اصول روانکاوی، ص ۲۰۰)

۱. مُکْتَنَف: پناهگاه. اسم مکان ابواب مزید بر وزن اسم مفعول آن می‌آید. در اینجا مراد منزل و مقصد است.

۲. حَبَّذا: ر. ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

۳. حَرونی: نافرمانی، سرکشی.

۴. گَرمْ رَوْ: آنکه گرم و شتابان راه برود. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

به اندازهٔ عرض یک گلیم بوده است. [شارحی از متأخّران مصراع دوم را چنین ناصواب و نامفهوم معنی کرده است: «مانند گلیمی پهن به ملتقای دو دریا می‌رسند.» نیز شارحی دیگر از متأخّران که رابطهٔ «پهنای گلیم» را با «دو دریا» در نیافته، «پهنای گلیم» را کُلاً ساقط کرده تا از حلّ این معمّا راحت شود.

لفظ «موسی» و «بحرین» نشان می‌دهد که این بیت ناظر بر آیهٔ ۶۰ سورهٔ **کهف** است که طبق آن، حضرت موسی(ع) همراه آن جوان با شوق تمام جویای یکی از عبادالله (خضر) بود. و درصدد بود که به **مجمع‌البحرین** برسد. اینکه منظور از مجمع‌البحرین چیست میان مفسّران اختلاف است. و چون توضیح این موضوع در شرح بیت (۱۹۶۸) دفتر سوم آمده است از تکرار و اطالهٔ کلام می‌پرهیزیم.

در تعابیر صوفیه «مجمع‌البحرین» تعبیری است از مقام **قاب قوسین** که نسبت به مقامِ **اَوْ اَدنیٰ** پایین‌تر است. به هر حال **قاب قوسین** تعبیری است از مقام قرب بنده به حضرت حق. منظور مولانا در مصراع دوم اینست که سالکانِ عاشق با عزمی استوار و همّتی والا طریق سلوک را در اسرع زمان درمی‌نوردند و به منزل مقصود می‌رسند. اینان به قدری در سلوک گرم و مشتاق‌اند که وسیع‌ترین و طولانی‌ترین راه در نظرشان بس کوتاه می‌آید.]

(۱۱۲۸) **هست هفتصد ساله راهِ آن حُقُب[1] که بکرد او عزم در سَیْرانِ[2] حُب**

آن راه دور و درازی که موسی(ع) تصمیم گرفت به عشق دیدار خضر(ع) در نوردد راهی هفتصد ساله بود.

(۱۱۲۹) **همّتِ سیرِ تنش چون این بُوَد سیرِ جانش تا به علّیین[3] بُوَد**

در جایی که همّت سیر جسمانی موسی این گونه باشد، سیر روحانی او مسلّماً به اعلی مرتبهٔ قرب می‌رسد.

---

۱. حُقُب: جمعِ حُقْب، دوره و برهه زمانی. مدّتی نامعین که شامل هشتاد سال یا چهل سال و یک دورهٔ طولانی از زمان و یک سال یا چند سال می‌شود.

۲. سَیْران: سیر و گردش. همان سَیَرانِ عربی است.

۳. عِلّیین: ر.ک. شرح بیت (۶۴۱) دفتر اوّل.

شهسواران در سِباقت[1] تاختند خربَطان[2] در پایگه انداختند (۱۱۳۰)

چابکسواران در سبقت پیشی گرفتند. یعنی پیشتازان عرصهٔ ایمان و ایقان از دیگران جلو افتادند. امّا احمقانِ شکمباره در مرتبهٔ پست دنیوی رحل اقامت افکندند. [مصراع اول ناظر است به آیهٔ ۱۱ و ۱۲ سورهٔ **واقعه** که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۳۹) دفتر پنجم آمده است. از آنجا که «پایگه» مخفّف «پایگاه» به معنی محلّ کفش کنی و درگاه نیز آمده است، مراد از آن، دنیای دون است. پس عبارتِ «در پایگه انداختند» کنایه از اینست که ابنای دنیا به جای آنکه همراه سابقونِ در ایمان و عرفان حرکت کنند به ماندن و چریدن در مرتع دنیا دل خوش کردند.]

مَثَل

آنچنانکه کاروانی می‌رسید در دِهی آمد، دری را باز دید (۱۱۳۱)

مولانا به مناسبت آنکه در ابیات اخیر سخن از سیر و سلوک و سفر معنوی به میان آورده، اینک در تمثیلی کوتاه این نکته را افاده می‌کند که سالک تا بارِ خودبینی و انانیّت را از خود فرو نهلد به هیچ منزلی از منازل سلوک در نیاید. پس شرط ورود به منازل سلوک و مواقف عرفانی تجرید از خود است. معنی بیت: کاروانی از راه می‌آمد به روستایی رسید و درِ خانه‌ای را باز دید.

آن یکی گفت: اندرین بَردُالْعَجوز[3] تا بیندازیم اینجا چند روز (۱۱۳۲)

یکی از کاروانیان گفت: در این سرمای سخت بهتر است چند روزی در این خانه رحل اقامت افکنیم.

بانگ آمد نه، بینداز از برون وآنگهانی اندر آ تو اندرون (۱۱۳۳)

ناگهان از درون خانه صدایی آمد که: نخیر، داخل مشوید. هر چه بار و بنه دارید بیرون

---

۱. سِباقت: پیشی جُستن.

۲. خَرْبَط: مرغابی بزرگ. کنایه از احمق و شکمباره.

۳. بَرْدُالْعَجُوز: ترکیب اضافی است به معنی سرمای پیرزن. و آن هفت روز است. اولین روز آن تقریباً مطابق است با ۲۵ یا ۲۶ اسفندماه، و پایان آن مطابق با دوم فروردین است. (ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۸۶۱) در اینجا کنایه از سرمای سخت است.

افکنید و آنگاه به درون خانه آیید. [مناسب است با مضمون بیت (۲۷۷۲ ـ ۲۷۷۰) دفتر اوّل.]

(۱۱۳۴) هم برون افگن هر آنچ افگندنی‌ست درمیآ با آن‌که این مجلس سَنی[1]ست

هرچه دور انداختنی است بیرون بیفکنید و با آن بارها داخل مشوید که این مجلس، مجلسی عالیقدر است. [پس ای سالک، بارِ گرانِ انانیّت و اهواء و امیال حیوانی خود را از خود فرو نه تا به منزل کبریایی درآیی.]

(۱۱۳۵) بُد هِلال، استادِ دل، جانْ‌روشنی سایس[2] و بندهٔ امیرِ مؤمنی

مولانا که از بیت (۱۱۱۱) حکایت هِلال را آغاز کرد، به جهت افادات و انتقالات مختلف از بیت (۱۱۱۴) نقل آن حکایت را متوقّف کرد و به مناسبت موضوع، دو تمثیل و یک حکایت کوتاه آورد، و اینک مجدّداً بدان حکایت رجوع می‌کند: هِلال، مردی صاحبدل و روشنْ‌روان بود، و در عین حال ستوربان و غلامِ یکی از اعیان مؤمنان بود.

(۱۱۳۶) سایسی کردی در آخُر آن غلام لیک سلطانِ سلاطین بنده نام

آن غلام (هلال) در اصطبلِ آن شخص بزرگ به تیمار ستوران مشغول بود، امّا برحسب واقع او شاهنشاهی بود که ظاهراً عنوانِ غلامی داشت. یعنی در مسائل معنوی حقّاً شاه بود.

(۱۱۳۷) آن امیر از حالِ بنده بی‌خبر که نبودش جز بِلیسانه نظر

آن امیر از حال غلام خود خبر نداشت، زیرا نظر او فقط نظر شیطانی بود. [زیرا شیطان هم فقط خلقت ظاهری آدم را دید. پس گفت: اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ. «من از او بهترم، مرا از آتش آفریدی و او را از گِل.»]

(۱۱۳۸) آب و گِل می‌دید و در وی گنج نه پنج و شش می‌دید و اصلِ پنج نه

آن امیر فقط جسم هلال را می‌دید، نه گنجینهٔ باطنی او را. محسوسات و ظواهر را می‌دید ولی اصل آنها یعنی جان را نمی‌دید. [مراد از «آب و گِل» جسم مادی است که

---

۱. سَنیّ: بلندمرتبه، عالیقدر.

۲. سایِس: ادب کننده، تربیت کنندهٔ چهارپایان.

خمیرمایهٔ آن آب و گِل بوده است. «پنج» اشاره به حواس پنجگانه ظاهری دارد، و «شش» ناظر بر جهات ششگانه است. کلّاً مراد از «پنج و شش» جنبه‌های ظاهری انسان و جهان مادّی است.]

رنگِ طین[1] پیدا و نورِ دین نهان هر پیمبر این چنین بُد در جهان (۱۱۳۹)

رنگ گِل آشکار بود و نور دین و ایمان، پنهان. یعنی ظاهرِ حضرت آدم برای ابلیس معلوم بود، ولی باطنش بر او مختفی. همینطور ظاهر هِلال برای صاحبش معلوم بود و باطنش نهان. اصولاً هر پیامبری در جهان وضعیّتی اینگونه داشته است. یعنی به صورت معروف بود و به سیرت مجهول.

آن مَناره دید و در وی مرغ نی بر مَناره شاه بازی، پُر فَنی (۱۱۴۰)

به عنوان مثال، شخصی قادر است مناره را ببیند، ولی نمی‌تواند پرنده‌ای که روی آن نشسته است ببیند، در حالی که ممکن است روی آن مناره شاهبازِ زیبا و بلندپروازی ماهر نشسته باشد.

و آن دوم می‌دید مرغی پَرْزَنی لیک موی اندر دهانِ مرغ نی (۱۱۴۱)

و دیگری قادر است علاوه بر مناره پرنده را نیز ببیند ولی نمی‌تواند تارِ مویی که در منقار آن پرنده است ببیند. [در این دو بیت بر سبیل تمثیل مراتب انسانها در قدرت بینش بیان شده است. مولانا منظور خود را از استعارهٔ «مناره» و «مرغ» و «موی» در بیت (۱۱۴۵) به بعد بیان داشته است.]

وآن که او یَنْظُر بِنُورِاللّه بُوَد هم ز مرغ و هم ز مو آگه بُوَد (۱۱۴۲)

کسی که با نور خدا می‌نگرد هم از پرنده آگاه است و هم از مو. [مصراع اوّل اشاره به حدیثی است که مکرّراً در مثنوی بکار آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اوّل. منظور بیت: کسی که با نور بصیرت الهی می‌بیند، هم صاحب دانش است و هم صاحب بینش. چنین کسی حقیقت حال انسان کامل را می‌شناسد.]

---

۱. طین: گِل.

(۱۱۴۳) گفت: آخِر چشم سویِ موی نِه تا نبینی مو، بنگشاید گره

چنین صاحبدل با معرفتی به شخص فاقد بصیرت گوید: آخر به مو توجّه کن. مادام که مو (نکته‌ها) را نبینی گِرِه از کار گشوده نشود. یعنی تا به سرّ درون انسان کامل واقف نشوی هنوز به بصیرت لازم نرسیده‌ای.

(۱۱۴۴) آن یکی گِل دید نقشین[1] در وَحَل[2] وآن دگر گِل دید پُر علم و عمل

یکی انسان را گِلی منقوش می‌بیند، و آن دیگری او را گِلی آکنده از علم و عمل صالح می‌بیند. یعنی دیدگاه آدمیان نسبت به انسان متفاوت است. دیدگاهی می‌گوید انسان همین جرثومهٔ مادی و ترکیب عنصری است. چنین دیدگاهی صددرصد مادّی است. اما دیدگاه دیگری می‌گوید حقیقت انسان در چهارچوبهٔ مادّیات و طبیعیات خلاصه نمی‌شود، بل فراتر از این مرتبه است. این دیدگاه متعلّق است به اوساط مذهبیّون. امّا دیدگاه سوم مختصِّ روشن‌بینان عارف است و زبان حالشان اینست: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای». رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۹) همین دفتر.]

(۱۱۴۵) تن مَناره، علم و طاعت همچو مرغ خواه سیصد مرغ گیر و، یا دو مرغ

اینک گوش فرا ده که منظور از استعارهٔ «مناره» و «مرغ» و «مو» چیست؟

مراد از «مناره»، جسم مادّی است. و مراد از «مرغ»، علم و طاعت. خواه آن را سیصد پرنده (علم و طاعت) ببینی یا دو پرنده (علم و طاعت). یعنی علم و طاعت ممکن است در شخصی فراوان یافت شود یا اندک. به هر حال منظور اینست که پرنده رمزی است از علم و طاعت. همانطور که پرنده با دوبال پرنده می‌شود انسان نیز با طاعت و علم می‌تواند طیران کند.

(۱۱۴۶) مردِ اَوْسَط مرغ‌بین است او و بس غیرِ مرغی می‌نبیند پیش و پس

کسی که دارای بینشی متوسّط است فقط می‌تواند پرنده را ببیند. یعنی کسی که ایمانی عادی دارد به مرتبهٔ علم و طاعت نایل می‌شود، امّا جلوتر نمی‌رود. [«مردِ اوسط»

---

۱. نَقْشین: دارای نقش و نگار. نقش + پسوند نسبت ین.

۲. وَحَل: گِل و لای.

راجع است به مصراع دوم بیت (۱۱۴۴) همین دفتر. اینان بینشی نه نازل دارند و نه عالی، بل متوسط دارند.]

(۱۱۴۷) موی آن نوری است پنهان، آنِ مرغ که بدان پاینده باشد جانِ مرغ

امّا مراد از مو چیست؟ مراد از مو، نوری است پنهان که به پرنده تعلّق دارد، و جان پرنده با آن مو جاودانه شود.

(۱۱۴۸) مرغ کان موی است در منقارِ او هیچ عاریّت نباشد کارِ او

پرنده‌ای که در منقارش آن مو قرار گرفته است، کار و بار او جنبهٔ عاریتی و تصنعی ندارد.

(۱۱۴۹) علمِ او از جانِ او جوشد مُدام پیش او نه مستعار آمد نه وام

دانش او همواره از جانِ او می‌زهد، آن دانش در نزد او نه عاریتی است و نه به وام گرفته شده. [مولانا از بیت (۱۱۴۰) تا اینجا این مطلب را تفهیم کرد که بطور کلّی سه دیدگاه نسبت به انسان وجود دارد: یکی دیدگاه مادّی که انسان را منحصر می‌کند در خصوصیّات مادی و طبیعی. دیگر دیدگاه مربوط است به کسانی که در نیمه راه جهل و معرفت قرار دارند. از جملهٔ ایشان‌اند ظاهری مذهبان که روح عرفان را در دین انکار می‌کنند. و دیدگاه سوم متعلّق است به عارفان روشن‌بین. کسی که به این دیدگاه می‌رسد علم و معرفتش (برخلاف دو دسته قبلی) بر بسته نیست بل بر رُسته است.]

رنجورشدنِ این هِلال و بی‌خبری خواجهٔ او از رنجوریِ او، از تحقیر و ناشناخت و واقف‌شدنِ دلِ مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام از رنجوری و حالِ او، و افتقاد و عیادتِ رسول عَلَیه‌السَّلام، این هِلال را

(۱۱۵۰) از قضا رنجور و ناقص شد هِلال مصطفیٰ را وحی شد غَمّازِ حال[1]

اتفاقاً هلال دچار بیماری و کسالت شد. و وحی الهی، حضرت محمّد مصطفی(ص) را از حال او آگاه کرد.

---

۱. غَمّازِ حال: آشکار کنندهٔ حال، حکایت کنندهٔ حال درون. اضافهٔ فاعل به مفعول است.

(۱۱۵۱) بُد ز رنجوریش خواجه‌ش بی‌خبر که بَرِ او بُد کساد و بی‌خطر

صاحبِ هلال از بیماری او خبر نداشت، زیرا هلال در نظر او فردی بی‌ارزش و فاقد اهمیّت بود.

(۱۱۵۲) خفته نُه روز اندر آخُر مُحْسِنی هیچ‌کس از حالِ او آگاه نی

هلال که انسانی صالح و نکوکار بود به مدّت نه روز با حالتِ بیماری در اصطبل ستوران افتاده بود، امّا کسی از حال او باخبر نبود.

(۱۱۵۳) آنکه کَس بود و شهنشاهِ کسان عقلِ صد چون قُلْزُمش هر جا رسان[1]

آن کسی که واقعاً کسی بود و پادشاه انسان‌های حقیقی، عقلِ بیکرانش بر همه چیز محیط بود. [مصراع دوم نقل به مضمون شد تا معنی روشن‌تر ادا شود. معنی تحت‌اللفظی آن اینست: «عقل او که مانند صد دریا بود به هر جا می‌رسید.» در مثنوی، «قُلْزُم» به معنی مطلقِ دریای ژرف و پهناور بکار رفته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم. بیت فوق کُلّاً مُسْنَدٌاِلَیْه است، و بیت بعدی مُسْنَد. به هر حال بیت مذکور توصیفی است از حضرت محمّد(ص).]

(۱۱۵۴) وَحیَش آمد، رحمِ حق غمخوار شد که فلان مشتاقِ تو بیمار شد

چون رحمت الهی شامل حال هلال شده بود به پیامبر(ص) وحی رسید که فلان شخص یعنی هِلال که دوستدار توست به بیماری مبتلا شده است.

(۱۱۵۵) مصطفیٰ بهرِ هِلالِ با شرف رفت از بهرِ عیادت آن طرف

حضرت محمّد مصطفی(ص) برای عیادت از هلالِ عالیقدر بدان سوی رفت. یعنی به طرف محل اقامت هلال رفت.

(۱۱۵۶) در پیِ خورشیدِ وحی آن مَه دوان وآن صحابه در پی‌اش چون اختران

آن ماه معنوی، یعنی حضرت رسول‌الله(ص) به دنبال خورشید وحی شتابان می‌رفت و اصحاب نیز همچون ستارگان به دنبال او می‌رفتند.

---

۱. رَسان: صفت فاعلی از رسیدن به معنی رسنده، بلند. «هر جا رسان» یعنی به هر جا رسنده، محیط.

ماه می‌گوید کـه اَصحابی نُـجُوم لِلسُّریٰ[۱] قُدْوَه[۲] و لِلطّاغی رُجُوم[۳] (۱۱۵۷)

ماه یعنی پیامبر(ص) می‌گوید که «یارانم همچون ستارگان‌اند» سرمشق سالکانِ شبْ‌رو هستند و طرد کنندهٔ سرکشان. [بیت فوق ناظر است به حدیثی که منسوب به پیامبر(ص) است. بعضی آن‌را موضوع و مختلق دانسته‌اند: اَصْحابی کَالنُّجُومِ بِاَیِّهِمْ اِقْتَدَیْتُـمْ اِهْتَدَیْتُـمْ. «یارانم همچون ستارگان‌اند که از هر یک از آنان پیروی کنید هـدایت شـوید.» مـنظور از «لِلطاغی رجوم» در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.]

میر را گـفتند کآن سـلطان رسـید او ز شادی بی‌دل و جان برجـهید (۱۱۵۸)

به امیر یعنی بـه صـاحب هـلال خـبر دادنـد کـه سـلطانِ کـائنات یـعنی حـضرت ختمی مرتبت(ص) در حال تشریف‌فرمایی است. او از شدّت شادی و شعف، با شور و اشتیاق از جا پرید. یعنی خیال کرد که محمّد(ص) برای دیدن او بدان سو آمده است.

بر گُمانِ آن ز شادی زد دو دست کآن شهنشه بهرِ آن میر آمده‌ست (۱۱۵۹)

امیر به گمان آنکه شاهِ شاهان یعنی محمّد(ص) به دیدار او آمده است از شدّت شادی دو دستش را به هم کوفت.

چون فرو آمد ز غُـرفه[۴] آن امـیر جان همی افشـاند پـامُزدِ[۵] بشـیر (۱۱۶۰)

همینکه آن امیر از بالاخانه فرود آمد از شدّت ذوق می‌خواست جانش را به عـنوان مژدگانی نثار مژده‌دهنده کند.

پس زمین‌بوس و سـلام آورد او کرد رخ را از طرب چون وَرْد[۶] او (۱۱۶۱)

سپس امیر بر زمین بوسه زد و به پیامبر(ص) سلام کرد و از فـرط شـادی چـهره‌اش

---

۱. سُریٰ: شبروان، روندگان در شب. جمعِ ساری از مصدرِ سَرْیَه.
۲. قُدْوَه: سرمشق، نمونه، کسی که بدو اقتدا می‌کنند.
۳. رُجُوم: جمعِ رَجْم (= طرد کردن، راندن) مصدر ثلاثی مجرّد.
۴. غُرْفه: بالاخانه. جمع: غُرَف.
۵. پامُزد: حقّ‌القَدَم، مزدی که به پزشک دهند برای عیادت بیمار. در اینجا به معنی مژدگانی.
۶. وَرْد: گُل، گُلِ سفیدی که با سرخی و زردی بزنند.

همچون گُل شاداب شده بود.

(۱۱۶۲) گفت: بسم‌اللّه مُشَرَّف کُن وطن تا که فردوسی شود این انجمن

امیر به پیامبر(ص) عرض کرد: بفرمایید منزل مرا مشرّف کنید. تا به برکت ورود شما محفل خانهٔ من به باغ بهشت مبدّل گردد.

(۱۱۶۳) تا فزاید قصرِ من بر آسمان که بدیدم قطبِ دورانِ زمان

تا کاخِ من از آسمان هم برتر و بلندتر شود، زیرا من قطب روزگار خود را دیده‌ام.

(۱۱۶۴) گفتش از بهر عِتاب آن محترم من برای دیدنِ تو نآمدم

پیامبر(ص) عالیقدر با لحنی عتاب‌آمیز فرمود: من که برای دیدن تو نیامده‌ام!

(۱۱۶۵) گفت: روحم آنِ تو خود روح چیست؟ هین بفرما کین تَجَشُّم[1] بهرِ کیست؟

امیر گفت: جانم فدای تو. جان دیگر چه ارزشی دارد؟ بفرمایید که این زحمت را برای چه کسی کشیده‌اید؟

(۱۱۶۶) تا شوم من خاکِ پایِ آن کسی که به باغ لطفِ توستش مَغْرِسی[2]

تا من خاک پای کسی شوم که در بوستان لطف و احسان تو جایی داشته باشد.

(۱۱۶۷) پس بگفتش کآن هِلالِ عرش کو؟ همچو مهتاب از تواضع فرش کو؟

پس محمّد(ص) به امیر گفت که هلال عرش کو و کجاست؟ کجاست آن کسی که از روی تواضع، خود را همچون مهتاب بر زمین پخش کرده است؟

(۱۱۶۸) آن شهی در بندگی پنهان شده بهرِ جاسوسی به دنیا آمده

هلال همان کسی است که در کسوت غلامی مستور شده است. او برای تفحّص در

---

۱. تَجَشُّم: رنج کشیدن، با مشقّت کاری انجام دادن.
۲. مَغْرِس: قلمستان، محلّ نهال کاری.

امور، به این دنیا آمده است. [یکی از اوصاف عارفان، «جاسوس» است. امّا نه به معنی رایج، بل مراد اینست که عارفان بر تاریکنای ضمایر و گوشه‌های سرایر خلق وقوف دارند. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم.]

تو مگو کو بنده و آخُرجیِّ ماست　　این بدان که گنج در ویرانه‌هاست (۱۱۶۹)

ای امیر تو این حرف را نزن که هلال غلام و ستوربانِ ماست، بدان که گنجینه‌ها در ویرانه‌ها پیدا می‌شود.

ای عجب چونست از سُقم[1] آن هِلال؟　　که هزاران بَدْر هستش پایمال (۱۱۷۰)

راستی بگو ببینم آن هلالی که هزاران ماهِ کامل خاضع درگاه اوست بر اثر بیماری چه حالی پیدا کرده است؟

گفت: از رنجش مرا آگاه نیست　　لیک روزِ چند بر درگاه نیست (۱۱۷۱)

امیر گفت: من از بیماری او خبر ندارم، ولی چند روزی است که او را در درگاه خدماتی نمی‌بینم.

صحبتِ او با ستور و اَستر است　　سایس است و منزلش این آخُر است (۱۱۷۲)

چون هلال دمخور با چهارپایان و قاطران است. او چهارپایان را تیمار می‌کند و در این اصطبل مقیم است.

در آمدن مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام از بهر عیادتِ هِلال در ستورْ گاهِ آن امیر و نواختنِ مصطفیٰ هِلال را رَضِیَ‌اللهُ عَنْه

رفت پیغمبر به رغبت بهرِ او　　اندر آخُر، و آمد اندر جُستجو (۱۱۷۳)

پیامبر(ص) برای دیدن او با اشتیاق تمام به اصطبل داخل شد و به جستجوی او پرداخت.

---

۱. سُقْم: بیماری.

(۱۱۷۴) بود آخُر مُظلم و زشت و پلید وین همه برخاست چون اُلفت رسید

هر چند اصطبل، تاریک و زشت و کثیف بود، امّا چون اُنس و الفت برقرار بود همهٔ اینها محو شد. یعنی چون پیامبر(ص) با او سنخیّت روحی داشت کثافات ظاهری نادیده گرفته شد. [بیت فوق این نکته را اِشعار می‌دارد که وقتی میان دو کس عشق و الفتی رود ناهنجاری‌های صوری موجب کراهت نشود. چنانکه مثلاً مادران مدفوع فرزند خود را می‌شویند و هیچ کراهتی نمی‌یابند در حالی که وقتی مدفوع دیگری را می‌بینند ممکن است از شدّت کراهت و نفرت استفراغ کنند.]

(۱۱۷۵) بوی پیغمبر بِبُرد آن شیرِ نر همچنانکه بوی یوسف را پدر

آن شیر نر، یعنی هلال، بوی پیامبر(ص) را شنید، همانطور که پدر یوسف(ع) بوی او را شنید. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۹۴ سورهٔ یوسف که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوم آمده است.]

(۱۱۷۶) موجبِ ایمان نباشد معجزات بویِ جنسیّت کند جذبِ صفات

اظهار معجزات علّت اصلی ایمان آوردن مردم نمی‌شود، زیرا اگر چنین بود می‌بایست در عهد پیامبران هیچ کافری یافت نشود، در حالی که معمولاً جمع منکران بر مؤمنان می‌چربیده است. بلکه بوی تجانس موجب کسب صفات می‌شود، یعنی در صورتی کسی به دیگری می‌گراید که میان آن دو نوعی تجانس و هم‌گرایی برقرار باشد. [این مطلبی بس مهمّ است. اظهار معجزات انبیا برای اِسکات خصم و به زانو در آوردن منکران و معاندان بوده است. زیرا آنان که طالب حقیقت‌اند معیارشان در شناخت حقانیّت رجال الهی رؤیت خوارق عادات نبوده و نیست، بل اخلاق نکو و خصائل پسندیده بهترین معیار شناخت حق و باطل است. چنانکه پیامبر(ص) فرموده است: بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ. «برانگیخته شده‌ام تا فضائل اخلاقیِ (مردم) را به کمال رسانم.» پس سبب اصلی ایمان آوردن کسی به بزرگان صالح و مصلح اینست که میان او و آنان نوعی سنخیّت روحی برقرار است که به محض برخورد، جرقهٔ ایمان در دلش پدید می‌آید. چنانکه مثلاً کاغذ در مجاورت آتش بلافاصله مشتعل می‌گردد. امّا سنگِ خاره از شعلهٔ آتش، فروزان نمی‌گردد.]

معجزات از بهرِ قهر دشمن است　　بویِ جنسیّت پیِ دلْبُردن است　　(۱۱۷۷)

معجزات، فقط می‌تواند دشمن را مقهور کند، در حالی که بوی تجانس برای ایجاد عشق و دلبردگی است. [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

قهر گردد دشمن، امّا دوست نی　　دوست کَی گردد به بسته گردنی؟　　(۱۱۷۸)

دشمن با مشاهدهٔ معجزات، مغلوب می‌شود، امّا دوست مقهور نمی‌شود، بلکه مؤمن می‌گردد. یعنی آنکه غرض و مرض دارد با رؤیت معجزات و خوارق عادات محکوم و مرعوب می‌شود، ولی دوستدار حقیقت از مشاهدهٔ آن مرعوب نمی‌شود بلکه از حاق ضمیر ایمان می‌آورد. زیرا با بستن گردنِ افراد کسی دوست نمی‌شود. [چرا که ایمان از مقولهٔ عشق است، و لذا جبراً و ضرباً کسی ایمان نمی‌آورد، هرچند که ممکن است مرعوب و مقهور شود.]

اندر آمد او ز خواب از بویِ او　　گفت: سِرگین دان درون، زین گونه بو!　　(۱۱۷۹)

ادامهٔ حکایت: هلال از بوی دلاویز محمّد(ص) از خواب بیدار شد. یعنی وقتی محمّد(ص) به اصطبل درآمد از رایحهٔ دلنواز جسم و جان او هلال از خواب پرید و با خود گفت: در این سرگینْزار، چنین رایحهٔ خوشی خیلی عجیب است!

از میانِ پایِ اُستوران بدید　　دامنِ پاکِ رسولِ بی‌نَدید[1]　　(۱۱۸۰)

هلال از میان پای چهارپایان دامن پاک رسول بی‌همتای الهی را دید.

پس ز کُنجِ آخُر آمد غَزْغَزان[2]　　روی بر پایش نهاد آن پهلوان　　(۱۱۸۱)

آن پهلوان معنوی، یعنی هلال به صورت چهار دست و پا راه افتاد و صورت خود را روی پای محمّد(ص) نهاد.

پس پیمبر روی بر رویش نهاد　　بر سَر و بر چشم و رویش بوسه داد　　(۱۱۸۲)

پس پیامبر(ص) صورت مبارکش را بر صورت هلال نهاد و سر و چشم و روی او رابوسید.

---

۱. نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

۲. غَزْغَزان: خزان خزان، در حال خزیدن، صفت فاعلی از مصدرِ غَزیدن.

(۱۱۸۳) گفت: یا ربّا[1] چه پنهان گوهری ای غریبِ عرش چونی؟ خوشتری؟

محمّد(ص) گفت: عجبا! چه گوهر مستوری هستی! ای غربت کشیدهٔ عرش و عرشیان حالت چطور است؟ آیا بهتر شده‌ای؟

(۱۱۸۴) گفت: چُون باشد خود آن شوریده خواب که درآید در دهانش آفتاب؟

هلال گفت: یا رسول‌الله، حالِ آن شخصِ آشفته خواب چگونه است که ناگهان خورشید معنوی بر سرش حاضر شود؟ [کسی که رؤیای پریشان و کابوس هولناک می‌بیند به صلاح اوست که آفتاب بر او تیغ کشد و از آن خواب بیدارش کند. با این ملاحظه مراد از «آفتاب در دهان درآمدن» افتادن نور آفتاب به روی او و افادهٔ این نکته است که همهٔ رؤیای او کابوس بوده است و باید بیدار شود. نیز کنایه از حضور آن نبی اکرم(ص) است که وجود مبارکش آفتاب معنوی است. و یا کنایه است از طالع شدن بخت و اقبال معنوی هلال.]

(۱۱۸۵) چون بود آن تشنه‌یی کو گِل چَرَد؟ آب بر سر بنْهدَش خوش می‌بَرَد

یا مثلاً حالِ آن تشنه لبی که از شدّتِ عطش گِل می‌خورد چگونه است وقتی که جریان آب در اختیار او قرار گیرد؟ [مصراع دوم کنایه از کثرت آب است، و الّا اگر کسی را امواج خروشان آب بردارد و با خود ببرد اگر در آب خفه هم نشود، ممکن است از شدّت ترس و هول بمیرد. پس مراد اینست که وقتی شخصی عطشان به کثرت آب زلال برسد به شدّت شادمان می‌شود. بنابر این دیدار پیامبر(ص) هلالِ رو به مرگ را جان بخشید و فرحناکش کرد. مصراع دوم ظاهراً این معنی را افاده می‌کند که جریان آب، تشنه لب را با خود بردارد و ببرد. امّا منظور اینست که حجم کثیر آب در اختیار او قرار گیرد. چنانکه بیت بعدی مؤیّد این معناست.]

در بیان آنکه مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام شنید که عیسی عَلَیه‌السَّلام بر رویِ آب رفت فرمود: لَوِازْدادَ یَقینُهُ لَمَشیٰ عَلَی الْهَواءِ

(۱۱۸۶) همچو عیسی بر سرش گیرد فُرات کایمنی از غرقه در آبِ حیات

این فصل جلیل نیز ادامهٔ گفتگوی هلال با پیامبر(ص) است. در کتاب مقدّس انجیل

---

۱. یا ربّا: ای پروردگارم. در این قبیل مواضع استعاره از شگفتی و تعجّب است. مانند جملهٔ تعجبی جَلَّ‌الْخالِق.

یکی از خوارق عاداتِ حضرت عیسی(ع) را خرامیدن بر آب ذکر کرده است: و در پاس چهارم از شب عیسی بر دریا خرامیده به سوی ایشان (حواریان) روانه گردید. امّا چون شاگردان، او را بر دریا خرامان دیدند مضطرب شده گفتند که خیالی است و از خوف فریاد بر آوردند...[۱]

روایتی که در مطلع این فصل آمده در جوامع روایی دیده نیامد، لیکن در برخی از کتب صوفیه آمده است. نص حدیث اینست: قیلَ لِلنَّبیِّ(ص) اِنَّ عیسیٰ عَلَیْهِالسَّلامُ یُقالُ اِنَّهُ مَشیٰ عَلَی الْماءِ فَقالَ: لَوِازْدادَ یَقیناً لَمَشیٰ عَلَی الْهَوْاءِ. «به پیامبر(ص) گفتند که چنین گویند که عیسی(ع) برآب می‌خرامید. فرمود: اگر یقین او بیشتر بود بر هوا می‌خرامید.» معنی بیت: هلال گفت: حالِ من مانند عیسی(ع) است که سوار بر آب می‌شد. یعنی روی آب راه می‌رفت. و آب بدو می‌گفت: در آبی که مایهٔ حیات موجودات است از غرقه شدن در امانی. یعنی آب ژرف دریا تو را غرقه نسازد. «فُرات» در اینگونه موارد جنبهٔ عَلَمیّت ندارد و به رود خاصّی اشارت نمی‌کند، بل مراد از آن مطلق رودِ بزرگ و پُر آب است.]

گوید احمد: گر یقین افزون بُدی خود هوایَش مَرکب و، مأمون بُدی (۱۱۸۷)

حضرت احمد(ص) گفت: اگر یقین عیسی(ع) بیشتر بود، هوا مرکوب او می‌شد و در امان قرار می‌گرفت.

همچو من که بر هوا راکب شدم در شبِ معراج، مُسْتَصْحِب[۲] شدم (۱۱۸۸)

درست مانند من که در شب معراج بر هوا سوار شدم و با حضرت حق مصاحب شدم. [بحرالعلوم، «مستصحب» را اشاره به این نکته می‌داند که معراج نبی(ص) با جسم او بوده است[۳]. گرچه این مطلب در جای خود صحیح است، امّا از کلمهٔ «مستصحب» چنین نکته‌ای مستفاد نمی‌شود، و اگر هم بشود تکلّف‌بار است.]

---

۱. ر. ک. انجیل متّی، باب ۱۴، آیهٔ ۳۲ ـ ۲۵. نیز رجوع شود به انجیل مَرقُس، باب ششم، آیهٔ ۴۹ ـ ۴۸، و انجیل یُوحَنّا، باب ششم، آیهٔ ۲۱ـ۱۹.

۲. مُستَصْحِب: خواهانِ مصاحبت. اسم فاعل از باب استفعال.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۶۳.

(۱۱۸۹) گفت: چون باشد سگی کور پلید جَست او از خواب، خود را شیر دید؟

هلال گفت: مثلاً اگر سگِ نابینای کثیفی از خواب بپرد و ناگهان خود را شیر ببیند، چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۱۹۰) نه چنان شیری که کس تیرش زند بل ز بیمش تیغ و پیکان بشکند

امّا نه آن شیری که کسی او را با تیر بزند، بلکه شیری که از هیبتش شمشیر و نیزهٔ شیرشکاران بشکند.

(۱۱۹۱) کورِ بر اِشکم رَوَنده همچو مار چشمها بگشاد در باغ و بهار؟

یا مثلاً شخص نابینایی که مانند مار روی زمین می‌خزد، ناگهان چشمانش باز و بینا شود و خود را میان باغ و بهار بیند چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۱۹۲) چون بُوَد آن چون که از چونی رهید؟ در حیاتستانِ بی‌چونی رسید

یا چگونه است حال کسی که اسیر کیفیّات مادّی است، ولی ناگهان به منبع حیاتی رسد که از هرگونه کیفیّت و خصوصیت مادّی منزّه باشد؟

(۱۱۹۳) گشت چونی‌بخش اندر لامکان گِردِ خوانش جمله چونها چون سگان

همان کسی که خود در عالم لامکان است و کیفیّت بخشد و همهٔ کیفیات بر سر سفرهٔ عطایش مانند سگان جمع شوند. یعنی انسان کامل عطایای مادی و معنوی خود را نثار کسانی می‌کند که همچنان اسیر مادیّات و مقتضیات محسوسات‌اند، تا بدین‌وسیله آنان را به کمال رساند.

(۱۱۹۴) او ز بی‌چونی دَهَدْشان استخوان در جَنابت، تن‌زن، این سوره مخوان

انسان کامل از مرتبهٔ «لاکیفیت» به اسیران عالم محسوسات استخوانی دهد. یعنی برای تربیت آنان عطایی مادی یا معنوی بخشد. در حالت جنابت خاموش باش و این سوره را مخوان. [«جَنابت» به معنی جُنُب شدن و ناپاک گردیدن است. در این حال شخص باید (در صورت دسترسی به آب) غسل کند. امّا در اینجا مراد از جنابت، جنابت باطنی و روحی است. یعنی تا وقتی که شخص از لوث خودبینی و شکوک و اوهام پاک نشده همچنان جُنُب و ناپاک است. چنانکه این منظور با بیانی دیگر در بیت (۱۷۹۹ ـ ۱۷۹۸) دفتر دوم آمده است. بدانجا

رجوع شود. مراد از «این سوره»، بی‌چونی و کلمات طیّبات و حروف عالیات توحید است. منظور اینست که تا وقتی از قید و بند خودبینی و اوصاف بهیمی پاک نشده‌ای خاموش بنشینی بهتر است از آنکه از توحید دم بزنی. همانطور که جُنُب نمی‌تواند نماز بخواند، تو نیز اگر دچار خودبینی و کبر و غروری دم از توحید و کلمهٔ شریفهٔ لااله‌الّاالله مزن که روحاً جُنُبی. امّا ظاهریان فقط به جنابت جسمانی اهمیّت می‌دهند. از اینرو کارشان به ریاکاری و قشری‌گری می‌انجامد.]

تا ز چونی غسل نآری تو تمام تو برین مُصْحَف مَنِه کف ای غلام (۱۱۹۵)

ای جوان، تا وقتی که از کیفیّات (اوصاف ذمیمه و تعلقات نفسانی) کاملاً پاک نشده‌ای به این مصحف دست مزن. [اشاره دارد به آیهٔ ۷۹ سورهٔ واقعه که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹) دفتر پنجم آمده است. همانطور که بدون طهارت و وضو نباید قرآن را مَسّ کنی، بدون طهارت روحی نیز نباید دم از حقایق ربّانی زنی.]

گر پلیدم، ور نظیفم، ای شهان این نخوانم، پس چه خوانم در جهان؟ (۱۱۹۶)

ای شاهان اگر من ناپاکم یا پاک در جهان این را نخوانم پس چه بخوانم؟ [ای شاهان طریقت، و ای ملوک حقیقت، من چه از لوث خودبینی و هستی مجازی و اوهام و شکوک زدوده باشم و چه نباشم اگر به اسرار حق تکلّم نکنم پس به چه چیزی تکلّم کنم؟ گویا این بیت زبان حال مریدان و مبتدیان است.]

تو مرا گویی که از بهرِ ثواب غسل ناکرده مرو در حوضِ آب (۱۱۹۷)

این بدان مانَد که به من بگویی برای کسب ثواب، غُسل ناکرده داخل حوضِ آب نشو. [همانطور که آب حوض برای تطهیر ابدان است، آب اسرار و کلمات الهی نیز برای تطهیر الواث و پلیدی‌های روحی و شخصیّتی است. درست است که باید در حالت پاکی به حریم اسرار کبریا درآمد. امّا همگان که در مرتبهٔ قداستِ اولیاء نیستند، پس در تربیت مردم باید به تسهیل و تدریج توجّه کرد. چنانکه شیوهٔ انبیاء و اولیا در پرورش نفوس این‌سان بوده است.]

از برونِ حوض غیرِ خاک نیست هر که او در حوض نآید پاک نیست (۱۱۹۸)

بیرون حوض فقط خاک است. و قهراً هر کس به درون حوض نیاید ناپاک می‌ماند.

یعنی بیرون از حریم قدس الهی چیزی وجود ندارد که بدان نفوس را تطهیر کرد. پس لاجرم دعوت هادیان ربانی جنبهٔ عام دارد و خاص و عام را شامل می‌شود. هر که در هر مرتبه رو به کوی حقیقت نهد از سوی شاهان طریقت رانده و مدحور نگردد. زیرا درگاه رحمت الهی همواره به سوی خلق‌الله گشوده است.

(۱۱۹۹) گر نباشد آبها را این کرم کو پذیرد مر خَبَث[1] را دَم به دَم

زیرا اگر آب‌ها خاصیّت تطهیر نداشته باشند و نتوانند پلیدی‌ها را لحظه به لحظه در خود بپذیرند.[بیت فوق کُلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. اِسناد «کرم» به آب جنبهٔ استعاری دارد. گویی که «آب» را به انسانی بخشنده تشبیه کرده است که پاکی و طهارت را به موجوداتِ پلید می‌بخشد.]

(۱۲۰۰) وای بر مشتاق و بر اومیدِ او حَسْرَتا بر حسرتِ جاویدِ او

پس وای به حال شیفتگان و امیدواران به آب و دریغ بر حسرت همیشگی آنان.

(۱۲۰۱) آب دارد صد کرم، صد احتشام که پلیدان را پذیرد وَالسَّلام

آب، کرامت و حشمت بسیار دارد که ناپاکان را به درون خود می‌پذیرد. والسلام. [همانطور که آبِ صوری، پلیدی‌ها را پاک می‌کند، آب معنوی (مصلحان و مربیان اخلاق)، پلیدان را تطهیر می‌کند. ابیات اخیر این نکته را اِشعار می‌دارد که مصلح و مربّی حقیقی باید وسعت‌نظر و فُسحتِ قلب داشته باشد و در برابر خطاهای خلق بی‌گذشت و متصلّب نباشد و به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های آنان توجّه کند. مولانا خود در امر تعلیم و تربیت مردم اهل مدارا بود.]

(۱۲۰۲) ای ضیاءُالْحَق حُسام‌الدّین که نور پاسبانِ توست از شَرُّالطُّیور

ای ضیاءالحق حسام‌الدین که نور الهی، تو را از خفّاش حفاظت می‌کند. [«شَرُّالطُّیور» لفظاً به معنی بدترین پرندگان است و لذا به خفاش و شبکور اطلاق شده است. امّا برخی از شارحان «شَرّ» را مصدری خیال کرده‌اند و نوشته‌اند «شرّ و بدی پرندگان» و این معنی ناصواب و نامفهوم است. شَرُّالطُّیور (= خفّاش) در اینجا حقیقت ستیزانی‌اند که رؤیت شمس حقیقت را برنتابند و در تاریکنای اوهام و شکوک به سر برند.]

---

۱. خَبَث: ناپاکی، پلیدی، نجاست.

(۱۲۰۳) پاسبانِ توست نور و ارتقاش ای تو خورشیدِ مُستَّر[۱] از خفاش

ای شمس معنوی که از دیدهٔ خفّاشان مستوری، نور و علوّ الهی حافظ توست.

(۱۲۰۴) چیست پَرده پیشِ رویِ آفتاب؟ جز فزونیّ شَعْشَعه و تیزیِّ تاب

حجاب خورشید چیست؟ یعنی خورشید با چه چیزی از دیدگان مستور می‌شود؟ جواب زیادی اشعّه و تند و تیز بودن تابش خورشید سبب اختفای خود او می‌شود. [یکی از شارحان این معنی را هم نوشته است: برای چه مقابل خورشید پرده می‌کشند؟ به خاطر نور فراوان و حدّت تابش آن. وجه اول انسب و اصلح است و با ابیات ذیل تلائم دارد.]

(۱۲۰۵) پردهٔ خورشید هم نورِ رب است بی‌نصیب از وی خفاش است و شب است

حجاب خورشید نیز نور پروردگار است. یعنی همانطور که شعشعهٔ خورشید سبب پوشیدگی او از دیدگان می‌شود، انوار قاهر الهی نیز باعث اختفای انسان کامل می‌شود که به‌منزلهٔ خورشید معنوی است. هرکس از نور الهیِ انسان کامل محروم مانَد خفّاش است و قلبش مانند شب، تاریک است.

(۱۲۰۶) هر دو چون در بُعد و پرده مانده‌اند یا سیه‌رو یا فسرده مانده‌اند

از آنرو که هر دو، یعنی خفّاش و شب از خورشید دور مانده و محتجب شده‌اند، یا سیاه رو گشته‌اند و یا افسرده و پژمرده. [هر که از انوار الهی انسان کامل پوشیده و در حجاب مانَد رسوا و دلمرده شود.]

(۱۲۰۷) چون نِبشتی بعضی از قصّهٔ هِلال داستانِ بَدْر آر اندر مَقال

در اینجا مولانا به خود یا حسام‌الدین خطاب می‌کند: حال که بخشی از حکایت هلال رانوشتی، اینک دربارهٔ بَدْر (=ماه کامل) سخن به میان آور. [رجوع شود به‌شرح بیت (۱۲۰۹) همین دفتر.]

(۱۲۰۸) آن هِلال و بَدْر دارند اِتّحاد از دویی دورانَد و از نقص و فَساد

آن هلال و بدر با هم متحدند و از دوگانگی و نقصان و تباهی بدورند. [توضیح در شرح بیت بعدی.]

---

۱. مُستَّر: مستور شده، پوشیده شده. اسم مفعول از مصدرِ تَستیر.

(۱۲۰۹) آن هِلال از نقص در باطن بَری‌ست آن به ظاهر نقص، تدریج آوری[۱]ست

آن هلال باطناً از هرگونه نقص و عیبی منزّه بود. آن نقص ظاهری نیز بدین جهت است که تدریجاً به ماهِ کامل مبدّل شود. [در سه بیت اخیر مراد از «هلال» هر طالب صادق است، و مراد از «بدر» منتهیانِ راه یافته و به کمال رسیده. پس سالک مبتدی مانند ماه نو وقتی که از مَحاق غفلت درمی‌آید در آغاز سلوک همچون هلال، باریک و کم نور است، امّا تحت ارشاد ولیِّ مسیحا دَمْ تدریجاً راه کمال می‌پیماید تا به ماه کامل مبدّل شود. مراد از مصراع دوم اینست که چون سالک عزم کمال کرده او را بما یُؤَوَّل کامل می‌دانند. یا تدریج در سیر کمالی او برای تعلیم دیگران است.]

(۱۲۱۰) درس گوید شب به شب، تدریج را در تأنّی بردهد تفریج[۲] را

هلال ماه هر شب درس تکامل تدریجی را به آدمیان می‌آموزد. پس ای انسان سری بالا کن و جریان تکامل را در ماه ببین. هلال ماه به آدمیان درس می‌دهد که با صبر و درنگ می‌توان از کمند نقصان رهید و به کمال رسید.

(۱۲۱۱) در تأنّی گوید: ای عَجّولِ خام پایه پایه بر توان رفتن به بام

ماه با صبر و وقار خود می‌گوید: ای شتابندهٔ خام پلّه پلّه می‌توان به بام کمال رسید.

(۱۲۱۲) دیگ را تدریج و استادانه جوش[۳] کار نآید قَلْیهٔ[۴] دیوانه جوش

به عنوان مثال اگر می‌خواهی غذایی مطبوع و لذیذ طبخ کنی باید دیگ را بتدریج و با مهارت به جوش آوری، و الّا دیگی که دیوانه‌وار می‌جوشد غذای مناسبی تحویل آدم نمی‌دهد.

(۱۲۱۳) حق، نه قادر بود بر خلقِ فَلَک در یکی لحظه به کُن؟ بی‌هیچ شک

مثال دیگر. آیا خداوندی که بر هر چیز تواناست، نمی‌توانست آسمان‌ها و زمین را با

---

۱. تدریج‌آوری: اندک اندک کاری را انجام دادن. در اینجا مراد اینست که سالک قدم به قدم به سوی کمال مطلوب رود.

۲. تَفْریج: رهایی از اندوه.

۳. جُوش: فعل امر از مصدر جوشیدن. یعنی بجوشان. در اینجا مولانا فعل لازم را به متعدی تأویل کرده است.

۴. قَلْیه: مأخوذ از قَلِیَهٔ عربی به معنی پاره گوشت، تکه گوشت بریان شده. در اینجا به معنی مطلق غذا.

ارادهٔ تکوینی خود در یک لحظه خلق کند؟ بدون شک می‌توانست. [«کُنْ» مستفاد است از برخی آیات قرآنی که در آن به ارادهٔ بی‌چون الهی تصریح شده است. بدون شک ارادهٔ تکوینی حق به هرچه تعلق گیرد آن‌را مکوّن سازد. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر اوّل.]

پس چرا شش روز آن‌را درکشید؟ کُلُّ یَوْمٍ اَلْفُ عـام، ای مُسْـتَفید[1] (۱۲۱۴)

پس ای طالب فواید معنوی چرا خداوند، زمین و آسمانها را در شش روز آفرید؟ شش روزی که هر یک از روزهای آن هزار سال محسوب شود. [در آیات متعدّد قرآن کریم، خلقت آسمان‌ها و زمین را شش یَوْم (= روز، بُرهه‌ای از زمان) دانسته است. رجوع شود به آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۳ سورهٔ یونس، آیه۷ سورهٔ هود، آیهٔ ۵۹ سورهٔ فرقان، آیهٔ ۴ سوره سجده، آیهٔ ۳۸ سورهٔ ق و آیهٔ ۴ سورهٔ حدید. و مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ سجده: ...فی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِـمّا تَعُدُّون. «... در روزی که مقدار آن معادل هزار سال (از سال‌های دنیوی) است که می‌شمارید.» پس همانطور که خلقت جـهان و کـمال آن تدریجی و مرحله به مرحله صورت گرفته کمال سالک نیز تدریجاً تحقّق می‌یابد.]

خلقتِ طفل از چه اندر نُه مَه است؟ زانکه تدریج از شعارِ آن شَه است (۱۲۱۵)

مثال دیگر. چرا نُه ماه طول می‌کشد تا نوزاد (جَنین) تکوین یابد؟ زیرا انجامِ تدریجی کارها از جمله شعارها و سنّت‌های خدایی است که پادشاه جهان هستی است. [پس ای سالک کمال روحی تو نیز تدریجی صورت می‌بندد. در اینجا اطلاق «طفل» به جَنین، بما یُؤَوَّل است.]

خلقتِ آدم چـرا چـل صـبح بـود؟ اندر آن گِل اندک اندک می‌فزود (۱۲۱۶)

مثال دیگر، چرا خلقت آدم چهل روز طول کشید و تدریجاً خداوند بر مقدار آن گِـل می‌افزود؟ [در حدیثی آمده است: خَمَّرَ طینَةَ آدَمَ بِیَدِهِ اَرْبَعینَ صَباحاً[2] «گِلِ آدم را چهل بامداد به دست خود بسرشت.» این حدیث به حدیث قدسی مشهور شده است. نصّ آن چنین است: خَمَّرْتُ طینَةَ آدَمَ بِیَدی اَرْبَعینَ صَباحاً. «گِلِ آدم را چهل بامداد به دست خود بسرشتم.» وقتی خداوندِ علیم و قدیر در کارها تدریج را رعایت می‌کند ای سالک، ما جای خود داریم.]

---

۱. مُسْتَفید: فایده جوینده، طالب فایده.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹۸.

(۱۲۱۷) نه چو تو ای خام کاکنون تـاختی طفلی و، خود را تو شیخی ساختی

نه مانند تو ای خامْاندیش که اینک می‌تازی. و با آنکه هنوز کودکی، خود را به صورت مشـایخ درآورده‌ای. یـعنی تـو هـنوز مـبتدی هسـتی، ولی خـود را کـامل و مُکَـمِّل نشـان می‌دهی و در عرصهٔ مردان طریقت تاخت و تاز می‌کنی و مدّعی می‌شوی. [و می‌خواهی غوره نشده مویز شوی!]

(۱۲۱۸) بر دویدی چون کـدو فـوقِ هـمه کو تو را پایِ جِـهاد و مَـلْحَمه[1]؟

مانند بوتهٔ کدو رفته‌ای بالاتر از همگان قرار گرفته‌ای. امّا کو پای تو در عرصهٔ جهاد و پیکار؟ یعنی خود را افضل بر کاملان نشان می‌دهی در حالی که اصلاً اهل پیکار بـا نـفس اماره نیستی. [تشـبیه مـدعیان کـمال بـه بـوتهٔ کـدو از آنـروست کـه بـوتهٔ کـدو زود رشـد می‌کند. مدعیان نیز بی‌آنکه مراحل لازم تکاملی را طی کنند بر مسند بزرگان به گـزاف تکـیه می‌زنند.]

(۱۲۱۹) تکیه کردی بـر درخـتان و جِـدار بر شُدی ای اَقْرَعَک[2] هم قَرْعْوار[3]

ای کچل حقیر، به درختان و دیوار تکیه دادی و مانند بوتهٔ کدو بر صدر مسندِ ارشاد بالا رفتی. [«درختان» و «جدار» کنایه از مریدان ساده لوح و اعوان و انصار و جمیع علل و اسباب ظاهری است. یعنی مدعیان به امور کاذب تشبّث می‌جویند و کدووار رشد می‌کنند و خود را کسی محسوب می‌دارند.]

(۱۲۲۰) اوّل اَر شُد مـرکبت سـروِ سَـهی لیک آخِر خشک و بی‌مغزی تهی

ای کدو اگرچه ابتدا به درختِ سروی بلندبالا می‌چسبی و از آن بـالا مـی‌روی، امّـا سرانجام خشک و بی‌مغز و خالی خواهی بود. یعنی ای مدّعی حتّی اگر خود را به اشـخاص بزرگ و افراد معتبر منتسب داری و از اعتبار آنان برای خود خرج کـنی ولی چـون اصـالت نداری عاقبت رسوا خواهی شد.

---

۱. مَلْحَمه: جنگ خانمان برانداز. جمع: مَلاحِم.

۲. اَقْرَعَک: کَچَلَک، کچل حقیر. اَقْرَع (= کچل) صفت مشبههٔ عربی، + کافِ تصغیرِ فارسی.

۳. قَرْعْوار: مانند کدو، کدووار.

رنگِ سبزت زرد شد ای قَرْع زود زانکه از گُلگونه[1] بود، اصلی نبود (۱۲۲۱)

ای بوتهٔ کدو سبزینه‌ات سریعاً زردگون شده، زیرا که رنگِ سبز تو عَـرَضی است نـه جوهری. [حکایت بعدی در بسط این مطلب است که با آرایه‌های صوری و نقوش ظـاهری نمی‌توان در زمرهٔ اهل کمال قرار گرفت. زودا که کوس رسوایی مرائیان به صدا درآید.]

۱. گُلگُونه: سرخاب. موادِّ رنگی که زنان برای آرایش به صورت خود مالند. در اینجا مراد رنگ‌های عَرَضی است.

داستانِ آن عجوزه که رویِ زشتِ خویشتن را جَنْدَره[1] و گُلگونه می‌ساخت و ساخته نمی‌شد و پذیرا نمی‌آمد

خلاصهٔ داستان

پیرزنی نود ساله با چهره‌ای زرد و پُر آژنگ و قامتی خمیده و دهانی بی‌دندان هوس شوهر به سرش زده بود. روزی در همسایگی او جشنی برپا شد و از قضا او را نیز بدان محفل دعوت کردند. پیرزن برای آنکه به چهرهٔ خود صفایی دهد بساط آرایش پهن کرد و آینه‌ای مقابل خود گرفت و با موچین زیر ابرو برداشت و با بند، موهای زائد صورتش را زدود و بعد از آن سرخاب و سفیداب و دیگر موادِّ آرایشی به صورت مالید. ولی از آنجا که چهره‌ای پُرچین و چروک و درهم شکسته داشت این تمهیدات مؤثر نیفتاد، پس ناچار به سوی مصحف شریف رفت و با قیچی تذهیب‌های آن را بُرید و بر صورتش چسباند و روی آن را با مواد آرایشی پوشاند و به آینه نگاهی رضایت‌آمیز انداخت و چون می‌خواست چادر سرکند تذهیب‌ها ور آمد و روی زمین افتاد. پیرزن خم شد و آنها را برداشت و با تُف به صورتش چسباند. ولی

---

۱. جَنْدَره: مصدر عربی از جَنْدَرَ الثَّوْبَ. یعنی نقش و نگارِ جامه را تازه کرد. در اصل افزاری که بدان قماش را صاف و صیقلی کنند. در اینجا مجازاً به معنی زدودن موهای زائد از صورت است که با موچین و بندانداختن صورت می‌گیرد.

دوباره ور آمد و افتاد. و چون این کار چند بار تکرار شد، کمپیرک از کوره در رفت و زیرلب گفت: لعنت بر شیطان! لعنت بر شیطان!

در این موقع شیطان مقابلش ظاهر شد و عتاب‌آمیز بدو گفت: ای کمپیرکِ مکار! بی‌جهت مرا لعن مکن که تو خود به تنهایی از پسِ صدشیطان همچون من برمی‌آیی! حقّا که چنین حیله‌ای تاکنون به فکرم خطور نکرده است و نیز ندیده‌ام که کسی جز تو بدان واقف باشد!! تو با این شَید و نیرنگی که آوردی ریشهٔ کتب آسمانی را زدی!!

* * *

استاد فروزانفر اشعاری را از ربیع‌الابرار به عنوان مأخذ این حکایت آورده که تناسبی با حکایت مثنوی ندارد. و بعید نیست که این حکایت از ساخته‌های خود مولانا یا از حکایات عامیانهٔ آن دوران باشد. الله اعلم.

چون مولانا در ابیات پیشین مدّعیان کمال را به بوتهٔ سریع‌الرُّشد و کوته بقایِ کدو تشبیه کرد و فضائل آنان را ساختگی و بربسته محسوب داشت، برای بسط این مطلب و بیان این نکته که کمالات تصنّعی و کاذب رسوائی‌زا و فضاحت بار است، حکایت پیرزن را آورده است. نیز این حکایت وصف‌الحال کسانی است که با وجود زشتی باطن می‌کوشند که ظاهری خوشایند برای خود سازند و دیگران را فریب دهند. در قسمت پایانی این حکایت پیرزنِ مذکور نماد کسانی است که چهرهٔ فضیح باطنی خود را با آرایه‌های کتب الهی مزیّن می‌سازند.

تخم نادر در فضیحت کاشتی در جهان تو مصحفی نگذاشتی

* * *

(۱۲۲۲) بود کَمپیری نَوَد ساله کَلان پُر تَشَنُّج[1] روی و رنگش زعفران

پیرزنی بود نودساله که چهره‌ای پُر آژنگ و رنگی زرد داشت.

(۱۲۲۳) چون سرِ سفره رُخِ او توی توی لیک در وی بود مانده عشقِ شوی

چهرهٔ آن پیرزن مانند گوشه‌های سفره، پُر چین و چروک بود. امّا هنوز میل به شوهر در وجود او باقی بود.

---

۱. تَشَنُّج: چین و چروک، آژنگ.

ریخت دندانهاش و مو چون شیر شد　　قد کمان و هر حِسّش تـغییر شـد　　(۱۲۲۴)

دندانهایش تماماً ریخته بود و موهایش مانند شیر، سفید شده بـود. و قـامتی خـمیده داشت و هریک از حواس او تغییر کرده بود. یعنی حسِّ باصره و سامعه و دیگر حواسش به ضعف و تباهی دچار آمده بود.

عشقِ شُوی و شهوت و حرصش تمام　　عشقِ صید و پاره پاره گشته دام　　(۱۲۲۵)

با وجود این همه ضعف و پیری، میل به شوهر و شهوت جنسی و حرص و ولعش قوی و کامل بود. به شکار شوهر علاقهٔ عجیبی داشت امّا دامش پاره پاره شده بود. یعنی جذّابیتی نداشت که بتواند مردی را به دام افکند.

مرغِ بی‌هنگـام[۱] و راهِ بـی‌رهـی[۲]　　آتشـی پُـر در بُـنِ دیگِ تـهی　　(۱۲۲۶)

آن پیرزن به خروس بی‌محلّ می‌مانست و به راهِ بدون راه رونده. یعنی راه نبود بـلکه بیراهه بود. و نیز به آتشی خروشان می‌مانست که در زیر دیگِ خالی افروخته باشند. خلاصهٔ کلام، آن پیرزن به درد شوهریابی نمی‌خورد.

عاشقِ مـیدان و اسپ و، پـایُ‌نی　　عاشقِ زَمْر[۳] و، لب و سُرنای[۴] نی　　(۱۲۲۷)

آن پیرزن به کسی می‌مانست که شیفته تاخت و تاز در میدان مسابقه یا نبرد باشد، امّا نه اسبی داشته باشد و نه پایی. یا به کسی می‌مانست که علاقهٔ عجیبی به نواختنِ نی دارد، ولی نه دارای لب است و نه نی. یعنی آن دو، ابزار کار مورد علاقهٔ خود را چون ندارند نمی‌توانند آن کار را انجام‌دهند. پیرزن نیز چون جوانی و زیبایی نداشت نمی‌توانست شوهر به‌چنگ آورد.

حرص در پیری، جهودان را مـباد　　ای شقیّ‌یی که خداش این حرص داد　　(۱۲۲۸)

خدا نکند که حتی کافران هم در دورهٔ پیری اسیر حرص و آز باشند. بدبخت آن کسی است که خدا چنین حرص و آزی بدو داده است. [حریصِ بطن و تحت‌البطن بودن برای همگان

---

۱. مرغِ بی‌هنگام: ر.ک. شرح بیت (۹۴۳) دفتر اوّل.

۲. راهِ بی‌رهی: راه بدون راه رونده، کنایه از بیراهه که هیچکس حاضر نیست در آن حرکت کند.

۳. زَمْر: فلوت زدن، نی نواختن.

۴. سُرنا: سازی است بادی که همراه دُهُل می‌زنند.

زشت و قبیح است، بخصوص برای سالخوردگان. اینست که حضرت مولانا دعا می‌کند که این صفت شنیع حتی گریبان کافران را نیز نگیرد تا چه رسد به کسانی که خود را متّقی می‌نامند.]

(۱۲۲۹) ریخت دندانهای سگ چون پیر شد تَرکِ مردم کرد و سِرگینْ‌گیر شد

به عنوان مثال، وقتی که سگ پیر می‌شود و دندانهایش می‌ریزد (یا سست می‌شود) از گاز گرفتن مردم دست می‌کشد و مدفوع را گاز می‌گیرد.

(۱۲۳۰) این سگانِ شصت ساله را نگر هر دمی دندانِ سگْ‌شان تیزتر

امّا تو این سگ‌های شصت ساله را ببین که هر لحظه دندان حرص و آزشان تیزتر می‌گردد.

(۱۲۳۱) پیر سگ را ریخت پشم از پوستین این سگانِ پیرِ اطلسْ‌پوش بین

وقتی که سگ پیر می‌شود پشم‌هایش از سطح پوستش می‌ریزد، امّا تو به این سگ‌های پیر (سالمندان حریص) نگاه کن که در دورهٔ پیری جامه‌های فاخر می‌پوشند. یعنی به امور نفسانی سخت دلبسته می‌شوند.

(۱۲۳۲) عشقشان و حرصشان در فَرْج و زر دَم به دَم چون نسلِ سگ، بین بیشتر

ببین که عشق و حرص اینان به شهوت و ثروت لحظه به لحظه مانند زاد و رودِ سگان افزایش می‌یابد.

(۱۲۳۳) این‌چنین عمری که مایهٔ دوزخ است مر قَصابانِ غضب را مَسْلَخ است

چنین عمری که سرمایهٔ دوزخ است. یعنی آتشِ آن را پُرلهیب‌تر می‌سازد. صاحب آن عمر به دست میرغضبان جهنّم (فرشتگان عذاب) سلّاخی می‌شود. [بهتر است «مَسْلَخ» را در اینجا مصدر میمی فرض کنیم نه اسم مکان که به معنی کشتارگاه است.]

(۱۲۳۴) چون بگویندش که عمرِ تو دراز می‌شود دلخوش، دهانْش از خنده باز

مثلاً اگر به یکی از این حریصان شهوت و ثروت بگویند: عمرت دراز باد، شادمان شود و دهانش به خنده گشوده گردد.

این چنین نفرین، دعـا پـندارَد او چشم نگشـاید، سـری بَـرنآرَد او (۱۲۳۵)

امّا آن حریص ابـله، چـنین نـفرینی را دعـا مـی‌پندارد. چشـم دلش را بـاز نـمی‌کند و از خواب غفلت سر برنمی‌دارد. [زیرا عمری که در راه شهوات سـپری شـود جـز زیـان و خسـران، مآلی ندارد.]

گر بدیدی یک سرِ موی از مَعاد اوش گفتی: این چنین عمرِ تو باد (۱۲۳۶)

اگر او ذرّه‌ای از حقیقت آخرت را به چشم دل می‌دید، حتماً به آن گـوینده مـی‌گفت: چنین عمر درازی ارزانیِ تو بادا! [از سه بیت اخیر مستفاد می‌شود که طول عمر و اصل عمر در صورتی مقبول است که آدمی در جهت معالی اخلاقی و روشن‌بینی حـرکت کـند، و الّا اگـر زندگی در دورِ باطلِ خور و خواب و خشم و شهوت محدود شود عدمش به ز وجود. مولانا می‌فرماید وقتی که کسی به یکی از ابنای دنیا به طریق دعا می‌گوید: عمرت دراز باد! آن نادان از این سخن شادمان می‌شود، در حالی که اگر خوب بنگرد درمی‌یابد که نفرینی بـدتر از آن ممکن نیست، زیرا کسی که در لُجّهٔ پلیدی و غرقابهٔ فرومایگی در شده هرچه بیشتر عمر کند غرقه‌تر گردد و به همان نسبت نکال و وبالش بیشتر شود. حکیم سبزواری نکتهٔ دقیقی گـفته است: اگر برزخِ اعمال خود را می‌دید درمی‌یافت که آن دعا باطناً نفرین است[۱].

حکایت کوتاه بعدی در ذمِّ حیاتِ پُر شقاوتِ با طمطراق و غلط‌انداز است.]

داستانِ آن درویش که آن گیلانی را دعا کرد که خدا تو را به سلامت به خان و مان باز رساناد

گفت یکروزی به خواجهٔ گیلی‌ای نـان‌پرستی[۲]، نـرگدا[۳]، زنـبیلی‌ای (۱۲۳۷)

مولانا در ابیات پیشین نشان داد که زندگی در گناه و شهوت چیزی نیست کـه آرزو کردنی باشد هرچند که توأم با عیش و ترفّه باشد. پس حکم به ظاهر نتوان کردن. اینک برای بسط این موضوع حکایتی کوتاه می‌آورد. گیله مردی از محتشمان که از دیار خود دور شده بود با گدایی حریص و سمج مواجه شد. گدا با سماجت و پُررویی نانی از او سـتاند و بـرای

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۳۲.

۲. نان‌پرست: مجازاً به معنی شکم‌پرست و پُرخور، امّا در اینجا مناسب معنی حریص است.

۳. نَرْگدا: گدای سمج.

خوشایندش دعا کرد: خداوند تو را به موطن و خانِ خویش رساناد! گیله مرد که هیچ میلی به بازگشت به خانه و مأوای خود نداشت با دلی پُر و گلایه‌آمیز گفت: اگر خان و مان آن است که من دیده‌ام خدا تو را آنجا رساند! معنی بیت: روزی گدای طمّاعِ سمجِ زنبیل به دستی از ثروتمندِ گیلانی نانی درخواست کرد.

(۱۲۳۸) چون سِتَد زو نان، بگفت: ای مستَعان خوش به خان و مانِ خود بازَش رسان

گدا همینکه نان را گرفت برای خوشایند او دست به دعا برداشت و گفت: ای خداوندی که یاور همگانی، این شخص ثروتمند را خوش و سلامت به خانه و کاشانه‌اش برسان.

(۱۲۳۹) گفت: خان ار آنْست که من دیده‌ام حق تو را آنجا رسانَد ای دُژَم[1]

گیله مرد گفت: ای گدای ژولیده اگر خانه و کاشانه آن است که من دیده‌ام، خدا تو را آنجا رساند! [در اینکه چرا آن مرد گیلانی از رجوع به موطن خود دل خوشی نداشت تنها می‌توان حدس‌هایی زد. استاد زرین‌کوب می‌نویسد: از لطیفه پیداست که خواجهٔ گیلی شوق و شتابی برای بازگشت به وطن ندارد. این بی‌میلی شاید به‌خاطر استمرار ستیزگیها و کشمکش‌هایی بوده است که از دیرباز زندگی مردم را در آن سرزمین دچار اختلاف دایم می‌داشته است. به علاوه هوای ناسازگار ولایت هم که به علّت تغییر دائم غالباً موجب بروز بیماری‌ها می‌شده است برای کسانی از اهل ولایت که در خارج از دیار خویش آفتاب مطبوع و هوای صاف و خالی از ابر را به چشم حسرت می‌دیده‌اند البتّه مطلوب نبوده است و شوق و هیجان آنها را برنمی‌انگیخته است. ضرب‌المثل عامیانهٔ «مرگ می‌خواهی برو به گیلان» هم اشارتی است که لطیفهٔ خواجه گیلی را توجیه می‌کند[2]. شاید هم خواجهٔ گیلی مشکل خصوصی داشته است. به هر حال مقصود حکایت اینست که گول ظاهر را نباید خورد. اگر زندگی آدمی در راه صلاح و فلاح صرف شود طول عمر مناسب است، ولی اگر عمر در راه بهیمی تلف گردد نیم نَفَس بسیار است.]

(۱۲۴۰) هر مُحَدِّث را خَسان باذِل کنند حرفش ار عالی بود، نازِل کنند

مستمعانی که سطح فکری نازل دارند هر گوینده‌ای را وادار می‌کنند که در جهت مدارا

---

۱. دُژَم: غمزده، اندوهگین. در اینجا مناسب معنی ژولیده است.

۲. بحر در کوزه، ص ۳۷۲.

با آنان سطح کلام خود را تنزّل دهد. حتّی اگر سخن گوینده عالی هم باشد باز سبب می‌شوند که سطح آن نازل شود. [با(حرف اضافهٔ فارسی) + ذِلّ عربی، به معانی متعدّد آمده است از آن جمله به معنی نرمی و مهربانی و رِفق و مدارا. معنی پست و دون هم از آن مستفاد می‌شود. چنانکه عرب گوید: اَذَلُّ النّاس. یعنی مردم پست و دون پایه. یا گوید: ذِلُّ الطَّریق یعنی راهی که بر اثر رفت و آمد عابران کوبیده و هموار شده باشد.

این معنی نیز جایز است: خرده گیرانِ حقیر هر گوینده‌ای را تحقیر می‌کنند، حتّی اگر فحوای کلام او عالی باشد آن‌را پست و ناچیز نشان می‌دهند. امّا وجه اول مناسب‌تر است. منظور بیت: گوینده هر قدر هم که عالم و بلیغ باشد، وقتی مخاطبانی کم مایه داشته باشد مجبور است تا حدّ ممکن سطح کلام خود را تنزّل دهد تا همگان از آن بهره‌مند شوند.]

زانکه قدرِ مستمع آید نَبا[1] بر قدِ خواجه بُرَد درزی[2] قبا (۱۲۴۱)

زیرا سخن به قدر فهم شنونده باید گفت. چنانکه مثلاً خیّاط لباس را متناسب با اندام شخص می‌دوزد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۴۵) و (۸۵۱) دفتر چهارم. از دو بیت اخیر مستفاد می‌شود که عدّه‌ای از خرده‌گیران متصلّب نسبت به برخی از حکایات و لطایف مثنوی قدح می‌آوردند. و این دو بیت و ابیات بعدی در جرح سخن آنان گفته شده است.]

صفتِ آن عَجوز

چونکه مجلس بی‌چنین پَیغاره نیست از حدیثِ پستِ نازل چاره نیست (۱۲۴۲)

از آنرو که مجلس مثنوی از افراد کم مایه و نازل خالی نیست، چاره‌ای نداریم که سطح سخن خود را تنزّل دهیم. [چنانکه مخالفان مولانا همیشه بر او این قدح را می‌آوردند که چرا در مجلس مولانا فرودستان جامعه فراوان یافت شوند؟! کلمهٔ «پیغاره» به معنی طعنه و سرزنش و بهتان است. امّا انقروی و اکبرآبادی گفته‌اند که مراد از آن، پست و نازل است. و این معنی در اینجا مناسب است.]

---

۱. نَبا: مخففِ نَبَأ به معنی خبر. در اینجا به معنی سخن آمده است.
۲. دَرزی: خیّاط.

(۱۲۴۳) واسِتان هین این سخن را از گِرو سوی افسانهٔ عجوزه باز رَوْ

مولانا چون می‌بیند که افادات و انتقالات مختلف، مستمع را از حکایت آن عجوزه دور داشته به خود خطاب می‌کند: زودباش این سخن را از رهنِ نکات و افادات مختلف رها کن و به حکایت پیرزن بازگرد تا ببینم کارش به کجا کشید. [گویا به سبب آنکه نکات معنوی هر دم چون موجی نو در یمِّ دل او می‌خرامد رجوع بدان حکایت میسّر نمی‌گردد و سخن، اوجی دیگر می‌گیرد و حتّی او را به وادی حکایتی دیگر می‌کشاند.]

(۱۲۴۴) چون مُسِن گشت و در این ره نیست مرد تو بِنِهْ نامش عجوزِ سالْخَورد

وقتی که انسان پا به سنّ بگذارد و مرد راه حق نشود، تو باید نام او را عجوزه کهنسال بگذاری. [خواه مرد باشد و خواه زن.]

(۱۲۴۵) نه مر او را رأسِ مال و پایه‌ای نه پذیرایِ قبولِ مایه‌ای

چنین شخصی نه سرمایه‌ای معنوی دارد و نه مقامی باطنی. و نه استعداد پذیرش مایه‌های معنوی را دارد. خلاصه به موجودی عاطل و کارافزا تبدیل می‌شود.

(۱۲۴۶) نه دهنده، نه پذیرندهٔ خوشی نه در او معنی و نه معنی کَشی[1]

نه می‌تواند دلِ کسی را شاد کند و نه حتّی می‌تواند شادمان شود. نه معنویتی دارد و نه استعداد اخذ معنویت از دیگری.

(۱۲۴۷) نه زبان، نه گوش، نه عقل و بصر نه هُش و نه بیهُشی و نه فِکَر

نه زبان دارد و نه گوش و نه عقل و بینایی، نه هوشیاریِ قابل قبول دارد و نه کاملاً بیهوش است، و نه فکری دارد. [خلاصه کلام همهٔ قوا در دورهٔ پیری تعطیل و یا نیمه تعطیل می‌شود. امّا ممکن است حرص و طمع به شدّت افزایش یابد.]

(۱۲۴۸) نه نیاز و نه جمالی بهرِ ناز تُو به تُویش گَنده مانندِ پیاز

چنین شخصی نه به معنویت و کمال احساس نیاز می‌کند و نه جمالی دارد که بدان

---

۱. معنی‌کَشی: مصدر مرکّب به معنیِ «معنی کشیدن»، گرفتن معنویت و کمال از دیگران.

ببالد. لایه لایهٔ وجودش مانند پیاز، بوی تعفّن می‌دهد.

نه رهی بُـبْریده او، نـه پـایِ راه نه تَبِش آن قَحْبه را نه سوز و آه (۱۲۴۹)

او نه طریقی را درنوردیده است، و نه پای راه رفتن دارد. آن فاحشه نه گرمای روحی دارد و نه آه و سوزِ ایمان و عرفان و عواطف. خلاصهٔ کلام همچون آهنِ سرد، عاری از حرارت روحی و گرمای معنوی است.

قصهٔ درویش که از آن خانه هرچه می‌خواست، می‌گفت: نیست

سـایلی آمـد بـه سـوی خـانه‌ای خشک‌نانه خواست یـا تَـرنانه‌ای (۱۲۵۰)

مولانا بـه مـناسبت آنکـه گـفت افـراد عـاری از کـمال و مـعنویت بـه دوران پـیری روحی سرد و باطنی متعفّن می‌یابند حکایتی کوتاه می‌آورد: گدایی به درِ خـانه‌ای آمـد و از صاحبخانه قدری نان خشک یا نان تازه خواست. صاحبخانه چون بخیل و تنگ چشم بـود نه‌تنها چیزی بدو نداد بلکه با طنز و تمسخر گفت: مگر اینجا دکان نانوایی است! گدا گفت: پس مقداری پیه و چربی بده. جواب داد: اینجا که دکان قصابی نیست!

گدا گفت: پس کمی آرد بده. گفت: خیال می‌کنی اینجا آسیاب است! گدا گفت: پس کمی آب بده. جواب داد: مگر اینجا آبشخور است؟! گدا دید که حریف آن بـخیل نـمی‌شود، پس دامنش را واپس زد تا...! صاحبخانه گفت: آهای، چه می‌کنی؟ گفت: این خـانه چـون جـای زیستن نیست پس جای ریستن است! منظور حکایت: کسی که اندرونش از فضائل اخلاقی و انوار معنوی تهی است، همچون ویرانه‌ای بی‌قدر است. معنی بیت: گدایی به درِ خانه‌ای آمد و قدری نان خشک یا نان تازه درخواست کرد.

گفت صاحبخانه: نان اینجا کجاست؟ خیره‌یی، کی این دکانِ نـانباست؟ (۱۲۵۱)

صاحبخانه به لاغ و هزل گفت: اینجا نان کجا پیدا می‌شود؟! مگر گـیجی؟ مگـر ایـن خانه، دکان نانوایی است؟!

گفت: بـاری، انـدکی پـیهَم بـیاب گفت: آخِـر نـیست دکّـانِ قـصاب (۱۲۵۲)

گدا گفت: لااقل مقداری پیه و چربی به من بده. صاحبخانه گفت: عموجان اینجا کـه

دکان قصّابی نیست!

(۱۲۵۳) گفت: پاره‌ی آرد دِه ای کدخدا گفت: پنداری که هست این آسیا؟

گدا گفت: مقداری آرد به من بده. صاحبخانه گفت: خیال می‌کنی اینجا آسیاب است؟!

(۱۲۵۴) گفت: باری، آب دِه از مَکْرَعَه[۱] گفت: آخِر نیست جُو یا مَشْرَعه[۲]

گدا گفت: دستِ‌کم از مَشک، آبی به من بده. صاحبخانه گفت: اینجا که جویبار یا آبشخور نیست!

(۱۲۵۵) هر چه او درخواست، از نان تا سُبوس چُربَکی[۳] می‌گفت و می‌کردَش فُسوس

خلاصهٔ کلام آن گدا هرچه از نان تا سبوس درخواست کرد صاحبخانه سخنی طنزآمیز می‌گفت و به اصطلاح عامیانه «دستش می‌انداخت».

(۱۲۵۶) آن گدا در رفت و دامن بَر کشید اندر آن خانه به حِسْبَت خواست رید

گدای مذکور وقتی دید صاحبخانه پی در پی جواب سربالا می‌دهد از کوره در رفت و ناگهان جامهٔ خود را واپس زد و حالتی به خود گرفت که پنداری می‌خواهد در آن خانه بریند. [«در رفت» به معنی داخل شد نیز جایز است. یعنی داخل خانه شد. امّا واژهٔ «حِسْبَت» چند معنی دارد. از آن جمله به معنی حساب و شمارش، مزد و ثواب، محتسبی، اجر و پنداشتن آمده است. جمعی از شارحان معنی اجر و ثواب را برای آن منظور داشته‌اند که تناسبی ندارد.]

(۱۲۵۷) گفت: هَی‌هَی. گفت: تن زن ای دُژَم تا درین ویرانه خود فارغ کنم

وقتی صاحبخانه دید که گدا می‌خواهد در وسط خانه‌اش بریند گفت: آهای چه می‌کنی؟! گدا هم گفت: لال شو ای نکبت که می‌خواهم در این خرابه خود را راحت کنم!

---

۱. مَکْرَعَه: مشک آب.

۲. مَشْرَعَه: جای آب خوردن، راهی میان‌بُر که در کنار رودخانه‌ها تعبیه می‌شد تا کسانی که می‌خواهند آبی از رودخانه بردارند از آن راه درآیند، آبشخور.

۳. چُربَک: طنز و لطیفه.

چون در اینجا نیست وجهِ زیستن در چنین خانه بباید ریستن[1] (۱۲۵۸)

حال که در این خانه زمینه‌ای برای زندگی کردن وجود ندارد پس باید در این خانه رید. [صاحب فرهنگِ جهانگیری در معنی «ریستن» بیت فوق را به عنوان شاهد برای معنی گریستن و نوحه کردن آورده است. امّا رأی او بر صواب نیست، زیرا مقام بیت همان معنی اوّل را افاده می‌کند. پس این حکایت بدان آورده شد تا معلوم گردد که هر کس خانهٔ درونش از معرفت و مکارم اخلاقی تهی است به مثابهٔ سِرگین‌زار است. گرچه هیبتی صوری و جلوه‌ای کاذب داشته باشد.]

چون نه‌یی بازی که گیری تو شکار دستْ‌آموزِ شکارِ شهریار (۱۲۵۹)

از اینجا به بعد مولانا اولیاءالله را به شماری از پرندگان محبوب و خوش‌نام تشبیه می‌کند. و خامان را دعوت به تحمّل ریاضات طریق سلوک می‌کند و می‌فرماید: حال که تو بازِ شکاری نیستی که صیدی بگیری و بر دست سلطان بنشینی و طریق شکار بیاموزی. [این بیت و ابیات بعدی متضمن معنی شرط است و بیت (۱۲۶۴) جزای شرط محسوب شود. یعنی پنج بیت متوالیاً شرط است. مراد از «باز شکاری» عارف بالله است که دست‌آموز شاه حقیقت یعنی حضرت حق است.]

نیستی طاوسِ با صد نقش بند که به نقشت چشم‌ها روشن کنند (۱۲۶۰)

و طاووس نیستی که نقش و نگارِ فراوان داشته باشی که با تماشای نقش‌هایت چشم‌ها روشن شود. [«طاووس» کنایه از عارفِ بالله است که با نقش و نگار مکارم و فضائل اخلاقی مزیّن شده است.]

هم نه‌یی طوطی که چون قندت دهند گوش، سویِ گفتِ شیرینت نهند (۱۲۶۱)

و همچنین طوطی نیستی که به تو قند دهند و به سخنان شیرینت گوش فرا دهند. [در اینجا نیز ولیِّ خدا به طوطی تشبیه شده است از آنرو که طوطی قند و شکر را دوست دارد. مراد از «قند» قندِ معارف است. پس ولیّ خدا قند معرفت را از حق می‌گیرد و شیرین سخنی می‌کند و نکاتی نغز بر زبان می‌آورد. چنانکه طوطی می‌تواند تکلّم کند.]

---

۱. ریستن: ریدن، مدفوع را از اندرون شکم تخلیه کردن. معانی دیگری نیز دارد که ربطی به بیت فوق ندارد.

(۱۲۶۲) هم نه‌یی بلبل کـه عـاشق‌وار زار خوش بنالی در چـمن یـا لاله‌زار

و نیز بلبل هم نیستی که عاشقانه در چمنزار یا لاله‌زار زیبا ناله سردهی و نغمه‌سرایی کنی.[در اینجا نیز عارف‌بالله به بلبل تشبیه شده‌است که در بوستان الهی الحان معنوی می‌سراید.]

(۱۲۶۳) هم نه‌یی هدهد که پـیکی‌ها کـنی نه چو لک‌لک که وطن بالا کـنی

نیز هدهد هم نیستی که قاصدی کنی، و نیز مانند لک‌لک در بلندیها آشیانه برپاکنی. [«هُدهُد» نیز کنایه از ولیّ خداست که هادی و مرشد سالکان است. چنانکه حـضرت شـیخ فریدالدین عطّار (قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَظیم) فرماید:

مـرحـبا ای هُـدهُدِ هـادی شـده در حـقیقت پـیکِ هـر وادی شـده

«لک لک» نیز کنایه از عارف بالله است، زیرا که این پرنده در بلندی آشیان می‌سازد، ولیّ خدا نیز در مراتب عالیهٔ الهی منزل دارد و پیوسته در خطاب به خدا لَکَ‌لَکَ می‌گوید. یعنی هرچه هست از آنِ توست.]

(۱۲۶۴) در چه کاری تو و؟ بهر چِت خرند؟ تو چه مرغیّ و؟ تو را با چه خورند؟

پس به چه کاری مشغولی؟ و برای چه باید همگان طالب و خریدار تو باشند؟ تو چه پرنده‌ای هستی؟ تو را باید با چه چیز بخورند. [این بیت جزای شرطِ ابیات پیشین است.]

(۱۲۶۵) زیـن دکـانِ بـا مِکـاسان بـرتر آ تـا دکـانِ فَـضْل، کِـاللهَ اشْـتَریٰ

از این دکّان که در آن چانه فراوان زده می‌شود بالاتر بیا. تا به دکانِ فضل الهی برسی که در آن دکان، خداوند خریدارِ حسنات توست. [«کالله‌اشتری» اشاره است بـه آیـه‌ای کـه توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل آمده است. «مِکاس» مصدر باب مفاعله به معنی چانه زدن در تقلیل بهای چیزی است. چـنانکه دنـیا، دارِ قـیل و قـال و تـضارب امـیال و خواسته‌هاست. اگر «مَکاس» قرائت کنیم، جایز است مخفف مَکّاس (= باجگیر) باشد، چنانکه دنیا محلّ یغماگری و غارت یکدیگر است.]

(۱۲۶۶) کاله‌یی که هـیچ خـلقش نـنگرید از خَلاقَت[1] آن کریم آن را خـرید

متاعی که از شدّت کهنگی و فرسودگی کسی حاضر نیست بدان نگاه کند، خداوند کریم

---

۱. خَلاقت: کهنگی و فرسودگی.

آن‌را از انسان می‌خرد. [این بیت در مقام بیان کرامت و بخشندگی حضرت حق است. متاع کهنه در اینجا کنایه از نفسِ گنه‌کار و معیوب آدمی است که در همه جا مردود است الّا در بارگاهِ کریم آن یگانهٔ غفار. صدبار اگر توبه شکستی بازآ.]

هیچ قلبی پیشِ او مردود نیست زآنکه قصدش از خریدن سود نیست (۱۲۶۷)

در بارگاه رحمت الهی هیچ قلبی مردود نمی‌شود، زیرا قصد او از خریدن نفس گنه‌کار آدمی سود بردن نیست.

رجوع به داستانِ آن کَمْپیر[1]

چون عروسی خواست رفتن آن خریف مویِ ابرو پاک کرد آن مستخیف (۱۲۶۸)

چون آن پیرزنِ شهوی خواست به عروسی برود، موهای زائد ابرویش را زدود. به اصطلاح ابرو برداشت. [«خَریف» به معنی پاییز است. و این کلمه در اینجا استعاره‌ای است برای دورهٔ خزان عمر و مرحلهٔ پیری. با خَرِف[2] (= پیری که عقلش زوال یافته است) نیز تناسب دارد. یعنی آن پیرزن کم عقل بود، زیرا خیال می‌کرد که با بزکِ خود می‌تواند شوهر پیدا کند. امّا «مُسْتَخیف» کلمهٔ غریبی است. اگر آن را از خَیْف (= غلاف آلت تناسلی شتر) مشتق بدانیم به معنی کسی است که خواهانِ نره است. و این وصفِ آن عجوزهٔ حَشَری تواند بود. مولانا بنا به قاعدهٔ صرف عربی «خَیْف» را به باب استفعال بُرده که مخصوص طلب است. شارحی گفته است «مستخیف» به جای مُسْتَخِفّ بکار رفته است. و مستخف را خوار و خفیف معنی کرده است که غلط است، زیرا مُسْتَخِفّ، اسم فاعل از مصدر استخفاف به معنی خواردارنده و سبک شمارنده است. در شرح مرحوم گولپینارلی نیز خوار معنی شده که ناصواب است. شارحی دیگر «مستخیف» را از «خَوْف» مشتق دانسته و آن‌را «بیمناک» معنی کرده است که آن نیز خالی از وجه است. چون در ابیات پیشین آن عجوزه به صفت شهوت توصیف شده نه ترس و بیم. گذشته از این مستخیف را باید بیم خواه و هراس‌طلب معنی کند که در آن‌صورت نیز بی‌مورد است. بنابر این مناسب‌ترین معنی همان وجه اول است. الله‌اعلم.]

---

۱. کَمْپیر: پیر فرتوت.

۲. امّا در فارسی «خِرِفت» رایج‌تر است.

(۱۲۶۹) پیشِ رو آیینه بگرفت آن عجوز تا بیآراید رخ و رخسار و پوز

آن پیرزن آینه‌ای مقابل صورت خود گرفت تا صورت و گونه و لب‌هایش را بزک کند.

(۱۲۷۰) چند گُلگُونه بمالید از بَطَر سفرهٔ رویش نشد پوشیده‌تر

او از شادی و سرمستی چندبار سرخاب به صورتش مالید، ولی از بس صورتش مانند سفره، چین و چروک داشت که اصلاً افاقه نکرد و صورتش صاف نشد.

(۱۲۷۱) عَشرهایِ مُصْحَف[1] از جا می‌بُرید می‌بچفسانید بر رُو آن پلید

آن عجوزهٔ پلید برای آنکه چین و چروک صورتش را بپوشاند حتّی تذهیب‌های قرآنی را نیز می‌بُرید و بر صورتش می‌چسباند. [این بیت تعریض است به کسانی که اهوای نفسانی و هواجس شیطانی خود را با غطایِ دینی می‌پوشانند.]

(۱۲۷۲) تا که سفرهٔ رویِ او پنهان شود تا نگینِ حلقهٔ خوبان شود

تا با این کار صورت پُر چین و چروکش را بپوشاند و همچون نگینِ جمع خوبرویان گردد.

(۱۲۷۳) عَشْرها بر رویْ هرجا می‌نهاد چونکه برمی‌بَست چادر، می‌فتاد

آن عجوزه تذهیب‌های قرآنی را به هر قسمت صورتش می‌چسباند و همینکه چادر سر می‌کرد همهٔ آن‌ها ور می‌آمد و می‌افتاد.

(۱۲۷۴) باز او آن عَشْرها را با خُدو می‌بچفسانید بر اطرافِ رُو

دوباره آن تذهیب‌ها را برمی‌داشت و با تُف به قسمت‌های مختلف صورتش می‌چسباند.

(۱۲۷۵) باز چادر راست کردی آن نگین عَشْرها افتادی از رُو بر زمین

و دوباره آن خوبرو!! همینکه چادر سر می‌کرد آن تذهیب‌ها از صورتش کنده می‌شد و روی زمین می‌افتاد.

---

۱. عَشْرهای مُصحَف: نشانه‌های مدوّری که بر سر هر ده آیهٔ قرآن می‌نگاشتند. معمولاً آن عَشرها را با آب طلا می‌نهادند.

چون بسی می‌کرد فن و، آن می‌فتاد گفت: صد لعنت بر آن ابلیس باد (۱۲۷۶)

چون خیلی کوشید که آن تذهیب‌ها نیفتد ولی نتیجه‌ای نداد، صد بار شیطان را لعنت کرد.

شد مُصَوَّر آن زمان ابلیس زود گفت: ای قَحبهٔ قدیدِ[1] بی‌ورود[2] (۱۲۷۷)

در همان لحظات که شیطان را لعنت می‌کرد، شیطان بلافاصله در نظر او مجسّم شد و گفت: ای فاحشهٔ خشکیدهٔ ناشایست.

من همهٔ عمر این نیندیشیده‌ام نه ز جُز تو قحبه‌ای این دیده‌ام (۱۲۷۸)

من در تمام عمرم چنین مکری به ذهنم خطور نکرده است. و این کار را جز از تو فاحشه از کسی ندیده‌ام.

تخمِ نادر در فضیحت کاشتی در جهان تو مُصحَفی نگُذاشتی (۱۲۷۹)

ای عجوزهٔ پلید در رسوایی و قباحت بذر منحصر به فردی کاشتی. یعنی بدعتِ ایمان‌سوزی باب کردی. و در جهان قرآنی نمانده است مگر آنکه آن‌را پاره پاره کرده‌ای و تذهیب‌های آن‌را به صورتت چسبانده‌ای. [ای مرائی همهٔ ارزش‌های معنوی را افزار هواهای نفسانی خود کرده‌ای.]

صد بلیسی تو، خَمیس[3] اندر خَمیس ترکِ من گوی، ای عَجوزهٔ دَرْدَبیس[4] (۱۲۸۰)

ای پیرزنِ گَنده، دست از سرم بردار که تو خود به تنهایی به اندازهٔ صد شیطان و لشکریانِ انبوه او مکر و خدعه می‌دانی.

---

۱. قَدید: گوشت خشک شده.

۲. بی‌ورود: ناشایست. رجوع شود به بیت (۹۸۰) دفتر اوّل. بعضی نوشته‌اند: ناآگاه.

۳. خَمیس: لشکر و قشون، از آنرو که در قدیم لشکر را به شکل پرنده‌ای بال گشوده آرایش می‌دادند و آن‌را به پنج رکن تقسیم می‌کردند: **مقدّمه** (جلوداران، به منزلهٔ سرِ پرنده)، **مَیْمَنه** (جناح راست)، **مَیْسَره** (جناح چپ)، **قلب** (مرکزیّت لشکر) و **ساقه** (رکن پایانی لشکر که به منزلهٔ دُم پرنده بوده است) و معمولاً برای محاصرهٔ دشمن، دو بال لشکر را به هم وصل می‌کردند و خصم را در میان می‌گرفتند و قلع و قمع می‌نمودند.

۴. دَرْدَبیس: گَنده پیر، سختی و بلا، مُهرهٔ افسون.

(۱۲۸۱) چند دزدی عَشر از علمِ کتاب تا شود رویت مُلَوَّن همچو سیب؟

آخر چقدر می‌خواهی زینت علوم کتب آسمانی را بدزدی و چهرهٔ خود را مانند سیب بدان بیآرایی؟ [تعریض است به آنان که معنویات را وسیلهٔ مکاسب دنیوی می‌سازند.]

(۱۲۸۲) چند دزدی حرفِ مردانِ خدا تا فروشی و ستانی مَرْحَبا؟

آخر چقدر سخنان رجال الهی را می‌دزدی تا با آن فضل فروشی کنی و از این و آن احسنت و آفرین بشنوی؟

(۱۲۸۳) رنگِ بربسته تو را گُلگون نکرد شاخِ بربسته فَنِ عُرجون[1] نکرد

رنگِ مصنوعی نتوانست صورت تو را سرخ و بانشاط کند. چنانکه مثلاً شاخهٔ مصنوعی نمی‌تواند جای شاخه درخت را بگیرد.

(۱۲۸۴) عاقبت چون چادرِ مرگت رسد از رُخَت این عَشرها اندر فتد

سرانجام که چادرِ مرگ یعنی کفن تو را فرو پوشد، جمیع زیورهای ساختگی و آرایه‌های بربسته از روی تو فرو خواهد افتاد. [«چادر مرگ» کنایه از کفن است. نیز اشارت دارد به چادر آن عجوزه که در بیت (۱۲۷۳) همین دفتر از آن سخن رفت.]

(۱۲۸۵) چونکه آید خیزخیزانِ رَحیل[2] گم شود زآن پس فنونِ قال و قیل

همینکه مرگ، بانگ برخیز برخیز سر دهد، در آن لحظه همهٔ هنرها و فضائل ساختگی و علوم ناشی از قیل و قال محو و فانی شود. [در برخی از نسخه‌ها «خیز خیزِ آن رحیل» ضبط شده که در معنی و مقصود هیچ تفاوتی ندارد، زیرا «آن رحیل» نیز اشاره به مرگ دارد. «خیزخیزان» در بیت فوق، تکرار فعل امر + الف و نونِ جمع است و نباید آن‌را با صفت جفتی یا دوگانه اشتباه کرد.]

(۱۲۸۶) عالَمِ خاموشی آید پیش، بیست[3] وایِ آنکه در درون اُنسیش نیست

صبر کن تا جهان سکوت پدید آید. وای به حال کسی که با آن جهان خو نگرفته است.

---

۱. عُرجُون: در اینجا مطلقاً به معنی شاخهٔ طبیعی درخت است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۰۶) دفتر پنجم.
۲. رَحیل: کوچیدن. در اینجا کنایه از مرگ است.
۳. بیست: مخفّف بِایست. یعنی توقّف کن، ایست.

[بیانی است از اهمیّت صمت و سکوت و سخنان یاوه و لایعنی نیاوردن.]

صیقلی کن یک دو روزی سینه را دفترِ خودساز آن آیینه را (۱۲۸۷)

یکی دو روز سینهٔ خود را از زنگار حرص و شهوت جلا بده و آینهٔ دل را دفتر و کتاب خود کن. [چنانکه در بیت(۱۵۹) دفتر دوم فرمود:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دلِ اِسپیدِ همچون برف نیست

به حکایت رومیان و چینیان در اواخر دفتر اوّل رجوع شود.]

که ز سایهٔ یوسفِ صاحبْقِران[۱] شد زلیخایِ عجوز از سَر جوان (۱۲۸۸)

زیرا که زلیخای پیر از سایهٔ عنایت و دعای یوسفِ نیکبخت دوباره جوان شد. [در کتب قصص آمده است که وقتی زلیخا به گناه خود اعتراف کرد، عزیز مصر (شوهرش) او را طلاق داد و زان پس بزرگان مصر به خواستگاری او رفتند ولی نپذیرفت و همچنان بر عشق یوسف باقی ماند. او به مدت هیجده سال بر فراق یوسف می‌گریست تا آنکه دو چشمش کور شد و پشتش خمید و موهایش سپید گشت و پیری و ضعف او را چنان فرو گرفت که همهٔ دوستان و خویشان از او در رمیدند. روزی یوسف به شکار می‌رفت که باگوژپشتی کلانسال روبرو شد. و چون سخنانی میان آن دو مبادله شد یوسف وی را شناخت و به وی گفت اینک چه می‌خواهی؟ گفت: هنوز عشق تو در دل دارم و کاش چشمانم بینا می‌بود و می‌توانستم روی تو را ببینم. یوسف دست به دعا برداشت که هم چشمان او بینا شود و هم جوانی‌اش بدو بازگردد. و چنین شد. و آن دو به وصال یکدیگر رسیدند[۲]. به هرحال بیت فوق بدین حکایت اشارت دارد.]

می‌شود مُبْدَل به خورشید تَموز[۳] آن مِزاجِ بارِدِ[۴] بَرْدُالْعَجوز[۵] (۱۲۸۹)

مزاج بسیار سردِ آدمیانِ عاری از معنا بر اثر خورشید گرمِ عشق الهی دگرگون می‌شود.

---

۱. صاحبْقِران: ر. ک. شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.

۲. رجوع شود به قصص‌الانبیاء (ابن خلف نیشابوری)، ص ۱۴۷ ـ ۱۴۵.

۳. تَموز: ماه اوّل تابستان، گرمای سخت.

۴. بارِد: سرد.

۵. بَرْدُالْعَجوز: رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۲) همین دفتر.

[«خورشید تموز» در اینجا کنایه از عشق خداوندست. و مراد از «مزاجِ باردِ بردالعجوز» مزاج سرد و بی‌روح آدمیان دنیاطلب است. منظور بیت: اگر گرمای محبّةالله بر قلب پژمرده و فسردهٔ ابنای دنیا اصابت کند، آنان را متحوّل سازد.]

(۱۲۹۰) می‌شود مُبْدَل[۱] بـه سـوز مـریمی شاخِ لبْخشکی به نـخلی خُـرّمی

به سبب سوز دل حضرت مریم(ع) شاخه‌ای خشک به نخلی تر و تازه مبدّل می‌شود.

[اشارت است به آیهٔ ۲۵ سورهٔ مریم. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر چهارم.]

(۱۲۹۱) ای عَجوزه چند کوشی بـا قـضا؟ نقد جو اکنون، رها کن مـامَضیٰ[۲]

ای پیرزن با قضا و قدر تا کی می‌خواهی ستیزه کنی؟ اینک به دنبال نقد باش و گذشته را رها کن.

(۱۲۹۲) چون رُخت را نیست در خوبی امید خواه گُلگونه نِه و، خواهی مِـداد[۳]

چون امیدی به زیبا شدن چهرهٔ تو نیست، خواه روی آن سرخاب بمال و خواه مرکّب. زیرا فرقی نمی‌کند. [برای تناسب قافیه (مِداد) را باید به صورت ممال (مِدید) خواند.]

---

۱. مُبْدَل: اسم مفعول از باب اِفعال، دگرگون شده، بَدَل یافته.

۲. مامَضیٰ: آنچه گذشت، گذشته.

۳. مِداد: مرکّب.

حکایتِ آن رنجور که طبیب در او امیدِ صحّت ندید

خلاصهٔ داستان

بیماری نزد طبیبی رفت. طبیب نبض او را گرفت و به فراست دریافت که او دچار نوعی بیماری روانی شده است. پس بدو سفارش کرد که برای علاجِ خود هرگز امیالت را سرکوب مکن، بلکه هرچه دلت میل کرد فوراً آن‌را انجام بده. بیمار همینکه از مطب بیرون آمد هوس کرد که به کنار جویباری رود و در آنجا قدم زند. در حال قدم زدن بود که دید شخصی بر لب جوی آب نشسته و دست و روی خود را می‌شوید. چون گردن او، پهن و صاف بود بیمار میل کرد که پسِ گردنی جانانه‌ای به او بزند. ابتدا خواست خویشتن‌داری کند، ولی یاد سفارش طبیب افتاد که گفته بود به هرچه میل کردی آن‌را عمل کن تا بهبود یابی. پس دست خود را بالا برد و محکم به پسِ گردن آن شخص کوبید به طوریکه صدای عجیبی از آن بلند شد. مضروب مثل ترقّه از جا پرید و ناسزاگویان خواست چند مشت به او بزند، ولی دید ضارب شخصی لاغر و مُردنی است. با خود گفت اگر مشتی به او بزنم ممکن است بمیرد و خونش به گردنم بیفتد. پس تصمیم گرفت او را نزد قاضی بَرَد. او را نزد قاضی بُرد و از او تقاضای کیفر مجرم کرد. وقتی قاضی شکایت آن شخص را شنید، نگاهی به ضارب انداخت و گفت: دستگاه قضاء میان زندگان قضاوت می‌کند. ولی این شخص از بس لاغر و مُردنی است که باید جزو اموات به شمار آید. سپس قاضی رو به شاکی کرد و گفت: چقدر همراه داری؟ گفت: فقط شش درهم.

قاضی گفت: سه درهم نزد خود نگه دار، و سه درهم را به این ضارب بده که شخصی محتاج است. شاکی از این حکمِ جفاکارانه خشمگین شد و با قاضی به مجادله پرداخت. آن دو گرم قیل و قال و کشمکش بودند که ضارب دوباره سفارش طبیب را به یاد آورد و نگاهش به پشتِ گردن قاضی افتاد و دید که پشت گردن آن جناب برای سیلی خوردن مناسب‌تر از نفر قبلی است. پس دست خود را بالا بُرد سیلی جانانه‌ای به جناب قاضی نواخت که از درد درتاب شد[1]. شاکی تسخرکنان به قاضی گفت: هرکس برای دیگری چاه کَنَد خود نیز به درون آن می‌افتد. قاضی جواب داد: به حکم قضا باید تن داد. به علاوه گرچه حکم قضا ظاهراً تلخ است ولی باطناً موجب خرسندی شود. و...

* * *

حکایت فوق از پُر نکته‌ترین حکایات مثنوی است، هرچند بیشتر نکته‌سنجی‌های آن صِبغهٔ عرفانی و اخلاقی دارد، لیکن از زبان صوفی و قاضی چند مطلب کلامی و فلسفی نیز به‌صورت سؤال و جواب طرح شده است. اما مولانا جواب آن سؤالات را نه بر نهج کلامیان و فلسفیان حرفه‌ای، بل بر مشرب ذوقی و عرفانی مکتب خود داده است.

افادات و انتقالات مختلف مولانا خصوصاً در این حکایت اعجاب‌انگیز است. مثلاً در آنجا که طبیب نبضِ بیمار را می‌گیرد مولانا گریزی می‌زند به شناخت حقیقت از طریق آثار و نشانه‌ها. و سپس براساس تداعی معانی نکاتی فراوان در بیان می‌آورد.

یا در آنجا که بیمار سیلیِ محکمی به آن شخص می‌زند مولانا آن بیمار را به عنوان نمادی از شخصیت بیمار جامعه مطرح می‌کند و می‌گوید که مردم (البته در جوامع روان‌پریش) عموماً میل به آزار دیگران نشان می‌دهند و برای تخلیهٔ روانی خود این و آن را می‌آزرند. و بعد از آن به نکتهٔ اخلاقی و مذهبیِ «جواب عمل» می‌پردازد و تأکید می‌کند که هر کس نتیجهٔ اعمالِ خود را خواهد دید.

یا در آنجا که شخص سیلی خورده به جهت فرجام‌بینی دست به انتقام فراز نمی‌آورد به اهمیّت عاقبت‌اندیشی می‌پردازد و می‌گوید که اگر چشمی فرجام‌بین داری اسیر افسون ساحرهٔ دنیا مشو که عاقبت آن نگون‌بختی است. سپس مولانا به مناسبت بحث پیرامون وارونه‌بینی‌های اهل دنیا حکایت «سلطان محمود و غلام هندو» را از **مصیبت‌نامهٔ** عطار نیشابوری می‌آورد.

شاکی از قاضی می‌پرسد: حال که منشأ جهان، واحد است پس این همه کثرات را

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر.

چه‌سان توان توجیه کرد؟ مولانا این سؤال و معضل را که در کتب کلامی و فلسفی سابقه دارد طبق مشرب عرفانی خود با یک تمثیل مناسب پاسخ می‌دهد. بعد از آن شاکی می‌پرسد: مگر چه می‌شد که جهان هماره بر مدار لطف و خوشی می‌گشت و شُرور پدیدار نمی‌شد؟ مولانا در جواب این سؤال از زبان قاضی حکایت «درزی و ترک» را می‌آورد و پاسخی مناسب بدو می‌دهد. و به دنبال آن تمثیلی دیگر نقل می‌کند تا مطلب اخیر را بیشتر تبیین کند.

سرانجام شاکی سؤال می‌کند که: چطور می‌شد که خداوند، بندگان را بدون ریاضت به منزل حقیقت می‌رساند و شرّ نفس و شیطان را از آنان دور می‌داشت؟ مولانا از زبان قاضی جواب می‌دهد که ارتقاء و کمال یابی بدون تضاد معنی ندارد. در این سؤال و جواب‌ها. شاکی در کسوت مریدی مبتدی ظاهر شده، و قاضی در کسوت پیری راه‌دان.

* * *

آن یکی رنجور شد سویِ طبیب گفت: نبضم را فرو بین ای لَبیب[1] (۱۲۹۳)

شخصی بیمار شد و نزد طبیبی رفت و به او گفت: ای خردمند نبضم را ببین.

که ز نبض آگه شوی بر حالِ دل که رگِ دست است با دل متّصل (۱۲۹۴)

تا از حرکت نبضم بر چگونگی حال من واقف شوی، زیرا رگ دست به قلب اتّصال دارد. [«نبض‌شناسی» از اصول طبّ قدیم بود. به توضیح بیت (۲۶۵) دفتر چهارم رجوع شود.]

چونکه دل غیب است خواهی زو مثال زو بجو که با دل استش اِتّصال (۱۲۹۵)

از آنرو که قلب، مستور است باید حالِ دل را از چیزی سراغ بگیری که به او متّصل است. [همانطور که مسائل تجریدی را با مثال می‌فهمند، قلب نیز چون در سینه نهان است از طریق نبض حالاتش شناخته شود. همچنین نفس ناطقه و روح مجرّد که عرفا بدان قلب گویند، از طریق اعمال و رفتار شخص شناخته شود. چنانکه گفته‌اند: اَلظّاهِرُ عُنوانُ الْباطِنِ.]

باد، پنهان است از چشم، ای امین در غبار و جنبشِ برگش ببین (۱۲۹۶)

به عنوان مثال، ای درستکار هر چند باد پنهان است و به چشم دیده نشود، ولی

---

۱. لَبیب: خردمند.

می‌توانی وجود باد را در گرد و غبار و حرکت برگ درختان مشاهده کنی.

(۱۲۹۷) کز یمین است او وَزان یا از شِمال جنبشِ برگت بگوید وصفِ حال

حرکت برگ درختان حالِ باد را وصف می‌کند و به تو نشان می‌دهد که باد از سمت راست می‌وزد یا از سمت چپ.

(۱۲۹۸) مستیِ دل را نمی‌دانی که کو وصفِ او از نرگس مخمور جو

اگر تو نمی‌دانی که مستیِ دل در کجاست، چگونگی حال آن را از چشمان خمار شخص سراغ بگیر. یعنی هرگاه خواستی احوال درونی کسی را دریابی به چشمانش دقّت کن که چشم آینهٔ دل است و احوال درونی شخص، در چشم او منعکس می‌شود. [عشق الهی هرچند مستور است، ولی از احوال و اطوار عاشقانِ بالله معلوم گردد.]

(۱۲۹۹) چون ز ذاتِ حق بعیدی، وصفِ ذات باز دانی از رسول و معجزات

از آنرو که تو از ذات الهی بدوری، وصف ذات او را از طریق انبیا و معجزات آنان درمی‌یابی. [رجوع شود به بیت (۶۷۳) دفتر اوّل]

(۱۳۰۰) معجزاتی و کراماتی خَفی[1] بر زند بر دل ز پیرانِ صفی[2]

از مشایخِ باصفا معجزه‌ها و کرامت‌هایِ پنهانی بر دلِ طالبِ حقیقت می‌خورد و او را منقلب می‌کند. [مراد از «معجزه» در اینجا معجزهٔ پیامبران مرسل نیست، بل مطلق خوارق عادات است. و مراد از معجزه و کرامت در اینجا همّت باطنی پیر صفی است که نهانی بر دل مرید اثر می‌نهد و او را در امر سلوک چالاک می‌کند.]

(۱۳۰۱) که درونشان صد قیامت نقد هست کمترین آنکه شود همسایه مست

زیرا در دلِ مشایخِ با صفا قیامت‌های بسیاری بالفعل وجود دارد. بطوریکه از کمترین آن قیامت‌های نقد و بالفعل، همسایه مست شود. یعنی هر که با آنان حشر و نشر کند از عشق

---

۱. خَفیّ: پنهان. (صفت مشبهه از ریشهٔ خ ف ی).

۲. صَفیّ: برگزیده، ممتاز، باصفا (صفت مشبهه از ریشهٔ ص ف و).

الهی مست و واله گردد. [مراد از «قیامت» در اینجا رسیدن به عالی‌ترین مرتبهٔ بقاست که بدان بقاء بالله گویند. منظور بیت: از اثرات روح کمال یافتهٔ اولیاء، طالبانِ حقیقت سرمست و مبتهج گردند.]

پس جَلیسُ‌الله گشت آن نیکبخت کو به پهلویِ سعیدی بُرد رَخت[1] (۱۳۰۲)

پس آن کسی که با اولیای نیکبخت حشر و نشر کند در واقع با حضرت حق همنشین شده است. [اشارت است بدین سخن: مَنْ اَرادَ اَنْ یَجْلِسَ مَعَ اللهِ فَلْیَجْلِسْ مَعَ اَهْلِ التَّصَوُّفِ. «هر که خواهد نشیند با خداوند، باید نشیند با صوفیان.» بیشتر صوفیه آن‌را حدیث می‌شمرند، در حالی که حدیث نیست و از گفتار بزرگان است.]

معجزهٔ کآن بر جَمادی زد اثر یا عصا، یا بحر، یا شقُّ‌الْقَمَر (۱۳۰۳)

معجزه‌ای که روی جمادات اثر می‌نهد یا عصاست یا دریا و یا شکافتن ماه. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود. «معجزه» مسندٌالیه است و مسند در بیت بعدی آمده است.]

گر اثر بر جان زند بی‌واسطه متّصل گردد به پنهان رابطه (۱۳۰۴)

اگر آن معجزه، بدون واسطه بر جان آدمی اثر نهد آدمی را بطور نهانی به حضرت حق متّصل می‌کند. [منظور دو بیت فوق: معجزاتی که از انبیای عظام صادر می‌شد، ابتدا به جماداتی نظیر عصا، دریا و یا ماه اصابت می‌کرد و مردم آن فعل و انفعالی را که در جمادات ایجاد می‌شد می‌دیدند و از تأثیر آن، متحول و متأثّر می‌شدند. و آن دسته که مغرض و بدخواه نبودند به حقانیّت دعوت انبیا ایمان می‌آوردند. امّا وقتی که تصرّف ولائیِ رسول الهی بی‌واسطهٔ جمادات به قلب آدمی تعلّق گیرد تأثیر آن بیشتر و ناب‌تر و عمیق‌تر می‌شود، زیرا آن یکی با واسطهٔ جماد است، و این یکی بی‌واسطهٔ جماد. و تاریخ انبیا نشان می‌دهد که آن دسته از مؤمنانی که بدون مطالبهٔ معجزه به آنان گرویده‌اند ایمانی مطمئن و با ثبات یافته‌اند. امام علی(ع) و ابوذر و مقداد و حمزهٔ سیدالشهداء و جعفر طیّار و سلمان و صُهَیب و... هیچکدام به شرط رؤیت معجزه به آن نبی کریم ایمان نیاوردند. مولانا استنتاج می‌کند که دیدن کرامت نیز نباید شرط ارادت به اولیا باشد. چه به گواهی تاریخ مطالبهٔ معجزه و کرامت معمولاً از میل

---

۱. رَخْت بُرْدَن: منتقل شدن، سفر کردن.

سخیف سست‌دلان و ضعاف مردمان ناشی بوده است.]

(۱۳۰۵) بر جمادات آن اثرها عاریَه است آن پیِ روحِ خوشِ مُتْواریه[1] است

تأثیرات معجزه روی جمادات، عاریتی است. یعنی زودگذر است. و جویای روحِ نیک و مخفی بی‌غرضان است. یعنی معجزه پس از آنکه اثر خود را روی جماد نهاد مثلاً عصایی به اژدها تبدیل شد، یا ماه منشقّ گشت شخصِ نیک‌دل و بی‌غرض با مشاهدهٔ این پدیدهٔ شگفت‌زا به حقانیّت رسول الهی واقف می‌شود، لیکن اثر معجزه بر جماد نمی‌پاید و سریعاً زوال می‌یابد، در حالی که اثر آن معجزه به صورت ایمان و ایقان خلایق تا نفخ صور می‌رود.

(۱۳۰۶) تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر حَبَّذا[2] نان بی‌هیولایِ خمیر

تا دل آدمیان از آن جماد تأثیر پذیرد. زهی بر آن نان که خمیر نداشته باشد. [مصراع دوم اشارت است به یکی از معجزات حضرت عیسی(ع) که در انجیل یوحَنّا، باب ششم، آیهٔ ۱۵ـ۱ مذکور است، نیز در آیهٔ ۱۱۵ـ۱۱۲ سورهٔ مائده بیان شده است. طبق آن، حضرت عیسی(ع) با پنج قرص نان و دو ماهی جمع کثیری را اطعام کرد. در این باره به شرح بیت (۲۵۹۱) دفتر پنجم رجوع شود.]

(۱۳۰۷) حَبَّذا خوانِ مسیحی بی کمی حَبَّذا بی‌باغ، میوهٔ مریمی

خوشا به سفرهٔ بی‌کاستیِ مسیحائی. خوشا به میوهٔ مریمانه که باغی ندارد. [«خوان مسیحی» نظر به یکی از معجزات حضرت عیسی(ع) دارد. به شرح بیت قبلی رجوع شود. و مراد از آن در اینجا طعام معنوی از قبیل عرفان و ایقان است. «میوهٔ مریمی» نیز به قسمتی از آیهٔ ۳۶ سورهٔ آل عمران اشارت دارد: ...كُلَّما دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِاللهِ ... «... هرگاه زکریّا به محراب عبادت مریم درمی‌آمد به نزدش طعامی می‌دید. بدو می‌گفت: این طعام از کجا به تو رسیده است؟ مریم جواب می‌داد: از نزد خدا...» با آیهٔ ۲۵ سورهٔ مریم نیز سازگار تواند بود. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر چهارم. مراد از «میوهٔ مریمی» رزق معنوی

---

۱. مُتواریه: پنهان شونده. تای آن مفتوح است، لیکن بنا به ضرورت شعری ساکن شده است.
۲. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

است. منظور بیت: آنان که بی‌واسطه و تمهیدات مادّی ایمان می‌آورند ایمانشان، ناب‌تر و محکم‌تر است.]

برزند از جانِ کامل معجزات بر ضمیرِ جانِ طالب چون حیات (۱۳۰۸)

از روح انسان کامل معجزاتی به ظهور می‌رسد و بر حاقِّ روح طالبان حقیقت می‌خورد و به آنان حیات می‌بخشد. [مراد از «معجزات» در اینجا تصرف روحی و جذبهٔ معنوی هر ولیّ مرشدی است که بر اثر آن طالب حقیقت به حیات معنوی می‌رسد.]

معجزه بحر است و ناقص مرغِ خاک مرغِ آبی در وی ایمن از هلاک (۱۳۰۹)

معجزه در مَثَل همچون دریاست و انسان ناقص مانند مرغ خاکی. یعنی جذبات روحی و تصرّفات معنوی انسان کامل را آدمیان سطحی‌نگر برنمی‌تابند چنانکه مرغ زمینی نمی‌تواند در دریا شنا کند. لیکن مرغ آبی، یعنی عارفانِ بالله در دریای معجزات و کرامات انسان کامل از هلاک شدن در امان‌اند.

عَجْزبخشِ جانِ هر نامحرمی لیک قدرتْ‌بخشِ جانِ همدمی (۱۳۱۰)

معجزه جانِ هر آدم ناآشنا به اسرار الهی را از پا در می‌آورد. ولی به جانِ هر آدم آشنا به اسرار الهی قدرت می‌بخشد.

چون نیابی این سعادت در ضمیر پس ز ظاهر هر دَم استدلال گیر (۱۳۱۱)

اگر چنین سعادتی در درون خویش احساس نمی‌کنی، هر لحظه از آثار ظاهری بر وجود مؤثّرِ نهانی استدلال کن.

که اثرها بر مَشاعر[1] ظاهر است وین اثرها از مُؤَثّر مُخْبِر[2] است (۱۳۱۲)

زیرا آثار خارجی برای حواسِّ ظاهریِ انسان قابل احساس است. و همهٔ آثار خارجی

---

۱. مَشاعِر: حواسِّ پنجگانه. جمعِ مَشْعَر.
۲. مُخْبِر: خبر دهنده. اسم فاعل از مصدر اِخبار.

از مؤثّرِ باطنی خبر می‌دهد. [مولانا در بیت پیشین و ابیات پسین به دو نحوه شناخت اشارت دارد. یکی شناخت، بی‌واسطهٔ آثار و پدیده‌های خارجی که خاص صاحبدلان است، و دیگر شناخت از طریق وسایط و آثار خارجی. دُهاة الرجال بی‌واسطهٔ آثار خارجی، به زوایا و خبایای روح انسان کامل وقوف می‌یابند، لیکن عامهٔ مردم از طریق آثار و علائم خارجی از قبیل رؤیت معجزه و کرامت انبیا و اولیا و اعمال و رفتار و اخلاق حسنهٔ آنان به حقیقت متعالی روح ایشان پی می‌برند.]

(۱۳۱۳) **هست پنهان معنیِ هر دارویی همچو سِحر و صنعتِ هر جادویی**

به عنوان مثال، خاصیّت هر دارویی پنهان است. یعنی مثلاً از دیدن رنگِ قرص نمی‌توان گفت آن قرص چه خاصیّتی دارد. پس وقتی به خاصیت آن وقوف می‌یابی که تأثیر آن را رؤیت کرده باشی یا از ثقات دریافته باشی. مانند جادو و شگرد جادوگری. یعنی جادوگر تا وقتی جادو بکار نبسته نمی‌توانی فن جادوگری را در او ببینی. پس وقتی که دست به‌کار سحر و ساحری شد آنگاه این فن را در او شناسایی می‌کنی.

(۱۳۱۴) **چون نظر در فعل و آثارش کنی گرچه پنهان است اظهارش کنی**

هرگاه به اعمال و آثار خارجی اینان بنگری، اگرچه پنهان باشد می‌توانی خاصیت آن‌را آشکار سازی. [تأیید و تتمّهٔ مطلب پیشین است.]

(۱۳۱۵) **قوّتی کآن اندرونش مُضْمَر[1] است چون به فعل آید عیان و مُظهَر است**

نیرویی که در درون آن پنهان است چون به عمل درآید ظاهر گردد.

(۱۳۱۶) **چون به آثار این همه پیدا شدت چون نشد پیدا ز تأثیر، ایزدت؟**

وقتی که این حقایقِ مکنون توسّط آثارشان بر تو آشکار شده است، چگونه خداوند بوسیلهٔ آثارش بر تو ظاهر نشده است؟ [از اینجا مولانا به مناسبت مطرح کردن موضوع دلیل و مدلول و اثر و مؤثر، ابتدایی‌ترین روش خداشناسی، یعنی پی بردن از اثر به مؤثر را بیان می‌دارد.]

---

۱. مُضْمَر: پوشیده، پنهان شده. اسم مفعول از باب افعال.

نه سببها و اثرها مغز و پوست؟ چون بجویی، جملگی آثارِ اوست (۱۳۱۷)

مگر نه اینست که با تحقیق در اسباب و آثار جهان که به منزلهٔ مغز و پوست‌اند درخواهی یافت که همهٔ آنها بر وجود حضرت حق دلالت دارند؟

دوست گیری چیزها را از اثر پس چرا ز آثار بخشی بی‌خبر؟ (۱۳۱۸)

تو که هرچیز را به خاطر آثار و خاصیّتش دوست داری پس چرا از خداوندی که آثار را پدید آورده است بی‌خبری؟ یعنی به فرع چسبیده‌ای و اصل را فراموش کرده‌ای. پس، از اثر به مؤثر منتقل شو.

از خیالی دوست گیری خلق را چون نگیری شاهِ غرب و شرق را؟ (۱۳۱۹)

تو که بر مبنای خیالاتی چند با مردم طرح دوستی می‌ریزی، پس چرا شاه خاور و باختر را دوست نمی‌گیری؟ یعنی تو که به خاطر آثار و خواص مردمان با آنان رابطهٔ حسنه داری، چرا با خداوند که حاکم کلِّ عالم هستی است و همهٔ آثار و خواص از او به ظهور رسیده ارتباط برقرار نمی‌کنی؟

این سخن پایان ندارد ای قُباد حرصِ ما را اندر این پایان مباد (۱۳۲۰)

ای بزرگمرد اینگونه سخنان نغز و دقایق پُرمغز پایان‌پذیر نیست. خدا کند حرص ما بدینگونه سخنان پایانی نداشته باشد. [حرص بر علم و کمال، حرصی محمود است. چنانکه حرص بر مال و جاه حرصی مذموم بشمار رود.]

رجوع به قصّه رنجور

بازگرد و قصّهٔ رنجور گو با طبیبِ آگهِ سَتّارْخُو (۱۳۲۱)

مولانا در اینجا به خود خطاب می‌کند که برگرد و حکایت آن بیمار و طبیب دانا و عیب‌پوش را بازگو کن.

نبضِ او بگرفت و واقف شد ز حال که امید صحّتِ او بُد مُحال (۱۳۲۲)

طبیب، نبض بیمار را گرفت و از حال او آگاه شد و دید که به سلامتی او امید چندانی نیست.

(۱۳۲۳) گفت: هر چِت دل بخواهد، آن بکن تا رود از جسمت این رنج کهن

طبیب بدو گفت: چارهٔ درد تو اینست که دلت به هر کاری میل کرد باید آن کار را انجام دهی تا بدین ترتیب بیماری مزمنِ تو بهبود یابد.

(۱۳۲۴) هر چه خواهد خاطرِ تو، وامَگیر تا نگردد صبر و پرهیزت زَحیر

به هر کاری میل کردی همان کار را انجام بده. تا صبر و خویشتن‌داری تو سبب پریشانی و اضطرابت نشود. خلاصهٔ کلام امیال خود را سرکوفته مکن. [ظاهراً بیمار دچار روان‌پریشی شده بود.]

(۱۳۲۵) صبر و پرهیز این مرض را، دان زیان هر چه خواهد دل، درآرَش در میان

بدان که صبر و خویشتن‌داری در برابر امیال این بیماری را تشدید می‌کند. پس هرچه دلت‌خواست همان را انجام بده.

(۱۳۲۶) این چنین رنجور را، گفت ای عمو حق‌تَعالیٰ، اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ

عمو جان برای همین است که خداوند به چنین بیمارانی فرموده است: هر آنچه خواهید بجا آرید. [مصراع دوم از قسمتی از آیهٔ ۴۰ سورهٔ فصلّت اقتباسی لفظی شده است: ...اِعْمَلُوا مٰاشِئْتُمْ اِنَّهُ بِمٰا تَعْمَلُون بَصیرٌ. «...هر چه خواهید کنید که او بدانچه کنید بیناست.» در قرآن کریم خطابِ «اِعْمَلُوا» به ملحدان و منکران است که نسبت به آیات الهی کفر و عناد می‌ورزند، لیکن مولانا از آن معنی مثبت اراده کرده است.]

(۱۳۲۷) گفت: رَوْ، هین خیر بادَت جانِ عَم من تماشایِ لبِ جو می‌روم

بیمار وقتی که از طبیب چنین تجویز خوشایندی را دریافت کرد شادمان شد و به او گفت: جانِ عمو برو که خدا خیرت دهاد، و من الآن برای گردش و تفرّج به کنار رودخانه می‌روم. چون به گشت و گذار در کنار رودخانه میل زیادی دارم.

(۱۳۲۸) بر مرادِ دل همی گشت او بر آب تا که صحّت را بیابد فتحِ باب

بیمار طبق میل و خواسته‌اش در کنارهٔ رودخانه گردش می‌کرد تا برای بهبودی‌اش دری گشوده شود.

بر لبِ جُو صوفیی بنشسته بود　　دست و رُو می‌شُست و پاکی می‌فزود (۱۳۲۹)

ضمن تفرّج و گردش دید یکی از صوفیان بر لب جوی آب نشسته و دست و روی خود را می‌شوید و در تطهیر خود می‌کوشد.

او قفااَش دید، چون تخییلی‌ای[۱]　　کرد او را آرزوی سیلی‌ای (۱۳۳۰)

وقتی بیمار به پس گردن آن صوفی نگاه کرد پس در خیال خود میل کرد که سیلی‌ای بر آن بنوازد.

بر قفایِ صوفیِ حمزه‌پَرَست[۲]　　راست می‌کرد از برایِ صَفع[۳] دست (۱۳۳۱)

بیمار برای زدن سیلی بر پسِ گردن آن صوفیِ شکم‌پرست دست خود را آماده می‌کرد.

کآرزو را، گر نرانم تا رَوَد　　آن طبیبم گفت کآن علّت شود (۱۳۳۲)

بیمار با خودگفت: آن طبیب به من سفارش کرده که اگر امیالم را ارضا نکنم به صورت بیماری و عقده‌های روانی درخواهد آمد.

سیلی‌اش اندر بَرَم در معرکه　　زآنکه لاتُلقُوا بِاَیْدیِ تَهْلُکَه (۱۳۳۳)

فعلاً با او درگیر می‌شوم و سیلی‌ای به پسِ گردن او می‌زنم تا بیماری، مرا از بین نبرد، زیرا خداوند فرموده است که خود را با دست خود به هلاک نیفکنید. [اشاره به آیهٔ ۱۹۵ سورهٔ بقره. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۰) دفتر اوّل.]

تَهْلُکه‌ست این صبر و پرهیز ای فلان　　خوش بکوبَش، تن مزن چون دیگران (۱۳۳۴)

ای فلانی اینگونه صبر ورزیدن و خویشتن‌داری کردن مایهٔ هلاکت می‌شود. سیلی

---

۱. تَخْییلی: آدم خیالاتی.

۲. حَمْزه‌پرست: کسی که آش بلغور را بسیار دوست دارد. امّا در اینجا کنایه از آدم شکمباره است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۷۶) دفتر پنجم.

۳. صَفْع: سیلی، کشیده.

محکمی به او بزن و مانند دیگران از این کار خودداری مکن. [بیمار به خود اینگونه تلقین کرد که چون طبیب گفته است که شرط بهبودی تو ارضای امیال است، پس سرکوب کردن هرمیل در من موجب شدّت و حدّت بیماری‌ام می‌شود. خدا هم گفته است که خود را به دست خود هلاک مسازید.]

(۱۳۳۵) چون زدش سیلی، برآمد یک طَراق[۱] گفت صوفی: هَی‌هَی ای قَوّادِ عاق[۲]

همینکه بیمار یک پسِ گردنی به صوفی زد صدای طَرَق از آن بلند شد. صوفی گفت: آهای بی‌ناموس نافرمان!!

(۱۳۳۶) خواست صوفی تا دو سه مُشتش زند سَبْلَت و ریشش یکایک بَرکَنَد

صوفی خواست دو سه مشتی به او بکوبد و ریش و سبیلش را هم یکی یکی بکَنَد.

(۱۳۳۷) خلق، رنجورِ دِق[۳] و بیچاره‌اند وز خِداعِ دیو، سیلی‌باره‌اند[۴]

در اینجا مولانا مقصود خود را از بیمارِ سیلی‌زن چنین بیان می‌دارد: مردم دچار اختلالات روانی هستند و در بدبختی به سر می‌برند. و به سبب حیله‌های گمراه‌کنندهٔ شیطان میل فراوانی به آزار دیگران دارند. [«دِق» در اصل نوعی تب پیوسته و حادّ است که بیمار به هذیان گویی دچار می‌آید. لیکن در اینجا بِما یُؤَوَّل اختلالات روانی معنی شد، زیرا مناسب مقام است. او می‌گوید: خوی تهاجم و تمایلات دگرآزاری (به تعبیر امروزی‌ها سادیسم) کم و بیش در مردم وجود دارد. هر کس از خستن دل دیگری لذّت می‌برد، و این آزار را به صور مختلف انجام می‌دهد.]

(۱۳۳۸) جمله در ایذایِ بی‌جُرمان حریص در قفایِ همدگر جویان نَقیص

جملهٔ مردم به آزردن بی‌گناهان حرص می‌ورزند و در پشت سر یکدیگر عیب‌جویی

---

۱. طَراق: صدایی که از کوفتن و شکستن چیزی نظیرچوب و استخوان برآید. صدای زدن تازیانه و امثال آن.
۲. قوّادِعاق: بی‌ناموس نافرمان.
۳. دِق: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.
۴. سیلی‌باره: کسی که میل فراوانی به زدن سیلی دارد. در اینجا مراد کسی است که خوی آزار و تهاجم بسیار داشته باشد.

می‌کنند. [روانکاوان عصر جدید یکی از انحرافات روانی را سادیسم دانسته‌اند. و گفته‌اند که تمایلات سادیستی در نهاد آدمیان سرشته شده است. اگر این تمایلات پست با تعلیم و تربیت، مشمول تصعید گردد به صورت خصال متعالی نظیر جسارت و رشادت رخ بنماید. و در صورت عدم تصعید موجب اختلالات روانی گردد و چه بسا به صورت قتل و تجاوز و شکنجهٔ دیگران و حتّی تخیّلِ مالیخولیاوارِ صحنه‌های وقیح چهره نشان دهد. به هر حال مولانا این نابغهٔ نادرهٔ دهر حالت روانی یک جامعهٔ بیمار را به تصویر کشیده است. در چنین جامعه‌ای هر کس در پی آزار دیگری است و از این کار لذّت می‌برد. غیبت و بدگویی نیز از جمله اوصاف جوامع روان‌رنجور است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۹۳) دفتر پنجم.]

ای زننده بی‌گناهان را قفا در قفایِ خود نمی‌بینی جزا؟ (۱۳۳۹)

در اینجا مولانا به موضوع جوابِ عمل (و به تعبیر هندوها کارما) می‌پردازد و می‌گوید: ای کسی که به بی‌گناهان پسِ گردنی می‌زنی آیا در پس گردنِ خود جزای این کار را نمی‌بینی؟ یعنی مطمئن باش کمترین تعدّی تو به دیگران جواب و جزا دارد.

ای هوا را طبِّ خود پنداشته بر ضعیفان صَفْع[1] را بگماشته (۱۳۴۰)

ای کسی که هوای نفسانی خود را طبیب خود می‌پنداری و بر ناتوانان سیلی می‌زنی.

بر تو خندید آنکه گفت: این دَواست اوست کآدَم را به گندم رهنماست (۱۳۴۱)

آن کسی که به تو گفت این کار دوای بیماری توست به ریشت خندیده است، این همان کسی است که آدم را به خوردن گندم دعوت کرد.

که خورید این دانه ای دو مُسْتَعین بهرِ دارو، تا تَکُونا خالِدین (۱۳۴۲)

شیطان گفت: ای دو یاری طلب (آدم و حوّا) به عنوان دوا از دانهٔ گندم بخورید تا جاودانه مانید. [در مصراع دوم به قسمتی از آیهٔ ۲۰ سورهٔ اعراف اشارت شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۹) دفتر دوم.]

---

۱. صَفْع: سیلی.

(۱۳۴۳) اوش لغـــزانـــید و او را زد قـــفا آن قفا واگشت و، گشت این را جزا

شیطان آدم را گمراه کرد و به او پسِ گردنی زد. امّا آن پس گردنی برگشت و جـزای شیطان شد. [زیرا تا روز قیامت از درگاه الهی مطرود گشت.]

(۱۳۴۴) اوش لغزانید سـخت انـدر زَلَـق[1] لیک پشت و دستگیرش بود حـق

شیطان، آدم را سخت دچار لغزش کرد، زیرا باعث شد که در برابر امر الهی عصیان کند. ولی حضرت حق، پشتیبان و دستگیر او بود.

(۱۳۴۵) کوه بود آدم، اگـر پُـر مـار شـد کانِ تِریاق است و بی‌اِضرار شـد

حضرت آدم(ع) در مثل مانند کوه بود، هرچند که آن کوه پُر از مار بـود، ولی مـعدن پادزهر نیز هست و لذا انبوه ماران بدو گزندی نرسانید. [اطبّای قدیم انواع پادزهر را در معادن سنگی می‌جستند. در این باره به توضیح بیت (۳۴۶۵) دفتر دوم رجوع شود. در اینجا مراد از «کوه» آدم است به لحاظ ثبات و وقار. و «مار» کنایه از خطا و تیرگی قلبی است. و «تریاق» کنایه از علم الهی و معرفت باطنی است. منظور بیت: شیطان، آدم را دچار تیرگی قلبی کرد اما معرفت الهی او را از این تکدّر رهانید.]

(۱۳۴۶) تـــو کـه تِـریاقی نـداری ذرّه‌ای از خلاصِ خود چـرایـی غـرّه‌ای؟

تو که ذرّه‌ای پادزهر نداری چرا به رهایی خود مفتون شده‌ای؟ یعنی ای انسان غافل تو که حتّی اندکی از پادزهر علم الهی و معرفت باطنی را دارا نیستی اگر توسّط مارِ شیطان گزیده شوی از زهر اضلال و اغفال او نتوانی رَستن. پس بی‌جهت خود را جزو رهیدگان از بند هویٰ محسوب مدار و سرمست مباش.

(۱۳۴۷) آن تـــوکُّل کـــو خـــلیلانه تـو را و آن کرامت چون کلیمت از کجا؟

مادام که همچون ابراهیم با شمشیر، گلوی اسماعیل را نبری کو آن توکّلِ ابراهیمی تو؟ یعنی تا همچون ابراهیم خلیل(ع) با شمشیر توحید پیوندهای بشری و تعلقات دنیوی خود را نگسلی توکّلِ ابراهیم‌وار نخواهی داشت.

---

۱. زَلَق: لغزیدن. مصدر ثلاثی مجرّد.

تـــا نـــبرّد تـــیغت اســمٰعیل را تـــا کُـــنی شَـــهْراه، قـعرِ نـیل را (۱۳۴۸)

و مادام که همچون موسای کلیم‌الله، رود نیل را به شاهراهی مبدّل نسازی کو آن کرامت موسوی تو؟ [چون دو بیت اخیر طبق صنعت لَفّ و نشرِ مشوَّش ترتیب یافته صلاح چنین دیده آمد که معنی آن بر مبنای لف و نشرِ مرتّب صورت گیرد تا رشتهٔ معنی از دست فروهشته نگردد. بنابر این مصراع اول بیت فوق به مصراع اوّل بیت پیشین مربوط است، و مصراع دوم بیت فوق به مصراع دوم بیت پیشین. دو بیت فوق یکی اشاره به ماجرای ذبح حضرت اسماعیل(ع) است، و دگر به معجزهٔ شکافته شدن رود نیل که چون توضیح مربوط به آنها پیشتر مذکور افتاده نیازی به تکرار نیست. منظور بیت: تا کمال حقیقی حاصل نشده بیهوده دعوی آن مدار.]

گـــر ســـعیدی از مَـناره اوفـتید بادش اندر جـامه افـتاد و رهـید (۱۳۴۹)

این بیت و بیت بعدی در جواب ایرادی مقدّر است. گویا کسی به طریق استفهام یا استشکال می‌گوید: انبیا نیز بعضاً عصیانی داشته‌اند ولی این عصیان گزندی بدیشان نرسانده، پس چه بسا گناهانی که مرتکب می‌شویم ما را به شقاوت دچار نسازد. جواب: به عنوان مثال، اگر شخص خوش اقبالی از ارتفاعی سقوط کند باد در لباسش می‌پیچد و از هلاکت می‌رهد. یعنی همچون چتربازان آرام و بی‌خطر به سطح زمین می‌افتد. امّا این امور از نوادر است و نباید به خیال اینکه باد در جامه می‌پیچد خود را از ارتفاع به زمین افکنی.

چون یقینت نیست آن بخت، ای حسن تو چـرا بـر بـاد دادی خـویشتن؟ (۱۳۵۰)

ای نکو رخسار، تو که به داشتن چنین اقبالی یقین نداری پس چرا خود را به بادِ هویٰ و هوس می‌سپاری و مآلاً خویش را نابود می‌کنی؟ [«بر باد دادن» در اینجا ایهام دارد. هم به معنی خود را به بادِ فنا و هلاکت دادن است؟ و هم خود را به دست بادِ هوی و هوس سپردن.]

زین مَناره صد هزاران همچو عاد درفـتادند و سَـر و سِـر بـاد داد (۱۳۵۱)

از این ارتفاع صدها نفر همچون قوم عاد سقوط کردند و کیان خود را به باد فنا دادند. [مراد از «زین مناره»، مقام سعادت و کامروایی است. یعنی اگر تاریخ را ورق بزنی خواهی دید که سبب نگون‌بختی مردم، پیروی از هوای نفس بوده است. بدینسان از اوجِ سعادت به ارض

شقاوت سقوط کرده و هلاک شده‌اند.]

(۱۳۵۲) سرنگون افتادگان را زین مَنار می‌نگر تو صد هزار اندر هزار

تو می‌توانی (با مطالعه در سرگذشت اقوام مختلف) صدها هزار هزار تن را که بواسطه پیروی از هوای نفس از بلندایِ سعادت به حضیض شقاوت سقوط کرده‌اند تماشا کنی.

(۱۳۵۳) تو رَسَن بازی نمی‌دانی یقین شُکرِ پاها گُوی و می‌رو بر زمین

به عنوان مثال اگر تو در فن بندبازی مهارت نداری، شُکرِ نعمت پاهایت را بگو و مانند سایر مردم صحیح و سالم روی زمین راه برو. [«بندبازان» بر رشته‌ای باریک می‌ایستند و حرکاتی محیّرالعقول انجام می‌دهند و یا چنان نرم و چالاک بر آن می‌روند که گویی روی زمین نرم و هموار قرار گرفته‌اند. امّا ممکن است کسی که آنان را می‌بیند هوس بندبازی به سرش بزند و در ارتفاع پا روی طناب بگذارد. مسلماً هنوز قدم اوّل را برنداشته از آن بالا به پایین پرت می‌شود و به رحمت ایزدی می‌پیوندد. در این بیت (رسن‌باز) کنایه از انبیا و اولیاست. و «رسن» کنایه از جنبهٔ بشری است. منظور بیت: اگر می‌بینی که بزرگان به جنبهٔ بشری و مادی خود نیز توجّه داشته‌اند نباید خیال کنی که باید چهار اسبه در عرصهٔ شهوات بتازی. کار پاکان را قیاس از خود مگیر.]

(۱۳۵۴) پَر مساز از کاغذ و از کُه مَپَر که در آن سودا بسی رفته‌ست سَر

از کاغذ پَر و بال درست مکن و از بلندای کوه به پرواز مپرداز که در راهِ این خیال سرهای بسیاری به باد فنا رفته است. [بشر از دیرباز در آرزوی پرواز بوده است. کتاب افسانه‌ایِ هزار و یک شب از وسیله‌ای به شکل صورت فلکیِ فَرَس (= اسب) سخن می‌گوید که با چرخاندن یک قلّاب در نزدیکی گردنش به پرواز درمی‌آید. نیز از صندوقی خبر می‌دهد که به صورت کبوتری ساخته شده بود و به هوا می‌رفت[1]. در اساطیر یونان و روم نیز می‌خوانیم که «دِدال» یکی از آتنی‌ها و منتسب به خاندان پادشاهیِ «سکروپس»، وقتی که بوسیلهٔ مینوس زندانی شد در زندان ابتکاری ورزید و برای خود و

---

۱. ر.ک. متفکران اسلام، ج ۱، ص ۱۸۶ ـ ۱۸۵.

پسرش «ایکار» بال‌هایی ساخت و آنها را بوسیلهٔ موم به شانه‌های خود و پسرش وصل کرد و هر دو به پرواز درآمدند. دِدال قبل از پرواز، به پسرش توصیه کرد که نه چندان اوج گیرد و نه در ارتفاع کم پرواز کند، ولی ایکار از فرط غرور پند پدر را بکار نبست و چنان اوج گرفت که به نزدیک خورشید رسید و حرارت خورشید موم بالهایش را ذوب کرد و ایکار به دریا سقوط کرد[۱]. یکی از لغت‌شناسان و ادیبان بزرگ که کتاب مشهور او به نام اَلصِّحاح همواره مرجع محققّان و صاحب‌نظران است نیز در سودای پرواز جان داد. او همان اسماعیل بن حمّادِ جوهری است که مرگش در اواخر سدهٔ چهارم هجری رخ داد. وی که جهت وقوف بر نکات و دقایق لغوی عرب به مسافرت‌های طاقت‌فرسا مبادرت می‌ورزید به ربیعه، مُضَر، نجد، حجاز، مصر و شام نیز سفر کرد. شوق او بر سفرهای علمی و فرهنگی وی را به سودای پرواز سوق داد و بالاخره بر اثر همین خیال دو لنگه در زیر بغل بست و به بلندی رفت و به گمان پرواز خود را پایین انداخت و جان داد.

مرحوم گولپینارلی در این باب توضیح نسبتاً مفصّلی دارد که خلاصهٔ مضمونِ آن چنین است: مولانا با ذکر این مطلب که سرهای بسیاری در سودای پرواز برباد رفته است، روشن می‌کند که در روزگار او نیز افرادی بوده‌اند که پرواز را تجربه می‌کرده‌اند... اولیا چَلَبی می‌نویسد که احمد چَلَبی هزار فن، در استانبول از فراز مناره‌های «اُق میدانی» در روزهای بادی با بالهای عقاب که بر خود بسته بود هشت نُه بار پرواز کرد. اولیا چلبی از شخص دیگری نیز به نام لاگاری حسن چلبی یاد می‌کند که به کمک سوخت باروت با لوله‌ای هفت شاخ پرواز می‌کرد[۲]. در قرن شانزدهم میلادی نیز شخصی به نام دانتی وسیله‌ای ساخت که بر بدنهٔ آن پرِ پرندگان تعبیه شده بود و توانست لحظاتی چند در فضا پرواز کند، امّا ناگهان روی ساختمانی سقوط کرد و جان سپرد.

به هرحال مولانا با اشاره به اینگونه وقایع استنتاجی عارفانه می‌کند و می‌گوید: پرواز در آسمان معرفت و عشق الهی فقط با بال‌های حقیقی و برُستهٔ عرفان و ایقان میسر است، نه با بال‌های مجازی و بربستهٔ عقول جزئیه. پس «پَرِ کاغذین» کنایه از عقلیّاتِ خردورزان حرفه‌ای و کوته‌بین است.]

---

۱. ر.ک. فرهنگ اساطیر یونان و رُم، ج ۱، ص ۴۴۷.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۱۹۶.

(۱۳۵۵) گر چه آن صوفی پُر آتش شد ز خشم لیک او بر عاقبت انداخت چشم

در اینجا مولانا به صورت حکایت بازمی‌گردد و می‌گوید: اگر چه آن صوفی از خشم، آتشین شد، امّا به پایان کار نگریست. [پس کفِّ نَفْس کرد و بر خشم خود غالب آمد و عمل به مِثل نکرد.]

(۱۳۵۶) اوّلِ صف بر کسی مانَد به کام کو نگیرد دانه، بیند بندِ دام

مولانا به مناسبت آنکه صوفیِ خشمگین به جهت فرجام‌بینی دست به انتقام فراز نیاورد به اهمیّت عاقبت‌بینی می‌پردازد و می‌فرماید: آن کس در ابتدای صف، یعنی در این دنیا کامروا می‌گردد که دانه را بر نچیند، بلکه بندِ دام را ببیند. [نیکلسون ابتدای صف را آغاز راه معنی کرده و مراد از آن را دنیا می‌داند به لحاظ تهیهٔ مقدّمات و تدارک زندگی آخرت. سپس برای اثبات این رأی به بیت (۶۰۰) دفتر پنجم نیک استناد می‌جوید که فرماید:

لاجَرَم دنیا مقدَّم آمده است تا بدانی قدرِ اقلیمِ اَلَسْت

وی می‌افزاید دنیا تنها در مورد آن کس مدام توأم با کامیابی است که دانه را نگیرد[1]. منظور بیت: کسانی در زندگی دنیوی توفیق و ظفر می‌یابند که فریفتهٔ ظواهر پُر زرق و برق دنیا و ابنای دنیا نشوند بل در ورای هر طعمه، دام هلاک را ببینند. پس ای طالب حقیقت، صفت طمع را از خود بزدای تا آخِربین شوی نه آخُربین.]

(۱۳۵۷) حَبَّذا دو چشمِ پایان‌بینِ راد[2] که نگه دارند تن را از فَساد

خوشا به حال دو چشم عاقبت‌بینِ فرزانگانی که هویّت خود را از تباهی حفظ می‌کنند.

(۱۳۵۸) آن ز پایان‌دیدِ احمد بود کو دید دوزخ را همینجا مو به مو

آن چشمِ عاقبت‌بینِ حضرت احمد(ص) بود که در این دنیا ماهیّت دوزخ را مو به مو مشاهده می‌کرد. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۷۵.

۲. راد: حکیم، فرزانه، دانشمند، صاحب همّت، جوانمرد.

دید عرش و کرسی و جَنّات را　　تا درید او پَردهٔ غَفْلات را (۱۳۵۹)

او همینکه حجاب‌های غفلت را از مقابل دیدگانش پاره کرد عرش و کرسی و باغ‌های بهشت را دید. [«تا» در اینجا به معنی همینکه و به محض اینکه است. یعنی معنی ظرفیّت زمانی دارد. شارحی که به معنی «تا» دقّت نکرده بیت فوق را چنین معنی کرده است: «عرش و کرسی و جنات را دید تا حجاب غفلت‌ها را پاره کرد.» این معنی ناصواب است. زیرا عقلاً و منطقاً دیدن عرش و کرسی و جنّات منوط به پاره کردن حُجُب غفلت است، نه بالعکس. دو بیت اخیر مناسب است با این حدیث نبوی: مٰا رَأَیْتُ فِی الْخَیْرِ وَالشَّرِّ کَالْیَومِ. اِنَّهُ صُوِّرَتِ الْجَنَّةُ وَ النّٰارُ حَتّٰی رَأَیْتُهُمٰا دُونَ الْحٰائِطِ[1] «دربارهٔ فرجام نیکی و بدی حقیقتی بسان امروز ندیدم. چرا که بهشت و دوزخ در نظرم تَجسّم یافت تا بدان حدّ که آن دو را بدون حجاب و رادع دیدم.» این حقیقت در نزد اهل معرفت واضح است که هر کس سینهٔ خود را از غبار گناه و شهوت و خودبینی بزداید روشن‌بین می‌شود و چنین کسی قادر است که ملکوت موجودات را مشاهده کند. ملّاصدرا در این باب تتبّع بسیار دارد. از آن جمله گفتاری جالب آورده که مضمون آن چنین است: دانایان علم‌النفس و متتبعان اخلاق و ضمایر مردمان به مرتبه‌ای می‌رسند که احوال نشئهٔ قیامت بر شماری از آنان منکشف می‌شود. به نحوی که هر کس را به آن صورتی که در قیامت محشور خواهد شد در همین جا مشاهده می‌کنند. سپس از علّامهٔ دوانی نقل می‌کند که شخصی از اهل کشف و شهود روزی در حالت استغراق باطنی بود که یکی از محتشمانِ اهل دنیا به دیدنش آمد. وی ناگهان به خادمش خطاب کرد که چرا درِ خانه را باز کرده‌ای که خر داخل شود. زود بیرونش کن. او صورت ملکوتی آن شخص را به‌صورت حمار دیده بود. پس روشن‌بینانِ حقیقت‌شناس از ورای صورت هر چیز باطن آن چیز را می‌بینند.]

گر همی خواهی سلامت از ضرر　　چشم ز اوّل بند و پایان را نگر (۱۳۶۰)

اگر می‌خواهی از ضرر و زیان مصون مانی، از آغاز کار چشم فرو بند و فرجام آن را ببین.

تا عدم‌ها را ببینی جمله هست　　هست‌ها را بنگری محسوس، پست (۱۳۶۱)

تا عدم‌ها را موجود ببینی. و موجودها را بطور محسوس، پست و حقیر ببینی.

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹۹.

[«عدم» در اینجا وجه مثبت دارد و به معنی نیستی در مقابل هستی نیست، بلکه به معنی اموری حقیقی است که از چشم ظاهربینان غایب است. در مثنوی این نوع استعمال شایع است. همچنین «هست» نیز در اینجا وجه منفی دارد و مراد از آن هستی‌های ظاهری و موجودات مجازی است که ظاهربینان را می‌فریبد، ولی روشن‌بینان بدان اعتنایی ندارند.]

(۱۳۶۲) **این ببین باری که هر کِش عقل هست روز و شب در جستجویِ نیست است**

به هر حال به این مطلب توجّه کن که هر کس که عقلی در سر دارد، روز و شب در جستجوی عدم است. یعنی خردمندان طالب حقیقت‌اند، گرچه حقیقت از دیدگان اهل ظاهر نهفته است و آنان نهفتگی را با نبودن اشتباه می‌گیرند.

(۱۳۶۳) **در گدایی طالبِ جودی که نیست بَر دکانها طالبِ سودی که نیست**

به عنوان مثال، گدا در امر تکدّی خواهان دریافت بخششی است که هنوز صورت تحقّق نیافته است. همینطور کاسب در دکّان می‌نشیند و خواهان سودی است که هنوز حاصل نشده است. [این بیت و ابیات بعدی بر سبیل مثال، مضمون بیت پیشین را تأکید و تبیین می‌کند. گدایان تکاپو می‌کنند تا عطایی دریافت کنند، در حالی که آن عطا هنوز تحقّق نیافته است. کاسب نیز در ابتدای ورود به دکان خود طالب سود است ولی هنوز خریداری به دکان او در نیامده است تا سودی حاصل شود. پس، از این مثال دریاب که حقایق باطنی هرچند ظاهراً وجود ندارند، امّا حقّاً موجودند. طالب آن باش تا بیابی.]

(۱۳۶۴) **در مزارع طالبِ دخلی که نیست در مَغارِس[1] طالبِ نخلی که نیست**

مثال دیگر، زارع نیز در کشتزار خواهان محصولی است که هنوز به دست نیامده است. همینطور نهالکاران در قلمستان خواهان درختان تناورند که فعلاً حاصل نشده است. [«نخل» در اینجا مطلق درخت است. پس همانطور که زارع، چشم امید به محصول دارد، و نهالکار منتظر اینست که نهال نوکاشته‌اش به درختی تناور مبدّل شود، اهل معرفت نیز طالب حقیقت‌اند، گرچه حقیقت بر حسب ظاهر، نمایان نباشد.]

---

۱. مَغارِس: جمعِ مَغْرِس و آن به معنی قلمستان و جای نهالکاری است.

در مدارس طالبِ علمی که نیست　　در صَوامِع طالبِ حِلْمی که نیست (۱۳۶۵)

مثال دیگر. محصّل نیز در مدارس طلب علم می‌کند ولی آن علم هنوز برایش حاصل نشده است. همینطور زاهدی که در معبد به تهذیب نفس می‌پردازد. خواهان اوصاف حمیده نظیر بُردباری و غیره است، امّا فعلاً به آن اوصاف نرسیده است. [این بیت نیز بر سبیل مثال مضمون بیت (۱۳۶۲) همین دفتر را تأکید می‌کند. این بیت و دو بیت پیشین را به صورت خبری نیز توان خواند.]

هست‌ها را سویِ پس افگنده‌اند　　نیست‌ها را طالب‌اند و بنده‌اند (۱۳۶۶)

روشن‌بینان هستی‌های مجازی را رها کرده‌اند و خواهان و شیفتهٔ هستی‌های حقیقی‌اند که به ظاهر، نیست‌اند.

زآنکه کان و مَخْزنِ صُنعِ خدا　　نیست غیرِ نیستی در اِنجلا[1] (۱۳۶۷)

زیرا معدن و مخزن دهش و آفرینش خداوند یعنی سرچشمهٔ اصلی الطاف الهی فقط در مرتبهٔ فناء به ظهور می‌رسد. [سالک تا به مرتبهٔ فناء نرسد به هستی حقیقی و بقای راستین واصل نگردد. «نیستی» را در اینجا جایز است به فنای سالک تأویل کنیم، زیرا تا سالک بدین مرتبه نرسد هستی حقیقی نیابد. اگر «نیستی» را به معنی نیست و معدوم بگیریم مفهوم بیت فوق اینست: زیرا سرچشمهٔ فعل و خلاقیّت الهی بر حسب ظاهر، نیست به نظر می‌رسد. یعنی چون هستی الهی هستِ نیست نماست، ظاهربینان منکر آن شوند. و اگر «نیستی» را کنایه از حضرت حق مِنْ حیثُ‌الاطلاق فرض کنیم مفهوم مصراع دوم چنین است: هستی الهی بدون اعتبار جمیع اسماء و صفات او، غیب مغیب بشمار آید و لذا از آن مرتبه به نیستی تعبیر شده است. وجه اوّل به سیاق و سباق ابیات سابق و لاحق نزدیکتر است. الله اعلم.]

پیش ازین رَمزی بگُفتستیم از این　　این و آن را تو یکی بین، دو مَبین (۱۳۶۸)

ما پیش از این هم در این باب اشاراتی داشته‌ایم. تو باید آن اشارات و این اشارت را یکی بینی نه دو تا. یعنی قبلاً هم گفته‌ایم که هر کس طالب نیستی است یعنی خواهان چیزی

---

۱. اِنجِلا: مخفّف انجلاء به معنی روشن و آشکار شدن.

است که بالفعل موجود نیست. و الآن هم همان نکته را می‌گوییم و هیچ فرقی میان این اشارات نیست. اینک به ابیات ذیل در این باره توجه کن.

(۱۳۶۹) گفته شد که هر صِناعتْ‌گر[۱] که رُست[۲] در صِناعت جایگاهِ نیست جُست

پیشتر گفته آمد که هر صنعتگر که در این جهان پدید می‌آید برای آشکار کردن صنعت خود طالب نیستی است. [به ابیات ذیل توجّه کن تا منظور مولانا روشن شود.]

(۱۳۷۰) جُست بَنّا موضعی ناساخته گشته ویران، سقفها انداخته

مثلاً بنّا محلّی را می‌جوید که ویرانه و نساخته است و سقف‌هایش فرو ریخته است. یعنی معمار برای آنکه نشان دهد که واقعاً معمار است می‌رود زمینی نساخته و یا نیمه ویران را پیدا می‌کند و طبق نقشه و محاسبات خاصِ خود آنجا را می‌سازد. و بدین ترتیب صنعت خود را نشان می‌دهد. و هرگز دیده نشده که معمار برود خانه‌ای را که از هر جهت زیبا و مجلّل است بسازد. پس او طالب فناست تا از فنا بقای صنعت خود را نشان دهد.]

(۱۳۷۱) جُست سَقّا کوزه‌ای کِش آب نیست وآن دُروگر[۳]، خانه‌ای کِش باب نیست

مثال دیگر، سقّا برای آنکه حرفهٔ سقّاییِ خود را نشان دهد می‌رود کوزهٔ بی‌آب پیدا می‌کند. نیز نجار سراغ خانه‌ای می‌رود که در و پنجره نداشته باشد.

(۱۳۷۲) وقتِ صید اندر عدم بُد حمله‌شان از عدم آنگه گریزان جمله‌شان

مردم به هنگام شکار مواهب زندگی به عدم حمله می‌برند. یعنی در آنجا که پای نیازهای دنیوی‌شان در میان است به عدم توجّه دارند و یقین دارند که معدوم فعلی، موجود آتی است. امّا وقتی که پای حقایق مکتوم عالم هستی به میان می‌آید همگان از آن رخ بر می‌تابند. یعنی بهانه می‌تراشند که کو غیب؟! کو حقایق الهی؟! ما که نمی‌بینیم، پس چرا بی‌جهت بدان معتقد شویم؟!

---

۱. صِناعتْ‌گر: صاحب حرفه و پیشه و هنر. با فتحهٔ «صاد» نیز به همین معنی است. برخی گفته‌اند «صِناعت»، حرفه و پیشه معنوی است، و «صَناعت»، حرفه و پیشهٔ مادی.

۲. رُست: روید. در اینجا به ظهور آمد.

۳. دُروگر: درودگر، نجّار.

چون امیدت لاست، زو پرهیز چیست؟ با انیسِ طَمْعِ خود اِستیز چیست؟ (۱۳۷۳)

حال که به نیستی امید بسته‌ای چرا از آن دوری می‌کنی؟ چرا با امید که اینک با تو همراه شده می‌ستیزی؟ یعنی چرا انگیزه‌های حقیقت‌طلبانهٔ خود را نفی می‌کنی و بر آن سرپوش می‌نهی؟

چون انیسِ طَمْعِ تو آن نیستی است از فنا و نیست، این پرهیز چیست؟ (۱۳۷۴)

چون نیستی یعنی حقیقتِ برین با امید تو همدم شده است و در تو حرکتی انگیخته است چرا از آن حقیقت که هستِ نیست‌نماست دوری می‌گزینی و به سوی آن نمی‌روی؟ [چرا انگیزه‌های معنوی خود را نفی می‌کنی و فقط دل به دنیای محسوس سپرده‌ای؟]

گر انیسِ «لا» نه‌یی، ای جان به سر در کمینِ «لا» چرایی منتظر؟ (۱۳۷۵)

جانِ من اگر واقعاً همدم عدم نیستی چرا اینقدر در کمین عدم منتظر مانده‌ای؟ یعنی منتظری که از عدم، وجود سر زند. به عبارتی دیگر اگر تو به امور تحقّق نایافته علاقه نداری پس چرا به منافع دنیوی که هنوز حاصل نشده مفتون شده‌ای؟ [چنانکه در ابیات پیشین به‌صورت تمثیل نمونه‌هایی ذکر شد.]

زآنکه داری، جمله دل بر کنده‌ای شَستِ[1] دل در بحرِ «لا» افکنده‌ای (۱۳۷۶)

و از هر چه داری دل برکنده و بدان بی‌میل شده‌ای و قلّاب دل را به دریای نیستی افکنده‌ای. یعنی ای که در انکار حقایق غیبی بهانه می‌تراشی که چون آنها را محسوس و مشهود نمی‌بینی پس وجود ندارند، تو در زندگی خود همیشه طالب چیزی هستی که فعلاً نداری. و هرگز نمی‌گویی چون آن چیز فعلاً نیست پس اصلاً وجود ندارد. بلکه دل خود را همچون قلّاب ماهیگیری به دریای عدم افکنده‌ای و از آن انتظار وجود داری.

پس گریز از چیست زین بحرِ مراد؟ که به شستت صد هزاران صید داد (۱۳۷۷)

پس چرا از این دریای مراد که تاکنون صدها هزار صید به تو داده فرار می‌کنی؟ [مراد

---

۱. شَسْت: قلاب ماهیگیری.

از «دریای مراد» دریای حقیقت است که هر کس بدان درآمده دست خالی بازنگشته است. پس ای اسیر دنیا چرا به بهانهٔ اینکه دریای حقیقت، مرئی و محسوس نیست از آن می‌گریزی، ولی چون پای نفسانیات به میان می‌آید چهار اسبه در عرصه دنیا می‌تازی تا آرزوهای تحقق نایافته‌ات را متحقّق سازی و هرگز نمی‌گویی که چرا دنبال عدم می‌روم؟]

(۱۳۷۸) **از چه نامِ برگ را کردی تو مرگ؟ جادویی بین که نمودت مرگ برگ**

ای حقیقت‌ستیز، چرا به زاد و توشه، نام مرگ می‌دهی؟ یعنی چرا چیزی را که مایهٔ بقای توست، معدوم می‌خوانی. نگاه کن به آن جادوگری که مرگ را در نظرت توشه و زاد نشان داده است. [طبق فحوای بیت (۴۴۹ـ۴۴۸) دفتر پنجم جایز است که مراد از **جادویی** (= جادوگر) خداوند باشد به لحاظ اینکه خداوند خیرالماکرین و مُستدرِج است. و مراد از «برگ»، مرگ عارفانه یا همان مرگ اختیاری است که سالک را غنی می‌سازد. یوسف بن احمد مولوی گوید: ای بی‌خبر از احوال نغز عارفان چرا توشهٔ روحانی را مرگ پنداشته‌ای؟ در حالی که مرگ مایهٔ راحتی مؤمن است. مگر نمی‌دانی که عدم و فنا وسیله‌ای برای نیل به توشهٔ آخرت است[1]؟ نیز جایز است که مراد از «جادویی» شیطان و نفس اماره باشد.]

(۱۳۷۹) **هر دو چشمت بست سِحرِ صَنعتش تا که جان را در چَهْ آمد رغبتش**

جادوی فعل الهی هر دو چشم تو را بست تا جانِ تو به چاهِ دنیا رغبت پیدا کند.

(۱۳۸۰) **در خیالِ او ز مکرِ کردگار جمله صحرا فوقِ چَهْ زهر است و مار**

بر اثر مکر حضرت حق در خیال جان تو سرتاسر صحرایی که بالای چاه قرار دارد پُر از زهرِ کشنده و مار زهرناک است. یعنی تو بر اثر مکر و استدراج الهی به سوی چاه ویل دنیا رغبت می‌کنی و صحرای ریاضات و عرصهٔ معنویات را خطرناک می‌پنداری، پس بدان جانب میل نمی‌کنی.

(۱۳۸۱) **لاجَرَم چَهْ را پناهی ساخته‌ست تا که مرگ او را به چاه انداخته‌ست**

ناگزیر جانِ پستِ تو چاه دنیا را پناهگاه خود ساخته است تا آنکه بالاخره مرگ، آن

---

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج ۶، ص ۲۵۰.

جان را به چاهِ شقاوت و تباهی می‌افکند.

آنچه گفتم از غلطهات، ای عـزیز هـم بـرین بشـنو دَمِ عـطّار نـیز (۱۳۸۲)

عزیز من، این بود آنچه که دربارهٔ اشتباهات و وارونه‌بینی‌های تو گفتم. امّا اینک سخن عطّار را نیز در این باب بشنو. [حکایت بعدی از **مصیبت‌نامهٔ** عطار نیشابوری است.]

قصهٔ سلطان محمود و غلامِ هندو

خلاصهٔ داستان

سلطان محمود غزنوی ضمن پیکار با هندیان جوانکی هندی را به غنیمت گرفت و بر تخت شاهانه نشانید. امّا جوانک زار زار می‌گریست. سلطان بدو گفت: چرا می‌گریی؟ مگر ملک و عقارت را از کف داده‌ای؟! کودک گفت: سبب گریه‌ام اینست که من در هندوستان مادری داشتم که همواره مرا از تو می‌ترسانید و هر گاه می‌خواست مرا نفرین کند می‌گفت: الهی که روزی به چنگ سلطان محمود بیفتی! پدرم وقتی این نفرین را می‌شنید دلش به حالم می‌سوخت و به مادرم نهیب می‌زد که آخر زن مگر نفرین قحط است که در حق این بچّه چنین نفرین هولناکی می‌کنی؟! من از بگو مگوی پدر و مادرم تصوّر مهیبی از تو در ذهنم ساخته بودم. امّا کجاست مادرم که اینک بیاید و مرا بر تخت خسروانه مشاهده کند.

* * *

مأخذ این حکایت **مصیبت نامهٔ** عطار است:

لشکرِ محمود نیرو یافتند — در ظفر یک طفلِ هندو یافتند
طُرفه شکلی داشت آن طفلِ سیاه — از ملاحت فتنهٔ او شد سپاه
آخرش بردند پیشِ شهریار — عاشقِ او گشت شاهِ نامدار
همچو آتش گرم شد در کارِ او — یک نفس نشکیفت از دیدارِ او

هر زمان شاخی نو از بختش نشاند — لاجَرَم با خویش بر تختش نشاند
دُرّ و جوهر ریخت در پیشش بسی — وعدهٔ خوش داد در بیشش بسی
طفلِ هندو در میانِ عِزّ و ناز — کرد چون ابرِ بهاری گریه ساز
شاه گفتش: از چه می‌گریی بَرَم؟ — گفت: از آن گِریَم که گه گه مادرم
کردی از محمودم از صد گونه بیم — گفتی او بذْهد سزایِ تو مُقیم
زان همی گِریَم که چندین گاه من — بودم از محمود بی‌آگاه من
مادرم کو تا براندازد نظر — پیشِ شه بیند مرا بر تختِ زر؟
ای دریغا بیخبر بودم بسی — زنده بی‌محمود چون مانَد کسی؟

❊

مولانا چون در ابیات پیشین فرمود که غافلان، چاه دنیا و لذّات بهیمی آن را خوش می‌دارند و صحرایِ ریاضت و معنویت را خطرناک می‌انگارند، در بسط آن مطلب حکایت سلطان و غلام را آورده است و در مطاوی ابیات آن، مسألهٔ فقر و فنای عارفانه را در تنیده است. فقر و فنا از منظر ظاهربینی و عافیت‌طلبی، مهیب و ترس‌آور است، چه آدمی باید از دنیا و مافیها چشم پوشد. لیکن وقتی آدمی بر مرارتِ ظاهری آن بشکیبد و بدان مقام رسد آن‌را بس زیبا و جذاب ببیند، چه در آن مقام به بقای حقیقی رسد. بدینسان ابنای دنیا که در خام‌اندیشی همچون اطفال‌اند مادام که از مادرِ نَفْسِ خود اطاعت می‌کنند و قدم در راه تهذیب نفس ننهاده‌اند، فقر و فنا را پُر آفت و مخافت ببینند، لیکن وقتی به وادی سلوک درآیند و منازل آن را یکان یکان درنوردند و به مقام فقر و فنا رسند درمی‌یابند که چه منزل کریمی است! و قدر آن بدانند و آن فقر را به پادشاهی ندهند. پس «سلطان محمود» در این حکایت کنایه از مقام فقر و فنای عارفانه است، چنانکه در بیت (۱۴۰۲) همین دفتر فرمود:

فقر، آن محمودِ توست ای بیمْ‌دل — کم شنو زین مادرِ طبعِ مُضِل

❊ ❊ ❊

(۱۳۸۳) رَحْمَةُاللهِ عَلَیْهِ، گفته است — ذِکرِ شَه محمودِ غازی[1] سُفته[2] است

حضرت شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری که رحمت خدا بر او باد (در کتاب

---

۱. غازی: جنگجو. لقب سلطان محمود غزنوی.
۲. سُفته: گفته، معمولاً اگر سفتن با دُرّ بیاید به معنی سخنان خوب و پرنکته گفتن است.

مصیبت‌نامه) سخنانی گفته است و در بیان احوال سلطان محمود غازی حرف‌هایی زده است.

کز غزایِ هند، پیشِ آن هُمام　　در غنیمت اوفتادش یک غلام　　(۱۳۸۴)

عطّار گفته است که در جنگ با هندوستان به عنوان غَنیمت غلامی نصیب آن شاه بزرگ شد.

پس خلیفه‌ش کرد و بر تختش نشاند　　بر سپه بگزیدش و، فرزند خواند　　(۱۳۸۵)

پس سلطان، آن غلام را جانشین خود کرد و بر تخت امارت بنشاند و سپهسالارش کرد و فرزند خواندهٔ خود نمود.

طول و عرض و وصفِ قصّهٔ تُوبه‌تُو　　در کلامِ آن بزرگِ دین بجو　　(۱۳۸۶)

طول و تفصیل و بیان جزئیات این قصّه را در کلام آن بزرگمردِ دین (عطّار) جستجو کن.

حاصل آن کودک برین تختِ نُضار[۱]　　شِسته پهلویِ قُبادِ شهریار　　(۱۳۸۷)

خلاصهٔ کلام، آن کودک بر این تخت مجلّلِ زرّین در کنار آن پادشاهِ بزرگ نشست.

گریه کردی، اشک می‌راندی به سوز　　گفت شه او را که ای پیروزْروز[۲]　　(۱۳۸۸)

کودک با سوز و گداز می‌گریست و اشک می‌ریخت. سلطان بدو گفت: ای غلام نیکبخت.

از چه گریی؟ دولتت شد ناگوار؟　　فوقِ اَملاکی[۳]، قرینِ شهریار　　(۱۳۸۹)

بچّه جان برای چه گریه می‌کنی؟ آیا نگون‌بخت شده‌ای، تو برتر از شاهانی، تو اینک همنشین پادشاهی. [اگر این بیت را بر مبنای تأویل شرح دهیم مراد اینست که

---

۱. نُضار: زر و سیم خالص، زر خالص، خالص از هر چیز، مرغوبترین چوب که از آن ظرف و آوند سازند.
۲. پیروزْروز: کامیاب و نیکبخت. صفت مرکبّ.
۳. اَملاک: شاهان. جمعِ مَلِک.

انسان کامل برتر از فرشتگان است. چنانکه مولانا «اَملاک» را به کرّات به معنی فرشتگان آورده است.]

(۱۳۹۰) تو بر این تخت و، وزیران و سپاه پیشِ تختت صف زده چون نَجم و ماه

تو روی تخت شاهانه نشسته‌ای و وزیران و سپاهیان همچون ستاره و ماه در مقابل تختت صف کشیده‌اند.

(۱۳۹۱) گفت کودک: گریه‌ام زآن است زار که مرا مادر در آن شهر و دیار

کودک گفت: بدان سبب می‌گریم که در آن شهر و دیاری که بودم مادرم. [دنبالهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است.]

(۱۳۹۲) از توأم تهدید کردی هر زمان بینمت در دستِ محمود ارسلان

دائماً مرا از تو می‌ترسانید و می‌گفت: الهی روزی ببینم که به چنگ سلطان ارسلان افتاده‌ای! یعنی شدیداً بچّه‌اش را نفرین می‌کرد.

(۱۳۹۳) پس پدر، مر مادرم را در جواب جنگ کردی، کین چه خشم است و عذاب؟

امّا پدرم به خاطر این نفرین با مادرم دعوا می‌کرد و به او تشر می‌زد که آخر زن این دیگر چه خشم و نفرینی است که در حقّ این طفل می‌کنی؟!

(۱۳۹۴) می‌نیابی هیچ نفرینی دگر زین چنین نفرینِ مُهْلِک سهل‌تر؟

آیا نفرین دیگری بلد نیستی که از این نفرین کُشنده خفیف‌تر باشد؟!

(۱۳۹۵) سخت بی‌رحمی و بس سنگین‌دلی که به صد شمشیر او را قاتلی

ای زن واقعاً که خیلی بی‌رحم و قسیّ‌القلبی که می‌خواهی او را با صد شمشیر مقتول‌سازی. یعنی او اگر به چنگ سلطان بیفتد به فجیع‌ترین صورت به قتل خواهد رسید.

(۱۳۹۶) من ز گفتِ هر دو حیران گشتمی در دل افتادی مرا بیم و غمی

من وقتی آن نفرین مادرم و این اعتراض پدرم را می‌شنیدم واقعاً حیران می‌شدم و دلم

سخت دچار ترس و اندوه می‌شد.

تا چه دوزخ‌خُوست محمود، ای عجب که مَثَل گشته‌ست در وَیل[۱] و کُرَب[۲] (۱۳۹۷)

و پیش خود می‌گفتم: عجبا که این سلطان محمود چه اخلاق جهنمی‌ای دارد که در دادن شکنجه و سختی ضرب‌المثل شده است.

من همی لرزیدمی از بیمِ تو غافل از اکرام و از تعظیم تو (۱۳۹۸)

من از ترس تو برخود می‌لرزیدم و از احسان و تجلیل تو غافل بودم.

مادرم کو؟ تا ببیند این زمان مر مرا بر تخت ای شاهِ جهان (۱۳۹۹)

اکنون شاها مادرم کجاست که بیاید مرا بر تخت شاهانه ببیند؟

فقر[۳]، آن محمودِ توست ای بی‌سَعَت[۴] طبع از او دایم همی ترساندت (۱۴۰۰)

در اینجا مولانا از حکایت مذکور چنین استنتاج می‌فرماید: ای بی‌ظرفیّت (یا ای ناتوان)، فقر همان محمود تو است که خودِ طبیعی‌ات دائماً تو را از او می‌ترساند. [مراد از فَقْر در اینجا فقرِ عارفانه است نه فقری که معلول مناسبات ظالمانه اجتماعی و اقتصادی و عدم توزیع عادلانهٔ ثروت است. قهراً چنین فقری منفور همگان است و جمیع مصلحان با آن مبارزه کرده‌اند. امّا مراد از فقر عارفانه برکندن حُب دنیا و زخارف آن از دل است. روزی یکی از دراویش از مولانا سؤال کرد که فقر (فقر عارفانه) چیست؟ مولانا فی البداهة در حال سماع فرمود:

اَلْجَوهَرُ فَقْرٌ وَ سِوَی الْفَقْرِ عَرَض اَلْفَقْرُ شِفاءٌ وَ سِوَی الْفَقْرِ مَرَض

---

۱. وَیْل: به بدی دچار آمدن، نابودی. کلمهٔ وَیل دربارهٔ کسانی بکار رود که مستحق عذاب باشند.

۲. کُرَب: جمعِ کُرْبَه به معنی اندوه، سختی. جوهری گوید: اَلْغَمُّ الَّذی یَأْخُذُ بِالنَّفْسِ. یعنی اندوهی که روح آدمی را دچار کند. (ر.ک. الصحاح، ج ۱، ص ۲۱۱)

۳. فقر: ر. ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اوّل.

۴. سَعَت: گشادگی، توانایی، دارایی. در اصل وَسْع بوده است که حرف علّه ساقط شد و عوض آن «ت» بدان ملحق گشت. در عربی سَعَة می‌نویسند.

اَلْعالَمُ کُلُّه خِداعٌ وَ غُرور اَلْفَقْرُ مِنَ الْعالَمِ کَنْزٌ وَ غَرَض[1]

«جوهر، فقر است و بجز فقر، هر آنچه هست عَرَض است. فقر، شفای دردهاست و بجز فقر هر آنچه هست مرض است. دنیا سراسر خدعه و فریفتاری است. و فقر نسبت به این جهان، گنجینه و مآل است.»

پس فقیر در لسان عرفا کسی است که خود را از ماسِوَی‌الله خالی کند چه قلباً و چه قالباً و چون این خُلُوّ کامل شد او می‌ماند و حضرت حقّ. اینجاست که اکابر عرفا گفته‌اند: اِذا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَالله. «هرگاه فقر به کمال رسد همو حضرت حق است.» یعنی وقتی سالک بِأَسْرِه از ماسِوَی‌الله خالی شد از «هُو» پُر شود. پس چنین فقیری، غنیّ اغنیاست. در واقع او فقیرِ اِلَی‌الله و غنیّ ماسِوَی‌الله است. مولانا در بیت فوق می‌گوید چنین فقری آدمی را به غنای حقیقی می‌رساند، امّا منِ کاذب و خودِ غریزی از آن می‌رمد.]

(۱۴۰۱) گر بدانی رحمِ این محمودِ راد خوش بگویی عاقبت محمود باد

اگر تو از محبّت و شفقتِ سلطان محمود بخشنده باخبر باشی، با طیب خاطر می‌گویی عاقبتِ این فقر ستوده بادا. [یا عاقبت کسی که با اینگونه فقر اُنس و الفت دارد ستوده و محمود بادا.]

(۱۴۰۲) فقر، آن محمودِ توست ای بیم‌دل کم شنو زین مادرِ طبعِ مُضِل

ای ترسو، فقر در مَثَل همچون سلطان محمود است. یعنی دورادور مهیب است و از نزدیک، بخشنده. به حرف مادرِ خودِ طبیعی و منِ غریزی‌ات که گمراه‌کننده است گوش مده.

(۱۴۰۳) چون شکارِ فقر گردی تو، یقین همچو کودک اشک‌باری یومِ دین

اگر تو بوسیلهٔ فقرِ عارفانه صید شوی، یقیناً در روز قیامت مانند آن طفل اشکِ شوق خواهی ریخت.

(۱۴۰۴) گر چه اندر پرورش، تن مادر است لیک از صد دشمنت دشمن‌تر است

گرچه بدن در پرورش دادن تو همچون مادر، شفیق و مهربان است. امّا نسبت به

---

۱. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۵۸۶.

مصلحت حقیقی تو از صد دشمن، دشمن‌ترست. [زیرا اگر روح تحت حضانت جسم قرار گیرد از سعادت اخروی محروم شود.]

تن چو شد بیمار، داروجُوت کـرد ور قوی شد، مر تو را طاغوت[1]کرد (۱۴۰۵)

اگر بدن بیمار شود از تو دارو و درمان می‌خواهد. و همینکه توانمند شد تو را به طغیان وامی‌دارد. [مراد از «بدن»، خودِ طبیعی و غریزی انسان است. پس انسان موجود عجیبی است. تا وقتی ضعیف است به التماس و حقارت می‌افتد. و همینکه جانی گیرد و یال و کوپالی پیدا کند خدا را بنده نیست.]

چون زِرِه دان این تنِ پُر حَیف[2]را نی شِتا[3]را شـاید و نـه صَـیف[4]را (۱۴۰۶)

بدان که این بدنِ ستمکار همچون زِرِه جنگی است که نه به دردِ زمستان می‌خورد و نه به درد تابستان. [«زِرِه جنگی» را اگر در زمستان بپوشی از سرما یخ می‌زنی. و اگر در تابستان بپوشی از حرارت آن بدنت تاول می‌زند. پس زره فقط به کار جنگ می‌آید. همینطور بدن نیز فقط به دردِ پیکار با نفس امّاره می‌خورد ولاغیر. پس بدن را به کورهٔ ریاضت در آر تا روحت صیقل یابد.]

یـارِ بـد نـیکوست بـهرِ صـبر را که گشاید صـبر کـردن صـدر را (۱۴۰۷)

دوست بد برای تمرین صبر و مقاومت چیز خوبی است. زیرا صبر کردن قلب را گشاده و منشرح می‌سازد. [و آنکه شرح صدر دارد قلبی سالم و مُصَیقَل دارد.]

صبرِ مَـه بـا شب، مـنوّر دارَدَش صبرِ گُـل بـا خـار اَذْفَـر[5]دارَدَش (۱۴۰۸)

به عنوان مثال ماه که شب تاریک را تحمّل می‌کند منوّر و تابناک شده است. همینطور مثلاً گُل که بر خشونت خار صبر می‌ورزد خوشبو شده است.

---

۱. طاغُوت: بسیار طغیان کننده. این لفظ در قرآن کریم نیز آمده است.
۲. حَیْف: ستم، ستم کردن. «پُرحیف» پُر ستم، ستمکار، زیرا بدن بر روح ستم روا می‌دارد.
۳. شِتا: مخففِ شِتاء به معنی زمستان.
۴. صَیْف: تابستان.
۵. اَذْفَر: صفت مشبههٔ عربی به معنیِ هر آنچه دارای بوی تند و تیز باشد. چه بوی خوش و چه بوی ناخوش.

(۱۴۰۹) صبرِ شیر اندر میانِ فَرث[۱] و خون کرده او را ناعِش[۲] اِبنُ‌اللَّبون[۳]

صبر کردنِ شیر خوردنی در میان سرگین و خون سبب شده است که بتواند به بچّه شتر زندگی بخشد. [مصراع اول اشاره دارد به آیهٔ ۶۶ سورهٔ نحل که توضیح آن در شرح بیت(۱) دفتر دوم آمده است. تمثیلی است در کرامت صبر. شیرِ چهارپایان نیز از خلال مدفوع و خون می‌گذرد. تحمّل شیر در میان سرگین و خون بدو مقامِ حیات‌انگیزی بخشیده است. در اینجا بنا به استعارهٔ تخییلیّه شیر نوشیدنی به منزلهٔ انسان صابر محسوب شده است.]

(۱۴۱۰) صبرِ جملهٔ انبیا با مُنکران کردشان خاصِ حق و صاحِبْ‌قران[۴]

صبر پیامبران در مقابل حق‌ستیزان سبب آن شد که آنان (پیامبران) در شمار بندگان خاص خداوند و نیکبختان قرار گیرند.

(۱۴۱۱) هر که را بینی یکی جامهٔ دُرُست دان که او آن را به صبر و کسب جُست

مثلاً هر کس را دیدی که لباس عافیت و سلامت بر تن دارد بدان که آن لباس را بر اثر صبر و سعی خود به دست آورده است.

(۱۴۱۲) هر که را دیدی برهنه و بینوا هست بر بی‌صبریِ او آن گوا

و هر کس را برهنه و عاری از فضائل و زینت‌ها دیدی، برهنگی و مسکینی او گواه بر بی‌صبری اوست.

(۱۴۱۳) هر که مُسْتَوحِش بُوَد، پُر غصّه جان کرده باشد با دَغایی[۵] اِقتران

مثال دیگر. هر کس بیمناک و اندوهگین باشد قطعاً با شخص مکّار دوستی و همنشینی کرده است.

---

۱. فَرْث: سرگین، مدفوع.
۲. ناعِش: حیات دهنده، نشاط آور، از مصدرِ ثلاثی مجرّدِ نَعْش.
۳. اِبْنُ‌اللَّبون: بچهٔ شتر.
۴. صاحِبْ‌قِران: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.
۵. دَغا: حیله گر.

صبر اگر کردی و اِلفِ[1] با وفا از فِراق او نخوردی این قَفا (۱۴۱۴)

اگر آن شخص بیمناک و اندوهگین صبر می‌کرد و با حق (یا اخوان اهل وفا) دوست می‌شد، هرگز از فراق او این پسِ گردنی را نمی‌خورد.

خُوی[2] با حق ساختی، چون انگبین با لَبَن که لا اُحِبُّ‌الآفِلین (۱۴۱۵)

بلکه با حضرت حق الفت می‌کرد، چنانکه شیر و عسل درهم آمیزد. و می‌گفت: «من معبودهای آفل را دوست نمی‌دارم.» [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۷۹ ـ ۷۶ سورهٔ انعام تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم.]

لاجَرَم تنها نماندی همچنان کآتشی مانده به راه از کاروان (۱۴۱۶)

ناگزیر مانند آتشی که از کاروان برجای می‌ماند تنها نمی‌ماند.

چون ز بی‌صبری قرینِ غیر شد در فِراقش پُر غم و بی‌خیر شد (۱۴۱۷)

چون انسانِ عجول بواسطهٔ بی‌صبری یار و همنشین اغیار بی‌وفا شده است، همینکه آنان از او جدا می‌شوند در فراق آنان اندوهگین و بی‌بهره می‌شود.

صُحبتت چون هست زَرِّ دَهْدَهی[3] پیشِ خاین چون امانت می‌نهی؟ (۱۴۱۸)

چون مصاحبت و دمسازی تو مانند طلای خالص، گرانبهاست، چرا آن‌را نزد خیانتکاران به امانت می‌گذاری؟ یعنی با نااهلان همنشینی مکن و قدر عمر شریفت را بدان.

خوی با او کن کامانتهایِ تو ایمن آید از اُفول و از عُتُو[4] (۱۴۱۹)

با کسی الفت و دوستی داشته باش که امانت‌های تو از فقدان و تعدّی در امان باشد.

---

۱. اِلْف: دوستی. جمع: آلاف.
۲. خُوی: عادت. در اینجا به معنی اُنس و الفت آمده است.
۳. زَرِ دَهْدَهی: طلای ناب.
۴. عُتُو: مخففِ عُتُوّ به معنی تعدّی و تجاوز.

(۱۴۲۰) خوی با او کن که خُو را آفرید خـــوی‌های انـبیا را پَـرورید

با کسی دوستی کن که دوستی را آفریده است. و خصال نکوی پیامبران را پرورش داده است.

(۱۴۲۱) بَرّه‌یی بـدْهی، رمـه بـازَت دهـد پرورندهٔ هر صفت خود رَب بُـوَد

اگر تو برّه‌ای در راه خداوند کریم انفاق کنی، خداوند به جای آن، یک گلّه برّه به تـو پاداش دهد. اصولاً پرورندهٔ هر صفت نکو حضرت پروردگار است. [مصراع اوّل مناسب است با قسمتی از آیه ۱۶۰ سوره انعام: مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها... «هر کس کاری نکو کند (خداوند) به او ده برابر پاداش دهد...»]

(۱۴۲۲) بَرّه پـیشِ گـرگ امـانت مـی‌نهی گرگ و یوسف را مَفَرْما هـمرهی

امّا تو برّه را پیش گرگ به امانت می‌گذاری. مبادا اجازه دهی که گرگ و یوسف همراه هم شوند. [چون گرگ یوسف را خواهد درید، پس با گرگ‌صفتان الفت و دوستی مکن که خیانت بینی.]

(۱۴۲۳) گرگ اگر بـا تـو نـماید روبَـهی هین مکن باور، که نآید زو بِـهی

اگر گرگ با تو دوستیِ تملّق‌آمیز ورزید، بهوش باش و این فعل را از او باور مکن زیرا که از گرگ نکویی سرنزند. [پس بر دوستی گرگ‌صفتانِ چاپلوس تکیه مدار.]

(۱۴۲۴) جـاهل ار بـا تـو نـماید هـم‌دلی عـاقبت زخـمت زنـد از جـاهلی

به عنوان مثال هرگاه نادان با تو دوستی ورزد بالاخره از روی نادانی به تو آسیب زند. [چنانکه حکایت **دوستی خرس** که در دفتر دوم از بیت (۱۹۳۲) آغاز می‌شود بسط همین مقال است.]

(۱۴۲۵) او دو آلت دارد و خُـنثی[1] بُـوَد فعلِ هـر دو بـی‌گُمان پـیدا شـود

آدم نادان در مَثَل بدان کسی مانَد که دو آلتِ تناسلی داشته باشد. و مسلّماً هر دو آلت

---

۱. خُنثی: شخصی که توأماً دارای اندام تناسلی مردانه و زنانه باشد، یا هیچکدام را نداشته باشد. خنثی بر سه نوع است. یکی خنثی اُنثیٰ که مراد از آن خنثایی است که در او حالت زنانه بر حالت مردانه غالب باشد. و دیگر خنثی ذَکَر که برعکس اولی است. یعنی حالت مردانه بر حالت زنانه چیره است و سوم خـنثی مشکل‌که مراد خنثایی است که حالت مردانه و زنانه در او یکسان باشد.

کارِ خود را نشان می‌دهد.

او ذَکَر را از زنان پنهان کند تا که خود را خواهرِ ایشان کند (۱۴۲۶)

شخص خنثی آلت مردانه‌اش را از زنان می‌پوشاند تا خود را خواهر یعنی همجنس زنان نشان دهد.

شُلّه[1] از مردان به کف پنهان کند تا که خود را جنسِ آن مردان کند (۱۴۲۷)

همینطور آلت زنانه‌اش را با دست از مردان مخفی می‌دارد تا خود را همجنس آن مردان نشان دهد. [در ابیات اخیر سیرت اهل نفاق در قالب تمثیل بیان شده است. دورویان به مقتضای حال و زمان عمل می‌کنند. هر گاه با اهل کفر روبرو شوند خود را موافق ایشان نشان می‌دهند، و چون با اهل ایمان مقابل شوند خود را در سلک اهل‌الله جا می‌زنند. امّا مُذَبْذَبِینَ بَینَ ذٰلِکَ لا اِلیٰ هٰؤُلاءِ و لا اِلی هٰؤُلاءِ ...[2] «در تردید و دودلی هستند، نه به‌سوی مؤمنان گرایند و نه به سوی کافران...»]

گفت یزدان: زآن کُسِ مکتومِ او شُلّه‌یی سازیم بر خُرطومِ او (۱۴۲۸)

خداوند فرموده است: از شرمگاه زنانه پوشیدهٔ او، شرمگاهی بر روی بینی او قرار می‌دهیم. یعنی عیب پوشیدهٔ اهل نفاق را که همانا دورویی و فرصت‌طلبی است آشکار می‌کنیم. [در مصراع دوم از آیهٔ ۱۶ سورهٔ قلم اقتباس شده است: سَنَسِمُهُ عَلَی‌الْخُرْطُومِ. «به‌زودی بر بینی‌اش داغ ننگ نهیم.»

بعضی از مفسران قرآن کریم آیهٔ فوق را دربارهٔ ولید بن مغیره می‌دانند، لیکن با فرض صحّت این مطلب در شمول آیهٔ فوق جای تردید نیست. حتّی بعضی گفته‌اند که در غزوهٔ بدر ضربت شمشیر بر بینی او نشست و تا آخر عمرش باقی ماند. آنچه از آیهٔ فوق مستفاد می‌شود اینست که داغ بر بینی نهادن معنی استعاری دارد و تعبیری است از خواری و زاریِ کامل چنانکه در تداول فارسیان نیز گویند: بینی فلانی به خاک سابیده شد. احتمالاً این تعبیر مقتبس از زبان عربی است. به هرحال بینی در فرهنگ عرب کنایه از بزرگی و عَظَم شأن است[3]. مثلاً

---

۱. شُلّه: شرمگاه زن.

۲. سورهٔ نساء، آیه ۱۴۳.

۳. ر.ک. الکشاف، ج ۴، ص ۵۸۹ ـ ۵۸۸، و مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۵.

می‌گویند: حَمِیَ اَنْفُهُ، یعنی فلانی عزّت یافت. یا می‌گویند: رَغِمَ اَنْفُهُ، یعنی فلانی ذلیل و خوار شد. در شرح آیهٔ مذکور این قول از محمّد جریر طبری وارد شده که با مفهوم بیت فوق سازگارتر است: بیان کنیم احوال او را بیانی که به آن بیان، حال او پوشیده نماند بر کسی.[۱]]

(۱۴۲۹) تا که بینایانِ ما زآن ذو دَلال[۲] در نیآیند از فنِ او در جَوال[۳]

تا بندگان بصیر ما گرفتار مکرِ آن مکّار نشوند. [«در آمدن در جوال» کنایه از اسارت و مفتون شدن است. منظور بیت: به اقتضای حکمت الهی ماهیّت درون و حاقِّ ضمیر اشخاص در چهرهٔ آنان منعکس می‌شود، بطوریکه افراد روشن‌بین و بصیر می‌توانند با مشاهدهٔ چهرهٔ هر کس به نوع شخصیت او پی ببرند.]

(۱۴۳۰) حاصل آن کز هر ذَکَر نایَد نَری هین ز جاهل ترس اگر دانشوری

خلاصهٔ کلام اینکه از هر مردی، مردانگی سر نمی‌زند. بهوش باش، اگر صاحب دانشی از نادان بترس. [«ذَکَر» در اینجا به معنی مرد است نه آلت مردانگی، چنانکه برخی از شارحان خیال کرده‌اند، هرچند که قول آن شارحان خالی از مصداق نیست، ولی معنی اوّل انسب است چنانکه در قرآن کریم نیز آمده است: لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ. «بهرهٔ وارثِ مذکر معادل بهره دو وارثِ مؤنّث است.» پس مراد از «ذَکَر» مرد است نه چیز دیگر.

امّا منظور بیت: هر کس که صورتاً مرد باشد دلیل بر آن نیست که سیرتاً نیز مرد باشد، زیرا مردانگی در طریقت با رُجُولیّت (یا رَجُولیّت) فرق دارد. پس هر کس بر نفس امّاره‌اش امیر باشد مرد است، خواه او زن باشد و یا مرد. بنا بر این مراد از مردانگی در این قبیل مواضع، فتوّت است نه رجولیّت. در این باره رجوع شود به دفتر پنجم. بیت (۴۰۲۶) به بعد.]

(۱۴۳۱) دوستیِ جاهلِ شیرین‌سخن کم شنو، کآن هست چون سَمِّ کهن

به دوستی نادانِ چرب زبان اعتماد مکن، زیرا که دوستیِ چنین کسی مانند زهرِ کهنه، کُشنده و قتّال است.

---

۱. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

۲. ذُو دَلال: دارای ناز و کرشمه، آنکه ناز و عشوه نشان می‌دهد. ذُو به معنی دارا و صاحب (از اسماء ستّهٔ عربی) + دَلال به معنی ناز و کرشمه. در اینجا مراد شخص فریبکار و منافق است.

۳. جَوال: کیسهٔ بزرگ.

جانِ مادر، چشمِ روشن، گویدت جز غم و حسرت از آن نَفْزویدت (۱۴۳۲)

دوستِ نادان به تو «مادر جان» و «نورِ چشمم» می‌گوید. یعنی تو را با کلماتی محبّت‌آمیز خطاب می‌کند. ولی از آن گفتن‌ها چیزی جز اندوه و دریغ بر تو افزوده نشود.

مر پدر را گوید آن مادر چِهار[۱] که ز مکتب بچّه‌ام شد بس نِزار[۲] (۱۴۳۳)

به عنوان مثال مادرِ دلسوز و نادان، رُک و پوست کنده به پدر بچّه می‌گوید: طفلکی بچّه‌ام از بس به مکتبخانه رفته و سواد یاد گرفته لاغر و ضعیف شده است. یعنی کاری به کارش نداشته باش. بگذار بخورد و بخوابد و بازی کند تا چاق و چله شود. علم چیست، سواد چیست که به خاطر آن بچّه‌ام ضعیف شود!

از زنِ دیگر گرش آوردیی بر وی این جَوْر و جفا کم کردیی؟ (۱۴۳۴)

زن مذکور می‌افزاید: مرد! اگر این بچّه از زنِ دیگر بود باز چنین ظلم و ستمی در حقّش روا می‌داشتی؟! مسلّماً نمی‌داشتی. تو با من ضدیّت داری و آنگاه می‌روی و عقده‌ات را سرِ آن طفلک زبان بسته خالی می‌کنی؟! او را به مکتبخانه گذاشته‌ای که باسواد شود، عالم شود! رهایش کن، جانش به لب آمد!

از جُزِ تو گر بُدی این بچّه‌ام این فُشار[۳] آن زن بگفتی نیز هم (۱۴۳۵)

بهتر است این بیت را جواب مرد به زن معترض فرض کنیم، و الّا معنی این بیت با معنی بیت پیشین متناقض از آب درمی‌آید.

معنی بیت: مرد بدان زن جواب می‌دهد: اگر این بچّه را از زنی دیگر هم می‌داشتم باز آن زن همین یاوه‌ها را تحویل من می‌داد. یعنی من معتقدم که بچه‌ام باید کسب علم کند تا موفّق شود، حال مادرش تو باشی یا دیگری، فرقی ندارد. من با تو چه خصومتی دارم؟!

---

۱. چِهار: علنی شدن، آشکار گردیدن.
۲. نِزار: ضعیف و ناتوان.
۳. فُشار: سخن یاوه و مُهْمَل.

(۱۴۳۶) هین بِجَهْ[۱] زین مادر و تـیبایِ[۲] او سـیلیِ بـابا بـه از حـلوایِ او

در اینجا مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری و می‌فرماید: بهوش باش از این مـادر و فریب او فرار کن. چرا که سیلی پدر بهتر از حلوای آن مادر نادان است. [مراد از «مادر»، نفس امّاره و یا هویٰ‌پرستان است. و مراد از «بابا» عقل معاد است. و مراد از «سیلی» ریاضت و کفّ نفس است که بظاهر تلخ و ناگوار است، و مراد از «حلوا» شهوات نـفسانی است کـه بـظاهر شیرین است. منظور بیت: ای سالک مبادا فریب دلسوزی‌های مکّارانهٔ نَفْس و یا ابنای نفس را بخوری، بل به اوامر و نواهی عقل معاد و یا دارندگان عقل معاد توجّه کن تا رستگار شوی.]

(۱۴۳۷) هست مادر نفس و، بابا عـقلِ راد اوّلش تنگیّ و، آخِـر صـد گشـاد

مادر در این تمثیل کنایه از نفس امّاره است، و پدر، کنایه از عقل فرزانه. گر چه عقل فرزانه در ابتدای سلوک بر تو سخت می‌گیرد، ولی در پایان، گشایش‌های بسیاری در کار تو پدید می‌آورد.

(۱۴۳۸) ای دهـندهٔ عـقل‌ها، فـریادرَس تا نخواهی تو نخواهـد هـیچ کس

ای عطا کنندهٔ عقول به فریاد ما برس، زیرا تا تو نخواهی هیچکس نخواهد. [چنانکه در آیهٔ ۲۹ سورهٔ تکویر فرماید: وَ مٰا تَشٰاؤُونَ اِلّٰا اَنْ یَشٰاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰالَمین. «و نخواهید مگر آن که خداوند که همانا پروردگار جهانیان است بخواهد.»]

(۱۴۳۹) هم طلب از توست و هم آن نیکویی ما که‌ایم؟ اوّل تویی، آخـر تـویی

هم طلب از تو به ظهور می‌رسد و هم نیکی. ما کیستیم؟ یعنی ما هیچ چیز به حساب نیاییم. هم اوّل تویی و هم آخر تویی. [چنانکه در ابتدای سورهٔ حدید خداوند را با هُوَالْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ یاد می‌کند.]

(۱۴۴۰) هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش ما همه لاشیم[۳] با چـندین تـراش

هم تو بگو و هم خودِ تو گوش کن و هم تو باش. زیرا ما با همهٔ صُوَر مختلفی که داریم هیچیم. [هر چه هست، جلوه‌ای از هستِ مطلق است. موجودات بالاستقلال وجودی ندارند.

---

۱. بِجَهْ: فرار کن.

۲. تیبا: عشوه.

۳. لاش: مخفف لاشئ. یعنی هیچ چیز.

این بیت مبتنی بر قاعدهٔ بَسیطُ الْحَقیقَهِ کُلُّ الْاَشیاء است. یعنی بازگوکنندهٔ وحدت در کثرت است. کثرات که از هست مطلق به ظهور رسیده‌اند جنبهٔ اضافی و ظلّی دارند. بلکه هر چه هست اوست و هُوست. وَحْدَهُ لا اِلهَ اِلّا هُو.

در حکایت تمثیلی شویت کیت و پدرش (در اوپانیشاد) در بیان ظهور کثرت از وحدت، پدر می‌گوید: اگر تو گِل را بشناسی هزاران ظروف گِلین را خواهی شناخت، چه ظروف گلین با تنوع صورت‌ها و نقش‌های‌شان چیزی جز گِل نیستند. همینطور جهان با صُوَر مختلف وجودی ندارد الّا آنکه از هست مطلق هستی گرفته است. مراد از «چندین‌تراش» صورت‌های مختلف و اطوار متعدّد موجودات است.]

زین حَواله، رغبت‌افزا در سُجود کاهلیّ جبر مَفْرِست و خُمود (۱۴۴۱)

خداوندا به خاطر این تفویض امور به تو در عوض میل مرا در طاعت و عبادت افزایش‌بده. و تنبلی و سستی جبریانه را بر من مستولی مفرما. [«حَواله» به معنی سپردن است. و مراد از آن در اینجا تفویض امور و وانهادن کارها به حضرت حق است. لفظ «زین» که مخفّف «از این» است اشاره دارد به دو بیت قبلی که گفت: «هم طلب از توست و هم آن نیکویی». و این بیانی است از جبرّ خاص که در بیت بعدی بدان می‌پردازد . برخی از شارحان از جمله انقروی مصراع اوّل را چنین معنی کرده‌اند: خداوندا از این تکلیفی که به ما کرده‌ای، رغبت ما را برای سجده کردن و عبادت کردن به درگاهت بیشتر کن.]

جبر، باشد پَرّ و بالِ کاملان جبر، هم زندان و بندِ کاهلان (۱۴۴۲)

جبر برای انسان‌های کامل به منزلهٔ بال و پر است. امّا جبر برای انسان‌های تنبل (و ناقص) در حکم زندان و زنجیر است. [مولانا بطور کلّی در مثنوی جبر را به جبر محمود و جبر مذموم یا جبر خاصّگان و جبر عامّگان تقسیم کرده است. مراد از جبر محمود یا جبر خاصّگان همان مقام معیّت و مستحیل ساختن خواست خود در خواستِ خداوند است که این امر نافیِ اختیار آدمی نیست. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) دفتر اوّل. امّا مراد از جبر مذموم یا جبر عامّگان بهانه‌های جبریانه برای شانه خالی کردن از بار وظایف است.]

همچو آبِ نیل دان این جبر را آب، مؤمن را و، خون مر گَبْر را (۱۴۴۳)

مثلاً بدان که این جبر مانند آب رود نیل است که برای مؤمن آب زلال است و برای

کافر، خون. [بیت فوق که بر سبیل تمثیل آمده به ماجرایی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم مذکور افتاده است. «جبر» مفهومی نسبی دارد، اگر مراد از جبر، جبر خاصّگان است که آن جبر همچون آب زلال، دوست داشتنی است، و اگر مراد از جبر، جبر عامّگان است، آن جبری مذموم و ناپاک است.]

(۱۴۴۴) **بال، بازان را سوی سلطان بَرَد بال، زاغان را به گورستان بَرَد**

مثال دیگر. بال و پَرِ بازان شکاری آنان را به حضور شاه می‌برد، ولی بال و پَرِ زاغان آنان را به قبرستان می‌کشاند. [«بال» در اینجا کنایه از «جبر»، و «باز» کنایه از عارفان کامل، و «زاغ» کنایه از دنیاپرستان فرومایه است. نیز «سلطان» کنایه از حضرت حق، و «گورستان» کنایه از ویرانکدهٔ دنیاست. منظور بیت: عارفان دم از مستحیل ساختن خواست خود در خواست خدا می‌زنند، و البته این امر نافی اختیار انسان نیست، چنانکه فرمود: «این نه جبر، این معنی جبّاری است»، امّا اهل دنیا نیز می‌گویند ما بی‌اختیاریم. البتّه این سخن بهانه‌ای است برای انغمار در لذّات دنیا و سلب مسئولیت از خود.]

(۱۴۴۵) **بازگرد اکنون تو در شرحِ عدم که چو پازهرست و، پنداریش سَم**

مولانا پس از آنکه میان جبر خاصّگان و جبر عامگان تفریق قائل شد سخن را بازمی‌گرداند به مطلب بیت (۱۴۰۲) همین دفتر. یعنی موضوع فقر و فنای عارفانه: ای مولانا سخن را اینک به موضوع فقر و فنا بازگردان که همچون پادزهر است. ولی تو از روی جهل و غفلت آن‌را زهرابه می‌پنداری. یعنی فقر و فنای عارفانه حیات‌بخش است نه جانْستان.

(۱۴۴۶) **همچو هندوبچّه هین ای خواجه‌تاش[1] رَوْ، ز محمودِ عدم ترسان مباش**

ای رفیق طریق بهوش باش و مانند آن کودک هندی که از سلطان محمود ترسان بود، مباش. قدم پیش نِه و از فقر و فنای عارفانه که به ظاهر مهیب و به باطن محبوب است مترس.

---

۱. خواجه‌تاش: همخواجه، دو غلامی که یک صاحب داشته باشند.

از وجودی ترس کاکنون در وَی‌ای آن خیالت لا شَی و تو لاشی‌ای (۱۴۴۷)

از وجودی بترس که اینک گرفتار آن شده‌ای. یعنی از وجود مجازی و هویت کاذبی که بدان گرفتار آمده‌ای حذر کن. هم خیالات تو هیچ است و هم خود تو هیچی. [پس تو هیچ در هیچی. مگر آنکه هستی موهومت را در هست مطلق مستحیل سازی.]

لاشیی بر لاشیی عاشق شده‌ست هیچ نی مر هیچ نی را ره زده‌ست (۱۴۴۸)

هیچی بر هیچ دیگر عاشق شده است. هیچی، هیچ دیگر را گمراه کرده است. [جهان، سراب و نمود است. و موجودات آن برحسب واقع «نیست» هستند. نیستان عاشق نیستان می‌شوند.]

چون برون شد این خیالات از میان گشت نامعقولِ تو بر تو عِیان (۱۴۴۹)

همینکه خیالات بی‌اساست رفع شد و حضرت حقّ بر تو تجلّی کرد، آنچه نسبت به تو نامعقول می‌آمد بر تو عیان شود. [هست مطلق فراتر از حیطهٔ افکار، و طور عقول است. و چون وجود موهوم خود را فانی سازی و از خودبینی بدر آیی آن هست بر تو تجلّی کند.]

لَیْسَ لِلْماضینَ، هَمُّ الْمَوْتِ اِنَّما لَهُمْ حَسْرَةُ الْفَوْتِ

راست گفته است آن سپهدارِ بشر که هر آنکه کرد از دنیا گذر (۱۴۵۰)

سپهسالار آدمیان یعنی حضرت رسول‌الله(ص) فرموده است که هر کس از دنیا برود. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است. امّا ترجمهٔ عبارت عربی فوق به مضمون حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۶۰۴) دفتر پنجم آمده است: درگذشتگان اندوه مرگ ندارند، بل حسرت بر فرصت‌های از دست رفته دارند.]

نیستش درد و دریغ و غَبنِ[1] موت بلکه هستش صد دریغ از بهرِ فوت (۱۴۵۱)

درد و حسرت و زیانمندی مرگ ندارد، بل برای از دست دادنِ فرصت، حسرتِ بسیار خورد. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

---

۱. غَبْن: زیان آوردن در معامله، زیان دیدن در دادوستد.

(۱۴۵۲) که چرا قبله نکردم مرگ را؟ مخزنِ هر دولت و هر برگ را

و با خود چنین می‌گوید: دریغا! چرا مرگ را که گنجینهٔ هر گونه حشمت و توشه است مورد توجّه خود قرار ندادم؟ [چرا در این دنیا برای مرگ آمادگی و تأهّب حاصل نکردم؟ چرا از فرصت‌های حیات دنیوی در جهت تکمیل نفس و تهذیب قلب بهره نجستم؟]

(۱۴۵۳) قبله کردم من همه عمر از حَوَل[1] آن خیالاتی که گُم شد در اجل

در تمام طول عمر به سبب نداشتن چشم واقع‌بین خیالاتی را هدف خود قرار دادم که با فرا رسیدن مرگ همهٔ آن خیالات محو و نابود شد. [حشمت دنیوی، آوازه و سمعهٔ ظاهری و... و... جملگی سرابی بی‌آب و نمودی بی‌بود است، امّا من چون واقع‌بین نبودم، اوهامِ بی‌اساس را کعبهٔ مقصود کردم و در آن طریق تاختن آوردم.]

(۱۴۵۴) حسرتِ آن مُردگان از مرگ نیست زآنْست کاندر نقش‌ها کردیم ایست

حسرت اموات به خاطر مرگ نیست، بلکه حسرت آنان بدین‌جهت است که می‌گویند ما در نقوش حیات متوقف شدیم و گامی به دیگر سو ننهادیم. یعنی به ظواهر دنیا دل‌خوش داشتیم و حقیقت را مغفول نهادیم. پس نقش را دیدیم ولی نقّاش را هرگز. [در بیت (۱۷۶۶) دفتر پنجم آمده است:

هیچ مُرده نیست پُر حسرت ز مرگ حسرتش آنست کِش کم بود برگ]

(۱۴۵۵) ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف کف ز دریا جُنبد و یابَد علف

ما متوجّه این حقیقت نشدیم که دنیا به منزلهٔ نقوش ظاهری و کف‌های روی آب است، و کف نیز از دریا پدید می‌آید و از آن مایه می‌گیرد. [«یابد علف» لفظاً یعنی علف پیدا می‌کند. و مراد اینست که کف از دریا مایه می‌گیرد و امکان وجود و ظهور می‌یابد. چنانکه دنیا نسبت به حضرت حق نمودی بیش نیست.]

(۱۴۵۶) چونکه بحر افگند کف‌ها را به بَر تو به گورستان رَوُ، آن کف‌ها نگر

وقتی که دریا یعنی حضرت حق آن کف‌ها را یعنی اجساد مردگان را به ساحل یعنی به

---

۱. حَوَل: لوچی، دوبین شدن. صفت مشبههٔ آن «اَحْوَل» می‌شود. در اینجا مراد دید واقع‌بین نداشتن است.

خاک افکند. برو قبرستان و به آن اجساد نگاه کن. [«بَر» معانی متعدّد دارد از آن جمله به معنی پهلو و کنار است، و به قرینهٔ «بحر» مراد از آن ساحل است. و اگر آن را لفظ عربیِ «بَرّ» فرض کنیم به معنی خشکی و بیابان است که مراد از آن زمین و خاک است. یعنی هرگاه دریا اجساد مردگان را به خاک افکند.]

پس بگو کو جُنبش و جَوْلانِتان؟ بحر افگنده‌ست در بُحرانِتان؟ (۱۴۵۷)

و بدان اجساد بگو: پس حرکت و تکاپوی شما چه شد و کجا رفت؟ آیا دریای حقیقت شما را دچار وخامتِ حال کرده است؟ [«بُحران» از اصطلاحات طبّ قدیم است و آن تغییری است که در درجهٔ تب بیمار رخ می‌دهد، یا به هرگونه تغییر در حال بیمار «بحران» گویند. در اینجا مراد وخامت حال است. در این باب به شرح بیت (۳۶۱۱) دفتر پنجم رجوع شود. پس بدان اموات بگو: کو آن منم‌منم‌ها و حرص و آزها؟!]

تا بگویندت، به‌لب نی، بل به حال که ز دریا کن، نه از ما، این سؤال (۱۴۵۸)

تا آن اجساد به زبان حال و نه قال به تو بگویند: این سؤال را از دریای حقیقت بپرس نه از ما. یعنی ما با تمام طاق و طُرُنبی که داشتیم کفی بیش نبودیم. بنابراین حقیقتِ حال و سرِّ بال بر ما پوشیده است و از این آمدن و رفتن چیزی سر در نیاوریم. پس جواب سؤالت را حضرت حق داند ولاغیر.

نقشِ چون کف کی بجنبد بی ز موج؟ خاک، بی‌بادی کجا آید بر اوج؟ (۱۴۵۹)

نقوشِ کَفْ‌مانند چگونه ممکن است بدون موج به حرکت آید؟ و خاک، بدون باد چگونه ممکن است به هوا بلند شود؟

چون غبارِ نقش دیدی، باد بین کف چو دیدی، قُلْزُم[1] ایجاد بین (۱۴۶۰)

تو که گرد و غبار را دیدی، باد را هم ببین. تو که کف کائنات را دیدی، دریایِ پدید آورندهٔ آن را نیز ببین. [«ایجاد» مصدر است لیکن در اینجا بهتر است مُؤوَّل به صفت (مُوجِد) شود.]

---

۱. قُلْزُم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم.

(۱۴۶۱) هین ببین کز تو نظر آید بـه کـار باقیت شَحْمیّ[۱] و لَحْمی[۲] پود و تار

بهوش باش که از تو فقط همین دیدن بکار می‌آید. یعنی اصل وجود تو دیدن حقیقت است. و الّا بقیّهٔ وجود تو پیه و گوشت و رگ و پی است. [چنانکه در بیت (۲۷۷) دفتر دوم فرمود:

ای بـــرادر تـــو هـــمان انـــدیشه‌ای مـــابقی تـــو اســـتخوان و ریشـــه‌ای]

(۱۴۶۲) شحمِ تو در شمع‌ها نـفْزود تـاب لَحمِ تـو مـخمور را نآمَـد کـباب

امّا ای آدمیزاد پیه وجودِ تو موجب افزایش نور شمعها نمی‌شود، و گوشتِ تو نیز کباب مناسبی برای مستان نیست. یعنی ای انسان تو از نظر جسمانی و ظاهری به درد هیچ چیز نمی‌خوری. در حالی که بسیاری از حیوانات پوست و گوشت و چربی و دیگر قسمت‌های جسمشان قابل استفاده است. حال که از نظر جسمانی فروتر از سایر حیواناتی پس در عرصهٔ معنا بکوش.

(۱۴۶۳) در گداز این جمله تن را در بَصَر در نظر رَوْ، در نظر رَوْ، در نـظر

بنابراین تمام وجود خود را در راه بصیرت صرف کن. و پیوسته در طریق بصیرت حرکت کن، در بصیرت، در بصیرت.

(۱۴۶۴) یک نظر دو گز همی بـیند ز راه یک نظر دو کَوْن دید و رویِ شاه

چشمی هست که از طریق الهی فقط می‌تواند دو متر را ببیند. و در مقابل، چشم دیگری هست که هم دنیا و آخرت را می‌بیند و هم سلطان حقیقت را. [مراد از «دو کون»، دنیا و آخرت است. پس بیت فوق در بیان اختلاف مراتب آدمیان در بینش است.]

(۱۴۶۵) در میانِ این دو فـرقی بـی‌شمار سُـرمه جُـو، وَاللهُ اَعْـلَم بـالسِّرار

میان این دو چشم، تفاوتِ بسیار است. جویای سُرمه باش. یعنی خواهان معرفت و هدایت الهی باش. و خداوند به اسرار نهان داناتر است. [از آنرو که اطبّای قدیم، سرمه را

---

۱. شَحْم: پیه.
۲. لَحْم: گوشت.

موجب تقویت چشم می‌دانستند. حضرت مولانا از آن لفظ، معنی مجازی اختیار کرده است. و این سرمه همانا معرفت و هدایت الهی است. معنی «سِرار» بحث‌انگیز است. «سِرار» به معنی شب آخر ماه قمری است که در آن شب، ماه بکلّی از دیدگان نهان می‌گردد. البتّه با فتحهٔ «سین» نیز این معنی را افاده می‌کند. احتمالاً مولانا بر سبیل مجاز آن‌را به معنی راز پوشیده بکار بسته است، و همانطور که ملاحظه می‌شود معنی لفظ مذکور چنین مجازی را اقتضا می‌کند. نیز جایز است «سِرار» را مصدر دوّم باب مفاعله (مُسارَّه) فرض کنیم که به معنی «با یکدیگر راز گفتن و نجوا کردن» است. با توجّه بدین فرض «والله اعلم بالسرار» یعنی خداوند به رازگویی و نجوای شما داناتر است. چنانکه آیهٔ ۶ سورهٔ مجادله نیز خداوند را دانا به نجوای آدمیان می‌داند. در نسخه‌های معتبر مثنوی «السِرار» ضبط شده، لیکن در برخی از نسخ «السَّرار» آمده است. اکبرآبادی «سَرار» را جمع «سَریرت» دانسته است[۱]. و «سَریرت» به معنی راز و نیّت قلبی است. رأی اکبرآبادی در صورتی صحیح است که سَرار را مخفف «سَرائر» بدانیم، زیرا در لغت‌نامه‌های عربی و فارسی جمعِ سریرت، سَرائر است نه سَرار. چنانکه نیکلسون نیز احتمال داده است که «سَرار» مخفّف «سَرائر» است[۲].]

چون شنیدی شرحِ بحرِ نیستی کوش دایم، تا بر این بحر ایستی (۱۴۶۶)

چون شرح دریای حقیقت را شنیدی، همواره بکوش تا با این دریا اُنس و صحبت داشته باشی. [«نیستی» را نباید در اینجا نقیض هستی انگاشت، بل مراد از نیستی در اینجا حقیقت الهی است که با چشم ظاهر مشاهده نمی‌شود و از اینرو به «نیستی» وصف شده است.]

چونکه اصلِ کارگاه آن نیستی است که خلا و بی‌نشان است و تهی است (۱۴۶۷)

زیرا اصل کارگاه، آن نیستی است. یعنی حقیقت جهان، حضرت حق است که از هرگونه تعیّن و تشخّصی منزّه است.

جمله استادان پیِ اظهارِ کار نیستی جویند و جایِ اِنکسار (۱۴۶۸)

همهٔ استادان حرفه و هنر برای نشان دادن استادیِ خود جویای نیستی و ویرانه‌اند.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۶۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۸۲.

[این بیت راجع است به بیت (۱۳۶۹) همین دفتر.]

(۱۴۶۹) لاجَرَم استادِ استادان صَمَد[1] کارگاهش نیستیّ و لا[2] بُوَد

ناگزیر کارگاه خداوند بی‌نیاز که استاد استادان است، نیستی و عدم است. [«نیستی» و «لا» در اینجا به مقام فقر و فنای عارفانه اشارت دارد. رجوع شود به بیت (۶۹۰) دفتر دوم و توضیح آن. منظور بیت: حضرت حق برای اظهار کمال خود در انسان‌های متواضع و رهیده از خودبینی تجلّی می‌کند.]

(۱۴۷۰) هر کجا این نیستی افزون‌تر است کارِ حق و کارگاهش آن سَر است

هر جا که این نیستی بیشتر باشد، کار و کارگاه حق نیز در همان جاست. یعنی هر کس که به حقیقت فقر و فنا بیشتر رسیده باشد لیاقت بیشتری می‌یابد که مجلای حق شود. [پس کمال معنوی و کوکبهٔ روحی به حقیقت باطنی است نه لقلقهٔ لسان.]

(۱۴۷۱) نیستی چون هست بالایینْ‌طَبَق بر همه بُردند درویشان سَبَق

از آنرو که نیستی (مقام فقر و فنا) بالاترین مرتبه است، درویشان بر همگان پیشی گرفته‌اند.

(۱۴۷۲) خاصه درویشی که شد بی‌جسم و مال کار، فقرِ جسم دارد، نه سؤال

بخصوص درویشی که تن و ثروت نداشته باشد. یعنی ظاهراً و باطناً فقیر باشد. فقر جسم ارزش دارد. یعنی از دنیا و مافیها گذشتن کاری مهمّ است نه تکدّی نمودن.

(۱۴۷۳) سایل آن باشد که مالِ او گداخت قانع آن باشد که جسمِ خویش باخت

سائل آن کسی است که اموالش نابود شده باشد. و قانع کسی است که از جسم خود صرف‌نظر کرده است. یعنی با ریاضات و طاعات نفسانیات خود را مهار کرده است. [کسی که مال و منالی ندارد برای امرار معاش به تکدّی روی می‌آورد. چنین فقری مورد نظر عارفان

---

۱. صَمَد: ر. ک. شرح بیت(۵۵۱) دفتر پنجم.

۲. لا: ر. ک. شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل.

نیست، زیرا این فقر، فسادانگیز است. بلکه تنها فقر اختیاری مورد احترام آنان است.]

پس ز درد اکنون شکایت برمَدار کوست سویِ نیست اسبی راهوار (۱۴۷۴)

پس اکنون از درد و رنج شکایت مکن، زیرا دردِ حقیقی به منزلهٔ اسبی مطیع است که سالک را به منزل فقر و فنای عارفانه می‌رساند.

این قدر گفتیم، باقی فکر کن فکر اگر جامد بُوَد، رَوْ ذکر کن (۱۴۷۵)

ما فعلاً در بیان فضیلت فقر و فنای عارفانه همین مقدار گفتیم. بقیهٔ مطلب را تو خود اندیشه کن. اگر اندیشه‌ات دچار جمود و رکود شد باید به ذکر حق مشغول شوی. [اگر ذکر حق تعطیل شود برودت هواهای نفسانی قلب را افسرده و یخین می‌کند. پس باید شعلهٔ ذکر را همیشه در حجره قلب روشن نگاه داشت.]

ذکر آرد فکر را در اِهتزاز ذکر را خورشیدِ این افسرده ساز (۱۴۷۶)

ذکر حق اندیشهٔ آدمی را پویا و فعال می‌کند. پس ذکر حق را خورشید اندیشه‌های منجمد قرار بده.

اصل، خود جذب است، لیک ای خواجه‌تاش کار کن، موقوفِ آن جذبه مباش (۱۴۷۷)

ای رفیق طریق، اصل در کار سلوک، جذبهٔ الهی است. امّا تو تلاش کن و در انتظار رسیدن آن جذبه مباش. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

زانکه تَرکِ کار چون نازی بُوَد ناز کی در خوردِ جانبازی بُوَد؟ (۱۴۷۸)

زیرا رها کردن سعی و تلاش به منزلهٔ ناز کردن است. و ناز چگونه ممکن است که شایسته مقام ایثار جان باشد؟ [پس به هوای اینکه جذبهٔ حق در می‌رسد و تو را به ذروهٔ کمال می‌رساند طاعت و عبادت و عمل صالح را تعطیل مکن.]

نه قبول اندیش، نه رَد ای غلام امر را و نهی را می‌بین مُدام (۱۴۷۹)

ای جوان نه به مقبول افتادن اعمالت فکر کن و نه به مردود شدن آن. بلکه پیوسته اوامر و نواهی حضرت حق را مورد توجّه قرار بده. [این بیت در دفع وسواس و اوهام برخی از

مؤمنان گفته آمده است.]

(۱۴۸۰) مرغِ جذبه ناگـهان پَـرَّد ز عُش[۱] چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکُش

زیرا پرندهٔ جذبه ناگهان از آشیان پر می‌کشد. یعنی ای سالک به سعی و مـجاهده‌ات ادامه بده و هرگز آن را به امید ظهور جذبهٔ الهی تعطیل مکن که شاید پرندهٔ جذبه از مرتبهٔ الهی به پرواز درآید و بر بام وجود تو بنشیند و تو را دفعةً به اعلی مرتبهٔ کمال برساند. پس هرگاه روشنی بامداد را دیدی شمع را خاموش کن. [مراد از صبح، حقیقت است، و مراد از شمع اعمال تکلیفی. منظور بیت: هر گاه سالک، به شهود حقیقت رسد طاعات و عبادات تکلّف‌آمیز از او برداشته شود، و زان پس او حضرت حق را با سائقه شوق و عشق عبادت کند، نـه بـا نـزعهٔ خوف و تکلیف. اکبرآبادی گوید: مراد از «صبح»، جذبه است. و مراد از شـمع، ذکـر و فکـر است[۲]. رجوع شود به بیت (۴۷۶) دفتر اول و توضیح آن. بیت فوق با مضمون آیهٔ ۹۹ سورهٔ حِجر تناسب دارد: وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَأْتِیَکَ‌الْیَقِینُ. «و پروردگارت را پرستش کن تا تـو را یقین در رسد.» رایج‌ترین تفسیری که از لفظ «یقین» شده، مرگ است. چنانکه زمـخشری در ذیل این آیه گوید: اَیْ اَلْـمَوْتُ. مٰا دُمْتَ حَیّاً فَلا تَـخْلُ بِالْعِبٰادَةِ[۳]. یعنی مراد از یقین در اینجا مرگ است. پس تا وقتی که زنده هستی از پرستش حق جدا مشو.

تعبیر مرگ به یقین شاید به خاطر اینست که عُروض مرگ حتمی است و جای هـیچ شکی ندارد. و یا شاید بدین خاطر است که با فرا رسیدن مرگ، جمیعِ حجب از برابر دیدگان آدمی واپس رود.]

(۱۴۸۱) چشم‌ها چون شد گذاره[۴]، نورِ اوست مغزها می‌بیند او در عینِ پـوست

وقتی که چشم‌ها نافذ شوند، یـعنی هـر گـاه چشـم آدمـیان از حـجاب‌ها بگـذرد و حقیقت‌بین شود، بصیرت آن چشم از نور حق مایه گـرفته است. بـه سـخنی دیگـر عـارفان روشن‌بین با نور خدا می‌بینند. و چنین چشمی در پوست، مغز را می‌بیند. یعنی پوست مانع از

---

۱. عُشّ: آشیانهٔ پرندگان. عَشّ نیز صحیح است. جمع: عِشاش و عُشوش

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۶۱.

۳. ر.ک. الکشاف، ج ۲، ص ۵۹۲.

۴. گُذاره: آنچه از حدّ در گذرد، گذرنده. اسم مکان به معنی مَعْبَر و گذرگاه نیز آمده است. امّا در اینجا معنی اول مناسب است.

دیدن او نمی‌شود. [این بیت اِشعار می‌دارد که روشن‌بینان، افرادی قشری و صورت‌پرست نیستند.]

بیند اندر ذَرّه، خورشیدِ بقا بیند اندر قطره، کُلِّ بحر را (۱۴۸۲)

چنین چشم بصیری خورشید جاودان حقیقت را می‌بیند و در یک قطره، مجموعهٔ دریا را مشاهده می‌کند.

بار دیگر رجوع کردن به قصّهٔ صوفی و قاضی

گفت صوفی: در قصاصِ یک قَفا سر نشاید بادْ دادن از عَمیٰ (۱۴۸۳)

صوفی چون دید ضارب، شخصی ضعیف و مُردنی است از مقابلهٔ به مثل حذر کرد و با خود گفت: سزاوار نیست که از روی غفلت و نادانی به خاطر تلافی یک پس‌گردنی سرم را به باد دهم.

خرقهٔ تسلیم، اندر کردنم بر من آسان کرد سیلی خوردنم (۱۴۸۴)

خرقهٔ درویشانه‌ای که پوشیده‌ام در واقع خرقهٔ تسلیم است. یعنی باید در برابر ناملایمات و آزار خلق صابر باشم. به همین دلیل پوشیدن خرقهٔ درویشی سبب شده است که سیلیِ ضارب را آسان‌تر تحمّل کنم.

دید صوفی خصمِ خود را سخت زار گفت: اگر مُشتش زنم من خصم‌وار (۱۴۸۵)

صوفی دید که دشمنش، یعنی آن بیمار ضارب بسیار ناتوان است. پس با خود گفت: اگر مشتی خصمانه به او بزنم [مصراع دوم شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

او به یک مُشتم بریزد چون رَصاص[1] شاه فرماید مرا زجر و قِصاص (۱۴۸۶)

با یک ضربهٔ مشت من مانند قلع بر زمین می‌افتد. آنگاه سلطان دستور می‌دهد که مرا تعزیر و قصاص کنند. [چون «قلع» فلزی نرم است، شاید منظور از مصراع اول این باشد: اگر به او یک مشت بزنم مانند یک تکه قلع، پهن می‌شود.]

---

۱. رَصاص: قلع، سرب.

(۱۴۸۷) خیمه ویران است و بشکسته وَتَد[۱] او بهانه می‌جُوَد تا در فتد

آن ضارب رنجور مانند خیمه‌ای در شُرُف ویران شدن است و ستونِ آن خیمه شکسته است. او در پی بهانه‌ای است که بر زمین بیفتد.

(۱۴۸۸) بهرِ این مُرده، دریغ آید دریغ که قِصاصم افتد اندر زیرِ تیغ

واقعاً حیف است که به خاطر این مُرده گردن به تیغ قصاص سپارم.

(۱۴۸۹) چون نمی‌تانست کف بر خصم زد عزمش آن شد کِش سویِ قاضی بَرَد

چون صوفی (به خاطر این ملاحظات) نمی‌توانست دست به دشمن خود بزند. تصمیم گرفت که او را نزد قاضی ببرد.

(۱۴۹۰) که ترازویِ حق است و کَیْله‌اش[۲] مَخْلص[۳] است از مکرِ دیو و حیله‌اش

زیرا قاضی میزان و معیار حق است. و نیز قاضی مایهٔ رهایی از مکر و حیلهٔ بدکاران است.

(۱۴۹۱) هست او مِقراض[۴] اَحْقاد[۵] و جِدال قاطعِ جنگِ دو خصم و قیل و قال

قاضی، قیچی کینه‌ها و ستیزه‌ها و بُرندهٔ جدال و مناقشهٔ طرفین دعواست.

(۱۴۹۲) دیو در شیشه کند افسونِ او فتنه‌ها ساکن کند قانونِ او

قاضی با ادلّهٔ روشن، دیو را درون شیشه می‌کند. یعنی قاضی، هویٰ‌پرستانِ متجاوز را بوسیلهٔ قانون تسلیم می‌کند. و قانون او فتنه‌ها را آرام می‌سازد. [مراد از «افسونِ او»، دلایل و براهین متقن قاضی است که متجاوزان چاره‌ای جز تسلیم ندارند. رجوع شود به بیت (۴۷۱) دفتر سوم، و (۱۲۱۱) دفتر پنجم.]

---

۱. وَتَد: میخ. جمع: اَوْتاد.
۲. کَیْله: پیمانه، پیمانه کردن. در اینجا به معنی معیار و میزان.
۳. مَخْلَص: محل خلاصی و رهایی.
۴. مِقْراض: قیچی. اسم آلت از مصدر قَرْض به معنی چیدن و بریدن.
۵. اَحْقاد: کینه‌ها. جمعِ حِقْد.

چون ترازو دید خصمِ پُر طَمَع سرکشی بگذارد و گردد تَبَع (۱۴۹۳)

دشمن طمّاع چون با میزان و معیار حق روبرو شود دست از سرکشی و طغیان برمی‌دارد و مطیع می‌شود.

ور ترازو نیست، گر افزون دهیش از قِسَم[1] راضی نگردد آگهیش (۱۴۹۴)

امّا اگر میزان و معیاری در کار نباشد زیاده از حقّش نیز به او بدهی با وجود وقوف بر مقدار حقّش باز از بهره‌هایی که بدو داده شده اظهار نارضایتی می‌کند. یعنی طلبکار هم می‌شود.

هست قاضی رحمت و دفعِ ستیز قطره‌یی از بحرِ عدلِ رستخیز (۱۴۹۵)

قاضی مایه رحمت همگان و موجب فیصله یافتن دعواست. او در واقع قطره‌ای از دریای عدالت روز قیامت است. [محکمهٔ عادلانهٔ دنیوی نمونه‌ای کوچک از محکمه روز رستاخیز است.]

قطره گر چه خُرد و کوته پا بُوَد لطفِ آبِ بحر از او پیدا بُوَد (۱۴۹۶)

اگر چه قطره، کوچک و بی‌مقدار است، امّا صفای آبِ دریا در او نمایان است.

از غبار ار پاک داری کِلّه[2] را تو ز یک قطره ببینی دَجْله را (۱۴۹۷)

اگر گرد و غبار از پرده چشمانت پاک کنی یعنی حُجُب نفسانی را مرتفع سازی و بصیرت پیداکنی از یک قطره می‌توانی رودی بزرگ را ببینی.

جزوها بر حالِ کُل‌ها شاهد است تا شَفَق[3] غمّازِ خورشید آمده‌ست (۱۴۹۸)

اصولاً جزءها، نمودار کُلّ‌هاست، چنانکه مثلاً شفق از خورشید خبر می‌دهد.

---

۱. قِسَم: قسمت‌ها، سهم‌ها.
۲. کِلّه: پرده، حجاب. جمع: کِلَل.
۳. شَفَق: سرخی پس از غروب آفتاب.

(۱۴۹۹) آن قَسَم بر جسمِ احمد راند حق آنچه فرموده‌ست کَلّا والشَّفَق

آن سوگندی که خدا یاد کرده و فرموده است: «سوگند به شفق» آن سوگند به جسم احمد(ص) بوده است. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ انشقاق: فَلا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ. «سوگند به سرخیِ پس از غروب آفتاب». «کَلّا» صرفاً برای تأکید لفظ و تنظیم وزن بیت آمده است. همانطور که شفق بر ذات خورشید دلالت دارد، جسم شریف حضرت محمد(ص) نیز بر خورشید مختفی در کالبد او دلالت دارد. منظور بیت: قاضی عادل، نمونه‌ای است جزئی از قاضی روز جزا.]

(۱۵۰۰) مور، بر دانه چرا لرزان بُدی گر از آن یک دانه خِرمَن دان[۱] بُدی؟

به عنوان مثال، اگر مورچه می‌توانست از یک دانه گندم به وجود خرمنِ گندم استدلال کند، و به وجود آن پی ببرد، مگر ممکن بود که به‌خاطر یک دانه گندم تنش بلرزد؟ یعنی اگر مورچه از یک دانه گندم به وجود خرمن واقف می‌شد دیگر نگران از دست دادن یک دانه گندم نمی‌شد.

(۱۵۰۱) بر سرِ حرف آ، که صوفی بی‌دل است در مکافاتِ جفا مُستَعْجِل[۲] است

مولانا در اینجا می‌خواهد از ایراد نکات باز ایستد تا ادامهٔ حکایت صوفی را بیان دارد. امّا باز افادات و انتقالات او را با خود می‌برد: بر سرِ حرف پیشین خود (نقل حکایت صوفی) بازگرد که صوفی صبر و قرار ندارد و در تقاص ستمی که بر او رفته است شتاب دارد.

(۱۵۰۲) ای تو کرده ظلم‌ها، چون خوش‌دلی؟ از تقاضایِ مُکافی[۳] غافلی؟

ای کسی که ستم‌ها کرده‌ای چگونه خوشحالی؟ یعنی این خوشحالی تو زودا که به اندوه ندامت انجامد. مگر نمی‌دانی که مظلوم علیه تو درخواست تقاص می‌کند؟ یا مگر از خواست مکافات‌دهنده در کیفر دادن غافلی؟

(۱۵۰۳) یا فراموشت شده‌ست از کرده‌هات که فرو آویخت غفلت پرده‌هات؟

یا به سبب محصور شدن در حجاب غفلت، اعمال ناشایست خود را فراموش کرده‌ای؟

---

۱. خِرمَن‌دان: خرمن‌شناس.
۲. مُستَعْجِل: شتابنده، خواهان شتاب، عجله کننده.
۳. مُکافی: مُکافات دهنده.

گر نه خصمی‌هاشتی انـدر قَـفات جِرمِ گردون رَشک بُردی بر صَفات (۱۵۰۴)

اگر در پشت سرت نارضایتی‌های مردم را بر نمی‌انگیختی، قطعاً سپهر گردون بر صفای باطنی تو حسد می‌بُرد.

لیک مـحبوسی بـرای آن حـقوق اندک اندک عذر می‌خواه از عُقوق[1] (۱۵۰۵)

امّا به خـاطر حـقوقی کـه لگـدمال کـرده‌ای در زنـدان بـه سـر مـی‌بری. و بـاید از نافرمانی‌های گذشته‌ات کم کم پوزش بخواهی. [و از صاحبان حق حلالیتی بطلبی.]

تا بـه یکـبارت نگـیرد مُـحتَسِب آبِ خود روشن کن اکنون با مُحِب (۱۵۰۶)

تا مبادا داروغه دفعةً تو را دستگیر کند. اینک با دوستِ خود کدورت‌ها را پاک کن.

رفت صوفی سویِ آن سیلی زنش دست زد چون مدّعی در دامـنش (۱۵۰۷)

در اینجا نقلِ صورت حکایت از سر گرفته می‌شود: صوفی نزد همان کسی رفت که بر او سیلی زده بود. و به عنوان شاکی یقه‌اش را چسبید.

انـدر آوردش بـرِ قـاضی کَشـان کین خرِ اِدبار[2] را بـر خـر نشـان (۱۵۰۸)

صوفی، آن شخص را کشان کشان نزد قاضی آورد و گفت: ای قاضی این خرِ بدبخت را روی خر بنشان. [در قدیم مجرمان را روی خرِ بدون پالان و بطور مـعکوس مـی‌نشاندند و دور شهر می‌گرداندند و جارچیان نیز با قـیل و قـال خـود مـردم را مـتوجّه امـر مـی‌کردند. و اگر «خرنشان» معنی مـجازی داشـته بـاشد. یـعنی او را بـر خـرِ کـیفر سـوار کـن. یـعنی کیفرش بده.]

یـا بـه زخـمِ دِرَّه[3] او را دِه جـزا آنـچنانکه رایِ تـو بـیند سـزا (۱۵۰۹)

یا او را با نواختن تازیانه کیفر بده. خلاصه هرطور که صلاح می‌دانی مجازاتش کن.

---

۱. عُقوق: نافرمانی.

۲. اِدْبار: بدبختی. در اینجا معنی وصفی دارد. به معنی بدبخت است.

۳. دِرَّه: تازیانه. جمع: دِرَر.

(۱۵۱۰) کآنکه از زجر[۱] تو میرد در دمـار بر تو تاوان نیست، آن باشد جُبار[۲]

کسی که بر اثر کیفر تو بمیرد، تاوانی بر ذمّهٔ تو نیست بلکه خون او به هدر رفته است.

(۱۵۱۱) در حد و تعزیرِ قاضی هر که مُرد نیست بر قاضی ضَمان، کو نیست خُرد

هر کس که در اثنای اجرای حدّ و تعزیر بمیرد قاضی مسئولیتی ندارد، زیرا او شخص کم‌اهمیّتی نیست. [«حَدّ» از نظر فقهی مجازاتی است که مقدار آن معیّن شده باشد. امّا «تعزیر» مجازاتی است که غالباً مقدار آن معیّن نشده و به نظر حاکم شرع بستگی دارد.]

(۱۵۱۲) نایبِ حق است و سایهٔ عدلِ حـق آیـنهٔ هـر مُسْتَحِقّ و مُسْتَحَق

قاضی خلیفه خداوند است و سایهٔ عدالتِ او، و نیز آینهٔ هر مدّعی و مُدّعیٰ‌عَلَیه است.

(۱۵۱۳) کـو ادب از بـهرِ مـظلومی کـند نه برای عِرْض و خشم و دخلِ خَود

زیرا او برای احقاق حقوق ستمدیدگان مجازات می‌کند، نه برای آبرو و غضب و درآمدِ خود. [«عِرْض» به معنی آبرو و ناموس است. برخی آن‌را «عَرَض» به معنی متاع و جنس خوانده‌اند. به هر تقدیر مراد اینست که قاضی عادل و فهیم، مجرمان را به خاطر خودخواهی و منافع شخصی خود مجازات نمی‌کند.]

(۱۵۱۴) چون برای حـقّ و روز آجـله‌ست گر خطایی شد، دِیَت[۳] بر عاقله‌ست

چون مجازات مجرم برای احقاق حق مظلوم و ثواب روز قیامت است، لذا اگر در این کار خطایی هم رود، دیهٔ آن بر ذمّهٔ پرداخت کنندگان دیه است. [«عاقِله» اصطلاحی فقهی است که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۷۰) دفتر سوم آمده است. به معنی پرداخت‌کنندگان خونبها. تای آن، تای تأنیث نیست بلکه تای جمع است. در اینجا با توجّه به بیت بعدی مراد از عاقله، خداوند است. یعنی هر گاه قاضی فهیم و عادل و بدون غرض و مرض احیاناً اشتباهی در کارش مرتکب شد خداوند آن‌را جبران می‌کند.]

---

۱. زَجْر: بازداشتن، نهیب زدن. در اینجا مناسبِ معنی کیفر و تأدیب است.

۲. جُبار: هدر رفتن، خون به هدر رفتن.

۳. دِیَت: خونبها، بهایی که قاتل یا خویشان او به اولیای مقتول می‌پردازند.

آنکه بهرِ خودْ زند او ضامن است وآنکه بهرِ حق زند او آمِن است (۱۵۱۵)

کسی که برای ارضای نفسانی خود، کسی را مضروب سازد باید تاوان آن را تعهّد کند. و امّا کسی که به خاطر رضای حق می‌زند در امان است.

گر پدر زد مر پسر را، او بمُرد آن پدر را خونْبها باید شمرد (۱۵۱۶)

مثلاً اگر پدر به جهت اغراض نفسانی خود، فرزندش را بزند و فرزند بر اثر صدمات وارده بمیرد آن پدر باید خونبهای مقتول را بپردازد.

زآنکه او را بهرِ کارِ خویش زد خدمتِ او هست واجب بر وَلَد (۱۵۱۷)

زیرا پدر، فرزند خود را به خاطر مسائل نفسانی خود زده است، گرچه فرزند وظیفه دارد به پدر خدمت کند.

چون معلّم زد صَبی[1] را، شُد تلف بر معلّم نیست چیزی، لاتَخَف[2] (۱۵۱۸)

امّا اگر معلّم، طفل را بزند و او بمیرد، معلّم مسئولیتی ندارد. باکی نداشته باش.

کآن معلّم نایب افتاد و امین هر امین را هست حُکمش همچنین (۱۵۱۹)

زیرا آن معلّم خلیفه خداست و امین اوست. و اصولاً نسبت به هر امین حکم همین است.

نیست واجب خدمتِ اُستا بر او پس نبود اُستا به زجرش کارْجُو (۱۵۲۰)

بر طفل واجب نیست که معلّم را خدمت کند، لذا معلّم نیز به خاطر مسائل شخصی خود، کودک را تنبیه نمی‌کند. [ابیات اخیر نشان‌دهندهٔ بخشی از وضعیت آموزشی آن دوران است. تنبیه بدنی از امور رایج مدارس آن زمان بوده است.]

ور پدر زد، او برایِ خود زده‌ست لاجَرَم از خونْبها دادن نَرَست (۱۵۲۱)

اگر پدر، فرزند را بزند به خاطر مسائل نفسانی خود زده است، از اینرو ناچار از پرداخت دیه معاف نمی‌گردد.

---

۱. صَبیّ: کودک. جمع: صِبْیان.

۲. لاتَخَفْ: نترس. فعل نهی از خافَ یَخافُ.

(۱۵۲۲) پس خودی را سَر ببُر ای ذُوالفَقار[۱] بی‌خودی شو، فانیی، درویش‌وار

پس ای دارندهٔ ذوالفقار، درویش‌وار انانیّت را سر ببُر و به مقام بی‌خویشی واصل شو. [سالک باید با ذوالفقارِ عشق، رأسِ شرک و منی را بیندازد.]

(۱۵۲۳) چون شدی بی‌خود، هر آنچه تو کنی مــا رَمَــیْتَ اِذْ رَمَــیْتَ، ایــمنی

هر گاه به مقام بی‌خویشی رسیدی هر کاری که کنی به موجب حکمِ مٰارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ از عِقاب الهی در امانی. [هرگاه ارادهٔ خود را در مشیّت الهی مستهلک کردی، زان پس هرچه از تو به ظهور رسد از اوست نه از تو. در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ قرآنی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۱۵۲۴) آن ضَمان بر حق بُوَد، نه بر امین هست تفصیلش به فقه اندر مُبین

زیرا آن کار برعهدهٔ حضرت حق است نه برعهدهٔ بندهٔ امین. این مطلب در فقه مشروحاً آمده است.

(۱۵۲۵) هر دکـانی راست ســودایــی دگـر مثنوی، دُکّانِ فـقر است ای پســر

هر دکانی داد و ستد خاصّی دارد. امّا ای پسر مثنوی معنوی، دکان فـقر است. یـعنی عمده‌ترین متاعی که مثنوی می‌فروشد فقر و فناست.

(۱۵۲۶) در دکانِ کفشگر چرم است خـوب قالبِ کفش است، اگر بینی تو چوب

مثلاً در دکان کفّاشی، چرم فراوان یافت می‌شود، امّا اگر در آنجا چوب بـه چشـمت بخورد قطعاً آن چوب قالب کفش است.

(۱۵۲۷) پیش بـزّازان قَـز[۲] و اَدکَـن[۳] بُـوَد بـهرِ گـز بـاشد، اگـر آهـن بُـوَد

در دکانِ پارچه‌فروشان نیز ابریشم و پارچه‌های تیره‌گون بسیار یافت شود، و اگر هم

---

۱. ذُوالْفَقار: ر.ک. شرح بیت (۲۳۰۰)دفتر دوّم.

۲. قَزّ: ابریشم، پرنیان.

۳. اَدْکَن: رنگ مایل به سیاهی، سیه تاب، تیره‌گون. امّا در اینجا مراد پارچه‌های تیره است.

آهن در آنجا یافت گردد قطعاً وسیلهٔ متر کردن پارچه است. [منظور از دو بیت اخیر: چون مولانا در ابیات پیشین چند مسأله فقهی را مطرح کرد، بلافاصله به مخاطبان خود تذکّر می‌دهد که هرچند در مثنوی موضوعات مختلف فقهی، کلامی، طبی، نجومی و... وارد شده است، امّا عمده‌ترین موضوع مطروح، مسأله فقر و فنای عارفانه است. چنانکه در دکان کفّاشی و بزّازی، علاوه بر جنس اصلی، کالاهای دیگری نیز یافت می‌شود. پس می‌گوید پرداختن به فقه اصغر، مانع از بیان فقه اکبر نیست.]

مثنویِّ ما دُکانِ وحدت است غیرِ واحد هر چه بینی آن بُت است (۱۵۲۸)

مثنوی ما دکان وحدت و یکرنگی است، هر چه بجز وجود واحد در آن ببینی بدان که آن چیز بُت است. [حکایات و امثال و اشارات و استعارات و طنزها و... که در مثنوی آمده هیچیک هدف نیست، بلکه فقط وسیله‌ای است برای پی بردن به اسرار وحدت و فقر و فنا. بنابر این تمسکِ صِرف به این قوالب بیانی، نوعی بُت‌پرستی است. البتّه ممکن است خواننده با همین قوالب به سوی مثنوی جذب شود و تدریجاً به موضوع اصلی برسد.]

بُت ستودن، بهرِ دامِ عامه را همچنان دان کِالْغَرانیقُ الْعُلی (۱۵۲۹)

ستایش از بت به منظور جلبِ عوام را باید مانند ماجرای مرغابیان سپیدِ بلندپرواز بدانی. [«غَرانیق»، جمع «غِرنیق» و «غُرنُوق» به معنی مرغابیِ گردن بلند و سپید یا سیاه است. عربان جاهلی چون بُتان خود را میانجی و شفیع در نزد خدا می‌دانستند، لذا هنگام طواف کعبه در ستایش از آنها چنین می‌سرودند:

وَالـلاّتُ وَ الْـعُزّیٰ وَ مَـناةُ الثّـالِثَةُ الْأُخْـریٰ

فَـاِنَّهُنَّ الْـغَرانـیقُ الْـعُلیٰ مِـنْهَا الشَّـفاعَةُ تُـرْتَجیٰ

«لات و عُزّیٰ و سه دیگر، مَناة که همچون مرغابیان سپیدِ بلندپروازند، از ایشان امید شفاعت رود.»

امّا ماجرای غرانیق به اختصار: در برخی از منابعِ مشهور آمده است که روزی پیامبر(ص) و جمعی از مسلمانان نزدیک کعبه نشسته بودند و پیامبر سورهٔ نجم را تلاوت می‌کرد. به آیهٔ نوزدهم رسید و خواند: اَفَرَأَیْتُمُ اللّاتَ وَالْعُزّیٰ وَ مَناةَ الثّالِثَةَ الْأُخْریٰ. «آیا دیدید لات و عزّی و منات را که سومین آنهاست؟» پیامبر به دنبال این آیه چنین خواند: تِلْکَ الْغَرانیقُ الْعُلیٰ وَ اِنَّ شَفاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجیٰ. «آنان (سه بت قریش) مرغابیان بلند پروازند (یا

بلندمرتبه‌اند) که به شفاعت آنها امید رود.» مشرکان که ذکر این دو جمله را توسّط پیامبر نوعی انعطاف در مسألهٔ بت‌پرستی محسوب داشتند. وقتی پیامبر آخرین آیهٔ این سوره را که سجدهٔ واجبه دارد تلاوت فرمود همراه با مسلمانان به سجده درآمدند.

بدون شک ماجرای غرانیق نه با عقل در می‌سازد و نه با نقل. خاصّه اینکه چنین مطلبی در کهن‌ترین کتب سیره یعنی سیرهٔ ابن اسحاق و سیرهٔ ابن هشام نیامده است. و بخاری نیز در صحیح خود بدان اشارتی نکرده است. امّا طبرسی از قول ابن عباس و دیگران مطلب را اینگونه آورده است که وقتی پیامبر(ص) آیهٔ ۱۹ سوره نجم را تلاوت فرمود یکی از کافران شیطان‌صفت عبارتِ **تِلکَ‌الْغَرانیق** را به گونه‌ای خواند که حضّار خیال کردند که اینرا نیز پیامبر(ص) تلاوت کرده است و لذا آن‌را آیه‌ای از قرآن پنداشتند. طبرسی این مطلب را از کتاب **تنزیه الانبیاء** سیدمرتضی نقل کرده است[1]. به هر حال جمعی از محقّقان آن‌را از اسرائیلیات و خرافات شمرده‌اند[2]. امّا منظور مولانا از اشاره بدین ماجرا اینست: مثنوی معنوی عمده‌ترین مطلبی که طرح می‌کند توحید است. منتهی در لابلای این مطلب حکایات و امثال و قصص و هزل و طنز و... را نیز در می‌تند تا به مذاق همگان شیرین آید و بدان بگرایند. چنانکه در حکایت اخیرالذکر خواندیم که مشرکان نیز بواسطهٔ عبارتِ **تلک‌الغرانیق**... در موافقت با مؤمنان به سجده درآمدند. پس خواننده باید هوشیار باشد و بداند که مقصود و مآل از مطالب متنوعِ مثنوی بیان آیین توحید است ولاغیر.]

(۱۵۳۰) **خوانْدَش در سورهٔ وَالنَّجم، زود لیک آن فتنه بُد، از سوره نبود**

پیامبر آن عبارت را فوراً در سورهٔ نجم خواند. امّا آن عبارت، یعنی **تِلْکَ‌الْغَرانیقُ‌الْعُلیٰ** ... محض امتحان بود و اصلاً جزو سورهٔ قرآنی نبود. [طبق برخی روایاتِ مجعول پس از آنکه پیامبر عبارتِ **تِلْکَ‌الْغَرانیق** را بر زبان جاری ساخت، شب هنگام جبرئیل بر او نازل شد و بدو گفت که این دو جمله وحی نیست بلکه از القائات شیطان است.]

(۱۵۳۱) **جمله کُفّار آن زمان ساجد شدند هم سِری بود آنکه سَربر دَر زدند**

در آن لحظه همهٔ کافران به سجده در آمدند. البتّه در این موضوع رازی بود که کافران

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۹۱ ـ ۹۰.

۲. برای تحقیق بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب محقّقانه خیانت در گزارش تاریخ، (مصطفی حسینی طباطبائی) ج ۲، ص ۱۱۰ ـ ۹۷.

نیز سر به درگاه حق فرود آرند.

بعد از این حرفی است پیچاپیچ و دور با سُلیمان باش و دیوان را مشور (۱۵۳۲)

بعد از ایراد این نکات و دقایق، گفتار سترگ و خَم اندر خَم دیگری است که فهم آن از اذهان معمولی فراتر است. تو با حضرت سلیمان(ع) باش و شیاطین یا شیطان‌صفتان را تحریک مکن. [مراد از سلیمان، سلیمان نوعی است. یعنی ولیِّ صاحب تصرّف که در هر دوری از ادوار وجود دارد. پس ای طالب حقیقت در معیّت اصحاب عرفان و ابنای ایقان باش تا از اسرار کبرای حقیقت بهره‌ای بری. مراد از «دیوان»، مردم معاند و شیطان‌صفت است که چون اسرار حقیقت را درنمی‌یابند. به سبّ و سوط چنگ در زنند.]

هین حدیثِ صوفی و قاضی بیار وآن ستمکارِ ضعیفِ زار زار (۱۵۳۳)

بهوش باش و ماجرای صوفی و قاضی و آن ظالم ناتوان و نزار را در بیان آر.

گفت قاضی: ثَبِّتِ‌الْعَرش ای پسر تا بر او نقشی کنم از خیر و شر (۱۵۳۴)

قاضی در خطاب به صوفیِ شاکی گفت: پسرجان، اوّل ادعایت را ثابت کن تا بعد از آن، حکم خود را صادر کنم. [ثَبِّتِ‌الْعَرْشَ ثُمَّ النَّقْشَ «ابتدا تخت را استوار کن و سپس بر آن نقش بزن» ضرب‌المثلی است معروف و مشهور که معادل آن در زبان فارسی اینست: «اوّل برادری‌ات را ثابت کن و بعد ادّعای ارث بکن.»

معنی تحت‌اللفظِ بیت فوق اینست: قاضی گفت: ای پسر، تخت را استوار کن تا از نیکی و بدی نقشی بر آن زنم.]

کو زننده؟ کو محلِّ اِنتقام؟ این خیالی گشته است اندر سَقام[1] (۱۵۳۵)

ضارب کجاست؟ کسی که باید مجازات شود کو و کجاست؟ این شخص از شدّت بیماری مانند خیال، نیست‌وَش شده است. یعنی وقتی قاضی نگاهش به ضارب افتاد، چون او را خیلی مُردنی دید، گفت: این بابا که اصلاً قابل مجازات نیست، چون خود به خود دارد می‌میرد.

---

۱. سَقام: بیماری.

(۱۵۳۶) شرع بهرِ زندگان و اغنیاست شرع بر اصحابِ گورستان کجاست؟

احکام جزائی و قضائی شرع در خصوص افراد زنده و توانمند صادر می‌شود. این نوع احکام شرعی مگر ممکن است در مورد اموات گورستان مصداق پیدا کند؟ [چون مُردگان از تکلیف معاف‌اند من چگونه می‌توانم حکمی در مورد او صادر کنم. مولانا در این ابیات آن ضارب رنجور را به مرتبهٔ میّت تنزّل می‌دهد و با مهارتی خاص ایهام‌گویی می‌کند. یعنی از طرفی مراد او از «مُرده»، عارفان بالله‌اند که با انتخاب مرگ اختیاری جمیع آرزوها و امیال دنیوی خود را در ضبط آورده‌اند و در مقام توکّل به مرتبهٔ کَالْمَیِّتِ بِیَدِ الْغَسّال رسیده‌اند، و از طرفی مراد او از «مُرده»، ابنای دنیا و اعوان حرص و هویٰ است که به جهت بیگانگی از ارزش‌های برین به مرتبهٔ جمادی هبوط کرده‌اند و مردگان متحرّک شمرده آیند.]

(۱۵۳۷) آن گروهی کِز فقیری بی‌سَرَند صد جهت زآن مُردگان فانی‌ترند

کسانی که از شدّت فقر به فنا رسیده‌اند، صد بار مرده‌تر از اموات گورستان‌اند. [اشاره دارد به مقام فنایِ فِی‌اللهِ عارفان. رجوع شود به شرح بیت ذیل.]

(۱۵۳۸) مُرده، از یک روست، فانی در گزند صوفیان از صد جهت فانی شدند

مُرده معمولی از یک جهت دچار فنا شده است، حال آنکه صوفیان از صد جهت فانی شده‌اند. [چون ابیات اخیر بیان داشت که مردگان فارغ از تکالیف شرعیه‌اند، و از طرفی عارفان را نیز به اعتبار آنکه هر گونه انگیزهٔ نفسانی را در خود کشته‌اند مُرده خوانده، برخی از شارحان به این استنتاج رسیده‌اند که سالکان مجذوب و مسکور از تکالیف شرعیه فارغ‌اند. در حالی که مولانا و سایر مشایخ عظام هیچکدام نه تنها اسقاط تکالیف شرعیه را تبلیغ نکرده‌اند، بلکه بالعکس سخت بر آداب دینی مواظبت داشته‌اند.]

(۱۵۳۹) مرگ، یک قتل است، و این سیصد هزار هر یکی را خونْبهایی بی‌شمار

مرگِ جسمانی یک بار مُردن است، امّا مرگِ عارفانه سیصد هزار بار مردن است. و برای هر مُردنِ آن، خونبهایی بی‌حساب وجود دارد. [یعنی مرگ ظاهری فقط یک بار رخ می‌دهد، آن هم وقتی که روح از کالبد شخص مفارقت می‌جوید. ولی مرگ عارفانه به این آسانی نیست، زیرا نفس امّاره چون بوقلمون‌صفت است و دائماً رنگ عوض می‌کند و هر

لحظه به شکلی در می‌آید، مقابله با هریک از اشکال فریبندهٔ او سخت است و دشوار. از اینرو سختی جهاد با نفس به مرگ تشبیه شده است، آن هم مرگ مضاعف و بسیار. مراد از «خونبها» در اینجا پاداش الهی است.]

گرچه کُشت این قوم را حق بارها ریخت بهرِ خونبها انبارها (۱۵۴۰)

اگر چه حضرت حق صوفیان را بارها کُشته است، لیکن برای خونبها مخازن لطف و احسان خود را نثار آنان کرده است. [دو بیت فوق ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۶۳) دفتر چهارم آمده است.]

همچو جِرجیس‌اند هر یک در سِرار[1] کُشته گشته، زنده گشته، شصت بار (۱۵۴۱)

هر یک از این عارفانِ‌بالله برحسب باطن مانند جِرجیسِ نبی هستند که شصت بار مُرده و زنده شده است. [«شصت» در اینجا برای تحدید و تعدید نیست، بل برای بیان تکثیر است. یعنی عارفان راستین در دورهٔ حیات خود چون سرگرم پیکار نفس بوده‌اند، ریاضات شاقه‌ای را تحمل کرده‌اند. توضیح جرجیس در شرح بیت (۸۸۸) همین دفتر آمده است.]

کشته از ذوقِ سِنانِ[2] دادگر می‌بسوزد که بزن زخمی دگر (۱۵۴۲)

آن عارفی که از ضربت نیزهٔ خداوندِ عادل کشته می‌شود، بقدری از آن ضربت لذّت می‌برد که می‌گوید: ضربتی دیگر بزن. یعنی ای شاه حقیقت با تیغ محبّت و عشق خود ضربتی دیگر بزن تا به ابتلای دیگر درافتم و وجود مجازی خود را بکلّی دربازم.

وَاللّه از عشقِ وجودِ جانْ‌پَرَست کشته بر قتلِ دُوُم عاشق‌تر است (۱۵۴۳)

به خدا قَسَم آن عارف عاشقی که کشته عشق حضرت حق است، اشتیاقش به دگربار کشته شدن بیشتر از اشتیاقِ مردمِ زندگی‌پرست به زندگی است. یعنی آنقدر که عاشقان پاکباخته به مرگ‌های متوالی در راه حق عشق می‌ورزند، دنیاطلبان جان‌دوست و زندگی‌طلب اینقدر به زندگی دنیوی علاقه نمی‌ورزند. [«قتل دوم» کنایه از فنایِ بعدالفناء است.]

---

۱. سِرار: در اینجا به معنی باطن و نهان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر.
۲. سِنان: نیزه، سرنیزه، جمع: اَسِنَّه.

(۱۵۴۴) گفت قاضی: من قضادارِ حَی‌ام حاکمِ اصحابِ گورستان کَی‌ام؟

ادامهٔ حکایت: قاضی به صوفی گفت: من در مورد زندگان قضاوت می‌کنم. من کی می‌توانم در مورد اهل قبور قضاوت کنم؟ یعنی این ضارب رنجور بقدری نحیف و ناتوان است که باید او را جزو اموات بشمار آورد و لذا از دایرهٔ قضاوت من خارج است.

(۱۵۴۵) این به صورت گر نه در گور است پست گورها در دودمانش آمده‌ست

اگرچه این شخص ظاهراً به گودال قبر در نیامده است، ولی در واقع جزو مُردگان است. [معنی تحت‌اللفظ مصراع دوم بکلّی گنگ و نامفهوم است، چرا که می‌گوید: «گورها در تبار او در آمده است» و این معنی برخلاف واقع است، زیرا در عالم واقع افراد به گورها در می‌شوند نه بالعکس. اکبرآبادی معتقد است که «در» در مصراع دوم باید قبل از «گورها» صرف شود. چون «در» لفظاً مؤخّر بر «گورها» و معناً مقدّم بر آن است. با این تقدیر معنی مصراع دوم اینست: «دودمانش به گورها اندر شده‌اند.» و مراد اینست که این رنجور از سلک آن دسته از بیمارانی است که بر اثر بیماری وخیم فوت کرده‌اند و او نیز به زودی به سرنوشت آنان دچار می‌آید.[۱] انقروی دودمان را مجازاً بر حواس و قوای جسمانی و روحانی شخص حمل کرده و می‌گوید: مصراع دوم کنایه از اینست که هر یک از قوا و حواسّ او مُرده است و در گور جسدش دفن شده است.[۲] به هر تقدیر مراد اینست که او مُرده‌ای است متحرّک. مولانا آن بیمارِ مُرده‌وَش را کنایه از دنیاپرستان می‌داند، زیرا دنیاپرستان نیز مُردگان متحرّک‌اند. مصراع دوم این منظور را نیز متبادر به ذهن می‌کند: سر تا پای چنین شخصی مرگ و گور است.]

(۱۵۴۶) بس بدیدی مُرده اندر گور، تو گور را در مُرده بین، ای کور تو

ای صوفی تا به حال اموات بسیاری را دیده‌ای که در قبر نهاده شده‌اند، امّا ای کوردل اینک گور را در مرده ببین. [دیدن مُرده در قبر امر عجیبی نیست، بل امری معهود و معمول است. ولی مصراع دوم می‌گوید «گور را در مُرده تماشا کن.» و این امری عجیب است. چگونه ممکن است گور در مُرده باشد؟! این بیت نیز در ادامهٔ تقریر بیت پیشین است و توصیفی است از دلمردگی ابنای دنیا. یعنی دنیاطلبان شهوت‌پرست، در گورِ شهوات و حرص و جهل خود

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۶۴.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۴۶۸.

مدفون شده‌اند.]

گر ز گوری خشت بر تو اوفتاد عاقلان از گور کی خواهند داد؟ (۱۵۴۷)

به عنوان مثال اگر خشتی از گوری بر سرت افتد آیا می‌روی از آن گور شکایت کنی. مسلماً نمی‌روی. آیا کسی که عقلی داشته باشد از گور شکایت می‌کند؟ هرگز.

گِردِ خشم و کینهٔ مُرده مگرد هین مکن با نقشِ گرمابه نبرد (۱۵۴۸)

ای صوفی به فکر خشم و انتقام از مُرده برمیا. بهوش باش و با نقوش بی‌جان جدال مکن. [مراد از «نقشِ گرمابه» در اینجا همان ضارب رنجوری است که در آستانهٔ مرگ قرار گرفته. توضیح نقش گرمابه در شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اوّل آمده است.]

شُکر کن که زنده‌یی بر تو نزد کآنکه زنده رد کند حق کرد رَد (۱۵۴۹)

خدا را شکر کن که آدم زنده‌ای آن پسِ گردنی را به تو نزد. زیرا هر ضربه‌ای را که انسان زنده بزند در واقع آن ضربه را خدا زده است. [مراد از «زنده» در اینجا عارفان ربانی است که به حیات طیّبه زنده‌اند. بیت فوق و بیت بعدی مبتنی بر مسأله دقیق و خطیر **اتحاد ظاهر و مظهر** است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۱۰۷) و (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

خشمِ اَحیا خشمِ حق و زخمِ اوست که به حق زنده‌ست آن پاکیزه‌پوست (۱۵۵۰)

غضب و ضربهٔ کسانی که زندهٔ حقیقی هستند در واقع غضب و ضربهٔ حضرت حق است. زیرا آن عارف خوش‌نما به برکت حضرت حق زنده است. [مراد از «پاکیزه پوست» عارفی است که صفای باطنی او بر صورت او انعکاس یافته است. چنانکه در آیهٔ ۲۹ سورهٔ **فتح** در وصف مؤمنان آمده است: ... **سیماهُمْ فی وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِالسُّجُود**... «...اثر (نورانی) سجده (عبادت) بر رخسارشان پدیدار است...»]

حق بکُشت او را و در پاچه‌اش دمید زود قصّابانه پوست از وی کَشید (۱۵۵۱)

حضرت حق‌تعالی بندهٔ محبوب خود را می‌کُشد و مانند قصّاب در پاچه‌اش می‌دمد و فوراً پوست را از تنش جدا می‌کند. [قصّابان برای پوست کندن حیوان، ابتدا رخنه‌ای در پاچهٔ

لاشه پدید می‌آورند و میله‌ای بدان داخل می‌کنند تا مجرای دَمِش باز شود، و آنگاه با شدّت در آن می‌دمند (امروزه که نَفَس‌ها مانند قدیمی‌ها قوی نیست این کار را با تلمبه انجام می‌دهند) تا پوست حیوان برآماسد. و چون لاشه همچون خیکِ پُر باد برآماسید با مشت بر آن می‌کوبند چندانکه پوست از سطح گوشت ور آید. و آنگاه لاشه را بر داربستی می‌آویزند و با کارد ناحیهٔ سینه را می‌درند و به چالاکی و تردستی پوست را از بدن جدا می‌کنند.

مولانا در این گفتار تمثیلی چگونگی تجرید و تهذیب انسان کامل را نشان داده است. حق‌تعالی حیات طیّبه روحانی را همچون نَفَس به انسان می‌دمد. و او را از جمیع علایق و پیوندهای دنیوی جدا می‌کند. پس آنان که از هر نوع رنگ تعلّق آزادند کسانی هستند که حامل نفخهٔ ربّانی‌اند.]

(۱۵۵۲) نفخ[۱]، در وی باقی آمد تا مَآب[۲] نفخِ حق نبود چو نفخهٔ آن قصاب

نفخهٔ الهی تا قیامت در وجود انسان کامل می‌مانَد، زیرا دمیدن حضرت حق مانند دمیدن قصّاب نیست که فوراً زائل شود.

(۱۵۵۳) فرقِ بسیارست بَیْنَ‌النَّفْخَتَیْن[۳] این همه زَین[۴] است وآن سَر جمله شَیْن[۵]

میان این دو دَمِش فرق بسیاری وجود دارد. یعنی دمیدن خدا کجا و دمیدن قصّاب کجا؟ زیرا دمِ الهی حیات می‌دهد و دَم قصّاب حیات می‌ستاند. دمیدن خدا سراسر زیب و زیور است، در حالی که دمیدن قصّاب یکسره عیب و زشتی است.

(۱۵۵۴) این، حیات از وی بُرید و شد مُضِر وآن حیات از نفخِ حق شد مُسْتَمِر

این دمیدن، یعنی دمیدن قصّاب زندگی را از حیوان باز می‌گیرد و بدو زیان می‌زند، در حالی که حیات آدمی بر اثر نفخهٔ روح بخش الهی استمرار و بقا می‌یابد.

---

۱. نَفْخ: دمیدن.
۲. مَآب: محّل بازگشت. مراد قیامت است که بازگشت همگان به سوی حق است.
۳. نَفْخَتَیْن: دو نفخه، دو دمیدن، دو دَمِش.
۴. زَین: زینت.
۵. شَیْن: رسوایی، عیب.

(۱۵۵۵) این دَم آن دم نیست کآید آن به شرح هین برآ زین قعرِ چَه بالایِ صَرح[۱]

این نفخه، یعنی نفخهٔ الهی از آن نوع نفخه‌هایی نیست که در بیان گنجد. بهوش باش و از ژرفای این چاه، یعنی چاه غفلت و شهوت بر فراز کوشک برآی. [این نکات از زبان قاضی در خطاب به صوفی گفته شده است.]

(۱۵۵۶) نیستش بر خر نشاندن مُجْتَهَد نقشِ هیزم را کسی بر خر نهد؟

قاضی به صوفی گفت: احکام شرعیّه و عقلیه چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد که آن رنجور را به جهت مجازات بر خر سوار کنیم. آیا کسی تصویر هیزم را بر خر بار می‌کند؟ مسلّماً نمی‌کند. [«مُجْتَهَد» اسم مفعول از باب افتعال، به معنی اجتهاد کرده شده. «مجتهد نیست» یعنی مطابق با حکم شرعی و عقلی نیست. یا اجتهاد مجتهدان چنین حکمی را امضاء نمی‌کند، یا مقتضی احکام شرعیه نیست و از این قبیل.]

(۱۵۵۷) بر نشستِ او نه پشتِ خر سزد پشت تابوتی‌ش اولیتر سزد

شایسته نیست او بر پشت خر سوار شود، بلکه سزاوار اینست که او را بر تابوتی سوار کنند.

(۱۵۵۸) ظلمْ چِهْبوَد؟ وضع، غیرِ موضعش هین مکن در غیر موضع، ضایعش

مفهوم ظلم چیست؟ جواب: هرچیز را نابجا نهادن ظلم است. بهوش باش مبادا چیزی را با نهادن در غیر محلّ خود تباه‌سازی. [توضیح این بیت در شرح بیت (۱۰۹۱) دفتر پنجم آمده است. منظور قاضی اینست: ای صوفی اگر در خصوص این بیمار، حکم قصاص صادر کنیم قهراً عدالت را در مورد او رعایت نکرده‌ایم. لَیْسَ عَلَی الْمَریضِ حَرَج.]

(۱۵۵۹) گفت صوفی: پس روا داری که او سیلی‌ام زد، بی‌قصاص و بی‌تَسُو[۲]

صوفی گفت: پس جناب قاضی آیا تو سزاوار می‌دانی که ضارب سیلی بدون کیفر و

---

۱. صَرح: کاخ، ساختمان. جمع: صُروح.

۲. تَسُو: حبّه، حصّهٔ کوچک، در مثنوی به معنی هر چیز ناچیز، پشیز. ر.ک.شرح بیت (۲۰۸۱)دفتر پنجم.

کمترین جریمه رها شود؟

(۱۵۶۰) این روا باشد که خَرْخِرْسی قَلاش[۱] صوفیان را صَفْع[۲] اندازد به لاش[۳]

آیا این سزاوار است که خرسی گُنده و ولگرد، به خاطر هیچ و پوچ به صوفیان پس‌گردنی بزند؟

(۱۵۶۱) گفت قاضی: تو چه داری بیش و کم؟ گفت: دارم در جهان من شش دِرَم

یکی از مشکلات فهم ابیات مثنوی یافتن مرجع ضمیر است. گاه ترکیب عبارات و ترتیب ابیات به گونه‌ای است که خواننده و حتّی شارح مثنوی مرجع ضمیر را گم می‌کند. بیت فوق و دو بیت بعدی از مصادیق این غلط اندازی است. اگر مرجع ضمیر «تو» را صوفی بدانیم بیت فوق را باید اینگونه توضیح دهیم: قاضی که دید صوفیِ مضروب در امر دادخواهی سخت مُصِرّ و جدّی است، رو به بیمار ضارب کرد و گفت: دار و ندارت چقدر است؟ بیمار گفت: در این دنیا شش درهم سرمایه دارم. بیت (۱۵۶۵) و (۱۵۶۷) مؤیّد این وجه است، زیرا چنانکه در ابیات بعدی می‌آید ضارب هوس می‌کند که یک پس‌گردنی به قاضی هم بزند و با خود می‌گوید حال که قصاصِ پس‌گردنی ارزان است بهتر است یکی دیگر بزنم.

و اگر مرجع ضمیر «تو» را صوفیِ مضروب فرض کنیم باید حکم به ظالم بودن قاضی بدهیم، زیرا او نه تنها داد مظلوم را نستانده بلکه مظلوم را بطور مضاعف تحتِ ستم قرار داده است، زیرا همانطور که در ابیات بعدی خواهد آمد نیمی از سرمایهٔ او را می‌گیرد و به ضارب می‌دهد. بیت (۱۵۷۴) نیز ظاهراً مؤیّد این وجه است.]

(۱۵۶۲) گفت قاضی: سه دِرَم تو خرج کن آن سه دیگر را به او دِه بی سخن

قاضی به بیمار ضارب گفت: سه درهم را برای خودت هزینه کن، و سه درهم دیگر را بی‌چون و چرا به صوفی بده. [با توجّه به توضیح بیت پیشین جایز است مرجع ضمیر«تو»، صوفی نیز باشد.]

---

۱. قَلّاش: کلاّش، ولگرد، حیله گر.

۲. صَفْع: سیلی، کشیده.

۳. لاش: مخفّفِ لاشَئ به معنی هیچ چیز.

(۱۵۶۳) زار و رنجور است و درویش و ضعیف سه دِرَم دربایَدَش تَرّه و رَغیف[۱]

صوفی مردی ناتوان و بیمار و تهی‌دست و ضعیف است، و به سه درهم برای خرید نان و تره محتاج است. یعنی او برای تأمین حدّاقل معاش خود سخت محتاج است. [با توجّه به توضیح دو بیت اخیر این بیت هم وصفِ بیمار ضارب تواند بود و هم وصف صوفی.]

(۱۵۶۴) بر قَفای قاضی افتادش نظر از قفایِ صوفی آن بُد خوب‌تر

در این لحظه چشم بیمار به پشتِ گردن قاضی افتاد و دید که پشت گردنِ او برای زدن پس‌گردنی جالب‌تر است.

(۱۵۶۵) راست می‌کرد از پیِ سیلیش دست که قصاصِ سیلی‌ام ارزان شده‌ست

بیمار ضمن آنکه دست خود را برای زدن پس‌گردنی بلند می‌کرد با خود گفت: جریمهٔ پس‌گردنی‌ام چه ارزان است! [اگر این فرض را بپذیریم که صوفی، آن سه درهم را جریمه داده است در اینصورت مراد بیمار از ارزان بودنِ جریمهٔ سیلی اینست که هم سیلی را می‌زنم و هم مقداری پول می‌گیرم! با توجّه به این برداشت باید «ارزان» را ارزنده معنی کرد نه کم بها و رخیص، زیرا نیمی از دارایی خود را برای یک پس‌گردنی از دست دادن چندان هم ارزان نیست!]

(۱۵۶۶) سویِ گوشِ قاضی آمد بهرِ راز سیلی‌ای آورد قاضی را فراز

بیمار چنین وانمود کرد که می‌خواهد رازی را درِ گوش قاضی بگوید. پس همینطور پیش آمد و پس‌گردنی جانانه‌ای به گردن قاضی نواخت.

(۱۵۶۷) گفت: هر شش را بگیرید ای دو خصم من شوم آزاد بی‌خَرخاش[۲] و وَصْم[۳]

بیمار گفت: ای دو مدّعی، یعنی ای صوفی و قاضی هر شش درهم را خودتان بردارید تا من نیز از قید نزاع و ننگ رها شوم.

---

۱. رَغیف: گِردهٔ نان.
۲. خَرخاش: مجادله و گفتگو.
۳. وَصْم: ننگ و عار، شتاب.

طَیره شدنِ[۱] قاضی از سیلیِ درویش و سرزنش کردنِ صوفی، قاضی را

(۱۵۶۸) گشت قاضی طَیره، صوفی گفت: هَی حکمِ تو عدل است، لاشک نیست غَی[۲]

قاضی خشمگین شد و صوفی به او گفت: حکم تو عادلانه بود و مسلّماً از روی گمراهی و اشتباهکاری صدور نیافت.

(۱۵۶۹) آنچه نپسندی به خود ای شیخِ دین چون پسندی بر برادر؟ ای امین

ای زعیم دین و ای درستکار، چیزی را که برای خود نمی‌پسندی چرا آن را برای برادرت می‌پسندی؟ [چنانکه امام علی(ع) در بخشی از وصیّت خود به فرزندش حسن(ع) فرمود: فَاَحْبِبْ لِغَیْرِکَ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اَکْرِهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لَها[۳]. «هرآنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند. و هر آنچه که برای خود ناپسند می‌شمری برای دیگران نیز ناپسند شمار.»]

(۱۵۷۰) این ندانی که پیِ من چَهْ کَنی هم در آن چَهْ عاقبت خود افگنی؟

آیا نمی‌دانی چاهی که برای من می‌کنی سرانجام خود در آن سقوط خواهی کرد؟

(۱۵۷۱) مَنْ حَفَر بِئْراً نخواندی از خبر؟ آنچه خواندی کن عمل، جانِ پدر

مگر این حدیث را نخوانده‌ای که هر کس چاهی بِکَند عاقبت خود در آن سقوط کند؟ جان پدر! بدانچه خوانده‌ای عمل کن. [مصراع اول اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۸) دفتر اوّل آمده است. علم بدون عمل، پسندیده نیست. چنانکه امام علی(ع) فرماید: اَلْعِلْمُ بِلاعَمَلٍ وَبالٌ وَ الْعَمَلُ بِلا عِلْمٍ ضَلالٌ. «علمِ بدون عمل، گرفتاری است، و عملِ بدون علم، گمراهی است.»

مولانا از اینجا به بعد مکافات قُضاتِ ستمکار را مطرح می‌کند.]

(۱۵۷۲) این یکی حُکمت چنین بُد در قضا که تو را آورد سیلی بر قفا

ای قاضیِ ستمکار طبق قضای مقدّر الهی این حکم ناعادلانهٔ تو سبب شد که

---

۱. طَیره شدن: خشمگین شدن.

۲. غَیّ: گمراهی.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، نامهٔ ۳۱.

پس‌گردنی بخوری. [«در قضا» جایز است به معنی در مسند قضا هم فرض شود.]

وای بر احکامِ دیگرهایِ تو　　تا چه آرَد بر سر و بر پایِ تو (۱۵۷۳)

وای به دیگر احکام صادرهٔ تو که چه‌ها بر سرت خواهد آورد!

ظالمی را رحم آری از کرم　　که برای نَفْقه بادَت سه دِرَم (۱۵۷۴)

مثلاً ای قاضی از روی بخشش و کرمِ بیجا ستمکاری را مورد لطف قرار می‌دهی و می‌گویی که سه درهم برای هزینهٔ معاشت لازم است. یعنی بیمار ضارب را نه تنها مجازات نمی‌کنی بلکه سه درهم از من می‌گیری به او می‌دهی!

دست ظالم را بِبُر، چه جایِ آن　　که به دستِ او نهی حکم و عِنان (۱۵۷۵)

دست ستمگر را باید قطع کنی، الآن چه جای آن است که حکم را به نفع او صادر کنی!

تو بِدآن بُز مانی ای مجهولْ‌داد[1]　　که نژادِ گرگ را او شیر داد (۱۵۷۶)

ای داوری که عدالت تو گُم و گور است، کار تو شبیه آن بُزی است که به تولهٔ گرگ شیر دهد. [وقتی توله گرگ بزرگ شود و قدرت پیدا کند در دم بُز شیرده را می‌درد. چنانکه ضارب سیلی وقتی دید که حکم به نفعش صادر شده طغیان کرد و جناب قاضی را نیز آماج ضرب و کوب خود قرار داد. مصراع دوم معادل مَثَلِ مار در آستین پروردن است.]

جواب دادنِ قاضی، صوفی را

گفت قاضی: واجب آیدْمان رضا　　هر قَفا و هر جفا کآرَد قضا (۱۵۷۷)

مولانا در این فصل جلیل از زبان قاضی حکمت‌هایی گرانقدر در باب رضا به قضای الهی تقریر می‌کند. و این از اسلوب معهود مثنوی است که به اقتضای مقام و مقصود، شخصیت‌های حکایت در نقش منفی و مثبت تغییر پیدا می‌کنند. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۳۵۱) دفتر پنجم. در اینجا قاضی سخنانی می‌راند که گویی عارفی وارسته و

---

۱. مجهولْ‌داد: کنایه از ظالم. کسی که عدل و دادش گم و ناپیدا باشد.

متوکّل سخن می‌گوید. معنی بیت: قاضی گفت: هر پس‌گردنی و ابتلایی که از قضای الهی برآید باید بدان راضی باشیم.

(۱۵۷۸) خوش‌دلم در باطن از حکمِ زُبُر گرچه شد رویم تُرُش کِالْحَقُّ مُر

من باطناً از حکم مقدّر الهی راضی‌ام هرچند که برحسب ظاهر چهره‌ام درهم و اخم‌آلود شود، زیرا که اصولاً حق، تلخ است. [«زُبُر» جمعِ «زَبور» به معنی مکتوب‌ها و نوشته‌هاست. و مراد از آن مقدّراتی است که در «کتاب مبین» یا «لوح محفوظ» نوشته شده است.]

(۱۵۷۹) این دلم باغ است و چشمم اَبرْوَش ابر گرید، باغ خندد شاد و خَوش

دل من در مَثَل به باغ مانَد و چشمانم همچون ابر. ابر گریه می‌کند و باغ می‌خندد و شادی و خوشی سر می‌دهد. [گر چه من بظاهر گرفته و غمین‌ام، امّا برحسب باطن شادمان و مبتهج‌ام.]

(۱۵۸۰) سالِ قحط از آفتابِ خیره‌خند[1] باغ‌ها در مرگ و جان کندن رَسَند

در خشکسالی بر اثر خندهٔ بیهودهٔ خورشید، باغ‌ها به حالت مرگ و نزع می‌افتند. [در ایام جدب و خشکسالی هوای گرفته و ابرگین برای بوستان بهتر از گشاده‌رویی هواست.]

(۱۵۸۱) ز امرِ حق وَابْکُوا کَثیراً خوانده‌ای؟ چون سرِ بریان چه خندان مانده‌ای؟

آیا یکی از اوامر الهی را که «بسیار گریستن» است خوانده‌ای و از آن اطلاع داری؟ اگر اطلاع داری پس چرا مانند کَلّهٔ بریان در حالت خنده مانده‌ای؟ [مصراع اوّل اشارتی است به آیهٔ ۸۲ سورهٔ توبه که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۷) دفتر پنجم آمده است. «سر بریان» سر گوسفند و امثال اوست که چون روی آتش تاب داده می‌شود یا در دیگ پخته می‌گردد به سبب انقباض پوست و تُرُنْجیدَن گوشت صورت، ردیف دندانها تا بناگوش نمایان می‌گردد. مولانا خندیدن اهل غفلت را بطور طنزآمیز بدان تشبیه کرده است. چنانکه پیامبر(ص) فرماید:

---

۱. خیره‌خند: صفت ترکیبی به معنی کسی که بیهوده می‌خندد.

إِیّاکَ وَ کَثْرَةُ الضِّحْکِ فَإِنَّهُ یُمیتُ الْقَلْبَ[۱]. «حذر کنید از خندهٔ بسیار که قلب را بمیراند.»]

(۱۵۸۲) روشنیِ خانه باشی همچو شمع گر فرو پاشی، تو همچون شمع دَمع[۲]

اگر مانند شمع، اشک بریزی، همچون شمع، خانه را روشنی خواهی بخشید.

(۱۵۸۳) آن تُرُش‌رویِیِ مادر یا پدر حافظِ فرزند شد از هر ضرر

مثال دیگر. اخم‌آلود بودن مادر یا پدر نسبت به فرزند، او را از هر گزندی مصون می‌دارد. [اگر پدر و مادر همیشه نسبت به فرزند خود خندان و مطیع باشند، قطعاً او را به تباهی خواهند کشید، زیرا محبّت معقول با محبّت جاهلانه تفاوت ماهُوی دارد. این تباهی اگر متوجهٔ جسم او شود بکُلّی نابودش می‌کند، و اگر متوجّه روح او گردد شخصیتش را علیل می‌سازد. پس حدّ اعتدال را باید مراعات کرد.]

(۱۵۸۴) ذوقِ خنده دیده‌یی ای خیره‌خند ذوقِ گریه بین، که هست آن کانِ قند

ای کسی که بیهوده می‌خندی (یا به قول عامیانه الکی خوشی)، لذّت گریه را نیز تجربه کن که آن مخزن شیرینی است. [مراد از این گریه، گریهٔ فلاکت و نگون‌بختی نیست که معلول اوضاع و احوال وخیم اجتماعی و تاریخی است. بل مراد گریهٔ عارفانه است. گریه‌ای که تجلی التهاب انسان در غربتکدهٔ دنیاست.]

(۱۵۸۵) چون جهنّم گریه آرد یادِ آن پس جهنّم خوش‌تر آید از جِنان

اگر یادِ دوزخ موجب گریهٔ تو شود، پس دوزخ بهتر از بهشت است. [اگر یاد و خاطرهٔ دوزخ موجب انکسار قلب و انفعال تو شود، دوزخ بهتر از آن بهشتی است که یادِ آن تو را به عُجب و تفرعن برانگیزد.]

(۱۵۸۶) خنده‌ها در گریه‌ها آمد کَتیم[۳] گنج در ویرانه‌ها جُو ای سلیم

خنده‌ها در گریه‌ها نهان شده است. ای ساده دل گنجینه‌ها را در ویرانه‌ها جستجو کن.

---

۱. معانی‌الاخبار، ج ۱، ص ۳۳۵ به نقل از میزان‌الحکمة، ج ۲، ص ۱۶۹۵.

۲. دَمْع: اشک. جمع: دُموع.

۳. کَتیم: پوشیده، نهان. گاه وزن فعیل به معنی مفعول می‌آید، پس کتیم به معنی مکتوم است.

[شادی حقیقی و پایدار در انکسار قلب یافته آید. امّا آن شادی‌ها که از قسوت قلب برخیزد دوامی ندارد. مضمون این بیت یادآور حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوم آمده است.]

(۱۵۸۷) ذوق در غمهاست، پی‌گُم کرده‌اند[۱] آبِ حیوان را به ظُلمت بُرده‌اند

این بیت به جهت آنکه فاعلِ «کرده‌اند» و «بُرده‌اند» در آن لفظاً ذکر نشده دارای ابهام است و وجوهی احتمال می‌رود. انقروی فاعل آن دو فعل را حضرت حق می‌داند. و جمع بودن افعال مذکور را برای رعایت احترام لازم شمرده است.

وجه اوّل: لذّت حقیقی در اندوه‌های عارفانه است. لیکن حضرت حق ابنای دنیا را از این ذوق به بیراهه می‌برد و در نتیجه نمی‌توانند آن لذّت را درک کنند. و همو آب حیات عرفان و ایقان را در اندرون تاریکی نفسانی نهفته داشته تا همگان بدان راه نیابند. وجه دوم اینکه فاعل فعل «گم کرده‌اند» و «برده‌اند» را عارفان ربّانی بدانیم. بر این فرض معنی بیت اینست: از آنجا که عارفان ربّانی لذّت حقیقی و پایدار را در غم‌های آگاهانه و خردمندانه یافته‌اند عمداً نعل وارونه می‌زنند تا نااهلان بدان حریم در نیایند. زیرا کسانی که به آب حیات راه یافته‌اند آن را در ظلمات پیدا کرده‌اند. یعنی همانطور که لذّت از دلِ غم به دست می‌آید، آب حیات عرفان و وارستگی نیز از دلِ سختی ریاضت به دست می‌آید. وجه سوم: لذّت حقیقی در اندوه عارفانه است. ولی غالب مردمان دچار گمراه شده‌اند و آب حیات معنویت را در ظلمات نفسانی خود مدفون کرده‌اند. الله اعلم بالصواب.]

(۱۵۸۸) بازگونه نعل در رَه تا رِباط[۲] چشم‌ها را چار کن در احتیاط

از ابتدای طریق سلوک تا سر منزل حقیقت آثار نعل‌های وارونه وجود دارد. پس ای سالک در کمال احتیاط چهارچشمی همه طرف را مواظب باش. یعنی حضرت حق به اقتضای اسم غیور نمی‌خواهد که هر آدم کمال نایافته‌ای به مرتبهٔ والای حقیقت راه یابد. پس نفس امّاره را مُسوِّل و شیطان را مُزَیِّن و دنیا را فریبنده ساخته است تا آدمی با این عوامل

---

۱. گم کردن: مفقود کردن، گمراه کردن.

۲. رِباط: کاروانسرا. جمع: رِباطات.

گمراه‌کننده روبرو شود. اگر کاهل و سست نهاد بود اسیر افسون و وارونه نمایی‌های آنان می‌شود و از راه باز می‌ماند. و اگر جَلْد و زیرک بود نعل‌های وارونهٔ اهل اضلال را باز می‌شناسد و راه را پی می‌گیرد و به منزل حقیقت می‌رسد. توضیحِ «نعل بازگونه» در شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول آمده است.

چشم‌ها را چار کن در اعتبار یار کن با چشمِ خود دو چشمِ یار (۱۵۸۹)

مولانا از اینجا به بعد دربارهٔ لزوم مصاحبت با رفیق راه دان و مرشد با کمال سخن می‌گوید. معنی بیت: چشمان خود را برای عبرت‌آموزی چهار تا کن. یعنی با کمال بصیرت و بینایی به قضایا نگاه کن. دو چشم رفیق طریق را نیز یاور چشمان خود کن. یعنی از بینش مرشدان با فضیلت و رفیقان راه دان بخوبی استفاده کن.

اَمْرُهُمْ شُوریٰ بخوان اندر صُحُف یار را باش و مگوش از ناز اُف[1] (۱۵۹۰)

آیهٔ شریفه‌ای را که تعامل مؤمنان را با یکدیگر بر مبنای مشورت دانسته در قرآن کریم تلاوت کن. با رفیق طریق همراه باش و از روی تکبّر بدو «اَه» مگو. یعنی متکبّرانه از او بی‌نیازی نشان مده. [در مصراع اول به قسمتی از آیهٔ ۳۸ سورهٔ شوریٰ اشارت شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم. مراد از **صُحُف** (= نوشته‌ها، کتاب‌ها. جمعِ صَحیفه) قرآن کریم است.]

یار باشد راه را پشت و پناه چونکه نیکو بنگری، یار است راه (۱۵۹۱)

رفیق طریق در طول راه پشت و پناه سالک است. اصلاً اگر خوب دقّت کنی خواهی دید که یار همان راه است. [مراد از «راه» در اینجا پیر یا مرشد راه دان است. چنانکه در بیت (۲۹۳۸) دفتر اول گوید:

برنویس احوالِ پیرِ راه دان پیر را بگزین و عینِ راه دان

حضرت مسیح(ع) در **انجیل یوحنا**، باب ۱۴، آیهٔ ۶ فرماید: «من راه و راستی و حیات هستم. هیچکس نزد پدر جز به وسیلهٔ من نمی‌آید[2].»]

---

۱. اُف: مخففِ اُفٍّ اسم فعلِ مضارع است به معنیِ اَتَضَجَّرُ (= ملولم، به ستوه آمده‌ام) کلمه‌ای که به هنگام دلتنگی گفته شود، اَه.

۲. این عبارت **انجیل** را از **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۹۳ عیناً نقل کرده‌ایم.

(۱۵۹۲) چونکه در یاران رَسی، خامُش نشین اندر آن حلقه مکن خود را نگین

وقتی که به جمع دوستان می‌رسی ساکت بنشین و خود را در آن حلقه، نگین جلوه‌مده. [وقتی به حلقهٔ رفیقان طریق درمی‌آیی خاموش باش و بیشتر شنونده باش تا گوینده، زیرا شنودن مختص زندگان است برای همین است که خداوند به پیامبر(ص) فرماید: اِنَّکَ لاتُسْمِعُ الْمَوْتیٰ. «تو نمی‌توانی کلام حق را به مردگان بشنوانی.» خاصّه وقتی که در مجلس، صاحب معرفتی حضور دارد باید هر مویی که بر اندام داری گوشی شنوا گردد و از بُنِ دندان و صمیم دل به افادات او گوش فرا دهی، نه آنکه با اظهارات پُر طمطراق انظار را به خود جلب کنی و بر کبر و انانیّت خود بیفزایی. مگر آنکه اهل مجلس از تو بخواهند مطلبی بگویی، در آن حال سکوت جایز نیست و باید به قدر کفاف سخن گفت نه دراز و مطوّل.]

(۱۵۹۳) در نمازِ جمعه بنگر خوش به هوش جمله جمعند و یک اندیش و، خموش

هوشیارانه به نماز جمعه (یا مطلقاً به نماز جماعت) نگاه کن که همگان در یک جا جمع آمده‌اند و اندیشه‌ای واحد دارند و جملگی خاموش‌اند. [بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده است تا مطلب پیشین را تبیین کند.]

(۱۵۹۴) رخت‌ها را سویِ خاموشی کَشان چون نشان جویی، مکن خود را نشان

به منزلگاه خاموشی و سکوت سفر کن. اگر از رفیق طریق نشانِ حقیقت سراغ می‌گیری باید خود را بی‌نشان کنی. یعنی باید خودنمایی و انانیّت را از خود دفع کنی. [از شروط اصلی سلوک در ظلّ عنایت و هدایت کاملان، خاکساری و انکسار است. تا وقتی که شخص گرفتار خودبینی و خودنمایی است بهره‌ای از حقیقت نبرد.]

(۱۵۹۵) گفت پیغمبر که در بحرِ هُموم[1] در دلالت، دان تو یاران را نجوم

پیامبر(ص) فرموده است که هر گاه در دریای غم و اندوه گرفتار آمدی دوستان را ستارگان راهنما بدان. یعنی با انوار هدایت آنان به ساحل سکینه و آرامش برس. [اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول آمده است.]

---

۱. هُموم: اندوهها. جمعِ هَمّ.

(۱۵۹۶) چشم در اِسْتارگان نِهْ، رَه بجُو نطق، تشویشِ نظر باشد، مگو

چشم به ستارگان بدوز و راه را پیدا کن. یعنی با اطاعت از کاملانِ مکمّل راه رستگاری و فلاح را پیدا کن. و چون گفتار باعث اضطراب فکری می‌شود از آن حذر کن و چیزی مگو. [کلام نابجا قاتل حقیقت است. دانستن اینکه کجا باید گفت و کجا باید شنود خود رکنی است رکین در عرصهٔ اخلاق. کسانی که این را نمی‌دانند در واقع هیچ نمی‌دانند. کسانی که سخن می‌گویند تا خود را نشان دهند دوست حقیقت نیستند . زیرا سخنانی که با نزعهٔ خودبینی و خودنمایی گفته می‌شود غالباً افکار را مضطرب و پریشان می‌کند.]

(۱۵۹۷) گر دو حرفِ صدق گویی ای فلان گفتِ تیره در تَبَع گردد روان

ای فلان اگر دو کلمه حرف حساب بزنی بدان که به دنبال آن، سخنان تیره و تار بر زبانت جاری خواهد شد. یعنی اگر رعایت خاموشی را نکنی و به گفتار ادامه دهی قطعاً کارت به یاوه سرایی می‌انجامد.

(۱۵۹۸) این نخواندی کِالْکَلام، ای مُسْتَهام[1] فی شُجونٍ جَرَّهُ جَرُّ الْکَلام؟

ای بیدل، مگر این مطلب را نخوانده‌ای که سخن، شاخه‌هایی تُو در تُو دارد و هرسخن، سخنی دیگر را به دنبال می‌کشد. [«شُجون» جمع «شَجَن» به معنی شاخه‌های در هم پیچیده و توُ در توُ است. اشاره دارد به مَثَلِ اَلْحَدیثُ ذُوشُجونٍ یعنی سخن شاخه‌هایی درهم پیچیده و انبوه دارد که آدمی را از این طرف به آن طرف می‌برد. جَرَّهُ (=کشید آن را)، جَرُّ الکلام (کشیدن سخن)، اشاره دارد به مَثَلِ اَلْکَلامُ یَجُرُّ الْکلام «سخن، سخن می‌آورد.»]

(۱۵۹۹) هین مشو شارِع[2] در آن حرفِ رَشَد که سخن زو مر سخن را می‌کَشَد

بهوش باش، مبادا بدان سخنِ راست و صواب آغاز کنی که اَلْکَلامُ یَجُرُّ الْکلام. [یا مبادا مجرای سخن واقع شوی که سخن از دلِ سخن پدید می‌آید و تحسین و تَبجیلِ شنوندگان نیز توسنِ زبان تو را به هیجان وا می‌دارد و بی‌امان حرف می‌زنی. و چون به خود می‌آیی می‌بینی که هزاران فرسخ از جادهٔ عفاف دور افتاده‌ای.]

---

۱. مُسْتَهام: دلباخته، بیدل. اسم مفعول از مصدر اِستِهامَه: از ریشهٔ «هـ ی م».

۲. شارع: شروع کننده، راه رونده، راه، شاهراه.

(۱۶۰۰) نیست در ضَبْطَت چو بگشادی دهان از پـیِ صـافی، شـود تـیره روان

زیرا وقتی دهان به سخن گشودی، دیگر سخن در اختیار تو نیست، و در نتیجه به دنبالِ سخنانِ درست و حسابی، سخنان تیره و تار خواهی گفت: [این بیت در مورد کسانی مصداق دارد که لااقل مقداری حرف شنیدنی و با اساس دارند. امّا امان از آن طایفه‌ای که از همان اوّل یاوه و تافه برهم می‌بافند.]

(۱۶۰۱) آنکه معصومِ رهِ وحـیِ خـداست چون همه صاف است، بگشاید رواست

امّا کسی که در طریق وحی الهی از خطا و خلل و اشتباه و زَلَل مبرّاست و همهٔ سخنان او صاف و شفّاف است می‌سزد که دهان به سخن گشاید.

(۱۶۰۲) زانکه مٰا یَـنْطِق رسـولُ بِـالْهَویٰ کی هـوا زایـد ز مـعصومِ خـدا؟

زیرا که رسول الهی از روی هویٰ و هوس سخن نمی‌راند. چگونه ممکن است از کسی که در ظلّ عنایت حضرت حق از لغزش و خطا مصون است کـاری هـوسناکـانه سـرزند؟ [مصراع اوّل مقتبس است از آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نَجْم: وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْـهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ. «و (پیامبر) سخن از سرِ هوی و هوس نگوید. سخن او نیست جـز وحـی الهـی کـه بدو رسد.»]

(۱۶۰۳) خویشتن را ساز مِنطیقی[1] ز حـال تا نگردی همچو من سُخرهٔ مَـقال

از سرِحال سخن بگو نه تکلّف بار. یعنی قالِ تو باید توأم با حال مشاهده و مکاشفه باشد و الّا خموشی بسی نکوتر از گفتاری است که از روی صفای باطن نباشد، تا همچون من اسیر سخن نباشی. [مصراع دوم ایهامی رندانه دارد. وجه اول اینست که تو ای سالک از مـن عبرت بگیر تا مانند من اسیر کلام نشوی. این وجه را می‌توان از باب اِمحاضِ نُصح و خفض جَناح گرفت. یعنی مولانا با فروتنی و خاکساری خود را در سـلک اسـیران لفـظ بـه شـمار می‌آورد. وجه دوم اینست که می‌گوید ای سالک همانطور که من اسیر سخن نیستم تو نیز اسیر سخن مباش. پس مولانا در این بیت از زبان قاضی به سالکان پند می‌دهد که بر سکـوت و خاموشی مواظبت کنند.]

---

۱. مِنْطیق: صیغهٔ مبالغه از «نطق» بر وزنِ مِفْعیل، به معنی بسیار گوینده، آنکه فراوان سخن می‌گوید.

سؤال کردنِ آن صوفی، قاضی را

گفت صوفی: چون ز یک کان است زر این چرا نفع است وآن دیگر ضرر؟ (۱۶۰۴)

مولانا در این فصل جلیل از زبان آن صوفی به نحو استفهام یکی از مهمترین مسائل کلامی و فلسفی را مطرح کرده است، لیکن در حلّ آن همچون فلاسفه و متکلّمان به مباحث کارافزا و بعضاً سست و بی‌اساس در نیامده است، بل پاسخ آن را با مشرب خاص کشفی و ذوقی خود داده است. صورت مسأله را بازمی‌گوییم: شکی نیست که باید میان علّت و معلول سنخیّت برقرار باشد. زیرا معلول از رشحات و اثراتِ وجودی علّت است. چنانکه قاعدهٔ معروفِ اَلْواحِدُ لایَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْواحِد نیز ناظر بر این مطلب است. یعنی از وجود واحد الزاماً وجود واحد صادر می‌شود نه کثیر. و نیز شکّی نیست که خداوند، واحد است. حال اشکال اینست که چگونه از مبدأ واحد، کثرات صادر شده است؟ و چگونه جهان متبدّل و دائم التغییر از خداوندی که از هرگونه تغییر منزّه است در ظهور آمده است؟ فلاسفه و حکما هر کدام در گشودن این عویصه تلاشی ورزیده‌اند. از آن جمله گفته‌اند که کثرات، بیواسطه از مبدأ واحد صدور نیافته‌اند، بل مجرّدات عقلیه و مفارقات متوسطه (عَلٰی قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) که از شوائب ماده مبرّا هستند میان واحد و کثیر وساطت کرده‌اند. چنانکه قاعدهٔ امکان اشرف نیز این مطلب را تأکید و تشیید می‌کند. پس کثرات مستقیماً از واحد صادر نشده‌اند بل توسط مجردات از مبدأ واحد صدور یافته‌اند. هم از این روست که عقل اوّل را در سلسلهٔ طولیهٔ هستی صادر اول دانسته‌اند، زیرا عقل مجرّد است. حکما با این جواب کوشیده‌اند خود را از ورطهٔ امتناع صدور کثیر از واحد خلاصی دهند. امّا مولانا با آنکه بدین قبیل مسائل اشرافی تام و تمام داشته بدان وادی حیرت‌زا و خَم‌اندر خم در نیامده است. بلکه این مسأله را در فصل بعدی با تمثیلی جالب جواب می‌دهد. او در این باب از پدیدهٔ روانی عشق بهره می‌جوید و می‌گوید: عشق عاشق که باعث حرکات و سکنات بیشمار در او می‌شود، مستند است به آرامش و استغنای معشوق. این مطلب در جای خود بشرح باز گفته خواهد شد. امّا معنی بیت: صوفی به نحو تمثیل این مشکل را از قاضی چنین می‌پرسد: جناب قاضی چطور می‌شود که از یک معدن، دو نوع طلا به دست آید؟ چرا نوعی از طلا ارزشمند و سودمند است و نوعی دیگر کم‌ارزش و زیان‌بار؟

چونکه جمله از یکی دست آمده‌ست این چرا هشیار و، آن مست آمده‌ست؟ (۱۶۰۵)

حال که خالق همهٔ آدمیان یکی است، پس چرا این شخص هوشیار است و شخص دیگر مست و بیهوش؟

(۱۶۰۶) چون ز یک دریاست این جُوها روان این چرا نوش است و، آن زهرِ دهان؟

حال که همهٔ جویبارها از یک دریا سر برآورده‌اند. پس چرا آب این جویبار گواراست، و آب آن یکی تلخ و ناگوار است؟

(۱۶۰۷) چون همه انوار از شمسِ بقاست صبحِ صادق، صبحِ کاذب از چه خاست؟

حال که همهٔ روشنی‌ها از خورشید جاودان برخاسته، صبح صادق و صبح کاذب از کجا پدیدار شده است؟

(۱۶۰۸) چون ز یک سُرمَه‌ست ناظر را کَحَل[۱] از چه آمد راست‌بینی و حَوَل؟[۲]

حال که بینایان از یک سرمه استفاده کرده‌اند، این راست‌بینی و چپ‌بینی از کجا ناشی شده است؟

(۱۶۰۹) چونکه دارُالضَّرْب[۳] را سلطان خداست نقد را چون ضربِ خوب و نارَواست؟

حال که امیر ضرّابخانهٔ جهانِ هستی حضرت حق است، پس چرا سکّه‌ها یعنی مخلوقات به صورت سَرَه و ناسَرَه ضرب می‌شود؟ یعنی اگر خالق جهان، خداوندِ واحد و احد است خیرات و شرور جهان را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ [در این باب رجوع شود به شرح بیت (۶۵) دفتر چهارم.]

(۱۶۱۰) چون خدا فرمود رَه را راهِ من این خَفیر[۴] از چیست و آن یک راهزن؟

حال که خداوند فرموده است راه، راهِ من است پس چرا این یکی نگهبان قافله است و آن دیگری راهزن قافله؟ [مصراع اول اشارت است به آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ انعام: **اِنَّ هٰذا صِراطی مُسْتَقیماً**... «اینست راه راست من...» نیز اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ یوسف: **قُل هٰذِهِ سَبیلی اَدْعُوا اِلَی اللهِ عَلیٰ بَصیرَةٍ**... «بگو اینست راه من که (مردمان) را با بینایی به سوی خداوند فرا می‌خوانم...»]

---

۱. کَحَل: سرمه کشیدن به چشم.

۲. حَوَل: لوچی، دوبینی.

۳. دارُالضَّرْب: ضرابخانه، محل ضرب سکّه، دِرَم سرا.

۴. خَفیر: نگهبان قافله، بدرقه.

(۱۶۱۱) از یک اِشکم چون رَسَد حُرّ و سفیه چون یقین شد اَلْوَلَد سِرُّ اَبیه

حال که در مَثَل مسلّم شده است که فرزند، اوصاف پدر را پیدا می‌کند. پس چگونه می‌شود که از یک شکم دو انسان متضاد زاده شوند که یکی انسانی آزاده و سلیم‌النفس باشد و آن دیگری فردی نادان و شقی؟ [توضیح عبارت عربی مصراع دوم در شرح بیت (۳۱۱۶) دفتر چهارم، و بیت (۱۹۳۱ ـ ۱۹۲۷) دفتر پنجم آمده است. این بیت چون در بیان خلقت اضداد است، می‌توان آن را ناظر بر عبارتی دانست که در کتب صوفیه به عنوان حدیث قدسی آمده است[۱]. لیکن نگارنده آن‌را تا این لحظه در جوامع روایی به دست نیاورده است. آن عبارت اینست: اَلْاِنسانُ سِرّي وَ اَنا سِرُّهُ. «انسان سِرِّ من است، و من سرّ او.»]

(۱۶۱۲) وحدتی که دید با چندین هزار؟ صد هزاران جُنبش از عینِ قرار

تا به حال چه کسی دیده است که وحدت، منشأ اضدادی بیشمار باشد؟ تا به حال چه کسی دیده است که سکونِ محض، منشأ حرکاتی بیشمار گردد؟ [اطلاق «سکون» به ذات الهی از آنروست که حرکت در موجودات و ممکنات وجود دارد تا از قوّه به فعلیّت برسند و به کمال راه یابند. امّا خداوند کمال مطلق و فعلیّت محض است. در یکی از متون عرفانی هند باستان آمده است: ملک‌الموت گفت: جهان مانند درختی است که ریشه‌اش در زمین استوار و شاخسارانش در فضا رقصان. برگ‌ها و شاخه‌ها همان عالم است که دائم‌التغییر است و ریشهٔ آن برهماست که منشأ همه چیز است[۲].]

جواب گفتنِ آن قاضی، صوفی را

(۱۶۱۳) گفت قاضی: صوفیا خیره مشو یک مثالی در بیانِ این شنو

مسأله‌ای که از زبان صوفی در بیت (۱۶۰۴) و ابیات لاحقِ آن مطرح شد و محور سؤال چگونگی صدور کثیر از واحد در عرصهٔ جهان هستی بود، اینک مولانا با مشرب کشفی و ذوقی خود از زبان قاضی بدان پاسخ می‌گوید. معنی بیت: قاضی گفت: ای صوفی،

---

۱. از آن جمله «شیخ بغداد» یعنی شیخ عبدالقادر گیلانی (عارف نامی سدهٔ پنجم و ششم هجری) آن را در کتاب سرّالاسرار، ص ۵۲ آورده است.

۲. اوپانیشاد، ص ۲۲۹.

حیران مشو. در تبیین این مطلب مثالی از من بشنو.

(۱۶۱۴) همچنانکه بی‌قراری عاشقان حاصل آمد از قرارِ دلستان

آن مثال اینست: بی‌قراری و تب و تاب عُشاق از آرامش و سکینهٔ معشوقان پدید می‌آید.

(۱۶۱۵) او چو کُهْ در ناز ثابت آمده عاشقان چون برگها لرزان شده

معشوق در ناز و استغنا همچون کوه، راسخ و استوار است. در حالی که عُشاق مانند برگ درختان می‌لرزند.

(۱۶۱۶) خندهٔ او گریه‌ها انگیخته آبِ رویش آبروها ریخته

خندهٔ معشوق باعث گریه‌های عاشق شده است، و صفا و جلوهٔ رخسارهٔ معشوق، آبرو برای عاشق نگذاشته است. یعنی عاشق بقدری در هوای رخ معشوق است که عاقبت رسوایی و نام و ننگ دامنگیرش می‌شود ولی او هراسی به دل راه نمی‌دهد. [در چند بیت اخیر این نکتهٔ دقیق حِکمی در بیان آمد که اضداد در جهان هستی از نقایص ذاتی خودِ قابل به ظهور می‌رسد. یعنی حق‌تعالی بیدریغ به ماهیّات و موجودات افاضهٔ وجود می‌کند، منتهی هر موجودی به قدر ماهیت و قابلیتِ وجودی خود از آن افاضات بهره می‌گیرد. و چون قابلیت‌ها نسبی است در نتیجه مرتبهٔ وجودی هر موجود با دیگری مختلف می‌شود. پس اضداد از دلِ نسبت‌ها متولّد می‌شود. چنانکه وقتی نور خورشید از پسِ شیشه‌های الوان بتابد با رنگ‌های مختلف و حتی متضاد دیده آید و این تلوّن به شیشه‌ها مربوط می‌شود که قابلِ نور خورشیدند. یعنی قبولِ نور خورشید کرده‌اند. پس کثرات و اختلاف مراتب موجودات به ذات بی‌چون الهی خللی در نیاورد، چنانکه از کثرت امواج به وحدت ذات دریا خللی نیفتد.]

(۱۶۱۷) این همه چون و چگونه، چون زَبَد[1] بر سرِ دریایِ بیچون می‌طپد

چون و چندهای بیشمار موجودات جهان هستی مانند کف بر سطح دریای بی‌چون و

---

۱. زَبَد: کف. جمع: اَزْباد.

چند در جنبش و پویش است. یعنی دریای حقیقت فی حَدِّ ذاتِه بی‌چون و چند است و موجودات عالم نسبت بدان، کف روی آب محسوب شوند.

ضِدّ و نِدّش[۱] نیست در ذات و عمل زآن بپوشیدند هستی‌ها حُلَل[۲] (۱۶۱۸)

در ذات و فعل دریای حقیقت (خداوند) هیچگونه ضدّ و همتایی نیست، زیرا موجودات جملگی از او جامهٔ وجود در پوشیده‌اند. [حضرت واجب‌الوجود ضدّ و مماثلی ندارد، چه ضدّین دو امر وجودی‌اند که بر موضوعی واحد تعاقب کنند و با یکدیگر جمع نیایند و میانشان غایت دوری و تنافر باشد. نیز حضرت حق نظیر و مماثلی ندارد از آنرو که وجود، ثانی ندارد و دیگر آنکه وجود، عین تحقّق است، در حالی که دو مماثل، دو چیزند که در ماهیّت و لوازم ماهیّت اتحاد دارند و در عوارض مفارقه از یکدیگر مفارق‌اند، و وجود اصلاً ماهیّت ندارد بلکه هویّت و تشخّص آن بذاته است.[۳]]

ضِدّ، ضِد را بود و هستی کی دهد؟ بل کزو بگریزد و بیرون جهد (۱۶۱۹)

چگونه ممکن است که ضدّ به ضدِّ خود هستی بخشد؟ بلکه به اقتضای تنافر و رمیدگیِ اضداد از یکدیگر، از ضدّ خود می‌گریزد و خود را از او رها می‌کند.

نِد چه‌بُوَد؟ مثل، مثلِ نیک و بد مثل، مثلِ خویشتن را کی کند؟ (۱۶۲۰)

نِدّ در لغت یعنی چه؟ یعنی مِثل، مانند. مثلِ موجود خوب و بد. چگونه ممکن است که موجودی، مثلِ خود را بیافریند؟ یعنی محال است موجودی مثلِ خود را خلق کند. در اینجا نباید توالد و تناسل را از مقولهٔ آفرینش به مفهوم حقیقی مفروض داشت. چون تفاوت میان خلقِ مِنْ شَیء و خلقِ مِنْ لا شَیء بر هر ذیشعوری معلوم است. در اینجا مراد از آفریدنِ مثل، از نوع دوم است.

چونکه دو مثل آمدند، ای مُتّقی این چه اولیٰ‌تر از آن در خالقی؟ (۱۶۲۱)

ای پرهیزگار اگر در عالَم دو مبدأ هستی نظیرِ یکدیگر وجود می‌داشت چگونه ممکن

---

۱. نِدّ: همتا، نظیر. جمع: اَنْداد.
۲. حُلَل: لباس‌ها. جمعِ حُلّه.
۳. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۴۰.

بود که یکی از آن دو در خلقت موجودات از دیگری لایق‌تر باشد؟ یعنی اگر فرضاً جهان دو مبدأ داشت که در صفات کمالیه عیناً مانند یکدیگر بودند چه دلیلی داشت که یکی بر دیگری در خلقت جهان برتری و سبقت جوید؟ و این از مصادیقِ ترجیحِ بِلا مُرَجِّح[1] است که نزد خردمندان مردود است.

(۱۶۲۲) بر شمارِ برگِ بُستان ضِدّ و نِد چون کفی بر بحرِ بی‌نِدّ است و ضِد

اضداد و امثال مانند برگ‌های بوستان همچون کفی روی دریای بی‌مثل و مانند است. [موجودات جهان که از امثال و اضداد تشکیل شده جلوه‌ای از تجلّیات حضرت احدِ واحد به‌شمار آیند.]

(۱۶۲۳) بی‌چگونه بین تو بُرد و ماتِ بحر چون چگونه گنجد اندر ذاتِ بحر؟

بُرد و باخت دریا را بی‌کیفیّت ببین. یعنی اوصافِ متقابلهٔ الهی را وصف‌ناپذیر بدان. زیرا چگونه ممکن است که کیفیّت در ذات دریا جا بگیرد. یعنی محال است که حضرت حق دارای کیفیّت باشد، چرا که کیفیّت از اوصاف مخلوق است. [«بُرد و مات» کنایه از صفات متقابلهٔ جمالیه و جلالیهٔ الهی مانند قهر و لطف، رحمت و غضب و جز آن است.]

(۱۶۲۴) کمترین لُعبتِ او جانِ توست این چگونه و چونِ جان کی شد درست؟

کمترین مصنوع حضرت حق روح لطیف توست. چگونه ممکن است روح لطیف دارای کیفیّت باشد؟ یعنی در جایی که روح آدمی مخلوق حضرت حق است و منزّه از کیفیّت است چگونه ممکن است خالق روح کیفیت داشته باشد؟ واده جواب. [به فحوای آیهٔ ۸۵ سورهٔ کهف وقتی از حضرت رسول دربارهٔ روح سؤال کردند خداوند بدو فرمود: ... **قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی**... «...بگو روح از امر پروردگار من است...».]

(۱۶۲۵) پس چنان بحری که در هر قَطْرِ[2] آن از بدن ناشی‌تر آمد عقل و جان

بنابراین مقدّمه، دریایی که عقل و روح در هریک از قطرات آن بر جسم، بیگانه‌تر و

---

۱. مراد از ترجیحِ بِلا مُرَجِّح اینست که میان دو چیز یا چند شخص یکی را بر سایرین ترجیح دهیم بی‌آنکه دلیلی بر رجحان او داشته باشیم.

۲. قَطْر: قطره. جمع: قِطار.

ناآشناتر آمده است. [«چنان بحری که» موصول است و بقیهٔ بیت، صله محسوب شود. و در عین حال «مسندٌالیه» است و بیت بعدی «مسند». مراد از بحر (= دریا) ذات الهی، و مراد از قَطْر تجلّیات الهی است. منظور بیت: همانطور که جسم و جماد نمی‌تواند حقیقت عقل و روح را دریابد، عقل و روح نیز نمی‌تواند حقیقت حضرت حق را بشناسد.]

کی بگنجد در مَضیقِ[1] چند و چون؟ عقلِ کُلّ آنجاست از لایَعْلَمُون (۱۶۲۶)

چگونه ممکن است که دریای حقیقت در ظرف تنگِ کمّیّت و کیفیّت بگنجد؟ حتّی عقل کلّ نیز در آن مرتبه جزو نادانان بشمار رود. [«عقل کل» همان صادر اوّل است که عرفا آن را وجود منبسط خوانند. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول. منظور بیت: عقل کل با همهٔ عظمت نسبت به شناخت حضرت حق عاجز است تا چه رسد به عقول جزئیه.]

عقل گوید مر جَسَد را کِای جماد بوی بُردی هیچ از آن بحرِ معاد؟ (۱۶۲۷)

عقل به جسم گوید: ای جامد آیا هیچ از آن دریایی که بدان رجوع خواهی کرد بویی برده‌ای؟ [اگر مراد از «عقل» در این بیت «عقل کل» باشد، بیانی است از ادراک ناپذیریِ حقیقتِ باری تعالی. به گونه‌ای که حتّی عقل کل نیز در برابر شناخت ذات الهی سپر می‌اندازد. در اینصورت مصراع دوم حاکی از عجز و درماندگی اوست که در این باره از جسم که در ادنی درجهٔ قوس نزولی هستی است استعلام می‌کند. بدین ترتیب در جایی که عقل کل در شناخت ذات الهی فرو می‌ماند. ببین حال عقول جزئیه چه خواهد بود! نیز جایز است مراد از «عقل»، صاحبان علوم ظاهری و دارندگان عقول جزئیه باشد. در اینصورت مراد از «جسد» نیز عارفان قلندر و خامل الذکر است، چنانکه در شرح ابیات بعدی بیاید.]

جسم گوید: من یقین سایهٔ توأم یاری از سایه که جوید؟ جانِ عَم (۱۶۲۸)

جسم می‌گوید: من یقیناً سایهٔ تو هستم. عمو جان مگر ممکن است کسی از سایه استمداد جوید؟ [«سایه بودن جسم» از آنروست که جسم از نظر رتبهٔ وجودی به عالم ناسوت تعلّق دارد و عقل به عالم مجرّدات و مفارقات. اگر مراد از «جسم»، عارفان خاکسار باشد، منظور اینست که وقتی عالمان ظاهری از عارفان نشان حقیقت می‌گیرند، آنان

---

۱. مَضیق: تنگنا، جای تنگ. جمع: مَضایق.

با مشرب تواضعِ خود بدانان گویند: ما که کسی نیستیم که در این باب به شما عالمان کمکی کنیم.]

(۱۶۲۹) عقل گوید کین نه آن حیرتْ‌سَراست که سزا گستاخ‌تر از ناسزاست

عقل می‌گوید که اینجا چنان حیرتگاهی نیست که دانا گستاخ‌تر از نادان باشد. [«که» در اینجا «بیانی» است نه «تعلیلی». مراد از «حیرتْ‌سرا»، مرتبهٔ حقیقت، و مراد از «سزا» عالمان ظاهری، و مراد از «ناسزا»، عارفان حقیقی که از سرِ تواضع به اقتضای تجاهل‌العارف عمل می‌کنند و وقتی از ایشان سؤال می‌کنی که تو حقیقت را شناخته‌ای انکار می‌کند. منظور بیت: چون مقام حقیقت، مقامی نیست که با لفّاظی و پشت هم اندازی احراز گردد، صاحبانِ عقول جزئیّه و علوم ظاهریّه از شناخت حقیقت اظهار عجز می‌کنند و معترف می‌شوند که در مرتبهٔ حقیقت که حقّاً حیرت‌زاست بازی با الفاظ و تفوّهِ کلماتِ پُر آب و تاب بکار نمی‌آید و باعث رجحان نمی‌شود. بنابر این در این مرتبهٔ خطیر دانایان ظاهری نمی‌توانند با تکیه بر محفوظاتِ طوطی‌وار خود بر عارفان خاکسار که خود را هیچ می‌دانند ادعای برتری نمایند. زیرا عارف با نفی هستی موهوم خود و طرد انانیّت خداشناس شده است، و حال آنکه فضل‌فروشان خودبین به مشتی الفاظ دل خوش می‌دارند و ره افسانه می‌زنند. این وجه برای بیت فوق با الهام از چند شرح معتبر گفته آمد. شاید وجوهی مناسب‌تر نیز پیدا شود. الله اعلم.]

(۱۶۳۰) اندر اینجا آفتابِ انوری خدمتِ ذرّه کند، چون چاکری

در اینجا یعنی در مرتبهٔ شناخت حقیقت، آفتابِ پُرتاب، همچون غلامی بی‌مقدار باید به خدمت ذرّه کمرِ همّت بندد. [مراد از «آفتاب انور» کاملان و عارفانِ بالله است. منظور بیت: عارفانِ بالله در مقام شهود وحدت و حقیقت حتّی ذرّه را نیز ارجِ بسزا نهند، زیرا آنان ذرّه را نیز مظهر حضرت حق می‌دانند و در آینهٔ وجود او حضرت حق را مشاهده می‌کنند.

دل هر ذرّه را که بشکافی آفتابیش در میان بینی

پس در مظهریّتِ حق، خُردی و کلانی پدیده‌ها تأثیری در شهود عارف نمی‌نهد. همانطور که پیل، مظهر حق است، پشّه نیز به همان مقدار مظهر صُنع و خلاقیّت حضرت احدیّت است. منتهی باید چشم دل باز کرد.]

شیر این سو پیشِ آهو سر نهد باز اینجا نزدِ تَیْهُو[1] پَر نهد[2] (۱۶۳۱)

در اینجا شیر در برابر آهو کُرنش می‌کند، و بازِ شکاری در مقابل پرندهٔ ضعیفی نظیر تیهو اظهار خُردی و تذلّل می‌کند. [این بیت بر سبیل مثال، مضمون ابیات پیشین را بسط داده است. مراد از «شیر»، شیران بیشهٔ حقیقت، و مراد از «باز» بازانِ بلند پروازِ آسمان معرفت، و مراد از «آهو» و «تیهو»، پدیده‌ها و موجودات خُرد و ناچیز این جهان است که در نظر اهل غفلت هیچ محسوب شوند. امّا در نظر اهل معرفت، آینهٔ تمام نمای حق بشمار آیند.]

این تو را باور نیاید، مصطفیٰ چون ز مسکینان همی جوید دعا؟ (۱۶۳۲)

اگر این مطلب را باور نمی‌داری، پس چرا حضرت محمّدمصطفی(ص) از بینوایان درخواست دعا می‌کرد؟ [اشاره است به حدیثی که می‌گوید: کَانَ یَسْتَفْتِحُ وَ یَسْتَنْصِرُ بِصَعالیکِ الْمُسْلِمینَ[3]. «پیامبر(ص) از فقرای مسلمین (بوسیلهٔ دعا) درخواست گشایش و یاری می‌کرد.» یعنی هرگاه با آنان روبرو می‌شد می‌فرمود: ما را در دعا فراموش مکنید. این بیت نیز بر سبیل تمثیل آمده است تا بیان دارد که عارفِ حقیقی هیچ پدیده‌ای را در جهان هستی کوچک نمی‌شمرد، چرا که خُردترین پدیده مرآت حق است.]

گر بگویی از پیِ تعلیم بود عینِ تجهیل از چه رو تفهیم بود؟ (۱۶۳۳)

اگر بگویی که پیامبر(ص) درخواست دعا از فقیران را برای تعلیم امّت به عمل می‌آورد، جواب اینست که مگر ممکن است که به غلط انداختن به معنیِ تفهیم مطلب باشد؟ یعنی اگر بگویی پیامبر بی‌آنکه به دعای فقیران نیازی داشته باشد عمداً از فقیران دعا درخواست می‌کرد تا به امّت خود تفهیم کند که برکمال خود غرّه نشوند و حتّی از ناقصان نیز طلب دعا کنند، جواب می‌گوییم که: اگر التماس دعای کامل از ناقص بی‌فایده باشد و پیامبر برحسب واقع نیاز به دعای دیگران نداشت، پس دعوت کردن امت به درخواست دعا از ضعفا دعوتی گمراه کننده بود. پس نتیجه می‌گیریم که محمد(ص) واقعاً از فقرای مسلمین درخواست دعا می‌کرد.

---

۱. تَیْهُو: پرنده‌ای شبیه کبک، امّا کوچکتر از آن.

۲. پَر نَهادن: خفض جناح، اظهار فروتنی.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۰.

(۱۶۳۴) **بلکه می‌داند که گنجِ شاهوار در خرابی‌ها نهد آن شهریار**

بلکه پیامبر(ص) می‌دانست که حضرت شاه حقیقت گنجِ شاهانه را در ویرانه‌ها می‌گذارد. [در اینجا از فقرای صوری به فقرای معنوی التفات شده است. «خرابی‌ها» کنایه از عارفان بالله است که خانهٔ خودبینی خود را ویران کرده‌اند و به گنج حقیقت دست یازیده‌اند.]

(۱۶۳۵) **بدگمانی نعلِ معکوسِ[1] وی است گر چه هر جزویش جاسوسِ وی است**

درست است که هر جزو از آن ویرانه کاشف اسرار اوست، ولی بدگمانی هم گمراه کننده است و آدمی را از آن گنجِ گرانقدر به بیراهه می‌کشد. یعنی ظاهربینان چون باور ندارند که در ورایِ ظاهر متواضع و خاکسار اهل حقیقت گنج معرفت و دفینهٔ حقیقت یافته آید، لذا همین پندار ناروا، آنان را از دست یازی به باطن گنج‌آسای اهل‌الله بازمی‌دارد.

(۱۶۳۶) **بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد، بل صد فرقه شد**

بلکه حقیقت در حقیقت پوشیده شده است، به همین دلیل است که امّت به هفتاد، بلکه به صد فرقه تقسیم شده است. [عدد «هفتاد» و «صد» برای تکثیر است نه تحدید. پس هفتاد یا صد فرقه یعنی بیشمار فرقه. منظور بیت: حقیقت لایه‌هایی تُو بر تُو دارد و هرکس به فراخور قابلیّت و ظرفیّتِ خود می‌تواند به لایه‌ای از حقیقت دست یازد. پس نسبی بودن شناخت حقیقت موجب کثرت ادیان و مذاهب شده است. برای فهم بیشتر این بیت رجوع به بیت (۲۹۲۶ ـ ۲۹۲۳) دفتر دوم ضروری است.]

(۱۶۳۷) **با تو قُلْماشیت[2] خواهیم گفت، هان صوفیا، خوش پهن بگشا گوشِ جان**

ای صوفی بهوش باش و گوشهای باطنی‌ات را خوب باز کن که برای تو سخنانی یاوه خواهم راند. [«قُلماشیت» به معنی سخن یاوه و بی‌اساس است. چون صوفی در ابیات گذشته سؤالاتی در حدّ مبتدیان سلوک از قاضی کرد، و قاضی در ابیات بعدی پاسخ او را در کسوتِ مرشدانِ راهْ رفته می‌دهد، لذا از باب خفض جناح و امحاضِ نصح پاسخ‌های خود را یاوه

---

۱. نعلِ معکوس: نعل وارونه. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول.
۲. قُلْماشیت: ر.ک. شرح بیت (۳۸۱۰) دفتر چهارم.

دانسته است. یا آن پاسخ‌ها در نظر خام‌اندیشان یاوه به نظر می‌آید.]

مر تو را هر زخم کآید ز آسمان منتظر می‌باش خِلْعت بعد از آن (۱۶۳۸)

هر آسیبی که از آسمان به تو می‌رسد، یعنی هر ابتلائی که از جانب خداوند تو را فرو می‌گیرد، منتظر باش که به دنبال آن خلعتی به تو خواهند داد. یعنی در هر ابتلای الهی ارتقائی نهفته است، کمال آدمی از دلِ ابتلائات زاده می‌شود. [در پاره‌ای از نسخ مثنوی به دنبال بیت فوق این بیت ضبط شده است:

آن قفا دیدی، صفا را هم ببین گِردْران با گردن آمد ای امین

یعنی: ای صوفی همانطور که آن پس‌گردنی را دیدی، صفا و خوشی بعد از آن را نیز ببین. چنانکه مثلاً ای درستکار گوشتِ ران همراه گوشت گردن است. یعنی عادت قصّابان چنین است که گوشت بی‌استخوان را همراه گوشت با استخوان به مشتریان بفروشند. مصراع دوم بیت مذکور نوعی ضرب‌المثل است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۳۴۲۲) دفتر پنجم.

امّا منظور از آن مَثَل در اینجا اینست که جهان آمیزه‌ای از خیرات و شُرور است و نوش و نیش و گوار و ناگوار در این دنیا نسبی است. اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. اگر کسی بدین اصل معرفت یابد بر هر بلا مرحبا گوید و روحیهٔ خود را به گاهِ مصائب و مشکلات نبازد. در این باب رجوع شود به شرح بیت(۶۵) دفتر چهارم.]

کو نه آن شاه است کِت سیلی زند پس نبخشد تاج و تختِ مُستَنَد[1] (۱۶۳۹)

زیرا حضرت حق آن پادشاهی نیست که به تو سیلی زند، یعنی تو را به ابتلائی دچار سازد و تاج و تختی استوار و مطمئن به تو نبخشد. یعنی از رحمانیت و وهابیّت الهی بعید است که بندهٔ موحّدی را به ابتلائی درآورد و آنگاه بدو مراتب معنوی و کمال روحی نبخشد. مَعاذَالله.

جمله دنیا را پَرِ پشّه بها سیلی‌یی را رَشْوَتِ بی‌مُنْتَها (۱۶۴۰)

تمام دنیا در نزد حضرت حق بالِ پشّه‌ای بیش نمی‌ارزد. او در مقابل هر ابتلاء عطایای

---

۱. مُسْتَنَد: اسم مفعول به معنی تکیه کرده شده، جایی که بدان تکیه کنند، قابل اتّکاء.

بی‌پایانی به بندهٔ مبتلا می‌بخشد. «پس چه ترسم؟ کی زمُردن کم شدم؟» [«رَشْوَت» و «رِشْوَت» و «رُشْوَت» به معنی رشوه است. و در اینجا منظور از آن، عطایای ربّانی است. منظور بیت: اگر خداوند دنیا و جمیع زخارف آن را به تو دهد در واقع به تو هیچ نداده است. زیرا ارزش آن به اندازهٔ بال پشه است. ولی اگر تو را ابتلاء دهد در قبال آن به عطایای بی‌پایان رساند. مصراع اول ناظر است بر این خبر: لَوْكَانَتِ الدُّنْيا تَعْدِلُ عِنْدَاللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقىٰ كَافِراً مِنْهَا شَرْبَةَ مَاءٍ[1] «اگر دنیا نزد خداوند به اندازه بال پشّه‌ای می‌ارزید، از آن حتّی به اندازهٔ غُمجه‌ای آب به کافران نمی‌نوشانید.» البته شرط دریافت عطیهٔ ربّانی اینست که شخص در ابتلائات، صابر و خشنود باشد.]

(۱۶۴۱) گردنت زین طوقِ[2] زرّینِ جهان چُست[3] در دُزد[4] و ز حق سیلی‌سِتان

با چابکی گردنت را از حلقهٔ زرّین دنیا رها کن و از حضرت حق ابتلا دریافت کن.

(۱۶۴۲) آن قفاها کانبیا برداشتند زآن بلا سَرهایِ خود افراشتند

هر بلائی که بر سرِ پیامبران آمد و آن را تحمّل کردند، به برکتِ آن بلاها سرافراز شدند.

(۱۶۴۳) لیک حاضر باش در خود، ای فتیٰ تا به خانه او بیابد مر تو را

اما ای جوان، هماره آمادگیِ درونی داشته باش، تا آن بلا تو را در خانهٔ دل پیدا کند. [بیت فوق استدراکی است بر بیت (۱۶۴۰) همین دفتر. چون ممکن است کسی خیال کند که هر ابتلائی به کمال معنوی می‌انجامد. لذا در اینجا می‌گوید به شرط آنکه بندهٔ مبتلا بر تلخی ابتلا صبر ورزد و اگر بدان راضی باشد که نُورٌ عَلیٰ نُور است. پس منظور از «حضور در خود» خودآگاهی و رضایت قلبی بر ابتلائات ربّانی است.]

(۱۶۴۴) ور نه خِلْعت را بَرَد او بازپس که نیابیدم به خانه هیچ‌کس

و الّا بلای الهی، عطایای ربّانی را بازمی‌گرداند و می‌گوید چون آن بنده را در خانهٔ دلِ

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۲۰۱.

۲. طَوْق: گلوبند، گردن‌بند، هر چیزِ حَلْقَوی شکل. جمع: اَطْواق.

۳. چُسْت: چالاک.

۴. در دُزد: بدزد. فعل امر از مصدر دُزدیدن. در اینجا مجازاً به معنی خلاص کردن است.

خود نیافتم پس آن عطایا را به مخزن اصلی آن بازمی‌گردانم.

باز سؤال کردنِ صوفی، از آن قاضی

گفت آن صوفی: چه بودی کین جهان ابرویِ رحمت گشادی جاودان؟ (۱۶۴۵)

در این فصل جلیل نیز مولانا از زبان آن صوفی سؤالی را مطرح می‌کند که از قدیم‌الایام تا به امروز ذهن غالب مردمان را اعم از متفکر و عامی به خود مشغول داشته است. و آن اینست: چطور می‌شد که دنیا همیشه به انسان‌ها روی خوش نشان می‌داد و نوشش به نیش و شادی‌اش به اندوه و فوزش به حرمان درنمی‌آمیخت؟

معنی بیت: آن صوفی گفت: مگر چطور می‌شد که این دنیا همیشه با آدمیان به مِهر و لطف رفتار می‌کرد؟

هر دَمی شوری نیاوردی به پیش برنیاوردی ز تلوین‌هاش نیش (۱۶۴۶)

هر لحظه اضطرابی پدید نمی‌آورد و با تحوّلات خود آدمیان را آزرده نمی‌کرد. یعنی چطور می‌شد که دنیا مردمان را پریشان نمی‌کرد؟

شب ندزدیدی چراغِ روز را دَی نبردی باغِ عیش‌آموز را (۱۶۴۷)

شب، چراغ روز را نمی‌دزدید. یعنی چطور می‌شد که همیشه روز بود و تاریکی جای روشنی را نمی‌گرفت؟ و زمستان، باغ همیشه سرسبز را از میان نمی‌برد. [«عَیش‌آموز» صفت ترکیبی است و لفظاً یعنی آموزندهٔ زندگی، لیکن در اینجا ظاهراً به معنی همیشه خُرّم است.]

جامِ صحّت را نبودی سنگِ تب ایمنی را خوف، ناوردی کُرَب[1] (۱۶۴۸)

جام تندرستی با سنگِ تب شکسته نمی‌شد. یعنی چطور می‌شد که بیماری، تندرستیِ آدمی را زایل نمی‌کرد و او همیشه سالم می‌زیست؟ و ترسِ از خطرات، امنیّت او را به اندوه و پریشانی مبدّل نمی‌کرد.

---

۱. کُرَب: اندوه‌ها، ناراحتی‌ها. جمعِ کُربَه.

(۱۶۴۹) خود چه کم گشتی ز جُود و رحمتش گر نبودی خَرخَشه[۱] در نعمتش؟

اگر نعمت‌های پروردگار خالی از ناراحتی و شرّ بود از احسان و رحمت او چه چیزی کم می‌شد؟

جوابِ قاضی، سؤالِ صوفی را، و قصهٔ ترک و درزی را مَثَل آوردن

(۱۶۵۰) گفت قاضی: بس تهی رَوْ[۲] صوفی‌ای خالی از فِطْنَت[۳] چو کافِ کوفی‌ای

وقتی قاضی سؤالات مبتدیانهٔ صوفی را شنید بر سبیل طنز و تعریض بدو گفت: واقعاً که جزوِ صوفیانی هستی که بیهوده سلوک می‌کنند. یعنی سلوکشان حاصلی به بار نمی‌آورد. از زیرکی و ذکاوت نیز خالی هستی، همانطور که کافِ کوفی میان‌تهی است. [در الفبای رایج عربی حرف کاف را با همزه‌ای درون آن بدین صورت می‌نویسند: کْ. امّا در خطّ کوفی درون کاف چیزی نمی‌نویسند و آن را بدین صورت شکل می‌دهند: ک[۴]

در اینجا توخالی بودن آن صوفیِ مبتدی به حرف کافِ کوفی تشبیه شده است.

قاضی برای بیان خام طبعی آن صوفی مبتدی، حکایتی می‌آورد که خلاصه‌اش اینست: نقّالی شیرین زبان شبی در باب حیله‌گری‌های خیّاطان برای حضّار سخنوری می‌کرد و حکایات جالبی نقل می‌کرد. وقتی نقّال شگردهای پارچه دزدیِ خیّاطان را برشمرد یکی از مستمعان که از ترکان ناحیهٔ خَتا بود به رگ غیرتش برخورد و به خیّاط گفت: بگو ببینم در شهر شما حیله‌گرترین خیّاط کیست؟ نقّال گفت: در شهر ما خیاطی است به نام «پورشش» که در سرقت پارچهٔ مشتریان نظیر ندارد. ترک گفت: من شرط می‌بندم که آن خیّاط با همهٔ حیله‌گری نتواند از پسِ من برآید. عدّه‌ای از حضار که افرادی رند بودند برای آنکه آن ترک را بدین مقابله تحریض کنند او را به روش معکوس تحریک کردند و گفتند: تو که اصلاً نمی‌توانی با او مقابله کنی! بسیاری از تو زرنگ‌تر در برابر شگردهای آن خیاط مات شده‌اند. و جملاتی از این قبیل به ترک می‌گفتند تا برای این مقابله گرم‌تر شود. آن شخص که سخت تحریک شده بود گفت: من یک قواره پارچه پیش آن خیاط می‌برم، اگر توانست از آن حتّی به اندازهٔ یک وجب بدزدد اسب گرانبهای

---

۱. خَرْخَشه: غوغا، جنجال، آشوب. در اینجا به معنی ناراحتی و شرّ.

۲. تهی رَوْ: کسی که بیهوده راه می‌رود. منظور سالکی است که در امر سلوک، سطحی و سرسری است.

۳. فِطْنَت: زیرکی، هوشیاری.

۴. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۲۳۴.

خـود را بـه شـما وامـی‌گذارم. ولی اگـر نـتوانست بـاید اسـبی مـعادل اسـبم بـه من بدهید آنها قبول کردند.

ترک، اوّل صبح پارچه‌ای گرانبها زیر بغل زد و به دکان آن خـیاط وارد شـد. خـیاط همینکه او را دید با زبانی گرم و شیرین سلام و احوالپرسی کرد و احترام کاملی بجا آورد. و گفت: چه خدمتی از من ساخته است؟ ترک گفت: می‌خواهم از این پارچه قبایی برایم بدوزی. خیاط با محبّت و خوشرویی گفت: به چشم، به چشم. هر خدمتی از من برآید مضایقه نمی‌کنم. سپس پارچه را گرفت و اندازه زد و ضمن کار لطیفه‌های شیرینی می‌گفت. ترک از شخصّیت بذله‌گوی خیاط خوشش آمد. خیّاط نیز با چابکی کار می‌کرد و ضمن کار حرف‌های شیرین نیز می‌زد. تا اینکه قیچیِ تیزی به دست گرفت و قبل از بُرش پارچه لطـیفه‌ای بس خـنده‌دار تعریف کرد بطوریکه ترک از شدّت خنده سست شد و چشمان ریز و بادامی‌اش فرو خفت. خـیاط در ایـن لحـظه فـوراً مـقداری از پـارچـه را بـرید و وسـط ران‌هـایش قـایم کـرد. ترک که از لطیفهٔ خیاط به هیجان آمده بود گفت: تو را به خدا یک لطیفهٔ دیگر بگو که بیشتر بخندیم. خیاط لطیفهٔ خنده‌دارتری گفت بطوریکه ترک دلش را گرفت و طـاقباز روی زمـین افتاد. و خیاط قسمت دیگری از پارچه را کش رفت و در لیفهٔ شلوارش پنهان کرد. ترک برای سومین بار هم همین درخواست را کرد و خیّاط نیز لطیفه‌ای گفت و تکهٔ دیگری از پارچه را کِش رفت. وقتی که ترک برای چهارمین بار تقاضای لطیفه کرد، دل خیاط به حالش سوخت و گفت: دیگر از من لطیفه مخواه که اگر لطیفهٔ دیگری بگویم لباست تنگ مـی‌شود و بـه تـنت نمی‌رود!!

مولانا می‌گوید دنیا نیز مانند آن خیّاطِ طرّار، آدمیان غافل را به لاغ و شهوات سرگرم می‌دارد و با مقراض زمان، دیبای گرانبهای عُمر آنان را تکه تکه می‌چیند و به پایان می‌برد.

نظیر این حکایت در **لطایف** عبید، و **کتاب الاذکیاء** ابن جوزی[1] و **حـیات الحـیوان** دمیری نیز آمده است. در **لطایف** عبید آمده است:

خیاطی برای ترکی قبا می‌برید. ترک چنان ملتفت بود که خیاط نمی‌توانست پـارچـهٔ قماش بدزدد. ناگاه تیزی بداد (بادی از خیاط صادر شد). ترک را خنده بگـرفت و بـه پشت افتاد. خیاط کار خود بدید. ترک برخاست و گفت: ای استاد درزی تیزی دیگر ده. گفت: جایز نباشد که قبا تنگ گردد.]

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۰۷.

(۱۶۵۱) تو بِنَشنیدی کـه آن پُـر قـندْلب[۱] غَدرِ خیّاطان همی گفتی به شب؟

مگر نشنیده‌ای که آن قصّه‌گوی شیرین بیان، هنگام شب نیرنگ خیّاطان را بازگو می‌کرد؟

(۱۶۵۲) خـــلق را در دزدیِ آن طـایفه مـی‌نمود افسـانه‌های سـالِفه[۲]

افسانه‌های پیشین را که دربارهٔ دزدی خیّاط‌ها ساخته شده بود برای مردم نقل می‌کرد.

(۱۶۵۳) قـــصّهٔ پـاره‌رُبایی در بُـرین می‌حکایت کرد او بـا آن و ایـن

آن نقّال داستان پارچه دزدیِ خیّاطان را به هنگام بُرش لباس برای این و آن نقل می‌کرد.

(۱۶۵۴) در سَمَر[۳] می‌خواند دُزدی‌نامه‌ای[۴] گِردِ او جـمع آمـده هَـنگامه‌ای[۵]

آن نقّال ضمن نقّالی، حکایاتی از کتاب مربوط به سرگذشت دزدان می‌خواند و پیرامون او از ازدحام علاقمندان معرکه‌ای برپا شده بود. [نیکلسون با آنکه در نسخهٔ مُصَحَّح خود دَرْزی‌نامه‌یی (= کتب مربوط به سرگذشت خیّاطان) ضبط کرده ولی در شرح خود ضبطِ «دزدی‌نامه» را ارجح می‌داند[۶].]

(۱۶۵۵) مُستمِع چون یافت جاذِب زآن وُفُود[۷] جمله اَجزایش حکایت گشته بـود

نقّال چون دید که بر اثر جاذبهٔ بیانات شیرینش جمعیت کثیری مجذوب او شده‌اند همهٔ اعضا و جوارحش به قصّه مبدّل شده بود. یعنی استقبال شنوندگان او را به هیجان درآورده بود و لذا با گرمی تمام نقّالی می‌کرد.

---

۱. پُرقندْلَب: آنکه لبی بس شیرین دارد. کنایه از نقّالی که با زبانی شیرین و بیانی دلنشین داستان نقل می‌کند.
۲. سالفه: پیشین، گذشته.
۳. سَمَر: حکایت، داستان‌سرایی.
۴. دُزدی‌نامه: کتابی که در شرح احوال و کارهای دزدان نوشته شود.
۵. هَنگامه: معرکه، جمعیتی که برای تماشا جمع می‌شوند.
۶. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۹۹.
۷. وُفُود: جماعت‌ها. جمعِ وافِد (= پیک خبر) در اینجا معنی اوّل مراد است.

قَالَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ‌السَّلامُ: اِنَّ اللهَ یُلَقِّنُ الْحِکْمَةَ عَلیٰ لِسانِ الْواعِظینَ بِقَدْرِ هِمَمِ الْمُسْتَمِعینَ

(۱۶۵۶) جَذبِ سمع است ار کسی را خوش‌لبی‌ست گرمی وجِدّ مُعلِّم از صَبی[۱]ست

اگر می‌بینی کسی بیانی شیرین و دلنشین دارد بواسطهٔ حُسنِ استماع شنونده است. چنانکه مثلاً تلاش و جدیّت معلّم از علاقهٔ کودک به درس ناشی می‌شود. [توضیح مطلع در شرح بیت (۳۲۰۷) دفتر سوم آمده است.]

(۱۶۵۷) چنگیی را کو نَوازَد بیست و چار چون نیابد گوش، گردد چنگ بار

مثلاً نوازندهٔ چنگ که می‌تواند بیست و چهار دستگاه موسیقی را بنوازد. یعنی در نوازندگی بسیار ماهر است، همینکه شنونده‌ای نیابد چنگ، بار دوشِ او می‌شود. [«بیست و چار» اشاره به شعب بیست و چهارگانه موسیقی مقامی دارد. بیست و چهار شعبه از دوازده مقام اصلی موسیقی قدیم منشعب شده است. یعنی هر مقام دارای دو شعبه بود. بدین اسامی: دوگاه، سه‌گاه، چهارگاه، پنجگاه، عُشّیران، نوروزِ عرب، ماهور، نوروزِخارا، بیاتی، حصار، نهضت، غُزّال، اوج، نیرز، بُزُقَع، رَکْب، صبا، همایون، زاوُل، اصفهانک، بسته نگار، خوزی، نهاوند و مُحیّر. از الحان شعب مذکور نشانه‌ای در دست نیست، لیکن نام بسیاری از آنها در موسیقی امروز ملاحظه می‌شود[۲].]

(۱۶۵۸) نه حَراره[۳] یادش آید، نه غزل نه دَه انگشتش بجُنبد در عمل

نه ترانه‌ای به یادش می‌آید و نه غزلی، و نه ده انگشت او برای نواختن چنگ به حرکت در می‌آید. [عمل از اصطلاحات موسیقی است. و منظور از آن اجرای عملی موسیقی است. به آهنگ‌سازی و بداهه‌پردازی و بدیهه‌سرایی نیز «عمل» گویند[۴].]

---

۱. صَبیّ: کودک. جمع: صبایا.

۲. از واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، ج ۱، ص ۱۶۸ ـ ۱۶۷.

۳. حراره: ترانه، سرود.

۴. ر. ک. پیشین، ج ۲، ص ۱۸۵.

(۱۶۵۹) گر نبودی گوش‌هایِ غیبْ‌گیر وحی نآوردی ز گردون یک بشیر[۱]

مثال دیگر. اگر گوش‌هایی نبود که اخبار غیبی را دریافت کند، هیچ پیامبری از آسمان کلام وحی نمی‌آورد.

(۱۶۶۰) ور نبودی دیده‌هایِ صُنعْ‌بین نه فلک گشتی، نه خندیدی زمین

مثال دیگر. اگر چشم‌هایی نبود که آثار آفرینش الهی را مشاهده کند، نه فلک می‌گشت و نه زمین می‌خندید. یعنی همهٔ جهان به خاطر انسان خلق شده است.

(۱۶۶۱) آن دَمِ لَوْلاک این باشد که کار از برایِ چشمِ تیز است و نَظار[۲]

حدیث لَوْلاک بدین جهت است که بگوید آفرینش به خاطر چشم بصیر و بینای انسان صورت گرفته است. [توضیح پیرامون حدیث مذکور در شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم و (۱۰۳۰) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۶۶۲) عامه را از عشقِ همخوابه و طَبَق[۳] کی بُوَد پروایِ عشقِ صُنعِ حق؟

عامّهٔ مردم از بس در حال و هوای شهوت جنسی و شکمبارگی هستند مگر ممکن است متوجّه عشق آفرینش حق باشند؟ یعنی عاشقانه به صنع الهی نمی‌نگرند.

(۱۶۶۳) آبِ تُتماجی[۴] نریزی در تَغار تا سگی چندی نباشد طُعمه‌خوار

چنانکه مثلاً اگر چند سگِ خورنده نباشد، تو طعمه‌ای در ظرف نمی‌گذاری.

(۱۶۶۴) رَوْ، سگِ کهفِ خداوندیش باش تا رَهانَد زین تَغارت اِصطفاش

برو سگِ کهف الوهیّت خداوند باش تا گزینش خداوند، تو را از ظرف غذاهای دنیوی نجات دهد. یعنی تو را از وابستگی‌های حیوانی برهاند و در زمرهٔ عارفانت قرار دهد.

---

۱. بشیر: بشارت دهنده. در اینجا مراد پیامبر است.

۲. نَظار: مخفّفِ نَظّار به معنی بسیار نگرنده و بیناست.

۳. طَبَق: سینی، مجمعه، ظرف غذا. از باب ذکر ظرف و ارادهٔ مظروف. پس منظور خودِ غذاست.

۴. تُتماج: نوعی آش که با آرد گندم می‌پزند. در اینجا به معنی طعمه و غذا.

چونکه دزدیهای بی‌رحمانه گفت که کنند آن دَرْزیان اندر نهفت (۱۶۶۵)

وقتی نقّال از دزدی‌های بی‌رحمانهٔ صنف خیّاط حکایاتی نقل کرد و توضیح داد که آنان مخفیانه به زیان مشتریان پارچه‌ها را می‌دزدیدند. [بیت فوق متضمّن شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

اندر آن هَنگامه، تُرکی از خِطا[1] سخت طَیْره شد[2] ز کشفِ آن غِطا[3] (۱۶۶۶)

در آن معرکه ترکی از اهالی خَتا از فاش شدن این راز به شدّت عصبانی شد.

شب چو روزِ رستخیز آن رازها کشف می‌کرد از پیِ اهلِ نُهیٰ[4] (۱۶۶۷)

نقّال در اثنای شب آن رازها را مانند روز قیامت برای خردمندان افشا می‌کرد.

هر کجا آیی تو در جنگی فراز بینی آنجا دو عدو در کشفِ راز (۱۶۶۸)

اگر به محلّی نزدیک شدی و دیدی که دو دشمن با یکدیگر نزاع می‌کنند و رازهای پوشیدهٔ یکدیگر را فاش می‌کنند. [بیت فوق شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

آن زمان را محشرِ مذکور دان وآن گلویِ رازْگو را صُور دان (۱۶۶۹)

باید بدانی که آن لحظه، لحظه رستاخیز است. و آن گلوهایی که اسرار یکدیگر را فاش می‌کنند به منزلهٔ صُورِ اسرافیل‌اند.

که خدا اسبابِ خشمی ساخته‌ست و آن فَضایح را به کوی انداخته‌ست (۱۶۷۰)

خداوند زمینه‌های خشم آنان را فراهم ساخته است و بدین ترتیب آن زشتی‌ها را فاش کرده است. [افشای رازها در این دنیا نمونهٔ ناچیزی است از کشف‌الاسرارِ قیامت.]

---

۱. خِطا: ناحیتی در چین شمالی، بدان خَتا هم گویند.
۲. طَیْره شدن: خشمگین شدن.
۳. غِطا: مخفف غِطاء به معنی پرده.
۴. اهل نُهیٰ: خردمندان، صاحبان عقول. جمع نُهْیَه به معنی عقل است.

(۱۶۷۱) بس که غَدرِ[۱] درزیان را ذکر کرد حیف آمد تُرک را و خشم و درد

از بس نقّال از حیلهٔ خیّاطان سخن گفت، آن ترک خـتایی نـاراحت و خشـمگین و دردمند شد.

(۱۶۷۲) گفت: ای قَصّاص[۲] در شهرِ شـما کیست اُستاتر در این مکر و دَغا؟

ترک گفت: جناب نقّال در ولایت شما کدام خیّاط در حیله‌گری و نیرنگبازی (و کِش رفتن پارچه) از همه ماهرتر است؟

دعوی کردنِ تُرک و گرو بستن او که: درزی از من چیزی نتواند بُردن

(۱۶۷۳) گفت: خیاطی است نامش پورِشُش اندر این چُستی و دزدی خَلق‌کُش

نقّال گفت: در ولایت مـا خـیّاطی است کـه «پـورِشُش» نـام دارد، و در دزدی‌هـای تردستانه مردم را می‌کشد. یعنی جان همه را به لب رسانده است.

(۱۶۷۴) گفت: من ضامن، که با صد اضطراب او نیآرَد بُرد پـیشم، رشـته تـاب

این بیت دارای ابهام است. اگر مراد از اضطراب (= پریشانی) در اینجا حیله باشد معنی بیت چنین است: ترک گفت: شرط می‌بندم که آن خیّاط با صدنوع حیله هم نتواند بر من غلبه کند. [اگر «رشته تاب» را صفت مرکبّ فاعلی از «رشته تافتن» فرض کنیم، در آن صورت به معنی غلبه‌کننده و چیره شونده خواهد بود، زیرا «رشته تافتن برای کسی» به معنی سلطه یافتن و غلبه پیداکردن بر اوست. چنانکه منوچهری گوید:

نه ستم رفته بـه مـن زو و نـه تـلبیس کـه مـرا رشـته نـتاند تـافتن ابـلیس[۳]

امّا شارحی در معنی بیت مورد شرح نوشته است: «شرط می‌کنم که اگر صد پریشانی هم داشته باشم، نمی‌تواند رشتهٔ نخی از من بدزدد». معنی شارح بخصوص از مصراع اوّل، مضطرب و نامفهوم است. و دیگری نوشته است: هرچه او بخواهد مرا پریشان خاطر کند و حواسم را به چیزی دیگر مشغول کند، از پیش چشم من یک نخِ پارچه را هم نمی‌تواند بربُاید. الله اعلم.]

---

۱. غَدْر: مکر، حیله، نیرنگ.

۲. قَصّاص: قصّه‌گو، نقّال.

۳. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۲۶، ص ۴۵۵.

پس بگفتندش که از تو چُست‌تر[۱] ماتِ او گشتند، در دعوی مَپَر (۱۶۷۵)

به او گفتند اینقدر ادّعا نکن، که از تو زرنگ‌تر هم مغلوب او شده است. [البتّه همان‌سان که بیاید حضّار از روی خیرخواهی او را از این خطر باز نمی‌داشتند، بلکه رندانه او را به مقابله با آن خیّاط تحریض می‌کردند.]

رَوْ، به عقلِ خود چنین غِرّه مباش که شوی یاوه[۲] تو در تزویرهاش (۱۶۷۶)

برو اینقدر به عقل خود مناز که در چنبر نیرنگ‌هایش تباه خواهی شد.

گرم‌تر شد تُرک و، بَست آنجا گِرو که نیآرد بُردنی کهنه، نه نو (۱۶۷۷)

تُرک به مصداقِ اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلی ما مُنِع تحریک شد که با آن خیّاط شیّاد معامله کند و شرط بست که خیّاط نمی‌تواند چیزی نو یا کهنه از او به سرقت بَرَد. [تحریک از راه مخالفت و یا نعل وارونه زدن شیوه‌ای است رندانه و مجرّب که در عرصه‌های تربیتی و رفتاری و اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد.]

مُطمِعانش[۳] گرم‌تر کردند زود او گِرو بست و رِهان[۴] را برگشود (۱۶۷۸)

آنان که طمع او را برانگیخته بودند سریعاً او را بدین کار تحریض کردند. لاجَرَم شرط بست و میزان شرط را هم تعیین کرد.

که گِرو این مَرکبِ تازیِّ من بِدْهم اَرْ دزدد قُماشم او به فن (۱۶۷۹)

ترک گفت: اگر آن خیّاط با تردستی مقداری از پارچه‌ام دزدید این اسبِ عربی (= نژاده و اصیل) را نزد شما گروگان می‌گذارم. یعنی اسبم را به شما واگذار می‌کنم.

ور نتاند بُرد، اسپی از شما واستانم بهرِ رهنِ مبتدا (۱۶۸۰)

و اگر نتوانست مرا بفریبد معادل شرطی که در ابتدا کردم اسبی از شما می‌گیرم.

---

۱. چُست‌تر: چالاک‌تر، زرنگ‌تر.
۲. یاوه: تباه و تلف.
۳. مُطْمِع: به طمع در آورنده، انگیزنده به طمع.
۴. رِهان: شرط بندی.

(۱۶۸۱) تُرک را آن شب نبرد از غصّه خواب با خیالِ دزد می‌کرد او جِراب[۱]

ترک در آن شب از شدّت فکر و خیال خوابش نبرد و تا خودِ صبح با صورتِ خیالیِ دزد جنگید. یعنی راههای احتمالی کش رفتن پارچه‌اش را پیش خود مرور می‌کرد. [«غصّه» در اینجا معادلِ فکر و خیال آمده است.]

(۱۶۸۲) بامدادان اطلسی زد در بغل شد به بازار و دُکانِ آن دَغَل[۲]

وقتی که صبح شد یک قواره پارچهٔ اطلسی زیر بغل زد و به سوی بازار راه افتاد و به دکان آن کلاه‌بردار وارد شد.

(۱۶۸۳) پس سلامش کرد گرم و، اوستاد جَست از جا، لب به ترحیبَش[۳] گشاد

سلامی گرم به استاد خیّاط کرد و استاد از جا پرید و زبان به خوشامدگویی گشود.

(۱۶۸۴) گرم پرسیدش، ز حدِّ تُرک بیش تا فگند اندر دلِ او مهرِ خویش

خیاط بیش از حدّ و مرتبهٔ اجتماعی و شخصیتی ترک با او سلام و احوالپرسی کرد تا اینکه محبّت خود را در دلِ او افکند. یعنی خلاصه او را به اصطلاح نرم کرد.

(۱۶۸۵) چون بدید از وی نوایِ بلبلی پیشش افگند اطلسِ استُنبلی

وقتی که ترک با بلبل‌زبانی خیاط مواجه شد از او خوشش آمد و اطلس استانبولی خود را پیش او افکند.

(۱۶۸۶) که بِبُر این را قبایِ روزِ جنگ زیرِ نافم واسِع و بالاش تنگ

ترک گفت: از این اطلس برای روز جنگ قبایی ببُر، بطوریکه از ناف به پایین گشاد باشد و از ناف به بالا تنگ.

---

۱. جِراب: پیکار کردن، محاربه. مصدر دوم باب مفاعله.

۲. دَغَل: حیله‌گر، کلاه‌بردار.

۳. تَرْحیب: خوشامدگویی.

تـنگ، بـالا بـهرِ جِسم‌آرای را زیـر، واسـع تـا نگـیرد پـای را (۱۶۸۷)

بالا تنه‌اش تنگ باشد تا تن را پوشش دهد، و پایین تنه‌اش گشاد باشد که پا را نگیرد.

گفت: صد خدمت کنم ای ذُو وَداد[۱] در قبولش دست بـر دیـده نـهاد (۱۶۸۸)

خیّاط که دید ترک به او تمایلی پیدا کرده بدو گفت: ای دوست عزیز صدنوع خدمت به تـو خـواهـم کـرد. و بـرای اظـهار ارادت و رضـایت دست بـر چشـمان خـود نـهاد. یـعنی مانند بعضی کسان که به هنگام قبول امری دست بر دیده می‌گذارند و مـی‌گویند: بـه چشـم، به چشم!

پس بپیمود[۲] و بدید او رویِ کار بعد از آن بگشاد لب را در فُشار[۳] (۱۶۸۹)

سپس خیاط پارچه را اندازه گرفت و به رویهٔ پارچه نگاهی کرد. یـعنی بـه اصـطلاح امروزین قوارهٔ پارچه را متر کرد و با اندازه‌های جثّهٔ ترک مطابقت داد تا معلوم شود چقدر از پارچه اضافه می‌آید. و بعد از اتمام این کار شروع کرد به لطیفه گویی.

از حکـــایت‌هایِ مـیرانِ دگـر وز کَـــرَم‌ها و عــطای آن نــفر (۱۶۹۰)

حکایاتی از امیران دیگر گفت و از بخشش‌ها و دهش‌های آن گروه سخن گفت.

وَز بـخیلان و ز تَـحْشیراتِشـان[۴] از بـرایِ خـنده هـم داد او نشـان (۱۶۹۱)

نیز حکایاتی در احوال آدم‌های خسیس و مال‌اندوزی‌های آنان به زبان آورد تا ترک به خنده آید.

همچو آتش، کرد مِقراضی بـرون می‌بُرید و، لب پُر افسانه و فسون (۱۶۹۲)

خیاط ضمن نقل حکایات و لطیفه‌ها بچابکی قیچیِ تیزی بیرون آورد. هم پارچـه را می‌بُرید و هم حکایت و لطیفه می‌گفت.

---

۱. ذووَداد: صاحب دوستی و مودّت، دوست، مهربان.

۲. پیمودن: اندازه گرفتن.

۳. فُشار: سخن یاوه. در اینجا طنز و لطیفه.

۴. تَحشیر: در اینجا به معنی خسّت و تنگ چشمی است. رجوع شود به بیت (۱۷۳۴) همین دفتر.

مَضاحِک گفتنِ[۱] درزی[۲]، و تُرک را از قوّتِ خنده بسته‌شدنِ دو چشمِ تنگِ او و فرصت یافتنِ درزی

(۱۶۹۳) تُرک، خندیدن گرفت از داستان چشمِ تنگش گشت بسته آن زمان

ترک از شنیدن حکایات شیرین و خنده‌دار خیاط چنان خندید که چشم بادامی‌اش ضمن خندیدن بسته شد. [«چشم تنگ» اشاره دارد به اینکه آن ترک از ترکان «خَتا» ناحیتی در چین شمالی و از نژادِ زرد بوده است که چشمانی بادامی دارند. ضمناً اشاره دارد به طمّاع بودن و کوته نظری او. پس «چشم تنگ» ایهام دارد.]

(۱۶۹۴) پاره‌یی دزدید و کردش زیرِ ران از جُزِ حق، از همه اَحیا نهان

خیّاط در این لحظه قسمتی از پارچه را کش رفت و زیر رانش قایم کرد. و این کار را چنان ماهرانه انجام داد که جز خداوند از همهٔ زندگان پوشیده ماند.

(۱۶۹۵) حق همی دید آن، ولی سَتّارْخُوست لیک چون از حَد بَری، غَمّاز اوست

البتّه حضرت حق کش رفتن جناب خیاط را دید ولی از آنجا که یکی از صفات الهی سَتّاریّت است در آن دم رسوایش نکرد. ولی اگر در خیانت و خباثت از حدّ بگذری همو تو را رسوا می‌کند.

(۱۶۹۶) تُرک را از لذّتِ افسانه‌اش رفت از دل دعویِ پیشانه‌اش

ترک چنان از حکایات و لطیفه‌های خیّاط کیف کرد که ادّعای پیشین خود را از یاد بُرد. یعنی یادش رفت که با اهل محلّه‌اش قرار نهاده است که مفتون تردستی‌های خیاط نشود.

(۱۶۹۷) اطلسِ چه؟ دعویِ چه؟ رهنِ چی؟ تُرک، سرمست است در لاغِ[۳] آچی

چه اطلسی؟ چه ادّعایی؟ چه شرطی؟ ترک از لطیفه‌گویی‌های برادر بزرگ (خیّاط)

---

۱. مَضاحِک گفتن: حرف‌های خنده‌آور زدن.

۲. دَرْزی: خیّاط.

۳. لاغ: شوخی، هزل.

سرمست شده بود. [گولپینارلی می‌نویسد: انقروی، «آچی» را به معنی وزیر و پاشا گرفته است. از سیّد احمد مختار شنیده‌ام که در ترکی بلخی برادر بزرگ را «اِجِه» و برادر کوچک را «اُوگه» گویند. چنانکه در مثنوی چاپ کانپور در حاشیه تصریح شده است که کلمهٔ «آچی» به معنی برادر کلان است[۱]...]

لابه کردش تُـرک، کـز بـهرِ خـدا لاغ می‌گو، کـه مـرا شـد مُـغْتَذا[۲] (۱۶۹۸)

ترک در مقابل خیاط به التماس درآمد که تو را به خدا باز هم سخنان خنده‌دار بگو که برایم به منزلهٔ طعام است.

گفت لاغی خَـندُمینی[۳] آن دَغـا[۴] کـه فـتاد از قـهقهه او بـر قَـفا (۱۶۹۹)

آن حیله‌گر لطیفهٔ خنده‌دار دیگری گفت که ترک از شنیدن آن چنان روده بُر شد کـه طاقباز افتاد.

پاره‌یی اطلس، سَبُک بر نیفه[۵] زد تُرک غافل خوش مَضاحِک می‌مَزَد[۶] (۱۷۰۰)

در این لحظه که ترک غرق در لذّتِ خنده شده بود، جناب خیّاط فوراً تکه‌ای از پارچه در لیفهٔ شلوارش قایم کرد.

هـمچنین بـارِ سـوم، تُـرکِ خِـطا گفت: لاغـی گـوی از بـهرِ خـدا (۱۷۰۱)

همینطور برای بار سوم ترکِ خَتایی گفت: خیّاط بـاشی مـحض رضـای خـدا لطـیفهٔ دیگری بگو.

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۲۳۸.

۲. مُغْتَذا: اسم مفعول از مصدر اِغتِذاء (= غذا خوردن) که به معنی مصدری آن آمده است، نیز به معنی غذا تواند بود.

۳. خَندُمین: خنده‌آور، مُضْحِک. صفت فاعلی مرکّب از خَنْد (مخفف خنده) + پسوند میم ماقبل مضموم + ین پسوند نسبت.

۴. دَغا: حیله‌گر.

۵. نیفه: لیفهٔ شلوار، بند شلوار.

۶. می‌مَزَد: می‌چشد. از مصدر مَزیدن. در اینجا به معنی لذّت بردن.

(۱۷۰۲) گفت لاغی خَندُمین‌تر ز آن دو بار کرد او این تُرک را کُلّی شکار

خیّاط این دفعه لطیفه‌ای گفت که از دو لطیفهٔ قبلی خنده‌دارتر بود. بطوری که حواس ترک بکلّی پرت شد و ترک کاملاً صید او شد.

(۱۷۰۳) چشم بسته، عقل جَسته، مُولِهه[۱] مست، تُرکِ مدّعی از قهقهه

چشم آن ترک مدّعی از شدّت خنده بسته شد و عقل از سرش پرید و حیران و مست شد.

(۱۷۰۴) پس سوم بار از قبا دزدید شاخ[۲] که ز خنده‌ش یافت میدانِ فراخ

خیّاط برای سومین بار تکه‌ای از پارچهٔ ترک که قرار بود از آن قبایی دوخته شود دزدید، زیرا خندهٔ او فرصت فراوانی در اختیار خیاط گذاشته بود.

(۱۷۰۵) چون چهارم بار آن تُرکِ خِطا لاغ از آن اُستا همی‌کرد اقتضا

و چون ترک خَتایی برای چهارمین بار از استاد (خیّاط) درخواست لطیفه کرد. [این بیت، شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۱۷۰۶) رحم آمد بر وی آن استاد را کرد در باقی فن و بیداد را

استاد (خیاط) دلش به حال ترک سوخت و دیگر روا ندید که در حق او حیله و اجحاف کند.

(۱۷۰۷) گفت: مُولَع[۳] گشت این مفتون در این بی‌خبر کین چه خَسار[۴]است و غَبین[۵]

خیّاط با خود گفت: این ترکِ فریب خورده به شنیدن لطیفه‌های من حرص می‌ورزد، و خبر ندارد که این کار چه خسران و زیانی برایش ببار می‌آورد.

---

۱. مُولِهه: حیران، سرگشته. از ریشهٔ «و ل ه».
۲. شاخ: تکه، پاره.
۳. مولَع: اسم مفعول از مصدر ایلاع به معنی آزمند و حریص، آنکه حرصش برچیزی انگیخته شده باشد.
۴. خَسار: زیانمندی، ضرر.
۵. غَبین: زیان بُردن در معامله، مغبون و زیان دیده.

بوسه‌افشان کرد بر استاد او که به من بهرِ خدا افسانه گو (۱۷۰۸)

ترک، خیّاط را غرق بوسه کرد که محض رضای خدا برایم حکایات خنده‌دار بگو.

ای فسانه گشته و محو از وجود چند افسانه بخواهی آزمود؟ (۱۷۰۹)

مولانا در اینجا به استنتاج می‌پردازد و می‌فرماید: ای کسی که خود، افسانه شده‌ای. یعنی ای کسی که سرنوشت تو مایهٔ عبرت دیگران شده است و از هستیِ خود ساقط شده‌ای! تا کی می‌خواهی افسانه‌ها و حکایات را تجربه کنی؟ یعنی تو که همه‌اش می‌خواهی تجربه بیندوزی، پس کی تجربه‌ها را بکار می‌بندی؟! [نیکلسون می‌گوید: «فسانه گشتن» یعنی غرق شدن در تزّهات[1].]

خَندُمین‌تر از تو هیچ افسانه نیست بر لبِ گورِ خرابِ خویش ایست (۱۷۱۰)

هیچ لطیفه‌ای خنده‌دارتر از حال و روز تو نیست. بر لبِ گورِ ویران خود توقف کن. یعنی از اتلاف عمرت بپرهیز و با عمل صالح عاقبت به خیر شو.

ای فرو رفته به گورِ جهل و شک چند جویی لاغ و دستانِ فلک؟ (۱۷۱۱)

ای کسی که به گورِ نادانی و تردید در آمده‌ای، تا کی جویایِ لطیفه و افسانهٔ روزگاری؟ یعنی به خود آی و هر مقدار تجربه اندوخته‌ای همان را بکارگیر تا راه نجات پیدا شود.

تا به کَی نوشی تو عشوهٔ این جهان؟ که نه عقلت مانْد بر قانون، نه جان (۱۷۱۲)

آخر تا کی فریب این دنیا را خواهی خورد؟ زیرا نه عقلِ بهنجاری برایت مانده و نه روح سالمی.

لاغِ این چرخِ ندیمِ کِرد و مُرد آبرویِ صد هزاران چون تو بُرد (۱۷۱۳)

تعبیر «کِرد و مُرد» که به صورت «کَرد و مُرد» هم ضبط شده از تعابیر مبهم مثنوی و

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۲.

دیوان شمس است. شارحان در توضیح آن سخنانی مختلف گفته‌اند. استاد فروزانفر می‌نویسد: ظاهراً صورت دیگر است از «کُردی و مُردی» که بدین‌گونه تفسیر شده است: در جایی گویند که به مجرّد ارتکاب فعلی ضرر عاید شود (آنندراج). سپس استاد می‌گوید: معنیِ فی‌الحال، بیدرنگ و بدون مقدّمه نیز مناسب است[۱]. اگر معانی داده شدهٔ استاد را در نظر گیریم مراد اینست که چرخ روزگار همنشینی است که به هیچیک از انسان‌ها وفا نشان نمی‌دهد و سریعاً از آنان رخ برمی‌تابد. در این فرض «کرد و مرد» صفت دنیا واقع شده است.

اکبرآبادی «کِرد» را «گُرد» به معنی دلیر و شجاع ضبط کرده است و «مُرد» را جمع «اَمْرَد» به معنی ساده زنخ و بی‌ریش می‌داند.[۲] محمّد افضل آن را کُرد (= صحرانشین) خوانده و «مُرد» را مانند اکبرآبادی جمع «اَمْرَد» دانسته است.[۳] مراد آن دو از این معانی، جمع و عموم است. یعنی شوخی و بازی روزگار همدم و ملازم همهٔ آحاد انسانی است و جمیع مردم بازیچهٔ روزگار می‌شوند. در این فرض اضافهٔ «چرخ ندیم» به «کرد و مرد» اضافهٔ فاعل به مفعول است. بیت بعدی نیز این معنی را تأکید می‌کند: «می‌درد، می‌دوزد این درزیِّ عام» و انقروی «کرد و مرد» را حقیر معنی کرده است[۴]. یعنی روزگار فقط افراد حقیر را آلت دست خود می‌سازد. و گولپینارلی آن‌را حقیر و ستمگر معنی کرده است[۵]. در نسخه‌های معتبر مثنوی «کِرد و مُرد» ضبط شده است و آن‌را دوختن و پاره کردن معنی کرده‌اند[۶]. و این شاید کنایه از فعل تناقض‌آمیز روزگار باشد که هم ایجاد می‌کند و هم افناء، هم عزّت می‌دهد و هم ذلّت. چنانکه گفته‌اند:

روزگار است آنکه گه عزّت دهد گه خوار دارد　　چرخ بازیگر از این بازیچه‌ها بسیار دارد

این وجه نیز با مفاد بیت بعدی سازگار می‌آید.

معنی بیت: شوخی و بازی این روزگار که همدمی است با افعال متضاد، آبروی صدها هزار نفر مانند تو را بُرده است.

---

۱. فرهنگ نوادر لغات (ضمیمه کلیات شمس، ج ۷، ص ۳۹۸).
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۷۵.
۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۵۱.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۵۲۷.
۵. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۲۴۱.
۶. ر.ک. لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۷، ص ۲۶۸.

می‌درد، می‌دوزد این درزیِ عام[1] جامهٔ صد سالکانِ طفلِ خام (۱۷۱۴)

این خیّاطِ همگان، یعنی روزگار غدّار لباس آدم‌های صد ساله را که همچون اطفال خام‌اند پاره می‌کند و می‌دوزد. [انقروی «عام» را به معنی سال گرفته است. نیکلسون گوید: «این درزی عام» یعنی پیر فلک یا مطابق آراء نجومی دربارهٔ (نهمین) کرهٔ آسمانی، ستارهٔ تقدیر[2].]

لاغِ او گر باغ‌ها را داد داد چون دَی آمد، داده را برباد داد (۱۷۱۵)

اگر شوخی روزگار باغ‌ها را تازگی و طراوت بخشد، به محض آنکه زمستان از راه رسد همهٔ داده‌هایش را بر باد می‌دهد. [پس به اقبال روزگار مفتون مشو که به دنبالش ادبار است.]

پیره‌طفلان، شِسته پیشش بهرِ کَد[3] تا به سعد و نحس، او لاغی کند (۱۷۱۶)

اطفال سالخورده برای گدایی در مقابل فلک نشسته‌اند تا فلک با سعد و نحس خود با ایشان بازی کند. [همانطور که گذشت مراد از «درزی عام» فلک است. و در اینجا مراد از «پیره‌طفلان» مردم خام‌اندیشی است که با وجود کلانسالی اندیشه‌ای خام و کودکانه دارند. در این بیت به باور عامهٔ مردم به احکام نجومی اشارت شده است. توضیح سعد و نحس ایام و ازمنه در شرح بیت (۹۰۸) دفتر سوم آمده است. منظور بیت اینست که روزگار همگان را بازی می‌دهد.]

گفتنِ درزی، تُرک را: هَی خاموش، که اگر مَضاحِکِ دگر گویم قَبات تنگ آید

گفت درزی: ای طواشی[4] برگذر وای برتو گر کنم لاغی دگر (۱۷۱۷)

خیاط به ترک گفت: ای مخنّث از چنین درخواستی صرف‌نظر کن. وای بر تو اگر لطیفهٔ دیگری تعریف کنم!

---

۱. عام با تشدید میم به معنی عمومی، فراگیر از ریشهٔ ع م م. و عام بدون تشدیدِ میم به معنی سال از ریشهٔ «ع‌وم» است.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۲.

۳. کَدّ: گدایی.

۴. طَواشی: خواجه، مخنّث، خایه برکنده (صفت عربی است).

(۱۷۱۸) پس قبایت تنگ آید باز پس این کند با خویشتن خود هیچ‌کس؟

زیرا در آن صورت قبا برایت تنگ می‌شود. آیا کسی این کار را حاضر است با خود بکند؟ یعنی آیا حاضر است به خود زیان بزند؟

(۱۷۱۹) خندهٔ چه؟ رمزی ار دانستیی تو به جایِ خنده، خون بگرستیی

اینجا مگر جای خنده است؟! اگر تو به رمز و راز کار اندکی واقف بودی به جای خنده خون گریه می‌کردی.

بیانِ آنکه بیکاران و افسانه‌جویان مثلِ آن تُرک‌اند، و عالَم غَرّارِ غدّار همچو آن دَرزی، و شهوات و زنان، مَضاحِک گفتنِ این دنیاست، و عُمْر همچو آن اطلس پیشِ این درزی، جهتِ قبایِ بقا و لباسِ تقویٰ ساختن

(۱۷۲۰) اطلسِ عُمرت به مِقْراضِ[۱] شُهور[۲] بُرد پاره پاره خَیّاطِ غَرور[۳]

خیّاط فریفتار روزگار با قیچی ماه‌ها، یعنی با گذر زمان تکه تکه از اطلسِ عمر تو می‌بُرد و می‌کاهد.

(۱۷۲۱) تو تمنّا می‌بَری کاختر مُدام لاغ کردی سعد بودی بر دوام

تو آرزو می‌داری که ای کاش هماره ستارهٔ طالعم با من لطیفه گوید و سعد باشد.

(۱۷۲۲) سخت می‌تُولی[۴] ز تربیعاتِ او وز دَلال[۵] و کینه و آفاتِ او

تو از حرکات نحوستْبارِ طالعت و نیز از عشوه و کینه و گزندهای آن به شدّت می‌رمی. [«تربیع» در میان اهل نجوم بر نحوست دلالت دارد. رجوع شود

---

۱. مِقْراض: قیچی.
۲. شُهور: ماهها. جمعِ شَهْر.
۳. غَرور: بسیار فریبنده، فریفتار.
۴. می‌تُولی: می‌رمی، نفرت می‌داری.
۵. دَلال: ناز، عشوه.

به شرح بیت (۴۷۲) دفتر سوم.]

سخت مـی‌رنجی ز خـاموشیِّ او وز نُحوس و قبض و کین‌کوشیِّ[1] او (۱۷۲۳)

و از سکوت و نحوست و بداخمی و بدخواهیِ او سخت رنجیده مـی‌شوی. [مـراد از «خاموشی طالع» عدم مساعدت و همراهی او با شخص است.]

که چرا زُهرهٔ[2] طَرَب در رقص نیست؟ برسُعود و رقصِ سعدِ او مَـایست (۱۷۲۴)

و چنین می‌گویی: چرا ستارهٔ زهره کـه مسـبب شـادی و طـرب است بـه رقـص در نمی‌آید؟ ای غفلت زده به سعد بودن و رقص نیک زهره تکیه مکن. [اضافهٔ «زهـرهٔ طـرب» اضافهٔ موجِب به موجَب و مسبِّب به سبب است. یعنی زهره‌ای که مـوجب شـادی مـی‌شود. منظور بیت: حتّی به اقبال روزگار نیز دل خوش مدار زیرا به شادی و طرب مشغولی و مقراض روزگار جامهٔ عمرت را خرده خرده می‌بُرد.]

اخترت گوید که: گر افـزون کـنم لاغ را، پس کُلّی‌ات مـغبون کـنم (۱۷۲۵)

ستارهٔ طالعت گوید: اگر بیش از این با تو به شوخی و لطافت رفتار کنم تو را کُلاً خاسر و زیانکار خواهم کرد.

تـو مَـبینَ قَـلّابیِ[3] ایـن اخـتران عشقِ خود بر قَلبْزن[4] بین ای مُهان[5] (۱۷۲۶)

ای حقیر تو به متقلّب بودن این ستارگان توجّه مکـن، بـلکه بـه ایـن نگـاه کـن کـه عاشق موجودی متقلّب شده‌ای. یعنی اینکه بگـویی روزگـار بـا گـردش اخـترانش مـردمان را بازی می‌دهد حرف مهمّی نیست، چـون ایـن حـرف تـوضیح واضـحات است، ولی مـهمّ اینست که تو گـول هـمین روزگـار را مـی‌خوری و بـر دوسـتی‌های بـی‌اسـاسش شـیفتگی نشـان مـی‌دهی. [مـنظور بـیت: سـبب گـمراهـی و شـقاوت، نـفسِ تـوست. بـی‌جهت آن‌را

---

۱. کین‌کوشی: کینه توزی. (مصدر مرکب).
۲. زُهره: ر. ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.
۳. قَـلّابی: تقلّب، زدن سکه‌های بدلی.
۴. قلبْزَن: متقلّب، کسی که سکّه‌های تقلّبی می‌زند.
۵. مُهان: خوار کرده شده، خوار، ذلیل. اسم مفعول از مصدرِ اِهانَه.

به گردن اختران میفکن.]

مَثَل

(۱۷۲۷) آن یکی می‌شد به ره سویِ دُکان پیشِ رَه را بسته دید او از زنان

مولانا در تبیین مطلب پیشین، تمثیلی کوتاه می‌آورد تا نشان دهد که منشأ انحراف آدمی درونی است نه برونی: مردی با شتاب به سوی دکان خویش می‌رفت و در راه با کثرت زنان مواجه شد بطوریکه پیاده‌رو بند آمده بود و آن مرد نمی‌توانست بچالاکی حرکت کند. ناچار مرد از روی بی‌حوصلگی به یکی از زنان خطاب کرد: شما دخترکان چقدر زیادید! زن بدو گفت: در کثرت ما منگر، بدان نگر که با وجود انبوهی جمع زنان، شما مردانِ هوس‌پیشه به همجنس‌بازی روی می‌آورید. نتیجهٔ تمثیل: سبب انحراف را در خود جستجو کن و هرگز فرافکنانه آن‌را به دیگر امور نسبت مده. نیکلسون در بیان نتیجه تمثیل مذکور گوید: سرچشمه و منشأ تبهکاری، شهوت‌رانی نامتعارف و مفرط آدمی است. انسان به هیچ روی محق نیست شکوه کند که فراوانی لذّت‌های دنیوی او را وسوسه و اغفال کرده است[۱]. معنی بیت: شخصی به سوی دکانش می‌رفت. دید که از کثرت زنان راه بند آمده است.

(۱۷۲۸) پایِ او می‌سوخت از تعجیل و، راه بسته از جَوْقِ زنانِ[۲] همچو ماه

از بس با عجله راه می‌رفت پاهایش داغ شده بود. امّا راه هم از جمع زنان زیبارو بند آمده بود.

(۱۷۲۹) رُو به یک زن کرد و، گفت: ای مُسْتَهان[۳] هَی چه بسیارید ای دخترچَگان

آن شخص به یکی از زنان رو کرد و گفت: ای ضعیفه! وه که شما دخترکان چقدر زیادید! [«دخترچگان» یعنی دخترک‌ها. اسم مصغّر است. و صیغهٔ تصغیر در مورد تحقیر و تحبیب بکار رود. در اینجا گویا تحبیباً بکار رفته تا میل و هوس آن مرد را به مباشرت با زنان

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۳.

۲. جَوْقِ زنان: گروه زنان، دستهٔ زنان.

۳. مُسْتَهان: خوار کرده شده. اسم مفعول از مصدر اِسْتِهانَه و از ریشه «ه و ن» در اینجا مناسب معنی ضعیفه است.

نشان دهد. هرچند که تحقیر نیز خالی از وجه نیست.]

رُو بدُو کرد آن زن و، گفت: ای امین هیچ بسیاریِّ ما مُنْکَر مَبین (۱۷۳۰)

زن بدان مرد روی کرد و گفت: ای درستکار! هرگز به انبوه ما زنان بدبینانه نگاه مکن.

بین که با بسیاریِ ما بر بِساط تنگ می‌آید شما را اِنبساط[1] (۱۷۳۱)

به این نکته توجّه کن که با وجود کثرت ما زنان، گستردگی (عیش و کامجویی) بر شما مردان تنگ می‌آید.

در لواطه می‌فتید از قحطِ زن فاعل و مفعول، رسوایِ زَمَن (۱۷۳۲)

از کمبود زنان به کار شنیع لواط می‌افتید و در نتیجه، فاعل و مفعول رسوای روزگار می‌شود.

تو مَبین این واقعاتِ روزگار کز فلک می‌گردد اینجا ناگوار (۱۷۳۳)

بیت فوق و ابیات بعدی جواب قاضی به سؤال صوفی است که قبلاً یعنی در بیت (۱۶۴۵) به بعد پرسیده بود: چه می‌شد که حوادث ناگوار در جهان رخ نمی‌داد؟ امّا مولانا به سبب افادات و انتقالات پی در پی، حکایت خیاط و تمثیل اخیر را همراه با نکاتی دقیق از زبان قاضی ذکر کرد. و اینک قاضی جواب صوفی را می‌دهد: تو به حوادث ناگوار روزگار که از گردش فلک به ظهور می‌رسد نگاه مکن.

تو مَبین تَحشیرِ[2] روزیّ و مَعاش تو مَبین این قحط و خوف و ارتعاش (۱۷۳۴)

تو به تنگ آمدن رزق و سختی زندگی نگاه مکن. تو اصلاً به این قحطی و عوامل بیم و اضطراب توجّه مکن.

---

۱. اِنْبساط: گستردگی، پهناوری.

۲. تحشیر: تنگ داشتن نفقه.

(۱۷۳۵) بین که با این جمله تلخی‌هایِ او مُـــردهٔ اویـــید و نـــاپَروایِ او

بلکه به این نگاه کن که با وجود این همه تلخی‌هایی که از دنیا سر می‌زند، باز کشته و مُردهٔ آن هستید و هیچ از آن پروا و حذر نمی‌کنید.

(۱۷۳۶) رحـــمتی دان امـــتحانِ تـــلخ را نِقمتی دان مُـلکِ مَـرْو و بـلخ را

بدان که امتحان‌های تلخ الهی رحمتی از رحمت‌های حضرت حق است، در حالی که حکومت بر دو شهر مهمّ مرو و بلخ عذاب است. [«مرو» و «بلخ» دو شهر از شهرهای مهم دورهٔ باستان و قرون وسطی به شمار آید. هر دو شهر از مراکز مهم حکومت‌ها بوده است. مـنظور بیت: عیش دنیوی ظاهراً عیش است و به باطن، عذاب. ابتلائات الهی به صورت نقمت است و به سیرت، رحمت.]

(۱۷۳۷) آن براهیم از تَلَف نگریخت و ماند این بِراهیم از شرف بگریخت و راند

مثلاً حضرت ابراهیم خلیل(ع) از نابودی فرار نکرد بلکه به آتش امتحان الهی اندر شد و سالم ماند. امّا ابراهیم ادهم از شکوه و جلال حکومت گریخت و پیش رفت و بـالاخره در آتش عشق الهی سوخت. [به شرح بیت بعدی رجوع شود. اکبرآبادی با تکیه بر قول شارحی بیت فوق را نشرِ مرتب بیت پیشین دانسته و ابراهیم مذکور در مصراع دوم را با زرتشت انطباق داده و مآلاً به نتیجهٔ ناصوابی رسیده است، زیرا زرتشت را در تقابل ابراهیم(ع) نهاده و مصداق مصراع دوم بیت پیشین تلقی کرده است.]

(۱۷۳۸) آن نسوزد، وین بسوزد، ای عجب نعلِ مـعکوس است در راهِ طـلب

عجیب است که آن یکی (ابراهیم خلیل) نمی‌سوزد، امّـا ایـن یکـی (ابـراهـیم ادهـم) می‌سوزد. اینان در راه طلب نعل وارونه زده‌اند. [مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید که اولیای الهی برای به کمال رسیدن ممکن است راههای مختلف در پیش گیرند. چنانکه آمده است: **اَلطُّرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائِقِ**. «راههایی که به خداوند می‌رسد به تعداد نفوس آدمـیان است.» پس شیوهٔ سلوک مردان خدا با یکدیگر تفاوت دارد و همین تـفاوت سـدّ راهـی است بـرای نااهلان، زیرا این تغایر صوری موجب سردی کسانی می‌شود که در سلوک طریقِ حق، طلبی آتشین ندارند.]

باز مکرّر کردنِ صوفی، سؤال را

گفت صوفی: قادر است آن مُستعان که کند سودایِ ما را بی‌زیان (۱۷۳۹)

صوفی دوباره مضمون سؤال پیشین خود را از زاویه‌ای دیگر مطرح می‌کند و به قاضی می‌گوید: خداوندی که یاور همگان است می‌تواند داد و ستد ما را بدون ضرر کند. یعنی خدایی که هیچ فعلی بر او محال نمی‌آید، مسلماً می‌تواند زندگی ما را عاری از ناملایمات کند.

آن که آتش را کند وَرد و شَجَر هم تواند کرد این را بی‌ضرر (۱۷۴۰)

مثلاً خداوندی که آتش را (در ماجرای حضرت ابراهیم) به گُل و درخت مبدّل کرد، همو می‌تواند زندگی دنیوی را از زیان‌ها و ناملایمات پاک کند.

آنکه گُل آرَد برون از عینِ خار هم تواند کرد این دی را بهار (۱۷۴۱)

همان خدایی که از دلِ خار، گُل بیرون می‌آورد، همو قادر است که زمستان را به بهار مبدّل کند. یعنی می‌تواند زمستان و خزان ناملایمات زندگی را به بهار راحتی و شادی، دگر سازد.

آنکه زو هر سَرْو آزادی کند قادر است ار غصّه را شادی کند (۱۷۴۲)

همان خدایی که بواسطهٔ قدرت او درخت سرو قامتی زیبا و رعنا یافته، اگر بخواهد می‌تواند اندوه را به شادی بَدَل سازد.

آنکه شد موجود از وی هر عدم گر بدارد باقی‌اش، او را چه کم؟ (۱۷۴۳)

آن خدایی که هر عدمی از عنایت او به مِنصّهٔ هستی درآمده است، اگر آن موجود فانی را همچنان در عرصهٔ هستی نگه دارد چه چیزی از او کم می‌شود؟

آنکه تن را جان دهد تا حَی شود گر نمیراند، زیانش کی شود؟ (۱۷۴۴)

آن خدایی که به تن روح می‌دمد تا زنده شود، اگر آن را نمیراند چه ضرری می‌بیند؟

(۱۷۴۵) خود چه باشد گر ببخشد آن جواد؟ بنده را مقصودِ جان، بی‌اجتهاد

مگر چه می‌شود اگر خدای بخشنده، آدمی را بدون سعی و تلاش به مقصود و مطلوبش برساند؟

(۱۷۴۶) دور دارد از ضعیفان در کمین مکرِ نفس و فتنهٔ دیوِ لعین

مگر چه می‌شود اگر خدای رحیم مردم ضعیف‌النَّفس را از حیلهٔ نفس امّاره و فتنهٔ شیطان ملعون دور بدارد؟

جواب دادنِ قاضی، صوفی را

(۱۷۴۷) گفت قاضی: گر نبودی امرِ مُر ور نبودی خوب و زشت و سنگ و دُر

قاضی در جواب صوفی کُلّاً پنج دلیل اقامه می‌کند که مختصراً به شرح ذیل است:

۱. تا خداوند با القاب و عناوین پسندیده از قبیل صابران، صادقان، شجاعان و... از بندگان خود یاد کند.

۲. تا مردم سست عنصر از مردم شجاع و دلیر بازشناخته شوند.

۳. تا علم و حکمت عاطل نماند.

۴. اصولاً طبیعت و ماوراءطبیعت بالاتر از آن است که اضداد و ناملایمات دنیا هدف والا از خلقت آن دو را مخدوش سازد.

۵. هرچه ناملایمات روزگار به کام آدمی تلخ آید، از فراق و غفلت آدمی نسبت به حضرت حق تلخ‌تر نیست. معنی بیت: قاضی گفت: اگر فرمان تلخ نبود، یعنی اگر مردم به حکم اراده و حکمت الهی به کام ابتلا در نمی‌آمدند و اگر نیک و بد و مروارید گرانبها و سنگِ بی‌ارزش نبود. [این بیت و بیت بعدی شرط است، و جزای شرط در بیت (۱۷۴۹) آمده است.]

(۱۷۴۸) ور نبودی نفس و شیطان و هوا ور نبودی زخم و چالیش[1] و وَغا[2]

اگر نفس امّاره و شیطان و هواهای نفسانی نبود، و اگر آسیب و ستیز و پیکار نبود. [جزای شرط در بیت بعدی است.]

---

۱. چالیش: چالِش، جنگ و کشمکش.

۲. وَغا: جنگ، پیکار.

پس به چه نام و لقب خواندی مَلِک بندگانِ خویش را ای مُنْتَهِک[1]؟ (۱۷۴۹)

پس ای رسوا در آن صورت پادشاه جهان، یعنی حضرت حق بندگان خود را با کدام لقب مخاطب سازد؟

چون بگفتی ای صبور و ای حلیم؟ چون بگفتی ای شجاع و ای حکیم؟ (۱۷۵۰)

چگونه به آدمی بگوید: ای صبور و ای بردبار؟ چگونه بگوید: ای دلیر و ای فرزانه؟

صابرین و صادقین و مُنْفِقین چون بُدی بی‌رهزن و دیوِ لعین؟ (۱۷۵۱)

اصولاً بدون عوامل گمراه‌کننده و شیطان ملعون، صبرکنندگان و راستگویان و انفاق‌کنندگان چگونه شناخته می‌شوند؟ [چنانکه در آیهٔ ۱۷ سورهٔ آل‌عمران آمده است: اَلصّابِرینَ وَ الصّادِقینَ وَ الْقانِتینَ وَ الْمُنْفِقینَ وَ الْمُسْتَغْفِرینَ بِالْأَسْحار. «آنان (مؤمنان) همان صبرکنندگان و راستگویان و فروتنان و انفاق‌کنندگان و آمرزش‌خواهان‌اند به سحرگاهان»]

رُستم و حمزه و مُخَنَّث[2] یک بُدی علم و حکمت باطل و مُنْدَک[3] بُدی (۱۷۵۲)

فرضاً اگر جنگ نبود یلانی همچون رستم دستان و حمزهٔ سیدالشهداء با مردنمایان یکی می‌شدند. و لازم می‌آمد که علم و حکمت الهی باطل و متلاشی شود. [زیرا علم و حکمت الهی اقتضا می‌کند که هرچیز در جای خود قرار گیرد و ارزش اعمال ولو به قدر ذرّه‌ای محاسبه شود. در حالی که اگر عوامل گمراه‌کننده نبود ارزش اشخاص معلوم نمی‌شد. چنانکه مثلاً نبرد است که جوهر شجاعت یا خباثت افراد را معلوم می‌دارد.]

علم و حکمت بهرِ راه و بی‌رهی‌ست چون همه ره باشد،آن حکمت تهی‌ست (۱۷۵۳)

علم و حکمت برای معیّن کردن راه از بیراهه است. و اگر همهٔ راهها راه صحیح و صراط مستقیم باشد، آن حکمت بی‌اساس است و فاقد معنا. [زیرا علم و حکمت الهی مقتضی هدایت و اضلال است.]

---

۱. مُنْتَهِک: رسوا، در بعضی از نسخه‌ها «مُنْهَتِک» به معنی پَرده‌در و هتک کننده آمده است.

۲. مُخَنَّث: مردی که احوال و اطوار زنانه دارد. کنایه از مرد بدکار.

۳. مُنْدَک: متلاشی شده تشدید کاف به ضرورت شعری حذف شده است.

(۱۷۵۴) بهرِ ایـن دُکّـانِ طـبعِ شـوره آب هر دو عالَم را روا داری خـراب؟

ای صوفی آیا جایز می‌دانی که برای رونق یافتن دکانِ نـفسانیّات و طـبایع حـیوانـی که به منزلهٔ آبی ناگوار است هر دو جهان، یعنی دنیا و آخرت خـراب شـود؟ مسـلّماً نـباید جایز بدانی.

(۱۷۵۵) من همی دانم که تو پاکی، نه خام وین سؤالت هست از بـهرِ عـوام

در اینجا قاضی یا به جهت استمالت از آن صوفی و یا امحاض نصح حساب او را از سـؤالاتش جـدا مـی‌کند و مـی‌گوید: البتّه مـن مـی‌دانـم کـه تـو فـردی پـاک و مـهذّبی و خـامانـدیش نـیستی. و ایـن سـؤالات را نـیز بـرای تـفهیم مـطلب بـه عـوام‌الناس از مـن پُرسیدی. [چـنانکه یکـی از اسـلوب‌های پسـندیدهٔ تـعلیمی و تـربیتی بـزرگان ایـنست کـه خود را به مرتبهٔ عوام تنزّل می‌دهند و از شخصی فاضل سؤالاتی می‌کنند که خود پاسخش را می‌دانند. لیکـن مـی‌خواهـند مـطلب بـرای عـامه بـاز شـود. شیخ بـهائی دربـارهٔ سـؤال و جواب تـعبیر جـالبی دارد. او مـی‌گوید سـؤال مـؤنّث است و جـواب مـذکّر. از ازدواج ایـن دو علم زاده می‌شود.]

(۱۷۵۶) جورِ دَوْران و هر آن رنجی که هست سهلتر از بُعدِ حَقّ و غـفلت است

جفای روزگار و هر رنجی که در این دنیا پدید مـی‌آید آسـان‌تر از دوری از حـق و غفلت است.

(۱۷۵۷) زآنکه اینها بگـذرند، آن نگـذرد دولت آن دارد که جان آگـه بَـرد

زیرا این ناگواری‌ها و رنجها بالاخره به سر می‌آید، امّا دوری از حق بـه سـرآمـدنی نیست. بخت و اقبال از آنِ کسی است که جانی آگاه داشته باشد.

حکایت در تقدیرِ آنکه صبر در رنجِ کار سهلتر از صبر در فِراقِ یار بود

(۱۷۵۸) آن یکی زن، شویِ خود را گفت: هَی ای مروّت را به یک ره کرده طی

مولانا در این فصل جلیل برای بسط این موضوع که رنجِ ترک شهوات از رنج فـراق حق سخت‌تر نیست حکایتی آورده که خلاصهٔ آن اینست: زنی از تنگی مـعاش و تـهیدستی شُویش شکایتی می‌آغازد و سرآستین چرکین و چغر خـود را بـه هـمسرش نشـان مـی‌دهد

و از نداری لباس و معاش اظهار نارضایتی می‌کند. مرد می‌گوید همین است که می‌بینی! اگر بدین وضع تمکین نکنی باید طلاق بگیری! حال بگو ببینم کمبود نفقه و کسوت رنج‌آورتر است یا طلاق؟! استاد فروزانفر مأخذ آن را از ذیل زهرالادب، صفحه ۲۵۴ نقل کرده[1] که چون متن آن عربی است آن را در اینجا ترجمه می‌کنیم: مردی به نام مزید مدنی، پیراهنی برای همسرش خرید. زن از زِبری و خشونت پیراهن گله کرد. مرد گفت: آیا این پیراهن از طلاق هم خشن‌تر است؟! دو حکایت مذکور نشان‌دهندهٔ اوضاع اجتماعی سده‌های پیشین است. زن در آن جوامع بکلّی تحت سیطرهٔ مرد بود و هیچگونه استقلال اقتصادی و شخصیّتی نداشت، و بعلاوه جوّ فکری و فرهنگی نیز به گونه‌ای بود که زن مطلّقه را شُوم و منحوس می‌دانستند. از اینرو برای زنان تن دادن به زندگی تلخ و جانکاه بهتر از طلاق بود. در حالی که اگر در آن جوامع اندکی به حقوق زن توجّه می‌شد، طبیعی‌ترین جواب آن زن به شوهرش این بود که طلاق بهتر از گرسنگی و پوشیدن جامهٔ کهنه و چرکین است! معنی بیت: زنی به شوهرش گفت: ای مردی که جوانمردی را زیر پا گذاشته؟

هیچ تیمارم نمی‌داری چرا؟ تا به کی باشم درین خواری چرا؟ (۱۷۵۹)

چرا اصلاً به من رسیدگی نمی‌کنی؟ آخر تا کی در این خواری و ذلّت سرکنم؟

گفت شُو: من نَفْقه چاره می‌کنم گر چه عُورم، دست و پایی می‌زنم (۱۷۶۰)

شوهرش گفت: من به فکر خرجی تو هستم، درست است که تهیدستم ولی تلاش می‌کنم.

نفقه و کِسْوَه[2]ست واجب، ای صنم از مَنَت این هر دو هست و نیست کم (۱۷۶۱)

عزیزم مخارج روزمرّه و تهیّهٔ لباس تو بر من واجب است. من هر دو را برای تو تأمین می‌کنم و تا بتوانم در این امر هیچ کوتاهی نمی‌کنم.

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۰۸.

۲. کِسْوَه: لباس، جمع: کُسیٰ.

(۱۷۶۲) آســـتینِ پـــیرهن بـــنمود زن بس درشت و، پُر وَسَخ[۱] بُد پیرهن

زن آستین پیراهنش را به مرد نشان داد. پیراهن بسیار چغر و چرکین بود.

(۱۷۶۳) گفت: از سختی تنم را مـی‌خورد کس کسی را کِسوه زین‌سان آورد؟

زن گفت: از بس پیراهنم زِبر و خشن است تنم را می‌خورد و آزار می‌دهد. آیا کسی چنین پیراهنی برای دیگری می‌آورد؟

(۱۷۶۴) گفت: ای زن یک سؤالت می‌کنم مردِ درویشم، همین آمد فنم

وقتی مرد شکایت زن را شنید از کوره در رفت و گفت: زن! من از تو یک سؤال دارم. من تهیدستم و بیش از این از من برنمی‌آید.

(۱۷۶۵) این درشت است و غلیظ و ناپسند لیک بِنْدیش، ای زنِ انـدیشه‌مند

البتّه که پیراهن تو زِبر و نامطلوب است، ولی ای زنِ بـا فکـر و عـاقبت‌بین بـه ایـن موضوع فکر کن. [به بیت بعدی دقت شود.]

(۱۷۶۶) این درشت و زشت‌تر یا خود طلاق؟ این تو را مکروه‌تر یا خود فِـراق

آیا این پیراهن، خشن‌تر و زشت‌تر است یا طلاق؟ تو پیراهن چرکین و کـهنه را بـدتر می‌دانی یا طلاق و دوری را؟

(۱۷۶۷) همچنان، ای خـواجـهٔ تشـنیع‌زن[۲] از بلا و فـقر و از رنـج و مِـحَن

از اینجا به بعد نتیجه حکایت آمده است: همینطور ای بزرگواری که از بلا و فقر و رنج و درد بدگویی می‌کنی.

(۱۷۶۸) لاشک، این تَرکِ هوا تلخی دِه است لیک از تلخیِّ بُعدِ حـق بِـهْ است

بدون شک ترک کردن هواهای نفسانی هر قدر تلخ باشد، ولی از تلخی دور افتادن از

---

۱. وَسَخ: چرک. جمع: اَوْساخ.

۲. تَشْنیعْزَن: ناسزاگو، بدگو، صفت فاعلی مرکّب مرخم.

حضرت حق که بهتر است.

گر جِهاد و صَوْم سخت است و خشن　　لیک ایـن بـهتر ز بُـعدِ مُـمْتحِن (۱۷۶۹)

اگر پیکار در راه خدا و روزه داشتن، امری دشوار و خشن است، ولی این‌ها از دوری از خداوندِ امتحان‌کننده که بهتر است.

رنج کی مانَد دَمـی کـه ذُوالْـمِنَن　　گویدت: چونی؟ تو ای رنجورِ من (۱۷۷۰)

در آن لحظه که خداوند منّان برای دلجوئی از تو بگوید: ای بنده‌ای که در راه من رنج می‌کشی حالت چطور است؟ آیا رنجی در تو باقی می‌ماند؟ مسلّماً نمی‌ماند.

ور نگوید، کِت نه آن فهم و فن است　　لیک آن ذوقِ تو پرسش کردن است (۱۷۷۱)

و اگر به جهت کوتاهی فهم و درکت که نمی‌توانی خطاب حضرت حق را دریابی به تو چیزی نگوید، باز به خاطر همین ذوقی که در تو هست در واقع همان احوالپرسی خداوند از توست. و همین نشاط روحی به منزلهٔ دلجویی خدا از توست اِنَّ اللهَ لا یُضیعُ اَجْرَ المُحْسِنین.

آن مَـلیحان[1] کـه طـبیبانِ دل‌انـد　　سویِ رنجوران به پرسش مایل‌اند (۱۷۷۲)

عارفانِ زیبا که طبیب دل‌ها هستند مایل‌اند که از بیماران احوالپرسی کنند.

ور حذر از ننگ واز نامی کـنند　　چاره‌یی سـازند و پـیغامی کـنند (۱۷۷۳)

و اگر آن طبیبان از نام و ننگ پرهیز کنند، یعنی دوست نداشته باشند کـه شـناخته و مشهور شوند تدبیری می‌اندیشند و پیام خود را ارسال می‌کنند. [ذهن در مثل مانند رادیوست که هم قدرت دریافت دارد و هم قدرت انتقال. امواج را از مرکز فرستنده می‌گیرد و در محیط پخش می‌کند. عارفان می‌توانند بی‌حضور جسمانی با دل‌هایی مستعد ارتـباط بـرقرار کـنند. چنانکه یونگ (روانکاو عارف مشرب) وقتی از شهرت آثار خـود اظـهار بـیم کـرد بـه یک ضرب‌المثل چینی استشهاد نمود: اگر شخصی تنها در اتاقش بنشیند و به اندیشه‌های راستین اندیشد، صدای او را از ورای هزاران فرسخ خواهند شنید[2].]

---

۱. مَلیح: نمکین، زیبا.

۲. ر. ک. بایونگ وهسه، ص ۹۲.

(۱۷۷۴) ور نه، در دلْشان بود آن مُفْتَکَر[۱] نیست معشوقی ز عاشق بی‌خبر

و اگر پیامی هم نفرستند، آن اندیشه در دلشان می‌ماند. اصولاً هیچ معشوقی از عاشق خود بی‌خبر نیست. [در توضیح مصراع دوم باید گفت که پدیدهٔ روحی عشق از نظر مولانا دوجانبه است. او ارتباط قلبی میان انسان‌ها را بر مبنای عشق امری مسلّم می‌شمرد. رجوع شود به بیت (۱۷۴۲ ـ ۱۷۳۹) دفتر اوّل، و بیت (۴۴۰۰ ـ ۴۳۹۳) دفتر سوم.]

(۱۷۷۵) ای تو جویایِ نوادِر داستان هم فسانهٔ عشقْبازان را بخوان

ای کسی که جویندهٔ حکایت‌های عجیب و کمیابی، داستان عشّاق را نیز بخوان.

(۱۷۷۶) بس بجوشیدی در این عهدِ مدید[۲] تُرکْجُوشی[۳] هم نگشتی ای قدید[۴]

ای گوشتِ خشکیدهٔ نمک سود، یعنی ای کسی که عمرت طولانی شده در طول زمان بسیار تکاپو کردی و جوشیدی، ولی همچنان نیم‌پز مانده‌ای. یعنی با اینکه از نظر تقویمی پیر شده‌ای، ولی از نظر عقلی خامی و خام طبع.

(۱۷۷۷) دیده‌یی عمری تو داد و داوری وآنگه از نادیدگان ناشی‌تری

تو با اینکه عمری عدالت و قضاوت الهی را دیده‌ای با اینحال حتّی از آنان که این مسائل را ندیده‌اند ناواردتری. یعنی تو با آنکه سرد و گرم روزگار را چشیده‌ای با این همه از ناآزمودگان خام‌تری.

(۱۷۷۸) هر که شاگردیش کرد، استاد شد تو سپس‌تر رفته‌یی ای کورِ لُد[۵]

بطور معمول هر کس مدّتی نزد استاد شاگردی کند، پس از گذشت زمانی بالاخره به مقام استادی می‌رسد. امّا عجیب اینجاست که ای کوردل ستیزه‌گر تو به جای پیشرفت، پس‌رفت کرده‌ای.

---

۱. مُفْتَکَر: اسم مفعول باب افتعال که در اینجا به معنی اندیشه و افتکار است.
۲. مَدید: دراز، کشیده شده.
۳. تُرک‌جُوش: گوشت نیم پز، نیم پخته. به توضیح بیت (۳۷۴۹) دفتر سوم رجوع شود.
۴. قَدید: گوشت خشک کردهٔ نمک سود.
۵. لُدّ: ر. ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.

خـود نـبود از والدَیْـنَت اخـتبار[1] هم نبودت عبرت از لیل و نـهار؟ (۱۷۷۹)

از پدر و مادرت تجربه‌ای حاصل نکردی، از شب و روز هم عبرتی نگرفتی؟ یعنی از گذر زمان تجربه‌ای نیندوختی.

مَثَل

عارفی پُرسید از آن پیرِ کشـیش که تویی خواجه مُسِن‌تر یا که ریش؟ (۱۷۸۰)

مولانا در این تمثیل موضوع ابیات اخیر را بسط می‌دهد. یعنی کسانی را نقد می‌کند که عُمری را سپری می‌کنند بی‌آنکه روح و شخصیّت خود را کمال بخشند. خلاصهٔ تمثیل اینست: عارفی از یک کشیش می‌پرسد: عمر تو بیشتر است یا عمر ریش‌هایت؟! می‌گوید: عمر من بیشتر است چون سالها از تولّدم سپری شده بود که بر رخساره‌ام مویی نرسته بود. عارف بدو گفت: ریش تو ابتدا سیاه بود و حال سفید شده است، یعنی خام بود و پخته شد. در حالی که تو هنوز خامی و در صفات مذمومت درجا زده‌ای. مضمون این ابیات به صورت روایتی در **مناقب‌العارفین** افلاکی آمده است: همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا از مسجد مرام با اصحاب کرام به سوی شهر عزیمت می‌نمود. از ناگاه راهبی پیر مقابل افتاده سر نهادن گرفت. مولانا فرمود که تو مسنّ‌تری یا ریش تو؟ راهب گفت: من بیست سال از ریش خود بزرگترم. او آخِرتر آمده است. فرمود که ای بیچاره آنکه بعد از تو رسید پخته شد و تو همچنان که بودی در سیاهی و تباهی و خامی می‌روی. ای وای بر تو، اگر تبدیل نیابی و پخته نشوی. رهبان مسکین فی‌الحال زنار بُرید و ایمان آورده و از مسلمانان مسلم شد[2].

معنی بیت: عارفی از کشیش سالخورده سؤال کرد که ای خواجه تو سالمندتری یا ریش تو؟

گفت: نه، من پیش از او زاییده‌ام بی ز ریشی، بس جهان را دیده‌ام (۱۷۸۱)

کشیش گفت: نه، من قبل از روییدن ریشم زاده شده‌ام و بدون ریش دنیا را خیلی دیده‌ام.

---

۱. اِختبار: آگاهی یافتن، آزمایش، تجربه.

۲. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۳۹.

(۱۷۸۲) گفت: ریشت شد سپید، از حال گشت خویِ زشتِ تو نگردیده‌ست وَشت[۱]

عارف گفت: ببین ریشت سفید شد و حال پیشین آن تغییر یافت، امّا صفت زشت تو هنوز تحوّل نیافته است و به خوبی و نیکی نگراییده است.

(۱۷۸۳) او پس از تو زاد و، از تو بگْذَرید تو چنین خشکی ز سودایِ ثَرید

با آنکه ریش تو بعد از تو زاده شده در راه کمال بر تو سبقت گرفته است. در حالی که تو هنوز در اندیشهٔ امور نفسانی هستی. [«ثَرید» نانی است که به صورت تکه تکه در آبِ آبگوشت می‌ریزند و بعد از خیساندن می‌خورند. «تلیت» و «ترید» هم گویند. در اینجا منظور امور نفسانی است.]

(۱۷۸۴) تو بر آن رنگی که اوّل زاده‌ای یک قدم زآن پیشتر ننهاده‌ای

تو هنوز به همان رنگی هستی که در بدوِ تولّدت بودی. یعنی تو هنوز خام و کودک‌صفتی. و حتّی قدمی از آن حال به سوی کمال پیش ننهاده‌ای.

(۱۷۸۵) همچنان دوغی تُرُش در معدنی خود نکردی زو مُخَلَّص روغنی

تو مانند دوغ ترشی هستی که در مشک طبیعت مانده‌ای. و هنوز از آن دوغ، روغنی نگرفته‌ای. یعنی نفس خامت را که همچون دوغِ ترش در مشک طبیعت است به تکان و تنش انداشته‌ای که زبده شود. [رجوع شود به بیت (۳۰۳۰) دفتر چهارم.]

(۱۷۸۶) هم خمیری، خُمرهٔ طینه[۲] دری گر چه عمری در تنورِ آذری

با آنکه عمری را در تنور آتش جهان سپری کرده‌ای، با اینحال هنوز در اندرون خمرهٔ گِلی هستی که در آغاز خلقت تو را از آن سرشته‌اند. یعنی هنوز خامی اوّلیه‌ات را داری. [انقروی گوید: مراد از «خُمرهٔ طِینه» جسم آدمی است. یعنی تو هنوز در خمرهٔ جسم خود به‌صورت خمیر ناپخته مانده‌ای و به کمال نرسیده‌ای. رجوع شود به توضیح حدیثی که در شرح بیت (۱۲۱۶) همین دفتر آمده است.]

---

۱. وَشت: خوب، زیبا.

۲. طینه: گِل.

چون حشیشی پا به گِل بر پشته‌ای گر چه از بادِ هوس سرگشته‌ای (۱۷۸۷)

اگرچه بر اثر بادهای نفسانی تکاپویی داری، امّا مانند گیاهانی که بر تپه‌ای رُسته‌اند پای در گِل فرو داری. [حرکتِ آدمیان غافل در سطح طبایع و غرایز است و هرگز حرکت صعودی ندارند زیرا پای همّتشان در گِلْزارِ هواهای نفسانی فرو رفته است.]

همچو قومِ موسی اندر حَرّ[1] تیه مانده‌یی بر جای، چل سال ای سفیه (۱۷۸۸)

ای نابخرد! تو مانند قوم موسی چهل سال در گرمای بیابان تیه برجای خود مانده‌ای. [توضیح پیرامون تیه در شرح بیت (۱۵۴۸) دفتر چهارم آمده است.]

می‌روی هر روز تا شب هَرْوَله[2] خویش می‌بینی در اوّل مرحله (۱۷۸۹)

هر روز از صبح تا شب به شتاب می‌روی، ولی همینکه به خود می‌آیی می‌بینی تازه سر جای اوّلت هستی. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

نگذری زین بُعدِ سیصد ساله تو تا که داری عشقِ آن گوساله تو (۱۷۹۰)

تا وقتی که به آن گوساله عشق می‌ورزی، یعنی تا وقتی که اسیر روح حیوانی و امیال نفسانی خود باشی نمی‌توانی این راه سیصدساله را درنوردی. یعنی راه کمال الهی را که بس طویل است طی کنی. [«سیصد» در اینجا برای تکثیر است نه تحدید.]

تا خیالِ عِجْل[3] از جانْشان نرفت بُد بر ایشان تَیْه چون گردابِ تَفْت[4] (۱۷۹۱)

مادام که خیال گوساله‌پرستی از روح و روان بنی‌اسرائیل بیرون نرفت، بیابان تیه بر ایشان همچون گردابی سوزان بود. [در برخی از نسخه‌ها گرداب زَفْت (= گرداب عظیم و شِگَرف) ضبط شده است. مصراع اول ناظر است بر قسمتی از آیه ۹۲ سورهٔ بقره: ... وَ أُشْرِبُوا فی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِکُفْرِهِمْ... «... دل‌های شما (بنی‌اسرائیل) به سبب کفرتان با محبّت گوساله آبیاری شد...» در این آیه طبق قاعدهٔ حذف مضاف، مراد از «العجل»، حُبُّ‌الْعِجْل است. از

---

۱. حَرّ: گرما، حرارت.

۲. هَرْوَله: تند راه رفتن، حالتی بین راه رفتن و دویدن.

۳. عِجْل: گوساله.

۴. تَفْت: با حرارت، شتابان.

ابیات پیشین برمی‌آید که مراد از تیه، دنیاست و مراد از «عِجْل»، نفسانیات است. پس تا وقتی که از پرستش دنیا و جاذبه‌های مبتذل زندگی مادّی رها نشده‌ای از سرگشتگی و پوچی نخواهی رست.]

(۱۷۹۲) غیرِ این عِجْلی کزو یابیده‌ای بی‌نهایت لطف و نعمت دیده‌ای

بجز این گوساله که از خدا یافته‌ای، نعمت‌ها و الطاف بیشمار دیگری نیز دیده‌ای. یعنی چرا فقط به نفسانیات توجّه داری؟ مگر اذواق و مواجید روحی جزو نعمت‌های الهی نیست؟

(۱۷۹۳) گاوْطبعی، زآن نکوییهایِ زفت از دلت، در عشقِ این گوساله رفت

امّا چون طبیعت گاوداری، یعنی همچون گاو در مرتع شهوات می‌چری، نعمت‌های بزرگ الهی را به خاطر علاقه به گاوِنَفْس فراموش کرده‌ای.

(۱۷۹۴) باری اکنون تو ز هر جُزوت بپرس صد زبان دارند این اجزایِ خُرس[1]

به هر حال اینک از اجزای وجود خود بپرس، زیرا این اجزای بظاهر لال صد نوع زبانِ گویا دارند.

(۱۷۹۵) ذکرِ نعمت‌هایِ رزّاقِ جهان که نهان شد آن در اوراقِ زمان

یادِ نعمت‌های روزی دهندهٔ جهان را که در لابه‌لای صفحات روزگار پنهان شده است از اجزای وجود خود سؤال کن.

(۱۷۹۶) روز و شب افسانه‌جویانی تو چُست جزو جزوِ تو فسانه‌گویِ توست

هر چند روزان و شبان با چابکی طالب حکایتی، ولی هر جزء از وجود تو برای تو حکایت می‌گوید. [تو مانند آن ترک که پی در پی از خیّاط، حکایت می‌طلبید، پیوسته می‌خواهی حکایت این و آن را بشنوی، در حالی که اجزاء وجود تو هر کدام حکایت‌گو هستند. بیت فوق آدمی را به غور در اعماق وجود خود فرا می‌خواند. آنچه خود داشت زبیگانه تمنّا می‌کرد.]

(۱۷۹۷) جزو جزوت تا بِرُسته‌ست از عدم چند شادی دیده‌اند و چند غم

از همان وقت که اجزای وجود تو از نیستی به هستی درآمده‌اند، شادی‌ها و اندوه‌های

---

۱. خُرْس: افراد گنگ و لال. جمعِ اَخْرَس.

متعدّدی چشیده‌اند.

زآنکه بی‌لذّت نروید هیچ جزو بلکه لاغر گردد از هر پیچ جزو (۱۷۹۸)

زیرا هیچ جزئی و عضوی بدون لذّت پدید نمی‌آید. یعنی هر جزئی از اجزای انسان تا لذّت نعمت نچشد از عدم بوجود نیاید. پس سبب تکوّن هر موجود نعمت و شادی است نه نقمت و اندوه. بلکه پیچ و تاب و غم و ناملایمات موجب لاغری و فنای اجزا می‌گردد.[۱]

جزو مانْد و آن خوشی از یاد رفت بل نرفت آن، خُفیه[۲] شد از پنج و هفت (۱۷۹۹)

جزء بر جای مانْد و آن لذّت فراموش شد. البتّه مطلقاً فراموش نشد. بلکه از حواسّ پنجگانه و هفت اندام تو مخفی ماند. [مراد از «پنج»، حواس پنجگانه، و مراد از «هفت»، هفت عضو اصلی است که از نظر اطبّای قدیم به برونی و درونی تقسیم می‌شود. هفت عضو اصلیِ برونی بدین قرار است: سر، سینه، پُشت، دو دست و دوپا. و هفت عضو اصلیِ درونی نیز بدین ترتیب است: دِماغ، دل، جگر، سپرز، شُش، زَهره و معده. روی هم رفته مراد از «پنج و هفت» در اینجا کُلّ وجود انسان و قوای ذهنی اوست. پس یاد آن لذّت محو نشد بلکه در ضمیر ناخودآگاه تو باقی ماند.]

همچو تابستان که از وی پنبه زاد مانْد پنبه، رفت تابستان ز یاد (۱۸۰۰)

مانند تابستان که پنبه در آن فصل به دست می‌آید. پنبه می‌ماند و تابستان می‌رود. [همانطور که پنبه یادگار موسم تابستان است، اعضا و جوارح ما نیز یادگار نعمت‌های پیشین الهی است.]

یا مثالِ یخ که زاید از شِتا[۳] شد شِتا پنهان و، آن یخ پیشِ ما (۱۸۰۱)

یا مانند یخ که از سرمای سخت زمستان پدید می‌آید. زمستان می‌رود ولی آن یخ در نزد ما می‌ماند.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۸۰.

۲. خُفیه: پنهانی، پوشیدگی.

۳. شِتا: مخفّفِ شِتاء به معنی زمستان.

(۱۸۰۲) هست آن یخ زآن صُعوبت یادگار یادگارِ صَیْف[۱] در دی این ثِمار

آن یخ یادگار سرمای سخت زمستان است. و میوه‌هایی که برای زمستان نگهداری می‌شود نیز یادگار فصل تابستان است. [پس هم تابستان در زمستان، یادگار دارد، و هم زمستان در تابستان. با دیدن هر یک از آنها به یاد آن دو فصل می‌افتیم. همینطور اعضا و جوارح ما هر یک چون با لطف و احسان الهی پدید آمده‌اند باید ما را به یاد آن الطاف بیندازد.]

(۱۸۰۳) همچنان هر جزو جزوت ای فَتی در تنت افسانه‌گویِ نعمتی

ای جوان. بر همین اسلوب هریک از اجزای وجود تو یادآور نعمتی از نعمت‌های الهی است.

(۱۸۰۴) چون زنی که بیست فرزندش بُوَد هر یکی حاکیِّ حالِ خوش بُوَد

چنانکه مثلاً زنی که بیست فرزند زاییده هر کدام یادآور خوشی و لذّت اوست. یعنی یادآور لحظاتی است که با همسرش هم‌آغوش بوده است.

(۱۸۰۵) حمل نبود بی ز مستی و ز لاغ[۲] بی بهاری کَی شود زاینده باغ؟

هیچ زنی بدون شهوت و ملاعبه باردار نمی‌شود. مثلاً مگر ممکن است که در باغ بدون بهار، گُل و سبزه بدمد؟

(۱۸۰۶) حاملان و بچّگانْشان برکنار شد دلیلِ عشق‌بازی با بهار

درختانِ بارور و میوه‌های آنها در کنارشان دلیل بر اینست که آنها با بهار عشق‌بازی کرده‌اند. یعنی از لطافت بهار استفاده کرده‌اند.

(۱۸۰۷) هر درختی در رَضاع[۳] کودکان همچو مریم حامل از شاهی نهان

هر درختی در شیر دادن به کودکان خویش مانند حضرت مریم(ع) است که از شاهی

---

۱. صَیْف: تابستان.

۲. لاغ: شوخی، هزل.

۳. رَضاع: شیردادن به کودک، شیرخوردن کودک از پستان مادر و یا هر زن دیگر.

نامرئی، یعنی از حضرت جبرئیل(ع) حامله شده است. [«نهان» را در اینجا صفت «شاهی» فرض کرده‌ایم، هرچند که قید دانستن آن نیز جایز است. یعنی مانند مریم(ع) است که بطور نامحسوس از حضرت جبرئیل حامله شد. پس درختان به منزلهٔ مادراند، و بهار به منزلهٔ پدر است و کودکان، به منزلهٔ برگ‌ها و شکوفه‌ها و میوه‌ها هستند. درختان توسّط بهار بارور می‌شوند و برگ‌ها و اثمار خود را پرورش می‌دهند.]

گر چه در آب آتشی پوشیده شد صد هزاران کف بر او جوشیده شد (۱۸۰۸)

مثالی دیگر. اگرچه آتش در زیر ظرف آب پنهان است، ولی صدها هزار حبابی که بر سطح آب نمایان می‌شود نشان می‌دهد که در زیر آب، آتشی شعله‌ور است.

گر چه آتش سخت پنهان می‌تند کف به دَه انگشت اشارت می‌کند (۱۸۰۹)

اگرچه آتش در زیر ظرف آب به شدّت پنهان است، ولی کف‌ها و حباب‌های آب، ده انگشته آتش را نشان می‌دهند. یعنی با تمام وجود می‌گویند غلیان ما از آتش است.

همچنین اجزایِ مستانِ وصال حامل از تِمثالهایِ[1] حال و قال (۱۸۱۰)

همینطور اجزای وجود عاشقانی که مستِ وصال الهی هستند از تجلّی حال عارفانه و معارف الهی بارور شده‌اند. [مراد از «قال» در اینجا معارف الهی است.[2] منظور بیت: سراسر وجود عارفانِ عاشق از تجلّیات احوالِ خوش درونی و علوم حقّانی در نشاط و شادمانی است.]

در جمالِ حال وا مانده دهان چشم، غایب گشته از نقش جهان (۱۸۱۱)

دهان آن عارفان عاشق از مشاهدهٔ تجلّیِ زیبای احوال روحانی باز مانده است. یعنی از بس احوال باطنی و اذواق معنوی تجلّیات زیبا دارند که دچار حیرت شده‌اند، بطوریکه چشم از نقوش ظاهری جهان فرو بسته‌اند. [رجوع شود به حکایت «صوفی در میان گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

---

۱. تِمثال: تصویر، صورت، شبیه. در اینجا مناسبِ معنی تجلّی است.

۲. مقتبس از نظر بحرالعلوم.

(۱۸۱۲) آن مَوالید از رهِ این چار[1] نیست لاجَرَم منظورِ این اَبصار نیست

آن فرزندهای معنوی، یعنی احوال روحانی و اذواقِ عارف از عناصر اربعه بوجود نیامده است. خلاصه حالات معنوی عارفان منشأ مادّی ندارد. لذا با چشم‌های ظاهری دیده نمی‌شود. [«مَوالید» جمعِ «مَوْلُود» به معنی فرزندان است. امّا در اینجا مراد از آن احوال روحانی عارفان است.]

(۱۸۱۳) آن موالید از تجلّی زاده‌اند لاجَرَم مستورِ پردهٔ ساده‌اند

حالات معنوی عارفان از تجلّی حضرت حق پدید آمده است. از اینرو در حجاب بیرنگی پوشیده شده‌اند. [احوال معنوی عارفان بر ظاهربینان پوشیده است. و چون نمی‌توانند حقیقت آن احوال را مشاهده کنند آن‌را بر طَیْش و دیوانگی حمل نمایند. پس حضرت حق با اسم مُصَوِّر بر قلب عارفان تجلّی کند و احوال معنویه را با قلم فیّاض خود بر لوح قلوب آنان نقش زند.]

(۱۸۱۴) زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست وین عبارت جز پیِ اِرشاد نیست

درست است که ما گفتیم آن احوال معنوی، زاده شده‌اند. امّا باید دقّت داشت که زاده شدن احوال معنوی عارفان حقیقتاً به معنی زاده شدنِ مصطلح نیست. بلکه این تعبیر را بکار بردیم تا عامّهٔ مخاطبان مثنوی منظور ما را درک کنند. [این معنی نیز برای مصراع اول جایز است: درست است که ما گفتیم آن احوال معنوی زاده شده‌اند. امّا حقیقت زادنی نیست. منظور بیت: حقیقت الهی امری است بحت و بسیط و بی‌نهایت. تجلّیات او نیز مخلوق نیست.]

(۱۸۱۵) هین خَمُش کن تا بگوید شاهِ قُل بلبلی مفْروش با این جنس گُل

بهوش باش و ساکت شو تا شاهِ قُل، یعنی حضرت حق با تو سخن بگوید. اینقدر با این نوع گُل بلبل زبانی مکن. [از آنرو که خداوند از طریق وحی با انبیا سخن می‌گوید. مولانا بدو لقبِ شاهِ قُلْ داده است. «قُلْ»به معنی «بگو» فعل امرست. در آیات قرآنی خطاب قُلْ بسیار بکار آمده است. شاید مراد از «گُل»، تجلّیات جمالیهٔ الهی باشد. منظور بیت:

---

۱. چار: مخفف چهار. اشاره به عناصر اربعه دارد. رجوع شود به شرح بیت (۴۸) همین دفتر.

ای عارف عاشق احوال روحانی خود را که همچون گُل، لطیف است برای این و آن بازگو مکن. یعنی در واقع سالک باید ستر کمال کند تا در معرض خطر نفسانیات قرار نگیرد. و هر چه ستر کمال بیشتر باشد، تجلّیات الهی بیشتر می‌رسد. رجوع شود به بیت (۲۱۵۳ـ۲۱۴۷) دفتر چهارم.]

این گُلِ گویاست پُر جوش و خروش بلبلا تَرکِ زبان کن، باش گوش (۱۸۱۶)

ای بلبل، یعنی ای عارف شیدا گُل تجلّیات الهی و احوال عاشقانهٔ تو آنقدر پر جوش و خروش است که خود به خود موجب افشای باطن تو می‌شود و نیازی به گفتار و اظهار تو نیست. پس خاموش باش و گوشِ هوشت را بگشا.

هر دو گون تمثالِ پاکیزه مِثال شاهدِ عدل‌اند بر سِرِّ وصال (۱۸۱۷)

هر دو نوع صورت، یعنی احوال و گفتار عارفان زیبارویی پاکیزه‌اند و گواهِ عادل بر رمز و راز وصال حق. یعنی حال شیدای عارف و سخنان نغز او گواه بر اینست که واصل به حق شده است.

هر دو گون حُسنِ لطیفِ مُرتَضیٰ شاهدِ اَحْبال[1] و حشرِ مٰامَضیٰ[2] (۱۸۱۸)

هر دو صورت زیبا و لطیف و مطلوب. یعنی احوال و گفتار عارفان، گواه بر باروری‌های پیشین و رستاخیزهای روحانی است. [احوال نغز و گفتار پُر مغز عارفان نشان می‌دهد که قبلاً با عنایت الهی از تجلّیات او آبستن حقیقت شده‌اند و به رستاخیز درونی و مکاشفه روحانی رسیده‌اند.]

همچو یخ کاندر تَموزِ مُسْتَجَد[3] هر دم افسانهٔ زمستان می‌کند (۱۸۱۹)

چنانکه مثلاً یخ در تابستانی که تازه آغاز شده لحظه به لحظه از زمستان حکایت می‌کند. [این بیت تمثیل برای بیت پیشین است.]

---

۱. اَحْبال: باروری‌ها، آبستنی‌ها جمع حَبَل.

۲. مٰامَضیٰ: آنچه گذشت، گذشته، پیشین.

۳. مُسْتَجَدّ: تازه شده. اسم مفعول از مصدرِ اِسْتِجْداد و از ریشه «ج د د».

(۱۸۲۰) ذکرِ آن اَریاحِ[۱] سرد و زَمْهَریر[۲] اندر آن ایّام و ازمانِ عَسیر[۳]

یخ، یادآور بادهای سرد و سرمای سخت زمستان است. همان بادها و سرمایی که در موسم سخت زمستان پدید می‌آید.

(۱۸۲۱) همچو آن میوه که در وقتِ شِتا می‌کند افسانهٔ لطفِ خدا

چنانکه مثلاً میوه‌ای که از تابستان برای مصرف در موسم سرما نگه‌داری می‌شود، در ایام زمستان یادآور احسان و اِنعام الهی در ایام تابستان است.

(۱۸۲۲) قصّهٔ دَوْرِ تبسم‌هایِ شمس وآن عروسانِ چمن را لَمس و طَمْس[۴]

حکایت دورانِ خنده و شادی خورشید و نوازش عروسان چمن و محو شدن و از خود بیخود شدن آنان را یادآور می‌شود. [این بیت نیز از نظر معنی ادامهٔ بیت پیشین است.]

(۱۸۲۳) حال رفت و، مانْد جزوت یادگار یا از او واپرس، یا خود یاد آر

این بیت راجع است به بیت (۱۷۹۹) همین دفتر: اینک آن نعمت از میان رفته است، ولی اجزای وجود تو یادگار آن نعمت است. دو راه بیشتر نداری: یا چگونگی آن نعمت را از اعضا و جوارحت سؤال کن، یا خودت آن‌را به خاطر آور.

(۱۸۲۴) چون فرو گیرد غمت، گر چُستی‌ای زآن دَمِ نومیدْ کن وا جُستی‌ای

هرگاه اندوهی بر تو عارض شود، اگر در کار خود چابک باشی پیرامون آن اندوه کاوش می‌کنی.

(۱۸۲۵) گفتی‌اش: ای غصهٔ مُنکِر به حال راتبهٔ[۵] اِنعام‌ها را زآن کمال

به اندوه می‌گویی: ای اندوهی که اکنون الطافِ دائمی خداوندِ با کمال را انکار می‌کنی.

---

۱. اریاح: بادها. جمعِ ریح.
۲. زَمهریر: سرمای سخت.
۳. عَسیر: دشوار، سخت.
۴. طَمْس: محو شدن و محو کردن. (لازم و متعدی آمده است) در اینجا معنی لازم آن مناسب‌تر است.
۵. راتبه: دائم، ثابت، مستمری.

گر به هر دَم نه‌ات بهار و خرّمی است همچو چاشِ[۱] گُل تنت انبارِ چیست؟ (۱۸۲۶)

اگر برای تو در هر لحظه بهار و نشاطی نیست، پس بدن تو که همچون خرمنِ گُل است از چه چیزی انباشته شده است؟ [وجود تو نشان می‌دهد که نعمت‌های الهی دمادم بر تو فرو باریده است، پس فکر ناسپاسی را از سر بدر کن.]

چاشِ گُل، تن، فکرِ تو همچون گلاب مُنکرِ گُل شد گلاب، اینت عُجاب (۱۸۲۷)

بدن تو همچون خرمن گُل است، و اندیشه تو همچون گلاب. شگفتا که گلاب، گُل را انکار کند. [در حالی که در بیت (۶۷۲) دفتر اوّل می‌فرماید:

چون که گُل رفت و گلستان شد خراب بوی گُل را از که یابیم؟ از گُلاب]

از کَپی‌خویانِ[۲] کفران کَهْ دریغ بر نَبی‌خویان نثارِ مِهر و میغ (۱۸۲۸)

برای آدمیان میمون‌صفت، یعنی برای مقلّدان حتی کاه هم حیف است. در حالی که بر آدمیان پیغمبرصفت، خورشید و ابر باید نثار کرد. [شایسته است که همهٔ نعمت‌هایی که از ابر و خورشید حاصل می‌شود به پای افراد نیکخو نثار کرد.[۳]]

آن لِجاجِ کفر، قانونِ کَپی‌ست وآن سپاس و شُکر، مِنهاجِ[۴] نبی‌ست (۱۸۲۹)

عنادِ کافرانه شیوهٔ میمون‌صفتان است. و شُکر و سپاس، روشِ پیامبرصفتان.

با کَپی‌خُویان تهتّک‌ها[۵] چه کرد؟ با نَبی‌رویان تنسّک‌ها[۶] چه کرد؟ (۱۸۳۰)

ببین پرده‌دری‌ها با میمون‌صفتان چه کرد؟ و ببین که پارسایی‌ها با پیامبرصفتان چه کرد؟ [معاندان، نگون‌بخت و بدفرجام شدند. و حق‌پرستانِ پارسا عاقبت به خیر شدند.]

---

۱. چاش: غلّه پاک کرده، خرمن کوفته. در اینجا مطلق خرمن.
۲. کَپی‌خُوی: بوزینه‌صفت.
۳. مقتبس از شرح انقروی.
۴. مِنْهاج: راه روشن و آشکار، روش.
۵. تَهَتُّک: پرده دری.
۶. تَنَسُّک: پارسایی، زهد ورزیدن.

(۱۸۳۱) در عمارت‌ها سگان‌اند و عَقور[1] در خرابی‌هاست گنجِ عِزّ و نور

در آبادانی‌ها سگان و گزندگان به سر برند. یعنی در ثروت و قدرتِ بی‌عنان، افراد دنیاطلب رشد می‌کنند و همچون سگان و گزندگان این و آن را می‌آزارند. امّا در ویرانه‌ها گنج عزّت و نورانیّت یافته آید. یعنی در عرصهٔ فروتنی و خاکساری و بی‌اعتنایی به قدرت و حشمت دنیوی افرادِ پارسا پرورش می‌یابند که گفتار و سگال و کردارشان گنجی است از عزت و نورانیّت.

(۱۸۳۲) گر نبودی این بُزوغ[2] اندر خُسوف گُم نکردی راه چندین فیلسوف

اگر این درخشش از نظرها پنهان نبود و در خسوف و تیرگی نبود خیل طلایه‌داران تفکّر زائد راه هدایت را گم نمی‌کردند. [«فیلسوف»، «فلسفی» در اصطلاح مثنوی تنها به اندیشورانی اطلاق شود که قوای تفکّر خویش را نه در راه شکوفایی و ازدهار باطن انسان، بل در راه خودبینی و خودپرستی بکار گیرند. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوم. این بیت تأکید مضمون بیت پیشین است.]

(۱۸۳۳) زیرکان و عاقلان از گمرهی دیده بر خُرطوم، داغِ ابلهی

افراد زیرک و عاقل به سبب گمراهی، داغ حماقت بر بینی خود یافتند. یعنی طلایه‌داران تفکّر زائد و اعوان و اتباعشان چون نتوانستند به حقیقت حال و سِرِّ بال عارفان و روشن‌بینان پی ببرند داغ نادانی بر ایشان زده شد. در جایی که انتظار یافتن گنج حقیقت داشتند، جز رماد باطل به دست نیاوردند، و در جایی که خیال می‌کردند که جز ویرانه نیست گنج حقیقت را ندیدند و از آن گذشتند، و مآلاً به حماقت خود واقف شدند.

---

۱. عَقُور: گزنده، از مصدرِ عَقْر.

۲. بُزوغ: تافتن، تابیدن.

قصّهٔ فقیرِ روزی طلب، بی‌واسطهٔ کسب

خلاصهٔ داستان

فقیری مفلس که از فرط فقر و فاقه جانش به لب رسیده بود در نماز و دعا از خداوند رزقی بی‌سعی و مَکسب درخواست کرد تا باشد که از چنبر نکبت و نکباء برهد. او مدّتی مدید بر این کار بود تا آنکه شبی در خواب هاتفی بدو گفت: گنجنامه‌ای در میان کاغذ پاره‌های فلان ورّاق (= کاغذفروش، کتابفروش، کاتب) هست. به مغازهٔ او برو و آن گنجنامه را مخفیانه بردار و به خلوت آن‌را بخوان و طبق دستور عمل کن تا به گنجی عظیم دست یازی.

فقیر به دکان ورّاق رفت و گنجنامه را یافت و به خلوت رفت و آن‌را خواند. در گنجنامه چنین آمده بود: به بیرون شهر می‌روی، فلان بارگاه را می‌یابی. پشت بدان می‌کنی و روی به قبله می‌آری. تیری در کمان می‌نهی. هرجا تیر افتاد همانجا را می‌کاوی و گنج را می‌یابی.

فقیر بچابکی دوید و کمان‌های سخت و محکم آورد و تیرها به چلّه نهاد و پرانید و محل سقوط تیرها را برکاوید ولی از گنج خبری نشد. چون روزها بر این کارِ غریب بود سوءظن مردم، خاصّه بوالفضولان را برانگیخت. اندک اندک فُجفُجی برخاست. چون بیم سخن‌چینی و سعایت می‌رفت، فقیر از ترس شکنجه و تعذیب شاه بلافاصله گنجنامه را بدو تسلیم کرد. شاه که از عظمت و شگرفیِ گنج موعود به هیجان آمده بود، کمانگیرانِ سخته و آزموده را به کار گمارد و ماهها طبق دستور عمل کرد ولی گنجی یافته نیامد. سرانجام نومید

شد و گنجنامه بدان فقیر بازداد. فقیر دوباره کار از سر گرفت. امّا مگر گنج پیدا می‌شد؟! او که از یافتن گنج مأیوس شده بود در اثنای نیایش با دلی شکسته از حضرت حق خواست که راز گنجنامه بر او مکشوف دارد. در این اثنا هاتف غیبی بدو گفت: دستور این بود که تیر در کمان گذاری، امّا چرا سرْخود زِهِ کمان برکشیدی؟! آخر که گفتت کمان را با تمام قوّت برکش؟! اینک برخیز و تیر در کمان نِه، امّا زِه برمکش. بگذار تیر خود به خود از کمان فرو افتد. فقیر بر همان نهج عمل کرد، تیر پیش پایش افتاد و فوراً آن مکان برکاوید و گنج یافت.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آن‌را از حکایتی که در **مقالات شمس** آمده آورده است: نسخهٔ گنج یافت که به فلان گورستان برون باید رفت و پشت به قُبّهٔ بزرگ باید کرد و روی به سوی مشرق و تیر بر کمان باید نهاد و انداختن. آنجا که تیر افتد گنج است. رفت و انداخت. چندانکه عاجز شد، نمی‌یافت. و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازانِ دورانداز انداختند. البته اثری ظاهر نشد. چون به حضرت رجوع کرد الهامش داد که بفرمودیم که کمان را بکش. آمد تیر به کمان نهاد و همانجا پیشِ او افتاد. چون عنایت در رسید خُطْوَتانِ وَ قَدْ وَصَلَ.

اکنون به عمل چه تعلّق دارد؟ به ریاضت چه تعلّق دارد؟ هر که آن تیر را دورتر انداخت، محرومتر ماند. از آنکه خُطوه‌ای می‌باید که به گنج برسد. خود چه خُطوه؟ آن خُطوه کدام است؟ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.

*

رابطِ این حکایت با فصل پیشین اینست که قبلاً گفته آمد که گنج در ویرانه‌ها یافته آید. این حکایت که به اجمال مذکور افتاد و تفصیل آن در صفحات پسین بیاید از حکایات بس عالی و حسّاس مثنوی است و حاوی نکات دقیق و گرانسنگ اخلاقی و عرفانی و اجتماعی. حاقّ پیام مولانا در این حکایت اینست که گنج حقیقت بیرون از انسان نیست. بل درون اوست. با این حساب می‌توان این حکایت را تفسیرِ آیهٔ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرید دانست. همچنین در این حکایت مشرب فلسفیان و اصحاب قیل و قال در قالب تمثیل و به نحو ماهرانه‌ای مورد نقد واقع شده است. تفکّرات زائد و خردورزی‌های خم‌اندرخم آنان نه تنها راه به گنج حقیقت نمی‌برد، بل آدمی را به بیراههٔ اوهام و اضطراب می‌کشاند. تیراندازانِ دُورانداز تمثیل اینان است.

مولانا در واقع از بیت (۲۳۵۳) تا (۲۳۵۸) استنتاج خود را از این حکایت بازگو کرده است:

آنچه حقّ است، اَقْرَب از حَبْلِ الْوَرید — تـــو فکـنده تـیرِ فکـرت را بـعید
ای کـــمان و تـــیرها بـر ســاخته — صـید، نـزدیک و تـو دور انـداخـته
هـــر کـــه دورانـــدازتـــر، او دورتـــر — وز چـنین گـنج است او مـهجورتر
فـلسفی خـــود را از انـــدیشه بکُشت — گُو: بِدَو، کـو راست سـوی گـنج پشت
گـــو: بِـدَو چـندانکـه افـزون مـی‌دود — از مـــرادِ دل جـــداتـــر مـــی‌شود
جُـــاهِدُوا فـینا بگـفت آن شـهریار — جُـــاهِدُوا عَـنّاً نگـفت ای بـی‌قرار

* * *

آن یکـــی بـیچارهٔ مُـفلِس ز درد — که ز بی‌چیزی هزاران زَهْر خَورد (۱۸۳۴)

بیچاره‌ای مُفلس که از درد نداری رنج‌ها و تلخی‌ها کشیده بود.

لابـه کـردی در نـماز و در دعـا — کای خـداونـد و نگـهبانِ رِعـا[1] (۱۸۳۵)

در اثـنای نـماز و نـیایش تـضرّع مـی‌کرد و مـی‌گفت: ای خـداونـد، و ای نگـهبان نگهبانان.[ظاهراً «رعا» در اینجا به جای رَعایا آمده و به توسّع مجازی به مـعنی مـردمان و خلایق است.]

بـــی‌زجـهدی آفـریدی مـر مـرا — بی‌فنِ من روزی‌ام دِه زیـن سـرا (۱۸۳۶)

حال که مرا بدون هیچگونه کوششی آفریده‌ای، در این دنیا بدون سعی و تدبیر به من روزی بده.

پنج گـوهر دادی‌ام در دُرجِ سَـر[2] — پـــنج حسِّ دیگـری هـم مُسْـتَتَر (۱۸۳۷)

پنج گوهر در صندوقچهٔ سر به من عطا کردی. یعنی پنج حسِّ ظاهری به من دادی. پنج حسّ باطنی دیگر به من عطا کردی. [حواس ظاهری عبارت است از: لامسه، ذائقه، باصره، سامعه و شامّه. و حواس باطنی در علم‌النفس قدیم بدین قرار است: واهمه، مـفکّره، مـخیّله، حافظه و حسّ مشترک که در روانشناسی جدید معادل ادراک حِسّی است.]

---

۱. رِعا: چوپانان، شبانان. مخفّفِ رِعاء.

۲. دُرجِ سَر: صندوقچهٔ سر. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است. یعنی سری که مانند حُقّه و صندوقچهٔ مروارید و جواهر است، از آنرو که مغز گرانقدر است به مروارید و جواهر مانند شده است.

(۱۸۳۸) لایُعَد ایـن داد ولایُحصیٰ ز تـو مـن کَـلیلم[۱] از بـیانش، شـرمرُو

شکرِ این عطای تو خارج از حساب و شمارش است. من از بیان عظمت و اهمیت این عطا درمانده و شرمگینم.

(۱۸۳۹) چونکه در خـلّاقی‌ام تـنها تـویی کـارِ رزّاقـیم تـو کُـن مُسْـتَوی[۲]

از آنرو که در آفریدن من تنها تو دست داشته‌ای، رزق مرا نیز خودت رو به راه کن.

(۱۸۴۰) سال‌ها زو ایـن دعـا بسـیار شـد عـاقبت زاریِّ او بـرکار شـد

او سال‌ها اینگونه دعا می‌کرد و سرانجام نیز ناله و زاری او مؤثّر افتاد.

(۱۸۴۱) همچو آن شخصی‌که روزیِّ حلال از خدا می‌خواست بی‌کسب و کَلال

مانند همان شخصی که از خدا بدون کسب و رنج روزی حلال طلب می‌کرد. [رجوع شود به حکایتی که در دفتر سوم از بیت (۱۴۵۰) شروع می‌شود.]

(۱۸۴۲) گـاو آوردش سـعادت عـاقبت عـهدِ داودِ لَـدُنّیْ‌مَعْدِلَت

سرانجام در روزگار حضرت داود(ع) که عدالتی الهی داشت، گاوی او را عاقبت به خیر کرد.

(۱۸۴۳) ایـن مُـتَیَّم نـیز زاری‌هـا نـمود هـم ز مـیدانِ اجـابت، گُـو ربـود

این عاشق درمانده نیز گریه‌ها سرداد تا اینکه در عرصهٔ اجابت الهی، گوی را در ربود. یعنی دعایش به اجابت رسید. [«مُتَیَّم»، به معنی عاشق بی‌تاب و درمانده است. اسم مفعول از باب تفعیل. چنانکه امام علی(ع) در دعای شریف کمیل فرماید: وَ قَلْبی بِـحُبِّکَ مُتَیَّماً. «قلبم را به عشقت بی‌تاب گردان.» هرگاه عشق، کسی را درمانده کند عرب گوید: تَیَّمَ الْحُبُّ فُلاناً. یعنی عشق، فلانی را درمانده و بی‌تاب کرد. به معنی رام و منقاد نیز آمده است ولی در اینجا وجهی ندارد. چنانکه برخی از شارحان چنین خیال کرده‌اند. شارحی در تـوجیه مـعنی رام و

---

۱. کَلیل: درمانده، عاجز. صفت مشبهه از مصدرِ کَلّ و کَلال.

۲. مُسْتَوی: هموار، راست و درست.

منقاد نوشته است: «و در اینجا کسی که خود را به مشیت حق سپرده است.» امّا بیت بعدی این توجیه را مردود کرده است.]

گاه بَدْ ظَن می‌شدی اندر دعا از پیِ تأخیرِ پاداش و جزا (۱۸۴۴)

گاه به سبب تأخیر پاداش و جزای دعایش، نسبت به دعا گمانِ بد می‌برد. یعنی از دعا کردن دلسرد می‌شد و دعا را وافی به مقصود نمی‌دانست.

باز اِرْجاءِ[۱] خداوندِ کریم در دلش بَشّار[۲] گشتیُّ و زَعیم[۳] (۱۸۴۵)

امّا دوباره امیدبخشیِ خداوندِ بخشنده بدو مژده می‌داد و اجابتِ دعای او را ضمانت می‌کرد.[یاد این مطلب می‌افتاد که خداوند مؤکّداً بندگان را به دعا فراخوانده و اجابت دعای آنان را تعهّد کرده است. از اینرو از سستی و تکاسل در دعا بیرون می‌آمد و با حرارت دعا می‌کرد.]

چون شدی نومید در جهد از کَلال[۴] از جنابِ حق شنیدی که: تَعال[۵] (۱۸۴۶)

وقتی که آن بنده به سبب عجز و درماندگی از تلاش در دعا نومید شد، از حضرت حق ندا شنید که: بیا.

خافِض[۶] است و رافع[۷] است این کردگار بی از این دو بر نیآید هیچ کار (۱۸۴۷)

این خداوند، فرود می‌آورد و بالا می‌برد. بدون این دو، هیچ کاری صورت نمی‌گیرد. یعنی خداوند در هر لحظه، یا در حالِ فرود آوردن بعضی است، و یا در حال

---

۱. اِرْجاء: در اصل به معنی تأخیر افکندن در انجام کاری است بی‌آنکه رشتهٔ امید در انجام آن قطع شود. و در اینجا مجازاً به معنی امیدبخشی و امیدوار ساختن است.
۲. بَشّار: بسیار مژده دهنده.
۳. زَعیم: کفیل، ضامن.
۴. کَلال: درماندگی، عجز.
۵. تَعال: بیا. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۴) دفتر چهارم.
۶. خافِض: فرو نهنده، پایین برنده. از مصدر خَفْض.
۷. رافِع: بردارنده، بالابرنده.

بالا بردن بعضی. [انقروی نوشته است: چنانکه ابوموسی این حدیث شریف را از حضرت رسول اکرم(ص) روایت کرده است: اِنَّ اللهَ لا یَنامُ وَلا یَنْبَغی لَهُ اَنْ یَنامَ یَخْفِضُ الْقِسْطَ وَ یَرْفَعُهُ[1]... «خداوند نخوابد و خواب وی را نزیبد. داد را فرو نهد و فراز دارد...»]

(۱۸۴۸) خَفْضِ ارضی بین و، رفعِ آسمان بی از این دو نیست دَوْرانش ای فُلان

به پستی زمین و بلندیِ آسمان درنگر. ای فلان گردش فلک بدون این دو امکان‌پذیر نیست.

(۱۸۴۹) خفض و رفعِ این زمین نوعی دگر نیم سالی شوره، نیمی سبز و تر

پستی و بلندی زمین از نوع دیگر است. نیمی از سال خشک و شوره‌زار می‌شود، و نیمی دیگر سرسبز و باطراوت. یعنی وقتی زمین، بی‌گیاه و شوره‌ناک شود از قدر و منزلتش کاسته گردد، و چون سرسبز گردد بر شأن و منزلتش افزوده شود. پس زمین نیز دارای قبض و بسط است.

(۱۸۵۰) خَفْض و رَفْعِ روزگارِ با کُرَب[2] نوعِ دیگر، نیم روز و نیم شب

پستی و بلندیِ روزگارِ پُر رنج و سخت‌گذر نوعی دیگر است. نیمی از آن روز، و نیمی دیگر شب است. [همانطور که زمین دارای قبض و بسط است. زمان نیز دارای قبض و بسط است. وقتی که زمانه نه بر وفق رضای توست، حالت خفض و قبض دارد، و چون بر وفق رضای تو چرخد حالت رفع و بسط دارد.]

(۱۸۵۱) خفض و رفعِ این مِزاجِ مُمْتَزِج گاه صحّت، گاه رنجوری مُضِج[3]

پستی و بلندی این مزاجِ آمیخته از اضداد نیز گاه موجب تندرستیِ شخص می‌شود، و گاه سبب بیماریِ دردناک. [اطبای قدیم بدن انسان را مرکب از چهار رکن متضاد می‌دانستند. اصولاً ارکان در اصطلاح حکیمان ذرّات غیرقابل تقسیمی است که اجزاء اوّلیهٔ انسان و حیوان

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۵۷۱.
۲. کُرَب: اندوه‌ها، سختی‌ها. جمعِ کُربَه.
۳. مُضِجّ: ضجه‌آور، ناله‌انگیز. در اینجا به معنی دردناک.

را تشکیل می‌دهد. و آن ارکان چهارگانه بدین قرار است: آتش (گرم و خشک)، هوا (گرم و تر)، آب (سرد و تر) و خاک (سرد و خشک). هرگاه اجزاء این ارکان در بدن انسان و حیوان درهم آمیزند و بریکدیگر اثر نهند[۱]، این کیفیّت را مزاج گویند. مادام که مزاج دارای اعتدال باشد، شخص سالم و تندرست می‌ماند، و هرگاه این اعتدال به هم خورد موجب بیماری می‌شود. پس مزاج آدمی نیز دارای قبض و بسط است.]

(۱۸۵۲) همچنین دان جمله احوالِ جهان قَحْط و جَدْب[۲] و صلح و جنگ از افتتان[۳]

همهٔ احوال جهان را باید همینگونه بدانی. قحطی و خشکسالی و صلح و جنگ از فتنه‌های این جهان است. [«قحط» و «جَدْب» لفظاً به یک معنی است. لیکن در اینجا به‌صورت متضاد آمده است. ظاهراً «جَدْب» به جای «خِصْب» به معنی فراوانی نعمت و سرسبزی بکار رفته است. الله اعلم.]

(۱۸۵۳) این جهان با این دو پَر اندر هواست زین دو، جانها مَوْطِنِ خوف و رَجاست

جهان ما با این دو بال یعنی با اسم خافض و رافع در فضا به صورت متعادل قرار گرفته است. جانها بواسطهٔ این دو بال، در محلّ بیم و امید قرار گرفته‌اند. یعنی حالت قبض و بسط و غم و شادی آدمیان به سبب خفض و رفع حضرت حق است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۵۴) دفتر دوم.]

(۱۸۵۴) تا جهان لرزان بُوَد مانندِ برگ در شِمال[۴] و در سَمومِ[۵] بعث و مرگ

خداوند متعال همیشه با این دو صفت متضاد بر جهان و جهانیان تجلّی می‌کند تا این دنیا مانند برگ، در برابر نسیمِ جانبخش و بادِ رستاخیز و مرگ بلرزد. [پس قبض و بسطی که بر جهانیان عارض می‌شود از مقتضیات اسم خافض و رافع است.]

---

۱. ر.ک. قانونچه، ص ۲ـ۱.
۲. جَدْب: خشکسالی.
۳. اِفْتِتان: به فتنه افتادن، به فتنه افکندن.
۴. شِمال: بادی که از شمال وزد، در اینجا مراد باد جانبخش است.
۵. سَمُوم: باد گرمی که به منافذ پوست بدن نفوذ کند و موجب رنجوری و هلاکت شود. رجوع شود به آیهٔ ۴۲ سورهٔ واقعه.

(۱۸۵۵) تـا خُـمِ یکـرنگی عـیسیِ مـا بشکـند نـرخِ خُـمِ صـد رنگ را

تا آنکه خُمِ یکرنگیِ عـیسای مـا، یـعنی جـلوهٔ وحـدت حـضرت حـق جـلوهٔ خُـمِ صدرنگ، یعنی عالم کثرت را بی‌رونق کند. [توضیح «خمِ یک رنگی عیسی» در دفتر اول شرح بیت (۵۰۰) به بعد آمده است. توضیح بیت فوق در شرح بیت بعدی آمده است.]

(۱۸۵۶) کآن جهان همچون نمکسار[1] آمده‌ست هرچه آنجا رفت، بی‌تلوین شده‌ست

زیرا آن جهان، یعنی مرتبهٔ وحدت الهی مانند نـمکزار است. هـرچـه بـه نـمکزار رود بی‌رنگ می‌شود. یعنی اگر مُردار به نمکزار افتد بعد از مدّتی به نمک تبدیل شـود. هـمینطور هرگاه آدمی به عالم وحدت متّصل شود و وجود خود را از الهامات ربّانی و اخلاق الهی آکنده سازد به حیات طیبه رسد و رنگ الهی گیرد. پس عالم وحدت، عـالم بـی‌رنگ و بـی‌نیرنگ است. [همچنین سالک می‌تواند از تبدیل حال به مقام برای همیشه از تلوین به تمکین ارتقاء یابد.]

(۱۸۵۷) خاک را بین، خلقِ رنگـارنگ را مـی‌کند یک‌رنگ، انـدر گـورها

تو به خاک نگاه کن که در درون قبرها، آدمیانِ رنگارنگ را به یک رنگ در می‌آورد. [وقتی خاک قدرت آن‌را دارد که مُردار را به خاک تبدیل کند آیا حضرت حق نمی‌تواند طالبِ وحدت را به وحدت مبدّل سازد؟]

(۱۸۵۸) این نمکسارِ جُسـومِ ظـاهر است خود نمکسارِ مـعانی دیگـر است

تازه این نمکزارِ اجسام ظاهری است که این همه قـدرت تـبدیل دارد. در حـالی کـه نـمکزار مـعنوی، تـافته‌ای جـدابـافته است. [مـراد از «نـمکزار مـعانی» مـرتبهٔ وحـدت است که هرکه بدان واصل شود خودی و انـانیّت را از کـف فـرو نـهد و بـه مـوجودی الهـی مبدّل گردد.]

(۱۸۵۹) آن نـمکسارِ مـعانی مـعنوی‌ست از ازل آن تا ابد انـدر نَـوی‌ست

نمکزار معانی، جنبهٔ معنوی دارد نه مادّی و آن عالَم از ازل تا به ابد در نو شدن و تازگی

---

۱. نمکسار: نمکزار.

است. [مصراع دوم بر قاعدهٔ تبدّل امثال (تجدّد امثال) ناظر است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.]

(۱۸۶۰) این نوی را کـهنگی ضِـدّش بُـوَد آن نوی بی‌ضِدّ و بـی‌نِدّ[1] و عـدد

کهنگیِ این جهان، ضدّ تازگی این جهان است. امّا آن تازگیِ معنوی نه ضدّی دارد و نه همانندی و نه قابل شمارش است. [این جهان به قول حکما جهانِ «کون و فساد» است. یعنی موجودات هر لحظه در حال تبدّل و تحوّل‌اند. صورت کهنه از آنها خَلْع مـی‌شود و صـورتی دیگر بر آنان لَبْس می‌گردد. و این خلع و لبس بَر دوام است. و چون این جهان نسـبی است، قانون اضداد بر آن حاکم است. مثلاً هر تازگی و تجدّد، ضدّی دارد و آن کهنگی و تقدّم است. امّا جهان الهی که همواره در حال تجلّیِ تازه‌ای است چون از لوث مادّه و مدّت و عوارض آن منزّه است، نه ضدّی دارد و نه نِدّی و نه شمارش‌پذیر است، زیرا موارد اخیر از مختصّات جهان مادّی است.]

(۱۸۶۱) آنچنان کز صَـقلِ[2] نـورِ مُـصطفیٰ صدهزاران نوع ظلمت شـد ضـیا

چنانکه مثلاً از صفای باطن حضرت محمد مصطفی(ص)، صدها هزار نوع تاریکی به روشنایی، دگر شد. یعنی صفای معنوی آن حضرت، تاریکی جهل و غفلت و خودبینی را به نور علم و آگاهی و حق‌بینی بَدَل فرمود.

(۱۸۶۲) از جُهود و مُشرِک و ترسا و مُـغ جملگی یک‌رنگ شد زآن اَلْپ اُلُغ[3]

به برکت وجود آن بزرگمرد، یهودی و مشرک و مسیحی و مجوس جملگی یکـرنگ شدند. یعنی معلوم شد که جوهر ادیان یکی است و فقط آداب و رسوم مـختلف است. مـانند طلایی که از آن گوشواره و دستبند و سینه‌ریز و انگشتری می‌سازند. اَشکال این جـواهـرات مختلف است، لیکن همگی از یک جنس پدید آمده است.

---

۱. نِدّ: همتا، نظیر. جمع: اَنداد.

۲. صَقْل: در اصل به معنی زدودن زنگ از فلز و آینه و امثال آن است. لیکن در اینجا منظور صفا و نورانیت باطنی است.

۳. اَلْپ اُلُغ: بزرگمرد. لفظی ترکی است.

(۱۸۶۳) صد هـزاران سـایه کـوتاه و دراز شد یکی، در نورِ آن خورشیدِ راز

صدها هزار سایهٔ کوتاه و بلند در برابر آن خورشید پُر رمز و راز یکی شد. یعنی آن که عارفانه به ادیان بنگرد درمی‌یابد که جوهر همهٔ آنها یکی است.

(۱۸۶۴) نه درازی مانْد، نه کوته، نه پـهن گونه گونه سایه در خورشید رَهنْ

نه بلندی برجای می‌ماند و نه کوتاهی و نه پهنا. زیرا سایه‌های مختلف، رهین خورشید است. یعنی وجود سایه مرهون نور خورشید است و خود بالاستقلال وجودی ندارد.

(۱۸۶۵) لیک یکرنگی که اندر محشر است بر بد و بر نیک کشف و ظاهر است

امّا آن یکرنگی و وحدتی که در روز قیامت است بـر آدمـیان بـد و خـوب آشکـار خواهد شد. یعنی وقتی خورشید حقیقت در روز قیامت بتابد جمیع حُجُب بسوزد و مـؤمن و کافر جملگی شمس وحدانیّت و حقیقت را مشاهده کنند.

(۱۸۶۶) که معانی، آن جهان، صورت شود نقشهامان در خورِ خـصلت شـود

در روز رستاخیز باطنِ انسان‌ها به صورت‌هایی تجسّم می‌یابد. و صورت تجسّم یافتهٔ هر کس مطابق با صفتِ غالب اوست. [بیانی است از تجسّم اعمال. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) و (۳۴۵۷) به بـعد در دفـتر سـوم و بـیت (۳۶۶۳ ـ ۳۶۶۲) دفـتر چـهارم، و بـیت (۱۴۱۵ ـ ۱۴۱۲) دفتر دوم. حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: معانیِ این جهان در آن جهان صورت بندد. اینجا «سبحان الله گفتن» است. آنجا غرسِ اشجار طیّبه. و صفت حرص در آن جهان به صورت مور تجسّم یابد و آزار به صورت مار و عقرب و هکذا[1]... .]

(۱۸۶۷) گردد آنگـه فکـر، نـقشِ نـامه‌ها ایـن بِـطانه[2]، رویِ کـارِ جـامه‌ها

این بیت نیز در تجسّم اعمال است: در روز قیامت اندیشه‌ها و نیّات قلبی بـه‌صورت نامه، مصوّر می‌شود. و لباس‌ها وارونه می‌گردد و آستر ظاهر می‌شود.

[منظور بیت: در آخرت باطن اشخاص ظاهر می‌گردد و هرکس با نیّتی که در دل دارد

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۴۷.

۲. بِطانه: آستر لباس.

و بر صفتی که در او غالب است محشور شود. مصراع دوم بر سبیل تمثیل آمده است.]

(۱۸۶۸) این زمان سِرها مثالِ گاوِ پیس[۱] دوکِ نطق اندر ملل صَدْ رنگْ‌ریس[۲]

اینک در این جهان، اسرار باطنی و نیّات قلبی همچون گاوی ابلق (= سفید و سیاه) است، یعنی باطن اشخاص، متلوّن است. و سخن همچون دوک در میان مذاهب مختلف صدها رنگ نخ می‌ریسد. یعنی پیروان هر مذهب با کلام، اعتقادات درونی خود را می‌ریسند و به ظهور می‌رسانند. چون عقاید مردم جهان مختلف است، بیانات ایشان نیز دربارهٔ مذهب خود مختلف است، پس همانطور که دوک، نخ‌های رنگارنگ می‌ریسد، کلام هر مذهب در اثبات و یا اظهار عقاید خود مختص همان مذهب است. بنابر این در این دنیا سخن یکی از عواملی است که اسرار درون را ظاهر می‌سازد. چنانکه گفته‌اند: اَلْمَرْءُ مَخْفِیٌّ تَحْتَ لِسانِه. یعنی هویّت هر کس در زیر زبانش پنهان است:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد

(۱۸۶۹) نوبتِ صد رنگی است و صد دلی عالَمِ یک‌رنگ کَی گردد جَلی[۳]؟

اکنون موقع صدرنگی و صددلی است. یعنی در این دنیا عقاید و مذاهب یکی نمی‌شود. چگونه ممکن است که در این دنیا عالم یکرنگی به ظهور رسد؟ [چنانکه خود فرماید: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قائم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آنجا شود. در قیامت. امّا اینجا که دنیاست ممکن نیست. زیرا اینجا هریکی را مرادی است و هوایی است مختلف. «یکی» اینجا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یکجا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند.[۴]»]

(۱۸۷۰) نوبت زنگی‌است، رومی شد نهان این شب است و آفتاب اندر رِهان

اکنون نوبت سیاهان زنگی است. یعنی فعلاً دور، دورِ اشقیا و سیاهکاران است. و

---

۱. پیس: لکه‌های سفیدی که بر پوست افتد. آن‌را به عربی بَرَص گویند که نوعی بیماری پوستی است. در اینجا مخلوطی از سیاه و سفید است.

۲. صَدْ رَنگْ‌ریس: صفت مرکب فاعلی مرخم، یعنی ریسندهٔ صد نوع نخ.

۳. جَلیّ: آشکار.

۴. فیه‌مافیه، ص۲۸.

زیبارویان رومی، یعنی صالحان و وارستگان پنهان شده‌اند. [چنانکه در بیت (۴۰) دفتر دوم فرمود:

چونکه زاغان خیمه بر بهمن زدند　　بلبلان پنهان شدند و تن زدند

و نیز در بیت (۱۴۵۲) دفتر چهارم فرمود:

احمقان سَرور شدستند و ز بیم　　عاقلان سَرها کشیده در گلیم

این دنیا در مَثَل همچون شب تاریک است، زیرا فعلاً آفتابِ جهانتاب حقیقت در ورای آن مستور است.]

(۱۸۷۱) نوبتِ گرگ است و یوسف زیرِ چاه　　نوبتِ قِبْط است و فرعون است شاه

فعلاً دور، دورِ گرگانِ درنده است و صالحان همچون یوسف در تهِ چاه ظلم و جفا به‌سر برند. و فعلاً، دور دورِ قبطیان است و فرعونِ خودکامه سلطنت می‌کند. [خلاصهٔ کلام دنیا عرصهٔ تاخت و تاز اسیران نفس امّاره است. مراد از قبط در اینجا اسیران نفس امّاره و مراد از «فرعون» نفس اماره است.]

(۱۸۷۲) تا ز رزقِ بی‌دریغِ خیره‌خند[1]　　این سگان را حِصّه[2] باشد روزِ چند

چرا دنیا محلّ ترکتازی دنیاپرستان است؟ بیت فوق جواب می‌دهد: تا چند صباحی این سگان یعنی دنیاپرستان از رزقِ بی‌دریغ دنیا که به روی آنان خندهٔ فریبنده می‌کند بهره‌مند شوند. [و در عوض از رزق معنوی و سعادت سرمدی بی‌روزی مانند.]

(۱۸۷۳) در درونِ بیشه شیران منتظر　　تا شود امرِ تَعالَوْا منتشر

شیرانِ حقیقت در نیزارِ دنیا به انتظار مانده‌اند تا فرمان بالا بیاییدِ حضرت حق در رسد. [«تعالَوْا» فعل امر از مصدرِ «تعالی» است. و «تعالی» در اصل اینست که شخص در بلندی ایستد و آنکه را که در پایین است خطاب کند و او را به بالا آمدن بخواند. امّا بر اثر کثرت استعمال مطلقاً به معنی «بیا» بکار آید.[3]

---

۱. خیره‌خند: کسی که بیهوده می‌خندد. در اینجا منظور دنیاست که به روی ابنای خود خندهٔ هرزه و فریبنده‌ای می‌کند.

۲. حِصّه: بهره، نصیب.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۶ ـ ۲۰۰۴) دفتر چهارم.

منظور بیت: عارفانِ بالله در بیشهٔ دنیا به انتظارِ دعوت حق نشسته‌اند تا بِدان لبیک گویند و به جهان برین عروج کنند. پس روشن‌بینان تعلّق خاطری بدین دنیا ندارند.]

پس برون آیند آن شیران ز مَرْج[1] بی‌حجابی حق نماید دخل و خرج (۱۸۷۴)

آنگاه شیران حقیقت از چراگاهِ دنیا بیرون آیند. در آن روز حضرت حق همهٔ حجاب‌ها را واپس می‌زند و اعمال و جزای اعمال را به آنان نشان می‌دهد. [«دخل» لفظاً به معنی درآمد است، لیکن در اینجا با توجّه به قرینهٔ ابیات مراد از آن پاداش‌های اخروی است. همینطور مراد از «خرج» اعمالی است که در دنیا صورت گرفته است.]

جوهرِ انسان بگیرد بَرّ و بحر پیسه گاوان بِسملانِ روزِ نَحْر (۱۸۷۵)

جوهر باطنی انسان کامل خشکی و دریا را فراگیرد. یعنی حقیقت انسان کامل و عارفِ واصل بر کُلِّ جهان محیط است. امّا گاوانِ ابلق در روزِ قربانی، قربان می‌شوند. یعنی آدمیان حیوان‌سیرت و ملوّن‌صفت در روزِ رستاخیز به تیغ قهر و قاهری قربان شوند.

روزِ نَحْرِ رستخیزِ سهمناک مؤمنان را عید و، گاوان را هلاک (۱۸۷۶)

روز هولناک محشر که روز ذبح حیوان‌سیرتان است، برای اهل ایمان عید است و برای آدمیان گاوصفت هنگام مرگ و هلاکت.

جملهٔ مرغانِ آب آن روزِ نَحْر همچو کشتی‌ها روان بر رویِ بَحْر (۱۸۷۷)

در آن روز که روز قربانی اسیرانِ نفس امّاره است، همهٔ مرغان آبی یعنی همهٔ اهل عرفان و ایقان مانند کشتی روی دریای متلاطم محشر به سلامت حرکت خواهند کرد.

تا که یَهْلِک مَنْ هَلَک عن بَیِّنَه تا که یَنْجُو مَنْ نَجا وَاسْتَیْقَنه (۱۸۷۸)

تا هر که هلاک می‌شود بعد از اتمام حجت باشد، و هر که نجات می‌یابد و به مقام یقین می‌رسد از روی دلیل روشن باشد. [بیت فوق از قسمتی از آیهٔ ۴۲ سورهٔ انفال اخذ شده است:... لِیَقْضِیَ اللهُ اَمْراً کانَ مَفْعُولاً لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْییٰ مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ

---

۱. مَرْج: چراگاه. جمع: مُرُوج.

اِنَّ اللهَ لَسمیعٌ عَلیمٌ. «... تا خداوند امر محتوم خود را به اجرا در آورد تا هر که هلاک شدنی است بعد از اتمام حجّت هلاک شود، و هر که سزاوار حیات است از روی دلیل روشن به حیات‌جاودان رسد. و خداوند، شنوا و داناست.» در آیهٔ فوق متعلَّقِ «لیقضی» لفظاً محذوف و معناً مقدّر است. یعنی در تقدیر بوده است: لِیَقْضِیَ اَمْراً واجِباً بِاَنْ یُفْعَلَ[1] آیهٔ مذکور مربوط است به واقعهٔ بدر. مراد از هلاکت، گمراهی، و منظور از «حیات»، هدایت است. مولانا نیز همین معنی را اراده کرده است، چنانکه بیت بعدی آن‌را تأکید کرده است.

به هر حال او از این آیه اقتباسی نکو کرده است. او می‌گوید هلاکت اشقیا و نجات اتقیا تصادفی نیست بل مبتنی بر یک سلسله علل و اسباب و ادلّه و حُجَج است.]

(۱۸۷۹) تا که بازان جانبِ سلطان روند تا که زاغان سویِ گورستان روند

تا بازان بلندپرواز عرفان و ایمان به سوی حضرت شاه وجود پرواز کنند و زاغانِ گمراهی و ضلالت به سوی قبرستان دنیا بروند. [مراد از «بازان» در اینجا صالحان و عارفان است، و مراد از «سلطان» حضرت حق است که پادشاه جهانیان است. و مراد از «زاغان» دنیاپرستان مُردارخوار است. و مراد از «گورستان» دنیاست. اینان به سوی خرابهٔ دنیا می‌پرند و از جیفه‌های نفسانی می‌خورند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۷) و (۳۷۵۲) دفتر دوم.]

(۱۸۸۰) کاستخوان وَ اجزاءِ سِرگین همچو نان نُقلِ[2] زاغان آمده‌ست اندر جهان

زیرا استخوان و سِرگینْ‌پاره‌ها در حیات دنیوی طعام گوارای زاغان است. یعنی طعام لذیذ هوی‌پرستان، شهوت‌رانی و آزمندی در مطامع دنیوی است.

(۱۸۸۱) قندِ حکمت از کجا، زاغ از کجا؟ کِرمِ سِرگین از کجا؟ باغ از کجا؟

قند حکمت‌های الهی کجا و زاغ کجا؟ یعنی حکمت‌های عرفانی در خور اهل دنیا نیست. کِرمِ مدفوع کجا و بوستان کجا؟ یعنی اهل دنیا که همچون کرم در مدفوع دنیا و شهوات می‌لولند شایستهٔ بهره‌مندی از بوستانِ عرفان و ایقان نیستند.

---

۱. ر.ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. نُقل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

نیست لایق غَزوِ نفس و مردِ غَر[۱] نیست لایق عُود و مُشک و کُونِ خر (۱۸۸۲)

مجاهده با نفسِ امّاره شایستهٔ مَردْنمایان نیست. چنانکه عود و مُشک برای مقعَد خر حیف است. یعنی عرفان و ایقان الهی همچون عود و مُشک، معطر و دلنواز است آن‌را باید به بینی اهلان نزدیک کرد نه به ماتحت خر. [مولانا در اینجا گوش و هوش ابنای دنیا را به نشیمن خر تنزّل داده است.]

چون غزا، ندهد زنان را هیچ دست کَی دهد آن که جِهاد اکبر است؟ (۱۸۸۳)

در جایی که حکم جهاد بر زنان واجب نیست، چگونه ممکن است که جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس امّاره بر آنان واجب آید؟ [مراد از «زن» در اینجا جنس مؤنّث نیست، بلکه مراد هر آدمِ سست عنصر است خواه مذکّر باشد و خواه مؤنّث.]

جز بِنادِر[۲]، در تنِ زن رستمی گشته باشد خُفْیه[۳] همچون مریمی (۱۸۸۴)

کم اتّفاق می‌افتد که در وجود زنان مانند حضرت مریم(ع) شجاعتی شِگَرف نهفته شده باشد. [«رستم» در مثنوی غالباً به عنوان مظهر قدرت و شجاعت بکار رفته است.]

آنچنان که در تنِ مردان، زنان خُفیه‌اند و ماده از ضعفِ جَنان[۴] (۱۸۸۵)

همان‌طور که در وجود عدّه‌ای از مردان، ترس و جُبن نهفته است. اینگونه مردان به سبب بُزدلی در شمارِ مادگان محسوب شوند.

آن جهان، صورت شود آن مادگی هر که در مردی ندید آمادگی (۱۸۸۶)

حال که این مقدّمه را دریافتی اینک بدان که هر کس در وجود خود مردانگی نبیند، یعنی هر کس در این دنیا مردِ سلوک در طریق کمالات الهی و معالیِ اخلاقی نباشد، در آن جهان، نامرد بودن او مجسّم خواهد شد. یعنی به حکم آیهٔ ۹سوره طارق (یَوْمَ تُبْلَی السَّرائر) باطنِ تباه و سیاه او به زشت‌ترین صورت تجسّم می‌یابد. این بیت نیز

---

۱. مَردِ غَر: مردی که به فحشاء تن می‌دهد، مَردْنما. «غَر» به معنی فاحشه است.
۲. بِنادِر: ندرتاً، به ندرت.
۳. خُفْیه: پنهانی.
۴. جَنان: دل، قلب.

ناظر بر مسألهٔ تجسّم ملکوتی اعمال در روز قیامت است.]

(۱۸۸۷) روزِ عدل و، عدل، دادِ درخور است کفش، آنِ پا، کلاه آنِ سر است

این بیت تعلیل بیت پیشین است. یعنی علّت این مطلب را بیان می‌دارد که چرا آنان که در سلوک طریقِ کمالات کوتاهی می‌کنند باطنشان در قیامت به بدترین صورت تجسّم می‌یابد.

معنی بیت: به این دلیل که آن روز، یعنی روز رستاخیز، روز دادگری و عدالت است، عدالت به هر عمل، جزای مناسب می‌دهد. چنانکه مثلاً کفش متناسب با پاست و کلاه متناسب با سر. [«داد» در بیت فوق به معنی عطا و دهش است نه عدالت، چنانکه برخی خیال کرده‌اند.]

(۱۸۸۸) تا به مطلب در رسد هر طالبی تا به غربِ خود رود هر غارِبی[1]

تا هر جوینده‌ای به مطلوب خود رسد، و هر غروب کننده‌ای به غروبگاهِ خود رسد.

(۱۸۸۹) نیست هر مطلوب از طالب دریغ جُفتِ تابش شمس و، جفتِ آب میغ

هیچ طالبی خواسته و مطلوبش از او دریغ نشود. همچنانکه قرین خورشید، تابش است، و قرین آب، ابر.

(۱۸۹۰) هست دنیا قهرْخانهٔ کردگار قهر بین، چون قهر کردی اختیار

دنیا مرکز قهاریّت الهی است. هرگاه قهر و غضب را برگزیدی، منتظر باش که قهر و غضب ببینی. [این بیت ناظر بر مسألهٔ جواب عمل است. «گندم از گندم بروید جو ز جو»]

(۱۸۹۱) استخوان و موی مقهوران نگر تیغِ قهر افکنده اندر بحر و بَر

اگر تا این لحظه به قهر الهی گرفتار نیامده‌ای مغرور مشو، بلکه به آثار و سرگذشت کسانی توجّه کن که به سبب اعمال قهرآمیزِ خود به تیغ قهر الهی گرفتار آمدند و قلع و قمع شدند و به دریا و خشکی افکنده گردیدند. [مناسب است با مضمون بیت (۳۱۲۱) دفتر اوّل «استخوان و مو» کنایه از آثار و سرگذشت اقوام پیشین است. شخص هوشمند و زیرک کسی

---

۱. غارِب: غروب کننده.

است که از سرنوشت دیگران عبرت گیرد.]

(۱۸۹۲) پَرّ و پایِ مرغ بین، بر گِردِ دام شرحِ قهرِ حق کننده، بی‌کلام

نگاه کن به پر و پا و بالِ پرندگان که در کنار دامگاهِ دنیا ریخته شده است که بدون هیچ سخنی، یعنی با زبان حال از قهر الهی حکایت می‌کند. [«مرغ» در اینجا کنایه از اهل دنیا و «دام» کنایه از دنیا، و «پر و پا» کنایه از آثار و ابزار بلندپروازی دنیاطلبان است. منظور بیت: اهل دنیا به منظور برچیدن دانه‌های مال و مُکنت و جاه و جلال دنیوی به پرواز در می‌آیند غافل از آنکه اینها همه طعمهٔ صیّاد است. همینکه به دام نزدیک شوند صیّاد قهر الهی آنان را مذبوح سازد.]

(۱۸۹۳) مُرد او، برجایْ خرپُشته نشاند وآنکه کهنه گشت هم پُشته نماند

آن کسی که مفتون دنیا بود مُرد. یعنی طالب دنیا گرفتار دام دنیا شد و به هلاکت رسید و مقبره‌ای به جای او برپا شد. و چون آن مقبره کهنه و فرسوده شود آن هم باقی نمی‌ماند، بلکه با خاک یکسان می‌شود. پس نه آن طالب دنیا برجای می‌ماند و نه مقبره‌اش. هر دو هباءً منثوراً می‌شوند.

(۱۸۹۴) هر کسی را جفت کرده عدلِ حق پیل را با پیل و بَق[1]را جنسِ بَق

عدل الهی هر کسی را قرین و همتای خود کرده است. فیل، همتای فیل است. و پشه، همتای پشه. [کند همجنس با همجنس پرواز]

(۱۸۹۵) مونسِ احمد به مجلس، چاریار مونسِ بوجهل، عُتبه و ذُوالْخِمار

چنانکه مثلاً همدم و همنشین حضرت احمد(ص) چهار صحابی بودند. و همدم و همنشین ابوجهل، عُتبه بود و ذوالْخِمار.[مراد از «چاریار» خلفای راشدین است: ابوبکر، عمر، عثمان و علی(ع). عُتْبَه بن رَبیعه از سرانِ مشرک قریش که در جنگ بدر کشته شد. «ذوالخمار» لفظاً به معنی کسی است که سر و صورت خود را با روسری بپوشاند. لقب سُبَیْع بن حارث بن مالک ثَقَفی از گردنکشان دورهٔ جاهلیت عرب. او بعد از فتح مکه در نبرد حُنَین

---

۱. بَقّ: پشه.

توسط سپاهیان محمد(ص) کشته شد[۱] نیز لقب عهلة بن کعب بنِ عوف عَنَسی، معروف به اَسْوَدِ عَنسی هم «ذوالخمار» بود. او از مسلمانان یمن بشمار می‌آمد، ولی در دورهٔ حیات پیامبر(ص) مرتد شد و سپس مدّعی نبوّت گردید و خود را «رحمان الیمن» نامید.[۲]

به هر حال بیت فوق تمثیل است برای مطلب پیشین «که هرکسی را جفت کرده عدل حق».]

(۱۸۹۶) کعبهٔ جبریل و جانها سدره‌ای قبلهٔ عَبْدُالْبُطون[۳] شد سفره‌ای

سِدرَةُ الْمُنْتَهیٰ، یعنی اعلا مرتبه معنوی، قبله‌گاه جبرئیل و ارواح پاکان است. یعنی انسان‌های فرشته خو و نیکو خصال عالی‌ترین مقصود و مطلوبشان رسیدن به بلندترین مرتبهٔ معنوی و کمال اخلاقی و روحی است. امّا قبله‌گاه شکمبارگان سفرهٔ طعام است. [پس در این دنیا هر کس خواسته‌ای دارد. یکی طالب معنویات است، و دیگری فقط به شکم و شهوت می‌اندیشد. توضیح پیرامون سدرةالمنتهی در شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم آمده است.]

(۱۸۹۷) قبلهٔ عارف بُوَد نورِ وِصال قبلهٔ عقلِ مُفَلْسِف شد خیال

قبله‌گاه عارفانِ باللّه، نور وصال است. یعنی آنان فقط به این مطلب می‌اندیشند که واصل به حق شوند. امّا قبله‌گاهِ فلسفه بافان و صاحبان عقول جزئیه، اوهام و خیالات است. [در مثنوی «مُفَلْسِف» یا «فلسفی» به مفهوم رایج فیلسوف یا حکیم نیست، بل مراد اهل قیل و قال است، همان کسانی که به تفکر زائد می‌پردازند و بر محفوظاتی چند می‌بالند و خود را نقطهٔ پرگار جهان علم و معرفت می‌انگارند. پس طریق معرفت عارفان با اصحاب قیل و قال فرق دارد.]

(۱۸۹۸) قبلهٔ زاهد بُوَد یزدانِ بَر[۴] قبلهٔ مُطْمِع[۵] بُوَد هَمیانِ زَر

قبله‌گاه انسان وارستهٔ پارسا، خداوندِ نکوکار است، و قبله‌گاه آزمند، کیسهٔ زر و سیم.

---

۱. ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۱۲۰.

۲. ر.ک. پیشین، ج ۵، ص ۲۹۹.

۳. عَبدُالْبُطون: لفظاً به معنی بندهٔ شکم‌هاست. اما در اینجا معادل شکم‌باره و شکم‌پرست است.

۴. یزدانِ بَرّ: خداوند نکوکار. «بَرّ» به معنی نکوکار، درستکار. صفت مشبهه و از اسماء حُسنای الهی است.

۵. مُطْمِع: به طمع درآورنده، کسی که دیگری را به طمع وا می‌دارد. امّا در اینجا صیغهٔ مفعولی آن مناسب‌تر است. چه «مُطْمَع» به معنی کسی است که طمعش انگیخته شده، آزمند.

قبلهٔ معنی‌وَران[۱]، صبر و درنگ قبلهٔ صورت‌پرستان نقشِ سنگ (۱۸۹۹)

قبله‌گاه اهل معنا، صبر و تأمّل است، امّا قبله‌گاه قشریان صورت‌پرست، نقشِ روی سنگ است. [پس قشری‌گری نیز نوعی بت‌پرستی است.]

قبلهٔ باطن‌نشینان ذُوالْمِنَن قبلهٔ ظاهرپرستان رویِ زن (۱۹۰۰)

قبله‌گاه اهل باطن، خداوند منّان است، امّا قبله‌گاه ظاهرپرستان صورت زنان.

همچنین بر می‌شُمَر تازه و کهن ور ملولی، رو تو کارِ خویش کن (۱۹۰۱)

به همین ترتیب نمونه‌هایی از افرادی که روحی تازه و باصفا دارند، و نیز نمونه‌هایی از کسانی که روحی مُرده و افسرده دارند به شمارش آور. و اگر از شمردن این قبیل اشخاص حوصله‌ات سر رفته می‌توانی مشغول به کار خودت شوی.

رزقِ ما در کأسِ[۲] زَرّین شد عُقار[۳] وآن سگان را آبِ تُتماج[۴] و تَغار (۱۹۰۲)

رزق و روزی ما شرابی است که در جام طلایی ریخته شده است. یعنی رزق مطلوب اهل معنا شراب عشق و معرفت الهی است که در جام گرانبهای وجودشان ریخته‌اند. امّا سگ‌صفتان را همان طعام بی‌مقدار نفسانی که در تغار وجودشان ریخته‌اند بس است.

لایقِ آنکه بدو خُو داده‌ایم در خورِ آن، رزق بفرستاده‌ایم (۱۹۰۳)

ما (حضرت حق) مطابق با خوی و خصلت هر کس بدو طعام می‌دهیم.

خویِ آن را عاشقِ نان کرده‌ایم خویِ این را مستِ جانان کرده‌ایم (۱۹۰۴)

به یکی چنین خصلتی داده‌ایم که شیفتهٔ نان باشد. و به یکی دیگر خصلتی داده‌ایم که عاشق حضرت حق باشد.

---

۱. مَعنی‌وَر: دارندهٔ معنی، اهل معنویّت. معنی + پسوند دارندگی «وَر».
۲. کَأس: جام، جام لبریز.
۳. عُقار: شراب. امّا در اینجا مراد شراب عشق و معرفت است.
۴. تُتماج: نوعی آش. در اینجا به معنی طعمه و مطلق غذا.

(۱۹۰۵) چون به خویِ خود خوشیّ و خرّمی پس چه از دژخوردِ خویت می‌رمی؟

حال که از خوی و خصلتت شادمانی، پس چرا از آنچه که سزاوار خوی و خصلت توست تنفّر نشان می‌دهی؟ یعنی اگر از جزای اعمال و صفاتت منزجری پس باید از صفاتِ ناپسند خود نیز نفرت نشان دهی. در حالی که تو شیفتهٔ صفات خودی و فقط از جزای آن می‌رمی.

(۱۹۰۶) مادگی خوش آمدت، چادر بگیر رستمی خوش آمدت، خنجر بگیر

اگر واقعاً از زن بودن خرسندی چادر سرکن. و اگر از دلاوری خوشت می‌آید خنجر به دست گیر. یعنی خلاصه شتر سواری دولا دولا ندارد.

(۱۹۰۷) این سخن پایان ندارد، و آن فقیر گشته است از زخمِ درویشی عَقیر[1]

البتّه اینگونه نکات تمام شدنی نیست. و آن فقیر از آسیب تنگدستی، نومید و دلخسته و سرگشته شده بود. [اینجا مولانا باز می‌گردد به قصه فقیر روزی طلب.]

قصهٔ آن گنج‌نامه که پهلوی قبّه‌ای روی به قبله کن و تیر در کمان نِه، بینداز آنجا که افتد، گنج است

(۱۹۰۸) دید در خواب او شبی و خواب کو؟ واقعهٔ بی‌خواب، صوفی راست‌خو

آن فقیر شبی در خواب دید، (البته خواب کجا بود؟!) صوفی برحسب عادت بدون آنکه بخوابد حقایق عالم ملکوت بر او منکشف می‌شود. [هرگاه سالک با مجاهده و ریاضت نفس، دل خود را از نفسانیات پاک کند مطابق با شأن و مرتبه‌اش حقایقی از عالم ملکوت بر او آشکار می‌شود. گاه این انکشاف در خواب بدو دست می‌دهد و به صورت رؤیاهای صادقه بر او معلوم می‌گردد و گاه میان خواب و بیداری و یا صرفاً در بیداری حقایقی بر او مکشوف می‌آید که آن‌را اصطلاحاً **واقعه** گویند. تفاوت عمدهٔ **واقعه** و **رؤیای صادقه** بجز در نحوهٔ وقوع مکاشفه اینست که در رؤیا حقایق به صورت صور خیالیه نمودار می‌گردد، امّا در **واقعه** حقایق از حجاب صورت‌های خیالی بدر آمده و به تجرید محض رسیده‌اند[2]. به شرح بیت

---

۱. عَقیر: ناامید، مجروح، سرگشته.

۲. ر. ک. مرصاد العباد، ص ۲۹۰ ـ ۲۸۹.

(۲۴۸۷) دفتر چهارم رجوع شود.]

هاتفی گفتش که: ای دیده تَـعَب[۱] رُقعه‌یی[۲] در مشقِ وَرّاقان[۳]طـلب (۱۹۰۹)

در این حال بود که سروش غیبی بدان فقیر گفت: ای رنج کشیده برو در میان کـاغذ باطله‌های کتابفروشی‌ها نوشته‌ای پیدا کن.

خُفیه[۴] زآن ورّاق کِت همسایه است سویِ کاغذ پاره‌هاش‌آور تو دست (۱۹۱۰)

پنهانی بی‌آنکه کتابفروشِ همسایه‌ات متوجّه شود به سراغ کاغذ پاره‌هایش برو.

رُقعه‌یی شکلش چنین، رنگش چنین پس بخوان آن را به خلوت، ای حزین (۱۹۱۱)

در میان کاغذ باطله‌ها کاغذی به این شکل و رنگ پیدا کن و ای اندوهگین آن‌را در گوشهٔ خلوتی بخوان.

چون بدزدی آن ز وَرّاق ای پسر پس برون رَوْ زَانبُهیّ و شور و شر (۱۹۱۲)

پسرجان چون آن نوشته را از بساط کتابفروش پـنهانی بـرداشـتی از مـیان جـمعیّت (مشتریان و مراجعان و شاگردانش) بیرون برو و از شرّ و فتنه احتمالی آنان حذر کن.

تو بخوان آن را به خود در خلوتی هین مجُو در خواندنِ آن شـرکتی (۱۹۱۳)

تنهایی آن نوشته را در گوشه‌ای خلوت بخوان. مبادا در خواندن آن نوشته دیگری را دخالت دهی.

ور شود آن فاش، هم غمگین مشو که نـیابد غـیرِ تـو زآن نـیم جـو (۱۹۱۴)

البتّه اگر قضیّه لو رفت هم اندوهگین مشو، چون بجز تو از آن نوشته (گنج‌نامه) ذره‌ای بهره نخواهد برد.

---

۱. تَعَب: رنج، سختی، درماندگی.
۲. رُقْعه: نامه، نوشته، تکّه کاغذی که روی آن بنویسند.
۳. وَرّاق: کاغذفروش، کتاب نویس.
۴. خُفْیه: پنهانی.

(۱۹۱۵) ور کشد آن دیر، هان زنـهار تـو وِردِ خود کن دَم بـه دَم لاتَـقْنَطُوا

بهوش باش اگر دیر به مقصودت رسیدی هرگز ناامید مشو و آیهٔ لاتَقْنَطُوامِنْ رَحْمَةِالله «از رحمت الهی نومید نشوید» را وِردِ زبان خود کن. [به قسمتی از آیهٔ ۵۳ سورهٔ زمر اشارت شده است.]

(۱۹۱۶) این بگفت و، دستِ خود آن مژده‌ور بر دلِ او زد کـه رَوْ زحـمت بـبر

آن مژده دهندهٔ غیبی این سخنان را گفت و جهت اطمینان آن فقیر دست به سینهٔ او نهاد و گفت: برو زحمت را کم کن.

(۱۹۱۷) چون به خویش آمد ز غیبت آن جوان می‌نگنجید از فـرح انـدر جـهان

همینکه آن جوان از اتّصال به عالم غیب جدا شد و به خود آمد از شدّت شـادی در گیتی نمی‌گنجید.

(۱۹۱۸) زَهـرهٔ او بـردریدی از قَـلَق[1] گرنبودی رِفق[2] و حفظ و لطفِ حق

اگر نرمی و حفاظت و لطف الهی نبود از شدّت هیجان و اضطراب زَهره‌اش پاره می‌شد.

(۱۹۱۹) یک فرح آن کز پسِ ششصد حجاب گوشِ او بشنید از حضرت جواب

یکی از شادی‌های او این بود که از ورای ششصد حجاب از بارگاه الهی جواب شنید. یعنی علیرغم علل و اسباب طبیعی، دعایش مستجاب شد.

(۱۹۲۰) از حُجُب چون حسِّ سمعش درگذشت شد سرافراز و زگردون بـرگذشت

همینکه گوشِ هوشش از حجابِ محسوسات، جلوتر رفت به اسـتماع جـواب الهـی مفتخر شد و حتّی ادراک باطنی او از فلک نیز درگذشت، یعنی چون آن جوان خالصانه نیایش کرد روحش به کمال تهذیب و تجرید رسید و در آن حال از کمند محسوسات ارضی و سماوی رهید.

---

۱. قَلَق: پریشانی، اضطراب.

۲. رِفْق: نرمی، مدارا، لطف.

که بُوَد کآن حسِّ چشمش زاعتبار[۱] زآن حجابِ غیب هم یابد گذار (۱۹۲۱)

تا شاید حسّ باصرهٔ او نیز به پیروی از حسّ سامعه‌اش حتی از آن حجاب‌های غیبی نیز درگذرد. یعنی حُجُب نورانی را نیز بر درد و به لقای الهی نایل گردد. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

چون گُذاره شد حواسش از حجاب پس پیاپی گرددش دید و خطاب (۱۹۲۲)

همینکه حواسِّ او از حجاب‌های غیبی درگذرد، یعنی وقتی که سالک حجاب‌های نورانی را هم پشت سر بگذارد، زان پس پی در پی به مشاهدهٔ جمال الهی و استماع سروش غیبی توفیق یابد. [وقتی که سالک بر اثر کثرت ریاضات و ضبط مُشْتَهَیات، یکی از حواسش مثلاً قوّهٔ سامعه‌اش از حجاب محسوسات بدر آید اندک اندک از سایر حواسِ او نیز کشف حجاب گردد. چنین سالکی چیزهایی می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند. چیزهایی می‌بیند که دیگران به دیدنش قادر نتوانند بود و هکذا. چنانکه در «اُبْنِکْهَت هنس ناد» در اهمیّت ذکر اُوم (معادل اسم شریف هُو) آمده است که هر کس به ذکر اُوم مداومت کند پس از مراحلی صاحب کشف شود. سخنان مردم را دریابد و بر بواطن اشخاص واقف گردد و صداهای دور را بشنود و چیزهای دور را ببیند و در مرحلهٔ بعدی چنان لطیف شود که هرجا خواهد تواند رفت و از چشم هر که خواهد تواند پنهان گشت. مثل فرشته شود[۲].

حکیم سبزواری در ذیل دو بیت اخیر فرماید: کشف صوری اقسامی دارد. پس چون از سمعش رفع حجاب شد گاه باشد که از چشمش و از باقی حواسش رفع حجب گردد. به چشم خود صور ملکوتی بیند که دیگران نتوانند دید، و به گوش خود سروش غیبی شنود که دیگران نتوانند شنید و به شمِّ خود نفحاتی استشمام کند که دیگران نتوانند شنید[۳].]

جانبِ دُکّانِ ورّاق آمد او دست می‌بُرد او به مشقش سو به سو (۱۹۲۳)

آن شخص به طرف مغازهٔ کتابفروش آمد و چون داخل مغازه شد (به بهانهٔ ارزیابی خریدارانه) به هر طرف دست می‌برد و اوراق و دست‌نوشته‌ها را زیر و رو می‌کرد تا نوشتهٔ موعود را بیابد.

---

۱. اِعْتبار: سرمشق قرار دادن، پند گرفتن.

۲. ر. ک. اوپانیشاد، ص۴۴۵.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص۴۴۹.

(۱۹۲۴) پیشِ چشمش آمد آن مکتوب زود با علاماتی که هاتف گفته بود

امّا فوراً آن نوشته (گنج‌نامه) مطابق با مشخصاتی که سروش غیبی گفته بود به چشمش خورد.

(۱۹۲۵) در بغل زد، گفت: خواجه خیرباد این زمان وا می‌رسم ای اوستاد

نوشته را پنهانی برداشت و زیر بغل زد و به صاحب مغازه گفت: آقا، خدا خیرت دهد. (فعلاً خداحافظ). استاد الآن برمی‌گردم.

(۱۹۲۶) رفت کُنج خلوتی، و آن را بخواند وز تحیّر واله و حیران بماند

آن فقیر دعاگو به گوشهٔ خلوتی رفت و شروع به خواندن آن گنج‌نامه کرد و از مطالب عجیب آن مات و مبهوت ماند.

(۱۹۲۷) که بدین‌سان گنج‌نامهٔ بی‌بها چون فتاده ماند اندر مشق‌ها؟

با خود می‌گفت: آخر چطور ممکن است که چنین گنج‌نامهٔ ارزشمندی که قیمت بر آن نتوان گذاشت در میان مشتی کاغذ باطله افتاده باشد؟

(۱۹۲۸) باز اندر خاطرش این فکر جَست کز پیِ هر چیز یزدان حافظ است

امّا بلافاصله یاد این نکته می‌افتاد که نگهدارندهٔ حقیقیِ هر چیز حضرت حق است.

(۱۹۲۹) کی گذارد حافظ اندر اکتناف[1] که کسی چیزی رُباید از گِزاف؟

خداوندی که همه چیز را در کَنَفِ حفاظت خود قرار داده کی می‌گذارد کسی چیزی را سرخود بِرُباید؟

(۱۹۳۰) گر بیابان پُر شود زرّ و نقود بی‌رضایِ حق جَوی نتوان ربود

فرضاً اگر بیابان پُر از سیم و زر شود بدون رضایت الهی حتّی به اندازهٔ یک دانه جو نیز نمی‌توان از آن ربود.

---

۱. اِکْتِناف: پناه گرفتن، پناهگاه ساختن، احاطه کردن.

ور بخوانی صد صُحُف بی‌سَکته‌ای بی‌قَدَر یادت نماند نکته‌ای (۱۹۳۱)

مثلاً اگر صد کتاب را بی‌وقفه و پی در پی مطالعه کنی اگر تقدیر الهی نخواهد از آن همه کتاب حتّی یک نکته در ذهنت نمی‌ماند.

ور کنی خدمت، نخوانی یک کتاب علم‌های نادره یابی ز جیب (۱۹۳۲)

امّا اگر خالصانه به طاعت و عبادت‌پردازی ولو یک کتاب هم نخوانی در سینهٔ خود علومی شِگَرف خواهی یافت. [چنانکه در بیت (۱۵۹) دفتر دوم فرماید:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست جز دلِ اِسپیدِ همچون برف نیست]

شد ز جَیب، آن کفِّ موسی ضَوْفِشان کآن فزون آمد ز ماهِ آسمان (۱۹۳۳)

چنانکه مثلاً دست حضرت موسی(ع) از گریبانش بیرون آمد و نورافشانی کرد که حتی از ماه آسمان نیز درخشان‌تر بود. [اشاره دارد به معجزهٔ یدبیضاء. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اوّل.]

کآنکه می‌جُستی ز چرخِ با نهیب[1] سر برآورده‌استت ای موسی ز جیب (۱۹۳۴)

ای موسی چیزی را که از آسمانِ با هیبت می‌جُستی، اکنون از گریبان تو سر برآورده است. [چند بیت اخیر که بر سبیل مَثَل آمده اِشعار می‌دارد که راه دریافت علوم باطنی افزایش محفوظات کتابی نیست، بل صیقل دادن به قلب است. و این از مبانی بنیادین در مکتب مولاناست. سایر عرفای عظام نیز همین را گفته‌اند.]

تا بدانی کآسمانهای سَمی[2] هست عکسِ مُدْرَکاتِ آدمی (۱۹۳۵)

تا این نکته دقیق را دریابی که آسمان‌های رفیع و باشکوه انعکاسی از دریافت‌های قلبی انسان است. [مولانا در مثنوی به کرّات گفته است که زیبایی جهان ظاهر اصالت ندارد، بل این زیبایی انعکاسی از جلوه‌های جمیل جهان باطن است. در این باب رجوع شود به

---

۱. نَهیب: ترس، گزند، قهر. «آسمان با نهیب» در اینجا به معنی آسمان باشکوه و هیبت است. نیکلسون گوید: راجع است به تأثیرات خوفناکی که تصور می‌رفته است از سیّارات نهمین فلک سماوی ناشی می‌شود. (شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۱۵)

۲. سَمیّ: بلندمرتبه، رفیع، بلندبالا. از ریشهٔ «س م و».

حکایت «صوفی در گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

(۱۹۳۶) نـی کـه اوّل دستِ یـزدانِ مـجید از دو عالَم پـیشتر عـقل آفـرید؟

مگر نه اینست که دست قدرت خداوند متعال قبل از خلقت دو جهان عقل را آفرید؟ [ناظر است بر حدیث: اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ یعنی نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود. و مراد از آن، عقل کل است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول و (۹۸۱) دفتر دوم.]

(۱۹۳۷) این سخن پـیدا و پـنهانست بس کـه نـباشد مَـحرمِ عَـنقا مگس

این نکته دقیق، هم معلوم است و هم مجهول. اگر اهلش باشی بر تـو آشکـار است. اگر اهلش نباشی بر تو پوشیده است. زیرا مگس نمی‌تواند همنشین و همراز سیمرغ باشد.

(۱۹۳۸) بـاز سـویِ قـصّه بـازآ ای پسـر قـصّهٔ گـنج و فـقیر آور بـه سَـر

پسرجان دوباره به نقل حکایت بازگرد و داستان گنج‌نامه و فقیر را به پایان رسان.

تمامی قصّه آن فقیر و نشانِ جایِ آن گنج

(۱۹۳۹) اندر آن رُقـعه نـبشته بـود ایـن که برونِ شهر، گنجی دان دفـین[۱]

در آن مکتوب (گنج‌نامه) این مطلب نوشته شده بود کـه در بـیرون از شـهر، گـنجی مدفون است.

(۱۹۴۰) آن فُلان قُبّه که در وی مَشْهد[۲]است پشتِ او در شهر و در، در فَدفَد[۳] است

در فلان گنبدی که قبری در آن قرار دارد و پشتش به جانب شهر و درش بـه سـوی بیابان است. [در برخی از نسخه‌ها «فَرقَد» آمده است. و آن نام ستاره‌ای است از صورت فلکی شمالی بنات‌النعشِ صغری یا دب اصغر[۴].]

---

۱. دَفین: مدفون، نهفته.
۲. مَشْهَد: قبر، محلّ شهادت. احتراماً به مزار بزرگان گویند.
۳. فَدفَد: بیابان.
۴. ر. ک. مولوی نامه، ج ۲، ص ۹۳۸.

پشت با وی کن تو، رُو در قبله‌آر وآنگهان از قوس[۱]، تیری درگذار (۱۹۴۱)

پشتت به آن گنبد باشد و رویت به جانب قبله و سپس تیری در کمان قرار بده.

چون فگندی تیر از قوس ای سُعاد[۲] برکَن آن موضع که تیرت اوفتاد (۱۹۴۲)

ای نیکبخت همینکه تیر از کمان افکندی، هرجا که تیرت افتاد آنجا را حفر کن. [تأویل این بخش از حکایت به روایت انقروی و به تَبَع او نیکلسون: از شهر صفات بشری خارج شو و به قبّهٔ عقل معاش و مشهد روح حیوانی پشت کن و سپس به قبلهٔ وحدت روی آور و تیر همّت را از کمانِ مجاهدت رها کن تا به شهود رسی[۳]. لیکن سیاق ابیات نشان می‌دهد که مولانا نظر به صورت حکایت دارد و این مقاصد خم اندر خم را منظور ندارد. پس نیازی بدین تأویلات نیست.]

پس کمانِ سخت آورد آن فتیٰ تیر پَرّانید در صَحنِ فضا (۱۹۴۳)

پس آن جوان کمانی محکم و قوی آورد و تیری به پهنهٔ فضا پرتاب کرد.

زو تبر آورد و بیل، او شادِ شاد کَنْد آن موضع که تیرش اوفتاد (۱۹۴۴)

با شادی فراوان، بیل و تبری را فوراً آماده کرد و محلّ سقوط تیر را حفر کرد تا گنج را پیدا کند.

کُند شد هم او و، هم بیل و تبر خود ندید از گنجِ پنهانی اثر (۱۹۴۵)

از بس خاک را کاوید و برداشت که بیل و تبر کُند شد و خود نیز خسته گردید، امّا از آن گنج پنهان اثری ندید.

همچنین هر روز تیر انداختی لیک جایِ گنج را نشناختی (۱۹۴۶)

به همین ترتیب هر روز تیری می‌انداخت، امّا محلّ گنج را نمی‌یافت.

---

۱. قَوْس: کمان.

۲. سُعاد: نام زنی است مرتبط با اشعار عاشقانه عرب. در اینجا احتمالاً به معنی نیکبخت آمده است. (شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۱۶)

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۱۵، و شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۶۰۶.

(۱۹۴۷) چونکه این را پیشه کرد او بردوام فُجْفُجی[۱] در شهر افتاد و عوام

چون او این کار را پیوسته انجام می‌داد رفته رفته در شهر و بویژه میان عوام‌الناس پچ‌پچی افتاد. [بخصوص که در بعضی از مردم صفت فضولی بسیار قوی است، کار آن بیچاره نیز بوسیلهٔ اینان لو رفت.]

فاش شدنِ خبرِ این گنج و رسیدن به گوشِ پادشاه

(۱۹۴۸) پس خبر کردند سلطان را از این آن گروهی که بُدند اندر کمین

پس آن فضول‌هایی که فقیرِ گنج طلب را زیر نظر داشتند پادشاه را از این قضیه باخبر کردند.

(۱۹۴۹) عرضه کردند آن سخن را زیردست[۲] که فُلانی گنج‌نامه یافته است

آدم‌های فضول مخفیانه به شاه خبر دادند که فلانی گنج‌نامه‌ای پیدا کرده است.

(۱۹۵۰) چون شنید آن شخص کین با شَه رسید جز که تسلیم و رضا چاره ندید

فقیر گنج‌طلب چون شنید که کارش لو رفته و شاه نیز از آن قضیّه باخبر شده است، چاره‌ای جز تسلیم و رضا ندید یعنی به تحویل گنج‌نامه به شاه رضایت داد. [چون اگر تحویل نمی‌داد حتماً تحت شکنجه قرار می‌گرفت.]

(۱۹۵۱) پیش از آن کاشکنجه بیند زآن قُباد رُقعه را آن شخص پیشِ او نهاد

پیش از آنکه شاه او را شکنجه دهد گنج‌نامه را به نزد او بُرد و بدو تسلیم کرد.

(۱۹۵۲) گفت: تا این رقعه را یابیده‌ام گنج نَه و، رنج بی‌حد دیده‌ام

فقیر گنج‌طلب به شاه گفت: من این گنج‌نامه را پیدا کرده‌ام. امّا تاکنون هرچه کوشیده‌ام گنجی ندیده‌ام، ولی در عوض رنج بی‌حدّ و شمار تحمّل کرده‌ام.

(۱۹۵۳) خود نشد یک حبّه از گنج آشکار لیک پیچیدم بسی من همچو مار

حتّی ذرّه‌ای از گنج نیز پیدا نشده است. امّا مدّتهاست که مثل مار برخود پیچیده‌ام.

---

۱. فُجْفُج: پچ پچ، سخنان آهسته و نجوا گونه.

۲. زیردست: پنهانی، مخفیانه.

یعنی بسیار مضطرب بوده‌ام. [مصراع دوم با مصراع اوّل مراعات نظیر است، زیرا مار با گنج تناسب دارد.]

مدّتِ ماهی چنینم تلخ‌کام که زیان و سودِ این بر من حرام (۱۹۵۴)

یک ماه است که بدین صورت پریشان و ناکام مانده‌ام، زیرا سود و زیان آن بر من حرام شده است. یعنی گنجی به دست نیامده است تا سود و زیان آن‌را مشاهده کنم.

بوک بختت برکَنَد زین کان غِطا[۱] ای شَهِ پیروزجنگ و دِزگُشا[۲] (۱۹۵۵)

شاید اقبال تو ای شاهِ فاتح و قلعه گشا پرده از اسرار این گنج بردارد.

مدّتِ شش ماه و افزون پادشاه تیر می‌انداخت و برمی‌کَند چاه (۱۹۵۶)

مدّت شش‌ماه و حتّی‌بیشتر پادشاه به قصد یافتن گنج تیر می‌انداخت و گودال حفر می‌کرد.

هر کجا سَخته‌کمانی[۳] بود جُست تیر داد انداخت و هر سو گنج جُست (۱۹۵۷)

هر جا که کمانگیری چابک دست بود، شاه بدو دستور داد که تیراندازی کند و همه جا را به دنبال گنج جستجو کرد.

غیرِ تشویش و غم و طامات[۴]نی همچو عَنقا، نام فاش و ذات نی (۱۹۵۸)

امّا بجز اضطراب و اندوه و کار بی‌حاصل نتیجه‌ای حاصل نیامد. گنج موعود به منزلهٔ سیمرغ بود که اسم دارد ولی وجود ندارد.

نومید شدنِ آن پادشاه از یافتن آن گنج و ملول شدنِ او از طلبِ آن

چونکه تعویق آمد اندر عرض و طول شاه شد ز آن گنج، دل سیر و ملول (۱۹۵۹)

وقتی که پیدا شدن گنج بسیار به تأخیر افتاد، شاه از آن گنج دلزده و

---

۱. غِطا: مخففِ غِطاء: به معنی پرده و حجاب.
۲. دِزْ گُشا: گشایندهٔ قلعه، فاتح دژهای دشمن. صفت فاعلی مرکّب مرخّم است.
۳. سَخْته کمان: تیراندازِ نیرومند و ماهر.
۴. طامات: در اینجا به معنی کارهای بی‌حاصل.

دلتنگ شد.

(۱۹۶۰) دشت‌ها را گَز گَز[۱] آن شَه چاه کَنْد رُقعه را از خشم پیشِ او فگند

شاه سراسر بیابان‌ها را قدم به قدم کَند امّا نتوانست به گنجی دست یابد. سپس از روی خشم و غضب گنج‌نامه را جلوی آن فقیر پرت کرد.

(۱۹۶۱) گفت: گیر این رُقعه‌کِش آثار نیست تو بدین اولیٰ‌تری کِت کار نیست

شاه به فقیر گنج طلب گفت: این گنج‌نامهٔ بی‌خاصیت را بگیر که چنین چیزی لایق آدم بیکاری مثل توست.

(۱۹۶۲) نیست این کارِ کسی کِش هست کار که بسوزد گُل، بِگَردد گِردِ خار

کندن و کاویدن بیهودهٔ زمین کارِ آدم‌هایی نیست که واقعاً کاری دارند. این کار بدان مانَد که کسی گُل را بسوزاند و تباه کند و قربان صدقهٔ خار برود. یعنی کارهای لازم خود را فدای اینگونه بطالت‌ها کند.

(۱۹۶۳) نادر افتد اهلِ این ماخولیا منتظر که رویَد از آهن گیا

تازه در میان بیماران مالیخولیائی نیز کم پیش می‌آید که کسی تحت تأثیر خیالاتِ بی‌اساسِ خود، توقّع داشته باشد که از دلِ آهن، گیاه بروید.

(۱۹۶۴) سخت جانی[۲] باید این فن را، چو تو توکه داری جانِ سخت این را بجو

این کار به دردِ آدم پوست کلفتی مثل تو می‌خورد. تو که اینقدر پوست کلفتی برو دنبال پیدا کردن این گنج.

(۱۹۶۵) گر نیابی، نبْودت هرگز ملال ور بیابی، آن به تو کردم حلال

تو بقدری پوست کلفتی که اگر بعد از رنج و سعی فراوان آن گنج را نیابی خم به ابرویت

---

۱. گَز: مقیاسی در طول معادل ذِرَع حدود (۱۰۴) سانتی‌متر.

۲. سختْ‌جان: در اینجا به معنی مقاوم و به اصطلاح پوست کلفت.

نمی‌آید. و اگر (بر فرض محال) آن‌را یافتی حلالت کردم.

عــقل، راهِ نــاأُمـیدی کـی رود؟ عشق باشد کآن طرف بر سَر دَوَد (۱۹۶۶)

در اینجا حضرت مولانا به مناسبت مضمون مصراع اول بیت فوق نکاتی چند در باب ایثار عشّاق و زربازی و سربازیِ آنان در بیان مـی‌آورد: عـقل چگـونه مـمکن است در راه ناامیدی گام بردارد؟ بلکه این عشق است که با سَر به سوی ناامیدی می‌دود. یعنی کسـی کـه دارای عقل معاش و عافیت‌طلب است با حساب و کتاب حرکت می‌کند. اوّل جوانب سـود و زیان هر کاری را می‌سنجد و سپس بدان کار مـی‌پردازد. پس ایـنگونه افـراد قـدم در راهـی نمی‌گذارند که امیدی به توفیق نباشد. ولی عشّاق چون در قید سود و زیان‌های کاسبکارانـه نیستند به راههایی قدم می‌گذارند که هیچگونه سود دنیوی از آن امید نمی‌رود.

لاابـالی عشـق بـاشد، نـی خِـرَد عقل آن جوید کز آن سودی بَـرَد (۱۹۶۷)

عشق، گستاخ است، امّا عقل جزئی چنین نیست. بلکه عقل خواهان چیزی است کـه حتماً سودی از آن عایدش شود.

تُــرکتاز و تــنْ‌گـداز و بـی‌حیا در بـلا چـون سـنگِ زیـرِ آسـیا (۱۹۶۸)

عشق بی‌محابا می‌تازد و تن را ذوب می‌کند، یـعنی از مـنافع دنـیوی در مـی‌گذرد و گستاخی نشان می‌دهد. و در فشارِ بلاها و مصائب همچون سنگ زیرین آسیاست.

سخت رویی که ندارد هیچ پشت بهره‌جویی را درونِ خویش کشت (۱۹۶۹)

آن گستاخی است که بدون هیچ پشتیبان می‌تازد. عشق، چنان گستاخ است که هـیچ پشتیبانی ندارد. (یا به هیچ سختی و مصیبتی پشت نمی‌کند) عاشق، هرگونه انگیزهٔ سودجویانه را در خود نابود کرده است.

پــاک مـی‌بازد، نـباشد مـزدْجُو آنچنان که پـاک مـی‌گیرد ز هُـو (۱۹۷۰)

عاشق همه چیزش را در راه معشوق در می‌بازد و توقّع مزد و پاداش ندارد. و همانطور که جان خود را از حضرت حق، پاک و خالص دریافت کرده آن‌را پاک و خـالص و بـدون چشمداشت و عوض در راه حضرت معشوق بذل می‌کند.

(۱۹۷۱) می‌دهد حق هستی‌اش بی‌علّتی می‌سپارد باز، بی‌علّت فتی

همانطور که حضرت حق بدون علّت و غرض بدو هستی بخشیده، او نیز بدون چشمداشت و بدون غرض هستی خود را در راه او نثار می‌کند.

(۱۹۷۲) که فُتوّت دادنِ بی‌علّت است پاکبازی خارجِ هر ملّت است

زیرا فتوّت و جوانمردی بخشش بدون غرض است. اصولاً پاکبازی و ایثار ورای هر آیین و مذهبی است. [هیچ راه و رسمی بالاتر از فتوّت نیست، زیرا بخشش اهل فتوّت، معلّل به علّتی نیست.]

(۱۹۷۳) زانکه ملّت فضل جوید یا خلاص پاکبازان‌اند قربانانِ خاص

زیرا اهل مذهب (نوعاً) در دینداری و عبادت خود یا به دنبال اجر و ثواب اخروی هستند و یا دنبال رهایی از دوزخ. امّا عشاقِ ایثارگر فدائیان حضرت معشوق‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

(۱۹۷۴) نی خدا را امتحانی می‌کنند نی درِ سود و زیانی می‌زنند

عشّاق پاکباز نه خدا را امتحان می‌کنند و نه در پی سود و زیانی هستند. [مسأله امتحان کردن خداوند از سوی برخی از بندگانِ سست ایمان به صورت حکایتی در دفتر چهارم، بیت (۳۵۳) به بعد آمده است.]

باز دادنِ پادشاه، گنج‌نامه را به آن فقیر که بگیر، ما از سرِ این برخاستیم

(۱۹۷۵) چونکه رُقعه گنجِ پُر آشوب را شَه مسلّم داشت آن مَکروب[1] را

از آنرو که شاه گنج‌نامهٔ پُر شرّ و شور را به آن فقیر اندوهگین تحویل داد. [این بیت کُلّاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۱۹۷۶) گشت ایمن او ز خَصمان وز نیش رفت و می‌پیچید در سودایِ خویش

آن فقیر از دشمنان و سخنان و حرکات نیش‌دار آنان آسوده خاطر گشت و رفت و

---

۱. مَکْرُوب: اندوهگین، سختی کشیده.

خیال یافتن گنج را دنبال کرد و بدان مشغول شد.

یار کرد او عشقِ دردْانـدیش را　　کلب لیسد خویش ریشِ خویش را (۱۹۷۷)

آن فقیر، عشق دردآمیز را یار و همراه خود کرد، چنانکه مثلاً سگ عادت دارد زخم خود را بلیسد و بدین ترتیب آن‌را علاج کند. [پس آن درویشِ دلریش نیز به قـول مـعروف «داس‌ها را تیز کرد» و بی‌آنکه از کسی یاری جوید به پراندن تیر و حفر محلّ فرود تیر سرگرم شد.]

عشق را در پیچشِ خود یار نیست　　مَحرمش در دِه یکی دَیّار[1] نیست (۱۹۷۸)

عشق در تب و تاب خود یاوری ندارد و در دنـیا کسـی مـحرم اسـرار او نـیست.[دِه (=روستا) در اینجا کنایه از گیتی است. مراد از عشق در اینجا عاشق است. منظور بیت: وقتی عشق گریبان کسی را می‌گیرد، کسی نمی‌تواند احوال غریب عاشق را تحمّل کند. لذا در دنـیا کسی رفیق عاشق نیست مگر خودِ عشق.]

نیست از عاشق کسی دیـوانـه‌تر　　عقل از سودایِ او کور است و کر (۱۹۷۹)

از عاشق، دیوانه‌تر پیدا نمی‌شود. و عقل جزئی از جنون عاشق، کور و کر است. یعنی نمی‌تواند ماهیّت آن‌را تحلیل کند.

زانکه این دیوانگـیِّ عـام نـیست　　طب را اِرشادِ این احکـام نـیست (۱۹۸۰)

زیرا عاشقی از نوع دیوانگی‌های رایج نیست. حتّی در علم طبّ نیز عشق مورد بحث قرار نگرفته و دربارهٔ آن دستوراتی درمانی صادر نشده است. [در کتب طـبّی دربـارهٔ انـواع جنون بحث شده است. و نهایتاً آن‌را ناشی از غلبهٔ سودا دانسته‌اند. ولی هرگز در مورد عشق صحبتی نشده است، زیرا مقولهٔ عشق، مقوله‌ای فراطبّی است. برای هـمین است کـه حـضرت مولانا فرماید:

عقل، در شرحش چو خر در گِل بخفت　　شرحِ عشق و عاشقی هم عشق گـفت]

---

۱. دَیّار: کس، کسی. در اصل به معنی صاحب دَیر، دیرنشین، صومعه‌نشین.

(۱۹۸۱) گر طبیبی را رسد زین‌گون جنون دفترِ طب را فرو شوید بـه خـون

اگر فرضاً یکی از اطبّای جسمانی دچار این نوع جنون شود، یعنی اگر طبیبی گرفتار عشق گردد، کتاب و دفتر طبّ را با خون خواهد شُست. یعنی از غلبهٔ عشق خون می‌گرید. بس که عشق کوبنده است.

(۱۹۸۲) طبِّ جملهٔ عقل‌ها مـنقوشِ اوست رویِ جملهٔ دلبران روپوشِ اوست

طبابتِ همهٔ عـقول نـقشی است از جـلوهٔ مـعشوق حـقیقی. و رخسـارهٔ زیـبارویان، حجاب جمالِ حضرت معشوق است. [انقروی در توضیح بیت فوق گوید: اگرچه عشق، نوعی بیماری است، لیکن دوای جمیع بیماری‌های جسمی و روحی است[۱]. نیکلسون نیز در شـرح بیت فوق گفته است: دانش و زیبایی زمینی تنها سایه‌ای از عشق (= معشوق حقیقی) است[۲]. ضمیر «او» در بیت فوق راجع است به عشق و مراد از عشق در ایـنجا حـضرت حـق است. چنانکه مولانا به کرّات حضرت حق را با عنوان عشق یاد کرده است.]

(۱۹۸۳) رویْ در رویِ خود آرای عشقْ کیش نیست ای مفتون تو را جز خویش خویش

ای کسی که مذهبت، مذهب عشق و عاشقی است. به خود روی آور. یعنی از کـسانی که مفتون خودبینی و ظواهر دنیوی هستند بگسل که هر چه از احوال خود بدانان گویی بر طغیان و عصیانشان افزاید. ای مفتون عشق، تو را یاوری نیست جز خودِ تو.

(۱۹۸۴) قبله از دل ساخت، آمـد در دعـا لَـیْسَ لِـلْاِنْسانِ اِلّا مـا سَـعیٰ

آن فقیر دل خود را قبله ساخت و به نیایش پرداخت، زیرا «برای آدمی حاصلی نیست جز آنچه کوشد.» [مصراع دوم بجز حرف مخفف از مُثَقَّلِ «اَنْ» عیناً تضمین آیهٔ ۳۹ سورهٔ نجم است که به کرّات در مثنوی مورد استشهاد واقع شده است.]

(۱۹۸۵) پیش از آن کو پاسخی بشْنیده بود سـال‌ها انـدر دعـا پـیچیده بـود

با آنکه فقیر گنج‌طلب، زان پیش از درگاه الهی جوابی برای دعای خود نشنیده بود با

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۶۱۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۱۷.

اینحال سالها مخلصانه مشغول به دعا بود.

بی اجابت بر دعاها می‌تنید از کَرم لبّیکِ پنهان می‌شنید (۱۹۸۶)

بی آنکه دعایش به اجابت رسد سخت دعا می‌کرد. و به اقتضای کَرَم الهی لبّیک‌های پنهانی می‌شنید. [منظور از «لبیکِ پنهان» اینست که نفسِ دعا خود، لبیک حضرت حق است. در این زمینه رجوع شود به بیت (۱۹۷ ـ ۱۸۹) دفتر سوم.]

چونکه بی‌دف، رقص می‌کرد آن علیل ز اعتمادِ جودِ خلّاقِ جلیل (۱۹۸۷)

زیرا آن دردمند به خاطر اعتمادی که بر بخشندگی حضرت آفریدگار متعال داشت بدون دف زدن هم می‌رقصید.

سویِ او نه هاتف و نه پیک بود گوشِ امّیدش پُر از لبّیک بود (۱۹۸۸)

نه سروش غیبی بدو رسیده بود و نه بشارت دهنده‌ای از جانب خداوند نزد او آمده بود. امّا گوشِ امید او پُر از لبّیکِ حق بود.

بی‌زبان می‌گفت اومیدش: تَعال از دلش می‌روفت آن دعوت مَلال (۱۹۸۹)

امید قلبی با زبان حال و نه قال بدو می‌گفت: بیا. و همین بیا گفتن، ملالت را از دلش می‌زدود.

آن کبوتر را که بام آموخته‌ست تو مخوان، می‌رانْش کآن پَردوخته‌ست (۱۹۹۰)

به عنوان مثال، کبوتری که به بام خانهٔ تو عادت کرده لازم نیست آن‌را به سوی خود بخوانی. حتی اگر او را از خود برانی گویی که بالهایش به بام خانه تو دوخته شده است. یعنی به هر جا برانی دوباره آن کبوتر بر بام خانه‌ات می‌نشیند. [کبوتربازان، یا «کفتربازان» به کبوتری که دست‌آموز می‌شود و به خانهٔ صاحبش عادت می‌کند اصطلاحاً «جَلْد» می‌گویند. «کبوتران جلد» به هر جا روند و احیاناً اگر راه گم کنند یا به دست کسی اسیر شوند (به شرط آنکه هلاک نشوند) بالاخره به منزل صاحب خود بازمی‌گردند ولو بعد از روزها و هفته‌ها. مولانا بندهٔ عاشق را به «کبوتر جَلد» تشبیه کرده است که اگر موقّتاً توسّط شیطان و نفس امّاره از بامِ حضرت احدیّت رانده شود بالاخره بدان جانب پرواز می‌کند.]

(۱۹۹۱) ای ضیاءُالْحق حُسام‌الدّین برانْش کز ملاقاتِ تو بَررُسته‌ست جانْش

ای ضیاءالحق حُسام‌الدین آن کبوتر را بران که از دیدار تو پَر و بالِ جانش روییدن گرفته است. [منظور بیت: ای حسام‌الدین چَلَبی آن دسته از مریدان و دوستداران را که از مصاحبت تو جانشان به نشاط و عروج گراییده امتحان کن تا سره از ناسره شناخته آید. در میان مشایخ طریقت امتحان مریدان سنّتی رایج است.]

(۱۹۹۲) گر برانی، مرغِ جانش از گِزاف هم به گِردِ بامِ تو آرَد طواف

اگر مریدان تو صادق و باصفا باشند، چنانچه پرندهٔ جانشان را از بام مصاحبتت برانی، از دوری و بی‌قراری دوباره اطراف بام وجود تو به طَوْف و گردش درآیند.

(۱۹۹۳) چینه و نُقلش همه بر بامِ توست پَر زنان بر اوج مستِ دام توست

زیرا دانه و غذای مرید صادقِ تو بر بام توست. یعنی او طعام روحی و رزق معنوی را از مصاحبت با تو به دست می‌آورد. پرندهٔ جانِ آن مرید در حالی که بر اوج آسمان طیران می‌کند مستِ دامِ ولایت و هدایت توست.

(۱۹۹۴) گر دَمی مُنکر شود دزدانه، روح در اَدایِ شکرت، ای فتح و فتوح

ای کسی که باعث فتوحات ربّانی مریدانی، اگر روح لحظه‌ای نهانی در سپاس از تو کوتاهی ورزد. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. منظور این بیت در ضمن شرح بیت بعدی آمده است.]

(۱۹۹۵) شِحنهٔ عشقِ مُکرَّرکینه‌اش[1] طشتِ آتش می‌نهد بر سینه‌اش

مأمور عشق که کینه‌ای بسیار دارد طشتی از آتشِ فراق بر سینهٔ آن مرید مقصّر می‌گذارد. [منظور دو بیت اخیر: اگر مریدی از مریدان به سبب مصاحبت با تو به انکشاف و شکوفایی روحی رسید و به علّتی شکر نعمت این مصاحبت را به‌جا نیاورد به سزای این ناسپاسی به هجران دچار می‌آید.]

---

۱. «مکرّر کینه‌اش»، صفت «شِحنهٔ عشق» است. یعنی شِحنهٔ عشقی که از جمله صفاتش اینست که کینه‌ای مضاعف و تُو بر تُو دارد. «شِحنهٔ عشق» نیز اضافه تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌بِه به مُشَبَّه است. یعنی عشقی که مانند داروغه و عسس، سختگیر است.

که بیآ سویِ مَه و بگْذر ز گَرد شاهِ عشقت خواند، زوتر باز گرد (۱۹۹۶)

و با این کار بدو می‌گوید: به جانب ماه یعنی به شکر نعمتِ مصاحبت با ولیِّ مرشد بازگرد و از «گَرد»، یعنی از کدورات نفسانیّه دست بدار. پادشاه عشق یعنی حضرت معشوق تو را به سوی خود فرا می‌خواند هرچه زودتر به سوی او رجوع کن. و الّا آتش فراق دست از سوزاندن سینه‌ات برنمی‌دارد.

گِردِ این بام و کبوترْخانه[1] من چون کبوتر پَر زنم مستانه من (۱۹۹۷)

من مانند کبوتر، مستانه در اطراف این بام و کبوترخانه به پرواز در می‌آیم. [در این بیت مولانا خود را مرید حسام‌الدین معرّفی کرده است. یعنی جان مریدان همچون کبوتر در اطراف مجلس شریف حسام‌الدین می‌چرخد و مولانا نیز خود را یکی از آنان می‌داند.]

جبرئیلِ عشقم[2] و سِدرَه‌ام تویی من سقیمم، عیسیِ مریم تویی (۱۹۹۸)

منم جبرئیل عشق و تویی سِدرَةُ الْمُنتهایِ[3] من. یعنی همانطور که مرجع و مأوای حضرت جبرئیل(ع)، مقام سِدرة المنتهی است، مرجع و مأوای من نیز تویی ای حسام‌الدین. منم بیمار، و تویی عیسای مسیح پسر مریم(ع). یعنی تویی که درد فراق مرا علاج می‌کنی.

جوش دِه آن بحرِ گوهرْبار را خوش بپرس امروز این بیمار را (۱۹۹۹)

آن دریای پُر گوهر را به خروش آر. و امروز حالِ این بیمار خسته دل را به نیکی جویا شو. [«بحر گوهربار» به نفس نفیس مولانا اشارت دارد. و مراد از «گوهر»، اسرار ربّانی و حقایق الهی است که در وجود او نهفته بود. مولانا اندکی بعد از پایان گرفتن دفتر ششم رحلت کرد. و در اواخر عمرِ خود مکرّراً بیمار می‌شد و اگر در این بیت «بیمار» را حمل بر ظاهر کنیم نشان می‌دهد که در اثنای تقریر ابیات دفتر ششم، ضعف و فتوری بر آن خورشید معنوی

---

۱. کبوترْخانه: بنایی که کبوتران در آن آشیان سازند، بُرجِ کبوتر.

۲. در بیت فوق «جبرئیل عشق» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌به به مُشَبَّه است. یعنی عشقی که همچون جبرئیل، عالی‌مرتبه است. نیز جایز است «عشق» را به عاشق تأویل کنیم. در این صورت مقام عالی عاشق به مقام والای جبرئیل تشبیه شده است.

۳. توضیح سدرةالمنتهی در شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم آمده است.

عارض بوده است. لذا از دست‌پروردهٔ خود می‌خواهد که او را به تلاطم معهود خود رساند تا آخرین دفتر نیز به سر آید.]

(۲۰۰۰) چون تو آنِ او شدی، بحر آنِ اوست گر چه این دَم نوبتِ بُحرانِ[1] اوست

اگرچه در این ایّام حالِ او به وخامت گراییده، امّا چون تو بدو تعلّق داری، پس دریای معانی و اسرار از آنِ اوست. [«بُحران» از اصطلاحات طبّ قدیم است. و آن تغییری دفعی است که در تب و یا مرض بیمار رخ می‌دهد. خواه این تغییر رو به وخامت باشد یا رو به بهبودی. امّا در اینجا شقّ اول مناسب است. «بَحر آن» در مصراع اول با «بُحران» در مصراع دوم جِناس است آن هم از نوع جناس مرکّب و ناقص.]

(۲۰۰۱) این خود آن ناله‌ست کو کرد آشکار آنچه پنهان است، یا رب زینهار

این، یعنی مثنوی معنوی همان نالهٔ پنهانی است که او (حسام‌الدین) آشکارش کرده است گرچه ظاهراً بر زبان من (مولانا) جاری شده است. لیکن پروردگارا امان از آن ناله‌هایی که همچنان پنهان مانده است! یعنی فقط مقدار اندکی از حقایق نهفته در باطن مولانا آن هم به صورت ناقص با همّت حسام‌الدین به صورت مثنوی معنوی ظهور کرد. امّا باید بدین نکته توجّه داشت که آنچه به صورت مثنوی ظاهر شد نسبت به اسرار ناگفتنی که در حاقّ ضمیر مولانا به صورت رازِ سر به مُهر در تیرهٔ تراب جای گرفت ناچیز و ناقص است.]

(۲۰۰۲) دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانست در لب‌های وی

ما انسان‌ها مانند نی دو دهانِ گویا داریم. یک دهانِ نی در میان لب‌های نوازندهٔ نی پنهان است. [«نی» استوانه‌ای میان تهی است. و سر و قسمت انتهایی آن باز است. سرِ آن را میان دو لب قرار می‌دهند و در آن می‌دمند و در اثنای دَمِش با انگشتان دست، سوراخ‌های تعبیه شده بر بدنهٔ نی را می‌گیرند و با تغییر حرکت انگشتان صدای آن نیز تغییر می‌کند. چون قسمت انتهایی آن باز است نوای نایی را منعکس می‌کند. در اینجا مولانا می‌گوید من و حسام‌الدین تنی واحد هستیم، و من و او روی هم به منزلهٔ یک نی محسوب آییم. یک سَرِ نی که حسام‌الدین است در لبان نایی که خداوند است پنهان شده است. حضرت حق اسرار و

---

۱. بُحران: ر. ک. شرح بیت (۳۶۱۱) دفتر پنجم.

حقایق را در وجود شریف حسام‌الدین می‌دمد و سر دیگرش که نوا از آن خارج می‌شود و به گوش مستمعان می‌رسد منم. پس نتیجه می‌گیریم که هرآنچه به ظاهر از دهان من (مولانا) به صورت مثنوی معنوی به ظهور می‌رسد از آنِ حسام‌الدین‌است. من تنها مُذیعِ آن نواهای ربانی هستم. این بیت کمال تقدیر از مقام حسام‌الدین است.]

یک دهان نالان شده سویِ شما های هویی درفگنده در هوا (۲۰۰۳)

دهانی در نزد شما ناله سر می‌دهد و هیاهویی در فضا برپا می‌دارد. یعنی شما ظاهراً می‌بینید که من (مولانا) شور می‌سازم و شعر می‌سرایم. در حالی که گوینده حضرت حق است و گیرنده روحِ حُسام‌الدین است و فرستنده من هستم.

لیک داند هر که او را مَنْظَر است که فغانِ این سَری هم زآن سَر است (۲۰۰۴)

امّا کسی که صاحب بینش باشد در می‌یابد که هر آن فریادی که از این طرف بلند شده از آن طرف است. یعنی مثنوی معنوی به ظاهر از جانب من به ظهور رسیده، امّا برحسب باطن از منبع الهامات ربّانی برآمده است.

دمدمهٔ این نای از دَم‌هایِ اوست های هویِ روح از هَیْهایِ اوست (۲۰۰۵)

نفیر و فریاد این نی، یعنی شور و شعر مولانا و قول و غزل او از نَفَس سبحانی حضرت حق است. و تلاطم و شور جانم از خروشِ الهی نشأت گرفته است.

گر نبودی با لبش، نی را سَمَر نی جهان را پُر نکردی از شِکَر (۲۰۰۶)

اگر نی با لب او دمساز نمی‌شد، یعنی اگر انسان کامل گیرندهٔ افاضاتِ قدسی حضرتِ ازل نمی‌شد، نمی‌توانست جهان بشری را آکنده از شیرینی و حلاوت معارف ربّانی کند. [«سَمَر» در لفظ به معنی گفتگوهای شبانه است. و بعضی گفته‌اند معنی اصلی آن سایهٔ ماه در شب است. گاهی سَمَر را ضدّ قَمَر می‌دانند. یعنی هر جا که نور ماه می‌تابد، قمر نامند، و هر جا که نور ماه نمی‌تابد و ایجاد سایه می‌کند سَمَر گویند. و چون گفتگوهای شبانه و حکایاتی که شب‌زنده‌داران تعریف می‌کردند غالباً در زیر نور ماه صورت می‌گرفته به گفتگو و حکایت «سمر» اطلاق شد. نیز «سمر» به معنی مجلس شب‌نشینی آمده است. در اینجا معنی اخیر به مفاد بیت فوق نزدیکتر است. و مراد از آن مجالست و دمسازی است.]

(۲۰۰۷) با که خفتی؟ و ز چه پهلو خاستی؟ کین چنین پُرجوش چون دریاستی

ای حُسام‌الدین چَلَبی با چه کسی خوابیده‌ای؟ و از کدام پهلو برخاسته‌ای که این‌سان همچون دریا سخت به تلاطم اندری؟ یعنی دوشین با کدام صاحب حقیقتی سر کرده‌ای که از اسرار الهی پُر شده‌ای و روحی خروشان یافته‌ای؟ [اکبرآبادی بیت فوق را خطاب به خود مولانا می‌داند[۱].]

(۲۰۰۸) یا اَبَیتُ عِنْدَ ربّی خواندی در دلِ دریایِ آتش راندی

یا شاید حقیقتِ حدیثِ اَبیتُ عِنْدَ رَبّی را خوانده‌ای و بدان عامل شده‌ای که به میان دریای آتش تاخته‌ای. [توضیح حدیث فوق در شرح بیت (۳۷۴۰) دفتر اوّل آمده است. مراد از «دریای آتش» با توجه به سیاق بیت بعدی قهر و عداوت بدخواهان و حسودان است. یعنی چون از افاضات رحمانی مالامال شده‌ای بی‌محابا خود را در میان قهر و کین حاسدان افکنده‌ای.]

(۲۰۰۹) نعرهٔ یا نارُ کُونی بارِدا عصمتِ جانِ تو گشت ای مُقْتَدا

ای پیشوا فریاد یا نارُ کُونی بارِداً (= آتشا، سرد و سازگار باش) محافظ جان توست. [در مصراع اول قسمتی از آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیا اقتباس شده است. رجوع شود به شرح بیت (۷۹۰) دفتر اوّل.]

(۲۰۱۰) ای ضیاءُالْحَق، حُسامِ دین و دل کَی توان اَندود خورشیدی به گِل؟

ای پرتو حق، شمشیر دل و دین، چگونه ممکن است خورشید را با گِل پوشاند؟ یعنی ای ضیاءالحق حسام‌الدین چلبی مخالفت بدخواهان و حسادت حسودان از شأن و منزلتِ والای تو چیزی نمی‌کاهد.

(۲۰۱۱) قصد کردستند این گِلْ‌پاره‌ها که بپوشانند خورشیدِ تو را

این خامان آهنگِ آن دارند که خورشید وجود تو را بپوشانند. [«گِلْ‌پاره» تعبیری است از خامْ‌طبعان و خامْ‌اندیشانی که نسبت به مقام حسام‌الدین چلبی

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر ششم، ص۸۸.

حسادت می‌ورزیدند. یعنی گویی که آنان از مرتبهٔ نازل طبیعت مادّی و جسمانی خود بالاتر نرفته‌اند و صفای روح پیدا نکرده‌اند. حقیقت به گِل نتوان اندود.]

(۲۰۱۲) در دلِ کُه لعل‌ها دَلّالِ توست باغ‌ها از خنده مالامالِ توست

در اندرون کوهها وجود لعل بر حقانیّت تو (حسام‌الدین) دلالت می‌کند. و باغ‌ها آکنده از نشاط توست. [قدما عقیده داشتند که احجار کریمه نظیرِ لعل و یاقوت بر اثر تابش طولانی خورشید پدید می‌آید. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل. منظور بیت بر این فرض: خورشیدِ وجود تو بر اهل هویٰ که در قساوت قلب و انجمادِ درون، همچون کوه‌اند می‌تابد و سنگ باطنِ آنان را به لعل و یاقوتِ معنا مبدّل می‌سازد. پس مریدان صادق که در ظلّ عنایت و هدایت تو به کمال رسیده‌اند و درونشان همچون لعل، نفیس و گرانقدر شده و قلبشان نظیر بوستانِ پرصفا گشته دلیل بر حقانیت توست، زیرا مُعطیِ شئ باید واجدِ شئ باشد.]

(۲۰۱۳) محرمِ مَردیت را کو رُستمی؟ تا ز صد خِرمَن یکی جَوْ گفتمی

ای حسام‌الدین کجاست آن صاحبْ سرّی که محرم اسرار تو رجل الهی شود، تا از خرمن‌های فراوان کمال تو ذرّه‌ای بدو گویم. [«رُستم» در مثنوی مظهر رشادت و دلاوری است. در اینجا مجازاً بر صاحب دل با کمال اطلاق گردد. منظور بیت: ای حسام‌الدّین اگر صاحبدلی آگاه پیدا کنم اندکی از کمالات بیشمار تو را بدو گویم، زیرا اهل کمال را فقط اهل کمال شناسند و بس.]

(۲۰۱۴) چون بخواهم کز سِرَت آهی کنم چون علی سَر را فرو چاهی کنم

اگر بخواهم اندکی از اسرار تو بازگو کنم، چون گوش لایق و شنوا نمی‌یابم باید همچون حضرت علی(ع) سر اندرون چاه کنم و سخنانم به چاه گویم. [رجوع شود به شرح بیت (۲۲۳۲) دفتر چهارم.]

(۲۰۱۵) چونکه اخوان را دلِ کینه‌ور است یوسفم را قعرِ چاه اَولیٰ‌تر است

حال که برادران، دلی کینه‌توز دارند، همان بهتر که یوسف من در ژرفای چاه باشد. [در

اینجا معاندان حسام‌الدین به برادران یوسف(ع) و حسام‌الدین به یوسف(ع) و مولانا به یعقوب(ع) تشبیه شده است.]

(۲۰۱۶) مست گشتم، خویش بر غوغا زنم چَهْ چه باشد؟ خیمه بر صحرا زنم

امّا من مست شده‌ام، خود را به میان معرکه خواهم انداخت. چاه دیگر چیست؟ یعنی اسرارم را به چاه نمی‌گویم و آن‌را مخفی نمی‌دارم، بلکه بر صحرا خیمه می‌زنم. یعنی علیرغم حسادت حسودان علناً کشف اسرار می‌کنم و کمالات تو را در بیان می‌آورم.

(۲۰۱۷) بر کفِ من نِهْ شرابِ آتشین وآنگه آن کَرّ و فرِ مستانه بین

شراب آتشناکِ عشق حق را به دستم ده و آنوقت به تاخت و تاز مستانه‌ام درنگر.

(۲۰۱۸) منتظر گو باش بی‌گنج آن فقیر زانکه ما غرقیم این دَم در عَصیر

این بیت در جواب اعتراضی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا آنقدر در ایراد نکات معنوی پیش رفته‌ای که حکایت «فقیرِ گنج طلب» را بکلّی از یاد برده‌ای! جواب: به آن فقیرِ گنج طلب بگو که بدون گنج منتظر باشد تا زمان مناسبش دررسد، زیرا فعلاً ما غرق در ذوق و سُکرِ معنوی هستیم. [«عَصیر» لفظاً به معنی شراب و عصاره و افشرهٔ هر نوع میوه‌ای است. امّا در اینجا مراد ذوق و سُکرِ باطنی است.]

(۲۰۱۹) از خدا خواه ای فقیر این دَم پناه از منِ غرقه شده یاری مخواه

ای فقیر در این لحظه به خدا پناه بر و از منی که در سُکر و مستیِ الهی مستغرق شده‌ام یاری مَطَلب.

(۲۰۲۰) که مرا پَروایِ آن اِسناد نیست از خود و از ریشِ خویشم یاد نیست

زیرا من فعلاً نمی‌توانم به نقل آن حکایت بپردازم، چرا که حتّی از خود و ریش خود نیز بی‌خبرم. [سالکی که در مرتبهٔ سُکر و بی‌خویشی باشد مهیّای دستگیری و ارشاد نیست. ابتدا باید به مرتبهٔ صحو و باخویشی آید و آنگاه به دستگیری پردازد. «اِسناد» در لغت به معنی منسوب کردن حدیث به کسی و تکیه دادن چیزی بر چیز دیگر است. لیکن در اینجا مراد نقل حکایت و حدیث است. انقروی «اُستاد» ضبط کرده که خالی از وجه است.]

بادِ سَبلت کَی بگنجد و آبِ رُو در شرابی که نگنجد تارِ مو؟ (۲۰۲۱)

در شرابی که حتّی یک تارِ مو در نمی‌گنجد چگونه ممکن است که خودبینی و طمطراق ظاهری در آن بگنجد؟ یعنی در مرتبهٔ مستیِ فنا و وحدت کمترین اثری از مَنی و کثرت راه ندارد، حال چطور ممکن است که با وجود خودبینی و تقیّد به ظواهر دنیوی بدان مرتبهٔ اعلی درآمد؟ [«بادِ سبلت» بادِ سبیل، کنایه از غرور و خودبینی است. «آبِ رُو» جلوه و رونق ظاهری است.]

دَردِه ای ساقی یکی رَطْلی گران[1] خواجه را از ریش و سبلت وارَهان (۲۰۲۲)

ای ساقیِ شراب وحدت، پیمانه‌ای بزرگ دردِه و خواجه را از ریش و سبیل خود نجات بده. یعنی ای حسام‌الدین چَلَبی با شراب سبحانی عشق و محبّت ربّانی، خودبینان خُرده‌گیر را از خودبینی و غرور نجات ده.

نَخْوَتش بر ما سِبالی می‌زند لیک ریش از رَشکِ ما برمی‌کَنَد (۲۰۲۳)

او به سبب تکبّر و خودبینی بر ما فخر می‌فروشد. لیکن از شدّت حسادتی که به ما دارد سخت دریغ و حسرت می‌خورد.

ماتِ او و ماتِ او و ماتِ او که همی دانیم تزویراتِ او (۲۰۲۴)

امّا واقعاً او مغلوب است، مغلوب است، مغلوب. زیرا ما نیرنگ‌های او را می‌شناسیم. [اگرچه نیرنگ‌های اهل نفس و هویٰ، فوق الحدّ والوصف باشد، امّا سرانجام خاسر و زیانکار خواهند بود.]

از پسِ صدسال آنچ آید از او پیر می‌بیند مُعَیَّن مو به مو (۲۰۲۵)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا از کجا فهمیدی که آدم خودبین و متکبّر نهایتاً مات و مغلوب می‌شود؟ جواب: هر آنچه که پس از گذشت سالیان مدید از او(شخص خودبین و متکبّر) به‌ظهور می‌رسد پیرِ طریقت همه را مو به

---

۱. رَطْلِ گِران: پیمانه بزرگ. «رَطْل» لفظی عربی است و واحد وزن و مقیاس وزن مایعات است، لیکن در فارسی به معنی پیمانه و پیالهٔ شراب آمده است.

مو می‌بیند. [کسانی که به مرتبهٔ روشن‌بینی رسیده‌اند وقایع را از ورای زمان و مکان می‌بینند.]

(۲۰۲۶) اندر آیینه چه بیند مردِ عام؟ که نبیند پیر اندر خشتِ خام

شخص عامی چه چیزی را در آینه می‌بیند که پیر آن‌را در خشتِ خام نمی‌بیند؟ [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم.]

(۲۰۲۷) آنچه لِحیانی[1] به خانهٔ خود ندید هست بر کوسه[2] یکایک آن پدید

آن چیزی را که آدم احمق در خانهٔ خود نمی‌بیند، همهٔ آن چیز یک به یک بر آدم زیرک معلوم است. [مراد از «لِحیانی» در اینجا مردمان غفلت زده است که حتّی از خانهٔ قلب و ضمیر خود نیز بی‌خبرند، و مراد از «کوسه» در اینجا عارفان روشن‌بین است که بر خبایا و زوایای ضمیر اهل غفلت واقف‌اند و آنان را بهتر از خودشان می‌شناسند. رجوع شود به بیت (۳۵۶۵ ـ ۳۵۶۴) دفتر سوم.]

(۲۰۲۸) رَوْ به دریایی، که ماهی‌زاده‌ای همچو خَس در ریش چون افتاده‌ای؟

به جانب دریا برو که تو از ماهی تولّد یافته‌ای. چرا مانند خَس و خاشاک به ریش چسبیده‌ای؟ یعنی ای غفلت زدگانِ ظاهرپرست چرا اینقدر اسیر ظواهر شده‌اید؟ شما که ماهیان دریای حقیقت‌اید، چرا از فرط حقارت و بی‌هویّتی به ظواهر چسبیده‌اید؟ [در اینجا «ریش» کنایه از ظواهر و آرایه‌های صوری است.]

(۲۰۲۹) خس نه‌یی، دور از تو، رَشکِ گوهری در میانِ موج و بحر اَوْلی‌تری

تو ای انسان، خس و خاشاک نیستی. دورباد که چنین باشی. بلکه تو چنان عالیقدری که حتّی گوهرِ نفیس به ارزش و اعتبار تو حسد ورزد. می‌سزد که تو در میان موج و دریا باشی. یعنی شأن والای انسانیّت مقتضی آن است که تو در دریای حقیقت شنا کنی نه آنکه همچون حقیرانِ بی‌هویّت به ظواهر دل خوش داری.

---

۱. لِحیانی: کسی که ریشی دراز و انبوه دارد. کنایه از آدم احمق.
۲. کُوسه: کسی که ریشی تُنُک و کم پشت دارد. کنایه از آدم زیرک.

بحرِ وُحدان[1] است، جفت و زوج نیست　　گوهر و ماهیش غیرِ موج نیست (۲۰۳۰)

این دریا دریای وحدت است و نظیر و همتایی ندارد. و گوهر و ماهی‌اش موج است ولاغیر. [بیانی است از وحدت وجود. پس دریای حقیقت وجود ثانی ندارد. مراد از «گوهر» در اینجا معارف ربّانی و «ماهی» کنایه از عارفانِ بالله است. و «موج» کنایه از تجلّیات بی‌حدّ و عدِّ حضرت حق. منظور بیت: «وجود» یکی است و تالی ندارد و آنچه به صورت موجودات و کثرات دیده شود، شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جَلَواتِ حضرت حق است. چنانکه «موج» وجودی مستقل از دریا ندارد، بلکه جلوه‌ای از دریاست. پس ای سالک به دریای حقیقت بپیوند تا به بقای حقیقی رسی.]

ای مُحال و ای مُحال اِشراکِ او　　دور از آن دریا و موجِ پاکِ او (۲۰۳۱)

ای حقیقتی که محال اندر محال است که شریک و همتایی داشته باشی. خیالِ باطلِ شریک داشتن از ساحت مقدّسِ تو که در مَثَل همچون دریا و موجی بدور باد.

نیست اندر بَحْر، شِرک و پیچ پیچ　　لیک با اَحْوَل[2] چه گویم؟ هیچ هیچ (۲۰۳۲)

در دریای حقیقت، شرکت و کثرتی راه ندارد. امّا به کسی که چشم باطنی‌اش کثرت‌بین است چه بگویم؟ مسلّماً هیچ اندر هیچ. یعنی به کسی که حقیقت را شقّه شقّه کرده و جنگ هفناد و دو ملّت براه انداخته است چیزی نتوانم گفت.

چونکه جفتِ اَحْولانیم ای شَمَن[3]　　لازم آید مُشرِکانه دَم زدن (۲۰۳۳)

ای بُت‌پرست، چون با کثرت‌بینان قرین شده‌ایم، ناگزیر باید مانند اهل شرک سخن بگوییم. یعنی مجالست با ابنای دنیا سبب می‌شود که مانند آنها و به زبان آنها صحبت کنیم.

آن یکی زآن سویِ وصف است و حال　　جز دویی نآید به میدانِ مَقال (۲۰۳۴)

وحدت حقیقی فراسوی توصیفات و تشریحات است. یعنی حقیقت به گفت اندر ناید.

---

۱. وُحْدان: یکی، واحد.

۲. اَحْوَل: لوچ، دوبین. در اینجا مراد کسی است که حقیقت را تجزیه کرده است.

۳. شَمَن: بُت پرست.

زیرا در عرصهٔ گفتار فقط کثرت در آید. [هیچکس نمی‌تواند با سخن، توحید راستین را بیان دارد. چون وقتی می‌گوید من خدا را به صفت توحید وصف می‌کنم، همین کلام، حاوی تناقض است، زیرا با این کلام دو وجود قائل شده است. یکی «من» و دیگری «خدا». از اینروست که گفته‌اند: **مَنْ عَرَفَ اللهَ کَلَّ لِسانُهُ**. یعنی هر که خدا را کَما هُوَ حَقُّه بشناسد زبانش از بیان در می‌ماند. چنانکه **لائوتزو** حکیم چین باستان عقیده داشت که کلمات حادث قادر به تعریف وجود ازلی نیستند. از اینرو این جمله معروف از او رسیده است: **تائوئی که به گفتار آید تائوی جاودان ناید.**]

(۲۰۳۵) **یا چو اَحْوَل این دویی را نوش کن یا دهان بَردُوز و خوش خاموش کن**

یا مانند آدم‌های کثرت‌بین، شرک و دوگانگی را نوش جان کن. یا دهان خود بر بند و کاملاً ساکت شو. [زیرا حقیقت توحید در خموشی است.]

(۲۰۳۶) **یا به نوبت، گه سکوت و گه کلام اَحْوَلانه طبل می‌زن، وَالسَّلام**

یا هرگاه برای تعلیم طالبان مبتدی ناچار شدی حرفی بزنی، متّصلاً حرف مزن، بلکه به تفاریق، گاهی سکوت کن و گاهی حرف بزن. و مانند کثرت‌بینان بر طبل سخن بکوب والسَّلام. یعنی هر قدر که بخواهی توحید را به صورت خالص بیان کنی باز قادر نتوانی بود، زیرا وصف تو از کلماتِ حادث مدد یافته است. و با کلمات حادث چگونه قدیم را وصف توان کرد؟

(۲۰۳۷) **چون ببینی مَحرمی، گو سِرِّ جان گُل ببینی، نعره‌زن چون بلبلان**

هرگاه کسی را محرم اسرار دیدی، اسرار جان را برای او در بیان آر. چنانکه وقتی محرمی همچون گُل دیدی مانند بلبلان فریاد برآور. یعنی کشف اسرار کن.

(۲۰۳۸) **چون ببینی مَشکِ پُر مکر و مَجاز لب ببند و خویشتن را خُنب‌ساز**

امّا هرگاه مشکی پُر از حیله و کذب دیدی، لب از سخن فرو بند و خود را مانند خمره، خشک لب نشان بده. یعنی اسرار حقّانی و معارف ربّانی را برای آدم‌های بی‌حقیقت بیان مکن. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۳) دفتر سوم.]

دشمنِ آب است، پیشِ او مَجُنب ور نه سنگِ جهلِ او بشکست خُنب (۲۰۳۹)

آن شخصِ بی‌حقیقت، دشمنِ آب حقیقت است. در نزد او سخن مگو. و الّا با سنگ جهالتِ خود خُمِ وجود تو را خواهد شکست.

با سیاست‌هایِ جاهِل صبر کن خوش مُدارا کن به عقلِ مِنْ لَدُن (۲۰۴۰)

بر جفا کاری‌های نادان صبر آر و به یاری عقلِ ثانی با او بخوبی مدارا کن.

[بیت فوق مناسب است با موضوع **تقیّه**. رجوع شود به بیت (۳۸۱۷ ـ ۳۸۱۲) دفتر چهارم.]

صبر با نااهل، اهلان را جِلاست صبر، صافی می‌کند هر جا دلی‌ست (۲۰۴۱)

بر جفای نااهلان صبر کردن، موجب صفای درونی اهلان و شایستگان گردد، زیرا صبر بر ناگواری‌ها دل را صفا می‌بخشد.

آتشِ نَمرود ابراهیم را صَفوتِ[1] آیینه آمد در جَلا[2] (۲۰۴۲)

چنانکه مثلاً آتش نَمرود، حضرت ابراهیم(ع) را همچون آینهٔ صاف به صفا و صیقل رسانید. [مولانا درد و ابتلا را پالایش دهندهٔ روح می‌داند. رجوع شود به بیت (۲۲۶۵ ـ ۲۲۵۸) دفتر دوم.]

جورِ کفرِ نوحیان و صبرِ نوح نوح را شد صَیقلِ مِرآتِ روح (۲۰۴۳)

جفایِ کفرآمیز قوم نوح و صبر نوح(ع) باعث صفای آینهٔ روح او شد. [هیچ دوره‌ای از عناد حق‌ستیزان با حق‌باوران خالی نیست.]

---

۱. صَفْوَت: پاکیزه، خالص، بی‌آمیغ، صاف.

۲. جَلا: مخفف جَلاء مصدر ثلاثی مجرّد از جَلا یَجْلُو به معنی صیقل دادن و زدودن زنگ از فلزات و غیره.

حکایتِ مُریدِ شیخ حسن خَرَقانی (قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ)

خلاصهٔ داستان

درویشی از مریدان حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی (نَوَّرَاللهُ مَضْجَعَهُ الْکَریم) از ولایت طالقان به قصد زیارت شیخ عازم خَرَقان شد. او پس از پشت سر نهادن کوهها و صحاری به خرقان رسید و یک‌راست سراغ شیخ خود را گرفت. وقتی به درِ منزل شیخ رسید، دَقّ‌الباب کرد. همسر شیخ بیرون آمد و چون دانست او برای دیدار با شیخ آمده سیلاب طعن و قدح را متوجّه شُویِ خود (شیخ) کرد و آن مرید را به باد سخره گرفت. زن از بس در تشنیع شیخ به افراط رفت که مرید با همهٔ صبر و حزمی که داشت خشمین شد و با نهیبی او را تهدید کرد که اگر به خاندان پیرم وابسته نبودی چنین و چنانت می‌کردم. و از آنجا دور شد و سراغ او را از اهالی محل گرفت. بدو گفتند شیخ به فلان بیشه رفته است تا هیزم جمع کند. مرید فوراً بدان سوی شتافت امّا بینِ راه با خود می‌اندیشید که چرا شیخ با چنین زنی سر می‌کند؟! و رفته رفته خیالات ناصوابی بدو دست داد و پیش خود گفت شاید شیخ به خاطر اهوای نفسانی و اذواق جسمانی بر جفای زنِ خود صبر می‌کند. و از این قبیل ظنونِ ژاژ با خود می‌خایید. گاه نیز بر خود نهیب می‌زد که های این چه ظنّی است که بر مراد خود داری! در کشاکش این افکار بود که ناگهان شیخ را دید که پُشته‌ای از هیزم بر شیری درّنده نهاده و خود نیز بر سرِ بار نشسته است و ماری زهرآگین همچون تازیانه در دست دارد و در فضا می‌چرخاند و شیر را مانند

حمار می‌راند. همینکه چشم شیخ به مرید افتاد ضمیرش را خواند و بی‌مقدّمه بدو گفت: به خاطر هوای نفس بر جفای آن زن صبر نیاورده‌ام. بلکه چون بدخویی و زَعارتِ او را تحمّل می‌کنم به کرامتی نایل شده‌ام که شیری دژم بیگارِ من کند.

* * *

این حکایت منهایِ اضافاتی که مولانا به جهت بیان مقاصد معنوی خود در مطاوی آن در تنیده در **تذکرةالاولیاء**، جلددوم، صفحهٔ ۱۶۹ آمده است. چون اصل این حکایت را در دفتر چهارم **شرح جامع**، صفحهٔ ۵۲۸ آورده‌ایم از تکرار آن صرف‌نظر می‌کنیم.

*

مولانا در بیت پیشین فرمود که نوح(ع) چون جفای کافران را تحمّل کرد به صفای روحی و نورانیّت باطنی رسید. اینک در بسط این مطلب که حلم بر جفای اشقیا موجب صفای باطن شود، حکایت شیخ ابوالحسنِ خرقانی را آورده است. از نتایج حکایت مذکور اینست که باید بر جفای همسرِ بدخُو صبر آورد و دیگر آنکه قرابت‌های اعتباری که به نحو سببی و یا نَسَبی برقرار می‌شود الزاماً نمی‌تواند به قرابتِ روحی بینجامد.

ای بسا هندو و تُرکِ هم زبان ای بسا دو تُرک چون بیگانگان

* * *

(۲۰۴۴) رفت درویشی ز شهرِ طالقان بهرِ صیتِ بُوالحسینِ خارَقان

درویشی که شهرت ابوالحسن خرقانی را شنیده بود از شهر طالقان به راه افتاد. [«طالقان» در حال حاضر بخشی از شهرستان تهران محسوب می‌شود و منطقه‌ای است کوهستانی در شمال غربی شهر تهران. شهر باستانی دیگری موسوم به طالقان در منطقه خراسانِ قدیم قرار داشته است. یاقوتِ حَمَوی آن را میان مَرْوُ الرُّوذ و بلخ دانسته است.[1] اگر مراد از طالقان، طالقانِ نزدیک تهران باشد نشان می‌دهد که آن درویش راهی بس طولانی را درنوردیده است تا به محلّ سکونت شیخ ابوالحسن خرقانی(خراسان) برسد. امّا شقّ دوم مناسب‌تر است. یکی از محقّقان معاصر نیز ذکر «طالقان» را به جهتِ اضطرار قافیه دانسته است که مستبعد می‌نماید. مراد از «بوالحسین» همان ابوالحسن است که بنا به ضرورت شعری بدینگونه آمده است.]

---

۱. ر.ک. معجم البلدان، ج ۳، ص ۴۹۱.

کـــوهها بُـــبرید و وادیِّ دراز　　بهرِ دیدِ شیخ بـا صـدق و نـیاز (۲۰۴۵)

آن درویش به منظور دیدار با شیخ ابوالحسن صادقانه و نیازمندانه کوهها و صحاریِ پهناور را پشت سر نهاد.

آنچه در رَه دید از رنـج و سـتم　　گرچه در خورد است، کوته می‌کنم (۲۰۴۶)

البته می‌سزد که رنجها و سختی‌هایی کـه آن درویش در راه مـتحمّل شـد بـه شـرح بازگویم، امّا سخن را در این باب کوتاه می‌کنم.

چون به مقصد آمد از رَه آن جوان　　خانهٔ آن شـاه را جُست او نشـان (۲۰۴۷)

همینکه آن جوان (یا جوانمرد) از راه رسید و به مقصد گام نهاد فوراً سراغ خانهٔ آن شاه طریقت یعنی شیخ ابوالحسن را گرفت.

چون به صد حُرمت بزد حلقهٔ درش　　زن برون کرد از درِ خانه سـرش (۲۰۴۸)

آن درویش همینکه با احترام بسیار دَقُّ الْباب کرد، همسر شیخ سر از خانه بیرون آورد.

که چه می‌خواهی؟ بگو ای ذوالْکَرَم　　گـفت: بـر قـصدِ زیـارت آمـدم (۲۰۴۹)

به درویش گفت: ای جوانمرد بگو ببینم چه کار داری؟ درویش گفت: به قصد زیارت حضرت شیخ آمده‌ام.

خنده‌یی زد زن که خَهْخَهْ[1] ریش[2] بین　　این سفر گیریّ و این تشویش بین (۲۰۵۰)

زن خنده‌ای تمسخرآمیز کرد و گفت: بَهْ بَهْ! این احمق را نگاه کن! ببین چه مسـافرت سختی متحمّل شده و پریشانی و رنجی کشیده است!

خود تو را کاری نبود آن جایگاه؟　　که به بیهوده کـنی ایـن عـزمِ راه (۲۰۵۱)

مگر در موطن خود بیکار بودی که بیهوده تصمیم به سفر گرفتی؟!

---

۱. خَهخَه: بَه‌بَه، وه‌وه. خَهْ کلمهٔ تحسین است، امّا در اینجا جنبهٔ تمسخر دارد.

۲. ریش: در اینجا کنایه از احمق.

(۲۰۵۲) اشتهایِ گُولْ گَردی[۱] آمدت یا ملولیِّ وطن غالب شُدَت؟

آیا هوس ولگردی به سرت زده است یا از موطن خود دلتنگ شده‌ای؟!

(۲۰۵۳) یا مگر دیوَت دوشاخه[۲] بر نهاد؟ بر تو وسواسِ سفر را درگشاد

یا مگر شیطان، یوغ بر گردنت نهاده و وسوسهٔ سفر در دلت پدید آورده است؟

(۲۰۵۴) گفت نافرجام و فحش و دمدمه من نتانم باز گفتن آن همه

خلاصهٔ کلام آن زن سخنانی بی سر و ته و دشنام و یاوه برهم بافت که من فعلاً نمی‌توانم همهٔ آن را بازگو کنم.

(۲۰۵۵) از مَثَل، وز ریشْ‌خندِ بی‌حساب آن مُرید افتاد از غم در نشیب[۳]

آن درویش که مرید شیخ بود از شنیدن سخنان گزنده و تمسخرهای بی‌حدّ و اندازهٔ زن چنان غمین شد که به شدّت افسرده و دلشکسته گشت. [«بی‌حساب» را باید به صورتِ مُمال (بی‌حسیب) خواند تا با «نشیب» قافیه شود.]

پرسیدنِ آن وارد از حَرَم شیخ که شیخ کجاست؟ کجا جویم؟ و جوابِ نافرجامْ گفتنِ حَرَم

(۲۰۵۶) اشکش از دیده بجَست، و گفت او با همه، آن شاهِ شیرین نام کو؟

اشک درویش از چشمانش جاری شد و گفت: خانم! با همهٔ این احوال بگو ببینم که آن پادشاهِ خوشنام کجاست؟

(۲۰۵۷) گفت: آن سالوسِ زَرّاقِ تهی؟ دامِ گولان و کمندِ گمرهی؟

زن بدو گفت: منظورت آن شخص نیرنگباز و حیله‌گر بی‌محتواست؟! همان کسی که آدم‌های کودن را به دام می‌افکند و گمراهشان می‌سازد؟!

---

۱. گُولْ گَردی: بیهوده این طرف و آن طرف رفتن، ولگردی کردن.

۲. دوشاخه: یوغ، هر آلتی که به سر آن میله یا چوب دوشاخه باشد.

۳. افتادن در نشیب: در اینجا مجازاً به معنی افسرده شدن و دلشکسته گشتن است.

صد هزاران خامْ‌ریشان[۱] همچو تو اوفتاده از وی اندر صد غُتو[۲] (۲۰۵۸)

بدان که تاکنون تعداد بسیاری از ابلهانی همچون تو به وسیلهٔ او دچار معصیت شده‌اند.

گر نبینیش و سلامت وا رَوی خیرِ تو باشد، نگردی زو غَوی[۳] (۲۰۵۹)

اگر با او دیدار نکنی و سالم به موطن خود بازگردی به صلاح توست و هرگز به دست او گمراه نخواهی شد.

لافْ کیشی[۴]، کاسه لیسی[۵] طبلْ‌خوار[۶] بانگِ طبلش رفته اطرافِ دیار (۲۰۶۰)

زیرا او (شیخ ابوالحسن) کارش یاوه‌سرایی و مفت‌خواری و شکمبارگی است. آوازهٔ او به شهرها و ولایات اطراف نیز رسیده است. [امّا تو گول این شهرت کاذب را مخور.]

سبطی‌اند این قوم و گوساله‌پرست در چنین گاوی چه می‌مالند دست؟ (۲۰۶۱)

این قوم، یعنی مریدان شیخ ابوالحسن مانند قوم بنی‌اسرائیل گوساله‌پرست هستند. چرا چنین گاوی را تعظیم و تقدیس می‌دارند؟ [از اینجا به بعد مولانا آن زن را مظهر شریعتمدارانِ جزم‌اندیشی معرّفی می‌کند که از مشارب عرفانی بیمناک و متوحّش می‌شوند.]

جیفَةُاللَّیْل است و بَطّالُ‌النَّهار هر که او شد غرّهٔ این طبلْ‌خوار (۲۰۶۲)

هرکس که شیفته و مفتون این مفت‌خوار شود، شب‌ها همچون مُردار است و روزها بیکاره و عاطل. یعنی مریدان شیخ ابوالحسن شب‌ها را مانند اهل غفلت می‌خوابند و از مجاهده و ذکر و تسبیح و تهلیل می‌پرهیزند، و روزها به دنبال کار و کاسبی نیستند. [البتّه در میان صوفیه بوده‌اند کسانی که نماز و نیایش و فرایض را تعطیل می‌کرده‌اند. امّا این گروه مورد

---

۱. خامْ‌ریش: احمق، ابله، گول، کودن.
۲. غُتُو: تجاوز و معصیت. در اصل بوده است عُتُوّ. مصدر ثلاثی مجرّد از عَتا یَعْتُو.
۳. غَوی: گمراه. صفت مشبهه از مصدر غَوایه.
۴. لافْ کیشی: کسی که مذهب و مرامش لاف زدن است. لاف‌زنی، یاوه گویی.
۵. کاسه‌لیسی: پُرخواری، آزمندی.
۶. طَبلْ‌خوار: شکمباره، پُرخوار.

تأیید اکابر عرفا نبوده و نیستند. بزرگانی همچون مولانا و غزالی و سهروردی و امثالهم تأکیدات وثیقی بر ادای فرایض و مواظبت بر نوافل داشته‌اند و خود نیز بدان سخت عامل بوده‌اند. امّا ریا و سمعه و تظاهر بر زهد و طاعات (خواه به صورت مستقیم و خواه غیرمستقیم) که خاصّه از قشریان بسیار دیده شود باعث خودبینی و کبر می‌گردد. عارفانِ حقیقی از اینگونه اعمال برحذر بوده‌اند و هرگز عبادات را ابزار امتیازات و مکاسب دنیویه نکرده‌اند. به هرحال همسر شیخ ابوالحسن سبت به این طایفه بدبین بود که اخلاص آنان را در عبادت و توکّلشان را در کسب و کار مشوّه جلوه می‌داد.]

(۲۰۶۳) هِشته‌اند این قوم صد علم و کمال مکر و تزویری گرفته، کاین است حال

این طایفه (صوفیه) بسیاری از علوم و کمالات را رها ساخته‌اند و به جای آن، حیله و تزویر پیشهٔ خود کرده‌اند و تازه مدعی‌اند که: اینست حالِ روحانی!

(۲۰۶۴) آلِ موسی کو؟ دریغا تاکنون عابدانِ عِجل[1] را ریزند خون

دریغا، کجایند خاندان موسی که خونِ این گوساله‌پرستان را بریزند؟! [ناظر است بر مضمون آیهٔ ۵۳ سورهٔ بقره که کیفر گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل کشتار درون طایفه‌ای بود.]

(۲۰۶۵) شرع و تقوی را فگنده سویِ پشت کو عُمَر؟ کو امرِ معروفی درشت؟

اینان، یعنی شیخ‌ابوالحسن و مریدانش، شریعت و تقوی را پشتِ سر انداخته‌اند. کجاست عُمَر؟ کجاست آن امر به معروفِ سفت و سخت؟ [ذکر نام عُمَر بن خطّاب در اینجا از آنروست که وی در کار حِسبت و امر به معروف سخت می‌گرفت.]

(۲۰۶۶) کین اِباحت زین جماعت فاش شد رُخصتِ هر مُفسِدِ قَلّاش[2] شد

زیرا مباح کردن همه چیز از این طایفه (صوفیه) علنی شده است. و باعث شده است که هر آدم دغلکاری خود را مجاز به ارتکاب معاصی داند. [اِباحَت در لغت به معنی اظهار کردن و مباح شمردن و جایز دانستن است. و امّا در اصطلاح علمای فقه و اصول نوعی از حکم

---

۱. عِجْل: گوساله. جمع: عُجول و عِجال.
۲. قَلّاش: حیله گر و مزوّر، کلّاش.

شرعی تکلیفی است که در آن، راه به روی مکلَّف باز نگاهداشته شده و به او آزادی و اختیار داده‌اند که هرچه می‌خواهد برگزیند. و بطور خلاصه مباح عبارت است از آنچه که انجام و ترک آن یکسان باشد[۱]. لذا در تعریف آن گفته‌اند: **حُکْمٌ لایَکُونُ طَلَباً وَ یَکُونُ تَخییراً بَیْنَ الْفِعْلِ وَ تَرْکِهِ**[۲]. «حکمی است عاری از طلب و حاکی از مخیّر بودنِ (مُکَلَّف)، بین انجام و ترک آن.» امّا در تاریخ فِرَق و نِحَل، فرقه‌ای از متصوّفه به **اِباحیّه** مشهور شده‌اند که از ارتکاب فعل حرام ابایی نداشته و هر فعلی را جایز می‌شمرده‌اند. این طایفهٔ اباحه‌گر از نظر اکابر عرفا و صوفیه مردود بوده‌اند. چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهرودی در **عوارف‌المعارف** این طایفه را می‌نکوهد و آنان را زندیق و اسیر هواهای نفسانی می‌شمرد.

امّا **رخصت** مقابلِ **عزیمت** در لغت به معنی آسانی و سهولت است. علمای اصول پیرامون آن آرائی مختلف اظهار کرده‌اند. لیکن بطور خلاصه رخصت حکمی است که مکلَّف می‌تواند از آن بگذرد و به‌جا نیاورد. به هر حال مولانا در این ابیات، صوفیه را از نگاه متشرّعانِ متعصّب بیان داشته است.]

کو رَهِ پیغمبر و اصحابِ او؟ کو نماز و سُبحه[۳] و آدابِ او؟ (۲۰۶۷)

راه و رسم پیامبر(ص) و اصحابش کجاست؟! نماز و تسبیح و آدابِ شرعیهٔ او کجا رفت و چه شد؟! [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

جواب گفتنِ مُرید و زَجْر کردنِ[۴] مرید آن طَعّانه[۵] را از کفر و بیهوده گفتن

بانگ زد بر وی جوان و گفت: بس روزِ روشن از کجا آمد عَسَس[۶]؟ (۲۰۶۸)

جوان، یعنی آن درویشی که مرید شیخ ابوالحسن بود بر سرِ آن زن فریاد برآورد و گفت: دیگر کافی است! معلوم نیست در روز روشن داروغهٔ شبگرد از کجا پیدا شده است؟ یعنی هنگام روز نیازی به شبگرد نیست. او باید شبْ‌هنگام بیاید و از خانه‌ها و مغازه‌ها مواظبت کند

---

۱. ر. ک. **مبادی فقه و اصول**، ص ۹۹.

۲. ر. ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۱۱۳.

۳. سُبْحَه: تسبیح، مُهره‌های ریزی که به نخ کشند و به دست گیرند و با آن ذکر گویند.

۴. زَجْر کردن: تَشَر زدن، منع کردن.

۵. طَعّانه: بسیار طعنه زننده. صیغهٔ مبالغه.

۶. عَسَس: شبگرد، گَزْمَه.

نه وسط روز. [همانطور که پیدا شدن شبگرد در میان روز کاری بیهوده است هرگونه تلاش تو برای متزلزل کردن ایمانِ اهل عرفان که دلشان به نور حق روشن است کاری بیهوده است. پس غوغای اصحاب قیل و قال در بنیان مرصوصِ مؤمنان حقیقی خللی در نیاورد.]

(۲۰۶۹) نور مردان، مشرق و مغرب گرفت آسمانها سجده کردند از شگفت

نور باطنی رجال الهی، خاور و باختر را فرا گرفته است. و حتی آسمانها و آسمانیان از شگفتی و حیرت در مقابل آنان به سجده در آمده‌اند.

(۲۰۷۰) آفتابِ حق برآمد از حَمَل زیرِ چادر رفت خورشید از خَجَل

شمس حقیقت از بُرج بهارِ معنوی طالع شد، و خورشید آسمان از فرط شرمساری روی در نقاب ابر درکشید و پنهان گشت. [چنانکه در بیت (۱۲۳) دفتر اول تعبیر فوق آمده است:

چون حدیثِ رویِ شمس‌الدین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید

توضیح حَمَل در شرح بیت (۱۵۹۳) دفتر دوم آمده است. امّا منظور بیت: وقتی که نور باطن مرشد کامل که به منزلهٔ آفتاب حضرت حق است از برج هدایت و ولایت بر عالمیان بتابد، خورشید طبیعی از فرط نور او شرمسار و مختفی می‌شود.]

(۲۰۷۱) تُرَّهاتِ چون تو ابلیسی مرا کَی بگرداند زخاکِ این سرا؟

یاوه‌سرایی‌های شیطانی همچون تو چگونه ممکن است مرا از خاک آستان حضرت شیخ ابوالحسن براند؟

(۲۰۷۲) من به بادی نآمَدَم همچون سَحاب تا بگَردی بازگردم زین جَناب[1]

من مانند ابر بوسیلهٔ باد به اینجا نیامده‌ام تا به سبب گرد و غباری از این درگاه بازگردم. [من بوسیلهٔ بادهای نفسانی به آستان آن شیخ عارف نیامده‌ام که با کمترین درشتی و خشونتی واپس روم.]

---

۱. جَناب: آستانه، درگاه. جمع: أَجْنِبَه. امّا جِناب به معنی درکنار کسی یا چیزی راه رفتن است. بنابر این مورد اوّل مناسب است.

عِجْل[۱] با آن نور، شد قبلهٔ کَرَم قبله بی‌آن نور، شد کفر و صنم (۲۰۷۳)

اگر گوساله با نور حقیقت منوّر شود، قبله‌گاهِ کریمان گردد. و اگر قبله فاقد نور حقیقت باشد، مایهٔ کفر و بت‌پرستی است. [«گوساله» در اینجا کنایه از بُت است، زیرا واقعهٔ گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل از مسلّمات است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۱) دفتر چهارم. بیت فوق در مقام نقد ظاهرپرستی و قشری‌گری است. آنچه از نظر موحّد اهمیّت دارد معناست نه صورت، قلب است نه قالب. پس مولانا می‌گوید چون اولیاءالله به نور حق منوّر شده‌اند قبله‌گاه صاحبدلان گشته‌اند، و هر امری که عاری از نور حق باشد راه به شرک و کفر برد. «قبلهٔ کرم» بنا به قاعدهٔ حذف مضاف یعنی قبلهٔ اهل کرم.]

هست اِباحت[۲] کز هوا آمد، ضَلال هست اِباحت کز خدا آمد، کمال (۲۰۷۴)

مباح دانستنِ برخی از کارها اگر از روی هوای نفس باشد، عین گمراهی است. و اگر مباح دانستن کارها به دستور و اذن الهی باشد، عین کمال است. [پس عارف حقیقی کسی است که محرّمات الهی را حلال نکند، بلکه حرام او را حرام داند و حلالش را حلال. حکیم سبزواری فرماید: یعنی هر مباحی را انجام دهی از آن جهت که خداوند اذن فرموده کمال است. اِنَّمَا الْاَعْمالُ بِالنِّیّات[۳].

اباحه در بیت (۲۰۶۶) در معنی اصطلاحی بکار آمده، و در اینجا معنی لغوی آن مورد نظر است. امّا شارحی از متأخران که به این تمایز عنایت نداشته دچار لغزش شده است و خیال کرده است که مولانا اباحه‌گریِ صوفیان لاقید را جایز شمرده است.]

کفر، ایمان گشت و دیو، اسلام یافت آن طرف کآن نورِ بی‌اندازه تافت (۲۰۷۵)

آن نور بیکران به هر طرف که بتابد، کفر به ایمان مبدّل شود و شیطان مطیع و منقاد حق. [«دیو، اسلام یافت» اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۹) دفتر پنجم آمده است. منظور بیت: به هر طرف که نور وحدانیّت بتابد کفر باقی نمی‌ماند و ظلمت کفر بکلّی برطرف می‌شود. و حتّی نفس امّاره با پرتوِ توحید، تسلیم سالک می‌شود.]

---

۱. عِجْل: گوساله. جمع: عُجول و عِجال.

۲. اِباحَت: ر.ک. شرح بیت (۲۰۶۶) همین دفتر.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۵۴.

(۲۰۷۶) مظهرِ عِزّست و محبوب بـه حـق از هـمه کَـرّوبیان بُـرده سَـبَق

شیخ حقیقی، مظهر عزّت الهی و محبوب درگاه حضرت حق است. و از جمیع فرشتگان مقرّب گویِ سبقت در ربوده است. یعنی مقام او حتّی از فرشتگان مقرّب نیز برتر و بالاتر آمده است. [«بـ» در «به حق» جایز است زائده باشد، چنانکه معنی بیت فوق بر این تقدیر صورت گرفت. نیز جایز است صفتِ «محبوب» واقع شود. یعنی محبوبی شایسته.]

(۲۰۷۷) سَجده آدم را، بـیانِ سَـبْقِ اوست سجده آرد مغز را پیوست، پوست

سجده آوردنِ فرشتگان بر حضرت آدم(ع) دلیل بـر بـرتری آدم است، زیـرا پـوست، پیوسته باید بر مغز سجده آورد. یعنی اصالت با حقیقت است نه با مَجاز.

(۲۰۷۸) شمعِ حق را پُف کنی تو، ای عجوز هم تو سوزی هم سَرَت ای گَنده‌پُوز

ای پیرزن، اگر شمع حقیقت را فُوت کنی، بدان ای دارندهٔ دهانِ نـاپاک، هـم خـودت می‌سوزی و هم سَرَت می‌سوزد. یعنی اگر با حق در افتی ور افتی. [چنانکه در سورهٔ صف، آیه۸ تأکید می‌فرماید که نور حق با پُف کافران خموش نگردد.]

(۲۰۷۹) کَی شود دریا ز پوزِ سگ، نَجس؟ کَی شود خورشید از پُف، مُنْطَمِس[1]؟

به عنوان مثال، مگر امکان دارد که دریا از دهانِ سگ نجس شود؟ مگر ممکن است که خورشید با فُوت کردن خاموش گردد؟

(۲۰۸۰) حکم بر ظـاهر اگـر هـم مـی‌کنی چیست ظاهرتر، به‌گو، زین روشنی؟

اگر تو بر ظاهر هم حکم می‌کنی، بگو ببینم که کدامین نور از این نور، آشکارتر آمده است؟ یعنی حتّی ظاهر شیخ ابوالحسن نیز نورانی است. هم اعمال و کردارش سالم است و هم احوال و سِیگالش.

(۲۰۸۱) جمله ظاهرها به پیشِ این ظـهور باشد اندر غایتِ نـقص و قُـصور

جمیع ظواهر در برابر این ظهور الهی در نهایتِ نقص و نارسایی است.

---

۱. مُنْطَمِس: محو شده، خاموش. اِنْطَمَسَ النَّجْمُ یعنی ستاره ناپدید شد یا نورش محو شد.

هرکه بر شمعِ خدا آرَد پُفو[1] شمع کَی میرد؟ بسوزد پوزِ او (۲۰۸۲)

هرکس شمع خدا را پُف کند، مگر ممکن است شمع خدا خاموش شود؟ مسلّماً خاموش نمی‌شود، بلکه دهانِ پُف کننده خواهد سوخت.

[چراغی را که ایزد بر فروزد هرآنکس پُف کند ریشش بسوزد]

چون تو خفّاشان، بسی بینند خواب کین جهان مانَد یتیم از آفتاب (۲۰۸۳)

خفّاشانی نظیر تو بسیار خواب می‌بینند که این جهان از آفتابِ عالمتاب محروم مانده است. یعنی ظاهربینان آرزو می‌دارند که خورشید ولایت و هدایت مشایخ فرو خسبد.

موج‌هایِ تیزِ دریاهایِ روح هست صد چندان که بُد طوفانِ نوح (۲۰۸۴)

امواج خروشان دریاهای روح صدبرابرِ طوفان نوح(ع) قدرت دارد. یعنی قهر و سطوتِ انسان کامل در وصف نگنجد. [نیکلسون در توضیح «موج‌های تیز» گوید: یعنی تجلّیات جلالیِ روح القُدس.[2]]

لیک اندر چشمِ کنعان موی رُست نوح و کشتی را بِهِشت و کوه جُست (۲۰۸۵)

امّا در چشم کنعان مویی رویید. یعنی جهل و هویٰ چشم بصیرت او را کور کرد و نتیجتاً نوح و کشتیِ او را رها کرد و به کوه پناه آورد. [اشاره به آیهٔ ۴۳ سورهٔ هود که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۱۳) دفتر سوم آمده است. نیز رجوع شود به بیت (۳۳۶۰) به بعد در دفتر چهارم. «موی در چشم رُستن» کنایه از حجاب هواهای نفسانی بر چشم باطنی است. رجوع شود به بیت (۱۳۹۴) دفتر اوّل.]

کوه و کَنعان را فرو بُرد آن زمان نیم موجی تا به قعرِ اِمْتِهان[3] (۲۰۸۶)

در آن لحظه بود که نیمه موجی برخاست و کوه و کنعان را به ژرفای خواری اندر ساخت.

---

۱. پُفو: پُف.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۲۵.

۳. اِمْتِهان: بی‌ارزش کردن، خوارکردن. در اینجا خواری و ذلّت.

(۲۰۸۷) مَه فشانَد نور و، سگ وَعْوَعْ کند سگ ز نورِ ماه کی مَرْتَع کند؟

مثال دیگر. ماه، نورافشانی می‌کند و سگ عوعو راه می‌اندازد. سگ چگونه ممکن است که از نور ماه بهره‌مند شود؟ [«مَرْتَع» اسم مکان به معنی چراگاه است، و اگر آن‌را مصدر میمی فرض کنیم به معنی چریدن است. معنی تحت‌اللفظ مصراع دوم اینست: سگ کی از نور ماه می‌چرد؟ پس منظور اینست که سگ‌سیرتان استعداد بهره‌وری از معارف تابناک اهل‌الله را ندارند. این تعبیر در بیت(۱۴۶۴) به بعد در دفتر چهارم و نیز در بیت(۱۴) همین دفتر آمده است.]

(۲۰۸۸) شبروان و همرهانِ مَه به تگ تَرکِ رفتن کَی کنند از بانگِ سگ؟

راهیان شب و کسانی که در پرتو نور ماه سفر می‌کنند چگونه ممکن است به خاطر عوعویِ سگان از حرکت باز ایستند؟ [رجوع شود به بیت (۱۴۶۵) دفتر چهارم.]

(۲۰۸۹) جزو، سویِ کُل دوان مانندِ تیر کی کند وقف از پیِ هر گَنده پیر؟

جزء، مانند تیر به سوی کُلّ می‌دود. او چگونه ممکن است که به خاطر یاوه‌سرایی هر پیرِ گَنده‌ای از حرکت باز مانَد؟ یعنی سالکان و مریدان که به منزلهٔ جزءاند در پی کاملان که به منزلهٔ کُلّ‌اند با سرعت حرکت می‌کنند و اعتنایی به آنان نمی‌دارند که ژاژ می‌خایند و یاوه و تافه می‌سرایند و تُرّهات می‌بافند.

(۲۰۹۰) جانِ شرع و جانِ تقویٰ عارف است معرفت محصولِ زهدِ سالف[1] است

عارفِ بالله. جان شریعت و جان تقوی است. معرفت، نتیجهٔ پارسایی‌های پیشین است. یعنی شناخت حقیقی و معرفت باطنیِ سالک محصول زهد و تقوایی است که قبلاً داشته است. پس هیچ شخصی به محض رسیدن به سنّ تکلیف، دفعةً واحده به معرفت حقیقی دست نیازد، بل باید قدمِ صدق در راه سلوک گذارد و سالیانِ سال از شهوات و نفسانیّات بپرهیزد تا شعلهٔ معرفت در دلش زبانه کشد.

(۲۰۹۱) زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت، آن کِشت را روییدن است

زهد در مَثَل مانند دانه‌ای است که در زمین کاشته می‌شود، و معرفت، به منزلهٔ روییدن

---

۱. سالِف: پیشین، گذشته، ماضی.

و جوانه زدن آن دانه است. یعنی معرفت محصول زهد و پارسایی است.

پس چو تن باشد جِهاد و اِعتقاد جانِ این کِشتن نبات است و حِصاد[1] (۲۰۹۲)

پس مجاهده و ایمان به منزلهٔ جسم است، و روحِ این کاشتن، روییدن و درویدن است. یعنی مجاهده و ایمان اگر صوری و قشری باشد محصول معرفت به بار نمی‌آورد، بلکه قالبی بی‌قلب و کالبدی بی‌جان است. وقتی علم و عرفان پدید آمد نشان می‌دهد که آن ایمان و مجاهده بنیادی بوده است.

امرِ معروف او و، هم معروف اوست کاشِفِ اسرار و هم مکشوف اوست (۲۰۹۳)

امر به معروف هم اوست. خودِ معروف نیز هموست. آشکار کنندهٔ رموز و اسرار نیز اوست و اسرار آشکار شده نیز هموست. یعنی انسان کامل حاوی همهٔ حقایق است و محیط بر جمیعِ اسرار. پس اوست میزان‌الحق و قِسطاس‌الشرع.

شاهِ امروزینه و فردای ماست پوست، بندهٔ مغزِ نغزش دایماست (۲۰۹۴)

انسان کامل (شیخ ابوالحسن خرقانی) شاه امروز و فردای ماست. یعنی او پیشوای دنیا و آخرت سالکانِ اِلَی‌الله است، زیرا که پوست پیوسته خادم و غلام مغز است.

چون اَناالْحَق گفت شیخ و پیش بُرد پس گلویِ جمله کوران را فشرد (۲۰۹۵)

وقتی که شیخ، یعنی منصور حلاج (قَدَّسَ‌اللهُ سَریرَتَه) اَنَاالْحَقّ گفت، سخن خود را پیش بُرد. یعنی تا آخر بر سر حرف خود ایستاد و در این راه به مرتبهٔ والای شهادت رسید. و با این ایستادگی گلوی همهٔ کوردلان را فشرد. یعنی کوردلانِ قشری مذهب را شرمین و شکسته حال کرد. [انقروی در اینجا «اناالحق» را از بایزید بسطامی می‌داند. رجوع شود به دفتر چهارم، بیت (۲۱۰۲) به بعد. نیز جایز می‌داند که آن سخن از شیخ ابوالحسن خرقانی و حلّاج و یا هر عارف دیگری باشد[2].]

---

۱. حِصاد: درویدنِ محصولِ زراعت، درو کردن. حَصاد نیز به همین معنی است.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۶۶۱.

(۲۰۹۶) چون اَنایِ بنده لا شد، از وجود پس چه مانَد؟ تو بیندیش ای جَحود[1]

ای مُنکِرِ حقیقت، هرگاه انانیّتِ بنده‌ای محو شود، فکر کن که چه چیزی باقی می‌ماند؟ مسلّماً در این مرتبه، وجود مجازی محو می‌شود و فقط وجود حقیقی که همانا حضرت حق است باقی می‌ماند. وَ یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَ الْاِکْرام. پس نتیجه می‌گیریم که گویندهٔ اَناالْحَقّ، حضرت حق است ولاغیر. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر دوم و بیت (۲۱۰۲) به بعد در دفتر چهارم.]

(۲۰۹۷) گر تو را چشمی است، بگْشا، درنگر بعدِ لا آخِر چه می‌مانَد دگر؟

اگر تو چشم بصیرت داری آن‌را باز کن و ببین که بعد از لا دیگر چه چیزی باقی می‌ماند؟ مسلّماً وقتی که حقیقتِ لااِلٰهَ در وجود بنده‌ای تابد، وجود مجازی او محو گردد و به مقام فنا رسد و دیگر بعد از لا هیچ موجودی نماند مگر الله. [پس درباب حقیقتِ لااِلٰهَ اِلَّاالله را.]

(۲۰۹۸) ای بُریده آن لب و حلق و دهان که کند تُف سویِ مَه یا آسمان

بُریده باد آن لب و گلو و دهانی که به سوی ماه و یا آسمان تُف کند. یعنی همانطور که هر کس به طرف آسمان تُف کند آن تُف به صورت خود او می‌نشیند، هر کس به ذمّ و ایذایِ اهل‌الله پردازد در واقع تیشه به ریشهٔ خود زده است. چنانکه در آیهٔ ۴۳ سورهٔ فاطر آمده است:... وَلایَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلّا بِاَهْلِه... «... بدسِگالی، دامنگیر بدسِگالان شود...»

(۲۰۹۹) تُف به رویش بازگردد بی‌شکی تُف سویِ گردون نیابد مسلکی

تُف به طرف آسمان راهی ندارد، بلکه حتماً آن تُف به سوی صاحبش باز گردد.

(۲۱۰۰) تا قیامت تُف بر او بارَد ز رَب همچو تَبَّت بر روانِ بُولَهب

تا به روز رستاخیز از جانب حضرت پروردگار بر چنین کسی تُف می‌بارد. چنانکه لعنتِ تَبَّتْ (= نابود باد، زیانکار باد، بُریده باد) بر روح پلید ابولهب تا قیامت می‌بارد. [در آیهٔ ۱ سورهٔ تَبَّتْ آمده است: تَبَّتْ یَدٰا اَبی لَهَبٍ وَتَبَّ. «نابود باد دو دست ابولهب و

---

۱. جَحُود: بسیار انکار کننده.

نابود شد.» «تَباب» به معنی هلاکت و نابودی است. طبق روایت، ابولهب سنگی برگرفت تا به سوی رسول اکرم(ص) بپراند[۱]. «تَبَّتْ» در آیهٔ فوق، فعل دعایی است و «تَبَّ» فعل خبری.]

طبل و رایت هست مُلکِ شهریار　　سگ کسی که خوانَد او را طبلْخوار　　(۲۱۰۱)

طبل و پرچم از آنِ پادشاه است. یعنی حشمت و شوکت معنوی متعلّق به اهل‌الله است. و آن کسی که ولیِّ خدا را شکمباره می‌نامد سگی بیش نیست.

آسمان‌ها بندهٔ ماهِ وی‌اند　　شرق و مغرب جمله نانْخواهِ وی‌اند　　(۲۱۰۲)

همهٔ آسمان‌ها بندهٔ ماهِ رخسار او هستند. یعنی حقیقت انسان کامل از جمیع افلاک و کائنات برتر آمده است. خاور و باخترِ زمین، روزی‌خوار اویند. یعنی همهٔ خلایق از طریق انسان کامل به فیوضات ربّانی دست می‌یازند.

زانکه لَوْلاک است بر توقیع[۲]او　　جمله در اِنعام و در توزیعِ[۳] او　　(۲۱۰۳)

زیرا بر فرمان همایونی او لَوْلاک نوشته شده است. پس جمیع خلایق نیازمند نعمتْ‌بخشی و روزیْ‌دهیِ او هستند. [لَوْلاک اشاره دارد به حدیثی معروف که در شأن حضرت ختمی مرتبت(ص) وارد شده است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم و (۱۰۳۰) دفتر چهارم. منظور بیت: عظمت انسان کامل بدان درجه است که حق‌تعالی افلاک و کائنات را محض وجود او خلق کرده است. و اوست عِقدالفرید و دُرّ الیتیم هستی. حقیقت محمّدی و سرِّ احمدی تا قیام قیامت باقی است و در هر عصری کسی یا کسانی مظهر آن حقیقت‌اند.]

گر نبودی او، نیابیدی فلک　　گردش و نور و مکانیِّ مَلَک　　(۲۱۰۴)

اگر او نمی‌بود، یعنی اگر انسان کامل به ظهور نمی‌آمد، فلک، چرخش و تابش نمی‌یافت و مکان فرشتگان نمی‌شد.

---

۱. ر.ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۴، ص ۸۱۳.

۲. تَوْقیع: امضا کردن نامه و فرمان، فرمان و دستخط.

۳. تَوْزیع: پخش کردن، پراکندن چیزی درمیان مردم. در اینجا به معنی تقسیم رزق و روزی است.

(۲۱۰۵) گـــر نـبودی او، نـیابیدی بِـحار هَـیْبَت و مـاهی و دُرِّ شـاهوار[۱]

اگر انسان کامل نمی‌بود، دریاها هیبت و شکوه نمی‌یافتند و مـاهی و مـرواریـدهای گرانقدر در آن یافته نمی‌آمد.

(۲۱۰۶) گـــر نـبودی او، نـیابیدی زمـین در درونه گنج و بیرون یـاسمین[۲]

اگر انسان کامل نمی‌بود، زمین در درون خود گنجینه و در بیرون خود گُل و یـاسمن نمی‌یافت. [ابیات اخیر نشان می‌دهد که خلقت جهان محض وجود انسان بوده است. و هـمهٔ زیبایی‌های جهان انعکاسی از حقیقت درون اوست.]

(۲۱۰۷) رزق‌ها هـم رزقْ‌خـوارانِ وی‌انـد مـیوه‌ها لبْ‌خشکِ بـارانِ وی‌انـد

حتّی روزی‌ها هم روزیخوار انسان کامل هستند. و میوه‌ها هم با تمام شادابی سخت تشنهٔ باران افاضات انسان کامل‌اند.

(۲۱۰۸) هین که معکوس است در امر این گِرِه صَدْقه بخشِ خویش را صَدْقه بده

بهوش باش که در این امر چنین کاری گِرِهی معکوس است. و آن گِرِهٔ معکوس اینست که به صدقه دهندهٔ خود، صدقه بده. [«گِرِهٔ معکوس»، معادل تعبیر نعل وارونه زدن است. در این‌باره به شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اوّل رجوع شود. بیت فوق می‌گوید: صدقه دهندهٔ حقیقی و افاضه کنندهٔ اصلی حضرت حق است. و اولیاءالله واسطةالفیض‌اند. یعنی فـیوضات را از حـق می‌گیرند به خلق می‌دهند. پس اینکه خداوند یا ولیّ او از خلق تقاضای صدقه می‌کند نوعی نعل وارونه زدن است و غرض اینست که مردم به ارتقای روحـی و تکـامل مـعنوی بـرسند. درست مانند پدری که به فرزندش پول می‌دهد و سپس برای تعظیم شأن و تحبیب قلب او، از او تقاضای پول می‌کند.]

(۲۱۰۹) از فقیر اسـتت هـمه زرّ و حـریر هین غـنی را دِه زکـاتی ای فـقیر

طلا و جامهٔ حریر جملگی به فقیرِ اِلی‌الله تعلّق دارد. ای فقیر بهوش باش و به شخص

---

۱. دُرِّ شاهوار: مروارید گرانبها، مرواریدی که در خورِ شاهان است.
۲. یاسمین: گُلی است خوشبو به رنگ زرد یا کبود و یا سفید.

بی‌نیاز زکات بده. [مراد از «فقیر» در اینجا اولیاءالله است. منظور بیت: هرآنچه از رزق مادی و معنوی است خداوند از سوی اولیاءالله به مردم می‌بخشد. پس فقیرانِ اِلَی‌الله در واقع غنی و بی‌نیازند. لیکن برای آنکه مردم را به تعالی و تکامل معنوی در آورند گاه چیزی از آنان طلب می‌کنند. امّا آن چیز را صرف خود نمی‌کنند بل به مستمندان می‌دهند. رجوع شود به بیت (۲۷۴۹ ـ ۲۷۵۱) دفتر پنجم.]

چون تو ننگی، جفتِ آن مقبولْ روح　　چون عِیالِ کافر اندر عَقدِ نوح　　(۲۱۱۰)

در این لحظه مرید شیخ ابوالحسن به همسر معاندش عتاب کرد: همانطور که زنی کافر به همسری نوح در آمده بود، زنِ ننگینی همچون تو نیز همسر عارفی شده‌ای که روحش مقبول درگاه الهی است. [در آیهٔ ۱۰ سورهٔ تحریم آمده است: وَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذینَ آمَنُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَ امْرَأَةَ لُوطٍ کانَتا تَحْتَ عَبْدَیْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحینَ فَخانَتاهُما فَلَمْ یُغْنِیا عَنْهُما مِنَ اللهِ شَیْئاً وَ قیلَ ادْخُلَاالنّارَ مَعَ الدّاخِلینَ. «خداوند برای کسانی که کافر شده‌اند مثلی آورده است. و آن همسر نوح و همسر لوط است که در عقدِ نکاح دو تن از بندگان صالح ما بودند و با آن دو خیانت ورزیدند. و آن دو (با وجود دارا بودن مقام نبوّت) نتوانستند همسران خود را از قهر الهی برهانند و (به آن دو زن) گفته آمد که همراه دوزخیان به دوزخ اندر شوید.»]

گر نبودی نسبتِ تو زین سرا　　پاره پاره کردمی این دَم تو را　　(۲۱۱۱)

اگر تو با خانهٔ شیخ ابوالحسن نسبت نداشتی همین الآن شرحه شرحه‌ات می‌کردم.

دادمی آن نوح را از تو خلاص　　تا مُشَرَّف گشتمی من در قِصاص　　(۲۱۱۲)

و آن نوحِ زمان را از دست تو می‌رهاندم تا در قصاص شدن در راه مراد و پیرم به شرف شهادت نایل شوم.

لیک با خانهٔ شهنشاهِ زَمَن[1]　　این چنین گستاخیی ناید زِ من　　(۲۱۱۳)

لیکن در خانهٔ پادشاه روزگار، یعنی حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی چنین گستاخی و جسارتی از من بر نمی‌آید. [«زَمَن» با «زِ من» جناس است. از نوع جناس مرکّب.]

---

۱. زَمَن: زمان، روزگار.

(۲۱۱۴) رَوْ، دعا کن که سگِ این مَوْطِنی ورنه اکنون کردمی من کردنی

ای زن برو شکر کن که سگِ این درگاهی، و الّا آنچه لازم است با تو رفتار می‌کردم. یعنی جواب گستاخی‌ات را به اشدِّ وجه می‌دادم.

واگشتنِ مُرید از وِثاقِ شیخ و پرسیدن از مردم، و نشان دادنِ ایشان که شیخ به فلان بیشه رفته است

(۲۱۱۵) بعد از آن، پُرسان شد او از هر کسی شیخ را می‌جُست از هر سو بسی

سپس مرید شیخ ابوالحسن، سراغ او را از هر کسی می‌گرفت و از هر طرف او را جستجو می‌کرد.

(۲۱۱۶) پس کسی گفتش که آن قطبِ دیار رفت تا هیزم کشد از کوهسار

بالاخره شخصی بدو گفت که قطب این سرزمین رفته است از کوهستان هیزم جمع کند و بیاورد.

(۲۱۱۷) آن مریدِ ذوالفقارْاندیش، تفت در هوایِ شیخ، سویِ بیشه رفت

آن مرید که مانند شمشیر ذوالفقار اندیشه‌ای تیز داشت، فوراً به عشق دیدار شیخ به سوی درختزارِ کوهستانی حرکت کرد.

(۲۱۱۸) دیو می‌آورد پیشِ هوشِ مرد وسوسه، تا خُفیه گردد مَه زِ گَرد

گرچه آن مرید، مشتاق و شتابان به سوی شیخ می‌رفت، لیکن ابلیسِ پُر تلبیس نیز بیکار ننشسته بود، بلکه در ضمیر او وسوسه می‌انگیخت تا ماهِ وجود شیخ ابوالحسن در گَرد و غبار وساوس شیطانی پنهان شود.

(۲۱۱۹) کین چنین زن را چرا این شیخِ دین دارد اندر خانه یار و همنشین؟

مثلاً پیش خود می‌گفت: چه دلیلی دارد که این پیشوا و مقتدایِ دین با چنین زنی در یک خانه انیس و مونس شود؟ یعنی اگر این شیخ، شیخ حقیقی است چرا با چنین زنِ معاندی سر می‌کند؟! نکند جناب شیخ به خاطر لذّات شهوانی و امیال نفسانی بر جفای آن

زنِ بدخُو حلم می‌ورزد و کظم غیظ می‌فرماید! [از این قبیل خیالات واهی بدان مرید دست داده بود.]

ضِدّ را با ضِدّ، ایناس[1] از کجا؟ با اِمامُ‌النّاس، نَسناس[2] از کجا؟ (۲۱۲۰)

ضدّ با ضدّ از کجا مأنوس شده است؟ آدم‌نما با پیشوای حقیقی مردم از کجا اُنس گرفته است؟

باز او لاحَوْل می‌کرد آتشین کاعتراضِ من بر او کفر است و کین (۲۱۲۱)

باز آن مرید به خود می‌آمد و لاحَوْلَ وَلا قُوَّةَ اِلّابِالله می‌گفت. یعنی برای دفع وساوس شیطانی آن ذکر شریف را تکرار می‌کرد و می‌گفت: اعتراض من بر شیخ ابوالحسن در حقیقت مصداقِ کفر و کینه است.

من که باشم با تصرّفهای حق که برآرَد نَفْسِ من اِشکال و دَق[3]؟ (۲۱۲۲)

من کیستم که بخواهم در امور الهی دخالت کنم و نَفْسم بر آن کارها خرده گیرد و طعن آرد؟ یعنی خلاصه این فضولی‌ها به من نیامده است.

باز نَفْسش حمله می‌آورد زود زین تعرّف[4] در دلش چون کاه‌دود[5] (۲۱۲۳)

دوباره نفس امّاره‌اش با تکیه بر شناختی که آن مرید از همسر شیخ ابوالحسن پیدا کرده بود فوراً مانند دودِ کاه به او حمله می‌کرد. یعنی خیلی سریع و سمج بر او تاختن می‌آورد و دست از او نمی‌داشت.

---

۱. ایناس: مأنوس کردن. مصدر باب اِفعال.

۲. نَسناس: ر. ک. شرح بیت (۷۶۱) دفتر چهارم.

۳. دَقّ: نکوهش کردن، طعنه زدن، خُرده گرفتن.

۴. تَعَرُّف: شناختن، آشنایی.

۵. کاه‌دود: اسمی مرکّب است و به معنی دودی است که از سوختن کاه برخیزد. علامهٔ دهخدا در یادداشت خود می‌نویسد: در قدیم رسم بود که اگر بدهکاری بدهیِ خود را نمی‌پرداخت، طلبکار مقداری کاه بر درِ خانهٔ او می‌آورد و دود می‌کرد. بدین مناسبت کاهدود گذاشتن و کاه دود کردن کنایه از مطالبهٔ جدّی و سخت گرفتن بر بدهکار است. (لغت‌نامه، ج ۳۹، ص ۲۹۷) از مطالب فوق برمی‌آید که مراد از «کاه‌دود» سرعت و سماجت است.

(۲۱۲۴) که چه نسبت دیو را با جبرئیل که بُوَد با او به صحبت هم مَقیل[۱]؟

و پیش خود می‌گفت: شیطان با جبرئیل چه تناسبی دارد که با او همدم و همبسترشود؟!

(۲۱۲۵) چون تواند ساخت با آزَر خلیل؟ چون تواند ساخت با رهزن دلیل؟

چگونه ممکن است که حضرت ابراهیم خلیل(ع) با آزر بسازد؟ چگونه ممکن است راهنمای مسافران با راهزنان کنار بیاید؟ [آزرِ بت‌پرست را عدّه‌ای پدر ابراهیم(ع) دانند و جمعی عموی او. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۲۳۹) و (۱۶۸۵) دفتر پنجم. به هر حال در بیت فوق دو تمثیل جاری شده تا عدم تناسب و سازشِ شیخ ابوالحسن را با همسرش بیان دارد.]

یافتنِ مُرید، مُراد را و ملاقاتِ او با شیخ نزدیک آن بیشه

(۲۱۲۶) اندرین بود او که شیخِ نامدار زود پیش افتاد، بر شیری سوار

مرید در این افکار غوطه‌ور بود که شیخ ابوالحسنِ نام‌آور در حالی که سوار بر شیری درنده بود مقابلش ظاهر شد.

(۲۱۲۷) شیرِ غُرّان هیزمش را می‌کشید بر سر هیزم نشسته آن سعید

آن شیر در حالی که می‌غرید بارِ هیزم شیخ ابوالحسن را حمل می‌کرد و آن شیخِ نیکبخت روی پشتهٔ هیزم نشسته بود.

(۲۱۲۸) تازیانه‌اش مارِ نر بود از شرف مار را بگرفته چون خَرْزَن[۲] به کف

به سبب کرامتی که داشت مارِ نری را که بس خطرناک بود به عنوان تازیانه در دست گرفته بود.

(۲۱۲۹) تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست هم سواری می‌کند بر شیرِ مست

مولانا در این بیت و چند بیت بعدی اسرار کرامت اهل‌الله را بیان می‌دارد: تو یقیناً بدان

---

۱. مَقیل: خوابْ‌جای، محل خوابیدن.

۲. خَرْزَن: چوب یا تازیانه‌ای که به خر می‌زنند تا شتابان رود.

که هر شیخی یعنی هر ولیّ کاملی بر شیری مست سوار شده است. یعنی اهل‌الله بر شیر درندهٔ نفس امّارهٔ خود مسلّط آمده‌اند.

گر چه آن محسوس و، این محسوس نیست لیک آن بر چشمِ جان ملبوس[1] نیست (۲۱۳۰)

اگرچه شیرسواریِ شیخ ابوالحسن، محسوس و قابل رؤیت بود و شیرسواریِ سایر اهل‌الله، نامحسوس و غیرقابل رؤیت، امّا این قضیه یعنی شیرسواریِ نامحسوس اولیا بر دارندگانِ چشم بصیرت پوشیده نیست. [سوار شدن بر شیر نفس امّاره از سوار شدن بر شیرِ تربیت نایافتهٔ درّنده و مارِ زهرآگین را به جای تازیانه، دورِ سر چرخاندن بسی صعب‌تر است. امّا ظاهربینان بدین امر واقف نیستند. منتهی حضرت حق به جهت اتمام حجت و ابرامِ بیّنت بر اهل ظاهر در برخی از اعصار شیرسواریِ یکی از اولیاءالله را به صورت محسوس در می‌آورد تا خطیر بودن نفس امّاره را تجسّم بخشد و به آنان تفهیم کند که نفس امّاره مانند شیر درنده است بل مفترس‌تر. و الّا مقصود اولیاءالله از اظهار این کرامات، نمایش و خودنمایی و کسب سمعه نبوده است که اَلشُّهرَةُ آفَة.]

صد هزاران شیر زیرِ رانشان پیش دیدهٔ غیبْ‌دان، هیزمْ‌کشان (۲۱۳۱)

شیرانِ بیشماری زیر ران‌های اهل‌الله است. و هیزم آنان را حمل می‌کنند. امّا فقط چشم‌های رازبین بدان ناظرند.

لیک یک یک را خدا محسوس کرد تا که بیند، نیز او که نیست مرد (۲۱۳۲)

امّا خداوند گاهی شیرسواریِ برخی از اهل‌الله را ظاهر می‌کند تا حتی آن کسی که انسان حقیقی نیست، آن‌را مشاهده کند. یعنی یقین کند که جمیع اولیاءالله و عارفانِ بالله بر نفس امّارهٔ خود که از شیر هم شیرتر است تسلّط دارند.

دیدش از دور و بخندید آن خدیو گفت: آن را مشنو، ای مفتونِ دیو (۲۱۳۳)

آن عارف کبیر یعنی شیخ ابوالحسن همینکه از مسافتی دور مرید خود را دید بانگ برآورد: ای فریفتهٔ شیطان به وساوس شیطانی توجّه مکن.

---

۱. مَلْبُوس: پوشیده شده، مشتبه شده.

(۲۱۳۴) از ضمیرِ او بدانست آن جلیل هم ز نورِ دل، بلی نِعْمَ‌الدَّلیل

آن عارفِ بزرگ با نورِ قلبی خود، ضمیر مریدش را خواند و از وساوسی که در طول راه بر قلب او تاختن آورده بود آگاهی یافت. آری البتّه که نور دل، نکو بُرهانی است. [چنانکه امام محمّد غزّالی قلب را به آینه‌ای شفّاف تشبیه می‌کند که صُوَر اشیاء در آن منطبع می‌شود:...وَ هِیَ بِالْاِضافَةِ اِلیٰ حَقائِقِ الْمَعْلُوماتِ کَالْمِرْآةِ[1]. «... لطیفهٔ قلب نسبت به حقایقِ معلومات همچون آینه است.» پس سبب ضمیرخوانیِ اولیاء اینست که چون قلبشان از تیرگی‌نفسانیّات زدوده شده ظریف‌ترین خواطر دیگران در آینهٔ قلب ایشان انطباع یابد. و بدیهی است آینه‌ای که تیره و منکدر شده نمی‌تواند صُوَر اشیاء را در خود نشان دهد. همینطور آینهٔ قلبی که از زنگ هویٰ و هوس پوشیده شده به خواندن ضمیر اشخاص قادر نتواند بود.]

(۲۱۳۵) خواند بر وی یک به یک آن ذُوفنون آنچه در ره رفت بر وی تاکنون

شیخ ابوالحسن که عارفی صاحبْ‌کمال بود حالاتی که در طول راه بدان مرید دست داده بود یکان یکان برشمرد.

(۲۱۳۶) بعد از آن در مُشکلِ انکارِ زن برگشاد آن خوش‌سرایِنده دهن

سپس آن شیخِ خوش‌گفتار دربارهٔ مشکلِ انکار و عناد همسرش به سخن آغازید.

(۲۱۳۷) کآن تحمّل از هوایِ نفس نیست آن خیالِ نفسِ توست، آنجا مَایست

بدو گفت: تحمّل من بر جفای آن زن از روی هوای نَفْس نیست. یعنی مپندار که من به‌خاطر التذاذ جسمانی و امیال شهوانی درشتی‌های آن زن را برمی‌تابم، اینها فکر و خیال نفسِ امّارهٔ توست. پس در آن خیالات به سر مَبَر.

(۲۱۳۸) گرنه صبرم می‌کشیدی بارِ زن کَی کشیدی شیرِ نر بیگارِ من؟

اگر صبر و بُردباریِ من بارِ جفای آن زن را تحمّل نمی‌کرد چگونه امکان داشت که شیر نر مرا بر پشت خود حمل کند؟ [پس این کرامت به خاطر تحمّل مشقّت بدخُلقیِ همسرم به من عطا شده است.]

---

۱. احیاء علوم‌الدین، ج ۳، ص ۱۲.

(۲۱۳۹) اُشترانِ بُختی‌ام[۱] اندر سَبَق مست و بی‌خود زیرِ مَحْمِلهایِ حق

من در پیشتازی همچون شتران نیرومند بارکش هستم. مست و بی‌خویش بارهای سنگین حق را درمی‌کشم. [«سَبَق» به معنی پیشی گرفتن است. «اندر سَبَق» یعنی در پیشی گرفتن و سبقت یافتن. امّا انقروی آن‌را «در ازل» و شارحی از متأخّران به تقلید از او «حکمِ سابقِ قضای الهی» معنی کرده‌اند که در اینجا چندان مناسب نمی‌آید. الله اعلم.]

(۲۱۴۰) من نی‌ام در امر و فرمان نیم‌خام تا بیندیشم من از تشنیعِ[۲] عام

من در برابر حکم و فرمان الهی چندان خام نیستم که از بدگویی‌های عوام‌النّاس اندیشناک شوم.

(۲۱۴۱) عامِ ما و خاصِ ما فرمانِ اوست جانِ ما بر رُو دَوان، جویانِ اوست

عامّ و خاصّ ما تحت فرمان اوست. یعنی ظاهر و باطن ما و اصلاً همه چیزِ ما مطیع اوامر الهی است. جانِ ما با سر می‌دود و او را می‌جوید.

(۲۱۴۲) فردیِ ما، جُفتیِ ما نه از هواست جانِ ما چون مُهره در دستِ خداست

ما چه به صورت مجرّد زندگی کنیم و چه متأهّل، هیچکدامش از روی هوای نفس نیست. جانِ ما مانند مُهرهٔ نرد و شطرنج در دستِ قدرت و مشیّت حضرت حق است. [«فردی» و «جفتی» را باید با یای مصدری خواند. یعنی فرد بودن و جفت بودن. این وجه نیز برای «فردی» و «جُفتی» جایز است: خداوند نَرّادِ عالم هستی است و ما مخلوقات مُهره‌های تخته نردِ عالم هستی. او طاس‌های مقدّراتِ خود را به صورت طاق و جفت می‌ریزد. یعنی مقدّراتِ همگان را به اَشکال مختلف و حتّی متضاد تعیین می‌کند[۳].]

(۲۱۴۳) نازِ آن ابله کَشیم و صد چو او نه ز عشقِ رنگ و نَه سودایِ بو

نه تنها ناز آن زنِ احمق را می‌کشیم بلکه نازِ صد نفر مانند او را نیز می‌کشیم. امّا این تحمّل رنج‌ها و مشقّات از روی عشقِ رنگین (نفسانی) و شیفتگی به ظواهر نیست.

---

۱. بُخْتی: شتر قوی هیکل و نیرومند.

۲. تَشْنیع: بدگویی کردن، معایب کسی را آشکار ساختن.

۳. این وجه از رأی نیکلسون اقتباس شده است. (ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۲۸)

(۲۱۴۴) این قَدَر خود درسِ شاگردانِ ماست کَرّ و فَرِّ مَلْحَمهٔ[1] ما تا کجاست!

تا این اندازه نازِ ابلهان را کشیدن درس طریقتیِ شاگردان و مریدان ماست، یعنی شاگردان ما نیز بر جفای جاهلان صبر می‌کنند تا چه رسد به ما. تو بنگر که شأن و مرتبت ما که پیر و مراديم تا به کجاست!

(۲۱۴۵) تا کجا؟ آنجا که جا را راه نیست جز سَنا برقِ مَهِ اَلله نیست

گفتیم شأن و مقام ما تا به کجاست؟ تا آنجا که مکان در آن نمی‌گنجد. یعنی تا عالم لامکان. در آن مقام بجز پرتوِ ماهِ خداوند چیز دیگری نیست. [سَنا (= روشنی) + بَرْق (= برق)، کلمه‌ای مرکّب است و مقتبس از آیهٔ ۴۳ سورهٔ نور. به شرح بیت (۹۱۰) دفتر دوم رجوع شود. مراد از آن در اینجا تجلّیات الهی است.]

(۲۱۴۶) از همه اوهام و تصویرات، دور نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور

مرتبه‌ای که از حیطهٔ اوهام و تصوّرات بشری خارج است، همان مرتبه‌ای که نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور است. یعنی مرتبهٔ ذاتُ‌الله از طور عقول و اوهام بشری خارج است و فقط می‌توان گفت نور اندر نور است یا نورٌ عَلیٰ نور است.

(۲۱۴۷) بهرِ تو ار پَست کردم گفت و گو تا بسازی با رفیقِ زشتْ‌خُو

محضِ خاطر تو ای مرید مرتبهٔ کلامم را پایین آوردم تا تو نیز با دوستِ بدخُلقِ خود بسازی. [تو نیز با خُلقِ محمّدی جفای قرین و همسرت را تحمّل کن تا به عوض آن به مراتب والای روحی دست یازی.]

(۲۱۴۸) تا کَشی خندان و خوش بارِ حَرَج از پیِ اَلصَّبْرُ مِفْتاحُ‌الْفَرَج

تا که طبق اصلِ «صبر، کلید گشایش است» شادمان و خندان بارِ رنج و تَعَب را بردوش کشی.

(۲۱۴۹) چون بسازی با خسیِّ این خَسان گَردی اندر نورِ سُنّت‌ها رسان

اگر با فرومایگیِ این فرومایگان درسازی به نور سنّت‌های انبیای عظام خواهی

---

۱. مَلْحَمه: جنگ. «کَرّ و فَرِّ مَلْحَمه» لفظاً یعنی تاخت و تاز در جنگ. در اینجا مراد شأن و مرتبت است.

پیوست. [انبیای کِرام جمیعاً صابرِ بر بلایا بوده‌اند.]

کانبیا رنجِ خَسان بس دیده‌اند از چنین ماران بسی پیچیده‌اند (۲۱۵۰)

زیرا پیامبران از دستِ فرومایگان رنجهای فراوان کشیده‌اند و از گزند این ماران سخت آزرده شده‌اند. [امّا زمام صبر و کفّ نَفْس را نهشته‌اند.]

چون مراد و حکمِ یزدانِ غفور بود در قِدْمت، تجلّی و ظهور (۲۱۵۱)

چون منظور و حکم خداوند آمرزگار در ازل این بود که ذاتش تجلّی کند و به ظهور آید. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. «در ازل پرتو حسنش ز تجلّی دم زد»]

بی ز ضِدّی، ضِدّ را نتوان نمود و آن شَهِ بی‌مِثل را ضِدّی نبود (۲۱۵۲)

هیچ چیز را نمی‌توان نشان داد مگر با ضدّش. امّا آن شاه بی‌همتا یعنی حضرت حق را ضدّی نیست. [منظور دو بیت اخیر: حضرت حق در ازلِ آزال، کنزی مخبون و هویّتی مکنون بود. خواست که شناخته آید. امّا در بحث شناخت این اصل، بدیهی است که هرچیز را باید با ضدّش شناخت. همچنین این مطلب نیز بدیهی است که خداوند، هیچگونه ضدّ و نِدّی ندارد. با توجّه به مطالب فوق خداوند چگونه شناخته آید؟ او انسان را آفرید و جمیع اسماء و صفات متقابلهٔ خود را بدو بخشید (البته بجز وجوب ذاتی را). بدینسان انسان، مرآة و مجلای ظهورات حق شد. پس هرکس انسان را بشناسد خدا را شناخته است. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. مصراع اوّل بیت فوق را مقایسه کنید با بیت (۱۱۳۱) به بعد در دفتر اوّل.]

حکمت در انّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً

پس خلیفه ساخت صاحبْ‌سینه‌ای تا بُوَد شاهیش را آیینه‌ای (۲۱۵۳)

مولانا در این فصل جلیل می‌فرماید که چون خداوند می‌خواست برای خود مظهری اَتَمّ و اکمل بیافریند که مرآت تمام‌نمای اسماء و صفاتِ او باشد، انسان را آفرید. امّا در موضوع «شناخت» این اصل، بدیهی است که معرفت بی‌حضورِ اضداد میسّر نیست. چنانکه فرموده: «پس نهانی‌ها به ضدّ پیدا شود» از اینرو ضدّی به نام ابلیس در برابر انسان برنهاد. و از همان زمان صف‌آرایی نور و ظلمت صورت بست. و هریک از دو صف اَتباع و اشیاعی یافتند. و

بدینسان تاریخ بشری با این صف‌آرایی آغاز شد و ادامه یافت و تا نفخ صور نیز بر اینسان می‌رود. قابیل در برابر هابیل قرار گرفت، و نمرود در مقابل ابراهیم، و فرعون در برابر موسی، و ابوجهل در مقابل محمّد و...

معنی بیت: پس خداوند صاحبدلی را جانشین خود کرد تا آینه پادشاهی او شود. [انسان مظهر اکملِ خداوند است. در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره آمده است که تمام آن در شرح بیت (۱۷۱) دفتر دوم ذکر شده است.]

(۲۱۵۴) پس صفایِ بی‌حدودش داد او وآنگه از ظلمت ضِدش بنْهاد او

پس خداوند نور و صفایِ بی‌نهایتی به انسان عطا فرمود. و آنگاه ضدّی از تاریکی و ظلمت در برابر او قرار داد.

(۲۱۵۵) دو عَلَم بر ساخت، اسپید و سیاه آن یکی آدم، دگر ابلیسِ راه

دو پرچم سفید و سیاه پیچید و برافراشت. یکی برای آدم و دیگری برای ابلیس که قَطّاع سبیل‌الله است. [همان ابلیسی که صدّ سبیل و قطع طریق می‌کند.]

(۲۱۵۶) در میانِ آن دو لشکرْگاهِ زَفْت چالِش و پیکار، آنچه رفت رفت

میان آن دو لشگرگاه بزرگ، کشمکش و نبردی که می‌بایست رخ دهد رخ داد.

(۲۱۵۷) همچنان دَوْر دُوُم هابیل شد ضِدِّ نورِ پاکِ او قابیل شد

بدینسان در مرحلهٔ دوم، هابیل خلیفةالله شد، و قابیل نیز ضدِّ نورِ پاکِ او گشت.

(۲۱۵۸) همچنان این دو عَلَم از عدل و جَوْر تا به نمرود آمد اندر دَوْر دَوْر

بدین ترتیب این دو پرچمِ عدل و ظلم افراشته ماند و دوره به دوره گشت تا آنکه (پرچم ظلم) به نمرود رسید.

(۲۱۵۹) ضدِّ ابراهیم گشت و خصمِ او وآن دو لشکر کینْ‌گزار و جنگجو

نمرود، ضدّ و دشمن ابراهیم(ع) شد. و آن دو لشکر (لشکر حق و باطل) از روی

دشمنی و کینه به جان هم افتادند.

چون درازی جنگ آمد ناخوشش فـیصلِ آن هـر دو آمـد آتشش (۲۱۶۰)

چون نمرود از طولانی شدن جنگ با ابراهیم(ع) دلگیر شد، قرار بر آن شد کـه آتشِ جنگ میان این دو جناح فروکش کند.

پس حَکَم کرد آتشـی را و نُکَـر[1] تا شـود حـل مشکـلِ آن دو نـفر (۲۱۶۱)

پس خداوند برای آنکه مشکلِ این دو گروه متضاد را حلّ کند، آتش را حَکَم و خادم آن دو قرار داد. یعنی آتش نمرودی افروخته شد و ابراهیم بدان اندر گشت تا بدین وسیلت اهل سعادت از اهل شقاوت متمایز شوند و حقانیّت ابراهیم نبی روشن گردد.

دَوْر دَوْر و قَرْن قَرْن این دو فریق تا به فرعون و به مـوسیِ شـفیق (۲۱۶۲)

دوره به دوره و عصر به عصر این دو گروه متضاد با هم پیکار کردند تا آنکه نوبت به فرعون و موسای مهربان رسید.

سال‌ها اندر میانْشان حَـرْب بـود چون ز حد رفت و ملولی می‌فزود (۲۱۶۳)

سالها میانِ آن دو گـروه جـنگ برپا بـود و چـون جـنگ بـیش از انـدازه ادامـه یافت و دلتنگی می‌افزود. [مصراع دوم شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

آبِ دریـا را حَکَـم سـازید حـق تا که مانَد؟ کِه بَرَد زین دو سَبَق؟ (۲۱۶۴)

حـق‌تعالی آب دریـا را حَکَـم قـرار داد تـا مـعلوم گـردد کـه کـدام یک از ایـن دو گـروه در وسـط آب دریـا گـیر خـواهـد کـرد و کـدام یک دریـا را درمـی‌نوردد و پـیش می‌گیرد؟

همچنان تا دَوْر و طَوْرِ[2] مُـصْطَفیٰ بـا ابـوجهل، آن سـپهدارِ جـفا (۲۱۶۵)

خلاصهٔ کلام دوره به دوره این دو گروه با هم به نزاع خاستند. تا آنکه عـصر شـد یـار

۱. نُکَر: مخفّف نوکَر

۲. طَوْر: حال، هیئت، مرحله، دوره، جمع: اَطْوار

حضرت محمّد مصطفی(ص) به ظهور آمد و میان آن حضرت و ابوجهل که سپهسالارِ ظلم و ستمگری بود پیکار برپا شد.

(۲۱۶۶) هم نُکَر سازید از بهرِ ثمود صَیحه‌یی که جانشان را در ربود

همچنین خداوند، صیحه‌ای برای عذاب قوم ثمود برگماشت تا جانشان بستاند. [رجوع شود به بیت (۲۵۳۹ ـ ۲۵۰۹) دفتر اوّل.]

(۲۱۶۷) هم نُکَر سازید بهرِ قومِ عاد زود خیزِ[1] تیزْرَوْ یعنی که باد

همچنین خداوند، بادِ چالاک و شتابناک را برای عذاب قوم عاد به خدمت گرفت.[به توضیح صفحهٔ ۲۶۲ **شرح جامع**، دفتر اوّل، و بیت (۷۸۴) دفتر چهارم رجوع شود.]

(۲۱۶۸) هم نُکَر سازید بر قارون زَکین[2] در حلیمی این زمین پوشید کین

همچنین خداوند عذابی هوشمند را برای کیفر قارون به خدمت گرفت. زمین با همهٔ بُردباری لباس کینه پوشید. [به توضیح بیت (۸۶۴) دفتر اول رجوع شود.]

(۲۱۶۹) تا حلیمیِّ زمین شد جمله قهر بُرد قارون را و گنجش را به قعر

تا اینکه بُردباریِ زمین یکسره به قهر و غضب تبدیل شد و قارون و گنج او را به ژرفای زمین فرو بُرد.

(۲۱۷۰) لقمه‌یی را کو ستونِ این تن است دفعِ تیغِ جوع، نان چون جوشن است

به عنوان مثال، لقمه‌ای که مانند ستون این بدن را سرپا نگه می‌دارد، و نان که مانند زِرهی استوار زخم شمشیر گرسنگی را دفع می‌کند.

(۲۱۷۱) چونکه حق قهری نهد در نانِ تو چون خِناق[3] آن نان بگیرد در گلو

اگر خداوند در همین نان قوّهٔ قهریّه قرار دهد، نان مانند خِناق (یا خُناق)، راهِ گلوی،

---

۱. زُود خیز: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی آنکه و آنچه سریعاً برخیزد.
۲. زَکین: هوشیار، با فراست. صفت مشبهه از مصدرِ زَکَن.
۳. خناق: ر. ک. شرح بیت (۲۰۰۰) دفتر پنجم.

آدمی را ببندد و خفه‌اش کند.

این لباسی که زِ سرما شد مُجیر[۱] حق دهد او را مِزاجِ زَمْهَریر[۲] (۲۱۷۲)

مثال دیگر، همین لباسی که آدمی را از سرما در امان می‌دارد و بدو پناه می‌دهد، خداوند (اگر مصلحت بیند) به آن طبیعتی بسیار سرد دهد.

تا شود بر تَنْت این جُبهٔ شِگَرف سرد همچون یخ، گزنده همچو برف (۲۱۷۳)

تا همین جامهٔ جالب و مطلوب مانند یخ، سرد شود و مانند برف، آزارنده گردد.

تا گریزی از وَشَق[۳]، هم از حریر زو پناه آری به سویِ زَمْهَریر (۲۱۷۴)

بطوریکه از پوستین نرم و گرم و از لباس حریر به سرمایِ سخت پناه خواهی بُرد. [ابیات اخیر مبتنی بر این اصل اشعری است که میان حوادث و پدیده‌های طبیعی تلازم [illegible] وجود ندارد. از اینرو هرگاه خداوند اراده فرماید خاصیّت پدیده‌ها به ضدِّ خود، بَدَل گردد. [illegible] می‌گوید که معلول بدون علّت یافته آید، بلکه می‌گوید تخلّف معلول از علّت امری جایز است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۴۸) و (۸۳۳) دفتر اول و (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

تو دو قلّه نیستی، یک قلّه‌ای غافل از قصّهٔ عذابِ ظُلّه‌ای (۲۱۷۵)

تو ای نادان آبِ کثیر نیستی، بلکه آب قلیلی و از ماجرایِ عذابِ ابر سایه افکن بی‌خبری. [«دو قُلّه» یا «قُلَّتَیْن» به یکی از مسائل فقهیِ مذهب شافعی اشارت دارد که در میان امامیّه به آب کُر شهرت یافته است و آب کُر در حکم آب کثیر است. در این باب به شرح بیت (۳۳۰۹) دفتر دوم رجوع شود. بیت فوق می‌گوید وقتی که آبِ طاهر به مقدار دو خُمرهٔ خاص برسد می‌تواند **مُطَهِّر** (= پاک کننده) باشد، و اگر به اندازهٔ یک خمره باشد

---

۱. مُجیر: پناه دهنده. اسم فاعل از مصدرِ إجاره.

۲. زَمْهَریر: سرمای سخت.

۳. وَشَق: حیوانی است به اندازهٔ سگ و شبیه پلنگ که از پوستش، پالتو و پوستینِ گرم و زیبا درست می‌کنند و در فارسی بدان رودک گویند. در اینجا مراد از «وَشَق» پوستین گرم و نرم است.

عنوانِ آب قلیل پیدا می‌کند و نمی‌تواند مُطَهِّر باشد. بنابر این مراد از آب کثیر در اینجا کمال فکری و روحی است، و مراد از آب قلیل، نقصان فکری و روحی. مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ شعراء: فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. «سرانجام (قوم شعیب) او را تکذیب کردند. و عذاب «روزِ ابر سایه‌افکن» آنان را فرو گرفت. براستی که آن، عذابِ روزی بزرگ بود.» «ظُلَّه» در لغت به معنی سایبان است. امّا در اینجا مراد ابر سایه‌دار و سایه افکن است. غالب مفسّران نوشته‌اند که بر قوم معاند شُعَیب هفت شبانه روز گرمایی سوزان چیره آمد و هیچ نسیمی هم نوزید. ناگاه پاره ابری سیاه در آسمان نمایان گشت و نسیمی خنک وزیدن گرفت. قوم از این رخداد شادمان و مسرور شدند و شتابان از خانه‌ها بیرون ریختند تا در سایهٔ آن ابر سیاه پناه گیرند. امّا ناگهان بارانی از آتش بر سرشان باریدن گرفت و جملگی هلاک شدند. زمخشری گوید: شُعَیب به سوی دو قوم مبعوث شد. یکی اصحاب مَدْیَن، و دیگری اصحاب اَیْکَه. اصحاب مدین با صیحه نابود شدند و اصحاب ایکه با ابر سایه افکن[1]. منظور مولانا از اشارت بدین واقعه بیان شاهدی دیگر بر خرق علل و اسباب است. چنانکه مثلاً عادت طبیعی بر این می‌رود که ابر، موجب بارش و خنکی گردد و مردم را از گزند خشکی و حرارت برهاند. امّا گاه به اقتضای مشیّت الهی خاصیّت جاری پدیده‌ها، دگر می‌شود. چنانکه این معنا را در بیت بعدی بسط داده است.]

(۲۱۷۶) امرِ حق آمد به شهرستان و دِه خانه و دیوار را سایه مده

فرمان حضرت حق به شهرها و روستاها و خانه‌ها و دیوارها در رسید که مبادا به اهالی (قوم شعیب) سایه‌ای بدهید. یعنی عادت جاریه بر این می‌رود که بِنا و دیوار موجب سایه شود، ولی مشیّت الهی در آن وقت اقتضا کرد که این خاصیّتِ مُعتاد از آنها گرفته شود. پس ای فلسفیک دست قدرت الهی را به غل و زنجیر علّیت و سببیّت مَبَند.

(۲۱۷۷) مانعِ باران مباش و آفتاب تا بدآن مُرْسَل شدند امّت شتاب

مبادا مانع نزول بارانِ آتشین و حرارتِ جانسوزِ آفتاب جلوگیری کنید. تا آن که

---

۱. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۳۳۴.

بالاخره امّت شتابان به سوی رسول الهی (شعیب) رفتند. [«مُرْسَل» جایز است به حضرت شعیب(ع) اشارت داشته باشد. در اینصورت مراد اینست که قوم از استیصال دست به دامان او شدند. نیز جایز است مراد از «مرسل»، آن ابر سیاه باشد. چه مرسل لغتاً به معنی گسیل شده و فرستاده شده است.]

که بمُردیم اغلب، ای مهتر امان باقی‌اش از دفترِ تفسیر خوان (۲۱۷۸)

قوم گفتند: ای بزرگِ قوم، امان از دست عذاب که بیشترین ما هلاک شدیم. بقیّهٔ قصّه را در کتب تفسیر بخوان.

چون عصا را مار کرد آن چُستْ‌دست[1] گر تو را عقلیست، آن نکته بس است (۲۱۷۹)

در جایی که آن سبک‌دست (خداوند) عصا را به مار بَدَل کرد. اگر عقلی داری همین یک نکته برای ارشاد تو کافی است. یعنی این واقعه به تو اثبات می‌کند که نظام تسبیب و علّیت را نباید چنان بسط دهی که دستان قدرت الهی را نیز مغلول سازی.

تو نظر داری، ولیک اِمعانْش[2] نیست چشمهٔ افسرده است و کرده ایست (۲۱۸۰)

تو عقل و نظر داری، ولی دقّتِ نظر نداری. بلکه عقل تو همچون چشمه‌ای راکد و بی‌حرکت است که هیچ جریانی ندارد.

زین همی گوید نگارندهٔ فِکَر که بکن ای بنده اِمعانِ نظر (۲۱۸۱)

برای همین است که نقّاشِ اندیشه‌ها، یعنی حضرت حق می‌فرماید که ای بنده ژرف‌اندیش باش. [چنانکه در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ مُلک آمده است: **اَلَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِباقاً ما تَرىٰ فی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسيرٌ.** «خدایی که هفت آسمان را بر طبقاتی بیافرید. هیچگونه نقص و خللی در خلقت خداوند رحمان نخواهی دید. پس دگربار نظر کن آیا در خلقت او نقص و خللی می‌بینی؟ دگربار نیز به دقّت نظر کن تا دیده‌ات حقیر و مانده گردد.»]

---

۱. چُستْ‌دَست: سبک‌دست، چالاک‌دست، سریع‌العمل.

۲. اِمعان: دقت نظر، دوراندیشی.

(۲۱۸۲) آن نمی‌خواهد که آهن کوب سرد لیک ای پولاد بر داوُد گرد

خداوند از تو نمی‌خواهد که بر آهنِ سرد بکوبی. یعنی خداوند از تو که اشرف مخلوقاتی انتظار ندارد که به راز و رمز جهان، بی‌دقّت و سرسری فکر کنی. امّا می‌گوید: ای پولاد لااقل پیرامون داود طواف کن. [اگر خود نمی‌توانی بالاستقلال در اسرار جهان غور کنی دست کم در ظلّ عنایت و هدایت انسان کامل و مرشد واصل قرارگیر تا طرز نگاه به جهان را از او فراگیری و مآلاً از ظاهر به مُظهِر و از مصنوع به صانع راه یابی. «داود» در اینجا کنایه از انسان کامل و ولیّ مرشد است. رجوع شود به بیت (۹۱۵) دفتر دوم. «آهن سرد کوبیدن» کنایه از انجام کاری لغو و بیهوده است.]

(۲۱۸۳) تن بمُردت سوی اسرافیل ران دل فسُردَت رَوْ به خورشیدِ روان

اگر تنت مُرد نزد اسرافیل برو. یعنی همانطور که اسرافیل، مأمور احیای اموات به گاهِ رستاخیز است، ولیّ‌مرشد و انسان کامل نیز مرده‌دلان را حیات طیّبه می‌بخشد. و اگر دلت پژمرده و افسرده شد به سوی خورشید روح برو. [«خورشیدِروان» کنایه از انسان کامل است.]

(۲۱۸۴) در خیال از بس که گشته مُکْتَسی[1] نک به سوفسطایی بَدظَن رسی

از بس در جامهٔ خیالات و اوهام پوشیده شده‌ای، اینک چیزی نمانده است که به یک سوفسطائیِ بداندیش مبدّل شوی. [پس بدون اُسوه و نمونهٔ اعلای سلوک، اندیشیدن آدمی را به وادی سفسطه می‌کشاند.]

(۲۱۸۵) او خود از لُبِّ خِرَد معزول بود شد ز حِسّ معزول و محروم از وجود

زیرا شخصِ سوفسطائی که از نعمت عقل حقیقی محروم بود، رفته رفته از نعمت حواس و حتّی عینیّت وجود نیز محروم شد. [سوفسطائیان در آغاز کارشان القای سفسطه و اثبات دعاوی بی‌اساس بود. امّا آنان در این وادی چنان تاختند که کارشان بدانجا رسید که کُلّاً منکر وجودِ عینی جهان شدند. پس گفتند جهانِ واقع وَهْم و خیالی بیش نیست. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.]

---

۱. مُکْتَسی: پوشنده. اسم فاعل از مصدرِ اِکْتِساء، از ریشهٔ «ک س و».

(۲۱۸۶) هین سخن‌خا[۱] نوبتِ لب‌خایی[۲] است گر بگویی خلق را، رسوایی است

بهوش باش ای سخنور، اینک وقت خموشی است. اگر بیش از این با مردم سخن بگویی موجب رسوایی خواهی شد. [این بیت خطاب به نَفْس نفیسِ حضرت مولاناست. او به خود می‌گوید: بیش از این در این مقوله به کشف اسرار الهی ادامه مده و مُهرِ خموشی بر لب زن و «فتنه و آشوب و خونریزی مجو».]

(۲۱۸۷) چیست اِمعان[۳]؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان رَست، گویندش روان

دقّت نظر چیست؟ دقّت نظر عبارت از اینست که چشمهٔ درون را جاری کنی. وقتی که جان از کالبد عنصری برهد، آن‌را «روان» گویند. [به نظر ابن‌سینا و جمعی دیگر از قدما «جان»، معادلِ روح حیوانی یا روح بخاری است، و آن جسم لطیفی است که در اجزای بدن جاری است[۴]. ابن‌سینا در رسالهٔ معراجیهٔ خودگوید: مراد از روان، نفس ناطقه (= روح مجرّد) و مراد از جان روح حیوانی است[۵].]

(۲۱۸۸) آن حکیمی را، که جان از بندِ تن باز رَست و شد روان اندر چمن

آن حکیمی که جانش از بند جسم رهایی یافته و به روضهٔ رضوان روانه شده است. [«آن حکیمی» مسندٌالیه، و باقی بیت، صفت آن است. «مسند» در بیت بعدی آمده است.]

(۲۱۸۹) دو لقب را او بر این هر دو نهاد بهرِ فرق، ای آفرین بر جانْش باد

آن حکیم برای فرق نهادن این دو (جان و روان)، دو عنوانِ مختلف برای آن دو وضع کرده است. درود بر جان او باد. [همانطور که در تاریخ تفکرات فلسفی مشهور است، تفریق جان و روان از ابن‌سیناست. لیکن نیکلسون بر صحّت انتساب معراجیه به ابن‌سینا

---

۱. سخن‌خا: صفت مرکّب فاعلی مرخم. در اصل بوده است سخن خاینده. به معنی کسی که حرف نشخوار می‌کند. کُلّاً به معنی کسی است که حرف می‌زند.

۲. لب‌خایی: گزیدن لب، و کنایه از خاموش شدن و حرف نزدن است.

۳. اِمْعان: دقت نظر، دوراندیشی.

۴. ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم راجع به روح حیوانی.

۵. ر.ک. مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، ص۱۱۴.

خدشه آورده و بعید می‌داند که مولانا او را به عنوان عارف ستوده باشد. او می‌گوید: «به نظر من این ابیات با این لقب (حکیم) که در مثنوی پیوسته بدون اضافهٔ تخلّص به کار می‌رود به سنایی غزنوی بازمی‌گردد[1].»]

(۲۱۹۰) در بیانِ آنکه بر فرمان رود گر گُلی را خار خواهد، آن شود

اینک قصّه‌ای بشنو در بیان حالِ آن کسی که از فرمان الهی پیروی کند. چنین کسی اگر اراده کند گُلی خار شود، خار می‌شود. همینطور بالعکس. [«در بیانِ آنکه» ظرف است برای جملهٔ مقدّرِ «قصّه‌ای بشنو»[2]. چنانکه حکایت آن اینک بیاید.]

معجزهٔ هود علیه السَّلام در تخلّصِ مؤمنانِ امّت به وقتِ نزولِ باد

(۲۱۹۱) مؤمنان از دستِ بادِ ضایره[3] جمله بنشستند اندر دایره

مولانا این فصل جلیل را در تبیین بیت پیشین آورده است که اهل‌الله چون مظهر صفات الهی هستند دارای قدرت تقلیب و تصرّف در جهان‌اند.

معنی بیت: مؤمنان برای در امان ماندن از گزندِ بادِ زیانبار جملگی درون دایره‌ای جمع شدند و نشستند. [رجوع شود به **شرح جامع مثنوی**، دفتر اوّل، صفحه ۲۶۲ به بعد.]

(۲۱۹۲) باد، طوفان بود و کشتی، لطفِ هو بس چنین کشتی و طوفان دارد او

آن باد در مَثَل مانند طوفان نوح(ع) بود، و کشتی، لطف حضرت حق بود. خداوند از این کشتی و طوفان، فراوان دارد. [هر بلایی که بر قومی نازل شود به طوفانِ نوح(ع) تشبیه گردد، و هر آن چیزی که سبب نجات شود با لفظ کشتی نوح(ع) تعبیر گردد. چنانکه در آنجا بادِ صرصر قوم هود به طوفانِ نوح(ع) و لطف الهی به کشتی نوح(ع) تشبیه شده است.]

(۲۱۹۳) پادشاهی را خدا کشتی کند تا به‌حرصِ خویش بر صف‌ها زند

مثلاً خداوند گاهی پادشاهی را مانند کشتی، وسیلهٔ نجات مردم می‌کند. بطوری‌که و

---

۱. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۶۹۷.

۲. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۳۲.

۳. ضایره: زیان زننده، خسارت آور. اسم فاعل از مصدر تَضْییر. مؤنث آوردن آن به قیاس نحو عربی است، زیرا ریح (= باد)، مؤنث محسوب شود.

تحت تأثیر حرص و آزِ خود در حفظ حکومت بر صفوف دشمن حمله آرد. یعنی شاهان و سلاطین دلشان به حال رعایا نمی‌سوزد، بلکه فکر و ذکرشان فقط حفظ تاج و تخت خود است. پس دشمن مهاجم را به خاطر خود قلع و قمع می‌کنند. ولی از این رهگذر رعایا نیز بهره‌مند شوند.

قصدِ شه آن نَه که خلق ایمن شوند قصدش آنکه مُلک گردد پایْبند (۲۱۹۴)

منظور شاه آن نیست که مردم در امن و امان به سر برند، بلکه منظورش اینست که بساط حکومتش باقی بماند.

آن خَرآسی می‌دَوَد، قصدش خلاص تا بیابد او ز زخم، آن دَم مَناص[1] (۲۱۹۵)

مثال دیگر، خرِ آسیاب می‌دود و منظورش از دویدن در آن لحظه نجات از ضربات آسیابان است.

قصدِ او آن نَه که آبی بر کَشَد یا که کُنجِد را بدآن روغن کند (۲۱۹۶)

منظور آن خر این نیست که آبی از چاه بیرون کشد یا از کنجد روغن بیرون بیاورد.

گاو بشْتابد ز بیمِ زخمِ سخت نه برایِ بُردنِ گردون و رخت (۲۱۹۷)

مثال دیگر، گاو از ترس ضرباتِ سختِ صاحبش به سرعت می‌دود. او برای این نمی‌دود که چرخ و اثاث را به مقصد برساند.

لیک دادش حق چنین خوفِ وَجَع[2] **تا مصالح حاصل آید در تَبَع**[3] (۲۱۹۸)

امّا خداوند ترس از درد را در جان گاو به ودیعت نهاده تا بدان سبب کارهای مفید انجام دهد.

---

۱. مَناص: مصدر میمی به معنی گریختن، نجات یافتن. اسم مکان نیز تواند بود. به معنی پناهگاه، لیکن وجه اوّل مناسب‌تر است.

۲. وَجَع: درد.

۳. تَبَع: پیرو، منقاد، تابع. «آید در تَبَع» یعنی به دنبال بیاید.

(۲۱۹۹) همچنان هر کاسبی اندر دکان بهرِ خود کوشد، نه اصلاحِ جهان

همینطور هر کاسبی در مغازه‌اش برای منافع خود تکاپو می‌کند نه برای اصلاح جهان.

(۲۲۰۰) هر یکی بر درد جوید مَرْهَمی در تَبَع قایم شده زین عالمی

هر شخصِ صاحب دردی برای درمان دردِ خود دوایی می‌جوید. و بدین ترتیب بنای دنیا برپا و برقرار مانده است.

(۲۲۰۱) حق ستونِ این جهان از ترس ساخت هر یکی از ترس، جان در کار باخت

مثال دیگر، حضرت حق‌تعالی ترس را ستون این جهان قرار داده است، زیرا هریک از آدمیان از ترس به کاری مشغول شده است. [«ترس» اگر طبیعی باشد عامل مهمّی در پیشرفت آدمی است. اگر ترس از فقر و بیماری و سایر عوامل زیانبار در بشر پدید نمی‌آمد او نمی‌توانست دامنهٔ علم و تمدّن را واگسترد.]

(۲۲۰۲) حمد، ایزد را که ترسی را چنین کرد او معمار و اصلاحِ زمین

حمد و سپاس از آنِ خداوندی است که ترس را اینگونه سبب عمران و سامانِ زمین و زمینیان قرار داد. [مولانا در ابیات اخیر که به صورت تمثیل آورده نکته‌ای دقیق را بازمی‌گشاید. او می‌گوید غریزهٔ حُبّ ذات همیشه ملازم با تخریب و انهدامِ ارکان جامعه نیست بلکه برعکس این غریزه عامل نیرومندی است در بقای حیات فردی و مدنی آدمیان. اگر این غریزه در بشر نبودی میل به تکاپو و سازندگی نیز نبودی. پس عامّهٔ مردم با سائقهٔ غریزهٔ حبّ ذات به کار و تلاش می‌پردازند. امّا برای آنکه این غریزه طغیان نکند و موجب تخریب نگردد لازم است تحت سلطهٔ تقوی و تهذیب و قانون قرار گیرد. لیکن خاصّگان که در افق اعلی قرار دارند بی‌استثناء از این مرحلهٔ غریزی گذشته‌اند. چه آنان منِ خود را در حق و حقیقت فانی کرده‌اند و قول و فعل و حال و سِگالشان رنگ خوددوستی و انانیّت ندارد. بنابر این پیام کلّیِ ابیات اخیر اینست که امور این جهان تماماً نسبی است، همینطور خیرات و شُرور. امّا برای خداوند هیچ نسبتی وجود ندارد بلکه امور جاریهٔ جهان اسبابی است برای تحقّق مشیّت الهی.]

(۲۲۰۳) این همه ترسنده‌اند از نیک و بد هیچ ترسنده نترسد خود ز خود

عجیب است که مردم این همه از امور نیک و بدِ خارج از خود می‌ترسند.

ولی هیچگونه ترسی از خود ندارند. [مردم همواره از زوال خیر و اصابت شرّ هراسان‌اند. این معنی نیز جایز است: «همهٔ مردم اعم از خوبان و بدان هراسان‌اند.» اما وجه اول مناسب‌تر است. منظور بیت: ترس پدیده‌ای روانی است که خداوند در آدمیان و جانوران قرار داده است. پس ترس پدیده‌ای موهوم نیست.]

پس حقیقت بر همه حاکم کسی است که قریب است او، اگر محسوس نیست (۲۲۰۴)

بنابر این حقیقتاً کسی بر همگان حاکم است که نزدیک است، اگرچه به حواس اندر ناید.[چنانکه در آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق و آیهٔ ۸۵ سورهٔ واقعه و آیهٔ ۴ سورهٔ حدید سخن از قرب و معیّت حضرت حق رفته است. و در آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ انعام فرماید: **لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَاللَّطیفُ الْخَبیر** «دیدگان او را نبینند و او دیدگان را بیند. و اوست لطیف آگاه.» زمخشری در معنیِ «لطیف»[1] گوید: **یَلْطَفُ عَنْ اَنْ تُدْرِکَهُ الْأَبْصارُ**[2]. یعنی خداوند لطیف‌تر از آن است که دیدگان او را بینند.]

هست او محسوس اندر مَکْمَنی[3] لیک محسوسِ حسِ این خانه نی (۲۲۰۵)

خداوند در نهانگاهی است که می‌توان احساسش کرد، امّا او محسوسِ این حواس نیست. [«محسوس» در مصراع اوّل معادلِ «وجدانْ شده» است. یعنی خداوند به حواس ظاهره در نمی‌آید امّا دل، او را وجدان می‌کند. «این خانه» کنایه از جسم است. پس خداوند در حیطهٔ حواس جسمانی و ظاهری محاط نمی‌شود.]

آن حسی که حق بر آن حِس مُظْهَر است نیست حسِّ این جهان، آن دیگر است (۲۲۰۶)

آن حسّی که با آن بتوان خداوند را احساس کرد، حسِّ «اینجهانی» و ظاهری نیست. بل حسیّ دگر است.

حسِّ حیوان گر بدیدی آن صُوَر بایزیدِ وقت بودی، گاو و خر (۲۲۰۷)

اگر قرار بر این بود که تجلیات الهی با حواس حیوانی احساس شود، هر گاوِ لایَعْلَم و

---

۱. برای «لطیف» نمی‌توان در فارسی معادل مناسبی برنهاد، لذا باید همان را بکار برد.
۲. الکشاف، ج ۲، ص ۵۴.
۳. مَکْمَن: کمینگاه، نهانگاه. جمع: مَکامِن.

خر لا یفهمی می‌توانست به مقام حضرت بایزید بسطامی (طَیَّبَاللهُ ثَراه) برسد. [مراد از «صُوَر» تجلّیات الهی است. منظور بیت: اگر حواس ظاهره قادر بود تجلّیات الهی را احساس کند همهٔ حمقاء و بلهاء می‌توانستند عارفِ بالله شوند.]

(۲۲۰۸) آنکه تن را مَظْهَرِ هر روح کرد وآنکه کشتی را بُراقِ نوح کرد

آن خداوندی که کالبد عنصریِ آدمی را تجلّی‌گاهِ روح خود ساخت، و آن خداوندی که کشتی را مرکوبِ نجات دهندهٔ نوحِ نبی(ع) قرار داد. [«آنکه» از موصولات است و مابعدش صله محسوب شود.]

(۲۲۰۹) گر بخواهد، عینِ کشتی را به خُو او کند طوفانِ تو، ای نورْجو

ای کسی که جویای نور هدایتی، اگر خداوند اراده فرماید، صفت آن کشتی را تغییر می‌دهد و برای تو طوفان می‌کند. یعنی ارادهٔ الهی مقیّد به علل و اسباب نیست، بل خاصیّت علل و اسباب و پدیده‌های طبیعی تابع ارادهٔ اوست.

(۲۲۱۰) هر دَمَت طوفان و کشتی، ای مُقِل[1] با غم و شادیت، کرد او متّصل

ای فقیر، همواست که هر لحظه تو را به طوفانِ قهر و کشتی لطف خود اندر می‌سازد. و بدین ترتیب تو هر لحظه با غم و شادی پیوند خورده‌ای.

(۲۲۱۱) گر نبینی کشتی و دریا به پیش لرزه‌ها بین در همه اجزایِ خویش

اگر نتوانی دریایی که کشتی لطف و دریای قهر از آنِ خداوند است، بر تمام اندام و اجزای وجودت لرزه افتد و به هراس دچار آیی. [بدین‌سان دریاب که هر آنچه تو را شادمان کند از لطف اوست، و هرچه تو را غمین سازد از قهر اوست.]

(۲۲۱۲) چون نبیند اصلِ ترسش را عُیون ترس دارد از خیالِ گونه‌گون

از آنرو که دیدگان آدمی نمی‌تواند منشأ ترس خود را ببیند و آن‌را بشناسد، از غلبهٔ خیالات گوناگون به ترس دچار می‌آید. [انسان غالباً تعاقب و همزمانی حوادث را با ریسمانِ

---

۱. مُقِلّ: فقیر، درویش. صفت از مصدرِ اِقْلال.

خیالات به هم پیوند می‌زند و مرتجلاً قانون علیّت را از میان آنها انتزاع می‌کند. و با این خیال‌اندیشی و افسانه‌پویی گمان می‌دارد که روابط پدیده‌ها را **کَماهُوَحَقُّه** کشف کرده است، حال آنکه باید گفت زِهی خیال باطل! آدمی در تمام عرصه‌های فکری خود دچار این توهّم است.

آدمی به سبب فقدان چشم بصیرت نمی‌تواند منشأ اصلی ترس‌ها را در خود بیابد، پس خیلِ خیال بر کشور قلب او می‌تازد و بیمناکش می‌سازد.]

مُشت بر اَعْمیٰ زند یک جِلفِ[1] مست کور پندارد لگدْزن اُشتر است (۲۲۱۳)

به عنوان مثال، احمقی مست به نابینایی مُشتی می‌زند. نابینا خیال می‌کند که شتری به او لگد زده است.

زآنکه آن‌دم بانگِ اشتر می‌شنید کور را، گوش است آیینه، نه دید (۲۲۱۴)

زیرا تصادفاً همزمان با مشت‌خوردنش بانگ شتری را می‌شنود. بله البته که وسیلهٔ ادراک نابینا، گوش است نه چشم. [بدین سبب لگد خوردنِ خود را به شتر اِسناد می‌دهد.]

باز گوید کور: نه، این سنگ بود یا مگر از قُبّهٔ پُرطَنگ[2] بود (۲۲۱۵)

دوباره آن نابینا پیش خود می‌گوید: نه، این ضربه از شتر نبود، بلکه سنگی به من اصابت کرد. شاید هم این سنگ از بامی رفیع به سوی من پرتاب شده باشد.

این نبود و او نبود و آن نبود آنکه او ترس آفرید اینها نمود (۲۲۱۶)

آن ضربه نه لگد شتر بود، نه سنگی که از بام پرتاب شد و نه چیز دیگر. پس چه بود؟ این نکته را دریاب: خدایی که ترس را آفریده اینگونه خیالات را بر او غالب کرده است. یعنی همهٔ این خیالات حاصل آن است که چون حقیقت را ندیده روِ افسانه زده است.

ترس و لرزه باشد از غیری یقین هیچ کس از خود نترسد، ای حزین (۲۲۱۷)

یقین بدان ترس و اضطرابی که برتو غالب می‌آید سبب آن، دیگری است.

---

۱. جِلْف: احمق، بی‌شعور. جمع: اَجْلاف.

۲. طَنَگ: صدا و آواز. «قُبّهٔ پُر طَنَگ» به معنی گنبدی است که صدا و آواز در آن بسیار طنین می‌افتد. در بیت فوق مراد از آن، بام و بنای رفیع است.

زیرا ای اندوهمند، هیچکس از خود نمی‌ترسد. [پس عواملِ ترس آدمی، «برونْذات» است نه «درونْذات» و عامل حقیقی ترس و نیز ضدِّ آن، ایمنی جملگی از خداوند است.]

(۲۲۱۸) آن حکیمک وَهْم خوانَد ترس را فهم کژ کرده‌ست او این درس را

آن فلسفه‌دان، ترس را معلول قوّهٔ وهمیّه دانسته است. امّا او این مطلب را درست نفهمیده است. [«آن حکیمک» اشاره به حکیم و فیلسوف خاصّی ندارد گرچه ابن‌سینا در آثار خود ترس گوسفند از گرگ را به قوّهٔ وهمیّه نسبت می‌دهد، ولی دیگر حکیمان قدیم نیز همین مطلب راگفته‌اند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر سوم. منظور بیت: وَهْم نیز توسّط صانع پدید آمده است. پس سبب اصلی ترس، حضرت حق است. حکیم سبزواری فرماید: حکیم محقّق هر ترس را وَهْمِ غلط نداند. بلکه او خوف از مُرده یا غسّالْخانه را وهمِ غلط و دروغ داند. و این منظور مولوی است[1].]

(۲۲۱۹) هیچ وَهْمی بی‌حقیقت کَی بُوَد؟ هیچ قلبی بی‌صحیحی کَی رود؟

فرض کنیم پدیدهٔ روانیِ ترس، معلول وَهْم باشد. امّا مگر ممکن است که وَهْم بدون علّت باشد؟ به عنوان مثال مگر ممکن است که سکّهٔ تقلّبی (یا هر چیز تقلبی دیگر) بدون سکّهٔ حقیقی (یا معادل حقیقی آن) رایج شود؟

(۲۲۲۰) کَی دروغی قیمت آرَد بی زِراست؟ در دو عالم هر دروغ از راست خاست

مثال دیگر، اگر حرف راست وجود نداشته باشد، حرف دروغ چگونه ممکن است خریدار پیدا کند؟ یعنی مردم به امید شنیدن حرف راست، حرف دروغ را نیز باور می‌دارند. هر دروغی که در ظاهر و باطنِ آدمی ظهور کند از راست نشأت گرفته است.

(۲۲۲۱) راست را دید او رواجی و فروغ بر امیدِ آن، روان کرد او دروغ

چون آدم دروغگو می‌بیند که سخن راست مطلوب همگان است و نزد همه کس رایج و پررونق است، پس به امید آنکه مردم، دروغ او را راست پندارند به دروغگویی اقدام می‌کند.

---

۱. شرح اسرار، ص ۴۵۸.

ای دروغی که ز صدقت این نواست　　شکرِ نعمت گو، مکن انکارِ راست (۲۲۲۲)

در اینجا مولانا به کذّابان اندرز می‌دهد که قدر صداقت و درستی را بدانند: ای دروغگویی که به برکت صدق و راستی به نان و نوایی رسیده‌ای، یعنی ای کسی که به اسم حرف راست، دروغ به خلق‌الله تحویل می‌دهی، شکر نعمتِ صداقت را بدان و اینقدر در جهت انکار حقیقت مکوش.

از مُـفَلْسِف گـویم و سـودایِ او؟　　یـا ز کَشتی‌ها و دریـاهایِ او؟ (۲۲۲۳)

از فلسفه‌دان و خیال‌اندیشی‌های او حرف بزنم، یا از کشتی‌های لطف و دریاهای قهر حضرت حق؟ [انقروی مراد از «کشتی‌ها» را احکام و اوامر الهی می‌داند که بند و قید دل‌هاست، یعنی جان و دل بندگان مقید به احکام‌الله است[1].]

بل ز کشتی‌هاش کآن پندِ دل است　　گویم از کُل، جزو در کُل داخل است (۲۲۲۴)

بلکه از کشتی‌هایش سخن خواهم گفت که موجب پند و نصیحت دل‌ها می‌شود. از کُلّ سخن می‌گویم که اجزاء نیز درونِ آن است. [از احکام الهی که به مثابهٔ کُل است سخن می‌گویم، زیرا احکام عقلی و شرعی به منزلهٔ اجزاء آن است[2].]

هر ولی را نوح و کشتیبان شناس　　صحبتِ این خلق را طوفان شناس (۲۲۲۵)

هر یک از اولیاءالله را به منزلهٔ نوح(ع) و کشتیبان بدان. این را نیز بدان که همنشینی با مردمان دنیا همچون طوفان است. [اگر می‌خواهی از گرداب شرّ و گزند مردم دنیا رهایی یابی به ذیل عنایت و هدایت اولیاءالله چنگ در زن که به مثابهٔ نوحِ کشتیبان هستند. به حدیثی که در شرح بیت (۵۳۸) دفتر چهارم آمده است رجوع شود.]

کم گُریز از شیر و اژدرهـایِ نـر　　ز آشنایان و ز خویشان کن حذر (۲۲۲۶)

از شیر و اژدهای نر فرار مکن. چون آنها به دین و ایمان تو هیچ آسیبی نمی‌رسانند. گرچه ممکن است به جسمت ضرر برسانند. امّا از آشنایان و خویشاوندان برحذر باش. یعنی از آدمیان بترس که معاشرت و همنشینی‌شان برای دین و ایمانِ تو ضرر دارد. [حقّا که بعضی از اقارب به منزلهٔ عقارب‌اند.]

---

۱ و ۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۷۱۰.

(۲۲۲۷) در تـلاقی روزگـارت مـی‌برند یـادهاشان غـایبی‌ات مـی‌چرند

خویشان و همنشینانِ خودْبین و دنیا طلب تو از طریق نشست و برخاستی که بـا تـو دارند عُمرت را تباه می‌سازند. حتّی وقتی به یاد آنان می‌افتی و ذهـنت را بـه آنـان مشـغول می‌داری تمام دستاوردهای معنوی تو را نابود می‌کنند. یعنی نه تنها حضورشان بلکه حتی یاد و خاطر آنان مانند گاوی گرسنه سبزه‌زار روحانی تو را می‌بلعد و زمینِ قلبت را بی‌سبزه و نبات می‌گذارد.

(۲۲۲۸) چون خـرِ تشـنه، خـیالِ هـریکی از قِفِ[1] تن، فکر را شـربتْ‌مَکی[2]

یاد و خاطر هر یک از آنان مانند خری تشنه، شربتِ احوال و سِگالِ معنوی تو را از قیفِ کالبدت می‌مکد.

(۲۲۲۹) نَشْف[3] کرد از تو خَیالِ آن وُشات[4] شبنمی که داری از بَحْرُالْحَیات[5]

یاد و خیالِ آن آشنایان و اقارب که در مجالست‌ها سخنان بـی‌اسـاس مـی‌بافند. آن مقدار آبی که از دریای حیات طیّبه داری به خود جذب می‌کند.

(۲۲۳۰) پس نشانِ نَشْفِ آب اندر غُصون[6] آن بُوَد کآن می‌نجنبد در رُکـون[7]

علامتِ اینکه شاخه‌ها آبِ جاری در اندام‌های خود را از دست داده‌انـد ایـنست کـه دیگر به چپ و راست نمی‌گرایند. [ای سالک حقیقت تأثیر سوء معاشرت با نااهلان اینست که قلب و روحت از آبِ معارف خشک می‌شود و پویایی و بالندگی را از دست می‌دهد و دیگر دلت در هوای حضرت معشوق پَرپَر نمی‌زند.]

---

۱. قِف: قیف.
۲. شَربتْ‌مَک: مکندهٔ شربت. صفت مرکّب.
۳. نَشْف: جذب کردن رطوبت مانند جذب آب بوسیلهٔ هوله و دستمال و غیره.
۴. وُشات: سخن‌چینان، دروغگویان. جمعِ واشی، از مصدرِ وَشْی (= دروغ به سـخن در آوردن)، امّـا در اینجا منظور کسانی است که در معاشرت‌ها سخنانی یاوه می‌گویند.
۵. بَحْرُالْحَیات: دریای زندگی. در اینجا منظور دریای حیات طیّبه و روحانی است.
۶. غُصون: شاخه‌ها. جمعِ غُصْن.
۷. رُکُون: تمایل پیدا کردن، گراییدن.

عضوِ حُر شاخِ تر و تازه بُوَد　　می‌کَشی هر سو، کشیده می‌شود　　(۲۲۳۱)

عضوِ آزاده یعنی کسی که از قید خویشان و همنشینان هواپرست رها شده و آب ایمان و ایقانش بوسیلهٔ آنان کشیده نشده، مانند شاخهٔ باطراوت، دارای انعطاف است. او را به هر طرف بکشانی کشیده می‌شود.

گر سَبَد خواهی، توانی کردنش　　هم توانی کرد چنبر گردنش　　(۲۲۳۲)

اگر بخواهی می‌توانی از آن، سبد بسازی. و یا می‌توانی از آن، طوقی زینتی برای دهانهٔ سبد ببافی.

چون شد آن ناشِف[۱] زنشفِ بیخِ خَود　　نآید آن سویی که امرش می‌کَشَد　　(۲۲۳۳)

امّا وقتی که آبِ شاخهٔ درخت بخشکد و ریشه‌اش بخوشد، دیگر آن شاخه‌ها انعطاف مورد نظر را نخواهند داشت. [همینطور هرگاه کسی فاقد آب ایمان و عرفان باشد درختِ وجودش خشکیده و منجمد برجای مانَد.]

پس بخوان قامُوا[۲] کُسالیٰ[۳] از نُبی[۴]　　چون نیابد شاخ از بیخش طُبی　　(۲۲۳۴)

هرگاه شاخه از ریشه‌اش آبی نگیرد، در اینصورت از قرآن آیه‌ای را بخوان که مربوط است به بیان کسالتِ اهل نفاق به گاهِ اقامهٔ نماز. [«طُبّ» و «طِبّ» و «طَبّ» به معنی درمان و علاج و سرپستان اسب و سگ است. معنی تحت‌اللفظ مصراع دوم اینست: هرگاه شاخه، خوشیدگی خود را بوسیلهٔ آبِ جذب شدهٔ ریشه درمان نکند. مصراع اوّل جزای مقدّم و مصراع دوم شرط مؤخّر است. در آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء آمده است: **اِنَّ الْمُنافِقینَ یُخادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ وَ اِذا قامُوا اِلَی الصَّلوةِ قامُوا کُسالیٰ یُراؤُنَ النّاسَ وَلا یَذْکُرُونَ اللهَ اِلّا قَلیلاً**. «همانا منافقان با خداوند خدعه کنند و خداوند نیز با آنان خدعه ورزد. و چون به نماز ایستند با سستی و تنبلی ایستند. آنان نزدِ مردم ریا کنند و خدا را فقط اندکی (آن هم برای مطامع دنیوی) یاد کنند.» پس سبب بی‌رغبتی اهل نفاق به عبادت صادقانه، خوشیدگی روانی و انجماد قلبی آنان است.]

---

۱. ناشِف: اسم فاعل از مصدر نَشْف به معنی جاذب رطوبت. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۲۹) همین دفتر.
۲. قامُوا: ایستادند. فعلِ ماضی اما در آیهٔ مورد اشاره با لفظ «اِذا» معنی مضارع یافته است.
۳. کُسالیٰ: جمع مکسّرِ کَسِل و کَسْلان به معنی سست و تنبل.
۴. نُبی: قرآن کریم.

(۲۲۳۵) آتشین است این نشان، کوته کنم بر فقیر و گنج و احوالش زنم

اسرار و حقایقی که در این خصوص بیان داشتم سوزنده و آتشناک است. پس بهتر است به ماجرای فقیر و گنج و احوال او بپردازم. [با اینکه مولانا می‌خواهد به نقل حکایت ناتمامِ فقیر رجوع کند، سیلاب معانی او را با خود می‌برد.]

(۲۲۳۶) آتشی دیدی که سوزد هر نهال آتشِ جان بین کزو سوزد خیال

تاکنون آتشی را دیده‌ای که هر درخت و شاخه‌ای را می‌سوزاند، امّا اینک آتش جان را ببین که خیالات و اوهام را می‌سوزاند. یعنی وقتی آتش تجلیات توحیدی در جانی شرر زند جمیع امیال و اوهام را محو کند و شخص در آن وقت حقیقت را عیاناً شهود کند.

(۲۲۳۷) نه خیال و نه حقیقت را، امان زین چنین آتش که شعله زد ز جان

از چنین آتشی که از عمق جان زبانه می‌کشد نه اوهام و خیالات بر جای می‌ماند و نه حقیقتی که از ورای حُجُب دیده شود.

(۲۲۳۸) خصمِ هر شیر آمد و هر رُوبَه او کُلُّ شَیْءٍ هالِک الّا وَجْهَهُ

او، یعنی آتش توحید، دشمنِ هر شیر و روباهی است. یعنی وحدت مخالف کثرت است. تمامیِ موجودات به فنا روند مگر ذات حضرت احدیّت. [«شیر و روباه» در اینجا کنایه از اضداد و کثرات است. وقتی بارقهٔ توحید تیغ کشد اشباح و سایه‌های این جهان محو شوند، چرا که اَلتَّوْحیدُ اِسْقاطُ الْاِضافات. توضیح **وجه** در شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اول آمده است.]

(۲۲۳۹) در وجوه و وجهِ او، رَوْ خرج شو چون اَلِف[1] در بِسْم در رَوْ دَرْج شو

برو خود را در صفات و ذات الهی فانی کن، درست مانند الفِ «اسم» که در بِسْمِ‌الله پنهان شده است.

---

۱. اَلِف: نخستین حرف از حروف فارسی که در اول و وسط و آخر کلمات می‌آید. امّا در قاعدهٔ عربی الف، ساکن است و فقط حق دارد در وسط و آخر کلمات بیاید. الفِ متحرّک را عربان همزه گویند. بنابر این الفِ «اِسم» را همزه نامند. «بسم‌الله»، مخفّفِ «باسم الله» است.

آن اَلِف در بِسْم پنهان کرده‌ایست　　هست او در بِسم و، هم در بِسْم نیست (۲۲۴۰)

آن الف در «بِسْم» پنهان شده است. به اعتباری در «بسم»، موجود است و به اعتباری مفقود. یعنی الف (همزه) معناً در «بسم» موجود است، امّا لفظاً حذف شده است. [مولانا در تمثیل‌سازی مهارت بسیاری دارد. او از نحوهٔ املای «بسم‌الله» نتیجه‌ای بس عالی در موضوعِ فَنایِ فِی اللهِ سُلّاکِ اِلَی‌الله گرفته است و می‌گوید همانطور که الف (همزهٔ وصل) در «بسم» محو شده تو نیز وجود مجازیِ خود را در وجود حق فانی کن. پس ای طالب حقیقت تا حمزه‌وار همزهٔ اَنانیّت را از سرِ کلمهٔ وجود خود برنداری به کمال راه نیابی. در توضیح این مطلب به بیت (۳۶۷۰) به بعد در دفتر سوم رجوع شود.]

همچنین جملهٔ حروفِ گشته مات　　وقتِ حذفِ حرف از بهرِ صِلات[1] (۲۲۴۱)

مات شدن و فنای در او چنین است، مانند همهٔ حروفی که به سبب اتّصالِ حرفی به حرف دیگر حذف می‌شوند، و نه به تلفّظ در می‌آیند و نه به نوشتن. [مانند «مِمّا» که در اصل بوده است: مِنْ + مَا.]

او صِلَه‌ست،و، بیّ و سین زو وصل یافت　　وصلِ بیّ و سین، اَلِف را برنتافت (۲۲۴۲)

الف (همزهٔ وصل) برای اتّصالِ حرف «ب» به حرفِ «س» است و همینکه در «بسم‌الله» «ب» به «س» متّصل شد دیگر وجودِ الف را برنمی‌تابند. یعنی «ب» و «س»، او را تحمّل نمی‌کنند و باید حذف شود. [«الف» در اینجا تمثیلِ وجودِ مجازی و موهوم انسان است، و «ب» تمثیل روح قدسی انسان، و «س» تمثیل حضرت حق. منظور بیت: تا وقتی که انسان از خودبینی و انانیّت پاک نشده میان روح او و خداوند جدایی و فراق است. امّا وقتی سالک با تهذیب نفس از انانیّت زدوده شد روح او به حضرت حق اتصال می‌یابد و در این مرتبه است که دیگر «من و مایی» از میان برمی‌خیزد.]

چونکه حرفی بر نتابد این وِصال　　واجب آید که کنم کوته مَقال (۲۲۴۳)

در جایی که حرفی تاب این اتّصال را ندارد. یعنی وقتی که اتّصال دو حرف الزاماً موجب حذف حرفی است که میان آن دو فاصله انداخته است، بر من واجب است که گفتارم را

---

۱. صِلات: پیوستگی‌ها، پیوستن‌ها. جمعِ صِلَه.

مختصر کنم و سخن کوتاه نمایم. زیرا خودبینان تاب مقام فنا را ندارند.

(۲۲۴۴) چون یکی حرفی فِراق سین و بی‌ست خامُشی اینجا مهم‌تر واجبی‌ست

وقتی که حرفی به نام الف (همزهٔ وصل) می‌تواند در «بسم‌الله» میان حرفِ «ب» و «س» جدایی افکند، سکوت در اینجا از اَهَمّ واجبات شمرده می‌شود. یعنی دیگر نیازی به اطالهٔ کلام نیست زیرا این مطلب بر بسیط‌ترین اندیشه‌ها نیز معلوم است. کدام مطلب؟ همین مطلب که با خودبینی و انانیّت نمی‌توان به وصال حضرت حق رسید.

(۲۲۴۵) چون الف از خود فنا شد، مُکْتَنِف[1] بیّ و سین بی او همی گویند: الف

وقتی که الف وجود خود را در «بسم» از دست داد و پنهان شد، خودِ «بِسْم» می‌گوید: حقّاً الفی در میان «ب» و «سین» وجود دارد.

(۲۲۴۶) ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ بی وی است همچنین قالَ‌اللّه از صَمْتش[2] بجَست

طبق مفادِ آیهٔ مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت، هرچه از رسول اکرم(ص) صادر شده از او نیست بلکه از حضرت حق است، زیرا رسول مستغرق در حضرت حق بود. همچنین از سکوت او اقوال الهی صدور می‌یافت. [توضیح آیهٔ فوق در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۲۲۴۷) تا بود دارو، ندارد او عمل چونکه شد فانی، کند دفعِ علل

مثلاً تا وقتی که دارو در بدن حل نشده و به صورت فعلی‌اش باقی مانده هیچ خاصیّتی ندارد. امّا همینکه صورت فعلی دارو از میان رفت و جذب بدن شد می‌تواند بیماری‌ها را دفع کند. [همینطور تا وقتی که انسان در مرتبهٔ حیوانی و زندگی عادی توقف کرده باشد روحش خاصیّت شفادهندگی ندارد و نمی‌تواند بیمارانِ اخلاقی را درمان کند.]

(۲۲۴۸) گر شود بیشه قلم، دریا مداد مثنوی را نیست پایانی امید

اگر تمام جنگل‌ها و نیزارها قلم شود، و دریا مرکّب گردد، امیدی نیست که

---

۱. مُکْتَنِف: پناه جوینده. در اینجا به معنی پنهان و مستور است.
۲. صَمْت: خاموشی، سکوت.

معارف مثنوی به پایان رسد. [اقتباسی است از آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ کهف و آیهٔ ۲۷ سورهٔ لقمان. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۴۳) و (۳۵۴۴) دفتر دوم. پس مولانا می‌گوید چون مثنوی معنوی از الهامات ربّانی است و نه علوم رسمی و محفوظات ظاهری، تمام شدنی نیست.]

چارچوبِ خشتْ‌زن، تا خاک هست　　می‌دهد تقطیعِ شعرش نیز دست　　(۲۲۴۹)

تا وقتی که خاک وجود دارد و قالبِ خشت‌زنی خشت می‌زند، سرودن مثنوی معنوی نیز ادامه دارد. [خشتْ‌زن (= خشت‌زننده) کنایه از حضرت حق است. و مراد از «خشت»، مخلوقات است. امّا منظور بیت: تا وقتی که موجودات خلق می‌شوند، یعنی تا پایان عمر دنیا معارف معنوی مثنوی ادامه دارد.]

چون نماند خاک و بودش جَف[1] کند　　خاک سازد بحرِ او چون کف کند　　(۲۲۵۰)

تازه اگر خاک هم نماند و تمام شود همینکه دریایِ قدرت الهی بجوشد خاک‌های جدیدی پدید می‌آورد.

چون نماند بیشه و، سَر در کَشَد　　بیشه‌ها از عینِ دریا سر کَشَد　　(۲۲۵۱)

اگر جنگلی باقی نماند و از عرصهٔ هستی نهان گردد، از ژرفای دریایِ الهی جنگل‌هایی به منصّهٔ ظهور رسد.

بهرِ این گفت آن خداوندِ فَرَج　　حَدِّثُوا عَنْ بَحْرِنا اِذْ لاحَرَج　　(۲۲۵۲)

برای همین است که مایهٔ رستگاری، یعنی حضرت ختمی مرتبت(ص) فرماید: از دریای ما خبر دهید که در این امر باکی نیست. [اشاره به این حدیث نبوی: بَلِّغُوا عَنّی وَلَوْ آیَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنی اِسْرائیلَ وَلاحَرَج[2]. «از من گرچه آیتی هم باشد به دیگران ابلاغ کنید، و از بنی اسرائیل خبر دهید که باکی بر شما نیست.»]

---

۱. جَفّ: خشکی. «جَف کردن» به معنی خشکیدن و تمام شدن است.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۴.

(۲۲۵۳) باز گرد از بحر و رُو در خشک نِهْ هم ز لُعبت[۱] گو، که کودک راست بِهْ

در اینجا مولانا به خود خطاب می‌کند: از دریا بازگرد و متوجّه خشکی شو. یعنی اینقدر از دریای معارف ربّانی سخن مگو. بلکه مقداری هم از عالم ظاهری حرف بزن. از اسبابْ‌بازی حرف بزن که برای کودکان بهتر است. یعنی فعلاً ایراد نکات عرفانی و دقایق معنوی را تعطیل کن و از ظاهر حکایت سخن بگو که اطفال طریقت و سالکان مبتدی بیشتر مایل‌اند صورت حکایت را بشنوند تا افادات و انتقالات معنوی را. [در مثنوی «دریا» غالباً کنایه از عالم حقیقت، و «خشکی» کنایه از عالم ظاهر است.]

(۲۲۵۴) تا ز لُعبت اندک اندک در صبا[۲] جانْش گردد با یَمِ عقل آشنا

تا به دوران کودکی با آن اسباب‌بازی سرگرم شود و روح و روانش آهسته آهسته با دریای عقل الهی آشنا گردد. یعنی اطفال طریقت را نمی‌توان دفعةً به میانِ دریای حقیقت بُرد، بلکه لازم است ابتدا آنان را با سایهٔ حقیقت آشنا کرد تا روحشان کمال یابد و تدریجاً قابلیّت شهود حقیقت را بیابد.

(۲۲۵۵) عقل از آن بازی همی یابد صَبی[۳] گرچه با عقلست در ظاهر اَبی[۴]

اگرچه عقل ظاهراً با بازی‌های کودکان در نمی‌سازد، ولی کودک از طریق همین بازی‌ها به رشد عقلانی و شخصیّتیِ خود می‌رسد. [روانشناسان عصر جدید تأکید کرده‌اند که بازی، نقشی اساسی در رشد شخصیّت اطفال دارد.]

(۲۲۵۶) کودکِ دیوانه بازی کَی کند؟ جزو باید تا که کُل را فَی[۵] کند

مگر ممکن است کودک دیوانه بازی کند؟ زیرا «جزء» باید وجود داشته باشد که به کُلّ بازگردد. [برای بازی نیز اندکی عقل لازم است تا با روی آوردن به بازی رفته رفته عقل و شخصیّت کودک به کمال رسد. و الّا کودکی که کُلّاً فاقد عقل است به بازی نیز روی نمی‌آورد.

---

۱. لُعْبَت: بازیچه، عروسک، اسباب بازی.
۲. صبا: کودکی، صباوت.
۳. صَبیّ: کودک.
۴. اَبیّ: ابا کننده، سرباز زننده.
۵. فَیْ: مخفّف فَیْء به معنی رجوع و بازگشت. معانی دیگر هم دارد که مناسب اینجا نیست.

پس اطفال طریقت را باید از طریق امثال و حکایاتِ نکته‌دار حرکت داد تا عقل و درکشان به کمال رسد و آن وقت خود بیواسطه، حقیقت عریان را شهود کنند. امّا آن دسته از آدمیان که از حدّاقلّ ذوق و سلیقهٔ معنوی بی‌بهره‌اند استعداد لازم را ندارند که از امثال و حکایاتِ آموزنده منتفع شوند.]

رجوع کردن به قصّهٔ قُبّه و گنج

نک خیالِ آن فقیرم، بی‌ریا عاجز آورد از بیا و از بیا (۲۲۵۷)

مولانا یک بار دیگر می‌خواهد به صورت حکایت فقیر بازگردد، ولی دوباره طوفان معانی او را با خود می‌برد: اینک خیال آن فقیر از بس بیا، بیا گفت که حقّاً مرا عاجز کرد. [«بی‌ریا» را عدّه‌ای از شارحان قدیم و جدید، صفتِ «فقیر» گرفته‌اند که غلط است. لذا مصراع اوّل را چنین معنی کرده‌اند: «اکنون خیال آن فقیرِ مخلص و بی‌ریا[1]». امّا صحیح اینست که «بی‌ریا» در اینجا قید فرض شود. گویی که مولانا می‌گوید: آن فقیر از بس به من گفت بیا قصّهٔ مرا به اتمام رسان که بدون تعارف از بیا بیا گفتن‌های او جانم به لبم رسیده است. با اینکه مولانا از بیا بیا گفتن‌های آن فقیر کلافه شده، ولی باز حکایت او را پی نمی‌گیرد. بس که نکات معنوی فراوان است.]

بانگِ او تو نشنوی، من بشنوم زانکه در اسرار همراز وی‌ام (۲۲۵۸)

البتّه صدای آن فقیر را تو نمی‌شنوی، من می‌شنوم. زیرا که من امینِ اسرارِ او هستم. یعنی بیا بیا گفتن‌های آن فقیر با حرف و صوت نیست که هر گوشی آن‌را بشنود، بلکه فقط با گوش جان می‌توان آن نداها را شنید.

طالبِ گنجش مَبین، خود گنج اوست دوست کَی باشد به معنی غیرِ دوست؟ (۲۲۵۹)

ای طالب حقیقت، مبادا آن فقیر را خواهانِ گنج فرض کنی. نه، اینطور نیست، بلکه خودِ او گنج است. زیرا در معنا دوست (= عاشق)، کی می‌تواند غیر از دوست (= معشوق) باشد یعنی مستغرق در اوست. پس آن فقیر که طالب گنج بود نمی‌دانست که گنج در باطن اوست. بلکه اصلاً گنج، خودِ اوست. [این بیت مبتنی بر این قاعده است که در مکتب مولانا

---

۱. انقروی و گولپینارلی بر این فرض رفته‌اند.

عاشق بر حسب ظاهر، عاشق است و بر حسب باطن، معشوق. نیکلسون از سَنْت آگُوستین (حکیم و فیلسوف الهی) نقل می‌کند که: «آدمی همان است که بدان عشق می‌ورزد[1].»]

(۲۲۶۰) سَجده خود را می‌کند هر لحظه او سَجده پیشِ آینه‌ست از بهرِ رُو

او (فقیر) هر لحظه خود را سجده می‌کند. یعنی انسان به خودی خود، حامل گنج حقیقت است، ولی از این امر خبر ندارد و لذا برای یافتن گنج معنوی به این در و آن در می‌زند. چنانکه مثلاً سجده در برابر آینه به خاطر رویِ اوست. [بندهٔ حقیقی آینهٔ اسماء و صفات حضرت حق‌تعالی است. یعنی اسماء و صفات الهی در انسان کامل تجلّی کرده است. همینطور حق‌تعالی نیز آینهٔ انسان کامل است. یعنی انسان، خودِ حقیقی خود را در ذاتُ‌الله می‌بیند ولاغیر. پس سجدهٔ انسان به حضرت حق سجده به خویشتنِ حقیقی خویش است، زیرا جز هُو وجودی نیست. چنانکه ابن فارض گوید:

لَهٰا صَلَواتي بِالْمَقامِ أُقيمُهٰا وَ أَشْهَدُ فيهٰا أَنَّهٰا لي صَلَّتْ
كِلٰانٰا مُصَلٍّ واحِدٍ ساجِدٍ إِلىٰ حَقيقَةِ بِالْجَمْعِ في كُلِّ سَجْدَةٍ[2]

«نمازی که در مقام ابراهیم(ع) برپا می‌دارم برای حضرت حق است. و در آن نماز است که مشاهده می‌کنم او (حضرت حق) مرا نماز می‌گزارد. در حضرت جمع (مرتبهٔ وحدت و نفی غیریّت) ما هر دو یک نمازگزاریم که در هر سجده بر حقیقتِ خود سجده می‌آوریم.»]

(۲۲۶۱) گر بدیدی ز آینه او یک پشیز بی‌خیالی، زو نماندی هیچ چیز

آن فقیر اگر بدون تصرّفِ اوهام و خیالات اندکی از آینهٔ الهی را می‌دید یعنی اگر حصّه‌ای از تجلّیات الهی را در دل خود می‌دید، دیگر چیزی از وجودِ موهوم او باقی نمی‌ماند. [زیرا درمی‌یافت که هر چه هست اوست.]

(۲۲۶۲) هم خیالاتش، هم او، فانی شدی دانشِ او محوِ نادانی شدی

هم اوهام و خیالاتش محو می‌شد و هم هویّتِ او به فنا می‌رفت. علم ظاهری او نیز مقهور جهل عارفانهٔ او می‌شد و به زوال می‌رفت. [البتّه باید توجّه داشت که علم و جهل در

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۳۹.
۲. ر.ک. مشارق الدراری، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۱.

اینجا به معنی مرسوم نیست، بل معنایی عارفانه دارد. عرفا و صوفیه بدان علم که انسان را در زندان غرایز حیوانی محبوس کند و خودبینیِ او را تشدید نماید حجاب اکبر و جهل مرکّب گویند. باید علمی کسب کرد که خودبینی را محو سازد. رجوع شود به شرح بیت (۵۶۲) دفتر پنجم.]

(۲۲۶۳) دانشی دیگر ز نادانیِّ ما　　سر برآوردی عیان که: اِنّی اَنا

آنگاه از جهل ما، علمی وضوحاً نمایان می‌شد و می‌گفت: حقّاً که من منم. [«اِنّی اَنا» مقتبس از آیهٔ ۳۰ سورهٔ **قصص** است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم. امّا منظور بیت: اگر خود را از علومی که در تو تکبّر و خودبینی می‌انگیزد پرهیز دهی به علم حقیقی و معرفت اعلی دست یازی و وجودِ حقیقی خود را رؤیت کنی. پس ای طالب حقیقت هر کس به قدر فنایش بقا می‌یابد.]

(۲۲۶۴) اُسْجُدوا الآدَم ندا آمد همی　　کآدم‌اید و خویش بینیدش دَمی

از جانب حقّ ندا در رسید که ای فرشتگان بر آدم سجده آرید که شما نیز آدمید. پس لحظه‌ای او را در خود ببینید. [وقتی که خداوند آدم(ع) را در وجود آورد و خلقت او را به اعتدال بیاراست به فرشتگان امر کرد که بر آدم سجده آرند. رجوع شود به آیهٔ ۳۴ سوره بقره، و آیهٔ ۱۱ سورهٔ اعراف، و آیهٔ ۶۱ سورهٔ اِسراء، و آیهٔ ۵۰ سورهٔ کهف و آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ طه. همچنین به شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوم رجوع شود. در این بیت نکته‌ای دقیق نهفته است. منظور از آدم بودن ملائکه چیست؟ منظور اینست که چون آدم مظهر تام اسماء و صفات الهی است پس جامع جمیع مراتب وجودی است. بنابر این آدم جامع مرتبهٔ جماد و نبات و حیوان و ملائکه است. و چون آدم، مرتبهٔ فرشتگی را نیز حائز است پس فرشتگان می‌توانند خود را در مرآةِ آدم مشاهده کنند.]

(۲۲۶۵) اَحْوَلی[1] از چشمِ ایشان دور کرد　　تا زمین شد عینِ چرخِ لاژَورد

ندای حضرت حق، کثرت‌بینی را از چشم فرشتگان دور کرد تا اینکه زمین در نظرِ آنان عین آسمانِ لاجوردین شد. [انقروی گوید چون آدم در زمین خلق شد زمین نیز رفعت یافت و

---

۱. اَحْوَلی: لوچی (لوج بودن)، دوبینی (دوبین بودن) با یای مصدری است.

در نظر فرشتگان عین آسمان شد[۱]. اکبرآبادی گوید: زمین عبارت از جسم آدم و چرخ لاجورد کنایه از حقیقتِ مطلقه است[۲]. منظور بیت: وقتی وحدتْبین شوی وحدت را در کثرت مشاهده کنی.]

(۲۲۶۶) لااِلهَ گـــفت و، اِلّاالله گـــفت گشت لااِلّااللّه و، وحدت شِکُفت

حضرت حق به فرشتگان کلمهٔ توحیدیهٔ لا اِلهَ اِلّاالله را تعلیم فرمود، زیرا ایـن کـلمهٔ شریفه معبودهای متعدّد را نفی می‌کند و فقط وجود حق را اثبات می‌کند. بـدین‌سان وحـدت حقیقی شکوفا می‌شود.

(۲۲۶۷) آن حـبیب و آن خـلیلِ بـا رَشَـد وقتِ آن آمد که گوشِ مـا کَشَـد

وقت آن رسیده است که آن محبوب و دوستِ هدایت کننده، گوشِ ما را بکشد.[مراد از حبیب و خلیل در اینجا کیست؟ آیا آنگونه که انقروی[۳] گفته مراد از آن خداوند است یا به قول اکبرآبادی[۴] منظور رسول اکرم(ص) است؟ آیا اشاره به حسام‌الدین است یا مطلقاً اشـاره بـه انسان کامل است؟ وجه اخیر ظاهراً با سیاق ابیات سازگار است و نیکلسون هـمین وجـه را ترجیح داده است[۵].]

(۲۲۶۸) سویِ چشمه که دهان زینها بشـو آنچه پـوشیدیم از خـلقان، مگـو

و به سوی چشمهٔ حقیقت ببرد و بگوید: دهانت را از سخنانی که کشف اسرار و احوال حـقیقت مـی‌کند بشُـوی، و آن اسـراری کـه از عـامّهٔ مـردم پـوشیده داشـته‌ایـم بـر زبـان جاری مکن.

(۲۲۶۹) ور بگویی، خود نگـردد آشکـار تو به قصدِ کشف، گردی جُـرم‌دار

اگر اسرار حقّانی را آشکار هم کنی باز آشکار نشـود. زیـرا نـااهـلان ایـن اسـرار را

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۷۲۸.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۰۱.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۷۲۹.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۰۱.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۴۱.

در نیابند. امّا تو چون به قصد افشایِ اسرار ربوبی سخن گفته‌ای مجرم شناخته خواهی شد. [زیرا اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیّات.]

لیک من اینک بر ایشان می‌تنم قایلِ این، سامعِ این، هم منم (۲۲۷۰)

امّا من اکنون نااهلان را احاطه می‌کنم تا چیزی نشنوند. در حقیقت گویندهٔ این اسرار و شنوندهٔ آن خودم هستم. [عارفِ مجذوب هنگام شهود وحدت خود با حق، احاطه و معیّت حق‌تعالی با اشیاء را احاطه و معیّتِ خود می‌بیند، از اینرو زبانِ او، زبان حق است و بر مبنای «اویِ او رفته، پَری، خود او شده» می‌گوید: اَنَا اَسْمَعُ وَ اَنَا اَقُولُ لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُنا دَیّارٌ. «منم که می‌شنوم، و منم که می‌گویم. جز ما کسی در خانه نیست.» گرچه اینگونه شطحیات از ارباب جذبه مقبول و معفوّ است، لیکن به هر حال به قول شمس تبریزی از نقص سلوک ناشی می‌شود. چنانکه از انبیا چنین سخنانی صادر نشده است.]

صورتِ درویش و نقشِ گنج گو رنج کیش‌اند این‌گروه، از رنج گو (۲۲۷۱)

تو صورت ظاهری حکایت آن درویش و قضیّهٔ گنجنامه و گنج را بگو. اینرا اینگونه فقرا جماعتی رنج کشیده‌اند. پس، از رنج حرف بزن. یعنی بگو که آن فقیر برای یافتن گنج چه زحماتی متحمّل شد. [انقروی ظاهراً «صورت درویش» را صفت و سوفِ مقلوب فرض کرده و آن‌را درویش ظاهری تفسیر نموده است. بر این فرض گفته است دراویش ظاهری در راه مطالب دنیوی زحمت می‌کشند[1]. امّا اکبرآبادی مصراع اوّل را بر همان وجه اوّل معنی کرده است، منتهی «این گروه» را به عوام‌النّاس اشارت دانسته است که طالب صورت حکایت‌اند. در حالی که صورتِ هرچیز برای اهل معنا رنج و زحمت محسوب شود[2].]

چشمهٔ رحمت بر ایشان شد حرام می‌خورند از زهرِ قاتل جام جام (۲۲۷۲)

چشمهٔ رحمت بر این گروه حرام شد. یعنی اهل ظاهر نمی‌توانند از چشمهٔ اسرار ربّانی بنوشند. بلکه از زهر کُشندهٔ ظواهر و مسائل دنیوی جام اندر جام می‌خورند.

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۷۳۰.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۰۱.

(۲۲۷۳) خاک‌ها پُر کرده دامن، می‌کَشَند تا کنند این چشمه‌ها را خشک‌بند[۱]

دامن‌های خود را از خاک پُر می‌کنند تا این چشمه را مسدود سازند. یعنی حیوان‌سیرتان با مطامع و مطالب دنیوی که همچون خاک بی‌ارزش است می‌خواهند وجود شریف انبیا و اولیا را که همچون چشمه‌ای حیات‌بخش است از اثر بیندازند؟

(۲۲۷۴) کَی شود این چشمهٔ دریا مَدَد مُکْتَبَس[۲] زین مشت خاکِ نیک و بد؟

آخر چگونه ممکن است که چشمهٔ وجود انبیا و اولیا که پشتوانه‌اش دریای حقیقت است با یک مشت خاکِ مردم بد و خوب پوشیده و مسدود شود؟ [«دریا مدد»، صفتِ «چشمه» است. یعنی چشمه‌ای که از دریا بدو مدد می‌رسد. در اینجا سؤالی پیش می‌آید. اینکه مردمان بد دشمن انبیا و اولیا می‌شوند معلوم و مسلّم است، ولی دیگر چرا مردم خوب چشمهٔ آنان را مسدود می‌کنند؟ جواب: آنان که عالماً با ایشان مخالفت می‌کنند افرادی مغرض‌اند. امّا ممکن است افرادی نیز با نیّت خوب با ایشان به مخالفت برخیزند که اینان جاهلانِ بی‌غرض‌اند.]

(۲۲۷۵) لیک گوید: با شما من بسته‌ام بی شما من تا ابد پیوسته‌ام

امّا چشمه، یعنی انبیا و اولیا به نااهلان و مخالفان خودگویند: ما برای شما بسته و مسدودیم، لیکن برای غیرشما یعنی برای اهلان تا ابد جاری هستیم.

(۲۲۷۶) قومِ معکوس‌اند، اندر مُشْتَهیٰ خاک‌خوار و آب را کرده رها

مردم حق‌ستیز واقعاً آدم‌های وارونه کاری هستند، و اصولاً خواسته‌هاشان وارونه است. بطوریکه خاک می‌خورند و آب زلال را رها می‌کنند. یعنی به پلیدی‌های دنیوی و شهوات حیوانی توجّه می‌کنند ولی به صفای معنوی اولیا بی‌اعتنا هستند.

(۲۲۷۷) ضِدِّ طبعِ انبیا دارند خلق اژدها را مُتَّکا[۳] دارند خلق

طبع و خُوی مردم دنیاطلب درست مغایر طبع و خُویِ پیامبران است. بطوریکه مثلاً

---

۱. خُشک‌بَند: بستن زخم بدون دوا و مرهم. امّا در اینجا به معنی مسدود کردن و خشکاندن چشمه است.
۲. مُکْتَبَس: به خاک انباشته، پوشیده شده بوسیلهٔ تودهٔ خاک، مدفون.
۳. مُتَّکا: تکیه‌گاه.

اینان به اژدها اعتماد می‌کنند. یعنی به اژدهای نَفْس و دنیا که رَأْسُ کُلِّ خَطیئه است تکیه دارند.

چشم‌بندِ خَتم چون دانسته‌ای؟ هیچ دانی از چه دیده بسته‌ای؟ (۲۲۷۸)

چگونه ممکن است دنیاطلبانی مانند شما حقیقتِ چشم‌بندی حضرت حق را درک کنند؟ مسلّماً درک نمی‌کنند. آیا هیچ می‌دانید که به چه سبب چشمانِ دلتان بسته شده است؟ مسلّماً این را هم نمی‌دانید. [اشاره است به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره. رجوع شود به شرح بیت (۶۷۹) دفتر دوم.]

بر چه بگشادی بَدَل این دیده‌ها؟ یک به یک بِئْسَ‌الْبَدَل[1] دان آن تو را (۲۲۷۹)

تو که چشم از خدا فروبسته‌ای به جای او به چه چیزی چشم گشوده‌ای؟ بدان که چشم به هرچه جز خدا بگشایی یکایکِ آنها برای تو بَدیلِ ناپسندی است.

لیک خورشیدِ عنایت تافته‌ست آیِسان[2] را از کَرَم دریافته‌ست (۲۲۸۰)

امّا خورشید عنایت و کرامت الهی طالع شده است و به برکت کرامتش ناامیدان را دلگرم کرده است.

نردِ بس نادر ز رحمت باخته عینِ کفران را اِنابت ساخته (۲۲۸۱)

خداوند از روی رحمانیّتِ خود نَردی بس شِگَرف بازی کرده است. یعنی لطف الهی کارهای محیرالعقولی انجام می‌دهد، بطوریکه مثلاً ماهیّت کفر را به توبه و بازگشت از گناه تبدیل می‌کند.

هم ازین بدبختیِ خلق، آن جواد منفجر کرده دوصد چشمهٔ وَداد[3] (۲۲۸۲)

آن خداوند کریم به خاطر بدبختی‌های روحی و اخلاقی مردم چشمه‌های بسیاری از قبیل لطف و دوستی جوشانده است.

---

۱. بِئْسَ‌الْبَدَل: بدیلی ناپسند است.

۲. آیِس: ناامید.

۳. وَداد: دوستی. وِداد هم صحیح است.

(۲۲۸۳) غنچه را از خار، سرمایه دهد مُهره را از مار، پیرایه دهد

لطف او به گونه‌ای است که گُل را از بوتهٔ خار می‌رویاند و مهرهٔ مار را سبب زیب و زیور مردم می‌سازد. [«مهرهٔ مار» را خَرَزُ الْحَیّات نیز گویند. در سرِ مارهای بزرگ قطعه استخوانی به شکل بیضی یافت شود که در طبّ قدیم به عنوان پادزهر استعمال می‌شده است. و می‌گفتند اگر کسی این مُهره را همراه داشته باشد اثر زهر را کاهش دهد[1]. نیز عقیدهٔ عامّه بر اینست که همراه داشتن مُهرهٔ مار سبب جلب محبّت و دوستی دیگران شود. به هر حال مولانا بیت فوق را بر سبیل مثال در تبیین افعال الهی آورده است تا نشان دهد که او از هرچیزی ضدّ خود را پدید می‌آورد.]

(۲۲۸۴) از سوادِ شب برون آرَد نهار وز کفِ مُعْسِر[2] برویاند یَسار[3]

آن صانع متعال از دلِ سیاه شب، روزِ پُر فروز را بیرون می‌آورد، و از دست فقیران، ثروت پدیدار کند. [این بیت نیز بر سبیل مثال است تا افعال محیّرِ الهی را بیان دارد. کارهای الهی را نمی‌توان با سنجه‌های متعارف محاسبه کرد «جز که حیرانی نباشد کار دین».]

(۲۲۸۵) آرُد سازد ریگ را بهرِ خلیل کوه با داود گردد هم رسیل[4]

مثلاً ریگ را برای ابراهیم خلیل(ع) مبدّل به آرد می‌سازد. کوه با داود نبی(ع) هم‌آواز می‌شود. [توضیح مصراع اوّل در شرح بیت (۳۷۹) دفتر دوم آمده است. مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم آمده است.]

(۲۲۸۶) کوه با وحشت در آن ابرِ ظُلَم بر گشاید بانگِ چنگ و زیر و بم

کوه در زیر آن ابر تیره، با حالت بیم، نالهٔ زیر و بم سر می‌دهد. یعنی کوه که ظاهراً سخت و پُرقسوت است، خداوند آن‌را نرم و منعطف می‌کند به طوریکه با داود(ع) همنوا می‌شود.

---

۱. ر. ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص ۱۴۲.
۲. مُعْسِر: فقیر.
۳. یَسار: فراخی نعمت، ثروت.
۴. رَسیل: هم‌آواز، همراه. جمع: رَسایل.

خـیز، ای داوُدِ از خـلقان نـفیر[1] ترکِ آن کردی عوض از ما بگیر (۲۲۸۷)

برخیز ای داودی که از مردمان عزلت گزیده‌ای، اینک پاداش آنچه که از دست داده‌ای از ما بگیر.

اِنابتِ آن طالبِ گنج به حق تعالیٰ بعد از طلبِ بسیار و عجز و اضطرار که ای ولیّ الاِظهار تو کن این نهان را آشکار

گفت آن درویش: ای دانـایِ راز از پیِ این گـنج کـردم یـاوه‌تاز[2] (۲۲۸۸)

مولانا در اینجا به نقل صورت حکایتِ آن فقیرِ گنج طلب رجوع می‌کند و چنین می‌فرماید: آن فقیر وقتی که از یافتن گنج درمانده شد رو بـه درگـاه الهـی کـرد و گـفت: ای خداوندی که به اسرار و رموز آگاهی به خاطر یافتن این گنج تکاپوی بیهوده کردم.

دیوِ حرص و آز و مُستَعجل‌تَگی[3] نی تَأَنّی جُست و نـی آهسـتگی (۲۲۸۹)

شیطان حرص و آز و به شتاب دویدن، نه در جستجوی درنگ بود و نه متانت. یعنی نفس‌امّارهٔ من بی‌هیچ صبر و درنگی جویای گنج بود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر سوم.]

مـن ز دیگـی لقـمه‌ای نـندوختم کف سیه کردم، دهـان را سـوختم (۲۲۹۰)

من با همهٔ این شتاب و طمعی که ورزیدم حتّی یک لقمه از آن دیگ نخوردم، بلکه فقط دستانم را سیاه کردم و دهانم را سوزاندم. [شدم مصداقِ آشِ نخورده و دهان سوخته. چنانکه نقد حال بسیاری از ابنای دنیا همینگونه است. حـرص مـی‌زنند، جـان مـی‌کنند ولی طـرفی نمی‌بندند و ناکام می‌روند.]

خود نگفتم، چون در این نـاموقِنم ز آن گِرِه‌زن این گِرِه را حل کـنم (۲۲۹۱)

برای یکبار هم که شده به خودم نگفتم: حالا که من مطمئن نیستم گنج در کجاست حلّ

---

۱. نَفیر: رمنده، دور شونده.

۲. یاوه‌تاز: کسی که بیهوده دوندگی می‌کند. (صفت مرکّب فاعلی مرخّم).

۳. مُستَعجل‌تَگی: به شتاب دویدن.

این مشکل را از خداوندی بخواهم که گرهٔ کارها و گشایش آنها به دست اوست. [ولی من به علم خود اعتماد کردم. اینست که راه به جایی نبرده‌ام.]

(۲۲۹۲) قولِ حق را هم ز حَق تفسیر جو هین مگو ژاژ از گُمان، ای سخت‌رُو

تفسیر اقوال حضرت حق را از خود او بخواه. ای گستاخ براساس حدسیّاتِ خود یاوه‌سرایی مکن. [مولانا در چندجا تفسیر به رأی کلام حق را نکوهیده است. از جمله در بیت (۱۰۸۰) به بعد و (۳۷۴۰) به بعد در دفتر اول. در بیت (۳۱۲۸) دفتر پنجم نیز گوید:

معنی قرآن ز قرآن پُرس و بس وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس

از بیت فوق معلوم شد که مراد از گنج‌نامه، کلام‌الله است.]

(۲۲۹۳) آن گِرِه کو زد، هَمو بگْشایدش مُهره کو انداخت، او بِرْبایَدَش

کسی که گِرِه می‌زند همان کس آن‌را می‌گشاید. و کسی که مُهره‌ای می‌اندازد، همان کس آن‌را می‌رُباید. [منظور از مُهره در اینجا دقیقاً معلوم نیست. آیا منظور مُهرهٔ شطرنج و نرد است؟ آیا منظور طاسِ بازی نرد است؟ الله اعلم. گولپینارلی توضیح دیگری افزوده که چندان مرتبط نمی‌نماید. به هر حال منظور بیت اینست: خداوندی که رموز و اسرار خود را به عرصهٔ علم و عقل آدمیان آورده فقط خود می‌تواند آن‌را بگشاید.]

(۲۲۹۴) گرچه آسانت نمود آن‌سان سُخُن کَیْ بود آسان رموزِ مِنْ لَدُن؟

اگرچه فهم کلمات اسرارآمیز ربّانی به نظرت ساده می‌آید، ولی چگونه ممکن است که اسرار لَدُنّی آسان باشد؟ [چنانکه عدّه‌ای خیال می‌کنند که با تسلّط بر قواعد عربی و علم لغت و معانی بیان و حکمت و فقه و دهها علم دیگر می‌توانند اسرار لُدّنی قرآنی را دریابند. در حالی که درک آن اسرار در حیطهٔ این علوم نمی‌گنجد اِلّا مَنْ اَتَی اللهَ بِقَلْبٍ سَلیم. تا چه رسد به کسی که نه این را دارد و نه آن را. پس نتیجه می‌گیریم که عرفان یافتن است نه بافتن.]

(۲۲۹۵) گفت: یارب توبه کردم زین شتاب چون تو در بستی، تو کن هم فتحِ باب

آن فقیر گنج طلب گفت: پروردگارا از شتابی که در یافتنِ گنج کردم توبه می‌کنم. از آنرو که تو خود در را بسته‌ای، تو آن‌را بگشای.

بـــر سـرِ خـرقه شـدن بـارِ دگـر در دعـا کـردن بُـدم هـم بـی‌هنر (۲۲۹۶)

یک بار دیگر لازم است که به سوی فقر و فنای عارفانه بروم، زیرا من در دعا کردن هم هیچ فضل و کمالی ندارم. [«بر سَرِ خرقه شدن» کنایه از رسیدن به مرتبهٔ نیستی و فـنای عارفانه است. توضیح آنکه صوفیه دعا را نشانهٔ مرتبهٔ صحو و با خویشیِ بنده می‌دانند. چنانکه در بیت(۵۰) دفتر اول آمده است:

چون به خـویش آمـد ز غـرقاب فـنا خوش زبـان بگشـود در مـدح و ثـنا

نیز گوید:

ایـــن ثـنا گـفتن ز مـن تـرکِ ثـناست کین دلیل هستی و هسـتی خـطاست]

کو هنر؟ کو من؟ کجا دلْ مُستوی؟ این همه عکسِ تواست و خود توی (۲۲۹۷)

اینک وصف فنای عارفانه را بشنو: من کجا، هنر کجا و دل سلیم کجا؟ بلکه هرچه از فضل و کمال در من است از تجلّیات اسماء و صفات توست.

هر شبی تدبیر و فرهنگم به خواب همچو کشتی غرقه می‌گردد ز آب (۲۲۹۸)

هر شب قوّهٔ اندیشه و دانش‌ام به خواب فرو مـی‌رود. و مـانند کشـتی در آب غـرق می‌شود. [به توضیح بیت بعدی دقت کن.]

خود نه من می‌مانم و نه آن هـنر تـن چـو مُـرداری فـتاده بـی‌خبر (۲۲۹۹)

در حالِ خواب، نه خودم می‌مانم و نه فضل و کمالم. بلکه کالبدم همچون مرداری نقش بر زمین است. [من در خواب هـیچ اراده‌ای از خـود نـدارم، گـرچـه ظـاهراً در رؤیـا خـیال می‌کنم که موجودی مرید و مختارم. اینک بـدان کـه در بـیداری نـیز مـانند حـالت خـواب هستم. یعنی خیال می‌کنم که تصرّف امور به دست من است. حال آنکه لا مُؤَثِّرَ فِـی الْـوُجودِ إلّا الله.]

تا سَحَر جملهٔ شب آن شـاهِ عُـلیٰ خود هـمی گـوید اَلَسـتیّ و بـلیٰ (۲۳۰۰)

آن شاه بلند مرتبه، یعنی حضرت حق از شب تا صبح به تو می‌گوید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و خود جواب می‌دهد: آری پـروردگار شـما هسـتم. [در مـصراع دوم بـه نـحو اقتباس به آیه‌ای از قرآن کریم اشارت شده که توضیح آن در شرح بـیت (۱۲۴۱) دفـتر اول

آمده است.]

(۲۳۰۱) کو بَلیٰ گو؟ جمله را سیلاب بُـرد یا نهنگی خورد کُل را کِرد و مُرد[1]

کجاست کسی که در وسط خواب بلی بگوید؟ بلکه همگان را سیلابِ خـواب بُـرده است. و یا خواب همچون نهنگی همگان را خورده و بلع کرده است. [در این بیت خوابِ غالب بر مردم به «سیلاب» و «نهنگ» تشبیه شده است.]

(۲۳۰۲) صبحدم چون تیغِ گـوهردارِ خَـود از نـــیامِ ظـلمتِ شب بـرکَنَد

سپیده دم همینکه شمشیر رخشانِ خود را از غلافِ تاریکی بیرون می‌آورد. یعنی هنگام فرا آمدن روز. [این بیت کُـلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۳۰۳) آفـتابِ شـرق، شب را طَـی کـند این نهنگ آن خورده‌ها را قَی کند

آفتاب تابان بساط شب را در هم پیچد و نهنگِ خواب هرچه را خورده و بـلع کـرده است بیرون آورد. [خواب همچون نهنگی هوش و حواسِ مردم را فرو می‌بلعد، و هرگاه تـیغ آفتاب بدرخشد این نهنگ عظیم و مهیب تمام خورده‌های خـود را پس مـی‌دهد و هـوش و حواس مردم به آنان بازگردانده می‌شود.]

(۲۳۰۴) رَسته چون یونس ز معدهٔ آن نهنگ منتشر گـردیم انـدر بـو و رنگ

همگان از سیطرهٔ شب که همچون معدهٔ نهنگ، عـظیم است مـانند یـونسِ نـبی رهـا می‌شویم و در دنیای بو و رنگ، یعنی در جهان کثرت به دنبال کار و بارِ خود پراکنده می‌شویم. [رجوع شود به شرح بیت (۳۱۳۶ ـ ۳۱۳۵) دفتر دوم.]

(۲۳۰۵) خلق چون یـونس مُسـبّح آمـدند کاندر آن ظلماتِ پُر راحت شدند

مردمان همچون حضرت یونس(ع) نیایش می‌کنند، زیرا در تاریکی‌های شب خوابـی بس راحت دارند. [همانطور که یونس در شکم ماهی به نیایش حق پرداخت، مردم نیز هرکدام به قدر ظرفیّت و قابلیّت خود حضرت حق را نیایش می‌کنند.]

---

۱. کِرد و مُرد: ر. ک. شرح بیت (۱۷۱۳) همین دفتر.

هر یکی گوید به هنگامِ سَحَر چون ز بطنِ حُوتِ[1] شب آید به در (۲۳۰۶)

هر یک از مردم در وقتِ سحر که از شکمِ ماهی شب خارج می‌شود چنین می‌گوید:

کای کریمی که در آن لیلِ وَحِش[2] گنجِ رحمت بنْهی و چندین چَشِش (۲۳۰۷)

ای خداوند بخشنده‌ای که در آن شبِ مهیب، گنجینهٔ رحمت و لذّات مختلف قرارداده‌ای. [شب بهترین موقعیّت برای اهل‌الله است، زیرا در آن وقت برترین حالاتِ تمرکز در اذکار و اوراد حاصل می‌آید.]

چشم، تیز و گوش، تازه، تن‌سبک از شبِ همچون نهنگِ ذُوالْحُبُک (۲۳۰۸)

خداوندا تویی که ما را با چشمی بینا و گوشی شنوا و تنی چالاک از شبی که مانند نهنگی راهْ راه است بیدار می‌کنی. [«حُبُک» به معنیِ راهها و جمعِ «حِباک» است. «ذُو» نیز از اسماء سِتّه است به معنی صاحب، دارا. پس «ذوالحبک» روی هم رفته به معنی دارای راههاست. مقتبس از آیهٔ ۹ سورهٔ **ذاریات** است. در این آیه وصف آسمان است، لیکن مولانا در اینجا آن‌را وصف نهنگ قرار داده است از آنرو که بدن این حیوان راه راه است.]

از مقاماتِ وَحِشْ رُو[3] زین سپس هیچ نگریزیم ما، با چون تو کس (۲۳۰۹)

زین پس با وجود خداوندِ عزیزی همچون تو از مراتب و منازلِ ترسناک سلوک نخواهیم گریخت. [از این به بعد چون به معیّت حق یقین کرده‌ایم بر هر بلا مرحبا می‌گوییم. زیرا عَسیٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ.]

موسی آن را نار دید و نور بود زنگیی دیدیم شب را، حُور[4] بود (۲۳۱۰)

چنانکه مثلاً موسی(ع) در وادیِ اَیْمَن، نور تجلّی الهی را به صورت آتش دید. همینطور ما شب را به صورت سیاه زنگی می‌بینیم در حالی که سپیدهٔ زیباست. [توضیح مصراع اوّل در

---

۱. حُوت: ماهی. جمع: حیتان. «بطن حُوتِ شب» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است. یعنی شبی که همچون شکم ماهی، تاریک است.

۲. وَحِش: مَهیب، ترسناک.

۳. وَحِشْ رُو: ترکیب وصفی است. یعنی کسی که چهره‌ای ترسناک دارد.

۴. حُور: ر. ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم آمده است. شب دیجور نیز به ظاهر تاریک و ظلمانی است، ولی اگر در آن تاریکی به ذکر و فکر مشغول شوی مانند روزِ پر فروز می‌شود.]

(۲۳۱۱) بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

زین پس ما از تو ای خدای کریم، فقط بینشی می‌خواهیم که با تکیه بر آن دیگر خس و خاشاکِ اوهام و شکوک، دریای حقیقت را در نظرمان نپوشاند. یعنی خلاصه چیزی جز بصیرت و روشن‌بینی به کار ما نمی‌آید. نه از تو مال می‌خواهیم و نه جاه. [البته این بیت از زبان بندگان مخلص گفته آمده، و الّا ابنای دنیا دعا و نیایش را نیز وسیلهٔ نیل به مکاسب دنیوی خود می‌کنند. عبارت معروف و عمیقِ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْیاءَ کَمٰاهِیَ را که غالباً حدیث نبوی‌اش خوانده‌اند مناسب بیت فوق است. البته در جوامع روائی فریقین دیده نیامد.]

(۲۳۱۲) ساحران را چشم چون رَست از عَما[1] کفْ‌زنان بودند بی این دست و پا

چنانکه مثلاً وقتی که ساحران فرعونی از کوردلی رهیدند و به پروردگار موسی ایمان آوردند، بدون این دست و پای ظاهری به کف زدن مشغول شدند. یعنی از اینکه به خاطر هدایت یافتنشان، به دست فرعون، معذّب و مقتول می‌شدند شادمانی‌ها کردند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۱۹) دفتر اوّل، و (۳۳۳۹) دفتر پنجم.]

(۲۳۱۳) چشم بندِ خلق، جز اسباب نیست هر که لرزد بر سبب، ز اصحاب نیست

چشم باطنی مردم را چیزی جز علل و اسباب ظاهری نبسته است. چنانکه خود فرمود: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست». هر کس که بوسیلهٔ علل و اسباب بلرزد جزو یاران ما نیست. یعنی هر کس که علل و اسباب او را به وادی اوهام و خیالات یاوه بکشاند و ایمانش را مثل بید مجنون بلرزاند در زمرهٔ اهل‌الله نیست.

(۲۳۱۴) لیک حق، اَصْحابَنا اصحاب را در گشاد و بُرد تا صدرِ سرا

امّا ای یارانِ ما، حضرت حق درِ حقیقت را به رویِ اصحابِ حقیقت گشوده است و آنان را تا صدر مجلس بُرده است. [«اَصْحابَنا» با تقدیر حرف ندا، منادایْ واقع شده است. یعنی

---

۱. عَما: کوری.

در اصل بوده است: یا اَصْحابَنا. و چون مناداىِ مضاف، واجب النَّصب است. «اصحاب» را که به ضمیرِ «نا» اضافه شده باید منصوب خواند. بعضی از شارحان «اصحابنا» را اشارت دانسته‌اند به سلسلهٔ اخوت مولویه و اصحاب حاضر در مجلس مولانا، ولی انسب اینست که «اصحابنا» را کُلّاً شامل هر کسی بدانیم که دارای بصیرت باطنی و روشن‌بینی است. و این با توسّعِ دیدگاه مولانا سازگارتر می‌آید.]

با کَفَش نامُسْتَحِقّ[1] و مُسْتَحِقّ مُعْتَقانِ[2] رحمت‌اند از بندِ رِقّ[3] (۲۳۱۵)

به برکت دست بخشندهٔ الهی، سزاواران و ناسزاواران هر دو به رحمت او از بند ذلّت و بندگیِ شهوات خواهند رست.

در عدم، ما مُسْتَحِقّان، کَی بُدیم؟ که برین جان و برین دانش زدیم (۲۳۱۶)

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر ممکن است که کسی بدون قابلیّت و استحقاق از رحمت الهی برخوردار شود؟ جواب: در کَتْمِ عدم ما کی استحقاق آن را داشتیم که به مرتبهٔ جان و دانایی دست یازیم؟ این بیت و بیت‌قبلی مبتنی بر مطلبی است که مولانا در دفتر پنجم، بیت (۱۵۳۷) به بعد طرح کرده است. خلاصهٔ آن اینست که (در همهٔ موارد) اخذ عطایای الهی منوط به داشتن قابلیت نیست و این معمایی‌است پوشیده که باعقول جزئیهٔ بشری حل نمی‌شود. لازم است بدان مبحث رجوع شود.]

ای بکرده یار، هر اَغیار را وی بداده خِلعتِ گُل خار را (۲۳۱۷)

ای خداوندی که حتّی بیگانه را به دوست مبدّل می‌کنی. و ای خدایی که جامهٔ فاخرِ گُل را بر بدن برهنهٔ خار می‌پوشانی.

خاکِ ما را ثانیا پالیز کن هیچ نِسی را بارِ دیگر چیز کن (۲۳۱۸)

خاک وجودِ ما را بار دیگر بِرُویان. و وجودِ هیچ ما را چیز گردان. [«پالیز» عموماً به

---

۱. مُسْتَحِقّ: سزاوار، مستوجب. اسم فاعل از مصدر اِستحقاق.

۲. مُعْتَق: آزاد کرده شده، بنده‌ای که از قید بندگی رهیده باشد. اسم مفعول از مصدر اِعتاق.

۳. رِقّ: بندگی.

باغ و بوستان و مزرعه اطلاق شود. و خصوصاً به اراضی صیفی‌کاری نظیر خیار و خربزه و هندوانه گویند. منظور از آن اینست که خداوندا زمینِ وجود ما را که از برگ و بارِ معنویت لخت و عریان شده چنان بارور و حاصلخیز کن که اشجار و ازهارِ معارف و کمالات در آن بروید. انقروی و (شاید به تَبَعِ او) گولپینارلی پالیز را در اینجا به معنی پالیده اسم مفعول از مصدرِ پالیدن به معنی صاف و خالص کرده شده گرفته‌اند[1] که خالی از وجه است.]

(۲۳۱۹) **این دعا تو امر کردی زابتدا ور نه خاکی را چه زَهرهٔ این بُدی؟**

این دعا را نیز تو از اوّل به ما فرمان دادی. و الّا خاکی بی‌مقدار چه جسارتی دارد که خودسرانه به دعا پردازد؟ [چنانکه در بیت (۳۵۰۰) دفتر چهارم فرمود:

هم ز اوّل می‌دهی میل دعا تو دهی آخر دعاها را جزا

و در بیت (۲۴۴۹) دفتر دوم فرمود:

این دعا هم بخشش و تعلیمِ توست گرنه در گلخن گلستان از چه رُست؟]

(۲۳۲۰) **چون دُعامان امر کردی، ای عُجاب[2] این دعایِ خویش را کن مُسْتَجاب**

ای خداوندی که افعال تو مایهٔ حیرت و شگفتی خلایق است چون این دعا امرِ خودِ توست، این دعای خود را اجابت فرما. [خداوندا تو به مردم گفتی: اُدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ. «مرا بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم.» اینک به این دعوت جامهٔ عمل پوشان. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) دفتر سوم.]

(۲۳۲۱) **شب شکسته کَشتیِ فهم و حواس نه‌امیدی مانده، نه‌خوف و نه‌یاس**

شبْ‌هنگام کشتی فهم و ادراک ما آدمیان درشکسته است. نه امیدی برجای مانده و نه بیم و یأسی. [خداوند به شب خاصیّتی بخشیده که چون آدمیان به خواب اندر می‌شوند جمیع حواسّشان تعطیل می‌گردد. و حالات متضادّی که در بیداری دارند موقّتاً در خواب (لااقل به شکل مستقیم) بُروز نمی‌کند. برای همین است که در بیت (۳۹۰) دفتر اول فرمود:

شب ز زندان بی‌خبر زندانیان شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۷۵۰، نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۳۰۹.
۲. عُجاب: شگفت‌انگیز.

بُرده در دریایِ رحمت ایزدم تا ز چه فن پُر کُند، بفُرستدم؟ (۲۳۲۲)

خداوندم مرا در دریای رحمت خود مستغرق کرده است. یعنی روح ما در اثنای خواب در دریای ملکوت غور می‌کند. حال باید دید که خداوند در عالم ملکوت روح مرا از چه کمالاتی آکنده می‌سازد و بدین جهان خاکی گسیل می‌دارد. یعنی باید منتظر ماند و دید که وقتی شخص از خواب بیدار می‌شود روحش به چه حقایقی دست یافته است. [البته رؤیای هرکس ثمرهٔ درخت روح او است. شجرهٔ طیبه میوهٔ طیّب به بار می‌نشاند و شجرهٔ خبیثه، میوهٔ خبیث. چنانکه ابیات بعدی این مطلب را بسط می‌دهد.]

آن یکی را کرده پُر نورِ جلال وآن دگر را کرده پُر وَهْم و خیال (۲۳۲۳)

مثلاً خداوند روح شخصی را در اثنای خواب آکنده از انوار جلالیّهٔ خود می‌کند، و روح شخص دیگر را لبریز از اوهام و خیالات. [معمولاً افراد باصفا و مهذّب خواب‌های صادق می‌بینند و افرادِ غافل خواب‌های پریشان. پس، از طریق نوع خواب نیز می‌توان به مدرج روحی خود واقف شد. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۷) و (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

گر به خویشم هیچ رای و فن بُدی رای و تدبیرم به حکمِ من بُدی (۲۳۲۴)

اگر خود، اندیشه و تدبیری می‌داشتم. و اندیشه و تدبیرم در اختیار خودم بود.[این بیت کُلّاً شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

شب نرفتی هوش بی‌فرمانِ من زیرِ دامِ من بُدی مُرغانِ من (۲۳۲۵)

در آن صورت به گاهِ شب، بدون فرمان من عقل و هوشم از تصرّفم بیرون نمی‌رفت. بلکه پرندگان عقل و هوش و حواسّم در دامِ وجودم می‌ماندند. [اگر آدمی تمرکزِ ذهنی را فراگیرد و در کنارش تهذیب نفس کند می‌تواند بر رؤیاهای خود مسلّط شود. یعنی به جای مشاهدهٔ خواب‌های پریشان (= اَضْغاثِ اَحلام)، رؤیاهای صادق ببیند.]

بودمی آگه ز منزل‌هایِ جان وقتِ خواب و بیهُشیّ و امتحان (۲۳۲۶)

و در آن صورت به هنگام خواب و بیهوشی و ابتلا می‌توانستم از منازل و مراتبی که روح به هنگام خواب بدانجاها رفته آگاه شوم. [پس مولانا می‌گوید سبب آنکه بعضی‌ها و شاید غالب مردم خواب‌های پریشان و فاقدِ تعبیر می‌بینند اینست که دچار پریشان خاطری و

اغتشاش ذهنی هستند.]

(۲۳۲۷) چون کَفَم زین حلّ و عقدِ او تُهی‌ست ای عجب این مُعْجِبیِّ من زِ کیست؟

من که نمی‌توانم این مسأله را یعنی رؤیاهای خود را تحت سلطهٔ خود درآورم. شگفتا که این خودبینی و کبری که بر من غالب آمده از جانب کیست؟ یعنی با آنکه بی‌اختیار و اقتدارم با اینحال به خود مغرور شده‌ام و نمی‌دانم چرا؟ [«حَلّ» به معنی گشودن و «عقد» به معنی بستن است. «حلّ و عقد» رویِ هم رفته به معنی سر و سامان دادن به امور است.]

(۲۳۲۸) دیده را نادیده خود انگاشتم باز زنبیلِ دعا برداشتم

آنچه به من نموده بودند و در طلب آن بودم، نادیده فرض کردم. یعنی آن فقیر گنج‌طلب می‌گوید با آنکه در رؤیا دربارهٔ فلان گنج به من سفارش شده بود، با اینحال قید آن‌را زدم و از تک و تاب در جستنِ آن دست بداشتم و دوباره زنبیل دعا و نیایش به دست گرفتم. یعنی چون دانستم که سعی و اجتهادم به جایی نرسید دریافتم که نباید بر قدرت خود اتکا کنم، بلکه باید دست به دعا بردارم.

(۲۳۲۹) چون الف چیزی ندارم، ای کریم جز دلی دلتنگ‌تر از چشمِ میم

ای خداوند بخشنده، من همچون الف، چیزی ندارم. بلکه فقط دلی دارم که حتّی از چشمِ حرفِ «م» نیز تنگ‌تر است. یعنی دلی دارم که از شدّت اندوه و محنت گرفته و تنگ است. [الف یعنی «ا» حرفی است بی‌نقطه و ضمّه و فتحه و کسره و سکون. اهل سرّ معمولاً نسبت حضرت حق را به خلق به موقعیّت الف نسبت به سایر حروف تشبیه کرده‌اند، زیرا الف، قطب حروف است و در همهٔ آنها حضور دارد. امّا در اینجا این تشبیه مورد نظر نیست، چرا که مولانا می‌خواهد فقرِ وجودی انسان را به الف تعبیر کند، زیرا الف هیچ نشان و علامتی ندارد و از جمیع تَعیّنات عریان است.]

(۲۳۳۰) این الف وین میم، اُمِّ بودِ ماست میمِ اُم تنگست، الف زو نَزْگداست[1]

این الف و میم، مادرِ هستی ماست. یعنی الف و میم که روی هم رفته می‌شود اُمّ

---

۱. نَزْگدا: گدای سمج، گدای بی‌حیا. در اینجا مراد فقیر حقیقی است.

(= مادر)، اصل وجودِ ما را تشکیل می‌دهد. میم اُمّ، تنگ است و جزء. و الفِ آن نیز گدایی حقیقی. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

آن الف چیزی ندارد، غافلی‌ست میمِ دلتنگ، آن زمانِ عاقلی‌ست (۲۳۳۱)

الف که هیچ علامت و تعیّنی ندارد تفسیر کنندهٔ مرتبهٔ بی‌خویشیِ انسان است. و میم که دلی تنگ دارد، تفسیر کنندهٔ مرتبهٔ با خویشی انسان است. [کُلّ فعالیت‌های روانی انسان را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. یکی حالت فنا و بی‌خویشی که در آن مرتبه انسان هیچ چیز از خود ندارد. چنانکه گاه اهل سرّ، الف را تعبیری از سالک فانی در حق دانسته‌اند. و دیگری حالتِ بقا و با خویشی که در این مرتبه انسان به عقل جزئی خود مقیّد می‌گردد و از این لحظه هُموم و غموم آغاز می‌شود.]

در زمانِ بیهُشی، خود هیچْ من در زمانِ هوش، اندر پیچ من (۲۳۳۲)

من در حالتِ بی‌خویشی هیچم. یعنی در این مرتبه هیچ علامت و تعیّنی از وجود جزئی و موهوم خود ندارم، بلکه هرچه هست، اوست. و امّا در حالت با خویشی (= صحو) به‌رنج و تَعَب اندر می‌شوم. پس الف و میم، تعبیری است از جمیع حالات روانی انسان.

هیچِ دیگر بر چنین هیچی منه نامِ دولت بر چنین پیچی منه (۲۳۳۳)

دوباره هیچی دیگر بر چنین بندهٔ ناچیز قرار مده، و چنین رنج و تَعَبی را دولت و حشمت نام مده. [دولت و حشمت دنیا ذاتاً هیچ است. من نیز هیچم. پس اگر دولت دنیوی را کسب کنم تازه می‌شوم هیچ اندر هیچ. این بیت گرچه از زبان آن فقیر است، لیکن در حقیقت زبان حال اهل‌الله است که طالب زخارف دنیوی نیستند بل گنج معنوی را طلب می‌کنند.]

خود ندارم هیچ، بِهْ سازد مرا که زِ وَهمِ دارم است این صد عَنا (۲۳۳۴)

من شخصاً آهی در بساط ندارم که به من سر و سامانی دهد، زیرا این رنج‌ها و غصّه‌ها نیز ناشی از توهّمِ «داشتن» است. [آدمی هرچه دارد چون ذاتاً از آنِ او نیست نمی‌تواند بدان وسیله حال و روز خود را بهبود بخشد. بلکه همین داشته‌های اعتباری و خیالی به جای آنکه به او آرامش دهد به پریشانی و اضطرابش می‌کشد. انسانِ دنیایی، دائماً در اندیشهٔ اینست که

فلان چیز را دارم باید حفظش کنم، آن چیزها را هم که ندارم باید به دست بیاورم تا موقعیتم تحکیم شود و امثال این اوهام که خود منشأ پریشانی می‌شود.]

(۲۳۳۵) در نـدارم هـم تـو دارایـیم کـن رنـج دیـدم، راحت افـزایـیم کـن

خداوندا مرا در عین نداری‌ام دارا فرما. چون رنجها کشیده‌ام مرا به راحتیِ روزافزون رسان.

(۲۳۳۶) هم در آبِ دیـده عـریان بـیستم بر دَرِ تو، چون کـه دیـده نـیستم

بر درگاه تو دستِ خالی و برهنه، غرق در اشک می‌ایستم از آنرو که از شدت گریستن، چشمی برایم نمانده است.

(۲۳۳۷) آبِ دیـدهٔ بـندهٔ بـی دیـده را سبزه‌یی بخش و نَباتی زیـن چَـرا

به حقِّ اشک چشمِ این بندهٔ بی‌چشم، از چمنزارِ لطف و احسان خود سبزه و گیاهی عطا فرما.

(۲۳۳۸) ور نـمانم آب، آبـم دِه ز عَـیْن هـمچو عَـیْنَینِ[۱] نَـبی، هَـطّالَتَیْن[۲]

اگر اشک چشمانم پایان گیرد، از چشمهٔ لطف و احسان خود دو چشم اشکبار مانند دو چشم پیامبر(ص) به من عطا فرما. [اشاره به حدیثی که از پیامبر(ص) نقل شده است: اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنی عَیْنَیْنِ هَطّالَتَیْنِ تَشْفِیانِ الْقَلْبَ بِذُرُوفِ الدَّمْعِ مِنْ خَشْیَتِکَ قَبْلَ اَنْ یَکُونَ الدُّمُوعُ دَماً وَ الْاَضْراسُ جَمْراً.[۳] «خداوندا دو چشم اشکبار به من عطا فرما تا با اشکی که از خوف تو ریزند قلبم را آرام گردانند، پیش از آنکه اشک به خون، دگر گردد و دندانها به اخگر.[۴]»]

---

۱. عَیْنَین: دو چشم. تثنیهٔ عَین.

۲. هَطّالَتَیْن: تثنیهٔ هَطّالَه (= بسیار بارنده) از مصدرِ هَطْل و هَطَلان.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۶.

۴. «جَمْر» به معنی گُلِ آتش، ریگ و ظلمتِ سخت است. از معانی مذکوره معنی اوّل و سوّم مناسب حدیث فوق است. زیرا این قسمت از حدیث که می‌گوید: قَبْلَ اَنْ یَکُونَ... تعبیری است از پیش از وقوع قیامت کبریٰ، چرا که در عرصهٔ قیامت عاصیان خون گریند و آتش جحیم همهٔ اعضا و جوارحِ آنان را به کام خود اندر سازد. از جمله دندانها آتشین شود. سیاه شدن دندانها نیز مناسب معنی «جمر» است، زیرا این معنی نیز تعبیری است از سوخته شدن به آتش عذاب. امّا معنی «ریگ» در اینجا بعید و حتّی نامربوط است. هرچند که بعضی از شارحان آن‌را اختیار کرده‌اند.

او چو آبِ دیده جُست از جُودِ حق با چنان اِقبال و اِجلال و سَبَق (۲۳۳۹)

در جایی که حضرت ختمی مرتبت(ص) با آن همه بزرگی و عظمت و پیشتازی در عرصهٔ کمال از بخشایش حضرت حق، اشک چشم طلب می‌کرد. [این بیت تماماً متضمنِ معنی شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

چون نباشم ز اشکِ خون، باریک‌ریس[1] من تهی‌دستِ قصورِ کاسه‌لیس[2]؟ (۲۳۴۰)

منِ فقیرِ تقصیرکارِ ریزه‌خوار چرا نباید از اشکِ خونین، نحیف و لاغر شوم؟ یعنی جا دارد که چنین شوم. [مراد از «قصور»، دارای قصور است. با تقدیر حذف مضاف.]

چون چنان چشم اشک را مفتون بُوَد اشکِ من باید که صد جیحون بود (۲۳۴۱)

در جایی که چنان چشمی شیفتهٔ اشک ریختن است، اشک من باید به اندازهٔ صد رود جیحون باشد. [وقتی که محمد(ص) با آن عظم شأن و سماحت خلق شیدای سرشکِ عشق حق باشد، آدمی نظیر من که مجمع الآثام هستم باید بسی فراتر طالب اشک و خشوع قلب باشم.]

قطره‌یی زآن زین دو صد جیحون بِه‌است که بدآن یک قطره، انس و جن بِرَست (۲۳۴۲)

البتّه یک قطره اشک پیامبر(ص) والاتر از صدها رود جیحون است، زیرا به خاطر همان یک قطره اشک بود که اِنسیان و جنّیان از آتشِ ضلالت رهیدند. [پس غرض این نیست که فقط اشکی جاری شود، چرا که تمساح نیز اشک می‌ریزد. بل منظور اشکی است که حاکی از انکسار قلب باشد.]

چونکه باران جُست آن روضهٔ بهشت چون نجوید آب، شوره خاکِ زشت؟ (۲۳۴۳)

در جایی که آن بوستان بهشت، یعنی حضرت محمد(ص) طالبِ باران باشد، چگونه ممکن است که این خاکِ نمک‌آلودِ نامطلوب یعنی انسان نازل و ناقص جویای آب نباشد؟

---

۱. باریک‌ریس: لاغر و نحیف.

۲. کاسه‌لیس: لیسندهٔ کاسه، ریزه خوار، چاپلوس.

(۲۳۴۴) ای اَخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟

برادر جان هرگز دست از دعا و نیایش برمدار. تو چه کار داری که دعایت مستجاب می‌شود یا نمی‌شود؟ [نفسِ دعا کردن خود، اجابت حق است، زیرا دعا و نیایش موجب تلطیف و ارتقای روحی نیایشگر می‌شود. خواه نیازِ خاصّ دعا کننده برآورده شود یا نشود. امّا این هم درست نیست که بعضی‌ها دعا را به صورت طلبکارانِ یک دنده و بی‌گذشت انجام می‌دهند، بخصوص که محور خواسته‌های اینگونه داعیان جاه و مال و مکسب دنیوی است. پس آنچه که باید بدان اهمیّت دهیم انجام دعا و نیایش است که این خود موجب کمال روحی و اخلاقی می‌شود. اگر نیازی مادّی و دنیوی سبب توجّه بنده به دعا شود این از الطاف خفیّهٔ الهی است. و اگر بنده قدر این لطف را بداند چه بسا حاضر شود که خواستهٔ دنیوی‌اش به اجابت نرسد ولی او همچنان بر سر دعا باشد. چنانکه بیت بعدی بدان ناطق است.]

(۲۳۴۵) نان که سَدّ و مانعِ این آب بود دست از آن نان می‌بباید شست زود

اگر نانی جلوی اشک و خشوع قلبی را بگیرد باید فوراً دست از آن نان برداشت. [ممکن است بنده‌ای به سبب نیاز مادّی رو به محراب عبادت کند و همین اتّصال و توجّه انواری در او پدید آورد. امّا به محض آنکه نیازش رفع شد دعا و نیایش را تعطیل کند. چنین بنده‌ای برحسب واقع شخصی زیانکار است، زیرا مسائل گذرای مادّی در نظرش عزیزتر از حالات خوشِ معنوی است. این شخص واقعاً باید بر حال زار خود بگرید. حال آنکه بندهٔ خالص، بندهٔ عشق حق است و از مواهب دو جهان آزاد، زیرا عبادت او از روی حبّ ازلی است نه حوایج دنیوی.]

(۲۳۴۶) خویش را موزون و چُست و سُخته[1] کن زآبِ دیده نانِ خود را پُخته کن

شخصیّت خود را معتدل و فعّال و سنجیده بار بیاور. و نانِ خود را با اشک چشم خود بپز. یعنی مواهب دنیوی را در صورتی که با خشوع و صفای قلبی‌ات معارض در نمی‌آید به‌دست آر. و چون دیدی دست‌یازی بدان مال و منصب مستلزم تیرگی و صفای درون است، رهایش کن، چون به مسخ باطن نمی‌ارزد.

---

۱. سُخته: سنجیده و موزون. از مصدرِ سَخْتَن و سُخْتَن.

آواز دادنِ هاتف مر طالبِ گنج را، و اعلام کردن از حقیقتِ اسرارِ آن

اندرین بود او که اِلهـام آمـدش کشف شد این مشکلات از ایزدش (۲۳۴۷)

آن فقیر گنج‌طلب در گرماگرم دعا بود که الهامی بدو رسید و از جانب حضرت حـق مشکلش حل شد.

کو بگفتت: در کـمان تـیری بِـنِهْ کَی بگفتندت که: اندرکَش تو زِه (۲۳۴۸)

الهام حق بدو اینگونه خطاب کرد: ای درویشِ دلریش آن هاتف که قبلاً به خواب تو آمد به تو فقط اینرا گفت که تیری در کمان بگذار. ولی کی به تو گفتند که زِهِ کمان را با تمام نیرو بکش؟

او نگفتت که کمان را سخت کش در کمان نِهْ گفت او، نَه پُر کُـنش (۲۳۴۹)

آن هاتف به تو نگفت که کمان را محکم بکش. پس تـو بـاید فـقط تـیر را در کـمان بگذاری، نه آنکه آن‌را تا می‌توانی بکشی.

از فضولی، تـو کـمان افـراشـتی صـنعتِ قـوّاسـیی[1] بـرداشـتی (۲۳۵۰)

امّا تو فضولی کردی و خودسرانه کمان را بر بازوانت بلند کردی و در کـمانگیری بـه هنرنمایی پرداختی.

تَرکِ این سَخته کـمانی رَوْ بگـو در کمان نِهْ تـیر و، پـرّیدن مـجو (۲۳۵۱)

برو این کار را ترک کن. یعنی کمان را محکم مکش. بلکه فقط در کمان تیری بگذار و در فکر این مباش که تیری به هوا پرتاب کنی.

چون بیُفتد، بَرکَن آنجا، مـی‌طلب زور بگذار و به زاری جُو ذَهَب[2] (۲۳۵۲)

هر جا که تیر افتاد همانجا را حفّاری کن. بر قدرت شخصی خود تکیه مکن، بلکه از طریق تضرّع و خشوع قلبی گنج طلا را پیدا کن.

---

۱. قَوّاسی: کمانگیری، کمان کشی، تیراندازی با کمان.
۲. ذَهَب: طلا.

(۲۳۵۳) آنچه حقّ‌ست اَقْرَب از حبلُ‌الْوَرید تـو فگـنده تـیرِ فکـرت را بـعید

آن کسی که از رگ گردن انسان بدو نزدیکتر است او همان حضرت حق است. امّا تا حالا کار تو این بوده است که تیرِ اندیشه‌ات را به مسافت‌های دوردست پرتاب کنی. [در بیت اوّل از آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق اقتباسی لفظی و معنوی شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۸) دفـتر دوم. پس گـنج حـقیقت در تـوست و از بـیگانه‌اش تـمنّا مـدار. مـنظور بـیت: بـا اندیشه‌ورزی‌های بوالفضولانه و قیل و قال نمی‌توان به گنج مقصود رسید.]

(۲۳۵۴) ای کـمان و تـیرها بـرساخته صید نزدیک و تو دور انـداخـته

ای کسی که کمان و تیرهایی فراهم آورده‌ای، شکار نزدیک توست. امّا تو تیرها را به دوردست‌ها پرتاب می‌کنی.

(۲۳۵۵) هر کـه دور انـدازتـر، او دورتـر وز چنین گنج است او مـهجورتر

هر کس تیر اندیشه و تعقّل خود را دورتر پرتاب کند، مسلّماً از گنج حـقیقت وجـود خویش دورتر می‌شود.

(۲۳۵۶) فلسفی خود را از انـدیشه بکُشت گو: بِدَو کو راست سویِ گنج، پشت

فلسفه‌دان، خود را به وسیلهٔ تفکّرات زائد تباه کرده است. بدو بگو: با شتاب برو که به گنج حقیقت پشت کرده‌ای. [امّا خیال می‌کنی به سوی حقیقت می‌شتابی. بیت فـوق در نـقد فلسفیان لحنی طنزآمیز دارد.]

(۲۳۵۷) گو: بِدَو، چندانکه افزون مـی‌دود از مـرادِ دل جـداتـر مـی‌شود

به فلسفه‌دان بگو: بِدَو که هرچه بیشتر بدود از مقصودِ دل دورتر می‌شود.

(۲۳۵۸) جاهَدُوا فـینا بگـفت آن شـهریار جـاهَدوا عَـنّا نگـفت ای بـی‌قرار

زیرا ای پریشان‌حال، حضرت شاه وجود در قرآن کریم فرمود: در راهِ ما مجاهده کنند. و هرگز نفرمود در طریق دور شدن از ما بکوشند. [در آخرین آیهٔ سورهٔ عنکبوت یعنی آیهٔ ۶۹ آمده است: وَالَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ اِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحسِنینَ. «و کـسانی که در راه ما خالصانه می‌کوشند آنان را به راههای خود هدایت می‌کنیم (بر هدایتشان می‌افزاییم). و همانا

خداوند با نکوکاران است.» زمخشری در تفسیر «فینا» گفته است: فی حَقِّنا وَ مِنْ اَجْلِنا وَ لِوَجْهِنا خالِصاً[1] «در حقّ ما و از برای ما و خالصاً به خاطر ما.» «فینا» لفظاً یعنی «در ما» از حرف جرّ فی + ضمیر متکلّم مع‌الغیرِ «نا» تشکیل شده است. «عَنّا» هم لفظاً به معنی «از ماست» و مرکّب است از حرفِ جارّهٔ عَنْ (= از) + ضمیرِ «نا». اگر فعلی همراه «فی» بیاید جنبهٔ ایجابی دارد. یعنی رغبت و تمایل از آن مستفاد می‌شود. و اگر با «عن» بیاید متضمن اعراض و نفرت است. مانند رَغِبَ فیه (= بدان رغبت نشان داد.) و رَغِبَ عَنْه (= از آن اعراض کرد.) پس «جاهَدُوا فینا» یعنی در راه رسیدن به ما مجاهده کنند. و «جاهَدُوا عَنّا» یعنی در راه اعراض و دور شدن از ما مجاهده کنند. «جاهَدُوا» فعل ماضی جمع مذکّر است. لیکن در آیهٔ مورد بحث چون در موضع شرط واقع شده معنی مضارع یافته است.]

همچو کنعان کو ز ننگِ نوح رفت بر فرازِ قلّهٔ آن کوهِ زفت (۲۳۵۹)

مانند کنعان که متابعت از نوح نبی(ع) را ننگ دانست و بر ستیغِ آن کوهِ بس عظیم و بلند رفت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۸) و (۱۳۱۳) دفتر سوم.]

هر چه افزونتر همی جُست او خلاص سویِ کُهْ می‌شد جداتر از مَناص[2] (۲۳۶۰)

هرچه کنعان برای رهایی خود بیشتر می‌کوشید و به کوه نزدیکتر می‌شد از پناهگاه حقیقی دورتر می‌افتاد.

همچو این درویش، بهرِ گنج و کان هر صباحی سخت‌تر جُستی کمان (۲۳۶۱)

مانند همین فقیر گنج طلب که برای یافتن گنج و معدن ثروت در هر بامداد کمانی دوراندازتر می‌جُست. [غافل از آنکه کمانهای قوی‌تر و دوراندازتر او را از گنجی که در زیر پایش قرار داشت دورتر می‌کرد.]

هر کمانی کو گرفتی سخت‌تر بود از گنج و نشان بدبخت‌تر (۲۳۶۲)

آن فقیر هر چه کمانهای دوراندازتر بکار می‌گرفت از گنج و راه وصول بدان دورتر می‌شد.

---

۱. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۴۶۵.

۲. مَناص: پناهگاه.

(۲۳۶۳) این مَثَل اندر زمانه جانی است جانِ نادانان به رنج ارزانی است

این مَثَل در روزگار ما ارزشی حیاتی دارد که جان جاهلان در خورِ عذاب است.

(۲۳۶۴) زآنکه جاهل ننگ دارد ز اوستاد لاجَرَم رفت و دکانی نو گشاد

زیرا نادان از داشتن استاد ننگ دارد. ناگزیر چنین کسی می‌رود و دکانی جدید باز می‌کند. [همانطور که علم ظاهر نیازمند معلّم است، علم باطن نیز به استاد نیاز دارد. منتهی باید با کیاست و توکّل بر عنایت الهی استادان حقیقی را از دکان‌داران دنیوی تمیز داد، زیرا مدّعیِ امور باطنی فراوان یافته آید. لیکن استاد حقیقی به تعبیر قدما از کیمیا و سیمرغ عزیزالوجودتر است. داعیانِ اِلَیَّ اِلَیَّ قَطُّ وَلا اِلیٰ غَیْری کثیرند. امّا داعیانِ اِلَی الْحَقِّ اِلَی الْحَقِّ قَطُّ وَ لا اِلیٰ نَفْسی اگر نگوییم نایاب، دست‌کم اندکشمارند.]

(۲۳۶۵) آن دکان بالایِ استاد، ای نگار[1] گَنده و پُر کژدم است و پُر ز مار

ای محبوب! آن دکانی که بالای دکانِ استاد حقیقی باز کرده‌ای، متعفّن است و پُر از مار و عقرب. [زیرا آن دکان بر مبنای نفسانیّات تأسیس شده است و غایت قصوای آن نیل به امور دنیوی است، منتهیٰ در قالب امور معنویّه.]

(۲۳۶۶) زود ویران کُن دکان و بازگَرد سویِ سبزه و گُلْبُنان و آبخَورد[2]

هرچه زودتر دکان نفسانیّات را خراب کن و به سوی سبزه‌زار و گلزار و بِرکهٔ معارف تقویٰ و پروا بازگرد.

(۲۳۶۷) نه چو کنعان، کو ز کبر و ناشناخت از کُهِ عاصم، سفینهٔ فَوْز[3] ساخت

مانند کنعان مباش که به سبب تکبّر و عدم معرفت از کوهِ نگهدارنده خواست کشتی نجات بسازد، ولی نشد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۳) دفتر سوم.]

---

۱. نِگار: محبوب، معشوق.
۲. آبْخورد: محلّی که از آن آب خورند، آبشخور، برکه.
۳. فَوْز: رستگاری، نجات.

علمِ تیراندازیَش آمد حجاب وآن مراد او را بُده حاضر به جیب (۲۳۶۸)

چنانکه هنرِ تیراندازیِ آن فقیرِ گنجْطلب حجاب بصیرت او شد. زیرا مطلوب او نزد او حاضر بود و او به این طرف و آن طرف می‌دوید. [ضمیر«ش» به آن فقیر بازمی‌گردد. همینطور تیرهای اندیشه و فکرت کنعان و کنعان‌سیرتان آنان را از کشتی نجات مردان حق دور می‌کند.]

ای بسا علم و ذَکاوات[1] و فِطَن[2] گشته رهرو را چو غول و راهزن (۲۳۶۹)

چه بسا دانش و هوشیاری‌ها و زیرکی‌ها که برای سالک به منزلهٔ غول بیابانی و گمراه کننده است. [حافظ گفت: «تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است».]

بیشتر اصحابِ جَنَّت ابله‌اند تا ز شرِّ فیلسوفی می‌رهند (۲۳۷۰)

بیشتر بهشتیان، ابلهان‌اند. تا بدین وسیله از شرّ فلسفه‌دانی و فلسفه‌بافی برهند. [توضیح مراد مولانا از «ابله» در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول و (۱۴۲۰) دفتر چهارم آمده است. پس عارفانِ روشن‌بین به علومی که موجد خودبینی و تکبّر می‌شود اعتنا نمی‌دارند.]

خویش را عریان کن از فَضل و فُضول تا کند رحمت به تو هر دَم نزول (۲۳۷۱)

خود را از فضیلت‌های خودبینانه عاری کن تا رحمتِ الهی و فتوحات ربّانی هر لحظه بر تو ببارد.

زیرکی ضدِّ شکست است و نیاز زیرکی بگذار و با گولی بساز (۲۳۷۲)

زیرکی‌های خودبینانه ضدّ انکسار و نیاز به حق است. پس زیرکی‌های خودبینانه را رها کن و با بلاهتِ عارفانه (جهل نسبت به منافع دنیایی) دمساز شو.

زیرکی دان دامِ بُرد و طَمْع و کاز تا چه خواهد، زیرکی را پاک‌باز (۲۳۷۳)

زیرکی را باید دامِ منافع دنیوی و آزمندی و فریبندگی بدانی. کسی که از جمیع تعلّقات دنیوی و آویزش‌های نفسانی پاک و رها شده چه نیازی به اینگونه زیرکی‌ها دارد؟ [نسخه‌های

---

۱. ذَکاوات: تیزهوشی‌ها، هوشیاری‌ها. جمعِ ذکاوَت.
۲. فِطَن: زیرکی‌ها. جمعِ فِطْنَت.

معتبر «گاز» ضبط کرده‌اند. حتی مرحوم نیکلسون نیز در متن مثنوی از آن نسخه‌ها پیروی کرده است، لیکن در شرح خود نظر اکبرآبادی را که «کاز» ضبط کرده پذیرفته است[۱]. اکبرآبادی گوید: «کاز» شاخه‌های درخت باشد که صیّادان از آن لته‌ها و چیزها آویخته، بر یک طرف دام بر زمین فرو برند تا جانوران از آن رم کرده به طرف دام آیند[۲]. با توجّه به معنی اخیر مراد از «کاز» در اینجا امری است فریبا.]

(۲۳۷۴) زیرکان، با صنعتی قانع شده ابلهان، از صُنْع در صانع شده

اشخاص زیرک به مصنوعات قناعت کرده‌اند، امّا ابلهان از هر مصنوعی به سوی حضرت حق متوجّه می‌شوند. [به توضیح بیت (۲۳۷۰) همین دفتر رجوع شود.]

(۲۳۷۵) زآنکه طفلِ خُرد را مادر نَهار دست و پا باشد نهاده برکنار

زیرا مادر، کودک خردسال را شبانه‌روز مواظبت می‌کند و در آغوش خود می‌کشد و دست و پای او می‌شود. [«نَهار» را در اینجا به معنی روزگرفته‌ایم. طبق قاعدهٔ تغلیب مراد از نهار، لیل (= شب) نیز تواند بود. حکیم سبزواری به همین جهت می‌گوید شاید مراد مولانا را بتوان اینسان بیان کرد:

زآنکه مادر طفل را لیل و نهار دست و پا باشد نهاده در کنار[۳]

«نهار» به معنی جوجه مرغ سنگخواره و جغد نر نیز آمده است که ربطی به بیت فوق ندارد. مولانا در اینجا بندگان مقرّب الهی را به اطفال، و حضرت حق را به «مادر» تشبیه فرموده است. منظور بیت: آن بنده‌ای که از خودبینی و انانیّت بگذرد و خود را «کالْمَیِّت بِیَدِ الْغَسّال» به ارادهٔ حق سپرد آن حضرت او را کفایت فرماید. که او نِعْمَ الْوَکیل و نِعْمَ الْمُعین است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۵۰ ـ ۲۱۴۹.
۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۰۴.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۶۵.

حکایتِ آن سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود که به منزل قوتی یافتند و ترسا و جهود سیر بودند، گفتند این قوت را فردا خوریم مسلمان صایم بود، گرسنه ماند از آنکه مغلوب بود

خلاصهٔ داستان

یک یهودی و مسیحی و مسلمان همسفر شدند. و به منزلی رسیدند صاحبخانه حلوایی به ایشان هدیه کرد. و آن لحظه، وقتِ نماز مغرب بود. مسلمان سخت گرسنه بود زیرا آن روز را روزه‌دار بود. امّا آن دو نفر چون پُرخورده بودند میلی به حلوا نداشتند. مسلمان گفت: بهتر است حلوا را امشب بخوریم. و آن دو گفتند: نخیر، می‌گذاریم برای فردا. بعد از رد و بدل شدن سخنانی چند پیرامون اینکه آیا حلوا را امشب بخورند یا فردا، سرانجام قرار شد که هر سه نفر بامدادان خواب دوشین خود را بازگویند تا هر کس خوابی بهتر و جالب‌تر دیده حلوا بدو رسد. یهودی گفت: دوشین به خواب دیدم که موسی آمد و مرا به کوه طور بُرد و مکاشفاتی غریب به من داد. و آنگاه به تفصیل، رؤیای خود بازگفت. مسیحی نیز گفت: به خواب اندر دیدم که عیسی(ع) مرا به آسمان چهارم بُرد و در معیّتِ او طُرفه اسراری بر من مکشوف گشت. او برای آنکه فَضیلت رؤیای خود را بر رؤیای آن یهودی نشان دهد گفت: صُوَر رؤیایی تو هر چه بود در حیطهٔ زمین واقع شد، حال آنکه رؤیای من در بلندای آسمان. و چون آسمان را بر زمین شرافت است، پس رؤیای من برتر از رؤیای توست. نتیجتاً حلوا به من می‌رسد! امّا آن دو خبر نداشتند که مسلمان نیمشب پیشدستی کرده و حلوا را یکجا خورده است! وقتی نوبت به مسلمان رسید با لحنی طعنه‌آمیز که دروغ آنان را گوشزد می‌کرد گفت: دوشین رسول خدا(ص)

را به خواب اندر دیدم که به من همی فرمود: حال که آن رفیقت همراه موسی به کوه طور رفته و مکاشفاتی بدو دست داده! و این یکی به آسمان بر شده و اسراری دیده! پس چرا معطّلی؟! زود بلندشو آن حلوا را بخور!! چه کنم که فرمان رسول را نیارم فرو هشت! گفتند: الحق که خواب همان است که تو دیدی!!

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آن‌را از **مقالات شمس** آورده است[1]: جهودی و ترسایی و مسلمانی در راه زر یافتند. حلوا ساختند. گفتند: بیگاه است، فردا بخوریم و این اندک است. آنکس خورد که خواب نیکو دیده باشد. غرض تا آن مسلمان را ندهند. مسلمان نیمه‌شب برخاست. خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب؟ برخاست، جمله حلوا بخورد. عیسوی گفت: عیسی فرود آمد ما را برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت بُرد مرا، در آن عجایب تو در آسمان چهارم بودی. عجایب آن چه باشد در مقابلهٔ عجایب بهشت؟ مسلمان گفت: محمّد آمد گفت: ای بیچاره آن یکی را عیسی برد به آسمان چهارم، و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم و بیچاره‌ای. باری برخیز حلوا را بخور، آنگه برخاستم حلوا را بخوردم. گفتند: والله خواب آنها بود که تو دیدی. آنِ ما همه خیال بود و باطل.

*

مولانا در ابیات پیشین فرمود که دست از زیرکی‌های خودبینانه بدار و همچون عارفان ساده‌دل باش. چه گُربزی و ذکاوت دنیوی در مقابل صفا و سادگی عارفان رنگ می‌بازد و بی‌اثر می‌شود. بدین منظور حکایت مذکور را آورده است. آن مسیحی و یهودی نماد گُربزان اینجهانی‌اند، و آن مسلمان، مظهر ساده دلی عارفانه. مقصود دیگر این حکایت بیان تقابل اهل توکّل و تنسّک و اهل ذخیره و ادّخار است. باز مقصود دیگر حکایت، بیان این نکته است که اهل ریا مکاسب دنیویّه را با روپوش تنسّک و تدیّن جستجو می‌کنند.

* * *

(۲۳۷۶) **یک حکایت بشنو اینجا، ای پسر تا نگردی مُمْتَحَن[2] اندر هنر**

ای پسر در اینجا حکایتی گوش کن تا با هنری که داری گرفتار رنج و محنت نشوی.

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۱۰.

۲. **مُمْتَحَن**: به رنج و محنت افتاده.

آن جهود و مؤمن و ترسا مگر همرهی کردند با هم در سفر (۲۳۷۷)

روزی یک یهودی و یک مسلمان و یک مسیحی با یکدیگر همسفر شدند.

با دو گمره همره آمد مؤمنی چون خِرَد با نفس و با آهرمنی (۲۳۷۸)

مسلمانی با دو گمراه همراه شد. چنانکه عقل با نفس امّاره و شیطان همراه است. [چنانکه در وجود هرکس عقل و نفس و شیطان جمع شده است.]

مَرْغَزی[1] و رازی[2] افتند از سفر همره و همسفره پیشِ همدگر (۲۳۷۹)

گاه ممکن است که در سفر، رازی و مروزی با هم همسفر شوند. یعنی دو نفر که بکلّی اخلاق و افکار و رفتارشان با هم مغایرت دارد همراه شوند.

در قفص افتند زاغ و چُغد و باز جفت شد در حبس، پاک و بی‌نماز (۲۳۸۰)

مثلاً خیلی پیش می‌آید که زاغ و جغد و باز در یک قفس افتند. و یا بسیار اتفاق می‌افتد که در زندان، آدم پاک و باتقوی با کسی که اهل نیایش و پاکی نیست همبند شوند.

کرده منزل شب به یک کاروانسرا اهلِ شرق و اهلِ غرب و ماوَرا (۲۳۸۱)

همینطور خیلی پیش می‌آید که شبْ‌هنگام شرقیان و غربیان و ماوراءالنهریان در یک کاروانسرا سر کنند.

مانده درکاروانسرا خُرد و شِگَرف روزها با هم ز سرما و ز برف (۲۳۸۲)

کوچک و بزرگ به علّت برف و سرما روزهای متوالی در یک کاروانسرا منزل می‌کنند.

چون گشاده شد ره و بگشاد بند بِسکُلَند و هریکی جایی روند (۲۳۸۳)

امّا همینکه راه باز شود و موانع حرکت از میان برود مسافران از یکدیگر جدا شوند و

---

۱ و ۲. مَرْغَزی و رازی: ر. ک. شرح بیت (۲۸۸) دفتر اول و (۳۸۱۴) دفتر چهارم.

هر یک به سویی روند.

(۲۳۸۴) چون قفص را بشکند شاهِ خِرَد جمعِ مرغان هر یکی سویی پَرَد

مثال دیگر. همینکه عقلِ شاهوار، قفس را بشکند پرندگان هریک به جانبی پرواز کنند. [عناصر و امزجهٔ مختلف و متضادِّ بدن همچون مرغکانی هستند که در قفسی به نام کالبد در کنار هم قرار گرفته‌اند. سبب تألیف این عناصر متضادّ، روح است. وقتی که روح از کالبد جسمانی مفارقت جوید و به اصل عُلوی خود باز رود ترکیب عنصری جسم نیز از هم گسلد و تجزّی یابد. و هر عنصری به اصل خود رجوع کند.]

(۲۳۸۵) پَرگشاید پیش از این پُر شوق و باد در هوایِ جنسِ خود، سویِ معاد

البته پرندگان مذکور پیش از این هم در هوای اتّصال به همجنس خود با اشتیاق به سوی مرجع خود پر و بال گشوده‌اند.

(۲۳۸۶) پَر گشاید هر دَمی با اشک و آه لیک پَرّیدن ندارد روی و راه

این پرندگان گرچه دمادم با اشک و آه به سوی همجنس خود بال گشوده‌اند، ولی امکان پریدن دست نداده است.

(۲۳۸۷) راه شُد، هر یک پَرَد مانندِ باد سویِ آن کز یادِ آن پَر می‌گشاد

امّا همینکه راهِ پرواز باز شود، هر پرنده‌ای بسرعت به سویی پَر می‌کشد که قبلاً در هوای آن بال می‌گشود.

(۲۳۸۸) آن طرف که بود اشک و آهِ او چونکه فرصت یافت، باشد راهِ او

به محض آنکه راهِ پرواز گشوده شود و پرندگان محبوس فرصتی یابند به جانبی پرواز می‌کنند که برای رسیدن بدان اشک می‌ریختند و آه می‌کشیدند.

(۲۳۸۹) در تنِ خود بنْگر، این اجزایِ تن از کجاها گِرد آمد در بدن

ای انسان به کالبدت نگاه کن. ببین که این اجزا و عناصر از کجا در کالبد تو گردآمده‌اند.

آبی و خاکی و بادی و آتشی عرشی و فرشی و رومیّ و کَشی (۲۳۹۰)

برخی از عناصر ترکیب یافتهٔ کالبد تو آبی، و برخی خاکی و برخی بادی و برخی آتشی است. خلاصهٔ کلام بخشی از عناصر جسم تو از موادّ عُلوی و بعضی از موادّ سُفلی و بعضی نیز از موادّ متضاد تکوّن یافته است. [مصراع اوّل ناظر به عناصر اربعه است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۴۸) همین دفتر. مصراع دوّم این نکته را تفهیم می‌کند که کینونتِ آدمی و سایر موجودات از ضدّها ترکیب یافته است. پس انسان مجمع‌الاضداد است. «کَشی» منسوب به «کَشْ»، شهری است در ماوراءالنهر نزدیک سمرقند. از آنجا که روم در غرب و «کش» در شرق واقع شده، «رومی و کشی» تعبیری است از دو کس یا دو چیز متضاد و متنافر. نظیر تعبیر «رازی و مَرْغزی» یا «رازی و مَرْوَزی».]

از امیدِ عَوْد[1] هریک بسته طَرْف اندر این کاروانسرا از بیمِ برف (۲۳۹۱)

هر یک از آنان در این کاروانسرا از ترس برف و بوران امید بازگشت به منزل یا مقصد خود را از دست داده است. [این بیت را سه تن از شارحان متأخّر ناصواب معنی کرده‌اند. یکی از اینان چنین نوشته است: «هریک از آن اجزاء به امید بازگشت به اصل خود، از بیم برف و سرما به یکدیگر چشم دوخته‌اند.» شارحی دیگر نوشته است: «هریک طرفی و بهره‌ای از امید بازگشت به اصل دارد، و در این دنیا مانده است، مانند مسافری که در برف گرفتار شده و شب در کاروانسرایی منزل کرده باشد.» و شارح دیگر نوشته است: «هریک به امید بازگشت چشم دوخته و از ترسِ برف در این کاروانسرای (تن) گرد آمده‌اند.» این شارحان بدین نکته عنایت نکرده‌اند که «از بیم برف» تعلیلِ مصراع اوّل است. یعنی مسافران برف را چنان سنگین و زمین‌گیر کننده می‌بینند که از رسیدن به مقصد امید می‌بُرند. «طَرْف بستن» در اینجا به معنی چشم فرو بستن است و با آن «طرف بستن» که به معنی بهره‌مند شدن و نصیب یافتن است تفاوت دارد. در این باره به شرح بیت (۱۵۹) همین دفتر رجوع شود. منظور بیت: عناصر اربعه و اخلاط چهارگانه مانند مسافرانِ مختلف و حتّی متعارض بواسطهٔ برف و سرمای بُعدِ از حق چند صباحی در کاروانسرای کالبد عنصری کنار هم قرار گرفته‌اند. انجماد این دنیای مادّی چنان قوی است که اهل آن رجوع به اصل گوهرین خود را نامیسّر می‌انگارند.]

---

۱. عَوْد: بازگشت.

(۲۳۹۲) برفِ گوناگـون جُـمودِ هـر جَـماد در شِتایِ بُـعدِ[1] آن خـورشیدِ داد

اکنون باید دید که در اینجا منظور مولانا از «برف» چیست؟ در دوری از خـورشید عدالت حضرت حق که همچون زمستان، جمود آور است. برف‌هایی پیدا شده و هر چـیز را یخ‌زده و منجمد کرده است.

(۲۳۹۳) چون بتابَد تَفِّ آن خورشیدِ خشم کوه گردد گاه ریگ و گـاه پشـم

ولی هرگاه که شعاع گـرم آن خـورشید قـهر بـتابد، کـوه گـاهی بـه ریگ و گـاهی به پشم مبدّل شود.

(۲۳۹۴) در گــداز آیــد جـمادات گِـران چون گدازِ تن به وقتِ نـقلِ جـان

همان‌سان کـه کـالبد آدمـی بـه گـاهِ مـفارقتِ جـان آب مـی‌شود، اجسـام و قـوالبِ موجودات جهان نیز با تجلّی قهریّهٔ حضرت حق می‌گدازند و به فنا می‌روند. [در ابیات اخیر معلوم شـد کـه مـراد از «بـرف» حـرمان از حـیات روحـانی است. پس هـر عـاملی را کـه روح ما را از گرمای روحانی محروم دارد و به انجماد دچار کند به بـرف و بـوران زمسـتان تعبیر کرده است. انغمار در شهوات بهیمی روح‌ها را دچار جمود می‌کند.]

(۲۳۹۵) چون رسیدند این سه همره منزلی هـدیه‌شان آورد حـلوا مُـقبِلی

مـولانا پس از افـادهٔ نکـات، مـجدّداً بـه صـورت حکـایت بـازمی‌گردد: وقـتی کـه این سه همسفر (جهود و مسیحی و مسـلمان) بـه مـنزلگاهی رسـیدند، شـخصی نکـوکار و سعادتمند برای آنان حلوایی به رسم هدیّه آورد.

(۲۳۹۶) بُرد حلوا پیشِ آن هر سه غـریب مُـحسنی از مـطبخِ اِنّـی قَـریب

شخصی نکوکار از مطبخِ خداوندی کـه بـواسطهٔ قُـرب بـه مـردم، حـوایـج آنـان را برآوَرَد، حلوایـی بـه نـزد آن سـه غـریب بُـرد. [آن نکـوکارِ غـریب‌نواز ایـن کـار را بـرای روی و ریا انجام نداد، بل سببی از اسباب بود تا خداوند از طریق او به آن سه نفر رزق مقدّر

---

۱. شِتایِ بُعد: زمستانِ دُوری. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافه مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است. یعنی دوری و بُعدی که همچون سرمای زمستان، جمودآور است. مراد اینست که دوری از خدا موجب جمود روحی می‌شود.

رساند. چنانکه اِنّی قَریب (= همانا من نزدیکم) که قسمتی از آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ بقره است این معنا را تأکید می‌کند. توضیح این آیه در شرح بیت (۳۶۰۱) دفتر دوم آمده است.]

نانِ گرم و صحنِ[۱] حلوای عسل بُرد آنکه در ثوابش بود اَمَل (۲۳۹۷)

آن شخص نکوکار که خواهان ثواب بود، نانی گرم و بشقابی از حلوای شیرین به نزد آنان بُرد.

اَلْکِیاسَة وَالْاَدَب لِاَهْلِ الْمَدَر[۲] اَلضِّیافه وَالْقِریٰ[۳] لِاَهْلِ الْوَبَر[۴] (۲۳۹۸)

زیرکی و ادب از ویژگی‌های شهرنشینان است. و مهمانی دادن و ضیافت برپا کردن نیز از ویژگی‌های بادیه‌نشینان است.

اَلضِّیافَة لِلْغَریبِ وَالْقِریٰ اَوْدَعَ الرَّحْمٰنُ فی اَهْلِ الْقُریٰ (۲۳۹۹)

خداوند مهربان، غریب‌نوازی و مهمان‌دوستی را در خویِ روستائیان به ودیعت نهاده است. [مأخوذ است از این خبر: اَلضِّیافَةُ عَلیٰ اَهْلِ الْوَبَرِ وَ لَیْسَتْ عَلیٰ اَهْلِ الْمَدَر.[۵] «مهمان‌نوازی از خوی بادیه‌نشینان است نه از خوی شهرنشینان.»]

کُلَّ یَوْمٍ فِی الْقُریٰ ضَیْفٌ حَدیث مٰا لَهُ غَیْرُ الْاِلٰهِ مِنْ مُغیث[۶] (۲۴۰۰)

در روستاها هر روز مهمانی تازه از راه می‌رسد که جز خداوند فریادرسی ندارد. [اگر ضمیر واقع در «لَهُ» به «ضَیْف» بازگردد معنی همان است که گفته آمد، یعنی مسافر بجز خداوند یاوری ندارد، اوست حافظ و رازق مسافر. و غریب‌نوازی صحرائیان و روستائیان از اسباب مشیّت الهی است. و اگر ضمیر واقع در «لَهُ» را با تقدیر مضافِ «اهل» اَهْلِ الْقُریٰ (= روستانشینان) راجع گردانیم مراد اینست که روستائیان و صحرانشینان یاور

---

۱. صَحْن: بشقاب. جمع: صِحان.

۲. مَدَر: گِل، کلوخ، شهر. در اینجا معنی اخیر مراد است. البتّه به روستا هم گاه «مَدَر» گویند.

۳. قِریٰ: مهمانی، آنچه پیش مهمان نهند.

۴. وَبَر: پشم، پشم شتر. «اَهْلُ الْوَبَر» یعنی بادیه‌نشینان، صحرائیان، از آنرو که در خیمه‌های پشمین سر کنند.

۵. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۶.

۶. مُغیث: فریادرس. اسم فاعل از مصدرِ اِغاثه و از ریشهٔ «غ و ث».

مسافران‌اند در حالی که کسی به آنان کمک نمی‌کند جز خداوند رحمان. چه آنان در وسط صحاری و بیابان‌ها و دل کوهستان‌ها زندگی می‌کنند و فریادرسی ندارند جز خدا.]

(۲۴۰۱) کُلَّ لَیْلٍ فِی‌الْقُرَیٰ وَفْدٌ[۱] جَدید مٰا لَهُمْ ثَمَّ[۲] سِوَی‌اللهِ مَحید

هر شب در روستاها مهمانان تازه واردی به سر برند که در آنجا بجز خداوند پشت و پناهی ندارند. [«مَحید» لفظاً به معنی محلّی است که از راه کناره می‌گیرند. از مصدر حَیْد (=کناره گرفتن از راه و غیره) امّا در اینجا به معنی پناه است. بعضی آن‌را مجید (= بزرگوار) ضبط کرده‌اند. اگر ضبط نخست را بپذیریم «محید»، مبتدای مؤخّر، «مٰا لَهُمْ»، شبه جمله، خبر مقدّم محسوب شود. و اگر ضبط دوم را بپذیریم «مجید»، صفتِ «الله» واقع شود که در اینصورت ایراد نحوی دارد، زیرا صفت از نظر «تعریف» و «تنکیر» باید با موصوف مطابقت کند. مگر آنکه بخوانیم سِوَی‌اللهِ الْمَجید.]

(۲۴۰۲) تُخْمه[۳] بودندآن دو بیگانه، ز خَور بود صایِم[۴] روز آن مؤمن مگر

آن دو بیگانه (مسیحی و یهودی که از آیین اسلام بیگانه بودند) از شدّت پُرخوری دچار سوء هاضمه شده بودند، و آن مسلمان روزه‌دار بود.

(۲۴۰۳) چون نمازِ شام، آن حلوا رسید بود مُؤمن مانده در جوعِ شدید

چون شبْ‌هنگام آن حلوا رسید، مسلمان سخت گرسنه بود.

(۲۴۰۴) آن دو کس گفتند: ما از خور پُریم امشبش بِنْهیم و فردایش خوریم

آن دو (مسیحی و یهودی) گفتند ما زیاد غذا خورده‌ایم، حلوا را امشب نمی‌خوریم بلکه آن‌را نگه می‌داریم و فردا می‌خوریم.

---

۱. وَفْد: گروه، دسته. جمع: وُفُود.

۲. ثَمَّ: آنجا، آن سو، با ثُمَّ (= سپس) نباید اشتباه شود.

۳. تُخمه: ر. ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر پنجم.

۴. صایِم: روزه‌دار.

صبر گیریم، امشب از خور تن زنیم　　بهرِ فردا لُوت[1] را پنهان کنیم　　(۲۴۰۵)

امشب صبر می‌کنیم و از خوردن امساک می‌کنیم، و این طعام را برای فردا ذخیره می‌داریم.

گفت مؤمن: امشب این خورده شود　　صبر را بِنْهیم تا فردا بود　　(۲۴۰۶)

مسلمان گفت: امشب این طعام را بخوریم و صبر را بگذاریم برای فردا.

پس بدو گفتند: زین حِکمت‌گری　　قصدِ تو آنست تا تنها خوری　　(۲۴۰۷)

آن دو به مسلمان گفتند: مقصود تو از این فلسفه‌بافی‌ها اینست که حلوا را تنهایی بخوری.

گفت: ای یاران نه که ما سه تن‌ایم؟　　چون خلاف افتاد، تا قسمت کنیم　　(۲۴۰۸)

مسلمان گفت: ای دوستان مگر ما سه نفر بیشتر نیستیم؟ حال که امکانِ اختلاف می‌رود بیاییم آن‌را میان خود تقسیم کنیم. [مصراع اول استفهامِ تقریری است.]

هر که خواهد، قسمِ خود بر جان زند　　هر که خواهد، قسمِ خود پنهان کند　　(۲۴۰۹)

وقتی که این غذا تقسیم شد هر که خواست سهم خود را الآن می‌خورد، و هر که دلش خواست می‌تواند سهم خود را ذخیره کند.

آن دو گفتندش: ز قسمت درگذر　　گوش کُن قَسّام فِی‌النّار از خبر　　(۲۴۱۰)

آن دو (مسیحی و یهودی) به مسلمان گفتند: قیدِ تقسیم کردن را بزن. و این حدیث را گوش کن که: «تقسیم کننده در آتش است.» [انقروی و اکبرآبادی و بعضی دیگر از شارحان عبارت اَلْقَسّامُ فِی النّار را حدیث نبوی دانسته‌اند گرچه در جوامع روایی دیده نیامد.

ابیات اخیر را می‌توان بر چنین معنایی تأویل کرد که «مسلمان»، تمثیلِ صوفیان اهل توکّل است، و آن دو، تمثیل دنیاطلبانِ اندوزنده و مُدَّخِر. آن «ترسا» ظاهراً به تعلیمات حضرت مسیح(ع)که مردم را از اندوختن برگ و توشه پرهیز می‌داد باور نداشت.]

---

۱. لُوت: انواع غذاها. در اینجا مطلق غذا.

(۲۴۱۱) گفت: قَسّام آن بُوَد کو خویش را کرد قسمت بر هوا و بر خدا

مسلمان در جواب آنان گفت: منظور از تقسیم کنندهٔ دوزخی، آن کسی است که خود را میان هواهای نفسانی و حُبّ الهی پاره پاره کند. یعنی هم دل به هوس‌ها و آرزوهای یاوه سپرد و هم به خدای تبارک. [و این شدنی نیست.]

(۲۴۱۲) مُلکِ حقّ و جمله قِسمِ اوستی قِسم، دیگر را دَهی دوگوستی

شما مملوک حضرت حق هستید و اصلاً کُلِّ وجود شما از آنِ اوست. اگر قِسمِ وجودتان را به غیر حق سپرید مشرک و دوگانه‌پرست خواهید بود.

(۲۴۱۳) این اسد غالب شدی هم بر سگان گر نبودی نوبتِ آن بَدرَگان

اگر دَوْر، دَوْرِ آن دو شخص بدنهاد و ناسازگار نبود، این شیر یعنی مسلمان حتماً بر آن سگ‌صفتان غالب می‌آمد.

(۲۴۱۴) قصدِشان آن کان مسلمان غم خورد شب بر او در بی‌نوایی بگذرد

مقصود آن دو نفر این بود که آن مسلمان غصّه بخورد و شب گرسنه و بی‌توشه سر کند. یعنی خلاصه رنج ببرد و بی‌بهره بماند.

(۲۴۱۵) بود مغلوب او به تسلیم و رضا گفت: سَمْعاً طاعةً اَصْحابُنا

مسلمان که مغلوب و تسلیم آن دو نفر بود گفت: ای یارانم چَشم! اطاعت می‌کنم! [«سَمْعاً و طاعَةً» مصدر عطفی و از نظر نحوی هر دو مفعول مطلق است و منصوب به عاملِ محذوف. یعنی در اصل بوده است اَسْمَعُ سَمْعاً وَ اُطیع اِطاعَةً. «می‌شنوم شنیدنی و اطاعت می‌کنم اطاعت کردنی.» در فارسی می‌گوییم: به گوشم و به فرمانم.]

(۲۴۱۶) پس بخفتند آن شب و برخاستند بامدادان خویش را آراستند

پس آن سه نفر شب خوابیدند. صبح برخاستند و به وضع خود سر و سامانی دادند.

(۲۴۱۷) روی شُستند و دهان و، هر یکی داشت اندر وِرد، راه و مسلکی

سر و صورت و دهان خود را شستند و هر کدام اوراد و اذکار مربوط به مذهب خود را

خواند و بدان روش حضرت حق را عبادت کرد.

یک زمانی هر کسی آورد رُو　　سویِ وِردِ خویش از حق، فضل‌جُو　　(۲۴۱۸)

هریک از آنان به خواندن اوراد خاصّ خود سرگرم شد و در اثنای نیایش فضل و عطایی از خداوند درخواست کرد.

مؤمن و ترسا، جهود و گبر[۱] و مُغ[۲]　　جمله را رُو سویِ آن سُلطانِ اُلُغ　　(۲۴۱۹)

مسلمان و مسیحی و جهود و آتش‌پرست و مجوسی جملگی رو به سوی درگاه آن سلطانِ بزرگ دارند. یعنی هر کس با آیین و مشرب خاصّ خود حضرت حق را پرستش می‌کند.

بلکه سنگ و خاک و کوه و آب را　　هست واگشتِ نهانی با خدا　　(۲۴۲۰)

نه تنها آدمیان، خدا را می‌پرستند، بلکه سنگ و خاک و کوه و آب نیز بطور نهان توجّه به حضرت حق دارند. [تسبیح جمادات به کرّات در مثنوی و دیوان شمس آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۵۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اول.]

این سخن پایان ندارد هر سه یار　　رُو به هم کردند آن دَم یارْوار　　(۲۴۲۱)

اینگونه سخنان اسرارآمیز تمام شدنی نیست. در آن لحظه بود که آن سه همسفر دوستانه روی به هم کردند.

آن یکی گفتا که هر یک خوابِ خویش　　آنچه دید او دوش، گو آور به پیش　　(۲۴۲۲)

یکی از آنان گفت: هر کس خوابی را که دیشب دیده است تعریف کند.

هر که خوابش بهتر، این را او خورد　　قِسمِ هر مَفضول[۳] را افضل بَرَد　　(۲۴۲۳)

هر کس رؤیایش بهتر بود این حلوا را او بخورد، زیرا سهم شخص فروتر به شخص

---

۱. گَبْر: ر. ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

۲. مُغ: ر. ک. شرح بیت (۸۵۵) دفتر پنجم.

۳. مَفضول: کسی که در فضیلت از دیگری کمتر باشد.

برتر می‌رسد.

(۲۴۲۴) آنکه اندر عقل بالاتر رود خوردنِ او خوردنِ جمله بود

هر کس که از نظر عقلانی برتر باشد، خوردن او به منزلهٔ خوردنِ جملهٔ مردمان است. [این بیت مزیّت را به عقل داده است نه به جسم. چرا که «ای برادر تو همان اندیشه‌ای»]

(۲۴۲۵) فوق آمد جانِ پُر انوارِ او باقیان را بس بُوَد تیمارِ او

جانِ پُر نورِ او از همگان برتر آمده است و مراقبت او که کاری عظیم است، دیگران کفایت می‌کند. یعنی انسان کامل از حیث معنوی و کمال روحی بر همهٔ آدمیان فضیلت دارد. و جا دارد همگان از او محافظت کنند.

(۲۴۲۶) عاقلان را چون بقا آمد ابد پس به معنی این جهان باقی بود

از آنرو که خردمندان به جاودانگی رسیده‌اند، پس توان گفت که این جهان نیز به مرتبهٔ جاودانگی رسیده است. [جهانِ هستی جهان اکبر است و انسان کامل، زبدهٔ آن. یعنی انسانِ کامل به منزلهٔ طوماری پیچیده و فشرده است، وقتی این طومار گشوده و منشرح شود نامِ جهان هستی یابد. پس جهان هستی همان انسان کامل است به نحوِ تفصیل، و انسان کامل همان جهان هستی است به نحو اجمال.

اَتَزْعَمُ اَنَّکَ جِرمٌ صَغیر وَ فیکَ انْطَوَی الْعالَمُ الْاَکبر

«آیا پنداری که آدمی جِرمی خُرد است؟ حال آنکه جهان اکبر در او پیچیده شده است.»]

(۲۴۲۷) پس جهود آورد آنچه دیده بود تا کجا شب روحِ او گردیده بود

پس آن جهود خوابی که دیده بود بازگفت و توضیح داد که دوشین روحش به چه عوالمی گذر کرده بود.

(۲۴۲۸) گفت: در ره موسی‌ام آمد به پیش گُربه بیند دنبه اندر خوابِ خویش

جهود گفت: در راهی می‌رفتم که موسی به طرف من آمد. بله، گربه در خواب دُنبه می‌بیند. [مصراع دوم بر سبیل ضرب‌المثل آمده. نظیر آن «شتر در خواب بیند پنبه دانه»

است. مراد اینست که معمولاً شخص چیزی را به خواب بیند که در بیداری بدان اندیشد و آرزوی آن کند. البتّه مولانا همهٔ رؤیاها را از این قبیل نمی‌شمرد، چه او به رؤیاهای مُبَشِّر عقیده دارد. در این باب به شرح بیت (۳۰۶۴ ـ ۳۰۶۳) و (۲۴۸۷) دفتر چهارم رجوع شود. مَسلمهٔ مَجریطی (= ماذریدی) که از عالمان علوم غریبهٔ قرون پیشین در اسپانیاست، در کتاب غایة الحکیم خود توضیح می‌دهد که بوسیله حالومیّه می‌توان مطلوب خود را در خواب دید. امّا حالومیّه چیست؟ حالومیه، کلمات و اسامی مخصوصی است که اگر شخصی به هنگام خواب آنها را با دقّت و تمرکزِ کامل ادا کند مطلوب و مسألتش به صورت رؤیا بر او مکشوف گردد. پس این میسّر بود که آن جهود از طریق اذکارِ حالومیه به دیدن موسی(ع) در خواب نایل شود، ولی دعوی او کذب بود.]

در پیِ موسی شدم تا کوهِ طور　　هر سه‌مان گشتیم ناپیدا ز نور (۲۴۲۹)

من تا کوه طور به دنبال موسی رفتم. ما هر سه یعنی من و موسی و کوه در انوار الهی غرق شدیم. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی از زبان آن جهود تجربیات عرفانی خود و دیگر عارفان را بازگو می‌کند. رؤیای ادعایی آن جهود در بعضی از مواد نظیر رؤیای دَقوقی است. رجوع شود به بیت (۱۹۸۵) به بعد در دفتر سوم. گرچه آن جهود این مکاشفات را برساخته بود تا بدان حلوا رسد، لیکن از اسلوب معهود مولاناست که گاه سخنان عالی را از زبان اشخاص دانی می‌آورد.]

هر سه سایه محو شد زآن آفتاب　　بعد از آن، زآن نور شد یک فتحِ باب (۲۴۳۰)

بر اثر انوار شمس حقیقت هر سه سایه از میان رفت. یعنی وجود ما که جنبهٔ مجازی داشت در وجود حقیقی حضرت حق محو شد. و سپس از نور حق، دری از نور گشوده گشت.

نورِ دیگر از دلِ آن نور رُست　　پس ترقّی جُست آن ثانیش چُست (۲۴۳۱)

از درونِ آن نور، نوری دیگر درخشید. آن نور دوم سریعاً بالیدن گرفت و اعتلا یافت.

هم من و هم موسی و هم کوهِ طور　　هر سه گُم گشتیم زآن اِشراقِ نور (۲۴۳۲)

به سبب درخشش آن نور معنوی من و موسی و کوه طور هر سه در آن تابش نور محو

و مستهلک شدیم.

(۲۴۳۳) بعد از آن دیدم که کُهْ سه شاخ شد چونکه نورِ حق در او نَفّاخ[۱] شد

سپس دیدم که کوه، سه پاره شد، زیرا نور حق بر آن افاضه شده بود.

(۲۴۳۴) وصفِ هَیْبَت چون تجلّی زد بر او می‌سُکُست[۲] از هم، همی شد سو به سو

کوه از هیبت تجلّی حق از هم متلاشی می‌شد و پاره‌های آن به اطراف پراکنده می‌گشت.

(۲۴۳۵) آن یکی شاخِ کُه آمد سویِ یَم گشت شیرین آبِ تلخِ همچو سَم

یکی از سه پارهٔ گسستهٔ کوه به سوی دریا رفت و به برکتِ آن، آبِ تلخِ زهرناک آن، شیرین و گوارا شد.

(۲۴۳۶) آن یکی شاخش فرو شُد در زمین چشمهٔ دارو برون آمد مَعین[۳]

و پارهٔ دیگرِ کوه در زمین فرو رفت و بر اثر آن، چشمه‌ای درمانگر و صاف و روان جوشیدن گرفت. [حکیم سبزواری به نحو تأویل سخنانی گفته که خلاصهٔ مضمون آن چنین است: مراد از آن شاخه‌ای که در زمین فرو رفت مقام نبوّت انبیاست که از عالم وحدت به‌سوی کثرت تنزّل می‌کند تا به اصلاح نفوس پردازد. و مراد از «آب روان» اخلاق حسنهٔ آنان است که شفای امراض روحی و اخلاقی مردمان است. چرا که انبیا طبیبان مردم‌اند.[۴]]

(۲۴۳۷) که شفایِ جمله رنجوران شد آب از همایونیّ وَحیِ مُستطاب[۵]

آن آب صاف و روان به برکت وحی پاک الهی، مایهٔ شفای جمیع بیماران شد.

---

۱. نَفّاخ: بسیار دمنده. (صیغهٔ مبالغه)، امّا در اینجا به معنی افاضه کننده آمده است.
۲. می‌سُکُست: می‌گُسست، متلاشی می‌شد.
۳. مَعین: ر. ک. شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۶۶.
۵. مُستَطاب: پاک.

[به‌توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

آن یکی شاخِ دگر پَرّید زود تا جِوارِ[1] کعبه، که عَرَفات بود (۲۴۳۸)

و پارهٔ دیگری که از آن کوه مُنشَقّ شده بود فوراً پرید و در همسایگیِ کعبه جای گرفت. و آن پاره کوه همان کوه عرفات است. [حکیم سبزواری این پاره کوه را به ولایتِ نبی تأویل کرده است. از آنرو که هر نبی دو وجه دارد، یکی وجهِ ربّی که آن‌را ولایت گویند و ولایت را روح نبّوت شمرند. و دیگر وجه خلقی که آن‌را نبوّت نامند. عَرَفات صحرای محدودی است که در چهار فرسخی مکّه واقع شده و رشته کوههای کم ارتفاع عرفات نیز در آن صحرا قرار دارد. در بعضی از روایات آمده است که کوه عرفات، پاره‌ای از کوه طور است. ابیات فوق دالّ بر حالت محو و استغراق آن جهود است. «عَرَفات» در بیت فوق بنا به ضرورت شعری، «عَرْفات» آمده است.]

باز از آن صَعْقه چو با خود آمدم طور برجا بُد نه افزون و نه کم (۲۴۳۹)

همینکه از حالت محو و استغراق بدر آمدم دیدم که کوه طور بر هیأت اوّلش برجای ایستاده. نه چیزی بدان افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شده است. [صَعْقه و صَعْق، مصدر است و به معنی اصابت صاعقه آمده است، نیز به معنی بانگ مهیبی است که از شنیدن آن آدمی دچار بیهوشی یا مرگ شود. چنانکه صاحب اقرب‌الموارد نویسد: اَلصَّعْقَهُ یُغْشیٰ مِنْهٰا عَلیٰ مَنْ یَسْمَعُها اَوْ یَموتُ[2] امّا صوفیه این لفظ را از آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف اقتباس کرده و اصطلاحی ساخته‌اند که عبارت است از فنایِ در حق بواسطهٔ تجلّیِ ذاتی او. چنانکه عبدالرزاق کاشانی در تعریف آن گوید: اَلصَّعْقُ هُوَ الْفَنٰاءُ فِی الْحَقِّ بِالتَّجَلّی الذّاتی. جامی نیز در شرح نقش الفصوصِ ابن عربی گوید: تجلّی ذات علامتش فنای ذات و صفات سالک در سَطَوات انوار الهی است که آن‌را صَعْقه گویند[3]. پس آن جهود (در صورتی که راست می‌گفت) این صحنه‌ها را در حالت صَعْقه و بی‌خویشی می‌دید.]

---

۱. جِوار: مصدر باب مفاعله به معنی همسایگی است.

۲. ر.ک. ذیل اقرب‌الموارد، ص ۲۵۶.

۳. ر.ک. نقدالنصوص، ص۱۱۵.

(۲۴۴۰) لیک زیرِ پایِ موسی همچو یخ می‌گُدازید او، نماندش شاخ[۱] و شخ[۲]

امّا کوه در زیر پای موسی همچون یخ آب می‌شد. و بالاخره نه پاره کوهی برجای ماند و نه کلّاً کوهی. [حرارت عشق موسوی کوه را ذوب کرد. آن جهود این صحنه را نیز در حالت صعق و بی‌خویشی دیده است. او ظاهراً میان حالت صعق و صحو (= بی‌خویشی و باخویشی) در تردّد بوده است. گاه به عالم صعق می‌رفته و گاه به عالم صحو بیت بعدی نیز حاکی از حالت صعق و بی‌خویشی اوست.]

(۲۴۴۱) با زمین هموار شد کُهْ از نَهیب[۳] گشت بالایش از آن هَیْبَت نشیب

کوه طور از مهابتِ تجلّی حضرت حق با زمین همسطح شد. و حتّی ستیغ کوه نیز از شکوه آن تجلّی فرو ریخت.

(۲۴۴۲) باز با خود آمدم زآن اِنتشار باز دیدم طور و موسی برقرار

دوباره از آن حالت صعق و بی‌خویشی بدر آمدم و خود را بازیافتم. باز دیدم که کوه طور و موسی سرجای خود ایستاده‌اند. [حکیم سبزواری مصراع دوم را اشاره می‌داند به سَیْرٌ مِنَ الْحَقِّ اِلَی الْخَلْق.[۴] یعنی گذار از وحدت حق به کثرت خلق.]

(۲۴۴۳) وآن بیابان سَر به سَر در ذیلِ کوه پُر خلایق، شکلِ موسی در وُجوه

دوباره آن جهود به حالت صعق و بی‌خویشی می‌رود و در آن حالت می‌بیند که دامنهٔ کوه و همهٔ آن صحرا پُر است از آدمیانی بر شکل موسی. یعنی همهٔ آن نفوس شبیه حضرت موسی(ع) بودند.

(۲۴۴۴) چون عصا و خرقهٔ او خرقه‌شان جمله سویِ طور خوش دامنْ‌کَشان

چوبدستی و پشمینهٔ آنان، شبیه چوبدستی و پشمینهٔ موسی بود. و جملگی آنان شادی‌کنان به سوی کوه طور می‌خرامیدند.

---

۱. شاخ: پاره، قسمتی از هر چیز.
۲. شَخ: کوه، دامنهٔ کوه.
۳. نَهیب: بیم، ترس.
۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۶۷.

جـمله کـف‌ها در دعـا افـراخـته نـغمهٔ اَرْنـی[1] بـه هـم در سـاخته (۲۴۴۵)

جملگیِ آنان، دست‌ها به دعا افراشته بودند. و یکصدا این نغمه را سر مـی‌دادنـد کـه: پروردگارا خـود را بـه مـن بـنمای. [در آیـهٔ ۱۴۳ سـورهٔ اعـراف آمـده است: وَ لَـمّا جـاءَ مُوسیٰ لِـمیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ اِلَـیْکَ. قـالَ لَـنْ تَـرانـی و لٰکِـنِ انْـظُرْ اِلَی الْـجَبَلِ فَاِنِ‌اسْتَقَرَّ مَکـانَهُ فَسَـوْفَ تَـرانـی. فَـلَمّا تَـجَلّیٰ رَبُّـهُ لِـلْجَبَلِ جَـعَلَهُ دَکّـاً وَ خَرَّ مُوسیٰ صَعِقاً. فَلَمّا اَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ اِلَیْکَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْـمُؤْمِنینَ. «آنگاه که موسی به وعده‌گاهِ ما آمد، پروردگارش با او سخن گفت. موسی عرض کرد: پروردگارا خود را به من بنمای تا به تو درنگرم. خداوند فرمود: هرگز مرا نتوانی دیدن. ولی به کوه درنگـر. اگـر کـوه برجای خود بماند، مرا توانی دیدن. وقتی که پروردگارِ موسی بر کوه تجلّی کرد، کوه را از هم بگسست و موسی بیهوش بر زمین افتاد. چون بهوش آمد عرض کرد: پاکیزه خداوندا! من (از این درخواست خود) نزدت توبه آوردم که من نخستین ایمان آورندگانم.» این آیـه در مـیان فرقه‌های کلامی بخصوص اشاعره و معتزله در باب امکان رؤیت خـدا بـحث‌هایی انگـیخته است. نخستین سؤالی که در ذهن آدمی پدید می‌آید اینست که حضرت موسی(ع) با آن عُلوِّ مرتبت و رفعت نبوّت چگونه نمی‌دانست که خدا را نمی‌توان با چشم ظاهر دید؟! این دیگر چه تقاضایی بوده است؟! صوفیه، متکلّمان و حکما هر یک بر مشرب اعتقادی خود جوابی بدین سؤال داده‌اند که در کتب مـربوطه ثـبت است. لیکـن سـاده‌ترین جـواب ایـنست کـه چـنین درخواستی نه از جانب موسی، بل از جانب قوم لجوج او بود. چنانکه آیهٔ ۵۵ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ نساء بدان ناطق است. مولانا این قبیل آیات را که در آن، خطاب‌ها و عتاب‌های تندی از جانب خدا به انبیا می‌شود، یکی از اسـلوب‌های تـربیتی الهـی مـی‌شمرد و آن‌را از مصادیق «نزاع خر فروشان» محسوب می‌دارد. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۴) دفترچهارم.]

باز آن غِشْیان[2] چو از من رفت، زود صورتِ هـریک دگـرگونم نـمود (۲۴۴۶)

همینکه حالت محو و بی‌خویشی از من زایل شد، فوراً چهرهٔ یکایک آنـان در نـظرم طوری دیگر آمد. [«زود» قید است و بهتر است در مصراع دوم صرف شود نه مصراع اوّل.]

---

۱. اَرْنی: همان اَرِنی است که به ضرورت شعری حرف «ر» ساکن آمده است. یعنی به من نشـان بـده. اَرِ (=نشان بده)، فعل امر از باب اِفعال و از مصدرِ «ارائه»، نی (=مرا)، نونِ وقایه + ضمیر متکلم‌وحدهٔ منصوبی.

۲. غِشْیان: بیهوش شدن، بیهوشی. غَشَیان نیز صحیح است. امّا مراد از آن در اینجا حالت صَعْق و بی‌خویشیِ عارفانه است.

(۲۴۴۷) انبیا بودند ایشان، اهلِ وُدّ اتّحادِ انبیااَم فهم شد

آنان همانا جمع پیامبران بودند که اهل دوستی و وحدت‌اند، و تازه در آنجا بود که مفهوم وحدت پیامبران را دریافتم. [مولانا در بیان تجربه‌ای عرفانی که از زبان آن جهود نقل می‌کند وحدت جوهری انبیا و ادیان را پیش می‌کشد. و این مطلبی است که به مناسبت‌های مختلف در مثنوی آمده است. خود او نیز در حیات شخصی خود عملاً و خُلقاً پایبند اصل وحدت ادیان بود و از اینروست که شخصیّت او محبوب و مقبول همهٔ نحله‌ها و مشارب شده است.]

(۲۴۴۸) باز اَملاکی همی دیدم شِگَرف صورتِ ایشان بُد از اَجرام برف

دوباره درحالت صعق و بی‌خویشی، فرشتگانی عجیب دیدم که هیأت ظاهری آنان از برف تشکیل یافته بود. [«صورت» در اینجا و بیت بعدی معادل چهره و رخسار نیست (چنانکه بعضی از شارحان چنین خیال کرده‌اند) بلکه «صورت» در اینجا به معنی حِلْیه و هیأت ظاهر است.]

(۲۴۴۹) حلقهٔ دیگر ملایک مُستعین صورتِ ایشان به جمله آتشین

و گروه دیگری از فرشتگان را دیدم که از حضرت حق یاری می‌جُستند و هیأتی آتشناک داشتند.

(۲۴۵۰) زین نَسَق می‌گفت آن شخصِ جهود بس جهودی کآخرش محمود بود

آن جهود، بدین ترتیب صُوَر رؤیایی خود را برای آن دو نفر (مسیحی و مسلمان) تعریف کرد. ای بسا جهود که فرجامی نیک یابد. [این بیت و بیت بعدی توسّع نظر و سماحت اخلاق مولانا را در رفتار با سایر مذاهب نشان می‌دهد. او برخلاف قشریان خودبین پیروان دیگر ادیان را به چشم قهر و تحقیر نمی‌نگریست.]

(۲۴۵۱) هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان مُردَنَش باشد امید

هیچ لامذهبی را به دیدهٔ تحقیر منگرید، زیرا امید می‌رود که مسلمان بمیرد.

(۲۴۵۲) چه خبر داری ز ختمِ عُمرِ او؟ که بگردانی از او یکباره رُو

تو از پایان حیات او چه اطّلاعی داری؟ یعنی تو چه می‌دانی که عاقبت او چه خواهد

بود که بکلّی از او رخ برمی‌تابی؟ [مصراع اوّل مناسب است با آیهٔ ۳۴ سوره لقمان: وَ ما تَدْري نَفْسٌ ماذا تَكْسِبُ غَداً وَ ما تَدْري نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَليمٌ خَبيرٌ «و هیچ کس نداند که در آینده چه سرنوشتی خواهد داشت و در کدامین سرزمین خواهد مُردن. همانا خداوند دانا و آگاه است.»]

بعد از آن ترسا درآمد در کلام که مسیحم رو نمود اندر مَنام[1] (۲۴۵۳)

بعد از آن جهود، مسیحی سخن آغاز کرد و گفت که در خواب، حضرت مسیح(ع) را دیدم.

من شدم با او به چارُم آسمان مرکز و مَثوایِ[2] خورشیدِ جهان (۲۴۵۴)

من همراه او به آسمان چهارم رفتم. یعنی به مرکز و جایگاه خورشیدِ جهان رفتم. [توضیح «چارم آسمان» در شرح بیت (۲۷۸۹) دفتر اول آمده است.]

خود عجب‌های قِلاعِ آسمان نسبتش نبْود به آیاتِ جهان (۲۴۵۵)

دژهایی شگفت‌انگیز در آسمانِ چهارم دیدم که هیچ شباهتی به موجودات جهان ما نداشت. [در اینجا آن مسیحی می‌خواهد نشان دهد که رؤیایش برتر و بالاتر از رؤیای آن جهود بوده است. زیرا صُوَر رؤیایی جهود در حیطهٔ زمین واقع شد، امّا رؤیای آن مسیحی در آسمان چهارم رخ بنمود.]

هر کسی دانند ای فَخْرُالْبَنین که فزون باشد فنِ چرخ از زمین (۲۴۵۶)

ای افتخارِ آدمیزادگان، همه این مطلب را می‌دانند که فضیلت آسمان بیشتر از فضیلت زمین است. [امّا نیکلسون معتقد است که «اَلْبَنین» در این مضمون، بنی اسرائیل را بیشتر تداعی می‌کند.[3] «بَنین»، جمعِ «اِبْن» به معنی پسر است. لیکن در اینجا از باب تغلیب آمده است و لذا شامل فرزندانِ ذُکور و اِناث می‌گردد. این حکایت در اینجا موقّتاً رها می‌شود و حکایت بعدی در دلِ آن می‌آید.]

---

۱. مَنام: خواب.

۲. مَثْوی: جایگاه، منزل، قرارگاه.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۵۷.

حکایتِ اُشتر و گاو و قُچ که در راه بند گیاه یافتند هر یکی می‌گفت: من خورم

خلاصهٔ داستان

شتر و گاو و قوچی در سفری همراه یکدیگر شده بودند. در اثنای راه دسته‌ای گیاه پیدا کردند. چون مقدار آن گیاه ناچیز بود قوچ گفت: ای رفقا اگر این مختصر را میان خود تقسیم کنیم هیچیک از ما سیر نشود، پس بهتر است هر کس سالمندترست آن‌را بخورد. جملگی این پیشنهاد را پذیرفتند. قوچ در اثبات سالمندیِ خود گفت: من با آن قوچی که خداوند فَدیَهٔ حضرت اسماعیل(ع) کرد در یک چراگاه چریده‌ام! یعنی تاریخ ولادت من به دورهٔ حضرت ابراهیم خلیل(ع) می‌رسد! وقتی گاو این گزافه‌گویی را شنید ادّعایِ گزاف‌تری در میان آورد تا خود را کلانسال‌تر بنمایاند. او گفت: من جفتِ آن گاوی هستم که آدمِ ابوالبشر زمین را بوسیلهٔ من و او شخم زد! یعنی تاریخ ولادت من به دورهٔ حضرت آدم(ع) می‌رسد! شتر چون این دعاویِ بی‌اساس را شنید بدون آنکه کلمه‌ای حرف بزند گردن دراز کرد و دسته علف را از روی زمین به دهان گرفت و خورد و گفت: ببینید رفقا جسم بزرگ و گردن بلندم نشان می‌دهد که من از همهٔ شما سالمندترم. بنابراین برای اثبات سالمندتر بودنم نیازی به ارائه اسناد و مدارک تاریخی ندارم!

که مرا خود حاجتِ تاریخ نیست کاینچنین جسمی و عالی گردنی است

* * *

استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را از کتاب نثرالدر، باب چهاردهم، نسخهٔ آستان قدس رضوی آورده است[۱]. متن این حکایت چون عربی است، آن را در اینجا ترجمه می‌کنیم: گفته‌اند شتر و خرگوش و روباهی قطعه پنیری یافتند. توافق کردند که آن‌را به سالمندترین خود بدهند. خرگوش گفت: من پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین متولّد شده‌ام! روباه گفت: بله راست می‌گوید چون من شاهد تولّد او بوده‌ام! شتر ناگهان پنیر را به دهان گرفت و گفت: هر کس مرا ببیند می‌داند که من دیشب زاده نشده‌ام!

در سندبادنامه نیز این‌حکایت بدینگونه آمده است[۲]: آورده‌اند که در مامَضایِ شهور و سنین اشتری و گرگی و روباهی در راهی موافقت نمودند، و از روی مصاحبت مسافرت کردند و با ایشان از وجهِ زاد و توشه گِرده‌ای بیش نبود. و چون زمانی برفتند و رنج راه و عَنایِ سفر در ایشان اثر کرد و حرارت عطش قوّت گرفت و یبوستِ مَجاعت استیلا آورد. بر لب آبی بنشستند و میان ایشان از برای گِرده، مخاصَمت و مجادلتی گرفت که هرکدام از ایشان به زاد، بیشتر، بدین گِرده خوردن، اولیٰ‌تر. گرگ گفت: پیش از آنکه خدایٔ‌تعالی این جهان بیافریند، مرا به هفت روز پیشتر مادرم بزاد! روباه گفت: راست می‌گویی، من آن شب در آن موضع حاضر بودم و شما را چراغ فرامی‌داشتم و مادرت را اِعانت می‌کردم! اشتر چون مقالات گرگ و روباه بر آن‌گونه شنید، گردن دراز کرد و گِرده برگرفت و بخورد و گفت: هر که مرا ببیند، به حقیقت داند که من دوش نزاده‌ام از مادر، و از شما کلان‌ترم، و جهان از شما زیادت دیده‌ام و بار بیشتر کشیده‌ام!

❊

همانگونه که ملاحظه می‌شود مولانا در دو حکایت مذکور تصرّفی مناسب کرده است. مولاناحکایت قوچ و گاو و شتر را در دلِ حکایت «مسلمان و ترسا و جهود» آورده است تا دعویِ ترسا را بسط دهد. در این حکایت، گاو و قوچ نمادِ اصحاب قیل و قال، و شتر نماد اصحاب کشف و شهود است. آنچه آدمی را به حقیقت می‌رساند ذوق و حال است نه دعاویِ بوالفضولانه.

❊ ❊ ❊

(۲۴۵۷) اُشتر و گاو و قُچی[۳] در پیشِ راه یافتند اندر رَوِش، بندی[۴] گیاه

شتر و گاو و قوچی با هم در راهی می‌رفتند. در راه یک دسته علف پیدا کردند.

---

۱ و ۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۱۰.

۳. قُچ: مخفّفِ قوچ.

۴. بَنْد: دسته، بسته.

گفت قُچ: بخش ار کنیم این را، یقین هیچ کس از ما نگردد سیر از این (۲۴۵۸)

قوچ گفت: اگر ما این مقدار ناچیز علف را میان خود قسمت کنیم، هیچیک از ما با این، سیر نخواهد شد.

لیک عُمرِ هر که باشد بیشتر این علف او راست اولیٰ، گو بخَور (۲۴۵۹)

امّا عُمرِ هر یک از ما درازتر باشد، این علف به او می‌رسد. پس باید به او گفت: این علف را بخور.

که اَکابر را مقدَّم داشتن آمده‌ست از مصطفیٰ اندر سُنَن (۲۴۶۰)

زیرا در سنّت حضرت محمّد مصطفی(ص) آمده است که بزرگان را باید مقدّم داشت. یعنی باید به آنکه سنّش بیشتر است احترام گذاشت و رعایت حالش را کرد. [چنانکه در کنزالعمّال آمده است که رسول خدا فرموده است: اِنَّ مِنْ اِجْلالِ تَوْقیرُ الشَّیْخِ مِنْ اُمَّتی[1]. «از جمله موارد بزرگداشت من، احترام نهادن به پیران امّتم است.»]

گرچه پیران را در این دورِ لِئام[2] در دو موضع پیش می‌دارند عام (۲۴۶۱)

اگرچه در روزگارِ وانفسایِ ما که غلبه با فرومایگان است پیران را در دو جا مقدّم می‌دارند.

یا در آن لوتی که آن سوزان بود یا برآن پُل کز خَلَل ویران بود (۲۴۶۲)

یا وقتی که غذا بسیار داغ است، و یا وقتی که می‌خواهند از روی پُلی که رو به ویرانی نهاده عبور کنند. [در قدیم اینطور نبود که هر کس در بشقابی جداگانه غذا بخورد. بلکه رسم خانواده‌ها چنین بود که غذا را در یک ظرف بزرگ نظیر مجمعه می‌ریختند و همه دورش می‌نشستند و مشترکاً از آن ظرف می‌خوردند. در اینگونه موارد بایستی رعایت حال سالخوردگان می‌شد، چون نه چالاک بودند و نه دندان مناسبی داشتند. مولانا از روزگار خود گله می‌کند که چرا صِغار رعایت حال کِبار را نمی‌کنند و از سرِ لئامت حتّی آنان را سپرِ بلایِ

---

۱. ر.ک. میزان‌الحکمة، ج ۲، ص ۱۵۳۵.

۲. لِئام: فرومایگان. جمعِ لئیم.

خود می‌کنند؟! وقتی غذا ملایم و مطبوع است به هیچکس امان نمی‌دهند و حقِّ پیران نگه نمی‌دارند، امّا وقتی که غذا داغ و دهان‌سوز باشد ابتدا به پیران تعارف می‌کنند! همینطور وقتِ گذر از روی پل‌هایِ خطرساز و نامطمئن پیران را مقدّم می‌دارند!!]

(۲۴۶۳) خدمتِ شیخی، بزرگی، قایدی عامّ نآرَد بی قرینهٔ فاسدی

عوام‌النّاس بدون آنکه قصد بدی داشته باشند به شیخ بزرگ و راهنمای خود احترام نمی‌گذارند.

(۲۴۶۴) خیرشان اینست، چه‌بُوَد شرِّشان قُبحشان را بازدان از فَرِّشان

وقتی خوبی‌شان این باشد، وای از بدی‌شان! تو باید شدّتِ بدی آنان را از خوبی‌شان قیاس کنی!

مَثَل

(۲۴۶۵) سویِ جامع می‌شد آن یک شهریار خلق را می‌زد نَقیب[1] و چوبدار[2]

مولانا برای بسط مضمون بیت پیشین تمثیلی کوتاه می‌آورد: پادشاهی به سوی مسجدی می‌رفت تا در آنجا نماز گزارد. مأموران محافظ و گارد امنیتی او، خلق‌الله را با چوب و چماق می‌زدند تا راه برای آن جبّار خودکامه باز شود. در میان مضروبین شخصی مفلس که ضربات بیشتری خورده بود و خون از سر و رویش می‌چکید به آن شاه خودکامه خطاب کرد که: وقتی در امر خیرت که رفتن به مسجد باشد این همه شرّ به مردم می‌رسد، ببین وقتی که قصد ستم داری چه محشری به پا می‌کنی!! امّا معنی بیت: پادشاهی برای نمازگزاردن به سوی مسجدی می‌رفت و محافظان و چماقدارانِ او مردم را می‌زدند.

(۲۴۶۶) آن یکی را سر شکستی چوب‌زن وآن دگر را بر دریدی پیرهن

چماقداران آن جبّار سرِ جمعی را زدند و شکستند، و لباس عده‌ای را نیز کشیدند و پاره کردند.

---

۱. نَقیب: مهتر قوم، رئیس قوم. در اینجا مراد گارد امنیتی حاکم است.

۲. چُوبدار: چُماقدار، محافظانی که «دورباش» به دست می‌گیرند و مردم را از سر راه حاکم می‌پراکنند.

در میانه بیدلی[۱] دَه چوب خَورد بی‌گناهی که بِرَو از راه بَرد[۲] (۲۴۶۷)

در این گیر و دار آدم بیچاره‌ای بی‌آنکه گناهی داشته باشد ده ضربهٔ چماق بر سر و رویش وارد آمد، یعنی: از سرِ راه حاکم برو کنار!

خونْ‌چکان رُو کرد با شاه و بگفت ظلمِ ظاهربین، چه پرسی از نهفت؟ (۲۴۶۸)

آن بیچارهٔ مضروب در حالی که خون از سر و رویش می‌چکید به شاه جبار گفت: ظلم آشکارت را ببین. از ظلم پنهانت چه می‌پرسی؟ یعنی وقتی ظلم پیدای تو این باشد، وای به ظلمِ نهانت!

خیرِ تو اینست، جامع می‌روی تا چه باشد شرّ و وِزْرت[۳] ای غَوی[۴] (۲۴۶۹)

ای گمراه، وقتی کارِ خیرت که رفتن به مسجد و عبادت کردن است این نوع باشد، وای به حالِ بدی و اعمال گُنه‌آمیزت! [مولانا بعد از آوردن این تمثیل، موضوع اهانت و جفا به پیران از سوی لِئام را ادامه می‌دهد.]

یک سلامی نشنود پیر از خسی[۵] تا نپیچد عاقبت از وی بسی (۲۴۷۰)

خلاصهٔ کلام شخص پیر از فرومایگان سلامی نشنود، مگر آنکه از پیِ آن دچار گرفتاری و دردسری بسیار شود. یعنی وقتی فرومایگانِ از خدا بی‌خبر به سالخورده‌ای سلام می‌کنند قصد آزار و دست انداختن او را دارند. چنانکه در بیت (۲۵۱) دفتر دوم فرماید:

آدمی خوارند اغلب مردمان از سلامْ علیکشان کم جُو امان

گُرگ دریابد ولی را، بِهْ بود زآنکه دریابد ولی را نفسِ بَد (۲۴۷۱)

اگر گرگ به شخصی صالح حمله آرد، بهتر است از آنکه او گرفتار بدنَفْسان و

---

۱. بیدل: آزرده، دلتنگ، عاشق. لیکن در اینجا مناسبِ معنی مفلس و بیچاره است.
۲. بَرْد: دورشو.
۳. وِزْر: گناه، بار سنگین. در اینجا مراد اعمالی است که به گناه آلوده باشد.
۴. غَویّ: گمراه. صفت مشبهه از مصدر غَوایة.
۵. خَس: فرومایه.

شریران گردد. [شیطان‌صفتان از گرگ هار نیز خطرناکترند. پس صالحان باید از گزند این طایفهٔ آدمی‌خوار به خداوند سبحان پناه برند.]

(۲۴۷۲) زآنکه گرگ ار چه که بس اِستمگریست لیکَش آن فرهنگ و کید و مکر نیست

زیرا درست است که گرگ، پُر گزند است. امّا دانش و حیله و نیرنگ آدمیزاد را ندارد. [امّا شریران تمام استعداد و هوش و حواس خود را صرف طرّاحی توطئه و نقشه‌های شُوم علیه این و آن می‌کنند. نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ کَیْدِ الشِّرار.]

(۲۴۷۳) ورنه کَی اندر فتادی او به‌دام؟ مکر اندر آدمی باشد تمام

اگر گرگ دارای علم و خدعه بود مگر امکان داشت که به دام آدمی درافتد؟ امّا قوّهٔ نیرنگبازی در انسان بطور کامل وجود دارد.

(۲۴۷۴) گفت قُچ با گاو و اُشتر ای رِفاق[۱] چون چنین افتاد ما را اتّفاق

ادامهٔ حکایت: قوچ به گاو و شتر گفت: ای رفیقان، حالا که چنین اتفاقی برای ما رخ داده، یعنی دسته گیاهی پیدا شده است. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۴۷۵) هر یکی تاریخِ عُمر اِبدا[۲] کنید پیرتر اولیٰ‌ست باقی تن زنید

یکایک، تاریخ زندگی خود را آشکار کنید و آن‌را در بیان آرید. آنکه تاریخ حیاتش طولانی‌تر است، به خوردن این علف سزاوارتر است، و باقیان باید کنار کشند و ادّعایی نداشته باشند.

(۲۴۷۶) گفت قچ: مَرجِ[۳] من اندر آن عهود با قُچِ قربانِ اسمعیل بود

قوچ برای نشان دادنِ سالمندتر بودن خود گفت: در روزگاران پیشین، چراگاهِ من با قوچی که به جای حضرت اسماعیل(ع) قربانی شد یکی بود![مصراع دوم اشارت است به

---

۱. رِفاق: دوستان، رفیقان. جمعِ مُکَسرِ رِفْقَه و رَفْقَه. امّا شارحی از متأخران خیال کرده است که این لفظ اشتباه است.

۲. اِبْدا: مخفّفِ اِبْداء. به معنی آشکار کردن.

۳. مَرْج: چمنزار، چراگاه. جمع: مُرُوج.

ماجرای ذبح اسماعیل(ع) به دست ابراهیم(ع) که آیهٔ ۱۰۷ ـ ۱۰۲ سورهٔ صافّات بدان ناطق است. قوچ با این ادّعای گزاف خود را پیرتر از سایرین معرّفی کرد.]

گاو گفتا: بوده‌ام من سالخَورد جفتِ آن گاوی کِش آدم جفت کرد (۲۴۷۷)

گاو به اصطلاح رویِ دست قوچ بلند شد و ادّعای عجیب‌تری کرد و گفت: اصلاً من از همهٔ شما سالخورده‌ترم، چون من جُفت همان گاوی هستم که حضرت آدم(ع) با آن زراعت می‌کرد!

جفتِ آن گاوم کِش آدم، جَدِّ خلق در زراعت بر زمین می‌کرد فَلْق[1] (۲۴۷۸)

بله، من جُفت گاوی هستم که آدم، جَدّ همهٔ انسانها، در اثنای زراعت، زمین را بوسیلهٔ من و رفیقم شخم می‌زد!

چون شنید از گاو و قُچ اُشتر، شگفت سر فرو آورد و آن‌را بر گرفت (۲۴۷۹)

همینکه شتر این دروغ‌های عجیب را از قوچ و گاو شنید، سرش را پایین آورد آن دسته علف را به دندان گرفت.

در هوا برداشت آن بندِ قصیل[2] **اُشترِ بُختی**[3]**، سبک بی‌قال و قیل** (۲۴۸۰)

شتر قوی هیکل، بدون هیچ سر و صدایی آن دسته علف را بچابکی بلند کرد.

که مرا خود حاجتِ تاریخ نیست کین چنین جسمی و عالی گردنی است (۲۴۸۱)

و با زبان حال گفت: من نیازی به بیان طول عمرم ندارم، زیرا دارای جُثه‌ای بزرگ و گردنی دراز هستم. یعنی ظاهر من آشکارا نشان می‌دهد که از شما خُردتر نیستم. پس به خوردن این علف سزاوارترم.

خود همه کس داند، ای جانِ پدر که نباشم از شما من خُردتر (۲۴۸۲)

عزیزم، هر کسی می‌داند که من از شما کوچکتر نیستم.

---

۱. فَلْق: شکافتن. در اینجا مراد شیار کردن و شُخم زدن زمین است.
۲. قَصیل: بوتهٔ سبزِ جو که به چهارپا می‌دهند. جمع: قُضْلان. مراد همان دسته علف است.
۳. بُختی: شتر قوی هیکل.

(۲۴۸۳) داند این را هر که ز اصحاب نُهیٰ[۱] است که نهادِ[۲] من فزون‌تر از شماست

هر کس که خردمند باشد، این حقیقت را می‌داند که جُثهٔ من از شما بزرگتر است.

(۲۴۸۴) جملگان دانند کین چرخِ بلند هست صد چندان که این خاکِ نَژَند[۳]

مسیحی به همسفران خود گفت: همه می‌دانند که این آسمانِ بلند، صدمرتبه از این زمین کهنه و پژمرده پهناورتر است.

(۲۴۸۵) کو گُشادِ رقعه‌هایِ[۴] آسمان؟ کو نهادِ بُقعه‌هایِ[۵] خاکدان؟

وسعت طبقات آسمان کجا و هیأتِ محدود اماکن زمین کجا؟

جواب گفتنِ مسلمان، آنچه دید، به یارانش جهود و ترسا و حسرت‌خوردنِ ایشان

(۲۴۸۶) پس مسلمان گفت: ای یارانِ من پیشم آمد مصطفی، سلطانِ من

وقتی مسلمان سخنان عجیب آن دو را شنید گفت: ای دوستان، سلطانِ من یعنی حضرت محمّد مصطفی(ص) نزد من آمد.

(۲۴۸۷) پس مرا گفت: آن یکی بر طُور تاخت با کَلیمِ حَقّ و، نردِ عشق باخت

به من فرمود: آن یکی یعنی آن جهود با موسای کلیم‌الله به کوه طور رفت و عشقبازی کرد.

(۲۴۸۸) وآن دگر را عیسیِ صاحبْ‌قِران[۶] بُرد بر اوجِ چهارم آسمان

و آن دیگری را مسیحِ فرخنده به اوج آسمان چهارم بُرد.

---

۱. نُهیٰ: عقل. «اصحاب نُهیٰ» یعنی خردمندان.
۲. نَهاد: سرشت، خلقت، وضع و هیأت. در اینجا مراد جثّه و هیکل است.
۳. نَژَند: افسرده، پژمرده.
۴. رُقْعه: نوشته، مکتوب، صفحه. در اینجا مراد طبقات مختلف آسمان است. جمع: رِقاع.
۵. بُقْعه: جا، محلّ، مکان. جمع: بِقاع.
۶. صاحب‌قِران: رجوع شود به شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.

خیز، ای پس‌ماندهٔ دیده ضَرَر باری، آن حلوا و یَخنی[1] را بخور (۲۴۸۹)

ای مسلمانِ واپس ماندهٔ زیان دیده زود بلند شو و آن حلوا و آبگوشت را بخور. [«پس‌مانده» به معنی مظلوم و ستمدیده است.]

آن هنرمندانِ پُر فن راندند نامهٔ اقبال و منصب خواندند (۲۴۹۰)

آن دو هنرمندِ با فضیلت یعنی یهودی و مسیحی در عرصهٔ فضائل پیش راندند و نامهٔ بخت و مقام والای خود را قرائت کردند. [کلام مسلمان طنزآمیز و نیش‌دار است. یعنی به ظاهر مدح آنان گفته و به باطن قدحشان کرده است.]

آن دو فاضل فضلِ خود دریافتند با مَلایک از هنر در بافتند (۲۴۹۱)

آن دو شخص با فضیلت به فضیلت مطلوب خود رسیدند و بواسطهٔ فضل و کمالشان به مصاحبت و همدمی با فرشتگان نایل شدند.

ای سلیمِ گولِ واپس‌مانده هین برجِهٔ و بر کاسهٔ حلوا نشین (۲۴۹۲)

ای مسلمانِ ساده‌دل و کودن که جا مانده‌ای زود از جایت بپر و کنار کاسهٔ حلوا بنشین و آن‌را بخور.

پس بگفتندش که آنگه تو حریص ای عجب خوردی ز حلوا و خَبیص[2]؟ (۲۴۹۳)

آن دو نفر (مسیحی و یهودی) به مسلمان گفتند: عجبا، ای آزمند، آیا شیرینی و حلوا را خوردی؟

گفت: چون فرمود آن شاهِ مُطاع[3] من که بودم تا کنم زآن امتناع؟ (۲۴۹۴)

مسلمان گفت: در جایی که آن شاهِ مورد اطاعت، یعنی حضرت محمد(ص) به من چنین فرمانی داده، من چه کاره هستم که از فرمان او رخ برتابم؟!

---

۱. یَخْنی: نوعی غذا شبیه آبگوشت که از گوشت‌های چربی‌دار می‌پختند. در تهران قدیم نیز رایج بود.

۲. خَبیص: حلوایی که با روغن و خرما و یا عسل می‌پزند.

۳. مُطاع: فرمانبرداری شده، کسی که از او اطاعت شود.

(۲۴۹۵) تو جهود از امرِ موسی سرکشی؟ گر بخوانَد در خوشی یا ناخوشی

مثلاً تو که جهودی اگر موسی تو را به کاری مطبوع یا نامطبوع امر کند آیا امکان دارد که از امر او سرپیچی کنی؟ مسلّماً سرپیچی نمی‌کنی.

(۲۴۹۶) تو مسیحی هیچ از امرِ مسیح سر توانی تافت؟ در خیر و قبیح

و تو ای مسیحی آیا در امور پسندیده و ناپسند می‌توانی از فرمان عیسی رخ برتابی؟

(۲۴۹۷) من، ز فخرِ انبیا سر چون کَشَم؟ خورده‌ام حلوا و، این دَم سرخوشم

من چگونه از فرمان محمّد که مایهٔ افتخار پیامبران است سرپیچی کنم؟ شما که خواب بودید برخاستم و حلوا را خوردم و الآن هم سرِحالم.

(۲۴۹۸) پس بگفتندش که وَاللّٰه خوابِ راست تو بدیدی، وین بِه‌از صد خوابِ ماست

آن یهودی و مسیحی بدان مسلمان گفتند: سوگند به خدا که رؤیای صادق را تو دیده‌ای، و این رؤیای تو صدمرتبه بهتر و بالاتر از رؤیای ماست.

(۲۴۹۹) خوابِ تو بیداری است، ای بُوبَطَر[1] که به بیداری عیانستش اثر

ای سرمست، خواب تو عین بیداری است، زیرا که اثر آن در بیداری هم آشکار شده است.

(۲۵۰۰) درگذر از فضل و از جَلْدیّ[2] و فن کار، خدمت دارد و خُلقِ حَسَن

تو نیز از فضل و چالاکی و هنر شخصی خود چشم‌پوشی کن، زیرا کار اصلی، طاعت خدا و خدمت به خلق و داشتن اخلاقِ پسندیده است.

(۲۵۰۱) بهرِ این آوردمان یزدان بُرون مـا خَـلَقْتُ‌الاِنسَ اِلّا یَـعْبُدُون

حضرت حق ما را بدین جهت آفرید که او را عبادت کنیم. چنانکه در قرآن کریم

---

۱. بُو بَطَر: سرمست، مغرور. «بُو» مخففِ اُبو(= پدر) در اینگونه مواضع به معنی صاحب و دارنده است.
۲. جَلدی: چابکی، چالاکی.

فرموده است: (جنیان و) آدمیان را نیافریدم جز آنکه مرا پرستش کنند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۸) دفتر سوم.]

سامری را آن هُنر چه سود کرد؟ کان فن از بابُاللَّهَش مردود کرد (۲۵۰۲)

بگو ببینم مثلاً زرنگی و گُربزیِ سامری چه نفعی برای او داشت؟ مسلّماً نفعی نداشت جز رسوایی و زیان، زیرا که آن نوع زرنگی باعث شد که از درگاه الهی رانده شود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۱) دفتر چهارم.]

چه کشید از کیمیا قارون؟ ببین که فرو بردش به قعرِ خود زمین (۲۵۰۳)

یا مثلاً ببین که قارون از فنّ کیمیاگری چه چیزی عایدش شد. مسلّماً چیزی عایدش نشد جز بدفرجامی و شقاوت. زیرا که زمین او را به اعماق خود فرو کشید. [رجوع شود به شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل. در افسانه‌هاست که قارون ابتدا مردی فقیر بود و با تضرّع و نیاز بسیار فن کیمیاگری را از موسی(ع) فرا گرفت و زان پس ثروتمند شد. مصراع اوّل ناظر بر این موضوع است.]

بُوالْحِکَم آخِر چه بربست از هنر؟ سرنگون رفت او ز کفران در سَقَر[1] (۲۵۰۴)

یا مثلاً ابوالحکم (= ابوجهل) از زرنگی و گُربزیِ خود چه طرفی بست؟ مسلّماً هیچ بهره‌ای نبرد، بلکه به سبب کفر به قعر دوزخ سرنگون شد. [«بُوالْحِکَم»، مخفف اَبُوالْحِکَم (= پدر حکمت‌ها و علم‌ها) کُنیهٔ اصلی ابوجهل عمروبن هِشام است. امّا چون علم او فایدتی نکرد و موجب فلاح و نجاح او نگشت کنیه‌اش به ابوجهل تغییر یافت.]

خود هنر آن دان که دید آتش عِیان نه کَپ[2] **دَلَّ عَلَی‌النّارِالدُّخان** (۲۵۰۵)

کسی را باید هنرمند بدانی که آتش را آشکارا ببیند. نه آنکه فقط بگوید تصاعدِ دود دلیل بر وجود آتش است. [دَلَّ عَلَی النّارِ الدُّخانُ. یعنی «دود بر آتش دلالت دارد.» و در کتب

---

۱. سَقَر: رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۶) دفتر سوم.
۲. کَپ: گَپ، گفتگو کردن.

منطقی پی بردن به وجود آتش از طریق رؤیت دود را، **دلالت عقلیِ غیرلفظی** نامیده‌اند. منظور بیت: از طریق قیل و قال و بحث‌های لفظی و استدلالات خشک منطقی نمی‌توان خداشناس شد. بل طریق خداشناسی، ذوقِ درونی و شهود قلبی است.]

(۲۵۰۶) **ای دلیلت گَنْده‌تر پیشِ لبیب[1] در حقیقت از دلیلِ آن طبیب**

ای کسی که نزد خردمندان دلیلت از دلیل طبیب متعفّن‌تر است. [مولانا در بیت فوق به صورت طنز و تعریض، اصحاب قیل و قال و بازی‌کنندگان با الفاظ را مورد نقد قرار می‌دهد. او می‌گوید اطبّا از طریق رؤیتِ بول و سرگین و خونِ اشخاص به نوع بیماریِ آنان پی می‌برند. شکّی نیست که این سه مادّه، ناپاک و عفن است. امّا باید توجه داشت که دلایل استدلالیان از این هم ناپاک‌تر است.]

(۲۵۰۷) **چون دلیلت نیست جز این، ای پسر گوه می‌خور، در کُمیزی[2] می‌نگر**

ای پسر، چون دلیلی جز این نداری، گُه بخور و به ادرار درنگر. [در اینجا دلایل اصحاب قیل و قال به مرتبهٔ بول و سرگین تنزّل یافته است. منظور بیت: اگر فقط طریق شناخت حقیقت را پی بردن از اثر به مؤثر بدانی، قهراً مرتبهٔ نازلی داری.]

(۲۵۰۸) **ای دلیلِ تو مثالِ آن عصا در کَفَت دَلَّ عَلیٰ عَیْبِ الْعَمیٰ**

ای کسی که دلیل در دست تو مانند عصایی در دست کور است. همانطور که عصا دلالت بر کوری فرد می‌کند. توسل به عصای استدلال نیز دلیل بر کوردلی توست. [رجوع شود به بیت (۲۱۳۶ ـ ۲۱۲۴) دفتر اوّل.]

(۲۵۰۹) **غُلْغُل و طاق و طُرُنب و گیر و دار که نمی‌بینم، مرا معذور دار**

این همه جنجال و سر و صدا و بگیر و ببند راه انداخته‌ای که من جایی را نمی‌بینم، مرا معاف بدارید. [اصحاب قیل و قال جنجال می‌انگیزند و دعوی حقیقت می‌دارند، در حالی که واقعاً هیچ اندر هیچ‌اند. حکایت بعدی در نقد اینان است.]

---

۱. لَبیب: خردمند.
۲. کُمیز: ادرار.

منادیٰ کردنِ سیّد مَلِکِ تِرمَذ که هر که در سه یا چهار روز به سمرقند رود به فلان مُهمّ، خِلعت و اسب و غلام و کنیزک و چندین زر دهم، و شنیدنِ دلقک، خبر این منادی در ده، و آمدن به اُولاقی نزدِ شاه که من باری نتوانم رفتن

خلاصهٔ داستان

شاه ولایتِ تِرمَذ در دستگاه حکومتی خود دلقکی زیرک و گُربُز داشت. روزی شاه، جارچیان را در شهر مأمور کرد که چنین جار زنند: هرکس ظرف پنج روز از تِرمَذ به سمرقند رود و از آنجا برای شاه خبر آورد پاداشی بس عالی بدو داده خواهد شد. دلقک در دهی بود که این خبر را شنید. بیدرنگ بر اسبی تیزرو سوار شد و به سوی تِرمَذ تاخت. او بقدری تند و شتابزده اسب را می‌دواند که آن زبان بسته در راه سَقَط شد. بلافاصله اسبی دیگر گرفت و دوباره همچون باد تاخت. آن حیوان نیز از تاختن سریع و متّصل تلف شد. و خلاصه با سومین اسب خود را به دربار شاه رسانید و با همان سر و وضعِ غبارآلود در حالی که از هیجان نَفَس نَفَس می‌زد از مأموران اجازت خواست که با شاه ملاقات کند. قیافهٔ عبوس و درهمِ دلقک از واقعهٔ ناگواری حکایت می‌کرد. به هر حال حالت دلقک درباریان را نگران کرده بود، زیرا تا آن لحظه او را اینگونه ندیده بودند. رفته رفته فُجفُجی در میان آنان افتاد و پریشانی و اضطراب از نگاه و رفتارشان نمایان شد. شاه نیز متوجّه وضع غیرعادی دربار شد و نتوانست نگرانی خود را پنهان دارد، زیرا مدّت‌ها بود که خاطر او از حملهٔ احتمالیِ سلطان محمّد خوارزمشاه پریشان شده بود. همه پیش خود می‌گفتند چه حادثهٔ ناگواری در پیش است که دلقکِ خندان بدین روز افتاده است؟! کم‌کم اهالی شهر هم از این نگرانی‌ها آگاه شدند و شتابان در اطراف دربار اجتماع

کردند تا ببینند چه امر ناخجسته‌ای در شُرُف وقوع است. آیا دشمنی قهّار رو بدین دیار آورده است؟! آیا بلائی خانمانسوز در حال نزول است؟! و امثال این سؤالات که همهٔ فکر و خیالشان را آکنده بود. با آنکه شاه معمولاً در آن وقت کسی را به حضور نمی‌پذیرفت ولی از آنجا که سخت ترسیده بود دلقک را فوراً نزد خود خواند و بلافاصله با نگرانی گفت: بگو ببینم چه خبر شده؟! چه خبر شده؟! شاه متّصل این سؤال را تکرار می‌کرد، ولی دلقک چیزی نمی‌گفت. فقط انگشت بر لب می‌نهاد که: هیس! هیس! حرف نزن! این عملِ غیرعادیِ دلقک توهّمِ شاه و اطرافیان را دو چندان می‌کرد. دوباره شاه با آشفتگی و اضطراب همان سؤال را تکرار می‌کرد و دلقک نیز به اشاره می‌گفت: شاها، لحظه‌ای مهلت بده نَفَسم بالا بیاید تا اصل ماجرا را بگویم. شاه آرام و قرار نداشت بالاخره با یک تَشرِ جانانه که به عربده شبیه بود گفت: زودباش بگو ببینم چه خبر است؟! دلقک که رنگش پریده بود و نَفَس نَفَس می‌زد گفت: قربان، من در دِه بودم که شنیدم شاه فرموده است هرکس ظرف چند روز به سمرقند برود و فلان خبر را بیاورد پاداشی عظیم به او خواهد داد. اکنون به حضور شما رسیده‌ام که عرض کنم من نمی‌توانم در این مدّتِ کوتاه، خود را به سمرقند برسانم!! شاه با شنیدن این جواب لغو از کوره در رفت و گفت: لعنت بر تو! ای ابله برای چنین حرف بیهوده‌ای شهر را به هم ریخته‌ای؟! وزیر که از دلقک دلِ پُری داشت گفت: شاها، مبادا این عمل دلقک را ساده بینگاری و از کنار آن رد شوی. او خبر مهمّی دارد ولی از گفتنش پشیمان شده است و اکنون با این لاغ و لودگی می‌خواهد روی آن سرپوش بگذارد. بهتر است او را تحت بازجویی قرار دهیم تا زیر کتک مجبور شود به مسائل خود اعتراف کند. شاه دستور داد دلقک را برای شکنجه به زندان ببرند. و دلقک رو به شاه نمود و او را به حلم و تأنّی دعوت کرد و از تعجیل ابلهانه پرهیزش داد و خلاصه میان آن دو گفتگویی در باب ضرورت تأنّی در کیفر و نیز ضرورتِ کیفرِ بهنگام مبادله شد که حاوی نکاتی نغز و پُرمغز است.

* * *

مولانا در ابیات پیشین از مدّعیان علم و معرفت سخن به میان آورد و آنان را فاقد معنا توصیف کرد. حالِ این مدّعیان همچون حالِ آن دلقک است که هیاهویی غریب در شهر براه انداخت و همه را تکان داد، چندانکه پنداشتند که خبری مهمّ دارد، امّا بعداً معلوم شد که چیزی در چنته ندارد و بی‌جهت همه را معطّل و مشوّش داشته است.

* * *

سَیّد تِرمَذ که آنجا شاه بود مسخرهٔ او دلقکِ[1] آگاه بود (۲۵۱۰)

سیّد تِرمَذ که در ولایت ترمذ پادشاه بود، دلقکی زیرک، مسخرهٔ او شده بود. [«تِرمَذ» یا «تِرمَذ» شهری بود در ماوراءالنّهرِ قدیم در نزدیکی ساحل رود جیحون که امروزه جزو جمهوری تاجیکستان است[2]. راجع به سید ترمذ رجوع شود به شرح بیت(۲۳۳۳) دفتر دوم.]

داشت کاری در سمرقند او مُهِمّ جُست اُلاقی[3] تا شود او مُستَتِمّ[4] (۲۵۱۱)

سیّد ترمذ در سمرقند کاری مهمّ داشت، از اینرو به دنبال پیکی می‌گشت که این مهمّ را انجام دهد.

زد مُنادی هر که اندر پنج روز آردم زآنجا خبر، بِدْهَم کُنوز[5] (۲۵۱۲)

شاه به مردم ولایت خود ابلاغ کرد که هرکس در مدّت پنج روز از آن دیار برایم خبر بیاورد گنج‌ها بدو عطا کنم.

دلقک اندر دِه بُد و آن را شنید بر نشست و تا به تِرمَذ می‌دوید (۲۵۱۳)

دلقک در روستا بود که آن خبر را شنید و فوراً سوار اسبی شد و تا شهر ترمذ به تاخت آمد.

مَرْکَبی دو اندر آن ره شد سَقَط از دوانیدن فَرَس[6] را ز آن نَمَط[7] (۲۵۱۴)

او چنان با هیجان و سرعت اسب را می‌دوانید که دو اسب در اثنای راه سَقَط شد.

---

۱. دَلْقک: مُبْدَلِ «تلخک»، یکی از ظرفای دربار سلطان محمود غزنوی، کسی که در دربارهای قدیم کارهای خنده‌آور می‌کرد.

۲. فرهنگ معین (اعلام)، ج ۱، ص ۳۹۰.

۳. اُلاق: پیک، قاصد. اُلاق همان اُلاغ است. اُولاق و اُلاغ هم همان است. کلمه‌ای است ترکی. اطلاق آن بر خر و اسب نیز بدین سبب است که این حیوانات وسیلهٔ پیک‌های قدیمی بوده‌اند.

۴. مُستَتِمّ: تمام کننده، به انجام رساننده.

۵. کُنوز: گنجینه‌ها. جمعِ کَنز.

۶. فَرَس: اسب.

۷. نَمَط: طریقه و روش.

(۲۵۱۵) پس به دیوان دَر دَوید از گَردِ راه وقتِ ناهنگام، رَه جُست او به شاه

دلقک همینکه از گَردِ راه رسید. یعنی بدون آنکه گرد و غبار را از خود بزداید و صفایی به سر و وضع خود دهد سراسیمه به دربار رفت و برای شرفیابی به حضور شاه اجازت خواست، ولی آن موقع، وقت مناسبی برای شرفیابی نبود.

(۲۵۱۶) فُجْفُجی در جملهٔ دیوان فتاد شورشی در وَهمِ آن سلطان فتاد

وقتی که درباریان دیدند که او بی‌موقع برای دیدار با شاه آمده است دچار بُهت شدند و با هم پچ‌پچ کردند. و شاه نیز به فکر و خیال دچار آمد و پیش خود گفت که نکند امر ناگواری حادث شده باشد!

(۲۵۱۷) خاص و عامِ شهر را دل شد ز دست تا چه تشویش و بلا حادث شده‌ست؟!

عموم مردم شهر هراسان شدند و پیش خود گفتند: چه حادثهٔ ناگواری رخ داده است؟!

(۲۵۱۸) یا عَدوّی قاهری در قصدِ ماست یا بلایی مُهلِکی از غیب خاست

مردم پیش خود خیال کردند که یا دشمنی قهّار قصد حمله به شهر آنان را دارد، یا بلایی خانمان‌سوز از غیب بر آنان نازل خواهد شد.

(۲۵۱۹) که زده دلقک به سَیْرانِ درشت[1] چند اسپی تازی اندر راه کشت

و الّا دلیلی نداشت که دلقک برای آمدن بدینجا اینقدر سراسیمه و کوبنده بتازد و در راه چند اسب اصیل را تلف کند.

(۲۵۲۰) جمع گشته بر سرایِ شاه، خلق تا چرا آمد چنین اِشتاب دلق؟

مردم شهر در اطراف دربار شاه جمع شدند تا بدانند که چرا دلقک اینقدر با شتاب آمده است. [«دلق» مخفّفِ «دلقک» است.]

---

۱. سَیْرانِ درشت: حرکت و سیر خشن و ناهموار. «سَیْران» همان «سَیَران» است. مصدر ثلاثی مجرّد از سارَ یَسیرُ، لیکن فارسیان عین‌الفعل را ساکن کنند. مانند سَیَلان که سَیْلان تلفّظ کنند.

از شتابِ او و فُحشِ اِجتهاد[1] غُلغُل و تشویش در تِرمَذ فتاد (۲۵۲۱)

خلاصهٔ کلام از شتاب و تلاشِ بیش از حدِّ دلقک غوغا و اضطرابی در شهر ترمذ پدید آمد.

آن یکی دو دست بر زانوزنان وآن دگر از وَهْم، واوَیْلیٰ کنان (۲۵۲۲)

عدّه‌ای با دو دست بر زانوی خود می‌کوبیدند (چنانکه عادت مصیبت‌زدگان است) و عدّه‌ای دیگر از ترس، واویلا واویلا می‌کردند. [البتّه نمی‌دانستند چه شده است، ولی از شدّت فکر و خیال بدین حالت افتاده بودند. در این فقره از حکایت، مولانا با مهارتی تمام تصرّف خیال را بر آدمی نشان داده است.]

از نفیر و فتنه و خوفِ نَکال[2] هر دلی رفته به صد کویِ خیال (۲۵۲۳)

از شدّت غوغا و آشوب و بیمِ حدوث بلا، هر دلی صد نوع فکر و خیال می‌کرد.

هر کسی فالی همی زد از قیاس تا چه آتش اوفتاد اندر پلاس؟ (۲۵۲۴)

هر کس از روی حدس و گمان امری را پیش‌بینی می‌کرد تا معلوم کند که چه آتشی در گلیم افتاده است. یعنی چه بلایی بر سرشان نازل خواهد شد. [«فال» و تفأّل معمولاً در امور مثبت صورت می‌گیرد، مقابل آن طَیْره و تطیّر است. در اینجا مورد اخیر منظور است.]

راه جُست و، راه دادش شاه زود چون زمین بوسید، گفتش: هی چه بود؟ (۲۵۲۵)

خلاصهٔ کلام، آن دلقک برای ملاقات با شاه اجازت خواست و شاه از بس نگران بود فوراً به او اذن داد. همینکه دلقک، زمین را بوسید، شاه بدو گفت: بگو ببینم چه خبر است؟!

هر که می‌پرسید حالی زآن تُرُش دست بر لب می‌نهاد او که خَمُش! (۲۵۲۶)

هر کس از اطرافیان شاه (با تشویش و اضطراب) از آن دلقکِ گرفته و غم‌زده می‌پرسید که اوضاع و احوال چگونه است، دست بر لبش می‌گذاشت که هیس! حرف نزن! یعنی اوضاع

---

۱. فُحشِ اجتهاد: تلاش بیش از حدّ. صفت و موصوف مقلوب است. در اصل بوده است «اجتهادِ فُحْش» و فُحش نیز در اینجا به معنی فاحش است. پس مراد «اجتهادِ فاحش» است.

۲. نَکال: کیفر، عقوبت.

وخیم‌تر از آن است که به گفت و شنفت درآید!

(۲۵۲۷) وَهْم می‌افزود زین فرهنگِ[۱] او جمله در تشویش گشته دنگِ[۲] او

این طرزِ برخورد و رفتارِ او فکر و خیال آنان را تقویت می‌کرد. به طوریکه همگان از شدّت اضطراب، گیج و مات برجای خشکیده بودند.

(۲۵۲۸) کرد اشارت دلق، کِای شاهِ کَرَم یک دمی بگذار، تا من دم زنم

دلقک به پادشاه اشارتی کرد که ای شاه بزرگوار، اجازه بده نَفَسی بکشم. یعنی اینقدر عجله نکن که حرف بزنم. اوّل بگذار نَفَسم بالا بیاید تا بعد خبر دهم.

(۲۵۲۹) تا که باز آید به من عقلم دَمی که فتادم در عجایب‌عالَمی

تا لحظه‌ای هوش و حواسم سرجایش بیاید، زیرا که در مخمصهٔ عجیبی افتاده‌ام!

(۲۵۳۰) بعدِ یک ساعت که شه از وَهْم و ظن تلخ گشتش هم گلو و هم دهن

بعد از مدّتی که سپری شد، شاه به سبب خیالات و اوهامِ اضطراب‌آور کام و دهانش تلخ گشت.

(۲۵۳۱) که ندیده بود دلقک را چنین که ازو خوشتر نبودش همنشین

زیرا شاه تاکنون دلقک را بدین حال ندیده بود. و اصولاً همنشینی محبوب‌تر از دلقک نداشت.

(۲۵۳۲) دایماً دستان و لاغ[۳] افراشتی شاه را او شاد و خندان داشتی

چرا که دلقک همیشه حکایت می‌گفت و شوخی می‌کرد و شاه را شادمان و خندان نگه می‌داشت.

---

۱. فرهنگ: در اینجا به معنی طرز رفتار و سلوک است.
۲. دَنگ: کودن، احمق. در اینجا به معنی گیج و مات.
۳. لاغ: شوخی و هزل.

آنچنان خندانْش کردی در نشست　　که گرفتی شه شکم را با دو دست (۲۵۳۳)

دلقک معمولاً شاه را چنان می‌خنداند که شاه با دو دست شکمش را نگه می‌داشت.

که ز زورِ خنده خوی[1] کردی تنش　　رُو در افتادی ز خنده کردنش (۲۵۳۴)

بطوریکه از شدّت خنده بدنش عرق می‌کرد و دَمَر بر زمین می‌افتاد.

باز امروز این‌چنین زرد و تُرُش　　دست بر لب می‌زند کِای شه خَمُش (۲۵۳۵)

امّا امروز چه شده است که دلقک اینطور رنگش پریده و گرفته به نظر می‌رسد، و دست بر لبش می‌گذارد و به شاه می‌گوید: هیس! حرف نزن!

وَهْم در وَهْم و خَیال اندر خَیال　　شاه را تا خود چه آید از نَکال؟! (۲۵۳۶)

خیالات و اوهام پی در پی بر شاه تاختن می‌آورد و پیش خود می‌گفت: چه بلایی قرار است نازل شود؟!

که دلِ شه با غم و پرهیز بود　　زآنکه خوارمشاه بس خونْریز بود (۲۵۳۷)

زیرا چون خوارزمشاه، پادشاهی بسیار سفّاک بود. شاه ترمذ همیشه از این بابت اندوهگین و هراسان بود. یعنی می‌ترسید که او بساط حکومتش را برچینند. [«خوارمشاه» همان خوارزمشاه است که به ضرورت شعری اینگونه آمده است و مراد محمّد خوارزمشاه است.]

بس شهانِ آن طرف را کشته بود　　یا به حیله، یا به سطوت[2] آن عَنود[3] (۲۵۳۸)

خوارزمشاهِ معاند و بدخواه، بسیاری از شاهانِ آن نواحی را یا با سیاست و نیرنگ و یا با قدرت نابود کرده بود.

---

۱. خوی: عَرَق.

۲. سَطْوَت: قهر، حمله، غلبه.

۳. عَنُود: ستیزه کار، ستیزنده.

(۲۵۳۹) این شَهِ تِرمَذ ازو در وَهْم بود وز فَنِ دلقک، خود آن وَهْمش فزود

شاه ترمذ نیز از خوارزمشاه می‌ترسید و حرکاتِ عجیب دلقک نیز بر بیم و هراسش می‌افزود.

(۲۵۴۰) گفت: زوتر بازگو تا حال چیست؟ این چنین آشوب و شورِ تو ز کیست؟

شاه که نمی‌توانست صبر کند با پریشانی به دلقک گفت: زودتر بگو ببینم چه خبر است؟ و این پریشانی و هیجانِ تو از چه کسی حادث شده است؟

(۲۵۴۱) گفت: من در دِه شنیدم آنکه شاه زد مُنادیٰ بر سرِ هر شاه‌راه

دلقک گفت: من در دِه بودم که شنیدم شاه بر سرِ هر گذر اعلام کرده است.

(۲۵۴۲) که کسی خواهم که تازَد در سه روز تا سمرقند و، دهم او را کُنوز

که کسی را می‌خواهم که ظرف سه روز به سمرقند برود و در عوض به او گنجینه‌ها خواهم داد. [«دلقک» در اینجا مدّت رفتن به سمرقند را که در بیت (۲۵۱۲) پنج روز تعیین شده به سه روز تقلیل می‌دهد. معلوم نیست که این اشتباه عمدی است یا سهوی. شاید هم عدد «سه» در اینجا نشان‌دهندهٔ کمی و قلّت باشد. یعنی در کوته زمانی.]

(۲۵۴۳) من شتابیدم برِ تو بهرِ آن تا بگویم که ندارم آن توان!

من وقتی این خبر را شنیدم با شتابِ هرچه تمام‌تر نزد تو آمدم که بگویم من نمی‌توانم این کار را انجام دهم!

(۲۵۴۴) این چنین چُستی نیاید از چو من باری، این امید را بر من مَتَن!

آمدم بگویم که چنین چالاکی و تحرّکی از من بر نمی‌آید. خلاصه، توقّع نداشته باش که من این کار را انجام دهم!

(۲۵۴۵) گفت شه: لعنت بر این زودیت باد که دو صد تشویش در شهر اوفتاد

وقتی شاه سخن بی‌معنیِ او را شنید گفت: لعنت بر این شتابت که اضطرابی عظیم در شهر ایجاد کرد.

از برایِ ایـن قَـدَر، ای خـامْ‌ریش[۱] آتش‌افگندی درین مَرْج[۲] و حشیش[۳]؟! (۲۵۴۶)

آخر ای احمق برای چنین مطلب بی‌اهمیّتی، همهٔ شهر را به آتش کشـیده‌ای؟ [مـعنی تحت‌اللفظ مصراع دوم اینست: در این چمنزار و علفْ‌زار آتش زدی؟!]

همچو این خامانِ با طـبل و عَـلَم کـه اُلاقـانیم در فـقر و عـدم (۲۵۴۷)

در اینجا مولانا افادات معنوی خود را شروع می‌کند و حالِ مدّعیانِ پُر قیل و قـال و میانْ‌تهی را با حالت آن دلقک مقایسه می‌کند و می‌فرماید: مانند همین آدم‌های خامْ‌اندیشی که با طبل و پرچم راه می‌افتند، یعنی سخت ولوله راه می‌اندازند و به همگان اعلام می‌دارند که ما پیکِ فقر و فنای عارفانه هستیم. [مدعیانِ کمال و اهل قیل و قال چنان طاق و طرنبی از خود نشان می‌دهند که عوام‌النّاس پیش خود می‌گویند حتماً اینان کاشف اسرار و عالِم به خـفیّات امورند، و الّا اینهمه هیاهو راه نمی‌انداختند، ولی نزد روشن‌بینان معلوم است که آنان توان رفتن به سمرقند حقیقت را ندارند.]

لافِ شـیخی در جـهان انـداخـته خـویشتن را بـایزیدی سـاخته (۲۵۴۸)

مدعیان حقیقت لافِ پیشوایی در جهان به طنین افکنده‌اند و خود را مـانند حـضرت بایزید بسطامی نشان می‌دهند.

هم ز خود سالک شده، واصل شده مـحفلی وا کـرده در دعـوی‌کَده (۲۵۴۹)

اینان خودسرانـه سـالک شـده‌انـد و بـه مـقصد نـیز واصـل شـده‌انـد. یـعنی خـیال می‌کنند که سالک‌اند و به منزل حقیقت رسیده‌اند. بدین سبب در عرصهٔ دعاوی مجلسی برپا داشته‌اند.

خـانهٔ دامـاد، پُـر آشـوب و شـر قـومِ دخـتر را نـبوده زیـن خـبر (۲۵۵۰)

حالِ اینان به خانوادهٔ دامادی می‌ماند که از روی اَوهام و خیالات جشنی برپا داشته‌اند و هیاهو و ولوله به راه انداخته‌اند که عروس ما فلان دختر است. در حالی که نه آن دختر از

---

۱. خامْ‌ریش: احمق، ابله.
۲. مَرْج: چمنزار، چراگاه. جمع: مُرُوج.
۳. حَشیش: گیاه خشک. جمع: حشایش.

این عروسی خبر دارد و نه خانواده‌اش.

(۲۵۵۱) وَلْوَله که کـار، نـیمی راست شـد شرط‌هایی که ز سویِ ماست، شد

خانوادهٔ داماد هیاهو راه انداخته است که بله نیمی از کار درست شده است، زیرا ما به تعهّدات خود و شروطی که بر عهدهٔ خانوادهٔ داماد است عمل کرده‌ایم. یعنی پنجاه درصدِ کار درست شده است. و آن اینکه ما بدین وصلت راضی هستیم، فقط پنجاه درصد دیگر مانده که آن هم رضایت دختر و خانوادهٔ دختر است. امّا فعلاً نه تنها حاصل نشده بلکه روحشان نیز از این وصلت خبر ندارد!!

(۲۵۵۲) خـانه‌ها را روفـتیم، آراسـتیم زین هوس سرمست و خوش برخاستیم

همهٔ اتاق‌ها را جارو زده‌ایم و در و دیوار را آراسته‌ایم و خـلاصه هـمه جـا را بـرای عروسی آماده کرده‌ایم. و به سبب این هوسِ تخیّلی شاد و سرمست شده‌ایم. [پس ما کار خود انجام داده‌ایم. چون هم تدارک عروسی کرده‌ایم و هم اقوام و آشنایان را به عروسی خوانده‌ایم. فقط این عروس خانم است که باید تشریف بیاورد که او هم البتّه از این قضایا بی‌خبر است! پس حالِ مدّعیان حقیقت نیز همینگونه است. ظاهرشان از شناخت حـقیقت پُـرهیاهوست و باطنشان از آن بی‌خبر.]

(۲۵۵۳) زآن طرف آمد یکی پـیغام؟ نـی مرغی آمد این طرف زآن بام؟ نی

آیا از آن طرف هیچ خبری آمده است؟ یعنی ای مدّعیان آیا از مرتبهٔ حقیقت پـیامی به شما رسیده است؟ معلوم است که نرسیده است. و آیا از آن بام، پرنده‌ای نزد شما آمده است؟ یعنی آیا از بام رفیع حقیقت قاصدی نزد شما آمده که خبری آورد؟ معلوم است که نیامده است. [این بیت و ابیات بعدی نقدحال خانوادهٔ خیال‌پرداز داماد نیز تواند بود.]

(۲۵۵۴) زین رسالاتِ مَـزید انـدر مَـزید یک جوابی ز آن حوالیتان رسید؟

آیا برای نامه‌نگاری‌های روز افزونِ شما از آن طرف حتّی یک جواب رسیده است؟

(۲۵۵۵) نی، ولیکن یارِ ما زین آگه است زآنکه از دل سویِ دل لابُد ره است

نه، جوابی نیامده است. یعنی با زبان حال مـی‌گویند جـوابـی از آن مـحبوب بـه مـا

نرسیده، ولی با زبان قال می‌گویند: بله محبوب ما از کار و بار ما آگاه است. زیرا ناچار دل به دل راه دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۷۰) دفتر چهارم در موضوع «دل به دل راه دارد.»]

پس، از آن یاری که اومیدِ شماست از جوابِ نامه، ره خالی چراست؟ (۲۵۵۶)

پس چرا راه از پاسخِ نامهٔ محبوب شما که بدو امید بسته‌اید خالی است؟ یعنی چرا از آن دوست نامه‌ای در راه نیست؟

صد نشانست از سِرار[۱] و از جِهار[۲] لیک بس کن، پرده زین دَر برمدار (۲۵۵۷)

صد نشانِ نهان و آشکار وجود دارد. امّا دیگر بس است. پرده را از این در کنار مزن.

باز رَوْ تا قصّهٔ آن دلقِ گول که بلا بر خویش آورد از فضول (۲۵۵۸)

دوباره به نقل حکایت دلقکِ ابله بازگرد که به خاطر انجام کاری لغو بلایی بر سر خود آورد.

پس وزیرش گفت: ای حق را سُتُن بشنو از بندهٔ کمینه یک سخن (۲۵۵۹)

وزیر به شاه گفت: ای تکیه‌گاه حقیقت، از این بندهٔ کمترین سخنی بشنو.

دلقک از دهِ بهرِ کاری آمده‌ست رایِ او گشت و پشیمانش شده‌ست (۲۵۶۰)

دلقک منظوری داشته است که از دِه به اینجا آمده است، ولی در اثنای راه نظرش عوض شده و از اظهار مقصودش پشیمان گشته است.

---

۱. سِرار: مصدر باب مفاعله به معنی رازگویی و درِ گوشی حرف زدن است. و در اینجا منظور «نهان» است. معانی دیگری نیز دارد از قبیل سه شبِ آخرماه که ماه بکلّی پنهان می‌شود. اکبرآبادی آن‌را با فتحهٔ سین جمعِ «سریرت» دانسته که ناصواب است. شارحی از متأخران (آقای استعلامی)نیز می‌گوید: «سرار به جای سِر درست نیست.» امّا این سخن بر اساسی نیست. چنانکه در توضیح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر نیز سخنی مشابه آورده است.

۲. جِهار: آشکار، رو در رو دیدن. مصدر ثلاثی مجرّد از جَهُرَ یَجْهَرُ، مصدر دوم باب مفاعله نیز تواند بود.

(۲۵۶۱) ز آب و روغن[۱]، کهنه را نو می‌کند او به مسخرگی برون‌شو[۲] مـی‌کند

او (دلقک) با ظاهرسازی می‌خواهد هرچیز کهنه و فرسوده را نو نشان دهد. و می‌خواهد با این نوع مسخره‌بازی خود را نجات دهد. [وزیر مدّعی شد که دلقک با غرضی فاسد و خیالی باطل به شهر درآمده است. ولی برای پوشاندن آن دست به این مسخره‌بازی زده است.]

(۲۵۶۲) غِمْد[۳] را بنمود و پنهان کرد تیغ باید افشردن مر او را بی‌دریغ

دلقک گویی که مثلاً نیام را نشان داده و شمشیر را پنهان کرده است. باید بی‌هیچ ملاحظه‌ای تحت بازجویی و شکنجه و فشار قرار گیرد. [تا به همه چیز اعتراف کند و مافی‌البالِ خود را آشکار سازد.]

(۲۵۶۳) پسته را یا جَوْز را تا نشکنی نی نماید دل، نه بدْهد روغنی

به عنوان مثال تا پسته و گردو را نشکنی، نه مغز خود را نشان می‌دهد و نه روغنی می‌دهد.

(۲۵۶۴) مشنو این دفعِ وی و فرهنگِ او درنگر در ارتعاش و رنگِ او

شاها، مکر و نیرنگ او را مپذیر. ببین بدنش چه جور می‌لرزد و رنگ از رخسارش پریده است.

(۲۵۶۵) گفت حق: سیماهُمُ فی وَجْهِهِمْ زآنکه غمّازست[۴] سیما و مُنِم[۵]

چنانکه حضرت حق فرموده است که باطن اشخاص از ظاهر رخسارشان نمایان است، زیرا چهرهٔ اشخاص خبردهنده و آشکار کننده است. [مولانا از آیهٔ ۲۹ سورهٔ **فتح** و آیهٔ ۴۱ سورهٔ **رحمن** و آیهٔ ۳۰ سورهٔ **محمّد** به صورت اقتباس استفاده کرده است. او می‌گوید چهره،

---

۱. آب و روغن: تعبیری است از ظاهر سازی و مردم فریبی. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۶) دفتر چهارم.
۲. بُرون‌شو: راه خروجی، مَخْلَص، محلّ فرار. «برون شو کردن» یعنی تلاش کردن برای نجات.
۳. غِمْد: نیام شمشیر. جمع: غُمود و اَغْماد.
۴. غمّاز: آشکار کنندهٔ راز درون، بسیار سخن‌چین.
۵. مُنِمّ: سخن‌چین. اسم فاعل از مصدرِ اِنْمام.

نمایانگر باطن است. گرچه مرائیان هیأت ظاهری خود را به صورت اهل صلاح درآورند و گولان را فریب دهند، ولی در نزد اهل بصیرت رسوا هستند. توضیح آیات فوق در شرح بیت (۷۹۰) دفتر سوم و (۲۴۵ ـ ۲۴۴) دفتر چهارم و (۲۰۸۲) دفتر پنجم آمده است.]

(۲۵۶۶) این مُعایَن[1] هست ضِدِّ آن خبر که به شَر بِسْرِشته آمد این بَشَر

حالاتی که از چهرهٔ دلقک دیده می‌شود سخنانش را نقض می‌کند، زیرا که طبع آدمی با شرّ درآمیخته است.

(۲۵۶۷) گفت دلقک با فغان و با خروش صاحِبا، در خونِ این مسکین مکوش

وقتی که دلقک سوءظنِّ وزیر را نسبت به خود تا این حدّ عجیب و غریب دید با ناله و فریاد گفت: ای وزیر، اینقدر برای ریختن خونِ من تلاش مکن. [زیرا من فقط برای تلطیف و انبساط خاطر شاه چنین شوخی و لاغی کردم. و خیال می‌کردم که شاه با این کار بر سرِ ذوق می‌آید. و دیگر نمی‌دانستم که اوقاتش این چنین تلخ می‌شود.]

(۲۵۶۸) بس گُمان و وَهْم آید در ضمیر کآن نباشد حق و صادق، ای امیر

ای فرمانروا، بسیاری از خیالات و اوهام بر قلب آدمی تاختن می‌آورد در حالی که هیچیک از آنها مصداقی ندارد و براساسی نیست.

(۲۵۶۹) اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْم است ای وزیر نیست اِستم راست، خاصّه بر فقیر

ای وزیر، پاره‌ای از گمان‌ها گناه محسوب شود. ستم روا نیست بویژه بر بینوایان. [در مصراع اوّل، قسمتی از آیهٔ ۱۲ سورهٔ حُجُرات آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۹۳) دفتر پنجم.]

(۲۵۷۰) شه نگیرد آنکه می‌رنجانَدَش از چه گیرد آنکه می‌خنداندش؟

شاه که حتّی کسی را که سبب آزارش شده مورد مؤاخذه قرار نمی‌دهد، به چه جهت کسی را که باعث خندهٔ اوست مورد مؤاخذه قرار می‌دهد؟ [«دلقک» خیلی حساب شده حرف

---

۱. مُعایَن: اسم مفعول از مصدرِ معاینه به معنی «دیده شده» است.

می‌زند. هم می‌خواهد شاه را از خشمْ‌آوری و آتش‌سِجافی بازدارد، و هم مخالفت خود را از شدّتِ عمل شاه ابراز دارد و سختگیری و عَنافت او را به رخ کشد.]

(۲۵۷۱) گفتِ صاحب، پیشِ شه جاگیر شد کاشفِ این مکر و این تزویر شد

بالاخره سخنان وزیر بر شاه اثر نهاد و درصدد برآمد که حیله و نیرنگ دلقک را کشف کند و اغراض او را آشکار سازد.

(۲۵۷۲) گفت: دلقک را سویِ زندان برید چاپلوس و زَرقِ[1] او را کم خرید

شاه به مأمورانِ خود گفت: این دلقک را بگیرید و به زندان ببرید و به چاپلوسی و مظلوم‌نمایی‌های مکّارانه‌اش اعتنایی نکنید. یعنی هرچه تملّق گفت و تزویر کرد مبادا تحت تأثیر قرار گیرید.

(۲۵۷۳) می‌زنیدش چون دُهُل اِشکم تهی تا دُهُل‌وار او دهدْمان آگهی

او را مانند طبلِ تُو خالی بکوبید. یعنی ای جلّادان، این دلقک را به شدّت کتک بزنید تا مانند طبل به صدا درآید و اسرارِ درون خود را برای ما فاش کند. [اکبرآبادی گوید همانطور که طبل، تُوخالی است، این دلقک نیز از جوهر صداقت خالی بود[2].]

(۲۵۷۴) تَرّ و خشک و پُرّ و تی باشد دُهُل بانگِ او آگه کند ما را ز کُل

طبل اگر نمناک یا خشک، و پُر یا خالی باشد، صدای آن ما را از وضعیّت کلّی‌اش آگاه می‌سازد. یعنی با توجّه به وضعیّات مذکور هر طبل صدای خاصّی خواهد داشت. [همینطور با کتک زدنِ دلقک از کُلّ ماجرای او باخبر خواهیم شد. چنانکه در بازجویی‌ها و استنطاقات رسم بوده است که متّهم را آنقدر بکوبند تا که بر سر نطق آید و مسائل خود را بازگو کند. لفظ «کُلّ» در بیت فوق بعضی از شارحان را به وادی تأویل انداخته است و خیال کرده‌اند که مولانا در این بیت به اسرار کلّی جهان هستی اشارت دارد، لذا دست به تأویلاتی غریب و تکلّف‌بار زده‌اند که هیچ نیازی بدانها نیست.]

---

۱. زَرْق: حیله و تزویر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۰۹.

تا بگوید سِرِّ خود از اضطرار آنچنانکه گیرد این دل‌ها قرار (۲۵۷۵)

تا بر اثر این شکنجه‌ها ناچار شود اسرار و نیّات قلبی خود را برملا کند به گونه‌ای که قلب ما آرام شود.

چون طُمَأنینست صدقِ با فروغ دل، نیآرامد به گفتارِ دروغ (۲۵۷۶)

از آنرو که سخن راست، نورانی و باصفاست به دل آرامش می‌دهد. ولی دل با سخنان دروغ به آرامش نمی‌رسد.

کِذب، چون خَس باشد و دل چون دهان خس نگردد در دهان هرگز نهان (۲۵۷۷)

مثلاً دروغ مانند خس و خار است و دل مانند دهان. خس و خار هیچوقت در دهان پنهان نمی‌شود. یعنی به محض آنکه خسی یا ریزه استخوان و امثال آن به دهان درآید بلافاصله زبان و کام آدمی آن‌را احساس می‌کند و از وجود آن ناراحت می‌شود.

تا در او باشد زبانی می‌زند تا بدآنَش از دهان بیرون کند (۲۵۷۸)

مادام که خس و خار در دهان است، زبان به این سو و آن سو می‌جنبد تا آن‌را از دهان بیرون کند.

خاصه که در چشم افتد خس ز باد چشم افتد در نم و بَند و گُشاد (۲۵۷۹)

بخصوص که اگر بر اثر باد، خس و خاری به چشم در آید، از چشم آب سرازیر می‌شود و دائماً پلک باز و بسته می‌گردد.

ما پس این خس را زنیم اکنون لگد تا دهان و چشم از این خس وارهد (۲۵۸۰)

بنابراین ما باید اکنون این خس و خار را آنقدر لگد بزنیم، یعنی آنقدر باید زبان و دهان و پلک‌های چشم را بجنبانیم و آن را جابه‌جا کنیم تا دهان و چشم از این خس و خار راحت شود. [مولانا در ابیات اخیر از زبان شاه نکته‌ای بس عالی و روانشناسانه گفته است. و آن اینکه هریک از سخنان راست و دروغ صرف‌نظر از قراین و شواهد عقلی و عینیِ آنها ذاتاً نیز خاصیّتی متمایز دارند. گویی که هریک از سخنان راست و دروغ موجی خاص می‌فرستد، چندانکه سخن راست موجب اطمینان و آرامش قلب می‌شود و دروغ هرچند که به حِلْیهٔ

راستی آراسته باشد موجد پریشانی و خلجان می‌گردد. البتّه قلب هر اندازه که صاف‌تر و منوّرتر باشد این امواج را بهتر تشخیص می‌دهد. درست مانند گیرنده که هرچه سالم‌تر باشد امواج را شفاف‌تر می‌گیرد. بیت فوق تمثیلاً می‌گوید وقتی آدمی دروغی می‌شنود چون قلبش آرام نمی‌یابد آنقدر تکاپو می‌کند تا از پسِ پرده فتد راز.

در حدیثی از پیامبر(ص) آمده است: دَعْ مٰا یَرِیبُکَ اِلیٰ مٰا لاٰ یَرِیبُکَ فَاِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِینَةٌ وَ اِنَّ الْکِذْبَ رَیْبَةٌ. «رها کن آنچه را که به شکّ اندرت سازد. و بگیر آنچه را که به شک‌ات در نیاورد. زیرا راستی مایهٔ آرامشِ خاطر است، و دروغ مایهٔ شکّ و شبهه.» این حدیث در بیت (۲۷۳۴) دفتر دوم نیز آمده است.]

(۲۵۸۱) گفت دلقک: ای مَلِک آهسته باش　　رویِ حلم و مغفرت را کم خراش

دلقک که دید شاه در کیفر دادنِ او عجلهٔ فراوان دارد گفت: شاها، قدری صبر کن. و رخسارِ بُردباری و بخشش را مجروح مکن.

(۲۵۸۲) تا بدین حد چیست تعجیلِ نِقَم؟　　من نمی‌پَرَّم، به دستِ تو دَرَم

آخر این همه شتاب در انتقام بهرِ چیست؟ من که بال ندارم پرواز کنم و از دست تو فرار کنم. من اسیر دست تو هستم.

(۲۵۸۳) آن ادب که باشد از بهرِ خدا　　اندر آن مُسْتَعْجِلی[1] نبْود روا

حتّی اگر بخواهی مرا محض رضای خدا هم تأدیب کنی، باز جایز نیست که در این کار شتاب کنی. [تا چه رسد به اینکه بخواهی مرا برای ارضایِ نَفْست کیفر دهی. پس عجله مکن که عجله کار شیطان است.]

(۲۵۸۴) وآنچه باشد طبع و خشمِ عارضی　　می‌شتابد، تا نگردد مرتضی[2]

کسی که اسیر غریزهٔ مهار نشده و خشمِ مقطعی باشد در امر انتقام می‌شتابد تا مبادا نسبت به شخص مغضوب، رضایتِ خاطر پیدا کند.

---

۱. مُسْتَعْجِلی: شتابکاری، تعجیل. مستعجل + یای مصدری.

۲. مُرْتَضی: خشنود، راضی. اسم فاعل از مصدر اِرْتِضاء.

ترسد ار آید رضا، خشمش رود　　انتقام و ذوقِ آن، فایت شود　　(۲۵۸۵)

او می‌ترسد که اگر رضایت خاطر پیدا کند غضبش فرو نشیند و در نتیجه، حسِّ انتقام و لذّت آن از دست برود. [با توجّه به بیت بعدی اینگونه افراد را باید بیمار روانی دانست.]

شهوتِ کاذب شتابد در طعام　　خوفِ فوتِ ذوق، هست آن خود سَقام[1]　　(۲۵۸۶)

مثلاً اشتهای کاذب به سوی غذا می‌شتابد. اصولاً ترس از اینکه لذّتی فوت شود، فی نَفْسه نوعی بیماری است. [انسان نسبت به طعام دو نوع اشتها دارد: یکی اشتهای صادق و دیگری اشتهای کاذب. اشتهای صادق وقتی است که بدن انسان واقعاً به غذا نیاز دارد. در این وقت باید به حدّ ضرورت (و نه بیشتر) طعام خورده شود. امّا غالباً میل به غذا (به استثنای جوامع گرسنه و تحت ستم) ناشی از اشتهای کاذب است. یعنی با آنکه بدن نیاز به غذا ندارد، شخص در خوردن آن حرص می‌ورزد. گویی که خوش‌ترین اوقاتش هنگام تناول طعام است.]

اِشتها صادق بود، تأخیر بِهْ　　تا گُوارِیده شود آن بی‌گِرِه　　(۲۵۸۷)

در صورتی که اشتها صادق باشد، بهتر است که غذا به آرامی و کُندی خورده شود، تا غذا بدون اِشکال هضم شود. [چون اگر غذا به شتاب خورده شود، شخص دچارِ سوءهاضمه می‌گردد و به علاوه غذا نیز جذب بدنش نمی‌شود.]

تو پیِ دفعِ بلایم می‌زنی　　تا ببینی رخنه را، بندش کنی　　(۲۵۸۸)

دلقک افزود: شاها، تو مرا می‌زنی تا من به عواملی که در بساط حکومتت رخنه پدید خواهد آورد اعتراف کنم و با شناخت این رخنه‌ها بلا و آسیب را از خود دور کنی.

تا از آن رخنه برون نآیَد بلا　　غیرِ آن، رخنه بسی دارد قضا　　(۲۵۸۹)

تا مبادا از آن رخنه‌های خطرساز گزندی متوجّه تو شود. ولی بدان که قضای الهی بجز آن رخنه‌ها، رخنه‌های ناشناختهٔ بسیاری دارد. یعنی گیرم که من اعترافاتی کنم و تو آن عواملِ مخرّب را دفع کنی، ولی بدان که قضای الهی از این عوامل نابود کننده بسیار دارد که تو نه آنها را می‌شناسی و نه توانِ مقابله با آنها را داری.

---

۱. سَقام: بیماری.

(۲۵۹۰) چـارهٔ دفـعِ بـلا، نـبود سـتم چاره، احسان باشد و عفو و کـرم

ستمکاری نمی‌تواند بلاها را دفع کند. تنها راه چاره، نکوکاری و گذشت و بزرگواری است.

(۲۵۹۱) گـفت: اَلصَّـدَقه، مَـرَدُّ لِـلْبَلا دْاوِ مَـرضاکَ بِـصَدْقه یـاْفَتیٰ

پیامبر(ص) فرموده است: ای جوان، صدقه بلا را دفع می‌کند. بیماران خود را با صدقه درمان کن. [توضیح مصراع اوّل در شرح بیت (۳۳۴۲) دفتر سوم آمده است. مصراع دوم ناظر به این حدیث است: **داوُوا مَرْضاکُمْ بِالصَّدَقَةِ**. «بیمارانِ خود را با صدقه مداوا کنید.» این حدیث از امام صادق(ع) است. امام علی(ع) نیز فرماید: **اَلصَّدَقَةُ دَوَاءٌ مُنْجِحٌ**[1]. «صدقه، دوایی است شفابخش.»]

(۲۵۹۲) صَدْقه، نـبوَد سـوختن درویش را کور کردن چشمِ حـلم‌اَنـدیش[2] را

صدقه به این مفهوم نیست که دل فقیر را بسوزانند و چشم آن کسی را که منتظر بُردباری و گذشت قدرتمندان و توانگران است کور کنند. [تا اینجا سخنان دلقک بود. پس دلقک به شاه می‌گوید با آتش خشم خود جگر مرا مسوزان و چشم مرا که منتظر بردباری تو است کور مکن. یعنی امیدم را در عفو ناامید مکن، زیرا من از تو صدقه خواستم نه صدمه.]

(۲۵۹۳) گفت شه: نیکوست خیر و موقعش لیک چون خیری کنی در موضعش

شاه گفت: احسانی که در جای خود صورت گیرد خوب است. حال اگر می‌خواهی نیکی کنی در جای مناسبش نیکی کن.

(۲۵۹۴) موضعِ رُخ شه نهی، ویرانی است موضعِ شه اسپ هم نادانی است

چنانکه مثلاً اگر در بازی شطرنج مهرهٔ شاه را در خانهٔ رُخ بگذاری، بازی خراب می‌شود. و اگر مهرهٔ اسب را هم در خانهٔ شاه قرار دهی نشانهٔ نادانی و بی‌اطلاعی از بازی شطرنج است. [پس هرچیز به جای خویش نیکوست]

---

۱. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۶.

۲. حِلْم‌اَندیش: کسی که در اندیشهٔ بُردباری باشد. یعنی طالب بُردباری بزرگان و محتشمان باشد. در اینجا وصف آن دلقک بیچاره است که انتظار عفو سلطان داشت.

(۲۵۹۵) در شریعت، هم عطا هم زَجْر[1] هست شاه را صدر و فَرَس[2]را درگه است

مثال دیگر، در شریعت، هم پاداش وجود دارد و هم کیفر. چنانکه شاه در صدر مجلس می‌نشیند، و اسب بر درِ آستانه، یعنی هر چیزی را باید در محلّ مناسبش قرار داد.

(۲۵۹۶) عدل چه‌بُوَد؟ وضع اندر موضعش ظلم چه‌بُوَد؟ وضع در ناموقعش

عدل چیست؟ قراردادنِ هر چیز در جای مناسب خودش. ظلم چیست؟ قراردادن هرچیز در جای نامناسب خودش. [رجوع شود به بیت (۱۰۹۱ ـ ۱۰۹۰) دفتر پنجم.]

(۲۵۹۷) نیست باطل هر چه یزدان آفرید از غضب، و زِ حِلم، و ز نُصح و مَکید[3]

هرچه را که خداوند بیافریند از قبیل خشم و بُردباری و اندرز و نیرنگ باطل نیست. [چنانکه در آیهٔ ۲۷ سورهٔ ص آمده است: وَ ما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما بٰاطِلاً... «و آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است عبث نیافریدیم...» مولانا از اینجا به بعد یک بار دیگر به مسألهٔ نسبی بودن خیرات و شُرور می‌پردازد. آنچه از طرف خالق است، خیر محض است منتهی شُرور از نسبت امور حادث شود. رجوع شود به شرح بیت(۶۵) دفتر چهارم.]

(۲۵۹۸) خیرِ مطلق نیست زینها هیچ چیز شرِّ مطلق نیست زینها هیچ نیز

نه هیچ یک از این امور، خیر مطلق است و نه شرّ مطلق.

(۲۵۹۹) نفع و ضَرِّ هر یکی از مَوضِع است علم ازین رُو واجب است و نافع است

فایده و ضرر هریک از این امور در جای خود است. یعنی خیرات و شُرور هیچکدام مطلق نیست، بلکه بستگی دارد به موقعیّت وقوع هریک از آنها. پس باید با دید نسبی بدانها نگریست. مثلاً رخدادی برای عدّه‌ای خوب به نظر می‌رسد و برای عدّه‌ای دیگر ناگوار. به‌همین جهت علم، امری واجب و سودمند است. زیرا اگر علم نباشد ارزیابی امور

---

۱. زَجْر: بازداشتن، منع کردن، تنبیه کردن.

۲. فَرَس: اسب.

۳. مَکید: نیرنگ، خدعه، مصدرِ میمی از کادَ یَکیدُ کَیْداً.

نامیسر گردد.

(۲۶۰۰) ای بسا زَجْری که بر مسکین رود در ثواب از نان و حلوا بِهْ بود

مثلاً چه بسا کیفری که دربارهٔ شخصی بینوا اجرا می‌گردد، ثوابش گواراتر از نان و حلوا باشد. یعنی اگر کیفر به‌موقع و به‌جا صورت گیرد عمل بسیارخداپسندانه‌ای است.

(۲۶۰۱) زآنکه حلوا بی اَوان[۱]، صفرا کند سیلیَش از خُبْث[۲] مُسْتَنقا[۳] کند

زیرا حلوای بی‌موقع، در بدنِ آدمی صفرا ایجاد می‌کند. و یک سیلی او را از پلیدی پاک می‌کند. [بی‌موقع به کسی احسان کردن نیز مانند حلوا دادنِ بی‌موقع به کسی است. امّا برخورد تلخ اگر در جای مناسب باشد طرف مقابل را از دوام بر خطا و لغزش بازمی‌دارد.]

(۲۶۰۲) سیلیی در وقت، بر مسکین بزن که رهانَد آنش از گردنْ زدن

تو یک سیلیِ به‌موقع به بینوا بزن تا او را از کیفر قطعِ گردن نجات دهی.

(۲۶۰۳) زخم، در معنی، فتد از خویِ بَد چوب بر گَرد اوفتد، نه بر نمد

البتّه ضربه‌ای که تو به او می‌زنی به خاطر خصومت با او نیست، بلکه فقط بدین خاطر است که صفت ناپسند را از او دور کنی. چنانکه مثلاً کسی که نمد (یا قالی و امثالِ آن) را با چوبدستی می‌کوبد برای زدودنِ گرد و غبارِ آن است، و الّا قصدش زدن نمد نیست. [رجوع شود به بیت (۴۰۱۶ ـ ۴۰۰۸) دفتر سوم.]

(۲۶۰۴) بزم و زندان هست هر بهرام را بزم، مخلص را و، زندان خام را

هر حاکمی هم ضیافت دارد و هم زندان. ضیافت مخصوص دوستان است و زندان، مخصوص خام‌اندیشان. [به شرط آنکه حاکم مزبور عادل و عاقل باشد. و الّا اهل ضیافت و زندان معکوس می‌شوند. مراد از «بهرام» در اینجا مطلقِ پادشاه و حاکم است و به شخص خاصّی اشارت نرفته است.]

---

۱. اَوان: وقت، هنگام. جمع: آوِنَه. «بی اَوان» یعنی بی‌موقع، نابهنگام.
۲. خُبْث: پلیدی، ناپاکی.
۳. مُسْتَنْقا: پاک شده. از ریشهٔ «ن ق و».

شَقّ[1] بـاید ریش را، مـرهم کـنی چرک را در ریش، مستحکم کنی (۲۶۰۵)

مثلاً اگر دُمَلی را که باید بشکافی، به جای شکافتن روی آن دارو بگذاری، عفونت را در درونِ آن محکم و ماندگار خواهی کرد. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم جزای شرط. «کُنی» با یایِ مخاطب است نه یای مصدری، چنانکه برخی چنین توهّم کرده‌اند.]

تا خورَد مر گوشت را در زیرِ آن نیم‌سودی بـاشد، و، پَـنْجَه زیـان (۲۶۰۶)

در نتیجه آن عفونت، گوشت را در زیر دُمَل می‌خورد و تباه می‌کند. نشکـافتن دُمَـلِ چرکی نیم فایده دارد و پنجاه ضرر. یعنی فایده‌اش اینست که پوست شکافته نـمی‌شود، ولی زیانش اینست که آدمی را از پا در می‌آورد. منظور از تمثیل فوق، رجحانِ کیفرِ به موقع بر رفقِ نابهنگام است.

گفت دلقک: من نمی‌گویم گـذار مـن هـمی گـویم: تـحرّیی[2] بـیار (۲۶۰۷)

تا اینجا هرچه گفته آمد از زبان آن شاه بود. اینک مولانا لزوم تأنّی و احـتیاط را در کیفر مجرمان از زبان آن دلقک بیان می‌دارد: دلقک گفت: من نمی‌گویم مرا آزاد کن. بلکه فقط می‌گویم که در این‌باره تحقیق و بررسی کن. یعنی به صرف اتهام نباید مرا مجرم بدانـی و در قصاصم شتاب کنی. پس بر حاکم روا نیست که تحقیق ناکرده انسانی را محکوم کند و اغراض شخصی خود را در امر قضاء دخالت دهد.

هین، رهِ صـبر و تَأَنّـی در مـبند صبر کن، اندیشه می‌کن روز چند (۲۶۰۸)

بهوش باش، مبادا راهِ صبر و احتیاط را به روی خود ببندی. یعنی مبادا از روی غرض و مرض و غضب شخصی، بی‌گناهی را کیفر دهـی. دست نگـه دار، و چـند روز در ایـن‌باره بیندیش.

در تأنّـی بـر یـقینی بـرزنی گـوشمالِ مـن بـه ایـقانی[3] کـنی (۲۶۰۹)

چنانچه با درنگ و احتیاط، تحقیق کردی و با دلایل و قراینِ مسلّم به مجرم بودن من

---

۱. شَقّ: شکافتن.

۲. تَحَرّی: جستجو.

۳. ایقان: یقین آوردن.

یقین آوردی. در آن صورت با اطمینان کامل مرا کیفر ده.

(۲۶۱۰) در روِش، یَمْشِي مُکِبّاً خود چرا؟ چون همی شاید شدن در اِسْتوا[۱]

وقتی که مثلاً می‌توانی شَقّ و رَقّ و صاف راه بروی، چرا افتان و خَمان راه می‌روی؟ [درمصراع اوّل از آیهٔ ۲۲ سورهٔ مُلک اقتباس شده است. توضیح آیهٔ مذکور در شرح بیت (۱۵۱۴) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: وقتی که حاکم می‌تواند با تحقیق و بررسی بینش درستی بیابد و به عدالت و سلامت عمل کند، روا نیست که راه ظلم و فساد در پیش گیرد.]

(۲۶۱۱) مشورت کن با گروهِ صالحان بر پیمبر امرِ شاوِرْهُمْ بدان

با نیکان مشورت کن. این را بدان که حتّی پیامبر(ص) مأمور به مشورت با امّت بود. [مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ آل عمران: ...وَ شاوِرْهُمْ فِی‌الْأَمْرِ... «...با ایشان در کارها مشورت کن...» عدّه‌ای از مفسّران، مشورتِ نبی با امّت را به اموری تخصیص داده‌اند که وحی در آن‌باره ساکت بوده است. بعضی نیز می‌گویند پیامبر(ص) به چنین مشاوره‌ای نیاز نداشت بل می‌خواست مشورت و رایزنی را به عنوان یک سنّت حسنه در جامعهٔ خود برقرار دارد. لذا در حدیثی آمده است که پیامبر(ص) بیش از هرکس در کارها با امّتش مشورت می‌کرد[۲]. از امام باقر(ع) نیز مَروی است که مشاوره در آیهٔ مذکور یعنی: اَلْاِسْتخارَة[۳] (= گزینش کار بهتر). به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم رجوع شود.]

(۲۶۱۲) اَمْرُهُمْ شُوریٰ برای این بُوَد کز تَشاوُر[۴]، سهو و کژ کمتر رود

از آنرو مؤمنان به مشورت در امور دعوت شده‌اند که مشورت باعث می‌شود که اشتباه و کج‌روی کمتر رخ دهد. [مصراع اول اشارت است به آیهٔ ۳۸ سورهٔ شوریٰ. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم.]

---

۱. اِسْتِوا: راست و معتدل شدن.
۲. ر. ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۱، ص ۴۳۲ و ذیل شمارهٔ ۲.
۳. ر. ک. العیّاشی، ج ۱، ص ۲۰۵.
۴. تَشاور: رای‌زنی، مشاوره، با یکدیگر مشورت کردن.

این خِرَدها چون مصابیح[1]، انور است بیست مِصباح از یکی روشن‌تر است (۲۶۱۳)

عقول مردم همچون چراغ‌های روشن است. بنابر این معلوم است که بیست چراغ، روشن‌تر از یک چراغ است. [پس مشورت بهتر از خودکامگی و خودرأیی است.]

بُو که مِصباحی فتد اندر میان مُشتعِل گشته ز نورِ آسمان (۲۶۱۴)

و تازه امکان دارد که در میان این چراغ‌ها، چراغی پیدا شود که نوری آسمانی داشته باشد. یعنی ممکن است ضمن مشورت به عقلی برخورد کنی که بینشی عالی داشته باشد. [مصراع دوم، صفت «مصباحی» است.]

غیرتِ حق پَرده‌یی انگیخته‌ست سِفْلی[2] و عِلْوی[3] به هم آمیخته‌ست (۲۶۱۵)

امّا غیرت حضرت حق حجابی میان عقول مختلف انداخته است تا عقلِ دانی و عالی درهم آمیزد و معلوم نشود که کدام عقل، عالی است و کدام، دانی. [بیت فوق به اولیای مستور اشارت دارد. عقول آنان با آنکه مُؤَیَّد مِنْ عندالله است با این حال غیرت الهی آنان را از انظار مستور داشته است تا در دسترس هر آدم بی‌سر و پایی قرار نگیرند. گویی که خداوند به آنان رشک و ضَنَّت می‌ورزد، از اینرو به این دسته از اولیا «ضَنایِنُ‌الله» گویند. چرا که خداوند شناخته شدن آنان را دریغ می‌دارد.]

گفت: سیرُوا، می‌طلب اندر جهان بخت و روزی را همی کن امتحان (۲۶۱۶)

خداوند مردم را به گردش در جهان دعوت کرده است. رزق و اقبال خود را پیوسته امتحان کنید [«سیرُوا» فعل امر جمع مذکّر حاضر به معنی سیر و گردش کنید است. خداوند در چند آیهٔ قرآنی با این لفظ مردم را به سیر و سیاحتِ عبرت‌آمیز در جهان دعوت کرده است: آیهٔ ۱۳۷ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۱ سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۶ سورهٔ نحل، آیهٔ ۶۹ سورهٔ نمل، آیهٔ ۲۰ سورهٔ عنکبوت و آیهٔ ۴۲ سورهٔ روم. مولانا با استناد به این آیه می‌گوید سالک نیز باید آنقدر تحرّی و جستار کند تا کسی را که مظهر هدایت و عنایت الهی است پیدا کند. پس سالک حق ندارد خموده و منفعل بنشیند، بل بر اوست که رزق صوری و معنوی خود را با سعی و تلاش بیازماید.]

---

۱. مَصابیح: چراغ‌ها. جمعِ مِصْباح.
۲. سِفْلی: پایینی، زیرین. سِفْل یا سُفْل + ی نسبت.
۳. عِلْوی: بالایی، رویین. عِلْو یا عُلْو + ی نسبت.

(۲۶۱۷) در مجالس می‌طلب انـدر عـقول آنچنان عقلی که بود اندر رسـول

امّا منظور از «امتحانِ بخت و روزی» چیست؟ به این بیت و ابیات بعدی خوب دقّت کن: در محافل و مجالس، عقلی جستجو کن که در حضرت ختمی مرتبت(ص) وجود داشت. یعنی خردمندی پیدا کن که مظهر ولایت و هدایت نبوی باشد.

(۲۶۱۸) زآنکه میراث از رسول آنست و بس که ببیند غـیب‌ها از پـیش و پس

زیرا تنها میراثی که از حضرت رسول برجای مانده همین است ولاغیر. این نوع عقل، امور غیبی را از پیش و پس می‌بیند. یعنی به وضوح بر حقایق واقف است. [میراث انبیا، علم حقیقی است چنانکه در حدیثی آمده است: نَـحْنُ مَعاشِرَ الْأَنْبیاءِ لا نُوَرِّثُ دیناراً وَ لا دِرْهَماً وَ اِنَّما نُوَرِّثُ الْعِلْمَ[1].«ما گروهِ پیامبران، دِرْهَم و دیناری به ارث نمی‌نهیم، بل علم بـه مـیراث گذاریم.»]

(۲۶۱۹) در بَصَرها می‌طلب هـم آن بـصر که نتابد شـرحِ آن ایـن مـختصر

در میان چشم‌ها نیز چشمی طلب‌کن که شرح آن در این بیان مختصر نمی‌گنجد. یعنی در میان اهل بصیرت دیده‌وری پیدا کن و سرمشق سلوکت قرارده که نمی‌توانم اوصاف او را در حیطهٔ محدود کلمات بازگویم. بس که عظیم‌القدر است. [رجوع شود به بیت (۳۵۲۶ـ۳۵۲۳) دفتر سوم.]

(۲۶۲۰) بهرِ این کرده‌ست منع، آن باشکوه از تَرَهُّب[2]، وز شدن خلوت به کوه

به همین دلیل است که پیامبرِ عظیم‌الشّأن، مردم را از رهبانیّت و خلوت‌نشینی در کوه نهی کرده است. [رجوع شود به حکایت صیّاد و مرغ در همین دفتر، بیت (۴۳۵) بـه بـعد. و شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم.]

(۲۶۲۱) تا نگـردد فـوت ایـن نـوع اِلْـتِقا کآن نظر بختست و، اکسـیرِ بـقا

تا اینگونه دیدارها و ملاقات‌ها از دست نرود. زیرا نظرِ عارفِ واصل و کاملِ مُکمِّل، عین اقبال معنوی و کیمیای جاودانگی است. [اگر گوشه‌گیریِ مطلق اختیار کنی از دیدار بـا

---

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۷۰.

۲. تَرَهُّب: بارسایی، رُهبانیّت.

عارفانِ کامل نیز محروم خواهی شد. پس حکم گوشه‌نشینی و انعزال نسبت به اغیار باید اجرا شود نه احباب. چنانکه در بیت(۲۵) دفتر دوم فرماید:

خلوت از اغیار باید، نه ز یار پوستین بهرِ دی آمد، نه بهار]

در میانِ صالحان، یک اَصْلَحی‌ست بر سرِ توقیعش[۱] از سلطان صَحی[۲]ست (۲۶۲۲)

در میان نیکان، شخصی وجود دارد که از همگان نیک‌تر است. و بر بالای فرمان او امضای شاه نقش بسته است. یعنی حضرت حق که سلطان حقیقی جهان است بر هدایت و ولایت فرد اکمل و اصلح آدمیان صحّه نهاده است. چنین کسی به قول صوفیه مدار عالم هستی است. او مُؤَیَّد مِن عندالله است.

کآن دعا شد با اجابت مُقْتَرِن کُفوِ[۳] او نبْود کِبارِ اِنس و جِن (۲۶۲۳)

آن شخصِ اصلح و اکمل از جانب خدا چنان مورد تأیید واقع شده که دعای او همیشه قرین اجابت است. او به قدری عظیم‌القدر است که اگر بزرگانِ پریان و آدمیان در یک جا جمع شوند در کمالات، همتایِ او نخواهند شد.

در مِری‌اَش[۴] آنکه حُلو[۵] و حامِض[۶] است حجّتِ ایشان برِ حق داحِض[۷] است (۲۶۲۴)

کسانی که با عارفِ کاملِ مُکمِّل در ستیز افتند، علیه او هرگونه بُرهان چه شیرین و چه ترش اقامه کنند آن حُجَج کلّاً در نزد حضرت حق باطل و ساقط است. [مستفاد از آیهٔ ۱۶ سورهٔ شُوریٰ: وَ الَّذینَ یُحاجُّونَ فِی‌اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجیبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ داحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ عَلَیْهِمْ غَضَبٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ. «و کسانی که بعد از گرویدنِ مردم به دین خدا پیرامون آن

---

۱. تَوْقیع: فرمان شاه، امضای نامه و فرمان.

۲. صَحّ: مخففِ صَحَّ (= درست است، صحیح است) ماضی فعلِ یَصِحُّ که زمان حال از آن مراد می‌شود. به‌معنی امضاء و نهادن مُهرِ تصدیق است.

۳. کُفْو: همتا، نظیر.

۴. مِری: ممال مِراء به معنی ستیز و جدال.

۵. حُلْو: شیرین.

۶. حامِض: ترش.

۷. داحِض: باطل، حبط.

جدال می‌انگیزند حجّت ایشان نزد خداوند باطل است و قهر و عذابی سخت آنان را فرو گیرد.»
پس بیت فوق گوید معاندان چه برهان مردود آورند و چه برهان بظاهر مقبول، جملگی آن‌ها در نزد خداوند لغو و ساقط است.]

(۲۶۲۵) که چو ما او را به خود افراشتیم عذر و حجّت از میان برداشتیم

چون ما شخصاً آن ولیِّ کامل را به اعلی مرتبه رسانده‌ایم بهانه‌ها و دلایلِ منکران را از اساس برکنده‌ایم.

(۲۶۲۶) قبله را چون کرد دستِ حق عِیان پس، تحرّی بعد ازین مردود دان

چون دست قدرت الهی قبله را آشکار کرده، زین پس جستجو برای یافتن قبله کاری لغو است. [زیرا این کار از مصادیقِ تحصیلِ حاصل است. «قبله» در اینجا کنایه از انسان کامل و وارث علم محمّدی است.]

(۲۶۲۷) هین بگردان از تحرّی رُو و سر که پدید آمد مَعاد و مُسْتَقَر

بهوش باش، رخ و سرِ خود را از جستجو برگردان، یعنی جستجو لازم نیست زیرا محلّ بازگشت و استقرار معلوم شده است.

(۲۶۲۸) یک زمان زین قبله گر ذاهِل[۱] شوی سُخره[۲] هر قبلهٔ باطل شوی

اگر لحظه‌ای از این قبله، غفلت کنی، ذلیل و زیردستِ قبله‌های باطل خواهی شد. یعنی اگر هادی و مرشد اصلح را ترک گویی گرفتار مرشدنماهای خودبین شوی و به اِضلال و اِذلالِ آنان دچار خواهی آمدن.

(۲۶۲۹) چون شوی تمییزْدِه[۳] را ناسپاس بِجْهَد از تو خَطْرَتِ[۴] قبله‌شناس

هرگاه نسبت به عارفِ کاملی که قوّهٔ تشخیص حق و باطل را به تو تعلیم فرموده

---

۱. ذاهِل: فراموش کننده، غافل.
۲. سُخره: ذلیل و زیردست.
۳. تمییزْدِه: صفت مرکّب فاعلی. یعنی کسی که دهندهٔ قوّهٔ شناخت و معرفت است.
۴. خَطْرَت: آنچه که بر دل گذرد، اندیشه.

ناسپاسی کنی، قوّهٔ تشخیص قبلهٔ صالح و طالح از تو جُدا می‌شود. [در نتیجه به دست مرشدنماها خواهی افتاد و آنان تو را به گمراهی کشند.]

گر ازین انبار خواهی بِرّ[1] و بُر[2] نیم ساعت هم ز همدردان مَبُر (۲۶۳۰)

اگر از این انبار احسان و رزق می‌خواهی یعنی اگر از خزانهٔ الهی رزق می‌طلبی حتّی برای نیم لحظه از کسانی که در طریقت، همدردِ تو هستند جدا مشو.

که در آن دَم که بِبُرّی زین مُعین مبتلی گردی تو با بِئْسَ‌الْقَرین[3] (۲۶۳۱)

زیرا همان لحظه که از چنین یاورِ صالح و دلسوزی جدا شوی، گرفتار همنشین بدخواهی شد.

---

۱. بِرّ: نیکی.

۲. بُرّ: گندم.

۳. بِئْسَ‌الْقَرین: بدهمنشین است. متّخَذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ زخرف.

حکایتِ تعلّقِ موش با چَغْز، و بستنِ پایِ هر دو به رشته‌ای دراز و برکشیدنِ زاغ، موش را، و معلّق شدنِ چغز و نالیدنِ او و پشیمانیِ او از تعلّق با غیرِ جنس خود ناساختن

خلاصهٔ داستان

موش و قورباغه‌ای بر لب جویباری در کنار هم می‌زیستند. روزی موش به قورباغه می‌گوید: ای دوست عزیز، دلم می‌خواهد خیلی بیشتر از اینها با تو همدم باشم، ولی حیف که تو بیشتر اوقات در میان آبها مشغول جَست و خیزی. و من چون حیوانی خاکزی هستم نمی‌توانم به درون آب بیایم. قورباغه وقتی اصرار و الحاح موش را می‌بیند تسلیم می‌شود. بالاخره قرار می‌گذارند که رشته نخی فراهم آرند. یک سرِ آن را به پای موش ببندند و سرِ دیگرش را به پای قورباغه. تا هرگاه به تجدید دیدار نیاز افتد نخ را با علامتی خاص بجنبانند. روزی موش به کنار جویبار می‌آید که ناگهان کلاغی در می‌رسد و او را در طَرْفةُالْعینی به منقار می‌گیرد و به هوا بر می‌شود و به تَبَع او قورباغه نیز از ته جوی آب کشیده می‌شود و میان زمین و هوا به رشته نخ آویخته می‌گردد. وقتی مردم به این صحنهٔ غریب نگاه می‌کنند می‌گویند: عجب کلاغ حیله‌گری! آخر چگونه در آب رفته و قورباغه را شکار کرده است؟! قورباغهٔ بخت برگشته که در هوا معلّق بود با خود همی گفت: اینست سزای رفاقت با ناهمجنس!

* * *

مرحوم استاد نیکلسون مأخذ این حکایت را یکی از داستان‌های منسوب به «اِزوپ» یا «اِزوپُس»[1] می‌داند: این تمثیل برپایهٔ افسانه‌ای از ازوپ قرار دارد که «دانته» به آن اشارت کرده

---

۱. او را افسانه‌سرای یونانی متعلق به قرن ششم و هفتم قبل از میلاد دانسته‌اند. وی ابتدا بنده بود و سپس ←

است: غوکی به موشی پیشنهاد کرد تا او را از آب بگذراند. پس او را به پای خود بست، امّا چون به نیمهٔ راه رسیدند، غوک خیانتکارانه در آب غوطه زد و موش غرق شد. ناگهان یکی قِرقی از هوا فرود آمد و هر دو را بخورد[۱].

با آنکه مرحوم استاد فروزانفر نیز در ذکر مأخذ این حکایت مثنوی به شرح مثنوی نیکلسون استناد کرده، ولی صورت حکایتی که آورده با متن شرح نیکلسون (با ترجمهٔ آقای لاهوتی) انجام شده اختلافاتی دارد. صورت حکایت به نقل استاد فروزانفر: موشی صحرایی با قورباغه‌ای طرح دوستی افکند. قورباغه از سرِ خُبث طینت پنجهٔ خود را به پای موش بست و برای آب نوشیدن به لب برکه‌ای رفتند. آنگاه قورباغه در آب جَست و موش نیز در آب افتاد و غرق شد. قِرقی موش را روی آب دید و به منقار گرفت و پرواز کرد. قورباغه نیز که به پای موش بسته بود طعمهٔ قرقی شد[۲].

❊

مولانا در ابیات پیشین لزوم مصاحبت با نیکان را مورد تأکید قرار داد و گفت اگر از اینان ببُری، گرفتار رفیقان نااهل خواهی شد. او این حکایت را می‌آورد تا رفاقت با نااهلان را نشان دهد. در حکایت مورد بحث «موش» تمثیل رفیق ناباب، و «قورباغه» تمثیل آدم سلیم‌النفسی است که از رفاقت با او دچار آفت و گزند می‌شود. و در بخشی از همین حکایت، «موش» تمثیل آدمیان عاری از معنا و مقیّد به عالم جسمانی، و «قورباغه» تمثیل انسان کامل که جامِعُ‌الْکَوْنَین است. چرا که موش فقط در خشکی می‌زید و خشکی در لسان مولانا نماد عالَم مادّی است. و «آب» نماد عالم معنوی. و قورباغه چون «دوزیست» است جامع هر دو مرتبه است. باز در فقرهٔ دیگری از این حکایت، «موش» تمثیل جسم است، و «قورباغه» تمثیل روح. جسم با ریسمان تعلّقات و آویزش‌های نفسانی روح را گرفتار مادیّات می‌کند و طعمهٔ ابلیس می‌سازد. چنانکه در این حکایت دیدیم که پای قورباغه با رشته نخی به پای موش بسته شد و هر دو طعمهٔ کلاغ شدند.

❊ ❊ ❊

→

آزاد گردید و توسّط مردم دلف کشته شد. او شخصیّتی نیمه افسانه‌ای دارد. گفته‌اند او زشت و گوژپشت و الکن بوده است. (ر.ک. معین (اعلام)، ج۵، ص۱۲۹)

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۶۵.

۲. استاد فروزانفر با ترجمهٔ آقایان حسینعلی سلطان‌زاده پسیان و امیرحسین آریانپور از متن انگلیسی نیکلسون بهره جسته است.

از قضا موشیّ و چَغزی[1] با وفا بر لبِ جُو گشته بودند آشنا (۲۶۳۲)

موش و قورباغه‌ای با وفا بطور تصادفی در کنار جویباری با هم آشنا شده بودند. [انقروی «قضا» را قضای الهی تفسیر کرده است.]

هر دو تن مربوطِ میقاتی[2] شدند هر صَباحی گوشه‌یی می‌آمدند (۲۶۳۳)

هر دو، وقتِ خاصّی برای ملاقات تعیین کرده بودند. و در هر بامداد به گوشه‌ای می‌آمدند و با هم دیدار می‌کردند.

نردِ دل با همدگر می‌باختند از وَساوِس سینه می‌پرداختند (۲۶۳۴)

موش و قورباغه مصاحبتی دوستانه با هم داشتند و سینه از بدسِگالی و خیالات فاسد می‌زدودند.

هر دو را دل از تلاقی مُتَّسِع همدگر را قصّه‌خوان و مستمع (۲۶۳۵)

دلِ هر دو از دیدار هم باز می‌شد و از دلتنگی و ملالت می‌رهیدند. و برای همدیگر قصّه می‌گفتند و می‌شنیدند. یعنی او قصّه می‌گفت، این می‌شنید و این قصّه می‌گفت او می‌شنید.

رازْگویان با زبان و بی‌زبان اَلْجَماعَه رَحْمَه را تأویْل‌دان (۲۶۳۶)

با زبانِ قال و حال با هم نجوا می‌کردند و جوهر مقصودِ این حدیث را که می‌گوید «جماعت، مایهٔ رحمت است» می‌دانستند. [مصراع دوم به حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۱۷) دفتر اول آمده است.]

آن اَشِر[3] چون جفتِ آن شاد آمدی پنج ساله قصّه‌اش یاد آمدی (۲۶۳۷)

آن موشِ سرمست که چون با آن قورباغهٔ شادمان همنشین می‌شد، قصّه‌های پنجساله به یادش می‌آمد. یعنی سرگذشت چند سالهٔ خود را به یاد می‌آورد و برای قورباغه تعریف می‌کرد.

---

۱. چَغْز: قورباغه.

۲. میقات: وقت، هنگام، وقتی که برای انجام کاری تعیین می‌شود. جمع: مَواقیت.

۳. اَشِر: خودبین، متکبّر، سرمست. صفت مشبهه از اَشَر به معنی شدّت خوشحالی توأم با هوسبازی. این کلمه در آیهٔ ۲۵ سورهٔ قمر آمده است. (ر.ک. مجمع‌البیان. ج۹، ص ۱۹۱)

(۲۶۳۸) جوشِ نطق از دل، نشانِ دوستی‌ست بستگیِّ نطق، از بی‌اُلفتی‌ست

کلامی که از عمقِ دل سر برآوَرَد نشانهٔ دوستی و الفت میان همنشینان است. و بسته شدن نطق و کلام، نشانهٔ عدم اُنس و الفت میان آنهاست. [بیت فوق حاوی نکته‌ای بس دقیق است. دو یا چند تن که در جایی جمع می‌شوند اگر میانشان سنخیّت و مؤانستی نباشد نمی‌توانند با هم گرم و صمیمانه حرف بزنند. یا بیشترِ وقت را به سکوت می‌گذرانند، یا اگر حرفی هم بزنند از دل نیست بلکه تصنّعی است و فقط برای شکستن سکوت است. امّا اگر میان آنان سنخیّت و الفتی باشد با هم گرمِ صحبت می‌شوند، چندانکه گذر زمان را حس نمی‌کنند.]

(۲۶۳۹) دل که دلبر دید، کی مانَد تُرُش؟ بلبلی گُل دید، کی ماند خَمُش؟

دلی که شخص مورد علاقهٔ خود را ببیند چگونه ممکن است که گرفته و اخم‌آلوده باقی بمانَد؟ چنانکه وقتی بلبل، گل را ببیند مگر ممکن است خاموش بمانَد و نغمه‌سرایی نکند؟ مسلّماً ساکت نمی‌ماند بلکه به ترنّم و تغنّی مشغول می‌شود. همینطور وقتی افراد همگن و هم‌سنخ به هم می‌رسند با گرمی و اشتیاق به گفتگو می‌پردازند.

(۲۶۴۰) ماهیِ بریان ز آسیبِ خَضِر زنده شد، در بحر گشت او مستَقِر

چنانکه ماهیِ بریان بر اثر مجاورت با حضرت خضر(ع) زنده شد و راهی دریا گردید و در آنجا قرار گرفت. [«آسیب» معانی بسیار دارد از آن جمله به معنی تماس، تلاقی و نفحه است که در اینجا مناسب می‌آید. بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده است تا مطلب پیشین را تبیین کند. یعنی وقتی انسان با فرد مورد علاقهٔ خود همنشینی و مصاحبت کند نشاط و حیات یابد. برعکسِ معاشرت با افراد ناهمگن که موجب دلمردگی می‌شود. چنانکه ماهیِ بریانِ نمک‌سود به محض تماس با آب حیات (بواسطهٔ حضور خضر در آنجا) به طور معجزآسایی زنده شد و راه دریا را گرفت و رفت. ماجرای ماهی مذکور در آیهٔ ۶۱ تا ۶۳ سورهٔ کهف به صورت فشرده و رمزی آمده و قرآن کریم به هیچوجه وارد جزئیات نشده است. و حتّی بریان بودنِ آن ماهی نیز در قرآن ذکر نشده، بلکه از روایات شنیده می‌شود. امّا کتب روایی و تفسیری این ماجرا را به صورت‌های مختلف با تفصیل جزئیات آورده‌اند که از ترجمه و ادغام و اجمال آن می‌توان واقعهٔ مذکور را بدین‌قرار باز گفت: موسی فکر می‌کرد که داناتر از او پیدا نمی‌شود. از جانب خداوند بدو وحی رسید که داناتر از تو نیز یافته آید. و آنکه از تو داناتر است خِضر نام دارد. موسی گفت: چه‌سان بدو رسم؟ فرمود: ماهی تازه‌ای را بریان کن و در خورجینی بنه. هرجا

ماهی گم شد همانجا خضر را خواهی یافت. پس گم شدن ماهی علامت یافته آمدن خضر است. موسی با یکی از مؤمنان و دلاوران بنی‌اسرائیل به نام یُوشع بن نُون[1] این سفر معنوی را آغاز کرد در حالی که خورجینِ ماهی بردوش یوشع بود. لختی راه پیمودند تا به چشمه‌ای رسیدند. خواستند در کنار صخره‌ای که در آن نزدیکی بود دمی بیاسایند و نَفَسی تازه کنند. موسی به نماز شد (در بعضی از روایات آمده که موسی به خواب اندر شد). در این لحظه قطره‌ای آب از آسمان بر بدن ماهی فرو چکید (گفته‌اند که آب حیات بوده است) و او بیدرنگ جنبشی کرد و از زنبیل بیرون جهید و راه دریا را گرفت و رفت. وقتی نماز موسی به انجام رسید (یا از خواب برخاست) با یوشع آمادهٔ حرکت شدند. ولی یوشع در آن لحظه فراموش کرد که قضیّهٔ ماهی را بدو واگوید. هر دو راه افتادند پس از طیِّ مسافتی، گرسنه شدند. در این هنگام موسی به خاطرش آمد که غذایی همراه آورده‌اند. پس به همسفر خود گفت: ماهی را بیاور. یوشع با لحن عذرخواهانه‌ای گفت که من فراموش کرده‌ام قضیّهٔ ماهی را به تو واگویم. ماهی در کنار صخره‌ای که بر آن نشسته بودیم در آب خزید و رفتن گرفت. موسی با شنیدن این حرف از جا برجهید و گفت: هرچه زودتر بدانجا رویم که قرار است خضر را در همان محل بیابیم. رفتند و یافتندش[2]. منظور مولانا از اشاره به ماهی بریان بیان اهمیّت مصاحبت با یاران است. همنشینی و دمسازی با آنان آدمی را از پژمردگی و مرگ‌اندیشی می‌رهاند. چنانکه ماهیِ خشکیدهٔ نمک‌سود به برکت جوار خضر حیات گرفت.]

یار را، با یار چون بنْشسته شد صد هزاران لوحِ سِر دانسته شد (۲۶۴۱)

هرگاه دوست با دوست همنشین شود، اسرار بسیاری مکشوف گردد. یعنی دوستان حقیقی وقتی به هم می‌رسند سخنان خصوصی و سرّی به هم می‌گویند. در حالی که با دیگران اینگونه حرف نمی‌زنند. [اگر بیت فوق را با صبغهٔ عرفانی بیان کنیم مراد اینست که

---

۱. در قرآن کریم نامی از او نیامده بلکه فقط با لفظِ فَتیٰ (= جوان، جوانمرد) بدر اشارت رفته است. رجوع شود به آیهٔ ۶۰ و ۶۲ سوره کهف. طبق گفتهٔ کثیری از راویان و مفسّران منظور از «فَتٰاهُ» در آیات مذکور، یوشع بن نون است. چنانکه خضر را نیز صراحتاً نام نمی‌برد بلکه با لفظ کنایی عَبْداً مِنْ عِبادِنا (= بنده‌ای از بندگانِ ما) از او یاد می‌کند.

۲. این روایات در اکثر کتب تفسیری آمده است. از آن جمله رجوع شود به مجمع‌البیان (شیخ طبرسی)، ج ۶، ص ۴۸۱، و الکشّاف (زمخشری)، ج ۲، ص ۷۳۲ و تفسیر العیّاشی، ج ۲، ص ۳۳۲، نیز رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶۸) دفتر سوم.

چون مرید با مرشد حقیقی مجالست کند از این همنشینی دقایق بسیاری بر او مکشوف می‌شود. در اینصورت منظور از یارِ اوّل، مرید است، و منظور از یار دوم، ولیِّ مرشد.]

(۲۶۴۲) لوحِ محفوظیست[۱] پیشانیِّ یار رازِ کَوْنَیْنَش نماید آشکار

پیشانی دوست، کانون معارف است. یعنی در فکر و ضمیر ولیِّ مرشد معارف کثیری وجود دارد. چندانکه اسرار دو جهان را برای طالب حقیقت آشکار می‌سازد.

(۲۶۴۳) هادیِ راه است یار اندر قُدوم[۲] مصطفیٰ زین‌گفت: اَصْحابی نُجُوم

دوست حقیقی در امر ارشاد، راهنمای طالب حقیقت است. بدین خاطر محمد مصطفی(ص) فرموده است: یارانِ من همچون ستارگان‌اند. [مصراع دوم به حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول آمده است.]

(۲۶۴۴) نجم، اندر ریگ و دریا رهنماست چشم، اندر نجم نِهْ، کو مُقتداست

ستاره در ریگستان، بیابان و دریا راهنمای مسافران است (مانند ستاره جَدی یا قطبی که در شب سمت شمال را به مسافران نشان می‌دهد.) پس، هماره چشم بر ستاره داشته باش که همو راهنمای تو و هر مسافری است.

(۲۶۴۵) چشم را با رویِ او می‌دار جفت گَرد مَنگیزان ز راهِ بحث و گفت

چشم خود را به ستاره بدوز، و اینقدر با مجادله و مناقشه گرد و خاک برپا مکن. یعنی به ستارگان معنوی که انبیا و اولیا و عارفانِ بالله‌اند تأسّی جو و به مناقشه مپرداز که گرد و غبارِ شکوک و شبهات خواهی انگیخت.

(۲۶۴۶) زآنکه گردد نجم پنهان، زآن غبار چشم بهتر از زبانِ با عِثار[۳]

زیرا بر اثر انگیخته شدنِ گرد و غبار مناقشه و شکوک و اوهام، آن ستارهٔ معنوی از

---

۱. لوح محفوظ: ر.ک. شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول.

۲. قُدوم: وارد شدن، در آمدن به جایی، پیشرو شدن. در اینجا مناسب امامت و پیشوایی در امر ارشاد و سلوک است.

۳. عِثار: لغزش.

دیدهٔ تو نهان مـی‌گردد. چشـمی کـه آن ستارهٔ معنوی را مـی‌بیند بـهتر است از زبـانی کـه در بیان می‌لغزد. حق و باطل را به هم می‌آمیزد. [بـیت فـوق مـبتنی بـر رجـحان بـینش بـر دانش است. بینش، آدمی را به حقیقت می‌رساند. ولی دانشِ فـاقد بـینش مـوجب لغـزش و گمراهی شود.]

تا بگوید او که وَحی‌استش شعار　　کآن نشانَد گَـرد و نَـنگیزد غـبار　　(۲۶۴۷)

تا آن ستارهٔ معنوی که به الهامات و اشراقات ربّانی دسترسی دارد سخن بگوید، زیرا او نه تنها گرد و غبار اوهام و شبهات نمی‌انگیزد، بلکه گرد و خاک شکوک و توهّمات را نیز فرو می‌نشاند.

چون شد آدم مظهرِ وحی و وَداد[1]　　نـاطقهٔ او عَـلَّمَ‌الْاَسْـما گشـاد　　(۲۶۴۸)

از آنرو که آدم(ع)، مظهر وحی و دوستی خدا شده بود تـوانست اسـرار نـامهایی کـه خداوند بدو تعلیم فرموده بود بازگوید. [مصراع دوم ناظر است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم آمده است.]

نامِ هر چـیزی چـنانکه هست آن　　از صحیفهٔ دل رَوی[2] گشتش زبان　　(۲۶۴۹)

زبان حضرت آدم(ع)، حقیقت هرچیز را از دفتر دلش بازگو می‌کرد.

فاش مـی‌گفتی زبـان از رؤیـتش　　جـمله را خـاصیّت و مـاهیّتش　　(۲۶۵۰)

زبان آدم(ع) خاصیت و ماهیت هرچیزی را که او دیده بود آشکارا بیان می‌کرد.

آنچنان نـامی کـه اشـیا را سـزد　　نه چنانکه حیز[3] را خـوانَـد اسـد　　(۲۶۵۱)

هر نامی که به چیزی می‌داد آن نام مناسب همان چیز بود. یعنی اسمش با مسمّایش سازگاری داشت، نه آنکه اسم، با مسمّیٰ نخواند و مانند این باشد که به آدم مخنّث و ترسو نام شیر (دلاور) بنهند.

---

۱. وَداد: دوستی. وِداد نیز صحیح است.

۲. روی: مخفّفِ راوی به معنی روایت کننده. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۶۵) دفتر سوم.

۳. حیز: مُخنّث، بدکار، مردی که دارای احوال و اطوار زنانه باشد. در فارسی هیز می‌نویسند.

(۲۶۵۲) نوح، نهصد سال در راهِ سَوی[۱] بود هر روزیش تذکیرِ نوی

نوح(ع) نهصد سال در راه راست، هر روز به مردم نصیحت و تذکاری تازه می‌داد. [مصراع اوّل اشارت است به آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ نوح. رجوع شود به شرح بیت(۱۰) همین دفتر. منظور بیت: با آنکه انبیا در مکتبخانه‌ای درس نخوانده‌اند با اینحال سخنانشان بدیع و تازه است، چرا که کلام ایشان از منبع وحی سرچشمه گرفته است.]

(۲۶۵۳) لعلِ او گویا، ز یاقوتُ‌القلوب نه رساله خوانده، نه قُوتُ‌القلوب

لبان لعل‌آسایِ نوح از جواهر دلها به نطق آمده بود. یعنی هرچه می‌گفت از وحی الهی و اشراقات ربّانی بود، در حالی که او مطلقاً رساله و کتابی نخوانده بود. [«رساله» در لفظ به معنی جزوه و کتاب کوچک است. امّا در اینجا ایهام دارد. آیا معنی لفظی آن مطمح نظر است یا به رسالهٔ خاصّی اشارت رفته است؟ هر دو وجه صادق تواند بود. اگر وجه اوّل را بپذیریم منظور مصراع دوم اینست: نوح نبی هیچگونه کتاب کوچک و بزرگی نخوانده بود. زیرا قوتُ‌القلوب را می‌توان مطلقاً به معنی کتاب بزرگ گرفت بِما یُؤَوَّل. و اگر وجه دوم را اختیار کنیم «رساله» به کتاب خاصّی اشارت دارد. امّا کدام کتاب؟ این هم معلوم نیست، زیرا با این عنوان رسائلی فراوان به نگارش آمده است. شاید منظور از آن، رسالهٔ معروف امام قشیری به نام الرسالة القشیریة باشد. چنانکه نیکلسون بر این باور است[۲]. شاید هم به رسائل اخوان الصّفا اشارت داشته باشد. چنانکه گولپینارلی احتمال داده است.[۳] در این صورت چون کتاب اخیر صبغهٔ حکمی و فلسفی دارد می‌توان منظور از آن را کتب عقلی و فلسفی دانست. و امّا قُوتُ‌القُلوب نیز کتابی معروف است در تصوّف و اخلاق از ابوطالب مکّی از عارفان قرن چهارم هجری.

منظور بیت فوق با توجّه به این وجه: نوح با آنکه هیچگونه کتب فلسفی و عرفانی نخوانده بود، با اینحال بواسطهٔ وحی الهی و اشراق سبحانی سخنانی نغز و بدیع می‌گفت. مولانا از اینجا به بعد بینش عرفانی را بر علوم نظری و عقلیِ مخصوص اصحاب قیل و قال رجحان می‌دهد.]

---

۱. سَوِیّ: راست، مستوی.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۶۶.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۳۷۳.

وعظ را نآموخته هیچ از شروح بلکه یَنبوعِ[1] کُشوف[2] و شرحِ روح (۲۶۵۴)

نوح این همه مواعظ و دقایقی که می‌گفت از هیچ شرحی نیاموخته بود. یعنی معارف نوح از راه مطالعهٔ کتب به دست نیامده بود، بل آن همه معارف از چشمهٔ مکاشفات و انشراح روح سر برآورده بود. [پس علوم حاصل از تأمّلات درونی و مکاشفاتِ قلبی بر علوم رسمی رجحان دارد.]

زآن مَیی کآن مَی چو نوشیده شود آبِ نطق از گُنگ، جوشیده شود (۲۶۵۵)

معارف نوح از آن شرابی بود که اگر نوشیده شود، آب کلام از زبانِ خاموش بیرون می‌تراود. یعنی شراب قدسی منشأ علوم حقیقی است و در صورتی که کسی از بادهٔ کبرای مکاشفه نوشد معدن علوم گردد گرچه ابزارِ ظاهری نطق و کلام نداشته باشد.

طفلِ نوزاده شود حِبرِ فصیح[3] حکمتِ بالغ بخواند چون مسیح (۲۶۵۶)

حتّی اگر کودکِ نوزاد از شراب مکاشفات ربّانی بنوشد دانشمندی زبان‌آور شود، و مانند مسیح حکمت‌های بالغه بر زبانش جاری گردد. [چنانکه از آیهٔ ۲۹ تا آیهٔ ۳۳ سورهٔ مریم از قول حضرت‌مسیح(ع) سخنانی آمده که آن حضرت به دوران نوزادی و در گهواره گفته است تا مفتریان بدخواه را به اسکات وادارد و نیکان را به حجج باهره موقن سازد. پس بیت فوق برسبیل تمثیل آمده است تا رجحان بینش عرفانی را بر محفوظات قشری بیان دارد.]

از کُهی که یافت زآن مَی، خوش‌لبی[4] صد غزل آموخت داودِ نبی (۲۶۵۷)

داودِ پیامبر از کوهی که بواسطهٔ شرابِ عشق الهی، خوش‌آواز شده بود قول و غزلِ بسیار یاد گرفت. [اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ که در آن پروردگار به کوه خطاب کرد که با داودِ نبی همنوا شود. رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم.]

---

۱. یَنْبوع: چشمه. جمع: یَنابیع.
۲. کُشوف: کشف‌ها، مکاشفه‌ها.
۳. حِبرِ فَصیح: دانشمندِ زبان‌آور. «حَبْر» نیز به معنی دانشمند است. ولی به قول صاحب اقرب‌الموارد با کسرهٔ «ح» افصح است. در قرآن کریم چهار مرتبه «اَحبار» آمده که به قرینه بر علمای یهود دلالت می‌کند.
۴. خوش‌لَب: خوش‌آواز.

(۲۶۵۸) **جمله مرغان، ترک کرده چیک‌چیک هـمزبان و یـارِ داودِ مَـلیک**[۱]

همهٔ پرندگان، جیک‌جیک را ترک کرده بودند و با داودِ پادشاه همزبان و همراه شده بودند. [اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ. رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم.]

(۲۶۵۹) **چه عجب که مرغ گـردد مستِ او چون شنود آهـن، نـدایِ دستِ او**

در جایی که آهن ندای دستِ داود را شنید، یعنی به امر داود نرم شد، تعجبّی ندارد که پرندگان شیفتهٔ او شوند.[مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ رجوع شود به شرح بیت(۷۰۳) دفتر سوم.]

(۲۶۶۰) **صَرصَری**[۲] **بـر عـاد قَـتّالی شـده مر سـلیمان را چـو حـمّالی شـده**

تند بادِ صرصر که قوم عاد را به هلاکت رساند برای سلیمان به صورت یک حـمّال در آمده بود. [مصراع اوّل اشارت است به آیهٔ ۶ سورهٔ **حاقّه** که تـوضیح آن در شـرح بـیت (۷۸۴) دفتر چهارم آمده است. مصراع دوم نیز اشارت است به آیهٔ ۱۲ سورهٔ سبأ. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۱۵) دفتر سوم.]

(۲۶۶۱) **صَرصَری می‌بُرد برسَر، تختِ شاه هر صباح و، هرمسا، یک‌ماهه راه**

تند بادی هر صبح و شام، تخت شاه (سلیمان) را بر سر می‌نهاد و مسافت یکماهه را می‌پیمود. یعنی راهی را که با وسایل نقلیهٔ آن روز در یک ماه طی مـی‌شد در فـاصلهٔ صـبح می‌پیمود. همینطور در فاصلهٔ شب راهِ یکماهه را طی می‌کرد. چنانکه میرزا حسـن اصـفهانی (صفی‌علیشاه) در ترجمهٔ آیهٔ مذکور گوید:

بـــر ســـلیمان بـاد را کـــردیم رام رفت راهِ دو مَـه انـدر صبح و شـام
بُـد مسـخّر یـعنی او را در صـعود آن هـــواهـــای طـبیعت از وجـود
راهِ یک مـــه رفت در هـــر بـامداد در سـلوکِ بـندگی بـا سـیرِ بـاد
هـمچنین پـیمودی انـدر شـام، راه قـــدرِ مـــاهی در طـریقِ انـتباه[۳]

---

۱. مَلیک: پادشاه. جمع: مُلَکاء.

۲. صَرصَر: تندباد سرد. این لفظ سه بار در قرآن آمده است.

۳. تفسیر صفی، ج ۲، ص ۸۶۹ ـ ۸۶۸ این خلاصة التفسیر که در واقع ترجمهٔ منظوم قرآن کریم بر سبک و سیاق مثنوی مولاناست در عرصهٔ ترجمهٔ قرآنی از کتب ارزشمندی است که قدرش مجهول مانده است. امّا اِنَّ اللهَ لایُضیعُ اَجرَ الْمُحْسِنین.

هم شده حمّال و، هم جاسوسِ او گفتِ غایب را کُنان محسوسِ او (۲۶۶۲)

این تندباد، هم حمّال سلیمان شده بود، و هم جاسوس او. به طوریکه سخنان افراد غایب را به گوشِ او می‌رسانید. [«کُنانْ‌محسوس» احتمالاً همان «محسوس‌کنان» است. صفت فاعلی مرکّبی که کننده در حال انجام فعلی باشد. مانند ناله‌کنان که به معنی کسی است که در حال نالیدن است. پس «کُنانْ‌محسوس»، مقلوبِ «محسوس‌کُنان» است. و آن به معنی کسی است که امور نامحسوس را به صورت محسوس در آورد. «کُنان» به معنی کننده نیز جایز است. الله اعلم.]

بادِ دَم که گفتِ غایب یافتی سویِ گوشِ آن مَلِک بِشْتافتی (۲۶۶۳)

آن تندباد هرگاه سخن شخص غایبی را می‌یافت، بلافاصله به سوی گوش آن پادشاه (سلیمان) می‌شتافت.

که فلانی این‌چنین گفت این زمان ای سلیمانِ مَهِ صاحبْ‌قِران (۲۶۶۴)

و بدو می‌گفت: ای سلیمانی که بزرگِ فرخنده‌ای، فلان کس همین حالا چنین و چنان گفت. [ابیات پیشین جملگی این نکته را تأکید کرد که جمیع کمالات و معالی روحی و خوارقِ عادات از طریق کشف و ذوق حاصل می‌آید نه حفظ الفاظ پرطمطراق.]

تدبیرکردن موش به چَغز که من نمی‌توانم برتو آمدن به وقتِ حاجت، در آب، میان ما وصلتی باید که چون من بر لبِ جُو آیم تو را توانم خبر کردن، و تو چون بر سرِ سوراخ موش‌خانه آیی مرا توانی خبر کردن، اِلیٰ آخِرِهِ

این سخن پایان ندارد، گفت موش چَغز را روزی، که ای مِصباحِ هوش (۲۶۶۵)

این نکات و دقایق عرفانی تمام شدنی نیست. پس عجالتاً این مطلب را می‌گذاریم و به صورت حکایت می‌پردازیم. خلاصه روزی موش به قورباغه گفت که ای چراغِ عقل و هوش.

وقتها خواهم که گویم با تو راز تو درونِ آب داری تُرکْ‌تاز (۲۶۶۶)

آن اوقاتی که می‌خواهم با تو گفتگو کنم تو در میان آب داری جست و خیز می‌کنی.

(۲۶۶۷) بر لبِ جُو، من تو را نعره‌زنان نشْنوی در آب، نالهٔ عاشقان

من در کنار جویبار نعره‌ها می‌زنم، امّا تو در میان آب نالهٔ عشّاق را نمی‌شنوی.

(۲۶۶۸) من بدین وقتِ مُعیَّن، ای دلیر می‌نگردم از مُحاکاتِ[1] تو سیر

ای دلاور، من در این وقتِ تعیین شده از گفتگو با تو سیر نمی‌شوم. [در حالی که وقت دیدار و گفتگوی ما دو نفر محدود و منوط به اوقاتی خاص است.]

(۲۶۶۹) پنج وقت آمد نماز و، رهنمون عاشقان را فی صَلاتِهِم دائِمون

مولانا در این قسمت از حکایت به اشتیاق اهل راز به راز و نیاز به حضرت بی‌نیاز می‌پردازد و می‌فرماید: نماز که بندگان را به آستان الهی راهنمایی می‌کند در پنج وقت تعیین شده است. ولی عشّاق دائماً در حال نماز به سر برند. [در آیهٔ ۲۳ سورهٔ معارج آمده است: اَلَّذینَ هُمْ عَلیٰ صَلاتِهِمْ دائِمونَ. «نمازگزارانِ (حقیقی) دائماً در حال نماز به سر برند.» زمخشری در ذیل این آیه گوید: دوام بر نماز بدین معنی است که بر ادای آن مواظبت گردد و از آن به اشتغالات نفسانی پرداخته نشود. چنانکه پیامبر(ص) فرماید: اَفْضَلُ الْعَمَلِ اَدْوَمُهُ وَ اِنْ قَلَّ[2]. «برترین عمل صالح، مداومت بر آن است گرچه اندک باشد.» مولانا مداومت بر نماز را به شهود دائمی حق تفسیر کرده است. یعنی حق را در همه حال دیدن. چنانکه اکبرآبادی[3] همین نکته را از بیت فوق مستفاد دانسته است. نیکلسون نیز همین نکته را گفته است.[4]]

(۲۶۷۰) نه به پنج، آرام گیرد آن خُمار که درآن سَرهاست نی‌پانصد هزار

خُماری که عشّاق در سر دارند نه با پنج نوبت نماز برطرف می‌شود و نه با پانصد هزار نوبت.

(۲۶۷۱) نیست زُرْ غِبّاً وظیفهٔ عاشقان سخت مستسقی[5]ست جانِ صادقان

اینکه در حدیثی آمده است که دوستان خود را گاه گاه دیدار کنید (و نه هر روز و هر

---

۱. محاکات: حکایت کردن. در اینجا به معنی گفتگو آمده است.
۲. ر. ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۴، ص ۶۱۳ ـ ۶۱۲.
۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۱۲.
۴. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۶۷.
۵. مستسقی: ر. ک. شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

ساعت که از آنان دلزده شوید)، این حکم اخلاقی برای عشّاق صادر نشده، زیرا جان عاشقانِ صادق سخت تشنهٔ معشوق است. [این حدیث از طریق ابوهریره و ابوذر روایت شده است که پیامبر(ص) فرمود: یَا اَبَا هُرَیرَةَ زُرْغِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً[1] «ای ابوهریره (دوستانت) را یک روز در میان (گاه گاه) دیدار کن تا علاقه‌ات نسبت به ایشان افزایش یابد.» مولانا می‌گوید این دستورالعمل برای افراد معمولی صادر شده است زیرا عشاق هیچگاه از دیدار معشوق سیر نمی‌شوند. در حالی که اشخاص عادی اگر چیزی را زیاد ببینند از آن دلزده می‌شوند. همینطور سُلّاک مبتدی از کثرت راز و نیاز خسته می‌شوند، ولی راز و نیاز برای عشّاق الهی مانند آب برای ماهی است.]

نیست زُرْ غِبّاً وظیفهٔ ماهیان　　زانکه بی‌دریا ندارند اُنسِ جان　　(۲۶۷۲)

پس لزوم دیدارِ گاه به گاهِ دوستان برای ماهیان گفته نشده، زیرا ماهیان بجز دریا با هیچ چیزی اُنس و الفت ندارند. [اگر به ماهی بگویند گاه به گاه به آب درآی، قطعاً اجرای این حکم به معنی مرگ ماهی است. ماهی با آنکه دائماً در آب است ولی از آن سیر نمی‌شود. چنانکه در بیت (۱۷) دفتر اوّل آمده است: «هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد» زیرا حیات ماهی به آب بسته است. همینطور عشّاق الهی راز و نیاز و اتّصال خود را به حضرت حق در پنج نوبت فریضه محدود نمی‌کنند، بلکه دائم در نمازند. «خوشا آنان که دائم در نمازند» امّا از آنجا که بنای شریعت بر سهولت و سَماحت است انجام فرایض به پنج نوبت محدود شده تا همگان را میسّر افتد.]

آبِ این دریا که هایلْ بُقعه[2]ای‌ست　　با خُمارِ ماهیان خود، جُرعه‌ای‌ست　　(۲۶۷۳)

آب این دریا که جایگاهی هولناک است، در مقابل خُمارِ ماهیان جرعه‌ای بیش نیست. یعنی دریا در مقابل نیاز ماهیان به آب نه تنها هولناک نیست بلکه بسی ناچیز می‌نماید. [همینطور طاعت و عبادت حق‌تعالی گرچه برای فارغان بسی عظیم و دشوار می‌آید، ولی برای عاشقان نه تنها دشوار به نظر نمی‌رسد، بلکه اندک می‌نماید از اینرو آنان در امر طاعت و عبادت پیوسته بانگِ هَلْ مِنْ مَزید می‌زنند.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۸۴۶.

۲. هایلْ‌بُقْعه: جایگاهی هولناک. صفت و موصوف مقلوب است.

(۲۶۷۴) **یکدمِ هِجران برِ عاشق چو سال وصلِ سالی متّصل، پیشش خیال**

یک لحظه فراق در نظر عاشق به اندازهٔ یک سال طول می‌کشد. امّا یک سال وصالِ دائمی در نظرش مانند خیال است که نیستْوَش است. چنانکه در بیت (۷۰) دفتر اول فرماید:

نیستْوَش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

(۲۶۷۵) **عشق مُشْتَشْقی است، مستسقیْ‌طلب در پیِ هم این و، آن چون روز و شب**

عشق، سخت تشنه است و تشنه را می‌جوید. یعنی عشق، خواهان عاشق است. و این دو یعنی عشق و عاشق مانند روز و شب دائماً در پیِ یکدیگرند. یعنی این او را می‌طلبد و او، این را.

(۲۶۷۶) **روز، بر شب عاشقست و مُضطَر است چون ببینی، شب برو عاشق‌تر است**

مثلاً (گویا بر خیال شاعرانه) روز، عاشقِ درماندهٔ شب است. امّا اگر به دیدهٔ ژرف بنگری خواهی دید که شب نیز نه تنها عاشق روز است، بلکه از او هم عاشق‌تر است. چنانکه آمده است:

عاشقان هرچند مشتاقِ جمالِ دلبرند دلبران بر عاشقان از عاشقان عاشق‌ترند

(۲۶۷۷) **نیستْشان از جُستجو یک لحظه ایست از پیِ هَمْشان یکی دَم ایست نیست**

حتّی لحظه‌ای از جستجو باز نمی‌ایستند و لحظه‌ای از دنبال کردن هم درنگ نمی‌کنند.

(۲۶۷۸) **این گرفته پایِ آن، آن گوشِ این این برآن مدهوش و، آن بیهوشِ این**

این، پای آن را گرفته و آن، گوش این را. این، شیفتهٔ آن است و آن شیفتهٔ این.

(۲۶۷۹) **در دلِ معشوق، جمله عاشق است در دلِ عَذْرا همیشه وامِق است**

دل معشوق آکنده از عاشق است. چنانکه در دلِ عَذْرا همیشه **وامق** جای دارد. [**وامِق** و عَذْرا نام حکایتی است عاشقانه. عذرا نام معشوقهٔ **وامق** است. وی کنیزکی بود به روزگار اسکندر. از آنرو که بسیاری از اسامی اشخاص و امکنهٔ حکایت مذکور به یونانی است بعید ندانسته‌اند که اصل آن یونانی باشد. گویا در عهد انوشیروان به پهلوی ترجمه شده است. به هر حال آنچه مسلّم است اینست که این حکایت از سالها پیش از نفوذ اسلام در ایران رواج

داشته است. بعدها عنصری (در سدهٔ پنجم هجری) آن را به نظم درکشید.]

در دلِ عاشق بجز معشوق نیست در میانْشان فارِق[1] و فاروق[2] نیست (۲۶۸۰)

در دلِ عاشق نیز بجز معشوق، چیز دیگری نیست. هیچ چیز نمی‌تواند هیچ نوع جدایی و تفرقه‌ای میان عاشق و معشوق پدید آورد.

بر یکی اُشتر بُوَد این دو دَرا[3] پس چه زُرْ غِبّاً بگنجد این دو را؟ (۲۶۸۱)

این دو زَنگوله بر گردنِ یک شتر آویخته شده است. یعنی عاشق و معشوق هر دو، مظهر وجود حقیقی هستند که گاه در مثنوی با نام عشق تعبیر می‌شود. پس چگونه ممکن است که عاشق و معشوق به دیدارهایِ گاه به گاه قانع شوند؟ [توضیح مصراع دوم در شرح بیت (۲۶۷۱) همین دفتر آمده است. منظور بیت: عاشق و معشوق از آنرو که مظهر عشق‌اند، بر حسب واقع یک وجود محسوب شوند. عاشق و معشوق صورتاً دو وجود متمایز دارند، ولی باطناً یک وجود بیشتر نیستند. حال که آن دو یک وجودِ واحد دارند دیگر معنی ندارد که یکی به دیدار دیگری برود دو دَرا (= دو زنگوله) کنایه از وجود ظاهری عاشق و معشوق، و اُشتر، کنایه از وجود باطنی آن دو است.]

هیچ‌کس با خویش زُرْ غِبّاً نمود؟ هیچ‌کس با خود به نوبت یار بود؟ (۲۶۸۲)

آیا این امکان دارد که کسی با خودش گاه به گاه قرار ملاقات بگذارد؟ معلوم است که امکان ندارد. آیا این امکان دارد که کسی گاه به گاه یار و همراه خود باشد؟ این هم امکان ندارد.[پس نتیجه می‌گیریم که عاشق و معشوق، ظاهراً دو وجود جداگانه‌اند و باطناً یک‌وجود.]

آن یکیّی[4] نَه که عقلش فهم کرد فهمِ این موقوف شد بر مرگِ مرد (۲۶۸۳)

وحدت حقیقی میان عاشق و معشوق مطلبی نیست که عقل جزئی بتواند آن‌را درک

---

۱. فارِق: فرق گذارنده، جدا کننده.

۲. فارُوق: بسیار فرق گذارنده، بسیار جدا کننده. صیغهٔ مبالغهٔ فارِق.

۳. دَرا: زنگ، جَرَس.

۴. یکیّی: با یای مصدری به معنی واحد بودن، یگانگی.

کند. بلکه درک این مطلب، منوط به مرگِ آدمی است. یعنی تا شخص به مرتبهٔ فنای عارفانه و نفی وجود موهوم خود نرسد مسألهٔ وحدت عاشق و معشوق و اتّحاد عبد و معبود و مطالبی از این قبیل را درک نتواند کرد، اگرچه زعیم الفلاسفه باشد.

(۲۶۸۴) ور به عقل، ادراکِ این ممکن بُدی قهرِ نفس از بهرِ چه واجب شدی؟

اگر عقل جزئی می‌توانست این لطیفهٔ عرفانی را درک کند، پس چرا در طریق الهی مقهور کردن نفس امّاره واجب آمده است؟ یعنی اگر آکنده از معلومات عقلی و فلسفی و فقهی و عرفانی شوی، ولی همچنان اسیر خودبینی و نفسانیّات باشی دقایق معنوی را در نخواهی یافت الّا آنکه دل را از شواغل بپردازی و نفس امّاره را به رسن تقوی درآری.

(۲۶۸۵) با چنان رحمت که دارد شاهِ هُش بی‌ضرورت، چون بگوید: نَفْس‌کُش؟

پادشاه عقل و هوش یعنی حضرت حق (یا محمّد مصطفی) با آن همه رحمتی که دارد چرا بیهوده و بدون آنکه لزومی احساس شود بگوید: نَفْسِ امّاره‌ات را بمیران؟ یعنی: **مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا**. پس معلوم می‌شود که مقهور داشتن نفس امّاره از اوجب واجبات است، و الّا تنها قشر دین را رعایت کردن کسی را عارف و دیندار حقیقی نمی‌کند.

مبالغه کردنِ موش در لابه و زاری و وُصلت‌جُستن از چَغزِ آبی

(۲۶۸۶) گفت کِای یارِ عزیزِ مِهرْکار من ندارم بی رُخَت یک دَم قرار

موش به قورباغه گفت: ای یار عزیز و مهربان، من بدون دیدار تو لحظه‌ای آرام و قرار ندارم.

(۲۶۸۷) روز، نور و مَکْسَب[1] و تابم تویی شب، قرار و سَلْوَت[2] و خوابم تویی

هنگام روز، مایهٔ روشنی و تلاش و تاب و توانم هستی. و در هنگام شب مایهٔ آرامش و آسودگی و خوابم تویی.

---

۱. مَکْسَب: کسب و پیشه، آنچه از سعی و تلاش حاصل می‌آید.
۲. سَلْوَت: تسلّی یافتن، تسکین پیدا کردن.

از مروّت باشد، اَر شادم کنی وقت و بی‌وقت از کَرَم یادم کنی (۲۶۸۸)

اگر مرا شادمان کنی و گاه به گاه از روی بزرگواری یادم آری نشان جوانمردی توست.

در شبانروزی وظیفهٔ چاشتگاه راتِبه کردی[۱] وِصال، ای نیکخواه (۲۶۸۹)

ای‌رفیقِ خیرخواه من، تو در طول شبانه‌روز فقط نیمروز را برای ملاقات معیّن کرده‌ای.

پانصد اِستسقاسْتَم اندر جگر با هر اِستسقا قرین جُوعُ‌الْبَقَر[۲] (۲۶۹۰)

در حالی که من عطش فراوانی در جگرم احساس می‌کنم و با هر عطش، گرسنگیِ شِگرفی همراه است.

بی‌نیازی از غمِ من، ای امیر دِه زکاتِ جاه و، بنگر در فقیر (۲۶۹۱)

ای فرمانروا، از اندوه من خبر نداری. در نتیجه تو به من نیاز نداری، ولی من به تو نیاز دارم. زکات جاه و مقام را بپرداز و به این فقیر نگاه کن. [همانطور که مال زکات دارد، جاه نیز زکات دارد. زکات جاه دلجویی از نیازمندان است. چنانکه در حدیثی آمده است: زَکاةُ الْجاهِ اِغاثَةُ اللَّهْفانِ[۳] «زکات جاه به فریاد رسیدن غمزدگان است.» در مستدرک‌الوسائل نوری طبرسی نیز حدیثی از پیامبر(ص) نقل شده که خداوند همانطور که در مورد مال از بندگان بازخواست می‌کند در مورد جاه و مقام نیز بازخواست می‌کند. فَیَقُولُ: یا عَبْدی رَزَقْتُکَ جاهاً فَهَلْ اَعَنْتَ بِهِ مَظْلُوماً اَوْ اَعَنْتَ بِهِ مَلْهُوفاً[۴]. «پس خداوند فرماید: ای بندهٔ من به تو جاه بخشیدم. آیا بوسیلهٔ جاه ستمدیده و یا غمزده‌ای را یاری کردی؟»]

این فقیرِ بی‌ادب، نادَرخور است لیک لطفِ عامِ تو زآن برتر است (۲۶۹۲)

درست است که این فقیر، بی‌ادب است و آدم بی‌ادب، سزاوار رفاقت با تو نیست، ولی

---

۱. راتبه کردن: وظیفه و مقرّری تعیین کردن. «راتبه کردنِ وصال» یعنی ملاقات را به وقت معیّنی موکول کردن.

۲. جُوعُ‌الْبَقَر: گرسنگی گاوی، اطبای قدیم آن‌را از امراض معدی می‌شمردند. شخص مبتلا هرچه غذا بخورد سیر نمی‌شود. در اینجا مراد گرسنگی سخت است.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۰.

۴. ر. ک. میزان‌الحکمة، ج ۱، ص ۵۰۲.

الطاف واسعهٔ تو بالاتر از این مقوله است.

(۲۶۹۳) می‌نجوید لطفِ عامِ تو سَنَد[۱] آفتابی بر حَدَث‌ها[۲] می‌زند

الطاف واسعهٔ تو جویای تکیه‌گاه و سببی نیست. یعنی لطف و احسانِ تو معلّل به علل نیست، زیرا بخشش بی‌علّت بر کریمان می‌زیبد و از آنان توقّع می‌رود. الطاف تو همچون آفتاب است که بر مدفوع نیز می‌تابد. [این بیت و بیت پیشین و پسین هرچند از زبان موش در خطاب به قورباغه است. ولی برحسب واقع خطاب انسان ناقص به انسان کامل است.]

(۲۶۹۴) نورِ او را زآن زیانی نابُده وآن حَدَث از خشکیی هیزم شده

نورِ آفتاب از مدفوع هیچگونه آلایشی نمی‌یابد. ولی آن مدفوع بر اثر تابش انوار آفتاب مانند هیزم به موادِّ سوختی مبدّل می‌گردد. یعنی تکامل می‌یابد و قابلیّت اشتعال و فروزش می‌یابد. [در عرفان هندو در وصف آتما آمده است که او منزّه از نواقص است. چنانکه آفتاب بر پاک و ناپاک می‌تابد، ناپاکی‌ها بدو نرسد.[۳]]

(۲۶۹۵) تا حَدَث در گُلخنی شد، نور یافت در در و دیوارِ حمّامی بتافت

وقتی‌که مدفوع به تون حمّام راه‌یابد مشتعل می‌شود و فروزان می‌گردد و در و دیوار حمّام را گرم و روشن می‌کند. [همینطور بندهٔ ناقص با الطاف الهی و مصاحبت کاملان کمال می‌یابد.]

(۲۶۹۶) بود آلایش، شد آرایش کنون چون بَرو برخواند خورشید آن فسون

ابتدا مدفوع سراسر آلودگی و پلیدی است، ولی با مصاحبت خورشید به مرتبه‌ای ارتقاء می‌یابد که زینت‌بخش حمّام و اهل حمّام می‌شود. یعنی حمام بدون آتش لطفی ندارد و اصلاً حمام نیست. چرا مدفوع بدین مرتبه رسیده؟ برای اینکه خورشید بر او تجلّی کرده است. [تجلّی حضرت حق از طریق اولیا ناقصان را کمال می‌بخشد.]

---

۱. سَنَد: تکیه‌گاه، هرچه بدان اعتماد کنند.

۲. حَدَث: مدفوع، ادرار.

۳. ر. ک. اوپانیشاد، ص۲۲۸.

شمس هم معدهٔ زمین را گرم کرد تا زمین باقی حَدَث‌ها را بـخَورد (۲۶۹۷)

خورشید معدهٔ زمین را نیز گرم کرده یعنی زمین توسّط نور خورشید گرم شده تا بـقیهٔ مدفوع‌ها را بخورد. یعنی زمین، مدفوع را به خاک مبدّل می‌کند.

جُزوِ خاکی گشت و رُست از وی نبات هٰکَـذٰا یَـمْحُو الْاِلٰـهُ‌السَّـیِّئات (۲۶۹۸)

مدفوعی که با خاک درآمیزد بـه خـاک مـبدّل مـی‌شود و گـیاهانی از آن مـی‌روید. بدین ترتیب خداوند بدی‌های ما را به نیکی بَدَل فرماید. [مصراع دوم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان دارد: اِلّا مَنْ تٰابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صٰالِحاً فَاُولٰئِکَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئٰاتِهِمْ حَسَنٰاتٍ وَ کٰانَ اللهُ غَفُوراً رَحیماً. «مگر آنان که توبه کنند و ایمان آرند و کردار نیک انجام دهند. پس خداوند بدی‌های ایشان را به نیکی، دگر سازد. و خداوند آمرزگار و مهربان است.»]

با حَدَث که بتّرین است، این کـند کِش نبات و نرگس و نسرین کند (۲۶۹۹)

وقتی که خداوند با مدفوع که پلیدترین چیزهاست چنین رفـتار کـریمانه‌ای مـی‌کند، یعنی آن را به گیاه و گُلِ نرگس و نسرین مبدّل می‌فرماید.

تا بـه نسـرینِ مَـناسک در وفـا حق چه بخشد در جزا و در عـطا! (۲۷۰۰)

تو ببین که حضرت‌حق به‌گُلِ طاعات و عبادات که در طریق‌وفای به‌عهدالهی‌انجام‌می‌شود چه‌پاداش و عطیه‌ای می‌بخشد![وقتی‌که احسان خداوندِ کریم بدی‌های عاصیان را به نیکی تبدیل می‌کند، ببین طاعات و خیرات صالحان وفادار به پیمان توحیدیِ اَلَست را چه ارتقائی می‌بخشد.]

چون خبیثان را چنین خِلعت دهـد طَیّبین را تا چه بخشد در رَصَـد[1] (۲۷۰۱)

در جایی که خداوند به ناپاکان چنین دهشی عطا می‌کند، ببین که در بارگاه خویش به پاکان چه کرامتی عطا فرماید.

آن دهد حقّشان کـه لاٰعَـیْنٌ رَأَت کـه نگـنجد در زبـان و در لغت (۲۷۰۲)

خداوند به پاکان عطایی فرماید که تاکنون هیچ چشمی آن‌را ندیده و اندر گفت ناید. [در

---

۱. رَصَد: در کمین نشـستن. در اینجا به معنی کمین و بارگاه.

مصراع اوّل به حدیثی اشارت رفته که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۰۶) دفتر سوم آمده است.]

(۲۷۰۳) ما کِییم این را؟ بیا ای یارِ من روزِ من روشن کن از خُلقِ حَسَن

ما چه کسی هستیم که بدین عطایی برسیم؟ یعنی ما کسی نیستیم که لایق عطایای تو باشیم، بلکه هرچه به ما می‌دهی از روی فضل و احسان است نه استحقاق ذاتی ما. ای دوست و یارم بیا و با اخلاقِ حسنه‌ات روزم را روشنی بخش. [از اینجا تا انتهای فصل، موش در مقام بنده‌ای عاصی به گناهان و مفاسد اخلاقی و شخصیتی خود اعتراف می‌کند و چشم امید بر رحمت واسعهٔ الهی می‌دوزد.]

(۲۷۰۴) منگر اندر زشتی و مکروهی‌ام که ز پُر زَهری چو مارِ کوهی‌ام

به زشتی و ناپسندی‌ام نگاه مکن، از بس آکنده از زهرم که همچون مارِ کوهی شده‌ام. یعنی ای حضرت معشوق به زشتی و قباحتم منگر، بل به زیبایی و احسان خود بنگر. چنانکه اگر به عدلت رفتار کنی کار ما آدمیان به تمامی حبط و تباه است، امّا اگر به فضل و احسانت عمل کنی در آن صورت همگان به رستگاری خود امید بندند.

(۲۷۰۵) ای که من زشت و، خصالم جمله زشت چون شوم گُل؟ چون مرا او خار کِشت

افسوسا که زشتم و صفات من نیز زشت است. چگونه می‌توانم گُل باشم در حالی که حضرت معشوق مرا خار کِشته است؟ [این بیت صورتاً موهّمِ مفهوم جبر است. یعنی من (بندهٔ عاصی) جبراً به عصیان و زشتی در آمده‌ام حال آنکه چنین چیزی نمی‌خواهم. البتّه این توهّمی بی‌اساس است و حاکی از ساده‌انگاری، زیرا اگر آدمی به جبر ازلی زشت و عاصی شده باشد دیگر جایی برای نالیدن و شکویٰ نیست و اصلاً در این مقام علم به عصیان و زشتی نیز مفهومی ندارد، چرا که تقسیم امور به زشت و زیبا و کُلاً ارزش‌گذاری امور تماماً فرع بر قوّهٔ انتخاب و اختیار است پس بیت فوق با بیانی ظاهراً متناقض غایت انکسار و خاکساری عبد در برابر معبود را بیان داشته است. این معنی نیز قابل تأمل است: هرآنچه از وجود مطلق افاضه شود خیر محض است و هرآنچه از ماهیّات خیزد عیب و منقصت.]

(۲۷۰۶) نو بهارِ حُسنِ گُل دِه خار را زینتِ طاووس دِه این مار را

به خار، زیبایی گُلِ نوبهار عطا کن. و به این مار، زیور طاووس بده. یعنی بدی‌های مرا به نیکی، دگر فرما یا مُبَدِّلَ السَّیِّئاتِ بِالْحَسَنات.

در کـمالِ زشـتی‌ام مـن مُـنتهی لطفِ تو در فضل و در فن مُنتهی (۲۷۰۷)

من به نهایت درجهٔ زشتی رسیده‌ام. و لطف و احسان تو نیز در نهایت درجه قرار دارد.

حاجتِ ایـن مُـنْتهی زآن مُـنْتَهی تو برآر، ای حسرتِ سَـروِ سَـهی (۲۷۰۸)

ای کسی که در زیبایی، سروِ بلندبالا را به غبطه در آورده‌ای، نـیاز ایـن بـنده را کـه سراسر نقص و زشتی است تو برآر که در اعلیٰ درجهٔ حُسن و کمالی.

چون بمیرم، فضلِ تو خواهد گریست از کَرَم، گر چه ز حاجت او بَری‌ست (۲۷۰۹)

گرچه فضل تو هیچ حاجتی به مخلوق ندارد و مبرّا از نیاز است، امّا اگر من بمیرم باز فضل تو از روی کرامت بر من خواهد گریست. یعنی مرا مشمول خود می‌کند.

بر سرِ گورم بسی خواهـد نشست خواهد از چشمِ لطیفش اشک جَست (۲۷۱۰)

فضل تو بر مزارم خواهد نشست و از چشمان زیبا و لطیفش اشک جاری خواهد شد.

نوحه خواهد کرد بـر مـحرومی‌ام چشم خواهد بست از مـظلومی‌ام (۲۷۱۱)

فضل تو بر حرمان من نوحه و شیون سر خواهد داد و به سبب ستمدیدگی من چشم از زشتی‌هایم فرو خواهد بست. یعنی مرا عفو خواهد کرد.

اندکی زآن لطـف‌ها اکـنون بکـن حلقه‌یی در گوشِ من کن زآن سخن (۲۷۱۲)

اینک اندکی از آن الطاف را به من ارزانی دار. یعنی لطف و عنایتی که مـی‌خواهـی از پسِ مُردنم به من عطا فرمایی اینک که زنده‌ام عطا فرما که «سیلی نقد بِهْ از حلوای نسیه» و از سخنان محبّت‌آمیزی که پس از خاک شدنم به من خواهی گفت بخشی از آن سخنان را در همین دنیا به گوش من در آور. [سعدی علیه الرحمة در اواخر بوستان حکایتی به نظم درکشیده که مناسب مطلب فوق است. میان دو کس مدّتها کینه و نقاری سخت برقرار بود، چندانکه به خون هم تشنه بودند. سرانجام اجل یکی در رسید و جان سپرد. آن یکی از مرگ دشمنِ دیرین خود نَفَسی راحت کشید و سخت شادمان شد. پس از مدّتی گذارش به قبر او افتاد، قبر را بشکافت. دید که اعضای بدن خصم از هم گسسته و حالی رقّت‌بار یافته است. او بـا هـمهٔ سـنگدلی و قساوتی که داشت دلش به حال دشمن خویش سوخت و بر او رحم آورد. وقتی که یکـی از

عارفان ربانی سخنان ترحّم‌آمیز خصم کینه‌ور را شنید در خطاب به خداوند گفت:

عجب گر تو رحمت نیاری بَرو که بگریست دشمن به زاری بَرو]

(۲۷۱۳) آنکه خواهی گفت تو با خاکِ من بر فشان بر مُدرَکِ[۱] غمناکِ من

سخنانی که خطاب به قبر من خواهی گفت اینک تا در این دنیا هستم بر گوشِ ادراک من نثار کن. [گرچه این ابیات خطاب به حضرت حق است با مقصودی که ذکرش رفت، لیکن در مورد آدمیان نیز مصداق دارد، چرا که معمولاً تا وقتی که شخصی زنده است کسی بدو عنایتی نمی‌دارد، امّا همینکه می‌میرد سیل تحسین‌ها و تبجیل‌ها بدرقهٔ راهش می‌شود. و گاه از فرط مبالغه در تحسین، مقام او را به عرش اعلی می‌رسانند. گویا از نظر مرگ‌اندیشان نه مُردهٔ بد وجود دارد و نه زندهٔ خوب. زندگان مادام که زنده‌اند خوب نیستند مگر آنکه بمیرند.]

لابه کردنِ موش، مر چَغز را که بهانه مَیَنْدیش و در نسیه مَیَنداز اِنجاح این حاجتِ مراکه فِی التَّأْخیرِ آفاتٌ وَالصُّوفیُّ ابْنُ الْوَقْتِ و ابن دست از دامن پدر باز ندارد، و ابِ مشفقِ صوفی که وقت است، او را به نگرش به فردا محتاج نگرداند، چندانش مستغرق دارد در گلزارِ سریعُ الحسابیِ خویش نه چون عوام، منتظرِ مستقبل نباشد، نهری باشد نه دهری، که لاٰصَباحَ عِنْدَالله ولا مَساء، ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد. آدم سابق و دجّالِ مسبوق نباشد که این رسوم در خِطّهٔ عقلِ جُزوی است و روح حیوانی. در عالَم لامکان و لازمان این رسوم نباشد. پس او ابن وقتی است که لایُفْهَمُ مِنْهُ اِلّانفیُ تَفْرِقَةِ الْاَزْمِنَةِ چنانکه از اللهُ واحدٌ فهم شود نفیِ دویی،نی حقیقتِ واحدی

(۲۷۱۴) صوفیی را گفت خواجهٔ سیم‌پاش ای قدم‌هایِ تو را جانم فِراش

این فصل جلیل نیز در بسط مطلب پیشین است. مولانا در تمثیلی کوتاه می‌فرماید. محتشمی سخاوتمند به فقیری گفت: آیا دوست داری امروز یک دِرَم به تو دهم. یا امروز

---

۱. مُدْرَک: اسم مفعول است، لیکن گاه اسم مفعول در ابواب مزید معنی مصدر را افاده می‌کند. مثل همین جا که «مُدرَک» به معنی درک یا ادراک آمده است.

چیزی ندهم و در عوض فردا صبح سه درم به تو بدهم؟ فقیر که نمی‌خواست نقد را از دست دهد و به نسیه دل خوش دارد گفت: البته اگر دیروز نیم دِرم می‌دادی از یک دِرمِ امروز و صددرمِ فردا راضی‌تر بودم. به اصطلاح «سیلی نقد به از حلوای نسیه.» روش صوفیان حقیقی اینست که فرصت را از کف نمی‌دهند. صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق.

پیش از آنکه بیت فوق را معنی کنیم لازم است که پاره‌ای از اجزای مَطْلَعِ این فصل را توضیح دهیم:

اِنْجاح، مصدر باب اِفعال به معنی روا کردن و روا شدن حاجت است. پس «اِنجاحِ حاجت» یعنی برآوردن حاجت. چنانکه عرب گوید: اَنْجَحَ اللهُ حاجَتَهُ «خداوند نیازش برآورد».

فِی التَّأْخیرِ آفاتٌ «تأخیر و کُندی، آفتْ‌خیز است». از ضرب‌المثل‌های رایج است.

اَلصُّوفِیُّ ابْنُ‌الْوَقْتِ «صوفی، فرزند زمان است». یعنی صوفی حقیقی کسی است که فرصت را از دست نمی‌دهد و عمر را به بطالت نمی‌گذراند و هر لحظه در طاعات و عبادات و اعمال صالح می‌کوشد. چنانکه در بیت (۱۳۳) دفتر اوّل گوید:

صوفی اِبْنُ‌الْوَقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرطِ طریق

امّا در اصطلاح امروزین «ابن‌الوقت» معنی منفی دارد و معادلِ «فرصت‌طلب» و مزوّری است که به اصطلاحِ معروف «نان را به نرخ روز می‌خورد». معنی امروزینِ «اِبْنُ‌الْوَقت» با معنی صوفیانهٔ آن جهتی معکوس دارد.

سَریعُ‌الْحِساب (= آنکه سریعاً به حساب‌ها رسیدگی می‌کند.) از نام‌های قرآنی حضرت حق است که هشت بار در آیات مختلف مذکور افتاده است. سرعت در حساب بدین معنی است که خداوند در هر آن و لحظه‌ای به حساب اعمال بندگانش می‌رسد. امّا چگونه؟ او طبق حکمت بالغهٔ خود روح و روان آدمی را به گونه‌ای آفریده که هر عملی ولو اندک بر آن اثر می‌نهد. اگر کسی عملی نیک انجام دهد متناسب با ارزش آن عمل، باطنش نورانی و شکفته می‌شود و احساس سبکی و ذوق معنوی خاصّی بدو دست می‌دهد. و در مقابل اگر عملی ناپسند صورت دهد بر زنگار و انکدار قلبی‌اش افزوده می‌گردد. و این تجربه در نزد همگان شناخته شده است، و از فرط وضوح حاجتی به استدلال ندارد. اینست مفهوم سریع الحسابی خداوند.

نهری باشد نه دهری که لا صَباحَ عِنْدَاللهِ وَلا مَساءَ. مراد از «نهری» کسی است که خود را در جویبار تجلّیات مداوم الهی می‌بیند. همانطور که آب جویبار علی‌الدّوام جاری است

و در دو لحظه به یک حال نمی‌ماند، صوفی حقیقی نیز خود را هر آن، در تجلّی تازه‌ای از تجلّیات رحمانی می‌یابد. از اینرو از کمند زمان رهیده است و در لازمان به سر بَرَد، چرا که مرتبهٔ الهی، مرتبهٔ لازمان است. و امّا مراد از دَهْری کسی است که محکوم حکم زمان باشد. او احوال روحی‌اش چنان نازل است که نمی‌تواند به مرتبهٔ «لازمان» و «لامکان» بر شود و همواره در حیطهٔ زمان و مکان به اسارت زید. نزد ارباب فهم معلوم شده است که زمان وجود عینی ندارد، بلکه ذهن آدمی از حرکت اشیای خارج از ظرف ذهن، زمان را انتزاع می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۵۲) دفتر سوم.

ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد. یعنی در مرتبهٔ الهی، زمان را راهی نیست. و حتّی وصف خداوند به ازل و ابد نیز از تنگی قافیه است.

پس او ابن‌الوقت است... یعنی صوفی حقیقی چنان در بند تجلّیات الهی است و چنان از کمند زمان و مکان رَسته است که از وجود مجرّد او فقط همین مطلب فهمیده می‌شود که تعدّد زمان از قبیل ماضی و مستقبل نفی شود، و الّا اینکه جوهر آن احوال چیست به فهم و گفت در نگنجد. پس فقط می‌دانیم که او در لازمان و لامکان است و نه بیشتر.

امّا معنی بیت: ثروتمندی با سخاوت به یکی از صوفیان گفت: ای کسی که جانم قدمگاهِ تو است. به تعبیر امروزین جانم به فدایت. زیرا «فِراش» به معنی فرش و بستر است.

(۲۷۱۵) یک دِرَم خواهی تو امروز، ای شَهَم یا که فردا چاشتگاهی سه درم؟

ای سلطان من، آیا امروز می‌خواهی که یک دِرم به تو بدهم یا الآن چیزی به تو ندهم و فردا صبح به جایش سه درم بدهم؟

(۲۷۱۶) گفت: دی نیمِ درم، راضی‌ترم زانکه امروز این و فردا صد دِرم

صوفی در جواب او گفت: دیروز به نیم دِرم راضی‌تر بودم از اینکه امروز یک دِرم بگیرم و فردا صد دِرم.

(۲۷۱۷) سیلیِ نقد از عطاءِ نسیه بِهْ نَک قفا پیشت کشیدم، نقد دِه

زیرا در ضرب‌المثل آمده است که: سیلیِ نقد بهتر از حلوای نسیه است. اکنون پسِ گردنم را جلو آورده‌ام تا سیلی نقد را به من بزنی.

خاصه آن سیلی که از دستِ تو است که قفا و سیلی‌اش مستِ تو است (۲۷۱۸)

بخصوص آن سیلی و لطمه‌ای که به دست تو نواخته می‌شود. زیرا هم پشت گردن شیفتهٔ توست و هم سیلی. یعنی سیلی خورنده با تمام وجود خواهان سیلی توست. [اِسنادِ مستی به قَفا (= پشت گردن) و سیلی، اِسنادِ مجازی است، زیرا مستی آن دو، واقعیّتی ندارد. پس مراد از قفا، صاحب قفا. و منظور از سیلی، سیلی‌خورنده است. منظور بیت: بندهٔ حقیقی بر قهر الهی نیز عاشق است. این نکات همه از زبان موش گفته شده است.]

هین بیآ ای جانِ جان و صد جهان خوش غنیمت‌دار نقدِ این زمان (۲۷۱۹)

هلا ای جانِ جان، و ای جهان‌های بسیار، زمانی را که در آن به سر بری فرصت‌های فعلی را غنیمت شمار و آن‌را به بَطالت و عَطالت تباه مساز.

در مَدُزد آن رویِ مَه از شبروان سر مَکَش زین جُوی، ای آبِ روان (۲۷۲۰)

رخسارهٔ ماهت را از سُلّاکِ شَبْرو پوشیده مدار. ای آبِ روان، از این جویبار رخ برمتاب. یعنی یا حضرت معشوق، آب حیات عنایات خاصّه‌ات را از تشنگان عبودیّتت دریغ مدار. [مراد از «شبروان»، سالکانِ طریقِ اَللّٰه است که در شب دیجور دنیا با نور ماهِ حقیقت ره می‌پویند. و مراد از «آبِ روان»، حضرت حق است که افاضات حیات‌بخش او جاری است. و مراد از «جوی»، طالب حقیقت است. پس بیت فوق عرض حاجت بندهٔ عاشق به معبود حقیقی است.]

تا لبِ جُو خندد از آبِ مَعین[1] لب لبِ جُو سر برآرد یاسمین (۲۷۲۱)

تا کنارهٔ جویبار از آبِ روان به خنده و شادمانی آید. یعنی در اطراف آن گُل و گیاه بدمد. و از هر کنارهٔ آن یاسمن بروید. [منظور بیت: هرگاه آب حیات عنایات ربّانی، وجود آدمی را مشروب سازد، گُل‌های معارف و ریاحین فضائل، وجود او را زینت بخشد.]

چون ببینی بر لبِ جُو سبزه مست پس بدان از دُور کآنجا آب هست (۲۷۲۲)

هرگاه از مسافتی دوردست بر کنارهٔ جویبار، گیاهان سبز و خرّم دیدی، بدان که در

---

۱. آب مَعین: آب جاری و زلال. ر.ک. شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.

آنجا قطعاً آبی وجود دارد. [بیت فوق بیانگرِ بُرهانِ لِمّی است که در منطق از آن بحث شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۴) دفتر چهارم.]

(۲۷۲۳) گفت: سیماهُم وَجُوهٌ کردگار که بُوَد غَمّاز[1] باران، سبزه‌زار

حق‌تعالی فرمود که باطنِ اشخاص از ظاهر رخسارشان نمایان است. به همین جهت وجود چمنزار حاکی از اینست که بارانی نازل شده است. [مصراع اوّل اشاره به آیهٔ قرآنی دارد. در این‌باره به شرح بیت (۲۵۶۵) همین دفتر رجوع شود.]

(۲۷۲۴) گر ببارد شب، نبیند هیچ‌کس که بود در خواب هر نَفْس و نَفَس

اگر شبانه باران ببارد، کسی آن‌را نمی‌بیند، زیرا که معمولاً همگان شبانگاهان به خواب اندرند. [با اینکه شخصِ خواب باران شبانه را نمی‌بیند، ولی صبح از طراوت و تازگی گیاهان و اشجار و هوای لطیف پی می‌برد که دیشب باران آمده است. همینطور کسی که صاحب فضائلی می‌شود نشان اینست که آب حیات عنایات ربّانی بدو رسیده است.]

(۲۷۲۵) تازگیِ هر گلستانِ جمیل هست بر بارانِ پنهانی، دلیل

طراوت هر گلزارِ زیبا دلیل بر اینست که بارانی بدان رسیده است، گرچه آن باران از انظارِ بسیاری پوشیده مانده باشد. [عامّگان نیز به سرِّ الطاف خفیّهٔ الهی که بر خاصّگان افاضه می‌شود وقوفی ندارند، لیکن فضائل آنان دلیل بر اینست که ربّ جمیل در آنان تجلّی کرده است، و الّا اینهمه جمال معنوی از کجا حاصل تواند شد؟]

(۲۷۲۶) ای اَخی من خاکی‌ام تو آبیی لیک شاهِ رحمت و وهّابیی

مولانا پس از افادهٔ معانی دوباره به صورت حکایت بازمی‌گردد. موش به قورباغه گفت: ای برادر، من موجودی خاکزی هستم و تو آبزی. یعنی ذاتاً سنخیّتی میان من و تو نیست. تو خیلی بالاتر از منی. امّا در عوض تو شاهِ محبّت و بخششی. [«وَهّابیی» مرکّب است از وَهّاب (= بسیار بخشنده، صیغه مبالغه) + یای مصدری + یای خطاب. و توسّط واو عاطفه به ماقبل عطف شده است. یعنی تو شاه بخششی. به عبارتی دیگر تو بسیار بخشنده‌ای. در اینجا

---

۱. غَمّاز: بسیار سخن‌چین، اشاره کننده با چشم و ابرو. امّا در مثنوی غالباً به معنی آشکارکننده آمده است.

«موش»، تمثیل اسیران عالم جسم، و «قورباغه»، تمثیل عارفان ربانی است که در آب معانی جَستن می‌کنند. آن دسته از بندیانِ عالم جسم که از تیره‌روزی خود به عجز آمده‌اند دست به دامان اهل‌الله می‌شوند، باشد که از تخته‌بندِ جهان خاکی برهند و به آب ایمان و ایقان درآیند.]

آنچنان کن از عطا و از قِسَم[1] که گَه و بی‌گَه به خدمت می‌رسم (۲۷۲۷)

به برکت بخشش‌ها و دهش‌هایت چنان کن که بتوانم گاه و بیگاه به خدمت تو رسم.

بر لبِ جُو من به جان می‌خوانَمَت مـی‌نبینم از اجـابت، مـرحمت (۲۷۲۸)

با آنکه برکنارهٔ جویبار از دل و جان تو را صدا می‌زنم، ولی نشانی از مرحمتِ پاسخ نمی‌بینم. یعنی هرچه فریاد می‌زنم که تو نزدم بیایی نمی‌بینم که بر سرِ مهر آیی و جوابم دهی.

آمدن در آب، بـرمن بسته شـد زانکه ترکیبم ز خاکی رُسته شـد (۲۷۲۹)

در آب نتوانم شدن و راه ورود به آب به رویِ مـن بسته شـده است، زیـرا سـاختار طبیعی‌ام از خاک است و از خاک روییده‌ام.

یا رسولی، یا نشـانی، کـن مـدد تا تو را از بانگِ مـن آگـه کـند (۲۷۳۰)

حال که وضع بدین منوال است، قاصدی یا علامتی میان ما دو نفر قرار بده تا هر وقت صدایت کردم، تو را خبردار کند.

بحث کردند اندر این کار آن دو یار آخِـرِ آن بـحث، آن آمـد قـرار (۲۷۳۱)

آن دو دوست دربارهٔ این کار بحث کردند. بالاخره چنین قرار شد. [در ابیات بـعدی چیستی و چگونگی قرار معیّن شده است.]

که به دست آرند یک رشتهٔ دراز تا ز جذبِ رشته گردد کشف، راز (۲۷۳۲)

بله قرار شد که نخی بلند بدست آورند تا با کشیده شدن آن، مشکل ارتباط آنان حل

---

۱. قِسَم: بهره‌ها و نصیب‌ها، جمع قِسمت. اینجا مناسب معنی عطا و دهش است.

شود. یعنی قرار شد که یک طرف نخ را به پای موش ببندند و طرف دیگرش را به پای قورباغه، تا هر وقت موش دلش خواست با قورباغه ملاقات کند نخ را بجنباند.

(۲۷۳۳) یک سَری بر پایِ این بندهٔ دوتُو[۱] بست باید، دیگرش بر پایِ تو

یک سر نخ باید به پای این بندهٔ خمیده قامت یعنی موش بسته شود، و سر دیگرش به پای تو.

(۲۷۳۴) تا به هم آییم زین فن ما دو تن اندر آمیزیم چون جان با بدن

تا با این تدبیر از وجود یکدیگر باخبر شویم و با هم درآمیزیم، چنانکه روح و جان به هم درآمیخته‌اند.

(۲۷۳۵) هست تن چون ریسمان بر پایِ جان می‌کشانَد بر زمینش ز آسمان

در اینجا حضرت مولانا از همین بخش حکایت، استنتاجی عالی می‌کند: تن همچون ریسمانی است که بر پای جان بسته شده و آن‌را از آسمان به زمین می‌کشد.

(۲۷۳۶) چَغْزِجان[۲] در آبِ خوابِ بیهُشی رَسته از موشِ‌تن[۳]، آید در خوشی

وقتی روح (که در این ابیات به قورباغه تشبیه شده) از جسم (که به موش تشبیه شده) رها شود و در آبِ خواب و بی‌خبری از امور دنیوی و نفسانی مستغرق گردد به وجد و شادمانی درآید. یعنی نشاط حقیقی و پایدار در رهیدن از مادیّات و نفسانیّات است. پس هر که در حیات خود از حیطهٔ مقتضیات حیوانی و نفسانی برهد به شادی حقیقی رسد.

(۲۷۳۷) موشِ تن زآن ریسمان، بازَش کَشَد چند تلخی زین کَشِش، جان می‌چشد

تنِ همچون موش، نخ وابستگی‌ها را می‌کشد و روح از این کشیدن، چندین تلخی احساس می‌کند. یعنی روح از آلایش جسمانی و نفسانی معذّب می‌شود. [تنوع و کثرت وابستگی‌های نفسانی چنان است که اگر آدمی در جهت تهذیب نفس سعی جدّی نکند در

---

۱. دوتُو: دولا، دولایه. در اینجا به معنی خمیده.

۲و۳. «چغزِجان» و «موش تن» هر دو اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافه مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است.

کوته‌زمانی دست و پای روح او با رَسَنِ تعلّقات بسته شود و روح از این ناحیت که تسلیم نفسانیّات شده حیات ناگواری را تحمّل کند.]

گر نبودی جذبِ موشِ گَنده‌مغز عیش‌ها کردی درونِ آب، چَغز (۲۷۳۸)

اگر موشِ گندیده مغز، نخ را نمی‌کشید، قورباغه در میان آب خوشی‌ها می‌کرد. [اگر تن، روح را با ریسمان تعلّقات نفسانی به سوی خود جذب نمی‌کرد، روح در جویبار فضائل و مکارم شادی‌ها می‌کرد.]

باقی‌اش، چون روز برخیزی ز خواب بشنوی از نورْبخشِ آفتاب (۲۷۳۹)

بقیّهٔ این مطلب را وقتی که در روز قیامت از خواب (مرگ) برخاستی از شمس تابان حقیقت خواهی شنید. یعنی در روز قیامت با خطاب الهی به تو دقیقاً تفهیم می‌شود که در دنیا تن چگونه روح را به خود مشغول می‌داشت. در این دنیا تنها اندکی از این مطلب بر تو مکشوف گشته است.

یک سرِ رشته گِرِه بر پایِ من زآن سرِ دیگر تو پا بر عُقده زن (۲۷۴۰)

موش افزود: یک سر نخ به پای من بسته شود، و سر دیگرش را تو به پای خود گره‌بزن.

تا توانم من در این خشکی کشید مر تو را نَک شد سرِ رشته پدید (۲۷۴۱)

تا من بتوانم تو را به سوی خشکی بکشم. پس اینک سر نخ و سر رشته کار ما برای تو روشن شد.

تلخ آمد بر دلِ چغز این حدیث که مرا در عُقده آرَد این خبیث (۲۷۴۲)

این حرفِ موش بر دل قورباغه بد آمد. و پیش خود گفت: این موش پلید می‌خواهد در کار من گره ایجاد کند و دردسر برایم درست کند. [مصراع دوم را استفهامی نیز توان خواند. در این صورت یعنی: آیا این موش پلید می‌خواهد در کارم گره ایجاد نماید؟ نگرانی‌های اهل صفا بی‌اساس نیست. آنان وقتی از امری بی‌آنکه شواهد و قراین عینی در کار باشد احساس ناخوش‌آیندی پیدا کنند قطعاً شرّی در شُرُف وقوع است. این دریافت قلبی امروزه به «حسّ‌ششم» معروف است.]

(۲۷۴۳) هـر کـراهت در دلِ مـردِ بَـهی چون درآید، از فـنی نـبُود تـهی

هر احساس ناگواری که در قلب روشن‌بینان پدید می‌آید خـالی از حکـمت نـیست. [اگر اصحاب اوهام و مُنْغَمِرانِ خیالات فاسده احساس نگرانی کنند امر غریبی نیست، چرا که اینگونه احساسات غالباً از اوهام برمی‌خیزد. امّا اگر ارباب معرفت و اصحاب حقیقت که دل از شواغل بپرداخته‌اند و آینهٔ دل به مُصَقِّلهٔ اذکار حقّانی و پروای سبحانی صیقل داده‌انـد هـر احساسی بدانان دست دهد بی‌حکمت نیست، زیرا آن احساس از وَهْم و گمان نـخاسته، بـل انعکاسی از لوح محفوظ و کتاب مبین است. چنانکه در ابیات تالیه بیاید.

بَهِیّ صفت مشبههٔ عربی به معنی روشن و تابان است. مردِ بَهیّ یعنی فرد روشن‌بین یا روشن‌ضمیر. امّا در برخی از نسخه‌ها، بِهی (با کسرهٔ اوّل و بدون تشدید) ضبط شده که لفظی فارسی است و از نظر دستوری بدان حاصل مصدر گویند. بِهی به معنی نـیکویی و خـوبی و صحّت آمده است. با توجّه به این ضبط «مردِ بِهی» یعنی شخص نیک و صالح. امّا وجه اوّل انسب است.]

(۲۷۴۴) وصفِ حق دان آن فَراست را، نه وَهْم نورِ دل از لوحِ کُل کرده‌ست فـهم

دریافت‌های باطنیِ پاکان را باید از اشـراقـات ربّـانی مـحسوب داری نـه تـوهمّاتِ ماخولیایی، زیرا دلِ روشن، آن دریافت‌ها را از لوح کلّی جهان یعنی علم پروردگار به دست آورده است. [مراد از «لوح کلی» همان لوح مـحفوظ است کـه تـوضیح آن در شـرح بـیت (۱۰۶۴) دفتر اوّل آمده است. پس خلاصهٔ مقصود بیت این شد که چون دل روشـن‌بینان بـه دریای علم الهی متّصل است از مرزهای مکان و زمان خارج شده و قـادر است مـغیبات را دریابد. اتصال دل عارفان به علم الهی از نوع اتصال نهر به بحر است.]

(۲۷۴۵) امـتناعِ پـیل از سَـیْران[1] بـه بَـیْت باجِدِ آن پـیلبان و بـانگ هَـیْت[2]

به عنوان مثال، وقتی که اَبْرَهه فرمانروای جبّار یمن مـی‌خواست بـه بـیتُاللهِ الحـرام

---

۱. سَیْران: گردش، مصدر ثلاثی مجرّد. در اصل بوده است سَیَران که فارسیان فتحهٔ دوم را به سکـون بـدل کرده‌اند.

۲. هَیْت: مخففِ هَیْتَ از اسماء افعال عربی است که معنی امری می‌دهد. به معنی «شتاب کن» و «بیا» آمده است. این اسمِ فعل با فتحه و ضمه و کسرهٔ «ت» و ضمایر مختلف استعمال می‌شود مانند هَیْتَ لَکِ، بعضی از شارحان آن‌را فریاد هَی هَی پیلبان معنی کرده‌اند که سهو است.

(کعبه) حمله آرد. هرچه پیلبانانِ او تلاش می‌کردند که فیل را به حرکت و شتاب انگیزند آن زبان بسته از حرکت خودداری می‌کرد و از جای خود تکان نمی‌خورد. [این مثال و مثال یعقوب در تبیین بیت (۲۷۴۳) همین دفتر ذکر شده است.]

جانبِ کعبه نرفتی پایِ پیل با همه لَت، نه کثیر و نه قلیل (۲۷۴۶)

با وجود آنکه فیل کتکِ مفصّلی می‌خورد، ولی اصلاً قدمی نه کوچک و نه بزرگ به سوی کعبه برنمی‌داشت. [زیرا احساس کرده بود که حادثهٔ ناگواری در پیش است و پرندگان ابابیل به امر الهی سنگبارشان خواهند کرد. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اوّل. و (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

گفتیی خود خشک شد پاهایِ او یا بمُرد آن جانِ صَولْ‌افزایِ[1] او (۲۷۴۷)

گویی که پاهای آن زبان بسته خشک شده بود. و یا گویی که روحِ مهاجم و قهّار او مُرده بود.

چونکه کردندی سرش سویِ یَمَن پیلِ نر صد اسپه گشتی گام‌زن (۲۷۴۸)

امّا همینکه سرِ آن فیل را به طرف یَمَن برمی‌گرداندند، آن فیل نرِ نیرومند با سرعتِ صد اسب می‌دوید. [ابیات فوق ناظر است به روایتی که محمّد بن جَریر طبری آن‌را در کتاب خود آورده است. در اینجا متن عربی این روایت را ترجمه می‌کنیم: وقتی که سپاه ابرهه پیلان را آرایش جنگی دادند، نُفَیل بن حبیب خَثْعَمی پیش فیل خود آمد. نام آن فیل «محمود» بود. نُفَیل گوش فیل را گرفت و گفت: ای محمود بر زمین زانو زن و از همانجا که آمده‌ای بازگرد که تو اینک در شهر حرام الهی هستی. سپس گوشش را رها کرد و فیل زانو زد و نُفَیل به فراز کوه رفت. سپاه ابرهه آن فیل را زدند تا برخیزد. هرچه زدندش برنخاست. حتی با گُرز بر سرش کوفتند باز برنخاست. امّا وقتی که او را به سوی یمن می‌راندند می‌تاخت. به سوی شام نیز می‌تاخت، به سوی مشرق نیز همچنین. لیکن همینکه به سوی مکه‌اش می‌انگیختند حرکتی

---

۱. صَولْ‌اَفزا: صفت فاعلی مرکّب مرخّم که در اصل بوده است «صَولْ افزاینده». صَول به معنی حمله و پریدن و مغلوب کردن است. پس «صول افزا» به معنی کسی است که حمله و یورش فزاینده دارد. و این، وصف پیلان تواند بود.

نمی‌کرد و بیدرنگ بر زمین زانو می‌زد.[۱]]

(۲۷۴۹) حسِّ پیل از زخمِ غیب آگاه بود چون بود حسِّ ولیِّ با وُرود؟

در جایی که حسِّ فیل از قهر غیبی خبردار می‌شود، ببین که احساسِ اولیای عارفِ خداوند چگونه خواهد بود؟ [پس، از این مقایسه دریاب که حسّ باطنی روشن‌بینان اشتباه نمی‌کند. چه بسا آنان رخدادهای خوب و یا بد را پیش از وقوع آن بدانند.]

(۲۷۵۰) نه که یعقوبِ نبی، آن پاک‌خو بهرِ یوسف، با همه اِخوانِ او

مثال دیگر، ماجرای برادران یوسف و یعقوب است که می‌خواستند یوسف را همراه خود ببرند، ولی این کار در دل یعقوب بدآمد. و بعد همان شد که یعقوب احساس می‌کرد.

معنی بیت: مگر نه اینست که یعقوب پیامبر، آن پاک‌سرشت برای خاطر یوسف به همهٔ برادران او گفت. [«یعقوب» در اینجا مُسْنَدٌاِلَیه است، ولی مُسْنَدِ آن در بیت (۲۷۵۵) ذکر شده است و در این میان جملات معترضه پی در پی آمده است. در اینجا برای آنکه جمله کامل شود «گفت» را از تقدیر جمله مستفاد کرده‌ایم.]

(۲۷۵۱) از پدر چون خواستندش دادَران[۲] تا بَرَندش سویِ صحرا یک زمان

برادران از یعقوب خواستند که یوسف را همراه خود مدّتی به صحرا ببرند.

(۲۷۵۲) جمله گفتندش: مَیَندیش از ضرر یک دو روزش مهلتی دِه ای پدر

برادران یوسف جملگی گفتند: ای پدر یکی دو روز مهلت بده و در اندیشهٔ زیان احتمالی آن مباش.

(۲۷۵۳) که چرا ما را نمی‌داری امین یوسفِ خود را به سَیْران[۳] و ظَعین[۴]؟

چرا به ما اعتماد نمی‌کنی که یوسف را به گردش و سفر ببریم؟

---

۱. تاریخ الطبری (با تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم)، ج ۲، ص ۱۳۶ ـ ۱۳۵.

۲. دادَران: برادران. (به زبان ماوراءالنهر)

۳. سَیْران: سَیر، سفر، حرکت کردن.

۴. ظَعین: کوچیدن.

تا به هم در مَرْج‌ها[1] بـازی کـنیم ما در این دعوت امین و مُحسنیم (۲۷۵۴)

تا با هم در چمنزارها بازی کنیم. ما در این دعوت اشخاصی امـین و خـیرخـواهـیم.
[به‌طور مشخص اشارت است به آیهٔ ۱۷ سورهٔ یوسف رجوع شود به شرح بیت(۱۴۱۰) دفتر دوم.]

گفت: این دانم که نـقلش از بَـرَم مـی‌فروزد در دلم درد و سَـقَم[2] (۲۷۵۵)

یعقوب گفت: همین اندازه می‌دانم که رفتن یوسف از کنارم مرا دردمند و بیمار می‌کند.

ایـن دلم هـرگز نـمی‌گوید دروغ که ز نورِ عـرش دارد دل فـروغ (۲۷۵۶)

دلِ من هرگز به من دروغ نمی‌گوید، زیرا که دلم از نور عـرش روشـنی یـافته است.
[عارفان با نور خدا می‌بینند. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اوّل.]

آن دلیـلِ قـاطعی بُـد بـر فَسـاد وز قضا آن را نکـرد او اِعـتداد[3] (۲۷۵۷)

بیمی که بر دل یعقوب خطور کرد، دلیلی بود قاطع بر بدنیّتیِ بـرادران یـوسف. ولی از قضای الهی یعقوب بدان خطر اعتنایی نکرد و برای دفع آن آماده نشد.

درگذشت از وی نشـانی آنـچنان که قضا در فلسفه بـود آن زمـان (۲۷۵۸)

امّا احساس خطر در دلِ یعقوب محو شد. زیرا در آن لحظه قضای الهی حکم دیگری رانده بود. [انقروی فلسفه را به معنی اظهار حکمت الهی گرفته است[4] نیکلسون نیز هـمین را از او اقتباس کرده است[5]. به هر حال مفهوم ساده و صریح آن گفته آمد.]

این عجب نَبْوَد که کور افتد به چاه بُـوالْـعَجَب افـتادنِ بـینایِ راه (۲۷۵۹)

اگر نابینایی به چاه افتد شگفت‌انگیز نیست. بلکه عجیب اینست که شخص بینایی به چاه افتد. یعنی ابتلای آدمیان همیشه به خاطر عدم بصیرت نیست، بلکه گاه بصیرت در حـدّ

---

۱. مَرْج: چمنزار، مرتع، جمع: مُروج.
۲. سَقَم: بیماری.
۳. اِعْتداد: آمادگی.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۸۶۵.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۷۳.

کمال است. لیکن قضای الهی به گونه‌ای رقم زده که همان شخص بصیر و زیرک باید به چاه ابتلا افتد. [به حکایت هدهد و سلیمان در بیت (۱۲۶۱ ـ ۱۲۱۴) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۲۷۶۰) این قضا را گونه‌گون تصریف‌هاست[1] چشم‌بندش یَفْعَلُ‌اللّه مٰا یَشٰاست

قضای الهی، در امور جهان تغییراتی فراوان ایجاد می‌کند. و آنچه که چشم بصیرت آدمیان را می‌بندد مشیّت الهی است. [وقتی که حق‌تعالی بخواهد امری واقع شود حتّی گُربُزترین آدم‌های روی زمین در آن لحظه باپای خود به سوی دام می‌رود، در حالی که پیش خود خیال می‌کند که به سوی نجات و توفیق می‌تازد.

بس گریزند از بلا، سویِ بلا بس جهند از مار، سوی اژدها

آدمی برای جلب منفعت و دفع مضرّت گاه با تمام قُویٰ تدبیر می‌ورزد و به گمان خود همهٔ تمهیدات را فراهم می‌آورد. و توفیق و بهروزی خود را قطعی می‌شمرد، در حالی که خبر ندارد که عللی ناشناخته نیز برکار شده‌اند و همهٔ رشته‌های او را پنبه کرده‌اند و سرکنگبینِ صفرا زُدا را صفراانگیز کرده‌اند. چندانکه پناهگاهِ او هلاکتگاهِ او گشته است. پس تدبیرات بشری در توفیقاتِ او عامل مطلق نیست. منتهی آدمی وظیفه دارد که در همه حال سعی و تلاش ورزد و به بهانهٔ قضا و قدر به جانب کاهلی و عَطالت نگراید. پس او باید بداند که حصول توفیق مطلقاً به سعی و تدبیر او بسته نشده است. بل علل و اسبابی نامعهود نیز برکار است.

اکبرآبادی در شرح بیت فوق حکایتی آورده که چه صحیح باشد و چه سقیم، حقیقتی را بازگو می‌کند. و شاید هر یک از ما امثال آن‌را در حیات خود تجربه کرده‌ایم. خلاصهٔ مضمون آن حکایت بدین قرار است: امیری از منجّمان شنید که در ایّام آتیه ماری زهرآگین او را بگزد و به هلاکش رسانَد. امیر از آن لحظه بر بسترهای زمینی نزیست، بل دستور داد چهار ستون برپا دارند و سقفی بر آن نهند تا او چند روزِ خطرخیز را بر آن سقف سپری کند، باشد که قضای بد از او بگذرد. امیر یکی دو روز بر آن جایگاه عجیب سر کرد، ولی از آنجا که تیر اجل از کمانِ مشیّت الهی رها شده بود، روزی زَغَنی ماری ربود و به هوا خاست و چون به حوالی سکونت امیر رسید مار دفعتاً از منقار پرنده رها شد و درست در جایگاه امیر افتاد و امیر با نیش مار به هلاکت رسید.

---

۱. تَصْریف: تغییر دادن.

مصراع دوم از آیهٔ ۴۰ سورهٔ آل عمران اقتباس شده است ...اَللّٰهُ یَفْعَلُ مٰا یَشٰاءُ. «...کند هرچه خواهد خداوندگار.»]

هم بداند، هم نداند دل، فنش　　موم گردد بهرِ آن مُهر، آهنش　　(۲۷۶۱)

دلِ آدمی، هم راه و روش قضای الهی را می‌شناسد و هم نمی‌شناسد. می‌شناسد به این اعتبار که ممکن است دام قضا را ببیند. نمی‌شناسد به این اعتبار که با وجود دیدن دام بدان گرفتار می‌آید. (چنانکه در حکایت هدهد که در دفتر اوّل از بیت (۱۲۰۲) شروع می‌شود همین مفهوم مستفاد می‌گردد.) دلِ آدمی هرقدر هم که در حزم و احتیاط محکم و آهنین باشد، در برابر قضای الهی مانند موم نرم است و مُهرِ قضای الهی هر نقشی که زند بر آن می‌نشیند. خلاصهٔ کلام آدمی با همهٔ هوش، تسلیم قضای الهی است.

گوییی دل گویدی که میلِ او　　چون درین شد، هر چه افتد، باش گو　　(۲۷۶۲)

وقتی که دل قدرت تصرّفات قضای الهی را می‌بیند از سرِ تسلیم و انقیاد گویی که می‌گوید: چون قضا چنین خواسته، باشد. هرچه پیش می‌آید قبول دارم. یعنی رضا به قضا داده‌ام. در حالی که از ناچاری راضی شده نه به اختیار.

خویش را زین هم مُغَفَّل[۱] می‌کند　　در عِقالش[۲] جان، مُعَقَّل[۳] می‌کند　　(۲۷۶۳)

حتّی آدمی خود را از این گفتهٔ دل هم به غفلت می‌زند و در نتیجه قضا و قدر آدمی را به بندِ خود در می‌کشد.

گر شود مات اندر این آن بُوالْعَلا　　آن نباشد مات، باشد اِبتلا　　(۲۷۶۴)

اگر آن بزرگمرد (انسان کامل) در برابر قضای الهی مات شود. یعنی مقهور قضای الهی گردد، این امر در واقع مات شدن نیست بلکه نوعی ابتلاست که معمولاً اولیاءالله برای ارتقای درجات باید حتماً به ابتلا در آیند. [بوالْعَلا، مخفّفِ بُوالْعَلاء لفظاً به معنی صاحب مرتبهٔ رفیع است. امّا در اینجا به قول نیکلسون عارفی است که از برکت رضای کامل به قضای الهی، علوّ

---

۱. مُغَفَّل: نادان، کم هوش. «مُغَفَّل کردن» یعنی خود را به غفلت و نادانی زدن.

۲. عِقال: ریسمانی که زانوی شتر را با آن ببندند.

۳. مُعَقَّل: به بند کشیده شده. «مُعَقَّل کردن» به بند در کشیدن.

مقام یافته است[۱].]

(۲۷۶۵) یک بلا از صد بلاش واخَرَد یک هُبوطش بر مَعارج‌ها[۲] بَرَد

به طوریکه اگر ولیّ خدا به یک بلا مبتلا شود، آن بلا او را از صد نوع بلا نجات دهد. و اگر یک بار به نشیب افتد، همین امر او را به بسیاری از مراتب عالیه می‌رساند. [رجوع شود به بیت (۱۸۷۲) به بعد دفتر سوم.]

(۲۷۶۶) خامِ شوخی که رهانیدش مُدام[۳] از خُمارِ صد هزاران زشتِ خام

چنانکه مثلاً شراب بلای الهی، آدم خامِ گستاخ را از شرّ بسیاری از تباهکارانِ خام نجات دهد. یعنی ابتلا نیز می‌تواند تکامل دهندهٔ آدمی باشد. چنانکه بلائی ممکن است کسی را بر سر عقل آورد و زان پس راه خود را از اشقیا جدا کند.

(۲۷۶۷) عاقبت او پخته و اُستاد شد جَست از رِقّ[۴] جهان و آزاد شد

سرانجام آن شخص خام، به مقام پختگی و استادی می‌رسد و از اسارت دنیا می‌رهد و آزاد می‌شود.

(۲۷۶۸) از شرابِ لایَزالی گشت مست شد مُمَیِّز، از خلایق باز رست

شخص مذکور از شراب جاودانهٔ الهی مست می‌شود و حق و باطل را تشخیص می‌دهد و از وابستگی به مردمان خلاص می‌گردد.

(۲۷۶۹) ز اعتقادِ سستِ پُرتقلیدشان وز خیالِ دیدهٔ بی‌دیدشان

و از اعتقادات سست و آکنده از تقلید آنان می‌رهد و از خیالات ناشی از کوردلی‌شان نجات پیدا می‌کند.

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۷۴.

۲. مَعارِج: بالا رفتن‌ها. جمعِ مَعْرَج (مصدر میمی از عَرَجَ یَعْرُجُ). اسم مکان و اسم آلت نیز تواند بود. به معنی محل و وسیلهٔ عروج.

۳. مُدام: شراب.

۴. رِقّ: بندگی.

ای عجب چه فن زنـد اِدراکشـان پیش جَزْر و مَـدِّ بـحرِ بـی‌نشان؟ (۲۷۷۰)

عجبا! مگر درک و فهم مردم در برابر فراز و فرود دریای بی‌تعیّنِ الهی چـه کـاری از پیش تواند بُرد؟ یعنی مگر فـهم مـردم قـادر است کـه قـبض و بسـط و تـجلّیات جـلالیه و جمالیهٔ الهی را درک کند؟ مسلّماً قادر نیست. و در نـتیجه عـاجز و درمـانده بـرجـای خـود می‌خشکد.

زآن بیابان این عـمارت‌ها رسـید مُلک و شاهیّ و وزارت‌ها رسید (۲۷۷۱)

همهٔ این عمارت‌ها از آن بیابان (عالم الوهیّت) پدید آمـده است. هـمهٔ سـلطنت‌ها و پادشاهی‌ها و وزارت‌ها نیز از آنجا سر بر آورده است. [مراد از «بیابان»، مرتبهٔ الوهی است. و تشبیه آن به بیابان به اعتبار پهناوری و سادگی بیابان است. چنانکه مرتبهٔ الهی نیز بی‌تعیّن و بی‌تکیّف است. منظور بیت: همهٔ مراتب وجودیِ جهان جلواتی از آن مرتبه است.]

زآن بیابانِ عـدم، مشـتاقِ شـوق می‌رسند اندر شهادت، جَوْق‌جَوْق[1] (۲۷۷۲)

از آن بیابان عدم، یعنی از مرتبهٔ عالم الهی، موجودات با اشتیاق تمام، دسته دسته بـه عالم محسوسات قدم می‌نهند. [در مثنوی در مواردی کثیر عالم الهی به عدم تعبیر شده است، از آنرو که عالم الهی هستِ نیستْ‌نماست. یعنی بر حسب واقع هست، و بر حسب ظاهر نیست، زیرا به حسّ درنمی‌آید.]

کاروان بر کـاروان زیـن بـادیه[2] می‌رسد در هر مسـا[3] و غـادیه[4] (۲۷۷۳)

در هر شامگاه و صبحگاه از این بیابان، یعنی از مرتبهٔ الهی، کاروان پشت کاروان از راه می‌رسد. [زنجیره‌های تکوین پیوسته در حرکت است. موجودات، همچون قطار کاروان بدین جهان گام می‌نهند و در عوض باید کاروانِ پیشین از کاروانسرای دنیا بکوچد و جـا را بـرای تازه‌واردان خالی کند.]

---

۱. جَوْق جَوْق: دسته دسته، گروه گروه.

۲. بادِیه: دشت، صحرا، بیابان. جمع: بادِیات. از ریشهٔ «ب د و».

۳. مَسا: مخففِ مَساء به معنی شامگاه.

۴. غادِیه: در اصل به معنی باران صبحگاهی و ابری که صبحگاهان پدید آید. در اینجا به معنی صبح. جمع: غادیات. از ریشهٔ «غ د و».

(۲۷۷۴) آیـد و گـیرد وِثـاقِ[1] مـا گِـرو که رسیدم، نوبتِ ما شد تـو رَوْ

دائماً کاروانی تازه از راه می‌رسد و کاروانسرای ما را تصرّف می‌کند و با زبـان حـال می‌گوید ما رسیدیم، دیگر شما از اینجا بیرون بروید که اکنون نوبت ماست. [خـلقت جـهان براین‌سان و سیرت است که در هر آن کاروانی از موجودات به عالم محسوسات در می‌آید و کاروان پیشین باید بیرون برود. و این زنجیرهٔ حیات‌ها و ممات‌ها همچنان بر دوام است.

مولانا دل را به مهمانخانه، و خواطر و خیالات را به مسافران تشبیه می‌کند. پیشتر در دفتر پنجم در حکایت «مهمان و خداوند خانه» که از بیت (۳۶۴۷) آغاز می‌شود، نیز چـنین تشبیهی رفته است.]

(۲۷۷۵) چون پسر چشمِ خِـرَد را بـرگشاد زود بابا رخت بـر گَـردون[2] نـهاد

مثلاً همینکه پسر به مرتبهٔ فهم و شعور می‌رسد. یعنی وقتی فرزند به کمال رسد و بتواند به اصطلاح «گلیم خود را از آب درآورد»، پدر باید بساط خود را بر ارّابهٔ مرگ نهد و به وادی خاموشان عزیمت کند.

(۲۷۷۶) جادهٔ شاهست، آن زین سو روان وآن از آن سو، صادران و واردان

چرا که این جهان مانند شاهراهی است که عده‌ای از این سو در حرکتند و عده‌ای دیگر از آن سو، یعنی گروهی خارج و گروهی وارد می‌شوند. [پس خیابانِ دنیا دو طرفه است. از این طرف که وارد می‌شوی باید از آن طرف خارج شوی.]

(۲۷۷۷) نیک بنگر، ما نشسـته مـی‌رویم مـی‌نبینی، قـاصدِ جـایِ نـویم؟

خوب نگاه کن که ما در حالت نشسته ره می‌سپاریم. مگر نمی‌بینی که ما آهنگ جای تازه‌ای کرده‌ایم؟ یعنی در هر لحظه به مرتبه و حالت جدیدی در می‌آییم. [این بیت بر حرکت جوهری اشیاء دلالت دارد. البتّه صوفیه با اعتقاد به اصلِ تبدّل امثال بدین نتیجه رسیده‌انـد. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل. مصراع اوّل مناسب است با مضمون آیهٔ ۸ سورهٔ نمل: وَ تَرَی الْجِبالَ تَـحْسَبُهٰا جٰامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّالسَّحٰابِ. «تو کوهها بینی و

---

۱. وِثاق: اتاق.

۲. گَردون: چرخ، ارّابه.

گمان داری که ایستاده‌اند، در حالی که همچون ابرهای گذران در حرکت و جنبش‌اند.»]

بهرِ حالی می‌نگیری رأسِ مال بلکه از بهرِ غرض‌ها در مآل (۲۷۷۸)

به عنوان مثال تو سرمایه را برای زمانِ حال جمع نمی‌کنی، بلکه آن‌را برای اهداف و اغراض آینده‌ات می‌اندوزی.[همانطور که کاسب برای زمان حاضر سرمایه جمع نمی‌کند، بلکه بدین خاطر به تجمّع مال می‌پردازد که در آینده از آن استفاده کند، حضرت حق نیز آدمیان را برای این دنیا نیافریده، بلکه آنان را برای آخرت خلق کرده است. پس لازم است که در این دنیا به افنای آنان پردازد و خلایق را دسته دسته به دارالقرار گسیل دارد[۱].]

پس، مسافر این بُوَد ای رهْ‌پَرَست که مسیر و رُوش در مستقبل است (۲۷۷۹)

پس ای سالک، مسافر کسی است که حرکت و توجّهش به آینده باشد.

همچنان از پردهٔ دل بی‌کَلال[۲] دَم به دَم در می‌رسد خیلِ خیال (۲۷۸۰)

چنانکه مثلاً سپاه خیال، بی‌هیچ خستگی و ماندگی لحظه به لحظه از ورای حجاب دل به عرصهٔ آشکار ذهن در می‌رسد. [مولانا در این بیت صریحاً مطلبی را بیان داشته که امروزه در روانشناسی به آن ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه گویند. روانکاوان با تقسیم ضمیر آدمی به دو بخش ناخودآگاه و خودآگاه بسیاری از پدیده‌های روانی را تحلیل می‌کنند.]

گر نه تصویرات، از یک مَغْرَس‌اند[۳] در پیِ هم سویِ دل چون می‌رسند؟ (۲۷۸۱)

اگر درختِ تصوّرات و خیالات آدمی از یک قلمستان نباشد، پس چگونه پی‌درپی به عرصهٔ دل در می‌آید؟ [مولانا از اینکه می‌گوید اندیشه‌ها و تصوّرات ذهنی ما از منبع واحد سرچشمه می‌گیرد چه مقصودی دارد؟ بدون شک مقصود او اینست که همهٔ اندیشه‌ها و پدیده‌های روانی انسان از نفس ناطقه نشأت می‌گیرد. چنانکه اگر اندیشه‌ها از منبعی مادّی

---

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۱۷.
۲. بی کَلال: بدون خستگی.
۳. مَغْرَس: محلّ کاشتن نهال، قلمستان.

سرچشمه می‌گرفت دیگر واحد بودن منبع آن اندیشه‌ها وجهی ندارد. زیرا مادّه ذاتاً متکثّر و متعدّد است، در حالی که روح مجرّد و یا نفس ناطقه علیرغم تعدّد تجلّیاتش نظیر سمع، بصر، لمس و... یک ذات است. چنانکه حکما گفته‌اند: اَلنَّفْسُ فی وَحْدَتِها کُلُّ الْقُویٰ. در اینجا «تصویرات»، مناسب است با اندیشه‌های مکنون در ضمیر ناخودآگاه و «دل»، مناسب است با ضمیر خودآگاه.]

(۲۷۸۲) جَوق جَوق، اِسپاهِ تصویراتِ ما سویِ چشمهٔ دل شتابان از ظَما[1]

سپاهِ تصوّرات ذهنی ما از شدّت تشنگی به سوی چشمهٔ دل می‌شتابند. یعنی اندیشه‌های مکنون در ضمیر ناخودآگاه چنان میل دارند به قسمت خودآگاه ذهن ما درآیند که گویی تشنه‌ای جویای آب چشمه است.

(۲۷۸۳) جَرّه‌ها[2] پُر می‌کنند و می‌روند دایماً پیدا و پنهان می‌شوند

تصوّرات ذهنی ما کوزه‌های خود را از چشمهٔ دل پُر می‌کنند و پیوسته عیان و نهان شوند.[افکارِ پوشیدهٔ آدمی در ضمیر ناخودآگاه برای ورود به عرصهٔ خودآگاه سخت تک و پو می‌کنند. و بدین‌سان زنجیروار به ضمیر خودآگاه در می‌آیند و مجدّداً به ناخودآگاه بازمی‌گردند.]

(۲۷۸۴) فکرها را اخترانِ چرخ‌دان دایر اندر چرخِ دیگر آسمان

به عنوان مثال، افکار را همچون ستارگان آسمان بدان. منتهی این ستارگان در آسمانی دیگر در حال گردش‌اند. یعنی اجرام سماوی در آسمانِ لاجوردین در گردش‌اند. امّا ستارگان اندیشه در آسمان دل و جان.

(۲۷۸۵) سعد دیدی، شُکر کن، ایثار کن نحس دیدی، صَدْقه وَاستغفار کن

اگر ستارهٔ سعد دیدی، شکرِ خدا بگو. یعنی اگر افکار مثبت و سازنده‌ای به مغزت خطور کرد خدا را شکر کن و از خودگذشتگی کن. یعنی دیگران را نیز از آن اندیشهٔ نیک

---

۱. ظَما: مخفّفِ ظَمَأ به معنی تشنگی است.

۲. جَرّه: سبو، کوزه. جمع: جِرار.

آگاه‌ساز. و اگر ستارهٔ نحس دیدی، یعنی اگر افکار منفی و ویرانگر به سراغت آمد، صدقه بده و از خداوند آمرزش بخواه. [تا خداوند تو را از این نکبت و نکباء برهاند و آبِ زلال افکار و اندیشه‌های نیک در جویبار ذهن و قلبت جاری کند.]

ما کییم این را؟ بیآ ای شاهِ من طالعم مُقبِل کن و، چرخی بزن (۲۷۸۶)

ما چه کسی هستیم که قادر باشیم اندیشه‌های نیک داشته باشیم؟ ای شاه من، تو بیا طالعم را سعد فرما و دَوری بزن. یعنی از طالع نحس مرا به طالع سعد بگردان. [این بیت‌ها همه از زبان موش است. بندهٔ مخلص و خاکسار در برابر معبود لایزال عرض می‌کند که خود کسی نیست و فقط عنایات معبود است که او را شأن و هویّتی می‌بخشد.]

روح را تابان کن از انوارِ ماه که ز آسیبِ ذَنَب[1]، جان شد سیاه (۲۷۸۷)

روحِ مرا از انوار ماهِ رخسارت روشن فرما، زیرا که روح از برخورد با پدیدهٔ خسوف تیره و منکدر می‌شود.

از خیال و وَهْم و ظَن، بازش رَهان از چَهْ و جَورِ رَسَن، بازش رَهان (۲۷۸۸)

روح مرا از اسارت خیالات و اوهام و گمان‌های بی‌اساس رهایی بخش. و از مغاک طبیعت مادّی و جفای علل و اسباب ظاهری و بندها و وابستگی‌ها نجات ده. [روح اگر در چنبر اوهام قرار گیرد تیره و ثقیل گردد. مراد از چَه (= چاه)، طبیعت مادّی، و مراد از رَسَن (= ریسمان)، علل و اسباب طبیعی ظاهری است. منظور اینست که مرا از ظاهربینی و توقّف در لایه‌های سطحی جهان و محصور شدن در علل و اسباب ظاهری نجات ده. و البته این خواسته وقتی حاصل شود که شخص، بینشی ژرف یابد. اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْیاءَ کَمَا هِیَ. انقروی احتمال داده است که «رَسَن‌باز» صفت مرکّب فاعلی مرخّم باشد. به معنی بندباز. در اینجا مراد عقل جزئی است که مفتون علل و اسباب ظاهری است. بنابر این مولانا از زبان آن موش دعا می‌کند که روح آدمیان از دست پدیده‌های ظاهری طبیعت و عقل ظاهربین خلاصی یابد. رجوع شود به بیت (۸۵۰ ـ ۸۴۷) دفتر اوّل، و بیت (۶۷۳) به بعد در دفتر چهارم.]

---

۱. ذَنَب: ر. ک. شرح بیت (۳۹۹۱) دفتر اوّل.

(۲۷۸۹) تـــا ز دلداریّ[۱] خـــوبِ تـو، دلی پَر بر آرَد، بر پَـرَد ز آب و گِـلی

تا به جهت دلنوازی محبّت‌آمیز تو، دلی همچون دلِ من، بال و پر در آورد و از آب و گِل یعنی از جهان طبیعت مادّی به سوی جهان حقیقت پرواز کند.

(۲۷۹۰) ای عزیزِ مصر و در پیمانْ‌دُرُست یوسفِ مظلوم در زنـدانِ تـوست

ای عزیز مصر، ای کسی که بر عهد و پیمانت پایداری، یوسف مظلوم در زندان تو به سر می‌برد. [در اینجا مولانا حبس روح در کالبد عنصری را به گرفتار آمدن یوسف(ع) در زندان تشبیه می‌کند. مراد از عزیز مصر در اینجا حضرت حق، و مراد از یوسف(ع)، روح لطیف، و مراد از «زندان»، کالبد عنصری و جهان مادّی است. منظور بیت: خداوندا، روح لطیف در زندان طبیعتی به سر می‌برد که متعلّق به توست و مخلوق تو.]

(۲۷۹۱) در خَلاصِ او یکی خوابـی بـبین زود، کِـــاللهُ یُـحِبُّ‌الْـمُحْسِنین

هرچه زودتر برای رهایی او از زندان خوابی ببین کـه خـداونـد نکـوکاران را دوست می‌دارد. [اَللهُ یُحِبُّ الْـمُحْسِنین. «خداوند، نکوکاران را دوست می‌دارد» قسمتی از آیهٔ ۱۳۴ و ۱۴۸ سورهٔ آل عمران است. مقدّمات آزادی یوسف(ع) از زندان با خوابی که پادشاه مصر دید فراهم آمد. طبق روایت قرآن رؤیا را پادشاه مصر دید، در حالی که از ظاهر ابیات برمی‌آید که خواب را عزیز مصر دیده است.]

(۲۷۹۲) هـفت گـاوِ لاغـریّ پُـر گـزند هفت گـاوِ فَـربِهش را مـی‌خورند

پادشاه مصر در خواب دید که هفت گاو لاغر نـزار، هـفت گـاو چـاق را مـی‌خورند. [بیان این رؤیا در آیهٔ ۴۳ سورهٔ یـوسف آمـده است. رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۹۳۲) دفتر پنجم.]

(۲۷۹۳) هفت خوشهٔ خشکِ زشتِ ناپسند سـنبلاتِ تـازه‌اش را مـی‌چرند

هفت خوشهٔ خوشیدهٔ زشتِ پلشت، سنبل‌های تازه و سبز آن را می‌خورند. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

---

۱. دلداری: دلنوازی، غمخواری، تسلّی خاطر دادن.

قحط از مصرش برآمد ای عـزیز هین مباش ای شاه این را مُستجیز[۱] (۲۷۹۴)

ای عزیز یعنی ای حضرت محبوب ازل و ابد! در مصرِ وجود آدمی قحطی پدید آمده است. شاها، مَپسند که قحطی در وجود آدمی افتد. [بلکه با عنایت و کرامت خود، کشور دلِ ما را آکنده از برکات معنوی فرما.]

یوسفم در حبسِ تو، ای شَهْنشان[۲] هـین ز دسـتانِ زنـانم وارَهـان (۲۷۹۵)

ای شاهِ شاهان، من همچون یوسفی هستم در زندان تو. هان مرا از مکر زنان رهایی‌ده. [اشارت است به آیهٔ ۳۳ سورهٔ یوسف: قٰالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمّٰا یَدْعُونَنی اِلَیْهِ وَ اِلّٰا تَصْرِفْ عَنّی کَیْدَهُنَّ اَصْبُ اِلَیْهِنَّ وَ اَکُنْ مِنَ الْجٰاهِلینَ. «یوسف گفت: پروردگارا زندان برای من خوش‌تر از فسقی است که زنان مرا بدان خوانند. خداوندا اگر تو مکر آنان را از من نگردانی بدانان گرایم و از نادانان گردم.» زمخشری گوید: زنان بدو گفته بودند که مباد به زندان افتی[۳]. یعنی زنان، یوسف را به زندان تخویف کرده بودند باشد که به کام رسند.]

از سویِ عرشی که بودم مَربَط[۴] او شهوتِ مادر فگندم، که اهْبِطُوا[۵] (۲۷۹۶)

خداوندا، جایگاه من عرش بود، ولی شهوت مادرم (حوّا) مرا به مرتبهٔ پایینِ این جهان فرود آورد. [«اِهْبِطُوا» به معنیِ «فرود آیید» متّخذ است از آیهٔ ۳۶ و ۳۸ سورهٔ بقره، و آیهٔ ۲۴ سورهٔ اعراف که ضمن آن آدم و حوّا پس از خوردن از شجرهٔ ممنوعه محکوم می‌شوند که به زمین هبوط کنند. «مادر» در اینجا مناسب است که به حوّا اشارت داشته باشد که اُمُّ‌الْبَشَر است. او بود که نخستین بار به خوردن شجرهٔ ممنوعه میل کرد و آدم را نیز بدین کار انگیخت. و نتیجه آن شد که به امر الهی به زمین هبوط کنند.]

---

۱. مُسْتَجیز: جایز شمارنده.

۲. شَهْنشان: مخفّف «شاهْنشان»، صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نشانندهٔ شاهان بر مسند سلطنت، جلوس دهندهٔ شاهان بر تخت پادشاهی. در اینجا مناسب معنیِ شاهِ شاهان است. مضاف و مضافٌ‌الیه مقلوب نیز تواند بود. یعنی در اصل بوده است «نشانِ شَه»، در اینصورت مراد کسی است که علامت‌های پادشاهی دارد. در هر دو مورد منظور خداوند است.

۳. ر. ک. الکشاف، ج ۲، ص ۴۶۷.

۴. مَرْبَط: جای بستن چهارپایان و غیره. جمع: مَرابِط. در اینجا مطلق جایگاه.

۵. اِهْبِطُوا: هبوط کنید، فرود آیید.

(۲۷۹۷) پس، فـتادم زآن کـمالِ مُسْـتَتِم[1] از فـنِ زالی بـه زنـدانِ رَحِـم

پس به سبب فعل زنی از آن کمال تامّ و تمام به زندانِ زهدان فرو افـتادم. [«زال» در اینجا مطلقاً به معنی زن است و معنی پیرزن نمی‌دهد. به هر حال بنده به معبود عرضه می‌دارد که:

من مَلَک بودم و فردوسِ‌برین جایم بود آدم آورد در ایـن دیـرِ خـراب آبـادم]

(۲۷۹۸) روح را از عـرش آرد در حَـطیم لاجَـرَم کَـیدِ زنـان بـاشد عـظیم

مادرِ نخستین، روح لطیف را از عرش اعلیٰ به مرتبهٔ اسفلِ جسم فرود آورد. ناچار باید گفت که مکر زنان مهمّ و حیرت‌انگیز است. [«حَـطیم» بـه رأی غـالب فـقها مـحلّی است بـین حجرالاسود و باب کعبه. امّا در اینجا معنی لفظی آن مناسب‌تر است. «حطیم» لفظاً به معنی درهم شکسته است. و این وصف جسم و کالبد عنصری تواند بود. توضیح فقهی «حطیم» در شـرح بیت (۹۱۸) دفتر چهارم آمده است. در قسمتی از آیـهٔ ۲۸ سـورهٔ یـوسف آمـده است: ...اِنَّ کَیْدَکُنَّ عَظیمٌ. «... مکر شما زنان، بزرگ و نیرومند است.» قرآن‌کریم در حالی مکر زنان را بزرگ و قویّ‌التّأثیر می‌شمرد که مکرشیطان را سست و ضعیف محسوب می‌دارد. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء می‌فرماید: ...اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً. «...مکر شیطان، سست است.»]

(۲۷۹۹) اوّل و آخِـر هـبوطِ مـن، ز زن چونکه بودم روح و، چون گشتم بدن؟

اوّلین و آخرین هبوط من بدین دنیا به وسیلهٔ زن انجام شد. یعنی نخستین بار حوّا به خوردن شجرهٔ ممنوعه میل کرد و آدم را نیز بدین کار انگـیخت. چـنانکه در بـیت (۲۷۹۶) مذکور افتاد. و دومین بار نیز از زهدان مادرم به زندان دنیا افتادم. من که روحی مجرّد و لطیف بودم ببین که چگونه به کالبد عنصری تبدیل شدم؟ [نیز جایز است که «زن» در اینجا کنایه از نفس امّاره باشد که در مثنوی مکرّراً بر این وجه حمل شده است. رجوع شود به شرح بـیت (۲۴۴۲) دفتر اوّل.]

(۲۸۰۰) بشنو این زاریِّ یوسف در عِـثار[2] یا بر آن یـعقوبِ بـی‌دل رحـم‌آر

نالهٔ یوسف را بشنو که او در حال سقوط به چاه است. یا بر آن یعقوب عاشق رحم آور.

---

۱. مُسْتَتِمّ: تمام خواهنده، به پایان برنده، تمام کننده. در اینجا مناسب معنی تامّ و تمام است.

۲. عِثار: لغزش.

[منظور بیت: روح لطیف آدمی که همچون یوسفِ نبی، زیبا و با کمال است بواسطهٔ غلبهٔ نفسانیّات در حال سقوط به چاه غفلت و بدبختی است. اگر دلت به حال او نمی‌سوزد لااقلّ به یعقوب (عقل) رحم آور و مَبَسند که او نیز چوب تباهکاری نفس امّاره را بخورد.]

(۲۸۰۱) ناله از اِخوان کنم یا از زنان؟ گه فکندندم چو آدم از جِنان[1]

از دست برادران ناله کنم یا از دست زنان که مرا مانند آدم(ع) از بهشت راندند؟ [مراد از اِخْوان (= برادران) همنوعان روزگار است که شخص را به بیراهه می‌کشند. خواه آن اِخوان با او مستقیماً رابطه داشته باشند و یا غیرمستقیم. به هر حال اینان که ابنای دنیا هستند سرمشق‌های خوبی برای انسان نیستند. همچنین زنان نیز خواه مادر یا همسر و خاله و عمّه یا دیگری. یعنی خواه از اقربا باشند و یا اغربا، آنان نیز اگر صراط حقیقت نپویند آدمی را از بهشت پاکی بیرون رانند. «که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را» بیت فوق از زبان یوسف و یوسف‌سیرتان تواند بود.]

(۲۸۰۲) زآن مثالِ برگِ دَی پژمرده‌ام کز بهشتِ وصل، گندم خورده‌ام

از آنرو مانند برگِ خزانی و زمستانی پژمرده‌ام که در بهشت وصال، نفس امّاره بر من غلبه کرد و از گندم شهوات تناول کردم. و نتیجه آن شد که مرا از دارالسّلام به دارالوبال برانند.

(۲۸۰۳) چون بدیدم لطف و اِکرامِ تو را وآن سلامِ سِلْم[2]و پیغامِ تو را

وقتی که لطف و احسان تو را دیدم و آن سلام صلح‌آمیز و پیام دوستی تو را دریافتم. [این بیت کلّاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی است.]

(۲۸۰۴) من سپند از چشمِ بَد کردم پدید در سپندم نیز چشمِ بد رسید

برای دفعِ اثرات چشم بد نسبت به لطف و احسانت به من، اسفند دود کردم. ولی حتّی اسفندم نیز دچار چشم‌زخم شد. یعنی وقتی بدچشمان دیدند که من با تدخین اسفند بسیاری از مضرّات ناشی از چشم‌زخم را دفع می‌کنم این کار را نیز چشم زدند و زان پس تدخین اسفندم

---

۱. جِنان: جمعِ جَنّت به معنی باغ و بهشت.
۲. سِلْم: صلح و آشتی.

بی‌اثر شده است. نیکلسون در شرح منظور دو بیت اخیر گوید: چون توبه کردم و از لطف تو برخوردار شدم، در پی آن برآمدم که هرگونه وسوسهٔ شیطانی را از خود برانم. امّا تلاش من برای دفع وساوس شیطانی سودی نبخشید[۱].

(۲۸۰۵) دافعِ هر چشمِ بد از پیش و پس چشم‌های پُر خمارِ توست و بس

هر آدم شور چشمی که بخواهد به نحوی مرا چشم بزند، تنها چشمانِ خُمار تو است که اثرات سوء آن چشم‌زخم را دفع می‌کند. [این بیت خطاب به حضرت معبود است. یعنی درست است که برای دفع مضرّت بدچشمان اسفند دود می‌کنند، ولی همانطور که دیدیم اسفند را نیز می‌توانند چشم بزنند. پس نتیجه می‌گیریم که در اینگونه مواقع باید فقط به خدا پناه بُرد که یَدُاللهِ فَوْقَ اَیدیهِمْ.]

(۲۸۰۶) چشمِ بد را چشمِ نیکویت، شها مات و مستأصل[۲] کند نِعْمَ‌الدَّوا[۳]

شاها، چشم نیکوی تو، چشم بد را مقهور و ریشه‌کن می‌کند. زیرا چشم تو نکو دارویی است. [در هر حال باید به خدا پناه بُرد که نام و یاد او دوا و درمان است. یٰا مَنِ اسْمُهُ دَوٰاءٌ وَ ذِکْرُهُ شِفٰاءٌ.]

(۲۸۰۷) بل ز چشمت کیمیاها می‌رسد چشمِ بد را چشمِ نیکو می‌کند

حتّی از چشمان تو کیمیایی حاصل می‌آید که چشم بد را به چشم نیک مبدّل می‌سازد. [جایز است بیت فوق خطاب به اولیا نیز باشد. چنانکه چشمِ کیمیا آثار ایشان مِسِ وجود مستعدّان را به طلایِ کمال بدل می‌کند.

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بُوَد که گوشهٔ چشمی به ما کنند؟

رجوع شود به بیت (۵۱۳) دفتر پنجم.]

(۲۸۰۸) چشمِ شه، بر چشمِ بازِ دل زده‌ست چشمِ بازش سخت با همّت شده‌ست

چشم شاه بر چشمِ باز بلندپروازِ دل خورده است و نتیجتاً چشمِ باز مانند او صاحبِ

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۷۹.
۲. مُسْتَأْصَل: ریشه کن شده، از بیخ و بن برکنده شده.
۳. نِعْمَ‌الدَّواء: نکو دارویی است.

همّت شده است. [همانطور که در قدیم شاهان بازهای شکاری را دست‌آموز خود می‌کردند، حضرت حق نیز دل بندگان را پرورش می‌دهد. و همانطور که شاهان قوّهٔ دید بازان را قوّت می‌بخشیدند، حضرت حق نیز با عنایت خود، به ژرف‌بینی و روشن‌بینی بندگان مستعد می‌افزاید. به طوریکه آنان صاحب همّت می‌شوند و می‌توانند به دیگران بصیرت و همّت دهند. توضیح **همّت** در شرح بیت (۲) دفتر چهارم آمده است.]

تا ز بس همّت که یابید از نظر　　می‌نگیرد بازِ شه جز شیرِ نر　　(۲۸۰۹)

باز تحت نظر شاه چنان همّتی می‌یابد که جز شیر نر شکار نمی‌کند. یعنی بندگانی که تحت عنایات خاصّهٔ الهی پرورش و رَیَعان یابند همّتی عالی می‌یابند و چشم به جیفهٔ دنیوی نمی‌دوزند بلکه به معالی روحی و مکاشفات باطنی نظر می‌کنند. [اطلاق «باز» بر اهل‌الله در میان عرفا معمول بوده است. به شرح بیت (۱۷۰۰) دفتر چهارم رجوع شود.]

شیرِ چه؟ کان شاهْبازِ معنوی　　هم شکارِ توست و هم صیدش توی　　(۲۸۱۰)

شیر چه اهمیّتی دارد؟ یعنی اهل‌الله به مردار دنیا نمی‌پردازند و فقط به روحانیات نظر دارند. اما این حرف هم نمی‌تواند حق مطلب را آنطور که باید ادا کند. بلکه بهتر است بگویم که آن شهباز معنوی یعنی حضرت حق، هم شکار توست و هم تو شکار اویی. [در گفتار بزرگان آمده است مَنْ کَانَ لِلّٰهِ کَانَ اللّٰهُ لَهُ. «هر که برای خدا باشد، خدا برای اوست.» سخن اخیر مناسب است با مضمون مصراع دوم منظور بیت: اهل‌الله به چیزی جز شهود حق بسنده نمی‌کنند، حتّی مراتب عالیهٔ معنوی خود را حجاب می‌شمرند.]

شد صفیرِ بازِ جان در مَرْجِ دین　　نعره‌های لا اُحِبُّ‌الْآفِلین　　(۲۸۱۱)

شاهبازِ جان در چمنزار دین فریاد بر می‌آورد که من افول‌کنندگان را دوست ندارم.[مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۷۹ ـ ۷۶ سورهٔ انعام رجوع شود به شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم. منظور بیت: اهل‌الله فقط به حضرت حق توجّه دارند و از ماسِوَی‌الله که رو به زوال دارد رخ بر می‌تابند.]

بازِ دل را که پیِ تو می‌پَرید　　از عطایِ بی‌حَدّت چشمی رسید　　(۲۸۱۲)

دل عارف که همچون باز، بلندپرواز است در هوای عشق تو به پرواز در آمده بود تا از

بخشش بی‌کرانه‌ات نظرِ عنایتی بدو رسید.

(۲۸۱۳) **یافت بینی بوی و، گوش از تو سماع هر حسی را قسمتی آمد مُشاع**[1]

به برکت عنایت تو، بینی عارف قوّهٔ شمیدن یافت و گوش او قوّهٔ شنیدن. خلاصه هر حسّی از حواسّ او بهره‌ای از تو گرفت. [منظور اینست که هرگاه یکی از حواس در طریق سلوک به آگاهیِ برتر دست یازد سایر حواس نیز تحت تأثیر او قرار می‌گیرند و ارتقا می‌یابند. به دفتر دوم بیت (۳۲۴۰) به بعد رجوع شود.]

(۲۸۱۴) **هر حسی را چون دهی ره سویِ غیب نَبْوَد آن حس را فتورِ مرگ و شیب**[2]

خداوندا، هر حسّی را با عوالم غیب آشنا کنی، دیگر آن حسّ دچار سستیِ مرگ و پیری نمی‌شود. [زیرا به سرچشمهٔ حیات متّصل شده است.

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما]

(۲۸۱۵) **مالِکُ‌الْمُلکی به حس چیزی دهی تا که بر حس‌ها کند آن حس شهی**

تویی مالک همهٔ مُلک‌های جهان، به هر یک از حواسّ چیزی عطا می‌کنی که آن حسّ بر حواسّ دیگر پادشاهی کند. [چون چنین حسّی شاه‌شناس شده، شاه حقیقت را در هر لباس می‌شناسد:

دیده‌ای باید که باشد شه‌شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

حکایت بعدی که حکایتِ «دزدان و سلطان محمود» است در بسط همین نکته آمده است.]

---

۱. مُشاع: پخش و پراکنده، مشترک.

۲. شَیْب: پیری.

حکایتِ شبْ‌دزدان که سلطان محمود، شب در میان ایشان افتاد که: من یکی‌ام از شما، و بر احوالِ ایشان مطّلع شدن اِلیٰ آخِرِه

خلاصهٔ داستان

شبی سلطان محمود یکه و تنها با لباسی مبدّل در شهر می‌گشت که ناگهان به گروهی از دزدان برخورد کرد، و چون از او پرسیدند کیستی؟ گفت: من هم مانند شما برای دزدی گشت می‌زنم. یکی از دزدان (شاید) برای امتحان شاه گفت: رفقا بهتر است هر یک از ما هنر خاصّ خود را عرضه داریم. یکی گفت: هنر من اینست که زبان سگ را درک می‌کنم. دیگری گفت: هنر من اینست که هر کس را در شب تاریک ببینم او را در روز نیز خواهم شناخت گرچه سر و وضع خود را تغییر داده باشد. سوّمی گفت: قدرت بازوی من در نقب زدن نظیر ندارد. چهارمی گفت: هنر من اینست که اگر خاکی را ببویم می‌فهمم که در نزدیک آن گنج و معدنی هست یا نیست. پنجمی گفت: من کمندانداز ماهری هستم و دژهای سر به فلک کشیده را با کمند تسخیر می‌کنم. آنگاه نوبت به سلطان محمود رسید. از او پرسیدند: رفیق حالا بگو ببینیم تو چه هنری داری؟ سلطان گفت: هنر من در ریشم خلاصه می‌شود. هرگاه مجرمان را به تیغ جلّادان سپارند کافی است که ریشم را اندکی بجنبانم. در این وقت است که همهٔ مجرمان از تیغ کیفر می‌رهند.

وقتی که دزدان این سخن را شنیدند یکصدا گفتند: الحق که تویی پیشوای ما، زیرا در ایام سختی و گرفتاری تویی رهانندهٔ ما. این را گفتند و به طرف کاخ سلطان حرکت کردند. در

این لحظه سگی پارس کرد. آنکه مقصود سگان را درمی‌یافت گفت: رفقا دانستید این سگ چه گفت؟! گفت: شاه همراه شماست! امّا دزدان از بس در فکر یافتن سیم و زر بودند مفهوم حرف او را در نیافتند. آنکه بوی خاک را می‌شناخت زمین را بویید و گفت: در این حوالی خانهٔ بیوه زنی است و هیچ زر و سیمی هم در آنجا نیست باید به راه خود ادامه دهیم. رفتند تا به دیوار بلندی رسیدند. کمنداندازِ پیش آمد و کمند انداخت و همه دزدان بدان سوی دیوار رفتند. بوشناس خاک را بویید و گفت: این راه به خزانهٔ شاه منتهی می‌شود. بلافاصله نقبْ‌زن دست بکار شد و نقبی به خزانه زد و همگان بدانجا درآمدند و هرچه از زر و سیم و جواهرات و جامه‌های فاخر بود برداشتند و بردند و در خانه‌های امنِ خود پنهان شدند. شاه که نهانگاه آنان را شناسایی کرده بود از آنان جدا شد و صبح فردا حکایت دزدان را به مأموران خود بازگفت و مأمورانِ غِلاظ و شِداد رفتند و دزدان را دستگیر کردند و ضرباً و جبراً به کاخ شاه آوردند و مقابل تخت شاه به صفشان کردند.

در این لحظهٔ خطیر آنکه هر کس را شب می‌دید، روز در هر لباس و قیافه‌ای بازش می‌شناخت در همان دَم شاه را شناخت و با تضرّع بدو گفت: شاها، وقت آن است که ریش رحمت و عفوت را بجنبانی و ما را از کیفر برهانی.

وقتِ آن شد ای شهِ مکتومْ سَیر　　کز کَرَم ریشی بجنبانی به خیر

بدین ترتیب دزدان از کیفر رهیدند.

* * *

حکایت فوق دو مطلب اساسی را تفسیر کرده است. یکی بینش حق‌بینانهٔ عارفان، و دیگری مسألهٔ معیّت حضرت حق که برگرفته از آیهٔ وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ است. مولانا در این حکایت به نحو ماهرانه‌ای نشان داده است که شناخت و شهودِ بی‌واسطه بالاترین و مطمئن‌ترین مرتبهٔ شناخت است. در اینجا آن که هر کس را در تاریکی شب می‌دید در روز نیز بازش می‌شناخت تمثیل عارفان اهل شهود است. در جوف این مطلب آنجا که دزد تیزبین شاه را به عفو مجرمان می‌خواند، مسألهٔ شفاعت صالحان مطرح می‌گردد. امّا در مسألهٔ معیّت، شاه کنایه از حضرت حق است که در همه جا حتی در تاریکنای درون انسانها همراه آنان است و بر احوال و سگال ایشان واقف است. چنانکه سلطان محمود بر غارت دزدان ناظر بود و همهٔ شگردهای آنان را می‌دانست.

* * *

شب چو شهْ محمود برمی‌گشت فرد با گروهی قومِ دزدان بـاز خَـورد (۲۸۱۶)

شبی سلطان محمود به تنهایی مشغول گشت زدن بود که با گـروهی از دزدان روبـرو شد.

پس بگفتندش: کِه‌یی ای بُوالوفا؟ گفت شه: من هم یکی‌ام از شـما (۲۸۱۷)

دزدان بدو گفتند: ای با وفا! تو کیستی؟ شاه گفت: من هم مثل شما دزدم.

آن یکی گفت: ای گروهِ مکرْکیش[۱] تا بگوید هر یکی فرهنگِ خویش (۲۸۱۸)

از آن میان یکی گفت: ای دزدان نیرنگباز، هر کس باید در اینجا هنر و شگرد خود را در دزدی بیان کند.

تا بگـوید بـا حـریفان در سَـمَر[۲] کو چـه دارد در جِـبِلّت[۳] از هـنر (۲۸۱۹)

باید هنر و شگرد خود را برای یارانش بگوید و توضیح دهد که چه هنری در نهادِ خود دارد. [گویا آن دزد به طریق امتحان این مطلب را طرح کرد تا هـویّت شـاه را کـه بـه طـور ناشناس در جمع آنان درآمده بود شناسایی کند.]

آن یکی گفت: ای گروهِ فنْفروش هست خاصیّت مرا اندر دو گوش (۲۸۲۰)

یکی از دزدان گفت: ای عرضه کنندگان هنر، هنر من در دو گوش من است.

که بدانم سگ چه می‌گوید به بانگ؟ قوم گفتندش: ز دیناری دو دانگ (۲۸۲۱)

من هنری دارم که اگر سگ واق واق کند می‌دانم که چه می‌گوید و منظورش چیست. سایر دزدان گفتند: اگر بخواهیم ارزش هنر تو را با مَثَل بیان کنیم می‌گوییم که از یک دینار طلا، دو دانگ داری. یعنی خلاصه هنر چندان مهمّی نداری. چون آگاهی از بانگ سگ خـیلی‌هم هنر محسوب نمی‌شود.

---

۱. مَکرْکیش: حیله‌گر، نیرنگباز.

۲. سَمَر: حکایت شبانه، قصّه‌ای که معمولاً زیر نور ماه می‌گویند.

۳. جِبِلّت: خوی و سرشت، نهاد، فطرت.

(۲۸۲۲) آن دگر گفت: ای گروهِ زرپَرَست جمله خاصیّت مرا چشم اندر است

دزدی دیگر گفت: ای کسانی که شیفتهٔ اموال مردم‌اید، همهٔ هنر من در چشمم خلاصه می‌شود.

(۲۸۲۳) هر که را شب بینم اندر قیروان روز، بشناسم من او را بی‌گمان

هنر من اینست که اگر کسی را در تاریکی شب ببینم، روز همان کس را حتماً خواهم شناخت و خواهم گفت که این همان کسی است که مثلاً دیشب در فلان محل دیدم. [اگر «قیروان» را با کسرهٔ اشباع شدهٔ «ق» بخوانیم به معنی مانند قیر است. در اینصورت سیاهی شب به «قیر» تشبیه شده است و «قَیْرَوان» معرّب کاروان، شهری است در افریقای شمالی. وجه اخیر مناسب نیست.]

(۲۸۲۴) گفت یک: خاصیّتم در بازو است که زنم من نقب‌ها[1] با زورِ دست

دزدِ دیگر گفت: هنر من در قدرت بازوی من است. با قدرت بازوانم می‌توانم حفره‌هایی در زمین ایجاد کنم.

(۲۸۲۵) گفت یک: خاصیّتم در بینی است کارِ من، در خاک‌ها بو بینی[2] است

دیگری گفت: هنر من در بینی من خلاصه می‌شود. من می‌توانم خاک‌ها را بو کنم و از طریق بو نوع آن خاک را تشخیص دهم. [از این طریق می‌توانم به شما بگویم که در این خاک دفینه‌ای نهفته شده است یا نه.]

(۲۸۲۶) سِرِّ اَلنّاسُ معادِن داد دست که رسول آن را پیِ چه گفته است؟

به همین جهت راز حدیث پیامبر(ص) بر من معلوم گشته است. و درک کرده‌ام که چرا آن حضرت چنین سخنی گفته است. آن حدیث اینست که مردم همچون معادن هستند. [مادام که کسی معدن‌شناس نباشد نمی‌تواند تشخیص دهد که در کجا معدن هست یا نیست. همینطور تا شخص، انسان‌شناس نباشد نمی‌تواند ارزش درونی افراد را درک کند. توضیح حدیث مذکور در شرح بیت (۲۰۷۷) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. نَقْب: راه باریکی که در زیر زمین حفر می‌کنند. جمع: نِقاب.

۲. بوبینی: احساس بو.

من زِ خاکِ تن بدانم کاندر آن چند نقدست و؟ چه دارد او زِ کان؟ (۲۸۲۷)

من از بوی خاک بدن تشخیص می‌دهم که در آن، چقدر نقدینه وجود دارد و اصلاً چه نوع معدنی دارد.

در یکی کان زرِّ بی‌اندازه دَرْج[۱] وآن دگر دخلش بُوَد کمتر ز خَرْج (۲۸۲۸)

در معدنی، طلای بسیار نهفته شده است. امّا معدن دیگر فقیر است و دخلش از خرجش کمتر است. [عارفانِ بالله نیز از ظواهر اشخاص بر بواطن آنان پی برند و دریابند که آیا فضل و کمالی در چنته دارد یا همچون طبل توخالی است.]

همچو مجنون بو کُنم من خاک را خاکِ لیلی را بیابم بی‌خطا (۲۸۲۹)

من مانند مجنون خاک را می‌بویم و بدون هیچ خطایی خاک لیلی را پیدا کنم. [روایت کرده‌اند که وقتی لیلی درگذشت، مجنون نزد قبیلهٔ او رفت و «خاکْ‌جایش» را جویا شد. آنان چیزی بدو نگفتند. آنگاه مجنون به گورستان رفت و خاک قبرها را یکان یکان بویید تا گور لیلی را یافت و این بیت را بسرود:

اَرَادُوا لِیُخْفُوا قَبْرَهَا عَنْ مُحِبِّهَا وَ طِیبُ تُرابِ‌الْقَبْرِ دَلَّ عَلَی‌الْقَبْرِ[۲]

«خواستند قبر لیلی را از عاشقش نهان دارند، در حالی که بوی خاکِ قبر، مرا بدان قبر راهنمایی کرد.»]

بو کُنم، دانم زِ هر پیراهنی گر بُوَد یوسف؟ وگر آهِرَمنی؟ (۲۸۳۰)

اگر هر پیراهنی را بو کنم خواهم دانست که این پیراهن یوسف است یا اهریمن.

همچو احمد که بَرَد بوی از یمن زآن نصیبی یافت این بینیِّ من (۲۸۳۱)

همانطور که حضرت احمد(ص) از یمن بویِ اُویس را تشخیص می‌داد، بینی من نیز از آن قوّهٔ شامّه بهره‌ای برده است. [توضیح مصراع اوّل در شرح بیت (۱۲۰۳) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. دَرْج: پیچیدن چیزی در چیز دیگر. در اینجا به معنی نهفته شده است.

۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۱۲.

(۲۸۳۲) که کدامین خاک، همسایهٔ زر است؟ یا کدامین خاک، صِفْر[۱] و ابتر[۲]است

خلاصهٔ کلام می‌دانم که در کدام خاک معدن طلا وجود دارد، و کدام خاک از طلا تهی و بی‌بهره است.

(۲۸۳۳) گفت یک: نَک خاصیت در پنجه‌ام که کمندی افکنم طولِ عَلَم[۳]

دزد دیگر گفت: ببینید، هنر من در پنجهٔ من است. به طوریکه می‌توانم کمندی به بلندایِ کوه بیندازم.

(۲۸۳۴) همچو احمد که کمند انداخت جانْش تا کمندش بُرد سویِ آسمانْش

مانند حضرت احمد(ص) که روحش کمند همّت انداخت و همان کمند او را به آسمان برکشید. و معراج تحقّق یافت. [عارفان بالله که بر قدم حضرت ختمی مرتبت(ص) سلوک می‌کنند نیز کمند همّت خود را به مدد مشیّت الهی به سوی آسمان می‌اندازند و به معراجِ ملکوتی می‌روند.]

(۲۸۳۵) گفت حقّش: ای کمندْاندازِ بیت آن زِ من دان، ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت

حضرت حق به محمّد(ص) فرمود: ای کسی که به سوی بیت‌المعمور کمند می‌اندازی، آن کمنداندازی را نیز از جانب من بدان. و همهٔ افعال و احوال و سِگالت را باید به مشیّت من اِسناد دهی. [توضیح آیهٔ مذکور در مصراع دوم بیت در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۳۶) پس بپرسیدند زآن شه کِای سَنَد[۴] مر تو را خاصیّت اندر چه بُوَد؟

سپس جمعِ دزدان بی‌آنکه سلطان محمود را بشناسند بدو گفتند: ای یارِ مورد اعتماد، به هر حال تو نیز طبعاً هنر و خاصیتی داری. بگو ببینیم در چه رشته‌ای مهارت داری؟

---

۱. صِفْر: توخالی.
۲. اَبْتَر: بی‌دنباله، سترون.
۳. عَلَم: کوه. جمع: اَعْلام.
۴. سَنَد: مورد اعتماد، تکیه گاه.

گفت: در ریشم، بُوَد خاصیّتم که رَهانَم مُجرمان را از نِقَم[1] (۲۸۳۷)

شاه گفت: هنرِ من در ریش من است که مجرمان را از عقوبت می‌رهانم.

مُجرمان را چون به جلّادان دهند چون بجنبد ریشِ من، ایشان رَهَند (۲۸۳۸)

وقتی که مجرمان را تحویل میرغضب می‌دهند، اگر ریش من حرکتی کند آنان جان سالم بدر می‌برند و نجات می‌یابند. [«ریش جنبیدن» تعبیری کنایی است، زیرا سلطان محمود اصلاً ریشی نداشته تا بخواهد یا بتواند آن‌را تکان دهد. او در برخی از روایات تاریخی، کوسه توصیف شده است[2]. به هر حال «ریش جنبیدن» کنایه از کمترین اشارت و بذل همّت.]

چون بجنبانم به رحمت ریش را طی کنند آن قتل و آن تشویش را (۲۸۳۹)

هرگاه ریشم را از روی ترحّم بجنبانم، جلّادان آن کشتار تشویش آور را متوقّف می‌کنند.

قوم گفتندش که قطبِ ما توی که خَلاصِ روز مِحْنَتمان شوی (۲۸۴۰)

جمع دزدان وقتی این مطلب عجیب را از شاه شنیدند گفتند: الحق که پیشوا و سرکردهٔ ما تویی، زیرا که تو در روزگار وانفسا و وضعیّت وخامتْ‌بار نجاتمان خواهی داد.

بعد از آن، جمله بهم بیرون شدند سویِ قصرِ آن شهِ مَیمون شدند (۲۸۴۱)

سپس همه با هم بیرون آمدند و به سوی قصر شاهِ فرخنده حرکت کردند.

چون سگی بانگی بزد از سویِ راست گفت: می‌گوید که سلطان با شماست (۲۸۴۲)

در اثنای راه سگی از جانب راست پارس کرد. آنکه هنرش شناختن بانگ سگان بود گفت: این سگ می‌گوید که شاه در جمع شماست. [هرگاه عارفی بالله طبق مضمون آیهٔ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ به ابنای دنیا بگوید که مواظب حرکات و سکنات خود باشید که خدا همراه شما و ناظر بر شماست، آنان از بس در فکر جمع حُطام دنیوی هستند که مُفاد سخن او

---

۱. نِقَم: نقمت‌ها، عقوبت‌ها.

۲. در سِیَرالملوک (سیاست‌نامه) صفحه ۶۴ آمده است: چنین گویند که سلطان محمود... و کوسه بود.

را نمی‌شنوند و نمی‌دانند که واقعاً خدا در هر حال ناظر آنان است. چنانکه طایفهٔ دزدان به مفهوم سخن همکار خود وقعی ننهادند و اصلاً ذرّه‌ای بدان نیندیشیدند. چرا که همهٔ هوش و حواسشان جمع کردن زر و سیم بود.]

(۲۸۴۳) خاک بو کرد آن دگر از رَبْوه‌ای گفت: این هست از وِثاقِ بیوه‌ای

آن دزدی که بوشناس بود خاک پشته‌ای را بو کرد و گفت: این خاکِ خانه بیوه‌زنی است. [دزدان به جستجو ادامه دادند و پیش رفتند تا آنکه به کاخ شاه رسیدند. و چون دیوار کاخ بلند بود از کمندانداز یاری خواستند.]

(۲۸۴۴) پس کمند انداخت اُستادِ کمند تا شدند آن سویِ دیوارِ بلند

پس آن دزدی که در کمنداندازی مهارت داشت کمندی انداخت و همه بدان سوی دیوار بلند رفتند.

(۲۸۴۵) جایِ دیگر خاک را چون بوی کرد گفت: خاکِ مخزنِ شاهیست فرد

چون بوشناس جای دیگر خاک را بوید گفت: این خاکِ خزانهٔ شاهی بی‌همتاست.

(۲۸۴۶) نقبْ‌زن زد نقب، در مخزن رسید هر یکی از مخزن اسبابی کشید

آن دزدی که در زدن نقب مهارت داشت نقبی زد و به خزانهٔ شاه رسید: دزدان دست بکار شدند و هر یک از خزانه اشیائی نفیس برداشتند.

(۲۸۴۷) بس زر و زَرْبَفت و گوهرهای زَفت قوم بُردند و نهان کردند تَفْت

دزدان طلاها و جامه‌های زربفت و جواهرات گرانبها را برداشتند و گریختند و سریعاً همه اشیاء را در جایی امن پنهان کردند.

(۲۸۴۸) شه مُعَیَّن دید منزلگاهشان حِلیه[1] و نام و پناه و راهشان

سلطان، محلّ اختفای دزدان و قیافه و نام و نشان آنان را آشکارا دید.

---

۱. حِلْیَه: رنگ و رخسار و شکل ظاهری انسان. جمع: حِلی.

خویش را دزدید از ایشان، بازگشت روز در دیوان بگفت آن سرگذشت (۲۸۴۹)

سپس خود را از آنان پنهان کرد و به کاخ برگشت و بامداد فردا در دیوان حکومتی ماجرای دوشین باز گفت.

پس روان گشتند سرهنگانِ مست تا که دزدان را گرفتند و ببست[1] (۲۸۵۰)

بلافاصله امیرانِ دلیر رفتند و دزدان را گرفتند و دست بسته نزد شاه آوردند.

دست بسته سویِ دیوان آمدند وز نهیبِ جانِ خود لرزان شدند (۲۸۵۱)

دزدان، دست بسته به دیوان حکومتی آمدند. همهٔ آنان از ترس برخود می‌لرزیدند. [چون می‌دانستند که سلطان، سخت‌کُش و آتش‌مِزاج است.]

چونکه اِستادند پیشِ تختِ شاه یارِ شَبْشان بود آن شاهِ چو ماه (۲۸۵۲)

دزدان در برابر تخت شاه ایستادند. همان شاهی که همچون ماهی که در شب می‌درخشد، همراه شبانهٔ آنان بود. [منظور بیت به نحو تأویل: حضرت حق که شاه حقیقی جهان است به حکم هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ. در شبِ دنیا با همگان همراه است. از جمله با حرامیانی که از دیوار اخلاق و شریعت بالا می‌روند و از آن در می‌گذرند همراه است. و چون صبح قیامت سر برآوَرَد همگان را در برابر سریر او حاضر گردانند.]

آنکه چشمش شب به هر که انداختی روز دیدی، بی‌شکَش بشناختی (۲۸۵۳)

آن دزدی که شبانه هر کس را می‌دید روز نیز او را بی‌هیچ شبهه تشخیص می‌داد.

شاه را بر تخت دید و گفت: این بود با ما دوش شبگَرد و قرین (۲۸۵۴)

شاه را بر تخت دید و گفت: رفقا، این شاه همان کسی است که دیشب همراه ما به شبگردی آمده بود.

---

۱. ببست: بست. فعل ماضی مفرد. لیکن در اینجا چون عطف به فعل جمع شده معنی جمع می‌دهد. از اینگونه افعال در مثنوی فراوان دیده آید.

(۲۸۵۵) آنکه چندین خاصیت در ریشِ اوست این گرفتِ[۱] ما هم از تفتیشِ[۲] اوست

این همان کسی است که ریش او چندین فایده دارد. گرفتاری فعلی ما نیز معلول تجسّس‌های اوست. [منظور بیت به نحو تأویل: حضرت حق اگر با صفت لُطفیه‌اش اشارتی کند مجرمان از عذاب و بوار برهند. البتّه خداوند در مورد حقّ‌الله، رحمت واسعه و غفران جامعه افاضه می‌فرماید، لیکن در مورد حقّ‌النّاس، سختگیر و بطّاش است. پس آنان که حق‌الناس را تباه می‌کنند و در نهب آن مناقسه می‌دارند باید به خود آیند.]

(۲۸۵۶) عارفِ شه بود چشمش لاجَرَم بر گشاد از معرفت، لب با حَشَم[۳]

خلاصهٔ کلام دزدی که چشمانش شاه را شناخته بود. آگاهانه و از روی معرفت با رفقای خود لب به سخن گشود.

(۲۸۵۷) گفت: وَ هُوَ مَعَکُم این شاه بود فعلِ ما می‌دید و سِرمان می‌شنود

آن دزد گفت: ای رفقا! آنکه دوشین همراه شما بود همین شاه بود. هموکارهای ما را دید و اسرار ما رادریافت. [«وَ هُوَ مَعَکُمْ» اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ حدید که به کرّات در مثنوی مورد استناد و اقتباس واقع شده است:...وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ وَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ. «... و اوست با شما، هرجا که باشید. و خداوند به کردار شما بیناست.» تفسیر این آیه در بیت (۱۰۷۳) دفتر پنجم و پیشتر در بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۴ ـ ۱۵۰۹) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۸۵۸) چشمِ من رَه بُرد شب شه را شناخت جمله شب با رویِ ماهش عشق باخت

چشم من شبانه به شناخت شاه نایل شد و سراسر شب را با روی ماهش عشق‌بازی کرد. [عارفِ بِالله در صبح قیامت گوید: من در شبِ دنیا شاه حقیقت را شناختم و اینک از آن مَلِکِ کریم شفاعت عاصیان را درخواست می‌کنم.]

(۲۸۵۹) امّتِ خود را بخواهم من از او کو نگردانَد ز عارف هیچ رو

اینک نجات امّت خویش را از او خواهانم، زیرا او هرگز از عارفان رخ بر نمی‌تابد.

---

۱. گرفت: مؤاخذه، بازخواست، گرفتاری. مصدر مرخّم از گرفتن.

۲. تَفْتیش: پُرس و جُو، وارسی، تحقیق.

۳. حَشَم: خویشان و کسان و خدمتکاران شخص. در اینجا منظور همدستان و رفیقان است.

(۲۸۶۰) چشمِ عارف‌دان امانِ هر دو کَوْن که بدو یابید هر بهرام، عَوْن

بدان که چشم عارف در هر دو جهان سبب امان یافتن خلایق است. و هر پادشاهی از چشم عارف مدد می‌یابد. [این بیت مبتنی بر این اصل است که عارفانِ بالله در هر عصری از اعصار و در هر دوری از ادوار، نایب منابِ مقام وَلَوی و خلیفهٔ مصطفوی هستند. چنانکه در بیت (۶۷۲) دفتر اوّل فرماید:

چونکه گُل رفت و گلستان شد خراب بوی گُل را از که یابیم؟ از گلاب]

(۲۸۶۱) زآن محمّد شافعِ هر داغ بود که ز جز حق چشمِ او، مازاغ بود

از آنرو محمّد(ص) شفیع هر گنه‌کار است که چشم او بجز حضرت حق به هیچ جانبی نلغزید. [«مازاغ» اشارت است به آیهٔ ۱۷ سورهٔ نجم که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۹) دفتر چهارم آمده است. مراد از «داغ» داغ گناه است. و با توجّه به حذف مضاف منظور از «داغ»، صاحبِ داغ است. یعنی کسی که داغ گناه دارد. خلاصه کسی که گناهکار است.]

(۲۸۶۲) در شبِ دنیا که محجوب است شید[1] ناظرِ حق بود و زو بودش امید

در این دنیا که به منزلهٔ شب است، خورشید حقیقت از چشم مردم در پردهٔ غیبت است. ولی چشم مبارکِ آن حضرت حق را می‌دید و بدو امید بسته بود.

(۲۸۶۳) از أَلَمْ نَشْرَح دو چشمش سُرمه یافت دید آنچه جبرئیل آن برنتافت

دو چشم حضرت محمّد(ص) از حقیقتِ آیهٔ أَلَمْ نَشْرَح بصیرت یافت، و حقایقی دید که جبرئیل تاب دیدن آن‌را نداشت. [توضیح این آیه در شرح بیت (۲۳۵۶) دفتر سوم آمده است. و توضیح مصراع دوم نیز در شرح بیت (۱۰۶۶) دفتر اوّل آمده است. سُرمه در اصل سنگی است معدنی که بدان اَثْمَد گویند. گَردِ این سنگ را که سیاه و آهنی رنگ است فراهم می‌آورند و به چشم می‌کشند. این گَرد چندین خاصیت دارد. یکی آنکه چشمان را می‌آراید و دیگر آنکه موجب ازدیاد بینایی و تقویت اعصاب چشم می‌شود[2]. در اینجا «سُرمه» کنایه از بینش و روشن‌بینی الهی است.]

---

۱. شید: بر وزنِ «شیر» به معنی خورشید.

۲. ر.ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص ۱۷۴.

(۲۸۶۴) مر یتیمی را که سُرمه حق کشد گردد او دُرِّ یتیم[۱] با رَشَد[۲]

یتیمی را که حضرت حق بر چشم دلش سرمهٔ بصیرت کشد، او به مرواریدی بی‌نظیر و مهتدی مبدّل شود. [مراد از «یتیم» حضرت نبی اکرم(ص) است، و بِنا یُؤَوَّل بر همهٔ اولیاءالله اطلاق شود، از آنرو که در میان قوم خود یکه و یتیم‌اند.]

(۲۸۶۵) نورِ او بر دُرّها غالب شود آنچنان مطلوب را طالب شود

نورِ باطنی آن حضرت بر درخشندگی همه دُرّها و جمیع مرواریدها چیره آید. یعنی انسان کامل از همهٔ نیکان بالاتر است. و خداوند نیز طالب چنین مطلوبی گردد.

(۲۸۶۶) در نظر بودش مقاماتُ‌الْعِباد لاجَرَم نامش خدا شاهد نهاد

از آنرو که حضرت ختمی مرتبت(ص)، جامع جمیع مراتب روحانی بندگان خاص بوده، بدین‌سان خداوند نامش را ضرورتاً **شاهد** (=گواه) بنهاد. [در چند آیهٔ قرآنی حضرت محمد(ص) با عنوان **شاهد** یاد شده است. از جمله آیهٔ ۴۵ سورهٔ احزاب و آیهٔ ۸ سورهٔ فتح. رجوع شود به شرح بیت (۳۸۲۴) دفتر اوّل. و بیت (۲۴۲) به بعد در دفتر پنجم. زمخشری در تفسیر **شاهد** گوید: **عَلیٰ مَنْ بُعِثْتَ اِلَیهِمْ وَ عَلیٰ تَکْذیبِهِمْ وَ تَصدیقِهِمْ. اَیْ مَقْبُولاً عِنْدَاللهِ لَهُمْ وَ عَلَیْهِمْ**[۳]. «تو ای پیامبر بر تکذیب و تصدیق کسانی که به سویشان مبعوث شده‌ای گواه هستی. یعنی: سخن تو له و علیه ایشان نزد خدا مقبول است.» میرزا حسن اصفهانی (صفی‌علیشاه) در ترجمهٔ آیهٔ مذکور گوید:

شاهدی بر حالِ امّت ناگزیر هم مُبشِّر بر خلایق، هم نذیر[۴]]

(۲۸۶۷) آلتِ شاهد زبان و چشمِ تیز که ز شبْ‌خیزش ندارد سِر گُریز

وسیلهٔ شاهد، زبان و چشم بیناست. هیچ سرّی از اسرار نمی‌تواند از او که شب زنده‌دار است بگریزد. [پس هر شاهدی به دو وسیله نیاز دارد. یکی چشم تیزبین (و حواسّ سالم و دقیق) و دیگری زبان گویا که بتواند مشهودات خود را بخوبی بیان دارد. «شبْ‌خیز» صفت

---

۱. دُرِّ یتیم: مروارید تک، مروارید گرانبها.
۲. رَشَد: هدایت. «با رَشَد» یعنی کسی که دارای هدایت است، مهتدی.
۳. الکشّاف، ج ۳، ص ۵۴۶.
۴. تفسیر صفی، ج ۲، ص ۸۵۸.

فاعلی مرکّب مرخم به معنی کسی است که شب‌ها بیدار است. در اینجا کنایه از دل حضرت نبی(ص) است که در شب دنیا بیدار است. نظر اخیر از اکبرآبادی است[۱].]

گر هزاران مدّعی سَر بر زنند گوش، قاضی جانبِ شاهد کند (۲۸۶۸)

مثلاً اگر در محکمه هزاران مدّعی سر بردارند و جنجال به پا کنند، قاضیِ عادل فقط به گفتهٔ شاهد (و ادلّهٔ انکارناپذیر) گوش می‌سپارد و به قیل و قال طرفین دعوا وقعی نمی‌نهد.

قاضیان را در حکومت این فن است شاهدِ ایشان دو چشمِ روشن است (۲۸۶۹)

روش قضات محکمه در داوری‌ها اینست که از شاهد استفاده کنند، و شاهد در نزد آنان به منزلهٔ دو چشم بیناست.

گفتِ شاهد زآن به جایِ دیده است کو به دیدهٔ بی‌غرض سِر دیده است (۲۸۷۰)

از آنرو سخن شاهد به جای چشم محسوب می‌شود که شاهد با چشمی خالی از غرض و مرض امر پوشیده‌ای را دیده است.

مدّعی دیده‌ست، اما با غرض پرده باشد دیدهٔ دل را غرض (۲۸۷۱)

البتّه طرفین دعوا نیز شاهد آن امر بوده‌اند، منتهی با چشمی غرض‌آلود. ازینرو شهادتشان در محکمه مقبول نمی‌افتد، چرا که غَرَض همچون حجابی است بر چشم. [چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اوّل فرماید:

چون غَرَض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سویِ دیده شد]

حق همی خواهد که تو زاهد شوی تا غَرَض بگذاری و شاهد شوی (۲۸۷۲)

حضرت حق می‌خواهد که تو پارسا و مهذّب شوی تا اغراض را فرو گذاری و شاهدِ راستین شوی. [تا آدمی دل از شواغل نفسانی نپردازد نمی‌تواند بدون اغراض دربارهٔ چیزی گواهی دهد.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۲۰.

(۲۸۷۳) کین غَرَض‌ها پردهٔ دیده بُوَد بر نظر چون پرده پیچیده بُوَد

زیرا اَغراض نفسانی، حجاب چشم است و همچون پرده‌ای، چشم را پوشیده می‌دارد.

(۲۸۷۴) پس نبیند جمله را با طِمّ و رِمّ حُبُّکَ‌الْاَشیاءِ یُعْمی و یُصِمّ

در نتیجه خوب و بدِ هیچ چیز را نمی‌تواند ببیند، زیرا علاقهٔ وافرِ تو به چیزی، تو را کور و کر می‌کند. [«طِمّ و رِمّ» اشارت به ضرب‌المثلی عربی است که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۸۸) دفتر چهارم آمده است. مصراع دوم نیز حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۲۴) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۷۵) در دلش خورشید چون نوری نشاند پیشش اختر را مقادیری نماند

هر کس که خورشید بر دلش بتابد دیگر ستاره در نظر او نمودی ندارد. [در جایی که حضرت حق بر قلب انسان کامل (رسول‌الله) تجلّی می‌کند، او نیازی به ماسِوَی‌الله ندارد. اتّصال به مرتبهٔ اعلیٰ آدمی را از مرتبهٔ نازل بی‌نیاز می‌کند.]

(۲۸۷۶) پس بدید او بی‌حجاب اسرار را سیرِ روحِ مؤمن و کُفّار را

پس او یعنی انسان کامل، اسرار و تحولات روحی مؤمن و کافر را آشکارا می‌بیند و از ضمایر باخبر می‌شود.

(۲۸۷۷) در زمین، حق را و در چرخِ سَمی[1] نیست پنهان‌تر ز روحِ آدمی

خداوند در زمین و آسمانِ بلند چیزی پوشیده‌تر از روح انسان ندارد. [اَفهام و عقول بشری در شناخت روح به جایی نرسیده است.]

(۲۸۷۸) باز کرد از رَطب و یابِس حق نورد[2] روح را مِنْ أمْرِ رَبّی مُهر کرد

خداوند (یا حضرت ختمی مرتبت) لابلا و پیچ و تاب هر پدیده‌ای را برای بشر باز کرده، الّا روح را که همچنان به صورت رازِ سر به مُهر نگه داشته است. [روح مجرّد یا نفس

---

۱. سَمِیّ: بلندمرتبه، بالابلند. صفت مشبهه از مصدرِ سُمُوّ.

۲. نورد: چین، لا، پیچ و تاب.

ناطقه که به تعبیر حکما از مجرّدات عالم امر و صَقعِ رُبوبی است، برای بشر نـاشناخته است. گرچه حکمای الهی و متألّهان در اثبات روح و بیان تجرّد آن، براهین متعدّدی اقامه کرده‌اند، لیکن نگفته‌اند که روح چیست. و کلّاً گفتار آنان دربارهٔ روح بر قاعدهٔ سلب و تنزیه اسـتوار است تا وصف و تشریح. یعنی فقط توانسته‌اند بگویند روح چه چیزی نیست. مثلاً گفته‌اند روح مادّه نیست، جسم و عوارض جسم نیست، کمّ و کیف و... نیست. امّا چه چیز است؟ الله اعلم. شرایع نیز در این باب ساکت‌اند. چنانکه مثلاً در آیهٔ ۸۵ سورهٔ اِسراء (بنی اسرائیل) آمده است: وَ یَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی وَ ما اُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلیلاً. «و از تو (ای پیامبر) دربارهٔ روح سؤال می‌کنند که چیست؟ به آنان بگو که روح از امر پروردگار من است. و تنها علم ناچیزی به شما داده شده است.» ذهن عرب جاهلی به مسألهٔ روح معطوف بوده است. البتّه عقاید آنان در این‌باره بی‌پایه و خرافی می‌نموده است. چنانکه مسعودی در مروج‌الذهب فصلی بدان اختصاص داده است. برخی از عربان روح را هوایی می‌دانستند که بـه کـالبد در می‌شود و به گاهِ مرگ از آن بیرون می‌آید. عدّه‌ای نیز روح را همان خون می‌دانستند. تیره‌ای نیز می‌پنداشتند که روح، پرنده‌ای است که به کالبد آدمی اندر شود. و چون شخص بمیرد یـا کشته گردد آن پرنده در اطراف او آنقدر پرسه زند تا به خاکش سپارند. و زان پس در اطراف قبرِ مُرده بانگ هولناک برکشد. پس از ظهور اسلام نیز عربان بر این باورهای وَهْم‌آمیز بوده‌اند و در عین حال از کنجکاوی در این‌باره دست نمی‌داشتند. بدین جـهت کـراراً از پـیامبر(ص) می‌پرسیدند که روح چیست و چگونه است؟ آیهٔ یاد شده نیز به همین مناسبت نازل شد. امّا بعضی از مفسّران گفته‌اند که آیهٔ مذکور در پاسخ یهودیان نازل شده است[1]. البتّه تعدّد شأن نزول در تفاسیر امری معهود است و در اصل موضوع تغییری پـدید نـمی‌آورد. آنـچه مسـلّم است اینست که حقیقت روح بر عموم آدمیان پوشیده است. و آن کسانی هم که کوشیده‌اند روح را کَما هُوَ حَقُّه بشناسند، بیهوده جان کنده‌اند. مولانا می‌گوید معمّای روح ناگشوده است و این قفل را به مفتاح عقل و فکرت نتوان گشودن. امّا در عین حال عقیده دارد که روح برای انسان کامل امری مکشوف است چنانکه بیت بعدی بدان ناطق است.

«رَطْب» صفت مشبهه به معنی تر و آبدار است و «یابِس» به مـعنی خشک. «رطب و یابس» تعبیری است متّخذ از آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام و کنایه از جمیع مـوجودات. امّـا در تـعبیر فارسیان به معنی درست و نادرست، سره و ناسره و غثّ و سمین بکار آید. فاعلِ «باز کرد»

---

۱. ر. ک. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۴۳۷، و الکشّاف، ج ۲، ص ۶۹۰.

هم جایز است حضرت حق باشد و هم رسول خدا که اکمل کاملان است.]

(۲۸۷۹) پس چو دید آن روح را چشمِ عزیز پس بر او پنهان نمانَد هیچ چیز

پس آن چشم نازنینی که روح را دیده است هیچ چیز بر او پوشیده نیست. [مراد از «چشم عزیز» و در اینجا انسان کامل و عارفِ واصل است. و اکمل کاملان، حضرت ختمی مرتبت و سلطان‌الکونین محمّد مصطفی(ص) است.]

(۲۸۸۰) شاهدِ مطلق بُوَد در هر نزاع بشکند گفتش خُمارِ هر صُداع

او در هر اختلافی، گواهِ بی‌چون و چراست. کلام شریف و گفتار لطیف او هر سردردی را که موجب خمار و مدهوشی آدمیان شده دفع می‌کند.[جنگ‌های هفتاد و دو ملّت با میزان محمّدی و معیار مصطفوی به پایان می‌رسد، همان جنگ‌هایی که عقل و اندیشه را به محاق رخوت می‌برد و تیرگی و انکدار را بر عقول عارض می‌گرداند.]

(۲۸۸۱) نامِ حق، عدلست و شاهد،آنِ اوست شاهدِ عدلست زین رُو چشمِ دوست

عدل، یکی از اسماءالله است و شاهد بدو تعلّق دارد. بنابر این چشم دوست، شاهدِ عادل است. یعنی چشم انسان کامل و عارفِ بالله شاهدی است که از صراط مستقیم حقیقت اندکی به چپ و راست نمی‌گراید و نظرِ او عین عدل است. [حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: عدل و شاهد از اسماءالله است و اسماء خدا مظهر می‌خواهد و مظهر این دو اسم، چشم پیامبر است[1].]

(۲۸۸۲) منظرِ حق، دل بُوَد در دو سرا که نظر در شاهد آید شاه را

نظرگاهِ حضرت حق در هر دو جهان، دل است، زیرا شاه همیشه به محبوبانِ زیبارو نگاه می‌کند. [این بیت در نفی ریاکاری و قشری‌گری است. مولانا می‌گوید آنچه که در دنیا و آخرت مورد نظر حق است درون است نه برون. چنانکه در بیت (۱۷۶۰ ـ ۱۷۵۹)دفتر دوم فرماید:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را

---

۱. شرح اسرار، ص ۴۷۶.

نـــاظر قـلبیم اگـر خـاشع بـود گـرچـه گـفتِ لفـظ نـاخاضع رود

در آیهٔ ۸۸ و ۸۹ سورهٔ شعراء نیز فقط روی اصالت قلب تکیه شده است. رجوع شود به شرح بیت (۸۶۸) دفتر پنجم.]

عشقِ حـقّ و سِـرِّ شـاهدْبازی‌اش بود مـایهٔ جـمله پَـرده‌سازی‌اش[1] (۲۸۸۳)

عشق حضرت حق و رازِ عشق ورزیدن او به معشوق، مایهٔ اصلی خلقت جهان شـد. [عرفا می‌گویند حضرت حق دوست داشت ظهور کند و همین عشق بر اظهار خود سبب شد که خلایق را بیافریند. و از طرفی او بر بندگان خاصّ خود نیز عاشق است. پس توان گـفت کـه اساس خلقت جهان عشق است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول.]

پس از آن لَوْلاک گفت اندر لقـا در شبِ مـعراج شـاهدْبازِ مـا (۲۸۸۴)

خداوندی که عاشق محبوبان است در شب معراج به گاهِ دیدارِ محمد(ص) فرمود: اگر تو نبودی جهان را نمی‌آفریدم. [منظور بیت: آفرینش جهان به خاطر عشق معبود به کامل‌ترین بندهٔ خود (محمّد) صورت گرفته است. توضیح این مطلب در بیت (۲۷۳۴) به بعد دفتر پنجم، و بیت (۱۰۳۰) دفتر چهارم و بیت (۹۷۴) دفتر دوم آمده است.]

این قضا بر نیک و بد حاکم بُـوَد بر قضا شاهد نه حاکم مـی‌شود؟ (۲۸۸۵)

این بیت رجوع می‌کند به بیت (۲۸۶۹) همین دفتر. امّا در این بیت ظرافتی خاص نهفته است که اگر بدان دقّت نشود معنی، ناصواب رود. و آن اینکه مصراع دوم را باید به صـورت استفهامِ اقراری خواند تا معنی راست آید. بـنابر ایـن شـارحـانی کـه مـصراع دوم را خـبری خوانده‌اند فی‌الجمله خطا رفته‌اند.

معنی بیت: قاضی بر عموم مردم اعمّ از مُدَّعی و مُدَّعیٰ‌عَلَیه حکم مـی‌رانَـد. ولی آیـا شاهد بر قاضی حاکم نیست؟ مسلّماً حاکم است. [«قَضا» مخفّفِ «قَضاء» مصدر ثلاثی مجرّد است، لیکن در اینجا به معنی قاضی است، زیرا گاه برای افادهٔ مبالغه، مصدر را در معنی صفت بکار می‌برند. مانند رَجُلٌ عَدْل که به معنی مرد بسیار عادل است. البتّه اگر چنین تأویلی هم

---

۱. پَرده‌سازی: ساختن پرده، ساختن پرده نمایش. در اینجا منظور آفرینش جهان است. گویی کـه جـهان همچون پرده‌ای نمایشی است که ساخته شده است. لفظ «پرده‌سازی» نباید ما را به این توهّم گرفتار کند که شاید مراد بیان اولیای مستور است.

صورت نگیرد باز معنی همان می‌شود. بدین معنی که شاهد، قضا را فیصله دهد. منظور بیت: با آنکه قاضی، حاکمِ بر عموم است. لیکن شاهد، حاکم بر قاضی است زیرا قضاوتِ قاضی منوط به شهادت شاهد است. در واقع این شاهد است که قفل بستهٔ قضاوت را می‌گشاید. پس بدین اعتبار شاهد بر قاضی حاکم است. مولانا در این ابیات درصدد بیان مقام شامخ انسان کامل است و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید خلقت جهان منوط به وجود او بوده است و بدین ترتیب فعلِ الهی را تابع وجود انسان کامل می‌داند. این بیان مولانا تداعی کنندهٔ اظهارات ابن‌عربی در فصِّ عزیریهٔ **فصوص‌الحکم** است. خلاصهٔ مقصود ابن عربی اینست: خداوند فقط حاکم نیست بلکه محکوم نیز هست، به این اعتبار که افاضهٔ وجود او به اعیان ثابته متوقّف است بر حدّ قابلیّت‌های آنها. یعنی این قابلیت‌های اعیان است که حدّ افاضهٔ الهی را تعیین می‌کند. امّا لطافت کلام مولانا چیز دیگری است.]

(۲۸۸۶) **شد اسیرِ آن قضا میرِ قضا شاد باش ای چشم تیزِ مُرْتَضیٰ**

امیر قضا، اسیر آن قضا شد. یعنی حکم حضرت حق که بر همه نافذ است، تابع کسی شد که خودِ او مقهور حکم الهی است. ای چشم بینای راضی به رضایِ حق شادمان باش. [این بیت نیز از نظر افادهٔ مضمون دنبالهٔ بیت پیشین است و همان مقصود را بسط می‌دهد. و لازم است به توضیح بیت پیشین رجوع شود.

انقروی احتمال داده است که «اسیرِ آن»، شاید «اسیران» بوده است. یعنی محکومانِ قضای الهی، حاکمان قضای الهی شده‌اند. این تفسیر مبتنی بر رأی ابن عربی است که در بیت قبلی مذکور افتاد. وجه دیگری که گفته است اینست که مراد از «میرِ قضا» حضرت محمد(ص) است. یعنی محمد(ص) که سلطان‌الکونین است خود اسیر پنجهٔ قضای الهی است. دو وجه مذکور با سیاق ابیات مورد بحث سازگاری ندارد.]

(۲۸۸۷) **عارف از معروف بس در خواست کرد کای رقیبِ ما تو اندر گرم و سرد**

عارفِ بالله از خداوندی که برای خلایق شناخته شده است درخواست‌های فراوان کرد و گفت: ای خدایی که در گرما و سرما یعنی در همه حال ناظر و مراقب ما هستی.

(۲۸۸۸) **ای مُشیرِ ما تو اندر خیر و شر از اشارتهات دلْمان بی‌خبر**

ای خدایی که ما را در امور نیک و بد ارشاد می‌فرمایی و مشاور مایی، و دل ما از

حقیقت آن اشارات ربّانی بی‌خبر است.

ای یَـرانـا لا نَـراهُ روز و شب چشـمْ‌بندِ مـا شـده دیـدِ سبب (۲۸۸۹)

ای خدایی که روز و شب ما را می‌بینی و ما تو را نمی‌بینیم اصولاً توجّه ما به علل و اسباب، چشمان را بسته است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

چشمِ من از چشم‌ها بگزیده شـد تا که در شب آفـتابم دیـده شـد (۲۸۹۰)

چشمِ من برگزیدهٔ چشم‌ها شده است، زیرا که به هنگام شب، آفتاب را دیده است. [«تا» در اینجا برای بیان علّت و سبب آمده است. منظور بیت: کسانی که در این دنیا که به لحاظ تیرگی و انکدار همچون شب دیجور است، به شناخت حقیقت نائل می‌شوند نسبت به کسانی که در جهانِ دیگر به حقیقت واقف می‌شوند فضیلت و برتری دارند و حقّا که مصداقِ اَلسّابِقُون هستند.]

لطفِ معروفِ تو بود، آن، ای بَهی[1] پس کـمالُ الْـبِرِّ فـی اِتْـمامِهِ (۲۸۹۱)

ای زیبا، اینکه در شبِ دنیا تو را می‌بینم از لطف و احسان تو است. پس کمال احسان در اِتمام آن است. [چنانکه در امثال آمده است: مَا الْاِحْسانُ اِلّا بِالـتَّمام. «احسان، احسان به‌شمار نیاید مگر آنکه کامل باشد.» بدین صورت نیز رایج است: اَلْاِحْسانُ بِالْاِتمام یا الاِکرامُ بالاِتمام.]

یا رب اَتْمِمْ نُورَنا فِـی السّـاهِرَه[2] وَانْـجِنا مِـن مُـفْضِحاتٍ[3] قـاهِرَه (۲۸۹۲)

پـروردگارا در عـرصهٔ مـحشر نـورِ معرفتِ ما را بـه کـمال رسـان، و مـا را از رسوا کنندگان قهّار نجات ده. [مصراع اوّل مقتبس از قسمتی از آیـهٔ ۸ سـورهٔ تـحریم است: ...یَقُولُونَ رَبَّنا اَتْمِمْ لَنا نُورَنا... «... مؤمنان در روز رستاخیز گویند: پروردگارا نور مـا را بـه کمال رسان...»]

---

۱. بَهیّ: روشن، زیبا. صفت مشبههٔ عربی. امّا بِهی (با کسره حرف اوّل و بدون تشدید حرف آخر) به معنی نیکویی، خوبی و صحّت است.

۲. ساهِرَه: عرصهٔ محشر.

۳. مُفْضِحات: رسوا کنندگان. مفرد: مُفْضِحَه.

(۲۸۹۳) یارِ شب را روز، مهجوری مده جانِ قربت دیده را دُوری مده

پروردگارا کسی را که در شبِ دنیا یار و دوستدار تو است در روشنایی محشر و یوم حقیقت، هجران مده و جان بنده‌ای را که به مقام قربِ تو رسیده به هنگام طلوع آفتاب حقیقت یعنی جهان دیگر، گرفتار بُعد و دوری مفرما.

(۲۸۹۴) بُعدِ تو مرگیست با درد و نَکال[۱] خاصه بُعدی که بُوَد بَعْدَالْوِصال

دوری از تو مرگی است دردناک و عذاب آور. خصوصاً دوری و بُعدی که بعد از وصال عارض شده باشد.

(۲۸۹۵) آنکه دیده‌ستت، مکن نادیده‌اش آب زن بر سبزهٔ بالیده‌اش

آن کسی که تو را دیده است نادیده‌اش مینگار، و به سبزهٔ روییده و رشد یابنده‌اش آبی از لطف و عنایتت بزن.

(۲۸۹۶) من نکردم لااُبالی[۲] در رَوِش تو مکن هم لااُبالی در خَلِش[۳]

همانطور که من در سیر و سیرتم بی‌توجّهی نکرده‌ام، تو نیز در رنجاندنم بی‌مبالاتی مکن. [بلکه به حال زارم رحم کن.]

(۲۸۹۷) هین مَران از رویِ خود او را بعید آنکه او یکبار آن رویِ تو دید

مباد کسی را که یک‌بار روی تو را دیده است از درگاهت دور کنی.

(۲۸۹۸) دیدِ رویِ جز تو شد غُلّ[۴] گلو کُلُّ شَیْءٍ ماسِوَی‌الله باطِلُ

دیدن روی هر کس بجز تو زنجیری است برگردن. زیرا هر چیز جز خدا باطل است. [«غُلّ گلو» ناظر است به آیهٔ ۸ـ۷ سورهٔ یس. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۲۰) دفتر چهارم.

---

۱. نَکال: عقوبت، کیفر.

۲. لااُبالی: بی‌توجّهی، بی‌مبالاتی.

۳. خَلِش: اسم مصدرِ خَلیدن است به معنی فرو بردن جسمی باریک و نوک تیز در چیزی است. امّا در اینجا به معنی عذاب دادن و رنجاندن است.

۴. غُلّ: زنجیر. جمع: اَغْلال.

مصراع دوم از لَبیدبن رَبیعه شاعر معروف دورهٔ جاهلی است. مطلع قصیدهٔ او اینست:
اَلا کُلُّ شَیءٍ ما خَلَاالله بٰاطِلُ وَ کُلُّ نَعیمٍ لا مُحالَةَ زائِلُ
«بدانید که جز خدا همه چیز تباه است، و هر نعمتی ضرورتاً به زوال می‌رود.»]

(۲۸۹۹) باطلند و می‌نمایندم رَشَد زانکه باطل، باطلان را می‌کَشَد
همهٔ کائنات باطل‌اند، و مرا به سوی خود جذب می‌کنند زیرا که هر موجود باطل، باطلِ دیگر را به سوی خود می‌کشد. [اَلْجِنْسُ یَمیلُ اِلیٰ جِنْسِه.]

(۲۹۰۰) ذرّه ذرّه کاندرین اَرض و سماست جنسِ خود را هر یکی چون کَهْرُباست
زیرا همهٔ ذرّاتی که در این زمین و آسمان است مانند کهربا همجنس خود را به سوی خود جذب می‌کند. [کند همجنس با همجنس پرواز. رجوع شود به شرح بیت (۸۹۶ ـ ۸۹۲) دفتر اول.]

(۲۹۰۱) مِعده نان را می‌کَشَد تا مُستَقَر می‌کَشَد مر آب را تَفِّ جگر
به عنوان مثال، معده نان را به درون خود می‌کشد و حرارت جگر آب را به خود جذب می‌کند. [چرا؟ برای اینکه معده با نان سنخیّت دارد و جگر با آب.]

(۲۹۰۲) چشم، جذّابِ بُتان زین کوی‌ها مغز، جویان از گُلستان بوی‌ها
مثال دیگر، چشم در کوچه و بازار می‌گردد و افراد زیباروی را جذب می‌کند. یعنی آنان را تماشا می‌کند. مغز نیز رایحهٔ دلنواز را از گلزار می‌جوید. [این مثال نیز در بیان سنخیّت است.]

(۲۹۰۳) زانکه حسِّ چشم آمد رنگ‌کَش مغز و بینی می‌کَشَد بوهای خَوش
زیرا حسِّ باصره به رنگ‌ها متمایل است، و مغز و بینی بوهای خوش را می‌جوید.

(۲۹۰۴) زین کَشِشها ای خدایِ رازْدان تو به جذبِ لطفِ خودْمان دِه امان
ای خدایی که دانای به اسراری، تو با جذبهٔ ربوبی خود ما را از تجاذب‌هایی که میان اشیاء و مخلوقات برقرار است امان دِه. یعنی مگذار ما اسیر جاذبه‌های مخلوق شویم، زیرا عاقبتِ این مجذوبیّت‌ها تیره و ناگوار است.

(۲۹۰۵) غـالبی بـر جـاذبان، ای مشـتری شـاید ار درمـاندگان را واخَـری

ای خدایی که خریدار جان و مال اهل ایمانی، تو بر همهٔ این جاذبه‌ها چیره‌ای. شأن والای تو اقتضا می‌کند که جانِ بیچارگان را از آنان بخری و مقرّب خود فرمایی، و مگذاری که این جان‌ها مجذوب جاذبه‌های مبتذل دنیوی شود.

(۲۹۰۶) رو به شه آورد چون تشنه به ابر آنکه بود اندر شبِ قدر آنِ بَـدْر

مولانا در اینجا رجوع مـی‌کند بـه صـورت حکـایت و مـی‌گوید: آن دزدِ شـه‌شناس همانطور به شاه نگاه مـی‌کرد کـه تشـنه بـه ابـر. هـمان شـاهی کـه در شب قـدر هـمچون ماه شب چهارده می‌درخشید. [صوفیه شب قدر را شبی دانند که سـالک بـه تـجلّی خـاصّی مشرّف شود. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۹۳۵) دفتر دوم. مـنظور بـیت: سـالک عاشق در قیامت به حق عاشقانه می‌نگرد چرا که در دنیا به شرفِ رؤیت قلبی حق مشرّف شده است.]

(۲۹۰۷) چون لسان و جـانِ او بـود آنِ او آنِ او بـــا او بـــود گســتاخ‌گو

چون زبان و جان آن دزدِ شه‌شناس شایستگی آن را داشت که با شاه سـخن گـوید، همین امر او را گستاخ کرد. [از اینجا به بعد «دزد شه‌شناس» تمثیل عارفی ربّانی است که به روز رستخیز شفیع گنه‌کاران می‌شود.]

(۲۹۰۸) گفت: ما گشتیم چون جان بندِ طین[1] آفتابِ جان تـویی در یـومِ دیـن

دزدِ شه‌شناس گفت: شاها، ما همچون روح مقید به جسم شده‌ایم. تویی آفتاب روح به روزِ جزا.

(۲۹۰۹) وقتِ آن شد ای شـهِ مکـتومْ‌سَیْر کز کَرَم ریشی بـجُنبانی بـه خـیر

ای شاهی که شبانه به‌طور ناشناس به گشت و گذار پرداخـته بـودی، حـالا وقت آن رسیده است که از روی کرامت و بزرگواری ریشت را به صلاح ما تکان دهی. [ای خدایی که تجلیات تو در دنیا مخفی و پوشیده است، وقت آن رسیده است که با الطاف بی‌پایان خود این

---

۱. طین: گِل. در اینجا مراد جسم عنصری است.

گنه‌کاران را عفو فرمایی. البته عفو خداوند شامل کسانی نمی‌شود که حق‌الناس را ضایع کرده باشند.]

هر یکی خاصیّتِ خود را نمود آن هنرها جمله بدبختی فزود (۲۹۱۰)

شاها، هر یک از این دزدها در آن شب، هنر خود را عرضه کرد، ولی ندانست که همین هنر به بدبختی او خواهد افزود. [خداوندا ما بندگان در دنیا خیال می‌کردیم که اگر فلان علم و فضل و هنر را حاصل کنیم نجات خواهیم یافت. ولی همان فضیلت‌های ظاهری سبب عُجب و خودبینی ما شد و سرانجام بر شقاوت اخروی ما افزود.]

آن هنرها گردنِ ما را ببست زآن مَناصِب سرنگونساریم و پست (۲۹۱۱)

همهٔ آن هنرها و فضیلت‌های ظاهری به طنابی مبدّل شد و بر گردنِ ما افتاد و آن‌را بست، و ما را از آن مقام‌های ظاهری با سر بر زمین کوفت و خوار و ذلیل‌مان کرد.

آن هنر فی جیدِنا حَبْلٌ مَسَد روزِ مُردن نیست زآن فن‌ها مدد (۲۹۱۲)

آن هنرهای ظاهری به ریسمانی تبدیل شد و بر گردنمان افتاد. بدانید که به روز مرگ از این هنرها هیچ خاصیت و کمکی برنمی‌آید. [مصراع اوّل مقتبس است از آیه ۵ سورهٔ مَسَد. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم. مولانا در بیت (۲۸۳۴) دفتر اول فرماید:

زین همه انواعِ دانش روزِ مرگ دانشِ فقر است سازِ راه و برگ]

جز همان خاصیّتِ آن خوشْ‌حواس که به شب بُد چشمِ او سلطانْ‌شناس (۲۹۱۳)

فقط هنرِ آن مردِ نکو حسّ به کار آمد، همان کسی که چشم او شاه را در تاریکی شب می‌شناخت. یعنی به روز مرگ هیچ هنری به کار آدمی نیاید جز آن هنری که شاه حقیقت را در شب دیجور دنیا به کمک آن بشناسد.

آن هنرها جمله غولِ راه بود غیرِ چشمی کو ز شه آگاه بود (۲۹۱۴)

همهٔ هنرهای ظاهری و عُجب‌انگیز غولان راه است. یعنی سالکان را در میانهٔ راه به بیراهه می‌کشد. بجز آن چشمی که شاه حقیقت را شناخت و از حضور او آگاه شد.

(۲۹۱۵) شاه را شرم از وی آمد روزِ بار[۱] که به شب بر رویِ شه بودش نَظار[۲]

در روز شرفیابی، شاه از او شرم می‌دارد. یعنی در روز جزا شاه حقیقت از روی عارفانِ بالله حیا می‌کند. زیرا آن بندهٔ عارف در شب دنیا و تیرگیِ جهان محسوسات شاه حقیقت را دیده است. پس خداوند از روی چنین بندگانی استحیا دارد. [مضمون این بیت با قرائت امام ابوحنیفه از آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر (ملائکه) سازگاری دارد. در آن آیه آمده است: ...إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ... قرائت مشهور نصبِ «الله» است بنا بر مفعولیّت، و رفعِ «العلماء» است بنابر فاعلیّت. با توجّه به این قرائت معنی آیه چنین است: «... از میان بندگان خدا تنها دانایان از او می‌ترسند...» لیکن امام ابوحنیفه «الله» را مرفوع، و «العلماء» را منصوب قرائت کرده است با توجه به این قرائت معنی آیه چنین است: «... خداوند فقط از بندگان دانای خود می‌ترسد...» جارالله زمخشری در تفسیر این قرائت گوید که إسناد خَشیت (= ترس) به خدا در اینجا جنبهٔ استعاری دارد. یعنی خداوند بندگانِ خاص خود را مورد تجلیل و اکرام قرار می‌دهد[۳]. بنابر این در بیت فوق إسنادِ «حیاء» به خداوند جنبهٔ مجازی دارد. یعنی خداوند حسنات بندگان خود را قدر می‌شناسد.]

(۲۹۱۶) وآن سگِ آگاه از شاهِ وَداد[۴] خود سگِ کهفش لقب باید نهاد

و آن سگی که از شاه مهربان آگاه است، باید سگ اصحاب کهفش نامید.

(۲۹۱۷) خاصیت در گوش هم نیکو بُوَد کو به بانگِ سگ ز شیر آگه شود

البتّه اگر گوش نیز هنری داشته باشد خوب است، زیرا که بوسیلهٔ بانگ سگ می‌تواند از حضورِ شیر آگاه شود. این مرتبه پایین‌تر از مرتبهٔ قبلی است، چون شناخت خدا را با واسطه صورت می‌دهد. [پس بیت فوق رجحان بینش را بر دانش به نحو تمثیلی بیان داشته است.]

(۲۹۱۸) سگ چو بیدارست شب، چون پاسبان بی‌خبر نَبْوَد ز شبخیزِ شهان

سگ که همچون نگهبانان، شب‌ها بیدار است از شب زنده‌داری شاهان بی‌خبر نیست.

---

۱. روزِ بار: روز بار یافتن.
۲. نَظار: مخفّفِ نَظّار به معنی نگرنده، نگاه کننده.
۳. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۶۱۱.
۴. وَداد: مهربانی، دوستی.

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت　　هوش بر اسرارشان باید گماشت (۲۹۱۹)

مباد که از بدنامان اظهار ننگ کنی، بلکه باید به اسرار ضمیر آنان واقف شوی. یعنی هرگز به ظاهر حکم مکن، زیرا بسیارند کسانی که به صورت، تقی هستند و به سیرت، شقی. و همینطور هستند کسانی که به ظاهر به کفر و الحاد متهم‌اند، ولی به باطن در شمار مؤمنانِ صالح‌اند.

هر که او یک‌بار، خود بدْنام شد　　خود نباید نام جُست و خام شد (۲۹۲۰)

هر کس یک‌بار بکلّی نزد عوام‌النّاس بدنام شد، زان پس نباید خامْطبعانه به تکاپو افتد و برای خود اسم و رسمی خوشایند دست و پا کند و وجیه‌العامّه شود. [آنکه برای عشق حق و هدف عالی خود از نام و ننگ نهراسید، باید به همان راه ادامه دهد. و اگر وسط راه پشیمان شود و بخواهد طبق سلیقهٔ هَمَجُ الرَّعاع رفتار و سِگال خود را تغییر دهد قهراً خفیف و خوار شود.

ای بسا زر که سیه تابَش کنند　　تا شود ایمن ز تاراج و گزند (۲۹۲۱)

مثلاً بسیار اتفاق می‌افتد که مردم زر و سیم خود را سیاه و دودانـدود می‌کنند تا از غارت و آسیب حرامیان در امان مانَد. [همینطور اهل‌الله برای آنکه از اغیار مستور مانند به اصطلاح نعل وارونه می‌زنند. سه بیت اخیر بر مشرب ملامتی گفته آمده است. توضیح ملامتی در شرح بیت (۲۱۷۲) دفتر چهارم بیامد.]

قصّه آنکه گاوِ بحری[1] گوهرِ کاویان[2] از قعر دریا برآورد، شب بر ساحل دریا نهد، در درخش و تابِ آن می‌چرد، بازرگان از کمین برون آید، چون گاو از گوهر دورتر رفته باشد، بازرگان به لَجْم[3] و گِل تیره گوهر را بپوشاند و بر درخت گریزد، اِلیٰ آخِرِ الْقِصّة والتّقریبِ

خلاصهٔ داستان

گاو آبی عادت دارد که گوهری رخشان از دریا برون آرَد و در چَراگاه گذارد و در پرتو آن گوهر شب‌چراغ بچرد. و چون گاو آبی از سوسن و سنبل می‌خورد مدفوع او مادّه خوشبویی به نام عنبر است. آن گاو چون سخت مشغول چریدن است رفته رفته از آن گوهر دور می‌شود. در این فرصت کسی که کارش داد و ستد جواهرات است از کمین بیرون می‌جهد و مشتی گِل روی آن گوهر تابان می‌کشد و چراگاه را به تاریکی فرو می‌برد، و بیدرنگ بر درخت بالا می‌رود تا از شاخ تیز و محکم آن گاو مصون مانَد. گاو در تاریکی با خشمی دیوانه‌وار به این سو و آن سو می‌تازد تا شاید آن شخص را پیدا کند و به هلاکش رساند. ولی بدین منظور نمی‌رسد و ناچار به سراغ گوهر شب‌چراغ می‌رود و چون آن‌را گِل‌اندوده می‌بیند از آن می‌رمد و در این فرصت آن شخص از درخت پایین می‌آید و گوهر را

---

۱. گاوِ بَحْری: ر. ک. شرح بیت (۲۹۲۲) همین دفتر.

۲. گوهرِ کاویان: جواهر سلطنتی، گوهری درخشان که طبق روایات بر درفش کاویان عصر ساسانی بود. و امّا انقروی گوید: کاویان، اسم لشکر فریدون بوده است. و گوهرهای خزانهٔ ضحّاک را به‌پاره چرمی که پرچمشان بود نصب کردند تا آن را حفظ کنند و به آن گوهرهای گرانقدر، «گوهر کاویان» گفتند.

۳. لَجْم: گِلِ تیره، لجن. امّا در غالب نسخ مثنوی با ضمّهٔ لام ضبط شده است.

برمی‌دارد و می‌رود.

* * *

استاد فروزانفر در باب مأخذ این حکایت می‌نویسد: مأخذ آن مطلبی است که فرهنگ‌نویسان در ذیل کلمهٔ شب‌چراغ نوشته‌اند و در کتاب داراب‌نامه[1] بدین صورت نقل شده است:

در آن نزدیکی دریایی بود و در آن دریا گاوان آبی بودند که شب از دریا برآمدند و هر گاوی گوهری در دهان گرفته بودی و به روشنایی آن گوهر، چَرا کردندی. (و در موضع دیگر به تفصیل بیشتر گوید:)

در آن نزدیکی دریایی بود و در آن دریا گاوان آبی بودند که شب از دریا برآمدندی و هر گاوی گوهری در دهان گرفته بودی و به روشنایی آن گوهر چرا کردندی و چون روز نزدیک شدی باز گوهر در دهان گرفتندی و ناپیدا شدندی تا یکی شب گاوی برآمد گوهری در دهان گرفته تا به روشنایی آن گوهر چَرا کند. از قضای خدای تعالی آن گوهر غلطان غلطان بدان چاه درافتاد چنانکه آدمی جهان را به چشم بیند آن گاو جهان را بدان گوهر دیدی. چون دید که گوهر بدان چاه افتاد گاو نیز بدوید و بر سر آن چاه بایستاد[2].

*

مولانا در ابیات پیشین از عارفان ملامتی سخن گفت. اینان گرچه بظاهر در مظانّ کفر و زندقه‌اند، لیکن به باطن از کبار صلحا شمرده شوند. منتهی باید دیده‌ای شه‌شناس داشت تا شاه را در هر لباس شناخت. «گاو» در این حکایت نماد آدمیان حیوان‌سیرت است. و «گوهر» نماد روح لطیف و نورانی است. و «گِل» تمثیل کالبد عنصری، و «تاجر» تمثیل اهل‌الله که دیده‌ای باطن‌بین دارند. آدمیان گاوسیرت فقط به حلیهٔ ظاهر انسانها توجّه می‌دارند و از باطن آنان غفلت می‌ورزند. چنانکه آن گاو به محض دیدن گِل، گوهر درونِ آن‌را ندید و از آن برمید. لیکن آن تاجر به دیدهٔ باطن گوهر را از میان گِل تیره بشناخت و قدرش دانست. همینطور اهل‌الله گوهر لطیف و رخشان روح را در میان کالبد تیرهٔ جسمانی بینند و تکریمش دارند.

* * *

---

۱. داراب‌نامه تألیف ابوظاهر بن حسن بن علی بن موسی الطوسی، داستان جنگ‌های داراب و دختر اوست با اسکندر. (مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۱۳)

۲. ر. ک. پیشین، ص۲۱۳ـ۲۱۲.

گـاوِ آبـی[۱] گـوهر از بـحر آوَرَد بنْهَد اندر مَرْج و گِردَش مـی‌چرد (۲۹۲۲)

گاوِ آبی، گوهر را از دریا بیرون می‌آورد و در چمنزار قرار می‌دهد و در اطراف آن به چریدن مشغول می‌شود.

در شـعاعِ نـورِ گـوهر، گـاوِ آب می‌چَرَد از سُنبل و سوسن شـتاب (۲۹۲۳)

گاوِ آبی در پرتو نور آن گوهر، با شتاب سنبل و سوسن را می‌بلعد.

زآن فکندهٔ گاوِ آبـی عـنبر است که غذااَش نرگس و نـیلوفر است (۲۹۲۴)

از آن رومدفوع گاوِ آبی، مادّهٔخوشبوی عنبر است که از نرگس و نیلوفر تغذیه‌می‌کند.

هر که باشد قُـوتِ او نـورِ جـلال چُون نزاید از لَبَش سِحرِ حـلال[۲]؟ (۲۹۲۵)

هر کس که غذایش نور جلال حضرت حق باشد، چرا نباید از لبش سخنانِ جذّاب و دلربا ظاهر شود؟

هر که چون زنبور، وَحْی‌اَسْتَش نَفَل[۳] چُون نباشد خـانهٔ او پُـر عسـل؟ (۲۹۲۶)

هر کس که مانند زنبور عسل بدو وحی عطا شده باشد، چرا باید خانهٔ او آکنده از عسل نباشد؟ [طبق آیهٔ ۶۷ و ۶۸ سورهٔ نحل به زنبور نیز وحی می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۰۹) دفتر اوّل. منظور بیت: هر کس به منبع الهامات ربّانی متّصل شود خانهٔ دلش پُـر از حلاوتِ حکمت و شهد معرفت می‌گردد.]

---

۱. گاوِ آبی: عَنبرْماهی، جانوری آبزی و عظیم‌الجثّه نظیر وال یا بالن. این حیوان چون غالباً از جانوری به نام «ماهی مرکّب» تغذیه می‌کند در دستگاه گوارشی او ماده‌ای خاکستری و خوشبو به نام «عنبر» تـولید می‌شود که به صورت مدفوع خارج می‌گردد. این مدفوع‌ها در سواحل نزدیک زیستگاه او جمع آوری می‌شود و به کارخانه‌های عطرسازی منتقل می‌گردد. گاه شکارچیان شکم این حیوان را تخلیه می‌کنند و نزدیک به بیست کیلو از این مادّهٔ معطّر را از جدارهٔ معده و روده‌اش درمی‌آورند. امّا در حکایت مثنوی این حیوان همچون گاوان شاخدار می‌چرد و به گاوِ خشم می‌دود و حمله می‌آورد. و این البتّه با آنچه که گفته آمد درنمی‌سازد. به هر حال آنچه مطمح نظر مولاناست بیان نکات عالی در قـالب حکـایات و افسانه‌هاست ولاغیر.

۲. سِحْرِ حلال: کلام جذّاب و هنرمندانه آوردن.

۳. نَفَل: غنیمت، غنیمتی که از دشمن برای مصالحه می‌گیرند. در اینجا به معنی عطیّه و دهش است.

(۲۹۲۷) می‌چَرَد در نورِ گوهر آن بَقَر ناگهان گردد ز گوهر دُورتر

آن گاو در پرتوِ گوهرِ شب‌چراغ می‌چَرَد و ناگهان از آن گوهر اندکی فاصله می‌گیرد.

(۲۹۲۸) تاجری بر دُر نهد لَجْمِ سیاه تا شود تاریک مَرْج[1] و سبزه‌گاه

در این لحظه بازرگانی روی آن گوهر را با گِلی سیاه می‌پوشاند تا چمنزار و سبزه‌زار تاریک شود. یعنی نور گوهر در زیر لایهٔ لجن می‌مانَد و به فضا نمی‌تابد در نتیجه محیط در تاریکی فرو می‌رود.

(۲۹۲۹) پس گریزد مردِ تاجر بر درخت گاو، جویان مرد را با شاخِ سخت

آن بازرگان همینکه رویِ گوهرِ شب‌چراغ لجن مالید بلافاصله بالای درخت می‌رود، زیرا گاو متوجّه او شده و با شاخ‌های محکمش بدو حمله می‌آورد.

(۲۹۳۰) بیست بار آن گاو تازد گِردِ مَرْج تا کند آن خصم را در شاخ، دَرْج[2]

گاو بیست دفعه در اطراف چمنزار می‌تازد تا دشمن را با شاخهایش سوراخ کند.

(۲۹۳۱) چون ازو نومید گردد گاوِ نر آید آنجا که نهاده بُد گهر

وقتی که آن گاوِ نر از مضروب ساختن او ناامید شود به جایی که گوهر را نهاده بود بازمی‌گردد.

(۲۹۳۲) لَجْم بیند فوقِ دُرِّ شاهوار پس ز طین بگْریزد او ابلیس‌وار

گاو می‌بیند که آن گوهرِ گرانقدر در لجن پوشیده شده است. پس آن گاو نیز همچون ابلیس از گِل می‌گریزد. [همانطور که به روایت قرآن کریم ابلیس از خلقت گِلین آدم(ع) اظهار انزجار کرد و نتوانست گوهر تابناک روح او را بشناسد آن گاو نیز از دُرِّ گِل‌اندود رمید. بیت فوق اِشعار می‌دارد که هر کس گوهر آدمی را نشناسد و فقط به استخوان و رگ و ریشه او توجّه دارد همچون گاوِ لایَعْلَم است.]

---

۱. مَرْج: چمنزار، جمع: مُروج.

۲. دَرْج: پیچیدن چیزی در چیزی دیگر. در اینجا مراد اینست که شاخِ خود بر تنِ خصم فرو کند.

کآن بِلیس از متن طین کور و کَر است　　گاو کَی داند که در گِل گوهر است؟ (۲۹۳۳)

زیرا که ابلیس از اندرون گِل، کور و کر است. یعنی شیطان و شیطان‌صفتان از گوهر تابان روح آدمی بکلّی بی‌خبرند. گاو چگونه ممکن است بفهمد که در اندرون گِل، گوهری نهفته است؟

اِهْبِطُوا افگند جان را در حَضیض　　از نمازش کرد محروم این مَحیض[1] (۲۹۳۴)

فرمانِ اِهْبِطُوا جان آدمی را از اوج بهشت به حضیض زمینِ خاکی دنیا افکند. و آن حالت حیض او را از نماز محروم کرد. [اِهْبِطُوا (= فرود آیید) فعل امر جمع مذکّر حاضر. برگرفته از آیاتی چند از قرآن کریم است که خداوند آدم و حوّا را به سبب تناول از شجرهٔ ممنوعه به زمین هابط بگردانید. منظور بیت: روح لطیف در اصل گوهری عالی و ربّانی است، امّا در جوار مادیّات و نفسانیّات آلوده می‌شود و به درکهٔ پستِ حیوانیّت در می‌افتد. پس هواهای نفسانی (نه فقط شهوت جنسی، بل شهوت در همهٔ صُوَر و اَشکالِ آن نظیر حُبّ جاه و مقام، زهد فروشی، خودنمایی، خود برتربینی، حُبّ مال چندانکه به تضییع حقوق دیگران بینجامد و...) همچون خون حیض است. همانطور که حائض نمی‌تواند نمازِ شرع گزارد، شخص مبتلا به هواهای نفسانی نیز نمی‌تواند نماز قرب و حضور گزارد، هرچند که جبینش از کثرت سجده و یا از شدّت فشار بر مُهر و حصیر منقوش شده باشد. چراکه نماز قرب و حضور خاصِّ رهیدگان از بند اهوای نفسانی است. این نماز عبارت است از توجّه به حق و انقطاع از ماسِوَی‌الْحَق. امّا کسی که به آمال رنگارنگ دنیوی و هواهای نفسانی آلوده است کجا می‌تواند نماز قرب و حضور برپا دارد؟!

حضوری گر همی خواهی ازو غافل مشو حافظ　　مَتیٰ ما تَلْقَ مَنْ تَهْویٰ دَعِ الدُّنْیا وَاَهْمِلْها]

ای رفیقان، زین مَقیل[2] و زان مَقال[3]　　اِتَّقُوا اِنَّ‌الْهَویٰ حَیْضُ‌الرِّجال (۲۹۳۵)

حضرت مولانا در اینجا حیضِ روحی را که پدیده‌ای عام است با بیانی بلیغ و مؤثر توضیح می‌دهد: ای رفیقان، از خوابگاه دنیوی و قیل و قال‌های دنیا طلبانه بپرهیزید که

---

۱. مَحیض: مصدر میمی از حاضَ یَحیضُ حَیْضاً به معنی حیض شدن است.

۲. مَقیل: هم اسم مکان است به معنی خوابگاهِ نیمروزی، و هم مصدر میمی است از ریشهٔ «ق ی ل» به معنی خوابیدن در نیمروز. به هر حال این خواب کنایه از غفلت است.

۳. مَقال: گفتار، گفتگو، از ریشهٔ «ق و ل».

هوای نَفْس به منزلهٔ حیض مردان است. یعنی شهوات در هر نوعش آدمی را آلوده مـی‌کند و نمی‌گذارد به مقام حضور حق برسد.

(۲۹۳۶) **اِهْـبِطُوا[1] افگـند جـان را در بـدن تا بـه گِـل پـنهان بُـوَد دُرِّ عَـدَن**

فرمانِ **اِهْبِطُوا** روح لطیف را به کالبد عنصری فرو افکند، تا مروارید مرغوب در گِـل پنهان شود. [«عَدَن» شهری است معروف و بندری است در یمن. مـرواریـدهای آن از دوران قـدیم مـرغوب بـوده است. در ایـنجا «دُرِّ عَـدَن» کـنایه از روح لطـیف و «گِـل» کـنایه از جسم است.]

(۲۹۳۷) **تاجرش دانـد، ولیکـن گـاو، نـی اهلِ دل دانند و، هر گِلْ‌کاو[2]، نـی**

بـازرگان، گـوهر را مـی‌شناسد، ولی گـاو آن‌را نـمی‌شناسد. اهـل مـعرفت گـوهر را می‌شناسند، ولی هر کاوندهٔ گِل آن‌را نمی‌شناسد. یعنی آنان که معیارهای سطحی و مادّی دارند در شناخت گوهر آدمی توفیق نمی‌یابند.

(۲۹۳۸) **هر گِلی کاندر دلِ او گـوهری‌ست گوهرش غمّازِ طـینِ دیگـری‌ست**

هر جسمی که در اندرون خود گوهر لطیف و تابناکِ روح را داشته بـاشد، آن گـوهر لطیف می‌تواند حقیقت ابدان دیگر را نیز بشناسد. یعنی وقتی که کسی به صفای درون و نورانیّت قلبی برسد چنان بینش ژرف و نافذی می‌یابد که می‌تواند حقیقت درون اشخاص را بشناسد. بویژه بر احوال صاحبدلان وقوف یابد. [چنانکه گفته‌اند: **اَلْوَلِیُّ یَعْرِفُ الْوَلِیَّ**. «اولیاءالله حقیقتِ حالِ یکدیگر را بشناسند.» وجه دیگر بیت فوق: هر کس به مرتبهٔ صفای درون و نورانیّت قلبی برسد به چنان بینش ژرف و نافذی می‌رسد که می‌تواند کالبد نوری[3] یا هالهٔ آتشی و یا به قول عرفا **نشئهٔ جَنانیِ**[4] خود و دیگری را بشناسد. هرچند هر دو وجه تقارب مضمون دارند، ولی وجه نخست انسب و ابلغ است. الله اعلم.]

---

۱. **اِهْبِطُوا**: ر. ک. شرح بیت (۲۹۳۴) همین دفتر.

۲. **گِلْ کاو**: صفت مرکب فاعلی مرخم. در اصل بوده است «گِلْ کاونده» یعنی کسی که گِل را جستجو می‌کند. در اینجا مراد شخص ظاهربین است.

۳ و ۴. مراد از آن جسمی است لطیف از نور که مختصّ انسان‌های کامل است. در این‌باره رجوع شود بـه شرح بیت (۳۲۵۲) دفتر سوم.

وآن گِلی کز رَشّ[1] حق نوری نیافت　　صحبتِ گِل‌های پُر دُر بـر نـتافت　　(۲۹۳۹)

گِلی که نور حق بر آن ساطع نشود نمی‌تواند مصاحبت گِل‌های آکـنده از مـرواریـد را تحمّل کند. یعنی ابدانی که با نور حضرت حق منوّر نشوند قادر نیستند مصاحبِ ابدانِ نورانی و باصفای اهل عرفان و ایقان شوند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹) دفتر دوم.]

این سخن پایان ندارد، موشِ مـا　　هست بر لبهای جُو بر گـوشِ مـا　　(۲۹۴۰)

این سخنان دقیق و عارفانه تمام شدنی نیست، زیرا آن موشی که حکـایتش را آغـاز کرده‌ایم فعلاً در کنار جویبار به سخنان ما گوش می‌دهد. یعنی حکایتش ناتمام مانده و باید ادامهٔ کار موش و قورباغه را بیان کنم.

رجـوع کردن به قصّهٔ طلب‌کـردنِ آن مـوش، آن چَغْـز را لب‌لبِ جُـو و کشیـدنِ سَرِ رشته، تا چَغْز را در آب خبر شود از طلبِ او

آن سِرِشتهٔ عشق[2] رِشته مـی‌کَشَد　　بـر امـیدِ وصـلِ چَـغْزِ بـا رَشَـد[3]　　(۲۹۴۱)

آن موشِ عاشق به امیدِ رسیدن به قورباغهٔ راه یافته نخ را می‌کشد.

مـی‌تند بـر رشـتهٔ دل دَم بـه دَم　　که سَرِ رشـته بـه دست آورده‌ام　　(۲۹۴۲)

موش پیوسته با خود می‌گوید: سرِ نخ را پیدا کرده‌ام. یعنی دیدار یار برایم میسّر شـده است. [«تنیدن بر رشتهٔ دل» تعبیری است از پروردن عشق و علاقه در دل.]

همچو تاری شد دل و جان در شهود　　تا سرِ رشته به من رُویـی نـمود　　(۲۹۴۳)

دل و جان من در راه دیدار یار مانند تار مویی باریک شد تا آنکه بالاخره سرِ نخ دیدار به من رخ نشان داد.

---

۱. رَشّ: پاشیدن، «رَشِّ نور» یعنی پاشیدن نور، افشاندن نور.

۲. سِرِشتهٔ عشق: آنکه با عشق درآمیخته باشد، عاشق. «سِرِشته» اسم مفعول از مصدرِ «سِرِشتن» به معنی مخلوط شده، آغشته و آفریده است.

۳. رَشَد: هدایت. «با رَشَد» هدایت یافته، راه یافته.

(۲۹۴۴) خود غُرابُ‌الْبَیْن[۱] آمد ناگهان در شکارِ موش و، بُردش زآن مکان

موش در این حال و هوا بود که ناگهان کلاغی نحس به شکار موش آمد و او را به منقار گرفت و از آنجا بُرد. [نیکلسون «غُراب‌البین» را کنایه از مرگ دانسته است که روح بستهٔ تن را می‌رباید و نابود می‌سازد[۲].]

(۲۹۴۵) چون برآمد بر هوا موش از غُراب مُنْسَحِب[۳] شد چَغْز نیز از قعرِ آب

وقتی که موش با پرواز کلاغ به هوا برآمد، قورباغه نیز از داخل آب بیرون کشیده شد و لاجَرَم به هوا بلند شد. [زیرا همانطور که پیشتر مذکور افتاد پای موش و قورباغه با رشته نخی به هم متّصل شده بود.]

(۲۹۴۶) موش در مِنقارِ زاغ و چَغْز هم در هوا آویخته پا در رَتَم[۴]

موش در منقار کلاغ بود و قورباغه هم در حالی که پایش به نخ بسته بود در هوا معلّق شد.

(۲۹۴۷) خلق می‌گفتند: زاغ از مکر و کید چَغزِ آبی را چگونه کرد صید؟

مردم وقتی این صحنه را دیدند با تعجّب گفتند: این کلاغ با چه نوع نیرنگ و حیله‌ای توانسته قورباغه را که در آب می‌زید شکار کند؟

(۲۹۴۸) چُون شد اندر آب و چُونش در ربود؟ چَغْزِ آبی کَی شکارِ زاغ بود؟

آخر کلاغ چگونه درون آب رفته و قورباغه را ربوده است؟ اصلاً قورباغه که در آب زندگی می‌کند مگر ممکن است شکار کلاغ شود؟

---

۱. غُرابُ‌الْبَیْن: کلاغ جدایی و مفارقت. کلاغی است سرخ‌پا و سرخ‌منقار که عربان مشاهدهٔ این پرنده را به فال بد می‌گرفتند، زیرا او را موجب جدایی یاران و خویشان می‌شمردند. در باور عامهٔ ایرانیان نیز دیدن کلاغ بدیُمن است. عامهٔ مردم بر این باورند که قار قار کلاغ در صبح حاکی از خبرخوش است و دیدن کلاغ به هنگام غروب شگون ندارد.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۸۸.

۳. مُنْسَحِب: کشیده شده. از مصدر اِنسحاب به معنی روی زمین کشیده شدن.

۴. رَتَم: رشته، نخ.

چَغْز گـفتا: ایـن سـزایِ آن کسـی کو چو بی‌آبان[1] شود جُفتِ خَسی (۲۹۴۹)

قورباغه گفت: این سزای کسی است که مانند افرادِ بی‌آبرو با فرومایگان همنشینی کند.

ای فغان از یارِ ناجنس، ای فـغان همنشینِ نیک جـویید، ای مِـهان (۲۹۵۰)

ای فریاد از دوستِ ناباب. فریاد! ای بزرگان! همنشینِ خوب طلب کنید.

عقل را افغان ز نَفْسِ پُـر عـیوب همچو بینیِّ بَدی بـر رویِ خـوب (۲۹۵۱)

عقل از نَفْسِ پُر عیب فریادش بلند شده است. عقل در مثل مانند چهره‌ای زیباست و نَفْس مانند بینیِ زشت. یعنی همانطور که بینی زشت و بدشکل چهره را خراب می‌کند، مقارنت نفس با عقل نیز عقل را تباه می‌سازد.

عقل می‌گفتش که جـنسیّت یـقین از رَهِ مَعنیست، نی از آب و طین[2] (۲۹۵۲)

عقل به قورباغه گفت: تجانس یقیناً به سیرت است نه به صورت. یعنی زبان حال و قال هر عقل مآل اندیش و یا صاحب عقلی اینست که تجانس میان دو یا چند چیز به شکل ظاهر نیست بلکه به سیرت و صفت است. ای قورباغه تو ظاهراً با موش همجنس نیستی، ولی چون با او مقارنت و مصاحبت کردی معلوم می‌شود که همجنس او هستی، چون اگر هـمجنس او نبودی اصلاً مصاحبتی با او نمی‌کردی. [معنی بیت فوق بر این فرض انجام شد که ضمیر «ش» در «گفتش» به «چَغز» رجوع کند. نیز جایز است ضمیر «ش» به موش بازگردد. با این فرض مراد از عقل در اینجا عقل قورباغه است. نیز جایز است که به «نَفْس» راجع باشد. الله اعلم.]

هین مشو صورتْ‌پَرَست و، این مگو سرِّ جنسیّت به صـورت در مـجو (۲۹۵۳)

مبادا ظاهرپرست شوی. اصلاً چنین حرفی نزن. یـعنی مگـو کـه تـجانس بـه شکـل ظاهر است. پس راز تجانس را در هیأت ظاهریِ موجودات جستجو مکن. [رجوع شود بـه حکایت «شاعر و صله دادن شاه» که از بیت (۱۱۵۶) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

---

۱. بی‌آبان: بی‌آبرویان.

۲. طین: گِل. «آب و طین» کنایه از کالبد مادّی و جسم عنصری و هیأت ظاهری است.

(۲۹۵۴) صورت آمد چون جماد و چون حَجَر نیست جامد را ز جنسیّت خبر

صورت ظاهری مانند جماد و سنگ است. جمادات از مسألهٔ تجانس خبر ندارند. [این ابیات همه در نقد قشری‌گری گفته آمده است.]

(۲۹۵۵) جان چو مور و تن چو دانهٔ گندمی می‌کشاند سو به سویش هر دَمی

جان مانند مورچه است و تن مانند دانهٔ گندم. مورچه هر لحظه آن دانه را به این طرف و آن طرف می‌کشد.

(۲۹۵۶) مور داند کان حُبوبِ مُرْتَهَن[1] مُستَحیل[2] و جنسِ من خواهد شدن

مورچه می‌داند که آن دانه‌هایی که در اختیار خود دارد روزی در بدن او مستحیل خواهد شد. پس مورچه با خود می‌گوید: این دانه‌های گندم به جسم من تغییر حالت خواهد یافت و جزوِ وجود من خواهد شد. یعنی این دانه‌های جامد را می‌خورم و این دانه‌ها پس از هضم شدن بافت اندام مرا تشکیل خواهد داد.

(۲۹۵۷) آن یکی موری گرفت از راه، جَو مورِ دیگر گندمی بگْرفت و دَو

مثلاً فرض کن مورچه‌ای در اثنای راه دانهٔ جوی برمی‌دارد و مورچه‌ای دیگر دانه‌ای گندم برمی‌گیرد. آن دو بعد از برداشتن دانه‌ها می‌دوند.

(۲۹۵۸) جو سویِ گندم نمی‌تازد، ولی مور سویِ مور می‌آید، بلی

دانهٔ جو به طرف دانهٔ گندم نمی‌رود. لیکن مورچه به طرف مورچه می‌آید. بله می‌آید.

(۲۹۵۹) رفتنِ جَو سویِ گندم، تابع است مور را بین که به جنسش راجع است

رفتن جو به طرف گندم تابع مورچه است. یعنی دانهٔ جو خود به خود به طرف دانهٔ گندم و یا بالعکس نمی‌رود بلکه این دانه‌ها به تَبَع حرکتِ مورچه‌ها به هم می‌رسند. پس تو به این نگاه کن که مورچه به سوی همجنس خود رجوع می‌کند. [در این تمثیل دقّت شود که مراد از

---

۱. مُرْتَهَن: به گرو نهاده شده.

۲. مُستَحیل شدن: تبدیل شدن، تغییر یافتن.

جو و گندم، کالبد است، و مراد از مورچه، روح.]

تو مگو: گندم چرا شد سویِ جَو؟ چشم را بر خصم نِهْ، نی بر گِرَو (۲۹۶۰)

تو این حرف را مزن که چرا گندم به طرف جو رفت؟ به حریف (مورچه) نگاه کن نه به دانه‌هایی که در تصرّف آن مورچه‌هاست. [پس اینکه می‌بینی اجسام و ابدانِ آدمیان در کنار هم واقع می‌شوند و جمعی متشکّل و همگن را تشکیل می‌دهند، بواسطهٔ تقارن روحی آنان است. مسلماً جمع‌هایی که به طور تصادفی و یا اضطراری تشکیل می‌شوند از این حکم مستثنی هستند، چنانکه در جامعه‌شناسی نیز هرکدام تعریف جداگانه‌ای دارد.]

مورِ اَسْوَد بر سرِ لِبْدِ[1] سیاه مور، پنهان، دانه پیدا، پیشِ راه (۲۹۶۱)

فرض کن مورچه‌ای سیاه که دانه‌ای به دهان گرفته روی نمدی سیاه حرکت کند. مورچه چون همرنگ نمد است پیدا نیست، ولی دانه‌ای که به دهان دارد بر روی نمد پیداست.

عقل گوید چشم را: نیکو نگر دانه هرگز کِی رود بی‌دانه‌بَر؟ (۲۹۶۲)

عقل به چشم می‌گوید: درست نگاه کن. تا مورچه‌ای نباشد که دانه را حمل کند، مگر ممکن است که دانه خود به خود حرکت کند؟ [حرکت جسم نیز از روح است. پس ای کسی که چشم دلت ضعیف است و حرکت جسم را می‌بینی و روح را درنمی‌یابی، بدان که همهٔ آثار و احوال جسم از روح است.]

زین سبب آمد سویِ اصحاب، کَلْب هست صورت‌ها حُبوب و مور، قلب (۲۹۶۳)

برای همین است که سگ به طرف اصحاب کهف جذب شد. یعنی با اینکه صورتاً هیچ تجانسی میان سگ و اصحاب کهف نبود با این حال سگ به دنبال آنان افتاد. چرا؟ برای اینکه قبلاً گفته شد که تقارن روحی موجب جذب و انجذاب می‌شود نه تشابه صوری. زیرا اَشکالِ ظاهری به منزلهٔ دانه است، و مورچه به منزلهٔ قلب و ضمیر آدمی که اصلِ هُویّت او را می‌سازد.

---

۱. لِبْد: نمد.

(۲۹۶۴) زآن شود عیسی سویِ پاکانِ چرخ بُد قفص‌ها مختلف، یک جنس، فرخ[۱]

به همین دلیل بود که عیسی به فرشتگان و موجوداتِ عرشی پیوست، زیرا که مثلاً قفس‌ها گرچه متعدّد و مختلف است، لیکن جوجه‌ها همه از یک نوع‌اند. [مراد از «قفص‌ها» یا قفس‌ها جسم پرندگان است، و مراد از فَرْخ (= جوجه)، روح پرندگان. در اینجا نباید خیال کرد که منظور از قفس، همین قفس‌های معروف است، چرا که چنین معنایی با بیت بعدی در نمی‌سازد، زیرا در آنجا می‌گوید که پرنده قفس را با خود حمل می‌کند، در حالی که تا به حال کسی ندیده است که پرنده قفس را با خود به این طرف و آن طرف ببرد. پس منظور اینست که این روحِ پرنده است که جسمش را به تکاپو و حرکت درمی‌آورد. این بیانات جملگی در اصالت روح ایراد شده است.]

(۲۹۶۵) این قفص پیدا و،آن فَرْخَش نهان بی‌قفصْ کَش، کَی قفص باشد روان؟

این قفس، یعنی جسم پرنده را می‌توان دید، امّا روح پرنده پنهان است و نمی‌توان آن‌را دید. مگر ممکن است که قفس (کالبد) بدون حمل کنندهٔ آن راه افتد و حرکت کند؟

(۲۹۶۶) ای خُنُک چشمی که عقلستش امیر عاقبتْ‌بین باشد و حِبْر[۲] و قَریر[۳]

خوشا به حالِ چشمی که عقل، فرمانروایش باشد. چنین چشمی عاقبت‌بین و دانشمند و روشن‌بین است.

(۲۹۶۷) فرقِ زشت و نغز، از عقل آورید نی ز چشمی کز سیه گفت و سپید

تفاوت بد و خوب را باید به کمک عقل دریابید، نه به کمک چشمی که فقط قادر است سیاه و سفید را به شما نشان دهد. یعنی برای تمیز حق و باطل به دیدهٔ باطنی نیاز دارید نه دیدهٔ حسّی.

---

۱. فَرْخ: جوجه. جمع: اَفْراخ.

۲. حِبْر: دانشمند. «حَبْر» نیز به همین معنی است. امّا به قول صاحب اقرب‌الموارد، «حِبْر» افصح است. جمعِ آن اَحبار است. در قرآن کریم چهارمرتبه «اَحبار» آمده که به قرینه بر علمای یهود دلالت دارد.

۳. قَریر: کسی که از فرط خوشحالی چشمش بدرخشد. در اینجا مناسب معنی روشن‌بین است.

چشم، غِرّه شد به خَضْرایِ دِمَن[۱] عقل گوید: بر مِحَکِّ ماش[۲] زن (۲۹۶۸)

چشم حسّی همینکه سبزه‌های روییده بر سرگین‌زار را می‌بیند مفتون آن می‌شود و دیگر به این نمی‌اندیشد که دیدن آن سبزه‌ها فقط از دور خوش است. چنانکه «آوایِ دُهُل شنیدن از دور خوش است»، اگر اندکی بدان نزدیک شود بوی تعفّن کلافه‌اش می‌کند، چنانکه بسیاری از آدمیان مصداقِ «خَضْراءُ الدِّمَن» هستند. امّا عقلِ دوژاندیش بدو می‌گوید: مفتون این سبزه مشو، بلکه ابتدا با معیارهای عقلانی بسنج و آن‌را با سبزه‌های پاک قیاس کن و سپس به قضاوت برآی و به جمال حقیقی دل ببند و از زیبایی کاذب رخ برتاب.

آفتِ مُرغست چشمِ کامْبین[۳] مَخْلَصِ[۴] مُرغست عقلِ دامْبین (۲۹۶۹)

چشمی که فقط در پی آرزوهای خود است، پرنده را دچار گزند می‌کند. امّا عقلی که دام را می‌بیند، سبب نجات پرندگان می‌شود.

دامِ دیگر بُد، که عقلش در نیافت وحیِ غایبْبین بدین‌سو زآن شتافت (۲۹۷۰)

امّا دام‌های خطرناک دیگری وجود دارد که عقل نیز نمی‌تواند آنها را بشناسد. به همین سبب وحی الهی که امور پنهانی و غیبی را می‌بیند به سوی دنیا آمده است تا آدمیان را از این دام‌ها نیز باخبر کند.[مولانا در اینجا نیاز عقل به وحی را بیان داشته است. و این مطلب از مبانی مکتب مولاناست. در این باب رجوع شود به بیت (۱۲۹۷) به بعد در دفتر چهارم، و بیت (۳۳۱۸) به بعد در همان دفتر.]

جنس و ناجنس از خِرَد دانی شناخت سویِ صورت‌ها نشاید زود تاخت (۲۹۷۱)

سره و ناسره را به مدد عقل توانی شناخت. روا نیست که عقل را فرو نهی و شتابان به سوی اَشکال و صورت‌ها بتازی و بدانها رغبت نشان دهی. [زیرا صورت‌پرستی و قشری‌گری هادم است نه خادم.]

---

۱. خَضْرایِ دِمَن: سبزه‌های رُسته در سِرگین‌زار. کنایهٔ به زن زیبایی گویند که بدنهاد باشد و از تبار فرومایگان. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۴۰) دفتر دوم.

۲. ماش: مخففِ ماأش. پس «بر محکِّ ماش زن» یعنی آن‌را با معیار ما مقایسه کن.

۳. کامْبین: بینندهٔ کام، کسی که در پی کامیابی خود است، آنکه به کام رسیده است.

۴. مَخْلَص: پناهگاه، ملجأ، محلّ خلاص.

(۲۹۷۲) نیست جنسیّت به‌صورت، لی ولک عیسی آمد در بشر، جنسِ مَلَک

در نزد من و تو (اگر حقیقت‌بین باشی)، تجانس حقیقی به شکل و صورت نیست. چنانکه مثلاً عیسی(ع) با اینکه در هیأت بشری ظهور کرد ولی حقّاً از جنس فرشته بود. یعنی به مرتبهٔ تجرید ربّانی رسیده بود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۷) دفتر سوم، و شرح بیت (۳۰۷۵) دفتر چهارم.]

(۲۹۷۳) بر کشیدش فوقِ این نیلیْ‌حِصار مُرغِ گردونی، چو چَغْزش زاغْوار

چنانکه پرندهٔ آسمانی، او را برفرازِ این دژِ نیلگون (آسمان) برکشید، همانطور که آن کلاغ، قورباغه را بُرد. [مراد از «مرغِ گردونی» فرشتگان آسمانی است. منظور بیت: هر جنسی به جنس خود می‌گراید: اَلْجِنْسُ یَمیلُ اِلیٰ جِنْسِهِ. چنانکه مثلاً عیسی که فرشته‌خو بود توسّط فرشتگان به آسمان چهارم بُرده شد. حکایتی که در پی می‌آید گرایش همجنسان را شرح می‌دهد.]

قصهٔ عَبْدُالْغَوْث و ربودنِ پریان او را و سال‌ها میانِ پریان ساکن شدنِ او، و بعد از سال‌ها آمدنِ او به شهر و فرزندانِ خویش، و باز ناشِکیفتنِ او از آن پریان به حکم جنسیّت معنی و همدلیِ او با ایشان

خلاصهٔ داستان

شخصی به نام عبدالغوث ناگهان غایب شد. زن و فرزندانش هرجا را زیرپا گذاشتند اثری از او به دست نیامد که نیامد. آنان رفته رفته از یافتنِ او ناامید شدند و به این نتیجه رسیدند که او به نحوی سر به نیست شده است. مثلاً شاید به چاهی سقوط کرده و یا دشمنی او را کشته است، و یا دزدان بر او حمله آورده‌اند و یا گرگ پاره‌اش کرده است و قِسْ عَلیٰهذا. قدرمسلّم اینست که بالاخره به صورتی نابود شده است. چرا که اگر زنده بود حتماً به خانه‌اش سری می‌زد. نُه سال از این ماجرا می‌گذشت که ناگهان جناب عبدالغوث آفتابی شد و نزد اهل و عیالش رفت. و بعداً معلوم شد که آن جناب! نُه سال را در میان اجنّه سر کرده است. امّا هنوز یک ماه از حضورش در خانه نگذشته بود که دوباره نیست و نابود شد. سبب چه بود؟ بله او چون مدّت مدیدی با اجنّه حشر و نشر کرده بود خوی و خصلت آنان را یافته بود و دیگر تحمّل مصاحبت با آدمیان را نداشت. او برای همیشه به جمع اجنّه پیوست.

* * *

این حکایت افسانه‌ای که در مأخذی دیده نیامد در بیان اصل تجانس است. چنانکه ابیات پیشین نیز بدین موضوع پرداخته است. هر چیز و هر کس جذب همجنس و همسنخ خود می‌شود. چنانکه فرماید:

نـــوریان مـــر نـــوریان را طـــالب‌انـد نـــاریان مـــر نـــاریان را جـــاذب‌انـد

البته تجانس همان‌سان که در ابیات پسین بیاید به هیأت ظاهر و حلیهٔ صوری نیست، بل به خوی و خصلت درونی است.

* * *

(۲۹۷۴) بـود عَـبْدُالْـغَوْث هـم‌جنسِ پـری چون پری، نُه سال در پنهان پَری[۱]

عبدالغوث همجنس اجنّه شده بود. او نُه سال مانند اجنّه پنهانی پرواز می‌کرد.

(۲۹۷۵) شد زنش را نسل از شُـویِ دِگـر وآن یتیمانَش ز مرگش در سَمَر[۲]

زن عبدالغوث شوهر دیگری کرد و از او صاحب فرزند شد. و فرزندان یتیمِ عبدالغوث دربارهٔ مرگش سخنانی می‌گفتند که به افسانه شبیه بود.

(۲۹۷۶) که مر او را گرگ زد، یا رهـزنی یا فتاد انـدر چَـهی یـا مَکْـمَنی[۳]

مثلاً می‌گفتند: گویا گرگ او را کشته یا شاید هم به چنگِ راهزنان افـتاده بـاشد. ایـن احتمال هم هست که به درون چاهی سقوط کرده و یا به کمین دشمن افتاده باشد.

(۲۹۷۷) جمله فرزندانْش در اَشغال، مست خود نگفتندی که بابایی بُـده‌ست

خلاصهٔ کلام فرزندان عبدالغوث به کار و بار خود مشغول شدند و هیچ نمی‌گفتند که ما هم بالاخره روزی پدری داشته‌ایم. یعنی از بس به کار زندگی سرگرم شده بودند دیگر یاد پدر نمی‌افتادند.

(۲۹۷۸) بعدِ نُه سال آمد او، هـم عـاریَه[۴] گشت پیدا، بـاز شـد مُـتْواریَـه[۵]

نُه سال بعد عبدالغوث به اهل و عیالش خودی نشان داد امّا بلافاصله غیبش زد.

---

۱. پنهانْ‌پَری: مصدر مرکّب است. در اصل بوده است «پنهانْ پَریدن» به معنی پریدنِ مخفیانه و پنهانی است.
۲. سَمَر: افسانه، قصّه.
۳. مَکْمَن: کمینگاه، نهانگاه.
۴. عاریه: آنچه موقّتاً بدهند و سپس باز پس گیرند. در اینجا به معنی موقّتی، زودگذر.
۵. مُتَواریَه: پنهان شونده، پوشیده شونده. تای «متواریه» به ضرورت وزن شعر ساکن شده است.

یک مَهی مهمانِ فرزندانِ خویش　　بود و زآن پس کس ندیدش رنگ، بیش (۲۹۷۹)

او حدود یک ماه مهمان فرزندانش بود، و زان پس کسی رنگ و رویِ او را دیگر ندید. [زیرا بکلّی غایب شده بود.]

بُرد همجنسیِّ پَرْیانَش چنان　　که رُباید روح را زخمِ سِنان[1] (۲۹۸۰)

تجانس با اجنّه او را همانطور مجذوب کرد که زخم نیزه روح را از بدن می‌رباید. یعنی همانطور که ضربت نیزه سبب می‌شود که روح از جسم مفارقت جوید و به اصل خود واصل شود عبدالغوث هم چون با اجنّه تجانس داشت توسّط آنان ربوده و بُرده شد.

چون بهشتی جنسِ جنّت آمده‌ست　　هم ز جنسیّت شود یزدان‌پرست (۲۹۸۱)

بهشتیان چون با بهشت تجانس دارند، به سبب همین تجانس خداپرست شده‌اند.

نه نَبی فرمود: جود و مَحْمَده[2]　　شاخِ جَنّت دان، به دنیا آمده (۲۹۸۲)

مگر نه اینست که پیامبر(ص) فرموده است: بدان که سخاوت و هر خصلت نیک (یا ستایش حق) شاخسارانِ درخت بهشت‌اند که در دنیا افشان شده‌اند؟ [توضیح این حدیث در شرح بیت (۱۲۷۳) دفتر دوم آمده است.]

مِهرها را جمله جنسِ مِهرخوان　　قهرها را جمله جنسِ قهر دان (۲۹۸۳)

تمام عشق‌هایی که در این دنیا وجود دارد شاخه‌ای است از درخت عشق الهی. همچنین در این دنیا هرچه قهر و غضب است شاخه‌ای است از قهاریّت الهی.

لااُبالی با لااُبالی آوَرَد　　زآنکه جنسِ هم بُوَند اندر خِرَد (۲۹۸۴)

آدم لااُبالی با آدم لااُبالی معاشرت می‌کند. «کند همجنس با همجنس پرواز» زیرا آن دو از نظر عقل و خرد همجنس و همسنخ یکدگرند.

---

۱. سِنان: سرنیزه، نیزه. جمع: اَسِنَّه.

۲. مَحْمَدَه: ستایش، خصلت نیک.

(۲۹۸۵) بود جنسیّت در اِدریس از نُجوم هشت سال او با زُحَل بُد در قُدوم

ادریس نبی(ع) با علم نجوم تجانس داشت، زیرا او هشت سال با ستارهٔ کیوان قرین و همسخن بود. [«ادریس» را نخستین منجم شمرده‌اند و لذا دربارهٔ او گفته‌اند: هُوَ اَوَّلُ مَنْ نَظَرَ فی عِلْمِ النُّجومِ. «او نخستین کس بود که به دانش نجوم پرداخت.» گویند که او در فلک هفتم یار و همراه ستارهٔ کیوان یا زُحَل بود. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۷۲) دفتر چهارم.]

(۲۹۸۶) در مَشارق، در مَغارب، یارِ او هم حدیث و محرمِ آثارِ او

به همین سبب ادریس هشت سال در مشرق و مغرب یار و محرم اسرار ستارهٔ زحل شده بود.

(۲۹۸۷) بعدِ غیبت، چونکه آورد او قُدوم در زمین، می‌گفت او درسِ نجوم

بعد از غیبت چون به زمین آمد، در زمین به تدریس نجوم پرداخت. [غیبت در اصطلاحِ اهل‌الله، عبارت است از تسلیخ جسم و تجرید صورت بشری. ادریس برای عروج به افلاکِ علوی از جسم خود منسلخ شد. یعنی از کالبد مادی خارج شد و فقط با روح خود بدانجا رفت. و آنگاه که به زمین بازگشت از انسلاخ بدر آمد و دوباره در کسوت بشری و کالبد عنصری ظهور کرد و برای زمینیان درس نجوم گفت. امّا نیکلسون در توضیح «بعدِ غیبت» گوید: دربارهٔ او گفته‌اند که از فرشتهٔ مرگ خواست تا جانش را بگیرد و روح او به آسمان بُرده شد تا یک ساعت و بعد به او باز داده شد[۱].]

(۲۹۸۸) پیشِ او اِستارگان خوش صف‌زده اختران در درسِ او حاضر شده

جمیع ستارگان در حضور ادریس بخوبی صف می‌کشیدند و کواکب در درس او حاضر می‌شدند. یعنی آن تجانسی که میان ادریس و ستارگان پدید آمده بود سبب می‌شد که به زمین آیند و در مکتب او حاضر شوند.

(۲۹۸۹) آنچنانکه خلق، آوازِ نُجوم می‌شنیدند از خصوص و از عموم

چندانکه مردم از خواص و عوام صدای ستارگان را می‌شنیدند.

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۹۱.

جذبِ جنسیّت کشیده تا زمین اختران را پیشِ او کرده مُبین[1] (۲۹۹۰)

جاذبهٔ تجانس، ستارگان را به زمین می‌کشید بطوریکه در حضور ادریس آشکارا حضور می‌یافتند.

هر یکی نامِ خود و احوالِ خَود بازگفته پیشِ او شرحِ رَصَد (۲۹۹۱)

هریک از ستارگان نام و حال و خاصیت و چگونگی رَصَد خود را توضیح می‌داد.

چیست جنسیّت؟ یکی نوعِ نظر که بدآن یابند رَه در همدگر (۲۹۹۲)

تجانس چیست؟ جواب: تجانس، نوعی نظر است که اگر آن نظر در اندرون تو نهاده شود به دنیای درون دیگری راه پیدا می‌کنی. یعنی همجنس او می‌شوی.

آن نظر که کرد حق در وی نهان چون نهد در تو، تو گردی جنسِ آن (۲۹۹۳)

خصلتی را که خداوند در درون او سرشته، اگر آن خصلت را در درون تو نیز می‌سرشت، همجنس او می‌شدی.

هر طرف چه می‌کَشَد تن را؟ نظر بی‌خبر را کی کشانَد؟ با خبر (۲۹۹۴)

آن چیست که بدن را به هر طرف می‌کشاند؟ جواب: نظر. یعنی این حالات و نزعه‌های درونی است که نوع رفتار و گفتار و حرکات و سکنات آدمی را تعیین می‌کند. چه کسی می‌تواند بی‌خبر را بکشاند؟ یعنی زمام امور بی‌خبران به دست کیست؟ جواب: به‌دست باخبران. [«کی» یعنی چه کسی. امّا مرحوم گولپینارلی آن‌را با «کِی» به معنی چه وقت اشتباه گرفته، و مصراع دوم را اینگونه ناصواب معنی کرده است. «چگونه ممکن است که با خبر، بی‌خبر را جذب کند؟» و این البته سهوی مسلّم است. پس قُوا و خصائل فعّالِ درونی آدمی، بر اعمال و حرکات او سلطه دارند. آن قُوا و خصائل به اعتبار نقش فعّال و مؤثرشان به «باخبر» توصیف شده‌اند.]

چونکه اندر مَرد، خویِ زن نهد او مخنَّث گردد و گان[2] می‌دهد (۲۹۹۵)

هرگاه خداوند در اندرون مردی، خصلت زنانه قرار دهد، آن مرد، اطوار زنانه پیدا

---

۱. مُبین: آشکار.

۲. گان: جماع.

می‌کند و مفعول واقع می‌شود.

(۲۹۹۶) چون نهد در زن خدا خویِ نـری طالبِ زن گردد آن زن سَـعْتَری[۱]

و امّا چنانچه خداوند در اندرون زنی، خصلت مردانه قرار دهد، آن زن مـانند مـردان خواهان آمیزش با زنان می‌شود و به خود چرمینه می‌بندد. [دو بیت اخیر تحلیلی روانشناختی از حالت نابهنجار دو سنخ از افراد جامعه است. و این حالتِ نامتعادلِ اخلاقی را در درجهٔ اوّل به مسائل هورمونی و بیوشیمیایی نسبت می‌دهد.]

(۲۹۹۷) چون نهد در تو صـفاتِ جـبرئیل همچو فَرْخی[۲] بر هوا جویی سَبیل

اگر خداوند در اندرون تو صفاتِ فرشتگی قرار دهد، مانند جوجهٔ پرنده خواهان پرواز در هوا می‌شوی.

(۲۹۹۸) مـــنتظر، بـــنْهاده دیـــده در هـوا از زمین بیگانه، عـاشق بـر سـما

منتظر می‌مانی و چشم به آسمان می‌دوزی. با زمین بیگانه می‌شوی و بر آسمان عشق می‌ورزی.

(۲۹۹۹) چون نهد در تو صفت‌هایِ خـری صد پَرَت گر هست، بر آخُر پری

و اگر در اندرون تو صفات حیوانی قرار دهد، اگر صدبال و پر هم که داشته باشی باز به سوی آخور خواهی پرید.

(۳۰۰۰) از پیِ صورت نیآمد موش خـوار از خبیثی شد زبـونِ مـوشْ‌خوار[۳]

موش به جهت هیأت و شکل ظاهر خوار و حقیر نشده، بلکه به خاطر پلیدیِ درون، ذلیل و حقیر موشْ‌خوار شده است. [«مـوش خـوار» و «مـوشْ‌خوار»، جـناس یـا تـجنیس است.]

---

۱. سَعْتَری: زن بدکاره، زنی که میل دارد مانند مردان با زنـان هـمبستر شـود، از ایـنرو بـه خـود چـرمینه می‌بندد.

۲. فَرْخ: جوجه. جمع: اَفْراخ.

۳. موشْ‌خوار: خورندهٔ موش. جانوران متعدّدی موش می‌خورند، ولی تغلیباً با گربه بیشتر تناسب دارد.

طعمه‌جوی و خاین و ظلمت‌پَرَست از پنیر و فُستُق[۱] و دوشاب[۲]، مست (۳۰۰۱)

موش دارای این خصوصیات است: در طلب طعمه است، دزد و خائن است، به تاریکی علاقهٔ بسیار دارد و از پنیر و پسته و شیره لذّت می‌برد. [هر کس که به غذاهای جسمانی حرص ورزد او نیز موش است. به هر حال انسانیّت به هیأت ظاهری و حلیهٔ صوری نیست. هر کس نسبت به طعمه‌های دنیوی چالاک و آزمند باشد نه تنها حیوان است بَلْ اَضَلُّ سَبیلاً.]

بازِ اَشْهَب[۳] را چو باشد خویِ موش ننگِ موشان باشد و عارِ وُحوش (۳۰۰۲)

حتّی اگر بازِ سپید نیز خصلت موش را داشته باشد، نه تنها مایهٔ سرشکستگی سایر بازان است، بلکه مایهٔ ننگ موشان و سایر حیوانات می‌گردد. [پس دانستی که تجانس به شکل ظاهر نیست بل به خصوصیات روحی است.]

خویِ آن هاروت و ماروت، ای پسر چون بگشت و، دادشان خویِ بشر (۳۰۰۳)

ای پسر، از آنرو که خصلت هاروت و ماروت دگرگون شد خداوند به آنان صفات و خصوصیات بشری داد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم.]

در فتادند از لَنَحْنُ‌الصّافُّون در چَهِ بابِل بَبَسته سرنگون (۳۰۰۴)

هاروت و ماروت از صف فرشتگان خارج شدند و دست بسته در چاه بابِل سرنگون شدند. [در مصراع اوّل قسمتی از آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ صافّات آمده است: وَ اِنّا لَنَحْنُ‌الصّافُّونَ. «و ماییم فرشتگانی که در طاعت حق به صفْ ایستادگانیم.»]

لوحِ محفوظ[۴] از نظرْشان دُور شد لوحِ ایشان ساحر و مسحور شد (۳۰۰۵)

لوح محفوظ از پیش رویشان دور شد. یعنی تا وقتی در جهانِ برین بودند از علم الهی تعلیم می‌گرفتند، امّا همینکه به زمین هبوط کردند از لوح محفوظ محروم شدند، و

---

۱. **فُستُق**: پسته.

۲. **دُوشاب**: شیرهٔ جوشاندهٔ خرما یا انگور.

۳. **بازِ اَشْهَب**: بازِ شکاری سفید یا خا کستری.

۴. **لوح محفوظ**: ر. ک. شرح بیت(۱۰۶۴) دفتر اوّل.

زان پس همهٔ هوش و حواسِّ خود را مصروف تعلیم سِحر به ساحران و سحر کردن مسحوران نمودند.

(۳۰۰۶) **پَر همآن و، سَر همآن، هَیکل همان موسیی بر عرش و فرعونی مُهان**[1]

پر و بال، همان پر و بال است. سر و صورت نیز همان سر و صورت. ولی یک نفر مانند موسی در اوج مراتب عالیهٔ معنوی قرار می‌گیرد و دیگری مانند فرعونِ حقیر می‌گردد. [پس ملاک آدمیّت، حلیه و هیئت ظاهری نیست، بل خصایل انسانی است. «فرعون» تمثیل هیأت ظاهریِ هاروت و ماروت، و «موسی»، تمثیل خصلت مَلَکی آنان است.]

(۳۰۰۷) **در پیِ خُو باش و با خوش‌خو نشین خُو پذیری روغنِ گُل را ببین**

به دنبال خوی و خصلت نیک باش و با افراد خوش‌اخلاق حشر و نشر کن. به این توجّه کن که روغنِ گُل چگونه صفت گُل را گرفته است. یعنی خوشبو و معطّر شده است. [«روغن گُل» مخلوطی است از گُل سرخِ تازه و روغن کنجد (یا روغن زیتون). بدین صورت که در شیشه‌ای روغن کنجد می‌ریزند و مقدار زیادی گلبرگ داخل آن قرار می‌دهند و شیشه را مقابل نور آفتاب می‌نهند. بعد از مدّتی گلبرگ‌های سرخ، تغییر رنگ می‌دهد و به سفیدی می‌گراید. در اینجا روغن را می‌پالایند و دوباره گلبرگ‌های تازه‌ای در همان روغن می‌ریزند. و این کار را هفت مرتبه انجام می‌دهند تا روغن کنجد، عطر گُل را به خود جذب کند. زان پس دیگر بدان روغن کنجد نگویند، بل آن‌را روغن گُل گویند. امّا خواصّ روغن گُل: مقوّی بدن، رافع سر درد و بی‌خوابی، روان کنندهٔ جهاز گوارشی. و در صورتی که با گُلاب و سرکه ترکیب شود در تقویت قوای مغزی مؤثّر می‌افتد.

منظور بیت: اگر با نیکان درآمیزی صفات نیک آنان در تو اثر نهد و خُلق و خوی تو به نیکی استحاله گردد. چنانکه روغن کنجد بر اثر مصاحبت با گُل معطّر شود.]

(۳۰۰۸) **خاکِ گور از مَرد هم یابد شرف تا نهد بر گورِ او دل، روی و کف**

بدین مطلب توجّه کن که حتّی خاک به برکت مُردهٔ شریف، شرافت می‌یابد به طوریکه اهل دل بر خاکِ گور او دست و صورت می‌سایند و بدان تبرّک می‌جویند.

---

۱. **مُهان**: خوار و ذلیل، خوار کرده شده. اسم مفعول از مصدرِ **اهانت** و از ریشه «ه‌ون».

خاک از همسایگیِّ جسمِ پاک چون مُشرَّف آمد و اقبالْناک (۳۰۰۹)

در جایی که خاک به سبب همسایگی جسم مردگان شریف، شرافت و بخت معنوی یابد. [این بیت کُلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط است.]

پس تو هم اَلْجارُ ثُمَّالدّار گو گر دلی داری، برو دلدار جُو (۳۰۱۰)

پس تو نیز به حقیقت این ضرب‌المثل ایمان آر و آن‌را به لسان گوی که: «اوّل همسایه، بعد خانه.» یعنی همسایه و همنشین اهمیتش بیش از خانه است. اگر همسایگان ناباب باشند خانه هر قدر هم که مجلّل باشد موجب آرامش آدمی نمی‌شود. ولی اگر همسایگان و همنشینان خوب باشند خانهٔ حقیر نیز آرامش آدمی را فراهم می‌آورد. اگر واقعاً صاحبدلی برو معشوقی طلب کن.

خاکِ او هم‌سیرتِ جان می‌شود سُرمهٔ چشمِ عزیزان می‌شود (۳۰۱۱)

حتّی خاکِ گور انسان شریف هم، صفت معنوی پیدا می‌کند و هم‌جنس روح می‌شود. و عزیزانِ صاحبدل آن خاک را همچون سُرمه بر چشم می‌کشند. [ابیات اخیر تماماً در اهمیّت مصاحبت گفته آمد. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اوّل.]

ای بسا در گور خفته خاکْوار بِهْ ز صد اَحیا به نفع و انتشار (۳۰۱۲)

ای بسا آدم‌های شریفی که جسمشان در گور آرمیده، ولی نفع و خاصیّت وجودی‌شان از بسیاری از کسانی که فعلاً روی زمین زندگی می‌کنند و راه می‌روند بیشتر باشد.

سایه بُرده او و خاکش سایه‌مند صد هزاران زنده در سایهٔ وَیَند (۳۰۱۳)

او با اینکه سایهٔ جسمانی‌اش را از روی خاک برچیده، ولی خاکش سایه‌گستر شده است. و هنوز بسیاری از زندگان در سایهٔ او به سر برند.

داستان آن مرد که وظیفه‌ای داشت از محتسبِ تبریز، و وامها کرده بود بر امیدِ آن وظیفه، و او را خبر نَه از وفات او، حاصل از هیچ زنده‌ای وام او گزارده نشد، اِلّا از محتسبِ متوفّی گزارده شد، چنانکه گفته‌اند

لَیْسَ مَنْ ماتَ فَاسْتَراح بِمَیِّتٍ اِنَّمَا الْمَیِّتُ مَیِّتُ الْاَحْیاءِ

خلاصهٔ داستان

در شهر تبریز محتسبی بود به نام **بدرالدین عُمَر** که به نیکدلی و گشاده‌دستی معروف بود. صفت جُود و سَخا در او به تمامی ظهور داشت چندانکه حتّی **حاتم‌طائی** نیز در برابر دریادلی و جوانمردیِ او به چیزی شمرده نمی‌آمد. خانهٔ او کعبهٔ آمال بیچارگان و حاجتیان بود. در آن میان درویشی که بارها طعم عطای او را چشیده بود و به امید دهش‌های بیکرانِ او خود را به وامی بس گران دچار کرده بود و در ادای آن به غایتِ استیصال رسیده بود، راه تبریز در پیش گرفت تا از این مخمصه جانکاه برهد. او که نُه هزار دینار مقروض بود با سختی و مرارت تمام خود را به تبریز رسانید و بیدرنگ راهی خانهٔ محتسب شد، امّا هنوز چند قدمی پیش نرفته بود که خبری بس هولناک شنید. آری خبر درست بود. محتسب مُرده بود! فقیر از شنیدن این خبر نعره‌ای زد و بیهوش بر زمین افتاد. عابران نیز از نعرهٔ عظیم و سقوطِ ناگهانی او بر زمین متوحّش شدند و به جنب و جوش درآمدند و دوان دوان رفتند و آب و گُلاب آوردند به سر و صورتش زدند تا شاید بهوش آید. آن فقیر تا به شب روی زمین بیهوش افتاده بود و مردم نیز بالای سر او نشسته بودند و های‌های می‌گریستند. وقتی فقیر بهوش آمد نخستین کلامی که بر زبان راند این بود: خداوندا، من بنده‌ای گُنه‌کارم، زیرا از کرامت تو گسسته و به عطای مخلوق دل بسته‌ام. گرچه محتسب، سخاوتمند بود، ولی سخای او در مقابل فضل تو چیزی

شمرده ناید. به هر حال او از امید بستن به مخلوق توبه کرد، امّا گریه و شیونش برای فقدان محتسب زبان‌زد خاص و عام شد. تا اینکه جوانمردی مددکار قدم پیش نهاد و دور شهر افتاد تا از مردم به‌خصوص اعیان و اغنیا مبالغی جمع کند و بدهی فقیر را تسویه نماید. امّا کلِّ اعانات مردم از صد دینار تجاوز نکرد، در حالی که او نُه هزار دینار مقروض بود. جوانمرد مددکار که از کمک خلق نومید شده بود دست فقیر را گرفت و بر سر مزار محتسب برد. فقیر بر خاک محتسب افتاد و سخت گریست و حال زار خود بازگفت. و از روح او همّت جُست.

وقتی فقیر از سر خاک محتسب برخاست جوانمرد مددکار او را به خانه‌اش مهمان کرد. چون هر دو بخفتند جوانمرد مددکار محتسب سمیح الاخلاق را در خواب دید که به او می‌گوید: ای جوانمرد مددکار من همهٔ سخنان تو و آن فقیر را که بر سر گورم گفت می‌شنیدم، ولی مجاز به پاسخ نبودم. اینک بدان که من پیشتر از احوال این فقیر آگاهی داشتم، از اینرو چندپاره گوهر گرانبها برای او کنار گذاشته‌ام که نه تنها دَین او را ادا می‌کند، بلکه مقداری هم برایش می‌ماند که نیازهای دیگرش را برمی‌آورد. البتّه من در دورهٔ زندگانی‌ام سعی داشتم که اینها را با دست خود بدو دهم که اجل مهلتم نداد. اکنون آن گوهرها به نام او در فلان مکان جاسازی شده است. به آن فقیر سفارش کن که مبادا در فروش آن گوهرها شتاب ورزد. ضمناً سلام مرا به میراث‌دارانم برسان و به آنان گوشزد کن که مبادا از این کار من رنجه شوند. و...

جوانمرد مددکار با شوق و شعف از خواب برجهید و خواب دوشین خود برای فقیر وامدار باز گفت و... بدین ترتیب وام آن فقیر گزارده آمد.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آن‌را حکایتی می‌داند که در کتاب **المستجاد من فعلات الاجواد**، تألیف ابوعلی محسن بن علی التنوخی، طبع دمشق صفحه ۱۷۶ ـ ۱۷۷، و در **احیاءالعلوم**، جلد۳، صفحه۱۷۳ آمده است[1]: ابوسعید خرگوشی روایت کند که در مصر مردی بود که درویشان را چیزی فراهم کردی. یکی را فرزندی آمد و هیچ نداشت. گفت: به نزدیک او رفتم بیامد و از هر کسی سؤال کرد و هیچ فتوحی نبود مرا. بر سر قبری بُرد و بنشست و گفت: خدای بر تو رحمت کناد. تو بودی که اندوه درویشان بُردی و هر چه بایستی، می‌دادی؟ امروز برای

---

۱. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۱۴ـ۲۱۳.

کودک این مرد بسیار جهد کردم، هیچ فتوح نبود. پس برخاست و دیناری داشت. به دو نیم کرد و نیمی به من داد و گفت: این تو را وام دادم تا چیزی پیدا آید و این مرد را محتسب گفتندی. گفت: فراستدم و کار کودک بساختم. محتسب آن شب، مُرده را به خواب دید که گفت: هرچه گفتی شنیدم امروز. لیکن ما را در خواب دستوری نیست. اکنون به خانهٔ من رو و کودکان مرا بگوی تا آنجا که آتشدان است بکنند و پانصد دینار زر آنجاست به آن مرد دهند که او را کودک آمده. محتسب دیگر روز برفت و چنانکه دیده بود بکرد پانصد دینار یافت. فرزندان او را گفت: خواب مرا حکمی نیست. این زر مِلک شماست، برگیرید. گفتند که او که مرده است سخاوت می‌کند، ما که زنده‌ایم بخیلی کنیم. رو بدان مرد ده چنانکه گفته است. محتسب نزد آن مرد بُرد و آن مرد یک دینار برگرفت و دو نیم کرد و یکی نیمه عوض وام به او داد و گفت: دیگر به درویشان ده که مرا حاجت بیش از این نبود.

*

از نظر قصّه‌نویسی و داستان گویی‌های مرسوم این حکایت ناتمام می‌نماید، زیرا مولانا معلوم نمی‌دارد که ورثه در قبال این وصیّت غریب، آن هم از طریق رؤیایی که جوانمرد مددکار دیده است چه واکنشی از خود نشان می‌دهند، و آن فقیرِ وامدار چه‌سان بدان همه مال و مکنت دست می‌یازد. امّا این حکایت از حیث معانی و مقاصدی که مولانا در نظر داشته و آن‌را به احسن وجه در بیان آورده حکایتی تمام است. چه او در ابیات پیشین گفت که ای بسا مُرده‌ای که در زیر خروارها خاک آرمیده، ولی فایدهٔ وجودی او از بسیاری از زندگان بیشتر است. حال در این حکایت همان معنی را وا می‌گسترد و می‌گوید که مرگ جسمانی مانع از افادات معنوی و مادّی اهل‌الله نمی‌شود. مقاصد دیگری نیز در مطاوی ابیات دنبال کرده است. از قبیل توکّل به خدا و انقطاع امید از خلق، اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت حق و خلق که از بنیادهای مهمّ مکتب مولاناست و...

* * *

آن یکی درویش ز اطرافِ دیار جانب تبریز آمد وامدار (۳۰۱۴)

یکی از دراویشِ مقروض از نواحی اطراف به تبریز آمد.[ترجمهٔ بیت عربی مَطلعِ این فصل: «آنکس که مُرد و از رنج این دنیا آرامش یافت مُرده نیست، بل مُرده کسی است که در حال حیات نیز مُرده باشد.» یعنی کسی که هیچ نفع و صلاحی از او به دیگران نمی‌رسد بر حسب واقع مُرده است، گرچه روی زمین نَفَس بکشد و تکاپویی کند.]

(۳۰۱۵) نُـه هـزارش وام بُـد از زر مگـر بـود در تـبریز بَـدْرُالدّیـن عُـمَر

آن درویش مبلغ نُه هزار دینار مقروض بود. و در تبریز محتسبی مـی‌زیست بـه نـام بدرالدین عُمَر.

(۳۰۱۶) مُحْتَسِب بُد او، به دل بحر آمـده هر سرِ مـویش یکـی حـاتم‌کده

او محتسبی بود دریا دل بطوریکه هر سرِ مویش پُر بود از افـراد سـخاوتمندی نـظیر حاتم‌طائی. خلاصهٔ کلام آدمی بود نظر بلند و بسیار بخشنده.

(۳۰۱۷) حاتَم ار بـودی، گـدایِ او شـدی سر نهادی، خاکِ پـایِ او شـدی

اگر حاتم طائی در آن وقت زنده بود، قطعاً گدای درگاه او می‌شد. حتّی سر بر زمین می‌نهاد و خاک پایش می‌شد.

(۳۰۱۸) گر بدادی تشـنه را بـحری زلال در کَرَم شرمنده بودی زآن نَوال[1]

در سخاوت و بلند نظری او همین بس که اگر مثلاً به شخصی تشنه یک دریا آبِ زلال و گوارا می‌بخشید، باز بواسطهٔ خوی کریمانه‌اش از آن بخشش بزرگ شرمسار می‌شد. یـعنی می‌گفت این چیزی که به او بخشیدم بس ناقابل است و حق مطلب را ادا نمی‌کند.

(۳۰۱۹) ور بکـردی ذرّه‌یـی را مَشـرِقی بـودی آن در هِـمَّتش نـالایقی

و یا اگر ذرّه‌ای را به صورت خورشید درمی‌آورد، این کارِ بس سترگ در نظر هـمّتِ عالی او چیزی محسوب نمی‌شد. [«مشرق» اسم مکان به معنی طلوع‌گاه و محل تابیدن است. امّا بنا به ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ، مراد از مشرق، شارق (= خورشید) است.]

(۳۰۲۰) بـر امـیدِ او بـیامد آن غـریب کو غریبان را بُدی خویش و نَسیب[2]

خلاصهٔ کلام آن درویشِ غریب به امید بخشش و کرم محتسبِ بخشنده آمده بود، زیرا او، یعنی آن محتسب به منزلهٔ خویشان و کسان غریبان بود. [سلامت نفس و سماحت اخلاق

---

۱. نَوال: عطا، بخشش، عطیّه.

۲. نَسیب: خویشاوند، فامیل.

محتسب سبب شده بود که غریبان و حاجتیان، او را خویش خود دانند.]

با دَرَش بود آن غـریب آمـوخته وامِ بـی‌حد از عـطایش تـوخته[1] (۳۰۲۱)

آن غریب با درگاهِ آن محتسب آشنایی داشت. و به امید بخشش‌های او وام‌هایی بسیار گرفته بود. یعنی سخت مقروض شده بود بدین امید که محتسب همهٔ آنها را کرامت فرماید.

هم به پشتِ آن کریم او وام کـرد که به بخششهاش واثق بود، مَرد (۳۰۲۲)

و چون به آن محتسبِ بخشنده دلگرم بود و به عطایایش سخت امیدوار، از اینرو تـا توانست زیربارِ قرض رفت.

لااُبـالی گشـته زو و، وامْجُـو[2] بـر امـیدِ قُـلْزُمِ اِکـرامْخُـو[3] (۳۰۲۳)

درویش غریب به امید آن دریای جُود و کرم (محتسب) بی‌محابا قـرض‌های فـراوان کرده بود.

وامْداران رُو تُـرُش، او شـادکام همچو گُل خندان از آن رَوْضُ‌الْکِرام[4] (۳۰۲۴)

سایر بدهکاران تماماً گرفته و اخم‌آلود بودند، زیرا می‌ترسیدند سر موعد نتوانند بدهی خود را تسویه کنند، امّا آن غریب به امید آن چمنزارِ بخشندگان (محتسب) مانند گُل شاد و خندان بود.

گرم شد پشتش ز خورشیدِ عرب چه غم اَشْتَش از سِبالِ بُـولَهَب[5]؟ (۳۰۲۵)

به عنوان مثال، کسی که از خورشید عرب یعنی حضرت محمد(ص) پشتش گرم باشد

---

۱. تُوخْته: حاصل شده، جمع شده، جُسته. اسم مفعول از مصدرِ توختن.

۲. وامْجُو: خواهان وام، قرض خواهنده.

۳. قُلزم اِکرامْخُو: دریایی که صفت بخشندگی دارد. کنایه از سخاوت شگرف آن محتسب.

۴. رَوْضُ‌الْکِرام: مرغزار بخشندگان و کریمان. و در عین حال «رَوْض» جمع «رَوْضَه» به مـعنی بـاغ‌ها و گلشن‌ها نیز آمده است. اگر مورد اخیر نیز فرض شود جایز است، چرا که استعمال جمع در مورد مفرد برای ایفاد مبالغه و احترام است.

۵. سِبالِ بُولَهَب: تَکبّر و نخوت ابولهب. «سِبال» در اینجا کنایه از تکبّر و قدرت است. «ابولهب» نیز مظهر قدرت و تفرعن است.

از تکبّر و نخوت ابولهب چه غمی دارد؟ معلوم است که هیچ غمی ندارد.

(۳۰۲۶) چونکه دارد عهد و پیوندِ سَحاب[۱] کی دریغ آید ز سَقّایانَش آب؟

کسی که با ابر عهد و پیمان دارد چگونه ممکن است آب را از سقّاها دریغ دارد؟ یعنی کسی که به منبع فیّاض متّصل است عطایا را از اهل نیاز دریغ نمی‌دارد.

(۳۰۲۷) ساحرانِ واقف از دستِ خدا کی نهند این دست و پا را دست و پا؟

مثال دیگر، جادوگرانی که از قدرت لایزالِ الهی آگاهی دارند، چگونه ممکن است که به دست و پای ظاهری خود اعتنا کنند؟ [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۹) دفتر پنجم.]

(۳۰۲۸) روبهی که هست زآن شیرانْش پشت بشکند کَلّهٔ پلنگان را به مُشت

مثال دیگر، روباهی که پشتش به شیران گرم باشد کلّهٔ پلنگان را با مشت می‌شکند. [حکایت بعدی در بسط همین موضوع است.]

---

۱. سَحاب: ابر.

آمدنِ جعفر رَضِیَ اللهُ عَنْهُ به گرفتنِ قلعه‌ای به‌تنهایی، و مشورت کردن مَلِکِ آن قلعه در دفعِ او، و گفتنِ آن وزیر، مَلِک را که زنهار! تسلیم کن و از جهل تهوّر مکن، که این مرد مُؤیَّد است و از حق جمعیّت عظیم دارد در جانِ خویش، اِلیٰ آخِرِه

خلاصهٔ داستان

حضرت جعفربن ابیطالب (جعفر طیّار) برای فتح قلعه‌ای به تنهایی بدان حمله آورد. قلعگیان که خود در سلک رزم‌آوران نامی بودند چنان بیمناک شدند که درِ قلعه را بستند. رئیس قلعه از معاون خود چاره‌جویی کرد. او گفت: چاره‌ای نیست جز آنکه قلعه و خود را بدو تسلیم داریم. رئیس قلعه با تعجب گفت: او که فقط یک نفر است، چگونه به او تسلیم شویم؟! معاون جواب داد: به فرد بودنش نگاه مکن، بدین بنگر که قلعه در برابر او همچون سیماب لرزان است.

* * *

این واقعه در کتب تاریخی و روایی نظیر سیرهٔ ابن هشام، طبری، ابن اثیر و طبقات ابن‌سعد و مغازی واقدی و بحارالانوار دیده نیامد. در تراجم صحابه نظیر اسدالغابة و الاستیعاب نیز یافته نشد. به هر حال معلوم نیامد که مأخذ مولانا چه بوده است. امّا این حکایت ابیات پیشین را تبیین کرده است. چون در آن ابیات به این مطلب اشارت رفته است که اگر آدمی پشتوانه‌ای مطمئن داشته باشد قدرت‌های مهیب دنیوی را درهم شکند.

* * *

(۳۰۲۹) چونکه جعفر رفت سویِ قلعه‌ای قلعه پیشِ کامِ خُشکش جُرعه‌ای

وقتی که جعفر طیّار برای فتح قلعه‌ای رفت، آن قلعه در برابر دهان عطشانِ او جرعه‌ای بیش نمی‌نمود، یعنی جعفر چنان با روحیّه می‌رزمید که فتح قلعه برای او امری بس ساده و سهل می‌آمد. [توضیح دربارهٔ جعفر طیار در شرح بیت (۳۵۶۵) دفتر دوم آمده است.]

(۳۰۳۰) یک سواره تاخت تا قلعه به کَر[1] تا درِ قلعه ببستند از حَذَر

جعفر تک و تنها به سوی قلعهٔ دشمن تاختن آورد، و قلعه‌نشینان از ترس او درهای قلعه را بستند. [چرا که از حملهٔ بی‌امان جعفر دهشتی سخت بدیشان راه بنمود و دچار بیم و ارتعاد شدند.]

(۳۰۳۱) زَهره نه کس را که پیش آید به جنگ اهلِ کشتی را چه زَهره با نهنگ؟

هیچیک از اهالی قلعه جرأت نکرد که برای پیکار با او قدم پیش نهد. به عنوان مثال آیا کشتی‌نشینان جرأت مقابله با نهنگ را دارند؟ [مصراع دوم بر سبیل مثال آمده است.]

(۳۰۳۲) روی آورد آن مَلِک سویِ وزیر که چه چاره‌است اندرین وقت؟ ای مُشیر

رئیس قلعه رو به وزیرش کرد و گفت: ای مشاور بگو ببینم الآن چاره چیست؟

(۳۰۳۳) گفت: آنکه ترک گویی کِبر و فَن پیشِ او آیی به شمشیر و کفن

وزیر گفت: چاره اینست که تکبّر و تقلّب را کنار بگذاری و صاف و صادق با شمشیر و کفن نزد او روی. [«با شمشیر و کفن نزد کسی رفتن» کنایه از مبالغه در عذر خواستن است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۱۳) دفتر اوّل و بیت (۳۱۵) دفتر چهارم.]

(۳۰۳۴) گفت: آخِر نَه یکی مردیست فرد؟ گفت: منگر خوار در فردیِّ مرد

رئیس قلعه گفت: ای وزیر مگر جعفر یک نفر نیست؟ وزیر گفت: بله البته که او یک نفر است. امّا تو تنهایی او را دست کم مگیر.

---

۱. کَرّ: رفت و برگشت، تاخت و تاز کردن.

چشم بگشا، قلعه را بنگر نکو همچو سیماب[۱]است لرزان پیشِ او (۳۰۳۵)

چشمانت را بازکن و قلعه را خوب نگاه کن. ببین که این قلعه در برابر قدرت تهاجم جعفر، مانندِ جیوه می‌لرزد.

شِسته[۲] در زین آنچنان محکم پی است گوییا شرقی و غربی با وی است (۳۰۳۶)

جعفر چنان استوار بر زین نشسته که گویی تمام اهلِ خاور و باختر جزوِ لشکریان او هستند.

چند کس همچون فِدایی تاختند خویشتن را پیشِ او انداختند (۳۰۳۷)

چند نفر از اهالی قلعه فداکارانه بر جعفر یورش آوردند و با او هماوردی کردند.

هر یکی را او به گُرزی می‌فگند سرنگونسار اندر اَقدامِ سَمَند[۳] (۳۰۳۸)

امّا جعفر هر یک را با ضربهٔ گُرز سرنگون کرد و زیر سمِّ اسبان انداخت.

داده بودش صُنعِ حق جمعیّتی که همی زد یک تنه بر اُمَّتی (۳۰۳۹)

حضرت حق چنان اعتماد به نفس و جمعیت خاطری به جعفر عنایت فرموده بود که یک تنه بر جمعیّتی کثیر حمله می‌آورد.

چشمِ من چون دید رویِ آن قُباد کَثرتِ اَعداد از چشمم فتاد (۳۰۴۰)

این بیت از زبان جعفر است: وقتی که چشم من به پادشاه حقیقی جهان افتاد، کثرت نفرات دشمن از نظرم افتاد و بی‌اهمیّت شد. [«قُباد» در اینجا کنایه از حضرت حق است که پادشاه حقیقی جهانیان است.]

اختران بسیار و، خورشید، ار یکی‌ست پیشِ او بنیادِ ایشان مُنْدَکی[۴]ست (۳۰۴۱)

به عنوان مثال، هر چند ستارگان بسیارند و خورشید یکی بیش نیست، امّا بنیاد

---

۱. سیماب: جیوه.

۲. شِسْته: مخفّفِ نشسته.

۳. سَمَند: اسب زرد رنگ که بدان زرده هم گویند.

۴. مُنْدَکّ: متلاشی شده. اسم مفعول از مصدر اِندِکاک.

ستارگان در برابر خورشید ویران می‌شود. یعنی با طلوع خورشید ستارگان ناپدید می‌شوند.

(۳۰۴۲) گر هزاران موش پیش آرند سَر گربه را نه ترس باشد نه حذر

مثال دیگر، اگر هزاران موش سر از سوراخ‌های خود بیرون آورند و به گربه‌ای حمله کنند، گربه از آن موش‌ها هیچ ترس و بیمی ندارد.

(۳۰۴۳) کی به پیش آیند موشان؟ای فلان نیست جمعیّت درونِ جانشان

زیرا ای فلانی، موش‌ها چگونه ممکن است قدم پیش نهند و به گربه حمله آرند در حالی که ذره‌ای جمعیّت خاطر و اعتماد به نفس ندارند. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۴ سورهٔ حشر در وصف روحیهٔ متزلزل یهودیان فرماید: ... تَحْسَبُهُمْ جَمیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتّی... «...شما آنان را جمعی متحد می‌پندارید در حالی که دلهایشان سخت پراکنده است...»]

(۳۰۴۴) هست جمعیّت به‌صورت‌ها فُشار[1] جمعِ معنی‌خواه، هین از کردگار

تجمّع ظاهری بیهوده است. امّا تو باید جمعیّت خاطر و اعتماد به نفس را از خداوند بخواهی.

(۳۰۴۵) نیست جمعیت ز بسیاریِّ جسم جسم را بر باد قایم دان، چو اسم

جمعیّت خاطر از کثرت اجسام حاصل نیاید. بدان که اجسام نیز مانند اسماء و کلمات بر پایهٔ باد قرار دارد. یعنی کلمات که از دهان خارج می‌شود معلول نَفَس و هوای دهان است. همانطور که کلمات، صف در صف از دهان صادر می‌شود و نابود می‌گردد، کثرت اجسام نیز وقتی وحدت قلبی و اتحاد درونی در میان نباشد براساسی نیست. «سیاهی لشکر نباید بکار».

(۳۰۴۶) در دلِ موش ار بُدی جمعیّتی جمع گشتی چند موش از حَمْیَتی

در حالی که اگر در میان موش‌ها وحدت حقیقی برقرار بود، چند موش از روی غیرت جمع می‌شدند. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم و ابیات بعدی جزای شرط.]

---

۱. فُشار: بیهوده، سخن یاوه.

بر زدندی چون فدایی حمله‌ای خویش را بر گربهٔ بی‌مُهله‌ای (۳۰۴۷)

و همچون فدائیان بدون معطّلی بر گربه حمله می‌آوردند.

آن یکی چشمش به کُندی از ضِراب[۱] وآن دگر گوشش دریدی هم به ناب[۲] (۳۰۴۸)

یکی با حمله‌ای چشم گربه را در می‌آورد، و آن‌دیگری گوشش را با دندان‌پاره می‌کرد.

وآن دگر سوراخ کردی پهلوَش از جماعت گم شدی بیرون‌شُوَش[۳] (۳۰۴۹)

و آن موش دیگر پهلوی گربه را سوراخ می‌کرد و از کثرت موش‌ها راه فرار به روی گربه بسته می‌شد.

لیک جمعیّت ندارد جانِ موش بِجْهَد از جانش به بانگِ گربه هوش (۳۰۵۰)

ولی افسوس که موش‌ها با هم وحدت ندارند، از اینرو همینکه گربه یک «میو» می‌کند، بیهوش می‌شوند.

خشک گردد موش زآن گربهٔ عیار[۴] گر بُوَد اَعدادِ موشان صد هزار (۳۰۵۱)

موش‌ها از دیدن آن گربهٔ گُربُز از ترس برجای خشک می‌شوند، گرچه شمارِ موش‌ها به صدهزار رسد.

از رمهٔ اَنْبُه چه غم قصّاب را؟ اَنبُهیِ هُش چه بندد خواب را؟ (۳۰۵۲)

مثلاً قصّاب از گلّهٔ انبوه چه واهمه‌ای دارد؟ مسلّماً هیچ واهمه‌ای ندارد. یا مثلاً هوش سرشار در برابر خواب چه مقاومتی تواند کرد؟ هیچ مقاومتی نتواند کردن.

مالِکُ‌الْمُلکست، جمعیّت دهد شیر را تا بر گلهٔ گوران جهد (۳۰۵۳)

خداوندی که مالک مُلک هستی است چنان جمعیّت خاطر و اعتماد به نفسی به شیر

---

۱. ضِراب: مصدر باب مفاعله به معنی زد و خورد کردن. اما در اینجا مناسب معنی حمله است.

۲. ناب: دندان نیش. جمع: اَنْیاب و نُیوب. از ریشهٔ «ن ی ب».

۳. بیرون‌شو: مَخْلَص، محلّ خروج، گریزگاه.

۴. عَیار: مخفف عَیّار به معنی حیله‌گر، زیرک، چالاک و گُربُز.

کرامت می‌فرماید که یک تنه بر گلّهٔ گورخر حمله می‌آورد. [«مالِکُ‌الْمُلک» از اسماء الهی است چنانکه در آیهٔ ۲۶ سورهٔ آل عمران خداوند بدان اسم یاد شده است.]

(۳۰۵۴) صد هزاران گـورِ دَه‌شـاخ و دلیـر چون عدم باشند پیشِ صَوْلِ[1] شیر

صدها هزار گورخرِ ده شاخ و شجاع در برابر حملهٔ شیر، هیچ به شمار می‌آیند.

(۳۰۵۵) مالِکُ‌الْمُلْکست، بِدْهَد مُلکِ حُسن یوسفی را، تا بُوَد چون مـاءِ مُـزْن

خداونـدی کـه مـالک مُـلک هسـتی است مُـلکِ جـمال و زیـبایی را بـه حـضرت یوسف(ع) عنایت فرموده است تا همچون آب ابری که سپید و درخشان است جلوه‌گری کند. [«ماء» به معنی آب است و «مُزْن» به معنی ابر سپید و درخشـان. مـتخذ از آیـهٔ ۶۹ سـورهٔ واقعه است.]

(۳۰۵۶) در رُخـی بـنْهَد شعاعِ اخـتری که شـود شـاهی، غـلامِ دخـتری

نیز خداوند به چهره‌ای درخشندگی ستاره‌ای را می‌بخشد چـندانکـه پـادشاهی غـلام دختری شود. [پس ابیات اخیر به نحو تمثیل این نکته را افاده کرد که چربش و چـیرگی بـه قدرت صوری و حشمت ظاهری نیست.]

(۳۰۵۷) بنْهَد اندر رویِ دیگـر نـورِ خَـود که ببیند نیمْشب هر نـیک و بـد

خداوند در چهره‌ای دیگر نوری قـرار مـی‌دهد کـه در تـاریکی‌های نـیمه شب سـره را از ناسره بازشناسد. [مضمون این مطلب در قالب حکایتی مستقل آمده است. به حکـایت شیخ عبدالله مغربی که از بیت (۵۹۸) به بعد دفتر چهارم شروع می‌شود رجوع گردد.]

(۳۰۵۸) یوسف و موسی ز حق بُردند نور در رخ و رخسار و در ذاتُ‌الصُّدور

یوسف(ع) و موسی(ع) از حضرت حق کسب نور کردند. و آن نور در صورت و چهره و ضمیر آنان درخشیدن گرفت. [«ذاتُ‌الصُّدور» تعبیری است قـرآنـی از مُـضْمَرات درون[2] و

---

۱. صَوْل: حمله، یورش.

۲. ر. ک. الکشاف (زمخشری)، ج۱، ص ۴۰۷.

مستورات دل. به اندیشه‌ها و حالات درونی نیز گویند. این تعبیر به کرّات (پانزده بار) در قرآن کریم آمده است از جمله آیهٔ ۱۱۹ و ۱۵۴ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۷ سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۳ سورهٔ انفال، آیهٔ ۱۴ سورهٔ توبه و...]

رویِ موسی بارِقی[۱] انگیخته پیشِ رُو او توبره‌ای[۲] آویخته (۳۰۵۹)

رخسارهٔ موسی چنان درخششی داشت که او ناچار شده بود صورت خود را با نقاب بپوشاند. [این بیت و دو بیت بعدی به روایتی اشارت دارد که در **قصص‌الانبیاء** ثعلبی، صفحه ۱۷۴، و **تفسیر ابوالفتوح**، جلد ۱، صفحه ۱۲۴، و **رسالهٔ قشیریه**، صفحه ۴۱ آمده است[۳]. متن عربی این روایت را ترجمه می‌کنیم تا عموم را مفید افتد: «پس از آنکه نور الهی موسی را در پوشاند به سوی قومش رفت و چهل شبانروز در میان آنان درنگ کرد. هر کس او را می‌دید جان می‌سپرد. تا اینکه موسی کلاه نقابداری به سر کرد تا مبادا کسی با دیدن چهرهٔ درخشان او از هیبت بمیرد.»]

نورِ رویش آن‌چنان بُردی بَصَر که زُمُرُّد از دو دیدهٔ مارِ کر (۳۰۶۰)

نور چهرهٔ موسی همانطور خیره کننده بود که زُمرّد دو چشم مارِ ناشنوا را کور می‌کند. [قدما باور داشتند که زُمُرّد را خاصیّتی است که اگر برابر چشم مار گرفته شود چشمانش را کور کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم. نیکلسون دربارهٔ کَر بودن مار می‌نویسد: به روایت دمیری، مارِ کَر (= اَلْحَیَّةُ الصَّمّاءُ) گونه‌ای بس خطرناک است. دمیری می‌گوید که عرب‌ها افعی‌ها و شترمرغ را کر می‌دانند. شاید حَیَّةُ الصَّمّاء به معنی ماری باشد که صدای افسونگران را نمی‌شنود[۴]...]

او ز حق درخواسته تا توبره گردد آن نورِ قوی را ساتِره[۵] (۳۰۶۱)

موسی (ع) از حضرت حق نقابی درخواست کرد تا بوسیلهٔ آن نورِ قاهر الهی را از

---

۱. بارِق: درخشنده.

۲. تُوبْره: کیسهٔ بزرگ. در اینجا با معنی نقاب مناسب‌تر می‌آید زیرا در متن روایت بُرْقَع (= نقاب) آمده است.

۳. ر. ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۱۴.

۴. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۹۴.

۵. ساتِره: پوشاننده.

چشمانی که تاب دیدن آن‌را ندارد بپوشاند. [به توضیح دو بیت پیشین رجوع شود.]

(۳۰۶۲) توبره گفت از گِلیمت ساز، هین کآن لباسِ عارفی آمد امین

فاعلِ «گفت» در مصراع اوّل «توبره» نیست، بلکه حضرت حق است. هرچند که در وهلهٔ اوّل چنین توهّم می‌شود که گوینده، توبره بوده است. پس توبره نگفت، بلکه حضرت حق گفت. امّا معنی بیت: خداوند در جواب موسی فرمود: از خرقهٔ پشمین خود نقابی فراهم آر، زیرا آن خرقهٔ پشمین، جامهٔ عارفی است امین و درستکار. [پس در مصراع اوّل گفته شد که ای موسی آن نقاب نباید از جنس دیگری باشد بلکه باید قسمتی از خرقه‌ات را به صورت نقاب در بیاوری.]

(۳۰۶۳) کآن کِسا[1] از نور، صبری یافته‌ست نورِ جان در تار و پودش تافته‌ست

زیرا که آن جامهٔ پشمین به برکت نور الهی صبر و شکیبایی آموخته و در تار و پود آن، نور معنوی تابیدن یافته است.

(۳۰۶۴) جز چنین خِرقه نخواهد شد صِوان[2] نورِ ما را بر نتابد غیرِ آن

بجز این خرقهٔ پشمین هیچ چیز محافظ نتواند شد. و جز آن، هیچ چیز تاب نور قاهر ما را نتواند آورد.

(۳۰۶۵) کوهِ قاف ار پیش آید، بِهْرَسد همچو کوهِ طور نورَش بَر دَرَد

حتّی اگر کوه قاف بخواهد حجاب نور قاهر الهی شود، از مهابت آن نور بهراسد، و مانند کوه طور گسسته و متلاشی گردد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۵) همین دفتر.]

(۳۰۶۶) از کمالِ قدرت، اَبدانِ رِجال یافت اندر نورِ بی‌چون، احتمال

اگر می‌بینید که جسم اهل‌الله شدّت انوار بی‌چون الهی را برمی‌تابد به برکت کمال قدرت الهی است که بدانان عنایت شده است.

---

۱. کِسا: لباس. جمع: اَکْسِیَه.

۲. صِوان: حِفاظ، جامه‌دان. معنی اخیر نیز با آن مناسب است زیرا جامه‌دان، البسه را محفوظ نگه می‌دارد. با فتحه و ضمّهٔ صاد نیز صحیح است.

آنچه طُورَش بر نتابد ذرّه‌ای قدرتش جا سازد از قاروره‌ای (۳۰۶۷)

نوری را که کوه طور نتوانست ذرّه‌ای از آن تحمّل کند، قدرت الهی کاری می‌کند که آن نور درون شیشه‌ای جای گیرد. [اشاره است به آیه ۳۵ سورهٔ نور: اَللّٰهُ نُورُالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ في زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَاَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لاغَرْبِيَّةٍ... «خداوند، نور آسمانها و زمین است. مَثَل نور او به چراغدانی مانَد که در آن، چراغی روشن باشد. و آن چراغ در میان شیشه‌ای است که در تلألؤ به ستاره‌ای رخشان مانَد. (فتیلهٔ) این چراغ از درخت مبارک زیتون که شرقی و غربی نیست فروزش می‌گیرد...»]

گشت مِشکات[۱] و زُجاجی[۲] جایِ نور که همین دَرَّد ز نور آن قاف و طور (۳۰۶۸)

چراغدان و شیشه‌ای جایگاه نوری شد که کوه قاف و طور از هیبت آن پاره پاره شود. [منظور بیت: انسان کامل تجلّی‌گاه نور الهی است، در حالی که کوه با عظمتی چون قاف و طور و حتّی همهٔ زمینیان و آسمانیان نتوانستند مجلای نور الهی شوند.]

جسمشان مِشکات دان، دلْشان زُجاج تافته بر عرش و افلاک این سِراج[۳] (۳۰۶۹)

بدان که جسمِ اهل‌الله بسان چراغدان است و دلشان به منزلهٔ شیشه. نور این چراغ بر عرش و افلاک تافتن گرفته است. [مولانا گوید که مصداق تمثیلی که خداوند در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور دربارهٔ نور خود فرموده همانا انسان کامل و ولیّ واصل است.]

نورشان حیرانِ این نور آمده چون ستاره زین ضُحیٰ[۴] فانی شده (۳۰۷۰)

نور عرشیان و افلاکیان و سایر موجودات ارضی و سماوی از عظمت و سطوت نور الهی انسان کامل به حیرت آمده است. و مانند ستارگان در نورِ نیمروزی به زوال رفته است. [این بیت و ابیات لاحق جملگی در توصیف عظمت و اشرفیّت انسان کامل است.]

---

۱. مِشْکات: چراغدان، جا چراغی.
۲. زُجاج: شیشه.
۳. سِراج: چراغ.
۴. ضُحیٰ: نیمروز، چاشتگاه، پیش از ظهر.

(۳۰۷۱) زین حکایت کرد آن خَتمِ رُسُل از مَلیکِ لایَزال و لَمْ یَزُل

بدین سبب است که خاتم رسولان از قول پادشاه ازلی و ابدی چنین روایت کرده است.

(۳۰۷۲) که نگنجیدم در افلاک و خَلا در عقول و در نفوسِ با عُلا[1]

من در آسمان و خَلأ و عقول و نفوسِ بلند مرتبه در نگنجیدم.

(۳۰۷۳) در دلِ مؤمن بگنجیدم چو ضَیف بی زچون و بی چگونه، بی زکیف

لیکن مانند مهمان در دل مؤمن گنجیدم. بی‌آنکه این گنجیدن کیفیّت و کمیّت داشته باشد. [در این سه بیت یکی از احادیث قدسی نقل به معنا شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵۳) دفتر اوّل.]

(۳۰۷۴) تا به دَلّالیِ آن دل، فوق و تحت یابد از من پادشاهی‌ها و بخت

تا به واسطهٔ دل انسان کامل، زَبَردستان و فرودستان از من سلطنت و اقبال معنوی به‌دست آرند. یعنی آحاد مردم چه آنان که در مراتب عالیهٔ روحی (یا دنیوی) هستند و چه آنان که در مراتب دانیهٔ روحی (یا دنیوی) قرار دارند جملگی به برکت ولایت و هدایت انسان کامل و ولیّ واصل به فتوحات ربّانی در رسند.

(۳۰۷۵) بی چنین آیینه از خوبی من بر نتابد نه زمین و نه زَمَن

بدون چنین آینه‌ای، یعنی بدون وساطت دل و جانِ انسان کامل و ولیِّ واصل نه زمین می‌تواند تجلّیات مرا تحمّل کند و نه زمان.

(۳۰۷۶) بر دو کون، اسپِ ترحّم تاختم بس عریضْ آیینه‌یی بر ساختم

اسب رحمت را به سوی هر دو جهان تازاندم. یعنی من (حضرت حق) با صفت رحمانیّه بر دو جهان تجلّی کردم. و آینهٔ بسیار پهناوری که همانا قلب انسانِ کامل است آفریدم. یعنی رحمت من در مَجلا و مِرآتی به نام قلب انسان کامل تجلّی کرد و انعکاس آن تجلّی به جهان ممکنات رسید. پس نتیجه می‌گیریم که انسان کامل، واسطة الفیض حق است. به

---

۱. عُلا: عُلُوّ و بلندی. «باعُلا» یعنی بلند مرتبه.

اعتبار حق مستفیض است و به اعتبار خلق، مفیض.

هر دمی زین آینه پنجاه عُرس[1] بشنو آیینه، ولی شرحش مَپُرس (۳۰۷۷)

به برکت این آینه هر لحظه پنجاه جشن عروسی برپا می‌شود. یعنی هر لحظه حضرت حق تجلّیات بیشماری بر دل انسان کامل می‌کند. تو فقط مُجاز هستی که صورت ظاهری این آینه را بشنوی ولی مُجاز نیستی که از حقیقت باطن آن سؤال کنی، زیرا تو را بدان راهی نیست. [به قول منطقیون این مسأله شرح اسمی دارد نه رسمی. مضمون آیهٔ ۸۵ سورهٔ اِسراء در بیت فوق مندرج است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۷۸) همین دفتر.]

حاصل این کز لِبْس[2] خویشش پرده ساخت که نفوذِ آن قمر را می‌شناخت (۳۰۷۸)

خلاصهٔ کلام حضرت موسی(ع) از خرقهٔ پشمین خود پوششی ساخت تا نور حق چشم‌ها را خیره نکند، زیرا موسی از قدرت نفوذ آن ماه منیر آگاه بود. یعنی یقین داشت که مردمان اشتداد نور حق را بر نخواهند تافت.

گر بُدی پرده ز غیرِ لِبْسِ او پاره گشتی، گر بُدی کوهِ دو تُو[3] (۳۰۷۹)

اگر موسی غیر از پشمینه‌اش از چیز دیگر نقاب می‌ساخت، آن نقاب پاره پاره می‌شد گرچه کوهِ ستبر بود.

ز آهنین دیوارها نافذ شدی تُوبره با نورِ حق چه فن زدی؟ (۳۰۸۰)

در جایی که نور حق حتّی از دیوارهای آهنین نیز در می‌گذشت، نقاب پارچه‌ای در برابر آن نور چه مقاومتی توانست کرد؟

گشته بود آن تُوبره صاحبْ تَفی[4] بود وقتِ شور، خرقهٔ عارفی (۳۰۸۱)

نقاب موسی نیز از سوز و گداز دل موسی حرارت معنوی پیدا کرده بود. و

---

۱. عُرْس: جشن عروسی.
۲. لِبْس: جامه، لباس.
۳. دوتُو: دو لایه، دو لا.
۴. تَف: حرارت.

بدین ترتیب قابلیّت تحمّل نور حق را یافته بود. آن نقاب نیز به وقت شوریدگی عرفانی موسی حکم خرقهٔ او را یافته بود. یعنی آن خرقه بر اثر مصاحبت با موسی انوار حق را برمی‌تافت.

(۳۰۸۲) زآن شود آتش رهینِ سوخته[1] کُوشت با آتش ز پیش آموخته

مثلاً از آنرو آتش با نیم‌سوز قرین و معتاد است که نیم‌سوز از پیش با آتش تماس داشته و بدان خُو کرده است.

(۳۰۸۳) وز هوا و عشقِ آن نورِ رَشاد[2] خود صَفُورا هر دو دیده باد داد

صَفُورا از فرط عشق و محبت آن نور هدایت (موسی) هر دو چشم خود را از دست داد. [«صَفُورا» دختر شعیب نبی(ع) و همسر موسی(ع) بود. در خبر است که صفورا با مشاهدهٔ نور الهی موسی که سرچشمهٔ هدایت و راستی بود نابینا شد.]

(۳۰۸۴) اوّلا بَر بَست یک چشم و بدید نورِ رویِ او و، آن چشمش پَرید

صفورا ابتدا یک چشمش را فرو بست و با چشم دیگرش نور چهرهٔ موسی(ع) را مشاهده کرد و آن چشم نابینا شد.

(۳۰۸۵) بعد از آن صبرش نماند و، آن دگر بر گشاد و، کرد خرجِ آن قمر

و بعد از این واقعه نتوانست صبر کند، در نتیجه چشم دیگرش را گشود و آن چشم را نیز به خاطر دیدن نورانیّت موسی از دست داد.

(۳۰۸۶) همچنان مردِ مجاهد نان دهد چون بر او زد نورِ طاعت، جان دهد

همینطور مجاهدِ راه حق نیز ابتدا نان به نیازمندان می‌دهد. یعنی در آغاز راه بذل مال می‌کند، و چون نور طاعت الهی بر قلب او تابیدن گرفت جان خود را نیز در می‌بازد. یعنی در راه حق، زربازی مقدّمهٔ سربازی است.

---

۱. سوخته: حُراقه، تکه‌چوب یا هیزمی‌که زود آتش‌می‌گیرد و آن‌را بر ای‌ساختن‌آتش‌بکارمی‌برند،نیم‌سوز.
۲. رَشاد: هدایت.

پس زنی گفتش: ز چشمِ عَبْهَری که ز دستت رفت، حسرت می‌خوری؟ (۳۰۸۷)

پس زنی به صفورا گفت: آیا برای چشم نرگسینِ خودکه از دست دادی افسوس می‌خوری؟

گفت: حسرت می‌خورم که صد هزار دیده بودی، تا همی کردم نثار (۳۰۸۸)

صفورا جواب داد: از این افسوس می‌خورم که ای کاش صدهزار چشم می‌داشتم تا همه را نثار نورانیّت موسی می‌کردم.

رَوزنِ چشمم ز مَه ویران شده‌ست نیک مَه چون گنج در ویران نشست (۳۰۸۹)

روزنهٔ چشمانم از رؤیت آن ماهِ منیر ویران شده است. امّا ماه همچون گنجینه‌ای در دل ویران من نشسته است.

کی گذارد گنج، کین ویرانه‌ام یاد آرد از رِواق و خانه‌ام (۳۰۹۰)

این گنجینهٔ معنوی کی به من اجازه می‌دهد که از طاق و بنای خانه‌ام یادی کنم؟ [چشم ظاهر در باختم و گنجینهٔ معنوی یافتم. وَ هٰذا نِعْمَ الْبَدَل.]

نورِ رویِ یوسفی وقتِ عبور می‌فتادی در شِباکِ[1] هر قصور (۳۰۹۱)

در اینجا مولانا از نور چهرهٔ موسی(ع) به نور چهرهٔ یوسف(ع) منتقل می‌شود و می‌گوید: نور چهرهٔ یوسف به هنگام عبور از کوچه و خیابان به پنجره‌های هر خانه‌ای می‌افتاد.

پس بگفتندی درونِ خانه در یوسف است این سو به سَیْران[2] و گذر (۳۰۹۲)

مردم همینکه تابش این نور را می‌دیدند می‌گفتند حتماً یوسف همین طرف‌ها در حال گذار است. [در روایات آمده است: که چون یوسف را به مصر درآوردند و در خانه‌ای بردند، نوری از آن خانه می‌تافت و تا به عَنان آسمان می‌رسید و هر که آن نور می‌دید از عشق جمال او می‌خروشید.[3]]

---

۱. شِباک: پنجره‌ها. جمعِ شَبَکه. و شبکه در اصل به معنی تور ماهیگیری و دام صیّادان است که تجوّزاً در اینجا به پنجره اطلاق شده است.

۲. سَیْران: سیر و حرکت.

۳. تفسیر سورهٔ یوسف. ص۲۳۴.

(۳۰۹۳) زآنکه بر دیوار دیدندی شعاع فهم کردندی پس اصحابِ بِقاع[1]

زیرا وقتی که ساکنان خانه‌ها و اماکن نور یوسف را بر در و دیوار می‌دیدند پی می‌بردند که یوسف از آن نزدیکی‌ها می‌گذرد.

(۳۰۹۴) خانه‌یی را کِش دریچه‌ست آن طرف دارد از سَیْرانِ آن یوسف شرف

هر خانه‌ای که به جانب یوسف دریچه داشت از عبور یوسف شرافت به دست می‌آورد. [زیرا نور یوسف بر آن می‌تابید و مشرّفش می‌کرد.]

(۳۰۹۵) هین دریچه سویِ یوسف باز کن وز شکافش فُرجه‌یی[2] آغاز کن

بهوش باش به طرف یوسف دریچه‌ای بگشا و از شکاف آن به تماشای انوار روحانی او مشغول شو. یعنی از خانهٔ دلت روزنه‌ای به حقیقت یوسف بازکن و انوار معنوی او را تماشاکن.

(۳۰۹۶) عشقْ‌ورزی، آن دریچه کردن است کِز جمالِ دوست، سینه روشن است

امّا باید دید که مراد از آن دریچه چیست؟ مراد از آن دریچه همانا اظهار عشق به یوسف است، زیرا سینهٔ آدمی از جمال معشوق، روشن می‌شود.

(۳۰۹۷) پس هماره رویِ معشوقه نگر این به دستِ توست، بشنو ای پدر

پس هماره به رویِ معشوق درنگر. پدرجان، این کار فقط به دست خودِ تو صورت می‌گیرد. [امّا دیده‌های کور شعشعهٔ جمال حق نیارند بنگریست.]

(۳۰۹۸) راه کن در اندرون‌ها خویش را دور کن ادراکِ غیرْاندیش را

برای خود در اندرون دل‌ها راهی پیدا کن و خود را از ادراکی که در بارهٔ غیرخدا می‌اندیشد دور نگه دار.

---

۱. بِقاع: اماکن، جاها. جمعِ بُقْعه و بَقْعه.
۲. فُرجه: تماشا.

کـیمیا داری، دوایِ پـوست کُـن دشمنان را زین صِناعت دوست کُن (۳۰۹۹)

اگر کیمیا داری با آن پوست بیمار خود را درمان کن. یعنی اگر کیمیای عقل و معرفت داری باید اوصاف پست و مذموم خود را به اوصاف والا و محمود بَدَل کنی. و با این هنر حتی دل دشمنان خود را نیز به دست آور و آنان را به دوست تبدیل کن.

چون شدی زیبا، بدآن زیبا رسی کـه رهـاند روح را از بـی‌کسی (۳۱۰۰)

وقتی که زیبا شدی می‌توانی به معبود زیبا برسی. و هموست که روح انسان را از غریبی و بی‌کسی در این جهان می‌رهاند. [پس آدمی به مقدار تغییری که در اوصاف ذمیمه‌اش ایجاد می‌کند به معبود نزدیک می‌شود. و الّا با سخنان پرطمطراق نمی‌توان به درگاه او رسید.]

پرورش مر باغِ جـان‌ها را نَـمَش زنـده کـرده مـردهٔ غـم را دَمَش (۳۱۰۱)

نَمی از باغ زیبای الوهیّت جان‌ها را می‌پرورد. و نَفَسی از اَنفاس الوهی دلمردگان اندوه را حیات طیّبه می‌بخشد.

نه هـمه مُـلکِ جـهانِ دون دهـد صد هزاران مُلکِ گوناگـون دهـد (۳۱۰۲)

آن پادشاه حقیقی نه تنها از مُلک نازل دنیوی به بندگان می‌دهد، بلکه صدها هزار از مُلک‌های معنوی نیز کرامت می‌فرماید.

بر سَـرِ[۱] مُـلکِ جـمالش داد حـق مُلکتِ تعبیر، بـی درس و سَـبَق[۲] (۳۱۰۳)

حضرت حق علاوه بر فضیلتِ زیبایی، فضیلت تعبیر خواب نیز به یوسف(ع) عنایت فرمود بی‌آنکه او برای کسب چنین فضیلتی به درس و مشق محتاج باشد. [چنانکه در آیهٔ ۶ سورهٔ یوسف آمده است: ... وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْویلِ الْاَحادیثِ ... «...و خداوند تو را (ای یوسف) علم تأویل خواب آموزد...» «مُلک» و «مُلکت» هر دو به معنی دارایی و پادشاهی است. لیکن در اینجا منظور فضیلت است.]

---

۱. بر سَرِ: به علاوه، اضافه بر آن.

۲. سَبَق: درس.

(۳۱۰۴) مُلکتِ حُسنش سویِ زندان کشید مُلکتِ علمش سویِ کیوان کشید

فضیلت زیبایی یوسف، او را به زندان کشید، و فضیلت علم تعبیر خواب، او را به سوی کیوان (زُحَل) کشانید. یعنی او را به اعلی مرتبه رسانید.

(۳۱۰۵) شَه غلامِ او شد از علم و هنر مُلکِ علم از مُلکِ حُسن اِستوده‌تر

شاه مصر چون علم و هنر معنوی یوسف را دید سخت حیرت کرد و غلام او شد. امّا باید دانست که فضیلت علم و معرفت از فضیلت زیباییِ ظاهری پسندیده‌تر است. [زیرا زیبایی صوری به جسم بستگی دارد و بیدرنگ به زوال می‌رود، اما علم و معرفت هماره همراه روح است.]

رجوع کردن به حکایتِ آن شخصِ وام کرده، و آمدنِ او به امیدِ عنایتِ آن مُحتسب سویِ تبریز

(۳۱۰۶) آن غریبِ مُمْتَحَن[۱] از بیمِ وام در ره آمد سویِ آن دارُالسَّلام

آن غریب محنت زده از ترس بدهی‌های سنگین خود به طرف بهشت (تبریز) حرکت کرد. [«دارالسَّلام» لفظاً به معنی خانه‌ای است که از هرگونه آفت و بلایی بدور باشد. این لفظ از قرآن کریم اخذ شده است و وصف بهشت باشد. در اینجا آن شخص غریب مقروض تبریز را همچون بهشت می‌دید، چرا که گرهٔ کور زندگی‌اش در آنجا و به دست محتسب گشوده می‌شد.]

(۳۱۰۷) شد سویِ تبریز و کویِ گُلْستان خفته اومیدش فرازِ گُل، سَتان[۲]

آن غریب به سوی تبریز و محلّهٔ پُر گُل رفت. در حالی که امیدش بر فراز گلستان تبریز با آرامش دراز کشیده بود. یعنی او کاملاً امیدوار بود که مشکلش به دست سخاوتمند آن محتسب حل خواهد شد.

(۳۱۰۸) زد ز دارُالْمُلکِ[۳] تبریزِ سَنی[۴] بر امیدش روشنی بر روشنی

از تبریز، آن پایتخت بلندمرتبه امید او را روشنی بیشتری می‌بخشید.

---

۱. مُمْتَحَن: محنت زده، رنج و سختی کشیده.
۲. سَتان: طاقباز.
۳. دارُالْمُلک: پایتخت.
۴. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

جانْش خندان شد از آن روضهٔ رجال از نسیمِ یوسف و مصرِ وِصال (۳۱۰۹)

روح آن غریب از آن گلزار مردان (تبریز) و نسیم یوسف و شهر وصال شادمان شده بود. [«مِصْر» لفظاً به معنی شهر است و در اینجا معنی لفظی آن مورد نظر است نه عَلَمیّت آن. چنانکه در آیهٔ ۶۱ سورهٔ بقره نیز مصر در معنی لفظی آن آمده است. این ابیات کاملاً نشان می‌دهد که مولانا به یاد شمس‌الدین‌تبریزی، پیر و مراد خویش افتاده است. از اینرو از تبریز به نیکی و محبت یاد می‌کند.]

گفت: یا حادیْ[۱] اَنِخْ‌لی ناقَتی جاءَ اِسْعادیْ[۲] و طارَتْ فاقَتی (۳۱۱۰)

ای ساربان، شتر مرا بخوابان. یعنی با صدایی که مخصوص زانو زدن اُشتران است شترِ مرا بخوابان که هنگام نیکبختی (یا هنگام یاریِ) من فرا رسیده است و فقر و تنگدستی‌ام از من بشده است. [چون آن غریب یقین داشت که با مساعدت محتسب از فقر و نداری می‌رهد، لذا فعل ماضیِ «جاءَ» و «طارَتْ» بکار بُرده است.]

اُبْرُکیْ[۳] یا ناقَتی طابَ‌الْاُمور اِنَّ تبریزاً مُناخاتُ‌الصُّدور (۳۱۱۱)

ای مادینه اُشترم، زانو بر زمین نِهْ که کارها بر وفق مراد است. همانا تبریز جایگاه بزرگمردان است. [«تبریز» اسم غیرمنصرف است زیرا اسم عَلَم عُجمه است و قاعدتاً تنوین قبول نمی‌کند پس صحیح اینست که «اِنَّ تَبریزَ» نوشته شود. مگر آنکه تنوین آن‌را زائدهٔ زینتی بدانیم. «صُدور» جمع «صَدْر» است، و صدر معانی مختلف دارد و از آن جمله به معنی سینه و رئیس قوم است. معنی اخیر مناسب‌تر دیده آمد. وجه دیگر «مناخات‌الصدور» اینست: همانا تبریز جایگاه زانو زدن اشتران است. یعنی تبریز، مقصد و مأوای مشتاقان است.]

اِسْرَحیْ[۴] یا ناقَتی حَوْلَ‌الرِّیاض اِنَّ تَبْریزاً لَنا نِعْمَ‌الْمُفاض[۵] (۳۱۱۲)

ای مادینه اُشترم، پیرامون گُلزارها چَرا کن. همانا تبریز برای ما نکو «افاضه گاهی» است.

---

۱. حادی: کسی که آواز حُدیٰ می‌خواند. و حُدیٰ سرودی است که ساربانان عرب ترنّم می‌کنند و شتران را به حرکت و هیجان در می‌آورند.

۲. اِسْعاد: خوشبخت کردن، یاری نمودن.

۳. اُبْرُکی: زانو بزن. فعل امر مؤنث حاضر از فعلِ بَرَکَ یَبْرُکُ.

۴. اِسْرَحی: به چَرا برو. چَرا کن. امر مفرد مؤنث حاضر از فعلِ سَرَحَ یَسْرَحُ.

۵. مُفاض: اسم مکان از مصدر اِفاضه (باب اِفعال) به معنی محلِّ فیض رسانی، جای افاضه.

(۳۱۱۳) ساربانا، بار بگشا ز اشتران شهرِ تبریزست و کویِ گُلْستان

ای ساربان، بارها را از اُشتران واگیر، زیرا که اینجا شهر تبریز است و محلّهٔ پُر گُل.

(۳۱۱۴) فَرِّ فردوسی‌ست این پالیز[۱] را شَعْشَعهٔ[۲] عرشی‌ست این تبریز را

این گلستان، شکوه بهشتی دارد. و این تبریز درخشش آسمانی دارد.

(۳۱۱۵) هر زمانی فوجِ روح‌انگیزِ جان از فرازِ عرش بر تبریزیان

هر لحظه از بلندای آسمان، فوج روح‌بخشِ جان بر مردم تبریز نثار می‌شود.

(۳۱۱۶) چون وِثاقِ[۳] محتسب جُست آن غریب خلق گفتندش که بگذشت آن حبیب

خلاصه چون آن غریب مقروض سراغ خانهٔ محتسب را گرفت، مردم بدو گفتند که آن مردِ دوست‌داشتنی درگذشته است.

(۳۱۱۷) او پَریر[۴] از دارِ دنیا نقل کرد مرد و زن از واقعهٔ او رویْ‌زرد

آن محتسب همین پریروز از سرای فانی دنیا کوچید. و مرد و زن یعنی همهٔ آحاد مردم از مرگ او غمین و پژمرده شده‌اند.

(۳۱۱۸) رفت آن طاوسِ عرشی، سویِ عرش چون رسید از هاتفانش بویِ عرش

آن طاوس آسمانی همینکه از هاتفان غیبی رایحهٔ آسمان را شنید به سوی آسمان بر شد. «ما ز بالاییم و بالا می‌رویم».

(۳۱۱۹) سایه‌اش گر چه پناهِ خلق بود در نوردید آفتابش زودِ زود

اگر چه سایهٔ او پناهگاه مردم به شمار می‌آمد، امّا آفتاب حقیقت وجود ظلّی و سایه‌وار او را با سرعت مانند طوماری درهم نوردید.

---

۱. پالیز: باغ، بوستان، گلستان.

۲. شَعْشَعه: روشنی، درخشش.

۳. وِثاق: اتاق، خانه.

۴. پَریر: پریروز، دو روز پیش.

راند او کشتی ازین ساحل پَریر گشته بود آن خواجه زین غمخانه سیر (۳۱۲۰)

همین پریروز بود که او کشتیِ وجود خود را از ساحل دنیا به سوی بحر حقیقت حرکت داد، چرا که آن بزرگمرد از غمخانهٔ دنیا دیگر سیر شده بود. پس رَحْمَةُاللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَة.

نعره‌یی زد مرد و، بیهوش اوفتاد گوییا او نیز در پی جان بداد (۳۱۲۱)

وقتی مرد غریب خبر وفات آن محتسبِ نکوسیرت را شنید از شدّت هول و هیجان نعره‌ای زد و بیهوش بر زمین افتاد. به نظر مردم چنین آمد که شاید او نیز به دنبال محتسب از دار دنیا رحلت کرده است.

پس گلاب و آب بر رویش زدند همرهان بر حالتش گریان شدند (۳۱۲۲)

مردم از باب احتیاط دویدند گلاب و آب آوردند و بر سر و صورتش زدند. همهٔ حضار بر حال زار آن مرد غریب، های‌های می‌گریستند.

تا به شب بی‌خویش بود و بعد از آن نیم مُرده بازگشت از غیب، جان (۳۱۲۳)

آن مرد تا شب بیهوش کف زمین افتاده بود. سپس جانش از عالم غیب بطور ناقص و نیمه کاره به کالبدش رجوع کرد. [و در اینجا بود که کمی عقلش سرجایش آمد و برخاست و سرپا ایستاد.]

با خبر شدنِ آن غریب از وفاتِ آن محتسب و استغفارِ او از اعتماد بر مخلوق و تعویل بر عطایِ مخلوق و یادِ نعمتهای حق کردنش و انابت به حق از جُرمِ خود ثُمَّ الَّذینَ کَفَروا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُونَ

چون به هوش آمد، بگفت: ای کردگار مجرمم، بودم به خلق اومیدوار (۳۱۲۴)

وقتی آن مرد بهوش آمد گفت: آفریدگارا، گناهکارم، زیرا به جای اینکه به تو امید بندم به مخلوقات تو امید بسته بودم. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱ سورهٔ انعام آمده است که ترجمه آن اینست: «... سپس آنان که کفر ورزیده‌اند (مخلوق را) با پروردگارشان برابر می‌نهند». این معنی نیز جایز است: «... سپس آنان که کفر ورزیده‌اند از پروردگارشان

رخ برتابند.»]

(۳۱۲۵) گر چه خواجه بس سخاوت کرده بود هیچ آن کُفوِ عطایِ تو نبود

اگرچه آن محتسبِ بزرگ‌منش بسیار بخشندگی کرده بود، ولی بخشش او هرگز معادل بخشش تو نبوده و نیست.

(۳۱۲۶) او کُلَه بخشید و، تو سَر پُر خِرَد او قَبا بخشید و، تو بالا و قد

خداوندا، او کلاه بخشید و تو سرِ پُر از عقل بخشیده‌ای. او جامه بخشید و تو قد و قامت رعنا عطا فرموده‌ای.

(۳۱۲۷) او زَرَم داد و، تو دستِ زرْشمار او ستورم داد و، تو عقلِ سوار

محتسب به من سیم و زر داد، در حالی که تو به من دستی بخشیدی که بتوانم آن سیم و زرها را بشمارم. او به من مَرکب داد در حالی که تو به من عقلِ سوارکاری دادی.

(۳۱۲۸) خواجه شمعم داد و، تو چشمِ قَریر[۱] خواجه نُقلم داد و، تو طعمه‌پذیر

آن محتسبِ بزرگ‌منش به من شمع داد و تو چشم روشن به من عطا فرمودی. او به من طعام داد و تو به من معده‌ای دادی که غذا را بپذیرد.

(۳۱۲۹) او وظیفه داد و، تو عمر و حیات وعده‌اش زر، وعدهٔ تو طیّبات[۲]

او به من مستمرّی داد و تو به من عمر و زندگانی بخشیدی. او به من وعدهٔ زر و سیم داد و تو به من وعدهٔ رزق پاک و حلال.

(۳۱۳۰) او وِثاقم داد و، تو چرخ و زمین در وِثاقت او و صد چون او سمین[۳]

او به من اتاق بخشید و تو آسمان و زمین به من عطا فرمودی. در حالی که او و صدها

---

۱. قَریر: روشن. این صفت همیشه برای چشم می‌آید. چنانکه عرب گوید: قَرَّتْ عَیْنُه یعنی چشمش از خوشحالی روشن شد. و قَریرالْعَین یعنی کسی که از خوشحالی چشمش بدرخشد.

۲. طَیِّبات: طعام‌های حلال و پاک. جمعِ طیّبه. لفظ «طیّبات» از واژه‌های قرآنی است.

۳. سَمین: چاق، فربه.

نفر همچون او در اتاق تو یعنی در این عالم به سر برند و پرورده شوند.

زر از آنِ توست، زر او نافرید نان از آن توست، نان از توش رسید (۳۱۳۱)

زر و سیم، مُلک توست، زیرا او آنها را خلق نکرده است. چنانکه نان نیز مُلک توست و او نان را از تو دریافت کرده است. یعنی هرچه هست به حضرت حق تعلّق دارد و باقیان طفیل و روزیخوار اویند گرچه خود را سلطان السَّلاطین و اعظم الوالین بدانند.

آن سَخا و رحم، هم تو دادی‌اَش کز سَخاوت می‌فزودی شادی‌اش (۳۱۳۲)

سخاوتمندی و مهربانی را نیز تو به او عطا فرموده‌ای، زیرا که به سبب این دو صفت پسندیده، شادی و نشاط روحی‌اش را افزایش می‌دادی. [اگر صفت جُود و شفقت در کسی پیدا شود نخستین فایدهٔ آن سبکبالی و نشاط پایدار درونی اوست. و مقابل آن صفت بخل و سنگدلی است که در روح آدمی پریشانی و اضطرابی جانکاه می‌زاید.]

من مرو را قبلهٔ خود ساختم قبله‌سازِ اصل را انداختم (۳۱۳۳)

امّا من آن محتسب سخاوتمند را قبلهٔ آمال خود کردم در حالی که صاحب حقیقی قبله را فراموش کردم.

ما کجا بودیم کآن دَیّانِ دین عقل می‌کارید اندر آب و طین[1]؟ (۳۱۳۴)

در آن وقت که جزا دهندهٔ روز جزا در آب و گِل، یعنی در وجود آدمی نهال عقل می‌کاشت ما کجا بودیم؟

چون همی کرد از عدم گردون پدید وین بِساطِ خاک را می‌گسترید (۳۱۳۵)

آنگاه که خداوند آسمان را از کتمِ عدم آفرید و بستر زمین را واگسترید.

---

۱. طین: گِل. «آب و گِل» کنایه از وجود عنصری انسان است.

(۳۱۳۶) ز اختران می‌ساخت او مصباح‌ها[۱] وز طبایع[۲] قفل با مفتاح‌ها[۳]

از ستارگان، چراغ‌هایی فروزان پدید آورد و از چهار طبع، قفل را همراه کلید ساخت. [«قفل» کنایه از قبض، و «مفتاح» کنایه از بسط است. **طبایع اربعه** (گرمی، سردی، خشکی و تری) که به باور قدما جهانِ عنصری از آن ترکیب یافته است، اگر به صورت نامتعادل ترکیب شود موجب قبض و پریشانی گردد. مثلاً جدب و خشکسالی و بیماری از مصادیق قبض طبیعت است، و اگر طبایع بهنجار و متعادل ترکیب شود موجب بسط گردد. مثلاً خصب و حاصلخیزی و صحّت از مصادیق بسط طبیعت است.]

(۳۱۳۷) ای بسا بنیادها پنهان و فاش مُضْمَرِ[۴] این سقف کرد و این فِراش[۵]

خداوند بناهای بسیاری به صورت نهان و عیان در آسمان و بستر زمین پدید آورد. [شماری از این بناها به چشم سَر دیده آید و شماری دیگر به چشم سِرّ.]

(۳۱۳۸) آدم اُصطرلابِ اوصافِ عُلُوست وصفِ آدم، مَظهرِ آیاتِ اوست

انسان کامل اسطرلاب صفات و اسماء عالیهٔ الهی است. صفات انسان مظهر آیات الهی است. [همانطور که اسطرلاب وسیله‌ای است جهت نشان دادن احوال کواکب، وجود انسان نیز نشان دهندهٔ صفات قادر متعال است، زیرا انسان مظهر حق است. مولانا در **فیه‌مافیه** نیز انسان را اسطرلاب حق دانسته است. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر پنجم.]

(۳۱۳۹) هر چه در وی می‌نماید عکسِ اوست همچو عکسِ ماه اندر آبِ جوست

هرچه در وجود انسان به ظهور می‌رسد تجلّی حضرت حق است. مانند انعکاس ماه در آب جویبار.

---

۱. **مِصْباح**: چراغ فروزان.
۲. **طبایع**: رجوع شود به شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر دوم.
۳. **مِفتاح**: کلید.
۴. **مُضْمَر**: پوشیده و نهفته.
۵. **فِراش**: بستر.

بر صُطُرلابش نقوشِ عنکبوت　　بهرِ اوصافِ ازل دارد ثبوت　　(۳۱۴۰)

بر اسطرلاب وجود انسان نقش‌هایی مانند نقوش تار عنکبوت وجود دارد که این نقش‌ها اوصاف حضرت ازل را در وجود انسان ثابت می‌کند. [صفحهٔ اسطرلاب، مشبّک و خانه خانه است، درست مانند تارهای عنکبوت. و در هر خانه نام برج‌ها و ستارگان را نوشته‌اند. به هرحال مولانا وجود پیچیده و اسرارآمیز انسان را به صفحهٔ مشبّک اسطرلاب تشبیه کرده و می‌گوید: اوصاف حضرت حق بطور مجمل و فشرده در وجود آدمی به نمایش نهاده شده است. و اینست راز خلیفةاللهی او.]

تا ز چرخِ غیب، وَز خورشیدِ روح　　عنکبوتش درس گوید از شُروح　　(۳۱۴۱)

این بدان سبب است که صفحهٔ تار عنکبوتیِ اسطرلاب وجود انسان از آسمانِ غیبی و خورشید معنوی سخن بگوید و اسرار آن را تدریس و تشریح کند.

عنکبوت و این صُطُرلابِ رَشاد　　بی‌مُنَجِّم در کفِ عام اوفتاد　　(۳۱۴۲)

صفحهٔ تار عنکبوتی وجود انسان و اسطرلاب هدایت او بی‌حضور منجّم یعنی بدون مرشد کامل و راهنمای صادق به دست عوام‌النّاس افتاده است. یعنی عامّگانِ غافل قدر وجود انسانی را نمی‌دانند و خیال می‌کنند انسان خلاصه شده است در خور و خواب و خشم و شهوت، و حال آنکه آدمی اسطرلاب شمس حقیقت است.

انبیا را داد حق تَنجیمِ[1] این　　غیب را چشمی بباید غیب‌بین　　(۳۱۴۳)

خداوند اینگونه علم نجوم را به پیامبران عطا فرمود. یعنی انبیا حاملان علم نجوم روحانی هستند و می‌توانند شمس حقیقت را در آسمان معنویت رصد کنند و از احوال آن خبر دهند، زیرا دیدن اسرار غیبی مستلزم داشتن چشمی است که غیب را می‌بیند.

در چَهِ دنیا فتادند این قُرون[2]　　عکسِ خود را دید هر یک چَهْ درون　　(۳۱۴۴)

نسل‌ها و جوامع در طول تاریخ آمدند و به چاه دنیا سقوط کردند، زیرا هر یک از آنها

---

۱. تَنْجیم: ستاره‌شناسی.

۲. قُرون: جمعِ قَرْن و قرن به معنی مردم یک دوران، یک نسل، نسل بعد از نسل، دوره، عصر، صدسال.

در تهِ این چاه، تصویر خود را دیده بود. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی مطلب مهمی را در باب انسان‌شناسی در قالب تمثیلی ساده بیان داشته است. سخن او تا بدینجا بر این محور بود که اکثریت مردم، حقیقت انسان را نمی‌شناسند زیرا معیاری که برای شناخت خود برنهاده‌اند معیاری ظاهری و بی‌اساس است. اینک علّت سقوطِ آدمیان را به حضیض دنیا چنین تحلیل می‌کند: آدمیان چون به خیالات واهی اندرند از خود شناختی حقیقی ندارند، در نتیجه به چاهِ دنیا و مظاهر منحطِّ آن در می‌افتند. عناد جاهلانه‌ای که میان ابنای دنیا حاکم است در واقع عناد با خود است، و هر تلاشی که برای اِضرار و آسیب به دگری صورت می‌دهند در حکم برکندن ریشهٔ خود و مصداقِ بر شاخ بنشستن و بُن بُریدن است.

مولانا در بیت فوق «از خود بیگانگان» را بدان شیری تشبیه می‌کند که خرگوشی گُربُز او را بر سرِ چاهی می‌آورد و با فریب به چاهش در می‌افکند. این حکایت از بیت (۹۰۰) دفتر اوّل آغاز می‌شود.]

(۳۱۴۵) **از برون دان، آنچه در چاهت نمود ور نه آن شیری که در چَه شد فرود**

هر آنچه در چاهِ دنیا دیده می‌آید، باید آن‌را عکسی از حقایق عالم خارج بدانی، و الّا تو مانند همان شیری خواهی بود که در چاه سقوط کرد. [این جهان و هرآنچه در آن است سایه‌ای است از جهانِ برین. اگر آدمی خیالْاندیشانه جهان محسوسات را حقیقی و مستقل بداند و به جهان برین باور نیاورد قهراً نه خود را شناخته است و نه جهان را. چنین کسی در چاه دنیا و انحطاط آن سقوط می‌کند و به تباهی دچار می‌آید.]

(۳۱۴۶) **بُرد خرگوشیش از رَه کِـای فـلان در تگِ[1] چاهست آن شیرِ ژیان**

خرگوشی او را فریب داد و گفت: ای فلانی، آن شیرِ خشمگین که گفتم، الآن در تهِ این چاه ایستاده است. [«خرگوش» در اینجا نماد نفس امّاره و یا شیطان است و «شیر»، نماد عقل ظاهربین. نفس امّاره و یا شیطان، صاحبان عقول جزئیّه را می‌فریبد و به آنان تلقین می‌کند که حقیقت همین چیزهایی است که می‌بینید و حس می‌کنید و بیرون از دایرهٔ محسوسات هیچ خبری نیست. لَیْسَ وَراءُ عُبّادانَ قَرْیَةٌ.]

---

۱. تگ: ته، عمق.

در رو اندر چاه، کین از وی بکَش چون ازو غالبتری، سر بـر کَـنَش (۳۱۴۷)

خرگوش به شیر گفت: وارد چاه شو و از آن شیر که رقیب تو است انتقام بگیر. حال که تو از او نیرومندتری سرش را قطع کن. [نفس امّاره نیز آدمیان را سطحی اندیش بار می‌آورد و دشمنی‌های مجهول و کاذبی میان آنان می‌انگیزد. ابنای دنیا با یکدیگر به مـخاصمه و سـتیز برمی‌خیزند و نمی‌دانند چرا؟ آنان به جای آنکه دشمن را در خود ببینند بی‌جهت با این و آن می‌چخند. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۴۵) همین دفتر. و بیت (۷۷۵ ـ ۷۷۲) دفتر دوم.]

آن مُـقلِّد سُـخْرهٔ خـرگوش شـد از خیالِ خـویشتن پُـرْجوش شـد (۳۱۴۸)

آن شیر مقلّد دستاویزِ خرگوش شد و به سبب اوهام و خیالاتِ خود به خشم آمد. یعنی وقتی شیر سرش را درون چاه کرد و تصویر خود را در آب چاه دید گمان بُرد که شیری دیگر است. پس، از مشاهدهٔ او در خشم شد و به درون چاه جهید و به هلاکت رسید. [بسیاری از خلایق نیز مظاهر دنیوی را که خیالی بیش نیست حقیقت مـی‌پندارنـد و خـود را بـه تـباهی می‌کشند.]

او نگفت: این نقش، دادِ آب نیست این بجز تقلیبِ[1] آن قَلّاب[2] نیست (۳۱۴۹)

شیر با خود نیندیشید که این تصویر از خودِ آب پدید نیامده است، بلکه این تصویر فقط از وارونه‌نمایی آن حیله‌گر به ظهور رسیده است. [حضرت حق نیز دنیا را به گونه‌ای آفریده که ظاهربینان نقوش و تصاویر آن‌را حقیقی می‌پندارند.]

تو هم از دشمن چو کینی می‌کَشی ای زبونِ شش، غلط در هر ششی (۳۱۵۰)

ای کسی که مقهورِ عالَم محسوساتی، اگر بخواهی از دشمنت انتقام بگیری از هر جهت دچار اشتباهی. [در مصراع دوم قدری ابهام وجود دارد. از اینرو انقروی «شش» را به «غلط» اضافه کرده و معنی نامقبولی به دست داده است. او می‌گوید: مراد از «شش غلط» شش حسّ است که پنج تای آن حواسّ خمسهٔ ظاهر است و یکی هم حسّ مشترک است. و سپس چنین استنتاج می‌کند: و نزد مشایخ مادام که این شش حسّ با نور منوّر نشود از غلط دیدن برکنار

---

۱. تَقْلیب: دگرگون کردن، چیزی را از حالی به حالی در آوردن.
۲. قَلّاب: دگرگون کننده، آنکه سکّه‌های تقلّبی ضرب می‌کند، متقلّب.

نمی‌ماند. و هر چیز را که می‌بیند به هر حال عکس و غلط می‌بیند[۱]. امّا صحیح اینست که «شش» از «غلط» منفک شود. «شش» کنایه از جهات ششگانهٔ عالَم است، و منظور از آن، دنیای محسوسات و کمیّات است. پس مراد از «زبونِ شش» کسی است که مقیّد به محسوسات باشد. و «غلط در هر ششی» یعنی در هر جهت دچار اشتباه شده‌ای، زیرا به هر جهت نگریستی حق را ندیدی بلکه خلق را دیدی[۲]. بیت بعدی این مطلب را روشن‌تر کرده است.]

(۳۱۵۱) آن عَداوت اندر او عکسِ حق است کز صفاتِ قهر، آنجا مشتق است

آن صفتِ دشمنی و عداوتی که در دشمن می‌بینی، تجلّیِ صفت حق است، و آن عداوت از صفات قهریهٔ الهی ناشی شده است. [این بیت بر این قاعده مبتنی است که همهٔ عالَم مَظهرِ اسماء و صفات الهیّه است.]

(۳۱۵۲) وآن گنه در وی ز جنسِ جُرمِ توست باید آن خُو را ز طبعِ خویش شُست

و آن گناهی که در دشمنِ خود می‌بینی، انعکاسی است از جنس گناه تو. آن صفت را باید از سرشت خود بشُویی. [جفا و جوری که از دشمن در حق تو می‌رود جزای گناهی است که در حق خالق یا مخلوق رانده‌ای. پس لازم است که صفت دشمنی و عداوت را از صفحهٔ ضمیرت بپردازی. در این صورت همگان را دوست خواهی دید.]

(۳۱۵۳) خُلقِ زشتت، اندر او رویت نمود که تو را او صفحهٔ آیینه بود

اخلاقِ ناپسند تو در دشمنت به تو نمایانده می‌شود، زیرا که او برای تو به منزلهٔ روی آینه است.

(۳۱۵۴) چونکه قُبحِ خویش دیدی، ای حَسَن اندر آیینه، بر آیینه مَزَن

ای زیبارُو، اگر زشتی خود را در آینه دیدی، به آینه حمله مکن و آن‌را مشکن. [مولانا در قطعه‌ای از **فیه‌مافیه** مطلبی آورده که بیت فوق را تفسیر می‌کند: «گفت: پیلی را آوردند بر سرِ چشمه‌ای که آب خورَد. خود را در آب می‌دید می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۹۷۴.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳۱.

می‌رمد. نمی‌دانست که از خود می‌رمد. همه اخلاق بد از ظلم و کین و حسد و حرص و بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌رنجی. چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رمی و می‌رنجی[۱].» نیز رجوع شود به بیت (۱۳۱۹) به بعد در دفتر اوّل.]

می‌زند بر آب اِستارهٔ سَنی[۲] خاک، تو برعکسِ اختر می‌زنی (۳۱۵۵)

این بدان مانَد که مثلاً تو تصویر ستاره را در آب، ستارهٔ حقیقی پنداری و درصدد آیی که آن ستاره را با خاک بپوشانی. [این بیت راجع است به بیت (۳۱۵۱) همین دفتر. منظور تمثیل: این قهر الهی است که صفتی ناپسند را در کسی به ظهور می‌رساند. پس ستیز با معلول و سایه بی‌فایده است. چنان که تصویر ستاره را ستارهٔ حقیقی پنداشتن و با آن به معارضت پرداختن کاری بی‌حاصل است.]

کین ستارهٔ نحس در آب آمده‌ست تا کند او سعدِ ما را زیر دست (۳۱۵۶)

چنین می‌گویی: این ستارهٔ بَدیُمن در آب در آمده است تا اقبال ما را محو کند. [این بیت ادامهٔ تمثیل فوق است. انقروی در تأویل این تمثیل گوید: مراد از آب، وجود انسان، و مراد از خاک، استیلا و غلبه، و مراد از ستاره، صفت قهریّه است[۳].]

خاکِ استیلا بریزی بر سرش چونکه پنداری ز شُبهه اخترش (۳۱۵۷)

خاکِ غلبه بر روی آن می‌ریزی. یعنی می‌خواهی با خاک و گِل، ستاره را مدفون سازی، زیرا که اشتباهاً خیال کرده‌ای که تصویر ستاره، خودِ ستاره است. [وقتی در وجود کسی صفات مذموم می‌بینی اشتباهاً می‌پنداری که آن صفات واقعاً از وجود او مایه می‌گیرد. پس آهنگ مقابله با او می‌کنی.]

عکس، پنهان گشت و اندر غیب راند تو گمان بُردی که آن اختر نماند (۳۱۵۸)

وقتی که تصویر آن ستاره پنهان شد و غایب گشت گمان می‌داری که آن ستاره دیگر برجای نمانده است.

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۲۴ ـ ۲۳.

۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۱۵، ص ۹۷۶.

(۳۱۵۹) آن ستارهٔ نحس هست اندر سَما هم بدآن سو بایدش کردن دوا

آن ستارهٔ نحس در آسمان است. یعنی تأثیرات ستارهٔ نحس که در اشخاص به صورت صفات بد می‌بینی، واقعاً از آنان نیست، بلکه در آسمانِ غیب است. اگر می‌خواهی آن نحوست را علاج کنی باید از آن طرف علاج کنی نه از این طرف. یعنی باید دل به قادر ذوالجلال سپاری تا از جمیع نحوسات برهی. و الّا با سایهٔ نحوسات مقابله کردن عملی بخردانه نیست. چنانکه فرماید:

(۳۱۶۰) بلکه باید دل سویِ بی‌سوی بَست نحسِ این سو عکسِ نحسِ بی‌سو است

بلکه باید دل خود را به جانبِ بی‌جانبی اتّصال دهی، زیرا نحوستِ «اینجهانی»، انعکاس نحوستِ «آنجهانی» است. یعنی اوصاف قهریه مخلوقات از قهر الهی نشأت یافته است.

(۳۱۶۱) داد[1]، دادِ حق شناس و بخششش عکسِ آن داد است اندر پنج و شش

بخشش‌ها و عطایایی که در میان مخلوقاتِ این جهان دیده می‌شود تماماً انعکاسی از عطای الهی است. یعنی وقتی خداوند به اقتضای اسم وهّاب تجلّی می‌کند، بخشش و عطا در جهان به ظهور می‌رسد. [«پنج و شش» کنایه از جهان محسوسات و همین نشئهٔ ناسوتی است، چرا که «پنج» به حواسِّ پنجگانه اشارت دارد و «شش» به جهات ششگانه.]

(۳۱۶۲) گر بُوَد دادِ خَسان[2] افزون ز ریگ تو بمیری، وآن بمانَد مُرده ریگ[3]

اگر عطایای فرومایگان از دانه‌های شن هم بیشتر باشد، باز تو خواهی مُرد و آن عطاها از تو به میراث آیندگان مانَد. [و تو از آن همه دهش سودی نخواهی بُرد.]

(۳۱۶۳) عکس، آخر چند پاید در نظر؟ اصلْ‌بینی پیشه‌کن، ای کژنگر

بگو ببینم تصاویر مگر چقدر در ذهنت می‌ماند؟ مسلّماً دیری نمی‌پاید که به زوال می‌رود. پس ای وارونه‌بین، برو حقیقتْ‌بینی اختیار کن. یعنی کُلِّ دنیا و مافیها صورتی بیش

---

۱. داد: بخشش، عطا.

۲. خَسان: فرومایگان، جمعِ خَس.

۳. مُرده ریگ: رجوع شود به شرح بیت (۶۲۷) دفتر دوم.

نیست. از صورت درگذر و به معنا در آی اگر اهل صفایی.

حق، چو بخشش کرد بر اهلِ نیاز با عطا، بخشیدشان عمرِ دراز (۳۱۶۴)

حضرت حق وقتی که بر نیازمندانِ درگاهِ خود عطایایی می‌بخشد همراه با آن عطایا، عمر دراز نیز به آنان توانَد داد. [در حالی که اگر مخلوقی بر مخلوق دیگر چیزی هبه کند دیگر نمی‌تواند بدو عمر دراز نیز بدهد. بدین ترتیب آن عطیّهٔ وافره در دنیا می‌مانَد و گیرندهٔ عطیّه رهسپار آخرت می‌شود و نمی‌تواند از آن استفاده کند.]

خالِدین شد نعمت و مُنْعَم[1] عَلَیه مُحْیِی‌الْمَوْتاست، فَاجْتازُوا[2] اِلَیْه (۳۱۶۵)

نعمت و «نعمتْ داده شده» هر دو جاودانه شوند. حضرت حق زنده کنندهٔ مُردگان است، پس به سوی او روید. [جاودانگی نعمت و مُنْعَمْ عَلَیه از آنروست که به حق اتصال دارند. پس رمز مخلَّد بودن آن دو همین است. **مُحْیِی‌الْمَوْتیٰ** (= زنده کنندهٔ مُردگان) صفت حضرت حق است که در آیهٔ ۵۰ سورهٔ روم و آیهٔ ۳۹ سورهٔ **فصِّلَت** مذکور افتاده است. به سوی کسی بروید که حقیقتاً زنده کنندهٔ مردگان و مرده‌دلان است. و او همانا حضرت حق است.]

دادِ حق با تو درآمیزد چو جان آنچنانکه آن تو باشی و تو آن (۳۱۶۶)

عطای ربّانی مانند جان با وجود تو آمیخته شود، به طوری که تو بدان نعمت بدل می‌شوی و آن نعمت به تو. [نعمتی که خداوند به کسی عطا کند با مُنْعَم عَلَیه یگانه می‌شود. بحرالعلوم در مفهوم این بیت گوید: از آنرو که حق در آن نعمت ظهور دارد پس مراد اینست که آن شخص با حق متّحد می‌شود[3].]

گر نمانَد اشتهایِ نان و آب بدْهدت بی این دو قُوتِ مستطاب[4] (۳۱۶۷)

به عنوان مثال اگر اشتهای نان و آب نداشته باشی خداوند به تو طعام پاک دهد. یعنی

---

۱. **مُنْعَم**: اسم مفعول از باب اِفعال به معنی نعمت داده شده، نعمت خوار.

۲. **اِجْتازُوا**: فعل امر جمع مذکّر حاضر از باب افتعال به معنی بروید. از فعل ثلاثی مجرّد جازَ یَجُوزُ جَوْزاً (= رفتن، عبور کردن).

۳. ر. ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج۶، ص ۲۶۰.

۴. **مُسْتَطاب**: پاک و پاکیزه.

نیرو گرفتن بدن فقط محصور به خوردن اطعمه و اشربهٔ گوناگون نیست، بل بدون طعام مادّی نیز می‌توان نیروی لازم و حتی کامل را اخذ کرد. [چنانکه در بیت (۶) دفتر سوم فرماید:

قـــوّتِ جـــبریل از مَـطبخ نـبود بـــود از دیـــدارِ خـــلّاق وجـــود]

(۳۱۶۸) **فَربِهی گر رفت، حـق در لاغـری فَربِهی پنهانْت بـخشد، آنْسَـری**[1]

اگر چاقیِ بدن تو از میان برود و لاغر شوی، خداوند در عین لاغری بـه تـو چـاقیِ معنوی عطا فرماید. یعنی از باریکی اندام و هُزالِ کالبد بیم مدار که اگر سالکِ اِلَـی‌الله بـاشی خداوند روحت را با ارزاق معنوی سمین و فربه فرماید.

(۳۱۶۹) **چون پَری را قُوّت از بُو مـی‌دهد هر مَلَک را قوتِ جان، او می‌دهد**

خداوند است که فرشته را با رایحهٔ معنوی نیرو می‌بخشد. اوست که به هر فـرشته‌ای غذای جان می‌دهد. [رجوع شود به شرح بیت (۳۰۲۵) دفتر سوم.]

(۳۱۷۰) **جان چه باشد که تو سازی زو سَنَد؟[2] حق به عشقِ خویش زنده‌ت می‌کند**

آخر، جان دیگر چیست که تو بدان تکیه می‌داری؟! یعنی تو خیال می‌کنی که حـیات فقط از روح حیوانی نشأت می‌گیرد. پس همهٔ هوش و حواست را در پروردن روح حیوانـی مصروف می‌داری. می‌کوشی که خوب بخوری، خوب بخوابی، خوب مُلتذّ شوی و... امّا خبر نداری که حیات از مسیر دیگر نیز حاصل می‌آید. بدان که خداوند با عشق خود به تو حیات می‌بخشد. امّا نه حیات شیطانی بل حیات مَلَکی.

(۳۱۷۱) **زو حیاتِ عشق خواه و، جان مخواه تو ازو آن رزق خواه و نان مخواه**

از خداوند حیاتی بخواه که از بستر عشق پدید آید. یعنی از او حیات طیبهٔ معنوی طلب کن، نه آنکه از او حیات بهیمی و حیوانی بخواهی. تو از خداوند رزق معنوی بخواه نه نان. یعنی رزق حیوانی طلب مکن. [اگر در پی معالی اخلاقی و حیات معنوی باشی رزق دنـیوی نـیز ضرورتاً تو را حاصل آید.]

---

۱. آنْسَری: آنجهانی، عالم غیب. رجوع شود به بیت (۱۱۱) دفتر اول.

۲. سَنَد: تکیه‌گاه، هرچیز که بدان تکیه کنند.

خَلق را چون آب دان، صاف و زلال اندر آن تابان صفاتِ ذُوالْجَلال (۳۱۷۲)

آفریدگان را مانند آب صاف و زلالی بدان که صفات خداوندِ صاحبْ‌جلال در آن‌ها تجلّی یافته است. یعنی جهان، مظهر اسماء و صفات الهی است. [عرفا و صوفیه در باب فاعلیّت خداوند عقیده دارند که حق‌تعالی **فاعلِ بالتَّجلی** است. یعنی ظهور جهانِ هستی با تجلّیات اسمائی و صفاتی خداوند تحقّق یافته است. بیت فوق مبتنی بر این قاعده است. ابیات بعدی نیز این مطلب را واگسترده است.]

علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستارهٔ چرخ در آبِ روان (۳۱۷۳)

مثلاً دانش و دادگری و مهربانی آنان مانند تصویر ستارهٔ آسمان در آبِ روان است. یعنی صفات آفریدگان از تجلّیات اسماء و صفات الهی حاصل آمده است. [این بیت راجع است به بیت (۳۱۵۱) همین دفتر.]

پادشاهان مظهرِ شاهیِّ حق فاضلان مِرآةِ آگاهیِّ حق (۳۱۷۴)

یا مثلاً شاهان، مظهرِ پادشاهی خداوند هستند. یعنی خداوند با اسم **مَلِک** (= شاه) که از اسماءالله است تجلّی فرموده و آنان را به مَنصّهٔ ظهور درآورده است. پس شاهان و سلاطین و حکّام جملگی تحت اسم **مَلِک** واقع شوند. چنانکه مثلاً اندیشوران آینهٔ دانش حضرت حق هستند. یعنی علم و خِبْرَت فرزانگان نتیجهٔ تجلّی اسم **علیم** است که از اسماء الهی بشمار آید. پس دانشمندان و آگاهان، مظهر اسم علیم هستند.

قرنها بگذشت و این قرنِ نوی‌ست ماه، آن ماه است، آب، آن آب نیست (۳۱۷۵)

قرون متمادی سپری شده است، و این قرنی که در آن هستیم قرن جدید است. ماه، همان ماه پیشین است، امّا آب، آب قبلی نیست. [اسماء و صفات الهی ثابت و تبدّل‌ناپذیر است، ولی مظاهر آن اسماء و صفات دائم‌التغییر است، چنانکه مثلاً اگر تصویر ماه بر آب جویبار افتد، آن تصویر ثابت می‌ماند ولی آب جویبار لحظه به لحظه درگذر است. مولانا از اینجا تا بیت (۳۱۷۹) مسألهٔ حرکت در بستر ثبات را بیان داشته است. پس در ورای این جهان دائم‌التغییر ثبات وجود دارد.]

(۳۱۷۶) عدل، آن عدل است و فضل، آن فضل هم لیک مُستبدَل[۱] شد آن قرن و اُمَم

دادگری الهی همان دادگریِ پیشین اوست، و فضل الهی نیز همان فضل پیشین او. امّا قرن‌ها و امّت‌های جهان عوض شده‌اند. یعنی در هر عصری که بنگری حضرت حق با اسماء و صفات خود تجلّی کرده، لیکن مَجالی و مَرائیِ این تجلّیات دگرگون شده است. یعنی موجودات که مظاهر اسماء و صفات الهی‌اند زنجیره‌وار از پی هم می‌آیند و می‌روند امّا حقیقت آن اسماء و صفات تبدّل نمی‌یابد.

(۳۱۷۷) قرنها بر قرنها رفت ای هُمام[۲] وین معانی برقرار و بردوام

ای بزرگمرد، قرون متمادی از پسِ هم آمدند و گذشتند، امّا این معانی ثابت و پابرجا مانده است. یعنی اسماء و صفات خداوند، لا یَتَغَیَّر است، امّا مظاهر آن در تغییر و گذار.

(۳۱۷۸) آب مُبْدَل شد در این جو چند بار عکسِ ماه و، عکسِ اختر برقرار

با آنکه مثلاً آب در این جویبار چندبار عوض شده، ولی تصویر ماه و ستاره برجای مانده است. [این بیت تمثیل بیت فوق است و این مضمون در ابیات پیشین نیز گفته آمد.]

(۳۱۷۹) پس بِناآش نیست بر آبِ روان بلکه بر اَقطارِ عَرضِ آسمان

پس معلوم می‌شود که اسماء و صفات الهی بر آب‌جاری قرار ندارد. یعنی اسماء و صفات الهی وابسته به ممکنات و مخلوقات نیست، بلکه بر پهنهٔ آسمانِ ذاتِ الهی استقرار دارد. [به عبارتی دیگر، اسماء و صفات خداوند عین ذات اوست. یعنی اسماء و صفات او نیز مانند ذات او واجب و ازلی است. پس صفات الهی به مخلوق نیاز ندارد و اینطور نیست که باید مخلوقی باشد تا خالقیّت برای خدا ثابت شود. یا معلومی باشد تا عالمیّت او لازم آید. وَ قِسْ عَلَیهذا. چنانکه امیر مؤمنان علی(ع) فرماید: بَصیرٌ اِذْ لامَنْظُورَ اِلَیْه[۳]. «خداوند بینا بود در حالی که هنوز موجودی نبود که به دیدهٔ او آید.»]

---

۱. مُسْتَبدَل: در اینجا به معنی دگرگونی است. «مستبدل» در اصل به معنی آن چیزی است که به عوض چیزی گرفته شود.

۲. هُمام: بزرگ، عظیم.

۳. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱.

این صفت‌ها چون نجومِ معنوی‌ست دانکه بر چرخِ معانی مُسْتَوی[1]ست (۳۱۸۰)

صفات الهی به منزلهٔ ستارگان معنوی است. بدان که این ستارگان معنوی در آسمان معنوی جای دارند. [«چرخ معانی» را می‌توان به ذات الهی تأویل کرد که همهٔ صفات همچون ستارگان رخشان بدان تعلّق دارند. چنانکه انقروی در بیت پیشین «آسمان» را به ذات الهی تأویل کرده است[2] و این تأویلی مقبول است.]

خوبْ‌رویان آینهٔ خوبیِّ او عشقِ ایشان عکسِ مطلوبیِّ او (۳۱۸۱)

زیبا رُخساران، آینهٔ جمال حضرت حق بشمار روند. و معشوقیّتِ آنان، انعکاسی از محبوبیّت حضرت حق است. [مولانا می‌گوید زیبایی این جهان و جمال آدمیان جمیل پرتوی است از جمال الهی. پس تحسین زیبایی جهان و پریچهرگان در واقع تحسین زیبایی حضرت حق است. امّا در تاریخ تصوّف دسته‌ای از صوفیه ظهور کرده‌اند که بدکاری و شاهد بازی خود را بدین رکن رکین مستند داشته‌اند. آنان یا این اصل اصیل را کَما هُوَ حَقُّه درنیافته‌اند و یا عامداً ره شَناعت پوییده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

هم به اصلِ خود رود این خَدّ و خال دایماً در آب کَی مانَد خَیال؟ (۳۱۸۲)

جمال چهره و زیبایی خالِ خوبرویان به مصداقِ **کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ اِلیٰ اَصْلِه** به اصل خود بازمی‌گردد. یعنی چون جمال خوبرویان از اسم جمیل حضرت حق به عاریت گرفته شده است نمی‌تواند در آنان جاودانه بماند بلکه بالاخره از آنان سته می‌شود (یا به وسیلهٔ پیری و سانحه و یا به وسیلهٔ مرگ و اضمحلال) به عنوان مثال مگر ممکن است که نقش چیزی بر روی آب ثابت بماند؟ مسلّماً نمی‌ماند. پس بدین ترتیب معلوم می‌گردد که جمال زیبارویان از آنان نبوده و جنبهٔ عاریتی داشته است. [«خیال» در اینجا مناسب معنی نقش و نگار است. چنانکه حافظ گوید: «خیالِ روی تو در کارگاهِ دیده کشیدم» و یا شاعر عرب گوید: خَیالُ سَلْمیٰ عَنِ الاَجْفانِ لَمْ یَغِب[3]. «نقش خیالی سَلْمیٰ (معشوقه‌ای معروف) از برابر چشمانم نهان نشد.»]

---

۱. **مُسْتَوی**: برابر، هموار.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۹۸۱.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص۴۸۲.

(۳۱۸۳) **جمله تصویرات، عکسِ آبِ جوست چون بمالی چشمِ خود، خود جمله اوست**

همهٔ زیبایی‌هایی که از جمال حق به عاریت گرفته شده مانند تصاویر و نقوشی است که بر آب جویبار عارض می‌شود. اگر چشمانت را بمالی و خوب نگاه کنی خواهی دید که همه چیز، اوست. [جز حضرت حق وجودی نیست. چنانکه گفته‌اند:

کُلُّ ما فِی الْکَوْنِ وَهْمٌ اَوْ خَیالُ اَوْ عُکُوسٌ فی مَرایا اَوْ ظِلالُ

«هر آنچه در جهان است پندار و خیال است و یا تصاویری است که در آینه‌ها منعکس می‌شود و یا سایه‌هایی است.»]

(۳۱۸۴) **باز عقلش گفت: بگذار این حَوَل[۱] خَل[۲] دوشاب[۳] است و دوشاب است خَل**

همهٔ ابیات پیشین از زبان آن غریب گفته آمد. همان کسی که به عطای مخلوق دل سپرده بود و او را مُفیضُ‌الخیرات می‌شناخت. و چون به خود آمد به حضرت حق متوجّه شد و حُجُب غفلت از برابر دیدهٔ دلش واپس رفت و دانست که مظاهر و مخلوقات را اثری نیست و به حقیقتِ **لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ اِلّاالله** واقف شد. زان پس دلش به نور توحید منوّر گشت و به اسقاط اضافات پرداخت و دید که جز حضرت حق وجودی نیست که بدو اظهار نیاز کند. در اینجا مولانا می‌گوید که عقل آن غریب وامدار بدو گفت: دوبینی را ترک کن. سرکه همان دوشاب است، و دوشاب همان سرکه. [زیرا اصلِ سرکه و دوشاب یک چیز است: انگور. همینطور خلق و حق نیز دو وجود متمایز نیستند. بل حق به اعتبار کثرت، خلق است و خلق به اعتبار وحدت، حق است. **لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُهُ دَیّار.**

نیکلسون در شرح بیت فوق گوید: «از دیدگاه عقلِ منزّه از شوائب اوهام (عقل معاد) که هیچ اختلاف حقیقی را هیچ‌جا نمی‌پذیرد، انسان کامل را «سوایِ حق» دانستن حاکی از اعتقاد به دوگانگی است، زیرا گرچه او در عالم خلق پدیدار می‌شود، متعلّق به آن نیست. همهٔ صفات خلقی وی فنا یافته، مندک در ذات شده و...[۴]»]

---

۱. **حَوَل**: لوچی، دوبینی.

۲. **خَلّ**: سرکه.

۳. **دُوشاب**: شیرهٔ جوشیدهٔ انگور یا خرما.

۴. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۲۰۰.

خواجه را چون غیر گفتی از قصور[1]؟ شرم دار ای اَحْوَل از شاهِ غیور (۳۱۸۵)

ای دوبین، از شاهِ غیور خجالت بکش. چرا به سبب کم‌عقلی، بخشش و کَرَمِ خواجه (محتسب بخشنده و سلیم‌النفس) را از خدا جدا دانستی؟ یعنی سخاوت آن محتسب از خودِ او نبود بلکه پرتوی بود از تجلّیِ اسم وهّاب و جواد حضرت حق، امّا تو خیال کردی که بخشندگی محتسب از خود او ناشی شده است. در نتیجه دچار فرق و کثرت و شرک خفی شدی. حال آنکه «شرکت اندر کار حق نبود روا» [مراد از «شاهِ غیور» حضرت حق است که به مصداقِ لااِلٰهَ اِلّااللّٰه غیرْسوز است.]

خواجه را که درگذشته‌ست از اَثیر[2] جنسِ این موشانِ تاریکی مگیر (۳۱۸۶)

خواجه‌ای که از حیطهٔ عالم محسوسات درگذشته است نباید او را همجنس و همسنخِ موش‌های تاریکی بدانی. یعنی آن محتسب کریم با ابنای دنیا و اسیران عالم محسوسات تناسبی ندارد و نباید شخصیت او را با دنیاطلبان قیاس کنی.

خواجه را جان بین، مَبین جسمِ گران مغز بین او را، مَبینش استخوان (۳۱۸۷)

خواجه را جان محسوب‌دار، و او را جسم ثقیل و متراکم مَبین. او را مغز ببین نه استخوان. [«خواجه» در اینجا بدان محتسب نیک نفس و سمیح الاخلاق اشارت دارد، ولی مراد کلّی مولانا انسان کامل است. ای انسان، تو جسم و استخوان و ریشه نیستی، بلکه اندیشهٔ سبحانی و جان رحمانی هستی. پس قدر خود بدان.]

خواجه را از چشمِ ابلیسِ لعین مَنگر و،نسبت مکن او را به طین[3] (۳۱۸۸)

مبادا خواجه را از چشم ابلیس ملعون ببینی. یعنی انسان را با نگاه شیطانی مبین. چون اگر آنگونه ببینی به حقیقت او راه نخواهی بُرد. پس انسان را موجودی خاکی (مادّی) به شمار میاور. [امّا ابلیس به چشم ظاهر به آدم در نگریست و پنداشت که خلقتش از او برتر آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۱۶) دفتر اوّل.]

---

۱. قُصور: کوتاهی فهم، کم‌عقلی.

۲. اَثیر: کُرهٔ آتش که بالای کرهٔ هواست. در اینجا کنایه از بالاترین مرتبهٔ عالم محسوسات است.

۳. طین: گِل.

(۳۱۸۹) همرهِ خورشید را شَبْ‌پَر[۱] مخوان آنکه او مسجود شد، ساجد مدان

به کسی که همراه و مصاحب خورشید است خفّاش خطاب مکن. یعنی کسی که همراه خورشید است، خفّاش نیست، زیرا خفّاش به تاریکی‌ها علاقه دارد. آن کس را که همگان بر او سجده می‌آورند، سجده کننده خطاب مکن. [مراد از «شَبْ‌پَر» در اینجا مردمان غافل و دنیاطلب است. و مراد از «خورشید» شمس‌حقیقت است. منظور بیت: انسانی که مصاحب شمس حقیقت است قهراً جزو نازلان و سفلگان نیست. چنین کسی همچون آدم(ع) است که مسجود ملائک شد نه ساجد ملائکه. پس قدر این انسان را بدان و او را در زمرهٔ دیگران قرار مده.]

(۳۱۹۰) عکس‌ها را مانَد این و عکس نیست در مثالِ عکس، حق بنمودنی[۲]ست

درست است که آن خواجه به عکس‌ها شباهت دارد، ولی واقعاً عکس نیست، بلکه حضرت حق در هیأت عکس، تجلّی کرده است. [انسان کامل که خواجهٔ کونین است بر حسب ظاهر قالبی جسمانی است مانند دیگر قوالب. امّا بر حسب باطن مظهر جمیع اسماء و صفات الهی (بجز صفت وجوب ذاتی) است. او تجلّیگاه حضرت حق است. اکبرآبادی در معنی «حق بنمودنی است» نوشته است: در کالبد عکس، حق دیده می‌شود[۳].]

(۳۱۹۱) آفتابی دید او، جامد نماند روغنِ گُل، روغنِ کُنجد نماند

به عنوان مثال، وقتی که یخ در معرض نور خورشید قرار گیرد آب می‌شود. مثال دیگر، وقتی روغنِ گُل به دست می‌آید، دیگر روغن کنجد برجا نمی‌ماند. [وجه دیگر مصراع دوم اینست که حرف «در» را تقدیر کنیم. معنی مصراع دوم بر این وجه: روغن کنجد در روغن گُل باقی نمی‌ماند. وجه سوم اینست که «نماند»را از مصدر مانیدن به معنی مانستن و شبیه بودن فرض کنیم با این فرض معنی مصراع دوم اینست: روغن گُل، شباهتی به روغن کنجد ندارد. تا اینجا منطوق مصراع دوم روشن شد. امّا مفهوم و منظور آن هنوز روشن نشده است. برای نزدیک شدن به مفهوم و منظور آن باید ببینیم که روغن گُل را چگونه تهیّه می‌کنند. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۳۰۰۷) همین دفتر. پس همانطور که روغن با گُل استحاله می‌یابد و

---

۱. شَبْ‌پَر: شب پره، خفّاش.

۲. بنمودنی: با یای نکره و وحدت به معنی جلوه‌ای از تجلّی حق. ر.ک. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۳۸۰.

۳. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳۲.

به عنصری دگر مبدّل می‌گردد، انسان نیز بر اثر مصاحبت با حضرت سبحان جنبهٔ بشری‌اش مستحیل می‌شود و از مرتبهٔ عنصری به مرتبهٔ تجریدی تحوّل می‌پذیرد. تمثیل مصراع اوّل نیز می‌گوید وجود جامد و فسردهٔ آدمی آنگاه که با شمس حقیقت همدم شود یخ تعیّنات مادّی در او محو گردد و به آب سیّال و زلال معنوی، دگر شود. پس هر دو تمثیل مبیّن فنایِ فی‌اللهِ عارفان است. مصراع دوم با آنکه بر سبیل تمثیل آمده امّا جمعی از شارحان را دچار سهو و زَلَل کرده است. از جمله یکی از شارحان گوید: «روغن گُل و روغن کُنجد نمانده است[۱].» این معنی هم ناصواب است و هم نامفهوم. و شارحی دیگر بکلّی از مقصد منصرف شده است. او می‌نویسد: «و روغن از گُل کنجد گرفته می‌شود[۲].»]

چون مُبَدَّل گشته‌اند اَبدالِ[۳] حق نیستند از خَلق، بر گردان ورق (۳۱۹۲)

چون اولیاءالله تبدّل یافته‌اند دیگر از جنس مخلوقات نیستند، پس به آنان ژرف بنگر و نظرت را دربارهٔ آنان تصحیح کن. [«بر گرداندنِ ورق» در تعبیر رایج به معنی تغییر اوضاع و احوال است. امّا در اینجا مراد اصلاح نظر و تصحیح رأی است. انقروی در این‌باره می‌گوید فقط یک رویِ ورق را مخوان بلکه ورق را برگردان و به باطن آن نیز درنگر[۴]. این بیت نیز مؤید مضمون بیت پیشین است. حکیم سبزواری فرماید: مسجودیّتِ خاک به امر ایزد پاک، دلیل است بر اینکه در این صورتِ بشری، لُبّی و حقیقتی مُودَع است و انسان حقیقی، هَیکلِ توحید است[۵]...]

قبلهٔ وَحدانیّت دو چون بود؟ خاک، مسجودِ ملایک چون شود؟ (۳۱۹۳)

چگونه امکان دارد که قبلهٔ یگانگی متعدّد باشد؟ یعنی امکان ندارد که مبدأ هستیِ جهان متکثّر باشد. چرا که در آن صورت شرک رخ دهد. و «شرکت اندر کارِ حق نبود روا». خاک مگر ممکن است شایستهٔ سجدهٔ فرشتگان گردد؟ یعنی آدم(ع) اگر صرفاً خاک بود و هیچ نوری از انوار الهی در او نمی‌تابید محال بود که مسجود فرشتگان شود. [در داستان آدم(ع) آمده است که جمیع فرشتگان بر او سجده آوردند. آیا سجدهٔ فرشتگان بدین معنی بود که آدم

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص۴۰۱.
۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج۱۴، ص۲۷۷.
۳. اَبْدال: ر. ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اول.
۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۹۸۶.
۵. شرح اسرار. ص۴۸۳.

را مبدئی جداگانه می‌انگاشتند، یا آنکه چون در او نور خدا مـی‌دیدند لایـق مسـجودیّت‌اش یافتند؟ شقّ نخست مسلّماً مردود است چرا که در آیین توحید از اثنانیّت و تعدّدِ مبدأ خبری نیست. امّا شقّ دوم درست است. آری چون آدم مظهر اسماء و صفات الهـی بـود بـه مـرتبهٔ خلیفةاللهی رسید و تاجِ کَرَّمْنا بَنی آدَم بر سر بنهاد و مسجود ملائک آمد.]

(۳۱۹۴) چون درین جُو دید عکسِ سیب، مَرد دامنش را دیدِ آن پُر سـیب کـرد

مولانا در این بیت و بیت بعدی تمثیلی آورده تا نشان دهد که اهل‌الله از آنرو که وجود موهوم و مجازی خود را در وجود حق فانی کرده‌اند با او وحدت یافته‌اند. پس اسماء و صفات الهی در اهل‌الله به نحو حقیقی ظهور کرده است.

معنی بیت: مثلاً وقتی که آدمی در جویِ آب، تصویر سیب را می‌بیند همان دیدن باعث می‌شود که دامن او پُر از سیب شود. [لازم است منظور این تمثیل روشن شود. در اینجا مولانا وجود آدمیان را به جویباری صاف و زلال، و اسماء و صفات الهی را به سیب‌هایی که عکس آن در آب می‌افتد تشبیه کرده است. اگر شخصی که در کنار جویبار نشسـته، آن تـصاویر را سیب‌های حقیقی پندارد و دست فراز دارد تا از آب سیب برگیرد سیبی به او نمی‌رسد، زیرا همهٔ آنها عکسی بیش نیست. تا اینجای این تمثیل به دست آمد که هر چند همهٔ آدمیان مظهر اسماء و صفات الهی‌اند، امّا در اکثر آنان فقط صورت و عکسی از آن اسماء و صفات عارض شده است نه حقیقت آن. از اینرو اینگونه افراد که عاری از معنا هستند نمی‌توانند حقیقت آن اسماء و صفات را نمایش دهند. امّا وجود اهل‌الله مانند جویباری است که سیب‌های حقیقی در کف آن نهاده شده که بدواً به صورت تصویر و عکس جلوه می‌کند، ولی همینکه شخص دست به آب می‌برد، سیب‌ها را بیرون می‌آورد و دامن خود را پُر مـی‌کند. پس اسـماء و صـفات الهـی در اهل‌الله به صورت عُکوس و صُوَر خیالیه نیست بل حقیقت دارد. و طالب حقیقت را بـه رزق معنوی می‌رساند.]

(۳۱۹۵) آنچه در جُو دید، کی باشد خیال؟ چونکه شد از دیدنش پُر صد جُوال[1]

شخصی که آن سیب‌ها را در جویبار دیده است، مگر ممکن است کـه آن سـیب‌های واقعی صورت‌های خیالی باشد؟ زیرا دیدن آن سیب‌ها باعث شده است که آن شـخص صـد

---

۱. جُوال: کیسهٔ بزرگ. جَوال نیز صحیح است.

کیسهٔ بزرگ از آن سیب‌ها پُر کند و با خود ببرد. [این بیت ادامهٔ تمثیل بیت پیشین است. به شرح آن بیت رجوع شود.]

تن مَبین و، آن مکن، کآن بُکْم و صُم کَـذَّبُوا بِـالْحَقِّ لَـمّا جـاءَهُم (۳۱۹۶)

به بدن توجّه مکن، و کاری مکن که آن لال‌ها و کران کردند. مصراع دوم جملهٔ مستأنفه است و در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر آنان چه کردند؟ جواب: هنگامی که حق نزد آنان آمد تکذیبش کردند. [در قسمتی از آیهٔ ۳۸ سورهٔ انعام آمده است: وَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا صُمٌّ وَ بُکْمٌ فِی الظُّلُماتِ...«و آنان که آیات ما را تکذیب کنند کران و گنگان‌اند و به تاریکی‌ها (جهل و غفلت) اندر...» و در قسمتی از آیهٔ ۵ همین سوره آمده است: فَقَدْ کَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمّا جاءَهُمْ... «زمانی که حق بر ایشان عرضه شد تکذیب کردند...» منظور بیت: به امور جسمانی و حیوانی اهمیت مده، زیرا این کار مخصوص جهّال و مکذّبانِ حقیقت است.]

مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ خـواجـه است دیـدنِ او دیـدنِ خـالق شـده‌ست (۳۱۹۷)

مولانا مسألهٔ فنایِ فِی‌الله و اتّحاد ظاهر و مظهر را در ابیات پیشین مطرح کرد و اینک بدین بحث وضوح بیشتری می‌دهد: آیهٔ مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ دربارهٔ خواجهٔ کائنات حضرت ختمی مرتبت(ص) نازل شد، به گونه‌ای که دیدن او به منزلهٔ دیدن آفریدگار است. [آیهٔ مذکور شاید بیشترین آیه‌ای باشد که مولانا در مثنوی بدان استناد کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم. مصراع دوم نیز به حدیثی اشارت دارد که در **صحیح بخاری** و **مسلم** و **کنوز الحقایق** نیز آمده است: مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأَی الْحَقَّ[1]. «هر که مرا بیند، حضرت حق را دیده است.»]

خدمتِ او، خدمتِ حق کردن است روزْدیدن، دیدنِ این روزن است (۳۱۹۸)

خدمت به حضرت محمد(ص) به منزلهٔ خدمت کردن به خداوند است. روز را دیدن به منزلهٔ دیدن این روزنه است. یعنی همانطور که روشنی روز از خلال در و پنجره و روزنه‌ای به درون خانه می‌تابد انوار الهی نیز از طریق وجود محمد(ص) به کائنات اِناره می‌شود. [مصراع

---

۱. ر. ک. **احادیث مثنوی**، ص ۲۲۴۷.

اول ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۸۰ سورهٔ نساء: مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطاعَ اللهَ... «هر که از رسول خدا اطاعت کند از خدا اطاعت‌کرده است...»]

(۳۱۹۹) خاصه، این روزن درخشان از خود است نی ودیعهٔ آفتاب و فَرْقَد[1] است

بخصوص که این روزنه یعنی انسان کامل روشنایی ذاتی دارد یعنی از حقیقت خویش روشن است. نه آنکه روشنایی خود را از خورشید و ستارهٔ فرقد به عاریت گرفته باشد. یعنی نور حقیقت او از شمس حقیقت است نه شموس ظاهره. [منظور بیت: انسان کامل بدون واسطه از حضرت حق نور هدایت و ولایت کسب می‌کند. «آفتاب و فرقد» کنایه از هادیان بزرگ و کوچک یا ولایت شمسیّه و قمریّه است. محمد(ص) که نمونهٔ اتمّ انسان کامل است فقط از حضرت حق استناره کرده است.]

(۳۲۰۰) هم از آن خورشید زد بر رَوْزنی لیک از راه و سویِ معهود نی

نوری از جانب خورشید حقیقت بر روزنِ وجودِ انسان کامل تابیدن گرفته است. ولی این نور معنوی از طریق عادی بر او نتابیده است. یعنی حقایقی که بر انسان کامل منکشف می‌شود از مجاری طبیعی صورت نمی‌گیرد، بلکه بغتةً دل او به جذبهٔ سبحانی منشرح گردد و علوم اوّلین و آخرین بدو تفویض شود.

(۳۲۰۱) در میانِ شمس و این روزن رهی هست، روزن‌ها نشد زو آگهی

میان خورشید حقیقت و این روزنه (انسان کامل) راهی وجود دارد که سایر روزنه‌ها، یعنی دیگر ارواح و عقول که به منزلهٔ روزنه‌های الهی هستند از سرّ آن آگاه نشده‌اند. [پس اسرار ارتباط حضرت حق با محمد(ص) که نسخهٔ تامّهٔ انسان کامل است حتّی بر خواص نیز پوشیده است تا چه رسد به عوام النّاس.]

(۳۲۰۲) تا اگر ابری برآید چرخْ‌پوش[2] اندرین روزن بود نورش به جوش

حتّی اگر ابری فراز آید و پهنهٔ آسمان را بپوشاند باز نور خورشید حقیقت در

---

۱. فَرْقَد: ستاره‌ای است در صورت فلکی دُبّ اصغر. و نزدیک آن ستارهٔ دیگری است که هر دو را فَرْقَدان یا فَرْقَدَین (بتا و گاما) گویند.

۲. چَرخْ‌پُوش: پوشانندهٔ آسمان. صفت مرکّب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است «چرخ پوشاننده».

روزن انسان کامل ساطع می‌گردد. یعنی هیچ حجابی نمی‌تواند مانع از درخشش و سطوع نور الهی در روزنِ وجود انسان کامل گردد. [«تا» در اینجا به معنی «حتّی» آمده است.]

غیرِ راهِ این هوا و شش جهت در میانِ روزن و خور[1] مَأْلَفت[2] (۳۲۰۳)

میان روزنهٔ وجود انسان کامل و شمس حقیقت راه نامحسوسی وجود دارد که بدان اُنس و الفت رحمانی گویند. [«این هوا» یعنی فضای محسوس و مشهود، و «شش جهت» نیز جهاتِ ششگانه معروف است. پس راه ارتباطی انسان کامل و حضرت حق از دایرهٔ محسوسات خارج است و چُون و چند ندارد.]

مِدْحَت[3] و تسبیحِ او، تسبیحِ حق میوه می‌روید ز عینِ این طبق (۳۲۰۴)

ستایش و تکریم انسان کامل به منزلهٔ ستایش و تکریم ذات احدیّت است، زیرا وجود انسان کامل همچون طبقی نورانی است که از گوهر وجود آن، میوه‌های ربّانی و اَثمار معنوی می‌روید. [پس اوصاف الهی بدون واسطه از ذات انسان کامل به ظهور می‌رسد. در اینجا تمثیلی که در بیت (۳۱۹۴) بطور مجمل گفته شد بسط می‌یابد.]

سیب روید زین سبد، خوش لَخْت لَخت[4] عیب نَبْوَد گر نهی نامش درخت (۳۲۰۵)

سیب از این سبد نوع به نوع می‌روید. اگر نام این سبد را درخت هم بگذاری باز ایرادی ندارد. [سایر سبدها اینگونه است که باید سیب‌ها و سایر میوه‌ها را از درخت چید و در آن نهاد، امّا این سبد طوری است که سیب از عین وجود آن می‌روید. پس می‌توان آن‌را درخت نامید. مراد از «سیب» اوصاف ربّانی و انوار سبحانی است. و مراد از «سبد» وجود شریف انسان کامل. پس منظور بیت را می‌توان چنین بیان داشت: اوصاف الهی از حقیقت وجود حضرتِ ختمی مرتبت(ص) به ظهور می‌رسد بی‌آنکه واسطه‌ای در کار باشد.]

---

۱. خور: خورشید.

۲. مَأْلَفت: مصدر میمی است به معنی الفت.

۳. مِدْحَت: ستایش.

۴. لَخْت لَخْت: پاره پاره، جزءجزء. در اینجا به معنی نوع به نوع.

(۳۲۰۶) **این سبد را تو درختِ سیب خوان که میانِ هر دو، راه آمد نهان**

تو این سبد را درخت سیب نام بگذار، زیرا میان هر دو، یعنی میان سبد و سیب (میان انسان کامل و حضرت حق) راهی پنهانی وجود دارد.

(۳۲۰۷) **آنچه روید از درختِ بارور زین سبد روید همان نوع از ثمر**

هر میوه‌ای که از درخت میوه‌دار می‌روید از این سبد نیز از همان میوه می‌روید. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

(۳۲۰۸) **پس سبد را تو درختِ بخت بین زیرِ سایهٔ این سبد، خوش می‌نشین**

پس تو این سبد را درخت بخت و اقبال الهی بدان و در زیر سایهٔ آن آسوده بنشین. [در این ابیات حضرت حق به «درخت بارور» و انسان کامل به «سبد» تشبیه شده است. میوهٔ درخت نیز کنایه از اوصاف الهی است. منظور بیت: همهٔ اوصاف الهی از وجود شریف انسان کامل به ظهور می‌رسد.]

(۳۲۰۹) **نان چو اِطلاق آوَرد، ای مهربان نان چرا می‌گویی‌اش؟ محمودَه خوان**

به عنوان مثال، ای دوست مهربان، وقتی که نان موجب اسهال شود، چرا آن‌را نان می‌نامی؟ بل باید آن‌را سَقْمونیا بنامی. یعنی خاصیّت نان قبض دستگاه گوارشی است. ولی اگر دیدی که نانی لینت داد آن را داروی ملیّن و لینت‌بخش بخوان. [محمودہ یا سَقْمُونیا گیاهی است که در طبّ سنتی معروف است. این گیاه چند ساله است با ساقه‌های پیچک‌دارِ بالارونده که به گیاهانِ نزدیک خود می‌پیچد و تا ارتفاع ۵ـ۲ متر بالا می‌رود. سقمونیا مسهلی بس قوی است که در مصرف آن باید احتیاط کرد و مصرف معمول آن از ۰/۵ تا ۱ گرم است و بیش از آن خطرناک است. و از آن جمله برای زنان حامله مضر است و ای بسا موجب سقط جنین شود. و اگر کسی بیش از حدّ مقرر مصرف کند دچار عرق و اسهالی سخت شود و به حالت مرگ افتد. در این حال باید شخص استفراغ کند و سپس دوغ بخورد[1]. امّا منظور مولانا از این تمثیل: در بند لفظ و صورت مباش، بل به حقیقت هرچیز توجّه کن.]

---

۱. معارف گیاهی، ج۶، ص۳۱۲ ـ ۳۱۰، و طب سنّتی ایران، ص ۲۵۵ ـ ۲۵۴.

خاکِ رَه چون چشم روشن کرد و جان خاکِ او را سُرمه بین و سُرمه دان (۳۲۱۰)

مثال دیگر، اگر خاکِ راه، چشم و جان تو را روشن کند، آن خاک را سرمه ببین و آن‌را سرمه بدان. [«سرمه» موجب تقویت نور چشم می‌شود. هر خاکی که این خاصیّت را داشت سرمه است. پس مقیّد به ظواهر مباش.]

چون ز رویِ این زمین تابَد شُروق[۱] من چرا بالا کنم رُو در عَیوق[۲]؟ (۳۲۱۱)

مثلاً وقتی که (بر فرض محال) خورشید از روی زمین بتابد من دیگر چرا سر بالا کنم و به آسمان چشم در دوزم؟ [منظور تمثیل فوق وقتی که انوار الهی از طریق وجود انسان کامل اِناره می‌شود چرا به عالم اعلی روی کنم و از آنجا نور جویم؟ پس «چشم گشا و درنگر شعشعهٔ جمال ما». این ابیات حاکی از محوریّت انسان در جهان هستی است. امّا این محوریّت جدا از خدا نیست، چنانکه در بیت بعدی این معنی روشن می‌شود.]

شد فنا، هستش مخوان، ای چشم‌شوخ[۳] در چنین جُو خشک کَی مانَد کلوخ؟ (۳۲۱۲)

ای بی‌حیا، او یعنی انسان کامل در حضرت حق فانی شده. تو دیگر برای او هستی مجازی و هویّت بشری قائل مشو. مثلاً مگر ممکن است که کلوخ در چنین جویبار سرشاری خشک بماند؟ معلوم است که خشک نمی‌ماند بلکه در جویبار الهی مستغرق می‌گردد.

پیشِ این خورشید کَی تابَد هلال؟ با چنان رُستم چه باشد زورِ زال؟ (۳۲۱۳)

در برابر چنین خورشید تابانی چگونه ممکن است که ماهِ نو بدرخشد و خودی نشان دهد؟ یعنی در برابر ذات حضرت حق هیچ موجودی توان عرض‌اندام ندارد، زیرا هرچه هست اوست. یا مثلاً مگر ممکن است که پیری فرتوت با یلی نیرومند زورآزمایی کند؟ [«رُستم» در

---

۱. شُروق: جمعِ شَرَق (= خورشید)، به صورت مصدر نیز می‌آید. امّا معنی اوّل مناسب است. منتهی باید آن‌را به معنی مفرد تأویل کرد.

۲. عَیُوق: مخففِ عَیُّوق، لفظاً، به معنی بسیار بازدارنده، صیغهٔ مبالغه از عاق یَعُوقُ، امّا در نجوم ستاره‌ای است سرخ رنگ که پس از ثریّا برآید و پیش از آن غروب کند. امّا در اینجا مراد آسمان است.

۳. چشم‌شوخ: بی‌حیا، گستاخ.

مثنوی و دیوان شمس نماد قدرت و پهلوانی است. «زال» لفظاً به معنی پیر سپیدموی است. نام پدر رستم نیز زال بوده است. از اینرو در بیت فوق با رستم **مراعات‌النظیر** دارد. امّا در اینجا معنیِ لفظی زال مراد است.]

(۳۲۱۴) **طالب است و غالب است آن کردگار تا ز هستی‌ها برآرَد او دمار**

خداوند عظیم‌الشّأن هم می‌خواهد و هم می‌تواند که دمار از روزگار همهٔ موجودات برآورد. یعنی خداوند به اقتضای اسم **مُفنی** همهٔ هستی‌های موهوم را به نیستی و محو می‌برد تا وحدت مطلق حاکم شود.

(۳۲۱۵) **دو مگو و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجهٔ خود محو دان**

انسان کامل را که در حضرت حق فانی شده از او جدا مدان و مگو که او و حضرت حق دو وجود جداگانه‌اند. بلکه باید بنده را در آقای خود فانی بدانی. [مصراع دوم به طریق تمثیل آمده است. یعنی همانطور که بنده مملوک آقای خود است و در برابر او هیچ چیز ندارد، تو نیز باید در برابر مالک کونین محو شوی.]

(۳۲۱۶) **خواجه هم در نورِ خواجه‌آفرین فانی است و مُرده و مات و دفین**

خواجه نیز در برابر نور خالقِ خواجه فانی و مُرده و مغلوب و مدفون است.

(۳۲۱۷) **چون جدا بینی ز حق این خواجه را گُم کنی هم متن و هم دیباچه را**

اگر خواجه را از حضرت حق جدا بینی. یعنی اگر انسان کامل و سیّد کائنات را از خداوند جدا بشمار آری سررشتهٔ کار را کلّاً گم کرده‌ای. [«دیباچه» چند معنی دارد. از جمله به معنی مطلبی است که اوّل کتاب‌ها نویسند که امروزه به مقدّمهٔ کتاب معروف است[1]. پس «گم کردن متن و مقدمهٔ کتاب» تعبیری است مبالغه‌آمیز از سردرگم شدن و به بیراهه رفتن در چیزی. این ابیات تماماً در بیان اتحاد ظاهر و مظهر است که از حسّاس‌ترین مبانی مکتب مولاناست. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

---

۱. ر. ک. **فرهنگ نفیسی**، ج ۲، ص ۱۵۷۱.

چشم و دل را هین گذاره کن[1] ز طین این یکی قبله‌ست، دو قبله مَبین (۳۲۱۸)

بهوش باش، چشم و دل را از مرتبهٔ جسمانیّات فراتر بَر. این، یک قبله است. آن‌را دو قبله مَبین. [طین (=گِل) کنایه از عالم محسوسات و جسمانیّات است. پس اگر به دگرسوی جهان بنگری میان حق و خلق وحدت می‌بینی نه کثرت.]

چون دو دیدی، ماندی از هر دو طرف آتشی در خَف[2] فتاد و رفت خَف (۳۲۱۹)

اگر حق و انسان کامل را دو وجود متمایز ببینی از هر دو طرف واخواهی ماند و به هیچ وجه فیض معنوی نخواهی بُرد. چنانکه مثلاً انسان کامل همچون گیاه خف است، و حضرت حق مانند آتش. وقتی که آتش بدان گیاه درافتد سریعاً مشتعل شود و محو گردد. همینطور وقتی آتش تجلّی حق بر انسان کامل افتد هستی مجازی او را بسوزاند و در خود مستحیل سازد. [پس ابیات پیشین تا اینجا تماماً در بیان فنایِ فی‌الله و وحدت حق و خلق بود. از متفرّعات این موضوع، وحدت نوری انبیا و اولیاست، آنان گرچه ظاهراً متعدّدند، امّا بر حسب باطن یکی هستند. و این مطلب از مبانی بنیادین مکتب عرفانی و انسانی مولاناست. حکایت بعدی نیز در بسط همین موضوع است.]

---

۱. گذاره کردن: عبور کردن.

۲. خَف: گیاهی خشک و سریع‌الاشتعال که بوسیله آن جرقه را از سنگ چخماق می‌گیرند و آتش می‌افروزند.

مَثَلِ دوبین، همچو آن غریبِ شهرِ کاش، عُمَر نام که از یک دکانش به سبب این به آن دکان دیگر حواله کرد، و او فهم نکرد که همه دکان یکی است در این معنی که به عُمَر نان نفروشند. هم اینجا تدارک کنم، من غلط کردم، نامم عُمَر نیست. چون بدین دکان توبه و تدارک کنم، نان یابم از همه دکانهای این شهر، و اگر بی‌تدارک همچنین عُمَر نام باشم، از این دکان درگذرم، محرومم، و اَحْوَلم و این دکانها را از هم جدا دانسته‌ام

خلاصهٔ داستان

اگر نام تو عُمَر باشد و بخواهی در شهر کاشان نانی بخری هرگز موفّق نخواهی شد. مثلاً اگر به یکی از نانوایی‌های کاشان بروی و بگویی: آقا به من که نامم عمر است یک عدد نان بده، نانوا نانی به تو نمی‌فروشد بلکه به نانواییِ دیگری ارجاعت می‌دهد. یعنی به دکان بغل دستی خود می‌گوید: «فلانی به این شخص که نامش عمر است نان بده!» او نیز همینکه نام عمر را می‌شنود متوجّه اشارت همکارش می‌شود و به تو نانی نمی‌فروشد و به دکان دیگری حوالتت می‌دهد. و خلاصه تو به همین ترتیب از دکانی به دکانی دیگر می‌روی و نانی هم نصیبت نمی‌شود.

* * *

مولانا در این حکایت کوتاه یکی از مبانی فکری و ذوقی مکتب خود را بیان داشته است. و آن، وحدت نوری انبیا و اولیاست. قشریان به دیدهٔ دشمنانگی و تفارق بدانان درنگرند و میان آنان تفریق قائل شوند و جنگ هفتاد و دو ملّت برپا دارند.

* * *

گر عُمَر نامی تو، اندر شهرِ کاش کس بِنَفروشد به صد دانگت لواش (۳۲۲۰)

اگر نام تو عمر باشد و بخواهی در شهر کاشانِ (شیعه‌نشین) با صد دانگ یعنی با پول

بسیار زیاد یک دانه لواش بخری کسی به تو نان نمی‌فروشد.

(۳۲۲۱) چون به یک دُکّان بگفتی: عُـمَّرم این عُمَر را نان فـروشید از کَـرَم

اگر به دکّانی بروی و بگویی نام من عمر است، جوانمردی کنید و نانی به ایـن عـمر بفروشید. [این بیت کلّاً شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

(۳۲۲۲) او بگوید: رَوْ بدآن دیگـر دکـان زآن یکی نان، بِهْ کزین پنجاه نان

صاحب نانوایی به تو خواهد گفت: به دکّان دیگر برو که یک نان آن دکان بهتر و تازه‌تر از پنجاه نان این دکان است.

(۳۲۲۳) گر نـبودی اَحْـوَل[1] و انـدر نـظر او بگـفتی: نـیست دکّـانی دگـر

اگر آن مشتری لوچ نبود می‌گفت: دکان دیگری نیست. [زیرا به هر دکان بروم وضـع بدین منوال است و به من نان نخواهند فروخت.]

(۳۲۲۴) پس زدی اِشـراقِ آن نـااَحْـوَلی بر دلِ کاشی، شـدی عُـمَّر، عـلی

نیز اگر نور حقیقت‌بینی بر دلِ آن نانوای کاشی می‌تابید، عُمَر به علی مـبدّل مـی‌شد. یعنی اگر آن شخصِ عُمَرْ نام، احول نبود و همهٔ دکان‌ها را در عدم فروشِ نان یکی می‌دانست و نام خود را علی می‌نهاد، پرتوِ آن حقیقت‌بینی بر دلِ نانوای کاشی می‌خورد و او نیز علی و عُمَرْ را یکی می‌دانست. [نیکلسون در شرح بیت فوق گوید: اگر او از قید و بند نام‌ها و صورت‌ها وامی‌رهید و درمی‌یافت که عمر و علی در حقیقت «یک روح‌اند، خود را علی می‌نامید، آنگاه مقصود او حاصل می‌آمد[2].]

(۳۲۲۵) ایـن ازیـنجا گـوید آن خَـبّاز را این عُمَر را نان فروش، ای نـانبا

این دکاندار از اینجا به آن نانوا می‌گوید: ای نانوا، به این شخص که نامش عمر است نان بفروش. [بدین ترتیب به رمز و کنایه به همکار خود سفارش می‌کند که به این شخص نان

---

۱. اَحْوَل: لوچ، دوبین.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۰۳.

نفروش زیرا او شیعه نیست.]

چون شنید او هم عُمَر نان درکشید پس فرستادت به دکّانِ بعید (۳۲۲۶)

آن نانوا همینکه نام عمر را می‌شنود، نان‌ها را برمی‌دارد و او را به دکان دورتر می‌فرستد.

کین عُمَر را نان ده، ای انبازِ من راز، یعنی فهم کن ز آوازِ من (۳۲۲۷)

آن نانوا به بغل‌دستی خود می‌گوید: همکار من، به این شخص که نامش عمر است نان بده، از لحنم درک کن که چه منظوری دارم!

او هَمات زآن سو حواله می‌کند هین عُمَر آمد که تا بر نان زند (۳۲۲۸)

آن نانوا نیز آن شخص را به جایی دیگر حوالت می‌دهد و می‌گوید: همکاران، حواستان جمع باشد که شخصی به نام عمر آمده است که نان بخرد.

چون به یک دکّان عُمَر بودی، برو در همهٔ کاشان ز نان محروم شو (۳۲۲۹)

اگر نامت عمر باشد برو پی کارت که در سراسر کاشان از نان محروم خواهی شد.

ور به یک دکّان علی گفتی، بگیر نان ازینجا، بی‌حواله و بی‌زَحیر[1] (۳۲۳۰)

امّا اگر در دکانی بگویی که نامم علی است، در همانجا بدون هیچ معطّلی و تضرّعی نان خواهی گرفت.

اَحْوَلِ دوبین چو بی‌بَر شد ز نوش[2] **اَحولِ دَه‌بینی، ای مادرْفروش** (۳۲۳۱)

از اینجا به بعد نتیجه‌گیری حکایت مذکور آمده است: در جایی که آن شخص، دوبین (= لوچ) بود و بواسطهٔ این دوبینی از رزق ناکام ماند، ای مادرْفروش، تو که دَه‌بینی یعنی لوچی‌ات پنج برابر آن شخص است به مراتب از رزق محروم‌تر خواهی بودن.[نقدی است بر

---

۱. زَحیر: ناله و زاری. تضرّع.

۲. نُوش: عسل، هر چیز گوارا. در اینجا مراد رزق است.

قشریان متعصّب که اهل‌الله را از هم جدا می‌کنند و با پندار خود میان آنان ستیز و نقار برپا می‌دارند. پس آنکه اولیاءالله را تفریق نهد چشم دلش لوچ است و از رزق معنوی و ذوق باطنی مُلْتذّ نخواهد شدن.]

(۳۲۳۲) اندرین کاشانِ خاک از اَحْوَلی چون عُمَر می‌گرد، چون نَبْوی علی

حال که در این کاشان خاکی، یعنی در این دنیای محسوسات نامت علی نیست به سبب دوبینی باید از رزق معنوی و ذوق باطنی ناکام پرسه بزنی، چنانکه آن شخص که نامش عمر بود از این دکان به آن دکان می‌رفت و نانی به دستش نمی‌رسید.

(۳۲۳۳) هست اَحْوَل را در این ویرانه دَیْر گوشه گوشه نَقلِ نو، اَیْ ثَمَّخَیْر

آدم لوچ در خراب‌آبادِ دنیا دائماً در این مکان و آن مکان پرسه می‌زند و به خود می‌گوید: ای دل، خیر در آنجاست. [«ثَمَّ» از ظروف مکانی عرب است و به معنی آنجا. انقروی می‌گوید: «ای» حرف نداست و منادای آن «دل» بوده که حذف شده است[۱] و اکبرآبادی «ثَمَّخَیْر» را نام ابلیس می‌داند.[۲] و گولپینارلی در معنی «ای ثم خیر» نوشته است: ای آنکه دائم خیر را در جایی دیگر می‌بینی[۳]. منظور بیت: آنان که چشم دلشان دچار بیماری تفرقه‌بینی است به حقیقت دست نتوانند یافت، هرچند تکاپوی بسیار کنند.]

(۳۲۳۴) ور دو چشمِ حقْ‌شناس آمد تو را دوست پُر بین عرصهٔ هر دو سرا

امّا اگر دو چشم حقیقت‌شناس داشته باشی خواهی دید که عرصهٔ این دو جهان پُر از محبوب است. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۲۳۵) وا رهیدی از حوالهٔ جابجا اندرین کاشانِ پُر خوف و رجا

و در این کاشانِ پُر بیم و امید. یعنی در این دنیایی که خیر و شرّش درهم آمیخته از پرسه‌زدن در اینجا و آنجا خواهی رَست.[مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید آنان که دیده‌ای کثرت‌بین دارند همگان را بی‌هیچ سببی دشمن و بدخواه خود می‌پندارند و آتش نقار و نفرت

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۰۰۲.
۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳۴.
۳. ر. ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۴۱۲.

از دیگران در دل می‌افروزند و همه را مورد خشم و سخطی کور قرار می‌دهند و نمی‌دانند چرا؟ امّا آن کسی که با دیدهٔ وحدت می‌نگرد همه را با خود و از خود می‌بیند، لذا به هرجا درنگرد دوست بیند. اهل‌الله نیز تنی واحدند ولی ظاهریان در تعرّض و تعارضشان بینند.]

اندرین جُو غنچه دیدی یا شجر همچو هر جُو تو خیالش ظن مَبَر (۳۲۳۶)

اگر در کنار این جویبار غنچه یا درختی دیدی، گمان مَبَر که مانندِ دیگر جویبارها وَهْمی و خیالی است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۳۸) همین دفتر.]

که تو را از عینِ این عکسِ نقوش حق حقیقت گردد و میوه فروش (۳۲۳۷)

زیرا خداوند از عین صورت نقوش، حقیقت را می‌نمایاند و میوهٔ اسرار را به تو می‌فروشد. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

چشم ازین آب، از حَوَل حُر می‌شود عکس می‌بیند، سبد پُر می‌شود (۳۲۳۸)

چشمِ دل آدمی به برکت این آب، یعنی به برکت انسان کامل از لوچی می‌رهد. تصویر میوه را می‌بیند ولی در عین حال سبد نیز از میوه پُر می‌شود. [انسان کامل تجلّیگاه اسماء و صفات الهی است. او اختلال بصیرت مردم را می‌تواند رفع کند و کژبینان را وحدت‌بین کند. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۹۴) همین دفتر، و بیت (۱۳۶۳) به بعد در دفتر چهارم.]

پس به معنی باغ باشد این، نه آب پس مشو عریان چو بلقیس از حُباب (۳۲۳۹)

بنابر این آن آبی که دیدی برحسب باطن، باغ است نه آب. یعنی اگر تصویر باغی را بر روی آب دیدی مپندار که آن، فقط تصویر است، بل عینِ باغ است. پس نباید تو نیز مانند بلقیس به محض دیدن حُبابِ آب، گوشهٔ دامنت را بالا گیری و ساقِ پایت را عریان کنی. [این بیت نیز در تکمیل مطلب ابیات پیشین آمده است. در آن ابیات انسان کامل به آب تشبیه شد. اینک از باب استدراک می‌گوید درست است که ما گفتیم انسان کامل همچون آبی است که تصویر اشجار میوه در آن منعکس شده است، ولی این تصاویر، محض تصویر نیست بل خودِ باغ است. و امّا منظور بیت: نباید گمان کنی که عارفانِ بالله نیز همچون دیگر مردم‌اند، بلکه آنان مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی هستند. نیکلسون در توضیح بیت فوق گوید: آنان که گمان می‌کنند انعکاس صفات الهی در انسان کامل غیرحقیقی است مانند بلقیس که تلألؤ قصر

را با آب زلال اشتباه گرفت در حضور سلیمان ساق‌های خود را برهنه کرد شرمگین خواهند شد.[۱]

بیت فوق به آیهٔ ۴۴ سورهٔ نمل اشارت دارد: **قیلَ لَـهَا ادْخُلِی الصَّرْحَ فَلَمّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُـجَّةً وَ کَشَفَتْ عَنْ ساقَیْها قالَ اِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَواریرَ قالَتْ رَبِّ اِنّی ظَلَمْتُ نَفْسی وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ لِلّه رَبِّ الْعالَمینَ.** «بدو (بلقیس) گفته شد به قصر اندر آی. و چون آن‌را دید پنداشت که نهر آبی است. و از دو ساقِ پایش جامه برداشت. (سلیمان) گفت: آن قصری صاف و شفّاف از آبگینه‌هاست (نه آب)، گفت: پروردگارا بر خود ستم کردم و اینک همراه سلیمان تسلیم فرمان پروردگار جهانیان شوم.» مفسّران در ذیل این آیه گفته‌اند که سبب برپا داشتن این کوشک شیشه‌ای آزمایش عقل و ادراک بلقیس بوده است که آیا او با مشاهدهٔ آن به خالق بی‌همتا پی‌برد یا نه؟ نیز گفته‌اند که چون جنّیان مایل نبودند که سلیمان با بلقیس ازدواج کند گفتند که پای بلقیس مانند سمّ الاغ است. به هر حال سلیمان فرمود تا جنّیان کوشکی از شیشهٔ آبگون سازند و فرشِ میانِ سرای و کوشک را نیز از همان جنس ترتیب دهند. آنگاه فرمود که جویباری در زیر آن آبگینه روان سازند و آبزیانی چند نظیر ماهی بدان ریزند. و سپس خود بر سریری تکیه زد و فرمود که بلقیس اندر آید. همینکه بلقیس بدان کوشک درآمد پنداشت که قدم بر برکهٔ آب بنهاده. پس جامه از ساق برداشت. سلیمان به ساق او درنگریست و چون ساقش مویین دید ناپسند یافت و با مشورت جنّیان گرمابه‌ای ترتیب داد و بساطِ «نوره» واگسترید و بلقیس ساق پای از موی سترده داشت[۲]. منظور مولانا از استناد بدین مطلب اینست که انسان کامل بطور حقیقی مظهر اسماء و صفات الهی است، نه بطور مجازی و اعتباری. چنانکه بلقیس شیشه را ندید و گمان برد که بر آب قدم نهاده است.]

(۳۲۴۰) **بارِ گوناگونْشت بر پشتِ خران هین به یک چوب این خران را تو مران**

به عنوان مثال، پشت خرها بارهای مختلف است. مبادا همهٔ این خرها را با یک چوب برانی. یعنی مبادا آنها را مثل هم بدانی. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

---

۱. شرح مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص۲۲۰۴.

۲. اکثر تفاسیر بدین قبیل روایات متعرّض شده‌اند. از آن جمله مجمع‌البیان، و ابوالفتوح و کشاف زمخشری و دیگران.

بر یکی خر، بارِ لعل و گوهر است بر یکی خر، بارِ سنگ و مرمر است (۳۲۴۱)

مثلاً بارِ خری، لعل و جواهرات است، و بار خری دیگر، سنگ معمولی و سنگ مرمر. [نَفْسِ هر انسانی همچون مرکوبی است که حامل بارهای روحی و نفسانی است. نفسی حامل اندیشه‌های عالی و گرانقدر معنوی است، و نفسی دیگر حامل اندیشه‌های نازل و بی‌ارزش. پس نباید خیال کنی که چون همهٔ مردم مخلوق حق‌اند از حیث ارزش و اعتبار یکسان‌اند. نه، چنین نیست بلکه اعتبار هرکس به کمالات معنوی او بستگی دارد.]

بر همهٔ جُوها تو این حکمت مَران اندرین جُو، ماه بین، عکسش مخوان (۳۲۴۲)

تو نباید در مورد همهٔ جویبارها یک نوع داوری کنی. یعنی اگر چه وجود همهٔ خلایق مانند جویبار، ماهِ صفات و اسماء الهی را در خود منعکس می‌کند، ولی نباید خیال کنی که همهٔ آنان از حیث مظهریّتِ حق یکسان‌اند. در جویبار وجود انسان کامل، ماه حقیقت را عیناً ببین نه آنکه فقط تصویرش را ببینی. یعنی انسان کامل طبق اصلِ «اتّحاد ظاهر و مظهر» با حق یکی شده است، در حالی که جز او در حالت کثرت و فرق به سر برند.

آبِ خِضرست این، نه آبِ دام و دد هرچه اندر وی نماید، حق بود (۳۲۴۳)

این، یعنی وجود انسان کامل همچون آبِ حیاتِ حضرت خضر(ع) است، نه آب معمولی و ساده‌ای که همهٔ چهارپایان و وحوش از آن در نوشند. هرچه از وجود انسان کامل به ظهور رسد، حقیقت است نه مَجاز. [از آنجا که عارفِ بالله به طریق شهودی در حق‌تعالی فانی شده گفتار و سِگال و احوال او همه از حق سرچشمه گیرد نه از خودِ او. چون اویِ او در اویِ حضرت حق مستغرق شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۱۵) دفتر چهارم، و (۱۳۴۷) دفتر دوم.]

زین تگِ جُو ماه گوید: من مَهَم من نه عکسم، هم حدیث و همرهم (۳۲۴۴)

ماه از تهِ جویبار گوید: من خودِ ماه هستم نه عکسِ آن. و همسخن و همراهِ تو هستم. [چنانکه ماه حقیقت از طریق وجود بعضی از اولیا ندایِ «اَنَاالْحَق» سر داد و در وجود بعضی نیز گفت: سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأْنی.]

(۳۲۴۵) اندرین‌جُو آنچه بر بالاست هست خواه بالا، خواه در وی دار دست

هر آنچه در این جویبار است بر بالای جویبار نیز هست. یعنی اگر بر لبِ جویبار درختان میوه روییده از همان درختان در داخل جویبار نیز برُسته است. منظور اینست که انسان کامل مظهر کامل حضرت حق است. حال تو چه به طرف بالای جویبار دست بلند کنی و میوه بچینی و چه در داخل جویبار دست فراز آری و میوه بچینی، هیچ فرقی ندارد. منظور اینکه چون انسان کامل مظهر تام و تمام الهی است چه از خدا استرشاد کنی چه از انسان کامل فرقی ندارد. چنانکه در بیت(۶۷۳) دفتر اوّل فرماید:

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق‌اند این پیغمبران

(۳۲۴۶) از دگر جُوها مگیر این جُوی را ماه دان این پرتوِ مَه‌روی را

مبادا این جویبار را از جنس جویبارهای دیگر بدانی. یعنی انسان کامل را همسنخ دیگر آدمیان محسوب مدار. بلکه پرتوِ وجود انسان کامل را که همچون ماه، زیبا و منوّر است خودِ ماه بدان. [زیرا او از طریق فنای وجود موهوم خود به بقای الهی رسیده است.]

(۳۲۴۷) این سخن پایان ندارد، آن غریب بس گریست از دردِ خواجه، شد کَئیب[1]

خلاصهٔ کلام هرچه از اوصاف انسان کامل بگوییم تمامی ندارد، از بس که عظیم و جلیل‌القدر است. ادامهٔ حکایت: آن غریب وامدار از مرگ محتسبِ نیک‌نفسِ تبریزی بسیار گریه کرد و اندوهگین شد.

توزیع کردنِ پایْمَرد[2] در جملهٔ شهر تبریز، و جمع شدنِ اندک چیز، و رفتنِ آن غریب به تربت محتسب به زیارت، و این قصّه را بر سرِ گور او گفتن به طریق توجّه اِلیٰ آخِره

(۳۲۴۸) واقعهٔ آن وامِ او مشهور شد پایْمَرد از دردِ او رنجور شد

قضیّهٔ وامدار بودن آن غریب دهان به دهان گشت و مشهور شد. و جوانمردِ محلّ از دردِ آن غریب ناراحت و متأثّر شد.

---

۱. کَئیب: اندوهگین، دلتنگ. صفت مشبهه از مصدرِ کَئَب و کَآبَه.

۲. پایْمَرد: شفیع، واسطه، یاور. در اینجا مناسب معنیِ جوانمرد و یاریگر است.

از پیِ توزیع[۱]، گِردِ شهر گشت از طمع می‌گفت هر جا سرگذشت (۳۲۴۹)

آن جوانمرد برای تأدیهٔ وام آن غریب و تقسیم آن میان اهالیِ متمکن در شهر به گشت‌زنی پرداخت. و به طمع جلب توجّه آنان ماجرای آن غریب را با آب و تاب می‌گفت.

هیچ نآورد از رهِ کُدْیه[۲] به دست غیرِ صد دینار آن کُدیه‌پَرَست[۳] (۳۲۵۰)

آن جوانمرد که برای تأدیهٔ وام غریب مسکین، سخت به دریوزگی مشغول شده بود از این طریق فقط صد دینار جمع کرد. یعنی اهالی شهر با او همکاری ناچیزی کردند، زیرا طبق مفاد بیت (۳۰۱۵) بدهی آن غریب نُه هزار دینار بود.

پایْ‌مَرد آمد بدو، دستش گرفت شد به گورِ آن کریمِ بس شگفت (۳۲۵۱)

جوانمرد چون دید که از اهالی شهر خیری برنمی‌آید ناچار نزد غریبِ وامدار آمد و دستش را گرفت و به طرف مزار آن محتسب که در بخشش و دهش، آدمی عجیب بود حرکت کرد. [انقروی جملهٔ آمد بدو (= نزد او آمد) را آمد و دو دستش را گرفت معنی کرده است[۴]. این وجه نامعقول است. چون با گرفتن دو دست راه رفتن مشکل می‌شود.]

گفت: چون توفیق یابد بنده‌ای که کند مهمانیِ فرخنده‌ای (۳۲۵۲)

جوانمرد به غریب مسکین گفت: اگر بنده‌ای موفّق شود که ضیافت خجسته‌ای برپا دارد. [این بیت کلّاً شرط است و بیت بعدی متعلّق شرط، و بیت (۳۲۵۴) جزای شرط است.]

مالِ خود، ایثارِ راهِ او کند جاهِ خود، ایثارِ جاهِ او کند (۳۲۵۳)

مال خود را در راه مهمان بذل کند و مقام و مسند خود را فدای مقام و موقعیّت مهمان کند.

---

۱. تَوْزیع: در اینجا مقصود تقسیم وام آن غریب بر اهالی شهر است. یعنی سهیم کردن آنان در پرداخت وام آن غریب. تا هر کس تأدیهٔ سهمی از آن را تعهّد کند.

۲. کُدْیه: گدایی، سماجت در گدایی.

۳. کُدیه‌پَرَست: آنکه گدایی را سخت دوست دارد.

۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۰۰۸.

(۳۲۵۴) شُکرِ او شکـرِ خـدا بـاشد یـقین چون به احسان، کرد توفیقش قرین

قـطعاً تشکّـر از مـیزبان، سـپاسگزاری از خـداونـد است، زیـرا ایـن خـداونـد است که آن شخص را در میزبانی قرینِ توفیق کرد. [پس به مصداقِ حدیث نبویِ مَنْ لَـمْ یَشْکُـرِ الْـمَخْلُوقَ لَـمْ یَشْکُرِ الْـخالِق[1]، بـر مـهمان است کـه از مـیزبان تشکّـر کـند، زیـرا مـیزبان واسطهٔ الفیضِ وَ الرِّزق بوده است.]

(۳۲۵۵) تَرکِ شُکرش، تَرکِ شُکرِ حق بود حقِّ او لا شَک به حق مُلحَق بـود

فرو نهادن سپاسگزاری از مهمان به منزلهٔ فروهشتنِ شُکر الهی است. بدون شک حقِّ سپاس از میزبان به حقِّ سپاس از خدا پیوند یافته است.

(۳۲۵۶) شُکر می‌کن مـر خـدا را در نِـعَم نیز می‌کن شکر و ذکرِ خواجه هم

برای نعمت‌هایی که در اخـتیار داری خـدا را شکـر کـن. و در عـین حـال خـواجـه را هم که واسطهٔ فیض الهی بوده شکر کن و او را به نیکی یاد آر.

(۳۲۵۷) رحمتِ مادر اگرچـه از خـداست خدمتِ او هم فریضه‌ست و سـزاست

به عنوان مثال، مهربانی مـادر اگـرچـه عـطیّه‌ای الهـی است، ولی خـدمت بـه مـادر نیز بر اولاد امری واجب و شایسته است.

(۳۲۵۸) زین سبب فرمود حق: صَلُّوا عَلَیْه[2] کـــه مـــحمّد بـود مُـحتالٌ اِلَـیْه[3]

بـــدین جـهت حـضرت حـق فـرموده است: بـر او درود بـفرستید زیـرا کـه مـحمّد چاره‌سازِ امور خلق بود. [در آیهٔ ۵۶ سورهٔ احزاب آمـده است: اِنَّ اللهَ وَ مَـلائکَتَهُ یُـصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیـماً. «همانا خـداونـد و فـرشتگان بر پیامبر درود فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید شما نیز بر او درود و سلامی فرستید به کمال.» رجوع شود به شرح بیت (۲۸۵۴) دفتر دوم.]

---

۱. هر که آفریده را سپاس نگزارد، آفریدگار را سپاس نگذاشته است.

۲. صَلُّوا عَلَیه: درود فرستید بر او.

۳. مُحْتالٌ اِلَیه: کسی که مردم در چارهٔ کارهای خود بدو رجوع کنند.

در قیامت بنده را گوید خدا هین چه کردی آنچه دادم من تو را؟ (۳۲۵۹)

در روز قیامت خداوند به بنده فرماید: هان ای بنده! نعمت‌هایی که به تو دادم چه کردی؟ [مضمون آیهٔ ۸ سورهٔ تکاثر در بیت فوق مندرج است: ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعیمِ. «آنگاه شما را از نعمت‌ها باز پُرسند.»]

گوید: ای ربّ، شکرِ تو کردم به جان چون ز تو بود اصلِ آن روزی و نان (۳۲۶۰)

بنده به حضرت حق عرض کند: پروردگارا از جان و دل شکر نعمت‌هایت گفتم، زیرا منشأ همهٔ این رزق و نان‌ها تو بودی. [در حالی که او شکر نعمت حق نگزارده است. چرا؟ به بیت بعدی توجّه کن.]

گویدش حق: نه، نکردی شُکرِ من چون نکردی شکرِ آن اِکرامْ‌فن[1] (۳۲۶۱)

حضرت حق بدو فرماید: نخیر، تو شکرِ مرا بجا نیاورده‌ای زیرا شکرِ آن کسی را که به تو نعمت بخشیده و تو از دستش روزی خورده‌ای بجا نیاورده‌ای. [این بیت لزوم نمک‌شناسی و قدردانی از بخشندگانِ نکوکار را توکید می‌کند.]

بر کریمی کرده‌یی ظلم و ستم نَه ز دستِ او رسیدت نعمتم؟ (۳۲۶۲)

تو نسبت به بخشندهٔ نکوکار ظلم و ستم روا داشته‌ای. مگر این‌طور نبود که از دستِ او به تو رزق و روزی رسید؟ یعنی چون سپاسِ او را بجای نیاورده‌ای در حق او ستم کرده‌ای. [ابیات اخیر ناظر است به حدیثی که ابوصَلْت با اِسناد خود از پیامبر(ص) نقل کرده است که: یُؤْتیٰ بِعَبْدٍ یَوْمَ الْقِیامَةِ فَیُوقَفُ بَیْنَ یَدَیِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَیَأْمُرُ بِهِ اِلَی النّارِ فَیَقُولُ اَیْ رَبِّ اَمَرْتَ بی اِلَی‌النّارِ وَ قَدْ قَرَأْتُ‌الْقُرآنَ فَیَقُولُ‌اللهُ اَیْ عَبْدی اِنّی اَنْعَمْتُ عَلَیْکَ وَ لَمْ تَشْکُرْ نِعْمَتی فَیَقُولُ اَیْ رَبِّ اَنْعَمْتَ عَلَی بِکَذٰا شَکَرْتُکَ بِکَذٰا وَ اَنْعَمْتَ عَلَی بِکَذٰا شَکَرْتُکَ بِکَذٰا فَلا یَزالُ یُحْصِی النِّعَمَ وَ یُعَدِّدُ الشُّکْرَ فَیَقُولُ‌اللهُ تَعالیٰ صَدَقْتَ عَبْدی اِلّا اَنَّکَ لَمْ تَشْکُرْ مَنْ اَجْرَیْتُ لَکَ نِعْمَتی عَلیٰ یَدَیْهِ وَ اِنّی قَدْ آلَیْتُ عَلیٰ نَفْسی اَنْ لا اَقْبِلَ شُکْرَ عَبْدٍ لِنِعْمَةٍ اَنْعَمْتُها عَلَیْهِ حَتّیٰ یَشْکُرَ مَنْ ساقَها مِنْ خَلْقی اِلَیْهِ[2]. «روز قیامت بنده‌ای را به

---

۱. اِکرامْ‌فن: آنکه هنرش بخشندگی است. بخشنده.

۲. سفینةالبحار، ج۱، ص۷۱۰.

پیشگاه الهی آورند و در برابر خداوند ایستانند. خداوند تعالی فرمان دهد که او را به آتش دوزخ بَرید. آن بنده گوید: پروردگارا آیا فرمان می‌دهی که مرا به آتش برند در حالی که قرآن خوانده‌ام؟! خداوند فرماید: ای بندهٔ من، به تو نعمت دادم ولی سپاسش به جای نیاوردی. بنده گوید: پروردگارا به من فلان نعمت را دادی من هم بهمان سپاس را گفتم. و فلان نعمت را دادی من نیز بهمان سپاس را گفتم. و بدین ترتیب متّصلاً نعمت‌های خداوند و سپاس‌های خود را برمی‌شمرد. خداوند تعالی فرماید: همهٔ این سخنانت راست بود، امّا سپاسِ کسی را که به دست او به تو نعمت بخشیدم به جای نیاورده‌ای! من به ذات خود سوگند یاد کرده‌ام که سپاسِ بنده‌ای را که بدو نعمتی بخشیده‌ام نپذیرم مگر آنکه سپاسِ بنده‌ای را که توسّط او نعمتم را به وی رسانده‌ام به جای آورد.»]

(۳۲۶۳) **چون به گورِ آن ولیْ‌نعمت رسید گشت گریان زار و آمد در نَشید[۱]**

در اینجا مولانا به ادامهٔ حکایت می‌پردازد: وقتی که آن غریب وامدار همراه آن جوانمردِ مددکار بر سرِ مزار ولی‌نعمت خود (محتسب نیکْ‌نفس) رسیدند، های‌های گریه کرد و به نوحه‌گری پرداخت.

(۳۲۶۴) **گفت: ای پشت و پناهِ هر نَبیل[۲] مُرْتَجیْ[۳] و غَوْثِ[۴] اَبْناءِالسَّبیل[۵]**

غریب در خطاب به قبر آن شریف گفت: ای کسی که پشت و پناه هر آدم نجیب و آبرومندی بودی. ای امیدْگاه و فریادرسِ مسافرانِ در راه مانده.

(۳۲۶۵) **ای غمِ ارزاقِ ما بر خاطرت ای چو رزقِ عام، اِحسان و بِرَت[۶]**

ای کسی که غمِ روزی دادنِ ما بر خاطرت سنگینی می‌کرد. ای کسی که احسان و

---

۱. نَشید: سرود، آواز، بلند کردن صدا. در اینجا به معنی نوحه.
۲. نَبیل: نجیب، اصیل، بزرگوار.
۳. مُرْتَجیْ: کسی که بدو امید رود.
۴. غَوْث: فریاد، فریادرس.
۵. اَبْناءِالسَّبیل: مسافران غریب و مانده در راه. از اصطلاحات قرآنی است. منتهی در قرآن کریم به صورت مفرد (اِبْنُ السَّبیل) آمده است.
۶. بِرّ: نیکی.

نیکویی‌ات همچون رزق عام، وسیع و گسترده بود.

ای فـقیران را عَشـیره و والِـدَیْن　　در خراج و خرج و در ایفاءِ دَیْـن　　(۳۲۶۶)

ای کسی که در پرداخت هزینه و خرج و ادای قروض فقیران مانند خویشاوندان و پدر و مادر آنان، مهربان و شفیق بودی.

ای چو بحر از بهرِ نزدیکان، گُهر　　داده و، تحفه سـویِ دُوران مَـطَر[۱]　　(۳۲۶۷)

ای کسی که مانند دریا به نزدیکان خود گوهر و مروارید عطا می‌کردی، و به آنان که در دور دست‌ها ساکن‌اند باران بخشیدی.

پشتِ ما گرم از تو بود، ای آفتاب　　رونقِ هر قصر و گنجِ هـر خـراب　　(۳۲۶۸)

ای آفتاب معنوی، ما به تو پشتگرم بودیم، تو مایهٔ رونق هر کاخ و گنجِ ویرانه‌ای بودی.

ای در ابـرویت نـدیده کس گِـرِه　　ای چـو مـیکائیلِ[۲] راد و رزقْدِه[۳]　　(۳۲۶۹)

ای کسی که هیچکس در طول زندگانی‌ات برای یک بار هم که شده ندید که اخم کنی. ای محتسبی که مانند میکائیلِ بزرگوار، به همگان روزی می‌دادی.

ای دلت پیوسته با دریـایِ غـیب　　ای به قافِ مَکْرُمَت[۴]، عنقایِ غیب　　(۳۲۷۰)

ای کسی که دلت همواره به دریای غیب متّصل بوده است. ای کسی که در کوهِ قـافِ بخشش و دَهِش، سیمرغ غیبی. [در این بیت بخشش از حیث عظمت و شموخ به کوه قـاف تشبیه شده، و محتسب که در بخشش یگانهٔ دوران و فرید زمان بود به سیمرغ. چرا که به باور قدما، مأوای سیمرغ کوه قاف است. «عنقای غیب» ناظر بدین مطلب است که عَنقاء(= سیمرغ) معروف‌الاسم و مجهول‌الذّات است. یعنی اسمش را همگان شنیده‌انـد، ولی خـود او را کسـی

---

۱. مَطَر: باران. جمع: اَمْطار.

۲. میکائیل: نام یکی از فـرشتگانِ بـزرگ کـه مأمـور تـقسیم ارزاق است. رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۱۵۸۷ـ۱۵۸۶) دفتر پنجم.

۳. رِزقْدِه: روزی دهنده. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

۴. مَکْرُمَت: بخشندگی، بزرگواری.

ندیده است.]

(۳۲۷۱) یاد نآوَرده که از مـالم چـه رفت سقفِ سمتِ همّتت هرگز نکَـفْت[1]

ای کسی که به گاهِ دَهشِ اموالت هرگز به خاطرت نـمی‌گذشت کـه چـقدر از ثـروتم صرف بیچارگان شد! و سقف آسمان همّتت هرگز تَرَک بر نداشت. [«سَمْت» لفظاً به معنی راه و وسط راه است. امّا در علم هیأت اصطلاحی به نام سَمْتُ‌الرَّأْس معروف است که آن نقطه‌ای از فلک است که وقتی شخص به آسمان در می‌نگرد آن را درست بـالای سـرش مـی‌بیند. بـه احتمال زیاد معنی اصطلاحی «سمت» در اینجا مورد نظر است و از باب اطلاق جزء بر کُل، مراد از «سَمت» کلّاً پـهنهٔ آسـمان است. امّـا در بـرخـی از نسـخه‌ها بـه جـای سـمت لفـظ قصد و در بعضی دیگر لفظِ قصر (= کاخ) آمده است. به هر حال ضبط نخست انسب دیده آمد. الله اعلم.]

(۳۲۷۲) ای من و صد همچو من در ماه و سال مر تو را چون نسلِ تو گشته عِیال

ای کسی که من و شمارِ بسیاری نظیر من در طول ماهها و سال‌ها همچون فرزندان و کسانِ تو روزیخوارانت بودیم.

(۳۲۷۳) نقدِ مـا و جـنسِ مـا و رختِ مـا نـامِ مـا و فـخرِ مـا و بـختِ مـا

تو نقدینه و متاع و کالا و اثاث و مایهٔ افتخار و نیک‌بختی ما بودی.

(۳۲۷۴) تو نَمُردی، ناز و بختِ مـا بـمُرد عیشِ ما و رزقِ مُسْـتَوْفیٰ بـمُرد

تو نمُردی، بلکه افتخار و اقبال ما مُرد. تو نمُردی، بلکه روزیِ کاملِ ما مُرد.

(۳۲۷۵) واحـدٌ کَـالْاَلْف در رزم و کـرم صد چـو حـاتم، گـاهِ ایـثارِ نِـعَم

در پیکار و بخشش یک تنه معادل هزار نفر مؤثّر بودی. و به هنگام عطای نـعمت‌ها صد برابر حاتم طائی عمل می‌کردی.[رجوع شود به شرح بیت (۲۲) همین دفتر در مورد واحدٌ کالالف.]

---

۱. نَکَفْت: شکاف بر نداشت، از مصدرِ کَفْتَن.

حاتَم ار مُرده بـه مُـرده مـی‌دهد گــردگان‌هایِ شــمرده مــی‌دهد (۳۲۷۶)

اگر **حاتم طائی** مُرده‌ای را به مُرده‌ای می‌بخشد و گردوهای شمرده را بـه ایـن و آن می‌دهد. [این بیت کُـلّاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط. منظور بیت: نزد عرفا سخاوت و دهشِ **حاتم طائی** و اقران او چندان ارزشی ندارد، چرا که مالِ بی‌جان را به طُلّاب دنیا که به مثابهٔ اموات به شمار آیند می‌بخشند. و زر و سیم را که در نزد اهـل‌الله بـه مـنزلهٔ گـردوهای بی‌بهاست به ابنای دنیا می‌دهند.]

تو حیاتی مـی‌دهی در هـر نَـفَس کز نـفیسی[1] مـی‌نگنجد در نَـفَس (۳۲۷۷)

در حالی که تو ای سخاوتمند حقیقی در هر دَم و بازدمی بـه طـالبانِ حـیات طـیّبه، حیات معنوی می‌بخشی. آن حیات معنوی چنان ارزشمند است که در کلام و بیان درنگنجد. [«نَفَس» در اینجا به معنی سخن و کلام آمده است، از آنرو که حروف و کلمات، توسّط نَفَس ساخته و پرداخته می‌شود. در این ابیات گرچه از محتسب تبریزی ستایش شده، ولی حال و هوای مطلب نشان می‌دهد که مولانا در اینجا انسان کـامل (حـضرت رسـول اکـرم(ص)) را می‌ستاید. چنانکه ابیات لاحق مؤیّد این مطلب است.]

تـو حـیاتی مـی‌دهی بس پـایدار نــقدِ زَرِّ بـی کَسـاد و بـی‌شمار (۳۲۷۸)

تو حیاتی بسیار پـاینده عـطا مـی‌فرمایی. و سکّـه‌های طـلای سَـرَهی را کـه هـرگز از رونق نیفتد، فراوان می‌بخشی. [حیات طـیّبه، حـیات جـاودانگـی و بـقاست. ایـن حـیات فــقط از راه ســلوک عـرفانی حـاصل آیـد. اهـل‌الله نـیز سکّـه‌های طـلا مـی‌بخشند، امّـا نه سکّـه‌های صـرّافـان ظـاهری را، بـل سکّـه‌های مـعنوی صـرّاف لَـمْ‌یَزَل را بـه مشـتاقان هبه کنند.]

وارثی نـابوده یک خـویِ تـو را ای فلک سَجده‌کُنان کـویِ تـو را (۳۲۷۹)

حتّی یک نفر وارث صفات و خصایل تو نیست. یعنی هیچکس نتوانسته است اخلاق شریف تو را کسب کند. ای آنکه فلک بر کویِ تو سجده آرد.

---

۱. نَفیسی: نَفاست، گرانبهایی. نفیس + یای مصدری.

(۳۲۸۰) خلق را از گرگِ غم لطفِ شُبان چون کلیمُالله شُبانِ مهربان

لطف تو مردمان را از گرگِ درندهٔ اندوه مصون می‌دارد، چنانکه چوپان، رمهٔ خود را از هجوم گرگ حفظ می‌کند. تو مانند موسای کلیم‌الله چوپانی شفیق بودی. [مولانا در چند بیت پسین حکایت گریختن گوسفندی را از رمه‌اش به اختصار می‌آورد که یکی از مآخذ آن **تاریخ بیهقی** است. استاد فروزانفر حکایت مذکور را به نقل از کتاب اخیرالذّکر چنین آورده است: چنان خواندم در اخبار موسی علیه‌السّلام که بدان وقت که شبانی می‌کرد، یک شب‌گوسفندان را سوی حظیره (= آغُل) می‌راند. وقت نماز بود و شبی تاریک، و باران بنیرو آمد. چون نزدیک حظیره رسید، برّه‌ای بگریخت. موسی علیه‌السّلام تنگدل شد و بر اثر وی بدوید، بدانجمله که چون دریابد چوبش بزند، چون بگرفتش دلش بر وی بسوخت و بر کنار نهاد وی را و دست بر سر وی فرود آورد و گفت: ای بیچارهٔ درویش در پس، بیمی نه و در پیش، امیدی نه. چرا گریختی و مادر را یله کردی؟ و هر چند که در ازل رفته بود که وی پیغمبری خواهد بود، بدین ترحّم که بکرد نبوّت بر وی مستحکم‌تر شد.[۱]]

(۳۲۸۱) گوسفندی از کلیمُاللّه گریخت پایِ موسی آبله شد، نعل ریخت

گوسفندی از دست موسای کلیم‌الله فرار کرد. موسی شتابان به دنبال او دوید و از شدّت دویدن پاهایش تاول زد. [«نعل ریختن» تعبیری است از تند و شتابان دویدن[۲]. چنانکه در **دیوان شمس** آمده است: «عقل و جنون آمیخته، صد نعل در ره ریخته».

شارحی از متأخران «نعل ریختن» را که تعبیری کنایی است، معنی لفظی کرده و نتیجتاً ذهنش از مفهوم صحیح منصرف شده است. از آنجا که یکی از معانیِ «نعل»، کفش است، «نعل ریخت» را چنین معنی کرده است: «یعنی کفش از پایش در آمد.[۳]» انقروی هم تحت‌اللّفظ معنی کرده و گفته است: «نعلِ کفشش افتاد.[۴]» گولپینارلی در معنی «نعل ریخت» نوشته است: «درمانده شد.[۵]» این معنی لفظاً ناصواب نیست، زیرا یکی از معانی «نعل ریختن» درمانده شدن اسب از حرکت است، ولی با سیاق ابیات بعدی در نمی‌سازد. چرا که در ابیات لاحق می‌خوانیم

---

۱. ر. ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۵.
۲. ر. ک. **دیوان شمس** (فرهنگ نوادر لغات)، ج۷، ص۴۴۹.
۳. **مثنوی** (آقای استعلامی)، ج۶، ص۳۸۵.
۴. ر. ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۱۰۱۵.
۵. ر. ک. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص۴۱۴.

که موسی(ع) تا شب به دنبال گوسفند گشت (پس معلوم می‌شود درمانده نشده بود) و این گوسفند بود که از فرط خستگی از حرکت بازماند نه موسی. موسی او را یافت و گرد و غبار از او سترد.]

در پیِ او، تا به شب در جُست و جو وآن رَمه غایب شده از چشمِ او (۳۲۸۲)

موسی تا به شب به دنبال گوسفند رمیده گشت، در حالی که گلّهٔ گوسفندان از چشمانش پنهان شده بود. یعنی موسی برای یافتن گوسفند رمیده از گلّه‌اش جدا شد.

گوسفند از ماندگی شد سُست و ماند پس کلیمُ‌الله گَرد از وی فشاند (۳۲۸۳)

گوسفند آنقدر دوید که دیگر از شدّت خستگی سست و بی‌حال شد و سرجایش ایستاد. موسای کلیم‌الله آمد او را بغل کرد و گَرد و غبار از او سترد.

کف همی مالید بر پشت و سرش می‌نواخت از مِهر، همچون مادرش (۳۲۸۴)

موسی دست نوازش بر پشت و سر گوسفند می‌کشید. و مانند مادرش با محبّت او را می‌نواخت.

نیم ذره طَیْرَگی[1] و خشم، نی غیرِ مِهر و رحم و آبِ چشم، نی (۳۲۸۵)

موسی حتّی به اندازهٔ نیم ذرّه خشمین و غضبناک نشده بود. و جز اظهار مهربانی و دلسوزی و اشک ریختن کارِ دگر نمی‌کرد.

گفت: گیرم بر مَنَت رحمی نبود طبعِ تو بر خود چرا اِستم نمود؟ (۳۲۸۶)

موسی دلسوزانه به آن گوسفند خطاب کرد: فرض کنیم با من مهربان نیستی. دیگر چرا به خود ستم می‌کنی؟ یعنی با فرار کردنت ممکن بود گرفتار درندگان یا دزدان و سایر مخاطرات شوی. [انبیا و اولیا و مصلحان جامعه نسبت به سرنوشت مردمان دل می‌سوزانند و غم آنان می‌خورند. امّا نه با سختگیری و عَنافت، بل با مهربانی و عطوفت. بدین‌سان رمیدگان را به مَنهل عشق و مشرب صفا باز می‌آورند.]

---

۱. طَیْرَگی: خشمگینی، غضبناکی.

(۳۲۸۷) با ملائک گفت یزدان آن زمان که نُبُوَّت را همی زیبد فلان

در آن زمان، یعنی در همان اوقات که موسی دلسوزانه به دنبال گوسفند می‌دوید خداوند به فرشتگان خطاب آورد که او (موسی) شایستهٔ مقام پیامبری است. یعنی موسایی که برای یافتن یک گوسفند این همه خود را به آب و آتش زد و دلسوزی نشان داد لایق است که رهبری امّت را برعهده گیرد تا آنان گرفتار گرگِ هار نفس امّاره نشوند.

(۳۲۸۸) مُصطفیٰ فرمود خود که هر نبی کرد چوپانیش، بُرنا[۱]، یا صبی[۲]

محمّد مصطفی(ص) فرماید: هر پیامبری در دورهٔ جوانی یا کودکی به کار چوپانی مشغول بوده است. [این بیت و دو بیت بعدی اشارت دارد به مضمون حدیثی که از طریق ابوهریره از پیامبر(ص) روایت شده است: **مٰا بَعَثَ اللهُ نَبِیّاً اِلّٰا رَعَی الْغَنَمَ. فَقٰالَ اَصْحٰابُهُ وَ اَنْتَ؟ فَقٰالَ: نَعَمْ. کُنْتُ اَرْعیٰ عَلیٰ قَرٰاریطَ لِاَهْلِ مَکَّةَ**[۳]. «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد جز آنکه به کار چوپانی مشغول بوده است. اصحاب او گفتند: حتّی تو؟ فرمود: آری. من در قَراریط[۴] برای مکّیان چوپانی می‌کرده‌ام.» از جابر بن عبدالله انصاری نیز حدیثی در این مضمون روایت شده است.]

(۳۲۸۹) بی‌شُبانی کردن و آن اِمتحان حق ندادش پیشوائیِ جهان

خداوند به هیچ پیامبری بی‌آنکه دورهٔ چوپانی را سپری کند و بر سختی‌ها شکیبایی آورد مقام هدایت جهان را تفویض نفرموده است.

(۳۲۹۰) گفت سایل: هم تو نیز ای پهلوان؟ گفت: من هم بوده‌ام دهری شُبان

در اینجا شخصی از پیامبر(ص) پرسید: ای پهلوانِ عرصهٔ کمال، یعنی تو هم زمانی چوپان بوده‌ای؟ فرمود: بله، من هم زمانی چوپان بوده‌ام.

---

۱. بُرنا: جوان.

۲. صَبیّ: کودک.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۲۱۵.

۴. قَراریط: نام موضعی است در اطراف مکّه نزدیک کوه اُحُد. قراریط جمع مکسّرِ قیراط نیز تواند بود. به معنی نیم دانگ که تقریباً به وزن چهار جو باشد. با این فرض یعنی برای مکّیان با مزدی اندک چوپانی می‌کرده‌ام.

تا شود پیدا وَقار و صبرشان کردشان پیش از نُبُوّت حق، شُبان (۳۲۹۱)

خداوند آنان را پیش از پیامبری به شغل چوپانی گمارد تا متانت و شکیبایی آنان آشکار شود.

هر امیری کو شُبانیِّ بشر آنچنان آرَد که باشد مُؤْتَمَر[1] (۳۲۹۲)

هر فرمانروایی که چوپانیِ بشریّت را همانطور که بدو امر شده انجام دهد.

[این بیت کُلّاً شرط و بیت بعدی نیز متعلّق شرط است، و بیت (۳۲۹۴) جزای شرط است.]

حلمِ موسی‌وار اندر رَعْیِ[2] خَود او به جای آرد به تدبیر و خِرَد (۳۲۹۳)

و با عقل و تدبیر در کار چوپانی خود، بُردباری و متانتی همچون موسی(ع) نشان دهد.

لاجَرَم حقّش دهد چوپانیی بر فرازِ چرخِ مَه، روحانیی (۳۲۹۴)

قطعاً خداوند مقام چوپانیِ معنوی را بر بلندایِ ماه بدو عطا فرماید.

آنچنان که انبیا را زین رِعا[3] بر کَشید و داد رَعیِ اَصفیا[4] (۳۲۹۵)

چنانکه پیامبران را از میان چوپانان اَغنام بالاتر بُرد و به مقام پیشوایی و چوپانی هدایتْطلبان بر گماشت.

خواجه! باری تو در این چوپانی‌ات کردی آنچه کور گردد شانی[5]ات (۳۲۹۶)

از اینجا دوباره غریب وامدار در خطاب به مزار محتسب گوید: خلاصهٔ کلام، ای خواجه تو در کار چوپانی مردم، کاری کردی که چشم بدخواهانت کور می‌گردد.

---

۱. مُؤْتَمَر: مأمور شده.

۲. رَعْی: چرانیدن، مواظبت، چوپانی کردن.

۳. رِعا: اگر مخفّف رِعاء باشد به معنی چوپانان است. مفرد آن راعی است.

۴. اَصْفیا: مخفّف اَصْفِیاء به معنی زبدگان، گُزیدگان. در اینجا منظور بی‌غرضانِ هدایت‌خواه و مسترشد است. جمعِ صَفِیّ.

۵. شانی: دشمن، بدخواه. در اصل شانَئی بوده که فارسیان همزه را اسقاط کرده‌اند. از مصدر شَنَآن.

(۳۲۹۷) دانم آنجا در مکافات ایزدت سروریّ جاودانه بخشدت

می‌دانم که خداوند در آن جهان، حکومت جاودانهٔ معنوی را به عنوان جواب عملت به تو خواهد بخشید.

(۳۲۹۸) بر امیدِ کفِّ چون دریایِ تو بر وظیفه دادن و ایفایِ تو

من به امید دست بخشندهٔ تو که همچون دریا مروارید و گوهر نثار می‌کند. و به امید آنکه به نیازمندان مستمرّی می‌دهی و حاجات آنان را بر می‌آوری.

(۳۲۹۹) وام کردم نُه‌هزار از زر گِزاف[۱] تو کجائی تا شود این دُرد[۲]، صاف[۳]؟

بی مُحابا نُه هزار دینار قرض کردم. تو کجایی که این گرفتاری برطرف شود؟ [«صاف شدنِ دُرد» تعبیری است از رفع مشکلات. امّا لفظاً به معنی پالایش شراب از رسوبات است.]

(۳۳۰۰) تو کجایی تا که خندان چون چمن؟ گویی: بِستان آن و ده چندان ز من

ای خواجه (محتسب) تو کجایی که با رویی شاداب و گشاده به من بگویی: به مقدار مقروض بودنت این دینارها را بگیر، و حتّی ده برابرِ آن نیز از من واستان.

(۳۳۰۱) تو کجائی تا مرا خندان کنی؟ لطف و احسان، چون خداوندان کنی

تو کجایی که مرا شادمان کنی و همچون شاهان مرا مورد لطف و احسان خود قرار دهی؟

(۳۳۰۲) تو کجائی تا بری در مخزنم؟ تا کنی از وام و فاقه ایمنم

تو کجایی که مرا به خزانه‌ات ببری تا مرا از بدهی و فقر در امان داری؟

---

۱. گِزاف: بیهوده، بی‌حساب.

۲. دُرد: آنچه از مایعات بخصوص شراب در تهِ ظرف رسوب می‌کند.

۳. صاف: شراب صاف.

من همی گویم: بس و تو مُفضِلم[1] گفته کین هم گیر از بهرِ دلم (۳۳۰۳)

من بگویم: کافی است. ولی تو که بخشنده‌ای به من بگویی: این عطای دیگر را هم به خاطر دل من بگیر.

چون همی گنجد جهانی زیرِ طین[2]؟ چون بگنجد آسمانی در زمین؟ (۳۳۰۴)

آخر چگونه ممکن است که یک «جهان» در زیر خاک جای گیرد؟ یعنی تو چون به کمالات والای اخلاقی رسیده‌ای در عظمت و رفعت بسانِ جهانی. حال در شگفتم که این جهان چگونه سر در تیرهٔ تراب فرو دارد؟ آخر چگونه ممکن است که آسمان در زمین جای گیرد؟ [این مصراع نیز در تقدیر آن محتسب سمیح الاخلاق آمده است.]

حاشَ لِلّه، تو برونی زین جهان هم به وقتِ زندگی، هم این زمان (۳۳۰۵)

حقّا که تو چه به وقت زندگی در دنیا و چه اکنون که در ورای این دنیایی، همیشه از حیطهٔ جهان خارج بوده‌ای. [این بیت و ابیات بعدی تماماً وصف انسان کامل است هرچند که ظاهراً خطاب به محتسب است. پس هر کس قوای نفسانیّه‌اش را مضبوط سازد به تجرید از مقتضیات جهان مادّی رسد و نتیجتاً از کمند زمین و زمان برهد.]

در هوایِ غیب، مرغی می‌پَرَد سایهٔ او بر زمینی می‌زند (۳۳۰۶)

به عنوان مثال، پرنده‌ای در آسمانِ جهان غیب به پرواز درمی‌آید و سایه‌اش روی زمینِ این جهان می‌افتد. [مشابه است با بیت (۴۱۷) دفتر اوّل. برای توضیح بیت فوق به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

جسم، سایهٔ سایهٔ سایهٔ دل است جسم، کَی اندر خورِ پایهٔ دل است (۳۳۰۷)

جسم، سایهٔ سایهٔ سایهٔ دل است. جسم کی تواند همشأن دل (روح مجرّد)[3] باشد؟ [مولانا در دو بیت اخیر قلب (روح مجرّد قدسی) را به پرنده‌ای تشبیه کرده که در مطار غیب به

---

۱. مُفْضِل: احسان کننده، بخشنده.

۲. طین: گِل.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۸) و (۱۶۱۳) دفتر سوم.

پـرواز در آمـده است. سـایهٔ او مـنعکس مـی‌شود و از آن سـایه، قـالب مـثالی[۱] و یـا جسد هَوَر قَلْیایی[۲] به ظهور مـی‌رسد. از سـایهٔ قـالب مـثالی نـیز روح حـیوانـی (بـخاری) پدید می‌آید، و نهایتاً از سایهٔ روح حیوانی جسد عنصری (جسم مادّی) حادث می‌گردد. اِسناد سایه به قلب یا روح مجرّد به نحو مَجاز است، چـرا کـه روح مـجرّد اصـلاً سـایه نـدارد و سایه از خواصّ جسم مادّی است. پس مراد از سایهٔ روح، تجلّی روح در قوس نزولی است. مولانا همین مطلب را به بیانی دیگر در بیت (۱۷۱۸) دفتر اوّل آورده است. لازم است بدانجا رجوع شود. پس تجلّی روح (قلب) در قوس نزولی هستی به ترتیب موجب ظهور قالب مثالی، روح حیوانی و جسم عنصری گـردید. بـعضی از شـارحـان سـه سـایه را سـه لطـیفهٔ اوّل از لطایف سبعه دانسته‌اند که عبارتند از طبعیّه، نفسیّه و قـلبیّه. مـنظور دو بـیت اخـیر و وجـه ارتباط آن با ابیات پیشتر: مولانا در ابیات پیشین از مقام عالی محتسب (همانطور که گفته آمد در اینجا محتسب نماد انسان کامل است) سخن گفت و در توصیف عظمت محتسب این نکته را تقریر کرد که او در دورهٔ حیات دنیوی نـیز از حـیطه و حـصار مـحسوسات خـارج بـود. و آن کس که در روی زمین به شکل محتسب دیده می‌شد در واقع سایهٔ او بود نه خودِ او، زیرا او در اعلی مرتبهٔ جهانِ برین طَیَران داشت. چنانکه مـثلاً روح لطـیف قـدسی در جـهان غـیب توطّن دارد و تجلّیاتش در این عالم منعکس می‌شود. پس دو بیت اخیر بر سبیل مثال گفته آمد تا بیرون بودن محتسب را از زمین و زمان تبیین کند.]

(۳۳۰۸) **مرد خفته، روحِ او چـون آفـتاب در فلک تابان و، تن در جامهٔ خواب**

مثال دیگر، شخصی می‌خوابد در حالی که روح او مانند خورشید در آسمان می‌تابد. و در همان حال جسم او در لباس و بسترِ خواب غنوده است.

(۳۳۰۹) **جان، نهان اندر خَلا همچون سِجاف[۳] تـن تـقلّب[۴] مـی‌کند زیـرِ لحـاف**

روحِ شخص در عالم غیب مانند حاشیه‌ای است که به طرف درون لباس مـی‌دوزند. یعنی روح در عالم غیب نهان می‌شود. و در همان حال جسم در زیر لحاف به حرکت و تقلّا مشغول است.

---

۱ و ۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۸) و (۱۶۱۳) دفتر سوم.

۳. سِجاف: باریکه‌ای که در حاشیهٔ داخلی لباس می‌دوزند.

۴. تقلّب: دگرگونی، جنبیدن.

روح چون مِنْ اَمْرِ رَبّی مختفی است هر مثالی که بگویم، مُنتفی است (۳۳۱۰)

روح مجرّد چون که از امر پروردگار است به قدری از دایرهٔ حواس و انظار پوشیده است که هر مثالی دربارهٔ او بگویم فایده‌ای ندارد. [زیرا حق مطلب را ادا نتواند کرد. پس جمیع تمثیلات و تشبیهات در بیان امور معنوی و الهی فقط برای تقریب ذهن است. و الّا «خاک بر فرقِ من و تمثیل من»]

ای عجب کو لعلِ شِکّربارِ[1] تو؟ وآن جواباتِ خوش و اسرارِ تو (۳۳۱۱)

این ابیات نیز همه از زبان آن غریب وامدار به محتسبِ مقبور آمده است: شگفتا کو آن لبِ شیرینْ گفتار تو؟ و کو آن پاسخ‌های زیبا و راز گشایی‌های شگفت‌انگیز تو؟

ای عجب کو آن عقیقِ قندْخا[2]؟ آن کلیدِ قفلِ مُشکل‌هایِ ما (۳۳۱۲)

شگفتا کو آن لبی که سخنان شیرین گوید؟ و کو آن کلیدی که قفل مشکلات ما گشاید؟

ای عجب کو آن دَمِ چون ذوالْفَقار؟ آنکه کردی عقل‌ها را بی‌قرار (۳۳۱۳)

شگفتا، کو آن کلام شمشیرْآسای تو؟ یعنی آن سخنان قاطع و سریع‌التأثیرِ تو کجاست که مانند ذوالفقار حیدری ریشهٔ غم و یأس از دل‌ها برکَنَد؟ همان کلام نافذی که (پیشتر) عقول را بی‌تاب و بی‌قرار می‌کرد؟

چند همچون فاختهٔ[3] کاشانه‌جُو؟ کو و کو و کو و کو و کو و کو؟ (۳۳۱۴)

آخر تا کی مانند فاخته‌ای که در جستجوی آشیان خود است نغمهٔ کو، کو، کو، کو، کو، کو سر دهم؟

---

۱. شِکرْبار: بارندهٔ شِکر. صفت مرکّب مرخّم فاعلی. «لعلِ شِکرْبار» یعنی لبی که از آن سخنان شیرین و شِکرین شنیده شود.

۲. قَندْخا: خایندهٔ قند، جَوَندهٔ قند. «عقیقِ قَندْخا» کنایه از لبی که سخنان شیرین و دلپذیر گوید.

۳. فاخته: پرنده‌ای زیبا که پرهای خاکستری متمایل به آبی دارد. آوازش شبیه به اینست که می‌گوید: کو کو.

(۳۳۱۵) کو؟ همانجا که صفات رحمت است قدرتست و نُزهت[۱]است و فِطنت[۲] است

او اینک کجاست؟ همانجایی است که صفات رحمت و قدرت و نکویی و دانایی آنجاست. یعنی محتسب (انسان کامل) مظهر صفات الهی است.

(۳۳۱۶) کو؟ همانجا که دل و اندیشه‌اش دایم آنجا بُد چو شیر و بیشه‌اش

او اینک کجاست؟ همان جایی که دل و اندیشه‌اش هماره آنجا بود، چنانکه شیر دائماً هوش و حواسش متوجّه بیشه است.[«بیشه» در اینجا کنایه از مرتبهٔ الوهیّت است که محلّ روییدن اشجار و اثمارِ معنوی است. و «شیر» کنایه از عارف روشن‌بین که پیوسته در بیشهٔ الهی سکنیٰ دارد. در این باب رجوع شود به بیت (۱۴۲۷) به بعد در دفتر دوم. خلاصهٔ منظور بیت: عارفانِ بالله گرچه در این دنیای ظلمانی به سر برند، لیکن در همان حال به عالم سبحانی و مرتبهٔ الهی پیوند دارند.]

(۳۳۱۷) کو؟ همانجا که امیدِ مرد و زن می‌رود در وقتِ اندوه و حَزَن[۳]

او اینک کجاست؟ همان جایی است که عموم مردم از زن و مرد به گاهِ هجوم غم و اندوه بدانجا امید برند. [ما حاجتیانِ درگاه حق نوعاً به هنگام گرفتاری‌ها «یارَبّ یارَبّ» می‌کنیم، ولی عارفانِ بالله در همه حال بدو پناه برند، چه در خوشی و چه در ناخوشی، چه در سَرّاء و چه در ضَرّاء. چرا که اهل‌الله پیوسته در سایهٔ سبحان‌اند.]

(۳۳۱۸) کو؟ همانجا که به وقتِ عِلّتی چشم پَرَّد بر امیدِ صِحّتی

او اینک کجاست؟ همان‌جایی است که به گاهِ پیدا شدن بیماری‌ها و گرفتاری‌ها چشم مردم به امید باز یافتن سلامتی و تندرستی بدانجا متوجّه می‌شود. [این بیت نیز در ادامه مضمون بیت پیشین آمده است.]

(۳۳۱۹) آن طرف که بهرِ دفعِ زشتیی باد جویی بهرِ کِشت و کَشتیی

او همانجایی است که تو (و امثال تو) برای دفع ناگواری‌ها بدانجا (مرتبهٔ الوهی) پناه

---

۱. نُزْهَت: پاکیزگی، نکویی.
۲. فِطنت: زیرکی و دانایی.
۳. حَزَن: اندوه، اندوهمندی.

می‌برید. و نیز از آنجا وزیدن بادِ شُرطه طلب می‌کنید تا (به منظور جدا کردن کاه از دانه) محصول زراعی خود را باد دهید و کشتیِ خود به ساحل رسانید.

آن طرف که دل اشارت می‌کند چون زبان یا هُو عبارت می‌کند (۳۳۲۰)

او (محتسب که در این ابیات نماد انسان کامل و عارفِ واصل است) همان جایی است که وقتی زبان، ذکرِ «یا هُو» می‌گوید دل بدان طرف متوجّه می‌شود. [ذکر «یا هُو» سلطان اذکار است. این ذکر شریف از حضرت رسول اکرم(ص) و امام علی(ع) نیز شنیده شده است. بدین صورت: یا هُو یا مَنْ لا هُو اِلّا هُو. طَبْرِسی در ذیل سورهٔ اخلاص (توحید) از امیر مؤمنان علی(ع) روایت کرده است که: رَأَیْتُ الْخِضْرَ فِی الْمَنامِ قَبْلَ بَدْرٍ بِلَیْلَةٍ. فَقُلْتُ لَهُ: عَلِّمْنی شَیْئاً اَنْصُرْ بِهِ عَلَی الْاَعْداءِ. فَقالَ: قُلْ یا هُو یا مَنْ لا هُو اِلّا هُو فَلَمّا اَصْبَحْتُ قَصَصْتُ عَلیٰ رَسُولِ‌اللهِ(ص) فَقالَ: یا عَلیُّ عُلِّمْتَ الْاِسْمَ الْاَعْظَمَ[۱]. «خضر را یک شب مانده به واقعهٔ بدر به خواب اندر دیدم. بدو گفتم: به من چیزی‌آموز که بدان بر دشمنانم نصرت جویم. گفت: بگو یا هُو یا مَنْ لا هُو اِلّا هُو. وقتی سپیده بردمید این خواب را برای رسول خدا(ص) نقل کردم. فرمود: ای علی اسم اعظم را آموختی.»

صوفیه اذکار را به انواعی تقسیم کرده‌اند. از جمله ذکر قلبی را ذکری دانند که ابتدا بر زبان جاری گردد و سپس دل آن‌را متذکّر شود. معنایی که از بیت فوق مستفاد شد منطبق بر این نوع ذکر است. امّا ذکر نَفْسی عکس آن است و آن ذکری است که قلب پیش از زبان متوجّه مقصود شود. یعنی ابتدا قلب به ذکر پردازد و سپس زبان[۲].]

او مَعَ‌الله است بی‌کوکو همی کاش جولاهانه[۳] ماکو[۴] گفتمی (۳۳۲۱)

اما او (محتسب) بدون «کو، کو گفتن» هم همیشه با خداوند است. یعنی عارفِ بالله بدون ذکر لفظی و لسانی نیز هماره خدا را همراه خود می‌بیند. ای کاش بافنده‌وار «ماکو» می‌گفتم. یعنی ای کاش بدون لقلقهٔ لسان و از دل و جان ذکر حق می‌گفتم، زیرا ذکر لسانی در نزد اهل‌الله، اسفل اذکار و از سنخ نعیق حیوانات شمرده آید. [مصراع دوم قدری مبهم است،

---

۱. مجمع‌البیان: ج ۱۰، ص۵۶۵.

۲. ر. ک. طرائق‌الحقایق، ج ۱، ص ۴۳۴.

۳. جُولاهانه‌وار: بافنده‌وار، مثل بافنده. جولاه + پسوند تشبیه و نسبتِ انِه.

۴. ماکُو: افزاری که ماسورهٔ چرخ خیاطی و بافندگی را در آن جای می‌دهند.

از اینرو شارحان عموماً ناصواب رفته‌اند و تأویلاتی تکلّف‌بار و خم اندر خم آورده‌اند که نقل آن سخنان خالی از سَآمت و ملال نیست. منظور بیت فوق به نحو ساده: انسان کامل و عارف حقیقی کسی است که همیشه خدا را ناظر و حاضر گفتار و احوال و سِگال خویش بیند و قلباً و قالباً بدو عشق ورزد، چنانکه مثلاً بافندگان به افزار بافندگی تعلّق خاطر دارند. مصراع دوم تمثیل است برای تأکید و تبیین مصراع اوّل. پس «جولاه» و «ماکو» در اینجا مقصود خاصّی را که به عمل بافندگی و افزارِ آن منحصر باشد و یا به تأویلات عجیب و غریب نیاز داشته باشد بیان نمی‌دارد، جز آنکه می‌خواهد بگوید که عشق تو به حق باید قلبی باشد نه لسانی. به علاوه «کو، کو» با «ماکو» حاوی آرایهٔ لفظی نیز هست.]

(۳۳۲۲) عقلِ ما کو تا ببیند غرب و شرق روح‌ها را می‌زند صدگونه برق

عقل ما کجاست که در باختر و خاور ببیند که تجلّیات فراوانی از حضرت حق به جان اهل‌الله اصابت می‌کند. [نور تجلّی الهی متعیّن به تعیّنات شرقی و غربی نیست: لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ.]

(۳۳۲۳) جزر و مَدَّش[1] بُد به بحری در زَبَد منتهی شد جَزر و باقی مانْد مَد

آن خواجه (محتسب) مانند کفی بر روی دریایی گاه دچار جزر می‌شد و گاه دچار مَدّ. سرانجام جزر به پایان رسید و مدّ باقی ماند. [«جزر و مدّ» دو حالت متضادّ دریاست که در اینجا «جزر» کنایه از عالم کثرت (جهان فرودین) و «مَدّ» کنایه از عالم وحدت (جهان برین) است. منظور بیت: عارف تا وقتی که در حیطهٔ عالم جسمانی است گاه دچار قبض شود و گاه به بسط آید. و این حالات متضاد همچنان بر دوام است تا آنکه او به سوی سایهٔ سبحان شَدِّ رِحال کند. در این مرتبه هرچه هست بسط و رفعت است.]

(۳۳۲۴) نُه هزارم وام و، من بی‌دسترس هست صد دینار از این توزیع و بس

نُه هزار دینار وام دارم. و دستم به جایی نمی‌رسد. در حالی که از اعانهٔ اعیان و اشراف شهر فقط صددینار جمع شد. [نُه هزار دینار بدهکاری کجا و صددینار

---

۱. جَزْر و مَدّ: فرونشستن و بالا آمدن آب دریا بر اثر جاذبهٔ ماه و خورشید. این حالت در شبانه روز دوبار انجام می‌گیرد. چون ماه از خورشید به زمین نزدیکتر است در جزر و مدّ زمین اثر بیشتری دارد.

موجودی کجا؟!]

حق کشیدت، ماندم در کَش مکَش می‌روم نومید، ای خاکِ تو خَوش (۳۳۲۵)

خداوند تو را به نزد خود بالا بُرد و من در این جهان کثرت در چنبر تضاد و ابتلا ماندم. پاک باد خاکت! [«ای خاکِ تو خوش» جمله‌ای دعایی است. تقریباً معادل جملهٔ «طابَ تَراک» است.]

همّتی می‌دار در پُرحسرتت ای همایونْ‌روی و دست و همّتت (۳۳۲۶)

ای فرخندهْ‌رخسار و خجسته‌دست و مبارکْ‌همّت، همّتی بدرقهٔ راه این بیچارهٔ حسرت‌زده فرما تا از دایرهٔ بستهٔ این زندگی پُر محنت خلاصی یابد.

آمدم بر چشمه و اَصلِ عُیون یافتم در وی به جایِ آب، خون (۳۳۲۷)

به چشمه‌ای در آمدم که منبع همهٔ چشمه‌هاست. اما دریغا که در آن چشمه به جای آب، خون یافتم. یعنی من به امید اعانت تو از دیار خود بیرون آمدم تا از چشمهٔ کرم تو سیراب شوم، امّا به جای آبِ بخشش و دهش تو، خونِ نگونْ‌بختی و حرمان دیده آمد.

چرخ، آن چرخ است، آن مهتاب نیست جوی، آن جوی است، آب، آن آب نیست (۳۳۲۸)

البتّه آسمان، همان آسمان قدیم است، امّا مهتاب همان مهتاب نیست. و جویبار همان جویبار است، امّا آب همان آب نیست. یعنی جهان همان جهان قبلی است، ولی فیض و عطای محتسب برجای نمانده است. بلکه با مرگش طومار دهش‌هایش نیز درهم نوردیده شده است.

مُحسِنان هستند، کو آن مستطاب[1]؟ اختران هستند کو آن آفتاب؟ (۳۳۲۹)

البتّه در این زمان نیز اهل احسان وجود دارند، امّا آن شخص پاکدل کجاست؟ یعنی با اینکه هم اکنون نیز نکوکارانی هستند ولی او چیز دگری بود. چنانکه مثلاً ستارگان هم هستند، امّا خورشید کجاست؟ یعنی نور خورشید چیز دیگری است، هرچند کواکب و نجوم نیز رخشان‌اند.

---

۱. مُستَطاب: پاک و پاکیزه.

(۳۳۳۰) تو شدی سوی خدا، ای محترم پس به سوی حق روم من نیز هم

ای شخص محترم حال که تو به نزد خداوند رفته‌ای من نیز به بارگاه حضرت حق می‌روم.

(۳۳۳۱) مَجْمَع و پایِ عَلَم[۱]، مَأْوَی‌الْقُرون[۲] هست حق، کُلٌّ لَدَیْنا مُحْضَرُون

زیرا محلّ اجتماع و مکان گرد آمدن و پناهگاه همهٔ جوامع و امم، پیشگاه حضرت حق است. همگان به نزد ما حاضراند.[در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۳۲ سورهٔ یس تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۴۴) دفتر چهارم.]

(۳۳۳۲) نقش‌ها، گر بی‌خبر، گر باخبر در کفِ نقّاش باشد محتضر

نقوش فرضاً چه ناآگاه باشند و چه آگاه در دست نقّاش حضور دارند. یعنی نقّاش بر همهٔ نقوشی که می‌کشد احاطه و اِشراف دارد و نقش از او غایب نیست. [منظور بیت: مخلوقات عالم که به‌سانِ نقوش‌اند چه از حضرت حق باخبر باشند و چه نباشند. خداوند به آنان علم دارد و هیچ چیز از او غایب نیست چه در این دنیا و چه در آن دنیا. پس مپندار که موجودات در دنیا از او غایب‌اند و چون به آن دنیا کوچند به نزدش حاضر شوند. مقایسه شود با بیت (۶۱۱) به بعد در دفتر اول.]

(۳۳۳۳) دَم به دَم در صفحهٔ اندیشه‌شان ثبت و مَحوی می‌کند آن بی‌نشان

آن نقّاش ازل که بی‌نشان و بی‌چون و چند است لحظه به لحظه بر صفحهٔ اندیشه آنان نقوشی می‌نگارد و پاک می‌کند. [این بیت تحوّل و تغیّر روانی آدمی را بیان می‌دارد. چه بر لوح ضمیر آدمی دائماً احوالی متفاوت و حتّی متعارض پدید آید و به محاق رود. پس آدمی حال ثابتی ندارد. مصراع دوم ناظر است به آیهٔ ۳۹ سورهٔ رعد. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۶) دفتر اول.]

(۳۳۳۴) خشم می‌آرَد، رضا را می‌بَرَد بخل می‌آرَد، سَخا[۳] را می‌بَرَد

مثلاً نقّاش ازل گاه بر لوح ضمیر آدمی نقش غضب می‌نگارد و گاه نقش خشنودی.

---

۱. پایِ عَلَم: کنایه از محلّ اجتماع است، زیرا وقتی پرچم افراشته می‌شود همهٔ قشون زیر آن گرد می‌آیند.
۲. مَأْوَی‌الْقُرون: پناهگاه نسل‌ها و امت‌ها.
۳. سَخا: سخاوتمندی، بخشش، گشاده‌دستی.

گاه صفت بخل را بر صحیفهٔ دل آدمی رقم می‌زند و گاه صفت سخا را از ضمیر او می‌زداید.

نیم لحظهٔ مُدْرَکاتم شام و غَدْو[۱] هیچ خالی نیست زین اِثبات و محو (۳۳۳۵)

لوح ضمیر من در شبانروز حتّی برای نیم لحظه از این ثبت کردن‌ها و پاک کردن‌ها فارغ نمی‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۳) همین دفتر.]

کوزه‌گر با کوزه باشد کارْساز کوزه از خود کَی شود پهن و دراز؟ (۳۳۳۶)

به عنوان مثال، کوزه‌گر، کوزه می‌سازد. و الّا مگر ممکن است که کوزه خود به خود عرض و طولی پیدا کند و به صورت کوزه درآید؟

چوب در دستِ دُروگر[۲] مُعْتَکِف[۳] ورنه، چون گردد بُریده و مُؤْتَلِف[۴]؟ (۳۳۳۷)

یا مثلاً اینکه چوب چه شکل و اندازه‌ای پیدا کند در اختیار نجّار است. و الّا چگونه ممکن است که چوب خود به خود بُریده و سازوار شود؟

جامه اندر دستِ خیّاطی بُوَد ورنه، از خود چون بدوزد یا دَرَد؟ (۳۳۳۸)

مثال دیگر، لباس به دست خیّاط دوخته می‌شود. و الّا مگر ممکن است که پارچه خود به خود دوخته و شکافته گردد؟

مَشک با سقّا بُوَد، ای مُنتَهی[۵] ورنه از خود چون شود پُر یا تهی؟ (۳۳۳۹)

مثال دیگر ای استاد، مَشک به دست سقّا پُر از آب می‌شود. و الّا مشک به خودی خود چگونه می‌تواند پُر یا خالی شود؟

---

۱. غَدْو: در اینجا به معنی روز است. صورت متداول آن غَد به معنی فردا و یا یک روزِ معیّن در آینده است.
۲. دُروگر: دُرودگر، نجّار.
۳. مُعْتَکِف: در اصل به معنی کسی که به جهت عبادت گوشه‌نشینی اختیار می‌کند. در اینجا به معنی جایْ گیرنده و یا قرار گیرنده.
۴. مُؤْتَلِف: الفت گیرنده. در اینجا به معنی تراشیده و سازوار.
۵. مُنتَهی: کسی که در علم یا هنر و صنعتی به انتها رسیده باشد. مقابل مبتدی.

(۳۳۴۰) هر دَمی پُر می‌شوی، تی[۱] می‌شوی پس بدانکه در کفِ صُنعِ ویی

تو نیز هر لحظه پُر و خالی می‌شوی. یعنی ضمیر تو نیز دائماً از حالتی پُر می‌شود و سپس آن حالت را از دست می‌دهد و حالی دیگر پیدا می‌کند. پس بدان که تو در پنجهٔ تقلیب ربّی.

(۳۳۴۱) چشمْبند از چشم، روزی که رود صُنع از صانع چه‌سان شیدا شود

در آن روز که حجاب غفلت از چشم دلت برداشته شود خواهی دید که صُنع چگونه شیفتهٔ صانع است! یعنی در این دنیا خیال می‌کنی که کارها از شخص تو به ظهور می‌رسد، حال آنکه جمیع امور مخلوق خداوند است. این حقیقت را کی می‌فهمی؟ وقتی که حجاب غفلت از دیده و دل تو برداشته شود.[این ابیات بر مشرب اشعری گفته آمده است. چنانکه ابوالحسن اشعری عقیده داشت که خداوند، خالقِ افعال بندگان است و انسان افعال خویش را فقط اکتساب می‌کند. پس فاعل حقیقیِ افعال عباد، خداوند است و انسان فقط کاسب افعال است.]

(۳۳۴۲) چشم داری تو، به چشمِ خود نگر منگر از چشمِ سفیهی بی‌خبر

اگر چشم حقیقتْبین داری با چشم حقیقتْبین خود به انسان و جهان درنگر. مبادا با چشم حماقت و ناآگاهی به امور درنگری.

(۳۳۴۳) گوش داری تو، به گوشِ خود شنو گوشِ گولان را چرا باشی گرو؟

و اگر گوش شنوا داری با گوش شنوای خود به سخنان گوش فرا ده. چرا اسیر گوش احمقانی؟ یعنی چرا مانند احمقان به سخنان گوش می‌دهی و قوّهٔ تمییز بکار نمی‌گیری؟

(۳۳۴۴) بی ز تقلیدی، نظر را پیشه کن هم برایِ عقلِ خود اندیشه کن

تقلید را رها کن و صاحبِ رأی و نظر مستقل باش و نیز با رأی و نظر خویش دربارهٔ امور تفکّر کن. [حکایت بعدی در نقد تقلید است.]

---

۱. تی: مخفّفِ تُهی.

دیدنِ خوارزمشاه رَحِمَهُ‌الله در سَیْران[1] در مَوْکِب[2] خود اسپی بس نادر، و تعلّق دلِ شاه به حُسن و چُستی آن اسپ، و سرد کردن عمادُالْمُلک[3] آن اسپ را در دلِ شاه، و گزیدنِ شاه گفتِ او را بردیدِ خویش، چنانکه حکیم رَحْمَةُاللهِ‌عَلَیه در الهی‌نامه فرمود:

چون زبان حسد شود نخّاس[4] یوسفی یابی از گزی کرباس

از دلّالی برادران یوسف حسودانه، در دلِ مشتریان آن چندان حُسن پوشیده شد و زشت نمودن گرفت که و کانُوافیهِ مِنَ الزّاهِدینَ

خلاصهٔ داستان

یکی از امرای سپاه خوارزمشاه اسبی بس زیبا و نژاده داشت. صبحگاه که همهٔ امرا و قشون حاضر بودند چشم شاه بدان اسب افتاد و بی‌اختیار بر اندام گش و رعنای اسب خیره ماند. آری شاه سراپا مفتون آن اسب شده بود. از اینرو پس از مراجعت به کاخ خود عدّه‌ای از سرهنگان و بهادران سپاه خود را مأموریت داد که بروند و آن اسب را به هر صورتی که میسّر است از صاحبش بگیرند و نزد او آورند. آنان همچون امواج آتشین به سوی منزل امیر تاختند و به زور اسب را گرفتند و کشان کشان بحضور شاه آوردند. از آن طرف امیرِ مالباخته که وابستگی عجیبی به اسبش داشت چاره‌ای ندید جز آنکه به وزیرِ شاه یعنی **عمادالملک** متوسّل شود. او به نیکْ‌سرشتی و حَصافت رای شهره بود. عمادالملک پس از شنیدن گلایهٔ پُرسوز و گداز امیر، آشفته و پُر تاب شد و آهنگ آن کرد که با تدبیری خاص اسب را بدو

---

۱. سَیْران: حرکت، سیر کردن.

۲. مَوْکِب: سوارگان و پیادگانی که در التزام شاه روند.

۳. عِمادُالْمُلک: ر. ک. شرح بیت (۲۹۳۶) دفتر چهارم.

۴. نَخّاس: برده‌فروش، دلال و یا فروشندهٔ برده.

بازگرداند. پس به سوی شاه شتاب گرفت. سپاهیان شاه آن اسب یگانه را به معرض دید شاه آوردند. در این لحظه که عمادالملک پهلوی شاه ایستاده بود شاه بدو روی کرد و گفت: عجب اسبی! گویی که از بهشت آمده است! عمادالملک گفت: شاها البتّه که این اسب، زیبا و جذّاب است، ولی اگر نیک بدان نگریسته آید نوعی بی‌تناسبی و ناسازواری در اندامش دیده شود. مثلاً شما به سرش نگاه کنید. سرِ این اسب مثل سرِگاو است! بله البتّه چون حضرت سلطان بدین اسب علاقمند شده‌اند زشتی و ناسازواری اعضا و جوارح او را نیارند بنگریست، چنانکه وقتی آدمی به دیو هم عُلقه یابد او را همچون فرشته بیند. به قول صاحب بیهقی: «چون به چشم رضا بدان نگریسته آید عیب آن پوشیده مانَد.»[1]

سخنان پخته و سختهٔ عمادالملک بر دل شاه مؤثر افتاد چندانکه از آن اسب دلْسیر و نَفور شد و به لشکریانش گفت آن را به صاحبش بازگردانید.

* * *

در این حکایت مولانا مضرّت تقلید و آفتِ «دهانْبین بودن» را بخوبی نشان می‌دهد. هستند کسانی که دید و داوری دگران را بر رأی و نظر خود مُرجَّح می‌شمرند. البتّه بر قاعدهٔ ترجیحِ بلا مُرجِّح. درست است که خودرأیی و تفرعن مذموم است، ولی سبکْسری و غَباوت نیز مقبول نیست. نیز در مطاوی ابیات اعتماد به مخلوق به جای توکّل بر خدا مورد نقد قرار گرفته است. و این در بخشی است که عمادالملک با خود می‌اندیشد که چرا امیر مالباخته به منِ مخلوق اینقدر دل بسته است و خالق را از یاد برده است.

* * *

(۳۳۴۵) **بود امیری را یکی اسپی گُزین در گَلهٔ سلطان نبودش یک قرین**

امیری اسبی گزیده و نژاده داشت که در میان رمهٔ اسبان شاه نظیر آن یافت نمی‌شد. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۲۰ سورهٔ یوسف آمده است: **وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كانُوا فيهِ مِنَ الزّاهِدينَ** «و او را به بهایی ناچیز فروختند، و به چند درهم. و بدو بی‌علاقه بودند.» در اینکه فروشندگان یوسف چه کسانی بودند اقوالی چند وارد شده است. قولی می‌گوید فروشندگان برادرانش بودند. بنابر این قول یکی از برادران به نام یهوذا از دور مراقب چاه بود، وقتی که کاروانی یوسف را از چاه به درآورد، برادرانش را خبر کرد و آنان

---

۱. تاریخ بیهقی، ج ۱، ص ۲۴۶.

آمدند و او را فروختند[۱]. و بی‌علاقگی آنان به یوسف از آنرو بود که شأن الهی او را نشناخته بودند.]

او سواره گشت در مَوکِب پگاه ناگهان دید اسپ را خوارزمشاه (۳۳۴۶)

در یکی از بامدادان امیر در میان موکب ملوکانه سوار بر آن اسب بود که خوارزمشاه ناگهان چشمش به اسب آن امیر افتاد. [نیکلسون در متن «بگاه» ضبط کرده، امّا در شرح می‌گوید «پگاه» قرائت کنید[۲].]

چشمِ شه را فَرّ و رنگِ او ربود تا به رجعت چشمِ شه با اسپ بود (۳۳۴۷)

شکوه و رنگِ زیبای اسب چشم شاه را خیره کرد. به طوریکه تا به وقت مراجعت همچنان محو تماشای آن بود.

بر هر آن عضوش که افگندی نظر هر یکش خوش‌تر نمودی زآن دگر (۳۳۴۸)

خوارزمشاه به هریک از اعضای هیکل اسب که نگاه می‌کرد آن عضو به نظرش زیباتر از عضو دیگر می‌آمد.

غیرچُستی[۳] و گَشی[۴] و رَوْحَنَت[۵] حق بر او افگنده بُد نادرْصفت (۳۳۴۹)

علاوه بر چابکی و زیبایی و نشاط، خداوند به او صفتی ویژه و منحصر به فرد داده بود.

پس تجسّس کرد عقلِ پادشاه کین چه باشد که زَنَد بر عقل راه؟ (۳۳۵۰)

خوارزمشاه از روی عقل و تدبیر جستجو کرد و با خود گفت: این اسب چه خاصیّتی دارد که عقل آدمی را می‌دزدد و به بیراهه می‌برد؟

---

۱. ر. ک. مجمع‌البیان، ج۵، ص ۲۲۰.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۱۰.

۳. چُستی: چابکی، چالاکی.

۴. گَشی: زیبایی. گَش (= خوب، با ناز، خوش) + یای مصدری.

۵. رَوْحَنَت: خوشی، خوبی، خرّمی.

(۳۳۵۱) چشمِ من پُرّست و سیرست و غنی از دو صد خورشید دارد روشنی

بخصوص که چشم من از تماشای اسبان اصیل و نژاده پُر شده است، و از صدها اسب زیبا و جذاب که همچون خورشید می‌درخشد روشن و منوّر گشته است.

(۳۳۵۲) ای رُخِ شاهان برِ من بَیْذَقی[1] نیم اسپم در رُباید بی‌حقی؟

شگفتا! با آنکه رخ شاهان در نظر من به اندازه پیاده‌ای بیشتر نمی‌ارزد چطور شده است که اسبی متوسّط به ناحق نظر مرا به سوی خود جلب کند؟ [«رُخ» از مهره‌های شطرنج است که از پس و پیش و راست و چپ می‌تواند حرکت کند. صفحهٔ شطرنج به دو نیمه مساوی تقسیم می‌شود و در هر نیمه دو رخ در آخرین خانهٔ سمت راست و چپ مستقر می‌شود و نقش مهمّی در بازی دارد. امّا مُهرهٔ پیاده (= سرباز) در شطرنج بطور معمول ارزش چندانی ندارد، هرچند که در مواقعی خاص و با توجّه به آرایش مُهره‌ها اهمیّت بسیاری می‌یابد. به هر حال خوارزمشاه می‌گوید من که مهمترین دارایی‌های شاهان در نظرم حقیر است نمی‌دانم چرا مجذوب این اسب شده‌ام.]

(۳۳۵۳) جادویی کرده‌ست جادوآفرین جذبه باشد آن نه خاصیّاتِ این

گویا خداوندِ جادوآفرین مرا جادو کرده است. این حالتی که پیدا کرده‌ام از جذبهٔ الهی است و از خصوصیات این اسب نیست. [اِسناد جادو به خدا مجازی است.]

(۳۳۵۴) فاتحه خواند و بسی لاحَوْل کرد فاتحه‌ش در سینه می‌افزود درد

خوارزمشاه برای رهایی از این میل و شیفتگی دائماً سورهٔ فاتحه و ذکر لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلّابِالله می‌خواند. امّا نه تنها تسکین نمی‌یافت بلکه برعکس، قرائت این اذکار علاقه و شیفتگی او را بیشتر و بیشتر می‌کرد. [قرائت فاتحه در نیل به مقصود و دفع بلا و شفای بیماری بسیار مؤثّر و مجرّب است. چنانکه ذکرِ «حوقله» نیز در دفع توهّمات و ترس‌ها و خیالات فاسده و رفع بلا مؤثّر است. اکبرآبادی برای مصراع دوم وجه دیگری قائل شده است. او می‌گوید شاه فاتحه نمی‌خواند، بلکه برعکس، دلش از قرائت فاتحه نفرت اظهار می‌کرد، زیرا اگر واقعاً فاتحه می‌خواند محال بود که از آن

---

۱. بَیْذَق: بَیدَق، مُهرهٔ پیاده در شطرنج.

بلا خلاصی نیابد[۱].]

زآنکه او را فاتحه خود مـی‌کَشید فاتحه در جَرّ و دفع آمـد وحـید[۲] (۳۳۵۵)

با آنکه قرائت **فاتحه** در جلب خیرات و دفع شُرور ذکری مجرّب و بی‌نظیر است، ولی (به اقتضای حکمت الهی) در مورد شاه استثناءً برعکس عمل کرد، زیرا او را به سوی هـمان چیزی می‌کشاند که از آن گریزان بود. [نیکلسون با الهام از انقروی مراد از **فاتحه** را در اینجا حق‌تعالی می‌داند، به این اعتبار که **فتّاح** و **فاتح** از اسماء الهی است و حقیقت **فاتحه** هموست[۳]. امّا بهتر است **فاتحه** را همان سورهٔ **فاتحه** بدانیم. پس چون خـداونـد مسـبّب‌الاسـباب است مقتضی ببیند دعا را نیز از اثر می‌اندازد. چنانکه حکیم سبزواری این بیت منسوب به مولانا را به عنوان شاهد آورده است:

بیمارم و می‌دانی، پس فاتحه می‌خوانی ای دوست نمی‌دانی کز فاتحه بیمارم[۴]]

گر نماید غیر، هم تَـمْویهِ[۵] اوست ور رود غیر از نظر، تنبیهِ اوست (۳۳۵۶)

اگر آن یگانه ذکر (فاتحه) غیر از آن چیزی که بنده می‌خواهـد، بـدو نشـان دهـد از وارونه‌کاری‌های اوست. و اگر با قرائت آن اغیار از خانهٔ دل آدمی رانده شـوند ایـن نـیز از بیدارسازی‌های اوست. [ممکن است کسی به ذکر و دعا مشغول شود، امّا به جای آنکه صحیفهٔ دلش از نقوش غیرخدایی زدوده شود از آن آکنده گردد، گاه نیز ممکن است کسی به همان ذکر و دعا مشغول گردد و دفتر دلش از نقوش غیرخدایی زدوده گردد و تنها نقش بی‌نقش الهی بر آن ثبت گردد.]

پس یقین گشتش که جذبه زآن سَری است کارِ حق هر لحظه نادِر آوری است (۳۳۵۷)

پس بر خوارزمشاه مسلّم گشت که این حالت غـریبی کـه بـدو دست داده از جـانب خداست، زیرا کار خدا اینست که در هر لحظه کـارهای عـجیب و غـریبی بـه ظـهور آورد.

---

۱. ر. ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص ۱۴۰ ـ ۱۳۹.

۲. وَحید: یگانه.

۳. ر. ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۲۱۰.

۴. ر. ک. **شرح اسرار**، ص ۴۸۶.

۵. تَمْویه: زراندود کردن، آب طلا دادن، آب نقره دادن. در اینجا به معنی ظاهرسازی و وارونه کاری.

[چنانکه در بیت (۳۱۲ ـ ۳۱۱) دفتر اوّل فرماید:

کارِ بی‌چون را که کیفیّت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
گه چنین بنماید و گه ضدِّ این جز که حیرانی نباشد کارِ دین]

(۳۳۵۸) **اسپِ سنگین، گاوِ سنگین، ز ابتلا می‌شود مَسجود، از مکرِ خدا**

به عنوان مثال، گاه به سبب ابتلای الهی و مکر ربّانی، مردم بر پیکرهای سنگی اسب و گاو سجده می‌آورند.

(۳۳۵۹) **پیشِ کافر نیست بُت را ثانی‌ای نیست بُت را فَرّ و نه رُوحانی‌ای**

در نظر کافرِ بت‌پرست، بُت را همتایی نیست. در حالی که بُت شکوه و روحانیّتی ندارد.

(۳۳۶۰) **چیست آن جاذب نهان اندر نهان در جهان تابیده از دیگر جهان**

آن جذب کنندهٔ پنهان اندر پنهان چیست که از جهان برین به جهان فرودین تجلّی کرده است؟ [وجه دیگر اینست که مصراع اوّل را حاوی سؤال و جواب بدانیم. بدین صورت: آن جذب کننده چیست؟ چیزی است پنهان اندر پنهان که... اصل همهٔ جذب‌ها و انجذاب‌های این جهان سایه‌ای است از جذبهٔ الهی.]

(۳۳۶۱) **عقل، محجوبست و جان هم زین کمین من نمی‌بینم، تو می‌تانی ببین**

عقل و جان از شناخت نهانگاه غیب در حجاب‌اند. من که نمی‌توانم آن جذب کنندهٔ ازلی را ببینم. اگر تو می‌توانی او را به چشم سَر ببینی ببین!

(۳۳۶۲) **چونکه خوارَمْشَه ز سَیْران بازگشت با خواصِ مُلکِ خود همراز گشت**

ادامهٔ حکایت: وقتی که خوارزمشاه از گردش به منزلش بازگشت با ندیمان سلطنتی نهانی به مشورت پرداخت.

(۳۳۶۳) **پس به سرهنگان بفرمود آن زمان تا بیآرند اسپ را زآن خاندان**

پس به بزرگان لشکر فرمان داد که بروند و اسب مورد نظر را از آن خاندان، یعنی از

فلان امیر بگیرند و بیاورند.

همچو آتش در رسیدند آن گروه همچو پشمی گشت امیرِ همچو کوه (۳۳۶۴)

بزرگان لشکر همچون صاعقه به خانهٔ آن امیر فرود آمدند. امیر که همچون کوه، باصلابت می‌نمود همینکه مهابت آنان را دید از ترس مانند پشم نرم و ملایم شد. یعنی خود را باخت و اسب محبوب خود را به آنان تسلیم کرد.

جانْش از درد و غَبین[1] تا لب رسید جز عمادُالْمُلک زنهاری ندید (۳۳۶۵)

امیر مالباخته از درد و احساسِ غَبْن جانش به لب رسید و بجز عمادالملک پناهی نداشت.

که عِمادُالْمُلک بُد پایِ عَلَم بهرِ هر مظلوم و هر مقتولِ غم (۳۳۶۶)

زیرا عمادالملک برای هر مظلوم و هر کُشتهٔ اندوه پناهی مطمئن به شمار می‌آمد.

محترم‌تر خود نَبُد زو سَروری پیشِ سلطان بود چون پیغمبری (۳۳۶۷)

سالاری محترم‌تر از او نبود. در نزد شاه همچون پیامبری جلیل‌القدر مورد احترام و تکریم بود.

بی‌طمع بود و اصیل و پارسا رایِض[2] و شبْ‌خیز[3] و، حاتم در سَخا (۳۳۶۸)

هم عاری از حرص و آز بود، و هم اصیل و زاهد. و هم ریاضتْ‌کش بود و هم شبْ‌زنده‌دار و بالاخره در عرصهٔ سخاوت، حاتم طائی زمان خود به شمار می‌آمد.

بس همایونْ‌رای و با تدبیر و راد[4] آزموده رایِ او در هر مراد (۳۳۶۹)

بسیار خوش فکر و مدبّر و فرزانه بود. و اصولاً نظرات او در هر زمینه‌ای پخته و مجرّب بود.

---

۱. غَبین: مغبون شدن، زیان دیدن.

۲. رایِض: تربیت کنندهٔ اسب، امّا مجازاً به معنی ریاضت‌کش، اهل ریاضت است به اعتبار اینکه مرکوب نفس را تربیت می‌کند.

۳. شبْ‌خیز: صفت مرکّب فاعلی به معنی شب خیزنده، شب‌زنده‌دار برای عبادت.

۴. راد: حکیم، خردمند.

(۳۳۷۰) هم به بذلِ جان سَخیّ و، هم به مال طالبِ خورشیدِ غیب او چون هِلال

او در بذل جان و مال دستی گشاده داشت. و مانند هلالِ ماه خواهان شمس‌حقیقت بود.

(۳۳۷۱) در امیری، او غریب و مُحْتَبِس[۱] در صفاتِ فقر و خُلَّت[۲] مُلْتَبِس[۳]

عمادالملک در حکومت دنیوی بیگانه و زندانی بود. یعنی او باطناً با امارت ظاهری هیچ سنخیّتی نداشت و از آن بیگانه بود و گویی که پست و مقام برای او به منزلهٔ زندان بود. امّا در عوض صفات درویشی و عاشقانه داشت.

(۳۳۷۲) بوده هر محتاج را همچون پدر پیشِ سلطان، شافع و دفعِ ضرر

او برای نیازمندان به منزلهٔ پدر بود. و در نزد شاه شفاعت اهل نیاز را می‌کرد و تا می‌توانست زیان مردمان را دفع می‌کرد.

(۳۳۷۳) مر بَدان را سِتر، چون حِلمِ خدا خُلقِ او برعکسِ خَلقان و جدا

همچون بُردباریِ خداوند، معایب بدکاران را می‌پوشانید. خلاصه کلام اخلاق او در میان مردم تافته‌ای جدا بافته بود.

(۳۳۷۴) بارها می‌شد به سویِ کوه، فرد شاه با صد لابه او را منع کرد

بارها اتفاق می‌افتاد که عمادالملک، وزارت و امارت را تعطیل می‌کرد و یکه و تنها به‌سوی کوه راهی می‌شد تا در آنجا به کنج عزلت و خلوت درویشانه بپردازد، ولی شاه با صد نوع تضرّع و التماس او را از این کار منع می‌کرد.

(۳۳۷۵) هر دَم ار صد جُرم را شافع شدی چشمِ سلطان را از او شرم آمدی

اگر او در هر لحظه برای صد نفر مجرم شفاعت می‌کرد چشم شاه باز از او حیا می‌نمود. یعنی او به قدری نزد شاه عزیز بود که شفاعت‌های متوالی او از مجرمان، شاه را خشمین نمی‌کرد.

---

۱. مُحْتَبِس: زندانی شونده.
۲. خُلَّت: دوستی، عشق.
۳. مُلْتَبِس: پوشنده.

رفت او پیشِ عِمادُالْمُلکِ راد سر برهنه کرد و بر خاک اوفتاد (۳۳۷۶)

امیر مالباخته با سری برهنه نزد عمادالملک رفت و در برابر او به خاک افتاد. یعنی در نهایت خاکساری و تذلّل از او خواست که اسبش را از امیر بازستاند.

که حَرَم[۱] با هرچه دارم، گو بگیر تا بگیرد حاصلم را هر مُغیر[۲] (۳۳۷۷)

امیر گفت: ای عمادالملک من حاضرم شاه، زنان و اموال مرا از من بگیرد. و اصلاً حاضرم غارتگران بیایند و هست و نیستم را به یغما بَرَند.

این یکی اسب است جانم رهنِ اوست گر بَرد، مُردم یقین، ای خیْردوست (۳۳۷۸)

امّا ای وزیرِ خیرخواه، اگر این اسب را که جانم بدو بسته است از من بگیرد یقیناً دقْ‌مرگ خواهم شد.

گر بَرَد این اسب را از دستِ من من یقین دانم نخواهم زیستن (۳۳۷۹)

اگر شاه (یا هر کس دیگر) این اسب را از دستم بگیرد یقیناً می‌دانم که ادامهٔ زندگی برایم محال خواهد شد.

چون خدا پیوستگیی داده است بر سَرَم مال، ای مسیحا زود دست (۳۳۸۰)

چون خداوند تو را به خود متّصل ساخته است. یعنی چون تو به مقام مقرّبین درگاه احدیّت رسیده‌ای، ای مسیحْ‌صفت هرچه زودتر دست شفاعت و محبّت بر سرم کش.

از زن و زَرّ و عُقارم[۳] صبر هست این تکلّف نیست، نی تزویری است (۳۳۸۱)

من بر فقدان همسر و زر و سیم و املاکم صبر توانم آورد، ولی بر فقدان اسب محبوبم صبر نتوانم کردن. باور دار که این عرایضم ساختگی و ریاکارانه نیست.

---

۱. حَرَم: اهل و عیال مرد، اندرون خانه.

۲. مُغیر: غارتگر. اسم فاعل از مصدرِ اِغارَة.

۳. عُقار: متاع و اسباب خانه، مال برگزیده.

(۳۳۸۲) اندرین گر می‌نداری باورم امتحان کن، امتحان گفت و قدم

اگر سخنانم را باور نمی‌داری قول و فعلم را امتحان کن، امتحان. [انقروی «گَرْمی» قرائت کرده است. یعنی اگر این گرمی و حرارتی که دارم باور نداری[1]...]

(۳۳۸۳) آن عِمادُالْمُلک گریان، چشمْ‌مال پیشِ سلطان در دوید آشفته حال

عمادالملک با چشمی گریان و در حالی که چشمانش را می‌مالید تا اشک‌هایش را پاک کند، پریشانْ‌حال نزد شاه دوید.

(۳۳۸۴) لب ببست و، پیشِ سلطان ایستاد رازْگویان با خدا رَبُّ‌الْعِباد

او ساکت کنار شاه ایستاد و در دلش با خداوندی که پروردگار بندگان است راز و نیاز می‌کرد.

(۳۳۸۵) ایستاده رازِ سلطان می‌شنید و اندرون اندیشه‌اش این می‌تنید

عمادالملک کنار شاه ایستاده بود و راز دل او را می‌شنید. یعنی درمی‌یافت که شاه نیز با همهٔ قدرت و شوکت ظاهری خود مانند سایر مردم، فقیر و محتاج است، چون اگر محتاج نبود هرگز مفتون اسب امیر نمی‌شد و آن‌را غصب نمی‌کرد. عمادالملک با خود چنین می‌اندیشید:

(۳۳۸۶) کِای خدا گر آن جوان کژ رفت راه که نشاید ساختن جز تو پناه

خداوندا، اگر آن جوان، یعنی اگر امیرِ مالباخته راه کج رفت و ندانست که نباید جز تو به کسی دیگر پناه ببرد.

(۳۳۸۷) تو از آنِ خود بکن، از وی مگیر گر چه او خواهد خلاص از هر اسیر

هرچه سزاوار خداوندی توست انجام ده و او را مؤاخذه مکن، هرچند که رهایی خود را از اسیرانِ همگنِ خود طلب می‌کند. یعنی به جای اینکه به تو التجا برد و گشایش مشکل خود را از تو استدعا کند به بندهٔ اسیر و محتاجی چون من پناه آورده است.

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۵، ص ۱۰۴۲.

زآنکه محتاج‌اند این خلقان همه از گدایی گیر تا سلطان، همه (۳۳۸۸)

زیرا جمیع مردمان از گدا تا سلطان همگی محتاج‌اند. [چنانکه در آیهٔ ۱۵ سورهٔ فاطر (ملائکه) آمده است: یٰاَیُّهَا النّٰاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ اِلَی‌الله... «ای مردم شما فقیران درگاه خداوندید...»]

با حضورِ آفتابِ با کمال رهنمایی جُستن از شمع و ذُبال[1] (۳۳۸۹)

با وجودِ خورشیدی که کاملاً روشن است از شمع و فتیله روشنایی خواستن. [متمّم این بیت و بیت بعدی، بیت (۳۳۹۱) است.]

با حضورِ آفتابِ خوش‌مَساغ[2] **روشنایی جُستن از شمع و چراغ** (۳۳۹۰)

و با وجود خورشیدِ خوش‌رفتار از شمع و چراغ روشنایی طلب کردن. [این بیت نیز تأکید بیت قبلی است و متمّم آن بیت بعدی است.]

بی گمان تَرکِ ادب باشد ز ما کفرِ نعمت باشد و فعلِ هوا (۳۳۹۱)

بدون شک بی‌ادبی از جانب ماست و کفران نعمت و عملی هوسبازانه به شمار آید.

لیک اغلب هوش‌ها در افتکار[3] **همچو خفّاش‌اند ظلمتْ دوستدار** (۳۳۹۲)

امّا اکثریّت عقول به هنگام تفکّر مانند خفّاش، تاریکی را دوست می‌دارند. یعنی به جای آنکه به شمس حقیقت توجّه کنند به تاریکی اباطیل روی می‌کنند.

در شب ار خُفّاش کِرمی می‌خورد کِرم را خورشیدِ جان می‌پَرورد (۳۳۹۳)

به عنوان مثال، اگر به هنگام شب، خفّاش کِرمی پیدا می‌کند و می‌خورد آن کِرم را خورشیدِ جان پرورش داده است.

---

۱. ذُبال: فتیله‌ها. جمعِ ذُبالَه و ذُبّالَه.

۲. خوش‌مَساغ: خوش‌رفتار، خوش‌مدار، خوش‌خرام.«مساغ» هم اسم مکان است به معنی گذرگاه و معبر و هم مصدر میمی است از ساغَ یَسوغُ. پس «آفتاب خوش مساغ» یعنی خورشیدی که حرکت زیبایی دارد.

۳. اِفْتِکار: اندیشیدن.

(۳۳۹۴) در شب ار خُفّاش از کِرمی‌ست مست کِرم از خورشید جُنبنده شده‌ست

اگر خفّاش به هنگام شب از خوردن کِرمی سرخوش و مست شده آن کِرم بواسطهٔ نور خورشید حرکت و جنبش یافته است.

(۳۳۹۵) آفتابی که ضیا زو می‌زِهَد[۱] دشمنِ خود را نَواله[۲] می‌دهد

آفتابی که روشنی از آن نشأت می‌گیرد، حتّی به دشمن خود نیز نعمت عطا می‌کند. [منظور سه بیت اخیر به نحو تأویل: در این شب دنیا اگر آدمیان خفّاش‌صفت غذای نفسانی تناول می‌کنند آن غذا نیز پروردهٔ شمس حقیقت است. پس شمس حقیقت به منکران نیز نواله می‌دهد.]

(۳۳۹۶) لیک شهبازی که او خُفّاش نیست چشمِ بازش راست‌بین و روشنی‌ست

امّا شاهبازی که صفّت خفّاشانه ندارد، چشم بصیر او منوّر و حقیقت‌بین است.

(۳۳۹۷) گر به شب جوید چو خُفّاش او نُمو در ادب خورشید مالَد گوشِ او

اگر آن بازِ بلندپرواز به هنگام شب مانند خفّاش زیاده‌خواهی کند، خورشید حقیقت او را تنبیه کند تا ادب شود.

(۳۳۹۸) گویدش: گیرم که آن خُفّاشِ لُد[۳] علّتی دارد تو را باری چه شد؟

خورشید حقیقت بدو گوید: فرض کنیم که آن خفّاشِ ستیزه‌گر مرضی دارد، امّا تو دیگر چه مرضی داری؟

(۳۳۹۹) مالِشت بِدْهم به زَجر، از اِکتئاب[۴] تا نتابی سر دگر از آفتاب

تو را گوشمالی می‌دهم تا دل‌افسرده و غمین شوی و نتوانی در برابر خورشید نافرمانی کنی. [منظور ابیات اخیر: خداوند اهل نفسانیّات را طبق قانون اِستدراج به حال خود وانهاده

---

۱. می‌زِهَد: می‌تراود، نشأت می‌گیرد.
۲. نَواله: لقمه و توشه. در اینجا به معنی نعمت و عطا.
۳. لُدّ: ر. ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.
۴. اِکْتِئاب: افسرده شدن، اندوهگین شدن.

است تا در لذّات و غفلات فرو روند، ولی اگر یکی از بندگان محبوب او اندکی به ستم‌کاری و هوس‌کاری بگراید از غیرتش او را فوراً به کیفر رساند. «در بلا هم می‌چشم لذّات او»]

مواخذهٔ یوسفِ صِدّیق صَلَواتُ‌اللهِ عَلَیه به حبس بِضْعَ سِنین به سببِ یاری خواستن از غیرِحق و گفتنِ اُذْکُرْنی عِنْدَرَبِّکَ مَعَ تَقْریرِهِ

(۳۴۰۰) آنچنانکه یوسف از زندانی‌ای با نیازی خاضعی سَعْدانی‌ای[۱]

چنانکه یوسف(ع) از یک زندانی نیازمندِ فروتنِ نیکبختی یاری خواست. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۴۲ سورهٔ یوسف آمده است: وَ قالَ لِلَّذی ظَنَّ اَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنی عِنْدَ رَبِّکَ فَاَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنینَ. «و (یوسف) به یکی از آن دو (زندانی) که گمان می‌کرد رهایی یافتنی است، گفت مرا نزد صاحبت (فرعون) یادآر. این‌سان شیطان یاد صاحبش را از خاطر او بزدود. بدین جهت (یوسف) چند سال در زندان ماند.» چون یوسف(ع) از مخلوق مدد خواست به قول مشهور مفسّران هفت سال در زندان به سر برد. جملهٔ «فَاَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّه» بر دو وجه قابل حمل است. یکی آنکه شیطان این نکته را از ذهن آن زندانی زدود که موضوع یوسف را نزد فرعون (شاه مصر) بازگوید، زیرا یوسف از او خواسته بود که مظلومیتش را به فرعون بگوید و برای خلاصی او شفاعت کند. وجه دیگر آنکه شیطان یاد خدا را از ضمیر یوسف محو کرد، زیرا به جای آنکه به خالق متوسّل شود به مخلوق توجّه کرده بود[۲].نظر مولانا موافق وجه اوّل است.]

(۳۴۰۱) خواست یاری، گفت: چون بیرون روی پیشِ شه گردد اُمورت مُسْتَوی[۳]

یوسف از همبندِ خود یاری خواست و گفت: وقتی از زندان بیرون رفتی و کار و بارت در نزد شاه رو به راه شد.

(۳۴۰۲) یادِ من کن پیشِ تختِ آن عزیز تا مرا هم واخرد زین حبس نیز

مرا در حضور آن شاه ارجمند یاد کن تا مرا نیز از زندان مرخص کند.

---

۱. سَعْدانی: نیک‌بخت.

۲. ر. ک. مجمع البیان، ج۵، ص ۲۳۵.

۳. مُسْتَوی: راست، هموار.

(۳۴۰۳) کی دهد زندانیی در اِقتناص[۱] مردِ زندانیِّ دیگر را خلاص؟

کسی که خود گرفتار زندان است چگونه می‌تواند زندانی دیگر را خلاصی دهد؟ یعنی اهل دنیا جملگی اسیر و بندی‌اند. اینان نمی‌توانند یکدگر را نجات دهند.

(۳۴۰۴) اهلِ دنیا جملگان زندانی‌اند انتظارِ مرگِ دارِفانی‌اند

اهل دنیا همگی به منزلهٔ زندانیان‌اند، و در این سرایِ سپنج به انتظار مرگ در نشسته‌اند.

(۳۴۰۵) جز مگر نادر یکی فَردانی‌ای تن به زندان، جانِ او کیوانی‌ای[۲]

مگر افراد نادر و منحصر به فردی که جسمشان در زندان دنیا و روحشان بر اوج آسمان باشد. [اینان همانا عارفانِ بالله‌اند که به مرگ اختیاری مُرده‌اند. یعنی برحسب ظاهر در میان مردم می‌زیند و بطور عادی حشر و نشر می‌کنند، ولی اتّصال و پیوند روحی‌شان با عالم قدس برقرار است.]

(۳۴۰۶) پس جزایِ آنکه دید او را مُعین مانْد یوسف حبس در بِضْعَ‌سِنین

پس یوسف نبی به کیفرِ آنکه بندهٔ ناتوانی همچون خود را یاور خود پنداشت، چندسال در زندان ماند.[رجوع شود به شرح بیت (۳۴۰۰) همین دفتر.]

(۳۴۰۷) یادِ یوسف، دیو از عقلش سِتُرد وز دلش، دیو آن سخن از یاد بُرد

شیطان، یاد یوسف را از خاطرش بزدود و سفارش یوسف را از دلش محو کرد. خلاصهٔ مطلب همبند یوسف وقتی از زندان آزاد شد بکلّی قول و قرارهای خود را با یوسف از یاد بُرد.

(۳۴۰۸) زین گنه کآمد از آن نیکوخصال ماند در زندان ز داوَر چند سال

به جهت این گناه که از یوسفِ خوش‌خُلق سرزد، به تقدیر خدا چندسال در زندان

---

۱. اِقتناص: شکار کردن، شکار. در اینجا به معنی اسیر و گرفتار. معنی تحت‌اللفظ «زندانیی در اقتناص» اینست: کسی که توسّط زندان شکار شود.

۲. کیوان: ر. ک. شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم.

به‌سر بُرد. [بنا به قول مشهور مفسّران یوسف(ع) هفت سال در زندان بماند.]

که چه تقصیر آمد از خورشیدِ داد؟ تا تو چون خُفّاش اُفتی در سواد (۳۴۰۹)

از بارگاه الهی به یوسف ندا در رسید که تاکنون از شمس عدالت الهی چه تقصیری به ظهور آمده که تو خفّاش‌وار به تاریکی‌ها پناه ببری؟ یعنی چه شده است که تو به جای توسّل به خالق به مخلوق متوسّل می‌شوی؟!

هین چه تقصیر آمد از بحر و سَحاب؟ تا تو یاری خواهی از ریگ و سَراب (۳۴۱۰)

آخر از دریا و ابر چه تقصیری سرزده که تو از ریگ و سراب یاری می‌خواهی؟ یعنی از حقیقت چه بدی دیدی که متوسّل به باطل شده‌ای؟ [در حالی که آن مردمانی که تو خود را به آنان مستظهر و پشتگرم احساس می‌کنی سرابی بیش نیستند. و یا به قول حضرت علی(ع) همچون ابرهای بی‌بارانی هستند که سخت می‌غرّند و می‌خروشند، امّا قطره‌ای باران نمی‌بارند.]

عام اگر خُفّاشْ‌طبع‌اند و مَجاز یوسفا، داری تو آخِر چشمِ باز (۳۴۱۱)

اگرچه عوام‌النّاس همچون خفّاشکان حقیر، روشنی‌گریز و باطل‌گرا هستند، امّا آخر ای یوسف تو که چشمانی بصیر و بینا داری! تو دیگر چرا؟!

گر خُفاشی رفت در کور و کبود[1] بازِ سلطان دیده را باری چه بود؟ (۳۴۱۲)

اگر خفّاشی به جانب نقصان و تباهی برود، شاهبازی که دست‌آموزِ سلطان شده است چرا باید چنین لغزشی مرتکب شود؟ یعنی اگر مردمان خفّاش‌صفت به پستی‌ها می‌گرایند تعجّبی ندارد، امّا تو عارفی که پروردهٔ دست قدرت و حکمت الهی هستی چرا به کژی می‌گرایی؟! چرا به مخلوق امید می‌بندی؟!

پس ادب کردش بدین جُرم اوستاد که مساز از چوبِ پوسیده عِماد (۳۴۱۳)

از اینرو استاد ازل یعنی حضرت حق، یوسف را بدین صورت ادب کرد تا هیچوقت بر

---

۱. کور و کبود: این تعبیر در مثنوی غالباً به صورت وصفی بکار آمده. به معنی زشت و ناقص، گول و نادان. ولی در اینجا معنی مصدری دارد.

چوب پوسیده تکیه مکند و آن‌را ستون قرار ندهد. [مصراع دوم تداعی می‌کند قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ منافقون را که در وصف اهل نفاق گوید: ... كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ... «...گویی که آنان چوب‌های خشکیده بر دیوارند...» طبرسی در قولی آورده است که مراد چوب‌هایی پوسیده و فرسوده‌ای است که به ظاهر سالم می‌نمایند[۱]. اهل دنیا نیز بر همین‌سان‌اند. ابوالفتوح نیز گفته است: صورت‌اند بلا معنی[۲].]

(۳۴۱۴) لیک یوسف را به خود مشغول کرد تا نیآید در دلش زآن حبس، درد

امّا حضرت حق در زندان، یوسف را به ذکرِ خود مشغول داشت تا از زندانی بودن خود درد و اندوهی احساس نکند. [آنان که طعم سجن را چشیده‌اند می‌دانند که هیچ چیز به اندازهٔ ذکر و نیایش و اتّصال به مبدأ نمی‌تواند زندانی را خَلقاً و خُلقاً حفظ کند و از زشتی و پلشتی و خیانت مصون دارد. بویژه آنان که یوسفْ‌وار به زندان افتاده‌اند و از گوهر انسانی و شرافت اخلاقی خود در برابر سوّاطان و عوانان بی‌تمییز محافظت کرده‌اند.]

(۳۴۱۵) آنچنانش اُنس و مستی داد حق که نه زندان ماند پیشش، نه غَسَق[۳]

خداوند چنان اُنس و مستیِ روحانی‌ای به یوسف داد که نه زندان در نظرش زندان آمد، نه تاریکیِ سلّول در نظرش تاریکی آمد. [یوسفْ‌صفتان نیز در همهٔ ادوار سجن فراعنهٔ زمان و جبابرهٔ دوران را تجربه کرده‌اند. و چون این تجربت را با ذکر حق و نیایش و اتّصال به مبدأ پشت سر نهاده‌اند گوهر تابناک ایمان‌شان به وَحْلِ خیانت و کُمیز خباثت نیالوده است.]

(۳۴۱۶) نیست زندانی، وَحِش[۴]تر از رَحِم ناخوش و تاریک و پُر خون و وَخِم[۵]

هیچ زندانی وحشتناک‌تر و نامطلوب‌تر و تاریک‌تر و پُرخون‌تر و کراهت‌بارتر از رَحِم مادر نیست.

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۹۲.
۲. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۴۱.
۳. غَسَق: تاریکی.
۴. وَحِش: وحشت‌زا.
۵. وَخِم: ناموافق، ناسازگار، کراهت‌انگیز.

چون گشادت حق دریچه سویِ خویش در رَحِم هر دَم فزاید تَـنْت بـیش (۳۴۱۷)

امّا چون خداوند در رَحِم، دریچه‌ای به جانب خود گشوده است، بدن تو با وجود آنکه در بدترین زندان است با اینحال هر لحظه می‌بالد و رشد می‌کند.

اندر آن زنـدان، ز ذوقِ بـی‌قیاس خوش شگُفت از غِرْسِ[1] جسمِ تو حواس (۳۴۱۸)

در آن زندانِ موحش به سبب ذوق و لذّتی خدادادی که به هیچ مقیاسی در نمی‌گنجد از نهال وجود تو برگ و بار حواس و مشاعر می‌شکفد. [چنانکه در آیهٔ ۷۸ سورهٔ نـحل آمـده است که آدمی به گاهِ زاده شدن از شکم مادر حامل هیچگونه علمی نیست، امّا از طریق سمع و بصر و فؤاد اکتساب علم (به معنی اعم) می‌کند.]

زآن رَحِم بیرون شدن بر تو درشت می‌گریزی از زِهارش[2] سویِ پشت (۳۴۱۹)

خروج از رَحِم مادر برای تو دشوار می‌آید، چندانکه به هنگام تولّد از دهانهٔ رَحِم به پشت آن می‌گریزی. یعنی وقتی قابله دست می‌برد که بچّه را از رحم بیرون کشد او مـقاومت می‌کند و خود را به انتهای رحم جمع و جور می‌کند.

راهِ لذّت از درون دان نه از بُرون ابلهی دان جُستنِ قصر و حُـصون (۳۴۲۰)

مسیر لذّت‌جویی را در درون بدان نه در بیرون. طلب کردن کاخ‌های مجلّل و دژهای مجهّز از حماقت است. [زیرا تا درون آباد نباشد بهترین کاخ‌ها نیز برای آدمی به زندان مخوف و شکنجه‌گاه تبدیل می‌شود.]

آن یکی در کُنجِ مسجد مست و شاد وآن دگر در باغ، تُرش و بی‌مراد (۳۴۲۱)

برای همین است که گاه می‌بینی که شخصی در گوشهٔ یک مسجد ساده و بی‌آرایه در کمال خوشی و آرامش در نشسته، امّا فرد دیگری را می‌بینی کـه در بـاغی مـصفّا و مـجلّل اخم‌آلود و ناکام کِز کرده است. [رجوع شود به حکایت «صوفی در میان گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

---

۱. غِرْس: نهال، قلمه. جمع: اَغراس.

۲. زِهار: شرمگاه. در اینجا مراد دهانهٔ رَحِم است.

(۳۴۲۲) **قصر چیزی نیست، ویران کن بدن گنج در ویرانی است، ای میرِ من**

در طریق مسائل معنوی و اخلاقی نه تنها ترک گفتن کاخ‌ها کار مهمّی نیست، بلکه باید بکلّی مقتضیات جسمانی را ویران کنی، زیرا ای سرورِ من، گنج در ویرانه‌ها یافته آید.

(۳۴۲۳) **این نمی‌بینی که در بزمِ شراب مست آنگه خوش شود، کو شد خراب؟**

مگر نمی‌بینی که در مجلس شرابخواری موقعی شخص به حدّ اعلای کیف و خوشی می‌رسد که به اصطلاح «خراب شود». یعنی بکلّی از خود بی‌خود شود یا به قول معروف «سیاه‌مست» گردد. [تو نیز تا بکلّی از منی و انانیّت برون نیایی به خوشی حقیقی نخواهی رسید.]

(۳۴۲۴) **گر چه پُر نقش است خانه، بَرکَنَش گنج جو، وز گنج آبادان کُنَش**

اگرچه خانهٔ وجود تو پُر از نقش و نگار آرزوها و خواسته‌های رنگارنگ است، امّا باید آن خانه را از بنیاد برکَنی و در جستجوی گنجِ حقیقت برآیی و چون آن گنج را یافتی مجدّداً معمورش کنی.

(۳۴۲۵) **خانه‌یی پُر نقشِ تصویر و خیال وین صُوَر چون پرده بر گنجِ وِصال**

خانهٔ وجود آدمی پُر است از نقوش آرزوها و تصاویر خیالات. و این نقوش و تصاویر حجابی است بر گنج وصال الهی. یعنی تا وقتی که در بندِ صُوَر نفسانی و مُشْتَهیات حیوانی باشی از وصال حضرت حق خبری نیست که نیست.

(۳۴۲۶) **پرتوِ گنج است و تابش‌هایِ زر که درین سینه همی جُوشد صُوَر**

اگر نیک بنگری درخواهی یافت که همهٔ اندیشه‌ها و فعالیّت‌های روانی انسان پرتوی است از تجلیات گنج نهفتهٔ حقیقت. [زیرا از جمادِ صرف و مادّهٔ محض، اندیشه‌ها و افکار و حالات روانی برون نتراود.]

(۳۴۲۷) **هم ز لطف و عکسِ آبِ با شرف پرده شد بر رویِ آب اَجزایِ کف**

این هم از لطافت و شفافیّت آبِ گرانقدر است که قطعات کف روی آن پرده‌ای می‌کشد. یعنی همانطور که کف از آب برمی‌آید و سطح آب را می‌پوشاند، کثرات و ممکنات نیز که از

حضرت حق به ظهور رسیده‌اند حجاب او می‌شوند. پس «ز کف بگذر اگر اهل صفایی».

هم ز لطف و جوشِ جانِ با ثَمَن[1] پرده‌یی بر رویِ جان شد شخصِ تن (۳۴۲۸)

همینطور از لطافت و جوشش روح گرانبهاست که جسم آدمی حجاب روح او می‌شود. [حجاب جسم سبب می‌شود که سطحی‌اندیشان خیال کنند که آدمی همین کالبد عنصری است.

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی‌که از آن چهره پرده برفکنم]

پس مَثَل بشنو که در افواه خاست که اینچه بر ماست ای برادر هم ز ماست (۳۴۲۹)

پس این ضرب‌المثل را که بر سرِ زبان‌ها افتاده است خوب گوش کن که می‌گوید: ای برادر، «از ماست که برماست.» [رجوع شود به شرح بیت (۶۰۴) همین دفتر.]

زین حجاب این تشنگانِ کفْ‌پَرَست زآبِ صافی اوفتاده دورْدست (۳۴۳۰)

به سبب وجود اینگونه حُجُب است که این تشنگانِ کَفْ‌پَرَست، یعنی طالبان قشری حقیقت از آب باصفای حقیقت دور افتاده‌اند و به کف‌ها یعنی امور مجازی و سطحی دل‌خوش داشته‌اند.

آفتابا با چو تو قبله و اِمام شبْ‌پَرَستی و خُفاشی می‌کنیم (۳۴۳۱)

ای آفتاب معنوی، با وجود قبله‌گاه و پیشوایی همچون تو، ما مشغول پرستش شب دیجور هستیم و خفّاش‌صفتی می‌کنیم. یعنی به جای آنکه به طرف خالق برویم دنبال مخلوق می‌افتیم و خود را خاسر و زیانکار می‌کنیم. [برای آنکه قافیه مناسب آید «امام» را باید به صورت ممال (اِمیم) بخوانیم.]

سویِ خود کن این خُفاشان را مَطار[2] زین خُفاشیشان بخر، ای مُسْتَجار[3] (۳۴۳۲)

این خفّاش‌ها را به سوی خود پرواز ده. ای پناه دهنده، آنان را از خفّاش‌صفتی رها کن.

---

۱. ثَمَن: بها، قیمت. جمع: اَثْمان.

۲. مَطار: مصدر میمی از طارَ یَطیرُ به معنی پرواز کردن.

۳. مُسْتَجار: پناه‌دهنده.

(۳۴۳۳) **این جوان زین جُرم ضال است و مُغیر[۱] که به من آمد، ولی او را مگیر**

این جوان، یعنی امیری که شاه اسب نژاده‌اش را غصب کرد به سبب این گناه، گمراه و طاغی شده است. کدام گناه؟ اینکه به جای عرض حاجت به درگاه تو سراغ منِ بندهٔ ناتوان آمده است. خداوندا او را بدین گناه مؤاخذت مفرما و خلعت غفران بدو بخش.

(۳۴۳۴) **در عِمادُالْمُلک این اندیشه‌ها گشته جوشان چون اسد در بیشه‌ها**

این افکار و اندیشه‌ها در ضمیر عمادالملک در می‌جوشید، چنانکه شیر در جنگل می‌جوشد، و می‌خروشد. یعنی هرچند او در کنار شاه آرام ایستاده بود ولی باطنش از ظلمی که بر آن امیر رفته بود و نیز از اینکه او به جای خالق به مخلوق التجا برده بود آشفته و پُرتاب بود.

(۳۴۳۵) **ایستاده پیشِ سلطان ظاهرش در ریاضِ غیب جانِ طایرش**

عمادالملک ظاهراً در محضر شاه، آرام ایستاده بود، امّا پرندهٔ روحش در بوستان غیب طَیَران می‌کرد.

(۳۴۳۶) **چون ملایک او به اقلیمِ اَلَست[۲] هر دَمی می‌شد به شُربِ تازه مست**

عمادالملک مانند فرشتگان در قلمرو جهان غیب در هر لحظه با شراب تازه‌ای از تجلّیات ربانی مست می‌شد. [زیرا ساقی ازل از مشربِ لَمْ یَزَل دمادم بادهٔ سبحانی بدو می‌نوشانید.]

(۳۴۳۷) **اندرون سور و، بُرون چون پُر غمی در تنِ همچون لَحَد، خوش‌عالمی**

در درون عمادالملک، جشن و شَعَفی برپا بود، امّا ظاهرش بسیار اندوهگین می‌نمود. او در کالبدِ «گوژ مانندش» دنیای خوش و زیبایی داشت. [مصراع دوم ناظر است به حدیثی که طرفدارانِ درونی بودن بهشت و دوزخ بدان بسیار استناد کرده‌اند. عموم عرفا و حکمای متألّهه بر این نهج رفته‌اند. آن حدیث اینست: **اَلْقَبْرُ اِمّا رَوْضَةٌ مِنْ رِیاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النّیرانِ**. «گور یا گُلزاری است از گلزارهای بهشت، یا گودالی است از گودال‌های آتش.»

---

۱. مُغیر: غارتگر. اسم فاعل از مصدرِ اِغارَه. در اینجا مناسب معنی طاغی است. نیکلسون «رهزن» معنی کرده و انقروی علاوه بر معنی یغماگر، «غیرگیرنده» و «ذوغیر» را نیز احتمال داده است.

۲. اَلَست: ر. ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

مـلّاصدرا در توضیح این حدیث بیاناتی دارد که اجمال آن را مـی‌آوریم: هـمچنین عـذاب و ضَغْطهٔ قبر و تنگی و تاریکی گور از سوء خُلق و ضیقِ صدر ناشی می‌شود، زیرا احوال قبر تابع احوال صدر است. پس هر که امروز مُنْشَرِحُ الصَّدْر است به ایمان، فردا مُنْفَسِحُ الْقَبر است بـر وزنِ روضهٔ رضوان. و هر که دلش پُر از اسرار است، گورش پر نـور از عـالم انـوار است. و همچنین هر که جانش جاهل و قاسی است و جسمانی است، تنش به آتش دوزخ سوختنی است. و هر که چشم دلش کور است دائم معذّب و محبوس در گور است و عالَم روشـن در چشمش سیاه و تاریک است[۱].]

او درین حیرت بُـد و در انـتظار تا چه پیدا آید از غیب و سِرار[۲]؟ (۳۴۳۸)

عمادالملک در این افکار حیران و منتظر بود که از عالم غیب چه امری به‌ظهور درمی‌رسد؟

اسپ را اندر کشـیدند آن زمـان پیشِ خوارَمشاه، سرهنگان کَشـان (۳۴۳۹)

در این وقت بود که سپهسالاران آن اسب را کشان کشان به حضور خوارزمشاه آوردند.

الحق اندر زیرِ ایـن چـرخِ کـبود آنچنان کُرّه بـه قـدّ و تگ نـبود (۳۴۴۰)

الحقّ والانصاف که زیر این آسمان نیلگون، اسبی به قامت و دوندگی او وجود نداشت. یعنی آن اسب هم خوش‌اندام و جذّاب بود و هم تیزتک و بادپای.

می‌ربودی رنگِ او هـر دیـده را مَرْحَب[۳] آن از برق و مَه زاییده را (۳۴۴۱)

رنگ زیبای آن اسب هر چشمی را خیره می‌کرد. هـر کس آن را مـی‌دید بـی‌اخـتیار آفرین می‌گفت. گویی که آن اسب از درخشش صاعقه و نور ماه زاده شده بود.

همچو مَه، همچون عُطارِد تـیزْرو گوییی صَرصَر علف بودش، نه جو (۳۴۴۲)

آن اسب مانند عُطارِد، تیزْتک بود. گویی که آب و علیقش از تندباد بود نه از کـاه و

---

۱. رسالهٔ سه اصل، باب چهارم.

۲. سِرار: ر. ک. شرح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر.

۳. مَرْحَب: در فارسی کلمهٔ تحسین (آفرین) محسوب شود. امّا در عربی به صورت منصوب (مـرحـباً) در استقبال مهمان و مسافر گویند. به معنی خوش آمدید.

جو. [«عطارد»، تندروترین سیّاره است. به طوری که طی ۸۸ روز به دور خورشید می‌گردد. یک روزِ عُطارِد برابر ۵۹ روزِ زمین است[۱]. بنابر این عطارد در اینجا نماد سرعت است. انقروی در ذیل این بیت به نقل از حیاة الحیوان تا مصراع دوم را مستند بدان کند: لَمّا اَرادَاللهُ اَنْ یَخْلُقَ الْخَیْلَ قالَ لِلرّیحِ الْجَنُوبِ. اِنّی خالِقٌ مِنْکَ خَلْقاً اَجْعَلُهُ عِزّاً لِاَوْلِیائی وَمَذَلَّةً لِاَعْدائی وَ جَمالاً لِاَهْلِ طاعَتی. فَقالَتِ الرّیحُ اخْلُقْ یا رَبِّ. فَقَبَضَ مِنْها قَبْضَةً فَخَلَقَ مِنْها خَلْقاً فَرَساً[۲]. «آنگاه که خداوند خواست که رمهٔ اسبان آفریند به باد جنوب فرمود: از تو آفریده‌ای پدید آرم که آن‌را مایهٔ فرازمندی دوستانم و مایهٔ خوارمندی دشمنانم گردانم و آن‌را مایهٔ زیبایی اهل طاعتم سازم. باد گفت: پروردگارا بیآفرین. پس خداوند مشتی از آن برگرفت و اسبی بیآفرید.»]

(۳۴۴۳) ماه، عرصهٔ آسمان را در شبی می‌بُرَد اندر مسیر و مذهبی

ماه پهنهٔ آسمان را در یک شب درنوردد. [«مَسیر» و «مذهب» بهتر است مصدر میمی معنی شود نه اسم مکان. پس «مَسیر» به معنی سیر و حرکت و «مذهب» به معنی ذَهاب و رفتن است.]

(۳۴۴۴) چون به یک شب مَه بُرید اَبراج[۳] را از چه مُنکِر می‌شوی معراج را؟

در جایی که ماه در یک شب بُرج‌ها را طی می‌کند، پس چرا معراج را انکار می‌کنی؟ [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۸۰) دفتر اوّل، و (۵۵۲) و (۲۶۷۲) دفتر چهارم.]

(۳۴۴۵) صد چو ماه است آن عجب دُرِّ یتیم[۴] که به یک ایماءِ[۵] او شد مَه دو نیم

آن مروارید یگانهٔ شگفت‌انگیز یعنی حضرت رسول اکرم(ص) صد برابر ماه است، زیرا که با یک اشارهٔ او ماه به دو نیمه شد. [توضیح شقّ‌القمر در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

---

۱. ر. ک. سَیّارات، ص۲۹ ـ ۲۸.
۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی. ج۱۵، ص۱۰۵۶.
۳. اَبْراج: بُرج‌ها.
۴. دُرِّ یَتیم: مروارید درشتی که به تنهایی صدف را پُر کند، مروارید گرانبها.
۵. ایماء: اشاره کردن.

آن عجب کو در شکافِ مَه نمود هم به قدرِ ضعفِ حسِّ خلق بود (۳۴۴۶)

شگفتا که محمد(ص) در معجزهٔ شکافتن ماه، حقیقت را تمام و کمال نشان نداد بلکه حقیقت را در حدّ فهم و قدرت ضعیف ادراک مردم به آنان نمود.

کار و بارِ انبیا و مُرْسَلون هست از افلاک و اخترها برون (۳۴۴۷)

و الّا شأن و مقام پیامبران و رسولان از افلاک و ستارگان برتر و بالاتر آمده است.

تو برون رَوْ هم ز افلاک و دَوار[1] وآنگهان نَظّاره کن آن کار و بار (۳۴۴۸)

تو اگر می‌خواهی شأن و مقام حقیقی پیامبران و رسولان را بشناسی باید از حیطهٔ افلاک و گردش آنها خارج شوی. یعنی تا وقتی که مقیّد به محسوساتی نمی‌توانی حقیقت آنان را درک کنی مگر آنکه از کمند محسوسات برهی. چنانکه فرماید:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدنِ هر چیز را شرط است این

در میانِ بیضه‌ای چون فرخ‌ها[2] نشنوی تسبیحِ مرغانِ هوا (۳۴۴۹)

مثلاً مادام که مانند جوجهٔ درونِ تخم محبوس باشی نمی‌توانی نغمهٔ پرندگان آسمان را بشنوی. یعنی تا وقتی که در حیطهٔ محسوسات اسیر شده‌ای نمی‌توانی به اسرار کلمات اولیاءالله که به منزلهٔ طیور گردونی هستند واقف شوی. [این بیت نیز مضمون بیت پیشین را تأکید می‌کند.]

معجزات اینجا نخواهد شرح گشت ز اسپ و خوارَمشاه گو و سرگذشت (۳۴۵۰)

معجزات انبیا خاصه معجزات آن نبی کریم را نمی‌توان در اینجا بیان کرد. پس ماجرای اسب و خوارزمشاه را نقل کن.

آفتابِ لطفِ حق بر هرچه تافت از سگ و از اسپ، فرّ کهف یافت (۳۴۵۱)

شمس لطف حضرت حق بر هر چه بتابد آن چیز شکوه پناه الهی را به خود می‌گیرد،

---

۱. دَوار: چرخش، دَوَران.

۲. فَرْخ: جوجه. جمع: فُروخ و اَفْراخ.

حال آن چیز می‌خواهد سگ باشد یا اسب و یا هر چیز دیگر. [این بیت مبتنی بر این قاعده است که همهٔ زیبایی‌های برون، انعکاسی است از جمالُ‌الحق. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

(۳۴۵۲) تابِ لطفش را تو یکسان هم مدان سنگ را و لعل را داد او نشان

البتّه تو نباید خیال کنی که همهٔ موجودات به یکسان از لطف ربّانی بهره‌مند می‌شوند. چنانکه لطف الهی شامل سنگ معمولی و لعل گرانقیمت شده است. امّا این کجا و آن کجا؟ [این بیت و دو بیت بعدی این نکته را افاده می‌کند که هر موجودی بـه انـدازهٔ قـابلیّت و حـیثیّت وجودی‌اش از فیض وجود برخوردار می‌شود، چنانکه آن یکی می‌شود ذرّه و این یکی می‌شود درّه، آن یکی می‌شود مَدَر و این یکی می‌شود وَبَر و قِسْ علیهذا...]

(۳۴۵۳) لعل را زآن، هست گـنجِ مُـقتَبَس سنگ را، گرمی و تـابانی و بس

لعل از لطف الهی گنجینه‌ای به دست آورده. یعنی لعل هم اوّل سنگ بوده ولی از تابش خورشید به مقام لعلی رسیده است. امّا سنگ معمولی فقط گرما و حرارت خورشید را در خود ذخیره کرده است. [دو بیت اخیر ناظر است به یکی از باورهای کهن که معدن لعل و یاقوت از تابش درازمدّت خورشید و فعل و انفعالات درونی سنگ‌ها حاصل می‌آید. رجوع شـود بـه شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل.]

(۳۴۵۴) آنکـــه بـــر دیـوار افـتد آفـتاب آنچنان نَبْوَد کـز آب و اضـطراب

پرتو آفتاب بر دیوار و آب به طور یکسان اثر نمی‌گذارد، زیرا وقتی که آفتاب بر دیوار می‌تابد نه عکس آن بر دیوار منعکس می‌شود و نه آفتاب به لرزش و اضطراب می‌افـتد، در حالی که وقتی آفتاب بر آب می‌تابد هم عکس خورشید در آن منعکس می‌گردد و هم تصویر خورشید همراه با اضطراب و نوسان آب می‌لرزد.

(۳۴۵۵) چون دَمی حیران شد از وی شاهِ فرد رویِ خود سویِ عِمادُالْمُلک کرد

چون آن شاهِ یگانه لختی از تـماشای اسب حـیران شـد، رو بـه عـمادالمـلک کـرد و گفت:

کِای اَچی[1] بس خوب اسپی نیست این؟ از بهشت است این مگر، نه از زمین (۳۴۵۶)

ای برادر، آیا این اسب خوبی نیست؟! گویی که این اسب از بهشت آمده است نه از زمین!

پس عِمادُ الملک گفتش: ای خدیو چون فرشته گردد از میلِ تو دیو (۳۴۵۷)

پس عمادالملک بدو گفت: شاها، اگر دل در گروی چیزی بنهی، آن چیز اگر دیو هم که باشد در نظرت فرشته جلوه می‌کند. [وقتی میل و شهوت غالب آید کریه‌ترین چیزها زیبا می‌نماید. چنانکه در بیت (۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۱) دفتر پنجم فرماید:

چون خری را یوسفِ مصری نمود یوسفی را چون نماید آن جهود؟!
بر تو سِرگین را فسونش شهد کرد شهد را خود چون کند وقتِ نبرد؟!]

در نظر آنچ آوری، گردید نیک بس گَش[2] و رَعناست[3] این مَرکب، ولیک (۳۴۵۸)

هرچه نظرت را جلب کند آن چیز در چشم تو زیبا می‌آید. البته این اسب هم زیبا و خوش قد و قامت است، ولی.

هست ناقص آن سر اندر پیکرش چون سرِ گاو است گویی آن سرش (۳۴۵۹)

اگر خوب دقّت کنی می‌بینی که سرِ آن اسب تناسبی با اندامش ندارد. گویی که سرش شبیه سرِ گاو است.

در دلِ خوارَمشه این دَم کار کرد اسپ را در منظرِ شه خوار کرد (۳۴۶۰)

این حرفِ عمادالملک در دل خوارزمشاه اثر نهاد، بطوریکه زیبایی اسب را در نظر شاه حقیر و ناچیز نشان داد.

چون غرض دَلّاله گشت و واصِفی از سه گز کرباس[4] یابی یوسفی (۳۴۶۱)

مثلاً اگر در داد و ستدها اغراض نفسانی دخالت کند، شخص می‌تواند یوسف

---

۱. اَچی: برادر. لفظی ترکی است.
۲. گَش: زیبا، خوش رفتار.
۳. رَعْنا: خوش قد و قامت.
۴. سه گز کرباس: کنایه از بهای ناچیز و ثمن بخس.

زیبا رخسار را به ثمنی بخس بخرد. [چنانکه طبق آیه ۲۰ سورهٔ یوسف، برادرانش او را به بهایی ناچیز به کاروانی فروختند. منظور بیت: وقتی در معاملات اغراض نفسانی حاکم شود ارزش کالاها مورد نظر واقع نمی‌شود، بل دلّالان حرفه‌ای چنان معایبی روی جنس خلق‌الله می‌گذارند که آن‌را از نظر همگان می‌اندازند.]

(۳۴۶۲) چونکه هنگامِ فراقِ جان شود دیو، دَلّالِ دُرِ ایمان شود

یا مثلاً وقتی که روح از بدن مفارقت جوید، شیطان دلّال مروارید ایمان شود. [چگونه؟ به بیت بعدی دقت کن.]

(۳۴۶۳) پس فروشد ابله ایمان را شتاب اندر آن تنگی به یک ابریقِ آب

پس آدم احمق در آن تنگنا، یعنی در حالت نزع و احتضار ایمان خود را به یک ظرف آب می‌فروشد. [شخص محتضر هنگام نزع ممکن است به عطش دچار آید. در این لحظه شیطان به صورت یکی از اطرافیان او متمثّل می‌شود و می‌رود ظرفی را پُر از شراب می‌کند و به جای آب به محتضر می‌نوشاند. و بدین ترتیب او را بدین فعل حرام می‌کشاند.]

(۳۴۶۴) وآن خیالی باشد و اِبریق، نی قصدِ آن دَلّال جز تخریق[1]، نی

آن محتضر خیال می‌کند که آن ظرف از آب پُر شده است، در حالی که از آب خبری نیست بلکه در آن شراب ریخته است، زیرا شیطان نیّتی جز مکر و حیله ندارد. [دو بیت اخیر را استاد فروزانفر اشاره می‌داند به حکایتی که در **مقالات شمس** درج شده است امّا فیمابین شباهت چندانی موجود نیست. «من به وقت کودکی حکایتی در کتابی خواندم که شیخی را وقت نزع تنگ در رسید. مریدان و معتقدان گرد او آمدند. درخواست می‌کردند که شهادت بگوید لااله‌الّاالله. او روی از ایشان بگردانید. آن سوی رفتند تلقین می‌کردند. روی از ایشان این سو گردانید. چون الحاح کردند ولابه کردند گفت: نمی‌گویم. غریو و فریاد از میان مریدان برآمد که آه اصل، خود این ساعت است. این چه واقعه است؟ و این چه تاریکی؟ پس حال ما چه خواهد بودن. به خدا زاری و نفیر برداشتند. شیخ با خود

---

۱. تَخْریق: دروغگویی. در اینجا مکر و حیله.

آمد گفت: چه واقعه است شما را؟! چه بوده است؟! حال باز گفتند. گفت: ما را از این خبر نیست، امّا شیطان آمده بود قدحی یخ‌آب پیش من می‌جنبانید می‌گفت: تشنه‌ای؟ می‌گفتم: آری. گفت: خدای را همباز بگو تا بدهمت. من از او روی بگردانیدم. او بدین سو آمد همچنین گفت. روی از او بگردانیدم[1].» همانطور که ملاحظه می‌شود نمی‌توان ابیات فوق را به این حکایت مستند کرد، زیرا جز مسألهٔ احتضار و کاسهٔ آب شباهت دیگری ندارد.]

این زمان که تو صحیح و فربهی صدق را بهرِ خیالی می‌دهی (۳۴۶۵)

تو که اکنون در این دنیا سالم و سرحالی گوهر صداقت را با خیالات بی‌اساس معاوضه می‌کنی. یعنی ایمان و صفای قلب را به لذّت‌های دنیوی که خیالی بیش نیست می‌فروشی.

می‌فروشی هر زمانی دُرِّ کان همچو طفلی می‌ستانی گِردگان (۳۴۶۶)

در هر لحظه مروارید معدنی را می‌فروشی و مانند طفلکانِ کم عقل به جای آن گردو می‌گیری. [هر لحظه گوهر ایمان و پاکی را از دست می‌دهی و به جای آن حطام دنیوی می‌ستانی.]

پس در آن رنجوریِ روزِ اجل نیست نادر، گر بود اینَت عمل (۳۴۶۷)

تو که به دوران صحّت و قدرت اینگونه گوهر ایمانت را به ثَمَن بخس می‌فروشی هیچ عجیب نیست که به هنگام احتضار چنین عملی داشته باشی. یعنی شراب را به جای آب زلال از دست شیطان بنوشی.

در خیالت صورتی جوشیده‌ای همچو جوزی وقتِ دَق[2] پوسیده‌ای (۳۴۶۸)

در خیال تو صورتی مُخَیَّل پدید آمده است. تو درست مانند گردویی هستی که به هنگام شکستن پوسیدگی‌اش معلوم می‌شود.

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۱۶.

۲. دَقّ: کوفتن، شکستن.

(۳۴۶۹) هست از آغاز چون بَدر آن خیال لیک آخر می‌شود همچون هِلال

آن خیال در ابتدا مانند ماهِ تمام است، ولی در انتها مانند هلال، باریک می‌گردد. یعنی خیالات دنیوی در ابتدای ظهور، جذّاب و چشمگیر است، ولی وقت تحقّق و حصول آن درمی‌یابی که واقعاً «آوای دُهُل شنیدن از دور خوش است.»

(۳۴۷۰) گر تو اوّل بنگری چون آخرش فارغ آیی از فریبِ فاتِرش[1]

اگر تو از همان اوّل، پایان آن‌را ببینی از نیرنگ سست آن آسوده خواهی شد.

(۳۴۷۱) جوزِ پوسیده‌ست دنیا، ای امین امتحانش کم کن، از دورش ببین

ای درستکار، دنیا همچون گردوی پوسیده است. بهتر است آن را از دور تماشا کنی و آن‌را به تجربت میاری. [چنانکه گفته‌اند: «آزموده را آزمودن خطاست.» و: مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَّدامَةُ. «هر که آزموده را آزماید به پشیمانی دچار آید.»]

(۳۴۷۲) شاه دید آن اسپ را با چشمِ حال و آن عِمادُالملک با چشمِ مآل

شاه آن اسب را با چشم حال دید، امّا عمادالملک آن‌را با چشم عاقبت‌بینی تماشا کرد. یعنی شاه ظاهر را دید و او باطن را.

(۳۴۷۳) چشمِ شه دو گز[2]همی دید از لُغَز چشمِ آن پایان‌نگر پنجاه گز

چشم شاه فقط توانست سطح ظاهر این چیستان را ببیند، امّا چشم عاقبت‌بینِ عمادالملک باطن آن را دید. [گولپینارلی «لغز» را «کج‌بینی» معنی کرده است. شارحی دیگر آن‌را «اشتباه» معنی کرده است[3]. امّا «لغز» به معنی سوراخ موش دشتی است که بسیار پیچاپیچ است، نیز به معنی راههای کج و معوج و معمّا و چیستان آمده است. معنی تحت‌اللفظ بیت فوق: چشم شاه دو گز از این راه پُر پیچ و خم را دید، در حالی که چشم عاقبت‌بین عمادالملک پنجاه گز از آن‌را دید.]

---

۱. فاتِر: سست، خموده.

۲. گز: واحدی در اندازه گیری که در عربی معادل ذَرْع است. امروزه حدوداً یک متر حساب می‌شود.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۴۳۲.

آن چه سُرمه‌ست؟ آنکه یزدان می‌کشد کز پسِ صد پرده بیند جان، رَشَد (۳۴۷۴)

آن چه سرمه‌ای است که خداوند به چشم دل می‌کشد و باعث می‌گردد که چشم دل، حقیقت را از پشت صدپرده ببیند؟ [مراد از این «سرمه» کُحلِ عنایت و هدایت ربّانی است.]

چشمِ مهتر چون به آخِر بود جفت پس بدآن دیده جهان را جیفه[1] گفت (۳۴۷۵)

چون چشم آن بزرگمرد (پیامبر) با عاقبت‌بینی همراه شده بود، با همان چشم دنیا را مُردار متعفّن نامید. [رجوع شود به شرح بیت (۴۵۵۱) دفتر چهارم، و (۳۵۹۱) دفتر پنجم.]

زین یکی ذَمَّش که بشنود او و حَسْب[2] پس فسرد اندر دلِ شه مهرِ اسب (۳۴۷۶)

برای پادشاه همین یک عیب کافی بود که با شنیدن آن محبّت اسب مورد علاقه‌اش در دلش سرد شود.

چشمِ خود بگذاشت و چشمِ او گزید هوشِ خود بگذاشت و قولِ او شنید (۳۴۷۷)

شاه چِشم خود را رها کرد و چشم عمادالملک را برگزید. و عقل خود را رها کرد و به گفتهٔ او گوش سپرد.

این بهانه بود و، آن دَیّانِ فرد از نیاز، آن در دلِ شه سرد کرد (۳۴۷۸)

البتّه حرفی که عمادالملک دربارهٔ آن اسب به شاه زد، بهانه و روپوشی بیش نبود، زیرا خداوند یگانه به سبب دعای عمادالملک، محبّت آن اسب را در دل شاه سرد کرد. [تقارن و تعاقب زمانی همواره رهزن اندیشهٔ آدمی است. وقتی پدیدهٔ «ب» به دنبال پدیدهٔ «الف» می‌آید ذهن بشر میان آن دو رابطهٔ علّیّت برقرار می‌کند و می‌گوید «الف»، علّت «ب» است. در حالی که ممکن است چنین نباشد. و علّت در ورای ذهن ما باشد. در اینجا نیز ظاهراً عامل ایجاد تغییر در نظر شاه نسبت به آن اسب، سخنی

---

۱. جیفه: مُردار. جمع: اَجْیاف.

۲. حَسْب: کافی.

بود که عمادالملک در مورد آن اسب بدو گفت. در حالی که مولانا می‌گوید آن حرف، روپوش واقعیت بوده است نه علّت آن. سبب اصلی سرد شدن محبّت اسب در دل شاه دعاهای نهانی عمادالملک بوده است. مولانا این مطلب را به کرّات در مثنوی طرح کرده است. در حکایت دقوقی (دفتر سوم) نیز وقتی اهالی طوفان‌زدهٔ کشتی در وسط دریا با دعای دقوقی به ساحل نجات می‌رسند خیال می‌کنند که تدبیر و تلاش آنان موجب نجات‌شان از ورطهٔ هلاک بوده است در حالی که عامل اصلی نجات آنان دعای کسی بود که اصلاً او را ندیده بودند![1]]

(۳۴۷۹) در ببست از حُسنِ او پیشِ بصر آن سخن بُد در میان چون بانگِ در

خداوند درِ جمالِ اسب را به روی چشم شاه بست. منتهی سخنی که عمادالملک در مذمّت آن اسب گفت به منزلهٔ صدای آن در بود. یعنی همانطور که صدایِ در، علامت باز و بسته شدن در است و نه علّتِ آن، نکوهش عمادالملک از آن اسب نیز سبب انصراف شاه نبود بلکه آن سخن روپوشی بود بر واقعیّت که سطحی‌اندیشان حدوث آن واقعه را بدان اِسناد دهند. حال آنکه اهل نظر درمی‌یابند که راز و نیاز عمادالملک با خداوند سبب آن بوده است. [نیکلسون می‌گوید: فعل حق بر قلب به بستن یا گشادنِ در تشبیه شده است، و سخنان ولیّ که خبر از آن فعل می‌دهد به صدایی که در وقت بسته (یا باز شدن) از در برمی‌خیزد[2].]

(۳۴۸۰) پرده کرد آن نکته را بر چشمِ شه که از آن پرده نماید مَه سیَه

خداوند از سخن عمادالملک پرده‌ای ساخت و بر چشم شاه افکند، همان پرده‌ای که حتّی می‌تواند ماهِ منیر را در چشم‌ها تیره و تار کند.

(۳۴۸۱) پاک، بَنّایی که برسازد حُصون در جهانِ غیب، از گفت و فسون

خداوند همان پاکیزه معماری است که می‌تواند در عالم غیب از سخنان و گفته‌ها دژهایی استوار بسازد. [اگر خداوند اراده کند سخن ساده به صورت ابری غلیظ و حجابی

---

۱. یونگ در نظریه تطابق زمانی (=synchronicity) مطلبی نظیر آن را گفته است.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۱۶.

ضخیم دیدهٔ دلِ گُربُزترین آدمیان را می‌پوشاند.]

بانگِ در دان گفت را، از قصرِ راز تا که بانگِ واشُد است این یا فَراز؟ (۳۴۸۲)

سخن را به منزلهٔ صدای درِ قصر اسرار بدان. حال دقّت کن که آیا آن سخن، صدای بازشدن درِ اسرار است یا صدای بسته شدن آن؟ [بسیاری از سخنان علامت بسته شدن درِ خانهٔ اسرار الهی به روی گوینده و شنونده است. و این سخنان البتّه سخنان نفسانی است. امّا بعضی از سخنان نیز علامت باز شدن درِ اسرار الهی به روی گوینده و شنونده است.]

بانگِ در محسوس و، در از حس برون تُبْصِرون این بانگ و، دَر لاتُبْصِرُون (۳۴۸۳)

صدای آن در، احساس شدنی است، ولی درِ اسرار الهی ورای حواس است. این صدا را احساس می‌کنید ولی درِ اسرار الهی را نمی‌بینید. [«تُبْصِرُون» به معنی می‌بینید. فعل مضارع جمع مذکّر حاضر از باب افعال است. همین فعل به صورت نفی نیز تکرار شده است.]

چنگِ حکمت چونکه خوش‌آواز شد تا چه در از رَوْضِ جَنَّت باز شد؟ (۳۴۸۴)

وقتی که چنگ اصحاب حکمت خوب به نوا درآید، باید دید که کدامین در از درهای باغ بهشت باز شده است؟ [دهان عارف مانندهٔ دری از درهای بهشت است. وقتی به سخن می‌آغازد اشجار و اثمار حکمت و معرفت نمایان می‌گردد. «چنگ حکمت» اضافهٔ تشبیهی است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از «حکمت» اصحاب حکمت است. امّا مراد از این «حکمت»، فلسفه و حکمت معهود نیست. بل بینش عرفانی است.]

بانگِ گفتِ بد، چو دژوا می‌شود از سَقَر[1] تا خود چه در وا می‌شود؟ (۳۴۸۵)

وقتی که بانگ سخنان ناپسند به ظهور می‌رسد، باید دید که کدامین در از درهای دوزخ باز می‌شود؟ [لفظ «دَژوا» در مصراع اوّل مخفّفِ «اَندروا» تواند بود به معنی معلّق و آویخته در هوا. در اینجا مجازاً به معنی آشکار و هویدا. چنانکه در دیوان شمس آمده است:

---

۱. سَقَر: ر. ک. شرح بیت (۲۷۱۴) دفتر پنجم.

چون چنگ شدم جانا آن چنگ تو در وا کن صدجان به عوض بستان و آن شیوه تو با ما کن

نیکلسون آن‌را مخفّفِ دَرْواخ دانسته است. و «درواخ» به معنی استوار، مضبوط و سلامتی است. امّا ظاهراً این معانی با بیت فوق در نمی‌سازد. «دروا» در مصراع اول، با در + وا در مصراع دوم جناس مرکب است.]

(۳۴۸۶) بانگِ در بشنو، چو دوری از درش ای خُنُک او را که وا شُد منظرش[1]

حال که از درِ جهنّم دوری، صدای آن را بشنو. خوشا به حال کسی که چشم باطنی‌اش گشوده است. [دو بیت اخیر این نکته را افاده کرد که دهان جهّال مانندهٔ درِ جهنّم است و سخنان جگرسوز آنان غوغا برپا می‌دارد. لذا کسی که دیدهٔ باطنی داشته باشد از زبان آتشین و کژدم آسایِ آنان عبرت می‌گیرد و به سخنان حق و صواب می‌پردازد.]

(۳۴۸۷) چون تو می‌بینی که نیکی می‌کنی بر حیات و راحتی بر می‌زنی

تو این مطلب را تجربه کرده‌ای که هرگاه به کسی نیکی می‌کنی به حیاتِ طیّبه و آسودگی روانی می‌رسی.

(۳۴۸۸) چونکه تقصیر و فَسادی می‌رود آن حیات و ذوق، پنهان می‌شود

امّا وقتی به جرم و فساد می‌پردازی حیات طیّبه و ذوق معنوی در تو می‌میرد.

(۳۴۸۹) دیدِ خود مگذار از دیدِ خسان که به مُردارت کَشَند این کرکسان

دیدهٔ حقیقت‌بین خود را رها مکن و به دیدهٔ فرومایگان توسّل مجو، زیرا که این لاشخورصفتان تو را به سوی مُردار متعفّن مادیّات می‌کشانند.

(۳۴۹۰) چشم چون نرگس فرو بندی که چی؟ هین عصاام کَش که کورم ای اَچی[2]؟

چرا چشم بینای باطنی خود را فرو می‌بندی و خود را به کوری می‌زنی و می‌گویی: برادر، لطفاً عصاکش من شو زیرا که من نابینا هستم؟!

---

۱. مَنْظَر: در اینجا مصدر میمی به معنی نظر است نه اسم مکان.

۲. اَچی: برادر.

وآن عصاکش که گزیدی، در سفر خود ببینی باشد از تو کورتر (۳۴۹۱)

امّا اگر خوب دقّت کنی خواهی دید که آن عصاکشی که انتخاب کرده‌ای از خودِ تو نابیناتر است.

دست، کورانه بِحَبْلِ‌الله زن جز بر امر و نهیِ یزدانی مَتَن (۳۴۹۲)

همچون نابینایان دست به ریسمان الهی بزن و جز اوامر و نواهی او به هیچ چیز تمسّک مجو. [چنانکه در آیهٔ ۱۰۳ سوره آل عمران فرماید: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ‌اللهِ جَمیعاً وَلاٰ تَفَرَّقُوا... «و به ریسمان خداوند چنگ در زنید و پراکنده مشوید...»]

چیست حَبْلُ‌اللّٰه؟ رها کردن هوا کین هوا شد صَرصَری مر عاد را (۳۴۹۳)

ریسمان الهی چیست؟ ریسمان الهی عبارت است از ترک کردن هواهای نفسانی و امیال شیطانی، زیرا که هوای نفسانی موجب شد که قوم عاد دچار تندباد مهلک شوند. [رجوع شود به شرح بیت (۷۸۴) دفتر چهارم.]

خلق در زندان نشسته، از هواست مرغ را پَرها ببسته، از هواست (۳۴۹۴)

مردم به سبب توجّه به هوای نفسانی گرفتار زندان شهوات شده‌اند. همینطور پرندگان نیز به خاطر امور نفسانی و میل به چیدن دانه در دام گرفتار می‌آیند و بال و پرشان از پرواز فرو بسته می‌گردد.

ماهی اندر تابهٔ[1] گرم، از هواست رفته از مستوریان شرم، از هواست (۳۴۹۵)

ماهی نیز به خاطر امیال نفسانی در ماهی‌تابهٔ سوزان بریان می‌شود. و نیز به خاطر هواهای نفسانی، افراد پاکدامن، بی‌حیا و شوخ چشم می‌شوند. [رجوع شود به بیت (۲۲۸۰) به بعد در دفتر چهارم.]

خشم شِحنه[2]، شعلهٔ نار، از هواست چارْمیخ و هَیبتِ دار، از هواست (۳۴۹۶)

شعله‌ور شدن آتش خشم مأموران به خاطر غلیان هواهای نفسانی عدّه‌ای از مردم

---

۱. تابه: ماهی‌تابه، ظرفی پهن و مدوّر مخصوص سرخ کردن طعام.

۲. شِحْنه: داروغه، گزمه، مأمور.

است. یعنی برخی از مردم به حدود قانونی خود قانع نیستند لذا دچار مجازات می‌شوند. همینطور به کیفر و به چوبهٔ ترس‌آور اعدام گرفتار آمدن نیز از هواهای نفسانی است.

(۳۴۹۷) **شِحنهٔ اجسام دیدی بر زمین شِحنهٔ احکامِ جان را هم ببین**

همانطور که شحنه‌های جسمانی را در روی زمین دیدی، شحنهٔ احکام روحانی را نیز ببین. یعنی همانطور که در عالم محسوسات عقوبت‌هایی برقرار است، در عالم غیب نیز کیفرهایی مقرّر است. امّا اهل غفلت متوجّه عقوبات روحانی نیستند و خیال می‌کنند که فقط در عالم اجسام از این خبرها هست.

(۳۴۹۸) **روح را در غیب، خود اشکنجه‌هاست لیک تا نجهی، شکنجه در خفاست**

روح نیز در عالم غیب شکنجه‌هایی دارد. امّا مادام که از کمند هواهای نفسانی نرهیده‌ای این شکنجه‌ها از نظر تو پوشیده است. یعنی خیال می‌کنی وجود ندارد.

(۳۴۹۹) **چون رهیدی، بینی اشکنجه و دمار زآنکه ضِدّ از ضِدّ گردد آشکار**

همینکه از زندان محسوسات رهیدی شکنجه و عذاب روحانی را خواهی دید. زیرا که ضدّ از ضدِّ خود پدید می‌آید.

(۳۵۰۰) **آنکه در چَه‌زاد و در آبِ سیاه او چه داند لطفِ دشت و رنجِ چاه؟**

به عنوان مثال، کسی که در چاه و میان آب سیاه زاده شده، چه می‌داند که صفای دشت و صحرا و رنجِ در چاه ماندن چه معنایی دارد؟ [در این‌باره رجوع شود به حکایتی که از بیت (۳۳۶۵) دفتر دوم آغاز می‌شود.]

(۳۵۰۱) **چون رها کردی هوا از بیمِ حق در رسد سُغراق[1]، از تَسنیمِ[2] حق**

هرگاه از ترس خدا هواهای نفسانی خود را ترک گفتی پیاله‌ای از چشمهٔ شراب

---

۱. سُغراق: پیاله.

۲. تَسْنیم: چشمه‌ای در بهشت.

الهی به نزد تو آید. [چنانکه در آیهٔ ۴۱ ـ ۴۰ سورهٔ نازعات آمده است: وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَویٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْویٰ. «و امّا آن که ترسد از مقام پروردگارش و خود را از هواهای نفسانی بازدارد بهشت جایگاه اوست.»]

لاتُطَرِّقْ[۱] فی هَواکَ سَلْ[۲] سَبیل مِنْ جَنابِ‌اللهِ نَحْوَالسَّلْسَبیل (۳۵۰۲)

در عرصهٔ هواهای نفسانی ره مَپْوی، بلکه از پیشگاه خداوند راهی را که به چشمهٔ سلسبیل منتهی می‌شود جویا شو. [«سَلْسَبیل» اشاره دارد به آیهٔ ۱۸ سورهٔ انسان (دهر): عَیْناً فیها تُسَمّیٰ سَلْسَبیلاً. «چشمه‌ای اندر بهشت که آن‌را سلسبیل نامند.» «سلسبیل» در اصل به معنی شراب لذیذ و گواراست. و آنطور که آیهٔ فوق تصریح می‌کند چشمه‌ای است در بهشت. ابن اعرابی گوید: لَمْ اَسْمَعِ السَّلْسَبیلَ اِلّا فِی الْقُرآنِ[۳]. «لفظ سلسبیل را فقط از قرآن شنیده‌ام.» بعضی گویند «سلسبیل» اسمی غیر منصرف است و تنوین آن برای هماهنگی با آخر آیات دیگر است. و بعضی گفته‌اند که از دو کلمهٔ سَلْ(= جویا شو) + سبیل (= راه) تشکیل شده است چنانکه در بیت فوق نیز این رأی منعکس شده است و مولانا آن‌را به صورت جناس مرکّب آورده است.]

لاتَکُنْ طَوْعَ الْهَویٰ مِثْلَ الْحَشیش[۴] اِنَّ ظِلَّ الْعَرشِ أَوْلیٰ مِنْ عَریش[۵] (۳۵۰۳)

در اطاعت از هواهای نفسانی همچون خشکه گیاهی مباش که بوسیلهٔ باد این سوی و آن سوی شود. براستی که سایهٔ عرش الهی بهتر از کومهٔ دنیاست. [پس در این بیت مولانا ارشاد می‌کند که شایستهٔ مقام آدمی نیست که مطیع هواهای نفسانی شود. نیز دنیا را به کومهٔ حقیر تشبیه می‌کند و ترک هویٰ را راهی به سوی صعود به عرش می‌شمرد.]

---

۱. لاتُطَرِّقْ: راه درست مکن. ره مَپْوی.

۲. سَلْ: سؤال کن، جویا شو.

۳. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۱۰.

۴. حَشیش: علف خشک شده.

۵. عَریش: سایبان، کومه، کلبه، خیمه، داربستِ مو، آغُل. جمع: عَرایِش.

(۳۵۰۴) گفت سلطان: اسپ را واپس بَرید زودتر زین مَظْلمه[۱] بازم خرید

شاه چون تحت تأثیر سخن عمادالملک از آن اسب بیزار شد به خدمهٔ خود گفت: هرچه زودتر این اسب را به صاحبش بازگردانید و مرا از زیر بار این ستم خلاص کنید.

(۳۵۰۵) با دلِ خود شه نفرمود این قدر شیر را مَفْریب زین رَأْسُ‌الْبَقَر

امّا شاه این‌قدر هم در دل خود نگفت که: ای عمادالملک، با گفتن اینکه سر این اسب شبیه گاو است شاهی را که شیر عقل است فریب مده.

(۳۵۰۶) پایِ گاو اندر میان آری، ز داو[۲]؟ رَوْ ندوزد حق بر اسپی شاخِ گاو

نیز شاه با خود نگفت که: ای عمادالملک، تو زیرکانه پای گاو را به میان می‌کشی تا دل مرا بدان سرد کنی. برو که خداوند شاخ گاو را به اسب نمی‌دهد. یعنی خداوندی که حکیم است خلقت موجودات را متناسب می‌سازد. تو دیگر بر خلّاقِ حکیم خُرده مگیر. [چون شاه سخن عمادالملک را محقّقانه نشنید یکسره تسلیم کلام او شد. اصحاب تقلید نیز همینگونه‌اند. هر سخنی که می‌شنوند جزو معتقدات و باورهایشان می‌شود.]

(۳۵۰۷) بس مناسبْ صنعت است این شُهره زاو[۳] کی نهد بر جسمِ اسپ او عضوِ گاو؟

این معمار معروف بسیار مهارت دارد. مگر ممکن است که عضو گاو را در بدن اسب تعبیه کند؟

(۳۵۰۸) زاوْ ابدان را مناسب ساخته قصرهایِ منتقل پرداخته

معمار جهان کالبد موجودات را متعادل و سازوار آفریده است و ابدان آنان را همچون کاخ‌های متحرّک قرار داده است. یعنی همانطور که قصرها به انواع نقوش آراسته است بدن آدمی نیز به انواع آرایه‌ها آراسته شده است.

---

۱. مَظْلَمه: ظلم و ستمی که بر کسی رفته باشد، هرچیز که به ستم از کسی گرفته شده باشد. جمع: مَظالِم.

۲. داو: به معنی نوبت بازی و قمار. در اینجا به معنی حیله و زیرکی.

۳. زاوْ: معمار، استاد ماهر.

در مـــیانِ قـــصرها تـــخریج‌ها[۱] از سویِ این سویِ آن صِهْریج‌ها[۲] (۳۵۰۹)

در اندرون کاخ‌ها، ایوان‌ها و بالاخانه‌ها و شاه‌نشین‌هایی ساخته‌اند و از این طرف تا آن طرف حوضچه‌هایی تعبیه کرده‌اند. [بیت فوق به صورت استعاره اعضا و جوارح انسان را نام برده است. امّا دقیقاً معلوم نیست بـه کـدام اعـضا اشـارت دارد. انـقروی گـوید: مـراد از «تخریج‌ها» سر و دو گوش و دو دست و دو پاست. و مراد از «صهریج» چشم و بینی و دهان و شکم است که محلّ آب است[۳]. شاید هم مراد از حوضچه‌ها، رگ‌ها و عروق باشد که سراسر اندام آدمی را پوشانده است.]

وز درونْشـــان عـالَمی بـی‌منتها در مـیانِ خـرگهی چـندین فـضا (۳۵۱۰)

و در اندرون آن کاخ‌ها عوالمی بی‌انتها قرار دارد. و در میان خیمه‌ای این هـمه فـضا تعبیه شده است. [اشارت دارد به پیچیده بودن خلقت آدمی و اینکه در جِرمِ صغیر انسان، جهان اکبر حقیقت منطوی شده است.]

گـه چـو کـابوسی نـماید مـاه را گَـه نـماید روضـه، قـعرِ چـاه را (۳۵۱۱)

گاهی خداوند ماه را همچون شبحی ترسناک نشان می‌دهد. و گاهی تهِ چاه را همچون باغ مصفّا می‌نمایاند.

قبض و بسطِ[۴] چشمِ دل از ذُوالْجَلال دَم به دَم چون می‌کند سِحرِ حلال (۳۵۱۲)

خداوند ذوالجلال با دادن حالت قبض و بسط به چشم دل آدمی، هر لحظه سحر حلالی بوجود می‌آورد. [در این بیت افعال متضاد الهی به «سحر» تشبیه شده است. از آنرو که ساحر نیز تقلیب اعیان می‌کند و افعالی نامنتظر و غیر معتاد انجام می‌دهد. البتّه اِسناد «سحر» به خدا از باب مشاکله است.]

---

۱. تَخْریج: بیرون آوردن، در معماری قدیم به ایـوان‌هـا، بـالاخانه‌ها و شـاه‌نشین‌ها تـخریج مـی‌گفتند. و «شاه‌نشین» به قسمتی از اتاق‌های بزرگ می‌گفتند که سطح آن بالاتر از قسمت‌های دیگر بود و بزرگان بر آن می‌نشستند.

۲. صِهْریج: حوض آب.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۰۷۷.

۴. قبض و بسط: ر. ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوم.

(۳۵۱۳) زین سبب درخواست از حق مصطفیٰ زشت را هم زشت و، حق را حق نما

از همین رو بود که محمّد مصطفی(ص) از خداوند درخواست کرد که زشت را بدو زشت، و حق را بدو حق بنمایاند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶۵) دفتر پنجم.]

(۳۵۱۴) تا به آخِر، چون بگردانی ورق از پشیمانی نه افتم در قَلَق[1]

تا سرانجام که اوضاع را تغییر دهی از شدّت پشیمانی دچار اضطراب نشوم.

(۳۵۱۵) مکر که کرد آن عمادُالملکِ فرد مالِکُ‌الْمُلکش بدآن ارشاد کرد

تدبیری که عمادالملکِ بی‌نظیر بکار بست، خداوندی که مالکِ مُلک هستی است او را بدان تدبیر راهنمایی کرد.

(۳۵۱۶) مکرِ حق سرچشمهٔ این مکرهاست قلب، بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ کبریاست

تدبیر حضرت حق سر منشأ همهٔ این تدابیر است. قلب آدمی میان دو انگشت جلال و جمال الهی است. یعنی خداوند مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْاَبْصار است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم و شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.]

(۳۵۱۷) آنکه سازد در دلت مکر و قیاس آتشی داند زدن اندر پِلاس[2]

آن خداوندی که در دل تو مکر و قیاس پدید می‌آورد، می‌تواند در بساط همان مکر و قیاسی که بنده به دست آورده است آتش فنا و نیستی بزند.

رجوع کردن به قصّهٔ آن پایْ‌مرد و آن غریبِ وامْ‌دار، و بازگشتنِ ایشان از سرِگورِ خواجه، و خوابْ دیدنِ پایْ‌مرد، خواجه را اِلیٰ آخِرِهِ

(۳۵۱۸) بی‌نهایت آمد این خوش سرگذشت چون غریب از گورِ خواجه بازگشت

این ماجرای جالب به طول انجامید. بله، همینکه غریب وامدار از سر قبر خواجه (محتسب) بازگشت.

---

۱. قَلَق: اضطراب.

۲. پِلاس: گلیم، بساط.

پایْ‌مردش سویِ خانهٔ خویش بُرد　　مُهرِ صد دینار را فا او سپرد (۳۵۱۹)

جوانمرد مددکار، آن مرد غریب را به خانهٔ خود برد و کیسهٔ ممهورِ صد دیناری را بدو داد.

لوتش[۱] آورد و، حکایت‌هاش گفت　　کز امید اندر دلش صد گُل شگفت (۳۵۲۰)

برایش غذا آورد و حکایاتی نقل کرد، چندانکه در دل آن غریب صد گُل امید شکفته شد.

آنچه بَعْدَالْعُسرِ یُسر، او دیده بود　　با غریب از قصّهٔ آن لب گشود (۳۵۲۱)

آن جوانمرد سرگذشت خود را برای غریب بیان داشت و ماجرای دشواری‌های زندگی خود را که به آسانی و آسودگی مبدّل شده بود برای او نقل کرد. [مصراع اوّل مقتبس از آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ انشراح: فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. «با هر سختی آسانی است. همانا با هر سختی آسانی است.»]

نیمْ‌شب بگذشت و، افسانه‌کنان　　خوابشان انداخت تا مَرعایِ[۲] جان (۳۵۲۲)

شب از نیمه گذشته بود ولی آن دو مشغول نقل ماجراهای خود بودند تا اینکه خواب آنان را به مرتع عالَم جان انداخت.

دید پامرد آن همایونْ‌خواجه را　　اندر آن شب خواب بر صدرِ سرا (۳۵۲۳)

جوانمرد مددکار همان شب خواجه (محتسب) را دید که در صدر خانه نشسته است.

خواجه گفت: ای پایْ‌مردِ با نمک　　آنچه گفتی من شنیدم یک به یک (۳۵۲۴)

خواجه (محتسب) گفت: ای جوانمردِ نمکین هرچه گفتی من مو به مو شنیدم.

لیک پاسخ دادنم فرمان نبود　　بی اشارت لب نیآرَستم گشود (۳۵۲۵)

ولی اجازه نداشتم که جواب تو را بدهم. و اصلاً نمی‌توانستم بدون اجازه لب

---

۱. لُوت: طعام، غذا.

۲. مَرْعا: چَراگاه.

به سخن گشایم.

(۳۵۲۶) ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند مُهر بر لبهای ما بنهاده‌اند

از آنرو که ما از کیفیّت و کمیّت کارها آگاه شده‌ایم بر لبِ ما مُهر بنهاده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۲۸) همین دفتر.]

(۳۵۲۷) تا نگردد رازهایِ غیب، فاش تا نگردد مُنْهدِم عیش و معاش

تا اسرار جهان غیب فاش نشود. تا اسباب زندگیِ روزمرّهٔ آدمیان از میان نرود. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

(۳۵۲۸) تا ندرَّد پردهٔ غفلت تمام تا نماند دیگِ مِحنت نیم‌خام

تا پردهٔ غفلت بطور کامل دریده نشود. تا دیگِ رنج و ناراحتی نیم‌خام باقی نماند. یعنی حیات آدمیان به کمال خود رسد و نیمه‌کاره رها نشود. [در سه بیت اخیر گفته آمد که جایز نیست که اسرار پوشیده هستی بر زبان انسان کامل افشاء گردد، چه عامّگان ظرفیّت استماع آن را ندارند. پس **کَلِّمِ‌النّاسَ عَلیٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ**. «به اندازهٔ سطح فهم مردم با ایشان سخن بگو.» زیرا اگر اسرار هستی برملا شود دیگر دوام معاش یومیّه مختل گردد و مردم میل به انجام کاری پیدا نکنند. پس کشف اسرار و خرق استار به صلاح عموم نیست. رجوع شود به بیت (۲۰۶۳) در دفتر اول.]

(۳۵۲۹) ما همه گوشیم، کر شد نقشِ گوش ما همه نُطقیم، لیکن لب خموش

ما سراپا گوش هستیم، گرچه گوش حسّی ما کر شده است. ما سراپا نطق و کلامیم، هرچند که بظاهر خموشیم. [این بیت تأکید می‌کند که گوش و زبان و سایر اعضای ادراکی مانند مغز و چشم، منشأ فعالیت‌های ادراکی نیستند، بلکه فقط ابزار ادراک دنیای محسوسات هستند. و الّا نفس ناطقه ذاتاً مُدْرِک و مُبْصِر و سامع و مُفَکِّر است و نیازی به ابزار مادّی ندارد، چه ادراکات نفس تماماً از نوع علم حضوری است. وجه دیگر بیت فوق: عارف واصل با حق، شنواست و با ناحق، ناشنوا. با حق ناطق است، و با ناحق، صامت. و قِسْ عَلَیهذا.]

هر چه ما دادیم، دیدیم این زمان　　این جهان پَرده‌ست و عین است آن جهان (۳۵۳۰)

هر چه دادیم، یعنی هرآنچه که در دنیا کسب کردیم در این زمان نتیجهٔ آن‌را مشاهده کردیم. این دنیا به منزلهٔ پرده است و آن دنیا به منزلهٔ عین حقیقت. یعنی حیات دنیوی مانند پردهٔ معرکه‌گیران از صورت‌ها و نقش‌ها آکنده است، ولی حیات اخروی، حیات عینیّت‌هاست. [این بیت و سه بیت بعدی در بیان «جواب عمل» است که هندوان بدان کارما گویند.]

روزِ کِشتن، روزِ پنهان کردن است　　تخم در خاکی پریشان کردن است (۳۵۳۱)

مثلاً روز کاشتن دانه، روزی است که دانه‌ها در دل زمین پنهان می‌شود. و روزی است که دانه‌ها در زمین افشانده می‌گردد.

وقتِ بدرودن، گَهِ مِنْجَل[1] زدن　　روزِ پاداش آمد و، پیدا شدن (۳۵۳۲)

وقت درویدن و داس زدن، تمثیلی است برای روز جزا و آشکار شدن نتایج اعمال. [پس هرچه از اعمال و احوال و سِگال در حیات دنیوی کِشته‌ای در آخرت درروده خواهی کرد. اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَة.]

گفتنِ خواجه در خواب به آن پایْ‌مرد، وجوهِ وامِ آن دوست را که آمده بود، و نشان دادنِ جایِ دفنِ آن سیم، و پیغام کردن به وارثان، که البته آن را بسیار نبینند و هیچ باز نگیرند، و اگر چه او هیچ از آن قبول نکند یا بعضی را قبول نکند، هم آنجا بگذارند، تا هر آنکه خواهد برگیرد، که من با خدا نذرها کردم که از آن سیم به من و متعلّقانِ من حبّه‌ای بازنگردد اِلیٰ آخِرِهِ

بشنو اکنون داد مهمانِ جدید　　من همی دیدم که او خواهد رسید (۳۵۳۳)

محتسب تبریزی در عالم رؤیا بدان جوانمرد مددکار گفت: اینک گوش کن که به مهمان تازه وارد چه خواهم داد، زیرا من پیش‌بینی کرده بودم که او خواهد آمد.

---

۱. مِنْجَل: داس.

(۳۵۳۴) من شنوده بودم از وامَش خبر بسته بهرِ او دو سه پاره گُهَر

من قبلاً شنیده بودم که او بدهکار است، پس برای تسویهٔ بدهی او چند تکّه جواهر آماده کرده‌ام. [برخی از شارحان از جمله انقروی دربارهٔ این بیت و ابیات بعدی به نحو تأویل گفته‌اند که مراد از خواجه (محتسب تبریزی)، شخص مولاناست، و مراد از «جواهرات» مثنوی معنوی است که به طالبان می‌رسد.]

(۳۵۳۵) که وفایِ وامِ او هستند و بیش تا که ضَیْفَم[1] را نگردد سینه‌ریش

این جواهرات نه تنها بدهی او را جبران می‌کند، بلکه بیشتر هم هست. این کار را کردم تا دل مهمانم جریحه‌دار نشود.

(۳۵۳۶) وام دارد از ذَهَب[2]او نُه هزار وام را از بعضِ این، گو بَرگُزار

او نه هزار دینار طلا بدهی دارد. به او سفارش کن که تمام بدهی‌اش را با قسمتی از این جواهرات تسویه کند.

(۳۵۳۷) فُضله[3] مانَد زین بسی، گو: خرج کن در دعایی، گو: مرا هم دَرج کن

پس از تسویه حساب بدهی‌ها، مقدار بسیاری از این جواهرات باقی می‌ماند، بگو که آنها را هم برای خود خرج کند. در ضمن به او بگو مرا هم از دعا فراموش نکند.

(۳۵۳۸) خواستم تا آن به دستِ خود دهم در فلان دفتر نبشته است این قِسَم

البتّه قصد داشتم که این طلاها را شخصاً به دست او بدهم. و حتّی ریز این اقلام را نیز در فلان دفترچه‌ام ثبت کرده‌ام.

(۳۵۳۹) خود اجل مهلت ندادم تا که من خُفیه[4]بسپارم بدو دُرِّ عدن[5]

امّا اجل مهلتم نداد که مرواریدهای عَدَنی را شخصاً بطور نهانی بدو بدهم.

---

۱. ضَیْف: مهمان.
۲. ذَهَب: طلا.
۳. فُضْله: پس‌مانده، باقیمانده از هر چیز.
۴. خُفْیه: پنهانی.
۵. دُرِّ عَدَن: مروارید شهر عَدَن. عَدَن از شهرهای یمن که مرواریدهای مرغوب داشته است.

لعل و یاقوت است بهرِ وامِ او　　در خَنوریّ[1] و، نبشته نامِ او　　(۳۵۴۰)

لعل‌ها و یاقوت‌ها را در ظرفی ریخته‌ام و نام او را نیز بر آن ظرف نوشته‌ام تا با آن‌ها بدهی خود را بپردازد.

در فلان طاقیش مدفون کرده‌ام　　من غمِ آن یار، پیشین خورده‌ام　　(۳۵۴۱)

آن ظرف را در زیر فلان سقف مخفی کرده‌ام. من پیشاپیش به فکر این دوست بوده‌ام.
[شارحانی که این ابیات را تأویل کرده‌اند گفته‌اند که مراد از «فلان طاق» هر یک از دفاتر مثنوی است. امّا چنین تأویلاتی لازم نیست و بهتر است به همان معنای ظاهری ابیات بسنده کنیم.]

قیمتِ آن‌را نداند جز مُلوک　　فَاجْتَهِدْ بِالْبَیْعِ أنْ لا یَخْدَعُوک　　(۳۵۴۲)

قیمت آن لعل‌ها و یاقوت‌ها را فقط پادشاهان می‌دانند. اما هنگام داد و ستد سعی کن سرت را کلاه نگذارند.

در بُیوع[2] آن کن تو، از خوفِ غِرار[3]　　که رسول آموخت سه روز اختیار　　(۳۵۴۳)

ای جوانمرد مددکار، بدان غریبِ وامدار سفارش کن که در داد و ستد از ترس آنکه مبادا دچار فریب شود به تعلیمات رسول اکرم(ص) در باب معامله عمل کند. یعنی در هر معامله سه روز مهلت تعیین کند تا اگر احتمال داد که متضرّر می‌شود اختیار فسخ آن را داشته باشد. [رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۴) به بعد در دفتر سوم.]

از کَسادِ آن مَترس و در مَیُفْت　　که رواجِ آن نخواهد هیچ خفت　　(۳۵۴۴)

از کاسد شدن آن زخارف ترسی به خود راه مده، زیرا که چنین گنجینه‌ای هرگز از رونق و رواج نخواهد افتاد.

وارثانم را سلامِ من بگو　　وین وصیّت را بگو هم مو به مو　　(۳۵۴۵)

به میراث‌دارانم سلام برسان و این سفارش را مو به مو و بطور دقیق برای آنان بازگو کن.

---

۱. خَنُور: آلات و لوازم خانه از قبیل ظروف و کاسه و کوزه. در اینجا مطلق ظرف.
۲. بُیوع: جمعِ بیع به معنی داد و ستد.
۳. غِرار: فریب خوردن، گول خوردن. از فعلِ غَرَّ یَغُرُّ.

(۳۵۴۶) تـا ز بسـیاریِّ آن زر نَشْکُـهَند[۱] بی‌گرانی پـیشِ آن مـهمان نـهند

تا از فراوانی آن گنجینه بیمناک نشوند و بدون هیچگونه اکراهی آن را به مهمان بسپارند.

(۳۵۴۷) ور بگوید او: نخواهم ایـن فِـره[۲] گو: بگیر و هرکه را خواهـی بـده

در صورتی که آن غریب وامدار گفت که من این همه ثروت را نمی‌خواهم. به او بگو: تو حالا این گنجینه را بگیر. اگر نخواستی آن‌را به هرکه دلت خواست بده.

(۳۵۴۸) زآنـچه دادم بـاز نَسْـتانم نَـقیر[۳] سوی پستان باز نآیـد هـیچ شـیر

زیرا ما هرآنچه را که ببخشیم به اندازه ذرّه‌ای از آن باز نخواهیم گرفت. چنانکه مـثلاً هیچ شیری به پستان بازنمی‌گردد.

(۳۵۴۹) گشته باشد همچو سگ قَی را اَکـول[۴] مُسْـتَرِدِّ نِـحله[۵] بـر قـولِ رسـول

طبق فرمایش حضرت رسول اکرم(ص) هر کس هدیّهٔ خود را پس بگیرد مانند سگی است که اوّل استفراغ کند، بعد بنشیند آن را بلیسد. [اشاره بدین حدیث نبوی: اَلْعائِدُ فی هِبَتِهِ کَالْکَلْبِ یَقیئُ ثُمَّ یَعُودُ فی قَیْئِهِ[۶]. «کسی که هدیّهٔ خود را پس بگیرد مانند سگی است کـه استفراغ کند و سپس آن را بخورد.» بدین صورت نـیز روایت شـده است: اِنَّـمـا مَـثَلُ الَّـذی یَتَصَدَّقُ بِصَدَقَةٍ ثُمَّ یَعُودُ فی صَدَقَتِهِ کَمَثَلِ الْکَلْبِ یَقیئُ ثُمَّ یَأْکُلُ قَیْئَهُ. «مَثَل کسی که صدقه‌ای دهد و آن‌را واستانَد، مانند سگی است که استفراغ کند و آن‌را بخورد.»]

(۳۵۵۰) ور بـبندد در، نـباید آن زَرَش تـا بـریزند آن عـطا را بـر درش

اگر احیاناً آن غریب وامدار، درِ خانه‌اش را به روی شما بست و استغنا نشان داد، شما

---

۱. نَشْکُهَند: نترسند. از مصدرِ شِکُوهیدن.

۲. فِره: فراوان، بسیار.

۳. نَقیر: سوراخ پشت هستهٔ خرما. تعبیری قرآنی از ناچیزترین چیز، ذرّه‌ای ناچیز.

۴. اَکول: بسیار خورنده.

۵. مُسْتَرِدِّ نِحْلَه: واپس گیرندهٔ عطا و بخشش. مُسْتَرِدّ اسم فاعل از مصدرِ اِسْترداد، و «نِحْلَه» و نُحْلَه» به معنی بخشش و عطیّه.

۶. ر. ک. احادیث مثنوی، ص۲۱۷.

همهٔ آن هدایا را پشت درِ خانه‌اش بریزید و برگردید. یعنی ما تو را سزاوار این همه هدیّه یافتیم و برایت آوردیم، دیگر خوددانی.

هر که آنجا بگذرد، زر می‌بَرَد نیست هدیهٔ مخلصان را مُسْتَرَد[1] (۳۵۵۱)

هر کس که گذارش به درِ خانهٔ آن غریب بیفتد از آنجا سیم و زر برمی‌گیرد و با خود می‌برد. اصولاً افراد مخلص و پاکدل هیچگاه هدیّهٔ خود را پس نمی‌گیرند. [البتّه باید توجه داشت که منّت‌نهادن و به رخ کشیدن نیز نوعی پس گرفتن هدیّه است. این کار را هم نمی‌کنند.]

بهرِ او بنهاده‌ام آن از دو سال کرده‌ام من نذرها با ذوالْجَلال (۳۵۵۲)

از دو سال پیش این گنجینه را برای غریبِ وامدار کنار گذاشته‌ام و با خداوندِ ذوالجلال نذرها و عهدها کرده‌ام که آن‌را حتماً به دست غریب مذکور برسانم. [انقروی می‌گوید «از دو سال» در اینجا اشارت است به اتمام مثنوی در سال ۶۷۰ه و مرگ مولانا که دو سال بعد از اتمام دفتر ششم واقع شد.[2]]

ور روا دارند چیزی زآن سِتَد بیست چندان خود زیانْشان اوفتد (۳۵۵۳)

اگر وارثانم به خود جرأت دهند که مقداری از آن گنجینه را به نفع خود بردارند، بیست برابرِ آنچه را که برداشته‌اند زیان خواهند دید.

گر روانم را پَژُولانند[3] زود صد درِ محنت بر ایشان برگشود (۳۵۵۴)

اگر روحم را برنجانند، بلافاصله صد درِ رنج و سختی به رویشان گشوده خواهد شد. [پس مبادا از مکافات عمل غافل شوی.]

از خدا اومید دارم من لَبِق[4] که رساند حق را در مُسْتَحِق (۳۵۵۵)

منِ خوش‌خُلقِ نکته‌سنج به خداوند امیدوارم که حق را به حق‌دار برساند.

---

۱. مُسْتَرَدّ: باز پس داده شده.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۲۲۲۰.

۳. پَژُولاندن: رنجاندن، معذّب کردن.

۴. لَبِق: خوش‌رفتار، خوش اخلاق، نکته‌سنج. از مصدر لَبَق و لَباقَه.

(۳۵۵۶) دو قضیّهٔ دیگر او را شرح داد لب به ذکر آن نخواهم برگشاد

البتّه محتسب تبریزی دو مطلب دیگر را نیز به آن جوانمرد مددکار بازگفت که دیگر درخصوص آن سخنی نخواهم گفت.

(۳۵۵۷) تا بماند دو قضیه سِرّ و راز هم نگردد مثنوی چندین دراز

آن دو مطلب را نمی‌گویم تا اوّلاً پوشیده و مکتوم مانَد، و ثانیاً مثنوی بیش از حدّ، مطوّل و مفصّل نگردد.

(۳۵۵۸) برجهید از خواب انگشتکْ‌زنان گَه غزلْ گویان و گَه نوحه‌کنان

خلاصهٔ کلام، آن جوانمردِ مددکار بشکنْ‌زنان از خواب پرید. گاهی (از شدّت وجد و شادی) غزل می‌خواند، و گاهی از غلبهٔ اندوه نوحه‌سرایی می‌کرد.

(۳۵۵۹) گفت مهمان: در چه سوداهاستی؟ پایْ‌مردا، مست و خوش برخاستی

مهمان بدو گفت: ای جوانمردِ مددکار در چه خیالاتی به سر می‌بری که اینقدر سرمست و شادمان از خواب برجهیدی؟

(۳۵۶۰) تا چه دیدی خوابِ دوش؟ ای بُوالْعَلا که نمی‌گنجی تو در شهر و فلا[1]

ای بزرگمرد، دوشین چه خواب دیده‌ای که در شهر و هامون در نمی‌گنجی؟!

(۳۵۶۱) خواب دیده پیلِ تو هندوستان؟ که رمیدستی ز حلقهٔ دوستان

مگر فیل تو هندوستان را به خواب دیده که از مجمع دوستان گریخته‌ای؟!

(۳۵۶۲) گفت: سوداناکْ[2] خوابی دیده‌ام در دلِ خود آفتابی دیده‌ام

جوانمردِ مددکار گفت: خوابی خیال‌انگیز دیده‌ام. گویی که آفتاب را دل خود دیده‌ام.

---

۱. فَلا: هامون، بیابان.

۲. سوداناک: آمیخته به خیالات بی‌اساس.

خواب دیدم خواجهٔ بیدار را　　آن سپرده جان پیِ دیدار را (۳۵۶۳)

آن خواجهٔ بیدار دل و آگاه را به خواب دیدم، همان کسی که برای لقای الهی جان خود نثار کرده است.

خواب دیدم خواجهٔ مُعْطِی‌الْمُنیٰ[۱]　　واحِدٌ کَالْاَلْف اِنْ اَمْرٌ عَنیٰ (۳۵۶۴)

آن خواجه‌ای را که برآورندهٔ آرزوهای نیازمندانه است در خواب دیدم، همان کسی که اگر کاری بدو رجوع شود، او یک تنه می‌تواند به اندازهٔ هزار نفر کمک کند. [رجوع شود به بیت (۲۲) همین دفتر.]

مست و بیخود این چنین برمی‌شمرد　　تا که مستی، عقل و هوشش را ببرد (۳۵۶۵)

جوانمردِ مددکار در حالت مستی و بی‌خویشی همینطور متّصل اوصاف آن خواجه را برمی‌شمرد تا آنکه مستی، عقل و هوش او را بکلّی در ربود.

در میانِ خانه افتاد او دراز　　خلق اَنْبُه گِردِ او آمد فراز (۳۵۶۶)

او در وسط خانه (اتاق) طاقباز افتاد و مردم اطراف او ازدحام کردند.

با خود آمد، گفت: ای بحرِ خوشی　　ای نهاده هوش‌ها در بیهُشی (۳۵۶۷)

وقتی که جوانمرد مددکار بهوش آمد به مناجات پرداخت و به حضرت حق گفت: ای دریای خوشی، ای آنکه هوش‌ها را در بیهوشی‌ها قرار داده‌ای. یعنی از طریق خواب که به ظاهر همهٔ حواس تعطیل می‌شود معارفی به بنده القا می‌کنی. چنانکه در بیت بعدی آمده است:

خواب در بنهاده‌یی بیداریی　　بسته‌یی در بیدلی دلداریی (۳۵۶۸)

ای آنکه بیداری را در خواب قرار داده‌ای، و آرامش دل را به پریشان‌دلی بسته‌ای. [خلاصهٔ مطلب خداوند از طریق افعال و احوال متضاد، مشیّت خود را به بندگان نشان می‌دهد. چنانکه در ابیات لاحق آمده است.]

---

۱. مُعْطِی‌الْمُنیٰ: دهندهٔ آرزوها، عطا کنندهٔ خواسته‌ها، برآورندهٔ خواهش‌ها.

(۳۵۶۹) توانگری پنهان کنی در ذُلِّ[۱] فـقر طوقِ دولت بسته اندر غُـلِّ[۲] فـقر

توانگری و مُکنت را در خواریِ فقر نهفته می‌سازی. و طوق اقبال را به زنجیر فقر می‌بندی.

(۳۵۷۰) ضِدّ انـدر ضِـد، پـنهان مُـندَرَج[۳] آتش انـدر آبِ سـوزان مُـنْدَرَج

اضداد در دل یکدیگر نهفته شده‌اند. چنانکه مثلاً آتش در آب‌سوزان سرشته شده است.

(۳۵۷۱) روضه انـدر آتشِ نَـمرود، دَرج[۴] دخل‌ها رویان شده از بذل و خرج

یا مثلاً گلشن در آتش نمرود نهفته شده و یا مثلاً عواید و درآمدها در دلِ بخشش‌ها و هزینه کردن‌ها نهفته آمده است.

(۳۵۷۲) تـا بگـفتهٔ مـصطفی شـاهِ نَـجاح[۵] اَلسَّـماحُ یـاْ اُولِـی‌النَّـعْمیٰ رَبـاح

از اینرو حضرت محمّدمصطفی(ص)، سلطان رستگاری فرموده است که: ای صاحبان نعمت، بخشندگی مایهٔ سودمندی است. [در حدیثی آمده است: اَلسَّماحُ رَبٰاحٌ وَالْعُسْرُ شُؤْمٌ[۶]. «بخشندگی، مایه سودمندی است و تنگ‌چشمی مایهٔ ناخجستگی.»]

(۳۵۷۳) مٰا نَقَص مالٌ مِنَ الصَّـدْقاتِ قَـط اِنَّـمَاالْـخَیْراتُ نِـعْمَ‌الْـمُرْتَبَط

هرگز ثروت از دادنِ صدقات کاستی نمی‌گیرد. همانا دادنِ خیرات و مَبَرّات، با صاحب خود نکوپیوندی دارد. یعنی هرچه بیشتر صدقه دهی مالت محفوظ‌تر می‌ماند.

(۳۵۷۴) جوشش و افزونیِ زر، در زکـات عصمت از فحشاء و مُنْکَر، در صَلات

چنانکه رشد و افزایش سیم و زر با زکات صورت می‌گیرد. و صیانت نـفس از آلوده شدن به زشتی و فعل حرام از طریق نماز حقیقی حاصل می‌شود. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ

---

۱. ذُلّ: خواری.
۲. غُلّ: زنجیر.
۳. مُندَرَج: درج شده، نهفته شده.
۴. دَرْج: چیزی را در چیز دیگر پیچیدن، نهفتن.
۵. نَجاح: رستگاری، پیروزی.
۶. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۷.

۴۵ سورهٔ عنکبوت آمده است: ... اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ... «... همانا نماز آدمی را از تباهکاری و زشتی باز می‌دارد...»]

آن زکاتت کیسه‌ات را پاسبان وآن صَلاتت هم ز گرگانت شبان (۳۵۷۵)

دادن زکاتت کیسهٔ زر و سیمت را حفاظت می‌کند، و اقامهٔ نمازت به منزلهٔ چوپانی است که تو را از گزند گرگ‌ها در امان نگه می‌دارد.

میوهٔ شیرین نهان در شاخ و برگ زندگیِّ جاودان در زیرِ مرگ (۳۵۷۶)

مثلاً میوهٔ شیرین در شاخه و برگ‌ها نهفته شده است. یعنی خداوند با قدرت حکیمانهٔ خود میوهٔ لطیف را در اندام خشن درخت از قبیل ریشه و تنه و شاخه و برگ درخت قرار داده است. به طوریکه از دل خشونت، لطافت به ظهور می‌رسد. همینطور حیات ابدی انسان در مرگ جسمانی نهفته شده است.

زِبْل[1]، گشته قوتِ خاک از شیوه‌ای زآن غذا، زاده زمین را میوه‌ای (۳۵۷۷)

مثال دیگر، مدفوع به نحوی غذای خاک شده است. و به جهت همان غذا، میوه‌های تر و تازه از زمین می‌روید. [این بیت نیز بر سبیل مثال مبیّن مطلبی است که در ابیات پیشین آمده است: پدید آمدن اضداد از دلِ یکدیگر.]

در عدم پنهان شده موجودیی در سرشتِ ساجدی، مسجودیی (۳۵۷۸)

موجودی در عدم پنهان شده است. یعنی در قالب صوری انسان که نیستِ هستْ‌نماست حقیقتی پنهان شده است. این وجه نیز جایز تواند بود: در این دنیای محسوس که نیستِ هستْ‌نماست حقیقتی پنهان شده است. در طبیعت انسان که موجودی سجده کننده است، موجودی پنهان است که مسجودِ همگان است. [«موجودیی» یای نکره است. و یای «ساجدی» و «مسجودیی» هم یای نکره تواند بود و هم یای مصدری. امّا منظور بیت: وجود ظاهری انسان (یا دنیا) که بر حسب واقع عدم محسوب می‌شود حامل حقیقتی پنهان است. انسان هرچند که سرشتی سجده‌گر (= عابد و پرستشگر) دارد، ولی در حاقّ وجود او حقیقتِ

---

۱. زِبْل: کُود، مدفوع، سِرگین.

مسجودی وجود دارد. یعنی اگر آدمی به کمال غایی خود رسد مسجود همگان گردد. پس انسان دارای دو وجه یا دارای دو ساحت است. یکی وجه خلقی که جنبهٔ مادّی و جسمانی اوست، و دیگر وجه ربّی که جنبهٔ الهی اوست. سطوع انوار الهی در انسان سبب شده است که مسجود ملائک آید. چنانکه حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی (نَوَّرَ اللهُ مُضْجَعَهُ الْمُنیر) فرماید: لَوْ عَرَفْتُمونی لَسَجَدْتُمونی. «اگر حقیقتِ باطنی مرا می‌شناختید بر من سجده می‌آورید.» رجوع شود به بیت (۶۰۶) به بعد در دفتر اوّل.]

(۳۵۷۹) آهن و سنگ از برونش مُظْلِمی[1] اندرون نوریّ و، شمعِ عالَمی

به عنوان مثال، آهن و سنگ ظاهراً وجودی تیره و منکدر دارند، امّا بر حسب باطن در وجود آنها نور و روشنی وجود دارد و شمع جهان‌اند. یعنی آهن و سنگ استعداد اشتعال دارند.

(۳۵۸۰) دَرْج در خوفی هزاران ایمنی در سوادِ چشم، چندان روشنی

مثال دیگر، در هر ترسی هزاران ایمنی تعبیه شده است. یعنی گاه ممکن است کسی قصد انجام کاری کند، امّا خداوند ترسی به دل او راه دهد، و او بواسطهٔ این ترس قدم واپس نهد و به امن و امان رسد. یا ترس از خدا، منشأ بسیاری آرام دلی‌هاست. چنانکه در سیاهی چشم (مردمک) روشنی بسیاری نهاده شده است.

(۳۵۸۱) اندرونِ گاوِ تن، شه‌زاده‌یی گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی

مثال دیگر، در درونِ جسم گاوْمانندِ انسان، شاهزاده‌ای (روح قدسی الهی) نهفته شده است. گویا حضرت حق گنجینه‌ای را در ویرانه‌ای مدفون کرده است. [انسان از حیث ظاهری شبیه گاو است، زیرا همانطور که گاو هماره در حال خوردن و خفتن و زیستن و ریستن است، آدمیان نیز نوعاً کار گاو را انجام می‌دهند. در حالی که خداوند در جسم انسان شاهزاده‌ای به نام روح لطیف ربّانی پنهان کرده است. آنان که به این روح وقوف یابند از ملائک برتر آیند و مابقی از گاو پست‌تر شوند. این ابیات در اصل به خاطر بیان نهفتگی اضداد در دل یکدیگر گفته آمده است.]

---

۱. مُظْلِم: تاریک.

تا خری پیری گـریزد زآن نـفیس گاو بیند شـاه نـی، یـعنی بـلیس (۳۵۸۲)

تا خر پیری (ابلیس لعین) تنها جسمِ انسان را نظاره کند و از حقیقت باطنی بس گرانقدر او برمد. تا ابلیس، جسمِ گاوْمانندِ انسان را بیند، و روح لطیفِ شاهوارِ او را هرگز نبیند.

حکایتِ آن پادشاه و وصیّت‌کردنِ او سه پسرِ خویش را که در این سفر در ممالکِ من فلان‌جا چنین ترتیب نهید، و فلان‌جا چنین نُوّاب نصب کنید، امّا اَللّٰه اَللّٰه به فلان قلعه مَرَوید و گِرِد آن مَگردید

خلاصهٔ داستان

پادشاهی سه پسرِ نیک‌پی و باکمال داشت. پسران به قصد سیر و سیاحت و کسب آزمودگی و تجربت عزم سفر به شهرها و دژهای قلمرو پدرشان کردند. پادشاه قصد آنان را بستود و ساز و برگ سفرشان فراهم بیاورد و بدانان گفت: هرجا خواهید، بروید. ولی زنهار، زنهار که پیرامون آن قلعه که نامش **ذاتُ‌الصُّوَر** (= دارای نقوش و صورت‌ها) و دژِ هوش‌رُباست مگردید. و مباد که قدم بدان نهید که به شقاوتی سخت گرفتار آیید. آن شقاوتی که چشمی مَبیناد و گوشی مَشنواد!

شاهزادگان به رسم توقیر و وداع بر دست پدر بوسه دادند و به راه افتادند. سفری دلنشین و مُفرّح آغاز شد. برادران عزم داشتند که حتّی‌المقدور هیچ جایی از نگاهشان مستور نماند و به هر شهر و دیاری سر کشند و از احوال آن باخبر شوند. در گرماگرم سیر و سیاحت بودند که ناگاه هر سه به یادِ دژِ هوش‌رُبا و تحذیرهای مکرّرِ پدر افتادند. منع اکید پدر خارخار وسوسه و کنجکاوی را در دل آنان افکند. و شاید اگر او آن همه هشدار نمی‌داد و منع نمی‌کرد آنان به یاد آن قلعه نمی‌افتادند و به ورودِ بدان میل نمی‌کردند. چنانکه گفته‌اند: **اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلٰی مٰا مُنِع.**

این بود که بر خلاف زنهارهای مکرّر پدر بدان قلعهٔ ممنوع درآمدند. براستی طُرفه

دژی بود بس مجلّل و به انواع نقوش مزیّن. نقوشی دلربا و خیالْانگیز، با پنج در به سوی دریا و پنج در به سوی خشکی. چنان سرمست و بی‌خویش شدند که گویی جسم نداشتند و نرم و سبک به هر سوی می‌خرامیدند. هیچ نقشی مکرّر نیافتند. هریک از نقوش بیننده را به سوی خود می‌کشید و مات و متحیّرش می‌کرد. در آن میان ناگاه نگاهشان بر تندیسه‌ای بس انیق و زیبا افتاد که جمالش هوش از سر در می‌ربود. برادران به یکباره عشیق و دلشدهٔ آن شدند و خواستند که صاحب آن تندیسه را بیابند و به وصالش رسند. درونشان آوردگاه دو احساس متناقض شده بود. از یک طرف از تماشای آن تندیسه مست و مبتهج بودند، و از طرفی گسستن میثاق پدر کوهی از اندوه و ملالت بر دلشان نشانده بود. و این دو احساس متناقض آنان را در چنبر تب و تاب در آورده بود.

برادران برای یافتن صاحب آن تندیسه به جستجو و تفحّص برآمدند و سرگشته و حیران شهر به شهر، کوی به کوی می‌شتافتند، امّا نشانی از مقصود یافته نمی‌آمد تا آنکه پیری روشن‌بین و سخت بشکوه با آنان روبرو شد و خبر از آن معشوق بی‌نشان داد. به آنان گفت: آن صورت متعلّق است به دختر پادشاه چین. امّا معضل در اینجاست که شمایان نمی‌توانید آشکارا سراغ از او گیرید. چرا که شاه چین را خوی و عادتی غریب است که کس جرأت نیابد که پیرامون خانوادهٔ او کلمه‌ای بر زبان راند. زیرا او مردی است سخت غیور و رشکمند. و تاکنون بسا نگون‌بختانی که بی حزم و حذر در این باب پرسشی کرده‌اند و سر به تیغ قهر و قاهری شاه سپرده‌اند. رعایای چینی نیز بر این سیاقت پرورده شده‌اند. چنانکه هرگاه بوالفضولی از آنان درباره دخت شاه پرسد، سخت آشفته و پُرتاب شوند و از بیخ و بن منکرِ ازدواج شاه شوند تا چه رسد به فرزند داشتن او.

القصّه شاهزادگان با رنجی فراوان به قلمرو چین درآمدند، امّا ناشناس و متنکّر. آنان نیک دریافته بودند که آشکارا سراغ دختر شاه گرفتن شرط عقل نیست. پس با تکیه بر نیروی فکرت و فراست خود به جستجو برآمدند و مقاصد خود را نیز رمزواره ادا می‌کردند تا آفت و مخافتی عارض نگردد. دیری بر این منوال گذشت امّا توفیقی حاصل نیامد. این بود که سورت و صولت عشق، صبر از برادر بزرگین در ربود چندانکه عزم آن نمود که بی‌هیچ ملاحظه و حذری نزد شاه رود و سرِّمکنون خود لاابالی‌وار بازگوید. یا سردار شود، یا بر سرِ دار شود. باداباد!

برادران هرچه تحذیرش کردند و سخن سخته بر زبان راندند در او کارگر نیفتاد. رفت که رفت. برادر بزرگین به حضور شاه چین رسید. و بر اتّفاق، شاه عارفی ربانی و پیری

صمدانی بود که اسرار ضمایر را بی‌صوت و گفت درمی‌یافت. امّا بـر دأب عـارفانِ سـبحانی تجاهل نمود تا معرّفِ مخصوصِ دربار احوال او به شرح بازگوید.

معرّف پس از اِکمال در بیان مناقب شاهزاده، مطلب خود را بدین صورت خلاصه کرد که او مدّتها قصد خدمت و تشرّف بدین آستان فرخنده را داشته، امّا ضعف و فتور و فقد استعداد مانع از این شرفیابی بوده است. تا آنکه او به یکباره بر بساط زندگی مرفّه و مجلّل خود پشت‌پا زد و به صوب این آستان شتافت تا در سلک خادمان این درگاه درآید. شـاه چـین او را بـه خدمت پذیرفت و مشمول عنایات و الطاف خود کرد. چندانکه غم‌های دیرین از یاد ببرد و از فیوضات ربّانی شاه برخوردار گشت. با همهٔ این مراتب هنوز دل در گرو عشـق آن صـورت داشت، لیکن دربارهٔ وی به کام نتوانست رسید. و در این حال بود که اجلش در رسید و بـه جهان باقی شتافت و پیکرش با احترامی خاص تشییع و تدفین شد.

در همان هنگام که برادر بزرگین از سرای دنیا شَدِّ رِحال کرد برادر کوچکین بر بستر بیماری بود، از اینرو فقط برادر میانین بر جنازهٔ او حاضر آمد. شاه چین آن برادر را به یادگار برادر بزرگین به ملازمت درگاه خویش برگزید و در حقّش اِعـزازی تـمام روا داشت. بـرادر میانین به آستان شاه تشرف حاصل کرد و به برکت انفاس طیّبهٔ شاه به فتوحاتی رسید و بـر مغیباتی آگه شد و مراتبی معنوی احراز کرد. امّا اندک اندک عُجب و استغنایی در دل او سـر برآورد و خارِ خلندهٔ کبر و غرور در قلبش خلیدن گرفت که اِنَّ‌الْاِنْسانَ‌لَیَطْغیٰ‌اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ.

او با خود همی گفت: مگر من چه از شاه کم دارم که عنان اختیار بدو سپارم؟! هم بُرنا هستم و رعنا، هم شیرین گفتار و زیبا رخسار، و هم دارای حَسَب و نَسَبی والا.

شاهِ روشن‌بین، باطن او را خواند و بر سرّ ضمیرش آگـه شـد و از حـالت عُـجب و استغنای او اندوه و ضَجْرَتی سخت بر او دست یافت. زان پس احوال معنوی برادر میانین رو به کاستی و افول بنهاد و قبضی سخت بر او عارض آمد که سبب آن هیچ ندانست. از آن طرف نیز انکسار قلبی شاه سبب شد که تیری از تَرکِش‌خانهٔ غیب بر کمان قضا نهاده شود و بر مقتل او نشیند و جانش ستاند.

امّا برادر کوچکین در طریق یافتنِ صاحب تندیسه همچون دو برادر دیگر نکـوشید و نجوشید، بل کاهل‌تر از آن دو اقدام کرد. و بدینسان هم به صاحب تندیسه رسـید و هـم بـه مقامات معنوی.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را در چند موضع از کتاب مـقالات شـمس

آورده است[۱]. از آن جمله است: پادشاهی بود او را سه فرزند بود. فرزندان عزم سفر کردند به مهمّی. پدر ایشان را وصیّت می‌کرد یک‌باره و دوباره و ده‌باره که در این ره فلان جا قلعه‌ای است صفت او چنین. چون بدانجا برسید الله الله زود برگذرید و بر آن قلعه میایید اگر او این وصیّت‌ها نمی‌کرد ایشان را هرگز این خارخار و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه بنگرند. از این وصیّت‌ها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست که عجب در آن قلعه چه چیز است که او چندین منع می‌کند اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ. در آن قلعه درآمدند. حکایت معروف است. دیدند بر دیوار آن، صورت دختر پادشاه و عاشق شدند. آمدند به ضرورت خواستاری کردند. پادشاه گفت: بروید ایشان را بنمایید آن خندق پر سر بریده که هر که خواستاری کرد و نشان دختر نیاورد حال او چه شد. رفتند دیدند خندقی پُر سر بریده. پسر بزرگین دعوی کرد که من نشان بیاورم، عاجز آمد. او را کشتند. دوم نیز همچنین. آن پسر کوچکین آمد و گفت: اگر از دیگران عبرت نمی‌گیری از برادران خود عبرت نمی‌گیری گفت:

صبر با عشق بس نمی‌آید　　صبر فریادرس نمی‌آید
صابری خوش ولایتی است ولیک　　زیر فرمان کس نمی‌آید

شرط کرد و در طلب ایستاد دایه را بر صدق او رحم آمد او را دلالت کرد که گاوی زرّین بسازد و در اندرون آن گاو برود تا به حیله‌ها در کوشک دختر راه یافت. هر شب که خلق آرام گرفتی الّا عاشقان که از نور عشق ایشان را شب نمانده است و لذّت عشق از لذّت خواب مستغنی کرده است. از گاو بیرون آمدی و شمع‌ها را و شراب‌ها را از جا بگردانیدی و سر زلفِ دختر را پژولانیدی. چون روز شدی نشان‌ها دیدندی و هیچ کس ندیدندی حاصل تا روبند دختر بستند که نشان آن بود بیامد که نشان آوردم خلق خود بی‌نشان چندان به فرّ او صدق او مرید شده بودند که اگر آن پادشاه قصد او کند ما غوغا کنیم و قصد پادشاه کنیم اگر قصد این شاهزاده کند، البتّه پادشاه را هلاک کنیم زیرا محبوب بود گفت حاجت نیست من خود نشان بنمایم چنانکه در حال پادشاه بمیرد شما پای او بکشید مرده و بیرون اندازید. پادشاه گفت: با اینهمه نشان کو؟ گفت: آوردم امّا تو و وزیر و من در خلوت درآییم چنان نشان بنمایم که تو بیهوش شوی که یقین شودت که هیچ شکّی و گمانی و شبهه‌ای نماند چو درآمدند آن سربند دختر و انگشتری و آن علامت‌های دیگر با او نمودند.

غم با لطف تو شادمانی گردد　　عمر از نظر تو جاودانی گردد

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۱۸ ـ ۲۱۷.

گر باد بـه دوزخ بـرد از کـوی تـو خـاک — آتش هـــمه آب زنـــدگانی گـــردد
عشق ار چه بلای روزگار است خوش است — این باده اگر چه پُر خمارست خوش است
ورزیدن عشق اگر چه کـاری صـعب است — چون با تو نگاری سر و کار است خوش است

❁

داستان «دزِ هوش‌رُبا» که نام دیگرش «قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر» است از بلندترین حکـایات مثنوی است. چندانکه بیش از ده فصل دیگر در مطاوی خود دارد. این حکایت در صـورت ظاهر ناتمام مانده است، لیکن از نظر مقصودی که مولانا از این حکایت داشته می‌توان گفت که حکایت به پایان رسیده است. تمام آنچه که مولانا دربارهٔ برادر کوچکین می‌گوید به یک بیت مقصور می‌شود. و آن اینست:

آن ســوم، کــاهل‌ترینِ هـر سـه بـود — صــورت و مــعنی بـه کـلّی او ربـود

درست است که مولانا سرگذشت برادر کوچکین را فقط در یک بیت بـه سـر آورده، لیکن از سرگذشت برادر بزرگین و میانین می‌توان دنبالهٔ حکایت را تا پایان آن حدس زد. در واقع مولانا هوشمندانه و هنرمندانه چگونگی سرگذشت و سـرنوشت بـرادر کـوچکین را بـه فطانت و فراست خوانندهٔ مثنوی وانهاده است. بی‌تردید بخش اعظم حکایت که به گفت درآمده خواننده را در وقوف بر دنبالهٔ داستان تا پایان آن یاری می‌کند. بنابر این حدس توان زد کـه برادر کوچکین تحت ارشاد شاه که عارفی ربّانی بود، هم به مقامات معنوی رسید و هـم بـه صاحب آن تندیسه یعنی دختر شاه. امّا تفسیر و تأویل این حکایت:

حکایت دزِ هوش‌رُبا به وجوه مختلف قابل تفسیر و تأویل است. برخی از این تأویلات با مذاق و مقصود مولانا سازوارتر است، و برخی تکلّف‌آمیز و بعضی نیز بکلّی بیگانه از مکتب و مشرب مولانا و مصداقِ «رَجْماً مِنْ مَکانٍ بَعید» است.

انقروی مراد از «شاه» را عقل کل می‌داند که جمیع عالم در قبضهٔ اوست. و مراد از سه شاهزاده، عقل و روح و قلب. و مراد از، «قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر» عالم ناسوت و دنیای محسوس[۱]. نیکلسون نیز با اقتباس از انقروی گوید: موضوع این حکایت، داسـتان هـبوط روح است بـه دنیای صُوَر و تجربه‌های بعدی سالک در طلب حقیقت. «شاه» عقل کلّی را نمایش می‌دهد، و سه پسر او عبارتند از نفس و عقل و روح[۲].

---

۱. ر. ک. شرح کبیرانقروی، ج۱۵، ص۱۱۱۷.
۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۲۲.

حکیم سبزواری نیز سخنانی مبسوط و معقَّد در این باب دارد که خلاصهٔ مضمون آن به زبان ساده اینست: مراد از شاهی که سه پسر داشت عقل کل، و مراد از سه پسر او به ترتیب عبارتند از نفس ناطقهٔ قدسیه، عقل نظری و عقل عملی است. نفس ناطقه بوسیلهٔ قوّهٔ عقل نظری و عملی می‌تواند عوالم قدسیّه را از ملکوت و جبروت و لاهوت طی کند. آمدن شاهزادگان به قلعهٔ ذات‌الصُّوَر هبوط از عالم عقول کلّیه است به عالم جسمانی، و مملکت «چین» اشاره دارد به دنیای محسوس جسمانی. و مقصود از دختر شاه «چین»، بدن عنصری است که همهٔ صُوَر در آن مُنْدَرَج و مُنْدَمَج است. شدّت علاقهٔ نفس ملکوتی به صورت عنصری بدن، او را در چاه بلا در افکنده است. بدین سبب شواغلِ حسّیّه‌اش او را از سیر در مراتب ربوبی بازداشته است. امّا بدن عنصری به جهت اُنوثتِ عالَمِ جسمانی به دختر تعبیر شده است. پس قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر همین هیکل جسمانی است. و پنج درِ او در خشکی، کنایه از حواس پنجگانهٔ ظاهری و پنج درِ او به دریا کنایه از حواس پنجگانهٔ باطنی است.

برادر بزرگین کنایه از نفس ناطقهٔ قدسیه است که چون مدّت هبوطش به انجام رسیده باقی سیر استکمالی خود را در آن جهان پی می‌گیرد، زیرا نفس ناطقه ذاتاً متوجّه عالم حق است. امّا برادر میانین، کنایه از عقل نظری است و اغلب چنان است که عقل نظری موجد کمال نشود. امّا برادر کوچکین، کنایه از عقل عملی است که دختر بدن را تصاحب می‌کند و صاحب تدبیر معاد و معاش توأماً گردد[۱].

استاد زرّین‌کوب در تفسیر این حکایت می‌نویسد: مولانا بار دیگر مسألهٔ سیر سالک و رهایی از خودی را که شرط نیل به مقصد و در عین حال موقوف به هدایت و دستگیری مرشد است طرح می‌کند. و این نکته پایان مثنوی را دوباره به مضمون آغاز آن که در قصّهٔ پادشاه و کنیزک مطرح بود برمی‌گرداند. آن دو شاهزاده چون از عنایت مرشد خارج شدند نتوانستند به وصال برسند، امّا کوچکین با هدایت مرشد به مقصد رسید[۲].

بی‌تردید جامع‌ترین و ممتّع‌ترین تفسیر و تأویل این حکایت از رشحاتِ قلمی استاد جلال‌الدین همایی (نَوَّرَ اللهُ مَضْجَعَهُ الشَّریف) صادر شده است. تفسیر ایشان هم مقبول طبع است و هم به مذاق و مشرب مولانا نزدیک. خلاصهٔ مضمون افادات ایشان بدین قرار است:

مهاجرت شاهزادگان از وطن موروثی اشارت است به آن صنف از سلّاک طریق که به

---

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۹۱ ـ ۴۹۰ و ۴۹۳ و ۵۰۶.

۲. ر. ک. بحر در کوزه، ص۴۵۳.

عقاید تقلیدی موروثی بسنده نمی‌کنند و خود درصدد تحقیق و تحرّی حقیقت برمی‌آیند. بزرگترین خطری که متوجّه این جماعت است همان شقاوت و خسران ابدی است که پدر شاهزادگان یعنی عقل مصلحت‌بین و دوراندیش که مدبّرِ مصالح امور دنیوی باشد ایشان را نصیحت کرده و از رفتن به دژ هوش‌ربا برحذر داشته بود. چرا که این دسته از مهاجران آرامش و آسایشِ بی‌خبری وطن اول را از دست می‌دهند و خود را آواره و سرگردان در بیابانی وحشت‌زا می‌اندازند که در هر قدمش هزاران هول و خطر در کمین آنهاست. آیا در این بیابان سر به نیست شوند یا به تصادف و برخوردی که مایه و موجبش مشیّت خاص الهی است بوسیلهٔ پیری روشن‌ضمیر ایشان را هدایتی حاصل گردد. و به سر منزل مراد که همانا حصول معرفت و سکینهٔ قلبی است برسند و سعادت دو سرای را صاحب شوند.

قلعهٔ ذات‌الصُّوَر یا دژ هوش‌ربا کنایه از همین جهان عنصری است که هر نقشی از آن فریبندهٔ عقل و دام راه جماعتی از اصناف بشر است. یکی به نقش مال و ثروت، و یکی به نقش جاه و دولت، یکی به صورت نام و نسب، یکی به صورت علم و هنر مکسب. به هر حال هر گروهی را صورتی از این نقوش فریبنده، راهزن عقل و هوش گردیده است.

امّا آن صورت که در قصر قلعه بود و شاهزادگان را بفریفت، نقش جمال عشق آفرین و همین حُسن و زیبایی صوری است که عشق مجازی از آن تولید می‌شود و خاصّگان بشر اگر همه نگوییم اکثر به این دام مبتلا و به این محنت مُمْتَحَن می‌شوند. اگر عشق مجازی به عشق حقیقی انجامید نتیجه‌اش همان سعادت ابدی است که عارفان و برگزیدگان حق در طلب آن باشند، و گرنه محصولش همان شقاوت ابدی است که در نصیحت پدر به شاهزادگان گفته شده بود.

و مملکت چین کنایه است از سرمنزل عجایب و غرایب روحانی که رهروان وادی سیر و سلوک بدانجا می‌رسند.

پیری که در ایّام حیرت و آشفتگی به شاهزادگان برمی‌خورد و راز صورت فریبندهٔ ذات‌الصُّوَر را برایشان کشف می‌کند، پیر دلیل یا شیخ دستگیر است که از طرف قطب وقت مأمور هدایت سالکان است. و پادشاه چین تمثیل قطب اعظم است که استکمال هر سالکی موقوف عنایت و توجّه باطنی اوست.

امّا سه شاهزاده تمثیل است برای اصناف سالکان که از جهت اوضاع و احوال درونی و برونی و نیز از جهت قرب و بُعد و حرمان و کامیابی از رسیدن به سر منزل مراد بطور کلّی به سه دسته تقسیم می‌شوند. و هر یک از شاهزادگان نمایندهٔ صنفی از اصناف سالکان است.

۱. برادر بزرگین تمثیل آن طایفه از اهل سلوک و ارباب تحرّی حقیقت است که حصول مقصود و رسیدن به سر منزل مراد را موقوف بر جدّ و جهد خویش می‌دانند و در انتظار توفیق و عنایت نمی‌نشینند. برادر بزرگین را همچنان گرمی شوق و طلب به راه انداخته است. چیزی که هست او به همه جا با قدم صدق و ارادت وارد می‌شود و فریب جاه و مقام و منصب دنیوی را نمی‌خورد تا حالت سلوکش به جذبه می‌پیوندد. لیکن کار او از این جهت نقص داشت که هنوز عشق آن صورت که در «دژ هوش‌ربا» یا «قلعهٔ ذات‌الصُّوَر» دیده بود از دل وی بیرون نرفته. یعنی تعلّقش به صورت جسمانی و بقاء حیات این جهان هنوز باقی مانده بود که مهلت عمرش به سر رسید و کمال روحانی او موکول به مفارقت روح از بدن جسمانی گردید.

۲. برادر میانین تمثیل آن دسته از اهل سلوک است که خود به پای طلب و جدّ و جهد پیش نرفته‌اند، بل بر اثر برخورد به اولیای حق موهبتی به ایشان رسیده است که قدر آن را نمی‌دانند و آن نعمت را از دست می‌دهند. امّا چیزی که مانع ترقی و وصول به مقصود گردید این بود که در حالت سیر و سلوکش دچار عُجب و غرور شد. این شاهزاده از خطای خود توبه می‌کند ولی مانند برادر بزرگین حصول نهایی کمالش موکول به پس از مرگ می‌شود.

۳. برادر کوچکین تمثیل آن طبقه از سلّاک است که از خود جوش و خروشی ندارند بل که فقط منتظر جذبه و عنایت موهوب حق می‌مانند. و چون نسیم لطف از مَهَبِّ عنایت الهی وزیدن گرفت و ایشان را دریافت به تمام مقاصد جسمانی و روحانی خود می‌رسند و در همین حیات دنیوی به کمالات معنوی واصل می‌گردند[۱].

* * *

(۳۵۸۳) بود شاهی، شاه را بُـد سـه پسـر هر سه صاحبْ‌فِطنت[۲] و صاحبْ‌نظر

پادشاهی بود که سه پسر داشت. هر سه پسر زیرک و با بصیرت بودند.

(۳۵۸۴) هر یکـی از دیگـری اِسـتوده‌تر[۳] در سَخا و در وَغـا[۴] و کـرّ و فَـرّ

هر یک از آنان در بخشندگی و جنگاوری و شکوهمندی پسندیده‌تر از دیگری بود.

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۳۳ ـ ۲۷.

۲. فِطنَت: زیرکی، هوشیاری.

۳. اِستوده: ستوده، نکو و پسندیده.

۴. وَغا: جنگ و پیکار.

پیشِ شه، شه‌زادگان اِستاده جمع قُرَّةُالْعَیْنانِ[۱] شه، همچون سه شمع (۳۵۸۵)

هر سه شاهزاده که نور دو چشم شاه محسوب می‌شدند مانند سه شاخه شمع نورانی در حضور شاه کنار هم ایستاده بودند.

از رهِ پنهان ز عَیْنَیْنِ پسر می‌کشید آبی نخیلِ[۲] آن پدر (۳۵۸۶)

درخت وجود پدر (شاه) از دو چشم آن سه پسر مخفیانه آبیاری می‌شد. [استاد همایی می‌نویسد: تثنیهٔ عربی «عین» که به معنی چشم و چشمه هر دو آمده است، در اینجا مراد «چشم» است با ایهام چشمه. و از صنایع بدیع متضمن صنعت استخدام[۳] است. برای اینکه در مصراع اوّل همان دو چشم که آلت بینایی است اراده شده است. و در مصراع دوم که «کشیدن آب» گفته به معنی «چشمه» نیز اشاره کرده است[۴].]

تا ز فرزند، آبِ این چشمه شتاب می‌رود سویِ ریاضِ مام[۵] و باب[۶] (۳۵۸۷)

از وجود فرزند، آب این چشمه می‌جوشد و شتابان به باغ‌های وجود مادر و پدر جاری می‌شود. یعنی، وجود پدر و مادر همچون باغی مصفّاست. همانطور که باغ‌های طبیعی از آب رشید و بالنده می‌شوند. باغ وجود پدر و مادر نیز از جویبار فرزندان سبز و خرّم می‌گردد.

تازه می‌باشد ریاضِ[۷] والِدَیْن گشته جاری عَینشان زین هر دو عَین (۳۵۸۸)

باغ وجود پدر و مادر از چشمه‌ای که از دو چشم فرزند جاری می‌گردد تازگی و نشاط می‌یابد. [«عینِ» اوّل به معنی چشمه، و «عین» دوم به معنی چشم است.]

---

۱. قُرَّةُالْعَیْن: در اصل به معنی خنکیِ چشم است. نورِ دیده «عین» در اینجا به صورت تثنیه آمده است.
۲. نَخیل: نخل، در اینجا مطلق درخت.
۳. آوردن لفظی که دارای چندمعنی باشد و گوینده از لفظ آن یک معنا و از ضمیر آن معنایی دیگر اراده کند.
۴. تفسیر مثنوی مولوی، ص۳۴.
۵. مام: مادر.
۶. باب: پدر.
۷. ریاض: باغ‌ها، گلشن‌ها. جمعِ رَوْضَه.

(۳۵۸۹) چون شود چشمه ز بیماری علیل خشک گردد برگ و شاخِ آن نخیل

اگر آن چشمه به سبب بیماری سست و ناتوان گردد، برگ‌ها و شاخه‌های آن درخت نیز می‌خوشد. یعنی هرگاه برای فرزندان عارضه و سانحه‌ای رخ دهد پدر و مادر نیز پژمرده و غمین می‌گردند.

(۳۵۹۰) خشکیِ نخلش همی گوید پدید که ز فرزند آن شجر نم می‌کشید

خوشیدگی آن درخت، آشکارا می‌گوید که آن درخت از وجود فرزند آبیاری می‌شده است. [دنبالهٔ مضمون بیت پیشین است.]

(۳۵۹۱) ای بسا کاریزِ[1] پنهان، همچنین مُتَّصل با جانتان، یا غافِلین

ای غفلت‌زدگان، چه بسا قنات‌هایی که در نهان با جانِ شما متّصل است.

(۳۵۹۲) ای کشیده ز آسمان و از زمین مایه‌ها، تا گشته جسمِ تو سَمین[2]

ای کسی که از آسمان و زمین مایه‌هایی گرفته‌ای تا جسمت چاق و فربه گردد. [مولانا در دو بیت اخیر به اشاره بیان داشته که وجود آدمی از حیث جسمی و روحی روابط آشکار و نهانی با کُلّ کائنات دارد و از همهٔ آنها تأثیر می‌پذیرد. تأثیرات اشعهٔ کیهانی بر حال و سِگال آدمیان یکی از این نمونه‌هاست. در نسخه‌های قدیمی مثنوی از اینجا به بعد چهار بیت الحاقی وجود دارد که چون نسخهٔ مرحوم نیکلسون اساس کار است آنها را ذکر نکردیم.]

(۳۵۹۳) عاریه‌ست این، کم همی باید فشارْد کآنچه بگرفتی، همی باید گزارد

همهٔ اجزای بدن جنبهٔ عاریتی دارد یعنی آنچه مربوط به جسم و جسمانیّت است تماماً غیراصیل است. و کمتر باید بدان دلبستگی پیدا کرد، زیرا هرچه از دنیا برگرفته‌ای و بوسیلهٔ آن، جسم را پرورده‌ای باید پس بدهی. [«کم همی باید فشارد» یعنی متاع دنیا را نباید اینقدر سفت و سخت بگیری. خلاصهٔ مطلب اینکه اینقدر به دنیا و مظاهر دنیوی دلبسته و وابسته مباش. امّا گولپینارلی نوشته است: «کمتر باید آنها را تحت فشار گذاشت.» این معنی، هم ناصواب است و هم نامفهوم.]

---

۱. کاریز: قناتِ آب.

۲. سَمین: چاق، فَربِه.

جز نَفَخْتُ، کآن ز وَهّاب[۱] آمده‌ست روح را باش، آن دگرها بیهُده‌ست (۳۵۹۴)

بجز روح که نفخهٔ خداوندِ «بسیار بخشنده» است. یعنی همهٔ امور مادّی و دنیوی جنبهٔ عاریتی و گذرا دارد مگر روح الهیِ انسان که شایسته است آدمی بدان توجّه داشته باشد. پس به کار روح بپرداز که همهٔ امورِ غیرِ معنوی بیهوده است. [نَفَخْتُ (= دمیدم) اشاره دارد به آیهٔ ۲۹ سورهٔ حِجْر و آیهٔ ۷۲ سورهٔ ص که از دمیدنِ روح الهی در کالبد آدمی خبر می‌دهد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۳) دفتر چهارم.]

بیهُده نسبت به جان می‌گویمش نی به نسبت با صنیعِ مُحْکَمش[۲] (۳۵۹۵)

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا خداوند که اصلاً خلقتِ عبث و بیهوده ندارد، پس چرا جسم و جسمانیّات را بیهوده می‌خوانی؟ جواب: اینکه گفتم بجز روح و امور روحانی همهٔ امور بیهوده است آن‌را مطلق مشمار، بلکه منظورم اینست که جسم و امور جسمانی نسبت به مقام شامخ روح بیهوده است نه نسبت به ساختمان استوار و خلل‌ناپذیر خود. یعنی مظاهر صنع الهی هر کدام در حدّ خود عزیز و شریف‌اند، امّا مراتب ارزشیِ آنها را نیز نباید فراموش کرد.

بیانِ استمدادِ عارف از سرچشمهٔ حیاتِ ابدی و مستغنی شدنِ او از استمداد و اجتذاب از چشمه‌های آبهای بی‌وفا که عَلامَةُ ذٰلِکَ التَّجافي عَنْ دارِالْغُرور[۳] که آدمی چون برمددهایِ آن چشمه‌ها اعتماد کند در طلبِ چشمهٔ باقیِ دایم سست شود

کاری ز درونِ جانِ تو می‌باید کز عاریه‌ها تو را دَری نگشاید
یک چشمهٔ آب از درونِ خانه بِهْ زآن جویی که آن ز بیرون آید
حَبَّذا[۴] کاریزِ اصلِ چیزها فارغت آرَد از این کاریزها (۳۵۹۶)

خوشا بدان قناتی که اصل همهٔ امور است. آن قنات می‌جوشد و تو را از سایر قنات‌ها بی‌نیاز می‌کند. یعنی اگر به مسبّب‌الاسباب و مفتّح‌الابوابِ حقیقی تکیه کنی از جمیع

---

۱. وَهّاب: صیغهٔ مبالغه به معنیِ «بسیار بخشنده»، از اسماء الهی.
۲. صَنیعِ مُحْکَم: مصنوع استوار، ساختمان محکم. امّا انقروی از رهِ خطا صنیع را صانع معنی کرده است.
۳. اَلتَّجافي عَنْ دارِالْغُرور: دوری گزیدن از سرای فریب. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۸۳) دفتر چهارم.
۴. حَبَّذا: ر. ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

اسباب و ابواب و علل صوری بی‌نیاز می‌شوی. [در مطلع این فصل جلیل رباعی مذکور از خودِ مولاناست که در **دیوان کبیر** (دیوان شمس) با تصحیح استاد فروزانفر آمده است. رباعی شمارهٔ ۸۲۹.]

(۳۵۹۷) **تو ز صد یَنبوع[۱]، شربت می‌کَشی هر چه زآن صد کم شود، کاهَد خوشی**

تو از صد چشمه آب جذب می‌کنی. بنابر این هرچه از آبِ آن صدچشمه کاسته شود، خوشی تو نیز کاستی می‌گیرد. [منظور بیت: ای کسی که اسیر لذّات فانی دنیوی هستی و از لذّات آن بهره می‌جویی، هرچه از مقدار آن لذّات کاسته شود طبعاً خوشی‌های تو نیز کاسته می‌گردد.]

(۳۵۹۸) **چون بجوشید از درون، چشمهٔ سَنی[۲] ز استراقِ چشمه‌ها گَردی غنی**

اگر در درون تو چشمه‌ای عالیقدر بجوشد، از دزدیدن سایر چشمه‌ها بی‌نیاز خواهی شد. یعنی اگر چشمهٔ عشق و معرفت الهی در اندرونت زهیدن گیرد از امور عاریتی دنیوی بی‌نیاز خواهی شدن.

(۳۵۹۹) **قُرَّةُالْعَیْنَت چو ز آب و گِل بُوَد راتبهٔ[۳] این قُرّه دردِ دل بُوَد**

امّا از آنجا که نورِ چشم و محبوب تو از امور جسمانی و مادّی است، لاجَرَم مواجب و مقرّری این نور چشم و محبوب همانا پریشانی و بی‌تابی است. [«آب و گِل» کنایه از موجود مادّی است. پس طبق مفاد بیت فوق، سبب اصلی پریشانی و پُرتابی انسان، آویزش‌ها و تعلّقات مبتذل دنیوی و امور نفسانی است.]

(۳۶۰۰) **قلعه را چون آب آید از برون در زمانِ امن باشد بر فزون**

به این مثال روشن که در چند بیت آمده خوب توجّه کن: اگر آب از خارج از قلعه به داخل قلعه وارد شود، مسلّماً در زمان امن و آرامش، آب قلعه افزایش می‌یابد.

---

۱. یَنْبُوع: چشمه. جمع: یَنابیع.

۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۳. راتبه: مستمری، مقرّری. جمع: رَواتِب.

چونکه دشمن گِردِ آن حلقه کُند تا که اندر خونشان غرقه کُند (۳۶۰۱)

امّا وقتی که دشمن، قلعه را به محاصره درآورد تا اهالی قلعه را قتل عام کند. [بیت فوق شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

آبِ بیرون را ببُرّند آن سپاه تا نباشد قلعه را زآنها پناه (۳۶۰۲)

سپاهیان دشمن (قبل از هر چیز) جریان آبی را که از بیرون قلعه به داخل قلعه جریان یافته قطع می‌کنند تا اهالی قلعه در برابر دشمن هیچ پشت و پناهی نداشته باشند.

آن زمان یک چاهِ شوری از درون بِهْ ز صد جیحونِ شیرین از برون (۳۶۰۳)

در این گیر و دار حتی یک حلقه چاهِ آبِ شور که در درون قلعه باشد بهتر از صد رودخانهٔ آب شیرین است که در بیرون قلعه جاری است. [در این تمثیل عالی بر معرفت درونی تأکید شده است. مولانا به کرّات در مثنوی گفته است که آنچه به کار آدمی آید علم بربسته و برتن زده نیست، بل علم نجاح‌آوری است که برزُسته و بر دل زده باشد. آنکه علمش محدود است به یک سلسله محفوظات، مسلّماً نمی‌تواند قلعهٔ وجود خود را از تهاجم شیاطین مصون دارد. ولی کسی که علم از اندرونش بر جوشیده و از مسیر تجارب درونی به معارفی رسیده قادر است در برابر شیاطین بایستد و از دژ وجودش حراست کند. پس وای به حال کسی که درونش چشمه‌ای به دریای فضل الهی متصل ندارد.]

قاطِعُ‌الْاَسباب و لشکرهایِ مرگ همچو دَی آید به قطع شاخ و برگ (۳۶۰۴)

بُرندهٔ علل و اسباب دنیوی و سپاهیان مرگ مانند زمستان برای بُریدن شاخه و برگ درختِ وجود آدمی در می‌رسند. [«قاطِع‌الاسباب» صفت مرگ است، از آنرو که مرگ قَطّاعِ رسنِ آرزوها و وابستگی‌های دنیوی آدمی است. پس همانطور که هجوم خزان و زمستان برگ و بار درختان را می‌خوشاند، سپاه مرگ نیز قاطع برگ و بار وجود آدمی است. در بعضی از نسخه‌ها «قاطع‌الاسباب» به «لشکرهای مرگ» اضافه شده است.]

در جهان نبود مَدَدْشان از بهار جز مگر در جان، بهارِ رویِ یار (۳۶۰۵)

در آن وقت که سپاه مرگ هجوم می‌آورد بهار طبیعی نمی‌تواند به آنان که مورد این هجوم واقع شده‌اند کمکی کند. یعنی فصل بهار با آنکه به طبیعت مُرده جان می‌بخشد، ولی

نمی‌تواند زنده‌ای را که آماج حملات مرگ واقع شده زندگی دهد. مگر کسی که بهارِ لقایِ حضرت معشوق را در اندرون خود پدید آورده باشد. یعنی تنها بهار معنوی و درونی آدمی را از عُروض مرگ مصون می‌دارد و به جاودانگی‌اش می‌رساند.

(۳۶۰۶) زآن، لقب شد خاک را دارُالْغُرور کو کَشَد پا را سپس[1] یَوْمَ‌الْعُبور

از آنرو عالَم خاکی را سرای نیرنگ گویند که به گاهِ مرگ، پای خود را واپس می‌کشد و تو را در مقابل پنجه‌های مرگ یاری نمی‌کند.

(۳۶۰۷) پیش از آن بر راست و بر چپ می‌دوید که بچینم دردِ تو، چیزی نچید

در حالی که دنیا (و ابنای دنیا) پیش از عُروض مرگ (و هجوم سختی) به راست و چپ تو می‌دویدند و می‌گفتند: ماییم چاره‌سازِ دردها و مشکلات تو! دنیا و اهلش این حرف را مکرّراً زده‌اند ولی هیچ درد و رنجی را از دلِ تو نزدوده‌اند.

(۳۶۰۸) او بگفتی مر تو را وقتِ غَمان دُور از تو رنج و، دَه کُهْ در میان

مثلاً اهل دنیا به تو می‌گویند که به گاهِ هجوم اندوه، غم و اندوه از تو دورباد! و اصلاً میان تو و غم به اندازهٔ ده کوه فاصله باد! یعنی اهل دنیا به تو وعده می‌دهند که نگران مباش! هرگاه سپاه غم و رنج بر تو تاختن آورد آن‌را از تو دفع می‌کنیم!

(۳۶۰۹) چون سپاهِ رنج آمد، بست دَم خود نمی‌گوید تو را من دیده‌ام

امّا همینکه سپاه رنج و سختی بر تو هجوم می‌آورد، دم نمی‌زنند و نمی‌گویند ما قبلاً با تو آشنایی داشته‌ایم. یعنی دوستْ‌نمایانِ ژاژْخای در مواقع بحرانی چنان خود را به نشناختن می‌زنند که گویی تو را هیچگاه ندیده‌اند. [چنانکه آن روستایی، مهمان شهری خود را عمداً بجا نیاورد. رجوع شود به حکایتی که از بیت (۲۳۶) دفتر سوم آغاز می‌شود.]

(۳۶۱۰) حق پیِ شیطان بدین‌سان زد مثل که تو را در رزم آرَد با حِیَل[2]

حضرت حق دربارهٔ شیطان چنین مثالی زد که شیطان تو را با حیله‌هایش گرفتار

---

۱. سپس: عقب.

۲. حِیَل: حیله‌ها.

جنگ می‌کند. [این بیت و ابیات بعدی اشارت است به آیهٔ ۴۸ سورهٔ اَنفال که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۳۶) دفتر سوم آمده است.]

که تو را یاری دهم، من با تـوأم در خَطَرها پیشِ تو مـن مـی‌دوم (۳۶۱۱)

شیطان می‌گوید: من همراه تو هستم. تو را یاری می‌کنم و در مواقع بحرانی پیشاپیش تو می‌دوم. یعنی خود را سپر بلای تو می‌کنم.

اِسْپَرَت بـاشم گَـهِ تـیرِ خـدنگ[۱] مَخْلَصِ[۲] تو باشم اندر وقتِ تنگ (۳۶۱۲)

وقتی که تیرهای جانْستانِ خدنگ به سویت پرتاب شود، سپر تو خواهم شـد. و در تنگناها، گریزگاه تو گردم و تو را از هر مهلکه‌ای برهانم.

جان فِدایِ تـو کـنم در اِنـتعاش[۳] رُستمی، شیری، هِلا[۴] مردانه باش (۳۶۱۳)

برای نکو شدن حال تو جانم را فدایت کنم. هان ای آدمیزاده! تـو شـیرْدلی، مـردانـه مقاومت کن! [مصراع اوّل مفیدِ این معنی نیز تواند بود: به هنگام قدرت و نکوحالی‌ام جانم را فدایت کنم. شیطان بدینسان انسان را خام می‌کند و او را به رزمگاه درمی‌آورد.]

سویِ کفرش آوَرَد زین عِشوه‌ها[۵] آن جَوالِ خُـدعه و مکـر و دَهـا[۶] (۳۶۱۴)

آن انبانِ نیرنگ و خدعه و زیرکی، یعنی شیطان با چنین حیله‌هایی آدمی را بـه کـفر می‌کشاند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۶۱۰) همین دفتر.]

چون قدم بـنهاد، در خـندق فـتاد او به قـاها قـاهِ خـنده لب گشـاد (۳۶۱۵)

همینکه آدمی گامی به پیش برمی‌دارد به مغاک بلا درمی‌افتد. و از آن طرف نیز شیطان

---

۱. تیرِ خَدَنگ: اضافهٔ بیانی است و به معنی تیری که از چوب خدنگ ساخته شود. و «خدنگ» نوعی درخت است که چوب محکم دارد.
۲. مَخْلَص: گریزگاه، محلّ خلاصی.
۳. اِنْتعاش: نکو حال شدن، بهبودی.
۴. هِلا: از ادات تنبیه است، هان.
۵. عِشْوه: فریب، خودنمایی.
۶. دَها: زیرکی. مخفّفِ دَهاء.

سخت دهان به خنده می‌گشاید و قاه قاه می‌خندد.

(۳۶۱۶) هَی، بیآ من طمع‌ها دارم ز تو گویدش: رَوْ رَوْ که بیزارم ز تو

انسان وقتی به مخمصه درافتاد چشم به یاریِ شیطان می‌دوزد و خطاب بدو می‌گوید: ای شیطان بیا که من امیدها به تو بسته‌ام. لیکن شیطان جواب می‌دهد: برو، برو پی کارت که من از تو بیزارم!

(۳۶۱۷) تو نترسیدی ز عدلِ کردگار من همی ترسم، دو دست از من بدار

ای انسان تو از عدالت الهی نترسیدی و به کفر درغلتیدی، ولی من می‌ترسم. پس دست از سرم بدار.

(۳۶۱۸) گفت حق: خود او جدا شد از بِهی تو بدین تزویرها هم کی رَهی؟

حضرت حق به شیطان گوید: آن شخصِ فریب خورده از راه هدایت جدا شد. امّا تو نیز با این همه حیله‌ها چگونه رهایی خواهی یافت؟

(۳۶۱۹) فاعل و مفعول در روزِ شمار رُو سیاه‌اند و حریفِ سنگسار

در روز محاسبه (قیامت)، فاعل و مفعول (شیطان و انسان فریب‌خورده) رسوا و روسیاه‌اند و سنگسار خواهند شد.[«فاعل و مفعول» ایهام دارد. چه مراد از آن دو هم شیطان و انسانِ گمراه تواند بود، و هم لاط و ملوط.]

(۳۶۲۰) رَه زَده و، رَهْزن یقین در حکم و داد در چَهِ بُعداند و در بِئْسَ‌الْمِهاد

گمراه و گمراه کننده یقیناً طبق حکم عدل الهی در چاه دوری از رحمت الهی در خواهند افتاد و بد جایگاهی خواهند یافت. [بِئْسَ‌الْمِهاد(= بد جایگاهی است) مأخوذ است از آیهٔ ۲۰۶ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۷ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۸ سورهٔ رعد و آیهٔ ۵۶ سورهٔ ص. مراد از **بئس‌المهاد** همانا دوزخ است.]

(۳۶۲۱) گول را و، غول را کو را فریفت از خِلاص و فَوز می‌باید شِکیفت

آن احمقِ فریب خورده و آن دیوِ راهزن (شیطان) هر دو باید اندوهمندانه از نجات و

رستگاری چشم بپوشند. [استاد همایی می‌نویسد: «شکیب» و «شکیفتن» و «شکیبیدن» چون با حرف اضافهٔ «از» متعدّی شود، به معنی چشم برداشتن و صرف‌نظر کردن از چیزی است با حسرت و اندوه و صبر و بردباری. چنانکه گوییم: «از دوست شکیبم نیست» یعنی نمی‌توانم از دوست خود به حسرت بگذرم و از وی چشم بردارم و در فراق او صبر و بُردباری کنم... معنی بیت اینست: گول و غول هر دو به عذاب الهی گرفتار می‌شوند و به ناچار باید از خلاص و رستگاری به حسرت و اندوه چشم بپوشند[۱].]

هم خر و خرگیر اینجا در گِل‌اند غافل‌اند اینجا و آنجا آفل‌اند (۳۶۲۲)

در اینجا هم خر در گِل می‌مانَد و هم خرگیر. یعنی در موقف قیامت هم شیطان گرفتار می‌شود و هم آدمیان گمراه. آنان در این دنیا به غفلت می‌زیند و در آن دنیا روحی تیره و بی‌فروغ دارند.

جز کسانی را که واگردند از آن در بهارِ فضل آیند از خزان (۳۶۲۳)

مگر کسانی که از راه شیطان بازگردند. و از هواهای نفسانی که همچون پاییز، درخت روح را پژمرده و خوشیده می‌سازد بدر آیند و به بهار معنویّات داخل شوند.

توبه آرند و، خدا توبه‌پذیر امرِ او گیرند و، او نِعْمَ‌الْأَمیر[۲] (۳۶۲۴)

توبه کنند و خدا توبهٔ آنان بپذیرد. مطیع امر الهی شوند که او نکو فرمانرواست.

چون برآرند از پشیمانی حَنین[۳] **عرش لرزد از اَنینُ‌الْمُذْنِبین**[۴] (۳۶۲۵)

آنگاه که از شدّت ندامت ناله سردهند، عرش از مویهٔ گنه‌کاران به لرزه درآید.

آنچنان لرزد، که مادر بر وَلَد دستشان گیرد، به بالا می‌کَشَد (۳۶۲۶)

عرش چنان بر حالِ غمبارِ گنه‌کارانِ نادم می‌لرزد که دل مادر بر فرزند. پس عرش

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۴۰.

۲. نِعْمَ‌الْأَمیر: نکو فرمانرواست.

۳. حَنین: ناله.

۴. اَنینُ‌الْمُذْنِبین: نالهٔ گنه‌کاران.

اعلیٰ دست آنان بگیرد و به سوی خود بالا کشد.

(۳۶۲۷) کِای خداتان واخریده از غُرور نَک ریاضِ فضل و، نک رَبِّ غفور

به آنان گوید: ای کسانی که خدا شما را از فریب شیطان وارهانده، اینک بوستان فضل الهی برای شما مهیّا شده است. و اینک پروردگارِ آمرزگار توبهٔ شما را پذیرفته و خلعت غفران به شما بخشیده است. [غُرور را اگر غَرور (= فریب دهنده) نیز بخوانیم باز معنی درست می‌آید. یعنی خداوند شما را از دست شیطانِ نیرنگباز وارهانده است.]

(۳۶۲۸) بعد از این‌تان برگ و رزقِ جاودان از هوایِ حق بُوَد، نه از ناودان

زین پس ساز و نوا و روزیِ جاودانهٔ شما از عشق حضرت حق درمی‌رسد نه از ناودان. یعنی از این به بعد شما بی‌واسطهٔ علل و اسباب ظاهری روزیخواران ارزاق معنوی خواهید شدن. [«ناودان» کنایه از علل و اسباب ظاهری است. اگر آدمی از این طریق ارتزاق کند راه مطمئنی را برای مرزوق شدن خود نگزیده است، زیرا ناودان، موسمی و فصلی است. گاهی رزق از آن جاری می‌شود و گاهی منقطع می‌گردد.]

(۳۶۲۹) چونکه دریا بر وسایط رشک کرد تشنه چون ماهی، به ترکِ مَشک کرد

چون دریا به واسطه‌ها و اسباب اظهار غیرت کرد همهٔ آنها را از پیش تشنگان برچید، تشنگان مانند ماهی، مَشک را ترک کردند و به دریا پیوستند. یعنی اسباب و وسایط را رها کردند و به دریای حقیقت در پیوستند. [استاد همایی (نَوَّرَاللهُ مَضْجَعَه) منظور بیت را چنین شرح کرده است: «مقصود این است که چون وجود سالک متّصل به دریای فیض حق گردید، دیگر به وسایط و وسایل احتیاج نخواهد داشت، هرچه می‌خواهد بدون واسطه و بدون وسیله از حق می‌گیرد، همچون ماهی که چون به دریای عظیم پیوست دیگر به چشمه‌سارها و جوی‌های کوچک اعتنا ندارد. ولی آن دسته از بندگان سالک را که هنوز به حق نپیوسته‌اند از توسّل و تشبّث به وسایط و وسایل چاره و گریزی نیست[۱].» رجوع شود به بیت (۳۱۶۵) دفتر سوم.]

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۴۱.

روان شدنِ شه‌زادگان درممالکِ پدر بعد از وداع کردنِ ایشان شاه را و اِعادت کردنِ شاه، وقتِ وداع، وصیّت را

(۳۶۳۰) عزمِ ره کردند آن هر سه پسر سویِ اَملاکِ[۱] پدر رسمِ سفر

هر سه پسر به منظور مسافرت و کسب تجربه و پختگی، عازم سفر به شهرها و نواحی تحت تصرّف پدر خود شدند. [شاهان قدیم، شهزادگان را به صورت افراد عادی به سفر می‌فرستادند تا تجاربی از روزگار بیندوزند.]

(۳۶۳۱) در طوافِ شهرها و قلعه‌هاش از پیِ تدبیرِ دیوان و معاش

آنان می‌خواستند از طریق گردش و سیر و سیاحت در شهرها و دژهای قلمرو پدر، تجربهٔ ادارهٔ امور حکومتی به دست آرند و در زندگی خود نیز مجرّب شوند.

(۳۶۳۲) دستبوسِ شاه کردند و وِداع پس بدیشان گفت آن شاهِ مُطاع[۲]

سه برادر پیش آمدند و دست شاه را بوسیدند و بدرود گفتند. پس آن شاه که همگان از او اطاعت می‌کردند به آنان چنین گفت:

(۳۶۳۳) هر کجاتان دل کَشَد، عازم شوید فی اَمانِ‌اللّه، دست‌افشان[۳] روید

هر کجا که دوست دارید، بروید. با دل خوش در پناه خدا عازم شوید.

(۳۶۳۴) غیرِ آن یک قلعه، نامش هُش‌رُبا تنگ آرَد بر کُلَه‌داران[۴] قبا

هرجا که دوست داشتید بروید، بجز آن یک قلعه که نامش دِژ هوش‌رُباست. آنجا دیگر نروید، زیرا که آن قلعه، عرصه را حتّی بر شاهان نیز تنگ می‌آورد تا چه رسد به شاهزادگان. [«قبا را بر کسی تنگ آوردن» کنایه از عرصه را بر کسی تنگ‌کردن است.]

---

۱. اَملاک: دارایی‌ها، اموال. جمعِ مُلک. در اینجا مراد شهرها و نواحی تحت تصرّف آن شاه است.
۲. مُطاع: آنکه مورد اطاعت باشد. آنکه از امرِ او اطاعت کنند.
۳. دست‌افشان: در حال دست زدن و رقصیدن. کنایه از شادمانی و شعف.
۴. کُلَه‌دار: مخففِ کلاه‌دار، به معنی پادشاه، شاهزاده، بزرگ.

(۳۶۳۵) اللّـه اللّـه زآن دِزِ ذاتُ‌الصُّوَر دُور بـاشید و بـترسید از خـطر

از خدا بترسید، از خدا بترسید. از آن قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر (= دزِ پُر نقش و نگـار) دوری کنید و از خطرات آن برحذر باشید.

(۳۶۳۶) رُو و پشتِ بُرجهاش و سقف و پست جمله تمثال و نگار و صورت است

رُو و پشت بُرج‌ها و سقف و کفِ آن قلعه، با نقش و تصویر و عکس مزیّن شده است.

(۳۶۳۷) همچو آن حجرهٔ زلیخا پُـر صُـوَر تا کند یوسف به ناکـامش[۱] نـظر

آن قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر مانند اتاق زلیخا پُر از نقوش بود تا یوسف به هر طرف که بنگرد ناخواسته آن نقوش را ببیند. [بر حسب روایات، زلیخا برای تسلیم کردن یوسف(ع) به دلالت پیرزنی سرای خود را از نقوش خود پُر کرد. به طوری که یوسف به هر طرف در می‌نگریست تصویر زلیخا می‌دید[۲].]

(۳۶۳۸) چونکه یوسف سویِ او می‌ننگرید خانه را پُر نقشِ خود کرد از مَکید[۳]

چون یوسف به زلیخا نگاه نمی‌کرد او مکّارانه اتاق خود را پُر از نقش و نگار خود کرد.

(۳۶۳۹) تا به هر سو کِه‌نْگَرَد آن خوش‌عِذار[۴] رویِ او را بـبیند او بـی‌اختیار

تا یوسفِ زیبا رُخسار به هر طرف که بنگرد بی‌اختیار تصویر زلیخا را ببیند.

(۳۶۴۰) بهرِ دیـدهٔ روشـنان، یـزدانِ فـرد شش جهت را مَـظْهَرِ آیـات کـرد

در اینجا مولانا می‌گوید وقتی که انسان در عشق حق مستغرق شود، همهٔ جهان آینهٔ حق می‌شود و او به هر چیز درنگرد خدا را ببیند. امّا معنی بیت: خداوند یکتا هر شش جهت جهان را برای چشم روشن‌ضمیران، مظهر آیات خود کرده است. [«دیدهٔ روشنان» یعنی چشم آدم‌های روشن‌ضمیر. زیرا «روشن» در اینجا صفتی است که نایب منابِ موصوف شده است. و

---

۱. به ناکام: ناخواسته، بی‌آنکه بخواهد.

۲. ر.ک. قصص‌الانبیا، ص۱۰۹.

۳. مَکید: فریب، نیرنگ.

۴. خوش‌عِذار: زیبا رُخسار. «عِذار» به معنی رخساره است.

اگر همزهٔ اضافه را ساقط کنیم صفتِ مرکّب می‌شود. یعنی کسانی که چشمی روشن و دیده‌ای بصیر دارند. هر دو وجه جایز است.]

تا به هر حیوان و نامی[1] که‌نْگَرَند از ریـاضِ حُسـنِ رَبّـانی چـرند (۳۶۴۱)

تا روشن‌بینانِ عارف به هر حیوان و گیاهی که نگاه کنند از گلشن‌های جـمال الهـی بهره‌مند شوند. یعنی جمال الهی را در مخلوقات درنگرند.

بهرِ ایـن فـرمود بـا آن اِسْـپَه او حَـیْثُ وَلَّـیْتُمْ فَـثَمَّ وَجْـهُهُ (۳۶۴۲)

از اینرو خداوند خطاب به خیل مؤمنان فرمود: به هر طرف که روی کنید همانجا ذات الهی است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل.]

از قدح گر در عطش آبی خورید در درونِ آب، حـق را نـاظرید (۳۶۴۳)

اگر در حالت تشنگی از کـاسه‌ای آبـی بـنوشید، در درون آن آب حـضرت حـق را می‌بینید. [نوشیدن آب به آدمی تسکین و نشاط می‌بخشد. این خاصیّت در آب بدین جـهت است که آب مظهر اسم **مُحیی** و **لطیف** است. پس اهل ذکا و خرد در آب نیز عکس رخ یار بینند:

ما در پـیاله عکسِ رُخِ یـار دیـده‌ایـم ای بـی‌خبر ز لذّتِ شُـربِ مُـدامِ مـا]

آنکه عاشق نیست، او در آب در صورتِ خود بیند ای صاحبْ‌بصر (۳۶۴۴)

ای بصیر، کسی که عاشقِ حق نیست در آب، عکس خـود را تـماشا مـی‌کند. یـعنی فارغان از عشق به هر چه بنگرند منِ خود را در آن نظاره می‌کنند. [«در» دوم تأکید برای «در» اوّل است.]

صورتِ عاشق چو فانی شد در او پس در آب اکنون که را بیند؟ بگو (۳۶۴۵)

وقتی نقش عاشق در ذات حضرت معشوق فانی شد، بگو ببینم عاشق در آب چه کسی را می‌بیند؟ مسلماً غیر از حضرت حق هیچ چیزی را نمی‌بیند.

---

۱. نامی: نموّ کننده، گیاه.

(۳۶۴۶) حُسنِ حق بینند اندر رویِ حُور[۱] همچو مَه در آب، از صُنعِ غَیور

قدرت خداوند غیور چنین اقتضا می‌کند که عاشقِ فانی، جمال حضرت حق را در چهرهٔ حوریانِ زیباروی بیند، همانطور که تصویر ماه را در آب تماشا می‌کند. یعنی خداوند از بس عاشقان خود را دوست دارد که نور جمال خود را بر همهٔ کائنات تابانده تا عشّاق به هر چه درنگرند صمد بینند نه صنم. [رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

(۳۶۴۷) غیرتش بر عاشقی و صادقی‌ست غیرتش بر دیو و بر اُستور[۲] نیست

حضرت حق نسبت به بندهٔ عاشق و صادقِ خود غیرت می‌ورزد. یعنی دوست ندارد که این قبیل بندگان بجز او بر دیگری نظر کنند. وگرنه حضرت حق بر شیطان و چهارپا غیرت نمی‌ورزد. [برای همین است که برای کمترین لغزش عبادِ عاشق را مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد. بدین صورت که بندگان راستین با کمترین خطایی که مرتکب می‌شوند قلبشان تیره و منکدر می‌گردد و خود را ملامت می‌کنند، در حالی که شیطان‌صفتان و حیوان‌سیرتان هرچه منغمرِ در گناه می‌شوند احساس تیرگی نمی‌کنند. اینان را خدا به خودشان وانهاده است.]

(۳۶۴۸) دیو اگر عاشق شود، هم گُویْ بُرد جبرئیلی گشت و، آن دیوی بمُرد

حتّی اگر شیطان هم عاشق حق شود، گویِ سعادت حقیقی را در خواهد ربود و جبرئیل‌صفت خواهد شد و خویِ شیطانی از او زائل خواهد گشت.

(۳۶۴۹) اَسْلَمَ‌الشَّیْطانُ، آنجا شد پدید که یزیدی شد ز فضلش بایزید

حقیقتِ تسلیم شدنِ شیطان در مقام عشق، تحقّق خواهد یافت، و به برکت فضل الهی یزیدصفتان، بایزیدصفت خواهند شد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۸۹) دفتر پنجم.]

(۳۶۵۰) این سخن پایان ندارد، ای گروه هین نگه‌دارید زآن قلعه، وُجوه[۳]

ای جماعت سالکان اینگونه سخنان حکمت‌آمیز تمام شدنی نیست. شاه به پسرانش گفت: بهوش باشید. رویِ خود را هم به آن قلعه مگردانید. یعنی نه تنها به قلعهٔ هوش‌رُبا در

---

۱. حُور: ر. ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

۲. اُستور: ستور، حیوانی که بار کشد مانند اسب و الاغ و استر.

۳. وُجوه: صورت‌ها، روی‌ها. جمعِ وَجْه.

نیایید بلکه حتّی بدان نگاه هم مکنید.

هین مبادا که هَوَسْتان ره زند　　که فُتید اندر شَقاوت تا ابد (۳۶۵۱)

بهوش باشید. مبادا هوی و هوس، شما را به بیراهه کشد، زیرا در آن صورت به بدبختیِ ابدی دچار خواهید آمد.

از خطر پرهیز آمد مُفْتَرَض[۱]　　بشنوید از من حدیثِ بی‌غَرَض (۳۶۵۲)

پرهیز از خطر بر همگان واجب است. به سخنان بی‌غرضانهٔ من گوش فرا دهید.

در فَرَجْجُویی، خِرَد سرْتیز[۲] بِهْ　　از کمینگاهِ بلا، پرهیز بِهْ (۳۶۵۳)

اصولاً در جُستنِ راه نجات، عقل باید نافذ و کارا باشد. و بایسته است که از کمینگاهِ سانحه و بلا دوری کرد. [«بِهْ» به معنی بهتر است، امّا در اینجا مناسب معنی «باید» است.]

گر نمی‌گفت این سخن را آن پدر　　ور نمی‌فرمود زآن قلعه حذر (۳۶۵۴)

اگر آن پدر (شاه) این سخنانِ بازدارنده را به پسران خود نمی‌گفت و به آنان امر نمی‌کرد که از آن قلعه دوری کنند. [این بیت کُلّاً شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

خود بدآن قلعه نمی‌شد خَیلشان[۳]　　خود نمی‌افتاد آن سو مَیلشان (۳۶۵۵)

آن شاهزادگان هرگز بدان قلعه درنمی‌آمدند. و اصولاً میلی بدان قلعه نمی‌کردند. [اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ. «آدمی از هر آنچه منع شود بدان حرص می‌ورزد.» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۸۵۴) دفتر سوم. در این ابیات مولانا یکی از مبادی تربیتی را مطرح می‌کند. اگر آدمی را کورکورانه از چیزی منع کنند نه تنها از آن تن نمی‌زند بل بدان حریص‌تر و حسّاس‌تر نیز می‌شود. پس باید به انسان شناختِ راستین داد نه پرهیزگولانه. چنانکه اگر شاه، پسران خود را از رفتن بدان قلعه منع نمی‌کرد هیچوقت گذارشان بدانجا نمی‌افتاد. بس که آن

---

۱. مُفْتَرَض: اسم مفعول از باب افتعال به معنی واجب گردیده، واجب، لازم.

۲. سَرْتیز: هر آنچه که دارای نوکی تیز باشد و در اجسام فرو رود. در اینجا کنایه از نافذ است.

۳. خَیْل: رمهٔ اسبان، مجازاً به جمع سواران نیز اطلاق شود. در اینجا مطلق گروه و دسته.

قلعه مهجور و متروک بود و در محلّی صعب‌العبور واقع شده بود.]

(۳۶۵۶) کآن نَبُد معروف، بس مهجور[۱] بود از قِلاع[۲] و از مَناهج[۳] دور بود

زیرا که آن قلعه اصلاً شهرتی نداشت و به علاوه در محلّی پرت و دور افتاده واقع شده بود و از دیگر قلعه‌ها و راههای مواصلاتی دور بود.

(۳۶۵۷) چون بکرد آن منع، دلشان زآن مَقال در هوس افتاد و در کویِ خیال

امّا چون شاه پسرانِ خود را از رفتن بدان قلعه بازداشت، دل پسران از سخنِ نهی‌آمیزِ پدر دچار هوس شد و خیال رفتن بدان قلعه در سرشان پدید آمد. یعنی با خود گفتند: برویم ببینیم چه خبر است!

(۳۶۵۸) رغبتی زین منع در دلْشان بِرُست که بباید سِرِّ آن را باز جُست

بر اثر منع کردن‌های پدر، میلی در دل آن پسران پدیدار شد. و با یکدیگر گفتند: باید برویم به همان قلعه تا اسرار آن را کشف کنیم.

(۳۶۵۹) کیست کز ممنوع گردد مُمْتَنِع؟ چونکه اَلْانسان حَریصٌ ما مُنِع

کدام آدمی است که از امور ممنوعه خویشتن‌داری کند؟ در حالی که انسان از هر چیز منع شود نسبت به همان چیز حریص و آزمند گردد.

(۳۶۶۰) نهی، بر اهلِ تُقی[۴] تبغیض[۵] شد نهی، بر اهلِ هَوا تحریض[۶] شد

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا حدیث فوق عمومیّت دارد؟ جواب: نخیر، بخشی از آدمیان مشمول مفاد این حدیث

---

۱. مَهْجُور: دور افتاده، متروک.
۲. قِلاع: قلعه‌ها.
۳. مَناهِج: راههای روشن. در اینجا مراد راههای مواصلاتی است. جمعِ مَنْهَج.
۴. تُقیٰ: پرهیزگاری.
۵. تَبْغیض: دشمنی ایجاد کردن میان دو کس، انگیختن بغض و نفرت.
۶. تَحْریض: برانگیختن.

نـمی‌شوند. مـثلاً پـرهیزگاران، مَـناهیِ حـق را چـنان مـی‌پذیرند کـه نـه تـنها بـه ارتکـاب آن میل نمی‌کنند بلکه نسبت بدان فعل حـرام نـوعی زدگـی و نـفرت هـم در دلشـان ایـجاد می‌شود. امّا شهوتْ‌پرستان بـرعکسِ گـروه اوّل، بـر اثـر نـهی تـحریکِ بـیشتری مـی‌شوند. [پس مـربّیان بـاید سـطوح مُـتَربّیان را مـورد تـوجّه قـرار دهـند و بـرای هـمگان نسـخهٔ واحد ننویسند.]

پس، ازین یُغْوی[1] بِهِ قَـوْماً کَـثیر هم ازیـن یَـهْدی بِـهِ قَـلْباً خَـبیر (۳۶۶۱)

پس بواسطه نهی، گروه بسیاری از مردم گمراه می‌شوند. و نیز بـواسـطهٔ هـمان نـهی، «دلْ‌آگاهان» به هدایت می‌رسند. [این بیت نیز در تکملهٔ مـضمون بـیت پـیشین آمـده است. مضمون قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره در بیت فوق آمده است. رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۲۴۹۷) دفتر پنجم.]

کی رَمَـد از نـی حَـمامِ[2] آشـنا؟ بَلْ رَمَـد زان نـی حَـماماتِ هـوا (۳۶۶۲)

به عنوان مثال، چگونه ممکن است کبوترِ جَلْد و دست‌آموز از نوای نی بگریزد؟ معلوم است که نمی‌گریزد. بلکه کبوتران وحشی از نوای آن می‌گریزند. [از بیت فوق مستفاد می‌شود که در قدیم رسـمی مـعمول بـوده است کـه بـرای رمـاندنِ کـبوتران از مـزارع و کشـتمندها نیِ مخصوصی می‌نواخته‌اند. چنانکه برای رماندن احشـام و شـتران از مـزارع طـبل و دُهُـل مـی‌زدند. تـمثیل فـوق ایـن نکـتهٔ مـهمّ را بـاز مـی‌کند کـه کسـی کـه بـا فـلسفهٔ مَـنْهیّات (البتّه منهیّات حقیقی) آشنا باشد و آن‌را (در حدّ ظرفیّت خود) با تحلیل و تعلیل عقلی و علمی پذیرفته باشد، هرگز از آن رمیده و منزجر نمی‌گردد. ولی کسی را که هنوز با فلسفهٔ مَـنْهیّات آشنا نشده شتماً و لطماً نمی‌توان او را بدان معتقد ساخت، زیرا اعتقاد با قلب سر و کار دارد نه با قالَب.]

پس بگفتندش که خدمت‌ها کـنیم بـر سَـمِعْنا و اَطَـعْناها تـنیم (۳۶۶۳)

پس شاهزادگان به پادشاه گفتند: در خدمت و طاعت آماده‌ایم. و بر استماع و اطاعت

---

۱. یُغْوی: گمراه می‌کند. فعل مضارع از مصدر اِغْواء. مصدر ثلاثی مجردِ آن، غَیّ و غَوایَه (= گمراه شـدن) است.

۲. حَمام: کبوتر. جمع: حَمائم و حَمامات.

امر پادشاه سخت اهتمام می‌ورزیم. [سَمِعْنا (= شنیدیم) اَطَعْناء (= اطاعت کردیم)، مُتّخذ از آیهٔ ۹۳ سورهٔ بقره و آیهٔ ۷ سورهٔ مائده.]

(۳۶۶۴) رُو نگـــردانـــیم از فـــرمانِ تـــو کفر بـاشد غـفلت از احسـانِ تـو

هرگز از فرمان تو رخ بر نتابیم، زیرا غفلت کردن از لطف و احسان تو کفر محسوب آید.

(۳۶۶۵) لیک اســـتثنا و تســبیحِ خـــدا ز اعتمادِ خود بُد از ایشـان جـدا

شاهزادگان به سبب اعتمادی که به خود داشتند از گفتنِ «اِنْ شاءَ الله» و نیایش خداوند غفلت ورزیدند. [«استثناء» در اینجا به معنیِ «اِنْ شاءَ الله گفتن» است. رجوع شود به بیت (۴۸) به بعد در دفتر اوّل. البتّه مراد از گفتنِ «ان شاء الله» و ذکر و نیایش الهی فقط ذکر زبانی نیست، بل درونی و اعتقادی است.]

(۳۶۶۶) ذکـــرِ اســـتثنا و حَـــزْمِ مُـلْتَوی[۱] گـــفته شـــد در ابـتدایِ مـثنوی

موضوع «اِنْ شاءَ الله» و احتیاط پیچیده و مضاعف در ابتدای مثنوی گفته آمد. [استاد همایی می‌نویسد: از این بیت و ابیات دیگر مستفاد می‌شود که خود مولانا هم ایـن مـنظومهٔ آسمانی را به نام «مثنوی» می‌خوانده و اسم دیگری بر آن ننهاده بوده است. امّا جمعی به اشتباه معتقدند که نام اصلی آن «صیقل‌الارواح» یا «مثنوی صیقل‌الارواح» است. و نـیز از آن بـیت ضمناً معلوم می‌شود که مولانا در نظم مثنوی ترتیب خاصّی را منظور داشته است که می‌گوید: در ابتدای مثنوی این مطلب را گفتیم. نه اینکه به تصادف، شش مـجلّد سـاخته شـده بـاشد. چنانکه بعضی توهّم کرده‌اند[۲].]

(۳۶۶۷) صد کتاب ار هست، جز یک باب نیست صد جهت را قصد، جز محراب نیست

مثلاً اگر صد کتاب هم باشد، بیش از یک باب نیست. یعنی اگر صدها کتاب از کتب دینی و عرفانی همهٔ ادیان و مذاهب را جمع کنی و مورد مطالعه قرار دهی، متوجّه می‌شوی که مفهوم و مقصود نهایی این کـتب یک چـیز بـیشتر نـیست و آن اعـتقاد بـه حـقیقت ثـابت و

---

۱. مُلْتَوی: به خود پیچنده، پیچ در پیچ شونده.

۲. تفسیر مثنوی مولوی، ص۴۶.

تغییرناپذیری است که در پشت پردهٔ این جهانِ پویا و دائم‌التغییر قرار دارد. چنانکه اگر مردم به صد جهت روی آورند مقصودشان فقط روی کردن به محراب عبادت الهی است. یعنی گرچه برحسب ظاهر هر دینی مَنْسَک و پرستشگاهی مخصوص به خود دارد، ولی در اصل همه به یک جهت روی آورده‌اند. و آن پرستش حضرت حق است.

این طُرُق را، مَخْلَصش یک خانه است این هزاران سُنبل از یک دانه است (۳۶۶۸)

همهٔ این راهها به یک خانه منتهی می‌شود. چنانکه این هزاران سنبل از یک دانه است. [مولانا در مثنوی و دیگر آثار خود به کرّات بر وحدتِ جوهری ادیان تأکید ورزیده است، به نحوی که تحقیقاً می‌توان آن‌را یکی از مبادی مکتب فکری و ذوقی او شمرد. البتّه وحدت جوهری ادیان در نزد او تنها به الفاظی توخالی ختم نمی‌شود، بل او با تمام وجود بدین مطلب اعتقاد داشت و آن‌را در سلوک خود با پیروان سایر فِرَق و ادیان به ثبوت می‌رسانید. او اختلاف و تعدّد ادیان را قالبی و عَرَضی می‌دانست نه قلبی و جوهری. به عقیدهٔ او شعارات و عبارات ادیان تماماً بر یک حقیقت واحد دلالت دارد. اَلطُّرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائِقِ، ناظر بر این حقیقت است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۶۹) همین دفتر.]

گونه گونه خوردنی‌ها صدهزار جمله یک چیز است اندر اعتبار (۳۶۶۹)

مثلاً اگر با دیدهٔ بصیرت به صدهزار نوع غذا نگاه کنی یک نوع غذا بیشتر نیست، یعنی هدف از غذا خوردن، سیر شدن است (البتّه سیری حقیقی نه کاذب). پس حرص زدن برای خوردن غذاهای متنوّع بی‌جاست.

از یکی چون سیر گشتی تو تمام سرد شد اندر دلت پَنْجَه طعام (۳۶۷۰)

تو وقتی غذایی خوردی و کاملاً سیر شدی، اگر پنجاه نوع غذای دیگر برایت بیاورند در نظرت آن غذاها هیچ مزه‌ای ندارد و اصلاً میلی به خوردن آنها پیدا نمی‌کنی.

در مَجاعت،[۱] پس تو اَحْوَل[۲] دیده‌ای که یکی را صد هزاران دیده‌ای (۳۶۷۱)

پس تو در حالت گرسنگی لوچ بوده‌ای که یک نوع غذا را صدها هزار نوع می‌دیدی.

---

۱. مَجاعت: گرسنگی.

۲. اَحْوَل: لوچ، دوبین.

(۳۶۷۲) گفته بودیم از سَقام[۱] آن کنیز وز طبیبان و قُصورِ فهم، نیز

قبلاً درباره بیماری آن کنیزک و از طبیبان و نیز از کوته فکری آنان سخن در میان آوردیم. [رجوع شود به بیت (۳۶) به بعد در دفتر اوّل.]

(۳۶۷۳) کآن طبیبان همچو اسبِ بی‌عِذار[۲] غافل و بی‌بهره بودند از سوار

آن اطبّای مغرور مانند اسب بی‌افساری بودند که از سوار هیچ خبری و نصیبی نداشتند. یعنی خیال می‌کردند که نه افساری بر دهان دارند و نه سواری نشسته بر پشت خود. چنانکه آن اطبّای جسمانی و مغرور به معلومات طبّی خود، نه لگام مشیّت الهی را احساس می‌کردند و نه هستی خداوند را.

(۳۶۷۴) کامِشان پُر زخم از قَرعِ[۳] لِگام سُمّشان مجروح از تحویلِ گام[۴]

دهانشان از کوفتن دهنهٔ افسار سخت مجروح شده بود. و سُمّشان نیز از شدت راه رفتن، سوده و زخمی شده بود.

(۳۶۷۵) ناشده واقف که نَک بر پشتِ ما رایضِ[۵] چُستی است، استادی نُما[۶]

آن اطبّای جسمانی متوجّه حضرت حق و لگام مشیّت او نبودند که بگویند: اینک بر پشت ما چابک‌سواری نشسته که مهارت و استادی خود را به نمایش گذاشته است.

(۳۶۷۶) نیست سرگردانیِ ما زین لِگام جز ز تصریفِ[۷] سوارِ دوستکام

اینکه ما سرِمان را به چپ و راست و بالا و پایین می‌گردانیم علّتش افساری نیست که بر سر و گردن داریم، بلکه حرکتِ سر و گردنِ ما فقط بواسطهٔ تصرّفِ آن سوارکار مهربان است.

---

۱. سَقام: بیماری.

۲. عِذار: افسار، مقداری از افسار که از دو طرف بر صورت حیوان قرار می‌گیرد. جمع: عُذُر.

۳. قَرْع: کوبیدن، کوفتن. مراد از «قرعِ لِگام» اینست که دهنهٔ افسار بر دهانشان ضربه می‌زد.

۴. تَحْویل: جابه‌جا کردن. «تحویلِ گام» یعنی جابه‌جا کردن پا. خلاصه یعنی راه رفتن و دویدن.

۵. رایض: رام کنندهٔ ستوران. در اینجا مراد سوارکار است.

۶. استادیْ نما: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نمایاننده مهارت و استادی.

۷. تَصْریف: تغییر دادن، گردانیدن، تصرّف کردن.

[«دوستکام» در لفظ به معنی رفیق مهربان است که کارهای او مطلوب دل دوستان باشد، بختیار. گولپینارلی و بعضی از شارحان معنی «بختیار» را گُزیده‌اند.[۱] امّا اکبرآبادی معتقد است که معانی یاد شده در اینجا مناسب نمی‌آید و خود معنی ثالثی آورده است. برحسب رأی او مراد از «دوستکام» در اینجا کسی است که هر چه را اراده کند بشود و چیزی هرگز از اراده‌اش تخلّف نکند.[۲] و این البتّه وصف قدرت قهّارهٔ الهی تواند بود. مرحوم استاد همایی و دسته‌ای دیگر از شارحان معنیِ «رفیق مهربان» را گُزیده‌اند[۳].]

ما پیِ گُل سویِ بُستان‌ها شده گُل نموده آن و، آن خاری بُده (۳۶۷۷)

اطبّای مغرور وقتی دیدند که هرچه تدبیر می‌ورزند، تقدیر چیز دیگری پیش می‌آورد عاجزانه به وارونه شدن کار خود اعتراف کردند و با خود گفتند: ما برای چیدن گُل به گلزارها رفته بودیم، ولی آن چیزی که در نظر ما گُل می‌نمود در اصل خار بود. [واقعاً چه کسی تقلیب ابصار می‌کند؟ همان که به وصفِ **مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْاَبْصار** توصیف شده است.]

هیچ‌شان این نی که گویند از خِرَد بر گلویِ ما، که می‌کوبد لگد؟ (۳۶۷۸)

امّا هیچیک از آنان از روی عقل و تمییز این حرف را نمی‌زند که: چه کسی بر گلوی ما لگد می‌زند؟ یعنی بر خلاف میل و ارادهٔ ما عمل می‌کند و اراده‌اش بر ارادهٔ ما چیره و غالب آمده است. [مولانا در دو بیت اخیر با بیانی تمثیلی این مطلب را تبیین کرده که علل و اسباب ظاهری در برابر تقدیر الهی چیزی به شمار نیاید. بشر سبب می‌سازد، و قَدَر سبب می‌سوزد. این سبب‌سوزی‌ها بدان خاطر است که دل از اسباب بکَنی و روی به مسبّب‌الاسباب آری.]

آن طبیبان آنچنان بندهٔ سبب گشته‌اند از مکرِ یزدان مُحْتَجَب (۳۶۷۹)

آن اطبّای مغرور چنان اسیر علل و اسباب ظاهری بودند که از تدبیر الهی در حجاب غفلت فرو شده بودند. [اِسناد «مکر» به خدا مجازی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم.]

---

۱. ر. ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۴۶۲.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۵۱.

۳. ر. ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۴۸.

(۳۶۸۰) گر ببندی در صِطَبلی گاوِ نر بازیابی در مقامِ گاو، خر

به عنوان مثال، اگر در اصطبلی گاو نری ببندی و بعد برای سرکشی به طویله بیایی و ببینی که از گاو خبری نیست، ولی جای آن خری را بسته‌اند. [این بیت کُلّاً شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

(۳۶۸۱) از خری باشد تغافل[۱] خفته‌وار که نجویی تا کی است آن خُفیه[۲] کار؟

در صورتی که همچون افراد خوابناک خود را به غفلت بزنی و جستجو نکنی که چه کسی مخفیانه گاو را بُرده و خر را به جایش بسته است، نشانهٔ حماقت تو است.

(۳۶۸۲) خود نگفته کین مُبَدِّل تا کی است؟ نیست پیدا او مگر افلاکی است

حتّی به خود نمی‌گویی که چه کسی گاو را با خر عوض کرده است؟ او که پیدا و محسوس نیست، شاید از آسمان آمده باشد!

(۳۶۸۳) تیر، سویِ راست پَرّانیده‌ای سویِ چپ رفته‌ست تیرت، دیده‌ای

مولانا تا اینجا بحث سبب‌سازی خلق و سبب‌سوزی حق را در بیان آورد. و اینک امثله‌ای در این باب: چه بسا دیده‌ای که تو تیر به طرف راست پرتاب کرده‌ای، ولی تیر به طرف چپ آمده است. [چه بسا تیرِ عزم و آهنگ تو تغییر جهت دهد. برای همین است که حضرت امام علی(ع) فرماید: عَرَفْتُ اللهَ بِفَسْخِ اَلْعَزائِمِ وَ حَلِّ اَلْعُقُودِ[۳]. «بشناختم خدای را به گسسته شدن عزم‌ها و گشوده شدن گرهٔ تصمیم‌ها.»]

(۳۶۸۴) سویِ آهویی به صیدی تاختی خویش را تو صیدِ خوکی ساختی

مثال دیگر، ممکن است برای صید آهویی اسبت را به تاخت در آری، امّا شکار خوکی شوی. یعنی ممکن است در اثنای شکار خوکی وحشی به تو حمله کند و مقتولت سازد.

---

۱. تَغافُل: خود را به غفلت زدن.

۲. خُفْیه: پنهانی.

۳. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۶۵.

در پیِ سودی دویده بهرِ کَبْس[1] نارسیده سود، افتاده به حبس (۳۶۸۵)

مثال دیگر، چه بسا برای انباشتنِ کیسه و جیب خود از زر و سیم به دنبال منفعت بدوی، ولی هنوز منفعتی نبرده‌ای که یقه‌ات را می‌گیرند و به زندانت می‌اندازند.

چاه‌ها کَنْده برایِ دیگران خویش را دیده فتاده اندر آن (۳۶۸۶)

مثال دیگر، چه بسا بر سر راهِ این و آن چاه‌هایی حفر کنی، امّا به جای آنکه دیگران به چاه افتند می‌بینی که خودت تهِ چاه افتاده‌ای.

در سبب چون بی‌مرادت کرد رَب پس چرا بَدظن نگردی در سبب؟ (۳۶۸۷)

مثال دیگر، چون پروردگار تو را در سبب‌سازی ناکام می‌سازد، پس چرا نسبت به علل و اسباب بدگمان نمی‌شوی؟ یعنی چرا اعتماد خود را از اسباب برنمی‌داری؟

بس کسی از مَکْسَبی[2] خاقان[3] شده دیگری زآن مَکْسَبَه عریان شده (۳۶۸۸)

مثال دیگر، بسیارند کسانی که از طریق کسب و پیشه‌ای به بزرگی و خواجگی رسیده‌اند. امّا دیگران همان کسب و پیشه را اختیار کرده‌اند در حالی که به فقر و نداری دچار آمده و به خاک سیاه نشسته‌اند.

بس کس از عقدِ زنان قارون شده بس کس از عقدِ زنان مدیون شده (۳۶۸۹)

مثال دیگر، بسیارند مردانی که از طریق ازدواج ثروتمند شده‌اند، یعنی بعضی از اشخاص با ازدواج، زندگی‌شان سر و سامانی یافته و به ثروت و مُکنتی رسیده‌اند. امّا در مقابل بسیارند کسانی که از وقتی ازدواج کرده‌اند نه تنها سر و سامانی نیافته‌اند، بلکه خود را به قروضی مختلف دچار کرده‌اند.

---

۱. کَبْس: در اصل به معنی انباشتن چاه از خاک و امثال آن است، امّا در اینجا مقصود انباشتن کیسه و جیب و بغل از زر و سیم است.

۲. مَکْسَب: مصدر میمی به معنی کسب و اکتساب.

۳. خاقان: عنوانی که به شاهان چین و ترک می‌دادند. جمع: خواقین.

(۳۶۹۰) پس سبب، گَردان چو دُمِّ خر بود تکیه بر وی کم کنی، بهتر بود

با ملاحظه این امثله نتیجه می‌گیریم که علل و اسباب ظاهری مانند دُم خر در نَوَسان و گردش است. بهتر است کمتر بدان دستاویز تکیه کنی. [استاد همایی (و بعضی دیگر از شارحان)، «سبب» را با «گردان» به صورتِ صفت فاعلی مرکّب و یا مصدر محتمل دانسته است. وی می‌گوید: «سببْ گَردان» ممکن است صفت فاعلیِ مرکّب باشد، مرادف «مُسَبِّب» عربی. یعنی کسی که سببْ‌انگیزی می‌کند و به اسباب ظاهری متوسّل می‌شود. و نیز ممکن است که الف و نون حالت مصدری باشد. نظیر: گُلْ‌ریزان، سحرْخیزان، حنابندان، گوسفندْکُشان و مِهربُران (که به ترتیب) به معنی گُلْ‌ریزی، سحرْخیزی، حنابندی، گوسفندْکُشی و مِهربُری است. و در این صورت «سبب گردان» به معنی «سبب گردی» و «سبب گشتن» مرادف «تسبیب» عربی است. یعنی سبب بودن و سبب شدن، یا نقل و انتقال و تغیّر و تبدّل اسباب[۱]. وجه اوّل که پیشتر ذکر شد مناسب‌تر از این دو وجه است، از اینرو بیت فوق بر آن وجه معنی شد. منظور بیت: چون علل و اسباب ظاهری همیشه بر مراد دلِ آدمی نتیجه به بار نمی‌آورد، بلکه مانند دُم خر در نوسان و تغیّر است، از اسباب و ابواب چشم در پوش و به مسبّب الاسباب و مفتّح‌الابواب توسّل جو.]

(۳۶۹۱) ور سبب‌گیری، نگیری هم دلیر که بس آفتهاست پنهانش به زیر

اگر به علل و اسباب تمسّک جُستی، نباید با جان و دل بدان اعتماد کنی، زیرا آفات بسیاری در زیر آن پنهان شده است. یعنی اگر مؤثّر بودن علل و اسباب را مطلق فرض کنی، بدیهی است که از مسبّب‌الاسباب غافل خواهی شد و بدینسان دچار آفات و مضرّات بیشمار شوی.

(۳۶۹۲) سرِّ استثناست این حَزْم و حَذَر زآنکه خر را بُز نماید این قَدَر

خویشتن‌داری و احتیاط، رازِ «اِنْ شاءَ الله گفتن» است، زیرا که مثلاً گاه تقدیر الهی، خر را بُز جلوه می‌دهد. [مراد از «سِرّ» در اینجا مغز و جوهر است. پس ذکر لسانیِ «اِنْ شاءَ الله» به منزلهٔ پوست و عَرَض است، و اینکه تحقّق افعال و اشیاء را مشروط به مشیّةالله بدانی (نه به علل و اسباب مُعدّهٔ طبیعی) مغز و جوهرِ «اِنْ شاءَ الله» است. چنانکه در آیهٔ ۲۴ ـ ۲۳ سورهٔ کهف آمده است: وَلاتَقُولَنَّ لِشَیْءٍ اِنّی فاعِلٌ ذٰلِکَ غَداً اِلّا اَنْ یَشاءَاللهُ... «و (ای محمّد) هرگز

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۵۰ ـ ۴۹.

مگو که من این کار به فردا خواهم کردن. جز آنکه (بگویی): اِنْ شاءَ الله...» در تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیهٔ مذکور آمده است که جمعی از یهودیان نزد پیامبر(ص) آمدند و سؤالی مطرح کردند، پیامبر(ص) گفت: «فردا بیایید تا از طریق فرشتهٔ وحی (جبرئیل) جواب سؤال شما دهم.» چون آن حضرت کلام خود را مُعلَّق به «اِنْ شاءَ الله» نکرد جبرئیل، چهل روز بر او نازل نشد[۱]. این ابیات مطابق است با مشرب اشعری در بحث علّت و معلول. مولانا می‌گوید رابطهٔ عِلّی و معلولی‌ای که ذهن بشر از تعاقب حوادث و پدیدارهای طبیعی انتزاع کرده است حکم مطلق ندارد، از اینرو جایز است که گاه معلول از علّت تامّه تخلف کند. پس چه بسا جمیع علل و اسباب موجدهٔ امری فراهم باشد، ولی معلول مطابق با انتظار بشر رخ ندهد و حتّی معکوس به ظهور رسد. چرا که مشیّت قاهرهٔ الهی آن علل و اسباب را از اثر انداخته و پدیدهٔ دیگری را مصلحت دانسته است. پس بهتر است که بشر مفتون علل و اسباب نگردد و در هر حالی مشیّت الهی را مؤثر در امور بداند ولاغیر. لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلَّاالله.

مولانا در مصراع دوم با بیانی تمثیلی این مطلب را بسط داده است: وقتی خری دیدی، جزماً مگو که این حیوان، خر است، چون ممکن است که قضای الهی آن را در نظرت بُز بنمایاند. «خر» در اینجا کنایه از زشتی و «بُز» کنایه از زیبایی است. از آنجا که خداوند مُقَلِّبُ الْقلوبِ والْاَبصار است گاه نار را نور و نور را نار، و آب را سراب و سراب را آب جلوه می‌دهد. پس خردمندان حقیقی در باب تأثیر علل و اسباب طبیعی، حزم را از جزم بهتر دانسته‌اند.]

آنکه چشمش بست، گر چه گُربُز است[۲] ز احولی[۳] اندر دو چشمش خر، بُز است (۳۶۹۳)

کسی که چشمانش توسّط قضا و قدر بسته شده، هر چند که زیرک و با کیاست باشد به سبب آنکه دچار ضعف بینایی شده، خر به نظرش بُز می‌آید. [«بست» در اینجا معنی لازم دارد نه متعدّی.]

چون مُقَلِّب حق بُوَد اَبصار را که بگرداند دل و افکار را (۳۶۹۴)

از آنرو که حضرت حق گرداننده چشم‌هاست، پس چه کسی جز او دل و اندیشهٔ مردم را تغییر تواند داد؟ یعنی از آنجا که خداوند در همه چیز تصرّف مطلق دارد هیچ امری از ارادهٔ او

---

۱. ر. ک. تفسیر العیّاشی، ج۲، ص۳۲۴، مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

۲. گُرْبُز: زیرک و هوشیار، حیله‌گر.

۳. اَحْوَلی: لوچی (لوچ بودن)، دوبینی (دوبین بودن). احول + یای مصدری.

تخلّف نکند. از آن جمله گردش دیدگان است که تماماً در پنجهٔ تقلیب اوست، پس جز او کسی پیدا نشود که به چنین کاری قادر باشد. از اینروست که بدو خطاب شود: یـا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْاَبْصار...

(۳۶۹۵) چاه را تـو خـانه‌ای بـینی لطـیف دام را تـو دانـه‌ای بـینی ظـریف

مثلاً گاه پیش می‌آید که تو چـاه را خـانه تـصوّر مـی‌کنی. یـا دام را دانـه‌ای دلپـذیر می‌پنداری. [«ظریف» به معنی زیبا و خوش‌طبع، در اینجا مناسب معنی دلپذیر است. «دانـه» موصوف است و «ظریف»، صفت آن.]

(۳۶۹۶) این تسفسُط[۱] نیست، تقلیبِ[۲] خداست می‌نماید کـه حـقیقت‌ها کـجاست

البتّه مطالبی که به صورت تمثیل آوردیم سوفسطائی‌گری نیست، بلکه تغییری است که با قدرت الهی رخ می‌دهد. خداوند با این کار نشان می‌دهد که حقایق اشیاء و موجودات از کجا و چگونه پدید آمده‌اند. [نیکلسون در شرح بیت فوق به نکته خوبی اشارت کرده است: ایـن نظریه که حق‌تعالی مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْاَبْصارِ وَ الْاَحْوالِ وَ الْاَفکار است، گرچه تلویحاً اشارت دارد بر اینکه اشیاء به ذات خود دارای وجود حقیقی نیستند، نباید با انکار مطلق حقایق اشتباه شود، بلکه برعکس این اصل نشان می‌دهد که وجود واقعی همهٔ اشیاء از خداوند است[۳].]

(۳۶۹۷) آنکـه انکـارِ حـقایق مـی‌کند جـملگی او بـر خـیالی مـی‌تند

کسی که حقیقت موجودات را انکار می‌کند، کُـلّاً شخصی است خیال‌اندیش. [این بیت نقد مکتب سوفسطائیه است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.]

(۳۶۹۸) او نـمی‌گوید کـه حِسبانِ[۴] خـیال هم خیالی باشدت، چشـمی بـمال

مولانا در اینجا به پیروان مکتب سوفسطائیه جوابی نقضی می‌دهد: او به خود نمی‌گوید

---

۱. تَسَفْسُط: رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.

۲. تَقْلیب: تغییر دادن، زیر و رو کردن، واژگون ساختن.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۲۹ ـ ۲۲۲۸.

۴. حِسْبان: گمان کردن، پنداشتن، گمان، پنداشت. مصدر ثلاثی مجرّد از حَسِبَ یَحْسَبُ یا یَحْسِبُ. امّا حُسْبان به معنی شمردن، مصدر ثلاثی مجرّد از حَسَبَ یَحْسُبُ است که در آیه ۵ سورهٔ رحمان نیز آمده است. در اینجا «حِسْبان» مناسب سیاق بیت است نه حُسْبان.

که این پنداشتِ خیال نیز خود وَهْم و خیالی است. پس چشمانت را بمال تا واقعیّت را ببینی. [سوفسطائیه که می‌گویند جهان واقع وجود ندارد بلکه سراسر وهم و خیال است، یا این مدّعای آنان حقیقت دارد یا ندارد. اگر حقیقت دارد پس معلوم می‌شود که برخلاف پندار آنان امر حقیقی وجود دارد و این مطلب البتّه ناقضِ مدّعای آنان است. و اگر این سخن آنان نیز فاقد حقیقت است و جزو اوهام و خیالات، پس لاجَرَم مدّعای آنان کذب است و قابل اعتنا نیست. نتیجهٔ این شقّ نیز واقعیّت داشتن جهان و لزوم حقیقت است.]

رفتنِ پسرانِ سلطان به حکم آنکه اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ

مابندگی‌خویش‌نمودیم ولیکن خویِ بدِ تو بنده ندانست خریدن

به سویِ آن قلعهٔ ممنوعُ‌عَنْه، آن همه وصیت‌ها و اندرزهای پدر را زیر پا نهادند تا در چاهِ بلا افتادند و می‌گفتند ایشان را نفوس لَوّامه[1]: اَلَم یَأْتِکُمْ نَذیرٌ، ایشان می‌گفتند گریان و پشیمان: لَوْ کُنّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فی اَصْحابِ السَّعیرِ

این سخن پایان ندارد، آن فریق بر گرفتند از پیِ آن دِز، طریق (۳۶۹۹)

این سخنان نغز و دقیق تمام شدنی نیست. خلاصهٔ کلام اینکه آن گروه (سه شاهزاده) برای دیدن آن دزِ ممنوع بدان سو حرکت کردند. [در مطلع این فصل جلیل آخرین بیت یکی از غزلیات سنایی نقل شده که مطلعِ آن اینست:

جانا ز لب آموز کنون بنده خریدن کز زلف بیاموخته‌ای پرده دریدن[2]

نیز قسمتی از آیهٔ ۸ سورهٔ مُلک و آیهٔ ۱۰ همان سوره آمده است. به ترتیب رجوع شود به شرح بیت (۲۲۸۲) دفتر چهارم، و (۲۸۷۰) دفتر پنجم. در بیت مطلع «دانستن» به معنی توانستن است، زیرا در قدیم گاه دانستن در معنی توانستن به کار می‌آمده است.]

بر درختِ گندمِ مَنْهی[3] زدند از طویله مُخْلِصان بیرون شدند (۳۷۰۰)

آن سه برادر نیز همچون آدم ابوالبشر و حوّایِ اُمُّ البشر به شجرهٔ ممنوعهٔ گندم نزدیک

---

۱. **نفوس لوّامه**: ر. ک. شرح بیت (۲۰۶۲) دفتر پنجم.

۲. ر. ک. **دیوان سنایی** (با تصحیح مدرس رضوی)، ص۷۰۷.

۳. **مَنْهی**: نهی کرده شده، باز داشته شده. اسم مفعول از نَهیَ یَنْهی.

شدند و در نتیجه از سلکِ اهل خلوص خارج شدند. یعنی قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر برای آنان همان نسبتی را داشت که گندم برای آدم و حوّا. ظاهراً نباید بدان در می‌آمدند. [مصراع اوّل یادآور قسمتی از آیه ۳۵ سورهٔ بقره است...وَلاٰتَقْرَبٰا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونٰا مِنَ الظّٰالِمِينَ. «... و بدین درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید شد.» استاد همایی در شرح این بیت می‌نویسد: «طویله» در اصل به معنی رسن و طنابی است که بدان پای ستوران را بندند، یا رسن دراز که ستوران را در علف بندند. و اینجا به معنی رشته و سِلک است. یعنی از رشته و سلک مخلصان بیرون شدند. توضیحاً این بیت متضمّنِ صنعت تلمیح و تشبیه تلمیحی است، به این جهت که شاهزادگان را به حضرت آدم ابوالبشر تشبیه می‌کند که از شجرهٔ مَنهیّه خورد و از بهشت عدن که مقام مُخْلِصان یا مُخْلَصان است بیرون افتاد[۱].]

(۳۷۰۱) چون شدند از منع و نَهْیَش گرم‌تر سوی آن قلعه برآوردند سر

وقتی که شاهزادگان به سبب نهی و ممانعت پدر، گرم‌تر و حریص‌تر شدند به‌سوی آن قلعه شتافتند. یعنی بس که پدرشان توصیه و تأکید کرد که مبادا بدان قلعه نزدیک شوید، مبادا بدان قلعه حتّی نگاه کنید و... پسران از این نهی‌های سفت و سخت، تحریک شدند و عزم کردند که حتماً سری به آن قلعه بزنند.

(۳۷۰۲) بر ستیزِ قولِ شاهِ مُجْتَبیٰ[۲] تا به قلعهٔ صبرْسوزِ هُشْرُبا

شاهزادگان برخلاف گفته‌های آن شاه برگزیده، به قلعهٔ طاقت‌فرسای هوش‌رُبا رسیدند.

(۳۷۰۳) آمدند از رغمِ عقلِ پندْتوز[۳] در شبِ تاریک، برگشته ز روز

آن سه شاهزاده بر خلافِ قول آن خردمند ناصح از روز رخ برتافتند و به شب درآمدند. یعنی از نصایح او که همچون روزِ روشن بود تن زدند و در اهوای نفسانی خود که به مثابهٔ شب دیجور بود گام بنهادند. [امّا استاد همایی «شب» را بر معنی ظاهر حمل کرده است. وی می‌نویسد:... در شبِ تاریک بدان موضع خطرناک رسیدند[۴].]

---

۱. تفسیر مثنوی معنوی، ص۵۲.
۲. مُجْتَبیٰ: برگزیده.
۳. پندْتوز: ناصح، نصیحت کننده.
۴. تفسیر مثنوی مولوی، ص۵۳.

اندر آن قلعهٔ خوشِ ذاتُ‌الصُّوَر پنج در در بحر و، پنجی سویِ بر[1] (۳۷۰۴)

در آن قلعهٔ زیبای پُر نقش و نگار، پنج در به سوی دریا گشوده شده بود و پنج در به سوی خشکی.

پنج از آن چون حِس به سویِ رنگ و بو پنج از آن چون حسِّ باطن رازْجو (۳۷۰۵)

پنج درِ آن قلعه مانند حواسِّ ظاهره متوجّه عالَم رنگ و بو (محسوسات) بود و پنج درِ دیگر آن مانند حواسّ باطنه در جستجوی اسرار. [قدما در **عِلْمُ النَّفْس** حواس مُدرِکهٔ آدمی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی **حواس‌ظاهره** و دیگری **حواس‌باطنه**. حواس ظاهره عبارتنداز: ۱. **باصره**(= بینایی)، ۲. **سامعه** (= شنوایی)، ۳. **ذائقه** (= چشایی)، ۴. **لامسه** (= بساوایی)، ۵. **شامّه** (= بویایی). و امّا حواس باطنه عبارتند از: ۱. **حسِّ مشترک**[2] یا **بنطاسیا** که در تعبیر روانشناسی امروزین بدان **اِدراک حسّی** گویند. ۲. **قوهٔ خیال** یا **مُصَوِّره** که مخزن صُوَر جزئیهٔ حسّ مشترک است. ۳. **قوهٔ وَهْم** یا متوهِّمه یا واهمه و وهمیّه که معانی غیرمحسوسهٔ جزئیّه را درک می‌کند. مانند قوّه‌ای که در گوسفند حکم می‌کند باید از گرگ رمید. ۴. **قوّهٔ حافظه** که مخزن معانی جزئیهٔ وَهْم است. ۵. **قوّهٔ مُتَخَیِّله** یا متصرّفه که در روانشناسی جدید به **تخیّل اختراعی** معروف است. قلمرو این قوّه بس وسیع است. چندانکه از خیالات اذهان سادهٔ موهوم‌پرست گرفته تا مضامین بکری که نویسندگان چیره دست و شاعران ظریف طبع پدید می‌آورند، و همچنین اختراعات مخترعان و اکتشافات مکتشفان و نظریه‌پردازی فیلسوفان، همه و همه در قلمرو **قوّهٔ متخیّله** قرار دارد[3].]

زآن هزاران صورت و نقش و نگار می‌شدند از سو به سو، خوش، بی‌قرار (۳۷۰۶)

شاهزادگان، آن هزاران نقش و نگار را تماشا می‌کردند و شادمان و بی‌تاب از این طرف قلعه بدان طرف قلعه می‌رفتند.

زین قدح‌هایِ صُوَر، کم‌باش مست تا نگردی بُت‌تراش و بت‌پَرست (۳۷۰۷)

مولانا از اینجا تا آخر این فصل جلیل که مشتمل بر پنجاه و یک بیت است، دقایقی در

---

۱. بَرّ: خشکی، بیابان، مقابل بحر.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم.

۳. ر. ک. **علم‌النفس** ابن‌سینا، ص ۶۴.

عرفان و زیباشناسی بازگو می‌کند که گشودن آن کَمَا هُوَحَقُّهُ وَ مُسْتَحَقُّه کتابی مستقل می‌طلبد. لیکن در اینجا به قدر کفاف و رفع نیاز شرح آن گفته می‌آید.

معنی بیت: از کاسه‌های ظواهر سرمست مباش تا بُت‌ساز و بت‌پرست نشوی. یعنی جمال و مستانگی پدیده‌های جهان هستی را مستقل از تجلّیات الهی مبین و بدان ظواهر مفتون‌مشو، چرا که در این صورت به سلک بت‌سازان و بت‌پرستان درخواهی پیوست. [بیت فوق و چند بیت بعدی را می‌توان با بیت (۵۹۳) و (۳۲۸۵) دفتر پنجم و بیت (۱۱۱۱ـ ۱۱۱۰) دفتر اوّل مقایسه کرد و از این مقایسه منظور آن روشن‌تر خواهد شد. امّا منظور بیت: بت‌سازی و بت‌پرستی فقط بدین مقصور نمی‌شود که مجسمه‌ها و اصنامی به سبک جاهلیان بتراشی و بر آنها سجده آری، بل اگر پدیده‌های جهان و جمال آنها را منهایِ خالق بدانی قهراً تو نیز به صف بت‌سازان و بت‌پرستان در پیوسته‌ای. بیت فوق ضمناً هرگونه ظاهرگرایی و قشری‌گری را بت‌سازی و بت‌پرستی می‌شمرد.]

(۳۷۰۸) از قدح‌های صُوَر بگذر، مَه‌ایست[1] باده در جام است، لیک از جام نیست

از کاسه‌های ظواهر درگذر و از آنها صرف‌نظر کن. اگرچه شراب در جام است، ولی شراب از خودِ جام نیست. یعنی اگر پدیده‌ها و موجودات دارای حُسن و جمال‌اند، امّا آن حُسن و جمال از ذات آنها به ظهور نرسیده، بلکه تجلّی ساقی ازل، جام ظواهر را پُر از شراب حُسن و لطافت کرده است. پس عارف راستین مفتون علل و اسباب ظاهری و اَشکال و صُوَر نمی‌شود. او فقط حضرت حق را مؤثّر در وجود می‌شناسد.

(۳۷۰۹) سویِ باده‌بخش[2] بگشا پهن فَم[3] چون رسد باده، نیآید جام کم

به سوی کسی که شراب عطا می‌کند کاملاً دهان بگشای، یعنی دهان قلب خود را به سوی ساقی ازل بگشای. زیرا اگر شراب برسد، جام کم نمی‌آید. یعنی در اندیشهٔ شکل و قالب مباش، بل در اندیشهٔ معنا و قلب باش. [این بیت نیز در نقد شکل‌گرایی و صورت زدگی است. بادهٔ جذبه و جمال الهی بدون شکل و صورت نیز در رسد، پس غم قالب مدار. چنانکه قشریان

---

۱. مَه‌ایست: مَایست، توقّف مکن. فعل نهی از مصدرِ ایستادن. در رسم‌الخط‌های قدیم گاهی حرف نهی را از فعل جدا می‌نوشتند.

۲. باده‌بخش: بخشندهٔ شراب. صفت فاعلی مرکّب مرخم که در اینجا قائم مقامِ موصوف است.

۳. بگشا پهن فَم: دهان را کاملاً باز کن.

قوالب می‌پرستند.]

آدمـــا، مـــعنیِ دلبـــندم بـجُوی تَرکِ قِشر و صورتِ گندم بگوی (۳۷۱۰)

ای آدم مقصودِ مورد علاقهٔ مرا طلب کن. و پوست و ظاهر گندم را رها کن. یعنی مپندار که سیر شدن فقط از طریق معهود میسّر است. نه، اینطور نیست. بلکه خداوند از طرقی نامحسوس نیز آدمی را سیر تواند کرد. پس قالب‌گرا مباش.

چونکه ریگی آرْد شد بهرِ خلیل دانکه معزولست گندم، ای نبیل[1] (۳۷۱۱)

ای بزرگوار، در جایی که ریگ برای ابراهیم خلیل(ع) مبدّل به آرد شد، بدان که گندم در سیر شدن و رفع گرسنگی انسان نقشی ندارد. [مصراع اوّل به یکی از معجزات ابراهیم(ع) اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹) دفتر دوم آمده است. مصراع اوّل تمثیل است برای بیت پیشین و مصراع دوم همین بیت. منظور بیت: به علل و اسباب ظاهری و اَشکال و صُوَر دل مسپار که لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلّاالله.]

صورت از بی‌صورت آید در وجود همچنانک از آتشی زاده‌ست دود (۳۷۱۲)

همانطور که مثلاً دود از آتش پدید می‌آید، صورت نیز از بی‌صورتی به ظهور می‌رسد. [مولانا در این بیت می‌گوید که موجودات متعیّن از خالقی بی‌تعیّن پدید آمده‌اند. مصراع دوم نیز به عنوان تمثیل آمده است. یعنی همانطور که گوهر آتش، بی‌دود است، امّا دود از آن به ظهور می‌رسد. موجودات کثیر و متعیّن نیز از خالقی واحد و بی‌تعیّن پدید آمده‌اند. مضمون این بیت در کتب کلامی و حِکمی به ربط حادث به قدیم شهرت دارد. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۶۰۴) همین دفتر. بیت مورد شرح با بیت (۱۱۴۱) دفتر اوّل متقارب المضمون است.]

کمترین عیبِ مُصَوَّر در خِصال چون پیاپی بینی‌اش، آید مَلال (۳۷۱۳)

کوچکترین عیب که در صفات و خصال آدمی است وقتی عینیّت یابد و صورت خارجی پیدا کند و در عمل و یا رؤیت پی در پی تکرار شود موجب دلتنگی و تیرگی قلب

---

۱. نَبیل: هوشیار، زیرک، شریف و بزرگوار.

گردد. [توضیح بیت به زبان ساده‌تر: کوچک‌ترین عیب اخلاقی خود را اگر تکرار کنی همان عیب کوچک، قلب و روح تو را افسرده و پژمرده سازد. برای همین است که گفته‌اند اصرار ورزیدن بر گناه صغیره، خود گناه کبیره است. منظور اصلی بیت فوق، متوقّف بر بیت بعدی است. به شرح بیت ذیل توجّه شود.]

(۳۷۱۴) حیرتِ مَحض آرَدَت بی‌صورتی زاده صد گون آلت از بی‌آلتی

امّا بی‌صورتی و بی‌تعیّنیِ عالم الهی، تو را دچار حیرتِ خالص کند. علل و اسباب بیشماری از خالق متعال که از حیطهٔ علل و اسباب بیرون است به ظهور رسد. [حضرت حق که بی‌صورت و بی‌تعیّن است هیچگاه بنده را ملول و دلتنگ نسازد، زیرا ملال و افسردگی از تکرار پدید آید، و خاصّ جهان صورت است، و حال آنکه حضرت حق که بی‌صورت است در هر آن تجلّیِ تازه‌ای دارد. از اینروست که عرفا گفته‌اند: **لَا تَکْرارَ فِی التَّجَلّی**. «هیچیک از تجلّیات الهی مکرّر نیست.» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اوّل. عالم صورت ملال‌آور است، امّا عالم معنا نشاط‌انگیز.

مصراع دوم این معنی را افاده می‌کند که خداوند مسبّب‌الاسباب است. پس اسباب‌پرست مباش. «حیرت» در این بیت، حیرتِ جاهلانه نیست، بل حیرتِ عالمانه است. به عبارتی حیرت محمود است نه حیرت مذموم.]

(۳۷۱۵) بی ز دستی، دست‌ها بافَد همی جانِ جان سازد مُصَوَّر آدمی

بدونِ دستِ ظاهری هم دست‌ها می‌آفریند. جانِ جان، یعنی حضرت حق انسان را صورت خلقت می‌بخشد. [چنانکه در آیهٔ ۶۴ سورهٔ **مؤمن**، آیهٔ۳ سورهٔ **تغابن**، آیهٔ ۱۱ سورهٔ **اعراف** و آیهٔ ۶ سورهٔ **آل عمران** از تصویر و تنقیش خلقت آدمی به دست نقّاشِ ازل خبر داده است. «جانِ جان» فاعلِ فعل «سازد»، و «آدمی»، مفعول است. این بیت نیز دنباله مضمون ابیات پیشین است. پس می‌گوید: جان جان که خود منزّه از جسم و جسمانیّات است کالبد آدمی را ساخته است. یعنی با وجود عدم سنخیّت میان خالق و مخلوق، مخلوق از او صدور یافته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۳) همین دفتر. امّا حکیم سبزواری فاعلِ «سازد» را «آدمی» فرض کرده و گفته است که انسان، جان جان را که حضرت حق است به گمان و تصوّر می‌آورد و برای او جسمیّت قائل می‌شود و بدینسان به فرقه گمراه مُشبِّهه و مُجسِّمه در

می‌پیوندد[۱]! رأی حکیم سبزواری بعید بل ابعد است.]

آنچنان کاندر دل از هَجْر و وصال می‌شود بافیده[۲] گوناگون خیال (۳۷۱۶)

چنانکه مثلاً از احوال متعارض هجران و وصال خیالاتی گوناگون در دل پدید می‌آید. یعنی احوالِ متعارض در آدمی بوسیلهٔ حضرت حق پدید می‌آید، در حالی که خودِ او از عُروضِ احوال منزّه است. پس خداوند بی‌آنکه معرض احوال باشد، تحویل احوال می‌کند. **یامُحَوِّلَ الْحَوْلِ وَالْاَحْوالِ حَوِّلْ حالَنا اِلیٰ اَحْسَنِ الْحالِ.**

هیچ مانَد[۳] این مُؤَثِّر با اثر؟ هیچ مانَد بانگ و نوحه با ضرر؟ (۳۷۱۷)

آیا اصلاً مؤثّر به اثر شباهتی دارد؟ نخیر ندارد. آیا اصلاً فریاد و شیون با ضرر شباهتی دارد؟ این هم شباهت ندارد. [مصراع دوم تمثیل مصراع اوّل است. مثلاً مال کسی را می‌دزدند، صاحب مال می‌گرید و داد و فریاد راه می‌اندازد. داد زدن و گریستن با مال و سرقت آن مال چه تجانسی دارد؟ مسلماً از جنس یکدیگر نیستند، ولی می‌بینیم که آن یکی موجدِ این یکی می‌شود. در این باب رجوع شود به بیت(۳۴۴۵) به بعد در دفتر سوم، و بیت(۴۲۰) همین‌دفتر.]

نوحه را صورت ضرر بی‌صورت است دست خایند از ضرر کِش نیست دست (۳۷۱۸)

مثلاً گریه، صورتِ عینی و محسوس دارد، ولی ضرر و زیان صورت عینی و محسوس ندارد. آدمی به خاطر زیانی که بدو درآمده دست حسرت و تأسّف به دندان می‌گزد، در حالی که خودِ ضرر و زیان دست ندارد. [این بیت نیز تمثیل است برای بیان این مطلب که میان اثر و مؤثّر تشابه و تجانس لازم نیست.]

این مَثَل نالایق است ای مُسْتَدِلّ[۴] حیلهٔ تفهیم را جُهْدُالْمُقِلّ[۵] (۳۷۱۹)

ای استدلالی! این مثال‌ها نیز تماماً نارسا و نارواست. امّا نهایتِ سعیِ ممکنی است که

---

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص۴۹۲.

۲. بافیده: بافته شده.

۳. مانَد: شبیه است. از مصدرِ مانستن به معنی مانند بودن و شباهت داشتن.

۴. مُسْتَدِلّ: طالب دلیل، استدلال کننده، برهان آورنده، استدلالی. در اینجا به صورتِ مذموم و طنزآمیز بکار رفته است.

۵. جُهْدُالْمُقِلّ: ر. ک. شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر پنجم.

شخصی بینوا بکار می‌گیرد تا مقصود خود را به دیگران تفهیم کند. [مولانا به کرّات هرگونه تمثیل را دربارهٔ حضرت حق ناقص می‌شمرد. امّا به هرحال چاره‌ای نیست، زیرا قرآن کریم و سایر کتب آسمانی نیز مقاصد خود را با تمثیل بیان کرده‌اند. اکبرآبادی در شرح بیت فوق گوید: این مَثَل نالایق از آن است که میان ضرر و نوحه مغایرت است و میان ذات حق و صورت‌ها اتّحاد[۱].]

(۳۷۲۰) صُنعِ بی‌صورت بکارَد صورتی تن بروید با حواس و آلتی

صانعِ منزّه از صورت (تعیّن)، صورتی می‌آفریند، و کالبدی با حواسّ و آلات مختلفه پدید می‌آورد. [«صُنع» به معنی کاری کردن و آفریدن است. امّا با فرضِ حذف مضاف، مراد از «صُنع»، صاحبِ صنع (= صانع) است. البتّه اگر حذف مضاف هم قائل نشویم معنی درست می‌آید. در برخی از نسخه‌ها به جای «بکارد» لفظ «نگارد» آمده که آن هم جایز است. ولی با توجه به «روید» در مصراع دوّم، ضبط «بکارد» بهتر است. و این را در علم بدیع، صنعت مراعات نظیر یا تناسب گویند.]

(۳۷۲۱) تا چه صورت باشد آن، بر وَفقِ خَود اندر آرد جسم را در نیک و بد

تا آن صورت، مطابقِ استعدادِ خدادادیِ خود، کالبد را به انجام نیک و بد برانگیزد. [مولانا از بیت پیشین این مطلب را آغاز کرد که خداوندِ منزّه از صورت، ایجاد صُوَر تکوینی می‌کند. و هر صورتی طبق اقتضای ذاتی خود احوال نیک و بد و زشت و زیبایی در عالم محسوسات پدید می‌آورد. مثال‌هایی که در ابیات تالیه آمده در تبیین همین مطلب است.]

(۳۷۲۲) صورتِ نعمت بود، شاکر شود صورتِ مُهلت بود، صابر شود

مثلاً اگر از جانب خداوند صورت نعمت به آدمی نشان داده شود شکر می‌گزارد. و اگر صورت مهلت نموده گردد، صبر می‌آورد.

(۳۷۲۳) صورتِ رحمی بود، بالان[۲] شود صورت زخمی بود، نالان شود

اگر صورت مِهر و شفقت نشان دهد، آدمی نشو و نما می‌کند. و اگر صورت ضربه و

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۵۳.

۲. بالان: بالنده، نشو و نما کننده.

آسیبی نشان دهد، آدمی از دردِ آن می‌نالد.

صورتِ شهری بود، گیرد سفر صورتِ تیری بود، گیرد سپر (۳۷۲۴)

اگر صورت شهر بدو نشان دهد، سفر می‌آغازد. و اگر صورت تیر بدو نشان دهد، سپر به دست می‌گیرد.

صورتِ خوبان بود، عشرت کند صورتِ غیبی بود، خلوت کند (۳۷۲۵)

اگر صورت زیبارویان بدو نشان دهد، خوشی می‌کند. و اگر صورت غیبی و معنوی بدو نشان دهد خلوتْگزینی اختیار می‌کند.

صورتِ محتاجی[۱]، آرَد سویِ کسب صورتِ بازُو وَری[۲]، آرد به غصب (۳۷۲۶)

اگر صورت نیازمندی و احتیاج بدو بنمایاند، به سوی کسب روی می‌آورد، و اگر صورت قدرت بدو نشان دهد به غصب اموال مردم می‌پردازد. [رجوع شود به بیت (۳۰۴۲) به بعد در دفتر سوم.]

این ز حَد، و اندازه‌ها باشد برون داعیِ فعل از خیالِ گونه‌گون (۳۷۲۷)

خیالات گونه‌گونی که انگیزهٔ فعل آدمی است از حدّ و حصر بیرون است. یعنی خداوند بر لوح ضمیر آدمی نقش هر خیالی زند، همان خیال انگیزهٔ افعال و حرکات کالبد او می‌گردد. امّا این خیالاتِ انگیزه‌آفرین، حدّ و حصری ندارد و به احصاء و شمار در نیاید.

بی‌نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها جمله ظِلِّ صورتِ اندیشه‌ها (۳۷۲۸)

مذاهب و مشاغل بیشماری که وجود دارد، سایه‌ای است از صورت اندیشه‌های درونی. یعنی این افکار درونی آدمی است که این همه مسلک و آیین و حرفه و صنعت و کردار و اعمال را پدید آورده است. بطوریکه از افعال برونیِ آدمی می‌توان به سرِّ ضمیر او راه یافت و صورت فکریّه‌اش را شناخت.

---

۱. محتاجی: احتیاج. محتاج + ی مصدری.

۲. بازُو وَری: قدرتمندی و نیرومندی. بازو + پسوند اتصاف فاعلی وَر.

(۳۷۲۹) بر لبِ بام ایستاده قوم، خَوش هر یکی را بر زمین بین سایه‌اش

به عنوان مثال، فرض کنید جمعی شادمان بر لبِ بامی ایستاده‌اند و تو سایهٔ هر یک از آنان را که بر زمین افتاده می‌بینی. [این مثال برای تفهیم دو مطلب آورده شده. در عالَمِ امر (مرتبهٔ الهی) صُوَرِ موجودات نسبت به ذاتِ بی‌صورت الهی مانند نسبت سایه است به صاحب سایه. و در عالَم خلق (مرتبهٔ مخلوقات)، اعمال و افعال آدمی نسبت به افکار و اندیشه‌های درونی او، مانند نسبت سایه است به صاحب سایه.]

(۳۷۳۰) صورتِ فکرست بر بامِ مَشید[1] وآن عمل، چون سایه بر اَرکان پدید

صورت فکریّهٔ آدمی بر بام افراشتهٔ عقل و نفس ناطقه قرار دارد و عمل او همچون سایه بر ارکان و در و دیوار کالبد او پدیدار می‌شود.

(۳۷۳۱) فعل بر اَرکان و فکرت مُکْتَتَم[2] لیک در تأثیر و وُصلت[3] دو به هم

افعال آدمی بر ارکان و در و دیوار کالبد نمایان می‌شود، در حالی که اندیشه در نهانگاه باطن انسان مخفی است، امّا افعال و افکار در تأثیر و پیوستگی با یکدیگر وحدت و تضامن دارند. [با آنکه اعمال و افعال امری محسوس و پیداست و افکار و اندیشه‌ها امری مکتوم و پنهان، امّا در تأثیر و تأثّر، فکر و عمل به هم پیوسته است. یعنی فکر، عمل را می‌زاید، و عمل بر فکر تأثیر می‌گذارد.]

(۳۷۳۲) آن صُوَر در بزم، کز جامِ خوشی‌ست فایدهٔ او بی‌خودی و بی‌هُشی‌ست

مولانا تا اینجا پدیدار شدن صورت‌ها را از معانی و به عبارتی دیگر ظهور محسوس از نامحسوس را بیان داشت، امّا از اینجا تا چهار بیت بعدی، ظهور معانی از صورت‌ها و پدید آمدن نامحسوس از محسوس را با تمثیل شرح می‌دهد. معنی بیت: مثلاً ضیافت و بزم شرابخواری که صورتی محسوس دارد سبب پیدایش حالتی نامحسوس به نام مستی و بیهوشی می‌شود.

---

۱. مَشید: برافراشته، استوار و بلند.
۲. مُکْتَتَم: پوشیده و پنهان.
۳. وُصْلَت: پیوستگی.

صورتِ مرد و زن و لَعْب[۱] و جِماع فـایده‌ش بـی‌هوشیِ وقتِ وِقـاع[۲] (۳۷۳۳)

یا مثلاً صورت محسوس مرد و زن و ملاعبه و آمیزش آن دو با هم موجب ارضاء و نَشئگیِ آنان می‌شود.

صورتِ نان و نمک کآن نعمت است فایده‌ش آن قوّتِ بی‌صورت است (۳۷۳۴)

یا مثلاً صورت محسوس نان و نمک که از نعمت‌های مادّی الهی است موجب پیدایش قوّت و نیرو در بدن می‌شود که امری نامحسوس است.

در مصاف[۳]، آن صورتِ تیغ و سپر فایده‌ش بی‌صورتی، یـعنی ظـفر (۳۷۳۵)

یا مثلاً شمشیر و سپر و سایر آلات جنگی که محسوس است موجب پیدایشِ امـری نامحسوس یعنی پیروزی می‌شود.

مدرسه و تعلیق و صورت‌های وی چون به دانش متّصل شد، گشت طی (۳۷۳۶)

یا مثلاً با آنکه صورت مدرسه و مشق و رونویسی امری محسوس است، ولی همینکه علم کسب شد، دیگر درس و مدرسه و مشق برای شخص منتفی می‌شود، ولی علم و سواد تا پایان عمر باقی می‌ماند. [تعلیق از مصطلحات متداول قدیم است. بـه مـعنی جـزوه‌نویسی و یادداشت برداشتن به طوری که معمول طلّاب و محصّلان قدیم بود کـه تـقریرات و امـالی و افادات استاد را برای خود یادداشت برمی‌داشتند و می‌نوشتند. و بدین مناسبت کلمهٔ تعلیق به معنی مطلقِ نوشتن و کتابت کردن هم استعمال شده. و «تعلیقه» به معنی حواشی که بر کتب نوشته می‌شود و نیز به معنی نامه و مکتوب که در فارسی معمول شده مأخوذ از همان معنی است[۴].]

این صُوَر چون بندهٔ بی‌صورت‌اند پس چرا در نفیِ صاحب نعمت‌اند؟ (۳۷۳۷)

حال که این صورت‌ها بندهٔ خداونـدِ بـی‌صورت‌انـد، پس چـرا مُـنعِمِ خـود را انکـار

---

۱. لَعْب: بازی، لهو.

۲. وِقاع: آمیزش جنسی.

۳. مَصاف: جمع مَصَفّ (= محل صف کشیدن و عرصهٔ پیکار) امّا فارسیان تشدید مصافّ را اسقاط و معنی مفرد از آن اراده می‌کنند.

۴. شرح مثنوی مولوی، ص۵۹.

می‌کنند؟ [از این بیت تا پنج بیت بعدی در بیان این معنی است که صورت‌ها همه مخلوق و بندهٔ خالقِ بی‌صورت‌اند. با این حال چرا و چگونه خالق خود را کـه ولی نـعمت و مـبدأ فـیاض آنهاست نفی و انکار می‌کنند. امّا اگر به چشم حقیقت نظرکنی موجودات همه با زبان تکوینی معترف به وجود خالق خویش باشند، هرچند که با زبان ظاهر آن را انکار کرده باشند[۱].]

(۳۷۳۸) **این صُوَر دارد ز بـی‌صورت وجـود چیست پس بر مُوجِد خویشش جُحود[۲]؟**

این صورت‌ها، یعنی همهٔ این مخلوقات از خداوندِ بی‌صورت پدید آمده‌اند. پس چرا پدید آورندهٔ خود را انکار می‌کنند؟

(۳۷۳۹) **خـود ازو یـابد ظـهور انکـارِ او نیست غیرِ عکس، خود این کارِ او**

مخلوقات حتّی برای نفی خداوند نیز از خودِ او مدد می‌گیرند. پس انکـارگریِ آنـان بازتابی است از خود او. [اگر «عکس» را به «خود» اضافه کنیم ضمیر «او» در «کار او» راجع است به ذات بی‌صورت الهی. این وجه نیز جایز است. مولانا در ابیات پیشین گفته بود که با وجود این که صورت‌ها از ذات بی‌صورت الهی نشأت گـرفته‌انـد، پس چـرا در نـفی ذاتِ او می‌کوشند؟ امّا در بیت فوق بدان سؤال پاسخی عارفانه می‌دهد و می‌گوید: نفی و انکاری که از مخلوقات سر می‌زند هم ناشی از ذاتِ بی‌صورت الهی است. و این کار نیز غـیر از عکس و پرتوی از همان ذات بی‌صورت نیست. پس خلاصهٔ مطلب این شد که اقرار و انکار بشر هر دو مولود اراده و مشیّت الهی است[۳].]

(۳۷۴۰) **صورتِ دیوار و سقفِ هر مکـان ســـایهٔ انـــدیشهٔ مِـــعمار دان**

این را بدان که مثلاً صورت ظاهری دیوار و سقف هر مکانی سایه‌ای است از اندیشهٔ معمار. [یعنی در ظرف ذهنِ معمار و مهندس خاک و سیمان و شیشه و میلْ‌گرد و آجر و غیره وجود ندارد، بلکه در ذهن او فقط اندیشه‌ای مجرّد جای دارد، امّا همینکه آن اندیشه به منصّهٔ ظهور می‌رسد ناچار به صورتِ پی و دیوار و در و پنجره و غیره در می‌آید. اندیشهٔ معمار و مهندس سایه ندارد، در حالی که سقف و دیوار که مـولود انـدیشه اوست دارای سـایه است،

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۶۰.
۲. جُحود: انکار از روی لجاج و خیره سری.
۳. ر. ک. پیشین، ص ۶۱.

همچنین در ذاتِ بی‌صورت الهی ارادهٔ کفر و الحاد نبود، امّا چون ارادهٔ او به ظهور پیوست به سبب نقیصهٔ ذاتی ممکنات، کفر و الحاد از وی به ظهور آمد. پس انکار و جحود بشر نیز از لوازم عالم صورت و ماده است[۱].]

گر چه خود اندر محلِّ اِفتکار[۲] نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار (۳۷۴۱)

هرچند که در ذهن معمار (و مهندس)، سنگ و چوب و خشت وجود ندارد.

فاعلِ مطلق، یقین بی‌صورت است صورت اندر دستِ او، چون آلت است (۳۷۴۲)

فاعل مطلق یقیناً منزّه از صورتِ مادّی است. صورت در دست او به منزله آلت و وسیله است. [این بیت اشاره است به یکی از مسائل فلسفی که می‌گوید فاعل مطلق (مبدأ اعلی) باید مجرّد از مادّه و صورت باشد تا افاضه موجودات مادّی (عالم عنصری) و موجودات مجرّده (عالم عقول و نفوس) هر دو از وی ممکن باشد. چرا که موجود مادّی نمی‌تواند خالق و موجدِ شیءِ مجرّد باشد.[۳] «آلت»، فاعلیّت ندارد و مقهور فاعل است.]

گه‌گه آن بی‌صورت از کَتمِ عدم مر صُوَر را رُو نماید از کرم (۳۷۴۳)

ذات بی‌صورت الهی گهگاه به انگیزهٔ کرم و احسان از کتم عدم در صورت‌ها (ممکنات) تجلّی می‌کند. یعنی از غیب هویّت خارج می‌شود و به عرصهٔ ظهور در می‌پیوندد. [این بیت مبیّن دیدگاه عارفان اهل تجلّی است. منظور اینست که خداوندِ بی‌صورت گاهی در مجالی و مرایای ممکنات و هیاکل محسوسه بالاخص در نفس نفیس انبیا و اولیا تجلّی می‌کند. باید دقت داشت که مشرب تجلّی با مشرب حلولیّه فرق دارد چنانکه مکرّراً گفته آمد.]

تا مدد گیرد از او هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی (۳۷۴۴)

تا بر اثر این تجلّی، هر صورتی از او مدد گیرد و به کمال و جمال و اقتدار حقیقی رسد. [و الّا کسی که بخواهد از صورتِ عاری از معنا مدد گیرد بُت‌پرست است و مآلاً خوار و زار شود.]

---

۱. ر. ک. پیشین، ص ۶۱.

۲. اِفتِکار: اندیشیدن، تفکّر کردن.

۳. ر. ک. پیشین، ص ۶۲.

(۳۷۴۵) باز بی‌صورت چو پنهان کرد رُو آمدند از بهرِ کد[1] در رنگ و بو

دوباره وقتی که خداوندِ بی‌صورت، روی در حجاب غیب نهان دارد، صورت‌ها (مخلوقات) برای تکدّی به رنگ و بو سر می‌کشند. یعنی وقتی حضرت حق پرتو افاضات کمالیهٔ خود را از مخلوقات بگیرد، آنان برای کسب آن به همنوعان خود التجا می‌برند، غافل از آنکه آنان نیز چیزی در چنته ندارند که عطا کنند. [«رنگ و بو»، کنایه از اسباب و وسایط است.]

(۳۷۴۶) صورتی از صورتی دیگر، کمال گر بجوید، باشد آن عینِ ضَلال

اگر صورتی از صورتی دیگر درخواست کمال کند، این کار گمراهی محض است. یعنی مخلوق ذاتاً نمی‌تواند به مخلوق دیگر کمال بخشد، زیرا کمال از خالق است.

(۳۷۴۷) پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گُهَر احتیاجِ خود به محتاجی دگر؟

پس ای بی‌اصل و ریشه، چرا نیاز خود را به نیازمندی دیگر عرضه می‌داری؟!

(۳۷۴۸) چون‌صُوَر بنده‌ست، بر یزدان مگو ظن مَبَر صورت، به‌تشبیهش مجو

چون صورت‌ها (ممکنات)، بندهٔ خداوند هستند، هیچ صورتی را خدا مدان. گمان مدار که خداوند دارای صورت است، و او را به تصویر و تشبیه جستجو مکن.[چون در ابیات پیشین گفته آمد که خداوند گاهی در صُوَر ممکنات و هیاکل موجودات تجلّی می‌کند، ممکن است از آن بوی مذهب حلولیّه شنیده شود. پس در اینجا استدراکاً آن گمان را دفع می‌کند.]

(۳۷۴۹) در تضرّع جُوی و در اِفنایِ خویش کز تفکّر جز صُوَر نایَد به پیش

حال که نمی‌توان خداوند را از طریق تصویر و تشبیه یافت، پس باید او را در گریه و زاری و فنا ساختن وجود موهومت جستجو کنی، یعنی او را باید با ذوق درون و شکسته حالی و شکسته بالی طلب کنی، زیرا از اندیشه‌ورزی‌های حرفه‌ای چیزی جز صورت‌های محسوس یا مُخیَّل پدید نمی‌آید. و چون این صورت‌های فکریّه و قالب‌های خیالیّه بی‌اساس است نمی‌تواند بنده را به معبود برساند.

---

۱. کَدّ: دریوزگی، گدایی، تکدّی.

(۳۷۵۰) ور ز غـــیرِ صـورتت نَـبْوَد فِـرِه صورتی کآن بی تو زاید در تو، بِهْ

اگر تو بجز صورت از طریق دیگر نمی‌توانی کمال یابی، صورتی بگزین که از اندیشه تو پدید نیامده باشد، زیرا آن صورتی که بدون دخالت اندیشهٔ تو پدید آید برای تو بهتر است. [اگر خصلت ذاتی تو به گونه‌ای است که نمی‌توانی از صورت‌اندیشی دست بداری، لااقل به صورتی التجاآور که از اندیشه‌های خیال‌آلودِ تو زاده نشده باشد، بل صورتی باشد ملکوتی که بـدون تخیّل و تعمّلِ تو در وجود آید. بیت فوق ناظر است به مرحله‌ای از سلوک که همراه است با ظهور صورت‌های ملکوتی. چنانکه در ذیل آیهٔ ۴۰ سورهٔ توبه روایتی از امام رضا(ع) نـقل شده که سَکینه (= آرامش روحیِ مِنْ عِندالله) به صورتِ رخسارهٔ انسان تمثّل می‌یابد. و همان رخساره همراه انبیا بوده است: «... لَهٰا صُورَةٌ کَصُورَةِ وَجْهِ الْاِنْسانِ فَتَکُونَ مَعَ الْاَنْبِیاء...[1]» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵۱) دفتر پنجم.]

(۳۷۵۱) صورتِ شهری که آنجا مـی‌روی ذوقِ بی‌صورت کشیدت، ای رَوی[2]

ای خردمند، مثلاً شهری که دارای صورت ظاهر است و تو بدان‌جا مـی‌روی، ذوق و لذّتی که بدون صورت است تو را بدان دیار کشانده است. [این بیت راجع است به بیت (۳۷۱۵) به بعد در همین دفتر. منظور بیت: آنچه حقیقتاً تو را به سوی فلان شهر کشیده خود آن شهر و در و دیوارهایش نیست، بلکه ذوقی است که در تو بدان است و ذوق امری معنوی است پس تو در واقع مجذوب ذوقت شده‌ای نه مجذوب فلان شهر.]

(۳۷۵۲) پس به معنی می‌روی تا لامکـان که خوشی، غیرِ مکان است و زمان

پس تو ظاهراً بدان شهر می‌روی، ولی باطناً به عالم لامکان (جهان برین) می‌روی، زیرا که خوشی مقوله‌ای فرا مکانی و فرا زمانی است. [این بیت نیز مکمّل مضمون بیت پیشین است. و تأکید می‌کند که جاذبه و زیبایی صورتِ موجودات از ذات صورت نیست، بـل بـه سـبب جلوه‌های معنوی است.]

(۳۷۵۳) صورتِ یاری که سویِ او شـوی از بـــرایِ مُـــونسیّ‌اش مـی‌روی

مثلاً تو که ظاهراً نزدِ دوستی می‌روی، این رفتن تو به جهت اُنسی است که با او داری.

---

۱. ر. ک. تفسیر العیّاشی، ج۱، ص۸۴.

۲. رَوی: ر. ک. شرح بیت(۱۱۶۵) دفتر سوم.

[این بیت نیز تمثیلاً همان مضمون دو بیت پیشین را تأکید می‌کند. تو ظاهراً پیش دوستی می‌روی که دارای شکل و صورتِ محسوسه است، امّا بر حسب باطن مجذوب مقوله‌ای فراحسّی شده‌ای و آن، ذوق و اُنس با اوست.]

(۳۷۵۴) **پس به معنی سویِ بی‌صورت شدی گرچه زآن مقصود غافل آمدی**

بنابر این تو باطناً به سوی عالَم بی‌صورت (عالم معنا) رفته‌ای، هرچند که نسبت بدان عالَم آگاهی نداشته‌ای.

(۳۷۵۵) **پس حقیقت، حق بُوَد معبودِ کُل کز پیِ ذوق است سَیْرانِ سُبُل**[۱]

از مقدّمات پیشین این نتیجهٔ مهمّ در دین‌شناسی حاصل آمد که حضرت حق، معبود کُلّ خلایق است، چه از او باخبر باشند و چه باخبر نباشند، زیرا پیمودن راهها و سلوک در مذاهب و طرایقِ مختلف، برای ذوق و لذّتی است که پیروان ادیان از دین خود می‌برند. **کُلُّ حِزْبٍ بِمٰا لَدَیْهِمْ فَرِحُون**. [اختلاف مذاهب و مسالک، عَرَضی است نه جوهری، زیرا مذاهب، طرقی هستند که طالب حقیقت را به منزلگاه حقیقت می‌رساند.]

(۳۷۵۶) **لیک بعضی رو سویِ دُم کرده‌اند گر چه سَر اصل است، سَر گم کرده‌اند**

امّا بعضی از مردم به جای آنکه به سَر توجّه کنند به دُم توجّه می‌کنند. با آنکه سر، اصل است، سر را گم کرده‌اند، یعنی به جای آنکه حضرت حق را معبود خود سازند، صورت‌های محسوسه را معبود و مطلوب خود دانند. یا به جای آنکه جوهر دین و حاقِّ پیام آن را اصل بدانند، قشر و پوستهٔ دین را اصل می‌پندارند. بدین ترتیب سوراخ دعا گم کرده‌اند.

(۳۷۵۷) **لیک آن سَر، پیشِ این ضالانِ[۲] گم می‌دهد دادِ سَری از راهِ دُم**

امّا آن سَر، یعنی معبود حقیقی عطایایی را که لایق شأن معبودیّت خود است از طریق دُم یعنی معبودهای باطل به آن گمراهان می‌دهد. [این بیت حاوی این نکته است که اگر کسی

---

۱. سَیْرانِ سُبُل: پیمودن راهها. سلوک در مذاهب و طرائق. سَیْران، مصدر ثلاثی مجرّد عربی است که در اصل، سَیَران بر وزن طَیَران بوده است که فارسیان فتحهٔ دوم را ساکن کرده‌اند. سُبُل نیز جمع سَبیل (= راه) است.

۲. ضالّ: گمراه.

از معبودهای آفل چیزی طلب کرد و خواسته‌اش برآورده شد، آن نیز از معبود حقیقی است، منتهی از مجاری معبودهای آفل صورت گرفته است. رجوع شود به بیت (۹۱۴ ـ ۹۰۹) دفتر چهارم و حکایتِ «یاری خواستن حلیمه از بُتان» که از بیت (۹۱۵) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

(۳۷۵۸) آن ز سَر می‌یابد آن داد، این ز دُم قومِ دیگر پا و سَر کردند گم

آن یکی، یعنی موحّد حقیقی عطایای الهی را از سر می‌گیرد، یعنی از حضرت حق دریافت می‌کند، ولی این یکی، یعنی بُت‌پرست، عطایای الهی را از طریق دُم می‌گیرد، یعنی از مجاری معبودهای برساخته و دروغین دریافت می‌کند. [جمعی دیگر، یعنی مجذوبان مست و عشّاق حق‌پرست چنان در توحید پیش رفته‌اند که پا و سرِ خود را گم کرده‌اند. یعنی به مقام سُکر و بی‌خویشی رسیده‌اند. و مسلّماً مرتبه اینان فوق‌المراتب است.]

(۳۷۵۹) چونکه گم شد جمله، جمله یافتند از کم آمد، سویِ کُل بشتافتند

وقتی که ماسِوَی‌الله در شهود این عارفان عاشق بکلّی محو شد و حتّی وجود موهوم خود را نیز محو کردند، حقیقتِ همه چیز را به دست آوردند. اینان از طریق فنا و محو خود به سوی مرتبهٔ کُلّ (حقیقت الهی) شتافتند. [«کم آمد» اشاره دارد به مقام فنا و محو عارفانه. چنانکه در حکایت نحوی و کشتیبان در بیت (۲۸۴۷) دفتر اول فرماید:

فقهِ فقه و نحوِ نحو و صرفِ صرف در «کم آمد» یابی ای یار شِگَرف

بدینسان این فصلِ فخیم که حاوی ابیاتی بس پُر نکته و دقیق بود به پایان رسید.]

دیدنِ ایشان در قصرِ این قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر نقشِ روی دخترِ شاهِ چین را و بیهوش شدنِ هرسه و در فتنه افتادن و تفحّص کردن که: این صورتِ کیست؟

(۳۷۶۰) این سخن پایان ندارد آن گروه صورتی دیدند با حُسن و شُکوه

این سخنان نغز و دقیق تمام شدنی نیست. پس بهتر است به ادامهٔ حکایت بپردازیم: آن شاهزادگان در قلعه ذاتُ‌الصُّوَر تندیسه‌ای زیبا و شکوهمند دیدند.

(۳۷۶۱) خوب‌تر زآن دیده بودند آن فریق لیک زین رفتند در بحرِ عمیق

اگرچه آن گروه (شاهزادگان) پیش از این هم تندیسه‌های زیبا دیده بودند، ولی این

تندیسه چیز دیگری بود، چندانکه از فرط جمال آن به دریایِ ژرف عشق و حیرت فرو رفتند.

(۳۷۶۲) زانکه افیون‌شان در این کاسه رسید کاسه‌ها محسوس و، افیون ناپدید

زیرا که افیون در این کاسه به آنان رسید. گرچه کاسه‌ها قابل رؤیت است، ولی خودِ افیون ناپیداست. [«اَفیون» ماده‌ای است مُخدِّر که از عصارهٔ خشخاشِ سیاه می‌گیرند. در اینجا منظور شرابی است که از افیون می‌سازند. به هرحال «افیون» در اینجا کنایه از عشق مجازی و صوری است. امّا منظور بیت: هر کس ربودهٔ عشقی است که در ظرفی قرار گرفته است. ظرف‌ها اهمیّتی ندارند، آنچه مهمّ است مظروف است. چنانکه اگر یک نوع شراب را در ظروفی مختلف بریزند در سَکْرانیّت و مستی‌آور بودن آن هیچ فرقی پدید نمی‌آید. امّا صورتْ‌پرستان خیال می‌کنند که عاشق به صورت و ظرف عشق می‌ورزد، از اینرو وی را می‌نکوهند.]

(۳۷۶۳) کرد فعلِ خویش قلعهٔ هُشْرُبا هر سه را انداخت در چاهِ بلا

قلعهٔ هوشْرُبا کار خود را کرد و هر سه شاهزاده را در چاهِ محنت و ابتلا انداخت.

(۳۷۶۴) تیرِ غمزه[۱] دوخت دل را بی‌کَمان اَلْاَمان و اَلْاَمان[۲]، ای بی‌امان

تیر غمزهٔ آن تندیسه بدون آنکه کمانی بکَشَد بر دل شاهزادگان بنشست. ای تندیسه‌ای که به کسی امان نمی‌دهی، به فریادم رس. به فریادم رس.

(۳۷۶۵) قِرن‌ها را صورتِ سنگین[۳] بسوخت آتشی در دین و دلْشان برفروخت

بیت فوق را به دو وجه حمل توان کرد: وجه اوّل اینکه بیت مذکور را به آن سه شاهزاده تخصیص دهیم، و در این صورت باید قِرْن (= نظیر، مانند، همتا) بخوانیم که جمع آن اَقْران است. وجه اول: آن تندیسهٔ سنگی، هستیِ سه شاهزاده‌ای را که همتا و همشأن یکدیگر بودند بسوزانید، و بر خرمن دین و دلشان شرر زد. وجه دوم در صورتی است که بیت فوق را

---

۱. غَمْزه: اشاره به چشم و ابرو. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۲) دفتر سوم.

۲. اَلْاَمان: کلمه‌ای است که به هنگام نزول بلا و رخداد ناگوار به جهت یاری خواستن گویند. این لفظ در اینگونه موارد مکرّراً گفته می‌آید.

۳. سَنگین: سنگی، ساخته شده از سنگ. صفت نسبی است. در این بیت صفتِ «صورت» واقع شده است. پس «صورتِ سنگین» یعنی تندیسه‌ای که از سنگ تراشیده باشد.

به عنوان تحلیل تاریخی تلقّی کنیم و در این صورت باید قَرْن (= نسل اندر نسل، دوره، عصر) بخوانیم که جمع آن قُرون است. وجه دوم: اصولاً بُتان سنگی نسل‌های پیشین را سوزانـدند. یعنی تباهشان کردند. و دین و دلشان را به آتش کفر کشیدند. فعل «سوخت» ذو وجهین است، یعنی هم لازم است و هم متعدّی. ولی در اینجا متعدّی است.]

چونکه او جانی[۱] بود، خود چون بود؟ فتنه‌اش هر لحظه دیگـرگون بـود (۳۷۶۶)

معنی بیت با تقدیر چند جملهٔ محذوف: در جایی که بتِ سنگی که روح و جانی ندارد این‌قدر جذّاب و فریبنده باشد، تو ببین اگر روح و جانی می‌داشت چگونه می‌شد؟! مسلّماً افعال فتنه‌انگیزش متغیّر و نو به نو می‌بود و تعداد بیشتری را اسیر و عبید خود می‌کرد.

عشقِ صورت در دلِ شـهْزادگـان چون خَلِش[۲] می‌کرد مانندِ سِـنان[۳] (۳۷۶۷)

عشق آن تندیسهٔ سنگی مانند سرنیزه در دل شاهزادگان فرو می‌رفت.

اشک می‌بارید هر یک همچو میغ[۴] دست می‌خایید و می‌گفت: ای دریغ! (۳۷۶۸)

هر یک از شاهزادگان مانند ابر بهاری می‌گریست و انگشت ندامت به دندان می‌گزید و می‌گفت: افسوسا! دریغا! [مراد از «دست» در اینجا «انگشت» است، از باب ذکرِ کُـلّ و ارادهٔ جزء.]

ما کنون دیدیم، شه ز آغاز دیـد چندْمان سـوگند داد آن بـی‌ندید[۵] (۳۷۶۹)

آنچه را که ما اکنون دیدیم، شاه از همان اوّل دیده بود. آن شاهِ بی‌همتا چندین بار ما را قسم داد که بدین قلعه در نیاییم. [امّا افسوس که سفارش او نشـنیده گـرفتیم و بـدین مکـان درشدیم و به چنبر بلا گرفتار آمدیم. راهنمایان صالح نیز آدمیان را از شیفتگی دژ دنیا برحذر می‌دارند، ولی کو گوش شنوا؟!]

---

۱. جانی: با یای نسبت، یعنی آنچه دارای روح و جان است، یا از عالم روح و جان است.
۲. خَلِش: اسم مصدر یا مصدرِ شینی از خَلیدن به معنی فرو رفتن خار و تیغ و امثال آن در بدن.
۳. سِنان: سرنیزه، تیزی سرنیزه.
۴. میغ: ابر.
۵. نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

(۳۷۷۰) انبیا را حقِّ بسیار است از آن که خبر کردند از پایانِ‌مان

پیامبران بر گردن همهٔ آدمیان حقِّ فراوان دارند، زیرا که ما آدمیان را از فرجامِ در شدن به دژِ پُر نقش و نگار دنیا آگاه کردند. یعنی به ما گفتند که مبادا مجذوب هواهای نفسانی و جواذب دنیوی شوید که در آن صورت وَرْقایِ جانتان به گِل و لای نفسانیّات آلوده شود و نتواند به سوی ذِرْوهٔ روحانی و سدرهٔ سبحانی پرواز کند.

(۳۷۷۱) کآنچه می‌کاری، نروید جز که خار وین طرف پَرّی نیابی زو مَطار[1]

مثلاً به ما گفتند بذری که در مزرعهٔ دنیا می‌کاری، چون بذر شهوت است از آن چیزی نمی‌روید مگر بوتهٔ خار. پس اگر به جانب شهوات پرواز کنی، جای پرواز نخواهی یافت. یعنی نمی‌توانی به جانب مسائل روحانی طیران کنی.

(۳۷۷۲) تخم از من بَر، که تا رَیْعی[2] دهد با پَرِ من پَر، که تیر آن سو جهد

از من بذر بگیر تا میوهٔ نکو دهد. و با بال و پر من پرواز کن که تیر بدان جانب پرتاب کند. یعنی به مدد روحانیّت من پرواز کن تا تیر همّت و سعی‌ات به سوی کویِ حقیقت بشتابد.

(۳۷۷۳) تو ندانی واجبیّ[3] آن و، هست هم تو گویی آخِر آن واجب بُده‌ست

تو واجب بودن آن امر را نمی‌دانی. یعنی تو نمی‌دانی که اطاعت از قول و فعل انبیا امری واجب است، حال آنکه در واقع واجب است. امّا سرانجام تو نیز خواهی گفت که آن امر از ابتدا واجب بوده است.

(۳۷۷۴) او تو است، امّا نه این تو آن تو است که در آخِر، واقفِ بیرون شو است

او تویی، امّا نه این «تو» که فعلاً هستی، بلکه «تو»یی که سرانجام راهِ نجات را خواهد شناخت. یعنی آن «تو»یی که سرانجام حقیقت را خواهد شناخت غیر از آن «تو» است که در حال حاضر چشم حقیقت‌بین ندارد. تو خیال می‌کنی که حقیقتِ «تو» همین «تو»یی است که ظاهراً می‌بینی. حال آنکه «تو»یِ حقیقیِ «تو» در «تو»یِ ظاهری تو پنهان است. [منظور مولانا

---

۱. مَطار: پریدن، جای پریدن، هم مصدر میمی تواند بود، و هم اسم مکان.

۲. رَیْع: ثمره و حاصل. «رَیْع دادن» یعنی میوه و ثمره دادن.

۳. واجِبی: وجوب، واجب بودن. واجب + یای مصدری.

از بیت فوق اینست که نفس انسانی دارای پیچیدگی و مراتب و بطون مختلف است که از آن به «تو» تعبیر می‌کند. مثلاً این «تو» هستی که خطایی مرتکب می‌شوی، و باز همین «تو» هستی که به خطای خود واقف می‌شوی و خود را ملامت می‌کنی. پس در آن مرتبه، «تو»یِ تو، نفس امّاره است، و در این مرتبه، نفس لوّامه و در مراتب بالاتر «تو»یِ تو نفس راضیّه و مرضیّه و مطمئنّه خواهد بود[۱] مولانا در دفتر سوم، گوید:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق　　بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تُوی زفت است، کآن نهصد تو است　　قلزم است و غرقه‌گاهِ صد تو است

بعضی از شارحان مرجع ضمیر «او» را خداوند دانسته‌اند. با توجّه بدین رأی، بیت فوق ناظر است بر وحدت حق و خلق بر مبنای وحدت وجود.]

توی آخر سوی توی اوّلت　　آمده‌ست از بهرِ تنبیه و صِلَت[۲] (۳۷۷۵)

«تو»یِ آخرینت برای آگاهاندن و به وصال رساندنِ «تو»یِ اوّلینت به سویِ آن آمده است.
[انقروی و برخی از شارحان در بیان مقصود مولانا راه تکلّفْ‌باری پیموده‌اند و بیشتر بر مشربِ ابن‌عربی مشی کرده‌اند. خلاصهٔ مقصود بیت فوق اینست: اگر از قول و فعل انبیا اطاعت کنی «تو»ی حقیقی تو فعّال می‌شود و «تو»ی موهوم و کاذبت را می‌آگاهاند و به وصال حق می‌رساند.]

توی تو در دیگری آمد دَفین[۳]　　من غلامِ مردِ خودْبینی چنین (۳۷۷۶)

امّا «تو»یِ حقیقی تو در «تو»یِ کاذبت دفن شده است. من غلام کسی هستم که هویّتِ حقیقی خود را ببیند. یعنی مردم بواسطه آنکه به امور کاذب دل سپرده‌اند، حقیقت خود را گم کرده‌اند و شخصیّت و هویّتی ساختگی و بی‌اساس کسب کرده‌اند.

آنچه در آیینه می‌بیند جوان　　پیر اندر خشت بیند پیش از آن (۳۷۷۷)

هرچه را که جوان در آینه تماشا می‌کند، پیر آن را در خشت می‌بیند. [مراد از «جوان»، انسان خام‌طبع و ناقص المعرفة و قلیل الشّعور است، و مراد از «پیر»، کامل در معرفت و واصل

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص۶۷.
۲. صِلَت: مصدر ثلاثی مجرّدِ مثال واوی که واوِ آن برای تخفیف حذف شده است. به معنی پیوند دادن و وصل کردن.
۳. دَفین: مدفون، دفن شده.

به حقیقت است. رجوع شود به بیت (۱۶۷) دفتر دوم.]

(۳۷۷۸) ز امرِ شاهِ خویش بیرون آمدیم با عنایاتِ پدر یاغی شدیم

وقتی که شاهزادگان در قلعهٔ ذات‌الصُّوَر خود را دچار بلا و عنا دیدند گفتند: از فرمان شاه رخ برتافتیم و در برابر الطاف و توجّهات او طغیان کردیم.

(۳۷۷۹) سهل دانستیم قولِ شاه را وآن عنایتهایِ بی‌اَشباه[۱] را

سخن شاه و الطاف و توجّهات بی‌نظیر او را دست کم گرفتیم.

(۳۷۸۰) نَک در افتادیم و در خندق همه کشته و خستهٔ بلا، بی مَلْحَمه[۲]

اکنون بدون جنگ و کارزار، جملگی کُشته و مجروحِ تیر بلا شده‌ایم و به خندق رنج و عناء فرو افتاده‌ایم.

(۳۷۸۱) تکیه بر عقلِ خود و فرهنگِ خویش بودمان، تا این بلا آمد به پیش

از آنرو که بر عقل و فرزانگی خود تکیه داشتیم، این بلا بر سرِمان آمد.

(۳۷۸۲) بی مرض دیدیم خویش و بی ز رِقّ[۳] آنچنانکه خویش را بیمارِ دِقّ[۴]

همانطور که بیمارِ مبتلا به دِقّ خود را سالم می‌پندارد، ما نیز خود را صحیح و سالم و آزاد می‌پنداشتیم. [در حالی که اینک خود را اسیر بندِ بلا می‌بینیم.]

(۳۷۸۳) علّتِ پنهان کنون شد آشکار بعد از آنکه بند گشتیم و شکار

امّا بعد از آنکه توسّطِ صیّاد بلا صید شدیم و به بند اسارت درآمدیم بیماری پنهانی ما آشکار شده است. یعنی حال که به ابتلا دچار آمده‌ایم تازه دریافته‌ایم که نفسِ ما پیش از این بیمار بوده است.

---

۱. اَشْباه: همانندان، مانندها. جمعِ شِبْه.
۲. مَلْحَمه: جنگ، کارزار سخت. جمع: مَلاحِم.
۳. رِقّ: بندگی.
۴. دِقّ: ر. ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.

سایهٔ رهبر بِهْ است از ذکرِ حق یک قناعت بِهْ که صد لُوت[۱] و طبق[۲] (۳۷۸۴)

سایهٔ مرشد از ذکر حقّ بهتر است. چنانکه مثلاً یک قناعت از انواع و اقسام طعام‌ها بهتر است. [این بیت و بیت بعدی در بیان لزوم مرشد داشتن در سلوک است. یکی از مباحثی که در مثنوی بسیار مورد تأکید واقع شده داشتن مرشد در سلوک است. این موضوع از پایه‌های اساسی سلوک در مکتب مولاناست و بیش از سایر مسائل و لواحق سلوک مورد توجّه قرار گرفته است. به عنوان نمونه رجوع شود به بیت (۵۹۰ ـ ۵۸۸) دفتر سوم، و بیت (۲۲۳۴ ـ ۲۲۲۹) دفتر اوّل و...]

چشمِ بینا بهتر از سیصد عصا چشم بشناسد گهر را از حَصا[۳] (۳۷۸۵)

زیرا چشم بصیر از سیصد عصا بهتر است. چرا که چشم بینا گوهر را از سنگ تشخیص می‌دهد.

در تفحّص آمدند از اَنْدُهان صورتِ که‌بُوَد عجب این در جهان؟ (۳۷۸۶)

شاهزادگان از شدّت غصّه و اندوه دست به جستجو زدند تا دریابند که این تندیسهٔ سنگی به کدام زنِ زیبا تعلّق دارد؟

بعدِ بسیارِ تفحّص در مسیر کشف کرد آن راز را شیخی بصیر (۳۷۸۷)

پس از جستجوهای بسیاری که شاهزادگان صورت دادند، بالاخره در راهی به عارفی دیده‌ور برخورد کردند و او پرده از این راز برداشت.

نه از طریقِ گوش، بل از وحیِ هوش رازها بُد پیشِ او بی‌رویْ‌پوش (۳۷۸۸)

البتّه نه از طریق گوش، بلکه از طریق وحی هوش؛ زیرا اسرار در نزد آن عارف کامل بی‌پرده و حجاب بود. یعنی آن راز را از طریق حواس ظاهره در نیافت، بل از راه مکاشفات قلبی دریافت.

---

۱. لُوت: انواع طعام‌های لذیذ.

۲. طَبَق: در اصل به معنی خوانچه، و مجازاً به معنی انواع طعام.

۳. حَصا: ریگ، سنگریزه. جمع: حَصَیات.

(۳۷۸۹) گفت: نقشِ رَشکِ پروین[۱] است این صورتِ شه‌زادهٔ چین است این

آن عارف به شاهزادگان گفت: این تندیسهٔ زیبا مورد حسد ستارهٔ پروین (= ثُریّا) است. این تندیسه به دختر شاه چین تعلّق دارد. یعنی ستارهٔ پروین با همهٔ زیبایی و درخشش به جمال این تندیسه غبطه می‌خورد.

(۳۷۹۰) همچو جان و چون جَنین پنهانْست او در مُکَتَّم[۲] پرده و ایوانْست او

دختر شاه چین مانند روح و جَنین ، پنهان است، و در پرده و ایوان کاخ پوشیده و نهان است.

(۳۷۹۱) سویِ او نه مرد ره دارد، نه زن شاه پنهان کرد او را از فِتَن

هیچ مرد و زنی مجاز نیستند سراغ او را بگیرد، شاه او را از جمیع فتنه‌ها و دردسرها مخفی داشته است.

(۳۷۹۲) غیرتی دارد مَلِک بر نامِ او که نَپَرّد مرغ هم بر بامِ او

شاه چین نسبت به اسم دخترش چنان غیرت می‌ورزد که حتّی پرنده هم نمی‌تواند بر بام او پرواز کند.

(۳۷۹۳) وایِ آن دل کِش چنین سودا فتاد هیچ کس را این چنین سودا مباد

وای به حال آن دارندهٔ دلی که خیال ملاقات با دختر شاه چین به سرش بزند. الهی که هیچکس چنین خیال باطلی نداشته باشد. [چون اگر به چنین خیالی بیفتد شاه چین روزگارش را سیاه می‌کند، بس که به دخترش غیرت می‌ورزد.]

(۳۷۹۴) این سزایِ آنکه تخمِ جهل کاشت وآن نصیحت را کَساد و سهل داشت

اینست سزای کسی که بذر نادانی کاشت و نصایح شاه را حقیر و ناچیز شمرد. یعنی شاهزادگان چون نصایح پدر را ننیوشیدند به محنت دچار آمدند. [در این بیت، صنعتِ

---

۱. پروین: ر. ک. شرح بیت (۳۹۹۲) دفتر اوّل.

۲. مُکَتَّم: مکتوم، پوشیده، پنهان.

ذُوقافِیَتَیْن بکار رفته است. «جهل» با «سهل»، و «کاشت» با «برداشت».[۱]]

اعتمادی کرد بر تدبیرِ خویش که بَرَم من کارِ خود با عقل پیش (۳۷۹۵)

به تدبیر خود اعتماد کردند و گفتند که ما با تکیه بر نیروی عقل و فکرت خویش امور خود را پیش می‌بریم.

نیم ذرّه زآن عنایت بِهْ بُوَد که ز تدبیرِ خِرَد سیصد رَصَد[۲] (۳۷۹۶)

نیم ذرّه از الطاف و توجّهات پادشاه بهتر از سیصد بهره‌ای است که از تدبیر عقل حاصل شود. [این بیت و بیت بعدی دو مطلب اساسی در مکتب ذوقی و عرفانی مولانا را به نحو اجمال بیان داشته است: یکی اینکه «جهدِ بی‌توفیق، جان کندن بُوَد» یعنی بشر هر قدر که بکوشد و بجوشد، مادام که سایهٔ توفیقات ربّانی بر سرش نباشد کاری از پیش نخواهد بُرد: «نرود بی‌مددِ لطفِ تو کاری از پیش» یک ذرّه عنایت حضرت حق از خروارها جِدّ و جهد بشر مؤثّرتر است.

ذرّه‌ای سایهٔ عنایت بهتر است از هزاران طاعتِ ایزدپرست

مطلب دوم اینکه بشر به مدد عقل و فکرت خویش نمی‌تواند به مراتب کمال برسد. در واقع کُمَیتِ عقل در طی کمال انسانی لنگ است، و رسیدن به مقام عالیِ کمال، موقوف جذبهٔ الهی است.[۳]]

تَرکِ مَکرِ خویشتن گیر ای امیر پا بِکَش، پیشِ عنایت، خوش بمیر (۳۷۹۷)

ای فرمانروا، از مکر و تدبیر خود دست بدار و در ظلِّ عنایت الهی قرار گیر و بخوبی بمیر. [مراد از این «مرگ» مرگ اختیاری است. یعنی مُردن از هواهای نفسانی و ازالهٔ خودخواهی و اِذابهٔ خودبینی.]

این به قدرِ حیلهٔ معدود نیست زین حیَل تا تو نمیری، سود نیست (۳۷۹۸)

پیش بردن کارهایت در محدودهٔ تدبیر و ترفندهای محدودِ عقل جزئی درنمی‌گنجد،

---

۱. ر.ک. **تفسیر مثنوی مولوی**، ص۴.

۲. رَصَد: در کمین نشستن، نگهبانان، راه، باران، سبزهٔ کم. ظاهراً هیچ‌یک از معانی یاد شده با بیت فوق درنمی‌سازد، زیرا «رَصَد» در اینجا مناسب معنی بهره و نصیب است.

۳. ر.ک. **تفسیر مثنوی مولوی**، ص۷۰.

زیرا تا از تدبیرها و ترفندهای عقل جزئی‌ات نمیری و آنها را بکلّی ترک نگویی به رستگاری و نجاح نخواهی رسیدن. [«این» اشاره است به پیش بُردن کارها که در (۳۷۹۵) همین دفتر[۱]. مراد از مرگ مذکور در دو بیت اخیر، مرگ اختیاری است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل. حکایت بعدی در تبیین مرگ اختیاری است.]

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۵۷.

حکایتِ صدرِ جهانِ بخارا که، هرسایلی که به زبان بخواستی، از صدقهٔ عامّ، بی‌دریغ او محروم شدی، و آن دانشمندِ درویش به فراموشی و فرطِ حرص و تعجیل، به زبان بخواست در مَوْکِب، صدرِجهان از وی رو بگردانید، و او هر روز حیلهٔ نوساختی و خود را گاه زن کردی زیر چادر و گاه نابینا کردی و چشم و روی خود بسته به فراستش بشناختی، اِلیٰ آخِرِهِ

خلاصهٔ داستان

صدرِجهان، حاکم ولایت بخارا خوبی بغایت نکو داشت و از نیازمندان دستگیری‌ها می‌کرد. او واقعاً چشم و چراغ حاجتیان بود. منتهی احسان خود را بر این‌سان و سیرت نهاده بود که هر بامداد اهل نیاز بر سر راهش صف درکشند و نیاز خود به زبان نیاورند، بل خموش و منتظر در ایستند تا صدر از آن معبر گذرد و هر کس را عطا و صِلَتی درخور دهد. و چنانچه کسی به زبان عرض حاجت می‌کرد از عطای او ناکام می‌ماند، و دیگر آنکه عطای وی در هر بامداد به گروهی اختصاص داشت. مثلاً روزی مختص بیماران بود، و روز دگر مختص بیوگان، و روزی به سادات و روز دیگر به فقیهان. امّا در هر نوبت، رسم سکوت و دم برنیاوردنِ نیازمندان بجِدّ مراعات می‌شد. تا اینکه روزی پیرمردی تنگْ‌حوصله و آتشینْ‌زبان با صدایی بلند و به شیوهٔ طلبکاران از صدر صِلَتی خواست. صدر که از این رفتار ناساز و بی‌هنگام پیرمرد حیران و خشمین شده بود با لحنی سُخره‌آمیز گفت: پدرجان! واقعاً که آدمی بی‌حیاتر از تو ندیده‌ام! پیرمرد هم در جواب گفت: تو که از من بی‌حیاتری جناب صدر! مگر تو نیستی که می‌خواهی هم دنیا را تصرّف کنی و هم آخرت را؟! این دنیا و زخارفش را که قبضه کرده‌ای، و حال می‌خواهی با مقداری صدقه و زکات و بذل و بخشش مُلک آخرت را هم به تصرّف درآوری؟! حالا بگو ببینم من بی‌حیاترم یا تو؟! صدر از این جواب پیرمرد به خنده درآمد و

مالی بسیار بدو بخشید. پیرمرد تنها کسی بود که توانست با درخواست زبانی از صدر چیزی بگیرد. فردای آن روز که نوبت فقیهان بود، فقیهی (شاید در تأسّی بدان پیرمرد) با فریاد و فغان از صدر چیزی خواست. امّا صدر چیزی نبخشید. فقیه که عزم کرده بود به هر گونه هست از عطای صدر بهره‌مند شود روز دگر پای خویش در کهنه پاره‌ای درپیچید و در صف بیماران و علیلان درنشست، ولی صدر دوباره او را شناخت و چیزی بدو نداد. دگر روز فقیه چهره در جامه‌ای پوشید ولی باز صدر او را شناخت و عطا از او دریغ داشت. روز دگر چادری بر سر کرد و در صف بیوگان درنشست این بار نیز شناخته شد. تا اینکه فقیه سراغ «کفن‌خواهی»[1] رفت و با او قرار گذاشت که وی را در نمدی درپیچد و بر معبر صدر نهد و خود به تماشا نشیند تا از عطای صدر هرچه حاصل آمد با هم قسمت کنند. وقتی صدر از آن راه گذشت به خیال آنکه مُرده‌ای بی‌کس روی زمین مانده است پاره زری بر او انداخت. فقیه از بیم آنکه کفن‌خواه پیشدستی کند زرِ صدر در رباید و بدو چیزی ندهد بیدرنگ دست از زیر نمد بیرون آورد و زر صدر بستد و سر از زمین بلند کرد و بدو خطاب آورد که دیدی آخر زر از تو ستاندم؟! صدر گفت: امّا تا نمُردی نبُردی!

* * *

مولانا در این حکایت راز مرگ اختیاری را که مستند به کلام استوارِ **مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا** است می‌گشاید. مادام که سالک از بندِ خودبینی و نخوت نرهد به فتوحات ربّانی نرسد.

* * *

(۳۷۹۹) **در بخارا خویِ آن خواجیم اَجَل[2] بود با خواهندگان حُسنِ عمل**

در شهر بخارا خواجهٔ بزرگی بود که طبق عادت با گدایان رفتاری خوب داشت.

(۳۸۰۰) **دادِ بسیار و عطایِ بی‌شمار تا به شب بودی ز جودش زر نثار**

آن خواجهٔ بزرگ (صدرجهان) از صبح تا شب بواسطهٔ صفتِ بخشندگی‌اش به نیازمندان زر و سیم می‌بخشید.

---

۱. کفن‌خواه: کسی که از اعیانِ مردم، اعاناتی جمع می‌آورد تا هزینه کفن و دفن بی‌کسان و فقیران را فراهم کند.

۲. خواجیم اَجَلّ: خواجهٔ مهین، سرورِ بزرگوار.

زر به کاغذپاره‌ها پیچیده بود تا وجودش بود، می‌افشاند جود (۳۸۰۱)

زر و سیم را در کاغذپاره‌ها می‌پیچید و به نیازمندان می‌داد. و خلاصه مادام که در قید حیات بود به این و آن بذل و بخشش می‌کرد.

همچو خورشید و چو ماهِ پاکباز آنچه گیرند از ضیا، بِدْهند باز (۳۸۰۲)

درست مانند خورشید و ماهِ پاکباخته که هر نوری از خداوند می‌گیرند دوباره همان را به خلایق و موجودات پس می‌دهند.

خاک را زرْبخش که‌بْوَد؟ آفتاب زر ازو در کان و، گنج اندر خراب (۳۸۰۳)

چه کسی زر و سیم را به خاک می‌بخشد؟ آفتاب عالمتاب. زیرا طلا و نقرهٔ موجود در معادن از آفتاب حاصل آمده است. گنجینهٔ نهفته در ویرانه‌ها نیز از آفتاب است. [قدما پیدایش جواهر معدنی را از انوار آفتاب می‌دانستند. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل. منشأ معادن معنوی انسان نیز شمس حقیقت است.]

هر صباحی یک گُرُه را راتبه[1] تا نمانَد اُمّتی زو خایبه[2] (۳۸۰۴)

هر بامداد (طبق نوبت) به گروهی مستمرّی می‌داد تا هیچ جمعی از بخشش او ناکام نمانَد.

مبتلایان را بُدی روزی عطا روزِ دیگر بیوگان را آن سَخا (۳۸۰۵)

مثلاً یک روز به مبتلایان یعنی بیماران و بیچارگان و درماندگان مستمری می‌داد، روز دیگر به بیوه زنان می‌بخشید.

روزِ دیگر بر عَلَوْیانِ مُقِل[3] با فقیهانِ فقیرِ مُشْتَغِل (۳۸۰۶)

و روز بعد به ساداتِ فقیر و فقهای تنگدستی که به درس و بحث اشتغال داشتند

---

۱. راتِبه: وظیفه، مقرّری، عطیّه.

۲. خایِبه: نومید، ناکام. از ریشهٔ «خ ی ب».

۳. مُقِلّ: درویش، فقیر.

مستمرّی می‌داد.

(۳۸۰۷) روزِ دیگر بر تُهی‌دستانِ عام روزِ دیگر بر گرفتارانِ وام

یک روز نیز به مستمندان عام، یعنی فقرایی که جزوِ سادات نیستند احسان می‌کرد، و روز بعد نیز به مقروضان و بدهکاران می‌بخشید.

(۳۸۰۸) شرطِ او آن بود که کس با زبان زر نخواهد هیچ، نگشاید لبان

امّا شرط صدرجهان در احسان و بخشش این بود که کسی نیاز خود را به زبان و بیان در نیاورد.

(۳۸۰۹) لیک خامُش بر حوالیِّ رَهَش ایستاده مُفْلِسان، دیوارْوَش

لیکن بینوایان در سرِ راه او مانند دیوار صف می‌بستند و هیچ حرفی نمی‌زدند. یعنی خاموش به صف می‌ایستادند و کاسهٔ تکدّی را به سوی او دراز می‌کردند.

(۳۸۱۰) هر که کردی ناگهان با لب سؤال زو نبردی زین گُنَه یک حبّه مال

اگر کسی نیاز خود را دفعتاً به زبان می‌آورد به سبب این خطا حتّی پشیزی هم نمی‌توانست از او بگیرد.

(۳۸۱۱) مَنْ صَمَتَ مِنْکُم نَجا بُد یاسِه[1]اش خامُشان را بود کیسه و کاسه‌اش

قانون و قاعدهٔ صدرجهان در احسان و بخشش این بود که هرکس خموش باشد نجات یابد. کیسه و کاسهٔ او به خموشان می‌رسید. یعنی به آنان بذل و بخشش می‌کرد. [مصراع اول مقتبس از حدیث نبوی: مَنْ صَمَتَ نَجا[2]. «هر که خموشی گُزید رستگار شد.»]

(۳۸۱۲) نادرا روزی یکی پیری بگفت دِه زکاتم که منم با جوع جفت

تا اینکه از قضا روزی پیرمردی به صدرجهان گفت: گرسنه‌ام به من زکاتی عطا کن.

---

۱. یاسِه: یاسا، قاعده، قانون. لفظی مغولی است.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۹.

منع کرد از پیر و پیرش جِد گرفت مانده خلق از جدِّ پیر اندر شگفت (۳۸۱۳)

صدرجهان طبق قاعده و عادتی که قبلاً گفتیم، بدان پیرمرد چیزی نداد. پیر اصرار کرد و مردم از پافشاری او در شگفت شدند.

گفت: بس بی‌شرم پیری، ای پدر پیر گفت: از من تویی بی‌شرم‌تر (۳۸۱۴)

صدرجهان عصبانی شد و به پیر گفت: پدرجان، عجب پیرِ بی‌حیایی هستی! پیر هم جواب داد: تو از من بی‌حیاتری!

کین جهان خوردی و خواهی تو ز طَمْع کان جهان با اینجهان گیری به جمع (۳۸۱۵)

زیرا ای صدرجهان! تو به سبب حرص و آز، این جهان را که خوردی هیچ، می‌خواهی آن جهان و این جهان را یکجا فرا چنگ آری. یعنی شاها! تو هست و نیست مملکت را به تصرّف خود درآورده‌ای، حال می‌خواهی با زکات و صدقه به ثواب‌های کلان دست یازی و بدین‌سان در آخرت نیز به دولت و حشمت سرمدی نائل شوی! [مانند حرامخوارانِ بی‌عذاری که سفرهٔ خلق‌الله را خالی می‌کنند، و آنگاه می‌خواهند با صرف مقدار ناچیزی از مُکنت بیشمار خود که از مبادی حرام حاصل آمده به عنوان صدقات و مبرّات سند مالکیّت غرفه‌های بهشتی را نیز به نام خود قطعی کنند!]

خنده‌ش آمد، مال داد آن پیر را پیر تنها بُرد آن توفیر[1] را (۳۸۱۶)

صدرجهان از جسارت و حاضر جوابی پیرمرد خنده‌اش گرفت و (برخلافِ رسم خود) به پیرمرد عطایای بسیار بخشید. و آن پیر تنها کسی بود که در آن روز به عطیهٔ فراوان دست یازید.

غیرِ آن پیر ایچ خواهنده ازو نیم حبّه زر ندید و، نه تَسو[2] (۳۸۱۷)

بجز آن پیرمرد هیچ گدایی نتوانست با عرض حاجت زبانی حتّی نیم دینار و پشیزی از صدرجهان دریافت کند.

---

۱. تَوْفیر: در اینجا به معنی عطیهٔ فراوان است. امّا در اصل به معنی افزودن و اندوختن مال و حق کسی را تمام دادن است.

۲. تَسُو: ر.ک. شرح بیت (۲۰۸۱) دفتر پنجم.

(۳۸۱۸) نــوبتِ روزِ فــقیهان نــاگـهان یک فقیه از حرص آمد در فـغان

تا اینکه روز دریافت مستمری فقیهان فرا رسید. دفعتاً فقیهی بـه سـبب حـرص و آز فریادش بلند شد. یعنی او نیز به تقلید از آن پیرمرد خواست با حرف از او عطیه‌ای ستانَد.

(۳۸۱۹) کرد زاری‌هـا بسـی، چـاره نـبود گفت هر نوعی، نبودش هیچ سود

فقیه مذکور بسیار نالید، امّا مؤثّر نیفتاد. انواع و اقسام سخنان را بر زبان جاری ساخت، باز هیچ فایده نکرد.

(۳۸۲۰) روزِ دیگـر بـا رُگُـو[۱] پـیچید پـا نـاکِس[۲] انـدر صـفِّ قـومِ مـبتلا

روز بعد با کهنه پاره‌ای پایش را پیچید و سرافکنده در میان بـیچارگان و درمـاندگان نشست. یعنی این کار را کرد تا صدرجهان خیال کند که او نیز جزو بیماران و مبتلایان است و بدین خاطر بدو چیزی بخشد. امّا چنین نشد.

(۳۸۲۱) تخته‌ها بر ساق بست از چپّ و راست تا گُمان آید که او اِشکسته پاست

آن فقیه، ساق پایش را با تخته از چپ و راست بست تا چنین خیال شود که پـایش واقعاً شکسته است.

(۳۸۲۲) دیدش و بشناختش، چـیزی نـداد روزِ دیگـر رُو بـپوشید از لُـباد

صدرجهان آن فقیه را دید و شناخت و چیزی بدو نـبخشید. روز بـعد آن فـقیه، سـر و صورت خود را با جامه‌ای پشمین و نمدین در پـوشانید. [«لُـباد» را بـعضی مـخفّفِ لُـبّادَه (= قبای پشمین) دانسته‌اند. انقروی آن‌را لِباد قرائت کرده و به جایِ اَلْباد که جمع لِبْد (= نمد، پشم) است فرض کرده است. خلاصهٔ کلام لُباد به معنی جامهٔ پشمین و نمدین است.]

(۳۸۲۳) هم بدانسـتش نـدادش آن عـزیز از گناه و جُـرم گـفتن، هـیچ چـیز

باز آن شاه گرامی فقیه را شـناخت، ولی بـه سـبب خـطایی کـه مـرتکب شـده بـود

---

۱. رُگُو: جامهٔ کهنه و فرسوده.

۲. ناکِس: سر فرود افکنده. اسم فاعل از مصدر عربیِ نَکْس (= سر فرو افکندن). بنابراین لفظ فارسیِ ناکس در اینجا مطمح نظر نیست.

چیزی بدو نداد.

چونکه عاجز شد ز صد گونه مَکید[1] چون زنان او چادری بر سر کشید (۳۸۲۴)

چون او از این همه حیله و نیرنگ طرفی نبست، رفت و مانند زنان چادری به سر کرد.

در میانِ بیوگان رفت و نشست سر فرو افگند و پنهان کرد دست (۳۸۲۵)

رفت و میان بیوه زنان نشست، سرش را پایین انداخت و دستش را پنهان کرد.

هم شناسیدش، ندادش صَدْقه‌ای در دلش آمد ز حِرمان حُرقه‌ای[2] (۳۸۲۶)

صدرجهان دوباره او را شناخت و هیچ احسانی بدو نکرد و صدقه‌ای نداد. از شدّت ناکامی، دلِ فقیه به سوز و تاب آمد.

رفت او پیشِ کَفَنْ‌خواهی، بگاه که بپیچم در نمد، نِهْ پیشِ راه (۳۸۲۷)

فقیه صبح زود سراغ یک کفن‌خواه رفت و بدو گفت: مرا در نمدی پیچ و بر سر راه بگذار. [صاحب **المنهج‌القوی** در معنی «کفن‌خواه» گفته است که مراد کسی است که از اغنیا اعانه و کمک می‌گیرد تا هزینهٔ کفن و دفن اموات مساکین را فراهم آرد. امّا بعضی از شارحان از جمله گولپینارلی آن‌را «کفن‌فروش» معنی کرده‌اند که ناصواب است.]

هیچ مگشا لب، نشین و می‌نگر تا کند صدرِ جهان اینجا گذر (۳۸۲۸)

اصلاً حرفی مزن. بنشین و تماشا کن تا صدرجهان از اینجا بگذرد.

بو که بیند مُرده پندارد، به ظن زر در اندازد پیِ وجهِ کفن (۳۸۲۹)

شاید مرا ببیند و خیال کند که من مُرده‌ای بی‌کفن هستم. و برای خرج کفنم دیناری نثار کند.

---

۱. مَکید: حیله و نیرنگ، کَیْد. مصدر میمی است.

۲. حُرقه: سوزش، گرمی و حرارت.

(۳۸۳۰) هرچه بدْهد، نیمِ آن بدْهم بـه تـو همچنان کـرد آن فـقیرِ صِـلّه‌جو[۱]

هر مقدار به من داد، نصف آن را به تو می‌دهم. آن فقیرِ پولْ‌دوست یعنی آن کفنْ‌خواه مطابق گفتهٔ فقیه عمل کرد.

(۳۸۳۱) در نمد پیچید و بـر راهش نـهاد مَـعبرِ[۲] صـدر جـهان آنـجا فـتاد

کفنْ‌خواه، فقیه را در نمدی پیچید و بر سرِ راه نهادش. تا اینکه گذر صدرجهان بدان‌جا افتاد.

(۳۸۳۲) زر در انـدازیـد بـر رویِ نـمد دست بیرون کرد از تـعجیلِ خـود

صدرجهان که خیال کرده بود با مُرده‌ای بی‌کفن مواجه شده پاره‌ای طلا روی آن نمد انداخت. پس فقیه شتابان دست‌هایش را از زیر نمد بیرون آورد.

(۳۸۳۳) تا نگیرد آن کـفن‌خواه آن صِـله[۳] تـا نـهان نکْـند ازو آن دَه دله[۴]

تا مبادا آن عطا را کفنْ‌خواه بردارد، و مبادا آن کفنْ‌خواهِ غیرقابل اعتماد، آن پاره طلا را قایم کند.

(۳۸۳۴) مُرده از زیرِ نـمد بـر کـرد دست سر بُرون آمد پیِ دستش ز پست

پس آن فقیه که خود را به شکل مُرده در آورده بود دستش را از زیر نمد بیرون آورد و بلافاصله سرش را نیز بلند کرد.

---

۱. صِلّه‌جُو: عطاخواه، کسی که چشم به عطا و اِنعام دیگران دارد. «صِله» در اصل بدون تشدید است، لیکن در اینجا به ضرورت وزن شعر با تشدید آمده است. فارسیان در باب تشدید دو قاعدهٔ معمول دارند: یکی تشدید مخفّف و دیگری تخفیف مشدّد. یعنی گاه به ضرورت، حرفِ غیرمشدّد را تشدید می‌دهند، و گاه تشدید را از حرف مشدّد برمی‌دارند. اینجا قاعدهٔ نخست مرعی شده است.

۲. مَعْبَر: عبور، گذر، محلّ عبور. یعنی هم مصدر میمی است و هم اسم مکان. در اینجا معنی مصدری مناسب است.

۳. صِلَه: عطا و بخشش.

۴. دَه دِله: مجازاً کسی که رأی و فکر خود را هر لحظه تغییر دهد، دو دل، منافق، متلوّن. (ر.ک. فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ دیوان شمس، ج۷، ص۳۰۱) در اینجا مناسبِ معنی دَم دَمی مزاج، غیرقابل اعتماد، مکّار و نظایر اینهاست.

گفت با صدرِجهان چون بستدم؟ ای ببسته بر من ابوابِ کرم (۳۸۳۵)

فقیه به صدرجهان گفت: ای کسی که درهای احسان و بخشش را به رویم بستی، دیدی با چه تدبیری از تو دینار ستاندم؟

گفت: لیکن، تا نمُردی ای عَنود از جَنابِ[1] من نَبُردی هیچ جود (۳۸۳۶)

صدرجهان گفت: ای ستیزنده، امّا تا نمُردی از درگاه من عطایی نیافتی. [چنانکه تا آدمی به مقام فنا و بی‌خویشی نرسد از شاه جهان هستی عطیّه‌ای در خور نبرد.]

سِرِّ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتٍ این بُوَد کز پسِ مُردن، غنیمت‌ها رسد (۳۸۳۷)

امّا نتیجه‌گیری حکایت: اینست رازِ مرگ اختیاریِ عارفانه پیش از در رسیدن مرگ طبیعی. به دنبال مرگِ اختیاری است که غنایم الهی درمی‌رسد. [مصراع اول مقتبس است از حدیث: **مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا**. «بمیرید پیش از آنکه بمیرید.» مراد از مرگ اختیاری، ترک غرور و انانیّت و تسلیم به حق است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل.]

غیرِ مُردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدای، ای حیله‌گر (۳۸۳۸)

ای نیرنگباز، در پیشگاه الهی هیچ فضل و هنری مؤثّر نیفتد مگر مرگِ اختیاری.

یک عنایت بِهْ ز صد گون اجتهاد جهد را خوف است از صد گون فَساد (۳۸۳۹)

یک عنایت الهی بهتر از صد نوع سعی و تلاش شخصی است. زیرا برای سعی و تلاش شخصی انسان، صدنوع تباهی و فساد در کمین است. [عنایت و جذبهٔ الهی برای سالک بهتر و مطمئن‌تر از سعی و مجاهدت اوست. زیرا اگر سالک فقط به سعی و مکسب خود تکیه کند در معرض انواع فتنه‌ها از قبیل خودبینی و نخوت قرار خواهد گرفت. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

وآن عنایت هست موقوفِ مَمات تجربه کردند این رَه را ثِقات[2] (۳۸۴۰)

عنایات ربّانی منوط به مرگ اختیاری است. آری، افراد مورد اعتماد، یعنی سُلّاکِ

---

۱. جَناب: آستانه، درگاه. جمع: اَجْنِبَه.

۲. ثِقات: کسانی که در قول و فعل مورد اعتماد دیگران باشند. جمعِ ثِقَه.

حقْ‌پرست این راه را تجربه کرده‌اند.

(۳۸۴۱) **بلکه مرگش، بی‌عنایت نیز نیست بی‌عنایت، هان و هان جایی مَایست**

حتّی مرگ اختیاری (و اجباریِ) مُعْتَمَدان بدون عنایت الهی تحقّق نمی‌یابد. [ضمیر «ش» راجع است به ثقاتی که در بیت پیشین مذکور افتاد. و این از سیاق و سباق کلام مستفاد می‌شود.]

(۳۸۴۲) **آن زُمُرُّد باشد این افعیِّ پیر بی زُمُرُّد کی شود افعی ضَریر[1]؟**

به عنوان مثال، عنایت الهی را می‌توان به زُمرّد تشبیه کرد و نفس امّاره را به افعیِ کارکشتهٔ خطرناک. بدون زُمرّد مگر ممکن است که افعی کور شود؟ [قدما باور داشتند که اگر زمرّد را برابر چشم مار بگیرند کور شود. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم. منظور بیت: با مدد الهی می‌توان اژدهای نفس امّاره را کور و علیل کرد.]

---

۱. ضَریر: کور.

حکایتِ آن دو برادر یکی کوسه و یکی اَمْرَد، در عَزَب‌خانه‌ای خفتند، شبی اتفاقاً اَمْرَد خشت‌ها بر مَقْعَدِ خود انبار کرد، عاقبت دبّاب[1] دَبّ آورد و آن خشت‌ها را به حیله و نرمی از پسِ او برداشت کودک بیدار شد به جنگ که این خشت‌ها کو؟ کجا بردی و چرا بُردی؟ او گفت: تو این خشت‌ها را چرا نهادی اِلیٰ آخِره

خلاصهٔ داستان

دو برادرِ کم سنّ و سال به خانقاهی که مخصوص افراد مجرّد بود درآمدند. یکی از آن دو چهره‌ای بغایت صاف و زیبا داشت و فقط چند تار موی بر اطراف چانه‌اش دمیده بود. امّا آن دیگری زشتروی بود ولی هیچ مویی بر صورتش نرُسته بود. اولی را اصطلاحاً کُوسه گویند و دومی را اَمْرَد. رندان خانقاه از همان بدو ورود به نوجوانِ اَمْرَد طمع بستند و کوسه را نادیده انگاشتند، چرا که چند تار موی رُسته بر زَنَخش بدو هیأتی مردانه بخشیده بود. اَمْرَد که از سوءنظر رندان آگاهی داشت برای احتیاط و محکم‌کاری با تعدادی خشت حصاری در اطراف خود برپا ساخت. یکی از رندان که از سرشب تا نیمهٔ شب از هیجان شهوت بیدار مانده بود، پاورچین پاورچین آهنگ وی کرد، و خشت‌ها را یکان یکان کنار بنهاد و همینکه خواست مشغول کار شود، اَمْرَد از جا برجهید و بانگ و فریاد آورد و دشنام همی آغازید. در این اثنا به برادرِ کوسه‌اش اشارت کرد و با تاب و حسرت گفت: او به خاطر چند تار موی که بر اطراف چانه‌اش رُسته از سوءقصدِ رندان رَسته است. الحق که چندتار موی از حصار خشتینِ من ایمنی‌سازتر است.

❊

---

۱. دَبّاب: کسی که به قصد عمل شنیع به کسی نزدیک شود، لواط کار.

حکایت فوق از حکایات بظاهر هزل مثنوی است. لیکن نتایج برینی که مولانا از این حکایت به دست خواننده می‌دهد واقعاً حیرت‌انگیز است. و این شیوهٔ تعلیمی خاصّ اوست. «هزلِ من هزل نیست، تعلیم است». او در این حکایت نمایی از جامعهٔ بدون زن را ترسیم می‌کند. جامعهٔ منهایِ زن غرق در فساد و رندی است. مولانا در این حکایت خانقاهیانِ هوی‌پرست را مورد نقد قرار داده است و شمّه‌ای از اوضاع اجتماعی و اخلاقی عصر خود را بازگو کرده است. به تعبیر او صوفیّهٔ دبّاب و حمزه‌پرست (بدکاره و شکمباره)، ننگِ صوفیّهٔ صافیّه‌اند.

حکایت مذکور راجع است به بیت (۳۸۳۹) همین دفتر. در واقع مضمون آن بیت به نحو تفصیل در این حکایت باز شده است و استنتاج آن از بیت (۳۸۶۹) آغاز می‌شود. خلاصهٔ مقصود حکایت: سلوک با جذبه و عنایت ربّانی بهتر و بالاتر از سلوکی است که فقط متکی بر سعی و مجاهدت سالک باشد. آن چند تار موی، کنایه از جذبهٔ الهی است، و آن خشت‌ها کنایه از سعی و مجاهدت شخصی. و آن رندِ دبّاب، کنایه از شیطان. شیطان نمی‌تواند به مجذوبان الهی تعدّی آورد. امّا می‌تواند خشت طاعات را از اهل طاعت جدا کند و آنان را در برابر خود بی‌دژ و حصار سازد.

* * *

(۳۸۴۳) اَمْرَدی[۱] و کوسه‌یی[۲] در انجمن آمدند و مَجْمَعی بُد در وطن

شخصی ساده زَنَخ همراه شخصی کوسه به محفلی که در شهر برپا شده بود درآمدند.

(۳۸۴۴) مشتغل ماندند قومِ مُنْتَجَب[۳] روز رفت و، شد زمانه ثُلثِ شب

جمعی برگزیده در آن محفل مشغول صحبت بودند که روز پایان یافت و حتّی سه پاس از شب هم سپری شد.

(۳۸۴۵) زآن عَزَبْ‌خانه[۴] نرفتند آن دو کس هم بخفتند آن سو از بیمِ عسس[۵]

آن دو نفر از خانهٔ مجرّدان بیرون نرفتند، بلکه از ترسِ شبگردان همانجا خوابیدند.

---

۱. اَمْرَد: آنکه صورتی صاف و بی‌موی دارد.
۲. کُوسه: آنکه در صورتش فقط چند تار موی رُسته باشد.
۳. مُنْتَجَب: برگُزیده.
۴. عَزَبْ‌خانه: خانه‌ای که در آن افراد مجرّد زندگی کنند.
۵. عَسَس: داروغهٔ شهر.

کوسه را بُد بر زَنَخْدان چار مو لیک همچون ماهِ بدرش بود رُو (۳۸۴۶)

کوسه برچانه‌اش چهار تارِ مو رُسته بود، و رخساره‌اش مانند ماه شب چهارده می‌درخشید.

کودکِ اَمْرَد به صورت بود زشت هم نهاد اندر پسِ کون بیست خشت (۳۸۴۷)

امّا کودکِ ساده زَنَخ که چهره‌ای زشت داشت بیست خشت را حصارِ ماتحتِ خود کرد.

لوطیی دَب[۱] بُرد شب در اَنبُهی خشت‌ها را نقل کرد آن مُشْتَهی[۲] (۳۸۴۸)

لوطیی شبانه در میان انبوه خفتگان، پاورچین پاورچین به سوی پسرکِ ساده زَنَخ حرکت کرد و آن لوطی شهوت‌پرست خشت‌ها را یکان یکان از اطراف او برداشت.

دست چون بر وی زد، او از جا بجَست گفت: هَی تو کیستی ای سگْ‌پرست؟ (۳۸۴۹)

همینکه لوطی دست به آن نوجوان ساده زَنَخ زد، از جا پرید و گفت: آهای، ای سگْ‌پرست تو کیستی؟

گفت: این سی‌خشت چون انباشتی؟ گفت: تو سی خشت چون برداشتی؟ (۳۸۵۰)

لوطی گفت: تو این سی خشت را چگونه حصار ماتحتِ خود کرده‌ای؟! ساده زنخ گفت: تو سی خشت را چگونه برداشتی؟

کودکِ بیمارم و از ضعفِ خَود کردم اینجا احتیاط و مُرْتَقَد[۳] (۳۸۵۱)

پسرک گفت: من کودکی بیمارم و به سبب ناتوانی خود احتیاط کردم و در اینجا بیتوته نمودم.

گفت: اگر داری ز رنجوری تَفی[۴] چون نرفتی جانبِ دارُالشِّفا؟ (۳۸۵۲)

لوطی گفت: اگر به سبب بیماری دچار تب شده‌ای، پس چرا به شفاخانه نرفتی؟

---

۱. دَبّ: نرم و آهسته رفتن.

۲. مُشْتَهی: دارای میل و شهوت.

۳. مُرْتَقَد: محلّ خوابیدن، خوابْ‌جای. اسم مکان ابواب مزید بر وزن اسم مفعول آنها می‌آید.

۴. تَف: حرارت، تب.

[«الشِّفا» را باید به صورت ممال (الشِّفی) خواند تا قافیه مناسب آید.]

(۳۸۵۳) یا به خانهٔ یک طبیبی مُشفِقی که گشادی از سَقامت[۱] مِغْلَقی[۲]؟

یا چرا به خانهٔ طبیب مهربانی نرفتی تا بیماری تو را درمان کند؟ [«گشودن قفل بیماری» کنایه از درمان کردن است.]

(۳۸۵۴) گفت: آخِر من کجا دانم شدن؟ که به هر جا می‌روم من مُمْتَحَن[۳]

پسرک گفت: آخر من کجا می‌توانم بروم؛ منِ رنج دیده به هرجا که روم.

(۳۸۵۵) چون تو زِندیقی پلیدی مُلحدی می‌برآرد سَر به پیشم چون ددی

کافر پلید و بی‌دینی مثل تو مانند حیوان درنده در کنارم حاضر می‌شود.

(۳۸۵۶) خانقاهی که بُوَد بهتر مکان من ندیدم یک دَمی در وی امان

حتی خانقاه که بهترین مکان است، لحظه‌ای در آن احساس امنیّت نمی‌کنم.

(۳۸۵۷) رُو به من‌آرند مشتی حمزه‌خوار[۴] چشم‌ها پُر نطفه[۵]، کف خایه فشار

چرا که گروهی از صوفیان شکم‌پرست با چشمانی پُر شهوت آلت خود را به دست می‌گیرند و سراغ من می‌آیند.

(۳۸۵۸) وآنکه ناموسی است، خود از زیر زیر غمزه دُزدَد، می‌دهد مالِش به کیر

و تازه آن که برای آبرو و موقعیّت خود، حفظ ظاهر می‌کند، زیر زیرکی چشم‌چرانی می‌کند و آلتش را می‌مالد. یعنی استمناء می‌کند.

---

۱. سَقامت: بیماری.

۲. مِغْلَق: چفتِ در، کُلون، قُفل. جمع: مَغالیق.

۳. مُمْتَحَن: آن که محنت کشیده.

۴. حَمْزه‌خوار: مجازاً به معنی شکم پرست. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۷۶) دفتر پنجم.

۵. چشم‌های پُر نطفه: کنایه از غلبهٔ شهوت جنسی است. یعنی به قدری آتش شهوت در آنان شدت دارد که از چشمانشان آشکار می‌شود.

خانقَه چون این بُوَد، بازارِ عام چون بُوَد؟ خرگَلّه و دیوانِ خام (۳۸۵۹)

وقتی که خانقاه این باشد، ببین در سطح عمومی جامعه چه می‌گذرد؟! همان جامعه‌ای که گویی گلّهٔ خران و شیاطین خام‌طبع در آن ازدحام کرده‌اند. [نقدی است بر اوضاع اجتماعی آن دوران. فساد اخلاق در پشت حجاب تنزّه‌طلبی و تقدّس نمایی جامعه را بیمار کرده بود.]

خر کجا؟ ناموس و تقوی از کجا؟ خر چه داند خَشْیَت و خوف و رجا؟ (۳۸۶۰)

خر کجا ناموس و تقوی سرش می‌شود؟ خر چه می‌داند که ترس و بیم از خدا و امید بدو یعنی چه؟ [خرصفتان و حمارسیرتان نیز همینطور.]

عقل باشد ایمنی و عدلْجو بر زن و بر مرد، امّا عقل کو؟ (۳۸۶۱)

بیت فوق در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا درست است که خر از مسائل معنوی سر در نمی‌آورد، ولی اینانی که گفتی تماماً انسان‌اند و عاقل و بالغ. مگر قوّهٔ عقلیّهٔ آنان قادر نیست آنان را از تباهی مصون دارد؟ جواب: بله، البتّه که عقل برای زن و مرد امنیّت و عدالت به همراه می‌آورد. امّا بگو ببینم اصلاً عقل کو و کجاست؟ یعنی اوّل برادری‌ات را ثابت کن بعد مدّعی ارث بشو، زیرا دو مقولهٔ متعالیِ امنیّت و عدالت در سایهٔ عقل و تدبیر حاصل می‌آید. وقتی که در محیطی از این دو موضوع خبری نباشد معلوم می‌شود که از عقل خبری نیست. تُعْرَفُ الْأَشْجارُ بِأَثْمارِها.

ور گریزم من، رَوَم سویِ زنان همچو یوسف افتم اندر اِفتتان[1] (۳۸۶۲)

و اگر فرار کنم و پیش زنان بروم مانند حضرت یوسف(ع) به فتنه دچار می‌آیم.

یوسف از زن یافت زندان و فشار من شوم توزیع بر پنجاه دار (۳۸۶۳)

وقتی که یوسف(ع) با آن عظمت روح و نزاهت نفس از دست زنان به زندان و رنج و عذاب دچار آید، مسلّماً مرا به پنجاه دار آویزان می‌کنند. [یوسف(ع) با آن همه پاکی و کفّ نفسی که داشت زنان، آن بلاها را بر سرش آوردند، وای به حال من که ذرّه‌ای از صدق و صفای یوسف را ندارم و به محض دعوت زنان به تباهی افتم. و به جزای تباه‌کاری، عُقابِ

---

۱. اِفْتِتان: به فتنه درآمدن، دچار فتنه شدن.

عِقاب مرا سخت فرو می‌گیرد.]

(۳۸۶۴) آن زنان از جاهلی بـر مـن تـنند اولیـاشان قـصد جـانِ مـن کـنند

آن زنانِ مفسده‌جو به جهت نادانی با من مُراوده می‌کنند، و آنگاه کسان و محارم آنان آهنگ قتل من کنند.

(۳۸۶۵) نه ز مردان چاره دارم نه از زنان چون کنم؟ که نی از اینم، نه از آن

نه از دست مردان چاره دارم و نه از دست زنان. چه کنم که نه از اینانم و نه از آنان؟

(۳۸۶۶) بعد از آن کودک به کوسه بنگریست گفت: او با آن دو مو از غم بَری است

سپس پسرک با حسرت به برادرِ کوسهٔ خود نگاهی کرد و به آن لوطی گفت: ببین این کوسه با آن چند تار مویی که بر صورتش رُسته از غم و غصّه رَسته است. یعنی کسی بدو نگاه بد نتواند کردن.

(۳۸۶۷) فارغ است از خشت و از پیکارِ خشت و ز چو تو مادرْفروشِ کِنگِ[1] زشت

خیالش از زحمتِ خشت نهادن بر اطراف نشیمنگاهش و نیز از دستِ لوطی جـلف و بدهیبتِ «مادرْ فلانی» مثلِ تو آسوده است.

(۳۸۶۸) بر زَنَخ سه چهار مو بـهرِ نُـمون[2] بهتر از سی خشت گِرداگردِ کـون

اگر سه چهار تارِ مو بر چانه بروید که علامت مرد بودن باشد، بهتر است از سی خشتی است که بر اطراف ماتحت نهاده گردد.

(۳۸۶۹) ذره‌یی سـایهٔ عـنایت بـهتر است از هزاران کـوششِ طـاعتْ‌پَرَست

از اینجا به بعد استنتاج‌های عارفانهٔ مولانا از حکایت مذکور آغـاز مـی‌شود: ذرّه‌ای سایهٔ عنایت ربّانی از هزاران تلاش اهل طاعت بهتر و بالاتر است.

---

۱. کِنگ: قوی هیکل، درشت اندام.

۲. نُمون: نمودار، مثل، نماینده، علامت.

زآنکه شیطان خشتِ طاعت برکَنَد گر دو صد خشت است، خود را ره کُند (۳۸۷۰)

زیرا شیطان خشت‌های طاعت را یکی یکی از جایش برمی‌دارد. حتّی اگر دویست خشت هم باشد آنها را برمی‌دارد و راه نفوذ خود را باز می‌کند. [دو بیت اخیر این نکته را افاده کرد که سلوک با جذبهٔ الهی بسی بهتر و مطمئن‌تر از سلوک با جدّ و جهد شخصی است.]

خشت اگر پُرّ است، بنهادهٔ تو است آن دو سه مو از عطایِ آن سو است (۳۸۷۱)

اگر فرضاً تعداد خشت‌ها زیاد باشد، تو آنها را جمع کرده‌ای، در حالی که آن چند تار مو عطیه‌ای الهی است. [منظور بیت: جذبهٔ الهی ولو اندک، از کوه طاعت و جدّ و جهد شخصیِ سالک برتر و بالاتر است.]

در حقیقت هر یکی مو زآن، کُهی‌ست کآن امان‌نامهٔ صِلهٔ شاهنشهی‌ست (۳۸۷۲)

در حقیقت هر تار موی رُسته بر چانه همچون کوهی عظیم است، زیرا آن تار مو به منزلهٔ امان‌نامه‌ای است که شاه جهان هستی به آدمی عطا فرموده است.

تو اگر صد قفل بِنْهی بر دَری برکَنَد آن جمله را خیره‌سری[1] (۳۸۷۳)

به عنوان مثال، اگر تو صد قفل بر دری ببندی، شخصی ناتوان همهٔ آن قفل‌ها را می‌شکند و برمی‌دارد.

شِحنه‌یی از موم اگر مُهری نهد پهلوانان را از آن، دل بِشْکُهد[2] (۳۸۷۴)

ولی اگر داروغه‌ای مُهری از موم بر دری بزند، حتّی یلان و پهلوانان نیز جرأت نمی‌کنند بدان دست زنند.

آن دو سه تارِ عنایت همچو کوه سَدّ شد، چون فَرّ[3] سیما در وُجُوه (۳۸۷۵)

آن دو سه تارِ موی عنایت الهی که بر صورت جان رُسته است همچون کوه، سدّی است در مقابل شیطان. چنانکه نور الهی که در چهرهٔ بندگان خالص می‌تابد سدّ راه شیطان و

---

۱. خیره سَر: گستاخ، احمق، پریشان. امّا به قرینهٔ بیت بعدی به معنی آدم ضعیف و ناتوان بکار آمده است.
۲. بِشْکُهَد: بترسد، از مصدرِ شِکُوهیدن.
۳. فَرّ: فروغ ایزدی، شکوه و جلال.

شیطان‌صفتان است. [«فَرِّ سیما در وُجُوه» اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۲) دفتر پنجم.]

(۳۸۷۶) خشت را مگذار، ای نیکوسرشت لیک هم ایمن مخُسپ از دیوِ زشت

ای نیک‌طبع، خشت طاعت و عبادت را ترک مگو، ولی در عین حال از شرّ شیطانِ زشت نیز آسوده مخواب. یعنی درست است که ما گفتیم طاعت و تلاش بنده در مقابل نسیم جذبهٔ الهی هیچ است، ولی مبادا خیال کنی که منظور ما اینست که به امید جذبهٔ الهی باید دست روی دست بگذاری و طاعات را تعطیل کنی. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

(۳۸۷۷) رَو، دو تا مو زآن کرم با دست آر وآنگهان ایمن بخُسپ و غم مدار

ابتدا برو دو تارِ مو از کرامت الهی به دست آور، سپس آسوده بخواب و غصّه مخور.

(۳۸۷۸) نَومِ عالِم از عبادت بِهْ بود آنچنان علمی که مُسْتَنْبِه[1] بود

خواب دانشمند از عبادت عوام‌النّاس بهتر و بالاتر است. البتّه علمی که جویای آگاهی و بیدارْدلی باشد، نه علمی که بر عُجب و نخوتِ صاحب علم بیفزاید. [در حدیث نبوی آمده است: نَوْمٌ عَلیٰ عِلْمٍ خَیْرٌ مِنْ صَلوٰةٍ عَلیٰ جَهْلٍ. «خواب با علم بهتر از نمازِ با جهل است.» به بیت (۳۹) دفتر دوم رجوع شود.]

(۳۸۷۹) آن سکونِ سابح[2]، اندر آشنا بِهْ ز جهدِ اَعْجَمی با دست و پا

یا مثلاً بی‌حرکت ماندن شناگر در اثنای شنا از دست و پا زدن و جُنب و جوش کسی که شنا نمی‌داند بهتر است. [زیرا آن که در فن شنا تسلّط دارد گاه مانند مُرده روی آب ساکن و بی‌حرکت می‌ماند و آب نیز با او به ملایمت و ملاطفت رفتار می‌کند. امّا آن که شنا نمی‌داند بیهوده در میان آب دست و پا می‌زند و سخت تقلّا می‌کند، ولی نهایتاً غرق هم می‌شود. «شناگر» تمثیل عارفان بالله است که در بحر الهی خود را مُرده می‌سازند. و آن که شنا نمی‌داند، تمثیل آنانی است که خیال می‌کنند بی‌جذبهٔ الهی راه به جایی توانند برد.]

---

۱. مُسْتَنْبِه: هوشیار، بیدار، جویندهٔ آگاهی و بیداری.
۲. سابِح: شناگر.

اعجمی زد دست و پا و، غرق شد　　می‌رود سَبّاح[1] ساکن چون عُمُد[2]　　(۳۸۸۰)

آنکه شنا نمی‌داند دست و پایی می‌زند و نهایتاً غرق می‌شود، ولی شناگرِ ماهر مانند تیرچه‌های چوبی روی آب، نرم و آرام می‌رود. [بعضی عُمُد را عَمَد (= قایق و کَلَک) خوانده‌اند. امّا به دو اعتبار ناصواب می‌آید. یکی از نظر قافیه و دیگری از نظر معنی. چون بیت فوق در بیان سلب هرگونه حرکت از جانب سبّاح است. لذا لفظ عَمَد (قایق) در اینجا مناسب نمی‌آید. زیرا قایق نیز بواسطهٔ قایقران حرکت داده می‌شود. امّا تیرچه‌های چوبی با جریان آب می‌روند.]

علم، دریایی است بی‌حدّ و کنار　　طالبِ علم است غوّاصِ بِحار　　(۳۸۸۱)

دانش، دریایی نامحدود و بیکرانه است. و جویندهٔ دانش به مثابهٔ غوّاصِ دریاهاست.

گر هزاران سال باشد عُمرِ او　　او نگردد سیر خود از جستجو　　(۳۸۸۲)

اگر جویندهٔ دانش هزاران سال هم که عمر کند از جستجوی دانش و علاقهٔ به دانش‌اندوزی سیر نمی‌شود.

کان رسولِ حق بگفت اندر بیان　　اینکه: مَنهومان لا یَشْبَعان　　(۳۸۸۳)

رسول خدا در بیان این مطلب فرموده است که: دو خورنده‌اند که سیر نشوند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹) دفتر پنجم. ادامهٔ مضمون آن حدیث در بیت بعدی آمده است.]

در تفسیر این خبر که مصطفیٰ صَلَواتُ الله عَلَیه فرمود: مَنْهومانِ لا یَشْبَعانِ طالبُ‌الدُّنْیا و طالبُ‌الْعِلْمِ که این علم غیرِ علمِ دنیا باید، تا دو قسم باشد. امّا علم دنیا هم دنیا باشد اِلیٰ آخِرِهِ، و اگر همچنین شود که طالبُ‌الدُّنْیا و طالبُ‌الدّنیا تکرار بود نه تقسیم، مَعَ تقریرِهِ

طالبُ الدُّنْیا و تَوْفیراتُها　　طالِبُ الْعِلْمِ وَ تَدْبیراتُها　　(۳۸۸۴)

خواهان دنیا و زخارف آن، خواهان دانش و اندیشه‌های آن. [در مطلع این فصل

---

۱. سَبّاح: شناگر ماهر. صیغهٔ مبالغهٔ سابِح.

۲. عُمُد: ستونها. جمعِ عَمُود. در اینجا مراد الوار و تیرک‌های چوبی است.

جلیل، «خبر»، مرادف «حدیث» آمده است، زیرا «خبر» در لغت به معنی آگاهی است و در اصطلاح محدّثان مرادف «حدیث» است. امّا برخی خبر را اعم از حدیث دانسته‌اند. بدین معنی که خبر شامل قول رسول و صحابی هر دو می‌شود، امّا حدیث، خاص حضرت نبوی است. و بدین اعتبار نسبت خبر با حدیث عموم و خصوص مطلق است که هر خبری حدیث نیز باشد، امّا هر حدیثی خبر نیست. برخی دیگر خبر را مباین حدیث دانسته و گفته‌اند که «خبر» مرادف «اثر» مختص است به آنچه از صحابی رسیده باشد و حدیث مخصوص به خود حضرت رسول اکرم(ص) است.[۱]]

(۳۸۸۵) پس درین قسمت چو بگُماری نظر غیرِ دنیا باشد این علم، ای پدر

پدر جان، اگر به این تقسیم‌بندی خوب دقّت کنی درخواهی یافت که این علم، یعنی علم آخرت غیر از علم دنیاست. [آن علم اعلیٰ است، و این علم ادنیٰ.]

(۳۸۸۶) غیرِ دنیا پس چه باشد؟ آخرت کِت کَنَد زین جا و باشد رهبرت

پس غیر دنیا چیست؟ آخرت. یعنی هر چیز که علم دنیوی نباشد، قطعاً علم اُخروی است. و علم اخروی تو را از جایگاه تنگ دنیا می‌کَنَد و راهبرت می‌شود. [این بیت نیز تأکیدی است بر بیت پیشین.]

بحث کردنِ آن سه شه‌زاده در تدبیرِ آن واقعه

(۳۸۸۷) رُو به هم کردند هر سه مُفْتَتَن[۲] هر سه را یک رنج و یک درد و حَزَن[۳]

آن سه شاهزادهٔ محنت‌زده رو به هم آوردند، زیرا هر سه نفر آنان دچار یک رنج و یک درد و یک اندوه بودند.

(۳۸۸۸) هر سه در یک فکر و یک سودا ندیم هر سه از یک رنج و یک علّت سَقیم[۴]

هر سه نفر در یک فکر و یک خیال بودند. و هر سه از یک رنج و یک بیماری بیمار

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص۷۷.
۲. مُفْتَتَن: آن که به فتنه‌ای دچار آمده است.
۳. حَزَن: اندوه.
۴. سَقیم: بیمار.

شده بودند.

در خموشی هر سه را خَطْرَت[1] یکی در سخن هم هر سه را حُجّت یکی (۳۸۸۹)

به گاهِ سکوت، اندیشهٔ آن سه نفر (سه شاهزاده) یکی بود. و حتّی در گفتار نیز هر سه نفر یک بُرهان داشتند.

یک زمانی اشک‌ریزان جمله‌شان بر سرِ خوانِ مُصیبت خون‌فشان (۳۸۹۰)

زمانی هر سه اشک می‌ریختند و بر سر سفرهٔ مصیبت خون می‌گریستند.

یک زمان از آتشِ دل هر سه کس بر زده با سوز چون مِجْمَر[2] نفس (۳۸۹۱)

گاهی نیز از آتشِ دلشان هر سه با سوز و گداز آهِ آتشین می‌کشیدند. گویی که سینهٔ آنان منقل آتش شده بود.

مقالتِ برادرِ بزرگین[3]

آن بزرگین گفت: ای اخوانِ خیر ما نه نر بودیم اندر نُصحِ غیر؟ (۳۸۹۲)

برادر بزرگین گفت: ای نکو برادران، مگر ما پیش از این دیگران را مردانه و دلاورانه اندرز نمی‌دادیم؟

از حَشَم[4] هر که به ما کردی گِلِه از بلا و فقر و خوف و زلزله (۳۸۹۳)

از چاکران ما هر کس که از بلا و فقر و ترس و پریشانی نزد ما شکایت می‌کرد. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

---

۱. خَطْرَت: اندیشه و فکر.

۲. مِجْمَر: منقل، آتشدان.

۳. بُزُرگین: بزرگ (صفت مطلق) + ین (پسوند نسبت). پسوند نسبت معمولاً به اسم ملحق می‌شود و آن را به صفت تبدیل می‌کند. مانند سیم، سیمین. زر، زرّین. ننگ، ننگین. گاه به صفاتِ متضاد نیز ملحق شود مانند زیر، زیرین. روی، رویین. مِه، مِهین. کِه، کِهین و قس علیهذا. استعمال اینگونه کلمات در مثنوی و دیوان‌شمس فراوان است.

۴. حَشَم: خدمتکاران، کسان مرد.

(۳۸۹۴) ما همی گفتیم: کم نـال از حَـرَج[۱] صـبر کـن کِـالصَّبْرُ مِـفتاحُ‌الْـفَرَج

ما بدو می‌گفتیم: از سختی و تنگی منال. صبر پیشه کن که صبر، کلید باب گشایش و نجات است.

(۳۸۹۵) این کلیدِ صبر را اکنون چه شـد؟ ای عجب منسوخ شد قانون[۲]؟ چه شد؟

اینک چه بلایی بر سر کلید صبر آمده است؟ عجبا! مگر قانون صـبر کَـأَنْ لَـمْ یَکُـنْ اعلام شده است؟ واقعاً چه شده است؟ [چطور ما آدمیان وقتی که به مصیبت زده و داغداری می‌رسیم او را به صبر دعوت می‌کنیم و بیانات غرّائی در زمینهٔ صبر و فواید آن ایراد می‌کنیم. ولی همینکه خود به مصیبتی دچـار مـی‌آییم عـنان از دست فـرو مـی‌هلیم و جـزع و فـزع می‌آغازیم. جا دارد یکی به ما بگوید: اخوی! مگر تو نبودی که از مقاومت بر بلایا داد سخن می‌دادی؟ اگر بدانچه گفته‌ای عقیده داری پس این هیهای و واویلا بهر چیست؟!]

(۳۸۹۶) مـا نـمی‌گفتیم انـدر کَش‌مَکَش اندر آتش همچو زر خندید خَوش؟

مگر ما نبودیم که به دیگران می‌گفتیم که در کوران گرفتاری و آتش بلا باید مانند طلا خندان بود؟

(۳۸۹۷) مر سپه را وقتِ تنگاتنگِ جـنگ گفته ما که هین مگردانید رنگ[۳]

ما به لشکریان خود نصیحت می‌کردیم که در بحبوحهٔ جنگ نترسید.

(۳۸۹۸) آن زمان که بود اسـپان را وِطـا[۴] جـمله سـرهایِ بُـریده زیـرِ پـا

زمانی که در عرصهٔ پیکار سرهای بُریده زیـر سـمّ اسـبان لگـدمال مـی‌شد. [مـعنی

---

۱. حَرَج: سختی و تنگی.

۲. منسوخ شد قانون: استاد همایی می‌گوید: شاید نخستین بار باشد که اصطلاح «نسخ قانون» به همین معنی که امروزه در فارسی متداول است در نظم فصیح دیده می‌شود. حقیر به خاطر ندارم که قبل از مولوی این اصطلاح را در آثار فصحای فارسی دیده باشم. (شرح مثنوی مولوی، ص۷۸)

۳. گردانیدن رنگ: تغییر رنگ چهره، کنایه از ترسیدن.

۴. وِطا: مخفف وِطاء و وَطاء به معنی فرش و زیرانداز. مأخوذ از مصدر ثلاثی مجرّدِ وَطْأ به معنی لگدکوب کردن.

تحت‌اللفظ بیت فوق اینست: زمانی که سرهای بریده مانند فرش در زیر پای اسبان گسترده بود. این بیت کُلّاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

ما سپاهِ خویش را هَی‌هَی‌کنان که به پیش آیید قاهر چون سِنان[1] (۳۸۹۹)

ما در آن بحبوحه سپاهیان خود را هی هی می‌کردیم که مانند سرنیزهٔ تیز پیشروی‌کنید.

جمله عالَم را نشان داده به صبر زآنکه صبر آمد چراغ و نورِ صدر (۳۹۰۰)

ما همهٔ عالَم را به صبر فرا می‌خواندیم و می‌گفتیم که صبر چراغ و نور دل است.

نوبتِ ما شد، چه خیره‌سر شدیم؟ چون زنانِ زشت در چادر شدیم (۳۹۰۱)

اینک که نوبت ما فرا رسیده چه شده است که اینقدر آشفته حالیم و پُرتاب. و همچون زنانِ زشت، خود را زیر چادر پنهان کرده‌ایم؟ یعنی ذلیل و زبون شده‌ایم.

ای دلی که جمله را کردی تو گرم گرم کن خود را و، از خود دار شرم (۳۹۰۲)

ای دلی که به گاهِ نزول مصائب بر مردم به آنان دلگرمی می‌دادی، اینک که آماج مصیبت شده‌ای خود را دلگرمی ده، و از اظهار ذلّت و زبونی حیا کن. [چنانکه در آیهٔ ۴۴ سورهٔ بقره آمده است: اَتَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ... «آیا مردم را به نیکی می‌خوانید و خود را فراموش می‌کنید؟...»]

ای زبان که جمله را ناصِح بُدی نوبتِ تو گشت، از چه تن زدی[2]؟ (۳۹۰۳)

ای زبانی که همگان را اندرز می‌دادی، اینک نوبت تو شده است، چرا لال شده‌ای و خود را نصیحت نمی‌کنی؟!

ای خِرَد کو پندِ شِکَّرخایِ تو؟ دَورِ توست، این دم چه شد هَیهایِ تو؟ (۳۹۰۴)

ای عقل، کو و کجاست آن اندرزهای شیرین و دلنشین تو؟ اینک نوبت تو است.

---

۱. سِنان: سرنیزه، نیزه. جمع: اَسِنّه.

۲. تَنْ‌زدن: سکوت کردن، شانه خالی کردن.

هیاهوی تو کجا رفت؟!

(۳۹۰۵) ای ز دل‌ها بُرده صد تشویش را نوبتِ تو شد، بجُنبان ریش[۱] را

ای کسی که با سخنان دلگرم کننده‌ات صد نوع تشویش و اضطراب را از دل مردم می‌زدودی، اینک نوبت تو است. پس عرض‌اندامی کن؟

(۳۹۰۶) از غَری[۲] ریش ار کنون دزدیده‌ای پیش ازین بر ریشِ خود خندیده‌ای

اگر به سبب نامردی ریش کنونی‌ات دزدی باشد، معلوم می‌شود که از قبل خود را مسخره کرده‌ای. یعنی آنان که خود را در صف اهل کمال جا می‌زنند دلقک‌وار خود را مسخره کرده‌اند.

(۳۹۰۷) وقتِ پندِ دیگرانی های های در غمِ خود چون زنانی وای وای

به وقت نصیحت کردن دیگران سخنان پُر طُمطراق می‌گویی و با صلابت و قاطعیّت حرف می‌زنی. ولی همینکه بلا و اندوهی بر تو عارض می‌شود صلابت کلام از یادت می‌رود و مانند زنان «اِوا، اِوا» راه می‌اندازی!

(۳۹۰۸) چون به دردِ دیگران درمان بُدی درد، مهمانِ تو آمد، تن زدی

تویی که درمان دردهای دیگرانی اکنون که درد، مهمان تو شده است چرا لال شده‌ای؟! یعنی چرا خود را باخته‌ای و از آن نصایحی که به این و آن می‌گفتی به‌خود نمی‌گویی؟

(۳۹۰۹) بانگ بر لشکر زدن بُد سازِ[۳] تو بانگ برزن، چه گرفت آوازِ تو؟

پیش از این شیوهٔ تو این بود که بر لشکریان فریاد رعدآسا برآوری. یعنی تاکنون عادت تو چنین بوده است که همگان را ارشاد کنی. اینک وقت آن رسیده است که بر خود نهیب زنی. ولی چرا اکنون که سانحه سراغ تو آمده صدایت گرفته است؟

---

۱. ریش جنبانیدن: کنایه از اظهار وجود و عرض‌اندام کردن است. ر. ک. شرح بیت (۲۸۳۸) همین دفتر.
۲. غَری: نامردی، قحبگی. غَر (= قحبه ، فاحشه) + یای مصدری.
۳. ساز: راه و روش، شیوه، طریقه.

آنچه پَنْجَه سال بافیدی به هـوش زآن نسیجِ[۱] خود بَغَلْتاقی[۲] بـپوش (۳۹۱۰)

از آنچه که هوشیارانه طیّ پنجاه سال بافته‌ای. جامه‌ای فراهم آر و به تنت کن. یعنی پنجاه سال سخنانی برهم بافتی به این و آن گفتی، اینک که خود به مصیبتی گرفتار آمده‌ای از آن کوه معلومات استفاده کن و خود را دلداری ده. خلاصهٔ کلام محفوظاتی که به عمل صالح نینجامد نیم جُوی نیرزد.

از نوایت گوشِ یاران بود خَـوش دست بیرون آر و گوشِ خود بکَش[۳] (۳۹۱۱)

گوش یاران و مریدانت از نوای دل‌انگیز ارشادات تو خوب نواخته می‌شد. اکنون دستی بیرون آر و گوش خود را بدان نصایح متمایل کن.

سر بُدی پیوسته، خود را دُم مکن پا و دست و ریش و سَبْلَت[۴] گم مکن (۳۹۱۲)

تو که همیشه سر بوده‌ای یعنی همیشه رئیس و پیشوا بوده‌ای خود را به صورت دُم در نیاور. یعنی دنباله‌رو و منقاد مشو. و دست و پا و ریش و سبیل خود را گم مکن. یعنی قبلاً که کرّ و فرّ و طُمطُراقی داشتی بسیار محکم و با صلابت حرف می‌زدی، ولی حال که به مصیبتی گرفتار آمده‌ای ذلیل و زبون شده‌ای. در برابر مصائب خود را مباز و از کِسوت مـردانگـی و مروّت بیرون میا.

بازی آنِ توست بـر رویِ بِسـاط خویش را در طبع آر و در نشاط (۳۹۱۳)

اکنون بر بساطِ بازی، نوبت تو است، یعنی تو باید بازی کنی، خود را مهیّا کـن و بـه نشاط آی. [گویی که عرصهٔ حیات همچون صفحهٔ شطرنج است. نوبت هرکس که شود باید حرکتی در خور کند. بسط این مطلب در حکایت طنزآمیز بعدی آمده است.]

---

۱. نَسیج: منسوج، بافته.

۲. بَغَلْتاق: جامه‌ای که جنگاورانِ قدیم به هنگام جنگ زیر زِرِه می‌پوشیدند، بَرْگُستوان، قَرَجی.

۳. گوش کشیدن: کنایه از تنبیه و تحذیر است.

۴. سَبْلَت: موی پشت لب، سبیل.

ذکرِ آن پادشاه که آن دانشمند[1] را به اکراه در مجلس آورد و بنشاند، و ساقی، شراب بر دانشمند عرضه کرد، ساغر[2] پیش او داشت، رُو بگردانید و ترشی و تندی آغاز کرد، شاه، ساقی را گفت که هین در طبعش آر ساقی چندی بر سرش کوفت و شرابش در خورد داد اِلیٰ آخِرِهِ

خلاصهٔ داستان

پادشاهی بزمی ترتیب داد. فقیهی از آن حوالی می‌گذشت که پادشاه به مأموران خود دستور داد او را بدین بزم درآورند و صُراحی باده به دستش دهند. مأموران رفتند و او را کشان‌کشان به بزم شاهانه درآوردند. ابتدا بدو شرابی عرضه کردند. امّا با ترش‌رویی نپذیرفت و گفت: در تمام عمر خود لب به شراب نزده‌ام و اصلاً زهر قتّال را بر بادهٔ شمایان ترجیح می‌دهم. در این لحظه شاه به ساقی اشارتی خاص کرد و گفت: او را بر سر نشاط آور! ساقی که به اشارات شاه آگاه بود بلافاصله چند مشت به سر و صورت فقیه زد و سپس جام شراب را به دستش داد. او به ناچار شراب را درکشید و طربناک به سوی آبریزگاهی رفت. از قضا در آنجا کنیزکی دید بغایت زیبا. و چون شهوت بر او غالب آمده بود کنیزک را در آغوش کشید و...

شاه چون تأخیر غیرعادی او را دید به دنبالش آمد و آن صحنه را مشاهده کرد و سخت در خشم شد. فقیه بلافاصله از جای برجهید و گریخت و به بزم اندر شد و باده‌ای گرم‌تر

---

۱. دانشمند: کلمهٔ «دانشمند» در قدیم غالباً مرادف «فقیه» و «عالمِ شرع» گفته می‌شده است، چنانکه حکایت فوق نیز مربوط به شخص فقیهی است که بر پادشاهی مست گذر کرده بود. (شرح مثنوی معنوی، ص ۸۰)

۲. ساغر: پیاله.

و گیراتر در پیمود. شاه خشمین و غضبناک که قصد تعذیب او داشت آسیمه‌سر به مجلس درآمد. فقیه‌نما که شاه را آتشین دید به طعنه فریاد زد: ای ساقی! جناب شاه را بر سر نشاط آور! شاه که از حاضر جوابی و نکته‌سنجی او به خنده درآمده بود نه تنها او را عقوبت نکرد، بلکه کنیزک را نیز بدو بخشید.

❊

چون در ابیات پیشین از زبان شاهزادهٔ بزرگین گفته آمد که هر کس دیگران را که به مصیبتی دچار آمده‌اند به صبر و بُردباری دعوت می‌کند، باید خود نیز به گاهِ هجوم مصیبت خویشتن را به صبر و شکیبایی دعوت کند. استاد محمدتقی جعفری می‌نویسد: «تمثیل جلال‌الدین (تمثیل فوق) اگرچه با نظر به استنتاجی که در نظر دارد (کسی که دستور به صبر می‌دهد، خودش هم باید شکیبا باشد) مفید است، ولی جلال‌الدین و قدرت فوق‌العادهٔ او بر تشبیه و تنظیر و تمثیل، احتیاجی به آوردن این مثال نداشت که عنوان فقیه را تابع نفس و اهل آب و گِل، و شاه و بزم و معصیتش را اصحاب دل و محفل اصحاب دل بنمایاند. باید چنین گفت که منظور جلال‌الدین شخص مخصوصی بوده است که ملبّس به لباس فقاهت بوده است.[1]» مرحوم استاد نیکلسون معتقد است که این حکایت نشان می‌دهد که تولّد ثانی از درد و محنت حاصل می‌آید.

❊ ❊ ❊

(۳۹۱۴) **پادشاهی مست اندر بزم، خَوش می‌گذشت آن یک فقیهی بردَرَش**

پادشاهی در مجلسی مست شده بود، فقیهی از درِ آن مجلس می‌گذشت.

(۳۹۱۵) **کرد اشارت کِش درین مجلس کشید وز شرابِ لعل در خوردش دهید**

پادشاه به مأموران خود گفت که آن فقیه را به مجلس ما بیاورید و از شرابِ لعل‌فام بدو نوشانید.

(۳۹۱۶) **پس کشیدندش به شَه بی‌اختیار شِست در مجلس تُرُش چون زهرِ مار**

پس با زور فقیه را به حضور شاه آوردند و او اخم‌آلود همچون زهرِمار در بزم شاه

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۴، ص ۴۱۴.

نشست. [در طبع نیکلسون «زهر و مار» آمده. امّا «زهرمار» بلیغ‌تر است و حتّی امروزه نیز تداول دارد. مثلاً می‌گویند فلانی مثل زهرمار است. یعنی اوقاتش به شدّت تلخ است. پس وجه شبه تلخی است.]

عرضه کردش مَی، نَپَذْرُفت او به خشم　　از شَه و ساقی بگردانید چشم (۳۹۱۷)

ساقی به فقیه شراب تعارف کرد، ولی او نپذیرفت و با خشم و غضب از شاه و ساقی رخ برتافت.

که به عُمرِ خود نخوردَسْتَم شراب　　خوشتر آید از شرابم زهرِ ناب (۳۹۱۸)

در تمام عمرم لب به شراب نزده‌ام. و چنان از شراب نفرت دارم که زهر هلاهل از آن برایم گواراتر است.

هین به‌جایِ مَی به من زهری دهید　　تا من از خویش و، شما زین وارهید (۳۹۱۹)

زود باشید! عوض شراب به من زهر دهید تا من از دست خود خلاص شوم و شما از دست من.

مَی نخورده، عربده آغاز کرد　　گشته در مجلس گِران، چون مرگ و درد (۳۹۲۰)

فقیه مذکور شرابْ نخورده شروع به غوغا و عربده کرد و همچون مرگ و درد بر اهل مجلس سنگین و ثقیل آمد.

همچو اهلِ نفس و اهلِ آب و گِل　　در جهان بنْشسته با اصحابِ دل (۳۹۲۱)

درست بدان مانَد که اهل نَفْس و دنیا با صاحبدلان نشینند. یعنی همانطور که معاشرت اهل دنیا و صاحبدلان بی‌تناسب است معاشرت آن فقیه با اهل آن مجلس نیز تناسبی نداشت. [«آب و گِل» کنایه از دنیای مادّی است که خمیرمایه‌اش آب و خاک است.]

حق ندارد خاصِگان را در کُمون[1]　　از میِ اَحرار، جز در یَشْرَبُون (۳۹۲۲)

بیت فوق از ابیات مشکل مثنوی است، زیرا مفهوم و منظور بیت از ظاهر کلمات و الفاظ آن به دست نمی‌آید. [معنی بیت: حضرت حق اولیای خاصِّ خود را از شرابِ آزادگان

---

۱. کُمون: پوشیدگی، نهفتگی، پنهانی. «در کمون داشتن» ظاهراً یعنی منع کردن و بازداشتن.

باز نمی‌دارد مگر در نوشیدن علنی آن. [«یَشْرَبُون» اشاره دارد به آیهٔ ۵ سورهٔ انسان (دهر). إِنَّ الْأَبْرارَ یَشْرَبُونَ مِنْ کَأْسٍ کانَ مِزاجُها کافُوراً. «نیکان بنوشند از جام‌هایی لبریز که آمیخته با کافور است.» . در برخی از نسخه‌ها به جای «اَحرار»، لفظ «ابرار» آمده است و این البتّه به آیهٔ فوق نزدیکتر است. اما در طبع نیکلسون و برخی دیگر از نسخه‌ها، «احرار» آمده است. و مراد از «اَحرار» رهیدگان از بند هوی و دغاست. منظور بیت: حضرت حق اولیای خاصّ خود را از نوشیدن شراب احرار باز نداشته. بل ایشان را فقط از نوشیدن علنی آن منع کرده است. چرا که عوام‌النّاس آن را بر نمی‌تابند. روشن است که مراد از این شراب، میِ منصوری است نه میِ انگوری. این مفهومی است که به ذهن نگارنده رسید. الله اعلم. امّا اینک ببینیم شارحان دیگر با این بیت چه کرده‌اند؟ انقروی گوید: «حق‌تعالی بندگان خاص را از آن شرابی که اَبرار (در نسخهٔ انقروی اَبرار قید شده است) در عالم باطن در جنّت اعلی می‌نوشند و می‌نوشانند. آن شراب طهور را کَأساً بَعْدَ کَأْسٍ به آنان می‌دهد و بندگان خاص تا آن می قدسی را نوش می‌کنند از وجودشان پاک می‌گردند و از کدورت بشری و کثافت طبیعت می‌رهند و آزاد می‌شوند[۱].» محمّد میر گوید: «حق‌تعالی خاصگان خود را از اغیار مخفی و مستور نمی‌دارد مگر در وقت خوردن ایشان شراب ابرار که در آن وقت از چشم اغیار مخفی و محجوب می‌گرداند[۲].» آقای استعلامی گوید: «پروردگار برای «خاصگان» و واصلان «میِ» معرفت را در هر جایی پنهان نمی‌کند. فقط در یک جا پنهان می‌کند، در جامی که مزاج کافوری دارد، یعنی درخشان و روشن است، و این جام در تعبیر عارفانه دل مرد واصل است که نور حق در آن می‌تابد و چون کافور می‌درخشد و معطّر است[۳].» البتّه این معنی خروج از مفاد بیت است. گولپینارلی هم گوید: «خداوند شراب آزادگان را از بندگان برگزیده جز در مفهوم «می‌نوشند»، پنهان نمی‌کند.[۴]» این توضیح نیز تحت‌اللفظ است و مفهوم و مقصود بیت را بیان نداشته است. اکبرآبادی و عبداللطیف و بحرالعلوم و نیکلسون و سبزواری نیز در شرح مفهومیِ بیت فوق چیزی نگفته‌اند.]

(۳۹۲۳) عَرضه می‌دارند بر محجوب، جام حس نمی‌یابد از آن غیرِ کلام

خاصّگان خداوند. جام عشق و محبّت الهی را به محرومان و بی‌نصیبانِ بادهٔ عشق الهی

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۱۸۸

۲. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۳۱۷.

۳. مثنوی (آقای استعلامی)، ج۶، ص۴۱۷.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۴۹۶.

عرضه می‌دارند، امّا اسیران عالم محسوسات از آن بادهٔ سبحانی چیزی جز حروف و کلمات در نمی‌یابند. یعنی گاه اتّفاق می‌افتد که ظاهربینان قشری به مجلس عارفان ربّانی در می‌آیند. عارفان بادهٔ عشق را در قالب سخنانی به آنان تعارف می‌کنند، ولی این قشریان به جای آنکه از آن شراب بنوشند و مست شوند فقط به ظاهر کلام توجّه می‌کنند و در سنگلاخ کلمات و حروف در می‌مانند.

رُو همی گرداند از ارشادشان که نمی‌بیند به دیده دادِشان (۳۹۲۴)

آن ظاهربینان چون عطای عاشقان خدا را به چشمِ سَر نتوانند دید از هدایت و ارشاد آنان رخ بر تابند.

گر ز گوشَش تا به حلقش ره بُدی سِرِّ نُصح اندر درونْشان در شدی (۳۹۲۵)

اگر از گوش حسّی این ظاهربینان تا کام روحشان راهی می‌بود، قطعاً اسرار نصایح و مواعظ عارفان ربّانی به عمق ضمیرشان وارد می‌شد. [نیکلسون در توضیح مصراع اوّل فوق گوید: اگر او استعداد جذب و تحلیل لُبّ معانی و مفهوم حقیقی آنچه را که می‌شنید می‌داشت[1].]

چون همه نارست، جانش نیست نور که افگند در نارِ سوزان جز قُشور؟ (۳۹۲۶)

از آنجا که جان قشریان تماماً آتش است یعنی سان و سیرتشان دوزخی است و فاقد نور معرفت، چه کسی بجز قشر و پوسته چیزی در آتش سوزان می‌ریزد؟ مسلّماً هیچکس. [لفظ «که» در این بیت استفهامی است نه ربطی. منظور بیت: قشری کسی است که روحی دوزخی داشته باشد، یعنی از نور عشق و معرفت خالی باشد. چنین کسی واقعاً مستحق آتش دوزخ است، زیرا قاعده بر اینست که مغز به آتش سوخته و نابود نگردد، بل پوست به آتش ریخته و سوخته شود. مصراع دوم تمثیل مصراع اوّل است. رجوع شود به بیت (۱۹۳۴ـ۱۹۳۳) دفتر پنجم.]

مغز بیرون ماند و قِشرِ گفت[2] رفت کَی شود از قشر، معده گرم و زفت؟ (۳۹۲۷)

مغز بیرون ماند و پوستِ سخن به درون رفت. به عنوان مثال، چگونه ممکن است که

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۳۹.
۲. گُفت: گفتار. آن را مصدر مرخّم نیز گویند.

معده از خوردن پوست، گرم و نیرومند شود؟ یعنی وقتی گمراهان ظاهربین سخن عارفانِ بالله را می‌شنوند فقط ظاهر آن را می‌بینند و به مقصود و منظور آن کلام راه نمی‌برند، زیرا جان ایشان ناری است نه نوری. پس پوستِ کلام را می‌خورند و مغزش را پس می‌زنند. [در اینجا ظاهر گفتار به «پوست» و باطن آن به مغز تشبیه شده است.]

(۳۹۲۸) نارِ دوزخ جز که قشرافشار[۱] نیست　　نار را با هیچ مغزی کار نیست

آتش دوزخ فقط پوست را می‌سوزاند و نابود می‌کند. و الّا آتش با هیچ مغزی سر و کار ندارد. [آتش قهرِ الهی نیز شامل ظاهربینان گردد نه عارفانِ بالله.]

(۳۹۲۹) ور بود بر مغز، ناری شعله‌زن　　بهرِ پختن دان، نه بهرِ سوختن

اگر فرضاً آتش بر مغز شعله زند، بدان که برای پختن آن است نه سوزاندن آن. یعنی اگر عارفان و پاکان به اقتضای حکمت الهی گاه به قهر و ابتلای الهی دچار آیند فقط برای کمال و نضج آنان است نه برای تعذیب آنان.

(۳۹۳۰) تا که باشد حق حکیم، این قاعده　　مستمر دان در گذشته و نآمَده

مادام که حق‌تعالی حکیم است (که البتّه همیشه حکیم است زیرا صفت حکمت عین ذات اوست و انفکاک ذاتیّات محال است) این قاعده را در زمان گذشته و آینده جاری بدان. کدام قاعده را؟ همان قاعده‌ای که پوست را بسوزانند و مغز را حفظ کنند.

(۳۹۳۱) مغزِ نغز و قِشرها مغفور از او　　مغز را پس چون بسوزد؟ دور از او![۲]

مغز، زیباست، و پوست‌ها جملگی توسّط او بخشوده شوند. پناه بر خدا! مگر ممکن است که خداوند، مغز را بسوزاند؟ [انسان کامل به منزلهٔ مغز است و حق‌ستیزان قشری به منزلهٔ پوست. خداوند با لطف و احسان خود به خاطر تعظیم شأن انبیا و اولیا و عارفانِ بالله، آنان را از عذاب معاف می‌دارد. چنانکه به برکت روح پاکان، اجسامشان را نیز حرمت می‌نهد.]

---

۱. قِشرافشار: صفت مرکّب فاعلی مرخّم. به معنی فشارندهٔ پوست. در اینجا مراد سوزاننده و نابود کنندهٔ پوست است.

۲. دور از او: حاشَ‌لله، مَعاذَالله، پناه برخدا. جمله‌ای تنزیهی است.

از عنایت گر بکوبد بر سرش اِشتها آید شرابِ اَحْمَرش[1] (۳۹۳۲)

اگر خداوند از روی لطف و عنایت بر سر کسی بکوبد، اشتهای نوشیدن شراب سرخ در او پیدا می‌شود. یعنی گاه خداوند به بنده‌ای قشری و ناآگاه ابتلا می‌دهد و بر اثر آن ابتلا استعدادهای باطنی او بیدار و شکفته می‌گردد و در سلک عارفان قرار می‌گیرد. پس به دنبال عذاب ابتلا از عذب فرات عشق بدانان بنوشاند. چنانکه سرگذشت بسیاری از عارفانِ بالله چنین بوده است.

ور نکوبد، مانَد او بسته دهان چون فقیه از شُرب و بزمِ این شهان (۳۹۳۳)

و اگر بر سرش نکوبد، یعنی به او ابتلا ندهد، مانند آن فقیه از نوشیدن شراب شاه و بهره‌وری از بزم شاهان محروم می‌گردد. یعنی اگر بنده‌ای به بوتهٔ ابتلا درنیاید دهان روحش بسته می‌ماند و استعدادهای مکمونش خفته و عاطل به هرز می‌رود و نمی‌تواند روشن‌بین شود.

گفت شَه با ساقی‌اش: ای نیکْ‌پَی چه خموشی؟ دِه، به طبعش آر[2]، هَی! (۳۹۳۴)

صورت حکایت: شاه به ساقی خود گفت: ای نکوسرشت، چرا ساکتی؟ زودباش او را بر سر حال و نشاط بیاور!

هست پنهان حاکمی بر هر خِرَد هر که را خواهد به فن از سَر بَرَد (۳۹۳۵)

هر عقلی، فرمانروایی مخفی دارد که هر کس را بخواهد با شگردی خاص مقهور گرداند.[«از سَر بُردن» تعبیری است از حکم راندن و مقهور کردن. گاه به معنی بیهوش کردن و مست گردانیدن نیز می‌آید. چنانکه در دیوان کبیر فرماید:

می‌گوید آن بید بدان باد ز خود پُرس ای بُرده مرا از سر و ای داده مرا می

یکی از محققان محترم پنداشته که «از سر بُردن» یعنی عقل و خرد را از سر بیرون کردن.[3] امّا دقّت نکرده که مفعولِ از «سر بَرَد»، «هرکه» است نه «خِرَد». در برخی از نسخه‌های مثنوی به جای «از سر بَرَد» جملهٔ «از خود بَرَد» آمده است. به هر حال مولانا در اینجا نکته‌ای

---

۱. اَحْمَر: سرخ.

۲. به طبع آوردن: بر سر حال و نشاط آوردن.

۳. ر.ک. مثنوی(آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۱۸.

مهمّ در روانکاوی گفته است. او می‌گوید عقول و افکار آدمی تحت سیطرهٔ عواملی درونی و پنهان قرار دارد که خود انسان نیز از آن آگاهی ندارد. و بواسطهٔ سلطه و نفوذ آن عوامل درونی است که احوال و اعمال انسان شکل می‌گیرد، راه صواب می‌پوید و یا به کژی می‌گراید. همینطور آن عوامل درونی نیز به نوبهٔ خود تحت سیطرهٔ عوامل ناپیدای دیگر است و این رشته زنجیروار به هم پیوسته است. این مطلب ظاهراً همان چیزی است که روانکاوان بدان «ضمیر ناخودآگاه» گویند.]

(۳۹۳۶) آفـــتابِ مَشـــرقِ و تـــنویرِ او چون اسیران بسته در زنـجیرِ او

آفتاب خاور و نورافشانی آن آفتاب، همچون اسیران به زنجیر مشیّت او بسته شده است. [پس خورشید نیز مقهور حکم آن حاکمِ ناپیداست.]

(۳۹۳۷) چرخ را چرخ انـدر آرد در زَمَـن چون بخوانَد در دِماغش نـیم فـن

اگر آن حاکمِ ناپیدا (حضرت حق) به مغز فلک نیمه افسونی بخواند، فلک را آناً به چرخش در آورد. [«زَمَن» به معنی زمان، روزگار و وقت است. «در «زَمَن» به معنیِ «در همان وقت»، «در زمان»، «در حال»، «آناً» و امثال آن است. امّا گولپینارلی «زَمَن» را در اینجا روزگار گرفته که ناصواب و نامفهوم است، پس گفته است: «فلک را در روزگار به چرخش وا می‌دارد[1].»]

(۳۹۳۸) عقل، کو عقلِ دگر را سُخره کـرد[2] مُهره زو دارد، وی است استادِ نرد

عقلی که عقل دیگر را تحت سلطه خود قرار دهد، مُهرهٔ بُرد و پیروزی را از استاد نَرْد دارد. [استاد همایی در شرح این بیت گوید: باز گفت‌وگوی مولانا دربارهٔ آن حاکم پنهانی است که بر عقول و نفوس و اجسام و اجرام عنصری و فلکی مستولی است و بر همه حکومت و فرمانروایی می‌کند. در این بیت می‌گوید اگر عقلی را دیدی که عقل دیگر را مسخّر کرد، بدان که عقل غالب هم پرتو اثری از همان حاکم پنهانی گرفته که دارای حنین قدرت و چیرگی شده است. و به عبارت دیگر همان حاکم پنهانی استاد نرد است که از مُهره‌ها

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۴۹۷.

۲. سُخْره کرد: به بیگاری گرفت، تحت سلطه قرار داد، مسخره کرد.

به اشخاص بهره می‌بخشد[۱].]

چند سیلی بر سرش زد، گفت: گیر در کشید از بیمِ سیلی آن زحیر[۲] (۳۹۳۹)

ساقی چند سیلی (مشت) به سر فقیه کوبید و گفت: این جام شراب را بگیر. او نیز به ستوه آمده از ترس مشت‌های بعدی ساقی، شراب را سر کشید.

مست گشت و شاد و خندان شد چو باغ در ندیمی و مَضاحِک[۳] رفت و لاغ[۴] (۳۹۴۰)

او مست شد و مانند باغ شاد و خندان گشت. و شروع به بذله‌گویی و زدن حرف‌های خنده‌دار کرد و خلاصه بنای شوخی نهاد.

شیرگیر[۵] و خوش شد، انگشتک[۶] بزد سوی مَبْرَز[۷] رفت تا میزک[۸] کند (۳۹۴۱)

او، مستان و شادان و بشکن‌زنان به طرف آبریزگاه رفت تا ادرار کند.

یک کنیزک بود در مَبْرَز چو ماه سخت و زیبا و ز قِرناقانِ[۹] شاه (۳۹۴۲)

اتّفاقاً در آبریزگاه، کنیزکی مَهْوَش بود که جمالی به کمال داشت و جزوِ کنیزکان حرمسرای شاه بود.

چون بدید او را دهانش بازماند عقل رفت و تن ستمْ‌پرداز[۱۰] ماند (۳۹۴۳)

همینکه او چشمش به کنیزک افتاد از فرط زیباییِ او، دهانش بازماند. یعنی حیرت

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۸۵.
۲. زَحیر: درد و ناله. در اینجا به معنی کسی که از شدّت درد به ستوه آید.
۳. مَضاحِک: سخنان و کارهای خنده‌آور. جمعِ مَضْحَکه.
۴. لاغ: هزل و شوخی.
۵. شیرگیر: سرمست و سرخوش.
۶. انگُشتک زدن: بشکن زدن.
۷. مَبْرَز: مستراح، آبریزگاه.
۸. میزک: ادرار، بول.
۹. قِرناق: کنیزک. لفظی ترکی است.
۱۰. ستمْ‌پرداز: آنکه به ظلم و تعدّی دست می‌زند. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

کرد. و عقل از سرش پرید و جسمش متجاوز شد.

(۳۹۴۴) **عمرها بوده عَزَب، مشتاق و مست بر کنیزک در زمان در زد دو دست**

او که عمری عَزَب (مجرّد) مانده بود، با اشتیاق و سرمستی ناگهان کنیزک را با دو دست محکم چسبید.

(۳۹۴۵) **بس طپید آن دختر و، نعره فراشت بر نیامد با وی و، سودی نداشت**

آن دختر خیلی تقلّا کرد و جیغ زد تا خود را از دستان او نجات دهد. ولی از پسِ او برنیامد و تقلّایش به جایی نرسید.

(۳۹۴۶) **زن بـه دستِ مـرد در وقتِ لقـا چون خـمیر آمـد بـه دست نـانبا**

در اینجا مولانا از صورت حکایت به این مطلب کلّی منتقل می‌شود که به هنگام آمیزش، زن در دست مرد مانند خمیری است در دست نانوا. یعنی همانطور که نانوا هرگونه که بخواهد در خمیر تصرّف می‌کند، مرد نیز در زن.

(۳۹۴۷) **بِسْرِشَد گاهیش نرم و گَـه درشت زو بر آرد چاق چاقی[1] زیرِ مشت**

گاه به نرمی و گاه با خشونت خمیر را وَرز می‌دهد، چنانکه زیر دست او چِقْ چِقْ صدا می‌دهد.

(۳۹۴۸) **گاه پـهنَش واکَشَـد بـر تـخته‌ای در هَمَش آرد گهی یک لخـته‌ای**

گاهی نانوا خمیر را روی تخته‌ای پهن می‌کند، و گاهی نیز آن را به صورت یک گلوله در می‌آورد.

(۳۹۴۹) **گاه در وی ریزد آب و گَه نمک از تنور و آتشش سـازد مِحَک**

گاهی آب بر آن می‌ریزد و گاهی نیز نمک به آن می‌زند. و سپس بوسیلهٔ تنور و آتش تنور آن‌را می‌آزماید.

---

۱. چاقْ چاق: صدایی که از برخورد دو چیز به یکدیگر شنیده شود. از نظر دستوری جزو اصوات است.

(۳۹۵۰) این چنین پیچند مطلوب و طَلوب[۱] اندرین لِعْب‌اند[۲] مغلوب و غَلُوب[۳]

مطلوب و طالب اینگونه در هم می‌آمیزند، و مغلوب و غالب نیز بدین بازی سرگرم.

(۳۹۵۱) این لَعِبْ[۴]، تنها نه شو را با زن است هر عشیق[۵] و عاشقی را این فن است

این بازی فقط منحصر به شوهر و زن نیست، بلکه هر معشوق و عاشقی چنین خاصیّتی دارد. [رجوع شود به بیت (۴۴۰۰) به بعد در دفتر سوم.]

(۳۹۵۲) از قدیم و حادث و عَیْن و عَرَض پیچشی چون ویس و رامین مُفْتَرَض[۶]

میان قدیم و حادث و جوهر و عَرَض همچون ویس و رامین روابط متقابلِ ضروری و لازم برقرار است. [توضیح قدیم در شرح بیت (۲۰۲۰) دفتر اوّل، و توضیح حادث در شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر دوم، و توضیح جوهر (عین) و عَرَض در شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اوّل، و توضیح ویس و رامین در شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوم آمده است. حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: پیش گفتیم در بیان قول حُکما «اَلنِّکاحُ السّاري في جَمیعِ الذَّراري» که نکاح ساری است در ماهیّت و وجود و مادّه و صورت و جسد و نفس و امکان و وجوب و قوّه و فعلیّت و صفت و موصوف و جوهر و عرض و غیر اینها[۷].

از آنجا که از نظر عرفا عشق در جمیع کائنات ساری و جاری است، رابطهٔ هستی و حق نیز بر مبنای تعشّقِ متقابل قرار گرفته است. بنابر این از حضرت حق گرفته تا ادنیٰ مرتبهٔ موجودات، جملگان به اعتباری عاشق‌اند و به اعتباری معشوق.]

(۳۹۵۳) لیک لِعْبِ هر یکی رنگی دگر پیچشِ هر یک ز فرهنگی دگر

امّا بازی هر یک رنگی خاص دارد. یعنی هر یک از این موجودات که برشمردیم شأن

---

۱. طَلُوب: خواستار، طالب. صیغهٔ مبالغه.
۲. لِعْب: بازی.
۳. غَلُوب: غالب و چیره. صیغهٔ مبالغه.
۴. لَعِبْ: بازی، لهو.
۵. عَشیق: عاشق، معشوق. در اینجا معنی اخیر مراد است.
۶. مُفْتَرَض: واجب شده، فرض، لازم و واجب.
۷. شرح اسرار، ص۴۹۵.

ذاتی خاصّی دارد. و جلوهٔ عشقی هر کدام شأن و مرتبهٔ خاصی دارد. یعنی عشق در هر یک از این مراتبِ وجودی به نوعی ظهور دارد.

(۳۹۵۴) شُوی و زن را گفته شد بهرِ مثال که مکن ای شُوی، زن را بَدْگُسیل[۱]

البتّه شوهر و زن در اینجا برای مثال گفته آمد که یعنی ای شوهر، مبادا با زنت بدرفتاری کنی و موجب بد راهی و ناسازگاری او شوی. [«مِثال» را باید به صورتِ مُمال (مِثیل) خواند تا قافیه مناسب آید. پس مولانا می‌گوید من مثال زن و شوهر را در اثنای این بحث عمداً آوردم تا اندرزی به مردان دهم که با زنان خود بدرفتاری نکنند.]

(۳۹۵۵) آن شبِ گِرِدَک[۲] نه پِنگا[۳] دستِ او خوشْ امانت داد اندر دستِ تو؟

مگر در شب زفاف، پنگه دست نوعروس را به دست تو نداد و به تو نگفت که من این امانتِ خوب را به تو سپردم؟ یعنی ای داماد این دختر، امانة الله است، ودیعة الرحمن است. مواظبش باش. مبادا در حق او بدی کنی. [چنانکه آن نبیّ کریم(ص) در واپسین ایّام حیات خود در خطبهٔ حَجَّةُ الْوِداع مردان را به حُسن سلوک و رفتار پسندیده با زنان سفارش کرد و فرمود: ... اُوصیکُمْ بِالنِّساءِ خَیْراً فَاِنَّما هُنَّ عَوانٍ عِنْدَکُمْ... وَ اِنَّما اَخَذْتُمُوهُنَّ بِاَمانَةِ الله...[۴] «شما را به نیکی با زنان سفارش می‌کنم... چرا که آنان را به عنوان امانت خداگرفته‌اید...» مولانا نیز در رعایت حال زنان بسیار حسّاس بود. چنانکه وقتی رنجشی میان بهاءالدین ولد (پسر مولانا) و همسرش رفت، مولانا در نامه‌ای از عروس خود حمایت کرد و با کلماتی محبّت‌آمیز دلداری‌اش داد و گفت اگر بهاءالدین در آزار شما کوشد حقّا که دل از او برکنم و حتّی سلام او را جواب نگویم و او حق ندارد بر جنازهٔ من حاضر شود.

مولانا غلبهٔ خشونت‌بار بر زنان را می‌نکوهد. چنانکه در بیت(۲۴۳۴) دفتر اوّل گوید:

---

۱. بَدْگُسیل: بد راه، ناسازگار. گُسیل هم معنی مصدری دارد و هم معنی وصفی. یعنی هم به معنی فرستادن است و هم به معنی رونده، راهی. در اینجا معنی وصفی مراد است.

۲. شبِ گِرِدَک: شبی که عروس و داماد به حجله می‌روند، شب زفاف. «گِرِدَک» به معنی حَجْلهٔ عروس و داماد است.

۳. پِنگا: پِنگه، زن یا زنانی که در قدیم نوعروس را با وظایف زناشویی آشنا می‌کردند. «پِنگه» برای عروس، به منزلهٔ «ساقْدوش» برای داماد است. «پِنگه» و «پِنگا» لفظی ترکی است.

۴. تاریخ‌الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۱.

باز بر زن، جاهلان غالب شوند کاندر ایشان تندیِ حیوان‌ست بند

او زن را پرتو حق می‌داند نه معشوق مرد. در بیت (۲۴۳۷) دفتر اوّل گوید:

پرتو حق است آن، معشوق نیست خالق است آن، گوئیا مخلوق نیست

با آنکه در آن عصر تعدّد زوجات و داشتن کنیز و حرمسرا امری رایج بود ولی مولانا هرگز با دو همسر در یک زمان نزیست و هیچ کنیزی برنگرفت و حرمسرایی نیز برپا نداشت. او از پسِ فوت نخستین همسرش، همسری دیگر گُزید و تا آخر عمر با او سر کرد. به زنان سخت احترام می‌گذاشت و چون به مجلس سماع دعوتش می‌کردند می‌پذیرفت و همینکه از در وارد می‌شد زنان گلبارانش می‌کردند و جواهرات خود را به پایش می‌ریختند. امّا او بدین امور اعتنایی نمی‌داشت. او صریحاً با محصور کردن زنان مخالف بود (آن هم در قرون وسطی) عین خطابهٔ او در این‌باره بدین قرار است: «همین نان که از فرطِ فراوانی حتی سگان نیز بدان رغبتی نمی‌کنند، اگر منع کنی همگان بدان رغبت آرند. اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِع. هر چند که زن را امر کنی که پنهان شو، ورا دغدغهٔ خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان شدن او رغبت به آن زن بیش گردد. پس تو نشسته‌ای و رغبت را از دو طرف زیادت می‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی. آن خود عین فساد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعلِ بد کند، اگر منع کنی و نکنی او بر آن طبعِ نیک خود و سرشتِ پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور. و اگر به عکسِ این باشد، باز همچنان بر طریقِ خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند علی الحقیقة[1].»]

کآنچه با او تو کنی، ای مُعْتَمَد از بد و نیکی، خدا با تو کند (۳۹۵۶)

زیرا ای شخص مورد اعتماد، هر نوع رفتارِ بد یا خوبی که با زنت داشته باشی خداوند جواب آن‌را به تو خواهد داد.

حاصل اینجا این فقیه از بیخودی نه عفیفی[2] ماندش و نه زاهدی (۳۹۵۷)

مولانا پس از توصیهٔ مردان به حُسنِ سلوک با زنان خود به نقل حکایت بازمی‌گردد: خلاصهٔ کلام، آن فقیه در آن موقعیّت به سبب مستی، پاکدامنی و پارسایی را از دست داد.

---

۱. فیه‌مافیه، ص۷۸ ـ ۷۷.

۲. عَفیفی: پاکدامنی. عفیف + یای مصدری.

(۳۹۵۸) آن فقیه افتاد بر آن حُورْزاد[۱] آتشِ او اندر آن پنبه فتاد

فقیه مذکور رویِ آن کنیزک زیبا افتاد و آتش شهوتش بر تن نرم و سیمین‌کنیزک شرر زد.

(۳۹۵۹) جان به جان پیوست و، قالبها چَخید[۲] چون دو مرغِ سر بُریده می‌طپید

جان فقیه به جان کنیزک پیوند خورد و بدن‌های آن دو نیز به تب و تاب افتاد. و مانند دو مرغ سر بُریده دست و پا می‌زدند. [رجوع شود به بیت (۳۸۹۲ ـ ۳۸۹۱) دفتر پنجم.]

(۳۹۶۰) چه سِقایه[۳]؟ چه مَلِک؟ چه اَرْسَلان[۴]؟ چه حیا؟ چه دین؟ چه بیم و خوفِ جان

چه پیمانه‌ای؟! چه شاهی؟! چه شیری؟! چه حیائی؟! چه دینی؟! اصلاً بیم و ترس از جان چه معنی دارد؟! یعنی او در حالت مستی و خوشی نه از شرابخواری شرمگین بود و نه از قهر شاه و میرغضبان او. بلکه می‌گفت دم غنیمت است! یعنی وقتی او به اوج التذاذ و خوشی رسید دیگر از عواقب کارش نهراسید. چنانکه در بیت (۳۸۷۹ ـ ۳۸۷۷) دفتر پنجم در حکایت پهلوانی که با کنیزکِ خلیفه درآمیخته بود اندر بیان بی‌پرواسازی شهوت فرماید:

قصدِ آن مَه کرد اندر خیمه او عقل کو و؟ از خلیفه خوف کو؟
چون زند شهوت در این وادی دُهُل چیست عقلِ تو فُجُلّ بنِ الْفُجُل؟
صد خلیفه گشته کمتر از مگس پیشِ چشمِ آتشین‌اش آن نَفَس

(۳۹۶۱) چشمشان افتاده اندر عَین و غَیْن[۵] نه حَسَن پیداست این‌جا، نه حسین

چشم آن دو از فرط لذّت خمار شد. در آن حالت نه حسن پیدا بود و نه حسین. یعنی تفاوت اشخاص را نمی‌دانستند زیرا در اوج کیف و لذّت بودند.

---

۱. حُورْزاد: زادهٔ حور. کنایه از زیباروی.
۲. چَخید: کوشید، سعی و تقلّا کرد.
۳. سِقایه: پیمانهٔ آب و شراب.
۴. اَرْسَلان: شیر. لفظی ترکی است. در اینجا مراد فرماندهان و میرغضبان شاه است.
۵. چشم در عین و غین افتادن: کنایه از سنگینی خواب و مستی که در آن حالت، قوّه تمییز و تشخیص از میان رود. شاید بدانجهت که «ع» در حساب حروف ابجد(۷۰) و «غ» (۱۰۰۰) است. و تفاوت آن دو بسیار است. و هرگاه آدمی این دو را از هم تمییز ندهد معلوم می‌شود که قوّهٔ تشخیص ندارد. و شاید عین به معنی شخص و خود، و «غین» اشاره به غیر باشد. بنابر این در «عین و غین افتادن» کنایه از عدم تمییز خود از دیگری است (فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ دیوان کبیر، ج۷، ص۲۵۷)، به هر حال (چشم در عین و غین افتادن) در اینجا کنایه از خماری و کلاپیسه شدن است.

شد دراز و، کو طریقِ بازگشت انتظارِ شاه هم از حد گذشت (۳۹۶۲)

شاه دید که رفتن فقیه به آبریزگاه بسیار طول کشیده و گویا خیال ندارد بازگردد. به هر حال انتظار شاه از حدّ فراتر رفت.

شاه آمد، تا ببیند واقعه دید آنجا زلزلهٔ اَلْقارِعَه (۳۹۶۳)

شاه آمد که ببیند اوضاع از چه قرار است. دید در آنجا یعنی در آبریزگاه محشری به پا شده است! [به روایت قرآن کریم در آستانهٔ ظهور قیامت کبریٰ یک سلسله حوادث مهمّ طبیعی از قبیل زلزله و انکدار شمس و قمر و سقوط ستارگان و بر هم خوردن نظام فلکی رخ می‌دهد. چنانکه در آیهٔ ۱ سورهٔ حج سخن از زلزلهٔ عظیم قیامت رفته است و در سورهٔ زلزال نیز خبر از وقوع زلزله هولناک به میان آمده است. اَلْقارِعَه (=کوبنده) از اسماء قیامت است و نام یکصد و یکمین سورهٔ قرآن. به هر حال اضافهٔ «زلزله» به «القارعه» وصف حالتِ شگفت‌انگیز فقیه و کنیزک است. در تداول امروزین نیز در بیان شگفتی‌ها و حوادث غیر معتاد می‌گوییم: چه محشری! عجب قیامتی! و امثال آن.]

آن فقیه از بیم برجَست و برفت سویِ مجلس جام را بربود تفت[1] (۳۹۶۴)

آن فقیه از ترس از جا برجهید و به بزم شاهانه رفت و شتابان جام شراب را برداشت.

شَه چو دوزخ پُر شَرار[2] و پُر نَکال[3] تشنهٔ خونِ دو جُفتِ بَدْفِعال (۳۹۶۵)

شاه نیز مانند جهنّم، با خشمی آتشین و قهّار به دنبال او روان شد. شاه تشنهٔ خون آن دو بدکار شده بود.

چون فقیهش دید رُخ پُر خشم و قهر تلخ و خونی گشته، همچون جامِ زهر (۳۹۶۶)

همینکه فقیه دید که شاه چهره‌ای خشمین و قهّار دارد و همچون جام زهر تلخ و سفّاک شده است. [این بیت کُلاً شرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

---

۱. تفت: گرم و شتابان.

۲. شَرار: پاره‌ای از آتش.

۳. نَکال: عقوبت، کیفر. (پُرنَکال) پر از شکنجه و عذاب، قهّار.

(۳۹۶۷) بانگ زد بر ساقیش، کِای گرمْدار[۱] چه نشستی خیره؟ دِه، در طبعَش آر

بر سرِ ساقی شاه فریاد زد که ای رفیق، چرا بیهوده نشسته‌ای؟ جام شرابی به جناب شاه بده و بر سر ذوق و نشاطش آور!

(۳۹۶۸) خنده آمد شاه را گفت: ای کیا[۲] آمدم با طبع، آن دختر تو را

شاه از این حرف خنده‌اش گرفت و به فقیه گفت: ای بزرگمرد، بر سر ذوق و نشاط آمدم، آن دختر (کنیزک) مالِ تو باشد!

(۳۹۶۹) پادشاهم، کارِ من عدل است و داد زآن خورم که یار را جُودَم بداد

من پادشاهم و کارم عدالت‌گستری و دادگری است. آنچه می‌خورم از بخششی است که به دوست می‌کنم.

(۳۹۷۰) آنچه آن را من ننوشم همچو نوش[۳] کی دهم در خوردِ یار و خویش و توش؟

چیزی را که من مانند شربت با لذّت طبع ننوشم، چگونه ممکن است به دوست و خویشاوند و تو بخورانم؟ یعنی عدالت حکم می‌کند که هرچیز را که من در کمال رغبت و خوشی نخورم، آن را به دوستان و خویشاوندانِ خود و حتّی تو که شخصی بیگانه‌ای ندهم. [«توش» یعنی آن‌را به تو. در اصل بوده است «تو اَش». مرکّب از ضمیر منفصل مخاطبِ «تو» + ضمیر متّصلِ «ش» در حالت مفعولی. امّا نیکلسون این مطلب را قبول ندارد. و عقیده دارد که ساختمان جمله در مصراع دوم از حیث معنی چنین است: «کی دهم در خورد و توشِ یار و خویش[۴]؟» او ظاهراً «تُوش» را به معنی تاب و توان و طاقت گرفته است. شارحی دیگر از متأخران گفته است: «تُوش» یعنی آنها که پیوند خون و جسم با من دارند، بستگان نزدیک من. این قول ناصواب است، زیرا قبلاً سخن از خویش (= خویشاوند) رفته است و تکرار این معنی، حشو زائد است. به هر حال وجه اوّل از همه مناسب‌تر می‌نماید.]

---

۱. گرمْدار: دوست، رفیق. صفت مرکّب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است گرم دارنده.

۲. کیا: بزرگ، شاه، حاکم.

۳. نُوش: شربت، انگبین.

۴. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۴۲ ـ ۲۲۴۱.

زآن خورانم من غلامان را که من می‌خورم بر خوانِ خاصِ خویشتن (۳۹۷۱)

به غلامانم از همان طعام‌هایی می‌خورانم که خودم بر سر سفرهٔ خاصّ خود می‌خورم.

زآن خورانم بـندگان را از طـعام که خورم من خود، ز پخته یا ز خام (۳۹۷۲)

به غلامان خود از همان طعام‌های پخته یا خامی می‌خورانم که خود می‌خورم.

من چو پوشم از خز[۱] و اطلس[۲] لباس زآن بپوشانم حَشَم را[۳]، نه پَلاس[۴] (۳۹۷۳)

چون خودم لباس‌های فاخری از جنس خز و ابریشم می‌پوشم، چاکران و خادمان خود را نیز از همان لباس می‌پوشانم، نه از پشمینه‌های ارزان.

شـــرم دارم از نَـبیِّ ذُوفُـنون اَلْـبِسُوهُمْ گـفت مِـمّا تَـلْبَسُون (۳۹۷۴)

از پیامبر(ص) که فضائل و کمالات بسیار دارد حیا کن که فرمود: ایشان را از آنچه خود می‌پوشید بپوشانید. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

مصطفیٰ کرد این وصیّت با بَنُون[۵] اَطْعِمُوا الْاَذْنـابَ[۶] مِـمّا تَأْکُـلُون (۳۹۷۵)

محمّد مصطفی(ص) به فرزندان خود، یعنی به امّتِ خود چنین سفارش کرد: زیردستان را از آنچه خود می‌خورید بخورانید. [مقصود این خبر است: اَرِقّاءَکُمْ اَرِقّاءَکُمْ اَطْعِمُوهُمْ مِمّا تَأْکُلُونَ وَ اَلْبِسُوهُمْ مِمّاتَلْبِسُونَ فَاِنْ جاؤُا بِذَنْبٍ لاتُریدونَ فَبیعُوا عِبادَاللهِ وَلاتُعَذِّبُوهُم[۷]. «بردگان خود را مواظبت کنید! بردگان خود را مواظبت کنید! از آنچه می‌خورید به آنان بخورانید و از آنچه می‌پوشید آنان را بپوشانید. پس اگر خطائی مرتکب شدند که دوست نمی‌دارید، کیفرشان مدهید بل آنان را بفروشید.»]

---

۱. خَزّ: حیوانی است که پوست گرانبهایی دارد. در اینجا مراد پوست آن حیوان است نه خودش.
۲. اَطْلَس: دیبا، پرنیان، پارچه‌های ابریشمی.
۳. حَشَم: خویشان و کسان و چاکران مرد.
۴. پَلاس: پشمینه.
۵. بَنُون: پسران، فرزندان.
۶. اَذْناب: دُم‌ها. جمعِ ذَنَب به معنی زیردستان و حواشی و خدمه نیز آمده است.
۷. احادیث مثنوی، ص ۲۲۱.

(۳۹۷۶) دیگران را بس به طبع آورده‌ای در صبوری چُست و راغب کرده‌ای

این بیت راجع است به بیت (۳۹۰۰) به بعد که در آن برادر بزرگین دو برادر دیگر خود را به صبر و بُردباری دعوت می‌کند. در واقع حکایت شاه و فقیه نیز از زبان او بوده است. زیرا در آن ابیات به برادران خود گفت چرا وقتی دیگران به مصیبتی دچار می‌آیند زبانتان در نُصح و اندرز آنان گرم و چالاک است، و چون خود به بلایی دچار می‌آیید لال و مضطرب می‌شوید؟! چطور است که دیگران را خوب بر سر طبع و نشاط می‌آورید، امّا خود نژند و پژمرده‌اید؟! پس آن برادر بزرگین به دو برادر خود می‌گوید: تا به حال بسیار پیش آمده است که دیگران را بر سر ذوق و نشاط آورده‌ای و آنان را به صبر و شکیبایی برانگیخته‌ای.

(۳۹۷۷) هم به طبع آور به مردی خویش را پیشوا کن عقلِ صبرْاندیش را

اکنون وقت آن رسیده است که مردانه خود را نیز بر سر ذوق و نشاط آری و عقل صبور را راهنمای خود سازی.

(۳۹۷۸) چون قلاووزیِّ[۱] صبرت پَر شود جان به اوج عرش[۲] و کرسی[۳] برشود

هرگاه صبر که همچون هادی تو است، بال و پرِ تو شود، روح تو به اوج عرش و کرسی خواهد آمد.

(۳۹۷۹) مصطفیٰ بین که چو صبرش شد بُراق[۴] بر کشانیدش به بالایِ طِباق

به حضرت محمّد مصطفی(ص) نگاه کن که چون صبر، بُراق او شد، او را به اوج طبقات آسمان، بالا بُرد. [«طِباق» اشاره دارد به طبقات مختلف آسمان که در هیأت قدیم مطرح بوده است. «طباق» جمع مکسّرِ «طَبَق» است مانند «جَمَل» که جمع آن «جِمال» می‌شود. به علاوه مصدر دوم باب مفاعله نیز تواند بود. این کلمه متخذ از آیهٔ ۳ سورهٔ مُلک است: اَلَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِباقاً... «آن کسی که بیآفرید آسمان هفتگانه را به صورت طبقات منظم...» نصب

---

۱. قَلاووزی: رهبری و هدایت. قَلاوُوزی (= طلایهٔ سپاه، لفظی ترکی است) + یای مصدری.
۲ و ۳. عرش و کرسی: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.
۴. بُراق: ر.ک. شرح بیت (۵۵۲) دفتر چهارم.

«طباقاً» در آیهٔ فوق یا بنا بر حال بودن است، یا بنابر اینکه صفت «سموات» فرض شود[۱]. بیت فوق به معراج نبی(ص) اشارت دارد. پس صبر نکومرکوبی است.]

روان گشتنِ شاهْزادگان بعد از تمامِ بحث و ماجرا، به جانب ولایتِ چین، سویِ معشوق و مَقصود، تا به قدر امکان به مقصود نزدیکتر باشند، اگرچه راهِ وصل مسدود است، به‌قدر امکان نزدیکتر شدنِ محمود است اِلیٰ آخِرِهِ

(۳۹۸۰) این بگفتند و روان گشتند زود هر چه بود، ای یارِ من آن لحظه بود

سه شاهزاده این سخنان را گفتند و بیدرنگ به طرف سرزمین چین به راه افتادند. ای دوست من، هرچه بود در آن لحظه واقع شد. یعنی سرنوشت آن سه نفر از همان لحظه‌ای که عازم چین شدند به نوعی دیگر رقم خورد.

(۳۹۸۱) صبر بگزیدند و صدّیقین[۲] شدند بعد از آن سویِ بِلادِ چین شدند

آن سه شاهزاده برای رسیدن به مقصود خود صبر بر سختی‌ها را انتخاب کردند و بدین جهت در شمار صِدّیقان قرار گرفتند و آنگاه به سوی مملکت چین حرکت کردند.

(۳۹۸۲) والِدَین و مُلک را بگذاشتند راهِ معشوقِ نهان برداشتند

آن سه تن، پدر و مادر و مُلک و مملکت خود را ترک گفتند یعنی ترک جمیع تعلّقات کردند و راه معشوقِ نهانی را در پیش گرفتند.

(۳۹۸۳) همچو ابراهیمِ اَدْهَم از سَریر[۳] عشقشان بی‌پا و سر کرد و فقیر

عشق آن سه شاهزاده، آنان را مانند ابراهیم اَدْهَم از تخت پادشاهی به سوی فقر و گمنامی درکشید. [رجوع شود به شرح بیت (۹۲۹) و بیت (۳۲۱۰) به بعد در دفتر دوم، و بیت (۷۲۶) به بعد در دفتر چهارم.]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۲۲ ـ ۳۲۱، تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۸۴.

۲. صِدّیق: صیغهٔ مبالغه به معنی بسیار راست‌گو، کسی که راستیِ گفتارش با نیکیِ کردارش موافق آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۰۳) دفتر اول.

۳. سَریر: تخت. جمع: سُرُر.

(۳۹۸۴) یا چو ابراهیمِ مُرْسَل[۱] سرخوشی خویش را افکند اندر آتشی

یا مانند ابراهیمِ رسول از فرط مستیِ عشق الهی خود را به آتش بلا در افکندند. [اشاره به افکنده شدن ابراهیم خلیل‌الله در آتش نمرودیان.]

(۳۹۸۵) یا چو اسمعیلِ صَبّارِ[۲] مَجید[۳] پیشِ عشق و خنجرش حلقی کشید

یا مانند اسماعیل نبی که صبور و بزرگوار بود، گلوی خود را به عشق و خنجر عشق سپردند. [اشاره به ماجرای ذبح اسماعیل به امر الهی که شرح آن در کتب تاریخی و تفسیری آمده است.]

---

۱. مُرْسَل: فرستاده شده، رسول.

۲. صَبّار: صبور، بسیار صبر کننده. صیغهٔ مبالغه.

۳. مَجید: بزرگوار. صفت مشبهه.

حکایتِ اِمْرَؤُالْقَیْس که پادشاه عرب بود و به صورت، عظیم به جمال بود، یوسفِ وقتِ خود بود و زنانِ عرب چون زلیخا مَرَدهٔ او و او شاعر طبع، قِفا نَبکِ من ذِکْرَی حَبیبٍ وَ مَنْزِل. چون همه زنان او را به جان می‌جستند، ای عجب غزل او و ناله او بهرِ چه بود؟ مگر دانست که اینها همه تمثالِ صورتی‌اند که بر تختهای خاک نقش کرده‌اند، عاقبت این اِمْرَؤُالْقَیْس را حالی پیدا شد که نیم شب از مُلک و فرزند گریخت و خود را در دلقی پنهان کرد و از آن اقلیم به اقلیم دیگر رفت در طلب آن‌کس از اقلیم منزّه است، یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ اِلیٰ آخِرِهِ

خلاصهٔ داستان

اِمْرَؤُالْقَیْس شاعری بس زیباروی بود. وقتی که به عشق حقیقی رسید از مال و مُکنت و اشرافیّت، دل‌سیر شد و نیمه شبی با پلاسی پاره از زندگی مرفّه خود گریخت. او به دیار روم رفت و در ناحیهٔ تَبوک به کار خشت‌زنی مشغول شد تا با کدِّ یمین و عرق جبین روزگار گذراند. چون به پادشاه روم خبر دادند که امرؤالقیس به حدود این ولایت آمده و به کار خشت‌زنی مشغول شده است، شب هنگام به دیدار او رفت و با تکریم و تجلیل فراوان او را دعوت کرد که در قلمرو وی به‌سان شاهان زندگی کند. در این لحظه بود که امرؤالقیس با او نجوایی کرد. پادشاه روم ناگهان منقلب شد و دست در دست او بنهاد و تخت سلطنت را ترک گفت و با او به سرزمین‌های دور دست رفت و به کسوت فقر و درویشی درآمد.

*

اِمْرَؤُالقیس، معروف‌ترین شاعر دورهٔ جاهلی فرزند حُجرِ کِنْدی متولد سال ۴۹۷م و متوفای سال ۵۴۵ م حدود یک قرن پیش از اسلام می‌زیست. اصل او از یمن و زادگاهش نجد بود. پدرانش از اشراف عرب به شمار می‌آمدند. او خود مردی شاعرپیشه و اهل عیش و عشرت و مصاحبت با زنان بود. پدرش او را از این کارها منع می‌کرد ولی او نمی‌پذیرفت. ناچار به دَسُّون ناحیتی در **حَضْرَمُوت** تبعیدش کرد. تا اینکه قبیلهٔ بنی‌اسد بر پدرش شوریدند و او را به قتل رساندند. امرؤالقیس بر بساط باده گساری بود که این خبر ناگوار را

شنید. امّا بزم عیش برهم نزد و مجلس به پایان رسانید و گفت: خدا پدرم را بیامرزاد که به دورهٔ کودکی تباهم کرد و به دورهٔ جوانی‌ام بار خونخواهی‌اش را بر دوشم بنهاد. زان پس بود که بساط لهو و لعب برچید و به جنگ با قاتلان پدر کمر بست. او در باب خونخواهی پدرش اشعار بسیاری سرود. او در جنگ با بنی‌اسد آنطور که می‌خواست کاری از پیش نبرد، زیرا مُنْذِر پادشاه حیره که تحت‌الحمایهٔ شاه ایران بود به بنی‌اسد کمک می‌داد. بطوریکه هزیمتی سخت بر لشکریانش افتاد و او ناچار شد به قیصر روم پناه برد. قیصر روم بدو وعدهٔ مساعدت داد و حکومت قسطنطنیه را نیز بدو سپرد و او را به لقب فیلارک (والی) ملقّب ساخت، لیکن در راه قسطنطنیه جراحاتی برداشت و در اَنْقُره (= آنکارا) جان سپرد[1]. بنابر این حکایت مولانا (طبق اسلوب معهود مثنوی) با سرگذشت واقعی امرؤالقیس بکلّی متفاوت است. آنچه تاریخ از امرؤالقیس به خاطر دارد جنگاوری و قدرتمداری است، حال آنکه امرؤالقیسِ مثنوی چهره‌ای مقدّس همچون بودا و ابراهیم ادهم دارد. به هرحال مقصود مولانا از نقل حکایات نقّالی و تاریخ‌نگاری حرفه‌ای نیست. او فقط در بند بیان حماسه‌های روحی و الهامی خود است و حکایات برای او ابزاری بیش بشمار نیایند. به هر حال حکایت امرؤالقیس مثنوی در بیان و بسط بیت (۳۹۸۳) همین دفتر آمده است. زیرا مولانا در آنجا در وصف عشّاق حقیقی گفت که آنان مانند ابراهیم ادهم به سوی فقر و خمول می‌روند.

* * *

(۳۹۸۶) اِمْرَءُالْقَیس از مَمالِک خشکْ‌لب[2] هم کشیدش عشق از خِطّهٔ عرب

عشق، امرؤالقیس را که از اشرافیّت‌های‌دنیوی وازده شده بود از سرزمین عرب بیرون کشید. [در مطلع این فصل جلیل مصراعی از قصیدهٔ لامیهٔ امرؤالقیس آمده است که جزو معلّقات سبع بشمار آید. قصیدهٔ مذکور با این مطلع آغاز می‌شود:

قِفا نَبْکِ مِنْ ذِکْریٰ حَبیبٍ وَ مَنْزِلِ بِسِقْطِ اللِّویٰ بَیْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلِ

«ای یاران، اینجا درنگ کنید تا بر یار و دیار بگریم، همان دیار که در پیچ و خم شن‌زار میان ناحیهٔ دخول[3] و حومل[4] واقع شده است.» ضمناً در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ بقره، و آیهٔ ۷۴ سورهٔ آل عمران آمده است که ترجمه‌اش اینست: خداوند هرکه را

---

۱. اَعلام زِرِکلی، ج ۱، ص ۳۵۲.

۲. خشکْ‌لب: در اینجا به معنی دلْ‌سیر و وازده است.

۳ و ۴. نام دو محل در سمت شرقی یمامه.

خواهد به رحمت خود مخصوص گرداند.]

تا بیآمد خِشت می‌زد در تَبُوک[1] با مَلِک گفتند: شاهی از ملوک (۳۹۸۷)

او به تبوک آمد و در آنجا به خِشت‌زنی مشغول شد. تا اینکه به شاه آن سرزمین گفتند که یکی از شاهان. [تکمیل مطلب در بیت بعدی آمده است.]

اِمْرَءُالْقَیس آمده‌ست اینجا به کَد در شکارِ عشق، خشتی می‌زند (۳۹۸۸)

یعنی امرؤالقیس برای کسب و سعی به اینجا آمده است. شکار عشق شده و به خشت‌زنی مشغول شده است. [«کَدّ» مصدر عربی به معنی کار کردن، رنج کشیدن و محنت بردن است. اما دو تن از محققان مثنوی[2] آن را «گدائی» معنی کرده‌اند که ناصواب است و گویا آن‌را با «گَد» که لفظی فارسی است و به معنی گدائی آمده اشتباه کرده‌اند. از این گذشته بیت فوق وضوحاً بیان می‌دارد که امرؤالقیس به پیشهٔ خشت‌زنی مشغول بوده است نه به گدائی. البتّه در نسخهٔ اکبرآبادی «گد» آمده و آن را گدائی معنی کرده است. امّا در نسخهٔ دو شارح مذکور و سایر نسخه‌های معتبر «کد» ثبت شده است.]

آن مَلِک برخاست شب، شد پیش او گفت او را: ای مَلیکِ خوب‌رو (۳۹۸۹)

آن پادشاه شبانه برخاست و نزد او رفت و گفت: ای پادشاه زیبا رخسار.

یوسفِ وقتی، دو مُلکت[3] شد کمال مر تو را رام، از بِلاد و از جمال (۳۹۹۰)

تویی یوسف زمان. دو نوع سلطنت به کمال آمده است. هم ممالک مطیع توست و هم زیبایی.

گشته مردان بندگان از تیغِ تو وآن زنان مِلکِ مَهِ بی‌میغِ تو (۳۹۹۱)

مردان به ضرب شمشیر تو مطیع و بندهٔ فرمان تو شده‌اند، و زنان بندهٔ رخسار تابناک تو باشند. [«میغ» به معنی «ابر» است، و «مَه» مخفّف ماه. پس «ماهِ بی میغ» کنایه است از روی

---

۱. تَبُوک: ر.ک. شرح بیت (۲۰۷۲) دفتر دوم.

۲. آقایان گولپینارلی و استعلامی.

۳. مُلْکَت: سلطنت. تای آن مصدری است نه ضمیر مخاطب.

زیبا و رخسار تابناک بر سبیل **استعارهٔ محقّقه**[۱].]

(۳۹۹۲) **پیشِ ما باشی تو، بختِ ما بود جانِ ما از وصلِ تو، صد جان شود**

اگر تو نزد ما بمانی مایهٔ خوش‌اقبالی ماست. و جان ما از اتّصال به جان تو صد جان می‌شود. یعنی از مصاحبت تو نیروی فراوان می‌گیریم.

(۳۹۹۳) **هم من و هم مُلکِ من مملوکِ تو ای به همّت مُلک‌ها متروکِ تو**

ای کسی که با همّتِ والایت، سلطنت‌ها و ممالک را ترک گفته‌ای. هم من و هم سلطنت و مملکت من غلام تو باد.

(۳۹۹۴) **فلسفه گفتش بسیّ و، او خموش ناگهان وا کرد از سِر رویْ‌پوش**

پادشاه تبوک برای امرؤالقیس سخنان حکمت‌آمیز بسیاری گفت و او همچنان خاموش بود و گوش می‌کرد. امّا ناگهان پرده از راز درون خود برداشت و کشف اسرار کرد.

(۳۹۹۵) **تا چه گفتش او به گوش از عشق و درد همچو خود در حال سرگردانْش کرد**

معلوم نیست که امرؤالقیس چه اسراری از عشق و دردمندی خود بر زبان آورد که آن پادشاه را نیز مانند خود سرگردان و آشفته حال کرد.

(۳۹۹۶) **دستِ او بگُرفت و با او یار شد او هم از تخت و کمر بیزار شد**

پادشاه دست امرؤالقیس را گرفت و با او رفیق شد، نیز پادشاه از تخت و کمر سلطنتی منزجر گردید. [البتّه مصراع اوّل این وجه را نیز تحمّل می‌کند: امرؤالقیس دست پادشاه را گرفت.]

(۳۹۹۷) **تا بِلادِ دور رفتند این دو شَه عشق، یک کَرّتْ[۲] نکرده‌ست این گُنه**

این دو پادشاه تا ممالک دوردست رفتند. عشق برای اوّلین مرتبه نبود که چنین گناهی مرتکب می‌شد. یعنی عشق حقیقی وقتی در دلی شرر زند او را از هر تعلّقی آزاد می‌کند. عشق

---

۱. ر. ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۹۴.

۲. کَرّت: دفعه، بار، مرتبه.

تنها در مورد امرؤالقیس و آن شاه چنین نکرد بلکه بسیاری از سلاطین و شاهزادگان وقتی به کسوت عشق درآمدند قید تاج و تخت را زدند. بودا، ابراهیم ادهم و بسیاری دیگر وقتی عاشق شدند دریافتند که قدرت و مسند و حکومت در مقایسه با کمال روحانی چقدر کوچک و حقیر است. چنانکه مولی علی(ع) دنیا و قدرت و حکومت آن‌را از عطسهٔ بُز نیز حقیرتر می‌دانست. پس کار عشق رهاسازی است، و تاریخ نشان می‌دهد که عشق کراراً و مراراً تاجداران را از سریر مُلک جدا کرده و اسیر خود ساخته است.

بر بزرگان شهد و برطفلانْست شیر او به هر کشتی بود مَنُّ‌الْآخیر[1] (۳۹۹۸)

عشق برای بزرگان به مثابهٔ عسل است، و برای اطفال به منزلهٔ شیر. عشق، آخرین محموله‌ای است که بر کشتی می‌نهند و موجب غرقِ آن می‌شود. [عشق، همگان را به کمند خود درمی‌کشد. منتهی عشق در هر کس به رنگ هویّت همان کس ظهور می‌کند. در افراد عالی‌همّت و جلیل‌القدر به صورت متعالی به ظهور می‌پیوندد، و در افراد دون‌همّت و نازل به صورت مبتذل ظاهر می‌گردد. عشق به وجود هر کسی درآید، کشتیِ وجود او را در دریای فنا غرق می‌کند. یعنی عشق حقیقی موجب غرق و افنای انانیّت و خودبینی می‌شود.]

غیرِ این دو بس مُلوکِ بی‌شمار عشقشان از ملک بِرْبُود و تبار (۳۹۹۹)

عشق نه تنها این دو پادشاه را از مُلک و سلطنت ربود، بل بسیاری از شاهان دیگر را از سلطنت و خاندان حَسَب و نَسَب خود ربوده ساخت.

جانِ این سه شَهْبَچه[2] هم گِردِ چین همچو مرغان گشته هر سو دانه‌چین (۴۰۰۰)

جان این سه شاهزاده نیز در اطراف مملکت چین مانند پرندگان در این سو و آن سو به دانه‌چینی مشغول شد.

زَهره نی تا لب گشایند از ضمیر زآنکه رازی با خطر بود و خطیر[3] (۴۰۰۱)

جرأت نداشتند که لب به سخن گشایند و راز دل خود را بیان کنند. زیرا آن راز، رازی

---

۱. مَنُّ‌الْآخیر: ر. ک. شرح بیت (۷۲۷) همین دفتر.

۲. شَهْبچه: بچهٔ شاه، شاهزاده. اضافهٔ مقلوب است.

۳. خَطیر: ارجمند، بزرگ، مهم.

خطیر و بزرگ بود.

(۴۰۰۲) صد هزاران سَر، به پولی آن زمان عشق، خشم‌آلوده زِهْ کرده کمان[۱]

وقتی که عشقِ قهّار و آتشین آماده پرتاب تیر شود، صدها هزار سر به پشیزی نیرزد. یعنی وقتی عشق در جانی در جوشد «سرها بُریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت» زیرا که عشق سرکش است و با کسی شوخی ندارد.

(۴۰۰۳) عشق، خود بی‌خشم در وقتِ خوشی خوی دارد دَم‌به‌دَم خیره کُشی[۲]

عشق این خاصیّت ذاتی را دارد که به گاهِ آرامش و خوشی هر لحظه بی‌محابا می‌کُشد.

(۴۰۰۴) این بُوَد آن لحظه کو خشنود شد من چه گویم چونکه خشم‌آلود شد؟

عشق آن وقتی که خوش و خرسند است این‌چنین بی‌محابا می‌کُشد، حال از آن زمانی که خشمگین است چه بگویم؟ یعنی وای از آن وقت که عشق، خشم‌آوری و آتش‌مِزاجی کند.

(۴۰۰۵) لیک مَرْجِ جان، فِدایِ شیرِ او کِش کُشَد این عشق و، این شمشیرِ او

امّا چمنزار جان، فدای عشق بادا که همچون شیر، مهاجم و سفّاک است، زیرا که عشق و شمشیرش او را می‌کُشد. [«شیرِ او» یعنی شمشیر عشق. این اضافه، اضافهٔ تشبیهی است، از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه است. پس ضمیر «او» در هر دو مصراع به «عشق» برمی‌گردد. «مرجِ جان» نیز اضافهٔ تشبیهی است. همانطور که مسکن شیر در بیشه و صحراست، منزل عشق نیز در بیشهٔ جان و روح است. از اینرو می‌گوید جان فدای عشق بادا. عاشقی که قربانی شیر عرینِ عشق شود حقّا که افضل ناس و اشرف مخلوقات است.]

(۴۰۰۶) کُشتنی بِهْ از هزاران زندگی سلطنت‌ها مُردهٔ این بندگی

چنان کشته شدنی از هزاران حیات بهتر و بالاتر است. جمیع پادشاهی‌ها فدای چنین بندگیی بادا. یعنی با عشق مُردن بسی بالاتر از چنگ در زدن به این حیات فانی و دلخوش کردن به مساندِ عالیهٔ آن است.

---

۱. زِه کردنِ کَمان: کنایه است از آماده شدن برای تیراندازی.

۲. خیره کُشی: بی‌محابا کُشتن. مصدر مرکب است. یکی از معانی «خیره»، شجاع و بی‌باک است.

بـا کـنایت، رازهـا بـا هـمدگر پَست‌گفتندی[1] به صد خوف و حذر (۴۰۰۷)

آن سه شاهزاده برای بیان مقصود خود با ترس و احتیاطِ بسیار آن هم بطور آهسته و سرپوشیده با یکدیگر حرف می‌زدند. [زیرا اگر مردم متوجّه مقصود آنان می‌شدند جانشان به خطر می‌افتاد. عارفانِ بالله نیز اسرار الهی را با اصطلاحاتی خاص بیان می‌دارند تا هَمَجُ الرَّعاع را برنیآشوبند.]

راز را غـیرِ خـدا، مَحْرَم نـبود آه را جـز آسـمان، هـمدم نـبود (۴۰۰۸)

بجز خداوند کسی بر اسرار عارفان آگاهی ندارد. و آه و نالهٔ آنان بجز آسمان همدمی ندارد.

اصـطلاحاتی مـیانِ هـمدگر داشـتندی بـهرِ ایـرادِ خـبر (۴۰۰۹)

اهل‌الله برای تبادل آراء در میان خود اصطلاحاتی خاص وضع کـرده بـودند. [سـبب وضع چنین اصطلاحاتی مصون ماندن از فتنه و آشوب قشریان و عوام‌النّاس بوده است.]

زین لِسانُ‌الطَّیر، عـام آمـوختند طُـمْطُراق و سَـروری انـدوختند (۴۰۱۰)

عوام‌النّاس نیز اصطلاحاتی از زبان پرندگان (عارفان) یاد گرفتند و بدین‌وسیله بـرای خود شکوه و شوکتی هرچند ظاهری فراهم آوردند و به ریاست‌طلبی گـرایـیدند. یـعنی یک مشت آدمِ عاری از معنا و کمال نیز مقداری از تعابیر و اصطلاحات اهل‌الله را حفظ کردند تا خود را عارفِ بالله جا بزنند و از این راه به شهرت و سمعهٔ دنیوی دست یازند. غافل از اینکه با مطالعهٔ کتب عرفا و حفظ کردن بیانات آنان کسی نمی‌تواند عارف شود، زیرا مادام که شخص به حقیقت آن کلمات نرسد و خودبینی را از خانهٔ دلش بیرون نیفکند مـقلّدی بـیش نـیست. رجوع شود به بیت (۳۷۵۸) دفتر دوم.

صورتِ آوازِ مرغ است آن کـلام غافلست از حالِ مرغان مردِ خام (۴۰۱۱)

سخنانی که قشریان عارف‌نما می‌گویند ظاهراً مانند سخنان عارفان است، ولی چـون آنان به حقیقت آن کلمات نرسیده‌اند، خاصیّتِ سخنان عارفان را ندارد. زیرا شخصِ ناقص و خام‌اندیش از حال عارفان خبر ندارد. [در اینجا مرغ (= پرنده) کنایه از اهل‌الله است.]

---

۱. پَسْت‌گفتن: آهسته حرف زدن.

(۴۰۱۲) کو سلیمانی که داند لَحنِ طَیر؟ دیو، گرچه مُلک گیرد، هست غیر

کجاست آن سلیمانی که زبان پرندگان را درک کند؟ اگرچه دیو بتواند (مدّتی) بر اریکهٔ سلطنت سلیمانی تکیه زند، ولی به هر حال دیو، دیو است و سلیمان نیست. [چنانکه در افسانه‌های تلمود بابلی آمده است که دیو، انگشتری سلیمان را در ربود و او زان پس به صورت گدایان درآمد. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۱۷) و (۳۵۷۹) دفتر اول و بیت (۱۲۶۵) به بعد در دفتر چهارم.]

(۴۰۱۳) دیو بر شِبهِ سلیمان کرد ایست[1] علمِ مکرش هست و، عُلِّمْناش نیست

دیو با تشبّه جُستن به سلیمان(ع) بر تخت او نشست. درست است دیو به مکر و نیرنگ وارد است، ولی در عوض از علم الهی هیچ نمی‌داند. یعنی شیطان و شیطان‌صفتان علم ظاهری دارند ولی از علم باطنی و مکاشفات ربّانی بی‌بهره‌اند. [توضیح «عُلِّمْناش» در بیت بعدی آمده است.]

(۴۰۱۴) چون سلیمان از خدا بَشّاش بود مَنْطِقُ‌الطَّیری ز عُلِّمْناش بود

چون سلیمان به برکت امداد الهی نشاط روحی داشت، زبان پرندگان را نیز بواسطهٔ علم الهی فرا گرفته بود. [«عُلِّمْناش» مرکّب است از فعل ماضی مجهول صیغهٔ متکلّم مع‌الغیر از باب تفعیل + ضمیرِ فارسیِ «ش». «عُلِّمْنا» یعنی مورد تعلیم قرار گرفتیم، آموخته شدیم. اشارت است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ نَمْل: وَ وَرِثَ سُلَیْمانُ داوُدَ وَ قالَ یا اَیُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ... «و سلیمان که وارث مُلکِ (پدرش) داود شد به مردم گفت: زبان پرندگان به ما آموخته‌اند...»

مولانا در اینجا «عُلِّمْنا» را کنایه از علم لَدُنی و معرفت موهوب الهی گرفته است که با افاضهٔ الهی بی‌هیچ سعی و مکسبی حاصل آید. چنین علمی با علوم بشری قابل قیاس نیست. در این ابیات «سلیمان» مظهر عارفانِ بالله است.]

(۴۰۱۵) تو از آن، مرغِ هوایی فهم کن که ندیدستی طیورِ مِنْ لَدُن

فهم این بیت قدری دشوار است، از اینرو معرکهٔ آراء شارحان است. برخی وجوهِ در خور تأمّل گفته‌اند و برخی نیز بکلّی از معنی بیت دور افتاده‌اند و مقصود را در نیافته‌اند. ابتدا اقوال شارحان را می‌آوریم و سپس معنی مورد نظر خود را ذکر می‌کنیم. قول اوّل: تو زبان

---

۱. ایست: اسم مصدر یا ریشهٔ فعل یا مصدر مرخّم است به معنی ایستادن و قیام کردن به کاری و عملی.

مرغان هوایی را نمی‌فهمی، پس از همینجا بفهم که مثل سلیمان علم باطن نداری[۱]. قول دوم: امّا تو نابخرد که از طیور لدّنی بهره‌ور نگشته‌ای، برو صدای مرغان هوا را تقلید و منعکس بساز[۲]. قول سوم: دریاب که تو از آن پرندگان هوا هستی که پرندگان «لدنی» را ندیده‌ای[۳]. قول چهارم: تو از (فریفتگی خود به) آن مرغ هوایی (معمولی، این واقعیت را) فهم کن که مرغان باطنی [الهی] را ندیده‌ای.[۴] قول پنجم: حقیقت آن سخن را که عوام‌النّاس نمی‌توانند زبان طیور الهی را دریابند از مرغ هوایی دریاب که آن را دیده‌ای و آوازش را شنیده‌ای، ولی منظورِ آواز او به فهم تو ناید، چرا که تو طیور الهی را ندیده‌ای[۵]. قول ششم: در جایی که تو مرغ هوایی را که می‌بینی و صدای آوازش را می‌شنوی، اما منظور آواز او را درنمی‌یابی، پس چگونه ممکن است آواز مرغان الهی را که هنوز ندیده‌ای دریابی[۶]؟ تو از مرغان هوایی هستی، از مرغ الهی نیستی، بفهم، زیرا تو طیوری را که از لَدُن هستند ندیده‌ای[۷].

این بود مختصری از اقوال شارحان در بیان بیت اخیر. همانطور که ملاحظه شد، قول اوّل و دوم بکلّی نامربوط است. قول سوم و هفتم نیز ضعیف است. و قول پنجم صحیح است و باقی اقوال نیز در خور تأمّل است. امّا معنی و مقصود بیت به نظر نگارنده: مقدّمتاً باید گفت که «آن» همانطور که اکبرآبادی بخوبی متوجّه شده ضمیر است نه اسم اشاره. و «ی» در «هوایی»، یای نسبت است نه ضمیر مخاطب. «که» نیز «کهٔ» تعلیل است. معنی و منظور بیت: تو از طیور منطق‌الطیری که در بیت پیشین آمده همین مرغان هوایی و معمولی و محسوس را می‌فهمی، چرا که مرغان الهی را ندیده‌ای و اصولاً ادراکات تو محدود به محسوسات است.[۸] الله اعلم.

جای سیمرغان بُوَد آن سویِ قاف هر خیالی را نباشد دستْ‌باف[۹] (۴۰۱۶)

جایگاه سیمرغان آن طرف کوه قاف است، و تصوّر آنها برای هر خیالی آسان نیست.

---

۱. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۲۲.
۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۴۲۶.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۱۱.
۴. شرح مثنوی معنوی مولوی (مرحوم نیکلسون)، دفتر ششم، ص ۲۳۴۴.
۵. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۶۴.
۶. قول «محمد افضل» و «بحرالعلوم» به نقل از مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۳۲۵.
۷. شرح کبیر انقروی، ج ۱۵، ص ۱۲۰۹.
۸. این وجه با اقتباس از نظر استاد همایی در تفسیر مثنوی مولوی، صفحهٔ ۹۷ ذکر شد.
۹. دَستْ‌باف: بافتهٔ دست. صفت مرکّب مفعولی. در اینجا مجازاً به معنی سهل و آسان است.

یعنی فهم مقام معنوی عارفانِ بالله از عهدهٔ هر کسی برنمی‌آید. [«سیمرغ» و «کوه قاف» از کنایات معروف عرفانی است. سیمرغ (= عَنْقاء) گاه کنایه از انسان کامل و عارف واصل می‌آید. و گاه کنایه از ذات احدی. «کوه قاف» نیز گاه کنایه از حقیقت انسان کامل است و گاه کنایه از وجود موهوم بشری و گاه کنایه از مقام قرب الهی. در اینجا معنی اخیر مراد است. رجوع شود به شرح بیت (۵۴) دفتر دوم. منظور بیت: عارفانِ بالله به کمال قرب الهی رسیده‌اند. و این مقام قرب برای هر عقلی قابل درک نیست.]

(۴۰۱۷) جز خیالی را که دید آن اتّفاق آنگَهَش بَعْدَالْعِیان افتد فِراق

به استثنای خیالی که بر حسب اتّفاق، مقام قرب سیمرغان (عارفانِ بالله) را دریابد. و بعد از مشاهدهٔ مقام قرب، مجدّداً برای او فراق پیش می‌آید. [مراد از «دیدن مقام قرب سیمرغان بر حسب اتفاق» اینست که سیمرغان قاف قرب، گاه از ره لطف گوشه‌ای از پردهٔ استتار خود را برای کسی واپس می‌زنند و جلوه‌ای از مقام قرب خود را بدو نشان می‌دهند، امّا این مشاهده بر دوام نیست، چرا که مصلحت بیننده اقتضا می‌کند که دچار فراق شود. به این دلیل که تاب مشاهدهٔ متّصل قرب آنان را ندارد.]

(۴۰۱۸) نه فِراقِ قطع، بهرِ مصلحت کآمِن است از هر فِراق آن مَنْقَبَت[1]

فراقی که بعد از مشاهده و اتّصال پیش می‌آید، فراق قطعی و قهری نیست، بل فراق موقّتی و مصلحتی است. یعنی وقتی سالک از مرتبهٔ وحدت به مرتبهٔ کثرت تنزّل کند، این تنزّل مقام از قهر و نکال الهی سرچشمه نمی‌گیرد، بل حکمت بالغهٔ الهی چنین مقرّر داشته که او برای تکمیل نفوس طالبان حقیقت و سلّاک طریقت به میان مردم رود و با آنان حشر و نشر کند. و الّا جدایی و فُرقتی که بر او عارض می‌شود جنبهٔ قهری و کیفری ندارد. و اصولاً کاملِ واصِلی که دارای منقبت الهی باشد، هیچگاه به فراق دچار نیاید. [در اینجا بهتر است مضافی را در کلمهٔ «منقبت» تقدیر کنیم. پس مراد از «منقبت» صاحب منقبت است که به سُلّاکِ اِلَی الله اشارت دارد.

در لسان عرفا و صوفیه به فراق یاد شده، **فراق ثانی** گویند. و منظور اینست که سالک به مقامی رسد که قیام خلق به حق و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را مشاهده کند

---

۱. مَنْقَبَت: آنچه مایهٔ ستایش دیگران و فخر و مباهات باشد، هنر و فضل شخص. جمع: مَناقِب.

بی‌آنکه یکی حجاب دیگری شود. و حال آنکه در فراقِ اوّل، سالک بوسیلهٔ خلق از حق مُحْتَجَب می‌شود و اوصاف خلقی و نفسانی دوام می‌یابد.[۱]]

بهرِ اِسْتِبقای[۲] آن روحیِ‌جسد[۳] آفتاب از بَرف یک دم در کَشَد (۴۰۱۹)

برای باقی نهادن کالبد روحانی سالک، آفتاب حقیقت لحظه‌ای خود را از برفِ وجود او کنار می‌کشد. [اگر شمس حقیقت پیوسته بر سالک بتابد، کالبد او که در مجاورت روحِ تابناکش نورانی شده تاب شعشعهٔ تجلّیات الهی را ندارد، از اینرو شمس حقیقت موقّتاً تجلّی خود را از او می‌گیرد و به اختفاء می‌رود مباد که کالبد سالک همچون برف ذوب شود. منظور بیت اینست که اگر تجلّیات الهی بر سالک بی‌وقفه دوام یابد، سالک تاب انوار او ندارد، پس مضمحل شود. از اینرو گاه فراق مصلحتی لازم می‌آید. بدین مناسبت گفته‌اند: مُشاهَدَةُ الْاَبْرارِ بَیْنَ التَّجَلّی وَ الْاِسْتِتارِ.«مشاهدهٔ حضرت حق توسّط نیکان بین تجلّی و اختفاء در نوسان است.»]

بهرِ جانِ خویش جُو زیشان صَلاح هین مَدُزد از حرفِ ایشان اصطلاح (۴۰۲۰)

تو برای رونق و صفای جان خویش از آن عارفان عاشق خیر و صلاح طلب کن. مبادا اصطلاحاتی را که آنان در اثنای گفتار بکار می‌برند سرقت کنی و با آن، ساده دلان را بفریبی. چنانکه در بیت (۳۱۹) دفتر اوّل فرماید:

حرفِ درویشان بدزدد مردِ دون تا بخواند بر سلیمی زآن فسون

مضمون بیت فوق (بیتی که شرح آن گذشت) راجع است به بیت (۴۰۱۰) همین دفتر.]

آن زلیخا از سِپندان[۴] تا به عُود[۵] نامِ جملهٔ چیز یوسف کرده بود (۴۰۲۱)

مولانا از اینجا تا بیت (۴۰۳۲) سخنان رمزآمیز و عاشقانه اهل‌الله را در قالبی تمثیلی

---

۱. ر. ک. مشارق‌الدراری، ص ۲۵۸ ـ ۲۵۷ و پاورقی‌های آن.

۲. اِسْتِبْقاء: باقی نهادن، بقای چیزی را خواستن.

۳. روحیِ‌جسد: کالبد روحانی. یای «روحی» یای نسبت است. و «روحی‌جسد» صفت و موصوف مقلوب است.

۴. سِپند: دانه‌هایی که برای دفع چشم‌زخم دود کنند.

۵. عُود: چوب سیاه رنگی که دود معطّری دارد.

بیان می‌دارد تا شنوندهٔ مثنوی را با اصطلاحات و رمزگویی‌های لطیف آنان کـه پـیشتر بـدان اشارت کرده آشنا سازد: مثلاً زلیخا چنان در شخصیّت یوسف، مستغرق شده بود که از اسفند گرفته تا عود، نام یوسف نهاده بود. یعنی هر چیزی را یوسف می‌نامید. پس هرچند ظاهراً نام شیء بخصوصی را بر زبان می‌راند، ولی مرادش از آن، یوسف بود. امّا یکی از محقّقان مثنوی که متوجّه این نکته نشده می‌گوید: «در بیت (۴۰۳۵) عبارت مصراع دوم دقیقاً مطابق با منظور مولانا نیست و با توجّه به ابیات بعد، مولانا می‌خواهد بگوید: نام مفاهیم و اشیاء دیگر را به جای نام یوسف به کار می‌برد، نه این‌که آنها را یوسف می‌نامید[۱].» اگـر ایـن مـحقّق مـحترم به‌مقصود این فقرهٔ تمثیلی دقّت می‌کرد ناصواب نمی‌رفت. مولانا در ایـن قسمت از مـثنوی می‌خواهد نشان دهد که اهل‌الله از معشوق و مقصود خود با زبان استعاری سخن می‌گویند نه صریح. پس لازم است که نام و عنوان معشوق خود را آشکارا نبرند بل آن‌را با نام و عنوانی دیگر یاد کنند. بنابر این خانم **ماری شیمل** مثنوی‌شناس آلمانی بسیار بجا می‌گوید که دو بیتِ ذیل کلید فهم تمامی سروده‌های مولاناست[۲].

گـفتمش پـوشیده خـوش‌تر سـرّ یـار　　خود تو در ضـمنِ حکـایت گـوش‌دار
خـوش‌تر آن بـاشد کـه سـرّ دلبـران　　گـفته آیـد در حـدیث دیگـران

استاد فروزانفر حکایتی از **شرح تعرّف**، جلد ۱، صفحه ۱۰۶ آورده که از حیث مضمون شبیه این قسمت از مثنوی است[۳]: و به قصّه‌های زلیـخا چـنین آورده‌انـد کـه چـون مـحبّت بر وی غالب گشت همهٔ صفات وی، یوسف گشت. به وقت سرما ذکر نام یوسف بر زبان راندی گرم گشتی، چـنانکه عـرق از وی روانـه شـدی. و هـمچنین اگـر بـه یـوسف نگـاه کـردی، بدین صفت گشتی. و همچنین به گرما یوسف را یاد کردی یا بـه وی نـظر کـردی بـه راحت افتادی. و همچنین در وقت گرسنگی و تشنگی چون یوسف را یاد کردی از طـعام و شـراب مستغنی گشتی.

(۴۰۲۲) نـامِ او در نـامها مکـتوم کـرد　　مـحرمان را سِـرِّ آن مـعلوم کـرد

زلیخا نام یوسف را در میان نام‌های دیگر پنهان کـرد و راز آن را فـقط بـه مـحرمان گفت.

---

۱. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۲۳.
۲. ر. ک. شکوه شمس، ص ۷۵.
۳. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۲۰ ـ ۲۱۹.

چون بگفتی: موم ز آتش نرم شد　　این بُدی کآن یار با ما گـرم شـد　　(۴۰۲۳)

مثلاً هرگاه زلیخا می‌گفت: موم بر اثر حرارت آتش نرم شد، منظورش این بود که آن یار (یوسف) با ما از درِ دوستی درآمد.

ور بگفتی: مَـهْ بـرآمـد، بـنگرید　　ور بگفتی: سبز شد آن شاخِ بـید　　(۴۰۲۴)

اگر زلیخا می‌گفت: نگاه کنید که ماه طلوع کرد، منظورش ظهور جمال یوسف بود. و اگر می‌گفت: شاخهٔ بید سبز شد، مرادش تازگی و نشاط ظاهری و باطنی یوسف بود. [بیت فوق متضمّن دو جملهٔ شرطی است، بی‌آنکه جزای شرط مذکور افتد. منتهی برای آنکه معنی ابیات روشن و کامل شود، جزای شرط به قرینه ذکر شد. و تا بیت(۴۰۳۱) بدین سیاقت معنی شده است.]

ور بگفتی: برگ‌ها خوش می‌طپند　　ور بگفتی: خوش همی سوزد سپند　　(۴۰۲۵)

اگر زلیخا می‌گفت: برگ‌ها چه زیبا می‌جنبند! مرادش رقص عشّاق به خـاطر جـمال یوسف بود. و اگر می‌گفت: اسفند چه خوب می‌سوزد! باز مرادش یـوسف بـود کـه هـمچون دانه‌های اسفند می‌سوخت و چشم حُسّاد را کور می‌کرد.

ور بگفتی: گُل به بلبل راز گـفت　　ور بگفتی: شَه سِرِ شـهناز گـفت　　(۴۰۲۶)

اگر زلیخا می‌گفت: گُل اسرار خود را به بلبل گفت، مـنظورش ایـن بـود کـه یـوسف اسرار عشق را بدو گفته است. و اگر می‌گفت: شاه، اسرار شهناز (معشوق) را افشاء کرده مرادش این بود که شاه وجود با خلقت یوسف سرّ جمال او را آشکار کرد.

ور بگفتی: چه همایون است بخت　　ور بگفتی که: بـرافشـانید رخت[1]　　(۴۰۲۷)

اگر زلیخا می‌گفت: بخت چه فرخنده است! مرادش این بود که بخت مـن بـه خـاطر التفات یوسف مبارک شده است. و اگر می‌گفت: برقصید و شادمانی کنید، مرادش این بود که از فراق یوسف قلبش مکدّر شده و نیازمند بسط احوال است.

---

۱. رخت برافشاندن: مرادف است با دست افشاندن که کنایه از رقصیدن و شادمانی کردن است.

(۴۰۲۸) ور بگفتی که: سقا[۱] آورد آب ور بگفتی که: بر آمد آفتاب

اگر زلیخا می‌گفت: سَقّاء آب آورد، مرادش این بود که آب جمال یوسف حرارت قلبش را تسکین داده است. و اگر می‌گفت: آفتاب طلوع کرد، مرادش این بود که شمس جمال یوسف قلبش را روشن کرده و یا سوزانده است.

(۴۰۲۹) ور بگفتی: دوش دیگی پخته‌اند[۲] یا حوایج[۳] از پَزِش[۴] یک لَخته‌اند[۵]

اگر زلیخا می‌گفت: دیشب غذایی در دیگ پخته‌اند، یا پختنی‌ها خوب پخته شده و جا افتاده است، مرادش این بود که خامْ‌طبعی‌هایش نسبت به یوسف از میان رفته و عشق مجازی و شهوانی‌اش به عشق حقیقی مبدّل شده است.

(۴۰۳۰) ور بگفتی: هست نان‌ها بی‌نمک ور بگفتی: عکس می‌گردد فلک

اگر زلیخا می‌گفت: نان‌ها نمک ندارد، مرادش این بود که بی‌عشق یوسف زندگی لطفی ندارد. و اگر می‌گفت: روزگار وارونه می‌گردد، منظورش این بود که هنوز به کام یوسف نرسیده است.

(۴۰۳۱) ور بگفتی که: به درد آمد سَرَم ور بگفتی: دردِ سر شد خوش‌ترم

اگر زلیخا می‌گفت: سرم درد می‌کند، مرادش این بود که از فراق یوسف بدْحالم، و اگر می‌گفت: سردردم بهتر شد، منظورش این بود که غم فراق یوسف کاهش یافته است.

(۴۰۳۲) گر ستودی، اِعتناقِ[۶] او بُدی ور نکوهیدی فِراقِ او بُدی

خلاصهٔ کلام اگر زلیخا سخنان مدحْ‌آمیز می‌گفت، پیدا بود که وصال یوسف را در نظر

---

۱. سَقا: مخفّفِ سَقّاء به معنی کسی است که دادن آب به تشنگان پیشه‌اش باشد.

۲. دیگْ پُختن: مجازاً به معنی غذا پختن است، از باب ذکر ظرف و ارادهٔ مظروف.

۳. حَوایج: دیگ‌افزار و آنچه برای پختن غذا لازم است، موادّغذایی که در طبخ غذا بکار می‌رود مثل سبزی و بُنشن و گوشت و غیره.

۴. پَزِش: اسم مصدر یا مصدر شینی از پختن. امّا در اینجا معنی وصفی دارد، به معنی مطبوخ و پخته شده.

۵. لَخْته: بسته، منعقد. در اینجا مراد جا افتادن غذا به سبب خوب پخته شدن است.

۶. اِعْتِناق: دست به گردن کردن، هم‌آغوشی، مصاحبت.

داشت، و اگر سخنان نکوهشگرانه می‌گفت معلوم می‌شد که خیال فراق یوسف بر او غالب آمده است.

صد هزاران نام گر برهم زدی　　قصدِ او و خواهِ[1] او یوسف بُدی　　(۴۰۳۳)

اگر زلیخا صدها هزار نام بر زبان می‌آورد، مقصود و مطلوب او فقط یوسف بود.

گُرْسِنهِ بودی، چو گفتی نامِ او　　می‌شدی او سیر و، مستِ جامِ او　　(۴۰۳۴)

هرگاه زلیخا گرسنه بود به محض آنکه نام یوسف را بر زبان می‌آورد سیر می‌شد و از جام جمال یوسف سرمست می‌شد.

تشنگیش از نامِ او ساکن شدی　　نامِ یوسف شربتِ باطن شدی　　(۴۰۳۵)

تشنگی زلیخا از نام یوسف تسکین می‌یافت. نام یوسف برای او حکم شربت باطنی را داشت.

ور بُدی دردی‌ش، زآن نامِ بلند　　دردِ او در حال، گشتی سودمند　　(۴۰۳۶)

اگر زلیخا دردی داشت به برکت نام عالیقدر یوسف فوراً دردش بهبود می‌یافت و آن نام او بدین صورت برای زلیخا مفید می‌افتاد. [مولانا در این ابیات با تمثیل زلیخا و یوسف، راز فنایِ فِی اللهِ عشّاق را در حضرت معشوق بیان داشته است. حال و سِیگال و اقوال عارفانِ عاشق، حضرت معشوق را منعکس می‌کند.]

وقتِ سرما بودی او را پوستین　　این کند در عشق، نامِ دوست، این　　(۴۰۳۷)

نام یوسف برای زلیخا در سوز و سرمای زمستان به منزلهٔ پوستین بود. یعنی او را گرم می‌کرد. بله، نام معشوق در عالم عشق با عاشق چنین کند، چنین.

عام می‌خوانند هر دَم نامِ پاک　　این عمل نَکْنَد، چو نَبْوَد عشقناک　　(۴۰۳۸)

در اینجا مولانا از معشوق زلیخا به حضرت معشوق منتقل می‌شود و می‌فرماید: عوام‌النّاس هر لحظه نام پاک حضرت حق را بر زبان می‌آورند، ولی اگر نام حضرت حق

---

۱. خواه: خواسته، مطلوب.

عاشقانه ذکر نشود، اینگونه اذکار تأثیری در ذاکر ندارد. [مراد از عام (= عوام‌الناس) هر آن کسی است که به جوهر ذکر حق نرسیده است، خواه بیسواد باشد و یا باسواد و حتّی بحرالعلوم.]

(۴۰۳۹) آنچه عیسی کرده بود از نامِ هُو می‌شدی پیدا وَرا از نامِ او

آن اثری را که عیسی(ع) از نام حضرت حق می‌گرفت، از نام خود او نیز همین اثر به‌دست می‌آمد. [ضمیر «او» در آخر این بیت به «عیسی» بازمی‌گردد نه «هو» چنانکه بعضی از شارحان خیال کرده‌اند. این بیت و ابیات بعدی مبتنی است بر یکی از قواعد مکتب مولانا به نام **اتّحاد ظاهر و مظهر**[1]. منظور بیت: وقتی جان بنده به معبود اتصال یافت از بنده نیز کار خدایی سرزند.]

(۴۰۴۰) چونکه با حق متّصل گردید جان ذکرِ آن این است و، ذکرِ این‌ست آن

وقتی که جان سالک به حضرت حق پیوست، ذکر او ذکر این است، و ذکر این ذکر او.

(۴۰۴۱) خالی از خود بود و پُر از عشقِ دوست پس ز کوزه آن تَلابَد[2] که در اوست

زیرا جانی که از انانیّت خالی و از عشق حضرت دوست پُر باشد، مصداق این ضرب‌المثل باشد: **از کوزه همان برون تراود که در اوست.**

(۴۰۴۲) خنده بوی زعفرانِ وصل داد گریه بوهایِ پیازِ آن بِعاد

خنده بوی زعفران وصال دهد، و گریه بوی پیاز فراق. [از آنجا که خوردن زعفران موجب خنده و نشاط شخص می‌شود، و بوی پیاز موجب ریزش اشک می‌گردد، تناسب خوبی رعایت شده است، زیرا وصال به زعفران تشبیه شده و فراق به بوی پیاز. استاد همایی گوید: در «آن بعاد» لفظ «آن» حشو زاید است، زیرا «قبلاً» حرفی از «بعاد» نبود که بدان اشاره شده باشد. بعید نیست که در اصل «انبعاد» به معنی دوری بوده است که آن را به غلط «آن بعاد» خوانده‌اند. و اگرچه در عربی مصدر انفعال از مادّهٔ «بعد» نیامده، ولیکن این قبیل اشتقاقات و تصرّفات از فارسی زبانان در کلمات عربی مستبعد نیست، نظیر

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.

۲. تَلابَد: تراود. از مصدرِ تَلابیدن یا تَراویدن به معنی ترشح کردنِ آب و شراب و غیره.

«اِنْوِجاد» و «انعدام» که از «وجود» و «عدم» ساخته شده است. اتفاقاً در یکی از نسخ خطی قدیم مثنوی دیدم که «آن بعاد» را در حاشیه به همان «انبعاد» تصحیح کرده‌اند. والله العالم[۱].]

هر یکی را هست در دل صدمراد این نباشد مذهبِ عشق و وَداد (۴۰۴۳)

در اینجا مولانا به تعلیل بیت (۴۰۳۸) می‌پردازد و می‌گوید: هر کس در دل خود خواسته‌های فراوان دارد، و مسلّماً مرام عشق و دوستی این چنین نیست. یعنی کسی که دم از عشق الهی می‌زند جایز نیست دل در هوای مطلوب‌های دیگر نهد. [بنابر این مولانا می‌گوید سبب اینکه اینهمه نفوس ذکر حق می‌گویند و از آن اثری نمی‌گیرند اینست که خلوص نیّت ندارند.]

یار آمد عشق را روزْآفتاب[۲] آفتاب آن روی را همچون نقاب (۴۰۴۴)

چهرهٔ معشوق در نظر عاشق بسان آفتاب روزِ پُرفروز است. و آفتاب ظاهری، در نظر عاشق، حجاب چهرهٔ معشوق حقیقی است. یعنی عاشق حضرت معشوق همهٔ انوار و جلوات را از رخسار او می‌داند بطوریکه بدون وجود معشوق، روز روشن هم در نظر عاشق، شب تاریک محسوب شود. آفتاب محسوس از نظر عاشق، حجاب روی حضرت معشوق است. به تعبیر دیگر اگر مظاهر هستی مستقل از حضرت حق مطرح شوند تماماً حجاب روی او خواهند بود و سبب گمراهی و تیرگی درون شوند. چرا که اگر مظاهر هستی به نحو آینه و مرآت حق شمرده آیند عین آیین توحید است، ولی اگر مظاهر هستی بالاستقلال دیده آیند موجب شرک و بت‌پرستی شوند. پس به لسان عرفا مظاهر حق را باید با دید مرآتی و «مَا بِهِ یَنْظُر» دید، نه با دید استقلالی و «مَا فیهِ یَنْظُر». ما در اینجا «روزآفتاب» را اضافهٔ مقلوب محسوب داشته‌ایم، امّا بعضی از شارحان از جمله اکبرآبادی «روز» را ظرف گرفته‌اند و گفته‌اند: آفتاب در روز، یار عاشق است. یعنی روشنی روز از یار است نه از آفتاب که آفتاب حجاب روی یار است[۳]. انقروی نیز مصراع اوّل را چنین معنی کرده است: همانطور که آفتاب برای روز، لازم است، معشوق نیز برای عاشق لازم است[۴]. به هر تقدیر «عشق» در مصراع اوّل، مؤوّل به مشتق می‌شود و مراد از آن، «عاشق» است.

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص۱۰۱.
۲. روزْآفتاب: آفتابِ روز. اضافهٔ مقلوب است.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۶۶.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۲۱۷.

(۴۰۴۵) آنکه نشناسد نقاب از رویِ یار عابدُ الشَّمس است، دست از وی بدار

کسی که حجاب را از روی حضرت معشوق تشخیص ندهد، پرستندهٔ آفتاب است. کسی که مظاهر هستیِ مطلق را مستقل از او بداند موحّد نیست. و باید از او جدا شوی. [زیرا او حقّاً عاشق حق نیست بل بت‌پرست است.]

(۴۰۴۶) روز، او و روزیِ عاشق هم او دل همو، دلسوزیِ عاشق هم او

حضرت حق برای عاشقانِ خود، هم روز است و هم رزق و روزی. هم، دل است و هم سوزانندهٔ دل. [هر یک از مصاریعِ فوق، مرکّب از دو جملهٔ تامّ خبریِ اِسنادی است[1].]

(۴۰۴۷) ماهیان را نقد شد از عینِ آب نان و آب و جامه و دارو و خواب

مثلاً برای ماهیان نان و آب و لباس و دارو و خواب از ذات آب حاصل آمده است.[همانطور که آب، همهٔ هستی ماهی را تشکیل می‌دهد، حضرت معشوق نیز همهٔ هستی عاشقانِ خود است که ماهی‌وار در بحر بی‌کران او سبّاحی می‌کنند.]

(۴۰۴۸) همچو طفلست او، ز پستان شیرْگیر او نداند در دو عالَم غیرِ شیر

عاشقِ حق مانند کودکی است که از پستان مادر (یا دایهٔ خود) شیر می‌مکد. آن کودک در دو جهان بجز شیر، چیز دیگر را نمی‌شناسد. [عشّاق الهی نیز از شیر لطف حق در می‌نوشند و هیچ چیز را برابر آن ندانند، چنانکه در بیت (۱۳۶) دفتر پنجم حضرت حق را دایهٔ دایگان داند.]

(۴۰۴۹) طفل داند، هم نداند شیر را راه نَبْوَد این طرف تدبیر را

کودکِ شیرخواره، هم شیر را می‌شناسد و هم نمی‌شناسد. یعنی کودک شیر را می‌شناسد به اعتبار علم و شعور بسیط، و شیر را نمی‌شناسد به اعتبار علم و شعور مرکّب. در این جانب (مرتبهٔ الهی) عقل و اندیشهٔ ظاهری راهی ندارد.

(۴۰۵۰) گیج کرد این گِردْنامه روح را تا بیابد فاتح و مفتوح را

این طلسم، روح را در شناختِ گشاینده و گشوده حیران کرده است. [گِردْنامه افسون و

---

۱. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۱۰۳.

طلسمی بود که برای بازگرداندن غلام و یا کنیز گریخته می‌نوشته‌اند. ظاهراً آن‌را به شکل مدوّر یا بر کاغذی مدوّر می‌نوشتند و نام غلام و کنیز را در میان آن ثبت می‌کردند و سپس آن‌را در زیر تخته سنگی می‌نهادند و یا بر ستونی می‌پیچیدند و یا در میان صفحات قرآن (معمولاً در میان سورهٔ یوسف) می‌نهادند، و یا در سردابی دفن می‌کردند. به هر حال این رُقیه و طلسم سبب می‌شد که شخص فراری به جایی نتواند رفت و دوباره به موطنش رجوع کند. امّا مراد از «گردنامه» در اینجا جنبهٔ بشری و صوری انسان است که روح را در شناخت اسرار هستی به حیرانی دچار می‌آرد[1]. یعنی تا وقتی که انسان محصور در گردنامهٔ بشری است در شناخت حقیقت عالَم حیران است. الله اعلم.

امّا نیکلسون از این بیت برداشت دیگری دارد. او می‌گوید: به نظر من مولوی در اینجا به آن «اعلانیه» صادرهٔ از عشق الهی اشارت دارد با کلماتِ «من گنجی پنهان بودم» (= کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیّاً) که روح را با شور جنون‌آسایی بر آن می‌دارد تا طلسم مجازیِ افتاده بر آن گنج را درهم بشکند و کنه حقیقت‌اش را آشکار سازد[2]. باز هم باید گفت الله اعلم. ظاهراً مراد از **فاتح** (= گشاینده) حضرت حق است که گشایندهٔ رازهاست و مراد از **مفتوح** (= گشوده شده) اسرار مکشوف هستی است.]

گیج نبود در رَوِش بل کاندر او حاملش دریا بُوَد، نه سیل و جُو (۴۰۵۱)

لیکن در راه حق روح گیج و حیران نمی‌شود. یعنی اگر سالکی جنبهٔ بشری و وجه صوری خود را در ذات احدیّت فانی سازد از بهت و حیرت در شناخت حق بدر می‌آید، زیرا در مرتبهٔ فنایِ فِی‌الله دریای بی‌کرانِ حضرت حق او را حمل می‌کند نه سیل و جویبار. [«سیل و جُو» کنایه از عقول جزئیه است. منظور بیت: فقط در مرتبهٔ فناء است که می‌توان از گردونهٔ اوهام و شکوک رهید.]

چون بیابد، او که یابد، گم شود همچو سیلی غرقهٔ قُلْزُم[3] شود (۴۰۵۲)

هرگاه جوینده، حقیقت را پیدا کند خودش گم می‌شود. یعنی وقتی طالب حقیقت به حقیقت رسید دیگر جنبهٔ بشری و وجه خلقی او در ذات حقیقت فانی می‌شود. چنانکه مثلاً

---

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۶۶.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۴۸.

۳. قُلْزُم: رجوع شود به شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم.

وقتی سیل به دریای بی‌کران می‌رسد دیگر وجودش بـه دریـا مـی‌پیوندد و در آن مسـتغرق می‌گردد. [مولانا در این بیت و بیت بعدی فنای سالک را در حضرت حق با دو تمثیل بـیان می‌دارد. او در این تمثیل تفاوتِ یافته آمدن حق را با چیزهای دیگر بیان می‌دارد. او می‌گوید وقتی آدمی چیزی را پیدا می‌کند دو هویّت مستقل از هم مطرح است. یکی یابنده و دیگـری یافته شده. ولی یافتن حق مستلزم فنای هویّت یابنده است. چنانکه در جایی فرمود: «تا نمُردی نبُردی.» یکی از شارحان مصراع اول را استفهامی معنی کرده که ضعیف است.]

(۴۰۵۳) دانه گم شد، آنگهی او تین[1] بُـوَد تـا نَـمُردی زر نـدادم ایـن بُـوَد

مثال دیگر در تبیین فنای سالک: هرگاه تخم درخت گم شود، به درخت انجیر مـبدّل می‌گردد. مفهوم اینکه تا نَمُردی به تو پاره زر ندادم همین است. [تخم درخت در زیر خاک به جوانه و نهال و درخت و سرانجام میوه تبدیل می‌شود. مادام که صورتِ تخم متلاشی نشـود، جوانه حاصل نمی‌آید، و تا جوانه صورت خود را از دست ندهد نهال پدید نمی‌آید و... صورت پیشین در صورت فعلی مستهلک می‌شود و صورت فعلی در صورت آتی. پس فنای سالک نیز به معنی نیستی و انعدام نیست، بل به معنی استحاله به هستی برین است. مصراع دوم اشارت است به بیت (۳۸۳۶) همین دفتر.]

بعدِ مَکثِ ایشان متواری در بلادِ چین در شهرِ تختْ گاه، و بعدِ دراز شدنِ صـبر، بی‌صبـر شدنِ آن بـزرگین که من رفتم، اَلْـوِداع، خود را بر شاه عرضه کنم

اِمّـا قَـدَمي تُـنيلُني مَـقْصودي اَوْ اَلْـقِيَ رَأْسـي كَـفُؤادي ثَـمَّه
یا پای رسانَدَم به مقصود و مُـراد یا سر بنهم همچو دل از دست آنجا

و نصیحتِ برادران، او را سود نداشتن

يـا عـاذِلَ الْـعاشِقينَ دَعْ فِـئَةً اَضَـلَّهَا الله، كَـيْفَ تُـرْشِدُهَا؟
اِلىٰ آخِرِهِ

(۴۰۵۴) آن بزرگین گفت: ای اِخـوانِ مـن ز انتظار آمد به لب این جانِ من

برادر بزرگین به دو برادرش گفت: ای برادران من، جانم از انتظار به لب رسیده است.

---

۱. تین: انجیر.

[ترجمهٔ بیت عربی: «یا پاهایم مرا به مقصود رساند، یا سرم را مانند قلبم در آنجا افکنم.» بیت فارسی ذیلِ آن در واقع ترجمهٔ آن بیت است. امّا ترجمهٔ بیت عربی دیگر: ای نکوهشگرِ عاشقان، آن گروه را که خدا گمراهشان کرده است واگذار. چه‌سان آنان را هدایت توانی کردن؟!]

لااُبالي[1] گشته‌ام، صبرم نماند مر مرا این صبر در آتش نشاند (۴۰۵۵)

دیگر بی‌پروا شده‌ام. هیچ صبری هم برایم نمانده است. از بس صبر کرده‌ام در آتش فراق سوخته‌ام.

طاقتِ من زین صبوری طاق شد[2] واقعهٔ من عبرتِ عُشاق شد (۴۰۵۶)

از بس صبر کرده‌ام طاقتم به پایان رسیده است و سرگذشت من مایهٔ عبرت عاشقان شده است. یعنی از بس در هجران معشوق به سر بُرده‌ام که برای عاشقان افسانه شده‌ام.

من ز جان سیر آمدم اندر فِراق زنده بودن در فِراق آمد نِفاق (۴۰۵۷)

من در فراق معشوق از جانم سیر شده‌ام. اصولاً زنده ماندن در دورهٔ فراق نشانهٔ نفاق عاشق است. یعنی نشان می‌دهد که آن عاشق، واقعاً عاشق نیست بلکه تظاهر به عاشقی می‌کند. و الّا اگر عاشق، عاشق باشد مگر می‌تواند بر فراق معشوق صبر کند.

چند دردِ فُرقتش بکْشَد مرا؟ سر بِبُر، تا عشق سر بخشد مرا (۴۰۵۸)

تا کی باید درد فراق او مرا بکُشد؟ سرم را ببُر تا عشقِ معشوق به من سری دیگر بخشد. یعنی مرگ در راه معشوق حیاتی برتر به ارمغان آرد.

دینِ من از عشق، زنده بودن است زندگی زین جان و سر، ننگِ من است (۴۰۵۹)

مذهب من زنده بودن از طریق عشق است. زندگانی از طریق جان و سر، یعنی حیات حیوانی مایهٔ ننگ و رسوایی من است.

---

۱. لااُبالی: بی‌پروا، گستاخ، بی‌محابا. در اصل مرکّب است از لای حرف نفی در عربی + اُبالي، فعل مضارع متکلم وحده از باب مفاعله (مُبالاة). امّا در فارسی به صورت لفظ بسیط و در مفهوم وصفی بکار می‌رود.

۲. طاق شدن: به نهایت بی‌صبری رسیدن، صبر و تحمّل کسی به پایان رسیدن.

(۴۰۶۰) تیغ، هست از جانِ عاشق گَردْرُوب[۱] زآنکه سَیْف افتاد مَحّاءُالذُّنُوب

شمشیرِ شهادتِ در راه حضرت معشوق، گرد و غبار را از جانِ عاشق می‌زداید. یعنی غبار تن را برطرف می‌کند و هوای جان صافی می‌گردد و مستعدّ انوار تجلّیات حضرت حق می‌شود، زیرا شمشیر زدایندهٔ گناهان است. [«مَحّاء» صیغهٔ مبالغه از اسم فاعلِ ماحي (= محو کننده)، به معنی بسیار محو کننده و بسیار زداینده است. «ذنوب» نیز به معنی گناهان، جمع «ذَنْب» است. مصراع دوم مقتبس است از حدیث نبوی: اِنَّ السَّیْفَ مَحّاءُ الذُّنُوبِ[۲]. «همانا شمشیر، زدایندهٔ گناهان است.» استاد همایی در بیان مراد این حدیث چند وجه آورده است: «... یکی این که مرحوم حاجی سبزواری در شرح مثنوی گفته است «شمشیر مجاهد فی سبیل‌الله محو کنندهٔ گناهان است.[۳]» یعنی کسی که در راه خدا جهاد می‌کند و شمشیر می‌زند گناهانش آمرزیده می‌شود. وجه دیگر آنکه در بعض حواشی مثنوی نوشته‌اند که هر که در جهاد شهید گردد همهٔ گناهانش آمرزیده شود. وجه سوم این است که فقها می‌گویند هر کس به قصاص کشته شود از گناهِ جنایت پاک شود وجه چهارم آنچه در عرف و عادت است که هر کس به قتل رسد هر قدر هم مقصّر و گناهکار باشد، همهٔ خطایا و گناهان او از قلوب مردمان سترده و پاک شود. و ما خود بسیار دیده‌ایم که اشخاص جانی و قاطعان طریق را وقتی که به دار کشیده‌اند یا تیرباران کرده‌اند بغض و کینهٔ ایشان از دل‌ها بیرون رفته است و همه برای آنها طلب مغفرت کنند. وجه پنجم اینکه اشخاص منحرفِ خطاکار که وجود آنها مایهٔ ننگ و عار خویش و تبارشان است، وقتی که کشته شوند گویی که همهٔ ننگ و عارها با ایشان به خاک رفته است. وجه ششم چون یکی را به قصاص گناهکاری، عبرت دیگران قرار دهند طبعاً اشخاص، عبرت می‌گیرند و خطاکاری از بین می‌رود. و این خود یکی از وجوه محتملهٔ معنی آیت شریفه است که: وَلَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیوةٌ یا اُولِی الْاَلْباب وجه سوم به بعد وجوهی است که خود این حقیر (استاد همایی) احتمال داده‌ام و تاکنون جایی ندیده‌ام که متعرّض شده باشند. والله العالم.[۴]»

---

۱. گَردْرُوب: صفت مرکّب فاعلی مرخّم در اصل بوده است «گَردْ رُوبنده» به معنی زدایندهٔ گرد و غبار.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۲.

۳. شرح اسرار، ص ۴۹۷.

۴. ر. ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۵.

چون غبارِ تن بشد، ماهم بتافت ماهِ جانِ من، هوایِ صاف یافت (۴۰۶۱)

همینکه غبار تن برود ماه حقیقت طلوع می‌کند، زیرا ماهِ جانِ من، هوایی صاف یافته است. [حافظ در بیت ذیل خود به احتمال قوی از مولانا اقتباس کرده است:

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی‌که از این چهره‌پرده برفکنم]

عمرها بر طبلِ عشقت ای صنم اِنَّ فی مَوْتی حَیاتی می‌زنم (۴۰۶۲)

محبوبا، این منم که عُمرهاست نوایِ «در مرگم حیات نهفته است» را بر طبل عشقت می‌زنم. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۵ ـ ۳۹۳۴) دفتر اوّل.]

دعویِ مرغ‌آبیی کرده‌ست جان کی ز طوفانِ بلا دارد فغان؟ (۴۰۶۳)

جان آدمی ادعا دارد که مرغِ آبی است. در اینصورت چگونه ممکن است از طوفان بلا ناله سر دهد؟ [«مرغانِ آبی را چه غم؟ تا غم خورد مرغِ هوا» رجوع شود به بیت (۳۴۸۷) دفتر سوم.]

بَطّ[1] را زاشکستنِ کشتی چه غم؟ کشتی‌اش بر آب بس باشد قدم (۴۰۶۴)

مثلاً اگر در کشتی، یک مرغابی باشد آیا آن مرغابی از شکسته شدن کشتی غصّه‌ای می‌خورد؟ مسلّماً نمی‌خورد، زیرا کشتیِ مرغابی همین است که پا در آب بگذارد.

زنده زین دعوی بُوَد جان و تنم من از این دعوی چگونه تن زنم[2]؟ (۴۰۶۵)

جان و جسم من به خاطر این ادّعا زنده است. چگونه امکان دارد که از این ادعا دست بدارم؟

خواب می‌بینم، ولی در خواب نَه مدّعی هستم، ولی کذّاب نَه (۴۰۶۶)

درست است که خواب می‌بینم، ولی در خواب نیستم. درست است که مدّعی هستم،

---

۱. بَطّ: مرغابی.

۲. تن زدن: رها کردن، شانه خالی کردن.

ولی دروغگو نیستم. یعنی آنچه در خواب می‌بینم صُوَر پریشان نیست بلکه حاکی از حقیقت است. [مصراع اوّل نشان می‌دهد که پاره‌ای از خواب‌ها مُبشِّر است و بر حقیقتی استوار. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

(۴۰۶۷) گر مرا صدبار تو گردن زنی همچو شمعم بر فروزم روشنی

اگر تو صد دفعه گردنم را قطع کنی دوباره مانند شمع، روشن‌تر می‌شوم. [چنانکه هرگاه سرِ سوختهٔ شمع یا فتیلهٔ چراغ را با قیچی بگیرند خوش‌سوزتر شود. تمثیل فوق در بیان این مطلب آمد که مرگ در راه حضرت معشوق حیات برین در پی دارد.]

(۴۰۶۸) آتش از خرمن بگیرد، پیش و پس شبْروان را خرمنِ آن ماه بس

اگر آتش خِرمن را احاطه کند و آن‌را بکلّی بسوزاند، برای سالکان شب، خرمن آن ماه کافی است. یعنی اگر آتش فتنه و ابتلا خرمن هستی سُلّاکِ اِلَی الله را بسوزاند و فانی کند، از این فنا هیچ اندوهمند نشوند، زیرا جلوهٔ ماه حقیقت برای آن عشّاق بس است. [این بیت هم از زبان برادر بزرگین است و بی‌محابا بودن او را در عشق دختر پادشاه چین بیان می‌دارد.]

(۴۰۶۹) کرده یوسف را نهان و مُختَبی[1] حیلتِ اخوان ز یعقوبِ نبی

مثلاً حیلهٔ برادران یوسف(ع) او را از یعقوب نبی(ع) پنهان داشت.

(۴۰۷۰) خُفیه[2] کردندش به حیلت‌سازیی کرد آخِر پیرهن غمّازیی[3]

برادران یوسف(ع) او را با حیله‌گری پنهان داشتند. امّا بالاخره بوی پیراهن یوسف بر وجودش دلالت کرد. [همانطور که برادران یوسف کوشیدند به حیله و توطئه یوسف را از نزد یعقوب دور دارند و پنهانش سازند و سرانجام راز اختفای یوسف توسّط بوی پیراهنش بر یعقوب فاش گشت، پادشاه چین نیز گرچه دخترش را از همگان مستور می‌داشت و منکر آن بود که دختری دارد، ولی عشق، رازِ دختر داشتن او را فاش ساخت.]

---

۱. مُختَبی: پوشیده و پنهان. اسم فاعل از باب افتعال.
۲. خُفیه: نهانی، پوشیدگی.
۳. غَمّازی: سخن‌چینی، افشاگری.

آن دو گفتندش نصیحت در سَمَر[۱] که مکن زاخطار[۲] خود را بی‌خبر (۴۰۷۱)

دو برادر میانین و کوچکین ضمن حکایتی برادر بزرگین را نصیحت کردند و بدو گفتند: نسبت به خطرهایی که در کمین است تغافل مکن.

هین مَنِهْ بر ریش‌های ما نمک هین مخور این زهر بر جَلْدی[۳] و شک (۴۰۷۲)

بهوش‌باش، مبادا بر زخم‌های ما نمک بپاشی. بهوش باش، مبادا این زهر را با بی‌احتیاطی و تردید بخوری. یعنی تو در این‌باره می‌خواهی خطر کنی زیرا به موفقیّت خود در این کار یقین نداری، بلکه مردّدی، پس بهتر است که چنین کاری نکنی و به اصطلاح، روزهٔ شک‌دار نگیری.

جز به تدبیرِ یکی شیخی خبیر چون رَوی؟ چون نَبْوَدَت قلبی بصیر (۴۰۷۳)

حال که تو خود دیدهٔ باطنی و قلبی آگاه نداری، چگونه می‌توانی بدون کمک پیری آگاه و راه‌دان این راه را طی کنی؟ [از این بیت به بعد ضرورت مرشد داشتن در سلوک تأکید شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۰۷۷) همین دفتر.]

وایِ آن مرغی که ناروییده پَر بر پَرَد بر اوج و افتد در خطر (۴۰۷۴)

وای به حال آن پرنده‌ای که هنوز بال و پَرَش نروییده قصد پرواز کند. چنین پرنده‌ای ناگزیر دچار خطر خواهد شد.

عقل باشد مرد را بال و پَری چون ندارد عقل، عقلِ رهبری (۴۰۷۵)

عقل به منزلهٔ بال و پَرِ آدمی است. هر کس عقلی بالغ نداشته باشد باید از عقلی که هدایت کننده است کسب فیض کند.

یا مظفّر، یا مظفّرْجُوی باش یا نظرْوَر یا نظرْورْجُوی باش (۴۰۷۶)

یا خود شخصاً باید پیروز باشی، و یا اگر پیروز نیستی باید جویای اشخاص پیروزمند

---

۱. سَمَر: حکایت، حکایتی که به هنگام شب گویند.
۲. اَخْطار: آفت‌ها، مشکلات، مهلکه‌ها. جمعِ خَطَر.
۳. جَلْدی: چابکی، چالاکی. در اینجا مراد بی‌احتیاطی است.

باشی. و همچنین یا خود شخصاً باید دیده‌ور باشی، یا باید در طلب شخصی دیده‌ور برآیی. [رجوع شود به بیت (۷۳۶) به بعد در دفتر پنجم.]

(۴۰۷۷) بی ز مِفتاحِ خِرَد این قَرعِ باب[1] از هوا باشد، نه از رویِ صواب

بدون کلید عقل، کوفتن درِ خانهٔ شاه حقیقت کاری هوسناکانه است و اصلاً کار درستی نیست. [مولانا در ابیات اخیر برای سلوک دو راه را به سالک پیشنهاد می‌کند: یا باید خود شخصاً دارای عقلی بلیغ و چشمی بصیر باشد، یا اگر فاقد آن است باید از شخصی که در عقلانیت و دیده‌وری موفق است پیروی کند. و این مطلب از اهم مبانی مکتب مولاناست.]

(۴۰۷۸) عالَمی در دام می‌بین از هوا وز جَراحتهایِ هَمرنگِ دوا

ببین که همهٔ جهانیان از روی هواهای نفسانی و زخم‌هایی که شبیه دواست به دام بلا افتاده‌اند. یعنی هواهای نفسانی نوعاً در لباس انگیزه‌های معنوی ظهور می‌کند و بدین ترتیب آدمی را به مهالک اِدبار و مغاک بوار در می‌افکند. مردم جهان از این طریق به محنت دچار آمده‌اند.

(۴۰۷۹) مار، اِستاده‌ست بر سینه چو مرگ در دهانش بهرِ صید، اِشگرفْ برگ[2]

به عنوان مثال، مار روی سینهٔ خود بی‌حرکت همچون شیء بی‌جان می‌ماند و برگی زیبا به دهان می‌گیرد تا جانوران را شکار کند.

(۴۰۸۰) در حَشایش[3] چون حشیشی او به پاست مرغ پندارد که او شاخِ گیاست

مار مانند گیاهی در میان گیاهان ایستاده و استتار شده است. امّا پرنده خیال می‌کند که آن مار شاخهٔ درخت است.

(۴۰۸۱) چون نشیند بهرِ خور بر رویِ برگ درفتد اندر دهانِ مار و مرگ

همینکه پرنده برای خوردن روی برگ می‌نشیند، به کام مار و مرگ فرو می‌افتد. [استاد

---

۱. قَرع باب: کوبیدن در.
۲. اِشگَرفْ‌بَرگ: برگ زیبا. صفت و موصوف مقلوب است.
۳. حَشایش: گیاهان خشک. جمعِ حَشیش. در اینجا مطلق گیاه.

نیکلسون در ذیل این بیت مطلبی از کتاب الحیوان جاحظ، جلد۴، صفحه۳۸ نقل می‌کند که خلاصهٔ مضمون آن بدین قرار است: در ریگزار بَلْعَنْبر ماری یافته آید که با شگردی شگفت پرندگان کوچک را شکار کند. در نیمروز که ریگ‌ها تفتیده و آتشین می‌شود و هیچ جانوری نمی‌تواند بر آن راه رود، آن مار دُم خود را در تودهٔ شن فرو می‌برد و همچون نیزه یا تکه چوبی خشک ثابت می‌ماند. در این وقت است که ملخی یا پرنده‌ای که از نشستن بر ریگ‌های تفسیده عاجز است بدین مارِ چوبْوش پناه می‌آورد و بر آن می‌نشیند و بیدرنگ شکار می‌شود[۱].

در این تمثیل هواهای نفسانیِ آدمی که به صورت انگیزه‌های موجّه و مقبول ظهور می‌کند به آن مار تشبیه شده است.]

کرده تِمْساحی[۲] دهانِ خویش باز　　گِردِ دندانهاش کرمانِ دراز　　(۴۰۸۲)

مثال دیگر، تمساح دهان خود را می‌گشاید، زیرا اطراف دندان‌های او کِرم‌های درازی است.

از بقیهٔ خور، که در دندانْش ماند　　کرمها رویید و بر دندان نشاند　　(۴۰۸۳)

از بقایای غذایی که در لابلای دندان‌های تمساح می‌ماند، کرم‌هایی پدید می‌آید و روی دندانهایش می‌لولند.

مرغکان بینند کِرم و قُوت را　　مَرْج[۳] پندارند آن تابوت را　　(۴۰۸۴)

وقتی پرندگان متوجّه کِرم‌ها و غذاها می‌شوند، آن تابوت مرگ (تمساح) را چمنزار می‌پندارند.

چون دهان پُر شد ز مرغ، او ناگهان　　در کَشدشان و فرو بندد دهان　　(۴۰۸۵)

وقتی که دهان تمساح از پرندگان پُر شد، دهانش را فرو می‌بندد و آنها را می‌بلعد. [این

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۵۰.

۲. تِمْساح: تیره‌ای از سوسماران آبی. بعضی تِمساح را مرادف نهنگ دانسته‌اند، در حالی که نهنگ اسم عام است برای پستانداران عظیم‌الجثّهٔ دریایی. جمع: تَماسیح.

۳. مَرْج: چمنزار، مرتع. جمع: مُروج.

تمثیل نیز در بیان تسویلات نفس امّاره و لعب دنیا آورده شده است.]

(۴۰۸۶) این جهانِ پُر ز نُقل[1] و پُر ز نان چون دهانِ بازِ آن تِمساح دان

این دنیای آکنده از شیرینی و نان، مانند دهانِ بازِ آن نهنگ است.

(۴۰۸۷) بهرِ کِرم و طعمه، ای روزیْ‌تراش[2] از فنِ تِمساحِ دهر، ایمن مباش

ای طالب رزق و روزی، در راه طلب کِرم و غذا از حیلهٔ تمساحِ روزگار غافل مباش. [نوش دنیا به نیش هلاکت در آمیخته. پس گمان مدار که متاع دنیا خالی از شرّ و گزند است.]

(۴۰۸۸) روبَهْ افتد پهن اندر زیرِ خاک بر سرِ خاکش حُبوبِ مَکرْناک[3]

مثال دیگر. روباهِ مکّار طاقباز در زیر خاک دراز می‌کشد و روی خاک مقداری طعمه می‌ریزد.

(۴۰۸۹) تا بیاید زاغِ غافل سویِ آن پایِ او گیرد به مکر آن مکردان

تا زاغِ از همه جا بی‌خبر به سوی طعمه بیاید. در این لحظه آن روباه مکّار ناگهان پایش را می‌گیرد و صیدش می‌کند.

(۴۰۹۰) صد هزاران مکر در حیوان چو هست چون بُوَد مکرِ بشر کو مهتر است؟

در جایی که جانوران اینقدر مکّارند، تو ببین انسان که اشرف مخلوقات است چه‌سان مکر می‌ورزد؟ [از اینجا به بعد مکر و حیلهٔ اهل دنیا بیان می‌شود.]

(۴۰۹۱) مُصْحَفی در کف، چو زَیْنُ‌العابدین خنجری پُر قهر اندر آستین

مثلاً شخص ریاکاری را می‌بینی که یک جلد قرآن کریم به دست گرفته و ظاهر خود را

---

۱. نُقل: ر. ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

۲. روزیْ‌تراش: روزی‌طلب، آنکه طالب رزق است. صفت مرکّب فاعلی.

۳. مَکرْناک: مکرآمیز، فریبنده. «حُبوب مَکرْناک» دانه‌های فریبنده. مراد همان طعمه است.

به صورت زَیْنُ‌الْعابدین درآورده است. یعنی خود را اَعْبَدِ عُبّاد نشان داده، در حالی که دشنه‌ای قهرآمیز در آستین خود پنهان دارد. [زَیْنُ‌الْعابدین (= زینت پرستشگران) لقب مشهور امام چهارم علی بن حسین(حضرت سجاد) است. و طبق مدارک تاریخی و روائی تا پیش از آن حضرت کسی این لقب نیافته بود. برخی از کتب شیعه وضع این لقب را از حضرت رسول(ص) دانسته‌اند[۱]. و اِسناد آن به حضرت سجاد(ع) به جهت کثرت عبادت جناب ایشان بوده است. چنانکه ابوالفلّاح حنبلی نوشته است: سُمِّیَ زَیْنَ‌الْعابدینَ لِفَرْطِ عِبادَتِهِ[۲] طَبْرِسی نیز نوشته است که آن حضرت روزی هزار رکعت نماز می‌گزارد. و بدین جهت لقب زین‌العابدین بر او نهاده شد[۳]. امّا بعد از آن حضرت این لقب به برخی از عارفان و عالمان داده شده است[۴]. به هر تقدیر چون این لقب در اصل به امام چهارم تعلّق دارد مستبعد نیست که منظور مولانا همان حضرت بوده باشد. هرچند که معنی لفظی آن نیز مطمح نظر تواند بود.]

گویدت خندان که ای مولایِ من در دلِ او بابِلی پُر سِحر و فن (۴۰۹۲)

او با لبی خندان (ریاکارانه) تو را سرورِ خود خطاب می‌کند، در حالی که در باطن او جادوی قهّاری نهفته است. [اگر «بابِلی» را با یای وحدت بخوانیم مراد اینست که اندرون آن ریاکار شهر بابِل را که مرکز سحر و جادو بوده است یکجا در دل دارد. و این مبالغه‌ای است در بیان نفاق آن ریاکار که بظاهر تبسّم و خوشرویی می‌کند و در باطن به توطئه و فتنه‌انگیزی می‌پردازد. اگر با یای نسبت هم بخوانیم باز معنی درست می‌آید. در اینصورت مراد اینست که در باطن آن ریاکار گویی ساحری از شهر بابل مخفی شده است. به هر حال مراد اینست که باطناً جادوگر و فتنه‌انگیز قهّاری است، امّا در ظاهر ملایم و نرمخو است.]

زَهرِ قاتل، صورتش شهد است و شیر هین مرو بی‌صحبتِ پیرِ خبیر (۴۰۹۳)

زهر هلاهل که قتّال جان‌هاست در ظاهر شبیه عسل و شیر است. بهوش باش، مبادا بدون مصاحبت پیر آگاه قدم در راه سلوک بگذاری.

---

۱. ر. ک. جَلاءُ‌الْعُیون، ج ۳، ص ۶.
۲. ر. ک. شَذَراتُ‌الذَّهَب، ج ۱، ص ۱۰۴.
۳. ر. ک. اَعلامُ‌الْوَریٰ، ص ۲۵۵.
۴. ر. ک. اَمَلُ‌الآمِل، ص ۱۰۰ ـ ۹۸، اَعْلامِ زِرِکْلی، ج ۳، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۵.

(۴۰۹۴) جمله لذّاتِ هوا مَکر است و زَرْق[۱] سورِ[۲] تاریکی‌ست گِردِ نورِ برق

لذّات نفسانی جملگی نیرنگ و تزویر است. و این بدان مانَد که حصاری تاریک نور برق (صاعقه) را احاطه کرده باشد. [تقریباً در تمام نسخه‌های مثنوی «سوز و تاریکی است» روایت شده است. امّا استاد نیکلسون آن‌را نپذیرفته و بیت بعدی را نیز شاهدی بر مدّعای خود گرفته است[۳]. البتّه این اختلاف تأثیری در منظور بیت ندارد. «عِبارَاتُنا شَتّٰی وَ حُسْنُکَ واحِدٌ.» معنی بیت فوق به روایت مشهور: لذّات نفسانی جملگی نیرنگ و تزویر است و مانند نور برقی است که می‌سوزاند و سریعاً خاموش می‌شود. مولانا در بیت (۳۳۲۰ ـ ۳۳۱۹) دفتر چهارم در بیان ناکافی بودن عقل جزئی در سلوک تمثیل برق آسمان را می‌آورد و می‌گوید چون برق آسمان نوری خاطف و سریع‌الزّوال دارد نمی‌توان با آن کوه و کمر و دشت و صحرا را در دل شب پیمود. اینک همان تمثیل را در بیان تسویلات نفس امّاره آورده و می‌گوید هر چند لذّات نفسانی ظاهری جذّاب دارد، ولی باطن کریه و بدمنظر آن در لایه‌های ظاهری آن پوشیده مانده است. درست مانند آذرخشی که از پهنهٔ آسمان می‌جهد و نوری خیره کننده به اطراف ساطع می‌گرداند، ولی آن نور نمی‌پاید و در طُرفةالعینی به محاقِ تاریکی می‌رود. لذّات نفسانی نیز خوشیِ سریعی به همراه دارد، ولی آن خوشی بیدرنگ به تلخکامی و ملالتِ روحی می‌انجامد.]

(۴۰۹۵) برقِ نورِ کوته و کذب و مجاز گِردِ او ظُلْمات و، راهِ تو دراز

درخشش نوری سریع‌الزّوال و دروغین و غیرحقیقی، تاریکی‌هایی در پی دارد، در حالی که راه تو طولانی است. [به بیت (۳۳۲۰ ـ ۳۳۱۹) دفتر چهارم رجوع شود. این بیت نیز از حیث مضمون ادامهٔ بیت پیشین است.]

(۴۰۹۶) نه به نورش نامه تانی خواندن نه به منزل اسپ دانی راندن

نه می‌توانی در روشناییِ آذرخش نامه بخوانی و نه به سوی منزل و مقصد خود اسبی برانی.

---

۱. زَرْق: حیله و تزویر.

۲. سُور: حصار، دیوار بلندی که پیرامون قلعه یا شهر می‌کشند. جمع: اَسْوار.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۵۱.

لیک جُرمِ آن که باشی رهنِ برق[1] از تو رُو اندر کشد انوارِ شرق (۴۰۹۷)

امّا به جرم آن که تو مقیّد به نور آذرخشی، انوار شرق، یعنی آفتاب عالمتاب از تو رُخ می‌پوشاند.

می‌کشانَد مکرِ برقت بی‌دلیل در مَفازهٔ[2] مُظلِمی[3] شب، میل‌میل (۴۰۹۸)

آذرخشِ فریبنده تو را بدون راهنما فرسنگ در فرسنگ در بیابان‌های تاریک می‌کشاند. یعنی لذّات نفسانی تو را در هامون تاریک دنیا می‌فریبد و به دنبال خود می‌دواند.

بر کُه افتی گاه و، در جوی اوفتی گَه بدین‌سو، گَه بدآن سوی اُوفتی (۴۰۹۹)

گاهی با کوه تصادم پیدا می‌کنی، و گاهی داخل جوی آب می‌افتی. و خلاصهٔ مطلب گاهی به این طرف می‌افتی و گاهی به آن طرف. [منظور کلّی ابیات اخیر: اگر مهارت را به دست نفس امّاره بدهی تعادل روانی خود را از دست خواهی داد.]

خود نبینی تو دلیل ای جاه‌جُو ور ببینی، رُو بگردانی از او (۴۱۰۰)

ای جاه‌طلب، تو راهنما و مرشد را نمی‌توانی ببینی. و تازه اگر هم او را ببینی از او رخ برمی‌تابی.

که سفر کردم درین ره شصت میل[4] مر مرا گمراه گوید این دلیل (۴۱۰۱)

و با حالی غرورآمیز به خود می‌گویی: من در این راه شصت سال، یعنی یک عمر راه رفته‌ام در حالی که این راهنما مرا گمراه محسوب می‌دارد. [این بیت و بیت پیشین و چند بیت بعدی در بیان حال کسانی است که می‌خواهند به تنهایی سلوک کنند و به راه‌دانان اقتدا نکنند. مولانا در باب سلوک تصریح دارد که سُلّاک باید به کاملانِ راه‌دان تأسّی جویند. و این یکی از

---

۱. رَهْنِ برق: مرهون و گروی آذرخش، اسیر و مقیّد به صاعقه.

۲. مَفازه: هامون، بیابان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۳) دفتر دوم.

۳. مُظْلِم: تاریک.

۴. میل: معرّب «مایلیا»یِ لاتینی است. واحدی است در مسافت که مقدار آن را مختلف نوشته‌اند. تقریباً معادل یک فرسنگ است. در اینجا مراد «سال» است. هر چند «مرحله»، «مرتبه» نیز مناسب می‌آید. الله‌اعلم.

مبانی‌مکتب عرفانی اوست. او عقیده دارد که بدون مرشد به مقصد نتوان رسید. اِلّا مٰاشَذَّ وَ نَدَر. چنانکه در بیت (۵۹۱) دفتر سوم گوید:

جز که نادر باشد اندر خافِقَین　　آدمی سر بر زند بی والدین

او در عین حال تأسی به هادیان راه‌دان را خاصّ کسانی می‌داند که هنوز از حجاب تقلید نرسته‌اند و به مرتبه تحقیق درنیامده‌اند. چنانکه در بیت (۲۱۷۰ ـ ۲۱۶۸) دفتر چهارم گوید:

بهرِ او گفتیم که تدبیر را　　چونکه خواهی کرد بگزین پیر را
آنکه او از پردهٔ تقلید جَست　　او به نور حق ببیند آنچه هست
نور پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان　　پوست بشکافد، درآید در میان]

(۴۱۰۲) **گر نَهَم من گوش سویِ این‌شگفت　　ز امرِ او را هم ز سَر باید گرفت**

اگر من به سخن این مرشدِ راه‌دان گوش دهم باید طبق دستور او این راه را دوباره درنوردم. یعنی باید جمیع طاعات و عبادات خود را اعاده کنم.

(۴۱۰۳) **من در این ره عمرِ خود کردم گرو　　هر چه بادا باد، ای خواجه برو**

من عمر خود را بر سر این کار گذاشته‌ام. ای خواجه، تنهایی سلوک کن، هرچه بادا باد!

(۴۱۰۴) **راه کردی، لیک در ظنّ چو برق　　عُشرِ[1] آن ره کُن، پیِ وحیِ چو شرق[2]**

مولانا از زبان مرشدِ راه‌دان به اینگونه اشخاص چنین پاسخ می‌دهد: بله، درست است که تو راه رفته‌ای و سلوک کرده‌ای. ولی سلوک تو بر مبنای ظنّ و گمانی است که همچون آذرخش به تاریکی می‌انجامد. یعنی سلوک تو آمیخته با ظلمت‌های نفسانی است. از اینرو پرتو روحانیّت تو سریعاً به زوال می‌رود. تو یک دهُم آنچه که تاکنون خودسرانه سلوک کرده‌ای، در پرتوِ خورشید الهامات ربّانی مرشدان سلوک کن، آن‌گاه درخواهی یافت که چه زود و مطمئن به مقصد خواهی رسید.

---

۱. عُشْر: یک دهم از هر چیز، $\frac{۱}{۱۰}$.
۲. شَرْق: خورشید.

ظَنّ لا یُغْنی مِنَ‌الْحَق، خوانـده‌ای وز چنان برقی ز شرقی مـانده‌ای (۴۱۰۵)

تو با آنکه آیهٔ اِنَّ الظَّنَّ لایُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً را خوانده‌ای، با ایـن حـال بـه سـبب آذرخشی سریع الزّوال از خورشید محروم مانده‌ای. [در قسمتی از آیهٔ ۳۶ سورهٔ یونس آمده است: ... اِنَّ الظَّنَّ لایُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً... «...همانا گمان، کسی را از حق بی‌نیاز نگرداند...» مراد بیت اینست که بر طریق گمان رفته‌ای و از نور حقیقت محروم مانده‌ای.]

هَی در آ در کَشتیِ مـا ای نـژند[1] یا تو آن کشتی بر این کشتی ببند (۴۱۰۶)

ای افسرده، یا به کشتیِ ما وارد شو، یا کشتی خود را به این کشتی ببند. [این بیت نیز تأکید دیگری است بر لزوم داشتن هادی در عرصهٔ سلوک.]

گوید او: چون ترک گیرم گیر و دار[2]؟ چون روم من در طُفیلت[3] کـوژوار؟ (۴۱۰۷)

آن شخص می‌گوید: من چگونه ممکن است این همه اعتبار و نفوذی که در میان مردم و یا دوستدارانم حاصل کرده‌ام رها کنم؟ چگونه ممکن است که با این هـمه نـفوذ و اعـتبار کورکورانه از تو متابعت کنم؟

کـور، بـا رهـبر بِـهْ از تـنها، یـقین زآن یکی ننگ است و، صد ننگ است از این (۴۱۰۸)

شخص نابینایی که راهنما داشته باشد، یقیناً بهتر است از اینکه یکّه و تنها حرکت کند، زیرا با راهنما رفتن یک عیب محسوب شود ولی اگر نابینا به تنهایی حرکت کند به صـدنوع عیب و آفت دچار شود.

مـی‌گریزی از پشـه در کـژدمی؟ می‌گریزی در یَمی[4] تـو از نـمی؟ (۴۱۰۹)

مثلاً آیا از پشه به عقرب پناه می‌بری و از نم به دریا می‌گریزی؟ مسلّماً تحمّل نـیش

---

۱. نَژَند: افسرده، پژمرده.

۲. گیر و دار: بگیر و ببند، غوغا و همهمه، پیکار، رتق و فتق امور، حکمرانی. در اینجا مراد نفوذ و اعتبار و حشمت و بزرگی است.

۳. طُفَیل: در اصل نام شخصی بوده که ناخوانده به مجالس سور می‌رفته است. مجازاً به کسانی گفته شود که خود را به بزرگان می‌چسبانند و به مجالس وارد می‌شوند.

۴. یَمّ: دریا.

پشه و نم آسان‌تر از تحمّل نیش عقرب و امواج دریاست.

(۴۱۱۰) **مـــی‌گریزی از جـفاهایِ پـــدر در میانِ لوطیان و شـور و شـر؟**

یا مثلاً آیا از درشتیِ پدر فرار می‌کنی و به جمع شاهدْبازانِ بدکار پـناه مـی‌بری؟ در حالی که جفا و خشونت پدر بـرای تأدیب تـوست، ولی خـوش‌رفتاریِ بـدکاران بـه جـهت سوءاستفاده از تو.

(۴۱۱۱) **می‌گریزی همچو یوسف زانـدُهی تا ز نَرْتَعْ نَلْعَب اُفـتی در چَـهی؟**

یا مثلاً مانند یوسف(ع) از جفایی فرار می‌کنی تا به هوای گردش و بازی به چاه بلایای دنیوی در افتی؟[اشارت است به مضمون آیهٔ ۱۲ سورهٔ یوسف. رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۴۱۷) دفترسوم.]

(۴۱۱۲) **در چَه افتی زین تَفَرُّج هـمچو او مر تو را لیک آن عنایت یار کو؟**

به هوای این گردش مانند او به چاه بلا خواهی افتاد. امّا آن عنایتی که شـامل حـال یوسف شد، کجا شامل حال تو خواهد شد؟ یعنی شامل حال تو نمی‌شود.

(۴۱۱۳) **گر نبودی آن به دسـتوری پـدر[1] بر نیاوردی ز چَه تـا حشـر، سَـر**

اگر گردش یوسف به اذن پدرش نبود تا قیام قیامت هم نمی‌توانست سـر از آن چـاه بیرون آورد.

(۴۱۱۴) **آن پـــدر بـــهرِ دلِ او اِذن داد گفت: چون اینست میلت، خیر باد**

پدر یوسف برای خاطر دل او اجازه داد که همراه برادرانش به صحرا رود. و بدو گفت: حالا که میل داری همراه برادرانت بروی، بسم‌الله!

(۴۱۱۵) **هر ضَریری[2] کز مسیحی سر کَشَد او جـهودانـه بـمانَد از رَشَـد**

هر آدم کوردلی که از حضرت مسیحِ دوران خود رخ برتابد، او جهودْوار (ستیزگرانه)

---

۱. دستوری پدر: مُضاف و مُضافٌ‌اِلَیْه است. یعنی اذن و دستور پدر. حالت اضافهٔ مضمر است.
۲. ضَریر: کور، نابینا.

از هدایت محروم مانَد.

قابلِ ضَوْ[1] بود، اگرچه کور بود شد ازین اِعراض، او کور و کبود[2] (۴۱۱۶)

درست است که وی کوْردل بود، ولی استعداد کسب روشنایی و بصیرت باطنی داشت. و چون به لجاجت برخاست دچار نقصان و زیان شد.

گویدش عیسی: بزن در من دو دست ای عَمی[3] کُحلِ عزیزی[4] با من است (۴۱۱۷)

حضرت عیسی(ع) بدو فرماید: ای کوْدل با هر دو دستت مرا بگیر که سُرمه‌ای گرانقدر دارم. یعنی صاحب بینش و بصیرت الهی هستم.

از من اَر کوری، بیابی روشنی بر قَمیصِ[5] یوسفِ جان بر زنی (۴۱۱۸)

اگر فاقد بصیرت هم باشی به وسیلهٔ من به بصیرت خواهی رسید و به پیراهن یوسفِ جان دست خواهی یافت. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۹۶ سورهٔ یوسف. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۲۱) دفتر چهارم. منظور بیت: همانطور که پیراهن یوسف، چشم یعقوب را شفا بخشید، جان پاک من نیز کوْدلیِ تو را شفا دهد.]

کار و باری کِت رسد بعدِ شکست اندر آن اقبال و مِنهاجِ[6] ره است (۴۱۱۹)

هر رونقی که بعد از کسادی برای تو حاصل آید، مسلّماً از طریق اقبالِ معنوی و راه روشن حقّانی به دست آمده است. یعنی هدف مقدّس الزاماً باید راهش نیز مقدّس باشد. پس نمی‌توان به بهانهٔ داشتن هدف مقدّس از روش‌های نامقدّس و ضدّاخلاقی بهره جُست.

---

۱. ضَوْ: مخفّفِ ضَوْء به معنی نور و روشنی.

۲. کور و کبود: زشت و ناقص.

۳. عَمِیّ: نابینا، کور.

۴. کُحْلِ عزیزی: سرمهٔ عزّت، سرمهٔ گرانبها. توضیح «سرمه» در شرح بیت (۲۸۶۳) همین دفتر آمده است. مراد از آن بینش و بصیرت باطنی است. «عزیزی» با یای مصدری و نسبی تواند بود.

۵. قَمیص: پیراهن. جمع: اَقْمِصَه و قُمُص.

۶. مِنْهاج: راه روشن، راه راست.

(۴۱۲۰) کار و باری که نـدارد پـا و سـر ترک کن، هَی پیر خَر، ای پیرْ خَر

ای خرِ سالمند، رونقی را که سر و تهی ندارد رها کن. یعنی به دنبال حشمت و قدرت دنیوی مرو. بلکه برای سلوک خود پیری روشنْضمیر برگزین. [«پیر خر» اوّلی، جمله است. یعنی پیری خریداری کن. امّا «پیر خر» دومی صفت و موصوف مقلوب است. این جناس در بیت (۲۵۶۸) دفتر اوّل نیز آمده است.]

(۴۱۲۱) غیرِ پیر، استاد و سـرلشکر مـباد پیرِ گردون[۱] نی، ولی پیرِ رَشـاد[۲]

استاد و پیشوایی بجز پیر برای جهان بشریّت مباد. امّا منظورم از پیر، پیر تقویمی نیست، بل پیرِ عقلی و هدایتی است. [رجوع شود به بیت (۲۲۸۰) دفتر سوم.]

(۴۱۲۲) در زمان، چون پیر را شُد زیردست روشنایی دیـد آن ظـلمتْپَرَست

آن کسی که به تاریکیِ ضلالت چسبیده است، اگر به اطاعت پیر عقل و ارشاد درآید بیدرنگ چشم دلش باز شود و روشنی هدایت را مشاهده کند.

(۴۱۲۳) شرط، تسلیم است، نه کـارِ دراز سود نَـبْوَد در ضَـلالت تُـرکْتاز

شرط رستگاری تسلیم است، نه سعی و تلاش فراوان. یعنی اگر می‌خواهی بـه فـلاح برسی منقاد دستور پیر عقل و ارشاد باش، و الّا تاخت و تاز کردن در میدان گمراهـی هـیچ فایده‌ای ندارد. [منظور اینست که اگر عبادات و ریاضات در ظلّ ولایت پیرانِ راه و عارفانِ بالله نباشد ره به سر منزل مقصود نبرد.

طیّ این مرحله بی‌همرهی خضر مکـن ظلمات است بترس از خطر گمراهـی]

(۴۱۲۴) من نجویم زین سـپس راهِ اثـیر[۳] پیر جویم، پـیر جـویم، پـیر، پـیر

زین پس (خودسرانه) خواهان مراتب والای آسمانی نخواهم شد، بلکه فقط طالب پیرِ راه‌دان می‌شوم، طالب پیر، پیر، پیر.

---

۱. پیرِ گردون: شخصی که با گذر روزگار پیر و سالمند شده باشد، پیر تقویمی.

۲. رَشاد: هدایت.

۳. اَثیر: رجوع شود به شرح بیت (۱۲۱) دفتر اوّل.

پیر، باشد نردبانِ آسمان تیر، پَرّان از که گردد؟ از کمان (۴۱۲۵)

پیرِ راه‌دان به منزلهٔ نردبانِ آسمان است، یعنی بوسیلهٔ پیرِ دلیل می‌توان راه عروج الهی را یافت. به عنوان مثال، تیر به چه وسیله به پرواز در می‌آید؟ بوسیلهٔ کمان. [در این بیت صنعت مراعات نظیر یا تناسب با ظرافتی تامّ اِعمال شده است. به «پیر» و «کمان» دقّت شود.]

نه ز ابراهیم، نمرودِ گران[1] کرد با کرکس سفر بر آسمان؟ (۴۱۲۶)

مگر اینطور نبود که نمرودِ فرومایه به رغم راهنمایی‌های حضرت ابراهیم(ع) می‌خواست با چند کرکس به آسمان عروج کند؟ [این بیت بهتر است به صورت استفهام اقراری خوانده شود. بیت فوق اشاره دارد به روایتی که می‌گوید نمرود در مخالفت با ابراهیم(ع) و خدای او نابخردانه تختی را به چند کرکس بست تا به آسمان رود و به سوی خدای ابراهیم(ع) تیراندازی کند! رجوع شود به شرح بیت (۳۷۳) همین دفتر. مولانا بیت فوق را از ره تمثیل آورده تا مطلب پیشین را تبیین کند که خودسرانه به معراج نتوان رفت مگر در ظلّ ولایت و هدایت انسان کامل.]

از هوا، شد سویِ بالا او بسی لیک بر گردون نَپَرَّد کرکسی (۴۱۲۷)

نمرود از روی هوای نفس بسیار اوج گرفت، امّا هیچ کرکسی نمی‌تواند بر بلندای آسمان پرواز کند. یعنی بر آمدن به مراتب عالیهٔ سلوک از حیوان‌سیرتان برنمی‌آید. [این ابیات همه در موضع مَثَل گفته آمده است. ابراهیم(ع) نماد پیر راه‌دان است. و نمرود نماد آن کس که خودسرانه به سلوک می‌پردازد.]

گفتش ابراهیم: ای مردِ سفر کرکست من باشم، اینت خوب‌تر (۴۱۲۸)

ابراهیم بدو گفت: ای مرد سفر، بهتر است من کرکس تو باشم. [در نسخهٔ مورد استناد اکبرآبادی و بحرالعلوم از شارحان پیشین و در نسخهٔ استاد همایی از شارحانِ معاصر «گرکس» به جای «کرکس» آمده است.[2] از اینرو احتمال داده‌اند که «گرکس» مرکّب از دو لفظ گر (حرف شرط) + کس. معنی مصراع دوم بر این احتمال: اگر یار و کسِ تو در پرواز من

---

۱. گِران: سنگین، قوی، غلیظ. در اینجا مراد گرانْ‌جان (= فرومایه) است.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۶۹.

باشم، بهتر از اینست که با کرکس پرواز کنی. با اینحال استاد همایی در انتهای توضیح خود افزوده است که به احتمال مرجوح ممکن است «کرکس» در اینجا هم مرادف «نَشر» (= لاشخور، کرکس) باشد[۱]. به هر حال در نسخ معتبر وجه اوّل ثبت شده است.]

(۴۱۲۹) چون ز من سازی به بالا نردبان بی‌پریدن بَر رَوی بر آسمان

اگر مرا نردبان عروج خود سازی، بدون پرواز هم می‌توانی بر بلندای آسمان برآیی.

(۴۱۳۰) آنچنانکه می‌رود تا غرب و شرق بی ز زاد و راحِله[۲]، دل همچو برق

چنانکه مثلاً دل آدمی بدون هیچگونه توشه و مَرْکَبی همچون صاعقه از خاور به باختر می‌رود. [تشبیه سرعت افکار و خواطر قلبی به سرعت نور از ناچاری است. این بدان معنی نیست که سرعت افکار مساوی با سرعت نور باشد، بلکه این تشبیه فقط برای تقریب اذهان گفته آمده است. و الّا روح در «لحظه» و «آن» سفرهایی می‌کند که اگر جسم (بر فرض محال) بخواهد همان سفرها را انجام دهد برای هر کدام شاید به هزاران میلیون سال نوری زمان نیاز داشته باشد.[۳] و شاید هم بیشتر. پس سرعت افکار و خواطر قلبی با سرعت نور قابل مقایسه نیست. نور در هر ثانیه سیصدهزار کیلومتر حرکت می‌کند، در حالی که سرعت انگیزیِ افکار و خواطر قلبی را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد.]

(۴۱۳۱) آنچنانکه می‌رود شب زاغتراب[۴] حِسِّ مردم، شهرها در وقتِ خواب

یا مثلاً حسِّ باطنیِ آدمیان به سبب مفارقت روح از جسم در رؤیای شبانه، به شهرهای دور دست سفر می‌کند.

(۴۱۳۲) آنچنانکه عارف از راهِ نهان خوش نشسته، می‌رود در صد جهان

چنانکه مثلاً عارفِ روشن‌بین در حالت مراقبه از راهی نامرئی، عوالم بسیاری را در

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۱۵.

۲. راحِله: در اصل به معنی مرکوب، ستور سواری دهنده و بارکش نظیر اسب و شتر و قاطر. امّا مجازاً به بار و بُنهٔ مسافر نیز گفته شود.

۳. امروزه کهکشان‌هایی کشف شده که نور آن‌ها بعد از هزار میلیون سالِ نوری به زمین رسیده است.

۴. اِغْتِراب: غربت گزیدن، به غریبی افتادن، ترک وطن کردن. در اینجا مراد جدایی و مفارقت روح از جسم است.

غیب سیاحت می‌کند. [سه بیت اخیر بر سبیل تمثیل آمده تا چگونگی اَسفار روحانی را که در ابیات پیشتر مذکور افتاده تبیین کند. عارف در حالت مراقبه که ساکت و ساکن در گوشه‌ای نشسته با سرعتی مافوق تصوّر عوالمی را طی می‌کند که دیگران به حدود و ثغور آن نیز نزدیک نتوانند شد. این سفرهای روحانی را مشایخ عظام نقشبندیه به «سفر در وطن» تعبیر کرده‌اند. به هر حال اینگونه اسفار مستلزم خلع بدن عنصری است. توضیح آنکه به اعتقاد صوفیه و عرفا سالک به درجه‌ای می‌رسد که بدن برای او مانند لباس می‌شود. یعنی همانطور که لباس را می‌شود براحتی پوشید و برکند، بدن را نیز می‌توان لَبْس و خَلْع کرد. «تقریباً همهٔ عرفا عقیده دارند که هر انسانی بر اثر ریاضت نفس می‌تواند عروج و معراجی داشته باشد. چنانکه در **حکمت اشراق** (شرح قطب‌الدین شیرازی) آمده است که افلاطون خلع کالبد عنصری کرد و به عالم عِلوی و افلاک عروج کرد. موضوع رسالهٔ **صفیر سیمرغ** و **عقل سرخ** و رسالهٔ **فی حقیقةالعشق** سهروردی حکایت از عروج و معراج روحانی دارد.[۱]» ابن عربی نیز **کتابُ الاِسراء اِلیٰ مَقامِ الاَسْری** را در عروج روحانی و سیر و سلوک عرفانی نوشته است. جامی نیز حکایاتی در خلع بدن آورده است.[۲] ملامحسن فیض نیز در رسالهٔ **خلعیهٔ** خود می‌نویسد که در شب جمعه شانزدهم شعبان‌المکرّم سال هزار و بیست و سوم هجری در خلوت ذکر خود با تکرار اسم غنیّ و مُغْنی به خلع بدن رسیده است[۳]. به هر حال مولانا می‌گوید هرچند عارفان در عالم ناسوت به سر می‌برند، ولی به جهت تمرکز روحی و مراقبهٔ باطنی عوالم بسیاری را در عالم ملکوت و جبروت و لاهوت مشاهده می‌کنند و چون به اهلان و مستعدّان می‌رسند از مشاهدات و مکاشفات خود حکایت می‌کنند. اینگونه اسفار نیازی به زاد و راحله ندارد و هر کس می‌تواند در گوشه‌ای بنشیند و با ذکر و فکر و تمرکز روحی بر حسب استعداد خود مسافرِ اِلَی‌الله و فِی‌الله و مَعَ‌الله شود. البتّه شرط اصلی این اسفار، تهذیب نفس و آراسته شدن به فضائل اخلاقی و اجتناب از صفات حیوانی است.]

گر ندادستش چنین رفتار دست این خبرها زآن ولایت از کی است؟ (۴۱۳۳)

اگر عارفِ روشن‌بین به چنین سفری نرفته است، پس چه کسی این اخبار را از آن

---

۱. ر. ک. مقدمهٔ کتاب الاسراء الی مقام الاسری (ابن عربی)، ص ۴ـ۳ از سید جعفر سجّادی.

۲. ر. ک. نفحات‌الانس، ص ۵۹۷.

۳. ر. ک. سُلافَةالعصر (تألیف علّامه سیدعلی صدرالدین مدنی، معروف به ابن معصوم از برجستگان ادب قرن یازدهم هجری). او رسالهٔ خلعیهٔ ملّامحسن فیض را در صفحهٔ ۴۸۷ کتاب خود مندرج کرده است.

عوالم داده است؟ [پس معلوم می‌شود که عارفان بالله خود به سفرهای روحانی رفته‌اند که می‌توانند به نحو یقین از آن عوالم خبر دهند.]

(۴۱۳۴) این خبرها، وین روایاتِ مُحِق[1] صدهزاران پیر بر وی مُتَّفِق

صدها هزار تن از مشایخ عظام و پیران راه، دربارهٔ این اخبار روحانی و روایات حقیقی اتّفاق نظر دارند. یعنی گفته‌های اهل‌الله دربارهٔ عوالم باطنی و حقیقی ژاژ و یاوه و «مِنْ تِلقاءِ اَنْفُسِهِمْ» نیست، بل همهٔ آن اخبار از مکاشفات حقّانی و حقایق نفس الامری به ظهور آمده است. بنابر این گوهر ادیان و سُلافهٔ جمیع مذاهب یکی است و آداب آنها مختلف. در گوهر دین میان اهل‌الله وحدت تام برقرار است.

(۴۱۳۵) یک خلافی نی میانِ این عُیون آنچنانکه هست در عِلمِ ظُنون

دربارهٔ چشمه‌های دین، یعنی دربارهٔ اصل دین و گوهر ناب مذهب حتّی یک اختلاف در میان اهل‌الله نیست، در حالی که در علوم ظنّی و گمانی سرتا پا خلاف و اختلاف دیده می‌شود.

(۴۱۳۶) آن، تحرّی[2] آمد اندر لیلِ تار وین حضورِ کعبه و وَسطِ نهار

آن علوم ظنّی و گمانی به منزلهٔ جستجو در شب تاریک برای یافتن قبله است. در حالی که معارف یقینی به منزلهٔ حضور کعبه و نیمروز است. یعنی همانطور که متحرّیان قبله در تاریکی شب بر سر اینکه قبله کدام سمت است با هم اختلاف دارند، و همانطور که کعبه در نیمروز برای نمازگزاران مشهود است و کسی در آن‌باره شکّی ندارد، اصحاب علوم یقینی نیز هیچ اختلافی با هم ندارند. پس یافتن حقیقت با علوم ظنّی میسّر نیست، امّا با عنایت هادیان راه‌دان می‌توان به علوم یقینی رسید.

(۴۱۳۷) خیز ای نمرود پَرجوی از کسان نردبانی نایدت زین کرکسان

نمرودا، برخیز و از اهل‌الله، بال و پَرِ پرواز طلب کن، زیرا این کرکسان نمی‌توانند وسیلهٔ عروج تو شوند.

---

۱. مُحِقّ: حق‌دار، دارای حقیقت، آن که حق به جانب اوست.

۲. تَحَرّی: جستجو برای کشف حق و حقیقت. برگرفته از حَریّ (= شایسته).

عقلِ جزوی کرکس آمد ای مُقِل[۱] پَـرِّ او بـا جـیفه‌خواری[۲] مُـتّصل (۴۱۳۸)

مسکینا، عقل جزئی به منزلهٔ کرکس است و بال و پَرِ او به کار خوردن مـردار مـقیّد است. یعنی عقول جزئیه که تنها با لایه‌های سطحی عالَم در تماس است فقط به درد مـعاش دنیوی می‌خورد نه ماورای معاش.

عـقلِ اَبـدالان[۳] چـو پَـرِّ جـبرئیل می‌پَرَد تا ظِلِّ سِدره[۴] میل[۵]، مـیل (۴۱۳۹)

امّا عقول اولیاءالله همچون پَرِ جبرئیل است که فـرسنگ در فـرسنگ تـا زیـر سـایهٔ سدرةالمنتهی پرواز می‌کند.

بـازِ سـلطانم، گَشَـم[۶]، نـیکوپیَم[۷] فـارغ از مُـردارم و کـرکس نـیَم (۴۱۴۰)

من باز شکاری سلطانم، هم حالی خوش دارم و هم وجودی مبارک. و از مُردارخواری خیالم برآسوده است زیرا که اصلاً من کرکس نیستم. [کرکس‌سیرتان و لاشخورصفتان به جیفهٔ دنیوی دل خوش داشته‌اند، امّا عارف روشن‌بین چون دست‌آموزِ سلطان حقیقت است به مردار دنیا توجّهی نمی‌کند.]

ترکِ کرکس کن، که من باشم کَسَت یک پَرِ من بهتر از صد کـرکست (۴۱۴۱)

لاشخور را رها کن. یعنی به عقل جزئی که فقط در قید و بند معاش است التفات مکن، زیرا یک پَرِ من برای تو بهتر از صد لاشخور است. یعنی ادنی همّتِ ولیِّ مرشد (یـا کـمترین جلوهٔ عقل معاد) از صدها دنیا نظیر این دنیا بهتر است.

---

۱. مُقِلّ: فقیر، مسکین، تنگدست.

۲. جیفه‌خواری: مصدر مرکّب به معنی خوردن مُردار.

۳. اَبْدالان: این لفظ جمع در جمع است. «اَبدال» جمع مکسّر «بَدَل» است که با «ان» فارسی مجدداً جمع بسته شده است. اینگونه جمع‌ها در متون کهن فارسی سابقه دارد. برای توضیح «ابدال» رجوع شود به شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.

۴. سدره: ر. ک. شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم.

۵. میل: ر. ک. شرح بیت (۴۱۰۱) همین دفتر.

۶. گَش: خوب و زیبا، خوش.

۷. نیکوپی: خجسته، مبارک.

(۴۱۴۲) چند بر عَمْیا[۱] دوانی اسب را؟ باید اُستا[۲] پیشه را و کسب را

مولانا بعد از ایراد نکات عرفانی و افادهٔ مقاصد معنوی، نصایح شاهزادهٔ میانین و کوچکین را به شاهزادهٔ بزرگین ذکر می‌کند: ای برادر تا کی کورکورانه اسب خواهی تاختن؟ برای هر پیشه و کسبی انسان نیازمند به استاد است.

(۴۱۴۳) خویشتن رسوا مکن در شهرِ چین عاقلی جُو خویش از وی در مَچین[۳]

خود را در ولایت چین رسوا مکن. عاقلی فرزانه طلب کن و از او کناره مگیر. یعنی هر سالک باید در امر سلوک از پیر راه‌دانی کسب فیض کند، نه آنکه خودسرانه به سلوک پردازد.

(۴۱۴۴) آن چه گوید آن فَلاطونِ زمان هین هوا بگذار و رَوْ بر وَفْقِ آن

هرچه آن افلاطون دوران به تو گفت، همان را بپذیر. بهوش باش، هواهای نفسانی را ترک کن و مطابق ارشادات او سلوک کن.

(۴۱۴۵) جمله می‌گویند اندر چین به جِد بهرِ شاهِ خویشتن که لَمْ یَلِد

همهٔ چینیان با جدیّت می‌گویند که شاه مملکتشان هیچ فرزندی نزاده است. [تأویل بیت: اهل حقیقت عقیده دارند که شاه وجود همانطور که زادهٔ کسی نیست زایندهٔ کسی نیز نیست، زیرا اگر خلقت جهان بر گونهٔ ولد و والد صورت می‌گرفت، قطعاً خالق جهان، با خودِ جهان سنخیّت پیدا می‌کرد و نزد عقلا واضح است که چنین سنخیّتی معارض آیین حنیف توحید است. تضمین بخشی از آیهٔ ۳ سورهٔ توحید (اخلاص) در مصراع دوم بر کسی پوشیده نیست.]

(۴۱۴۶) شاهِ ما خود هیچ فرزندی نزاد بلکه سویِ خویش زن را ره نداد

شاه ما اصلاً فرزندی نزاییده است. حتّی زنی نیز پیش خود راه نداده است یعنی اصلاً زن هم نگرفته است. [مردم چین (طبق این حکایت) عادت داشتند که نامی از زن و فرزند شاه

---

۱. عَمْیا: مخفف عَمْیاء به معنی کور. صفت مشبههٔ مؤنث است. مذکّر آن اَعْمیٰ می‌شود. امّا در تداول فارسیان در مورد مذکّر و مؤنّث یکسان بکار می‌رود.

۲. اُستا: مخفّفِ اُستاد.

۳. خویش از کسی درچیدن: از کسی کناره گرفتن، تحاشی کردن.

خود بر زبان نرانند و اگر کسی چیزی در این‌باره سؤال می‌کرد برمی‌آشفتند و ازدواج شاه را بکلّی منکر می‌شدند. یعنی می‌گفتند شاه ما اصلاً زن نگرفته است که حالا تو سراغ بچّهٔ او را می‌گیری!]

هر که از شاهان، ازین نوعش بگفت گردنش با تیغِ بُـرّان کـرد جـفت (۴۱۴۷)

اگر یکی از شاهان اطراف، چنین سخنی می‌گفت، یعنی اگر به شاه چین زن و بچّه نسبت می‌داد، شاه گردنش را با شمشیر تیز دمساز می‌کرد. یعنی سرش را از گردنش جدا می‌ساخت.

شاه گوید: چونکه گفتی این مَقال یا بکُن ثابت که دارم مـن عِـیال (۴۱۴۸)

شاه چین وقتی با اینگونه افراد روبرو می‌شد می‌گفت: حال که چنین ادعایی کردی، یا اثبات کن که من همسر و فرزند دارم.

مر مـرا دخـتر، اگـر ثـابت کـنی یـافتی از تـیغِ تـیزم آمِـنی[1] (۴۱۴۹)

اگر ثابت کنی که من دختر دارم، از شمشیر تیزم در امان خواهی بود.

ورنه بی‌شک من ببُرّم حـلقِ تـو بر کَشَم از صوفیِ جان[2]، دلقِ تـو (۴۱۵۰)

و الّا بی هیچ تردید و تعلّلی گلویِ تو را می‌بُرم. و خرقهٔ تنت را از جان صوفیْ‌وَشَت جدا می‌سازم. [«بر کشیدنِ دلق از جان» تعبیری است از میراندن و کشتن کسی. نـظیر تـعبیرِ معروفِ **خرقه تهی کردن** که صوفیه در مورد مرگِ دراویش بکار می‌گیرند. مثلاً وقتی می‌گویند فلان درویش خرقه تهی کرد، یعنی مُرد.]

سر نخواهی بُرد هیچ از تـیغ، تـو ای بگـفته لافِ کـذبْ‌آمیغ[3] تـو (۴۱۵۱)

ای که ادّعای دروغین کرده‌ای، هرگز از شمشیر قهر من جان سالم بدر نخواهی بُرد.

---

۱. آمِنی: ایمنی، در امان بودن. با یای مصدری.

۲. صوفیِ جان: اضافهٔ تشبیهی است. از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌بِه به مُشَبَّه است. یعنی جانی که مانند صوفی، صاف و رهیده از رنگ تعلّقات جسمانی و مادّی است.

۳. لافِ کِذبْ‌آمیغ: لاف دروغ‌آمیز، دعویِ دروغین.

(۴۱۵۲) بنگر ای از جهل گفته ناحقی پُر ز سَرهایِ بُریده خندقی

ای آنکه از روی نادانی سخنی باطل بر زبان رانده‌ای، بیا و خندقی پُر از سرهای بریده را تماشا کن.

(۴۱۵۳) خندقی از قعرِ خندق تا گلو پُر ز سَرهایِ بُریده زین عُلو[۱]

خندقی که از کف تا دهانهٔ آن پُر از سرهای بریدهٔ کسانی است که از اینگونه سخنان ناحق بسیار گفته‌اند.

(۴۱۵۴) جمله اندر کارِ این دعوی شدند گردنِ خود را بدین دعوی زدند

جملگی آنان به چنین ادعایی پرداختند و سر خود را در راه این ادعا به باد دادند.

(۴۱۵۵) هان ببین این را به چشمِ اعتبار این چنین دعوی مَیَندیش و مَیار

بهوش باش. تو اکنون با دیدهٔ عبرت به چنین ماجرایی درنگر. اصلاً به فکر اینگونه دعاوی مباش و از این قبیل دعاوی بر زبان مران.

(۴۱۵۶) تلخ خواهی کرد بر ما عمرِ ما کی برین می‌دارد، ای دادَر[۲]، تو را؟

زندگی ما را برما تلخ خواهی‌کرد. ای برادر. آخر چه کسی تو را بر این ادعا انگیخته‌است؟

(۴۱۵۷) گر رود صد سال، آنک آگاه نیست بر عَما[۳] آن از حسابِ راه نیست

زیرا فردی که ناآگاه است اگر فرضاً صدسال راه را کورکورانه طی کند، آن پیمودن راه را نباید طی طریق حقیقی محسوب داری. [این‌بیت از نظر مضمون راجع است به بیت (۴۱۰۴) همین دفتر.]

(۴۱۵۸) بی سلاحی در مرو در مَعْرَکه همچو بی‌باکان مرو در تَهلُکه

بدون سلاح به آوردگاه درمیا. و مانند جسوران به سوی هلاکت شتاب مدار. [«تَهْلُکه» به معنی هلاکت و نابودی است. مقتبس از آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت

---

۱. عُلُو: از حدّ گذشتن، زیاده‌روی کردن.

۲. دادَر: برادر، دوست. از لغات فارسی ماوراءالنهر.

۳. عَما: کوری. «برعما» قید است برای فعل «رود» در مصراع اوّل.

(۳۹۳۰) دفتر اوّل آمده است.]

این همه گفتند و، گفت آن ناصبور که: مرا زین گفته‌ها آید نُفور[۱] (۴۱۵۹)

با آنکه آن دو شاهزاده سخنانِ بسیاری به برادر بزرگتر خود گفتند، آن برادر بی‌صبر گفت: حالم از این نصیحت‌ها بهم می‌خورد!

سینه پُر آتش مرا چون مِنْقل است کِشت کامل گشت، وقتِ مِنْجَل[۲] است (۴۱۶۰)

سینهٔ آتشین من همچون منقل است. یعنی آتشِ عشقِ صاحب آن تندیسهٔ زیبا مرا چنان سوزانده است که دیگر صبر و قراری ندارم. اکنون کشتزار به نهایتِ آمادگی خود رسیده است، و وقت درو فرا رسیده است.

صدر را صبری بُد، اکنون آن نماند بر مقامِ صبر، عشق آتش نشاند (۴۱۶۱)

دلم ابتدا صبری داشت، ولی اینک آن صبر از میان رفته است. و عشق بر جایگاه صبر، آتش نهاده است. [در اینجا «آتش نشاندن» به معنی خاموش کردن آتش نیست، بلکه به معنی آتش نهادن و شعله برافروختن است. برای همین است که در برخی از نسخه‌های مثنوی «فشاند» به جای «نشاند» ثبت شده است. به هر حال چون عشق ذاتاً آتشین است، صبر را در قلب عاشق می‌سوزاند و آن‌را به آتش در می‌کشد.]

صبرِ من مُرد آن‌شبی که عشق‌زاد درگذشت او، حاضران را عمر باد (۴۱۶۲)

از همان شبی که عشق در دلم متولّد شد، صبرم فرو مُرد و جان سپرد. سرِ حاضران به سلامت بادا.

ای مُحدِّث[۳] از خطاب و از خُطوب[۴] زآن گذشتم، آهن سردی مکوب (۴۱۶۳)

ای گوینده‌ای که خطابه‌های نصیحت‌آمیزی می‌گویی و از امور مهمّ و خطیر خبر می‌دهی، من قید همه چیز را زده‌ام. بیهوده بر آهنِ سرد مکوب. [«آهن سرد کوبیدن» کنایه از انجام کارهای بیهوده و بی‌نتیجه است. پس برادر بزرگین به دو برادر خود می‌گوید من عاشقم و

---

۱. نُفور: رمیدن، نفرت داشتن.
۲. مِنْجَل: داس. در اینجا مراد درو کردن است (به علاقهٔ آلیّت).
۳. مُحَدِّث: گوینده. با اصطلاحِ علمُ الحدیث اشتباه نشود.
۴. خُطوب: کارهای مهمّ و بزرگ. جمعِ خَطْب.

عاشق را با عافیت‌طلبی کاری نیست، پس بیهوده مرا نصیحت مکنید که اثری نخواهد داشت. این ابیات یادآور حکایت «مسجد مهمان‌کُش» است که از بیت (۳۹۲۲) دفتر سوم آغاز می‌شود.]

(۴۱۶۴) سرنگونم، هَی رها کن پایِ من فهم کو در جملهٔ اَجزایِ من؟

من در کورهٔ ابتلا سرنگون شده‌ام. آهای با تو هستم! پایم را رها کن. یعنی دست از من بدار. اصلاً آیا ذره‌ای هوشیاریِ عافیت‌طلبانه در من سراغ دارید؟! معلوم است که ندارید. چون من عاشق بی‌خویشِ عافیت‌سوزی هستم که در باب منافع شخصی حتّی یک رگم هُشیار نیست. حال چگونه می‌توانم نصایح جُرئت‌آور کسانی را که در قالب‌های پیش‌ساختهٔ روزمرّگی‌ها بسته‌بندی شده‌اند گوش کنم؟!

(۴۱۶۵) اُشترم من، تا توانم می‌کَشَم چون فتادم زار، با کُشتن خوشم

من به مثابه شترم. تا توان دارم بار حمل می‌کنم. امّا همینکه از پا در آیم. اگر مرا ذبح کنند برایم بهتر است.

(۴۱۶۶) پُر سَرِ مقطوع، اگر صد خندق است پیشِ دردِ من مِزاحِ مطلق است

اگر صد خندق پُر از سرهای بریده باشد، در برابر دردِ من که درد عشق است شوخی و لاغی بیش نیست. یعنی من از کشته شدن در راه عشقم باکی ندارم.

(۴۱۶۷) من نخواهم زد دگر از خوف و بیم این چنین طبلِ هوا زیرِ گلیم

من زین پس با ترس و هراس و بطور نهانی دیگر عشق نمی‌ورزم. [«طبل زیرگلیم‌زدن» کنایه است از پوشیده داشتن کاری که کاملاً آشکار است. «هوا» صورت اصلیِ هویٰ (= عشق) است. پس «طبل هوا در زیر گلیم زدن» یعنی اخفای عشق، در حالی که عشق ذاتاً غمّاز و کشّاف اسرار درون عاشق است. چنانکه در بیت (۳۳) دفتر اوّل فرماید:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود آینه، غمّاز نبود، چون بود؟

در بیت (۴۷۳۳) دفتر سوم نیز دربارهٔ پیدا بودن عشق در احوال عاشق فرماید:

سترِ چه؟ در پشم و پنبه آذر است تا همی پوشیش، او پیداتر است

در بیت (۴۷۳۷) دفتر سوم نیز گوید:

گوید او محبوس خُنب است این تنم چون می اندر بزم، خنبک می‌زنم]

من عَلَم اکنون به صحرا می‌زنم[۱] یا سراندازی[۲] و یا رویِ صنم (۴۱۶۸)

اکنون کاری نمایان خواهم کرد، یا سر خواهم باخت یا روی معشوق را خواهم دید.

حلق کو نَبْوَد سزایِ آن شراب آن بُریده بِهْ به شمشیر و ضِراب (۴۱۶۹)

گلویی که لایق شراب عشق و وصال نباشد، بهتر است بوسیلهٔ شمشیر و ضربت شمشیرزنان بُریده شود. [«ضِراب» مصدر دوم باب مفاعله از مصدر «مضاربه» به معنی شمشیر زدن و پیکار کردن است، امّا جایز است با توجّه به سیاق بیت مصدر را به صفت تأویل کنیم. با این ملاحظه «ضِراب» به معنی «مُضارِب» می‌آید و «مضارب» یعنی شمشیرزن. اگر «ضَراب» بخوانیم مخفّفِ «ضَرّاب» است، و «ضَرّاب» یعنی بسیار زننده و سخت زننده. این معنی نیز درست می‌آید. امّا نگارنده این ضبط را در جایی ندیده است.]

دیده کو نَبْوَد ز وصلش در فِرِه[۳] آن‌چنان دیده سپید و کور، بِهْ (۴۱۷۰)

چشمی که از وصال حضرت معشوق شادمان نباشد، کور و نابینا باشد بهتر است. [چنانکه حضرت سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه فرماید: عَمِیَتْ عَیْنٌ لاتَراکَ. «کور باد چشمی که تو را (ای پروردگار) نبیند.]

گوش کآن نَبْوَد سزایِ رازِ او برکَنَش که نَبْوَد آن بر سَر نکو (۴۱۷۱)

گوشی را که لایق استماع راز حضرت معشوق نباشد باید بکَنی، زیرا چنین گوشی شایستگی سر را ندارد.

اندر آن دستی که نَبْوَد آن نِصاب[۴] آن شکسته بِهْ به ساطورِ قصاب (۴۱۷۲)

هر دستی که سرمایهٔ عشق و خدمت (به خدا و خلق) نداشته باشد همان بهتر که با ساطور قصّاب درهم شکسته شود.

---

۱. عَلَم به صحرا زدن: کنایه از افشای راز و کاری علنی کردن.

۲. سَراندازی: سرباختن، کشته شدن، جان باختن.

۳. فِرِه: خوب، پسندیده، بسیار زیاد.

۴. نِصاب: لفظاً به معنی اصل، ریشه، بازگشتگاه و دستهٔ کارد و ابتدای هر چیز است. امّا در اینجا مراد سرمایه و دستاویز است. (رجوع‌شود به شرح مثنوی مولوی، ص ۱۲۰)

(۴۱۷۳) آنچنان پایی که از رفتارِ او جان نپیوندد به نرگسْزارِ او

آن پایی که از حرکات او جان به باغ نرگس حضرت معشوق نرسد. [این بیت کلّاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۱۷۴) آنچنان پا، در حدید اَوْلیٰ‌تر است کآنچنان پا عاقبت دردِ سَر است

بهتر است آن پا در زنجیر آهنین بسته شود، زیرا چنین پایی سرانجام آدمی را به دردسر افکند. [پایی که راه منزل حضرت معبود را در نپوید و در راه وصال او نکوشد بهتر است بسته و مفلوج باشد، زیرا در آن صورت بر شرّ و بدی تمکّنی ندارد. و امّا پایی که سالم باشد و در راه حق حرکتی نکند بی‌گمان صاحبش را به ورطهٔ بدبختی و شَقاء در افکند. پس مولانا در ابیات اخیر فرمود که جسم و اعضای بدن به شرطی خوب است که در «مٰا خُلِقَ لَه» بکار گرفته شود، و الّا عدمش به ز وجود.]

بیانِ مجاهد که دست از مجاهده باز ندارد، اگرچه داند بَسطتِ عطاءِ حق را، که آن مقصود از طرفِ دیگر و به سبب نوعِ عملِ دیگر بدو رساند که در وَهْم او نبوده باشد، و همه وَهْم و اومید در این طریقِ معیّن بسته باشد، حلقهٔ همین در می‌زند، بو که حق‌تَعالیٰ آن روزی را از در دیگر بدو رساند، که او آن تدبیر نکرده باشد، و یَرزُقُهُ مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِبُ، اَلْعَبْدُ یُدَبِّرُ وَ اللهُ یُقَدِّرُ و بود که بنده را وَهْمِ بندگی بود که: مرا از غیر این در برساند اگرچه من حلقهٔ این در می‌زنم، حق‌تَعالیٰ او را هم از این در روزی رساند، فِی‌الْجُمْله این همه، درهایِ یک سرای است، مَعَ تَقْریرِه

(۴۱۷۵) یا درین ره، آیدم این کامِ من یا چو باز آیم ز رَه سویِ وطن

این فصل جلیل نیز از زبان برادر بزرگین است در لزوم جِدّ و جهد در سلوک. سالک در هیچ حالی نباید دست از سعی و مکسب بدارد. منتهی گاه عطای الهی از طریق معهودِ جهد در نمی‌رسد، بل از جایی نامنتظر حاصل می‌آید. این بدان سبب است که سالک بر عمل خود مُعجِب و مغرور نگردد.

معنی بیت: یا در راه به مرادم می‌رسم، یا مانند باز شکاری به وطنم باز می‌گردم. [استاد

نیکلسون مصراع دوم را چنین معنی کرده است: «چون به وطن باز آیم[1]» او در اینجا «باز شکاری» را تشبیهی خارج از متن می‌داند[2]. در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق آمده که ترجمه‌اش اینست: «و بدو از آنجایی که گمان نبرد روزی دهد.» و ترجمهٔ عبارت عربی فوق که شاید از کلمات بزرگان باشد اینست: «بنده تدبیر می‌کند و خداوند، تقدیر.»]

بوکه[3] موقوفست[4] کامم بر سفر چون سفر کردم، بیابم در حَضَر[5] (۴۱۷۶)

شاید مرادم در سفر حاصل شود. اگر مرادم در سفر حاصل نیامد ممکن است در حَضَر حاصل گردد.

یار را چندین بجویم جِدّ و چُست که بدانم که نمی‌بایست جُست (۴۱۷۷)

من معشوق را چندان با جدیّت و چالاکی جستجو می‌کنم که برایم معلوم شود که دیگر نباید او را جستجو کنم. [امّا فعلاً دست از تلاش برنمی‌دارم، چون هنوز برایم روشن نشده است که از راهی بجز تلاش می‌توانم بدو رسید.]

آن مَعیَّت کی رود در گوشِ من تا نگردم گِردِ دَوْرانِ زَمَن (۴۱۷۸)

مادام که همهٔ روزگار را نگردم، چگونه ممکن است که حقیقت معیّت خداوند به گوش جانم رود؟ [توضیح معیّت در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: اینکه خداوند در هر آن و لحظه‌ای همراه بندگان است حقیقتی است که فقط با سلوک حقیقی توان دریافت.]

کی کنم من از مَعیَّت فهمِ راز؟ جز که از بَعدِ سفرهایِ دراز (۴۱۷۹)

چگونه امکان دارد که من به اسرار معیّت خداوند واقف شوم در حالی که به سیر و

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۳۱۶.
۲. ر. ک. پیشین، ص۲۲۵۵.
۳. بوکه: شاید، احتمالاً. از ادات شک و تمنّی.
۴. مَوْقُوف: منوط. بسته، متوقّف.
۵. حَضَر: محلّ حضور، منزل، اقامت در موطن خود، مقابلِ سفر.

سفری طولانی دست نزده‌ام؟ یعنی باید از ساحت طبیعی و غریزی خود درگذرم و سیرِ اِلَی‌الله کنم تا بدانم که واقعاً حضرت حق در همه جا و همه حال با من است. زان پس سیرِ اِلَی‌الله به سیرِ مَعَ‌الله، دگر شود.

(۴۱۸۰) **حق مَعیَّت گفت و دل را مُهر کرد تا که عکس آید به گوشِ دل، نه طرد**

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است. برای همین است که برخی از شارحان برای آنکه خود را به دردسر نیندازند از کنار آن گذشته‌اند. عدّه‌ای نیز در شرح آن ناصواب رفته‌اند. بعضی نیز به ترجمهٔ تحت‌اللّفظ آن قناعت کرده‌اند و مفهوم و مقصود آن را در بیان نیاورده‌اند. قبل از شرح بیت فوق لازم است با دو اصطلاح **عَکْس** و **طَرْد** که در علم اصول و معانی بیان و منطق از آن بحث می‌شود آشنا شویم. در این بیت اصطلاح منطقی آن مورد نظر است. البتّه با نوعی توسّع، زیرا همانطور که تا اینجا دانسته‌ایم مولانا اصطلاحات علوم مختلف را به طور رسمی و طابق‌النعل بالنعل بکار نمی‌برد، بلکه او بر حسب مقاصد خود به کالبد هر یک از این مصطلحات روح دیگری می‌دمد.

طرد و **عکس** در منطق صوری از لواحق مبحث **تمثیل** است[۱]. امّا مراد مولانا از آن با نوعی از توسّع بیان جنبهٔ نفی و اثبات است. استاد همایی در بیان آن گوید: اینکه خداوند فرموده است: **هُوَمَعَکُم اَیْنَما کُنْتُم** مراد جنبهٔ طرد و تلازم اثباتی نیست، یعنی مقصود این نیست که هر طریقه‌ای را که ما اختیار کردیم (ولو از سر نفس و هوی) همان راه حق و طریقهٔ حق است و از همین راه به سر منزل مقصود خواهیم رسید. خیر. بلکه مقصود جنبهٔ عکس و ملازمهٔ نفی است بدین معنی که هیچ عملی بدون حق نتیجهٔ مطلوب نمی‌دهد و هیچ راهی که حق پیش پای بندگان گذاشته باشد بدون حکمت و مصلحت نیست. ولیکن گاه هست که شخص طالب سالک مقصود خود را از همین راه که رفته است بیابد. یا آنکه راهی را طی کند و عملی را انجام دهد، ولیکن مقصود او از درِ دیگر حاصل شود که ابداً در گمان و فکر او نبوده. یعنی هر توفیق و کمالی که به انسان می‌رسد خواست حق است نه آنکه عمل انسان موجب توفیق شده باشد.[۲]

(۴۱۸۱) **چون سفرها کرد و دادِ راه داد بعد از آن مُهر از دلِ او برگشاد**

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. مثل این است که کسی می‌گوید: یا حضرت

---

۱. ر.ک. **اساس الاقتباس**، ص ۳۳۵.

۲. **تفسیر مثنوی مولوی**، ص ۱۲۲.

مولانا مهُر و حجابی که از جهل و غفلت بر دل‌ها نهاده شده چگونه برطرف می‌شود؟ جواب: هرگاه طالب فهم معیّت، سیر و سلوک فراوان کرد و تجارب عرفانی غنی حاصل نمود، و خلاصه کلام حق سیر و سلوک را بخوبی ادا کرد، زان پس مهُر و حجاب غفلت از دلش برداشته شود و به فهم معیّت حضرت حق رسد.

چون خَطائین، آن حسابِ با صفا گرددش روشن، ز بَعدِ دو خطا (۴۱۸۲)

اعمال آدمی مانند قاعدهٔ **خَطائَیْن** در علم یقینی و قطعی حساب است. بطوریکه نتیجهٔ صحیح بعد از انجام دو خطا برای محاسبان روشن می‌شود. [**خَطائَیْن** (= دو خطا) یکی از مصطلحات حساب قدیم است که آن را مانند «جبر و مقابله» برای استخراج مجهولات «عددی» و «مقداری» بکار می‌برند. در این قاعده مجهول «عددی» از راه آزمایش و خطا معلوم می‌شود. به عنوان مثال صورت مسأله این است: کدام عدد است که اگر ثلثِ آن را بر آن اضافه کنیم(۱۲) می‌شود؟ برای کشف مجهول ابتدا عدد(۱۵) را به عنوان مفروض اوّل انتخاب می‌کنیم. اگر ثلث(۱۵) را بدان اضافه کنیم عدد(۲۰) به دست می‌آید که از عدد مطلوب (۱۲) هشت عدد بیشتر است. پس عدد (۸) را خطایِ اوّلِ زائد می‌نامیم. دفعهٔ دوم عدد(۳۰) را به عنوان مفروض دوم برمی‌گزینیم. و چون ثلث آن را بدان اضافه کنیم عدد(۴۰) حاصل می‌شود که از عدد مطلوب (۱۲) بیست و هشت عدد بیشتر است. و عدد (۲۸) را خطای ثانی زاید می‌نامیم. آنگاه مفروض اوّل را در خطای ثانی ضرب می‌کنیم: (۴۲۰ = ۲۸ × ۱۵) و (۴۲۰) را که حاصل ضرب است «محفوظ اول» می‌گوییم. و سپس مفروض دوم را در خطای اول ضرب می‌کنیم: (۲۴۰ = ۸ × ۳۰). حاصل ضرب را که (۲۴۰) می‌شود «محفوظ ثانی» می‌گوییم. و چون هر دو خطا از عدد مطلوب بیشتر بود، افزونیِ دو «محفوظ» را که (۱۸۰) است بر افزونی دو «خطا» که (۲۰) است تقسیم می‌کنیم. خارج قسمت که (۹) باشد عدد مطلوب است: (۹ = ۲۰:۱۸۰). پس (۹) عددی است که چون $\frac{1}{3}$ آن یعنی (۳) را بر آن می‌افزاییم جمعاً عدد (۱۲) می‌شود. وَهُوَالْمَطلوب[1]. «حساب با صفا» یعنی حساب صاف و شفّاف. شاید منظور اشاره به یقینی بودن علم حساب و ریاضیات و قطعیّت آن است. حال باید دید منظور بیت فوق از تعرّض بدین‌اصطلاح چیست؟ شاید منظور این باشد که سعی و مجاهدت آدمی در سیر و

---

۱. این مثال از استاد عارف حضرت جلال‌الدین همایی (قَدَّسَ‌اللهُ اَسْرارَه) است. در حالی که انقروی، اکبرآبادی، عبداللطیف و حکیم سبزواری و نیکلسون نیز بدین موضوع پرداخته‌اند و جز آن در **کشاف‌اصطلاحات الفنون** تهانوی و **نفایس‌الفنون** آملی نیز آمده است.

سلوک هرچند خطا آید، ولی ممکن است که (اگر با عنایت و مدد الهی همراه شود) به نتیجهٔ صواب بینجامد و سالک به سر منزل مقصود رسد و حقیقت معیّت را عیناً مشاهده کند. چنانکه در قاعدهٔ خطائین، محاسبان از مفروضات خطا به نتیجهٔ درست می‌رسند. امّا آن دو خطا که سرانجام به وصال حضرت حق و معیّت او می‌رسد چیست؟ خطای اوّل سیر و سلوک ظاهری است. وقتی سالک متوجّه این خطا می‌شود سیر و سلوک را متوجّه باطن می‌کند. دوم سیرِ الی‌الله با حفظ انانیّت سالک. سالک وقتی متوجّه این خطا نیز شود با ریاضات و طاعات انانیّت را محو می‌کند و زان پس سیرِ مَعَ‌الله آغاز می‌شود. پس سیر مع‌الله با تصحیح دو خطای پیشین حاصل می‌آید. اکبرآبادی ضمیر«ش» را در «گرددش» به طالب معیّت حضرت حق بازگردانده است[۱].]

(۴۱۸۳) بعد از آن گوید: اگر دانستمی این مَعیَّت را، کی او را جُستمی؟

شخصی که طالب معیَّت حضرت حق است وقتی به حقیقتِ معیّت می‌رسد، یعنی وقتی که درمی‌یابد که با ما بودنِ خدا یعنی چه، آن وقت می‌گوید: اگر سّر معیّت حق را می‌دانستم کی در طلب آن بر می‌آمدم؟ [پیش از آنکه معیّت حق را یقیناً دریابم آیهٔ هُوَمَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ را تقلیداً بر زبان جاری می‌کردم، امّا اینک دریافته‌ام که خداوند ازلاً و ابداً و اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً با من بوده است.]

(۴۱۸۴) دانشِ آن بود موقوفِ سفر نآید آن دانش به تیزیِ فِکَر

شناخت سرِّ معیّت حضرت حق منوط به سیر و سلوک است، زیرا آن شناخت با تیزی اندیشه حاصل نمی‌آید. پس این مطلب که خدا با انسان و جهان است از طریق خردورزی‌های بوالفضولانه و تعقّلات حرفه‌ای شناخته نمی‌شود، بل از طریق سیر و سلوک عملی شناخته آید.

(۴۱۸۵) آنچنانکه وجهِ وامِ شیخ، بود بسته و موقوفِ گریهٔ آن وجود

چنانکه ادای بدهیِ شیخ احمد خِضْرُویه منوط به گریستن آن کودک حلوا فروش بود. [این بیت اشارت است به حکایتی که از بیت (۳۷۶) دفتر دوم آغاز می‌شود.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۷۳.

کودکِ حلوایی بگریست زار　　توخته[1] شد وامِ آن شیخِ کِبار[2]　　(۴۱۸۶)

کودک حلوافروش زار زار گریه کرد، و بدهی آن شیخ بزرگوار فراهم شد.

گفته شد آن داستانِ معنوی　　پیش ازین اندر خِلالِ مثنوی　　(۴۱۸۷)

آن حکایت پر نکته معنوی پیش از این در اثنای مثنوی گفته آمد. [رجوع شود به توضیح بیت (۴۱۸۵) همین دفتر.]

در دلت خوف افکند از موضعی　　تا نباشد غیرِ آنَت مَطْمَعی　　(۴۱۸۸)

خداوند از جایی تو را دچار بیم می‌کند تا جز او (حضرت حق) به هیچ جایی امید نبندی.

در طمع فایدهٔ دیگر نهد　　وآن مُرادت از کسی دیگر دهد　　(۴۱۸۹)

خداوند در امید بستنِ تو به دیگران خاصیتی دگر نهفته است. و آن اینکه مرادت را به وسیلهٔ شخص دیگری برآورده می‌سازد. یعنی ای بسا مراد و خواسته‌ای از کسی یا موضعی طلب می‌کنی. امّا آن مراد بدان طریق که انتظار داری حاصل نمی‌آید، بل از طریقی برآورده می‌شود که اصلاً روی آن حسابی نکرده‌ای.

ای طمع در بسته در یک جای، سخت　　کآیدم میوه از آن عالی‌درخت　　(۴۱۹۰)

ای کسی که به جایی سخت امید بسته‌ای و می‌گویی که از آن درخت بلند میوه‌ای به دستم خواهد رسید.

آن طمع زآنجا نخواهد شد وفا　　بل زجایِ دیگر آید آن عطا　　(۴۱۹۱)

امید تو از آن‌جا برآورده نخواهد شد، بلکه آن عطیّه از جایی دگر درمی‌رسد.

آن طمع را، پس چرا در تو نهاد؟　　چون نخواستت زآنطرف آن چیز داد　　(۴۱۹۲)

مولانا از ابیات پیشین ایرادی طرح می‌کند بدین مضمون: اگر خداوند نمی‌خواهد که از

---

۱. توخته: اسم مفعول به معنی ادا شده، گزارده، فراهم شده، از مصدر توختن.

۲. کِبار: بزرگان. جمعِ کبیر.

موضع مورد انتظار آدمی مرادِ او برآورده شود، اصلاً چرا آن امید را در دل آدمی پدید می‌آورد؟

(۴۱۹۳) از بـــرایِ حکـــمتی و صـــنعتی نـــیز تـــا بـاشد دلت در حَـیْرتی

این بیت و دو بیت بعدی جواب ایراد فوق است: این کار به خاطر حکمت و فضیلتی است. نیز بدین خاطر است که دلت دچار حیرت شود. [اگر آدمی به هر موضع که امید بندد مرادش از همانجا حاصل آید. موجودی مغرور و حق‌ستیز می‌شود. پس خداوند طبق حکمت بالغهٔ خود نظام تکوین را به گونه‌ای برپا داشته که مراد آدمی از جایی حاصل آید که امـیدی بدان نبسته است.]

(۴۱۹۴) تا دلت حَیْران بُـوَد، ایِ مُسْـتَفید[1] که مرادم از کجا خواهـد رسـید؟

ای فایده طلب، تا دلت دچار حیرت شود و با خود بگویی: مراد من از کدامین سوی حاصل می‌آید؟!

(۴۱۹۵) تا بدانی عجزِ خویش و جهلِ خویش تا شود ایقانِ تو در غـیب، بـیش

تا بدین ترتیب به ناتوانی و نادانی خود واقف شوی. تا یقین تو به غیب بیشتر گـردد. [مولانا در سه بیت اخیر فرمود: بیم و امیدی که در آدمی نهاده شده بدین خاطر است که هماره متوجّه مبدأ غیب باشد و به اعمال و سِگال خویش غرّه نگردد.]

(۴۱۹۶) هم دلت حَـیران بُـوَد در مُـنْتَجَع[2] که چه رویانَد مُصرِّف[3] زین‌طمع؟

نیز دلت در مرتعِ امید متحیّر شود که خداوند از این مرتع چه چیزی خواهد رویانید؟

(۴۱۹۷) طَـمْع داری روزیـی در دَرزیـی تا ز خیّاطی بَـری زر، تـا زیـی[4]

مثلاً تو امید بسته‌ای که از طریق حرفهٔ خیّاطی ارتزاق کنی و تا آخر عمر از آن طریق کسب درآمد کنی.

---

۱. مُسْتَفید: فایده‌طلب، خواهان منفعت.
۲. مُنْتَجَع: جایی پُر آب و علف، جایی که نیکی از آن انتظار رود، مرتع.
۳. مُصَرِّف: دگرگون کننده، گرداننده.
۴. زیی: زیست کنی، زندگی کنی.

رزقِ تـو در زرگـری آرَد پـدید که ز وَهْمَت بود آن مَکْسَب[1] بعید (۴۱۹۸)

ولی تقدیر چنین می‌رود که از طریق حرفهٔ زرگری امرار معاش کنی. در حالی که آن حرفه هیچگاه به مخیّله‌ات خطور نکرده بود.

پس طـمع در درزیـی بـهرِ چـه بـود؟ چون نخواست آن رزق زآن جانب گشود (۴۱۹۹)

حال که خداوند اراده نفرموده بود که تو از راه خیّاطی امرار معاش کنی. پس علاقهٔ تو به حرفهٔ خیّاطی چه علّتی داشت؟

بـهرِ نـادرحکـمتی در عـلمِ حـق که نبشت آن حکم را در مٰاسَبَق[2] (۴۲۰۰)

جواب سؤالی که در بیت پیشین آمده: به خاطر حکمت شگرفی که در علم حضرت حق موجود بود آن حکم را در ازل نوشت. یعنی قلم تقدیر الهی طوری رقم زد که تو از جایی که بدان دل بسته‌ای ارتزاق نکنی. بل از جایی مُرتَزق شوی که اصلاً روی آن حساب نمی‌کرده‌ای.

نـیز تـا حَیْران بُـوَد انـدیشه‌ات تا که حَیْرانـی بُـوَد کُـل پـیشه‌ات (۴۲۰۱)

همچنین برای آنکه اندیشه‌ات حیران شود و کلّاً کار و بار تو حیرت باشد. [زیرا با این حیرت است که از خودبینی و انانیّت منخلع می‌شوی و با عجز به درگاه الهی روی می‌آوری. «جز که حیرانی نباشد کار دین.»]

یا وصالِ یـار زیـن سَـعیَم رسـد یا ز راهی خارج از سَـعیِ جسـد (۴۲۰۲)

شاهزادهٔ بزرگین به دو برادرش گفت: یا وصال محبوبم از طریق سعی و تلاشم حاصل می‌شود، یا از طریق دیگری، یعنی خارج از دایرهٔ سعی و تلاشم وصال دست می‌دهد.

من نگویم زین طریق آیـد مـراد می‌طپم تا از کجا خـواهـد گشـاد (۴۲۰۳)

البتّه من مدّعی نیستم که مراد من از طریق سعی و تلاشم برآورده می‌شود، بلکه آنقدر تکاپو می‌کنم تا ببینم که بالاخره از کدامین جهت فرجی حاصل می‌آید.

---

۱. مَکْسَب: کسب و پیشه، حرفه.

۲. مٰاسَبَق: آنچه گذشته باشد، پیشین. در اینجا مراد ازل است.

(۴۲۰۴) سر بُریده مـرغ هـر سـو مـی‌فتد تا کدامین سو رَهَد جان از جسـد

به عنوان مثال، مرغِ سر بُریده آنقدر به این طرف و آن طرف می‌افتد تا بالاخره در کدام جهت جان از کالبدش برود.

(۴۲۰۵) یا مرادِ من برآیـد زیـن خـروج[۱] یا ز بُرجی دیگر از ذاتُ‌الْبُرُوج[۲]

یا مراد من از طریق این بیرون رفتن حاصل می‌آید، یا از طریق برجی از بروج آسمان.

[حکایت بعدی بسط مطلبی است که در ابیات اخیر آمده است.]

---

۱. خـروج: خارج شدن. در اینجا مراد بیرون رفتن برای نیل به مقصود است.

۲. ذاتُ‌الْبُرُوج: در اینجا مطلق آسمان. مقتبس از آیهٔ ۱ سورهٔ بروج.

حکایتِ آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یَسار، به مصر وفا شود، آنجا گنجی است در فلان محلّه در فلان خانه، چون به مصر آمد، کسی گفت: من خواب دیده‌ام که گنجی است به بغداد در فلان محله، در فلان خانه. نامِ محله و خانهٔ این شخص بگفت

آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتن جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانهٔ خود نمی‌باید جُستن، ولیکن این گنج یقین و محقَّق جز در مصر حاصل نشود

خلاصهٔ داستان

مردی که وارث ثروتی هنگفت شده بود، همه را به هدر داد و به خاک سیاه فقر و زاری در نشست. فقر و حرمان چنان دل او بشکست که خالصانه رو به درگاه الهی آورد و از سرِ سوز و گداز دست به نیایش و زاری افراشت. تا آنکه شبی در خواب بشنید که هاتفی بدو گوید: هرچه زودتر از موطنت بغداد رهسپار مصر شو که در آن سرزمین حاجتت روا شود. مرد با دلی سرشار از امید آهنگ سفر کرد و راهیِ مصر شد. وقتی قدم در خاک مصر بنهاد هیچ مؤونه و خرجی برای او نمانده بود، زیرا هر آنچه داشت در اثنای سفر هزینه کرده بود. پس از ساعتی فکر کردن چاره‌ای جز گدائی و دریوزگی ندید. امّا او واقعاً گدا نبود و رویِ گدائی هم نداشت. بالاخره تصمیم گرفت که در تاریکی شب به گدائی رود تا چهره‌اش دیده نشود. از قضا در آن ایّام محلّه‌های مصر از دست دزدان و حرامیان ناامن شده بود. و به حکم مُرِّ خلیفهٔ وقت، داروغهٔ شهر و مأموران شبگرد موظّف بودند که عابران را در شب دستگیر کنند و به سیاست رسانند. مرد غریب در تاریکی شب به کوچه‌ای درآمد و هنوز مردّد بود که آیا بانگ تکدّی سر دهد یا نه، داروغه او را دید و بلافاصله گریبانش بگرفت و بی‌محابا با مشت و چوب بر سر و رویِ او کوفتن آغازید و مدام می‌گفت: بگو ببینم رفقایت کجا هستند؟! قرار است امشب به کجا دستبرد زنید؟! بگو، بگو... مرد غریب نیز ضربات را می‌خورد و ناله‌کنان امان می‌خواست.

نعره و فریاد از آن درویش خاست که مزن، تا من بگویم حال، راست

داروغه لختی از ضرب و شتم باز ایستاد و نَفَسی تازه کرد و مرد غریب سوگندان اکید یاد کرد که والله بالله من دزد نیستم و ماجرایم چنین و چنان است. و آنگاه حکایت خواب برای داروغه به شرح باز گفت. داروغه که از لحن گفتار او به صدق او آگه شده بود یقین کرد که با مردی گول و ساده‌لوح طرف شده است که به صِرفِ دیدن یک رؤیا و به خیال یافتن گنجی عظیم از بغداد به مصر آمده است!! داروغه با لحنی دلسوزانه و اندکی تمسخرآمیز بدو گفت: آخر عموجان، چطور حاضر شده‌ای به خاطر آن رؤیا این همه راه طی کنی؟! مردک عقلت کجاست؟! خودِ من بارها و بارها خواب دیده‌ام که در بغداد، در فلان محلّه، در فلان کوچه و فلان خانه گنجی نهفته است. با این حال بدین خواب‌ها وقعی ننهاده‌ام و از جایم تکان نخورده‌ام. آن وقت تو با دیدن یک رؤیا ترک موطن کرده‌ای؟! طُرفه آنکه همهٔ نشانی‌هایی که داروغه از گنج رؤیایی خود می‌داد درست با نشانی‌های آن مرد غریب منطبق بود. در اینجا بود که مرد غریب دریافت که گنجی که به دنبالش برآمده در شهر خود و خانهٔ خود قرار دارد. منتهی یافتن آن گنج موقوف بدان بوده که رنج سفر به مصر و تعذیب‌های داروغه را تحمّل کند. پس همینکه از دست داروغه برهید به سوی بغداد بازگشت و گنج را در همانجا که داروغه گفته بود بیافت و زندگانیش به سامان شد.

* * *

استاد فروزانفر حکایتی از **عجایب نامه** (قرن ششم) را مأخذ این حکایت دانسته است: گویند مردی را زنی درویش بود، خانه‌ای داشت، نام او **زهمن**. به خواب دید که گنجی یابد به دمشق. این مرد اعتماد نکرد، تا چندبار به خواب دید. به حکم آنکه درویش بود به دمشق آمد و در میان شهر می‌گردید، درماند. مردی گفت: از کجایی؟ گفت: از ری. گفت: به چه کار آمده‌ای؟ گفت: از حماقت و ادبار به خواب دیدم که به دمشق گنجی بیابم. این مرد بخندید و گفت: چندین سال است که من به خواب می‌بینم که در ری خانه‌ای است که آن را زهمن خوانند و در آن خانه گنجی است. بر خواب اعتماد نکردم. تو مردی سلیم‌دلی. رازی چون این بشنید بازگردید و به خانهٔ خود درآمد و زهمن (زمین) را می‌کند تا هاونی بیافت زرّین، سی‌من. و از آن توانگر شد[1].

*

چون در ابیات پیشین از زبان شاهزادهٔ بزرگین این مطلب آمد که به هر حال باید سعی

---

۱. ر.ک. **مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۲۰.

و حرکت کرد که یا با سعی به مطلوب خواهیم رسید، و یا از طریقی دیگر. این حکایت در بسط همین مطلب آمده است. بنده موظّف به تلاش است و در هیچ حالی نباید از سعی و مکسب خود دست کشد. استنتاجی که مولانا از این حکایت صورت داده مشابه استنتاج حکایت **فقیر گنج طلب** است که از بیت (۱۸۳۴) همین دفتر آغاز می‌شود.

گنج حقیقت در اندرون بشر است، امّا او سال‌ها آوارهٔ این کوی و آن کوی است. و اگر توفیق ربانی رفیق طریق شود آدمی به گنج مقصود برسد. در این حکایت افادات و انتقالات مولانا بسیار است. و بخصوص در دعا و سبب تأخیر اجابت آن کلماتی نغز گفته است.

* * *

بود یک میراثیِ مال و عَقار[1] جمله را خورد و بماند او عُور و زار (۴۲۰۶)

وارثی بود که همهٔ اموال و املاک ارثی خود را خورد و ندار و مسکین شد.

مالِ میراثی ندارد خود وفا چون به ناکام از گذشته شد جدا (۴۲۰۷)

اصولاً به تجربه ثابت شده است که اموالی که از طریق ارث به انسان می‌رسد به او وفا نمی‌کند، زیرا این اموال و املاک برخلاف میل مُرده از او جدا شده است. یعنی چون مُرده تا آخرین لحظهٔ حیات چشم از اموالش فرو نمی‌بندد پس آن اموال به ورثه وفا نمی‌کند. [مگر شخصی وارسته که دل از جمیع تعلّقات پرداخته باشد.]

او نداند قدر هم، کآسان بیافت کو به کدّ و رنج و کسبش کم شتافت (۴۲۰۸)

علاوه بر این، وارث نیز قدر آن مال را نمی‌داند، زیرا آن‌را آسان به دست آورده است، و در راه کسب آن زحمت و رنجی نکشیده است.

قدرِ جان زآن می‌ندانی، ای فلان که بدادت حق به بخشش رایگان (۴۲۰۹)

آقای فلانی! تو نیز قدر جان را نمی‌دانی، زیرا که خداوند آن را رایگان به تو بخشیده است. [برای همین است که جان، این گوهر شریف را صرف امور مبتذل می‌کنی.]

---

۱. عَقار: متاعِ سرای، اثاث خانه، املاک.

(۴۲۱۰) نقد رفت و، کاله[۱] رفت و، خانه‌ها ماند چون جغدان در آن ویرانه‌ها

آن وارث همهٔ اموالی که از طریق ارث بدو رسیده بود هدر داد. پس هر چه از اموال و املاک داشت تماماً از دست داد. و مانند جغد ساکن خرابه‌ها شد. [وقتی که ارث را تا دینار آخرش خورد و هدر داد، تازه یاد خدا افتاد و یا ربّ، یا ربّ‌اش آغاز شد.]

(۴۲۱۱) گفت: یا رب برگ[۲] دادی، رفت برگ یا بده برگی و یا بفرست مرگ

گفت: پروردگارا نعمتم دادی. نعمت از میان رفت. یا دوباره نعمتی کرامت فرما، یا مرگم عطا کن.

(۴۲۱۲) چون تهی شد، یادِ حقّ آغاز کرد یارب و یارب اَجِرْنی[۳] ساز کرد[۴]

همینکه دستش خالی شد، یاد خدا افتاد. و ذکرِ «پروردگارا، پروردگارا، پناهم ده» را آغاز کرد.

(۴۲۱۳) چون پیمبر گفت: مؤمن مِزْهَر است در زمانِ خالیی ناله‌گر است

پیامبر(ص) فرموده است که مؤمن همچون سازی است که چون شکمش خالی باشد ناله سر دهد. [«مِزْهَر» نوعی از عود (ساز معروف) است. بدان «عود جاهلی» نیز گفته‌اند، از آنرو که اعراب جاهلی با آن مأنوس بوده‌اند. متشکّل از کاسه‌ای مُجوَّف و رشته‌هایی صوتی که بر دسته‌اش تعبیه می‌شده. امّا در اینجا منظور مطلق ساز است. در برخی از نسخه‌ها «مِزْمَر»، مخفّفِ مِزْمار (= نی) آمده است. به هر حال همانطور که گفته شد ساز خاصّی مورد نظر نیست، بل مطلق ساز منظور است. در اینجا «مؤمن» به ساز تشبیه شده است. همانطور که تا ساز، توخالی و مجوّف نباشد، نغمه و صوتی از آن برنمی‌خیزد، انسان نیز تا وقتی که درونش از مشتهیات و مأکولات رنگارنگ خالی نباشد پرندهٔ روحش نغمه‌سرایی نمی‌کند. به هر تقدیر اشارت است به این حدیث منسوب به پیامبر(ص) : مَثَلُ الْمُؤْمِنِ کَمَثَلِ الْمِزْمارِ

---

۱. کاله: کالا، اسباب و لوازم خانه. در اینجا منظور اموال میراثی است.
۲. بَرگ: توشه، در اینجا مناسب معنیِ نعمت است.
۳. اَجِرْنی: پناهم ده. اَجِرْ (فعل امر باب اِفعال) + نون وقایه + ضمیر متکلم وحدهٔ مفعولی.
۴. ساز کردن: شروع کردن، قصد کردن.

لایَحْسُنُ صَوْتُهُ اِلّا بِخَلاءِ بَطْنِهِ[۱] «مؤمن به نای مانَد که صدایش نکو نشود جز با تهی بودن درونش.»]

چون شود پُر، مُطربش بنْهد ز دست　　پُر مشو کآسیبِ[۲] دست او خوش است　　(۴۲۱۴)

وقتی که درون ساز پُر شود، نوازنده آن ساز را رها می‌کند و دیگر با آن نمی‌نوازد. همینطور اگر درون مؤمن از مشتهیات و مأکولات رنگارنگ پُر شود، مطرب ازل در او ترنّم نغماتِ ملکوتیه نمی‌کند. ای سالک مبادا درون خود را از امور دنیوی پُر کنی، زیرا که مضراب‌های مطرب ازل خوب و دلنشین است.

تی[۳]شو و خوش‌باش بَیْنَ اِصْبَعَین[۴]　　کز مَیِ لااَیْن[۵] سرمست است اَیْن　　(۴۲۱۵)

از ماسِوَی‌الله خالی شو و میان دو انگشت او، یعنی بین صفات جلالیه و جمالیهٔ حضرت حق با خشنودی قرار گیر که عالَم مکان از شراب لامکان سرمست شده است. [پس ای سالک طریقت همانطور که ساز در دست مطرب، بلا اختیار است، تو نیز خود را به مضراب‌های جلالیه و جمالیهٔ مطربِ باقی بسپار تا نغمات دلنشینی از ساز وجودت به گوش رسد. بدان که همهٔ لذّات و خوشی‌های عالم محسوسات از عالم لامکان به ظهور می‌رسد. یعنی اصل خوشی‌ها «آن سری» است نه «این سری».]

رفت طغیان، آب از چشمش گشاد　　آبِ چشمش، زرعِ دین را آب داد　　(۴۲۱۶)

طغیان او از میان رفت. یعنی چون اموال و املاکش از دست رفت، حالت استغنا و سرمستی‌اش نیز محو شد. در آن حال دلش شکست و اشک از چشمانش جاری گشت. و اشک چشمش مزرعهٔ دین را آبیاری کرد. [«رفت طغیان» بدین معنی نیز جایز است: طغیانی از طرف او اتّفاق افتاد. امّا وجه اوّل انسب است. بیت فوق اِشعار می‌دارد که اگر گریه و انفعال درونی راستین باشد درخت دین و ایمان آبیاری شود و مافات جبران گردد.]

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۲.
۲. آسیب: ضربه، کوب. در اینجا مراد مضراب است که با لفظ مطرب تناسب دارد.
۳. تی: خالی، تهی.
۴. بَیْنَ اِصْبَعَین: رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.
۵. لااَیْن: لامکان.

سبب تأخیرِ اجابتِ دعای مؤمن

(۴۲۱۷) ای بسا مُخلِص که نالد در دعا تا رود دودِ خلوصش بر سَما

چه بسا افراد پاکدل که در اثنای دعا ناله و تضرّع کنند، چندانکه دودِ اخلاصشان به آسمان صعود کند. یعنی آثار و امواج اتصالات روحی‌شان به عرشیان در رسد.

(۴۲۱۸) تا رود بالایِ این سقفِ برین بویِ مِجْمَر[۱] از اَنینُ‌الْمُذْنِبین[۲]

و حتی از نالهٔ گنه‌کاران بوی آتش به اوج این آسمانِ رفیع در رسد.

(۴۲۱۹) پس ملایک با خدا نالند زار کِای مُجیبِ هر دعا، وی مُستَجار[۳]

پس فرشتگان در محضر خداوند سخت می‌گریند که ای اجابت کنندهٔ هر دعا، و ای پناهگاهِ همگان.

(۴۲۲۰) بندهٔ مؤمن تضرّع می‌کند او نمی‌داند بجز تو مُسْتَنَد[۴]

بندهٔ با ایمان زاری می‌کند و تکیه‌گاهی جز تو نمی‌شناسد.

(۴۲۲۱) تو عطا بیگانگان را می‌دهی از تو دارد آرزو هر مُشْتَهی[۵]

خداوندا، تویی که حتّی به بیگانگان نیز بخشش می‌کنی، قهراً هر شخصِ حاجت‌خواهی، چشم امید به عطیّهٔ تو دارد.

(۴۲۲۲) حق بفرماید که نه از خواریِّ اوست عینِ تأخیرِ عطا یاریِّ اوست

حضرت حق به فرشتگان پاسخ می‌دهد که: تأخیر در اجابت دعای اشخاص پاکدل به جهت خوار کردن آنان نیست. بلکه تأخیر در اجابت دعای آنان نفسِ یاری کردن بدانان است.

---

۱. مِجْمَر: آتشدان، منقل. در اینجا منظور آتش است.
۲. اَنینُ‌الْمُذْنِبین: نالهٔ گناهکاران.
۳. مُسْتَجار: پناهگاه، آنکه در دعا و عرض حاجات بدو پناه برند.
۴. مُستَنَد: تکیه‌گاه، هر آنچه بدان استناد کنند.
۵. مُشْتَهی: خواهشگر، میل کننده. در اینجا به معنی حاجت‌خواه است.

حاجت، آوردش ز غفلت سویِ من آن کَشیدش مو کشان در کویِ من (۴۲۲۳)

زیرا نیاز، او را از غفلت باز گرفت و به محضر من درآورد. و نیاز، او را کشان کشان به کوی من آورد. [ابیات اخیر مستفاد از این حدیث است: امام صادق(ع) فرماید: اِنَّ الْعَبْدَ لَیَدْعُو فَیَقُولُ اللهُ تَعالیٰ لِلْمَلَکَیْنِ قَدِاسْتَجَبْتُ لَهُ وَلٰکِنِ احْبِسُوهُ بِحاجَتِهِ فَاِنّی اُحِبُّ صَوْتَهُ وَ اِنَّ الْعَبْدَ لَیَدْعُو فَیَقولُ اللهُ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ عَجِّلُوا لَهُ حاجَتَهُ فَاِنّی اَبْغُضُ صَوْتَهُ[1]. «بندهٔ (مخلص) خدا دعا می‌کند و خداوند به دو فرشته فرماید: دعایش به اجابت رساندم، ولی حاجتش بدو مدهید، زیرا آواز او خوش می‌دارم. و بندهٔ دیگری دعا می‌کند، خداوند متعال (به فرشتگان) فرماید: در بر آوردن حاجتش شتاب دارید که بانگش خوش نمی‌دارم.»]

گر بر آرم حاجتش، او وا رَوَد[2] هم در آن بازیچه مُسْتَغْرَق شود (۴۲۲۴)

اگر من حاجتِ او را برآورده سازم از شوق و شور آغازینش بیفتد و دوباره دچار غفلت شود.

گر چه می‌نالد به جان یا مُسْتَجار[3] دلْشکسته، سینه خسته، گو: بزار (۴۲۲۵)

اگرچه او با دلی شکسته و سینه‌ای خسته با خلوص تمام می‌نالد و دائماً خدا را پناهگاه خود خطاب می‌کند. امّا بگذار با همین حالت به تضرّع و نیایش خود ادامه دهد که نادرْحالتی است.

خوش همی آید مرا آوازِ او وآن خدایا گفتن و آن رازِ او (۴۲۲۶)

زیرا من نالهٔ او و یا ربّ یا ربّ گفتنِ او و راز و نیازش را خوش می‌دارم.

وآنکه اندر لابه و در ماجرا می‌فریباند به هر نوعی مرا (۴۲۲۷)

و من آن بنده‌ای را که در تضرّع و عرض حاجات خود عنایت مرا به سوی خود جلب می‌کند خوش می‌دارم. [«فریباندن» در اینجا کنایه از جلب عنایات الهی است.]

---

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۳.

۲. وا رَوَد: سرد شود، از شوق و شور بیفتد.

۳. مُسْتَجار: کسی که از او پناه خواسته شود، پناهگاه از اسماء حُسنای الهی است.

(۴۲۲۸) طـوطیان و بـلبلان را، از پسـند از خوشْ‌آوازی قفص در می‌کُنند

چنانکه مثلاً مردم طوطیان و بلبلان را به خاطر خوش‌آوازی‌شان می‌پسندند. پس آنها را می‌گیرند و در قفس می‌اندازند. [«قفص در می‌کُنند» در اصل بوده است: «در قفص می‌کنند» یعنی حرف اضافهٔ «در» مؤخّر آمده است.]

(۴۲۲۹) زاغ را و جـغد را انـدر قـفص کَی کنند؟ این خود نیآمد در قصص

امّا مگر ممکن است که زاغ و جغد را در قفس بیندازند؟ چنین چیزی حتّی در افسانه‌ها نیز نیامده است.

(۴۲۳۰) پیشِ شاهدْباز، چون آیـد دو تـن آن یکی کَمپیر[۱] و دیگر خوشْ ذَقَن[۲]

مثال دیگر. اگر دو نفر نزد یک شاهدْباز بروند. یکی از آن دو پیر فرتوت باشد و دیگری خوشْ‌سیما. [جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۲۳۱) هر دو نان خواهند، او زوتر[۳]فطیر[۴] آرَد و کـمْپیر را گـوید کـه: گـیر

و هر دو از او نان بخواهند. آن نانوای شاهدْباز فوراً نانی فطیر درمی‌آورد و با عجله به آن پیرِ فرتوت می‌دهد و می‌گوید: این هم نان بگیر و برو.

(۴۲۳۲) وآن دگر را که خوشستش قد و خَد کی دهد نان؟ بل به تأخیر افکـند

و امّا به آن دیگری که قامت و رخسار زیبا دارد کی نان می‌دهد؟ قطعاً کار او را به تأخیر می‌اندازد تا از او لذّت برد.

(۴۲۳۳) گویدش: بنشین زمـانی بـی‌گزند که به خـانه نـانِ تـازه مـی‌پزند

بدو می‌گوید: لختی بنشین که در خانه مشغول پختن نان تازه‌اند.

---

۱. کَمْپیر: سالخوردهٔ فرتوت.

۲. خوشْ‌ذَقَن: خوش‌چانه. زیبارو (از باب ذکر جزء و ارادهٔ کُلّ).

۳. زوتر: زودتر.

۴. فَطیر: نانی که خمیر آن درست ور نیامده باشد.

چون رسد آن نانِ گرمش بعدِ کد[1] گویدش: بنشین که حلوا می‌رسد (۴۲۳۴)

و چون بعد از لختی سعی و تلاش، آن نان گرم برسد باز بدوگوید: بنشین که حلوا هم خواهند آورد.

هم بدین فن داردارش[2] می‌کند وز رهِ پنهان شکارش می‌کند (۴۲۳۵)

بدین حیلت او را معطّل می‌کند و از راهی نهانی او را صید می‌کند.

که مرا کاری است با تو یک‌زمان منتظر می‌باش ای خوبِ جهان (۴۲۳۶)

بدو می‌گوید: ای زیبای جهان، با تو کاری دارم، لحظاتی منتظر باش. [این تمثیل در بیان سبب تأخیر اجابت دعای اهل ایمان است.]

بی‌مرادی مؤمنان از نیک و بد تو یقین می‌دان که بهرِ این بود (۴۲۳۷)

تو یقین بدان که اگر خداوند در اجابت دعای مؤمنان در جلب منفعت و دفع مضرّت تأخیر ورزد و آنان را ظاهراً ناکام گذارد، سببش این است که خداوند آنان را دوست می‌دارد. [«بی‌مرادی مؤمنان» همان «بی‌مرادیِ مؤمنان» است. یعنی اضافهٔ مضمر با حذف کسرهٔ اضافه است. این نوع اضافه در کلماتی که مختوم به یای مصدری و یای نسبت و نظایر آن باشد فراوان یافت شود[3].]

رجوع کردن به قصّهٔ آن شخص که به او گنج نشان دادند به مصر و بیان تضرّع او از درویشی به حضرت حق

مردِ میراثی چو خورد و شد فقیر آمد اندر یارب و گریه و نفیر (۴۲۳۸)

چون آن وارث، میراثی را که در اختیار داشت تماماً خورد و به هدر داد، فقیر شد. و شروع کرد به خدایا، خدایا گفتن و گریستن و نالیدن.

---

۱. کَدّ: مشقّت و سختی. امّا در اینجا مناسب معنی سعی و تلاش است.

۲. داردار: کسی را معطّل کردن، ایجاد تأخیر در کار کسی.

۳. ر. ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۳۲.

(۴۲۳۹) خود که کوبد این درِ رحمت‌نثار[۱] که نیابد در اجابت صد بهار؟

کیست که این درِ رحمت‌بخش را به صدا درآورد و در جوابش صد بهار رحمت و گشایش پدید نیاید؟ یعنی امکان ندارد که درِ رحمت الهی را بکوبی و جوابی نشنوی.

(۴۲۴۰) خواب دید او، هاتفی گفت، او شنید که غِنای تو به مصر آید پدید

آن شخص در خواب دید که هاتفی غیبی بدو چیزهایی گفت و او همهٔ آنها را شنید. هاتف بدو گفت: تو در مصر توانگر خواهی شد.

(۴۲۴۱) رَوْ به مصر، آنجا شود کارِ تو راست کرد کُدیت[۲] را قبول او مُرْتَجاست[۳]

به سوی مصر برو که کارِ تو در آنجا سامان یابد. خداوند درخواست تو را پذیرفت، چرا که او محلّ امید همگان است.

(۴۲۴۲) در فلان موضع یکی گنجی است زَفْت[۴] در پیِ آن بایدت تا مصر رفت

در فلان مکان گنجی عظیم است باید به دنبال آن تا مصر بروی.

(۴۲۴۳) بی درنگی، هین ز بغداد ای نَژَند[۵] رَوْ به سویِ مصر و مَنْبَتگاهِ قند

ای افسرده حال، هر چه زودتر از بغداد به مصر که قندزار است برو. [«مَنْبَت» بر وزن مَفْعَل، اسم مکان است. به معنی رُستنگاه. امّا در اینجا چون با پسوند فارسیِ «گاه» آمده بهتر است مصدر میمی فرض شود. مگر آنکه آن‌را از باب تجرید و انتزاع فرض کنیم، مانند «مجلس‌گاه» و «مسندگاه» و غیره. استاد همایی گوید: اینکه مصر را «مَنْبَتْ‌گاهِ قند» گفته از این جهت است که زراعت نیشکر در آنجا معمول بوده و قند و نبات مصر در قدیم شهرت داشته است. بطوریکه از آنجا به دیگر بلاد ارمغانی می‌برده‌اند. شیخ سعدی در بوستان گوید:

به دل گفتم از مصر قند آورند برِ دوستان ارمغانی برند

---

۱. رحمت‌نثار: نثار کنندهٔ رحمت. صفت مرکّب فاعلی.

۲. کُدیت: گدایی، دریوزگی. در اینجا به معنی درخواست است.

۳. مُرْتَجا: کسی که بدو امید رود، محلّ امید، مایهٔ امید دیگران.

۴. زَفْت: بزرگ، ستبر، عظیم.

۵. نَژَند: افسرده، پژمرده.

مـرا گـر تـهی بـود از آن قـند، دست سـخن‌های شـیرین‌تر از قـند هست[۱]]

چون ز بغداد آمد او تا سویِ مصر گرم شد پشتش چو دید او رویِ مصر (۴۲۴۴)

وقتی که آن شخص از بغداد به مصر در آمد از دیدن مصر پشتش گرم شد. یعنی نیرو گرفت.

بر امـید وعـدهٔ هـاتف کـه گـنج یابد اندر مـصر، بـهرِ دفـعِ رنـج (۴۲۴۵)

او به وعدهٔ آن هاتف امیدوار بود که بدو الهام کرده بود که در مصر گنجی خواهد یافت و بدان وسیله همهٔ رنجهایش محو خواهد شد.

در فلان کوی و فلان مَوضِع دَفین[۲] هست گنجی سخت نادر، بس گُزین (۴۲۴۶)

هاتف بدو گفته بود که در فلان‌جا گنجی بسیار ممتاز مدفون است.

لیک نَفْقَه‌ش بیش و کم چیزی نماند خواست دَقّی[۳] بر عوامُ‌النّاس راند (۴۲۴۷)

آن شخص چون تتمّه پولهایش را در اثنای سفر خرج کرده بود، وقتی به مصر رسید هیچ پولی نداشت. خواست از عامّهٔ مردم گدایی کند.

لیک شرم و همّتش دامن گـرفت خویش را در صبر افشردن گرفت (۴۲۴۸)

امّا حیا و مناعتِ طبعش او را از ایـن کـار بـازداشت. و خـود را بـه صـبر و تـحمّل وادار کرد.

باز نفسش از مَجاعت[۴] بـر طـپید ز انتجاع[۵] و خواستن چاره نـدید (۴۲۴۹)

لیکن دوباره نفس او به سبب گرسنگی به جنب و جوش افتاد و چاره‌ای ندید که طلب

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۳۳.
۲. دَفین: مدفون. دفن شده.
۳. دَقّ: گدایی. ظاهراً مأخوذ است از دَقُّ‌الباب (= در کوفتن) که رسم گدایان باشد.
۴. مَجاعت: گرسنگی.
۵. اِنْتِجاع: طلب کردن آب و علف. در اینجا یعنی طلب رزق و طعام.

طعام کند و گدایی آغازد.

(۴۲۵۰) گفت: شب بیرون روم من نرم نرم تا ز ظلمت نآیدم در کُدیه[۱] شرم

آن شخص پیش خود گفت: شبْ‌هنگام آرام آرام راه می‌افتم تا در تاریکیِ شب کسی مرا نبیند و از دریوزگی خجالت نکشم.

(۴۲۵۱) همچو شبکوکی[۲] کنم شب ذکر و بانگ تا رسد از بامها اَم نیم دانگ

مانند گدایانِ شبگرد با صدای بلند نیایش می‌کنم تا پولی ناچیز از بام خانه‌ها به دستم رسد.

(۴۲۵۲) اندرین اندیشه، بیرون شد به کوی واندرین فکرت همی شد سو به سوی

آن شخص با این فکر از خانه بیرون آمد و به کوچه و محلّه وارد شد. و همچنان با این فکر به این طرف و آن طرف می‌رفت. یعنی مدام با خود کلنجار می‌رفت که آیا گدایی بکنم یا نکنم؟

(۴۲۵۳) یک زمان مانع همی شد شرم و جاه یک زمانی جوع می‌گفتش: بخواه

لحظه‌ای حیا و منزلتش به او نهیب می‌زد و وی را از گدایی بازمی‌داشت. امّا لحظه‌ای دیگر گرسنگی بر او فشار می‌آورد که گدایی کن، معطل چه هستی؟!

(۴۲۵۴) پای پیش و پای پس تا ثُلثِ شب که بخواهم یا بخسپم خشکْ‌لب

سه پاس از شب گذشته بود، ولی او همچنان مردّد بود که آیا گدایی بکنم یا تشنه و گرسنه بخوابم؟ خلاصهٔ مطلب تردید و تذبذب او را احاطه کرده بود. وَ هُوَ مُذَبْذَبٌ بَیْنَ ذٰلِک.

---

۱. کُدیه: گدایی، سماجت در گدایی.

۲. شَبکوک: گدایی که شب‌ها به گدایی رود و با بانگ ذکر و دعا مردم را متوجّه خود کند.

رسیدنِ آن شخص به مصر، و شب بیرون آمدن به کوی از بهرِ شبکوکی و گدایی، و گرفتنِ عسس، او را و مراد او حاصل شدن از عسس بعد از خوردنِ زخم بسیار، و عَسی اَنْ تَکْرَهُوا شَیئاً و هُوَ خَیْرٌلَکُمْ وَ قَوْلُهُ تَعالی: سَیَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً، و قَوْلُهُ تَعالیٰ: اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً و قَوْلُهُ عَلَیْهِ السَّلامُ اشْتَدّی اَزْمَةُ تَنْفَرِجی، و جمیعُ الْقُرآنِ وَ الْکُتُبِ الْمُنْزَلَةِ فی تَقْریرِ هٰذا

ناگهانی خود عسس او را گرفت مشت و چوبش زد ز صفرا[1] ناشِکفت[2] (۴۲۵۵)

ناگهان داروغه او را دستگیر کرد. و از روی خشم، بی‌محابا او را زیر مشت و ضربات چوب خود گرفت. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ بقره آمده است که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۹) دفتر دوم گذشت. نیز قسمتی از آیهٔ ۷ سورهٔ طلاق آمده است: ... سَیَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً. «... زودا که خداوند از پسِ هر دشواری، آسانی‌ای قرار دهد.» آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ انشراح نیز گوید: فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. «پس همانا با هر دشواری، آسانی‌ای است. همانا با هر دشواری، آسانی‌ای است.» توضیح حدیث مذکور نیز در شرح بیت (۲۲۷۳) دفتر پنجم آمده است.]

اتفاقاً اندر آن شب‌هایِ تار دیده بُد مردم ز شب‌دزدان، ضِرار[3] (۴۲۵۶)

اتفاقاً در آن شب‌های تاریک، مردم از دست دزدان زیان می‌دیدند.

بود شب‌هایِ مخوف و مُنْتَحَس[4] پس به جِد می‌جُست دزدان را عَسَس (۴۲۵۷)

آن شب‌ها، شب‌هایی هولناک و منحوس بود. از اینرو داروغه با جدّیّت تمام در پیِ دستگیری دزدان بود.

تا خلیفه گفت که: ببرید دست هر که شب گردد، و گر خویشِ من است (۴۲۵۸)

اوضاع آنقدر ناامن بود که خلیفه به داروغه دستور داد که هر کس شبانه در محلّه راه برود به او امان ندهید، حتّی اگر از خویشان من بود بگیرید و دستش را قطع کنید.

---

۱. صَفْرا: مخفّفِ صَفْراء، به معنی خشم و عتاب.

۲. ناشِکِفت: بی‌صبرانه، بی‌محابا. شِکیفتن به معنی صبر کردن و آرام گرفتن است.

۳. ضِرار: مصدر دوم باب مفاعله به معنی زیان رساندن به یکدیگر است.

۴. مُنْتَحَس: شُوم، بد شُگون، منحوس.

(۴۲۵۹) بر عَسَس کرده مَلِک تهدید و بیم که چرا باشید بر دزدان رحیم؟

شاه (خلیفه) داروغه را تهدید و تخویف کرده است که چرا اینقدر نسبت به دزدان ملایمت و مهربانی نشان می‌دهید؟

(۴۲۶۰) عِشوه‌شان را از چه رو باور کنید؟ یا چرا زیشان قبولِ زر کنید؟

چرا گول آنان را می‌خورید؟ یعنی چرا وقتی شبانه به آنان برخورد می‌کنید و از آنان سؤال می‌کنید که شما کیستید و همینکه مثلاً می‌گویند ما برای هواخوری یا امر دیگری در خیابان راه می‌رویم حرفشان را باور می‌کنید؟! یا چرا وقتی دانستید آنان دزد و حرامی‌اند، رشوه می‌گیرید و آزادشان می‌کنید؟!

(۴۲۶۱) رحم بر دزدان و هر منحوش‌دست[۱] بر ضعیفان ضربت و بی‌رحمی است

بدانید که ترحّم بر دزدان و گُجسته‌دستان، آسیب آوردن به فرودستان و بی‌رحمی به آنان است. [پس بر پلنگ تیزدندان ترحّمی نیاورید که بر گوسپندان ستم رود.]

(۴۲۶۲) هین ز رنجِ خاص، مَسْکُل[۲] ز انتقام رنجِ او کم بین، ببین تو رنجِ عام

بهوش باش، مبادا از بیم رنجش چند نفر از عقوبت بموقع دست بکشی. به رنج آن چند نفر توجّه مکن. بلکه رنج عموم مردم را در نظر داشته باش.

(۴۲۶۳) اِصْبَعِ مَلْدوغ[۳] بُر در دفعِ شر در تعدّی و هلاکِ تن نگر

به عنوان مثال، انگشتی که توسّط مار، گزیده شده است باید قطع کنی تا با سرایت زهر به سایر اندام‌های بدن، شخص به هلاکت نرسد. [در اینجا «تعدّی» به معنی ظلم و تجاوز نیست بلکه به معنی سرایت کردن زهر به اندام‌های دیگر بدن است.]

---

۱. منحوش‌دست: آنکه دستی شُوم و نحس دارد، گُجسته دست.

۲. مَسْکُل: فعل نهی از مصدرِ سِکُلیدن. و سِکُلیدن که در اصل به معنی گُسلیدن و گُسیختن و پاره شدن است، امّا در اینجا به معنی دست برمدار و صرف‌نظر مکن آمده است.

۳. اِصْبَعِ مَلْدوغ: انگشتی که با نیش مار گزیده شده باشد. «اِصْبَع» به معنی انگشت، و «مَلْدوغ» به معنی مارگزیده است.

اتـــفاقاً انـــدر آن ایّـــام، دزد گشته بود انبوه، پخته و خام دزد (۴۲۶۴)

اتّفاقاً در آن ایّام، تعداد دزدان ماهر و ناشی زیاد شده بود.

در چنین وقتش بدید و سخت زد چـــوب‌ها و زخـــمهایِ بـــی‌عدد (۴۲۶۵)

در این موقعیّت بود که داروغه، آن شخص غریب را دید و سخت مضروبش کرد و ضربات بیشمار چوب بر سر و روی او فرود آورد.

نعره و فریاد زآن درویش خاست که مَزَن تا من بگویم حال، راست (۴۲۶۶)

نعره و فریاد آن شخص فقیر بلند شد و گفت: نزن تا راستش را بگویم.

گفت: اینک دادمت مـهلت، بگـو تا به شب چون آمدی بیرون به کو؟ (۴۲۶۷)

داروغه گفت: اکنون به تو مهلت دادم تا بگویی که چرا شبانه وارد این محلّه شده‌ای؟

تو نه‌یی زینجا، غریب و مُنْکَری[1] راستی گو، تا به چه مکر انـدری (۴۲۶۸)

تو اهل این محلّه نیستی، بلکه غریبه و ناشناسی. راستش را بگو چه نقشه‌ای در سر پرورده‌ای؟

اهلِ دیوان بر عسس طعنه زدنـد که چرا دزدان کنون اَنْبُه شـدند؟ (۴۲۶۹)

این بیت نیز مقولِ داروغه است. یعنی داروغه برای آنکه سبب کتک زدنش را به آن شخص غریب تفهیم کند گفت: حکومتیان مرا که داروغه باشم سرزنش می‌کنند که چرا دزدان اینقدر زیاد شده‌اند؟!

اَنْبُهی از توست و از امثالِ توست وا نما یـارانِ زشـتت را نـخست (۴۲۷۰)

زیادی نفرات دزدان از تو و امثال توست. هرچه زودتر یارانِ بدکار خود را معرّفی کن. یعنی دزدانِ دیگر را لو بده.

---

۱. مُنکَر: ناشناس.

(۴۲۷۱) ورنه کینِ جمله را از تو کَشَم تا شود ایمن زرِ هر مُحْتَشَم

و الّا چنان انتقامی از تو خواهم گرفت که اموال هر ثروتمندی در امان باشد.

(۴۲۷۲) گفت او از بعدِ سوگندانِ پُر که نیَم من خانه‌سوز[۱] و کیسه‌بُر[۲]

آن شخص غریب سوگندهای محکم و غلیظی خورد که وَالله، بالله، تالله که من دزد و جیب‌بُر نیستم.

(۴۲۷۳) من نه مردِ دزدی و بیدادی‌ام من غریبِ مصرم و بغدادی‌ام

من اصلاً اهل دزدی و ستمگری نیستم. من اهل بغدادم و در مصر غریبم.

بیانِ این خبر که اَلْکِذْبُ رَیْبَةٌ وَ الصِّدْقُ طُمَأْنِینَةٌ

(۴۲۷۴) قصهٔ آن خواب و گنجِ زر بگفت پس ز صدقِ او دلِ آن کس شِکُفت

آن شخص غریب داستان خواب و گنج طلا را برای داروغه تعریف کرد و دل داروغه از صدق کلام او شکفته و منفعل شد.[توضیح حدیث مطلع در شرح بیت(۲۷۳۴) دفتر دوم آمده است.]

(۴۲۷۵) بویِ صدقش آمد از سوگندِ او سوزِ او پیدا شد و اسپندِ او

رایحهٔ صداقت از سوگندهای او به مشام دل رسید، و سوز و تَفِ درون او معلوم شد.

(۴۲۷۶) دل بیارامَد به گفتارِ صواب آنچنان که تشنه آرامد به آب

دلِ آدمی از سخنِ راست آرامش پیدا می‌کند، چنانکه مثلاً تشنه با نوشیدن آب آرام می‌گیرد.

(۴۲۷۷) جز دلِ محجوب کو را علّتی است از نبیّ‌اش تا غَبیّ[۳] تمییز نیست

بجز دلی که در حجاب غفلت پوشیده شده که البتّه آن دل، دلی بیمار است. چنین دلی

---

۱. خانه‌سوز: مجازاً به معنی دزد است.

۲. کیسه‌بُر: دزد، جیب بُر.

۳. غَبیّ: ابله، احمق. از مصدرِ غَباوَة.

حتّی قادر نیست پیامبر را از شخص ابله بازشناسد.

ورنه آن پیغام کز موضع بُوَد برزند بر مَه، شکافیده شود (۴۲۷۸)

و الّا سخنی که از جایگاه صدق و راستی برآید، اگر به ماه هم اصابت کند آن‌را می‌شکافد. [تا چه رسد به قلب‌ها. پس تأثیر کلام راست بر قلوبِ غیرِ محتجب مسلّم است.]

مَه شکافد، وآن دلِ محجوب، نی زآنکه مردود است او، محبوب، نی (۴۲۷۹)

ماه بر اثر کلامِ صادقانه بر خود می‌شکافد، ولی دلی که در حجاب غفلت پوشیده شده متأثّر نمی‌گردد، زیرا چنین دلی مطرود درگاه حقیقت است و در محضر حق هیچ محبوبیّتی ندارد.

چشمه شد چشمِ عسس ز اشکِ مُبِل[1] نی ز گفتِ خشک، بل از بویِ دل (۴۲۸۰)

چشم داروغه از اشک‌ریزان مانند چشمه شد. این اشک از سخنان خشک و بی‌روح جاری نشد، بلکه از رایحهٔ صداقت قلبی جاری گشت.

یک سخن از دوزخ آید سویِ لب یک سخن از شهرِ جان در کویِ لب (۴۲۸۱)

به عنوان مثال، سخنی هست که از دوزخ بر لبان آدمی جاری می‌شود و در عوض سخنی هم هست که از شهر جان (حقیقت) بر لبان شخص جاری می‌گردد. [سخنان نفسانی دوزخی است، و سخنان حقّانی، بهشتی.]

بحرِ جان‌افزا و بحرِ پُر حَرَج[2] در میانِ هر دو بحر، این لب مَرَج (۴۲۸۲)

گویا در اندرون آدمی دو دریا وجود دارد. یکی دریای جان‌بخش صداقت، و دیگری دریای جان‌فرسایِ کذب. و لبِ آدمی درآمیزندهٔ این دو دریاست. [«مَرَج» اگر مخفّفِ «مَرَجَ» باشد، فعل ماضی مفرد است. امّا در اینجا با توجّه به قرینه کلامی جایز است آن را به صفت تأویل کنیم، در این صورت به معنی مارِج (= درآمیزنده، مخلوط کننده) است. و ناظر

---

۱. مُبِلّ: تر و آب‌ریزان. اسم فاعل از مصدر إبلال (باب إفعال) و از ریشهٔ «ب ل ل». بَلّ و بَلَل به معنی تری و نمناکی است.

۲. حَرَج: تنگی، فشار، مضیقه. امّا در اینجا با توجّه به سیاق بیت مراد «جان‌فرسا»ست.

است بر آیهٔ ۱۹ و ۲۰ سورهٔ رحمن که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت با توجّه به این فرض: هم سخنانی که از نفس زکیّه سرچشمه می‌گیرد، و هم سخنانی که از نفس امّاره برمی‌خیزد هر دو سخن در مجرای لب و دهان با هم مخلوط می‌شوند. و تمییز این سخنان آمیخته به صدق و کذب کار آسانی نیست. بعضی از شارحان با توجّه به لفظ «بَرزخٌ» که در آیهٔ مورد اشارهٔ بیت آمده، آن‌را بر «لب» منطبق کرده‌اند، و بدین ترتیب از مقصود منصرف شده‌اند. پس گفته‌اند که لب، برزخ و حایل این دو دریاست و نمی‌گذارد آن دو دریا درهم آمیزند. امّا این وجه با ابیات بعدی درنمی‌سازد. الله‌اعلم.]

(۴۲۸۳) چون یَپُنْلُو[۱] در میانِ شهرها از نواحی آید آنجا بهرها[۲]

لب و دهان مانند میدان عمومی شهر است که مردم از گوشه‌ها و نواحی در آنجا گرد می‌آیند و کالاهای خود را عرضه می‌دارند.

(۴۲۸۴) کالهٔ[۳] معیوبِ قلبِ کیسه‌بُر[۴] کالهٔ پُر سودِ مُستشرِف[۵] چو دُر

هم کالای عیبناکِ تقلّبیِ فریبنده، و هم کالای پر منفعتِ گرانبها همچون مروارید. [دهان نیز در مَثَل همچون بازار کالاست. همانطور که در بازار عرضهٔ کالا، اجناس سره و ناسره پیدا می‌شود، در دهان نیز سخنانِ گرانقدر و تافه یافته آید.]

(۴۲۸۵) زین یَپُنلو هر که بازرگان‌تر است بر سَرَه و بر قلب‌ها دیده‌ور است

در این بازار هر کس در تجارت ماهرتر باشد، کالاهای مرغوب و تقلّبی را بشناسد.

---

۱. یَپُنْلُو: میدان عمومی شهر که محلّ نزول کاروانیان و مرکز داد و ستد است. بازار عمومی. مرحوم نیکلسون این لفظ را ترکی می‌داند (ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۵۹). با این ملاحظه حدس استاد همایی کاملاً صحیح است. استاد بی‌آنکه به مأخذ نیکلسون رجوع کرده باشد می‌گوید: «به نظر این حقیر محتمل است که این کلمه اصلاً از لغات ترکی باشد نه فارسی اصیل.» رحمةالله علیه.

۲. بَهْر: قسمت، نصیب. در اینجا مراد کالا و اجناس است.

۳. کاله: کالا.

۴. کیسه‌بُر: دزد، جیب‌بُر. در اینجا به معنی فریبنده.

۵. مُسْتَشْرِف: بلندقدر، گرانبها.

شد یَتیمُلو مر ورا دارُالرَّباح[۱] وآن دگر را از عَمی دارُالْجُناح[۲] (۴۲۸۶)

بازارِ عمومی برای افراد ماهر و تیزبین محلّ انتفاع و سود بردن است، امّا برای دیگران به سبب نداشتن تیزبینی و مهارت محلّ زیانمندی و ضرر است.

هر یکی ز اجزایِ عالَم یک به یک بر غَبی[۳] بند است و بر استاد، فک[۴] (۴۲۸۷)

هر یک از اجزای جهان نسبت به افراد نادان و احمق، به منزلهٔ قید و بند است، امّا برای اهل مهارت و دانایی، موجب رهایی می‌گردد. [رجوع شود به بیت (۳۲۹۴) به بعد در دفتر پنجم.]

بر یکی قند است و بر دیگر چو زهر بر یکی لطف است و بر دیگر چو قهر (۴۲۸۸)

همینطور نسبت به اهل مهارت و دانایی همچون قند، شیرین می‌آید، امّا نسبت به دیگران مانند زهر، تلخناک است. همچنین برای آن یکی لطیف است و برای این یکی قهّار.

هر جَمادی با نبی افسانه‌گو کعبه با حاجی، گواه و نطق‌خُو (۴۲۸۹)

هر جمادی با پیامبر سخن می‌گوید. و کعبه گواه حاجی است و با او حرف می‌زند. [رجوع شود به بیت (۲۱۵۴) به بعد در دفتر اوّل، و بیت (۴۲۷۶) به بعد در دفتر سوم. و بیت (۳۵۳۲) به بعد در دفتر چهارم.]

بر مُصَلّی، مسجد آمد هم گواه کو همی آمد به من از دور، راه (۴۲۹۰)

مثال دیگر، مسجد نیز بر حضور نمازگزار شهادت می‌دهد که او از راهی دور نزد من آمد. [مولانا در این ابیات به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی جمادات نیز روح و قوّهٔ ناطقه دارند منتهی هر کس به زبان آنها وقوف ندارد، مگر آن روز که حُجب دریده شود و سرایر ضمیر به ظهور آید. نطق جماد که متفرّع بر حَیّ بودنِ اوست از مبانی فکری مکتب مولاناست که مستند به قرآن کریم است. رجوع شود به بیت (۱۴۹۷ ـ ۱۴۹۵) دفتر سوم، و بیت (۳۵۳۴ ـ ۳۵۳۲) دفتر چهارم، و بیت (۴۶۵ ـ ۴۶۴) و (۱۰۲۸ ـ ۱۰۲۲) دفتر سوم.]

---

۱. رَباح: سود بردن. دارُالرَّباح یعنی خانه سود بردن و انتفاع.
۲. جُناح: معرّب گناه. در اینجا مراد زیان و ضرر است. دارُالْجُناح یعنی خانهٔ گناه و زیان.
۳. غبیّ: ابله، بی‌خبر از مصدرِ غَباوَة.
۴. فَکّ: جدا کردن دو چیز از هم، خلاص کردن.

(۴۲۹۱) با خلیل، آتش گُل و رَیحان و وَرْد[۱] باز بر نمرودیان مرگ است و درد

مثال دیگر. آتش برای ابراهیم خلیل‌الله، به منزلهٔ گُل و ریحان و گُل سرخ بود، ولی همان آتش نسبت به نمرودیان مرگ‌آور و دردانگیز می‌نمود.

(۴۲۹۲) بارها گفتیم این را، ای حسن من نگردم از بیانش سیر، من

ای نکومرد، این مطلب را که جمادات نیز (به اقتضای امر الهی) شعور می‌یابند و بد و خوب را بازمی‌شناسند و بر زشتی‌ها و زیبایی‌ها گواهی می‌دهند مکرّراً در مثنوی و دیوان کبیر و جاهای دیگر گفته‌ایم، امّا من از تکرار این مضمون سیر نشده‌ام.

[این تکرار هرگز موجب دلتنگی و ملالت نشود، چنانکه در قرآن کریم و سایر کتب سماوی نیز عنصر تکرار دیده می‌شود. امّا مسلّماً تکرارِ مملّ نیست. اگر «حسن» را اسم عَلَم فرض کنیم به احتمال زیاد خطاب به حسام‌الدین چلبی است، زیرا نام او «حسن» بوده است.]

(۴۲۹۳) بارها خوردی تو نان، دفعِ ذُبول[۲] این همان نان است چون نَبْوی ملول؟

اینکه می‌گویم تو از تکرارِ این مطلب دلْسیر و ملول نمی‌شوی بدین خاطر است که مثلاً برای آنکه بدنت رشد کند و دچار پژمردگی و واسوختگی نشود هر روز مکرّراً نان (طعام) می‌خوری، ولی چرا از خوردن آن دلتنگ و ملول نمی‌شوی؟

(۴۲۹۴) در تو جُوعی می‌رسد نو زاعتدال که همی سوزد از او تُخمه[۳] و ملال

این بیت جواب سؤالی است که در بیت پیشین مطرح شده است. در آنجا سؤال کرد که چرا تو با اینکه هر روز نان می‌خوری از آن ملول و دلزده نمی‌شوی؟ جواب: به علّت صحّت و اعتدال مزاجی که داری به تفاریق گرسنگیِ جدیدی به تو دست می‌دهد و این گرسنگی همهٔ ته‌مانده‌های غذا در معده را مصرف می‌کند و حالت دلْسیری از خوردن غذا را نیز از میان می‌برد.

(۴۲۹۵) هر که را دردِ مَجاعت نقد شد نو شدن با جزوْ جزوش عقد شد

هر کس که گرسنگی، سرمایهٔ طبع و مزاج او شود، طراوت و تازگی به همهٔ اجزاء و

---

۱. وَرْد: گُل، گُل سرخ.

۲. ذُبول: افسردگی، پژمردگی، واسوختگی. مقابل رشد و نموّ.

۳. تخمه: ر. ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر پنجم.

اعضای بدنش می‌پیوندد. یعنی خلاصهٔ کلام اگر اشتهای صادق موجب شود که آدمی به مقدار لازم غذا بخورد این غذا موجب رشد و طراوت او می‌گردد. [امّا شارحی از متأخّران (نو + شدن) را یک کلمه (نوشدن = نوشیدن) پنداشته است![1]]

لذّت از جوعست، نه از نُقلِ نو با مَجاعت از شکر، بِهْ نانِ جو (۴۲۹۶)

لذّتی که انسان از خوردن طعام می‌برد، به جهت گرسنگی و اشتهای صادق اوست و از طعام مجدّدی که می‌خورد. به طوریکه مثلاً اگر شخص گرسنه باشد، نانِ جو از شیرینی و شِکر هم برای او لذیذتر خواهد بود [و اگر انسان سیر و بی‌اشتها باشد لذیذترین غذاها را حتی حاضر نیست نگاه کند تا چه رسد از آن بخورد.]

پس ز بی‌جوعی است وز تُخمهٔ تمام آن ملالت، نه ز تکرارِ کلام (۴۲۹۷)

پس نتیجه می‌گیریم که آن دلْسیری و ملالتی که بر تو عارض شده از این‌جا ناشی می‌شود که تو اصلاً گرسنه نیستی و کاملاً دچار امتلای معده شده‌ای. [همینطور دلْسیری تو از کلمات مکرّر اولیاءالله بدین جهت نیست که آن تکرارها مُملّ است، بل جان تو نسبت به طعام‌های معنوی بی‌اشتها شده است.]

چون ز دکّان و مِکاس[2] و قیل و قال در فریبِ مردمت، نآید ملال؟ (۴۲۹۸)

چرا از رفت و آمد به دکان و چانه زدن و بگو و مگو با مردم به قصد فریبشان هیچ خسته و دلتنگ نمی‌شوی؟ [به دلیل آنکه انگیزه‌ها و دواعی تو در این زمینه بس نیرومند است، ولی در استماع اقوال اهل‌الله هیچ انگیزه‌ای نداری.]

چون ز غیبت، وَاکُلِ لَحْمِ مردمان شصت سالت سیریی نآمد از آن؟ (۴۲۹۹)

چرا بعد از شصت سال از غیبت کردن و خوردن گوشت (مُردهٔ) مردم سیر نمی‌شوی؟ [تشبیه عمل زشت و سخیف غیبت به «خوردن گوشت مردم» متّخذ از آیه ۱۲ سورهٔ حُجُرات است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۷) دفتر سوم.]

---

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۴۷۴.

۲. مِکاس: در محاورات عامیانه به معنی «چَک و چانه زدن» است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۴۴) همین دفتر.

(۴۳۰۰) عِشوه‌ها[۱] در صید شُلّهٔ[۲] کَفته[۳] تـو بی ملولی بارها خـوش گـفته تـو

بارها بی هیچ دلتنگی و ملالتی برای شکار زنان حیله‌ها بکار بستی و سخنان دلنشین به آنان گفتی.

(۴۳۰۱) بارِ آخِر گویی‌اش سوزان و چُست گرم‌تر صـد بـار از بـارِ نـخست

و تازه دفعه آخر نه تنها خسته و ملول نشدی بلکه صد برابر گرم‌تر و چالاک‌تر از دفعهٔ اوّل با زنان سخن گفتی. [در ابیات اخیر این نکته گفته شد که سختی و آسانی کارها مـنوط به‌شدّت و ضعف انگیزه‌ها و دواعی آدمی است. بدین معنی که هر قدر انگیزهٔ شخص در انجام‌کاری قوی‌تر و نیرومندتر باشد، آن کار برای او آسان‌تر می‌نماید، گرچه بر دیگران بسی دشوار آید.]

(۴۳۰۲) درد، داروی کـهن را نـو کـند درد، هر شـاخِ مـلولی خَـوْ کـند[۴]

درد، داروی کهنه را تازه می‌کند. اصولاً درد، هر شاخهٔ پـژمرده‌ای را هَـرَس مـی‌کند. [توضیح بیت (۴۳۰۴) همین دفتر ملاحظه شود.]

(۴۳۰۳) کـیمیایِ نـوکننده، دردهـاست کو ملولی آن‌طرف که درد خاست؟

دردها کیمیایی است که روح آدمی را تازگی و طراوت می‌بخشد. جایی که درد باشد دلتنگی کجا پیدا می‌شود؟ یعنی دلتنگی و ملالت در اشخاص دردمند پیدا نمی‌شود [به توضیح بیت بعدی دقّت شود.]

(۴۳۰۴) هین مزن تـو از مـلولی آهِ سـرد درد جُو و، درد جُـو و، درد، درد

بهوش باش مباد که از دلتنگی و ملالت نومیدانه آه برکشی. طالب درد باش، طالب درد

---

۱. عِشْوه: فریب، حیله، نیرنگ.

۲. شُلّه: شرمگاه زنان.

۳. کَفْته: اسم مفعول از مصدر کَفْتَن به معنی شکافته. پس مراد از «شُلّهٔ کَفْته» در اینجا طبق قاعده «ذکر جزء و ارادهٔ کلّ» زن و معشوقه است. این معنی مناسب‌تر از آن معنی است که بعضی از شارحان متأخر نظیر مرحوم گولپینارلی با تبعیّت از صورت لفظی آن حاصل کرده‌اند.

۴. خَوْ کردن: وَجین کردن، کندن گیاهان مزاحم و علف‌های هرزه از باغچه و مزرعه. امّا در اینجا توسّعاً به معنی هَرَس کردن درخت آمده است. خَوْ به معنی علف هرزه است.

باش، درد، درد. [مولانا از بیت (۴۲۹۳) تمثیل‌های ساده‌ای در تبیین این مطلب آورد که کلام مکرّر اگر بارِ حقیقت داشته باشد ملالتی برنمی‌انگیزد و سَآمتی به بار نمی‌آورد. در این ابیات به طریق مَثَل گفته آمد که لذّت و کراهت از امور، نسبی و اعتباری است. آنجا که آدمی مزاجی سالم و اشتهایی صادق دارد نان جوین خشک بر او بس لذیذ و مطبوع می‌آید، در حالی که وقتی آدمی مزاجی علیل و یا شکمی مُمتلی داشته باشد لذیذترین غذاها برای او کراهت‌انگیز می‌شود. پس نتیجه می‌گیریم که مطبوعیّت غذا از خودِ غذا نیست، بل معلول حالت گرسنگی و اشتهای صادق آدمی است. همانطور که در ابیات پیشین ملاحظه شد مولانا مَثَل را در دو مرتبه ارسال کرد. یکی در مرتبهٔ نازل طبیعی و مزاجی انسان، و دیگری در مرتبهٔ متعالی روحی و روانی او. به عبارت دیگر مولانا در مرتبهٔ دوم به این بحث، صِبغه‌ای روانشناسانه داده است. و اگر در این تمثیلات سادهٔ او نیک نگریسته شود این نکته نیز یافته می‌آید که او در اثنای سخن به یکی از مسائل مهمّ کلامی که معرکهٔ آراء فِرَق و نِحَل مختلف است گریزی شتابناک زده است. و آن اینست که حُسن و قُبح اشیاء، ذاتی و نفس‌الامری نیست، بل عَرَضی و اعتباری است. یعنی محاسن و مقابح اشیاء در نسبت با انسان معنی پیدا می‌کند، و الّا اشیاء در حدّ ذات خود وجه مُحَسِّن و مُقَبِّح ندارند. به علاوه تحسین و تقبیح انسان از امور و اشیاء نیز متوقّف بر عوارض و احوال و مناظر مختلف اوست. این بحث پردامنه است و به همینجا کفایت می‌شود[۱].

مولانا پس از آنکه بحث را در مرتبه طبیعی و مزاجی انسان به اتمام رساند وارد بحثی روانشناسانه (خاصّ مشرب ذوقی و عرفانی خود) می‌شود و می‌گوید «درد» عنصری تازه‌کننده و طراوت‌انگیز است. یعنی روح آدمی با درد است که نشیط و بالان می‌شود. درد همچون باغبانی است که در درختزار روح می‌گردد و هر شاخهٔ پژمرده و فرسوده را از تنه روح هَرَس می‌کند و بدینسان بدان قوّت و نشاط می‌بخشد. بنابر این از منظر مکتب مولانا آنکه درد ندارد مُرده‌ای است که در تابوت جسم خود حرکت می‌کند. امّا درد هر اندازه بیشتر از پشتوانهٔ آگاهی برخوردار باشد، متعالی‌تر است. مولانا این مطلب را در قسمت‌های مختلف مثنوی آورده است، امّا بطور متمرکزتر در بیت (۳۶۸۸ ـ ۳۶۷۸) دفتر پنجم بدان پرداخته است.]

---

۱. مولانا این نابغهٔ نادرهٔ مُلْهَم به الهامات ربّانی گاه مهمترین مسائل کلامی و عَویصات عقلی را با ضربِ امثالی چند در بیان می‌آرد، در حالی که دیگران برای بیان همان مطلب به نگارش کتبی ضَخْم و مباحثی خم اندر خم مبادرت ورزیده‌اند و باز نتوانسته‌اند خواننده را از حیرت و سرگشتگی برهانند.

(۴۳۰۵) خـادعِ دردانـد درمـانهایِ ژاژ[۱] رهزن‌اند و زرْستانان، رسمِ بـاژ[۲]

دواهای قلّابی دردِ انسان را می‌فریبد. آنها در واقع راهزنانی هستند که تـحت عـنوان گرفتن خراج زر و سیم مردمان را به سرقت می‌برند. [از اینجا به بعد مطلب جـدیدی آغـاز مـی‌شود. و آن نـقد مـرشدان دروغـین و مُـضِلّ است کـه از درد حـقیقت‌طلبی مُـسْـتَرشِدان سوءاستفاده می‌کنند و به جای آنکه آنان را به سوی حقیقت‌پرستی دعوت کنند بـه پـرستش خود می‌خوانند. و در واقع خود را تبلیغ می‌کنند نه خدا را، هرچند که به ظاهر چنین داعیه‌ای دارند. و بدینسان معنویّات آنان را به یغما می‌برند.]

(۴۳۰۶) آبِ شوری، نیست درمانِ عـطش وقتِ خوردن گر نماید سرد و خَوش

آب شور که نمی‌تواند عطش را رفع کند. گرچه به هنگام خوردن سرد و گوارا به نظر آید. یعنی مرشدان دروغین همچون آب نمکین هستند ظـاهری غـلط‌انـداز دارنـد. شـخص عطشان هر قدر که آب شور و نمکین بنوشد تشنگی‌اش نه تنها رفع نمی‌شود، بلکه شدّت هم می‌گیرد. [«آب شور» تعبیری است از مرشدانِ کاذب و مدّعیان کمال. در این باب رجوع شود به بیت (۱۰۴۹) به بعد در دفتر چهارم، و بیت (۱۷۵۴) همین دفتر.]

(۴۳۰۷) لیک خادع گشت و، مانع شـد ز جُست زآب شیرینی، کز او صد سبزه رُست

آب شور آدمی را می‌فریبد و او را از طلب آب گوارا و شیرینی که سبزه‌های فراوان از آن می‌روید بازمی‌دارد. [مرشدان دروغین و ائمّهٔ کفر و ضلال نیز همچون آب‌شور رهزن مردمان‌اند.]

(۴۳۰۸) همچنین هر زرِّ قـلبی مـانع است از شناسِ زرِّ خوش، هر جا که هست

همینطور هر طلای تقلّبی، آدمی را در هر جا که باشد از شناخت طلای حقیقی بازمی‌دارد.

(۴۳۰۹) پا و پَـرَّت را بـه تـزویری بُـرید که مرادِ تو مـنم، گـیر ای مُـرید

مرشد دروغین با حیله‌ای پا و پَرِ همّتت را می‌بُرَد. و به تو می‌گوید: ای مرید، ای طالب حقیقت، مرا بگیر که مراد و مطلوب تو منم، من!

---

۱. ژاژ: بیهوده، یاوه.

۲. باژ: باج، خراج.

گفت: دردَت چینَم، او خود دُرد بود مات بود، ار چه به ظاهر بُرد بود (۴۳۱۰)

مرشد دروغین به تو می‌گوید: من دردت را درمان می‌کنم، در حالی که باطن او آکنده از تیرگی و ناخالصی است. او بازنده است در حالی که به ظاهر برنده می‌نماید.

رَوْ، ز درمانِ دروغین می‌گریز تا شود دردت مُصیب و مُشکْ‌بیز (۴۳۱۱)

برو از درمان‌های کاذب پرهیز کن تا دردت آنگونه که هست خود را به تو نشان دهد و ماهیّت خود را به تو اعلام کند. [«مُصیب» اسم فاعل از مصدرِ اِصابَه به معنی اصابت کننده، به هدف خورنده و به حقیقتِ امری رسنده است، از ریشهٔ «ص و ب». امّا «مُصیب شدنِ درد» در اینجا بدین معنی است که درد، تو را متوجّه خود سازد. «مُشکْ‌بیز» صفت فاعلی مرکّب مرخّم است به معنی بیزنده و غربال کنندهٔ مُشک. و از آنجا که بیختنِ مُشک سبب انتشار رایحهٔ آن می‌شود در اینجا کنایه از غمّاز و افشاکنندهٔ نهانی‌هاست. پس منظور از «مُصیب شدن و مُشکْ‌بیز شدنِ درد» اینست که درد واقعیّت خود را آنگونه که هست به تو نشان دهد.

منظور بیت: گول درمان‌های دروغین را مخور و دل بدانها خوش مدار که این قبیل درمان‌ها باعث پوشیده ماندن درد و عوامل به وجود آورندهٔ آن می‌شود. وقتی فریب درمان‌های دروغین را نخوری درد و بیماری آن گونه که هست ماهیّت خود را به تو نشان می‌دهد و آنگاه تو به طرف درمان حقیقی انگیخته خواهی شد[۱]. بنابر این مدّعیان ارشاد نه تنها نواقص روحی و کاستی‌های اخلاقی طالبان حقیقت را برطرف نتوانند کرد، بلکه با راهبری‌های گمراه‌کنندهٔ خود، آنان را از معایب خویش غافل می‌گردانند.

چون مصراع دوم بیت فوق قدری دارای پیچیدگی و عَوَص است بعضی از شارحان را به زحمت و زَلَل دچار کرده و برخی نیز خود را از زحمت شرح آن راحت کرده‌اند. انقروی گفته است: پیرو و مرید شیخی شو که دردت به درمان اصابت کند و مُشک درونی و معنوی را با رایحه‌های لطیف در حق تو اظهار نماید.[۲]

بعضی دیگر از شارحان متقدّم مُطیب (= پاک کننده، نکو گرداننده) را به جای «مُصیب» آورده‌اند، امّا نسخه‌های معتبر آن‌را تأیید نمی‌کند. شارحی از متأخران عین بیت را بدون هیچ توضیحی نقل کرده است[۳]. شارحی دیگر گفته است:... تا دردت علاج‌پذیر و

---

۱. این وجه با اقتباس از نظر استاد همایی بیان شد. رحمةالله علیه.

۲. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۲۷۹.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج۱۴، ص۴۷۴.

خوش‌رایحه شود.[۱] و دیگری نوشته است: «مصیب» یعنی اصابت کننده به هدف، رسانندهٔ تو به معرفت اسرار غیب. و «مشک‌بیز» یعنی دارای نتیجه‌یی خوش‌آیند[۲]. مرحوم نیکلسون نیز در شرح خود بدین بیت اشارتی نکرده است. همان‌سان که دیده آمد منظور و مقصود بیت از وجوه اخیر آشکار نمی‌شود و انصراف از معنی بیت، بیّن است. الله اعلم.]

(۴۳۱۲) گفت: نه دزدی تو و نـه فـاسقی مردِ نیکی، لیک گـول و احـمقی

وقتی داروغه رایحهٔ صداقت را از کلام آن غریب شنید بدو گفت تـو نـه دزدی و نـه تباهکار. بلکه مرد خوبی هستی منتهی کودن و احمقی.

(۴۳۱۳) بر خیال و خواب، چندین رَه کُنی؟ نیست عقلت را تَسُویی[۳] روشـنی

آخر چرا به صِرفِ دیدن خیال و خوابی اینهمه راه آمده‌ای؟! واقعاً که عقلت ذرّه‌ای نور معرفت ندارد.

(۴۳۱۴) بارها من خـواب دیـدم، مُسـتَمِر که به بغداد است گـنجی مُسْـتَتِر

خودِ من بارها و بارها خواب دیده‌ام که در بغداد گنجی نهفته شده است.

(۴۳۱۵) در فلان سوی و فلان کویی دَفین بود آن خود نامِ کویِ این حَـزین

یعنی در خواب دیده‌ام که در فلان طرف و فلان محلّه گنجی مدفون شـده است. امّـا نشانی‌هایی که داروغه می‌داد درست نشانی محلّهٔ آن غریب غمگین بود.

(۴۳۱۶) هست در خانهٔ فـلانی، رَوْ، بـجو نامِ خانه و نامِ او گـفت آن عـدو

بعد داروغه ادامه داد که هاتف در رؤیا به من گفت که آن گنج در خانهٔ فـلانی است. یعنی آدرس و اسم و مشخصات خانه و صاحبخانه را ذکر کرد و به من گفت: برو آن گنج را پیدا کن. امّا مشخّصاتی که آن دشمن(داروغه) بر زبان آورد درست بـا مشـخّصات آن مـرد غریب منطبق بود.

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۳۷.
۲. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۴۳۷.
۳. تَسُو: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۱) دفتر پنجم.

دیده‌ام خود بارها این خواب، من که به بغداد است گنجی در وطن (۴۳۱۷)

بله، من بارها و بارها از این قبیل خواب‌ها دیده‌ام که در فلان محلّهٔ بغداد گنجی نهفته است.

هیچ من از جا نرفتم زین خیال تو به یک خوابی بیابی بی‌ملال؟ (۴۳۱۸)

با این حال من به خاطر این تخیّلات رؤیایی هرگز از جایم تکان نخوردم، امّا تو به محض دیدن یک خواب، بی هیچ احساس رنج و ملالی مشقّت سفر را بر خود هموار کرده‌ای؟

خوابِ احمق لایقِ عقل وی است همچو او بی‌قیمت است و لاشَیْ[1] است (۴۳۱۹)

رؤیای آدم ابله در خورِ عقل ناچیز اوست و مانند خودِ او بی‌ارزش و ناچیز است.

خوابِ زن کمتر ز خوابِ مرد دان از پیِ نقصانِ عقل و ضعفِ جان (۴۳۲۰)

رؤیای زن را به‌سبب نقصان عقلی و ناتوانی روحی او باید از خواب مرد پایین‌تر بدانی.

خوابِ ناقص‌عقل و، گول آید کَساد پس ز بی‌عقلی چه باشد خواب؟ باد (۴۳۲۱)

در جایی که رؤیای اشخاصِ ناقص‌العقل و کودن جلوه و جلائی نداشته باشد تو بنگر که رؤیای بی‌عقلان چگونه خواهد بود؟ رؤیای آنان باد هواست. یعنی همهٔ آن رؤیاها از قبیل اَضغاثِ اَحلام و خواب‌های پریشان است.

گفت با خود: گنج در خانهٔ من است پس مرا آنجا چه فقر و شیون است؟ (۴۳۲۲)

وقتی آن غریب این مژده را از داروغه شنید پیش خود گفت: عجبا! گنج در خانهٔ من است، آن وقت من با فقر و فاقه در آنجا می‌زیستم و شیون و زاری سر می‌دادم؟

بر سرِ گنج، از گدایی مُرده‌ام زآنکه اندر غفلت و در پَرده‌ام (۴۳۲۳)

بر سر گنج نشسته‌ام و در عین حال از شدّت فقر جان می‌کَنَم! چرا وضع چنین است؟ برای اینکه در حجاب غفلت و بی‌خبری سر می‌کنم.

---

۱. لاشَیْ: مخفّفِ لاشَیْء به معنی ناچیز.

(۴۳۲۴) زین بَشارت مست شد، دردش نماند صد هزار الْحَمْد، بی‌لب او بخواند

آن شخص غریب با مژده عسس سرمست شد و همهٔ ناراحتی‌هایش برطرف گشت. و بدون لب و دهان، صدهزار حمد و سپاس گفت. یعنی در دلش شکرگزاری کرد.

(۴۳۲۵) گفت: بُد، موقوفِ این لَت[۱]، لوتِ[۲] من آبِ حیوان بود در حانوتِ[۳] من

مرد غریب گفت: رزق من به کتک خوردن از دست داروغه موکول شده بود. آب حیات در دکان (خانه) من بود. [و آن وقت من سرگشتهٔ کوه و کمر شده‌ام.]

(۴۳۲۶) رَوْ، که بر لوتِ شِگَرفی بر زدم کوریِ آن وَهْم که مُفلِس بُدم

برو که به کوری آن خیال که خود را مسکین می‌دانستم اکنون به رزق عظیمی دست یازیده‌ام.

(۴۳۲۷) خواه احمق دان مرا، خواهی فُرُو آنِ من شد، هرچه می‌خواهی بگو

می‌خواهی مرا احمق بدان یا آدمی فرو دست محسوب‌دار، خلاصه کلام هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو. ولی آن گنج سرشار مالِ من است.

(۴۳۲۸) من مرادِ خویش دیدم بی‌گمان هر چه خواهی گو مرا، ای بَدْدهان

من بی‌شک به خواستهٔ خود رسیده‌ام. حال، ای یاوه‌گو هرچه می‌خواهی به من نثار کن.

(۴۳۲۹) تو مرا پُر درد گو، ای مُحْتَشَم پیشِ تو پُر درد و، پیشِ خود خوشم

ای داروغه با شوکت، تو مرا دردمند خطاب کن. هرچند از نظر تو من شخصی بیچاره و دردمندم، ولی نزد خود شادمان و سرخوشم.

(۴۳۳۰) وای اگر بر عکس بودی این مَطار[۴] پیشِ تو گُلزار و، پیشِ خویش زار

وای اگر این حالت وارونه می‌شد. یعنی وضع طوری می‌شد که من در نظر تو گلستان

---

۱. لَتْ: کتک خوردن، سیلی زدن، کوب.

۲. لُوت: انواع خوردنی‌ها. در اینجا مراد رزق و روزی است.

۳. حانُوت: دکان. در اینجا منظور خانهٔ آن غریب است.

۴. مَطار: محلّ پرواز و پروازکردن. هم اسم مکان است و هم مصدر میمی. در اینجا مراد حالت و وضعیّت است.

جلوه می‌کردم و پیش خود شخصی مسکین می‌بودم، یعنی به ظاهر مردی شوکتمند به نظر می‌آمدم و به باطن شخصی مفلس و درمانده.

مَثَل

گفت با درویش روزی یک خَسی[1] که تو را اینجا نمی‌داند کسی (۴۳۳۱)

تمثیل: شخصی فرومایه با حالتی تحقیرآمیز به درویشی فرزانه و زبان‌آور گفت: اینجا که کسی تو را نمی‌شناسد! درویش جواب داد: اگر مردمان مرا نشناسند باکی نیست. مهمّ اینست که من خود را می‌شناسم. وای اگر این قضیّه معکوس می‌بود. یعنی مردمان، بینای حال من بودند و من از دیدن خویش نابینا! الحق که نشناختن خود سخت‌ترین جهل است.

گفت او گر می‌نداند عامی‌ام خویش را من نیک می‌دانم کی‌ام (۴۳۳۲)

درویش جواب داد: اگر عامهٔ مردم مرا نمی‌شناسند، من که بخوبی خود را می‌شناسم و می‌دانم کیستم.

وای اگر برعکس بودی درد و ریش او بُدی بینایِ من، من کورِ خویش (۴۳۳۳)

وای اگر درد و زخم معکوس می‌شد. یعنی عامهٔ مردم حقیقت مرا می‌دیدند و من حقیقتِ خویش را نمی‌دیدم.

احمقم گیر، احمقم من نیکْ‌بخت بخت، بهتر از لِجاج و رویِ سخت (۴۳۳۴)

مرا احمق فرض کن. امّا احمقی هستم خوشبخت. یعنی اگر هم فرضاً احمق باشم از احمقان خوش‌اقبالم. و مسلّماً خوش‌اقبالی از ستیزگری و گستاخی بهتر است.

این سخن بر وَفقِ ظَنَّت[2] می‌جهد ور نه بختم داد، عقلم هم دهد (۴۳۳۵)

این سخن را براساس تهمت و بدگمانی تو گفتم. یعنی اگر دیدی خود را احمق شمردم بر مبنای بدگمانی تو بود و خواستم به قول علما «شبهه را قوی بگیرم». و الّا احمق نیستم، زیرا آن خدایی که به من خوش‌اقبالی عطا فرموده عقل نیز به من داده و می‌دهد. [در مصراع دوم

---

۱. خَس: فرومایه، پست.

۲. ظَنَّت: تهمت و بدگمانی.

«بخت» را نیز می‌توان فاعلِ «دهد» گرفت و معنی درست می‌آید. توضیح مصراع دوم بر این فرض: و الّا خوش‌اقبالی من، دادِ عقلم را می‌دهد. یعنی نیکبختی من حق عقلم را می‌دهد به عبارت دیگر چون آدمِ خوش‌اقبالی هستم، عقل نیز به دست می‌آورم، زیرا داشتن عقل از موارد نیکبختی است. یا: پیش‌آمدی که از خوش‌اقبالی من رخ داده برای هیچ عاقل مدبّری پیش نمی‌آید. امّا وجه اوّل انسب است. به هر حال مرد غریب این سخنان را در دل خود به داروغه گفت و از ته دل ریشخندش کرد و مصر را به سوی بغداد ترک گفت.]

بازگشتنِ آن شخص، شادمان و مراد یافته و خدای را شکرگویان و سجده‌کنان و حیران در غرایبِ اشارات حق، و ظهور تأویلاتِ آن در وجهی که هیچ عقلی و فهمی بدانجا نرسد

(۴۳۳۶) بازگشت از مصر تا بغداد او ساجد و راکع، ثناگر، شُکرگو

آن مرد غریب سجده‌کنان و رکوع‌کنان و ثناگویان و شُکرگویان از مصر به سوی بغداد بازگشت.

(۴۳۳۷) جمله رَه، حَیران و مست او زین عجب ز انعکاسِ روزی و راهِ طلب

او در اثنای راه از این حادثهٔ عجیب و از وارونه‌نماییِ رزق مقسوم و راه جُستن آن حیران و شادمان شده بود. یعنی وضعیّت رزق مقسوم و روزیِ مقدّر آدمی را حیران می‌کند. این رزق از جایی که انسان روی آن حساب نمی‌کند (مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِب) درمی‌رسد.

(۴۳۳۸) کز کجا اومیدوارم کرده بود وز کجا افشاند بر من سیم و سود؟

با تعجّب می‌گفت: سبحانَ‌الله! عجبا! خداوند مرا در کجا امیدوار کرد، و در کجا زر و سیم و منفعت نثارم کرد؟! یعنی مقدّمات و تمهیدات نیل بدان گنج ظاهراً با نتیجه و حصول آن هیچ نسبتی ندارد. آن رؤیا! سفر به مصر! برخورد با داروغه! و باقی قضایا!

(۴۳۳۹) این چه حکمت بود که قبلهٔ مراد کردم از خانه برون، گمراه و شاد؟

این دیگر چه حکمتی بود که من قبلهٔ مراد خویش را بیرون از خانه پنداشتم و بدین‌سان، هم گمراه شدم و هم وقتی دانستم که گنج در خانه‌ام هست شادمان شدم. [«کردم»،

فعل و فاعل. و «قبلهٔ مراد»، مفعول است. امّا تنی چند از شارحان از جمله امدادالله و گولپینارلی «قبله مراد» را فاعل، و «کردم» را فعل + ضمیر مفعولی اوّل شخص مفرد دانسته‌اند. نیکلسون نیز ابتدا همین نظر را داشته است و در ترجمهٔ مثنوی بر این سیاق رفته است. امّا بعدها ضمن نگارش شرح مثنوی به دلالتِ انقروی در این‌باره تجدید نظر می‌کند و مطابق وجه اوّل می‌رود[۱].

منظور بیت: من ابتدا خیال می‌کردم که گنج مقصود را در مصر می‌یابم. از این بابت که راه مصر را در پیش گرفتم گمراه شدم، زیرا چنین گمانی بر خطا بود. امّا در مصر وقتی با داروغه مواجه شدم از اشارتِ او بشارت گنج یافتم و از آن بابت خوشحال شدم.]

تا شتابان در ضَلالت می‌شدم هر دَم از مطلب جداتر می‌بُدم (۴۳۴۰)

مادام که در بیراهه می‌شتافتم، لحظه به لحظه از مقصودم دور می‌افتادم.

باز آن عینِ ضَلالت را به جود حق وسیلت کرد اندر رشد و سود (۴۳۴۱)

امّا حضرت حق همان بیراهه رفتنِ مرا از روی لطف و احسان خود وسیلهٔ صلاح و سودم قرار داد.

گمرهی را مَنهج[۲] ایمان کند کژروی را مَحْصَدِ[۳] احسان کند (۴۳۴۲)

امّا حضرت حق گاهی گمراهی را به راه روشن ایمان تبدیل می‌کند. یعنی سیّئات آدمیان را به حسنات مبدّل می‌گرداند. و کج‌روی آدمیان را کشتمندِ احسان می‌کند. یعنی خداوند به اقتضای حکمت بالغهٔ خود گاهی گمراهیِ یک شخص را وسیله‌ای برای عطای فیض بدو می‌کند و بدینسان او را از ورطهٔ ضلالت می‌رهاند. چنانکه اسدالله الغالب مولی علی(ع) فرماید: سَیِّئَةٌ تَسُوءُکَ خَیْرٌ عِنْدَاللهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُکَ[۴]. «کارِ بدی که تو

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۰ و ص ۲۳۱۷، بخش یادداشت‌های مترجم (آقای لاهوتی)، شماره ۴۰۳.

۲. مَنْهَج: راه روشن. جمع: مَناهِج.

۳. مَحْصَد: اسم مکان از مصدر حَصْد و حِصاد(= درویدن) به معنی کشتمند و محلّ درودن غلّات. و اگر با کسرهٔ میم و فتحهٔ صاد خوانده شود به معنی ابزار درودن نظیر داس و غیره است.

۴. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۳.

را دچار اندوهِ پشیمانی کند، در نزد خداوند بهتر است از کار نیکی که تو را به خودبینی افکند.»

(۴۳۴۳) تا نباشد هیچ محسن بی وَجا[1] تا نباشد هیچ خاین بی رجا

تا هیچ نیکوکاری بی‌ناامیدی نباشد، و هیچ خیانت کننده‌ای بی‌امید نباشد. یعنی تعادل روحی آدمیان در اینست که میان بیم و امید و خوف و رجاء باشند. اگر نکوکار بیش از اندازه بر افعال خیر خود امید بندد دچار عُجب و خودبینی شود، و اگر گنه‌کار نیز بیش از حدّ از تباهی‌های خود خائف و بیمناک گردد امید خود را از اصلاح و هدایت از دست بدهد. پس خَیْرُ الْأُمورِ اَوْسَطُها. [«وَجا» در اینجا مناسب معنی ناامیدی آمده است و با «رجا» در مصراع دوم تقابل دارد.]

(۴۳۴۴) اندرونِ زهر، تِریاق آن حَفی[2] کرد تا گویند ذُواللُّطفِ‌الْخَفی[3]

آن خداوند مهربان در زهر، پادزهری سرشته است تا بندگانش بگویند که او دارای لطف پنهان است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۳) دفتر دوم و (۱۵۰۸) دفتر سوم. در ابیاتی منسوب به اسدالله‌الغالب مولی علی(ع) از لطف خفی این‌گونه سخن رفته است:

وَ کَمْ لِلّهِ مِنْ لُطْفٍ خَفِیٍّ یَدِقُّ خَفاهُ عَنْ فَهْمِ الذَّکِیِّ
وَ کَمْ یُسْرٍ اَتی مِنْ بَعْدِ عُسْرٍ وَ فَرَّجَ کُرْبَةَ الْقَلْبِ الشَّجِیِّ
وَ کَمْ اَمْرٍ تَسائُ بِهِ صَباحاً وَ تَأْتیکَ الْمَسَرَّةُ بِالْعَشِیِّ
اِذا ضاقَتْ بِکَ الْاَحْوالُ یَوْماً فَثِقْ بِالْواحِدِ الْفَرْدِ الْعَلِیِّ[4]

«چه بسا الطاف خفیهٔ الهی که از فرط پوشیدگی حتّی از فهم تیزهوشان نیز پوشیده مانَد. و چه بسا «آسانی» که از پسِ «دشواری» آید و اندوه را از دلِ اندوهمند بزداید. و چه بسا کاری که بامدادان از آن غمین شوی و شامگاهان از آن شادمان. هرگاه اوضاع

---

۱. وَجا: ر. ک. شرح بیت (۱۱۷۶) دفتر سوم.
۲. حَفی: مهربان. از مصدرِ حِفاوَه و حَفاوَه.
۳. ذُواللُّطفِ‌الْخَفِیّ: دارندهٔ لطف پنهان.
۴. این ابیات از شرح اسرار، ص ۵۰۱ نقل شد. امّا در بیت سوم «تَأْتیهِ» آمده که ما با توجّه به سیاق موضوع آن‌را به «تَأْتیکَ» اصلاح کردیم. احتمالاً سهوالقلم نسّاخ است.

بر تو تنگ آرد به خداوند یگانهٔ یکتای بلندمرتبت اعتماد کن.»]

نیست مخفی در نماز آن مَکْرُمَت در گنه خِلعت نهد، آن مَغْفِرَت (۴۳۴۵)

این بیت نیز دارای پیچیدگی در مفهوم است. از اینرو جمعی از شارحان از کنار آن ساکت گذشته‌اند. جمعی نیز به خطا رفته‌اند. مثلاً شارحی در توضیح بیت فوق نوشته است: حتّی در نماز که معراج بنده به سوی خداست، آن کرامت نیست که در گناه از خداوند خلعت بخشش نهفته است[۱]. این توضیح معلوم و مفهوم نیفتاد. شارحی دیگر نوشته است: آن کرم خداوند در نماز پنهان نیست، بخشش او در گناه، لباسِ فاخر قرار می‌دهد.[۲] سپس همین شارح در توضیح خود می‌افزاید: مغفرت و آمرزیدن دربارهٔ مجرم و جرم او احسان خداوند است[۳]. همان‌سان که ملاحظه می‌شود شارح به توضیح تحت‌اللّفظ قناعت کرده و مفهوم و مقصود بیت را معلوم نداشته است. و دیگری نوشته است: معلوم نیست که آن لطف به نماز خواندن تو مربوط باشد. بخشایش پروردگار چه بسا که در حق گنهکار هم لطف کند. و آن دیگر «مغفرت» است نه مکرمت[۴]. این توضیح نیز مفهوم بیت را روشن نکرده است. امّا انقروی در ذیل بیت فوق توضیحی آورده که حقّاً مُمتِّع و مُقنع است. خلاصهٔ مضمون توضیح او اینست: لطف و کرم الهی در نماز نهفته نیست. یعنی اگر کسی نماز بگزارد و خداوند به خاطر نماز او بدو لطف کند، آن لطف از نوع لطف خفی نیست، زیرا سبب آن لطف که نماز باشد، مخفی نیست. در حالی که لطف خفی، آن لطفی است که سببش بر آدمی پوشیده باشد. مثلاً کسی گناهی مرتکب می‌شود و خداوند به او لطف می‌کند. حال اگر کسی نداند که چرا خداوند به او لطف کرده است این یکی از مصادیق لطف خفی است. بدین ترتیب خداوند غفّار در عین گناه، خلعت لطف به گنهکار عطا می‌کند. و اینست یکی از معانی تبدیل سیئات به حسنات که در قرآن کریم آمده است. همانطور که انقروی گفته مراد از «مغفرت»، دارندهٔ مغفرت است. یعنی مصدر را باید مؤوَّل به صفت کرد. و استعمال مصدر در معنی صفت قاعده‌ای است صرفی که در متون معتبر شایع است.

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۴۸۱.
۲. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۳۸.
۳. ر. ک. پیشین، ص ۵۴۴.
۴. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۴۳۹ ـ ۴۳۸.

(۴۳۴۶) مُـنکِران را قـصدِ اِذلالِ[۱] ثِـقات[۲] ذُل[۳] شده عِـزّ و ظـهورِ مـعجزات

حقیقتْستیزان قصد ذلیل‌کردن بندگان خاص خدا را داشتند. در حالی که همین خواری باعث سرافرازی و ظهور معجزات و خوارق عادات آنان شد. [جایز است که مصراع اوّل جملهٔ تام محسوب شود، و مصراع دوم جملهٔ مستأنفهٔ تام. یعنی جمله‌ای مستقل از مصراع اوّل. نیز جایز است که مصراع دوم جملهٔ حالیه باشد برای مصراع اوّل. به هر حال وجه دوم انسب است.]

(۴۳۴۷) قصدشان ز انکـار، ذُلِّ دیـن بُـده عـین ذُلّ، عِـزِّ رسـولان آمـده

قصد آنان از حقیقتْستیزی، خواری دین و ایمان بوده است. در حـالی کـه عـین آن خواری، مایه عزّت رسولان الهی گردید. [ساختمان این بیت نیز از نظر جمله‌بندی نظیر بیت پیشین است.]

(۴۳۴۸) گر نه انکار آمـدی از هـر بَـدی معجزه و برهان چرا نازل شـدی؟

اگر عده‌ای از مردم به انکار حقیقت برنمی‌خاستند معجزه و بیّنه برای چه نازل می‌شد؟

(۴۳۴۹) خصمِ مُنْکِر تا نشد مِصداقْخـواه[۴] کی کند قـاضی تـقاضایِ گـواه؟

به عنوان مثال، مادام که طرفِ دعویٰ، دلیل صدقِ مدّعایِ مقابل را نخواهـد چگـونه ممکن است که قاضی تقاضای گواه صادق کـند؟ [«خـصمِ مـنکر» در ایـنجا بـار حـقوقی و محکمه‌ای دارد، نه بار عقیدتی.]

(۴۳۵۰) معجزه همچون گـواه آمـد زَکـی بهرِ صدقِ مـدّعی در بـی شکـی

معجزه مانند شاهد عادل به منظور اثبات صدقِ ادّعایِ بی‌چون و چرای مدّعی است. [«زَکیّ» لفظاً به معنی پاک و پاکیزه است و از حیث دستوری صفت «گواه» است. یعنی «گواهِ زَکیّ»، و ناظر به اینست که شاهد باید از شائبه دروغ و غرض پـاک بـاشد و الّا شـهادتش مسموع نیفتد. پس معجزات و خوارق عادات صادق‌ترین گواه بر صدق دعویِ انبیا و اولیاست.]

---

۱. اِذْلال: خوار کردن.

۲. ثِقات: افراد مورد اعتماد. مراد بندگان امین و خاص الهی است.

۳. ذُلّ: خواری.

۴. مِصداقْخواه: خواهان مصداق. و مصداق در اصل به معنی چیزی یا کسی است که گواه صدق کسی باشد.

طعن چون می‌آمد از هر ناشناخت[۱] معجزه می‌داد حقّ و، می‌نواخت (۴۳۵۱)

چون هر آدم بی‌معرفتی رسولان الهی را می‌نکوهید، خداوند نیز در عوض به آنان معجزه می‌داد و به لطف خود می‌نواختشان.

مکرِ آن فرعون سیصد تُو بُده جمله ذُلّ او و قمعِ[۲] او شده (۴۳۵۲)

با آنکه حیلهٔ فرعون سیصد لا بود، یعنی حیله‌های پیچیده و خطرناکی داشت. امّا همهٔ آن حیله‌ها سبب خواری و سرکوب خودِ او شد. [به گفتهٔ کلام وحی: ... وَلَایَحِیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهِ... «... و نیرنگِ زشت فرو نگیرد مگر نیرنگباز را...»]

ساحران آورده حاضر نیک و بد تا که جَرحِ معجزهٔ موسی کند (۴۳۵۳)

فرعون همهٔ جادوگران ماهر و ناشی را گرد آورد تا معجزهٔ موسی را مخدوش سازند. [رجوع شود به حکایتی که از بیت (۱۱۵۷) در دفتر سوم آغاز می‌شود.]

تا عصا را باطل و رسوا کند اعتبارش را ز دلها بر کَنَد (۴۳۵۴)

تا آن ساحران معجزهٔ عصای موسی را باطل و رسواکنند و منزلتش را از دل‌ها براندازند.

عینِ آن مکر آیتِ موسی شود اعتبارِ آن عصا بالا رود (۴۳۵۵)

امّا عین همان حیلهٔ فرعونی، حجّت حقّانیّت موسی می‌شود و منزلت عصای موسی بیشتر می‌شود.

لشکر آرَد او پَگَه تا حَولِ[۳] نیل تا زند بر موسی و قومش سَبیل[۴] (۴۳۵۶)

فرعون بامدادان لشکری گرد می‌آورد تا راه را بر موسی و قومش ببندد.

---

۱. ناشناخت: بی معرفت، ناآگاه، ناشناس، نامعلوم صفت مفعولی است. و اگر «شناخت» مصدر مرخّم فرض شود جایز است به صفت تأویل گردد. با این فرض «ناشناخت» به معنی ناشناسنده، بی معرفت و ناآگاه است.

۲. قَمْع: کوفتن، سرکوب کردن.

۳. حَوْل: پیرامون، گِردا گِرد.

۴. زدنِ سَبیل: راه را بستن.

(۴۳۵۷) ایـــمنیِّ امّتِ مـــوسی شـــود او به تَحْتَالْاَرْض و هامون در رود

امّا تهاجم فرعون و لشکرکشیِ او به کرانهٔ نیل، سبب امان یافتن اصحاب موسی شد. او یعنی فرعون و یارانش به زیرِزمین و بیابان رفتند. یعنی هلاک شدند.

(۴۳۵۸) گر به مصر اندر بُدی، او نـامدی وَهْم از سبطی کجا زایـل شـدی؟

اگر فرعون در مصر می‌ماند و به تعقیب موسی و قـومش نـمی‌پرداخت، وَهْـم و بـیم سبطیان به او چگونه ممکن بود از میان برود؟ [بعضی از شارحان ضـمیر «او» را بـه مـوسی بازگردانده‌اند.]

(۴۳۵۹) آمد و در سِـبط افکـند او گـداز که بدان که امن در خوف است راز

فرعون آمد و در میان سبطیان (بنی اسرائیلیان) آتش فتنه و ستم بر افروخت، تـا تـو یقین کنی که آسودگی در ترس پنهان شده است. [«راز» در اینجا مـعنی وصـفی دارد. یـعنی پنهان و پوشیده.]

(۴۳۶۰) آن بُوَد لطفِ خَفی، کو را صـمد[1] نار بنماید، خـود آن نـوری بـود

لطف خفی آن است که خداوندِ بی‌نیاز به بنده‌ای آتش نشان دهـد در حـالی کـه آن آتش عین نور باشد. [اشاره است به روایتی که در بعضی از تفاسیر در ذیـل آیـهٔ ۳۰ سـورهٔ قصص آمده است. توضیح آن روایت در شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم آمده است. گاه لطـف خفی در پردهٔ قهر پوشیده شود. یعنی باطنش لطف و ظاهرش قهر رجوع شود به شرح بـیت (۱۵۰۸) دفتر سوم.]

(۴۳۶۱) نیست مخفی مزد دادن در تُـقیٰ[2] ساحران را اجر بین بـعد از خـطا

پاداش دادن به تقوای مؤمن از نوع لطف خفی نیست یعنی اگر کسی تقویٰ پیشه کند و حسنات به جای آرد و از جانب خداوند مأجور شود، این اجر و پاداش لطف خفی نـیست، بلکه لطف جلی است، زیرا سبب مأجور شدن او معلوم است. امّا پاداشـی کـه خـداونـد بـه

---

۱. صَمَد: رجوع شود به شرح بیت (۵۵۱) دفتر پنجم.
۲. تُقیٰ: پرهیزگاری، تقوی.

ساحران فرعونی عطا فرمود از نوع لطف خفی است، زیرا آنان عمری با موسی مقابله کردند و ره عصیان پیمودند و معلوم نشد که چرا مشمول الطاف الهی شدند و به ایمان درآمدند. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۴۵) همین دفتر.

نیست مخفی وصل اندر پرورش ساحران را وصل داد او در بُرِش[1] (۴۳۶۲)

این بیت نیز قدری مبهم است، و تا جایی که امکان تَصَفُّح در شروح مثنوی بود دیده نیامد که شارحی برای بیت فوق معنی قابل قبولی ذکر کرده باشد. به هر حال اگر مراد از «وَصْل»، وصال به حق باشد، و مراد از «پرورش»، لطف و احسان جلی، این بیت از حیث مضمون راجع است به بیت (۴۳۴۵ ـ ۴۳۴۴) همین دفتر. معنی بیت با این فرض: وصالی که از طریق لطف جلی حاصل آید بر کسی پوشیده نیست، زیرا انتظار معقول و معتادِ بشر نیز همین است که طاعات و عبادات ، اسباب و نردبان معهودِ وصال حق است. امّا خداوند، ساحران فرعونی را از طریق قطع علل و اسباب معهود به وصال خود رسانید. و اگر «وِصْل» و «وُصْل» هم قرائت کنیم جایز است. و آن به معنی هر یک از اعضای بدن است. معنی بیت بر این فرض: عضوی که با پروردن بدن پدید آید، عضو ظاهر و جسمانی است و چنین عضوی بر کسی پوشیده نیست. امّا خداوند به ساحران فرعونی در عین قطع اعضای بدنِ آنها، عضو بخشید. الله اعلم بالصواب.

نیست مخفی سَیْر، با پایِ روا[2] ساحران را سَیْر بین در قطعِ پا (۴۳۶۳)

حرکت با پای رونده بر کسی پوشیده نیست. یعنی پایی که سالم و متحرک باشد طبعاً راه می‌رود، امّا بنگر به ساحران فرعونی که در عین بُریده شدن پاهاشان راه رفتند. یعنی پس از توبه و انفصال از فرعونیان، سالکِ اِلَی‌الله شدند و منازل سلوک را برق‌آسا بدون علل و اسباب ظاهری طی کردند. [رجوع شود به بیت (۱۷۴۵ ـ ۱۷۲۱) دفتر سوم.]

عارفان زآنند دایم آمِنون[3] که گذر کردند از دریای خون (۴۳۶۴)

از آنجا که عارفانِ بالله از دریای خون گذر کرده‌اند یعنی بلایا و مصائب روزگار را

---

۱. بُرش: بُریدن. مصدر شینی.

۲. روا: رونده، متحرّک. صفت مشبهه.

۳. آمِنون: آسودگان، ایمنان. جمعِ آمِن.

تحمّل کرده‌اند. هماره در امن و امان به سر برند. [«گذر کردن عارفان از دریای خون» کنایه از اینست که آنان جمیع بلایا و مراحل پُر خوف و خطر را پشت سر نهاده‌اند، زیرا که «نازپرورده تنعّم نبرد راه به دوست». بدینسان به وصال حق رسیده‌اند و از جمیع هُموم و غُمومِ رایج رهیده‌اند. اَلا اِنَّ اَوْلیاءَ اللهِ لاخَوْفٌ عَلَیهِم وَ لاهُمْ یَحْزَنُونَ.]

(۴۳۶۵) اَمْنِشان از عینِ خوف آمد پدید لاجَرَم باشند هر دَم در مَزید[۱]

و از آنجا که امن و امان آنان از دلِ خوف و خطر زاده شده، طبعاً چنین امن و امانی هماره در حال افزایش است.

(۴۳۶۶) امن دیدی، گشته در خوفی خَفی[۲] خوف بین هم در امیدی، ای صفی[۳]

حال که تو امن و امان را در خوف و خطر، پنهان دیدی، اینک ای گُزیده مرد، بیم را نیز در امید پنهان ببین. یعنی خداوند اضداد را از دل یکدیگر متولّد کند.

(۴۳۶۷) آن امیر از مکر بر عیسی تند عیسی اندر خانه رُو پنهان کند

مثلاً آن امیر جهود حیله‌گرانه به تعقیب عیسی(ع) پرداخت و عیسی خود را در خانه‌ای پنهان کرد. [این بیت و ابیات بعدی که بر سبیل تمثیل آمده مؤیّد قول جمهور مسلمانان است که با استناد به آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ نساء عقیده دارند عیسی را به صلیب نکشیدند، بلکه شخص دیگری اشتباهاً به جای او بر دار رفت. حال آنکه در فصول پایانی هر چهار انجیل (متّی، مرقس، لوقا و یوحنّا) موضوع به صلیب کشیده شدن عیسی(ع) مشروحاً آمده است.]

(۴۳۶۸) اندر آید تا شود او تاجْدار خود ز شِبْهِ عیسی آید تاجِ‌دار

آن امیر می‌خواست با دستگیر کردن عیسی(ع) صاحبِ تاج شود، امّا به سبب شباهتی که به عیسی داشت اشتباهاً به جای عیسی بالای دار رفت. [«تاجْدار» در مصراع اوّل به معنی دارندهٔ تاج، و در مصراع دوم به صورت مضاف و مضافٌ‌الیه به معنی تاجِ بر سر دار است و کنایه از کسی‌است که به دار کشیده می‌شود. میان این دو لفظ جناس مرکّب دیده شود.]

---

۱. مَزید: فزونی، افزایش.
۲. خَفیّ: پنهان.
۳. صَفیّ: برگزیده.

هَی میآویزید، من عیسی نیَم　　من امیرم بر جهودان خوش پَیَم (۴۳۶۹)

آن امیر می‌گفت: ای مأموران مرا به دار مکشید که عیسی نیستم. بلکه من امیر خوش‌قدمِ جهودانم.

زُوتَرَش بر دار آویزید، کو　　عیسی است از دستِ ما تخلیطْ‌جو[1] (۴۳۷۰)

امّا مأموران حکومتی می‌گویند: هر چه زودتر به دارش بکشید که او همان عیسای ناصری است و برای رهیدن از دست ما متوسّل به دروغ شده است. [این تمثیل در تبیین این مطلب گفته آمد که اضداد از دلِ یکدیگر به ظهور رسند و خطر از دلِ امن، زاده گردد. اینک مثالی دیگر در همین باب.]

چند لشکر می‌رود تا بر خورَد　　برگِ او فَیْ[2] گردد و بر سر خورد (۴۳۷۱)

چند لشکر به قصد دستیابی به فتح و غنیمت عازم سرزمینی می‌شوند، امّا ساز و برگ آنان، غنیمت دشمن می‌شود و ناکام و سرخورده بازمی‌گردند.

چند بازرگان رود بر بویِ سود　　عید پندارد، بسوزد همچو عود (۴۳۷۲)

مثال دیگر، چند تاجر به امید سود بُردن به تجارت دست می‌زنند، و تجارت خود را همچون عید، شادی‌آور تلقّی می‌کنند، ولی سرانجام مانند عود می‌سوزند. یعنی در تجارت شکست می‌خورند و از غصّه دق می‌کنند. [این تمثیل نیز ظهور اضداد از دل یکدیگر را بیان داشته. در اینجا نیز خطر از دل امن به ظهور آمده است.]

چند در عالَم بُوَد برعکس این　　زهر پندارد، بُوَد آن انگبین (۴۳۷۳)

مثال دیگر در بیان ظهور اضداد از هم، منتهی از نوع ظهور خیر از دل شرّ. معنی بیت: در این دنیا کارهایی برعکس موارد پیشین نیز اتفاق می‌افتد. مثلاً انسان چیزی را زهر (بد و ناپسند) می‌پندارد، در حالی که آن چیز عسل است. یعنی نیک و پسندیده است.

---

۱. تَخلیطْ‌جُو: دروغگو، جویای دروغ و سخنان باطل و درهم و برهم.

۲. فَیْ: مخفّفِ فَیْء به معنی اموالی است که بدون جنگ از کافران بگیرند.برعکسِ «غنیمت» که با محاربه و قتال ستده شود. گاه «فَیْء» و «غنیمت» به جای یکدگر بکار رود.(ر. ک. تفسیر ابوالفتوح، ج ۹، ص ۳۸۷، مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۲۵۹)

(۴۳۷۴) بس سپه بنهاده دل بر مرگِ خویش روشنیها و ظفر آید به پیش

مثال دیگر، چه بسا سپاهیانی که دل به مرگ سپرده‌اند. یعنی مرگ خود را حتمی پنداشته‌اند، امّا همان افراد به آوردگاه رفته‌اند و به فتح و ظفر دست یازیده‌اند.

(۴۳۷۵) اَبْرَهه با پیل بهرِ ذُلِّ بَیْت آمده تا افکند حَی را چو مَیْت

مثال دیگر، اَبْرَهه با پیلان جنگی خود برای ذلیل کردن خانهٔ خدا آمد تا زندگان را بکُشد. [رجوع شود به بیت (۲۷۴۸ ـ ۲۷۴۵) همین دفتر.]

(۴۳۷۶) تا حریمِ کعبه را ویران کند جمله را زآن جای، سرگردان کند

ابرهه می‌خواست حریم کعبه را نابود کند و مکّیان و حُجّاج را از آنجا آواره کند.

(۴۳۷۷) تا همه زُوّار گِردِ او تنند کعبهٔ او را همه قبله کنند

تا همهٔ حُجّاج، اطراف کعبهٔ ساختگیِ او طواف کنند و آن‌را قبلهٔ خود سازند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

(۴۳۷۸) وز عرب کینه کَشَد اندر گزند که چرا در کعبه‌ام آتش زنند؟

او خواست به سبب آسیبی که از عربان بدو رسیده بود از آنان انتقام گیرد که چرا کعبه‌ام را آتش زده‌اند؟ [اَبْرَهه در تقابل با کعبه، کنیسهٔ عظیم و مجلّلِ قُلَّیْس را در صنعاء ساخت. پس از اتمام بنای آن به نجاشی نوشت: **اِنّی قَدْ بَنَیْتُ لَکَ بِصَنْعاءَ بَیْتاً لَمْ تَبْنِ الْعَرَبُ وَ لَا الْعَجَمُ مِثْلَهُ.** «همانا من برای تو در صنعاء خانه‌ای ساخته‌ام که عرب و عجم نظیر آن را هنوز نساخته‌اند.» بنا به روایتی جمعی از جوانان قریش در روزی که باد می‌وزید به قُلَّیْس درآمدند و در آنجا آتش افروختند و آتش آن بنا را بکلّی نابود کرد. و ابرهه از این امر در خشم شد و به کعبه حمله آورد[1]. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

---

۱. ر.ک. **المفصل فی تاریخ العرب قبل‌الاسلام**، ج ۳، ص ۵۰۳ـ ۵۰۰. دکترجواد علی. مؤلف کتاب المفصّل... در گزارش واقعهٔ مذکور بدین مآخذ استناد جسته است: **الکشاف**، ج ۲، ص ۲۳۳؛ **روح‌المعانی**، ج ۲۸، ص ۲۳۳؛ **التفسیرالکبیر**، ج ۳۱، ص ۹۶؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج ۴، ص ۵۴۹ و سیرهٔ ابن‌هشام، ج ۱، ص ۴۴.

عین سعی‌اش عـزّتِ کـعبه شـده　　مـوجبِ اِعـزازِ آن بـیت آمـده (۴۳۷۹)

امّا عین سعی و تلاش ابرهه باعث عزّت و سربلندی کعبه شد.

مکّیان را عِزِّ یکی بُد، صـد شـده　　تـا قـیامت عِـزّشان مُـمْتَد شـده (۴۳۸۰)

عزّت مردم مکّه صدبرابر شد، و تا قیامت عزّتشان تداوم یافت.

او و کـعبهٔ او شـده مَـخْسوف‌تر[1]　　از چی است این؟ از عنایاتِ قَدَر (۴۳۸۱)

ابرهه و کعبهٔ دروغینِ او سخت به زمین فرو رفت. این حادثه معلول چـه بـود؟ قـهراً معلول عنایات تقدیر الهی.

از جَـهاز[2] اَبـرههٔ هـمچون دَدِه[3]　　آن فـقیرانِ عـرب تـانگر شـده (۴۳۸۲)

مساکین عرب از ساز و برگ ابرههٔ درّنده به توانگری رسیدند و ثروتمند شدند.

او گمان بُرده که لشکر مـی‌کشید　　بهرِ اهـل بـیت، او زر مـی‌کشید (۴۳۸۳)

ابرهه می‌پنداشت که به سوی کعبه لشکر می‌کشد، در حالی که برای ساکنان حریم خانهٔ خدا طلا حمل می‌کرد.

اندرین فسخِ عزایـم، ویـن هِـمَم　　در تـماشا بـود در رَه هـر قـدم (۴۳۸۴)

آن غریبِ میراثی، ضمن آنکه از مصر بـه سـوی بـغداد بـازمی‌گشت هـر قـدمی کـه برمی‌داشت در این اندیشه بود که چگونه خداوند رشتهٔ عزم‌ها و تصمیم‌ها را از هم می‌گسلد! [اشاره به کلام امام علی(ع). رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸۳) همین دفتر.]

خـانه آمـد، گـنج را او بـازیافت　　کارش از لطفِ خدایی ساز یافت (۴۳۸۵)

خلاصهٔ مطلب آن غریب به خانه بازگشت و گنج را مطابق نشانی‌هایی که داروغه گفته بود پیدا کرد و کارش به برکت الطاف الهی سر و سامانی یافت.

---

۱. مَخْسوف‌تر: به زمین فرو رفته‌تر. از مصدرِ خَسْف به معنی به زمین فرو بُردن.

۲. جَهاز: ساز و برگ مسافر. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۴) دفتر سوم.

۳. دَدِه: جانور درنده.

مکرّر کردنِ برادران، پند دادنِ بزرگین را، و تاب ناآوردنِ او آن پند را و در رمیدن او از ایشان، شیدا و بیخود رفتن و خود را دربارگاهِ پادشاه انداختن بی‌دستوری خواستن، لیک از فرطِ عشق، نه از گستاخی و لاأُبالی اِلیٰ آخِرِهِ

(۴۳۸۶) آن دو گفتندش که اندر جانِ ما هست پاسخ‌ها، چو نَجْم اندر سَما

آن دو شاهزاده به برادر بزرگ خویش گفتند: در جواب استدلالات تو در جان ما پاسخ‌هایی روشن همچون ستارهٔ رخشان در آسمان وجود دارد.

(۴۳۸۷) گر نگوییم آن، نیآید راست نَرْد ور بگوییم آن، دلت آید به درد

اگر آن پاسخ‌ها را نگوییم بازی نَرْد راست نمی‌آید. یعنی مقصود ما که ارشاد توست حاصل نمی‌شود. و اگر آن پاسخ‌ها را بگوییم دلت از شنیدن آن متألّم و دردمند شود. پس ما در این خصوص مانند مُذَبْذَبینَ بَیْنَ ذٰلِک هستیم.

(۴۳۸۸) همچو چَغزیم اندر آب از گفت، اَلَم وز خموشی اِختناق است و سَقَم[1]

ما همچون قورباغهٔ درون آب هستیم که از حرف زدن در داخل آب ناراحت و دردمند می‌شویم. یعنی درواقع درون آب نمی‌توانیم حرف بزنیم چنانکه اگر قورباغه بخواهد سروصدا کند لازم است که از آب بیرون آید. و اگر هم خاموش باشیم دچار خفقان و بیماری خواهیم شد.

(۴۳۸۹) گر نگوییم، آشتی را نور نیست ور بگوییم آن سخن، دستور نیست

اگر سخنان راهگشای خود را نگوییم صلحی که داریم بی‌فروغ می‌شود. یعنی به دوستی و الفتِ فیمابین خلل درمی‌آید. و اگر بخواهیم بگوییم اجازهٔ آن‌را نداریم، زیرا دستور رسیده است که با هر کس باید به قدر فهمش سخن گفت. رجوع شود به شرح بیت (۸۴۵) و (۸۵۱) دفتر چهارم.

(۴۳۹۰) در زمان برجَست، کِای خویشان، وِداع اِنَّمَاالدُّنْیا وَ مٰافیهٰا مَتاع

در این لحظه برادرِ بزرگین از جای برجهید و گفت: ای خویشان! خداحافظ که «دنیا و

---

۱. سَقَم: بیماری.

هرچه در آن است حُطامی بیش نیست.» [در آیات کثیرهٔ قرآنی حیات دنیوی را «متاع» دانسته است. چنانکه در آیهٔ ۳۹ سورهٔ مؤمن(غافر) آمده است: یٰا قَوْمِ اِنَّمٰا هٰذِهِ الْحَیٰاةُ الدُّنْیٰا مَتٰاعٌ وَ اِنَّ الْآخِرَةَ هِیَ دارُالْقَرار. «ای قوم! همانا زندگانی دنیا کالایی ناپایدار است و آخرت، سرای جاودانگی.»]

پس برون جَست او چو تیری از کمان که مَجالِ گفت کم بود آن زمان (۴۳۹۱)

پس برادر بزرگین مانند تیری از چلّهٔ کمان برجهید و بیرون پرید و رفت، زیرا در آن وقت مجال گفتگو اندک بود.

اندر آمد مست پیشِ شاهِ چین زود مستانه ببوسید او زمین (۴۳۹۲)

او عاشقانه به حضور شاه چین رسید و مستانه زمین را بوسه داد.

شاه را مکشوف یک‌یک حالشان اوّل و آخِر، غم و زِلزالشان (۴۳۹۳)

همهٔ احوال آن سه برادر یکان یکان بر شاه چین معلوم و مکشوف بود و او ماجرای آنان را از اوّل تا آخر می‌دانست و از سبب اندوه و پریشانی‌شان نیز آگاه بود.

میش مشغولست در مَرعایِ[1] خویش لیک چوپان واقف است از حالِ میش (۴۳۹۴)

به عنوان مثال گوسفند در چراگاه مشغول چریدن است، و در همان حال چوپان از حال او باخبر است.

کُلُّکُمْ راعٍ بدانَد از رمه کی علفْ خوار است و کی در مَلْحَمه[2] (۴۳۹۵)

آنکه فرموده است: «همهٔ شمایان چوپانید» از حال گلّه خبر دارد که کدامیک مشغول چَراست و کدامیک در حال نزاع. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۴۱۴۶) دفتر سوم آمده است. پس انسان کامل به روحیّات مردم و مراتب آن‌ها واقف است.]

---

۱. مَرعا: چراگاه.

۲. مَلْحَمه: جنگ خانمانسوز، نزاع. جمع: مَلاحِم.

(۴۳۹۶) گر چه در صورت از آن صف دُور بود لیک چون دَف در میانِ سور[۱] بود

هرچند شاهِ چین ظاهراً از صف برادران دور بود، ولی مانند دفّ در میان مجلس جشن و سرور بود. یعنی همانطور که دف در میان مجلس حاضر است او نیز باطناً در میان آنان حاضر بود.

(۴۳۹۷) واقف از سوز و لهیبِ آن وُفود[۲] مصلحت آن بُد که خشک آورده بود[۳]

شاه چین با آنکه از حرارت و آتش آن جمع آگاهی داشت، یعنی عشق آنان را به دختر خویش می‌دانست، امّا مصلحت چنین اقتضا می‌کرد که تجاهل کند.

(۴۳۹۸) در میانِ جانشان بود آن سَمی[۴] لیک قاصد[۵] کرده خود را اَعْجَمی

آن شاه جلیل‌القدر در میان جان آنان مأوی داشت، امّا عمداً خود را گُنگ و نادان نشان می‌داد.

(۴۳۹۹) صورتِ آتش، بُوَد پایانِ[۶] دیگ معنیِ آتش بُوَد در جانِ دیگ

به عنوان مثال، هرچند آتش ظاهراً در پای دیگ قرار دارد، امّا باطناً آتش در درون دیگ جای گرفته است. یعنی درست است که انسان کامل بر حسب ظاهر بیرون از آدمیان است. امّا بر حسب باطن در اندرون آنان است.

(۴۴۰۰) صورتش بیرون و معنیش اندرون معنیِ معشوقِ جان در رگ چو خون

ظاهر آن بیرون است و باطنش در درون. چنانکه باطنِ معشوق عزیز همچون خون در رگ‌ها می‌دود. یعنی ظاهراً انسان کامل بیرون از آدمیان است، امّا باطناً در اندرون آنان است.

---

۱. سُور: جشن و سرور.
۲. وُفُود: در اینجا به معنی دسته و گروه است. جمعِ وَفْد به معنی هیأتی که به نمایندگی اعزام می‌شود.
۳. خشک آوردن: کنایه از اینست که کسی چیزی بداند و خود را به بی‌خبری بزند و چیزی نگوید.
۴. سَمِیّ: جلیل‌القدر، عالی‌مرتبه.
۵. قاصد: عمداً، از روی قصد.
۶. پایان: در اینجا به معنی پای و پایه.

شـــاهزاده پـــیشِ شـه زانـو زده دَه مُـعرِّف[1] شـارحِ حـالش شـده (۴۴۰۱)

شاهزاده در برابر شـاه زانـو زد و ده مُـعرِّف احـوال او را بـرای شـاه شـرح مـی‌داد. [نیکلسون به نحو تأویل احتمال داده است که مراد از «ده مُعرِّف» پنج حسّ ظاهر و پنج حسّ باطن باشد[2]. البتّه به احتمال قوی آن‌را از حکیم سبزواری یا شُرّاح دیگر اخذ کرده است[3].]

گر چه شه عارف بُد از کل پیش پیش لیک می‌کردی مُعرِّف کارِ خویش (۴۴۰۲)

اگرچه شاه خیلی پیشتر بر تمام ماجرای آن برادران واقف بود، امّا معرّف به هر حـال وظیفهٔ خود را انجام می‌داد.

در درون یک ذرّه نـورِ عـارفی بِهْ بُوَد از صـد مُـعرِّف ای صـفی (۴۴۰۳)

ای گُزیده مرد، اگر ذرّه‌ای نور معرفت در دل باشد، بهتر از صد معرّف است. [مقایسه‌ای است میان معرفت شهودی و معرفتِ نظری.]

گـــوش را رهـنِ مُـعرِّف داشـتن آیتِ محجوبی است و حَرْز[4] و ظن (۴۴۰۴)

گوش را به معرّف سپردن نشانهٔ محتجب بودن دل در پردهٔ تخمین و گمان است.

آنکه او را چشمِ دل شـد دیـدبان دید خواهد چشـمِ او عَـینُ‌الْـعِیان (۴۴۰۵)

امّا کسی که چشم دلش بینا باشد، همه چیز را آشکارا می‌بیند. یعنی کسی که بصیر و بینا باشد حقایق اشیاء را به نحو شهودی و عینی می‌بیند، نه با تخیّلات و تـوهّمات ذهـنی و مسموعات ظنّی.

بـا تـواتُـر نـیست قـانع جـانِ او بـــل ز چشـمِ دل رسـد ایـقانِ او (۴۴۰۶)

جانِ آنکه به مرتبهٔ شهود عینیِ حقیقت رسیده حتّی به خبرِ متواتر نیز بسنده نمی‌کند، بلکه معرفت یقینی او از طریق مشاهدات قلبی حاصل می‌آید. [متواتر اسم فـاعل از مـصدر

---

۱. مُعَرِّف: ر.ک. شرح بیت (۲۶۲) همین دفتر.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۲.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۰۲.
۴. حَرْز: تخمین زدن، حدس زدن.

تواتر به معنی پی در پی و متتابع است، و در اصطلاح اصولیان به خبر جماعتی گفته شود که بنفسه موجب علم به صدق آن خبر شود.[۱] جرجانی نیز در **تعریفات** گوید: خبر ثابت شده‌ای که از زبان کسانی نقل شود که امکان نداشته باشد بر کذب توافق کرده باشند. پس خبر **متواتر**، خبری است که از طرق مختلف روایت شده باشد به نحوی که امکان جعل و کذب در آن راه نداشته باشد.]

(۴۴۰۷) **پس مُعرِّف پیشِ شاهِ مُنْتَجَب[۲] در بیانِ حالِ او بگشود لب**

پس معرّف در حضور شاه نجیب و بزرگوار برای شرح حال او لب به سخن گشود.

(۴۴۰۸) **گفت: شاها صیدِ احسانِ تو است پادشاهی کن، که بی‌بیرون‌شو[۳] است**

معرّف گفت: شاها، این شخص بوسیلهٔ احسان تو شکار شده است. آقایی کن که او راه نجات ندارد.

(۴۴۰۹) **دست در فِتراکِ[۴] این دولت زده‌ست بر سرِ سرمستِ او برمال دست**

او به ریسمان این دولت چنگ زده است. پس دست نوازشی بر سرِ او بکش.

(۴۴۱۰) **گفت شه: هر منصبی و مُلکتی[۵] کِالتماسش هست، یابد این فتی**

شاه گفت: این جوان هر مقام و مسندی بخواهد بدو خواهیم داد.

(۴۴۱۱) **بیست چندان مُلک، کو شُد زآن بَری بخششش اینجا و، ما خود بر سری[۶]**

من بیست برابر آن جاه و مالی که این شاهزاده از آن دوری جسته است بدو خواهم بخشید. و علاوه بر این ما نیز بدو تعلّق داریم.

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۴۷۱.
۲. **مُنْتَجَب**: نجیب و بزرگوار.
۳. **بیرون‌شو**: اسم مرکّب به معنی محلّ خروج، راه نجات.
۴. **فِتْراک**: تسمه‌ای که برای بستن شکار و غیره به زین اسب آویزند.
۵. **مُلْکت**: دارای، پادشاهی. در اینجا مراد جاه و مقام است.
۶. **بَرسَری**: به علاوه، بیشتر، اضافه‌تر.

گفت: تا شاهیت در وی عشق کاشت جز هوایِ تو هوایی کَی گذاشت؟ (۴۴۱۲)

معرّف گفت: از وقتی که پادشاهیِ تو دانهٔ عشق خود را در وجودِ او کاشته است، جز عشق تو عشق دیگری کی باقی مانده است؟

بندگیِّ توش چنان در خورد شد که شَهی اندر دلِ او سرد شد (۴۴۱۳)

بندگی تو چنان زیبندهٔ او شد که عشق به مسند پادشاهی در دل او سردی گرفت.

شاهی و شهْزادگی در باخته‌ست از پیِ تو در غریبی ساخته‌ست (۴۴۱۴)

او قید پادشاهی و شاهزادگی را بکلّی زده است و به‌خاطر تو با غریبی و آوارگی اُنس گرفته است.

صوفی است، انداخت خرقه وَجْد[1] در کی رود او بر سَرِ خرقه دگر؟ (۴۴۱۵)

او مانند آن صوفی‌ای است که در اوج تواجد خرقهٔ خود را (به سوی پیر یا همطریقانش) افکند. او مگر ممکن است که بار دیگر به سوی آن خرقه برود؟ [اشارت است به رسم **خرقه‌افکنی** در مجالس سماع. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۰۰۸) دفتر پنجم و شرح بیت (۶۸۵) دفتر اول. منظور بیت: حالت وجد برای صوفی چنان ارزشمند است که به خرقهٔ خود التفات نمی‌کند. همینطور این شاهزاده به عشق تو از مایملک خود دست شسته است و از این بابت هرگز پشیمان نیست.]

میل سویِ خرقهٔ داده و نَدَم[2] آنچنان باشد که من مغبون[3] شدم (۴۴۱۶)

زیرا میل به خرقهٔ افکنده شده و پشیمانی از افکندنِ آن، گویای این مطلب است که من در این کار زیان کرده‌ام. [در حالی که حالت وجد کجا و تملّک خرقه کجا؟! همینطور درک محضر شاه چین کجا و شاهزادگی خطهٔ خویش کجا؟!]

باز دِه آن خرقه این سو، ای قرین که نمی‌ارزید آن، یعنی بدین (۴۴۱۷)

ای رفیق، آن خرقه را پس بده که آن وجد به از دست دادنِ این خرقه نمی‌ارزد! [این،

---

۱. وَجْد: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۳) دفتر دوم.

۲. نَدَم: پشیمانی.

۳. مَغْبون: فریب خورده و زیان دیده.

حرف درویشی است که تملّک خرقه را از یافتن حالتِ وجد بالاتر می‌شمرد، امّا درویش حقیقی این حرف را نمی‌زند.]

(۴۴۱۸) دور از عاشق که این فکر آیدش ور بیاید، خاک بر سر بایدش

دور باد از عاشق که چنین فکری به خاطرش گذر کند. اگر هم چنین فکری به خاطرش گذشت باید خاک بر سر او کرد. [زیرا او قطعاً عاشق نیست، بل کاسب است. حال آنکه عاشق صادق هر چه دارد در راه معشوق می‌دهد و به ندامت نیز دچار نمی‌آید.]

(۴۴۱۹) عشق، ارزد صد چو خرقهٔ کالبد[۱] که حیاتی دارد و حِسّ و خِرَد

عشق به صد کالبدِ همچون خرقه می‌ارزد. یعنی اگر در راه عشق و حضرت معشوق صدجسم همچون خرقه داشته باشی و همگان را در آن طریق فرو افکنی، باز جا دارد، همان کالبدی که دارای حیات و احساس و ادراک است. پس خلاصهٔ مطلب این شد: در جایی که باید از کالبدهای زندهٔ خود (به فرضِ داشتن کالبدهای متعدّد) در راه حضرت معشوق درگذری، خرقه پشمینه و دلقِ مرقّع دیگر چه ارزشی دارد؟! یعنی مال و ملک در آن راه به چیزی شمرده نشود، که اَخَسُّ مِنَ التُّرابِ وَ اَذَلُّ مِنَ النَّعْل است. باید توجّه داشت که مصراع دوم کلّاً صفت «کالبد» است.

(۴۴۲۰) خاصه خرقه مُلکِ دنیا که ابتر[۲] است پنج دانگِ مستی‌اش دردِسر است

بخصوص خرقهٔ سلطنت دنیا که عقیم است. و مستی‌های حقیر و بی‌ارزش آن موجب فتنه و گرفتاری می‌شود. [مصراع اوّل مطابق است با بیت (۵۲۸) به بعد در دفتر پنجم، «پنج‌دانگ» معادلِ «دو چار دانگ» کنایه از هر چیز حقیر و بی‌ارزش است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۳) دفتر پنجم. انقروی (پنج دانگ) راکنایه از مستی‌هایی دانسته که از هر یک از حواس پنجگانه نشأت می‌گیرد.[۳] نیکلسون نیز به تبع او این معنی را محتمل دانسته است[۴].

---

۱. خرقهٔ کالبد: اضافه تشبیهی است از نوع اضافه مُشَبَّهٌبِه به مُشَبَّه. یعنی کالبدی که همچون خرقه باید فرو افکند.

۲. اَبْتَر: بی دنباله، عقیم. جمع: بُتْر.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۱۳۰۰.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۳.

اگر «پنج دانگ» را ۵ از هرچیز فرض کنیم مراد اینست که تقریباً نود درصد مستی‌ها و خوشی‌های دنیوی ۶ به فتنه و گرفتاری می‌انجامد. وجه اخیر از مرحوم گولپینارلی[۱] و استاد همایی است[۲].]

مُلکِ دنیا تن‌پرستان را حلال ما غلامِ مُلکِ عشقِ بی زوال (۴۴۲۱)

حشمت و ثروت دنیوی گوارای تن‌پرستان باد!! لیکن ما عشّاقِ لِلّه و مجاهدِ فی‌الله، غلام عشقِ زوال‌ناپذیر او هستیم.

عاملِ عشق است، معزولش مکن جز به عشق خویش مشغولش مکن (۴۴۲۲)

شاها، این جوان کارگزار دولت پایندهٔ عشق است، او را از این مقام معزول مفرما. و بجز عشق خود به هیچ چیز دیگر مشغولش مدار.

منصبی کآنم ز رُویت مُحْجِب[۳] است عینِ معزولیست و نامش منصب است (۴۴۲۳)

مقام و منصبی که مرا از دیدار رویت باز دارد، نباید نام آن را مقام و منصب نهاد، بلکه آن، معزولیِ محض است. یعنی مقام و مسندی که سبب غفلت آدمی شود، مقام و منصب نیست، بلکه عین بیکاری و بی‌عاری است.

موجبِ تأخیر اینجا آمدن فَقدِ[۴] استعداد بود و ضعفِ فن (۴۴۲۴)

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد. گویی شاه چین از معرّف می‌پرسد: اگر این شاهزادهٔ جوان تا این درجه عاشق و شیدای آستان ماست، پس تا امروز کجا بوده؟ چرا زودتر شرفیاب نشده؟ معرّف جواب می‌دهد: قربان سبب دیر آمدن او بدین آستان شریف این است که قبلاً دارای استعداد لازم شرفیابی نبود و به علاوه تدبیر و فکرت او نیز چندان قوّه و بنیه‌ای نداشت.

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۵۴۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۶۲.

۳. مُحْجِب: پوشاننده، به حجاب افکننده. اسم فاعل از باب افعال.

۴. فَقْد: گم کردن، از دست دادن. در اینجا به معنی نبودن.

(۴۴۲۵) بـــی ز اســـتعداد در کـانی رَوی بر یکـی حـبّه نگـردی مـحتوی[۱]

چنانکه مثلاً اگر بدون استعداد لازم وارد معدنی شـوی، حـتّی نـمی‌توانـی یک دانـهٔ کوچک از آن معدن جمع کنی.

(۴۴۲۶) همچو عِنّینی[۲] که بِکْری[۳] را خَـرَد گر چه سیمینْبَر بُوَد، کی برخورَد؟

مانند آن مردِ ناتوانی که دختری گیرد و آن دختر اگرچه سپید و خوش‌اندام باشد مگر ممکن است که آن مرد از او تمتّع بَرَد؟ [«خَرَد» فعل مضارع از مصدر خریدن است. در اینجا مراد نکاح کردن است. و اگر بر معنی لفظی آن بسنده شود مراد اینست که کنیزکی دوشیزه ابتیاع کند.]

(۴۴۲۷) چون چراغی بی ز زیت[۴] و بی فتیل نه کثیرستش ز شـمع و نـه قـلیل

یا او مانند چراغی بدون روغن و فتیله است که هیچ نوری چه زیاد و چه کم ندارد.

(۴۴۲۸) در گـلستان انـدر آیـد اَخْشَـمی[۵] کی شود مغزش ز رَیحان خرّمی؟

مثال دیگر، اگر فرضاً کسی به گلستانی وارد شود که شامّه‌اش مختل شده و روایح را نمی‌شمد چگونه ممکن است که مغزش از رایحهٔ گیاهان و گُل‌های خوشبو تازه و بـا نشـاط گردد؟

(۴۴۲۹) همچو خوبی، دلبری مهمانِ غَـر[۶] بانگِ چنگ و بربطی[۷] در پیشِ کر

اگر فرضاً زنی زیبا، مهمانِ مردی مخنّث شود، مگر ممکن است آن مخنّث از آن زن

---

۱. مُحْتَوی: حاوی، جمع کننده.
۲. عِنّین: مردی که دچار ناتوانی جنسی باشد.
۳. بِکْر: دوشیزه، دخترِ باکره.
۴. زَیْت: روغن چراغ. با کسره و فتحهٔ «ز» صحیح است.
۵. اَخْشَم: آنکه به حسِّ بویایی‌اش خلل درآمده باشد و نتواند بوها را حسّ کند.
۶. غَر: روسپی، قحبه. در اینجا شاید مناسب غُر(= مفتوق و دبه‌خایه) باشد. به هر حال منظور مرد مخنّث است.
۷. بَرْبَط: از سازهای قدیمی ایران و عرب که شبیه عود است.

کام یابد؟ و اگر نوای چنگ و بربط برای آدم ناشنوا نواخته گردد مگر او از آن نغمات حظّی می‌برد؟

همچو مرغِ خاک، کآید در بِحار زآن چه یابد؟ جز هلاک و جز خَسار[1] (۴۴۳۰)

مثال دیگر، اگر پرنده‌ای که مختصّ خاک و خشکی است به دریاها درآید، از این کار چه سرنوشتی می‌یابد؟ مسلّماً دچار خسران و نابودی می‌شود، زیرا در آب غرق گردد.

همچو بی گندم شده در آسیا جز سپیدی ریش و مو نبود عطا (۴۴۳۱)

مثال دیگر، کسی که بدون گندم به آسیا رود، چیزی عایدش نمی‌شود جز آنکه ریش و موهایش با آرد سفید می‌گردد.

آسیایِ چرخ بر بی‌گندمان مو سپیدی بخشد و ضعفِ میان[2] (۴۴۳۲)

آسیای روزگار نیز به آنان که گندمِ استعداد و قابلیّت ندارند، فقط سفیدی مو و ضعف بدن می‌دهد. یعنی آنان که قابلیّت‌های خود را شکوفا نکنند و سرسری بزیند از گذر روزگار فقط فرتوتی و شکستگی عایدشان می‌شود نه فضیلت و کمال و پختگی.

لیک با باگندمان این آسیا مُلک‌بخش آمد، دهد کار و کیا[3] (۴۴۳۳)

لیکن همین آسیای روزگار به کسانی که گندمِ استعداد و قابلیّت دارند مُلک می‌بخشد و آنان را به جاه و جلال و بزرگی می‌رساند.

اوّل استعدادِ جَنّت بایدت تا ز جنّت زندگانی زایدت (۴۴۳۴)

نخست باید استعداد بهشتی شدن را پیدا کنی و سپس از جانب بهشت برای تو حیات طیّبه رسد.

---

۱. خَسار: زیان و خسران.

۲. میان: کمر. در اینجا مراد بدن است.

۳. کار و کیا: بزرگی و جاه و جلال.

(۴۴۳۵) طفلِ نو را از شراب و از کباب چه حلاوت؟ وز قصور[۱] و از قِباب[۲]

مثال دیگر. کودک نوزاد از شراب و کباب و کاخ‌ها و بناهای رفیع چه لذّتی می‌برد؟ [همهٔ امثال مذکور که در ابیات پیشین آمد در لزوم داشتن استعداد و قابلیّت در زندگی است، و الّا اگر آدمی به قدر نوح(ع) هم عمر کند حاصلی ندارد.]

(۴۴۳۶) حد ندارد این مثل، کم جو سخن تو برو، تحصیلِ استعداد کن

مثال‌هایی که در زمینهٔ ضرورت استعداد می‌توان آورد حدّ و حصری ندارد. کمتر حرف بزن، و بیشتر درصدد کسب استعداد باش.

(۴۴۳۷) بهرِ استعداد تا اکنون نشست شوق از حد رفت وآن نآمد به دست

معرّف به شاه گفت: این شاهزادهٔ جوان تاکنون برای تحصیل استعدادِ شرفیابی به محضر شما منتظر نشسته، امّا اکنون چون اشتیاقش از حدّ درگذشته و آن استعداد نیز هنوز حاصل نیامده است، به درگاه شما پناه آورده است.

(۴۴۳۸) گفت: استعداد هم از شَه رسد بی ز جان کی مستعد گردد جسد؟

زیرا شاهزاده می‌گوید که استعداد هم از جانب شاه می‌رسد. بدون جان، بدن چگونه استعداد می‌یابد؟ [حضرت شاه وجود به منزلهٔ روح است و بندهٔ عاشق به منزلهٔ کالبد بی‌جان. این بیت به یکی از مبانی مکتب عرفانی و اشراقی مولانا اشارت دارد و آن اینکه عطای حق، موقوف قابلیّت موجودات نیست، چه قابلیّت نیز عطای اوست. پس قابلیت و استعداد را نیز باید از خودِ حضرت وهّاب گرفت. رجوع شود به بیت (۱۵۳۷) به بعد در دفتر پنجم.]

(۴۴۳۹) لطف‌هایِ شَه غمش را درنَوَشت[۳] شد که صیدِ شَه کند، او صید گشت

الطاف شاه چین بساط اندوه شاهزاده را درهم پیچید. او رفته بود که شاه را صید کند، امّا خود صید او شد.

---

۱. قُصور: قصرها، کاخ‌ها.

۲. قِباب: جمعِ قُبّه، به معنی بناهای رفیع، گنبدها.

۳. درنوشت: طی کرد، درنوردید، درهم پیچید.

هر که در اِشکارِ چون تو صید شد　　صید را ناکرده قید، او قید شد (۴۴۴۰)

هر کس صیّاد صیدی چون تو شود، هنوز صید را به بند گرفتار نکرده خود به بند صید گرفتار آید.

هر که جویایِ امیری شد، یقین　　پیش از آن او در اسیری شد رَهین[۱] (۴۴۴۱)

و هر کس که خواهان امارت و حکومت شود، مسلّماً پیش از نیل به امارت خود، به اسارت درمی‌آید. [یای «امیری» و «اسیری» هر دو مصدری است.]

عکس می‌دان نقشِ دیباچهٔ جهان　　نامِ هر بندهٔ جهان، خواجهٔ جهان (۴۴۴۲)

نقش دیباچهٔ جهان را باید معکوس بدانی. بدین معنی که غلام جهان را پادشاه جهان می‌نامند. [توضیح مضمون بیت فوق در بیت (۳۱۲۷ ـ ۳۱۲۳) چهارم آمده است.]

ای تنِ کژ[۲] فکرتِ معکوس‌رَو[۳]　　صد هزار آزاد را کرده گرو (۴۴۴۳)

ای تن کج‌اندیش و وارونه‌کار تاکنون صدها هزار آزاده را به گروگان گرفته‌ای. روح‌های لطیف را به دام خود گرفتار کرده‌ای. [«کژفکرت» و «معکوس‌رو» هر دو صفت «تن» است.]

مدّتی بگذار این حیلت‌پَزی[۴]　　چند دَم پیش از اجل آزاد زی[۵] (۴۴۴۴)

مدّتی این حیله‌گری را رها کن، و پیش از فرا رسیدن مرگ چند لحظه آزاده زندگی کن. [خطاب به «تن» است. ولی منظور اسیران تن و مقتضیات جسمانی و بهیمی‌اند.]

ور در آزادیت چون خر، راه نیست　　همچو دَلْوَت سَیر جز در چاه نیست (۴۴۴۵)

اگر مانند خر به سوی آزادی و آزادگی، یعنی رهایی از قید و بند مادّی راهی نداری،

---

۱. رَهین: مرهون، گرو نهاده شده.
۲. کَژفکرت: کج‌اندیش.
۳. معکوس‌رَو: صفت مرکب فاعلی مرخّم. به معنی وارونه کار، کسی که معکوس حرکت می‌کند.
۴. حیلت‌پَزی: نیرنگ آوردن، حیله انگیختن، نیرنگبازی‌کردن.
۵. زی: زندگی کن. فعل امر از زیستن.

ناگزیر مانند دلو حرکتی نزولی خواهی داشت تا آنکه بالاخره به قعر چاه حیوانیّت در افتی. [در برخی از نسخه‌ها به جای «دَلْوت» کلمهٔ «دُولت» آمده است. مرکّب از دُول با اشباعِ «د» به معنی دلو + ضمیر مخاطب «ت». به هر حال معنی یکی است و اسماء متعدّد. عِبارَاتُنا شَتّی وَ حُسْنُکَ واحِد.]

(۴۴۴۶) مدّتی رو ترک جانِ من بگو رَو حریفِ دیگری جز من بجو

برو مدتی جان مرا رها کن و همراهِ دیگری جز من برای خود طلب کن.

(۴۴۴۷) نوبتِ من شد[1] مرا آزاد کن دیگری را غیرِ من داماد کن

نوبت من سپری شد، یعنی ای تن از من دست بدار که نوبت بیگاری من برای تو تمام شد. اینک مرا از اسارت خویش آزاد گردان و دیگری را داماد و مصاحب خود کن.

(۴۴۴۸) ای تنِ صد کاره، ترکِ من بگو عمرِ من بُردی، کسی دیگر بجو

ای تنی که صد نوع کار داری. یعنی امیال و خواهش‌های بیشماری در توست. مرا رها کن. عمر مرا تلف کردی. اینک سراغ دیگری را بگیر. [حکایت قاضی و زن جوحی در تبیین همین نکته است.]

---

۱. شُد: رفت، گذشت، سپری شد.

مفتون شدنِ قاضی بر زنِ‌جوحی، و در صندوق‌ماندن و نایبِ قاضی صندوق را خریدن، باز سال دوم آمدنِ زنِ جوحی بر امیدِ بازیِ پارینه و گفتنِ قاضی که مرا آزاد کن و کس دیگر را بجوی اِلیٰ آخِرِالْقِصّة

خلاصهٔ داستان

جوحی از شدّت فقر و فاقه زن زیبا و ملیح خود را وا می‌دارد که مردی هوسباز را به بهانهٔ کام به دام افکند. زن نزد قاضی می‌رود و تصنّعاً از شُویِ ناسازگارِ خود (جوحی) گله می‌آغازد. قاضی که از حُسن و جمال و ناز و دَلالِ زن، عنان اختیار از کف هشته بود بدو می‌گوید: خانم! محکمه شلوغ و پُر غوغاست و من در این ازدحام نمی‌توانم به شکایت تو رسیدگی کنم. بهتر است در فلان ساعت به منزلم بیایی تا با فراغت کامل به سخنانت گوش دهم و برای مشکلت راه حلّی بیابم! امّا زن که غَرّار و گُربُز بود بدو می‌گوید: جناب قاضی! هیچ جایی دنج‌تر از سرای من نیست. پس بهتر است جناب قاضی بدانجا قدم‌رنجه فرمایند!

مکر و افسون زن، قاضی هوسباز را به دامگاه کشید. قاضی که شهوت چشم بصیرتش را کور کرده بود قدم به خانهٔ زن نهاد. هنوز دقایقی از ورود او نگذشته بود که جوحی طبق تبانیِ قبلی دَقّ‌الْباب کرد. قاضی که خود را در معرض رسوایی و فضاحت می‌دید از جا برجهید و هراسان به گوشهٔ پستو دوید و خود را در صندوقی خالی پنهان کرد. جوحی با قیافه‌ای اخم‌آلود و لب و لُنجی آویخته وارد خانه شد و با صدایی بلند که قاضی هم بشنود به همسرش خطاب کرد: ای زن! چرا این قدر از من بدگویی می‌کنی؟! به تازگی شنیده‌ام به محکمه رفته‌ای و

علیه من طرح دعوا کرده‌ای؟! آخر انصاف هم خوب است! مگر من هست و نیستم را به پای تو نریخته‌ام؟! چرا اینقدر جفا می‌کنی؟! دار و ندار من یک صندوق خالی است که در گوشهٔ آن پستو قرار دارد. تازه این صندوق لعنتی هم بلای جان من شده. چون مردم خیال می‌کنند که من کاله‌هایی نفیس در آن ذخیره کرده‌ام. برای همین است که کسی به من نه قرضی می‌دهد و نه اعانتی. من همین فردا این صندوق را وسط بازار و در برابر چشم عابران به آتش در می‌کشم تا همگان بدانند که جوحی آهی در بساط ندارد. قاضی از شنیدن این سخنان در آن صندوق تنگ و تاریک مثل بید برخود لرزید. هم از رسوایی و هم از هلاکت!

زن که نقش خود را خوب ایفا می‌کرد با آه و نالهٔ ساختگی گفت: ای مرد! دست از این خیره‌سری و جنون بدار. آخر این دیگر چه کاری است که می‌کنی؟! جوحی نیز می‌گفت: من این حرف‌ها سرم نمی‌شود! دیگر جانم به لبم رسیده است! این را گفت و از جا برجهید و طنابی آورد و چند دور اطراف صندوق پیچید و گره‌ای محکم زد و صبح فردا حمّالی آورد و صندوق را بر پشتش نهاد و به طرف بازار حرکت کردند. جوحی جلو جلو می‌رفت و حمّال با صد زحمت و زحیر صندوقِ سنگین را می‌کشید. قاضی که آبروی خود را بر باد می‌دید عاجزانه از درون صندوق حمّال را صدا کرد: حمّال! حمّال...!

حمّال لحظه‌ای مکث کرد و با تعجّب به اطراف در نگریست که منشأ صدا را پیدا کند. امّا کسی را ندید. ناچار به راهش ادامه داد. هنوز چند قدمی جلوتر نرفته بود که دوباره همان صدا را، منتهی کمی بلندتر شنید. ترس بر او چیره شده بود پیش خود گفت: نکند این صدا صدای هاتف غیبی است! شاید هم صدای اجنّه است که با من سرِ عناد و ناسازگاری نهاده‌اند؟! امّا کمی که بیشتر دقّت کرد دید صدا از داخل صندوق می‌آید. قاضی هر طور که میسّر بود به حمّال حالی کرد که نزد معاون قاضی برود و از قول قاضی بدو بگوید که هرچه زودتر بیاید و این صندوق را بطور دربسته بخرد و به خانهٔ قاضی ببرد. نایب قاضی دوان دوان سررسید و به جوحی پیشنهاد خرید صندوق را داد و پس از چانه‌زدن‌های متوالی بالاخره صد دینار داد و صندوق را بازخرید و به خانه قاضی انتقال داد. و بدینسان قاضی از مهلکهٔ رسوایی برهید و در عوض جوحی و همسرش نیز برای یک سال از نظر مالی تأمین شدند! امّا سال دیگر که جوحی دوباره به تنگدستی دچار آمد از زن خواست که به سرای قاضی رود و شکایت پارینه تجدید کند. زن از بیم لو رفتن نقشه، زنی را ترجمان خود کرد تا بَثُّالشَّکْویٰ کند. قاضی پس از استماع سخنان ترجمان گفت که شویِ این زن باید در محکمه حاضر شود. جوحی در محکمه حاضر شد و چون از اِفلاس خود سخن آغاز کرد، قاضی با آنکه پارینه چهره‌اش را ندیده بود

از لحن کلامش او را بشناخت و به طنز و تعریضی ظریف گفت:

نوبت من رفت، امسال آن قمار با دگر کس باز، دست از من بدار!

* * *

مرحوم فروزانفر با آنکه حکایتی از هزار و یک شب را مأخذ حکایت مذکور دانسته است[۱]، ولی شباهتی (بجز قضیّهٔ صندوق) میان این دو حکایت نیست. به علاوه لطف و ظرافت حکایت مثنوی چیز دیگری است. چون حکایت هزار و یک شب بس طولانی و ملال‌انگیز است خلاصهٔ مضمون آن را با قلم خود در اینجا نقل می‌کنیم: زنی از تبار بازرگانان، شُویی داشت کثیرالسَّفَر. چون سفر او به دراز کشید، زن را خواهش جنسی غالب آمد و با پسری خوبْ‌روی طرح دوستی ریخت. تا اینکه روزی میان آن پسر و مردی نزاعی رفت. مرد شکایت نزد والی بُرد و پسر را به زندان درافکندند. چون زن از این واقعه آگاه شد پریشانی و ضَجُرَتی بدو رسید. پس جامه‌ای فاخر در پوشید و نزد والی رفت و عریضهٔ خود بدو تسلیم داشت. مضمون آن این بود: جوانی که اینک به زندان درآمده برادر من است. او بی‌گناه است.

والی که جمالِ زن بدید هوش از سرش بشد. زن که شیفتگی والی را دریافت شبی را برای کامْ‌دهی تعیین کرد و نشانی منزل بدو داد. سپس به نزد قاضی رفت و همان سخنان گفت و همان شب را مواعده کرد. و بعد از آن نزد وزیر و از آنجا نزد شاه رفت و همان وعده را تکرار کرد. چون از حضور شاه بیرون آمد نزد نجّاری رفت. ابتد بدو سفارش کرد که صندوقی چهار طبقه بسازد با دری مستقل. و چون نجّار را نیز مشتاق دید بدو نیز همان شب را وعده داد. منتهی سفارش اکید کرد که صندوق را پنج طبقه بسازد. در شب موعود قاضی زودتر آمد. آن دو مشغول صحبت بودند که در به صدا آمد. زن گفت: وای! شُویم آمد! قاضی گفت: چه باید کرد؟! زن گفت به این صندوق درآی. او را در طبقهٔ اوّل صندوق جای داد و درش را قفل کرد. چون در را بگشود، والی درآمد. نامهٔ برائت جوان را به امضای والی رسانید و در این لحظه در زدند. والی را نیز به طبقهٔ دوم صندوق انداخت. و به همین ترتیب هر پنج نفر را در صندوق حبس کرد و با معشوق خود از شهر گریخت.

*

چون در ابیات پیشین سخن بر این رفت که مقتضیات جسمانی و شهوات بهیمی، روح لطیف را به کُند و زنجیر خود درآورده و از آزادی و حریّت منسلخ کرده است. بر سالک است

---

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۱.

که اگر یک بار به اسارت آن درآمد تجربه اندوزد و بار دیگر بدان گرفتار نیاید. عارف راستین نیز وقتی از قید عالم محسوسات و صندوق افسون ابلیس برهید دوباره خود به لعب آن بازنمی‌گردد. نیکلسون نیز تأویل این حکایت را بیان استخلاص روحی می‌داند که یک بار به چنگال دنیا و شیطان افتاده است.[۱]

* * *

(۴۴۴۹) **جوحی هر سالی ز درویشی، به فن رو به زن کردی که ای دلخواهْ‌زن**

جوحی هر سال به علّت فقر و تنگدستی از روی حیله رو به زنش می‌کرد و می‌گفت: ای زنی که مطلوب دلِ همگانی.

(۴۴۵۰) **چون سلاحت هست، رَو صیدی بگیر تا بدوشانیم از صیدِ تو شیر**

چون سلاح زیبایی و عشوه‌گری داری، برو شخصی هوسباز را شکار کن تا از صید تو شیرِ منفعت بدوشیم.

(۴۴۵۱) **قوسِ ابرو، تیرِ غمزه، دامِ کید بهرِ چه دادت خدا؟ از بهرِ صید**

خداوند، ابروی کمانْ مانند و نگاه نافذِ همچون تیر و دام حیله را برای چه به تو داده است؟ معلوم است. برای آنکه خلق‌الله را شکار کنی.

(۴۴۵۲) **رَوْ پیِ مرغی، شِگَرفی، دام نِهْ دانه بنما، لیک در خوردش مده**

اینک برو دامی برای پرنده‌ای بزرگ بگستر. دانه را بدو نشان بده، امّا مگذار آن‌را بخورد. یعنی برو شخص بزرگی را به دام بینداز تا مخدوعش سازیم. بی‌آنکه از تو کام گیرد از او کام گیریم.

(۴۴۵۳) **کام بنما و، کن او را تلخْ‌کام کی خورد دانه چو شد در حبسِ دام؟**

کام بدو نشان‌ده، امّا او را تلخکام کن. پرنده‌ای که در دام محبوس باشد کی دانه می‌خورد؟

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۴.

شد زنِ او نزدِ قاضی در گله که مرا افغان ز شویِ دَه دله[1] (۴۴۵۴)

زن جوحی برای شکایت نزد قاضی رفت که فریاد از این شوهر هوسباز.

قصّه کوته کن، که قاضی شد شکار از مَقال و از جمالِ آن نگار (۴۴۵۵)

داستان را کوتاه کن که قاضی در دام گفتار و زیبایی آن زنِ محبوب افتاد.

گفت: اندرمحکمه‌ست این غُلغله من نتانم فهم کردن این گِله (۴۴۵۶)

قاضی‌که مجذوب آن زن شده‌بود سعی کرد بهانه‌ای بتراشد که با او خلوت کند. پس‌بدان زن گفت: فعلاً محکمه شلوغ و پرغوغاست و من نمی‌توانم آنطور که سزاست به شکایت تو گوش دهم.

گر به خلوت آیی، ای سروِ سَهی[2] از ستمکاریِّ شُو شرحم دهی (۴۴۵۷)

ای خوش‌اندام اگر به خلوتِ خانهٔ من بیایی و ظلم شوهرت را شرح دهی حتماً به کارت رسیدگی خواهم کرد.

گفت: خانهٔ تو ز هر نیک و بَدی باشد از بهرِ گِله آمد شدی (۴۴۵۸)

زن گفت: در خانهٔ تو هر آدم نیک و بد برای طرح شکایت رفت و آمد می‌کند. پس آنجا نیز خالی از ازدحام نیست.

خانهٔ سَر، جمله پُر سودا بُوَد صدر[3]، پُر وسواس و پُر غوغا بُوَد (۴۴۵۹)

مولانا از ازدحامِ محکمه به بیان آشفتگی درونی آدمیان (بواسطه هجوم خیالات و افکار پریشان و نداشتن تمرکز روحی) منتقل می‌شود و می‌فرماید: خانهٔ سر پُر از خیالاتِ فاسده است. و خانهٔ سینه نیز پُر از شکوک و اضطراب.

باقیِ اعضا ز فکر آسوده‌اند وآن صُدور از صادران فرسوده‌اند (۴۴۶۰)

سایر اعضای بدن از اینگونه افکار آسوده‌اند. و دل‌ها بر اثر افکار و خیالاتِ درهم و

---

۱. دَه دِله: مجازاً هوسباز، کسی که دلش هر دم هوای کسی کند، متلوّن.

۲. سروِ سَهی: سروِ راست رُسته. در اینجا مجازاً به معنی شخص خوش قد و قامت است.

۳. صَدْر: سینه. جمع: صُدور.

برهم دچار فرسایش می‌شوند. [البتّه افکار و خیالات به ساختمان مغز مربوط می‌شود و سایر اعضا چنین وظیفه‌ای ندارند و از این نظر از فکر آسوده‌اند، امّا از آن حیث که نوع افکار نیز بر اعضای بدن تأثیر می‌گذارد آنها نیز به نوعی درگیر افکار هستند.]

(۴۴۶۱) در خزان و بادِ خوفِ حق گریز[۱] آن شقایق‌هایِ پارین[۲] را بریز

به برگ‌ریزان و بادِ بیم حضرت حق پناه ببر و شقایق‌های پارینه را بتکان. یعنی صفت قهریّهٔ حضرت حق همچون خزان، افکار و اوهام فاسده را از درخت روح می‌تکاند. به عبارتی دیگر ابتلائات و ریاضات، روح را به پالایش از رسوباتِ تشویش‌آورِ فکری می‌رساند. [رجوع شود به بیت (۳۶۸۳ ـ ۳۶۷۶) دفتر پنجم. «شقایق‌های پارین» در اینجا کنایه از افکار کهنه و فرسوده است.]

(۴۴۶۲) این شقایق منعِ نو اشکوفه‌هاست که درختِ دل برایِ آن نَماست[۳]

شقایق‌های پارینه از شکفتن شکوفه‌هایِ تازه جلوگیری می‌کند. همان شکوفه‌هایی که درخت دل برای شکوفا کردن آنها پدید آمده است. [پس طراوت و بالندگی درخت دل بستگی دارد به ریزش برگ‌های کهنهٔ افکار و خواطر و محو آنها. بنابر این اندیشه‌های نو در کسانی موج می‌زند که دائماً پالایش روحی دارند.]

(۴۴۶۳) خویش را در خواب کن زین افتکار[۴] سر ز زیرِ خواب در یَقْظَت[۵] برآر

خود را از این قبیل افکار در خواب کن. یعنی از اندیشه‌های پوچ و فرسوده فارغ شو. و آنگاه از این خواب به بیداری حقیقی وارد شو. یعنی اینکه گفتم خود را از این افکار در خواب کن، منظورم خواب غفلت نیست بلکه آن خوابی است که به بیداری جاودانه می‌انجامد. مانند اصحاب کهف که دیری خوابیدند، امّا سرانجام به بیداری رسیدند.

---

۱. گُریز: فرار کن، فعل امر از مصدرِ گریختن.
۲. پارین: پارسال. پارینه.
۳. نَما: رشد و نموّ.
۴. افتکار: اندیشیدن.
۵. یَقْظَت: بیداری.

همچو آن اصحابِ کهف، ای خواجه زود رَو به اَیقاظاً که تَحْسَبْهُم رُقود (۴۴۶۴)

ای خواجه، تو نیز مانند اصحاب کهف هرچه زودتر به بیداری حقیقی نایل شو، زیرا که دیگران تو را نیز مانند خودشان خواب می‌پندارند. [مولانا در بیت فوق از آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف به نحو اقتباس بهره برده نه به نحو استشهاد، زیرا اگر آن را استشهاد تلقّی کنیم با معنی آیه درنمی‌سازد. مولانا می‌گوید عارفانِ بالله ظاهراً خواب‌اند و باطناً بیدار. یعنی در امور دنیوی که دیگران چهار اسبه بدان سوی می‌تازند جوشش و کوششی از خود نشان نمی‌دهند. امّا در عرصهٔ حقیقت که ابنای دنیا بدان رغبتی ندارند سخت گرم و چالاک‌اند. توضیح آیهٔ مقتبس در شرح بیت (۲۹۴۹) دفتر پنجم آمده است.]

گفت قاضی، ای صنم، معمول چیست؟ گفت: خانهٔ این کنیزک بس تهی است (۴۴۶۵)

قاضی به زن جوحی گفت: ای زیبا رخسار، در اینگونه کارها چه امری رایج است؟ یعنی من نمی‌دانم کجا باید خلوت کنیم. هرچه تو بگویی همان کار را می‌کنیم. زن گفت: خانه این کنیزک، یعنی خانهٔ من بسیار خلوت است.

خصم در ده رفت و، حارس نیز نیست بهرِ خلوت سخت نیکو مسکنی است (۴۴۶۶)

دشمن، یعنی شوهرم که از او شکایت دارم به روستا رفته. نگهبانی هم وجود ندارد. بنابر این خانهٔ من برای خلوت کردن جای بسیار مناسبی است.

امشب ار امکان بُوَد، آنجا بیآ کارِ شب بی سُمعه[1]است و بی‌ریا (۴۴۶۷)

اگر امکان دارد امشب به خانهٔ ما بیا، زیرا کاری که در شب انجام شود نه کسی می‌شنود و نه کسی می‌بیند.

جمله جاسوسان ز خمرِ خواب مست زنگیِ شب[2] جمله را گردن زده‌ست (۴۴۶۸)

همهٔ جواسیس، یعنی همهٔ مردمی که اهل فضولی و سخن‌چینی هستند از شرابِ خواب، مست می‌شوند. یعنی جملگی به خواب می‌روند. چرا که غلام سیاهِ شب گردن همه را

---

۱. سُمْعه: انجام عمل خیر برای آنکه دیگران بشنوند، توسّعاً به معنی شهرت‌طلبی و خودنمایی است.
۲. زنگیِ شب: شب که همچون زنگی، سیاه است. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌به به مُشَبَّه.

زده است. یعنی مردم شبْ‌هنگام مانند اموات روی زمین ولو می‌شوند.

(۴۴۶۹) خواند بر قاضی فسونهایِ عجب آن شکرْلب[۱]، و آنگهانی از چه لب

آن زنِ شیرین‌لب افسونهای شگفت‌انگیزی بر جناب قاضی خواند، آن هم از چه لبی!

(۴۴۷۰) چند با آدم بِلیس افسانه کرد چون حَوا گفتش: بخور، آنگاه خَورد

ابلیس چندبار در خصوص خوردن گندم بر آدم افسون خواند اما آدم خام نشد. ولی همینکه حوّا بدو گفت: از این شجرهٔ ممنوعه بخور، او نیز خورد. [این نشان می‌دهد که مکر زن از مکر ابلیس قوی‌تر است. چنانکه در آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء، کید شیطان را ضعیف می‌شمرد و در آیهٔ ۲۸ سورهٔ یوسف، کید زنان را عظیم می‌نامد.]

(۴۴۷۱) اوّلین خون در جهانِ ظلم و داد از کفِ قابیل بهرِ زن فتاد

نخستین قتلی که در دنیای ظلم و ستم رخ داد به دست قابیل انجام شد و آن هم به خاطر زن بود. [بر حسب روایات تاریخی حوّا در هر شکم یک دختر و یک پسر می‌زایید و پسر این شکم با دختر شکم دیگر ازدواج می‌کرد. قابیل کشتکار بود و هابیل گلّه‌دار. قابیل که بزرگتر بود خواهر همزادِ او زیباتر از خواهر همزاد هابیل بود. قرار شد هابیل با همزاد قابیل ازدواج کند ولی قابیل رضا نداد و مدّعی شد که من به ازدواج با او سزاوارترم. قرار شد هر دو برادر برای خدا قربانی آورند و قربانی هر کس مقبول افتاد او با آن دختر ازدواج کند. هابیل برّه‌ای پروار آورد و قابیل دسته‌ای خوشه. قربانی هابیل مقبول افتاد و قربانی قابیل مردود. پس کینهٔ برادر به دل گرفت و او را کشت.[۲]]

(۴۴۷۲) نوح چون بر تابه بریان ساختی واهِله بر تابه سنگ انداختی

هرگاه نوح(ع) در «ماهی‌تابه» چیزی سرخ می‌کرد، **واهله** (همسر او) بدان «ماهی‌تابه» سنگ پرتاب می‌کرد. یعنی در کار دعوت نوح(ع) کارشکنی می‌کرد. [تحقیق استاد همایی دربارهٔ **واهله** به اجمال و تلخیص ذکر می‌شود: در فرهنگ **غیاث اللغات** و در

---

۱. شِکَرْلَب: شیرین لب، خوش گفتار.

۲. ر. ک. تاریخ الطبری، ج ۱، ص ۷۲.

شرح اسرار حکیم سبزواری موافق آنچه در بیت متن آمده است **واهِله** را به همان معنی نام زوجهٔ ناصالح حضرت نوح(ع) ثبت کرده‌اند. لابد خود مولوی هم در این‌باره مأخذی متقن و معتبر داشته است. امّا در تفاسیر معروف شیعی مانند تبیان شیخ طوسی و **مجمع‌البیان** طبرسی و **ابوالفتوح رازی** نام زوجهٔ ناصالح او را **واعله** نوشته‌اند و **واهله** را نام همسر لوط گفته‌اند که او نیز مانند زوجهٔ نوح، کافر نااهل بود و در حق شوهرش خیانت می‌کرد. و در تفاسیر اهل سنّت مانند **کشاف** زمخشری و **تفسیر کبیر** امام فخر رازی و **کشف‌الاسرار** میبدی، و همچنین در کتب تاریخ و قصص فارسی و عربی مانند **تاریخ طبری** و ابن اثیر و **گزیده** و **حبیب‌السیر** اصلاً در این‌باره که نام زوجهٔ نوح(ع) **واهله** بود یا **واعله** چیزی نگفته‌اند. فقط در **قصص‌الانبیاء** ثعلبی و تفسیر سورآبادی نام زوجهٔ ناصالح لوط را **واعله** نوشته‌اند که به این قرار می‌توان حدس زد که نام همسر نوح همان **واهله** بوده است.[۱]]

مکرِ زن بر کارِ او چیره شدی آبِ صافِ وعظِ او تیره شدی (۴۴۷۳)

حیلهٔ زن بر کار دعوت نوح(ع) چیره آمد و آب صافِ مواعظ او تیره شد. یعنی سخنانش را مردم ننیوشیدند.

قوم را پیغام کردی از نهان که نگه دارید دین زین گمرهان (۴۴۷۴)

زن نوح به مردمی که مخاطب تبلیغ نوح(ع) بودند نهانی پیغام داد که دینِ (آباء و اجدادیِ) خود را از این قبیل گمراهان یعنی نوح و امثاله حفظ کنید. [ابیات اخیر همه در بیان کید زنان بود.]

رفتنِ قاضی به خانهٔ زنِ جوحی و حلقه زدنِ جوحی به خشم بر در و گریختنِ قاضی در صندوق اِلیٰ آخِرِهِ

مکرِ زن پایان ندارد، رفت شب قاضیِ زیرک سویِ زن بهرِ دَب[۲] (۴۴۷۵)

حیلهٔ زنان پایان ندارد. خلاصهٔ کلام قاضی زیرک شبانه راهی خانهٔ زن شد تا با او

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۵۳ ـ ۲۵۲.

۲. دَبّ: لواط. در اینجا کنایه از مجامعت. خرامیدن نیز معنی می‌دهد امّا در اینجا وجهی ندارد.

همبستر شود.

(۴۴۷۶) زن دو شمع و نُقلِ[۱] مجلس راست کرد گفت: ما مستیم بی این آبْخَورد[۲]

زن با دو شمع و مقداری شیرینی و شراب و سایر مأکولات بزم شبانه را آراست. قاضی که هیجان زده شده بود گفت: ما بدون خوردن شراب نیز مستیم. یعنی مست از امیال شهوانی هستیم. [چنانکه وصف حیوان‌سیرتان اینگونه است. یوسف بن احمد مولوی گوید: دنیای مکّار برای بسیاری از عالمان و صالحان مجالس فتنه ترتیب می‌دهد و آنان را با شراب جاه و مقام مست می‌کند.[۳]]

(۴۴۷۷) اندر آن دَم جوحی آمد، در بزد جُست قاضی مَهْرَبی[۴] تا دَر خَزَد

در این لحظه جوحی آمد و درِ خانه را به صدا در آورد. قاضی گریزگاهی جُست تا در آن پنهان شود.

(۴۴۷۸) غیرِ صندوقی ندید او خلوتی رفت در صندوق از خوف، آن فتی

قاضی بجز یک صندوق خالی چیزی پیدا نکرد. خلاصه آن جوان یعنی قاضی درون صندوق رفت.

(۴۴۷۹) اندر آمد جوحی و گفت: ای حریف ای وَبالم در ربیع[۵] و در خریف[۶]

وقتی جوحی وارد شد به طرز ساختگی گفت: ای زن، ای کسی که در موسم بهار و پاییز مایهٔ عذاب و بدبختی منی. یعنی ای زنی که پیوسته مرا رنج می‌دهی. [نیکلسون عقیده دارد که لفظ حریف در اینجا احتمالاً برای اهانت و تحقیر آمده است. رجوع شود به بیت (۳۰۶) دفتر چهارم[۷].]

---

۱. نُقْل: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.
۲. آبْخورد: در اینجا به معنی شراب. در اصل به معنی نصیب و بهره است.
۳. المنهج‌القوی، ج ۶، ص ۶۰۳.
۴. مَهْرَب: گریزگاه.
۵. ربیع: بهار.
۶. خریف: پاییز.
۷. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۶.

من چه دارم که فِداأت نیست آن؟ که ز من فریاد داری هر زمان (۴۴۸۰)

من چه دارم که فدای تو نکرده‌ام که دائماً نزد این و آن از من شکایت می‌کنی؟

بر لبِ خشکم گشادستی زبان گاه مُفلِس خوانی‌ام، گَه قَلْتَبان[1] (۴۴۸۱)

تنگدستی مرا با زبانی تُند و جانْ‌گزا به رُخم می‌کشی. گاهی مرا مفلس می‌خوانی و گاهی بی‌غیرت. [صاحب **المنهج**، «لبِ خشک» را کنایه از فقر و تنگدستی دانسته است[2]. شارحی دیگر آن‌را کنایه از غریبی و فقیری شمرده است.[3] و انقروی آن را کنایه از سکوت و خاموشی گرفته است. یعنی جوحی به همسرش می‌گوید من با آنکه زبان‌درازی نمی‌کنم که تو خشمین و غضبناک شوی، ولی تو مرا به باد ناسزا می‌گیری.[4]]

این دو علّت گر بود ای جان، مرا آن یکی از توست و، دیگر از خدا (۴۴۸۲)

عزیز من اگر فرضاً من این دو عیب (تنگدستی و بی‌غیرتی) را داشته باشم. یکی از آن دو عیب از تو ناشی شده و دیگری از خدا. یعنی بی‌غیرتی‌ام از توست و فقرم از خدا.

من چه دارم غیرِ آن صندوق، کآن هست مایهٔ تُهمت و پایهٔ گُمان؟ (۴۴۸۳)

آیا من بجز آن صندوق خالی که باعث اتهام و بدگمانی شده چیز دیگری دارم؟ یعنی همگان می‌پندارند که در آن صندوق طلا و جواهر و اشیای نفیس ذخیره کرده‌ام.

خلق پندارند زر دارم درون داد واگیرند از من، زین ظُنون (۴۴۸۴)

مردم خیال می‌کنند که من در آن صندوق زر و سیم پنهان کرده‌ام و روی همین خیال واهی هیچ کمکی به من نمی‌کنند.

---

۱. قَلْتَبان: بی‌غیرت، بی‌حمیّت.

۲. ر. ک. **المنهج القوی**، ج ۶، ص ۶۰۳.

۳. ر. ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۳۶۲.

۴. ر. ک. **شرح کبیر انقروی**، ج ۱۵، ص ۱۳۱۱.

(۴۴۸۵) صورتِ صندوق بس زیباست، لیک از عُروض[۱] و سیم و زر خالی است نیک

ظاهرصندوق بسیار قشنگ است. ولی از کالاهای نفیس و سیم و زر کاملاً خالی است.

(۴۴۸۶) چون تنِ زَرّاقِ[۲] خوب و با وقار اندر آن سَلّه[۳] نیابی غیرِمار

مانند ظاهرِ آدمیان حیله‌گر که بسیار زیبا و متین است، اما اندرون آن سبد. یعنی در ورای آن ظاهر جذّاب چیزی جز مار نمی‌توانی پیدا کنی.

(۴۴۸۷) من بَرَم صندوق را فردا به کو پس بسوزم در میانِ چارْسو[۴]

من فردا این صندوق را به محلّه می‌برم و آن‌را در وسط بازار آتش می‌زنم.

(۴۴۸۸) تا ببیند مؤمن و گبر و جهود که درین صندوق جز لعنت نبود

تا مسلمان و کافر و جهود ببینند که در اندرون این صندوق چیزی جز لعنت نبوده است.

(۴۴۸۹) گفت زن: هَی درگذر ای مرد از این خورد سوگند آن که نکْنم جز چنین

زن نیز به تصنّع گفت: آخر ای مرد از این تصمیم صرف‌نظر کن! امّا جوحی سوگند خورد که حتماً همین کار را خواهم کرد!

(۴۴۹۰) از پَگَه حمّال آورد او چو باد زود آن صندوق بر پشتش نهاد

جوحی اوّل صبح شتابان رفت و با خود حمّالی آورد و صندوق را فوراً بر پشت او قرار داد.

(۴۴۹۱) اندر آن صندوق قاضی از نَکال[۵] بانگ می‌زد کِای حمال وای‌حمال

قاضی در درون صندوق از ترس عقوبت فریاد می‌زد: ای حمّال! ای حَمال!

---

۱. عُروض: کالاهای قیمتی. جمعِ عَرْض.
۲. زَرّاق: بسیار حیله‌گر.
۳. سَلّه: سَبَد.
۴. چارْسو: چهارسُوق، چهار راهِ میان بازار.
۵. نَکال: کیفر سخت، عقوبت.

کرد آن حمّال راست و چپ نـظر　　کز چه سو در می‌رسد بانگ و خبر؟ (۴۴۹۲)

حمّال از شنیدن این صدای غریب سخت تعجّب کرد و به چپ و راست خود نگریست که این صدا و ندا از کدام طرف می‌آید؟!

هاتف است این داعیِ من؟ ای عجب　　یا پَری‌ام مـی‌کند پـنهان طـلب؟ (۴۴۹۳)

حمّال با حیرت پیش خود می‌گفت: عجبا! آیا این ندای هاتف غیبی است یا صدای جنّ و پری است که مخفیانه مرا صدا می‌زند؟!

چون پیاپی گشت آن آواز و، بیش　　گفت: هاتف نیست، باز آمد به خویش (۴۴۹۴)

امّا چون صدای قاضی پیاپی و بیشتر شد، حمّال به خود آمد و گفت: نه بابا این صدای هاتف غیبی نیست!

عاقبت دانست کآن بانگ و فغان　　بُد ز صندوق و، کسی در وی نهان (۴۴۹۵)

بالاخره متوجّه شد که آن بانگ و شیون از درون صندوق می‌آید و کسی در آن پنهان شده است.

عاشقی، کو در غمِ مـعشوق رفت　　گرچه بیرونست، در صندوق رفت (۴۴۹۶)

در اینجا مولانا به رابطهٔ عاشق و معشوق مجازی منتقل می‌شود و می‌گوید: عاشقی که گرفتار غم معشوق شده، اگرچه ظاهراً از صندوق وجود معشوق بیرون و رهاست امّا بـاطناً گرفتار خیال آن معشوق است.

عُمر در صندوق بُرد از اَنـدُهان[1]　　جز که صـندوقی نـبیند از جـهان (۴۴۹۷)

چنین عاشقی عمر خود را به سبب غم و غصّه در صندوق سپری کند، زیرا که در جهان چیزی جز صندوق نمی‌بیند.

آن سَری که نیست فـوقِ آسـمان　　از هوس او را در آن صندوق دان (۴۴۹۸)

سری که برفراز آسمان نباشد، یعنی هر کس که نظر به ماورای مـحسوسات نـداشـته

---

۱. اَنْدُهان: اندوه‌ها، غصه‌ها.

باشد، بدان که به سبب تقیّد به هویٰ و هوس درونِ آن صندوق است. یعنی در زندان خودبینی و انانیّت محبوس است.

(۴۴۹۹) چون ز صندوقِ بدن بیرون رود او ز گوری، سویِ گوری می‌شود

و چون این عاشق مجازی از صندوق جسم خود خارج شود. یعنی وقتی او مُرد و از کالبد عنصری خود جدا شد، تازه از یک گور به گور دیگر منتقل شده است. زیرا تاکنون نیز بر حسب واقع مُرده بود، منتهی مُرده‌ای که در گورِ جسمِ خود حرکت می‌کند.

(۴۵۰۰) این سخن پایان ندارد، قاضی‌اش گفت: ای حمال و، ای صندوق‌کَش

البتّه این گونه نکات باریک پایان یافتنی نیست. خلاصه مطلب قاضی به آن حمّال گفت: ای حمّال ای کسی که صندوق را حمل می‌کنی!

(۴۵۰۱) از من آگه کن درونِ مَحْکمه نایبم را زودتر، با این همه

هرچه زودتر به محکمه می‌روی و نایب مرا از وضعیّت کنونی من بتفصیل آگاه می‌کنی.

(۴۵۰۲) تا خَرَد این را به زر زین بی‌خِرَد همچنین بسته به خانهٔ ما بَرَد

تا او بیاید و این صندوق را از این بی‌عقل (جوحی) با طلا بخرد و همینطور در بسته به خانهٔ ما ببرد.

(۴۵۰۳) ای خدا بگمار قومی رُوحْمند تا ز صندوقِ بدن‌مان وا خَرَند

در اینجا مولانا به طریق مناجات از خداوند می‌خواهد که اولیایی ربّانی بر سر راه آدمیان قرار دهد تا به مدد انفاس زکیّهٔ ایشان از گور جسم و جسمانیّت برهند: خداوندا قومی صاحبْ‌روح بر ما قرار ده تا ما را از صندوق جسممان بخرند. یعنی ما را از تقیّد به مادیّات رهایی بخشند.

(۴۵۰۴) خلق را از بندِ صندوقِ فسون کی خَرَد جز انبیا و مُرْسَلون؟

بجز پیامبران و رسولان چه کسی می‌تواند مردم را از صندوق حیله و افسونِ جسم برهاند؟ هیچکس.

از هزاران یک‌کسی خوش مَنْظَر است که بداند کو به صندوق اندر است (۴۵۰۵)

از هزاران انسان، فقط یک تن دیده‌ای بصیر دارد و می‌داند که در صندوقِ جسم محبوس شده است. [«خوش‌مَنْظَر» به معنیِ «نیک‌نظر» است. یعنی آنکه دیده‌ای بصیر و ژرف‌بین دارد. پس «منظر» در اینجا اسم مکان نیست، بل مصدر میمی است. منظور بیت: از تعداد بیشمار مردم فقط جمع اندکی بصیر و روشن‌بین هستند. اینان با مشاهدهٔ ماورای طبیعت دریافته‌اند که زندگی در این دنیای دون به منزله زندگی در صندوق و تابوت است. دو بیت ذیل نیز ادامهٔ همین مطلب است.]

او جهان را دیده باشد پیش از آن تا بدآن ضِد، این ضدش گردد عیان (۴۵۰۶)

عارفانِ دیده‌ور پیش از این، جهان منورِ ماورای طبیعت را دیده‌اند. تا اینکه از مشاهدهٔ آن ضدّ (ماورای طبیعت)، ماهیّت این ضد (دنیای محسوسات) بر آنان آشکار آمده است. [به لسان عرفانی، عارفان کامل در سِیْرُمِنَ الْحَقِّ اِلَی الْحَقِّ و اَسفار روحانی خود همهٔ حوادث ارضی و دنیاوی را دیده‌اند.]

زین سبب که علم، ضالّهٔ[1] مؤمن است عارفِ ضالهٔ خود است و موقن است (۴۵۰۷)

از آنرو که علم گمشدهٔ مؤمن است، عارف دیده‌ور گمشدهٔ خود را می‌شناسد و بدان ایقان دارد. [اشاره به حدیثی که در شرح بیت (۱۶۶۹) دفتر دوم آمده است.]

آنکه هرگز روزِ نیکو، خود ندید او درین اِدبار[2]، کَی خواهد طپید؟ (۴۵۰۸)

مولانا بعد از بیان ژرف‌بینیِ عارفان می‌پردازد به وصف کوردلان غافل، و در بارهٔ آنان می‌گوید: امّا آن کسانی که هرگز روزِ خوش آن جهان را ندیده‌اند، چگونه ممکن است که در بدبختی و شقاوت این دنیا خود را مضطرب و پریشان احساس کنند؟

یعنی کسی که لذّت عوالم معنوی را نچشیده از تلخی این دنیا نه تنها هیچ رنجی نمی‌برد، بلکه از آن شادمان و سرمست نیز می‌شود. پس اینکه عارفان دیده‌ور این دنیا را تنگ و تاریک می‌بینند بدین جهت است که جهان تابناک و بیکرانِ معنوی را دیده‌اند. و الّا کسی که

---

۱. ضالّه: گمراه، گمشده. در اینجا معنی اخیر مراد است.

۲. اِدْبار: بدبختی، شقاوت.

جز این دنیا جای دیگر را ندیده احساس سرمستی و سعادت می‌کند.

(۴۵۰۹) یا بـه طـفلی در اسـیری اوفـتاد یا خود از اوّل ز مـادر بـنده زاد

مثلاً کسی که از دورهٔ خردسالی به بند اسارت در شود، یا از مادر، اسیر و بنده متولّد گردد. [در این بیت مُسندٌالیه ذکر شده، و مصراع اوّل بیت بعدی نیز از حیث مضمون مربوط به بیت فوق است و آن‌را تأکید کرده است. و امّا مُسند، مصراع دوم بیت بعدی است.]

(۴۵۱۰) ذوقِ آزادی نـــدیده جـــانِ او هست صـندوقِ صُـوَر مـیدانِ او

چنین انسانی که لذّت آزادی را هرگز تجربه نکرده است، جولانگاهش همانا صندوق ظواهر است. یعنی چنین کسی تنگنای اسارت را عین آزادی می‌بیند، زیرا از همان اوّل بـدان خو کرده است.

(۴۵۱۱) دایماً مـحبوس عـقلش در صُـوَر از قـفص انـدر قـفص دارد گـذر

عقل چنین کسانی همواره در زندان ظواهر به سر می‌برد. از قفسی به قـفسی مـی‌رود. [زیرا به عالم اعلی راه نیافته‌است.]

(۴۵۱۲) مَنْفَذش نه از قـفص سـویِ عُـلا در قفص‌ها می‌رود از جا بـه جـا

از قفس جسم و جسمانیّات راهی به جهان برین ندارد. پس به ناچار در قفس ظواهر جابه‌جا می‌شود. خلاصهٔ کلام در زندان صورت‌ها اسیر است.

(۴۵۱۳) در نُـــبی اِنْ اِسْـــتَطَعْتُمْ فَـــانْفُذُوا این سخن با جنّ و انس آمد ز هُو

در قرآن کریم آیهٔ ۳۳ سورهٔ رحمن آمده است که اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان و زمین در گذرید. خداوند این سخن را به جنّ و انسان گفته است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۲۴) دفتر اوّل.]

(۴۵۱۴) گفت: مَـنْفَذ نـیست از گـردونتان جز به سلطان و به وحیِ آسـمان

خداوند به جنّ و انسان فرموده که شما بجز از طریق سلطه و قـدرت الهـی و وحـی آسمانی نمی‌توانید به آسمان‌ها نفوذ کنید. [در تفاسیر قرآن کریم «سلطان» به قدرت الهی تفسیر

شده است[۱]. منظور مولانا از آیهٔ مذکور در اینجا اینست که تنها طریق رهایی انسان‌از زندان طبیعت وحی و امر الهی است. یعنی تولّدِ ثانی انسان با گرایش و گروش به وحی آسمانی میسّر شود.]

گر ز صندوقی به صندوقی رود او سَمایی نیست، صندوقی بود (۴۵۱۵)

اگر انسان از صندوقی به صندوقی دیگر در آید، یعنی اگر انسان از صورتی به صورتی دیگر وارد شود و به معنویّت نگراید، او موجودی آسمانی نیست بل موجودی زمینی است. [«سَمایی» و «صندوقی» در مصراع دوم با یای نسبت است. امّا «صندوقی» در مصراع اوّل با یای وحدت است. مراد از «سمایی» انسان عِلْوی و آسمانی است، و مراد از «صندوقی»، انسانِ سِفْلی و زمینی. از مصراع اوّل ممکن است رایحهٔ تناسخ شنیده شود. لیکن اگر به قاعدهٔ معروف صوفیّه به نام تبدّل امثال که بعدها ملّاصدرا به کمک آن، حرکت جوهریه را عنوان کرد توجّه شود، می‌توان مصراع اوّل را ناظر بر آن قاعده دانست. چرا که طبق آن قاعده، موجودات هماره در حال خَلْع و لَبْس و نزع ثوب کهنه و سَتْرِ ثوب‌نو هستند. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل و (۳۹۳۴) دفتر سوم.]

فُرجهٔ صندوق[۲] نَو نَو مُسْکِر[۳] است در نیابد کو به صندوق اندر است (۴۵۱۶)

گشایش صندوق، مستیِ تازه به تازه می‌بخشد. و امّا کسی که در صندوق جسم و جسمانیّات محبوس شده این لذّت را احساس نکند. [«صندوق» را همچنین می‌توان به «نو نو» اضافه کرد. در اینصورت به صورت تتابعِ اضافات «فُرجهٔ صندوقِ نو نو» درمی‌آید. و «نو نو» صفت صندوق می‌شود. این وجه، بیان تفسیریِ مصراع اوّل بیت پیشین تواند بود. یعنی فرجه‌ای که در خلال انتقال از صندوقی به صندوق دیگر تازه به تازه و نو به نو دست می‌دهد برای ارواح آزاده مستی‌آور است نه برای ارواح محبوس در صندوق جسم.[۴]]

گر نشد غِرّهٔ بدین صندوق‌ها همچو قاضی جوید اطلاق و رها (۴۵۱۷)

اگر کسی به صندوق‌های جسم و جسمانیّات فریفته نشود، مانند آن قاضی خواهان

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۹، ص۲۰۵.

۲. فُرْجه: شکاف و گشادگی میان دو چیز. جمع: فُرَج. و امّا «فرجه صندوق» مضاف و مضافٌ‌الیه است و در بیت فوق مُسندٌ‌اِلیه واقع شده است.

۳. مُسْکِر: مستی‌آور. اسم فاعل از مصدرِ اِسْکار.

۴. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۷۵.

رهایی و نجات شود.

(۴۵۱۸) آنکه داند این نشانش آن شناس کو نباشد بی‌فغان و بی‌هراس

این مطلب را بدان که یکی از علائم عارفانِ واصل اینست که از توقّف در این دنیا خرسند نیستند، از اینرو هرگز از ناله و بیم نمی‌آسایند. یعنی به حیات بهیمی دنیا دل نمی‌سپارند.

(۴۵۱۹) همچو قاضی باشد او در اِرتعاد[1] کَی بر آید یک دَمی از جانْش شاد؟

چنین کسی مانند قاضی هماره در اضطراب است. مگر ممکن است که نَفَسی به شادمانی از جانش بر آید؟

آمدنِ نایبِ قاضی میانِ بازار و خریداری کردنِ صندوق را از جُوحی اِلیٰ آخِرِهِ

(۴۵۲۰) نایب آمد، گفت: صندوقت به چند؟ گفت: نهصد بیشتر زر می‌دهند

نایب قاضی آمد و گفت: صندوقت را چند می‌فروشی؟ جوحی گفت: بیش از نهصد سکهٔ طلا می‌دهند که آن‌را بخرند، امّا من نمی‌فروشم.

(۴۵۲۱) من نمی‌آیم فروتر از هزار گر خریداری، گشا کیسه، بیار

من صندوق را به هزار سکّه کمتر نمی‌فروشم. اگر مشتری هستی به اصطلاح معروف «سرِ کیسه را شُل کن» و بیاور جلو.

(۴۵۲۲) گفت: شرمی دار ای کوتَه‌نَمَد قیمتِ صندوق، خود پیدا بود

نایب قاضی گفت: ای رندِ کلّاش حیا کن. قیمت صندوق چیز مشخّصی است. [«کوته‌نَمَد» را استاد همایی چنین توضیح داده است: از کنایات قدیم فارسی است. ظاهراً مرادف آن چیزی است که در محاورات امروزین «پاچه ورمالیده» گویند. به معنی رند قلّاش بی‌بند و بار[2]. لیکن انقروی آن را کنایه از فقیر و مسکین دانسته است[3]. صاحب منهج نیز آن‌را

---

۱. اِرْتعاد: لرزیدن، مضطرب شدن.

۲. تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۷۶.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۵، ص ۱۲۱۸.

کنایه از فقیر و حیله‌گر شمرده است[۱]. شارحی آن‌را دارنده لباس نمدینِ کوتاه معنی کرده است[۲] و دیگری نوشته است: «کوته نمد» یعنی کسی که از طبقات پایین جامعه است، لباس فاخر ندارد، قبای نمدی می‌پوشد و آن هم کوتاه و ناقص، یا گسترهٔ زندگی او بسیار محدود و به اندازهٔ یک نمد کوچک است.[۳]

از میان اقوال مذکور قول استاد همایی صحیح و کامل است. رحمةالله علیه.]

گفت: بی‌رؤیت، شِریٰ[۴] خود فاسدی‌ست بیعِ ما زیرِ گلیم، این راست نیست (۴۵۲۳)

جوحی گفت: خرید و فروش بدون رؤیتِ جنس، باطل است. اگر ما در زیر گلیم یعنی پنهانی داد و ستد کنیم کار درستی نیست. یعنی این صحیح نیست که کالا و مبیع را بطور سربسته و پوشیده معامله کنیم. [اکثر فقهای سنی و شیعه گفته‌اند که در داد و ستد، رؤیتِ مَبیع (دیدن کالای مورد معامله) شرط لازم در بیع و شِراء است. از شروط ۲۲ گانه صحّت بیع در مذهب شافعی رؤیت مَبیع است[۵]. محقّق حلّی نیز یکی از شروط صحّت بیع را رؤیت مبیع توسّط طرفین معامله می‌داند.[۶] پس بیت فوق در بیان یکی از قواعد فقهی فریقین است.]

بر گشایم، گر نمی‌ارزد، مَخَر تا نباشد بر تو حَیفی ای پدر (۴۵۲۴)

پدر جان، بگذار بازکنم تا اگر ارزش نداشت نخر تا برتو ظلمی نرود.

گفت ای ستّار بر مگشای راز سر بِبَسته می‌خرم، با من بساز (۴۵۲۵)

نایب گفت: ای پوشانندهٔ رازها. راز را فاش مکن. من سربسته می‌خرم. با من کنار بیا.

سَتْر کن تا بر تو سَتّاری کنند تا نبینی ایمنی، بر کس مَخَند (۴۵۲۶)

معایب دیگران را بپوشان تا معایب تو را بپوشانند. و چون تو از امثال این بلایا در امان

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۶۰۷.
۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۳۶۵.
۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۶، ص ۴۴۸.
۴. شِریٰ: خرید و فروش.
۵. ر.ک. راهنمای مذهب شافعی، ج ۱، ص ۱۶۷.
۶. ر.ک. شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۵.

نیستی، بر دگرانی که بدین بلیّه دچار آمده‌اند ریشخند مزن. [همانطور که خداوند ستّار است، تو نیز ستّارالعیوب باش و معایب دیگران را فاش مکن، چرا که اگر معایب دیگران را فاش کنی معایبت فاش شود.]

(۴۵۲۷) بس درین صندوق چون تو مانده‌اند خویش را اندر بلا بنشانده‌اند

بسیاری از افراد مانند تو در صندوق هوای نفس اسیر شده‌اند و خود را گرفتار بلا کرده‌اند.

(۴۵۲۸) آنچه بر تو خواهِ[۱] آن باشد پسند بر دگر کس آن کن، از رنج و گزند

هر آن چیزی که برای خود می‌پسندی برای دیگرانی هم که دچار رنج و محنت شده‌اند همان را بپسند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۹) همین دفتر.]

(۴۵۲۹) زآنکه بر مِرصاد[۲]، حق و اندر کمین می‌دهد پاداش پیش از یومِ دین

زیرا که خداوند در کمینگاه و کمین است. و پیش از روز قیامت کیفر می‌دهد. [بعضی خیال می‌کنند که جزای عمل فقط در روز رستاخیز است. در حالی که خداوند جهان خلقت را به گونه‌ای آفریده که انسان جواب عمل خود را در همین دنیا نیز می‌بیند. چنانکه در آیهٔ ۱۴ سورهٔ فجر می‌فرماید: اِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصاد. «هر آینه پروردگار تو در کمینگاه است.» درکمینگاه بودن خداوند بدین معنی است که او مراقب اعمال و احوال و نیّات قلبی بندگان است و هر عمل و حال و نیّتی را مطابق با شأن آن جواب می‌دهد.]

(۴۵۳۰) آن عظیمُ‌الْعَرْش، عرشِ او محیط تختِ دادش[۳] بر همهٔ جان‌ها بسیط[۴]

آن خدایی که صاحب عرش عظیم است و عرش او بر همه چیز احاطه دارد. و عرشِ

---

۱. خواه: خواسته. رجوع شود به بیت (۲۹۲۹) دفتر پنجم.

۲. مِرْصاد: کمینگاه.

۳. داد: عدل، انصاف. و «تختِ داد» اضافهٔ تشبیهی است. یعنی عدالتی که همچون عرش بر همه کس احاطه دارد.

۴. بَسیط: واگسترده، فراخ یافته، در اینجا به معنی عامّ و شامل.

عدالت او بر همهٔ جان‌ها گسترده است. یعنی همهٔ آحاد از عدل الهی برخوردارند.

گوشهٔ عرشش به تو پیوسته است هین مَجُنبان جز به دین و داد دست (۴۵۳۱)

گوشه‌ای از عرش عدالت الهی به وجود تو پیوند یافته است. یعنی عقل و وجدان جلوهٔ کوچکی است از عرش عدالت الهی. بهوش باش که عمل خود را فقط براساس دین و عدالت انجام دهی. [در غیر این صورت جزای عمل گریبانت بگیرد.]

تو مراقب باش بر احوالِ خویش نوش بین در داد و، بعد از ظلم، نیش (۴۵۳۲)

مواظب احوال خود باش. یعنی اگر احوال خود را زیر نظر داشته باشی این حقیقت بر تو روشن می‌شود که هرگاه عملی عادلانه انجام دهی به دنبال آن نتیجه‌ای دلنشین خواهی یافت. و هرگاه عملی ظالمانه مرتکب شوی عقوبتی به تو رسد.

گفت: آری، اینچه کردم، اِستم است لیک هم می‌دان که بادی[1] اَظْلَم[2] است (۴۵۳۳)

ابیات پیشین تماماً از زبان نایب قاضی در خطاب به جوحی بود. اینک جوحی در جواب او می‌گوید: بله. البتّه که این کار من ظلم بود. ولی این را هم بدان که هر کس به ستم آغازد ستمگرتر است. [چنانکه در ضرب‌المثل عربی آمده است: اَلْبادي اَظْلَمُ. «آغازگرِ ستم، ستمکارتر است.» پس جوحی با اشاره بدین ضرب‌المثل به نایب قاضی می‌گوید درست است که به صندوق انداختنِ قاضی کار بدی است، ولی بدتر از آن اینست که جناب قاضی نظر به نوامیس مردم دارد.]

گفت نایب: یک به یک ما بادی‌ایم با سوادِ وجه[3] اندر شادی‌ایم (۴۵۳۴)

نایب قاضی گفت: هر یک از ما آغازگرِ ستم هستیم. و با وجود آنکه سیاه روی و بدکار هستیم احساس شادمانی هم می‌کنیم. [چرا احساس شادمانی می‌کنیم؟ به خاطر اینکه خود را سپیدرو و مُعرّیٰ از هر بزهی می‌پنداریم و در عوض دیگران را سیاه روی و خاطی تلقّی می‌کنیم. پس اینگونه شادی‌ها از جهل زاده شده است.]

---

۱. بادی: آغاز کننده.
۲. اَظْلَم: ستمکارتر.
۳. سَوادِ وجه: سیاهی چهره، سیاه رویی.

(۴۵۳۵) همچو زنگی کو بُوَد شادان و خَوش او نبیند، غیرِ او بیند رُخَش

درست مانند آن سیاهِ زنگی که شادمان و سرخوش است، زیرا که از سیاهی چهرهٔ خود خبر ندارد، و دیگران او را می‌بینند. [ما اغلب تا لفظ «ستمگر» را می‌شنویم زود یاد فرعون و شمر و چنگیزخان مغول و هیتلر و امثالهم می‌افتیم. و از این نکته غافلیم که آدمیان معمولی نیز ستمگر توانند بود. مثلاً کسی که عیبی در دیگری می‌بیند و به یاد معایب خود و اصلاح آن نمی‌افتد و خودخواهانه زبان تند و جانْ گزای را به طعن و قدح دیگری بکار می‌گیرد او نیز ستمگر است، گرچه یال و کوپالی هم نداشته باشد. رجوع شود به بیت (۱۳۲۷ـ۱۳۱۹) دفتر اوّل.]

(۴۵۳۶) ماجرا بسیار شد در مَنْ یَزید[1] داد صددینار و آن از وی خرید

بحث در اطراف این معامله به درازا کشیده شد. یعنی از بس دربارهٔ قیمت صندوق به اصطلاح امروزین «چَک و چانه زدند» گفتگو دامنه‌دار شد. خلاصهٔ مطلب نایب قاضی صد دینار داد و آن صندوق را از جوحی خرید.

(۴۵۳۷) هر دَمی صندوقیی، ای بَدْپَسند هاتفان و غیبیانَت می‌خرند

ای کسی که بدی‌های اخلاقی را پسندیده‌ای. اگر نیک دقّت کنی درخواهی یافت که تو هرلحظه درون صندوق هواهای نفسانی محبوسی و هاتفان ربّانی و غیبیان الهی (اولیاءالله) با دمِ گرم خود تو را از صندوق نفسانیّت می‌خرند و آزاد می‌کنند.[فصل بعدی در بسط همین مطلب است.]

در تفسیر این خبر که مصطفیٰ صَلَواتُ الله عَلَیه فرمود: مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ تا منافقان طعنه زدند که بس نبودش که ما مطیعی و چاکری نمودیم او را؟ چاکری کودکی خِلم آلودمان هم می‌فرماید اِلیٰ آخِرِهِ

(۴۵۳۸) زین سبب پیغمبرِ با اجتهاد نامِ خود و آنِ علی مولا نهاد

این فصل جلیل در بیان این مطلب است که کاملانِ مُکمِّل می‌توانند اسیران نفس و

---

۱. مَنْ یَزید: لفظاً یعنی چه کسی می‌افزاید؟ مَنِ استفهامی، به معنی چه کسی + یَزیدُ، فعل مضارع اجوف یایی به معنی می‌افزاید. اما این جمله استفهامی در فارسی معانی دیگری یافته است. از قبیل معامله، مزایده، حراج، بازار خرید و فروش و غیره.

هویٰ را از امور نفسانی برهانند و بند رقیّت طاغوت نفس را از دست و پای آنان بردارند. چنین کسی را اهل‌الله «مولی» گویند. پس مولی کسی تواند بود که اُناس را از بندگی شهوات و طواغیت آزاد کند. و نمونهٔ اعلای چنین مولائی حضرت مولی الموحدین علی(ع) است. مولانا در بیان مولویّت آن حضرت به حدیث غدیر استناد جُسته است. حدیث غدیر، حدیثی است بس معروف که در کتب روائی شیعه و سنّی به طرق مختلف روایت شده است. علّامهٔ امینی در کتاب وزین الغدیر با ذکر اسنادی چند نشان داده است که این حدیث را صد و ده تن از صحابه و هشتاد و چهارتن از تابعان نقل کرده‌اند[1]. طبق گفتهٔ محدّثان و مفسرّان و مورّخان رسول خدا در آخرین سال حیات خود به حجّ رفت که بعدها آن حجّ را حَجَّةُالْوِداع خواندند. او پس از انجام مناسک به سوی مدینه حرکت کرد و در روز هیجدهم ذی‌الحجّة به سرزمین خُم رسید و در مقابل جمعی حدود ۱۲۰ هزار نفر بر پشته‌ای از باربندهای اُشتران ایستاد و فرمود: مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ اَللّهُمَّ والِ مَنْ والاهُ وَ عادِ مَنْ عاداهُ. «هر که را که من مولای او باشم علی مولای اوست. خداوندا دوستان علی را دوست بدار و دشمنانش را دشمن دار.» اهل سنّت هرچند این حدیث را به طرق مختلف روایت کرده‌اند امّا از «مولی» تفسیری دیگر دارند.

در مطلع این فصل لفظ «خلم آلود» بحث‌انگیز است. خِلْم (با کسرهٔ خ) به معنی خشم و غضب است. و خُلْم (با ضمّهٔ خ) به معنی آب بینی است که بدان «مُخاط» هم گویند. به هر حال «خِلْم‌آلود» و «خُلْم آلود» هر دو تعبیری تحقیرآمیز و اهانت‌بار است. «خِلْم‌آلود» یعنی خشمگین و «خُلْم آلود» یعنی کسی که آب دماغش آویزان شده است. تلّفظ اخیر در اینجا مناسب‌تر است و وصف کودک تواند بود. به هرحال بددلان وقتی حدیث غدیر را شنیدند در طعنهٔ به امام علی(ع) تعبیر «کودکی خلم‌آلود» را بکار بُردند. لفظ «مولی» به احصای علامهٔ امینی در الغدیر دارای ۲۷ معنی است.]

گفت: هر کو را منم مولا و دوست ابنِ عمِّ من علی مولایِ اوست (۴۵۳۹)

فرمود: هرکس که من مولا و دوست او هستم، پسر عموی من یعنی علی(ع) هم مولای اوست.

کیست مولا؟ آنکه آزادت کند بندِ رِقّیّت[2] ز پایت برکَنَد (۴۵۴۰)

مولا چه کسی است؟ مولا همان کسی است که تو را از بند شهوات سافل و معبودهای

---

۱. ر.ک. الغدیر، ج ۱، ص ۷۲ ـ ۶۱.

۲. رِقّیّت: بندگی.

آفل می‌رهاند. و ریسمان بندگیِ غیرخدا را از پای روحت می‌گشاید.

(۴۵۴۱) چون به آزادی نبوّت هادی است مؤمنان را ز انبیا آزادی است

از آنرو که مقام نبوّت، مردم را به سوی آزادی و حُرّیّت هدایت می‌کند، آزادی و حریتِ اهل ایمان مرهون پیامبران است. یعنی انبیا پایه‌گذار آزادی هستند، چرا که آنان مردم را فقط به بندگی حضرت حق می‌خوانده‌اند و از بت‌پرستی و شخصیّت‌پرستی در همهٔ اشکال آن نهی می‌کرده‌اند.

(۴۵۴۲) ای گروهِ مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید

حال که چنین است، ای اهل ایمان شادی سر دهید و مانند سرو و گُل سوسن آزاد باشید و احساس آزادی کنید. [اگر این بیت را مقول قول انبیا و اولیای عظام بدانیم بهتر است.]

(۴۵۴۳) لیک می‌گویید هر دَم شُکرِ آب بی‌زبان، چون گلستانِ خوش‌خِضاب[1]

امّا هر لحظه بدون زبان، مانند گلستانِ خوش‌رنگ، شُکرِ آب را بجای آرید. یعنی اگرهم می‌خواهید شکر بگویید، نباید لقلقهٔ لسان باشد، بل شکر باید با تمام اجزای وجود باشد. چنانکه مثلاً شکرِگُلزار از آب اینست که سرسبزی و خرّمی پیدا کند. نه آنکه فقط به لسان قال بگوید: ای آب از تو سپاسگزارم! چقدر خوبی! چنانکه دأب مدّعیان ایمان همینگونه است. **يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مٰا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ.**

(۴۵۴۴) بی‌زبان گویند سرو و سبزه‌زار شُکرِ آب و شُکرِ عدلِ نوبهار

درختزار و چمنزار بدون زبان شُکر آب و شُکرِ عدالت بهارِ نورسیده (یا اعتدال ربیعی) را می‌گویند. [«عدل» اگر به معنی عدالت گرفته شود مراد اینست که موسم بهار به طور عادلانه هر مکانی را به اقتضای قابلیّت طبیعی‌اش سرسبز می‌کند. شاید هم مراد از «عدل نو بهار» اعتدال ربیعی باشد.]

---

۱. خوش‌خِضاب: در اینجا به معنی «خوش‌رنگ» است. «خِضاب» هر آن چیزی است که موی سر و صورت را با آن رنگ می‌کنند.

حُلّه‌ها[1] پوشیده و دامن‌کَشان مست و رقّاص و خوش و عنبرفشان (۴۵۴۵)

درختزاران و چمنزاران یعنی کلّ طبیعت جامه‌های نو پوشیده‌اند و خرامان و مستان و رقص کنان و شادمان و عطرافشان جلوه‌گری می‌کنند.

جزو جزو، آبستن از شاهِ بهار جسمشان چون دُرج[2] پُر دُرِّ ثِمار[3] (۴۵۴۶)

همهٔ اجزای طبیعت از شاهِ بهار بارور شده‌اند. و اندامشان مانند صندوقچه‌ای از مروارید میوه‌ها آکنده است. [میان کلمهٔ «دُرّ» و «دُرْج» در لفظ «جناس زاید» است و در معنی «مراعات نظیر». و این هر دو از صنایع بدیعی است[4]. «شاهِ بهار» اضافهٔ تشبیهی است.]

مریمان، بی‌شُوی آبِست[5] از مسیح خامُشان، بی‌لاف و گفتاری فصیح (۴۵۴۷)

گویی که درختان و گیاهان طبیعت همچون مریم‌هایی هستند که شوهر ناکرده از دمِ مسیحاییِ نوبهار آبستن شده‌اند. و با آنکه خاموش و ساکت‌اند ولی نطقی فصیح دارند. [مولانا تسبیح جمادات و نباتات را با نطق می‌داند. یعنی برای آنها زبانی خاص قائل است که اگر کسی مستعد شد آن زبان را می‌شنود. و چنانچه در اینجا آنان را خاموش گفته، این خاموشی نسبت به عموم است نه خصوص.

ابن‌عربی نیز در ذیل آیهٔ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ... گوید: تسبیح، مختصِّ حیِّ عاقل است. و من‌بارها از طریق کشف و شهود شنیده‌ام که سنگ‌ها با نطقی مخصوص ذکر خدا گویند[6].

استاد همایی در شرح بیت فوق نوشته است: مراد از «مریم» بطور **استعارهٔ محقّقه**، درختان گُل و میوه است که از دم باد بهار آبستنِ گُل‌ها و میوه‌های گوناگون شده باشند. و «مسیح» نیز بر سبیل **استعارهٔ تحقیقیه** مراد باد نوبهار یا فصل بهار است که از دم حیات‌بخش او مردگانِ خاک، زنده می‌شوند و زندگانی نباتی را از سر می‌گیرند[7].]

---

۱. حُلّه: لباس نو. جمع: حُلَل.

۲. دُرْج: صندوقچه جواهرات.

۳. ثِمار: میوه ها. جمعِ ثَمَر. «دُرِّ ثِمار» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ به به مُشَبَّه است.

۴. ر.ک. تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۸۱.

۵. آبِست: آبستن.

۶. فتوحات مکیة: ج ۲، ص ۳۴۵.

۷. تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۸۱.

(۴۵۴۸) ماهِ مابی نطق، خوش برتافته‌ست هر زبان، نطق از فَرِ[۱] ما یافته‌ست

این بیت با آنکه معنی ساده‌ای دارد، ولی معلوم نیست که مقول کدام قائل است. بعضی از شارحان مانند انقروی و گولپینارلی آن‌را مقول قول «مریمانِ بی‌شوی» در بیت قبلی گرفته‌اند. با این ملاحظه بیت فوق متمّم مضمون سابق است. هرچند ظاهر متن چنین توهمّی را مجال می‌دهد، ولی توجیه آن با ابیات بعدی تکلّف‌بار می‌آید. لیکن مرحوم استاد همایی آن‌را مقول انبیاء و اولیای عظام تلقی کرده است. در اینصورت بیت فوق رجوع می‌کند به بیت (۴۵۴۲) همین دفتر[۲]. معنی بیت بر این تقدیر: انبیا و اولیا می‌گویند: ماهِ تابانِ وجود معنوی ما بی‌نطق و گفتار بخوبی می‌تابد. و هر زبانی از فروغ وجود ما سخنوری آموخته است. [صاحب منهج نیز بیت فوق را مقول خداوند دانسته و مراد از «ماه ما» را رسول اکرم(ص) شمرده است[۳]. نیکلسون ابیات اخیر را توصیفی تصویری و تمثیلی از نیایش عارفان روشن‌بین به لسان حال دانسته است[۴].]

(۴۵۴۹) نطقِ عیسی از فَرِمریم بود نطقِ آدم پرتوِ آن دَم بود

گفتار عیسی(ع) از فروغ ایزدی مریم(ع) حاصل شده است. و گفتار آدم(ع) نیز از فروغ نفخهٔ الهی به ظهور آمده است. [طبق آیهٔ ۳۰ سورهٔ مریم حضرت عیسی(ع) در گهواره به نطق آمد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۴) دفتر سوم. طبق آیهٔ ۴ سورهٔ رحمن نیز خداوند به آدمی نطق و بیان بیاموخت. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۹۴) دفتر چهارم. نیز طبق آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره آدم از اسماء و مسمّیات اشیاء خبر داد. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم.]

(۴۵۵۰) تا زیادت گردد از شُکر ای ثِقات[۵] پس نباتِ دیگرست اندر نبات

ای آدمیان مورد اعتماد، بر اثر شکر نعمت، نعمت‌های شما افزون گردد. چنانکه مثلاً از دل هر گیاهی گیاهان دیگری بروید. [صاحب منهج گوید: معرفت و حکمت و طاعتی که از بارگاه الهی و به وساطت انبیا به ما رسیده چنانکه آن نعمت‌های معنوی را شکر گوییم موجب

---

۱. فَرّ: فروغِ ایزدی.
۲. ر. ک. تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۸۳.
۳. ر. ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۶۱۰.
۴. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۹.
۵. ثِقات: افراد مورد اعتماد جمعِ ثِقَه.

مزید نعمت شود[1]. مضمون آیهٔ ۷ سوره ابراهیم در بیت فوق مندرج است. رجوع شود به شرح بیت (۹۳۸) دفتر اول. منظور بیت: اگر قدر ارزش‌های معنوی را بدانی، و این ارزش‌ها روز به روز و لحظه به لحظه در روح و ضمیر تو بالنده‌تر گردد. پس پاس انفاس دار.]

عکسِ آن اینجاست، ذَلَّ مَنْ قَنَع اندرین طَوْرست[2] عَزَّ مَنْ طَمَع (۴۵۵۱)

در اینجا عکس آن سخن مصداق دارد. یعنی در امور دنیوی همیشه دستور اینست که شخص قناعت کند و آزمندی نشان ندهد، ولی امور معنوی را هرچه تحصیل کنی باز کم است. از اینرو در کسب معالی اخلاقی و فضائل روحی باید گفت که هر کس قناعت ورزد خوار و ذلیل شود. در این مرتبه یعنی در مرحلهٔ کسب فضائل دستور اینست: هر که آزمندی نشان دهد عزیز و ارجمند گردد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۴۳) و (۳۶۳۱) دفتر پنجم.]

در جَوالِ نفسِ خود چندین مرو از خریدارانِ خود غافل مشو (۴۵۵۲)

این قدر به جوال نفس خود درمیا. یعنی خود را زندانی محبسِ نفس امّاره مکن. و از خریداران خود غافل مباش. یعنی از انبیا و اولیا و کاملان مکمّل که تو را از نفس پلیدت می‌رهانند غافل مشو. دست ارادت به آنان ده و در ظلّ عنایت آنان قرار گیر.

باز آمدن زنِ جوحی به محکمه قاضی سالِ دوم، بر امیدِ وظیفهٔ پارسال و شناختنِ قاضی او را، اِلیٰ اِتْمامِه

بعدِ سالی باز جوحی از مِحَن رو به زن کرد و بگفت: ای چُست‌زن (۴۵۵۳)

پس از سپری شدن یک سال دوباره جوحی به سبب دچار آمدن به سختی‌ها و رنج‌ها رو به زن خود کرد و گفت: ای زن چالاک و زرنگ!

آن وظیفهٔ پار را تجدید کن پیشِ قاضی از گِلهٔ من گو سخن (۴۵۵۴)

درآمدِ پارسال را تجدید کن. دوباره برو نزد قاضی و از بدرفتاری‌های من شکایت کن. [«وظیفه» به معنی مقرّری و مستمرّی است. ولی در اینجا مراد همان صددیناری است که با

---

۱. المنهج‌القوی، ج ۶، ص ۶۱۱ ـ ۶۱۰.

۲. طَوْر: نوع، صنف، هیئت، مرتبه. جمع: اَطْوار.

طرح نقشهٔ یاد شده به دست آورد.]

(۴۵۵۵) زن برِ قاضی در آمد با زنان مر زنی را کرد آن زن ترجمان[۱]

زن جوحی همراه زنان دیگر نزد قاضی رفت، و زنی را سخنگوی خود کرد.

(۴۵۵۶) تا بنشناسد ز گفتن قاضیش یاد نآیَد از بلایِ ماضیش

تا قاضی او را از لحن کلامش نشناسد و به یاد بلایی که پارسال بر سرش آمد نیفتد.

(۴۵۵۷) هست فتنهٔ غمزهٔ غمّازِ زن لیک آن صد تُو شود ز آوازِ زن

ناز و کرشمهٔ زن فتنه‌انگیز است. امّا آن فتنه‌گری وقتی با صدای لطیف او درآمیزد صد برابر می‌شود.

(۴۵۵۸) چون نمی‌تانست آوازی فراشت غمزهٔ تنهایِ زن سودی نداشت

زن جوحی چون از ترس شناخته شدنش نمی‌توانست صدایش را بلند کند، ناز و کرشمه‌اش به تنهایی مؤثّر نمی‌افتاد.

(۴۵۵۹) گفت: قاضی: رَوْ تو خصمت را بیار تا دهم کارِ تو را با او قرار

قاضی به زن‌جوحی گفت: برو خصمت (شوهرت) را اینجا بیاور تا مشکل شما را حل و فصل کنم.

(۴۵۶۰) جوحی آمد، قاضی‌اش نشناخت زود کو به وقت لُقیه[۲] در صندوق بود

وقتی جوحی آمد، قاضی نتوانست او را بلافاصله بشناسد، زیرا که قاضی پارسال به هنگام رو در رو شدن با جوحی در صندوق بود. یعنی قاضی چهرهٔ جوحی را ندیده بود، زیرا هنگام داد و ستد با نایبش داخل صندوق بود.

---

۱. ترجمان: مترجم، کسی که از زبان دیگری سخن گوید.
۲. لُقیه: یک بار دیدن، ملاقات کردن.

زو شـنیده بـود آواز از بـرون　　در شِریٰ و بیع و در نقص و فزون (۴۵۶۱)

فقط صدای جوحی را هنگام خرید و فروش و معامله و چانه زدن بر سر کـاهش و افزایش قیمتِ صندوق از بیرون صندوق شنیده بود.

گفت: نفقهٔ زن چرا نـدْهی تـمام؟　　گفت: از جان، شرع را هستم غلام (۴۵۶۲)

قاضی به جوحی گفت: چرا نفقهٔ زنت را بطور کامل نـمی‌دهی؟ جـوحی جـواب داد: من از صمیم جان بندهٔ احکـام شـرعم. یـعنی هـرچـه شـرع در ایـن‌باره حکـم کـند قـبول دارم.

لیک اگر میرم، نـدارم مـن کـفن　　مُفلِس این لِعْبَم و، شش پنج زن[1] (۴۵۶۳)

امّا من به قدری مفلسم که اگر الآن بمیرم پول کفن ندارم. من شخصی قماربازم و بـه سبب قماربازی دچار فقر و افلاس شده‌ام.

زین سخن قاضی مگر بشناختش　　یاد آورد آن دَغَل[2] و آن بـاختش (۴۵۶۴)

قـاضی از ایـن سـخن، جـوحی را شـناخت و یـاد حـیله‌گـری و صـحنه‌سازی‌اش افتاد.

گفت: آن شش پنج با من بـاختی　　پـار انـدر شَشْـدَرَم[3] انـداخـتی (۴۵۶۵)

قاضی گفت: تو پارسال با من آن قمار را بازی کردی و مرا به قول نردبازان «ششدره» کردی. یعنی بر من غالب آمدی و من در مقابلت به اصطلاح قافیه را باختم.

نوبتِ من رفت، امسال آن قـمار　　با دگر کس باز، دست از من بدار (۴۵۶۶)

اینک نوبت من گذشته است. دست از سرمن بردار و امسال این قـمار را بـا دیگـری بازی کن.

---

۱. شِش پَنج زن: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی قمار باز. گویا مأخوذ است از «شِش و بِش» در بازی نرد.

۲. دَغَل: فریب‌کاری و نیرنگبازی.

۳. شَشْدَر: ر. ک. شرح بیت (۶۱۳) دفتر دوم.

(۴۵۶۷) از شش و از پنج عارف، گشت فرد مُحتَرِز[۱] گشته‌ست زین شش پنج نرد

از اینجا تا آخر این فصل جلیل از مواضع بس مهمّ مثنوی است. چه در مطاوی این ابیات انسان کاملِ مُکَمِّل از دیدگاه مکتب مولانا توصیف شده است. توضیح آنکه در امر ارشاد و دستگیری خلایق، کامل بودن کافی نیست، بل شخص باید مُکَمِّل نیز باشد. ممکن است بسیاری از عرفا کامل باشند، امّا در عین کمال مُکَمّل نباشند. یعنی از حیث باطنی به مدارج عالیهٔ عرفانی رسیده باشند، امّا وجههٔ دستگیری نداشته باشند، یا اصولاً خود به دلایلی به‌دستگیری و ارشاد تمایلی نشان ندهند. به هر حال این ابیات جملگی در بیان انسانِ کامِل مُکَمِّل است. معنی بیت: عارفِ بالله (انسان کامل) از جهات ششگانه و حواسّ پنجگانه رهیده است. یعنی او از حیطهٔ محسوسات و حصار مادیّات بیرون است. و از آن دوری جسته است. «پنج» در این بیت کنایه از حواس پنجگانه و «شش» کنایه از جهات ششگانه است. روی هم رفته (پنج و شش) کنایه از جهان محسوسات است.

(۴۵۶۸) رَست او از پنج حسّ و شش جهت از ورایِ آن همه کرد آگهت

عارفِ بالله از حواسّ پنجگانه و جهات ششگانه (جهان محسوسات) رهیده است. و از ماورایِ آن تو را از حقایق می‌آگاهاند.

(۴۵۶۹) شد اشاراتش اشاراتِ ازل جاوَزَ الْاَوْهامَ طُرّاً و اعْتَزَل

اشارات او همچون اشارات حضرت ازل است. یعنی رموز و اشارات انسان کامل مانند رموز و اشارات حضرت حق در حیطهٔ اوهام و عقول بشری در نمی‌گنجد. زیرا حقیقت باطنی انسان کامل کلّاً از حیطهٔ اوهام فراتر رفته و از آن کناره گرفته است. [«طُرّ» به معنی همه و هرچیز و جمیع است. «جاوَزَ» فعل، و ضمیر مستترِ «هُوَ» فاعل آن. «الاوهامَ» مفعول. و «طُرّاً» حال است و در اینجا مؤوّل به «جمیعاً» می‌شود. چنانکه عرب گوید: جاءَ الْقَوْمُ طُرّاً. یعنی همهٔ قوم آمدند. پس بیت فوق می‌گوید: رموز و اشارات عارفان بالله مانند رموز و اشارات حضرت حق در محدودهٔ فهم بشری در نمی‌گنجد. شارحی از کلمهٔ «اشارات» کتاب معروف ابن سینا یعنی الاشارات را استنباط کرده است[۲]. امّا روشن است که «اشارات» در اینجا ناظر به کتاب

---

۱. مُحْتَرِز: خویشتن‌دار.

۲. ر. ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۵۴۵.

معروف ابن‌سینا نیست.]

زین چَهِ شش گوشه گر نبود برون چون برآرَد یوسفی را از درون؟ (۴۵۷۰)

اگر او از چاه شش گوشه بیرون نبود، چگونه می‌توانست یوسف را از چاه بیرون کشد؟ یعنی اگر انسان کاملِ مُکمِّل از حیطهٔ دنیا که به منزلهٔ چاه تنگ و تاریک است رها نبود چگونه می‌توانست روح آدمیان را که همچون یوسف مصری به چاه اندر افتاده از چاه دنیا بیرون آورد؟ [این بیت و بیت بعدی ناظر است به آیه‌ای در سوره یوسف. رجوع شود به شرح بیت (۶۷۴) دفتر چهارم.]

واردی[1] بالایِ چرخِ بی سُتُن[2] جسمِ او چون دلو در چَهْ چاره کُن (۴۵۷۱)

او پیشاهنگی است که برفراز آسمان بی‌ستون قرار دارد. جسم او همچون دلو در عمقِ چاه گرفتاری به چاه افتادگان را برطرف می‌کند. یعنی روح انسان کاملِ مُکمِّل در ماورایِ چاهِ دنیاست و توسّط جسمش که همچون دلو است روح‌های افتاده در چاهِ دنیا را برمی‌کشد و تعالی می‌بخشد. [«چرخ بی‌سُتن» اشاره دارد به آیاتی که آسمان را بدون ستون افراشته توصیف کرده است. رجوع شود به آیهٔ ۲ سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۰ سورهٔ لقمان.]

یوسفان چنگال در دلوش زده رَسته از چاه و شهِ مصری شده (۴۵۷۲)

یوسف‌ها بر دلوِ او چنگ درزده‌اند و از چاه رهیده‌اند و پادشاه مصر شده‌اند. یعنی ارواح طالبان حقیقت از مصاحبت با عارفانِ بالله از چاه تاریک و دنیا و هویٰ رسته‌اند و شاه عرصهٔ حقیقت و معرفت شده‌اند. پس نگارینْ روح همچون یوسف به چاهِ هویٰ درفتاد و به مدد اهل‌الله از چاه سویِ جاه شد.

دلوهایِ دیگر از چَهْ آبْ‌جُو دلوِ او فارغ ز آب اصحابْ‌جُو (۴۵۷۳)

دلوهای دیگر از چاه، آب طلب می‌کنند. امّا دلوِ او از آب فارغ است و خواهان یاران است. یعنی در حالی که انسان‌های عادی فقط در اندیشهٔ لذّات نفسانی و حظوظ دنیوی هستند.

---

۱. وارِد: وارد شونده به آب، کسی که پیشاپیش کاروان به طلب آب و گیاه حرکت کند. در اینجا به معنی پیشاهنگ و پیشواست. معانی دیگری نیز دارد که با بیت فوق درنمی‌سازد.

۲. سُتُن: مخفّفِ ستون.

انسان کاملِ مُکمِّل به فکر نجات آدمیان از چاه دنیا و نفسانیّات است. صاحب منهج می‌نویسد: دلوِ وجود آدمیان معمولی خواهان آب (منافع و حظوظ) از چاه دنیاست. ولی وجود عارف بالله از اینگونه آب‌ها فارغ است و خواهان رفیق همطریق[۱].

(۴۵۷۴) دلوها غوّاصِ آب از بهرِ قُوت دلوِ او قوت و حیاتِ جانِ حُوت

دلو سایر مردم برای پیدا کردن غذا در آب فرو رود، امّا دلو او مایه غذا و زندگیِ جانِ ماهی است. یعنی انسان‌های معمولی دائماً به چاه دنیا وارد می‌شوند و از آن به منافع و حظوظ نفسانی دست می‌یازند. ولی وجودِ عارفانِ بالله مایهٔ تغذیهٔ روحی و معنوی ماهیان دریای معرفت و حقیقت است. [«حُوت» به معنی ماهی است و جمع آن حیتان. کنایه است از طالبان بحر حقیقت.]

(۴۵۷۵) دلوها وابستهٔ چرخِ بلند دلوِ او در اِصْبَعَینِ زورْمند

دلوها مقیّد به آسمان رفیع است. یعنی وجود انسانهای عادی وابسته به مقتضیات طبیعی و مادّی است. در حالی که وجود او وابسته به دو انگشت قدرتمند است. یعنی وجود انسان کامل تحت تصرّفات الهی است. [«اِصْبَعَیْن» کنایه از صفت جلالیه و جمالیه الهی است. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم. منظور بیت: همگان مقهور تصرّفات طبیعی و مادّی‌اند، امّا عارفانِ بالله از تصرّفات طبیعی رها شده‌اند و خود را تحت تصرّفات الهی قرار داده‌اند.]

(۴۵۷۶) دلوِ چه و؟حبلِ چه و؟ چرخِ چی؟ این مثالِ بس رکیک است ای اَچی[۲]

برادر جان، دلو دیگر چیست؟ ریسمان چیست؟چرخ چه معنی دارد؟ این تشبیهات و تمثیلات بسیار زشت و نامناسب است. یعنی تمثیلات من از روی ناچاری است و می‌خواهم مقاصدم را قدری به اذهان نزدیک کنم، و الّا این تمثیلات همه ناقص و ابتر است.

(۴۵۷۷) از کجا آرَم مثالی بی شکست؟ کُفوِ آن، نه آید و نه آمده‌ست

من تمثیلِ صحیح و کامل از کجا بیاورم؟! یعنی هر تمثیلی که در بیان انسان کامل

---

۱. ر.ک. منهج‌القوی، ج ۶، ص ۶۱۳.

۲. اَچی: برادر. لفظی ترکی است.

آریم، همینگونه زشت و ناساز است. زیرا همتای عارف کامل مُکمّل، مِثل و مانندی نیامده است. [مولانا به کرّات در مثنوی به نقص تمثیلات در بیان مقاصد معنوی تصریح کرده است. ولی چاره‌ای نیست، زیرا کتب وحیانی و اسفار آسمانی نیز ضرب امثال و ارسال مثال کرده‌اند.]

صد هزاران مَرد پنهان در یکی صد کمان و تیر دَرج[1] ناوَکی[2] (۴۵۷۸)

صدهزار نفر در یک نفر نهفته شده است. یعنی عارفِ بالله از حیث جامعیّت و شمول خود به تنهایی یک امّت است. چنانکه قرآن کریم حضرت ابراهیم خلیل(ع) را یک امّت خوانده است. بنابر این انسان کامل مصداقِ **واحِدٌ کَالْاَلْف** است. (رجوع شود به بیت (۲۲) همین دفتر) گویی که صد تیر و کمان در تیری کوچک جای گرفته است.

ما رَمَیْتَ اِذْرَمَیْتی، فتنه‌ای صد هزاران خِرمن اندر حَفنه[3]ای (۴۵۷۹)

آیهٔ **مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ** فقط برای امتحانِ مُحْتَجَبانِ از حقیقت بوده است. یعنی آنکه تیر انداخت (یا مشتی خاک به سوی کفّار پرتاب کرد) در حقیقت خدا بود منتهی از طریق پیامبر(ص). و چون قشریان رمز اتّحاد حق و خلق و وحدت ظاهر و مظهر را درنیافتند خیال کردند که فعلِ رَمْی بالاستقلال از پیامبر(ص) سرزد. در حالی که به عنوان مثال می‌توان گفت که پیامبر(ص) ظاهراً یک مشت است، امّا صدها هزار خرمن در آن نهفته است.

آفتابی در یکی ذَرّه نهان ناگهان آن ذرّه بگشاید دهان (۴۵۸۰)

انسان کامل همچون آفتابی است که در اندرون ذره‌ای پنهان شده باشد. یعنی روح انسان کامل مانند آفتاب با عظمت است، ولی جسمش ظاهراً کوچک و حقیر است. امّا همین ذرّه ناگهان دهان می‌گشاید. [بیت بعدی متمّم معنی این بیت است.]

ذرّه ذرّه گردد افلاک و زمین پیشِ آن خورشید، چون جَست از کمین (۴۵۸۱)

و چون آن خورشید از نهانگاه خود بیرون آید، آسمان‌ها و زمین در برابرش ذرّه ذرّه

---

۱. دَرج: گنجانیدن چیزی در چیزی دیگر.
۲. ناوَک: نوعی تیر کوچک که آن را در غلاف آهنین یا چوبین که مانند ناوی باریک بود می‌گذاشتند.
۳. حَفْنه: مشتی از طعامِ گندم و نظیر آن.

شوند. [برخی که عادت دارند متون کهن دینی و نصوص عرفانی را بعضاً با اختراعات و اکتشافات جدید انطباق دهند، دو بیت اخیر را دالّ بر کشف اتم می‌دانند و می‌گویند که مولانا به طریق الهام راز وجود اتم را کشف کرده است. قراینی که بر این مدعا بر شمرده‌اند بدین قرار است:

ـ قابل انفجار بودن «ذره» که به «گشودن دهان» تعبیر شده است.

ـ افلاک و زمین از این انفجار متلاشی می‌شوند.

ـ وقتی که نیروی آن ذرّه آزاد شود می‌تواند افلاک و زمین را مضمحل کند.

البته مستبعد نیست که ذهنِ جوّال و درخشان نابغه‌ای همچون مولانا که در حیطهٔ عصر خود گنجائی نداشت به کشف این موضوع رسیده باشد و سپس همان مطلب علمی را نیز به صورت تمثیل در وصف انسان کامل بکار گرفته باشد، ولی صواب اینست که کلّاً متون دینی و عرفانی از این زاویه نگریسته نشود، زیرا رسالت آنها چیز دیگری بوده است. و اگر نیک درنگریم خواهیم یافت که انسان‌شناسی به مفهوم دقیق آن از هر دانشی صعب‌تر و خطیرتر است. و بی‌گمان رسالت دین و عرفان شناساندن خویشتنِ حقیقی انسان به خود او بوده است. پس روا نیست که چنین رسالت عالیه‌ای را به مرتبهٔ مباحث متحوّل فیزیک و شیمی، و جز آن تنزّل دهیم. چنانکه بعضی با آیات قرآنی چنین معاملتی داشتند و می‌کوشیدند که برای هر اختراع و اکتشاف شاهدی از قرآن کریم پیدا کنند. و طُرفه آن بود که استخراج آیات همیشه بعد از هر اختراع و اکتشافی صورت می‌گرفت نه پیش از آن که جنبهٔ تکهّن و اِخبار از مستقبل داشته باشد!

به هر حال منظور مولانا از دو بیت اخیر که بر سبیل تمثیل آورده اینست: انسان کامل بر حسب ظاهر همچون ذره‌ای خُرد و بی‌مقدار است و چون با دید ظاهر بدو درنگری حقیر و ناچیزش یابی. و حال آنکه او خورشیدی عظیم به نام روح لطیف ربّانی در خود نهفته دارد که در قیاس با آن، نظام شکوهمند افلاک به چیزی شمرده ناید.]

(۴۵۸۲) **این چنین جانی چه در خوردِ تن است؟ هین بشُو ای تن از این جان هر دو دست**

چنین روح گرانقدری مگر ممکن است که سزاوار جسم باشد؟ معلوم است که با چنین عظمتی هیچ نسبتی با جسم ندارد. پس ای جسم، از چنین جان عظیمی دست بشُوی. یعنی غل و زنجیرت را از بال و پرِ روح بردار تا روح در اعلی مرتبهٔ آسمان به پرواز درآید.

ای تنِ گشته وِثاقِ[۱] جان، بس است　　چند تانَد بحر در مَشکی نشست؟ (۴۵۸۳)

ای جسمی که منزلگهِ روح شده‌ای، دیگر بس است. تا کی ممکن است که دریا در مشکی جای گیرد؟

ای هزاران جبرئیل اندر بشر　　ای مسیحانِ نهان در جَوْفِ خر (۴۵۸۴)

ای انسان کاملی که به تنهایی معادل هزاران جبرئیلی، ای انسان کاملی که جمعِ ارواح پاکان در قالب عنصری تو نهفته شده است. [منظور بیان جامعیّت انسان کامل است که او به تنهایی جامع جمیع ساحات و حضرات وجودی است. «مسیح» که در اینجا به صیغهٔ جمع آمده کنایه از «روح» لطیف ربّانی، و «خر» کنایه از جسم و کلّاً جنبهٔ مادی و بهیمی انسان است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.]

ای هزاران کعبه پنهان در کَنیس[۲]　　ای غلطْ‌اندازِ[۳] عِفریت[۴] و بِلیس (۴۵۸۵)

ای انسان کامل، عظمت باطن تو را می‌توان اینگونه مثال زد: روح تو همچون هزاران کعبه است، و جسم تو همچون بُتخانه. و این هزاران کعبه در بتخانه‌ای پنهان شده است. تو ای انسان کامل، دیو و ابلیس را به اشتباه انداخته‌ای. [زیرا ابلیس خلقت آتشین خود را بر خلقت گِلینِ آدم(ع) برتر دانست و نتوانست گوهر تابناک روح ربّانی آدم را ببیند. پس ندایِ اَنَا خَیْرٌ مِنْه سر داد. ابلیسانِ آدم‌روی نیز همینگونه‌اند. خود را از اهل‌الله و خاکساران ذوالجلال برتر دانند و با تفرعن به آنان در نگرند.]

سَجده‌گاهِ لامکانی در مکان　　مر بِلیسان را ز تو ویران دکان (۴۵۸۶)

اگر یای «مکانی» را یای خطاب بگیریم، معنیِ مصراع اوّل اینست: ای آدم، تو در حالی که در مکان قرار گرفته‌ای، سجده‌گاهِ فرشتگانِ لامکان هستی و اگر یای «مکانی» را یای نسبت فرض کنیم معنی مصراع اوّل اینست: آدم سجده‌گاهی لامکانی در مکان است. دکان ابلیسان و شیاطین بر اثر وجود تو از رونق افتاد و ویران شد. زیرا خود را برتر از تو دانستند و

---

۱. وِثاق: اتاق، خرگاه.
۲. کَنیس: بُت‌خانه، معبد یهودیان، کنیسه، کُنِشت.
۳. غلطْ‌اندازِ: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی به اشتباه در آورنده.
۴. عِفریت: ر. ک. شرح بیت (۹۰۳) دفتر چهارم.

به راه طغیان و عصیان رفتند.

(۴۵۸۷) که چرا من خدمتِ این طین کنم؟ صورتی را من لقب چون دین کنم؟

شیطان می‌گوید: چرا باید بر این موجود گِلین (انسان) سجده آورم؟ چرا باید بر قالبی عنصری نام دین و ایمان بنهم؟! [چنانکه شیطان‌صفتان نیز با ناز و تفرعن گویند که عارفانِ بالله و خاکسارانِ لله کیان‌اند که با دیدهٔ عزّت و کرامت بدانان در نگریم؟!]

(۴۵۸۸) نیست صورت، چشم را نیکو بمال تا ببینی شَعْشَعهٔ نورِ جلال

پس بدین صورتْ‌پرستانِ کودن و غبیّ خطاب درمی‌رسد که آدم (انسان کامل) فقط همین جرثومهٔ عنصری نیست. چشمانت را خوب بمال تا پرتو نور جلال الهی را در وجود او ببینی. [زیرا انسان مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی است. حکیم سبزواری گوید: این ابیات همه در تمجید انسان کامل است. مقام انسان کامل، مقام کثرت در وحدت و مفصّل در مجمل است. و اسم اعظم حق است مشتمل بر همهٔ اسماء و هیکل توحید است.[۱]]

باز آمدن به شرح قصّهٔ شاهزاده و ملازمتِ او در حضرتِ شاه

(۴۵۸۹) شاهزاده پیشِ شَه حَیرانِ این هفت گردون دیده در یک مشت طین[۲]

شاهزادهٔ بزرگین در محضر شاه چین حیران این حقیقت بود که هفت فلک را در مُشتی گِلْ می‌دید. [در اینجا شاه چین، کنایه از انسان کامل است که عالم اکبر در جسم صغیر او منطوی گشته است.]

(۴۵۹۰) هیچ ممکن نَیْ به بحثی لب گشود لیک جان با جان دَمی خامُش نبود

اصلاً امکان نداشت که در برابر شاه (انسان کامل) لب به سخن گشاید. ولی جان او با جانِ شاه حتّی لحظه‌ای از گفتگو باز نایستاده بود. یعنی مرید با مراد اتّصال روحی دارد و هرچند میان آن دو حرف و صوتی مبادله نشود، ولی از طریق پیوند روحی و تبادل امواج درونی با یکدیگر متّصلاً حرف می‌زنند.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۵۰۵.

۲. طین: گِل.

آمده در خاطرش کین بس خفی‌ست اینهمه معنی است، پس صورت ز چیست؟ (۴۵۹۱)

شاهزاده با خود می‌گفت: خداوندا، این دیگر چه سرِّ مکتومی است. این شاه یکپارچه معنویّت است، پس صورت ظاهری او برای چیست؟ یعنی این معنویتِ خالص چه نیازی به جسم داشت؟ اصلاً صورتِ ظاهر چه فایده‌ای دارد و به چه کار می‌آید؟ و عشق به صورت چه ضرورتی دارد؟

صورتی از صورتت بیزار کُن[۱] خفته‌یی هر خفته را بیدار کُن[۲] (۴۵۹۲)

این بیتِ ظاهراً ساده بعضی از شارحان را دچار خطا و زَلَل کرده و بعضی نیز دربارهٔ آن سکوت کرده‌اند و بعضی نیز به ترجمهٔ تحت‌اللّفظ آن قناعت کرده‌اند. در حالی که این بیت مشکل لفظی و تعقید لغوی ندارد، بلکه فقط مفهوم و منظور بیت صعب‌الوصول است. معنی صوری بیت: صورتی تو را از صورت بیزار می‌کند. و خفته‌ای همهٔ خفتگان را بیدار می‌کند. امّا منظور بیت: بیت فوق و ابیات بعدی ظاهراً جواب مولانا به سؤال شاهزاده است که در بیت پیشین طرح شد. مولانا می‌گوید درست است که انسان کامل در جسمی مجسَّم و صورتی مصوَّر می‌شود، ولی همین جسم و صورت، سالکان و طالبان حقیقت را از صورتْ‌پرستی می‌رهاند، چنانکه در بیت (۷۴) دفتر دوم فرماید:

چون خلیل آمد خیالِ یارِ من صورتش بُت، معنیِ او بُت‌شکن

امّا منظور مصراع دوم: انسان کامل و عارف واصل از امور دنیوی و شهوانی به خواب اندر است. چنانکه در بیت (۳۹۳ ـ ۳۹۲) دفتر اول فرماید:

حالِ عارف این بُوَد بی‌خواب هم گفت ایزد: هُمْ رُقُودٌ، زین مَرَم

خفته از احوالِ دنیا روز و شب چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ رب

پس عارفی که در امور حیوانی و مکاسب بهیمی خواب است و در امور معنوی بیدار، خفتگان خواب غفلت را با سخنان قویم و متین خود به خودآگاهی و خویشتن‌شناسی وارد می‌سازد. این وجه نیز برای مصراع اوّل قابل تأمّل است: عشق صوری و مجازی تو را از عالم صورت بیزار می‌کند، زیرا عشق مجازی پُلی است که آدمی را به سرمنزل عشق حقیقی می‌رساند چنانکه گفته‌اند: **اَلْمَجازُ قَنْطَرَةُ الْحَقیقَة**. در بیت(۱۱۱) دفتر اول نیز آمده است:

عاشقی گر زین سر و گر زان سرست عاقبت ما را بدان سو رهبرست

۱و۲. بیزار کُن و بیدار کُن: هر دو صفت فاعلی مرکّب مرخّم است. به معنی بیزار کننده و بیدار کننده.

پس مظاهر جسمانی به مثابه پُل است نه مقصد، و سالک باید از آن بگذرد و هرگز در آن توقّف نکند. چنانکه طایفه‌ای از صوفیه جمالْ‌پرست به جهت توقّف در آن، زشتی و شَناعت به بار آوردند و به بدنامی و شَنار گرفتار آمدند. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.

(۴۵۹۳) آن کلامت می‌رهاند از کلام وآن سَقامت[1] می‌جهاند از سَقام

آن کلام، یعنی سخن عشق، تو را از قیل و قال و کلام‌های نفسانی می‌رهاند. و آن بیماری، یعنی بیماری عشق، تو را از جمیع بیماری‌های اخلاقی نجات می‌بخشد. چنانکه در بیت (۲۲) دفتر ازل فرماید:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

نیز جایز است «کلامِ» دوم با کسر کاف قرائت شود. کِلام جمع کَلْم (= زخم) است. با این تقدیر معنی مصراع اول چنین است: کلام عشق تو را از زخم‌های روحی می‌رهاند. نیز جایز است کُلام (= زمین سفت و ناهموار) قرائت شود. معنی مصراع اول با توجّه به این معنی اینست: کلام عشق تو را از سختی و ناهمواری نجات دهد. امّا وجه اوّل انسب است.

(۴۵۹۴) پس سَقامِ عشق، جانِ صحّت است رنجهاآش حسرتِ هر راحت است

پس بیماری عشق، روح و جوهرسلامتی است. و رنج‌هایی که در راه عشق نصیب عاشق می‌شود مایهٔ غبطهٔ هر آرامشی است.

(۴۵۹۵) ای تن اکنون دستِ خود زین جان بشُو ور نمی‌شویی، جز این جانی بجُو

این بیت راجع است به بیت (۴۵۸۲) همین دفتر: ای جسم، اینک دست از روح لطیف ربّانی بشُوی. یعنی روح را رهاکن تا به بالندگی و رَیَعان رسد و اگر نمی‌خواهی از او دست بداری، پس لااقلّ روحی دیگر طلب کن. یعنی روح ربّانی را رها کن و به روح حیوانی چنگ در زن.

(۴۵۹۶) حاصل آن شه، نیک او را می‌نواخت او از آن خورشید، چون مه می‌گداخت

خلاصه مطلب، شاه چین شاهزاده را بخوبی مورد لطف و نوازش خود قرار می‌داد، و شاهزاده نیز مانند ماه در برابر آن خورشیدِ معنویت ذوب می‌شد. یعنی به محاق فنا می‌رفت،

---

۱. سَقام: بیماری.

زیرا در انوار قاهرهٔ او محو شده بود.

آن گُـدازِ عـاشقان بـاشد نـمو همچو مَهْ اندر گُـدازش تـازه رُو (۴۵۹۷)

گداختن عشّاق، همان بالیدن و رشد کردن آنان است. مانند ماه که از گداختن و نقصان طراوت چهره پیدا می‌کند، زیرا نقصان ماه نهایتاً به بدرِ کامل می‌انجامد.

جمله رنجوران، دوا دارنـد امـید نالد این رنجور، کِم افـزون کـنید (۴۵۹۸)

همهٔ بیماران جسمانی منتظر شفا و درمان‌انـد، ولی بـیمار عشـق دائـماً مـی‌گوید کـه بیماری‌ام را بیشتر کنید.

خوشتر از این سَم، ندیدم شربتی زین مرض خوشتر، نباشد صحّتی (۴۵۹۹)

عاشق می‌گوید: هیچ شربتی را گواراتر از زهر عشق ندیدم. و هیچ سلامتی و صحتی از بیماری عشق دلنشین‌تر نیست. [وَ الْعِشْقُ شِفاءٌ وَ سِوَی الْعِشقِ مَرَض.]

زیـن گـنه بـهتر، نـباشد طـاعتی سالها، نسبت بـدین دَم، سـاعتی (۴۶۰۰)

هیچ طاعتی بهتر از گناه عشق نیست. سالیان متمادی نسـبت بـه لحـظهٔ درد عشـق، لحظه‌ای بیش شمرده نشود. [پس بُراق عشق جُل کن و بر آن برآی و به معراج حقایق شو.]

مدّتی بُد پیشِ این شه زین نَسَق[1] دل کباب و جان نـهاده بـر طـبق (۴۶۰۱)

شاهزاده مدّتی بدین ترتیب با دلی از عشق شاه سوخته و جانی بدو نثار کرده کنار او نشست.

گفت: شه از هر کسی یک سر بُرید من ز شه هر لحظه قربانم جـدید (۴۶۰۲)

شاهزاده گفت: شاه سر هر کسی را یک بار بُرید، ولی من هر لحظه در راه عشق تو از نو قربانی می‌شوم.

من فقیرم از زر، از سـر مُـحتشم صد هزاران سر خَـلَف دارد سـرم (۴۶۰۳)

من از نظر مالی فقیرم، ولی از نظر سر توانگرم. یعنی من هربار که کشته شوم ققنوس‌وار

---

۱. نَسَق: نظم، ترتیب.

از خاکستر وجودم پر می‌گشایم و به حیاتی برتر زنده می‌شوم و هر سری که از من ببرند سر دیگر جانشین آن شود و سر من صدهزار سر جانشین این سر دارد.

(۴۶۰۴) با دو پا در عشق نتْوان تاختن با یکی سَر عشق نتوان باختن

زیرا با دو پا نمی‌توان در طریق عشق تاخت و تاز کرد. و با یک سر هم نمی‌توان عشقبازی کرد. [بلکه شخص باید پاها و سرها بدهد تا عاشق نامیده شود.]

(۴۶۰۵) هر کسی را خود دو پا و یک سَر است با هزاران پا و سَر، تن نادر است

هر آدمی دو پا و یک سر را دارد. امّا تنی که هزاران پا و سر داشته باشد نادر است. [و آن تن، تن عشّاق است.]

(۴۶۰۶) زین سبب هَنگامه‌ها شد کُل هدر هست این هَنگامه هر دَم گرم‌تر

به همین علّت همهٔ هنگامه‌ها به هدر رفته است، امّا هنگامهٔ عشّاق هر لحظه داغ‌تر می‌شود. [کلمهٔ «کُلّ» تأکید برای «هنگامه‌ها»ست یعنی همهٔ هنگامه‌ها.]

(۴۶۰۷) معدنِ گرمی است اندر لامکان هفت دوزخ از شرَارش یک دُخان

عشق در عالم لامکان، معدن دارد. و هفت طبقهٔ جهنم در قیاس با شعلهٔ عشق، دودی بیش نیست. [هفت طبقهٔ دوزخ، کنایه است از اوصاف بهیمی که در آتش عشق الهی محو می‌گردد.]

در بیانِ آنکه دوزخ گوید که قَنطرهٔ[1] صراط بر سرِ اوست: ای مؤمن از صراط زودتر بگذر

زود بشتاب، تا عظمتِ نورِ تو آتشِ ما را نکُشد، جُزْ یا مُؤْمِنُ فَإِنَّ نُورَکَ اَطفَأَ نارِي

(۴۶۰۸) ز آتشِ عاشق ازین رو، ای صَفی می‌شود دوزخ ضعیف و مُنْطَفی[2]

ای برگزیده، به همین سبب است که دوزخ از آتش عاشق، خموده و خموش می‌گردد. [در مطلع این فصل متن حدیثی آمده که توضیح آن در شرح بیت

---

۱. قَنطَره: پُل.

۲. مُنْطَفی: خاموش. اسم فاعل از مصدرِ اِنْطِفاء. در اصل بوده است مُنْطَفِئ.

(۱۲۴۹) گذشت.]

گویدش: بگذر سبک، ای مُحْتَشم ورنه آتش‌هایِ تو مُرد آتشم (۴۶۰۹)

دوزخ به مؤمن عاشق گوید: ای بزرگوار، زود از من بگذر که آتشِ عشق تو مرا خموش سازد.

کفر، که کبریتِ دوزخ اوست و بس بین که می‌پَخْسانَد او را این نَفَس (۴۶۱۰)

کفر که فقط مایهٔ احتراق جهنّم است ولاغیر، ببین که دَمِ مؤمنِ عاشق آن را خموش و فسرده می‌سازد. [استاد همایی پس از بحثی نسبتاً مفصّل در معنی «پَخْساندن» معنی اصلی آن را تاب و تبش و سوز و گداز دانسته است. و لذا بیت فوق را اینگونه شرح کرده است: کفر که کبریت و آتش‌گیرهٔ دوزخ است در برابر حرارت عشق و نفس گرم عاشق می‌گدازد و در تب و تپش می‌افتد[۱].]

زود کبریتت بدین سودا سپار تا نه دوزخ برتو تازد، نه شَرار (۴۶۱۱)

هرچه سریعتر آتشگیرهٔ کفر را به سودایِ عشق ربّانی بسپار تا نه جهنم اوصاف بهیمی بر روح تو حمله آرد و نه آتش نفسانیّات.

گویدش جنّت: گذر کن همچو باد ورنه گردد هرچه من دارم کَساد (۴۶۱۲)

بهشت نیز به عاشق گوید: هرچه سریعتر از من بگذر، و الّا هرچه دارم از رونق بیفتد. یعنی نعیم من در برابر صفای روحی تو به چیزی شمرده ناید.

که تو صاحب‌خرمنی، من خوشه‌چین من بُتی‌ام، تو ولایت‌هایِ چین (۴۶۱۳)

زیرا تو ای مؤمن عاشق به منزلهٔ خرمنی و من خوشه‌چین. و من به منزلهٔ معشوقی زیبا رخسارم، ولی تو جمیع ولایات چینی. یعنی من یکی از پریچهرگان خطّهٔ چینم، در حالی که تو تمام زیبایی‌های محبوبان چین را در خود یکجا جمع داری. [«بُت» در اینجا به معنی محبوبِ زیباروست. ذکر ولایات چین نیز کنایه از زیبارویان چین است که در ادبیات فارسی

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۱۹۸.

معروف است. منظور دو بیت اخیر: بهشت و نعیم آن یکی از جلوات باطنِ عارفِ بالله است. و این نهایت تمجید از انسان کامل است.]

(۴۶۱۴) هست لرزان زو جَحیم[۱] و هم جِنان[۲] نه مر این را، نه مر آن را، زو امان

هم دوزخ از حقیقت باطن انسان کامل لرزان و مضطرب است و هم بهشت. نه دوزخ از او امان دارد و نه بهشت. [این بیت تلویحاً اِشعار می‌دارد که بهشت و دوزخ دو جلوه از جَلَواتِ لُطفیّه و قهریّهٔ انسان کامل است. لطف او برتر از الطاف بهشتی است و قهر او نیز قهّارتر از صولت و زَعارت دوزخ. این بیت نیز کمال ستایش و مِدْحَت از انسان کامل و عارفِ واصل است.]

(۴۶۱۵) رفت عمرش، چاره را فرصت نیافت صبر، بس سوزان بُدو جان برنتافت

در اینجا مولانا پس از افادات و انتقالات متعدّد به صورت حکایت بازمی‌گردد و می‌فرماید: عمر شاهزادهٔ بزرگین سپری شد در حالی که فرصت نیافت که فراق خود را از معشوق چاره کند. زیرا صبر پدیده‌ای جان‌گداز است و جان او نتوانست بر فراق معشوق صبر آرد.

(۴۶۱۶) مدّتی دندان‌کَنان[۳] این می‌کَشید نارسیده، عمرِ او آخِر رسید

مدّتی دندان روی جگر گذاشت و رنج فراق را تحمّل کرد، ولی هنوز به وصال معشوق نرسیده بود که عمرش به پایان رسید.

(۴۶۱۷) صورتِ معشوق زو شد در نهفت رفت و شد با معنیِ معشوق جُفت

صورت معشوق از وی نهان گشت، امّا او از دارِ این دنیا کوچید و در آن دنیا به حقیقتِ معشوق پیوست. به نحو تأویل یعنی وصال حضرت معشوق در دنیا برای او حاصل نشد، بل در آن سرای بدو رسید.

---

۱. جَحیم: دوزخ.
۲. جِنان: بهشت. هرچند جِنان جمع مکسّر جَنَّت است، ولی فارسیان از آن معنی مفرد اراده می‌کنند.
۳. دندانْ کَنان: در اینجا کنایه است از تحمّل زجر و سختی، ظاهراً تعبیرِ «دندان روی جگر نهادن» معادل آن است.

گفت: لُبسش[۱] گرز شَعْر[۲] و شُشْتَر است　　اِعتناقِ[۳] بی‌حجابش خوش‌تر است　　(۴۶۱۸)

شاهزاده با زبان حال (و نه قال) گفت: پوشش معشوق حتّی اگر از پشم و دیبای شوشتری هم که باشد، البتّه هم‌آغوشی با معشوق، به صورت عریان و بدون لباس لذّت‌بخش‌تر است. [«شُشْتَر» مخفّفِ شوشتر، مراد حریر و دیبای شوشتری است که به لطافت و نرمی مشهور بوده است. منظور بیت: هر قدر که صُوَر خیالیهٔ معشوق در دل عاشق، زیبا منعکس شود باز جایِ خود معشوق را نمی‌گیرد. پس شهود بیواسطهٔ حقیقت بسی برتر از مشاهدهٔ با واسطهٔ حقیقت است.]

من شدم عریان ز تن، او از خیال　　می‌خِرامم در نِهایاتُ‌الْوِصال　　(۴۶۱۹)

من از جسم خود عریان شدم و معشوق از خیال. یعنی من از عالم جسمانی مفارقت جُستم و حضرت معشوق از صور خیالیّهٔ بشری جدا شد و به صورت معنیِ صرف و حقیقت محض بر من تجلّی کرد. بنابر این تا وقتی که انسان اسیر مقتضیات جسمانی است حضرت حق را در حجاب صورت‌های خیالی مشاهده می‌کند، و همینکه از عالم جسمانی برهید حُجُب خیالات و اوهام نیز از برابر دیدهٔ او کنار رود و حقیقت عریان بر او تجلی کند. بدین‌سان به سوی اعلی مرتبهٔ وصال ره می‌پویم.

این مَباحث تا بدینجا گفتنی‌ست　　هر چه آید زین سپس بنهفتنی‌ست　　(۴۶۲۰)

مولانا در بیت فوق به مشتاقان حقیقت گوشزد می‌کند که تا اینجا گوشه‌هایی از رموز این حکایت پرمغز را در بیان آوردیم، امّا سرِّ اکبرِ این حکایت در تنگینْ قالبِ کلمات و حروف در نگنجد. پس فرماید: این بحث‌ها تا این مرحله قابل گفتن و بیان کردن بود، ولی بعد از این هرچه به قلبم خطور کند باید پنهان بدارم و اندر گفت نارَم که سخن تاب آن معانی قاهر ندارد. چنانکه در بیت (۶۹۳) دفتر اوّل فرمود:

زین سبب من تیغ کردم در غِلاف　　تا که کژْخوانی نخواند بر خِلاف

---

۱. لُبْس: پوشش.

۲. شَعْر: موی، در اینجا مراد لباس نرم و لطیفی است که از پشم و کرک سازند.

۳. اِعْتِناق: دست در گردن یکدیگر انداختن، هم‌آغوش شدن.

(۴۶۲۱) ور بگوئی، ور بکوشی صدهزار هست بیگار و، نگردد آشکار

اگر فرضاً صدهزار مرتبه اسرار آن‌را بر زبان آری و برای بیان آن نیز صدهزار مرتبه تلاش کنی، زحمت بیهوده‌ای کشیده‌ای. زیرا سرّ اکبر حقیقت اندر گفت ناید. [چنانکه شخصی از سلطان‌العلماء (پدر مولانا) پرسید: معرفت چیست و محبّت (عشق) چگونه است؟ جواب داد: اگر نمی‌شناسی، با تو چه گویم؟! و اگر می‌شناسی، با تو چه گویم؟! کسی که اهل معرفت و محبّت باشد، خود مزهٔ معرفت و محبّتِ اَللّٰه یابد بی‌شرح. و اگر کسی اهلِ آن نباشد هرچند شرح کنی مزه نیابد[1].]

(۴۶۲۲) تا به دریا، سیرِ اسپ و زین بُوَد بعد ازینَت مَرکبِ چوبین بود

به عنوان مثال، اسب و سوار، تا لب دریا می‌توانند پیش روند. ولی از آن به بعد وسیلهٔ نقلیهٔ چوبی یعنی قایق و امثال آن لازم است. [مراد از «زین» در اینجا سوار است. زیرا شخص روی زین می‌نشیند. در این بیت «اسب و زین» کنایه از مرتبهٔ شریعت یا علم‌الیقین است. و «مرکب چوبین» کنایه از طریقت و یا عین‌الیقین است، و غرق شدن در دریا کنایه از حقیقت و یا حق‌الیقین است. چنانکه بیاید.

پس سمند بادپای عقل و گُربُزی خرد فقط در خشکستان عالم صورت بکار آید ولاغیر.]

(۴۶۲۳) مَرکبِ چوبین، به خشکی ابتر است خاص، آن دریاییان را رهبر است

مرکوب چوبی (قایق و نظایر آن) به درد خشکی نمی‌خورد، بلکه وسیلهٔ مخصوص در سفرهای دریایی (آبی) است و مسافران دریایی را جابه‌جا می‌کند.

(۴۶۲۴) این خموشی مَرکبِ چوبین بُوَد بحریان را خامُشی تلقین بُوَد

سکوت نیز مرکوبی چوبی است، مسافران دریا با سکوت مورد تعلیم و تلقین قرار می‌گیرند. یعنی سُلّاک طریقت باید به سفینهٔ سکوت درآیند تا بتوانند بحر حقیقت را بپیمایند. [سکوتِ اهل‌الله به سالک نشان می‌دهد که در اینجا نکته‌ای بس مکتوم و رازی سر به مُهر است که با قیل و قال مکشوف نگردد، بل با سکوتی توأم با تمرکز و تغوّر باطنی فهم افتد.]

---

۱. معارف، ج ۱، ص ۱۴۳.

هر خموشی کـه مـلولت مـی‌کند نعره‌هایِ عشـقِ آن سـو مـی‌زند (۴۶۲۵)

هر عارف خاموشی که خموشی او تو را دلتنگ می‌کند، در واقع خاموش نیست، بلکه از عشقِ حقیقی نعره‌ها می‌زند. [«خموشی» با یای مصدری نیز جایز است. و امّا معنی مصراع دوم بر این تقدیر صورت گرفت که «آن سو» صفتِ «عشق» قرار گیرد. و مـراد از «آن سـو» جهان برین است. پس «عشقِ آن سو» یعنی عشـقِ آنـجهانی و عشـق حـقیقی. نـظیر تـعبیرِ «زین سر» و «زان سر» در مصراعِ «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است». نـیز جـایز است «عشق» از «آن سو» منفک قرائت شود، معنی مصراع دوم با این قرائت: او در آن سو نعره‌های عشق می‌زند. رجوع شود به بیت (۲۲۳۸) و (۲۱۴۱) به بعد در دفتر پنجم.]

تو همی‌گوئی: عجب! خامُش چـراست؟ او همی گوید: عجب! گوشش کجاست؟ (۴۶۲۶)

تو وقتی یکی از اهل‌الله را در خموشی می‌بینی تعجّب می‌کنی و می‌گویی: عجبا! ایـن شخص چرا حرف نمی‌زند؟! امّا او نیز به زبان حال گوید: عجبا! گوش این شخص کجا رفته است؟! یعنی من با سکوت حرف می‌زنم و اگر کسی اهل اشارت بـاشد بشـارت را دریـابد. چنانکه در بیت (۱۷۳۰) دفتر اوّل فرماید:

حرف و صوت و گـفت را بـرهم زنـم تا که بی این هر سـه بـا تـو دم زنـم

من ز نعره کَـر شـدم، او بـی‌خبر تیزگوشان زین سَمَر[1] هسـتند کَـر (۴۶۲۷)

من از بس نعره زدم، کر شدم، امّا او از نعره‌های من هیچ خبر ندارد. و شنوایان حقیقی (صاحبدلان) از شنیدن قصّهٔ پُر غصّه عشّاق، کر شده‌اند. [«تیزگوشان» بر دو وجه قابل حمل است. وجه اول: مراد اهل حقیقت است، زیرا آنان گوش باطنشان تیز و هـوشیار است. وجـه دوم: مراد شنوایانِ ظاهری است. یعنی کسانی که فقط در امور دنیوی هوشیارند. اینان به سبب پنبه‌های نفسانی که در گوش هوششان انباشته شده نمی‌توانند فریاد عشّاق‌اللّه را بشنوند. پس گویی که کَرَند.]

آن یکی در خواب، نعره مـی‌زند صدهزاران بحث و تلقین مـی‌کند (۴۶۲۸)

مثلاً یکی در خواب نعره می‌زند و صدها هزار نوع بحث و گفتگو می‌کند.

---

۱. سَمَر: حکایتی که در شب نقل کنند، قصّه‌های شبانه.

(۴۶۲۹) این نشسته پهلویِ او بی خبر خفته خود آن است وکَر زآن شور و شر

ولی شخصی که در کنار او نشسته از این غوغا و قیل و قال بی‌خبر است. در واقع همو به خواب اندر است که نمی‌تواند شور و غوغایِ رؤیایی شخص خفته را بشنود.

(۴۶۳۰) وآن کسی کِش مَرکبِ چوبین شکست غرقه شد در آب، او خود ماهی است

و کسی که مرکوب چوبی او بشکست و در آب دریا غرقه شد، براستی که او ماهی است. [این بیت اشارت دارد به مرتبهٔ حق‌الیقین یا حقیقت که از مرتبهٔ شریعت و طریقت برتر است.]

(۴۶۳۱) نه خموش است و نه گویا، نادری‌ست حالِ او را، در عبارت نام نیست

او نه ساکت است و نه ناطق. طُرفه حالتی دارد که نام نتوان بر آن نهادن. یعنی حال عارفِ فانی در حق به گفت نایَد. به عبارتی دیگر مقام فناء گفتنی نیست. چنانکه بودا نیز حالت نیروانا[1] را صریحاً بازگو نکرد. شاید سبب آن باشد که مکاشفات و حالات شهودی در کلام نگنجد.

(۴۶۳۲) نیست زین دو، هر دو هست، آن بُوالْعَجَب شرحِ این گفتن برون است از ادب

عارفِ فانی در حق نه خاموش است و نه گویا. ولی هم خاموش است و هم گویا. شرح این حالتِ شگفت‌انگیز از حوصلهٔ آداب مرسوم بیرون است. یعنی آن حالت نادر و غریب از حیطهٔ گفتار خارج است. [مفاهیم بلند عرفانی چون در ظروف کلمات در نگنجد ناچار زبان در بیان آن دچار تناقض شود.]

(۴۶۳۳) این مثال آمد رکیک و بی‌وُرود لیک در محسوس از این بهتر نبود

مثالی که در خصوص عارف کامل آوردیم زشت و ناساز بود. امّا در جهان محسوسات بهتر از این مثال نمی‌توان پیدا کرد. [پس جمیع امثله در بیان مفاهیم معنوی و

---

۱. معنی لفظی نیروانا فرو مُردن آتش، خموشی و نفی دم است، لیکن از تعاریفی که حول آن شده می‌توان آن‌را توسّعاً با مقام فنای عارفانه مقایسه کرد.

مسائل حقّانی گنگ و سترون است. امّا از ضرب امثال گُزیری نیست. چرا که کتب سماوی نیز مشحون از امثال است.]

متوفّی شدنِ بزرگین از شهْزادگان، و آمدنِ برادرِ میانین به جنازهٔ برادر که آن کوچکین صاحبِ فِراش[1] بود از رنجوری، و نواختنِ پادشاه، میانین را تا او هم لَنگِ احسان شد، ماندپیشِ پادشاه،صدهزار غنایمِ غیبی و عینی بدو رسید از دولت و نظر آن شاه، مَعَ تَقریرِ بَعْضِهِ

کوچکین رنجور بود و، آن وسط بر جنازه آن بزرگ آمد فقط (۴۶۳۴)

برادر کوچکین در آن هنگام بیمار بود. و فقط شاهزادهٔ میانین بر جنازهٔ شاهزادهٔ بزرگین حاضر آمد. [برادر بزرگین در حالی از سرای دنیا می‌کوچد که هنوز عشق صوری از قلبش محو نشده است. به هر حال مولانا سرگذشت او را در همینجا به اختصار درمی‌نوردد. و طُرفه آنکه بسیاری از رموز و اشارات مربوط بدو را نیز مسکوت می‌نهد و درمی‌گذرد و آن‌را به توقّد و زیرکساری خواننده می‌سپرد.]

شاه دیدش، گفت قاصد کین کی است؟ که از آن بحرست و، این هم ماهی است؟ (۴۶۳۵)

شاه چین وقتی شاهزادهٔ میانین را دید او را شناخت ولی تجاهل کرد و عمداً از مُعَرِف سؤال کرد که این شخص کیست؟ آیا او هم از همان دریاست؟ آیا این شخص هم ماهیِ آن دریاست؟ یعنی آیا این شخص هم به دریای عشق تعلّق دارد؟ [مصراع دوم هم استفهامی است. امّا شارحی آن را جواب مصراع اوّل پنداشته که ناصواب است. جواب این سؤالات در بیت ذیل آمده است.]

پس مُعَرِف گفت: پورِ آن پدر این برادر زآن برادر خُردتر (۴۶۳۶)

پس مُعرِّف گفت: بله، این شخص نیز پسر آن پدر است. یعنی او نیز شاهزاده است، منتهی از نظر سنّی کوچکتر از برادری است که فوت کرد.

---

۱. صاحبِ فِراش: بیمار. «فِراش» به معنی بستر است. و چون بیمار معمولاً در بستر می‌آرمد از اینرو «صاحب فِراش» کنایه از بیمار شده است.

(۴۶۳۷) شه نوازیدش که هستی یادگار کرد او را هم بدین پرسش شکار

شاه چین او را مورد لطف قرار داد و بدو گفت که تو یادگار او در نزد ما هستی. شاه با این احوالپرسی و تفقّد، قلب او را صید کرد. [پادشاه چین برادر میانین را به یادگارِ برادر بزرگین به ملازمت خویش برگزید و قلب او را با این لطف مسخّر کرد.]

(۴۶۳۸) از نوازِ شاه، آن زارِ حَنید[1] در تنِ خود، غیرِ جان، جانی بدید

بر اثر لطف و نوازش شاه چین، آن خسته دلِ دردِ فراق کشیده، بجز جانِ معمولی خود، جانی دیگر مشاهده کرد. یعنی به مدد آن شاه معنوی و انفاس زکیّهٔ او به ترقّی معنوی و تعالی روحی نائل آمد.

(۴۶۳۹) در دلِ خود، دید عالی غُلْغُله که نیابد صوفی آن در صد چِله[2]

شاهزادهٔ میانین در دلِ خود چنان غوغای روحانی و غلغلهٔ معنوی را یافت که صوفیِ اهل ریاضت حتّی پس از صدبار چلّه‌نشینی نمی‌تواند بدان حالت دست یازد. [این بیت لزومِ داشتن مرشد را در سلوک تصریح کرده است. ولیّ مرشد در صورتی که صالح باشد راه طویل سلوک فردی و سرّخود را کوتاه می‌کند. چنانکه در بیت (۵۵۸) دفتر سوم فرماید:

هر که در ره، بی‌قلاووزی رود هر دو روزه راه، صد ساله شود]

(۴۶۴۰) عرصه و دیوار و کوهِ سنگْ‌بافت پیشِ او چون نارِ خندان می‌شکافت

میدان و در و دیوار و کوهِ بافته شده از سنگ در برابر او مانند انار خندان بر خود می‌شکافت. یعنی حقیقت هرچیز برای او منکشف می‌شد. [«سنگْ‌بافت» صفت مرکّب مفعولی است، به معنی بافته شده از سنگ است. مانند «زَرْبافت» که بافته شده از زر است. پس «کوهِ سنگْ‌بافت» یعنی کوهی که تار و پودش از سنگ باشد. علمای معانی بیان این ترکیب را استعارهٔ بالکنایه گویند از آنرو که کوه به پارچهٔ بافتنی تشبیه شده است بی‌آنکه مُشَبَّهٌ‌بِه را

---

۱. حَنید: دلْ‌سوخته، داغدیده. حَنید یا حَنیذ در اصل به معنی گوسفند و گاو و گوسالهٔ بریان شده است. (چنانکه در آیهٔ ۶۹ سورهٔ هود نیز آمده است) امّا در اینجا همانطور که مذکور افتاد توسّعاً و مجازاً به معنی دل‌سوخته است.

۲. چِله: چِلّه (با تشدید و تخفیف لام هر دو جایز است)، چله‌نشینی. رجوع شود به شرح بیت (۵۵۰) و (۱۳۰۰) دفتر اوّل.

ذکر کند، بلکه فقط «بافتن» را که از لوازم و مُقوِّمات وجه شَبَه است مذکور داشته است. در برخی از نسخه‌ها «کوه و سنگ‌تافت» آمده است. یعنی کوه و سنگ در نظرش می‌درخشیدند. وجه اوّل انسب است.

منظور بیت: همهٔ موجودات جهان، حتّی جمادات نیز در نظر او مَجلا و مِرآتِ تجلّیات الهی شدند، زیرا به مدد پیرِ راهدان (شاه چین) حُجُب ناسوتی از برابر چشم شاهزاده واپس رفت و او توانست حقیقت مکشوفِ هر چیز را مشاهده کند. در اینجا «انار خندان» کنایه از انار شکافته است. مراد انکشاف اسرار بر شاهزاده است. همانطور که انار شکافته دانه‌هایش پیداست. موجودات نیز درون خود را بر او آشکار کرده بودند.]

ذره ذرّه پیش او همچون قِباب[1] دَم به دم می‌کرد صدگون فتحِ باب (۴۶۴۱)

هر ذرّه از موجوداتِ جهان در نظر شاهزاده به صورت گنبدی بزرگ جلوه می‌کرد، یعنی هر ذرّه در دلِ خود، جهانی پهناور است و این حقیقت را فقط دانایان و اهل نظر دانند. آن شاهزاده به مرتبه‌ای از روشن‌بینی رسیده بود که بدین امر وقوف داشت. و شاه چین هر لحظه برای شاهزاده صدنوع رازگشایی می‌کرد.

باب، گه روزن شدی، گاهی شعاع خاک، گه گندم شدیّ و، گاه صاع[2] (۴۶۴۲)

در، گاه به صورت روزنه درمی‌آمد و گاه به صورت پرتو. خاک، گاه گندم می‌شد و گاه پیمانه. [این بیت بر سعهٔ مراتب وجودی دلالت دارد. یعنی موجودات، قابلیّت تبدّل به یکدیگر دارند. به هر حال او بدان بصیرتی رسید که بر حقایق اشیاء وقوف می‌یافت و راز وحدت وجود را عیاناً می‌دید.]

در نظرها چرخ، بس کهنه و قَدید[3] پیشِ چشمش هر دَمی خَلْقٌ جَدید (۴۶۴۳)

هرچند آسمان یعنی کلِّ جهان در نظر ظاهریان کهنه و فرسوده می‌نماید، لیکن در نظر او، یعنی شاهزاده هر لحظه از نو پدید می‌آید. یعنی عارفان، تازه‌بین هستند چرا که برای

---

۱. قِباب: گنبدها. جمعِ قُبّه.

۲. صاع: پیمانه، معادلِ چهار مُدّ که امروزه تقریباً برابر سه کیلوگرم است.

۳. قَدید: گوشتی که در قدیم می‌خشکاندند و در زمستان مصرف می‌کردند. در اینجا مناسب معنی کهنه و فرسوده است.

جـهان ثـبوت و سکـونی قـائل نـیستند. بـل آن‌را آنـاً فَآنـاً در تـغیّر و تـحوّل مـی‌بینند. [«خَلْقٌ جَدید» تعبیری قرآنی است. عرفا و صوفیّه و حکمایِ عارفْ‌مشرب از آن بـه نـتایج شِگَرفی رسیده‌اند که از آن جمله موضوعِ **تبدّل اَمـثال و حـرکت جـوهریّه** است کـه بـدان آیه و نظایر آن، مُشیَّد شده است. در این باب رجوع شود به شرح بـیت (۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اوّل.

حیات ظاهریان بر تکرار و ثبوت در سکون استوار است، در حالی که حیات عارفان بر تجدّد و ثبوت در حرکت. از اینرو عارفان به ولادت ثانویه اعتقاد دارند. ولادت اوّل زایش از زهدان مادر است، و ولادت ثانویه، زایش از مشیمهٔ طبیعت و ورود به حیات طیّبه.]

(۴۶۴۴) **روح زیبا چونکه وارست از جسد از قضا بی‌شک چنین چشمش رسد**

وقتی روح لطیف و زیبا از قـفس کـالبد آزاد شـد، طـبق قـضای الهـی بـدو چشـمی حقیقت‌بین عطا شود. [چنانکه در آیهٔ ۲۲ سورهٔ ق آمده است: لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِـنْ هٰـذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. «ای نادان! تو از چنین روزی به غـفلت انـدر بودی. تا آنکه پرده از برابر چشمان تو برداشتیم و در این روز چشمانت تیزبین شد.»]

(۴۶۴۵) **صد هزاران غیب، پیشش شد پدید آنچه چشمِ مـحرمان بـیند، بـدید**

صدها هزار مورد از امور غیبی بر شاهزاده مکشوف گشت. هر آنچه چشـم مـحرمانِ اسرار می‌بیند، چشم او نیز همان‌ها را دید.

(۴۶۴۶) **آنچه او اندر کتب برخوانده بـود چشم را در صـورتِ آن بـرگشود**

همهٔ مطالبی که شاهزاده در کتاب‌های آسمانی خوانده بود عیناً شهود کـرد. یـعنی از مرتبهٔ علم‌الیقین به عین‌الیقین تعالی یافت.

(۴۶۴۷) **از غـبارِ مَـرکبِ آن شـاهِ نـر یافت او کُحلِ[1] عـزیزی در بَـصَر**

از گَـرد و غـباری کـه سـمندِ هـمّت آن شـاهِ پُـر اقـتدار انگـیخته بـود، سـرمه‌ای گرانبها در چشم خود یافت. یعنی شاهزاده به همّت آن شاه طریقت چشم دلِ خـود را بـصیر

---

۱. کُحْل: سرمه. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۳) همین دفتر.

یافت.

بر چنین گُلزار دامن می‌کشید جزو جزوش نعره‌زن: هَلْ مِنْ مَزید؟ (۴۶۴۸)

شاهزاده در چنین گلستان اسرار و حقایق ربّانی می‌خرامید. و هر یک از اجزای وجودش فریاد برمی‌آورد که: آیا بیشتر از این هست؟ [در مصراع دوم از آیهٔ ۳۰ سورهٔ ق اقتباس شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲) دفتر دوم. منظور اینست که شاهزاده از انکشاف اسرار سیر نمی‌شد.]

گُلشنی کز بَقل[1] روید، یک دَم است گُلشنی کز عقل روید، خُرّم است (۴۶۴۹)

گُلزاری که از بذر و نبات روید سریع‌الزّوال است، امّا گلزاری که از عقل روید همواره سرسبز و مصفّاست.

[گُل همین پنج روز و شش باشد وین گلستان همیشه خوش باشد]

گُلشنی کز گِل دمد، گردد تباه گُلشنی کز دل دمد، وافَرْحَتاه[2] (۴۶۵۰)

گُلزاری که از گِل بردمد می‌پژمرد. امّا خوشا بر آن گُلزاری که از دل بردمد.

علم‌هایِ بامزهٔ دانسته‌مان زآن گلستان یک دو سه گلدسته دان (۴۶۵۱)

این همه علومی را که مطبوع می‌دانیم تماماً دو سه دسته گُل از گلزار اسرار الهی است. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

زآن زبونِ این دو سه گُلدسته‌ایم که درِ گُلزار بر خود بسته‌ایم (۴۶۵۲)

از آنرو ذلیلِ این دو سه دسته گُل شده‌ایم که درِ گُلزار معنوی را به رویِ خود بسته‌ایم. [مولانا در ابیات پیشین بخصوص دو بیت اخیر با تشبیهی بس بدیع و ظریف مقایسه‌ای کرده است میان علوم تحقیقی (عرفانیات) و علوم تقلیدی (علوم رسمی و اکتسابی). جان کلام او در اینجا اینست که علوم اکتسابی بشری تماماً از جهان برین القاء و الهام می‌شود. و نسبت این علوم به علومِ جهان برین، نسبت چند دسته گُل به گلستان است. امّا انسان به همین چند دسته

---

۱. بَقْل: سبزه و گیاهی که از زمین بروید.

۲. وافَرْحَتاهُ: کلمه‌ای است که در مقام اظهار شادی گویند، خوشا.

گُل بسنده می‌کند و خود را از گلزار علوم محروم می‌دارد. چرا؟ به دلیل آنکه کوته‌بین است و با دست خود درِ گلزار حقایق را به روی خود می‌بندد.]

(۴۶۵۳) آنچنان مِفتاح‌ها هر دمَ به نان می‌فُتَد، ای جان دریغا از بَنان[۱]

جانا، دریغا که به سبب شکمبارگی کلیدهای گُلزار اسرار ربّانی لحظه به لحظه از سر انگشتانمان بر زمین می‌افتد. [«به نان» یعنی به سبب میل به نان. «نان» در اینجا کنایه از شکم و عوارض شکم است. منظور بیت: شکمبارگی و حیوان‌صفتی موجب محرومیت از گلزار حقایق ربّانی است.]

(۴۶۵۴) ور دَمی هم فارغ آرَنْدَت ز نان گِردِ چادر گَردی و عشقِ زنان

و تازه اگر لختی از مشکل شکم برآسایی پیرامون چادرِ زنان و شیفتگی آنان می‌گردی. یعنی وقتی شکمت سیر شد به فکر ارضای تحت‌البطن می‌افتی.

(۴۶۵۵) باز اِستسقات[۲] چون شد موجْ‌زن مُلکِ شهری بایدت پُر نان و زن

وقتی که میل و اشتهای سیری‌ناپذیر تو موّاج و متلاطم شود. دیگر به چند نان و چند زن هم قانع نمی‌شوی، بلکه طمع می‌کنی که یک شهر پُر از نان و زن به تو تعلّق داشته باشد. [«استسقا» در اینجا کنایه از شهواتِ عنان گسیخته و سیری‌ناپذیر است. اگر آدمی به صیانت نفس نپردازد شهوات طغیان کنند و حدّی نشناسند.]

(۴۶۵۶) مار بودی، اژدها گشتی مگر یک سَرَت بود، این زمانی هفت سَر

ابتدا مار بودی، امّا رفته رفته به اژدها تبدیل شدی. قبلاً مارِ یک سر بودی، و اینک مارِ هفت سر شده‌ای. [تمثیلی است در مقتدر شدن نفس امّاره آنگاه که بدو مجال داده شود. چنانکه در بیت (۲۲۸۵) دفتر دوم فرماید:

اژدها گشته است آن مارِ سیاه آنکه کِرمی بود افتاده به راه

نیز رجوع شود به بیت (۱۰۵۳) به بعد در دفتر سوم.]

---

۱. بَنان: سرانگشت.

۲. اِستِسْقا: رجوع شود به شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

اژدهـــایِ هَـفت سَـر، دوزخ بُـوَد　　حرصِ تو دانه‌ست و، دوزخ فخ[1] بُوَد　　(۴۶۵۷)

اژدهای هفت سر، همان جهنّم است، و طمع تو به منزلهٔ دانه است و جهنّم به منزلهٔ دام است. [«اژدهای هفت سر» کنایه از نفس امّاره است. چنانکه فرماید:

دوزخ است این نفس و دوزخ‌اژدهاست　　کو بـه دریـاها نگـردد کـمّ و کـاست

پس هفت سر بودن نفس امّاره اشاره دارد به تکثّر و اقتدار عنان گسیختهٔ آن. هرچـه آدمی به سوی ارضای شهوات حیوانی رود نفس اماره‌اش ستبرتر گردد. آیهٔ ۴۴ سورهٔ حجر به هفت در بودن دوزخ تصریح دارد. مفسّران نام درهای هفتگانهٔ دوزخ را چنین گفته‌اند: جهنم، لَظیٰ، حُطَمه، سعیر، سقر، جحیم و هاویه[2].]

دام را بِـــدْران، بسـوزان دانـه را　　باز کن درهایِ نـو، ایـن خـانه را　　(۴۶۵۸)

دام را پاره کن و دانه را بسوزان و برای خانهٔ وجود خود درهایی جدید به سوی عالم نور بگشا.

چون تو عاشق نیستی، ای نرگدا[3]　　همچو کوهی بی‌خبر، داری صَـدا[4]　　(۴۶۵۹)

ای گدای سمج، حال که تو عاشق نیستی، مانند کوه، ناآگاهانه صدا را منعکس می‌کنی. [از این بیت تا چند بیت دیگر بحث بر محور اهل تقلید است. اینان همچون کوهِ جامدند کـه صدا و ندا را در خود طنین می‌دهند بی‌آنکه مفهوم آن را بدانند. مولانا تقلید را به کرّات و مرّات در مثنوی مورد نقد قرار داده است. به عنوان نمونه رجوع شود به بیت (۵۰۲ ـ ۴۸۶) دفتر دوم، و (۲۹۷ ـ ۲۸۲) دفتر اوّل.]

کوه را گفتار کـی بـاشد ز خَـود؟　　عکسِ غیرست آن صدا ای مُعْتَمَد　　(۴۶۶۰)

کوه چگونه ممکن است که صدا و ندایی از خود داشته باشد؟ ای دوست مورد اعتماد، آن صدا و ندا مسلّماً از کوه نیست بلکه از کسی دیگر است.

---

۱. فَخّ: دام. جمع: فِخاخ و فُخُوخ.
۲. ر. ک. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۸۹۷.
۳. نَرْ گدا: گدای سمج.
۴. صَدا: طنین صوت.

(۴۶۶۱) گفتِ تو، زآن سان که عکسِ دیگری‌ست جمله احوالت، بجز هم عکس نیست

گفتار تو نیز از تو نیست بلکه انعکاس صوت دیگران است. یعنی این سخنان انیق و کلمات رشیق که بر زبان می‌آوری جملگی تقلیدی است، زیرا به بطن آن راه نیافته‌ای. چنانکه طوطیان نیز بر این سیاقت سخن توانند گفت. خلاصهٔ کلام همهٔ احوالِ تو چیزی جز تقلید از دیگران نیست.

(۴۶۶۲) خشم و ذوقت هر دو عکسِ دیگران شادیِ قَوّاده[۱] و خشمِ عَوان[۲]

هم غضب تو مقلّدانه است و هم شادمانی تو. درست مانند شادیِ «پااندازان» و خشم مأموران حکومتی. [مولانا می‌فرماید آدمی نه تنها در اقوال مقلّد است، بل در احوال نیز مقلّد است. و برای تبیین این مطلب احوال تقلیدی انسان را به شادیِ قوّادگان و خشمِ عوانان تشبیه می‌کند. چه شادی این دو صنف مبیّن حال شخصی آنان نیست. بل شادی قوّاد انعکاس شادی زن و مردی است که توسط او برای ارضای شهوت به هم می‌رسند. و خشم عوان نیز انعکاس قهر حکومت است.]

(۴۶۶۳) آن عَوان را، آن ضعیف آخِر چه کرد؟ که دهد او را به کینه زجر و درد

آخر آن شخص ضعیف در حقّ مأمور حکومتی چه جفایی کرده است که با کینه او را مورد شکنجه و تعذیب قرار می‌دهد؟ [امّا چون حاکم از فعل آن ضعیف به خشم آمده به عوان می‌گوید او را بزن و عوان نیز تا قبل از فرمان حاکم هیچ کینه‌ای نسبت بدان فرد نداشته، امّا با اشارهٔ حاکم ناگهان به انبان خشم و غضب تبدیل می‌شود. احوال مقلّدان اینگونه است.]

(۴۶۶۴) تا به کی عکسِ خیالِ لامِعه[۳]؟ جهد کن تا گرددت این واقعه[۴]

آخر تا کی می‌خواهی اندیشه‌های درخشان ارباب بصیرت را مقلّدانه در خود انعکاس دهی؟ یعنی اهل تحقیق و ارباب تفکّر اصیل اندیشه‌هایی درخشان دارند. و تو به جای آنکه به نحو محقّقانه اندیشه‌ورزی کنی، طوطی‌وار اندیشه‌های آنان را به نمایش می‌گذاری بی‌آنکه

---

۱. قوّاده: پا انداز، کسی که زنان و مردان را برای هم‌آغوشی به هم برساند.
۲. عَوان: رجوع شود به شرح بیت(۹۴۸) دفتر اوّل.
۳. لامِعه: درخشان.
۴. واقِعه: از مصطلحات صوفیه و عرفاست. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۶) دفتر دوم.

بدانی آنان چه می‌گویند. پس تلاش کن تا اندیشه‌های اصیل بر قلب تو وارد شود.

تا کـه گـفتارت ز حـالِ تـو بُـوَد　　سـیرِ تـو بـا پَـرّ و بـالِ تـو بُـوَد　　(۴۶۶۵)

تا سخن تو بیان حال تو باشد و سَیَران و طَیَرانِ تو نیز با بال و پَرِ همّت و فکرت تو باشد نه با بال و پَرِ ساختگی و بربسته.

صید گیرد تـیر، هـم بـا پَـرِّ غـیر　　لاجَرَم بی‌بهره است از لَحمِ[1] طَیْر[2]　　(۴۶۶۶)

مثلاً تیر هم صید می‌گیرد، البتّه با پرِ دیگری. یعنی با نیروی دیگران شکار را هدف قرار می‌دهد. به همین سبب از گوشت پرندگان بدو نصیبی نرسد.

باز، صید آرَد، به خود از کوهسار　　لاجَرَم شاهش خورانَد کبک و سار　　(۴۶۶۷)

امّا بازِ شکاری نیز از کوهستان پرنده شکار می‌کند، منتهی با تلاش و نیروی بال و پرِ خود. ناگزیر شاه بدو گوشت کبک و سار می‌خوراند. [دو بیت اخیر تمثیلی است در بیان فرق مقلّد و محقّق.]

منطقی کز وحی نَبْوَد، از هـواست　　همچو خاکی در هوا و در هَبا[3]ست　　(۴۶۶۸)

سخنی که از منبع وحی سرچشمه نگیرد، قطعاً از هواهای نفسانی نشأت یـافته است. چنین سخنی مانند گرد و غبار در هوا پراکنده است. یعنی سخنان نـفسانی بـی‌مأخذ است و پا در هوا.

گر نماید خواجه را این دَم غـلط　　ز اوّلِ وَالنَّجْم برخوان چـند خـط　　(۴۶۶۹)

اگر این سخن به نظر جناب خواننده و یا شنوندهٔ مثنوی ناصواب می‌آید، لطف فرموده چند آیه از ابتدای سورهٔ نجم را تلاوت کند.

---

۱. لَحْم: گوشت.

۲. طَیْر: پرنده، اگر جمعِ طائر باشد به معنی پرندگان است.

۳. هبا: مخفف هَباء به معنی ذرّات پراکندهٔ گرد و غبار در هوا که در شعاع آفتاب از روزن دیده شود. مجازاً به معنی حقیر و ناچیز. این لفظ متّخذ از آیهٔ ۶ سورهٔ واقعه است.

(۴۶۷۰) تا که مٰا یَنْطِق مـحمّد عَـنْ هَـویٰ إن هُـوَ إلّا بِـوَحْیٍ اِحْـتَویٰ

تا برسی به آیه‌ای که می‌گوید محمّد(ص) از روی هوای نفس و خواهش دل سخن نمی‌گوید. هرچه او گوید چیزی جز وحی الهی نیست. [نقل به مضمون از آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم است که می‌فرماید: وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ إنْ هُوَ الّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ. «و محمّد از روی هوای نفس سخن نگوید. هرآنچه گوید چیزی جز وحی نیست که بدو رسد.»]

(۴۶۷۱) احمدا، چون نیستت از وحی، یاس[1] جسمیان را دِه تحرّی و قیاس

ای احمد(ص) چون تو از وحی نومید نیستی، جُستار و قیاساتِ عقل جزئی را به اسیران جسم و جسمانیّات واگذار.

(۴۶۷۲) کز ضرورت هست مُرداری حلال که تحرّی نیست در کعبهٔ وِصال

زیرا که به گاهِ ضرورت، خوردن گوشت مُردار نیز حلال می‌شود. ولیکن در کعبهٔ وصال، موضوع جستجو منتفی است. [منظور دو بیت اخیر: کسی که به منبع وحی و اشراقات ربّانی متّصل است نیازی به خردورزی‌های بوالفضولانه و قیل و قال‌های مرسوم ندارد. بلکه این کار اضطراراً برای کسانی مجاز است که هنوز از تخته‌بند عالم محسوسات نرسته‌اند. چنانکه مثلاً اگر کسی در اضطرارِ گرسنگی قرار گیرد خوردن گوشت مُردار برای او و فقط به مقدار سدّ جوع مجاز است ولاغیر. اَلضَّرُوراتُ تُبیحُ الْمَحْظُوراتِ. رجوع شود به شرح بیت (۵۲۰) دفتر دوم. به هر حال مولانا مناقشات لفظی را به مرتبهٔ اکل میته تنزّل داده است.

امّا کسی که به وصال حقیقت رسیده نیازی به مناقشات کارافزا و مباحثات خم اندر خمِ اصحاب قیل و قال ندارد، چنانکه مثلاً کسی که در درون کعبه است نیازی به یافتن قبله ندارد و می‌تواند به هر سو نماز کند. چنانکه خود فرمود: «در درون کعبه رسم قبله نیست».]

(۴۶۷۳) بـی تحرّی و اجتهاداتِ هُدیٰ هر که بِدعت پیشه گیرد از هوا

هر کس بدون جستجوها و تلاش‌های هدایت جویانه و از روی هواهای نفسانی راه بدعت پوید. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

---

۱. یاس: ناامیدی. در اصل یَأْس است. امّا در فارسی این قبیل همزه‌ها را خصوصاً اگر در قافیه آید به الف تبدیل می‌کنند. مانندِ شَأْن که می‌شود شان.

همچو عادش بَر بَرَد باد و کُشَد نه سلیمان است تا تختش کَشَد (۴۶۷۴)

باد، او را مانند قوم عاد در می‌رُباید و به هلاکتش می‌رساند. اینان دیگر سلیمان نیستند که باد برای آنان به صورت تختی روان درآید. [رجوع شود به توضیح صفحهٔ ۲۶۲ دفتر اوّل این شرح دربارهٔ هود و قوم عاد. نیز رجوع شود به شرح بیت (۷۸۴) دفتر چهارم. و توضیح سلیمان و باد در شرح بیت (۱۰۱۵) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: هوای نفس قوم عاد سبب توفیدن باد مهلکی گشت که عادیان را به زوال بُرد. امّا اگر سلیمان‌صفت باشی هوای نفسانی مطیع تو شود.]

عاد را باد است حَمّالِ خَذُول[1] همچو بَرّه در کفِ مردی اَکُول[2] (۴۶۷۵)

باد برای قوم عاد حمّالی خوار کننده است. درست مانند بَرّه‌ای که در دست مردی پُرخور باشد. شخص شکمباره برّه را دوست دارد، امّا نه حفظ و بقای آن را بلکه فقط خوردنِ آن را. باد نیز حمّال عادیان شد، امّا نه حمّالِ خادم بل حمّالِ هادم.

همچو فرزندش نهاده بر کنار می‌بَرَد تا بُکْشَدَش قصّابْ‌وار (۴۶۷۶)

شخص شکمباره برّه را مانند فرزندش در آغوش می‌کشد، امّا آن را می‌برد تا مانند قصّابان ذبح کند. [باد برای قوم عاد نیز چنین بود.]

عاد را آن باد ز استکبار بود یارِ خود پنداشتند، اغیار بود (۴۶۷۷)

قوم عاد به سبب تکبّر و خودخواهی خیال کردند که بادِ مهلکِ صرصر یاور آنان است، در حالی که آن باد با آنان بیگانه بود نه یاور.

چون بگردانید ناگه پوستین[3] خُردشان بشکست آن بِئْسَ‌القَرین[4] (۴۶۷۸)

آن یاورِ بد، یعنی باد صرصر همینکه تغییر حال داد، عادیان را خُرد و متلاشی کرد.

---

۱. خَذُول: بسیار خوار کننده.
۲. اَکُول: پُرخور، بسیار خوار.
۳. پوستین گردانیدن: کنایه از تغییر وضع و دگرگون کردن حال.
۴. بِئْسَ‌القَرین: بد یار و مصاحبی است. متّخذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ زخرف.

(۴۶۷۹) باد را بشکن، که بس فتنه‌ست باد پیش از آن کِت بشکند او همچو عاد

پیش از آنکه باد غرور مانند قوم عاد تو را درهم شکند. آن‌را درهم شکن زیرا که باد غرور بلای عجیبی است.

(۴۶۸۰) هود دادی پند کِای پُر کِبرْخَیْل[۱] برکَنَد از دستتان این باد، ذَیْل[۲]

هودِ نبی(ع) به آنان نصیحت می‌کرد که: ای قومِ پُر نخوت، این باد دامن خود را از دست شما بیرون می‌کشد. یعنی بالاخره این بادِ رام بر شما می‌توفد و درهمتان می‌کوبد.

(۴۶۸۱) لشکرِ حقّ است باد و، از نفاق چند روزی با شما کرد اِعتناق[۳]

باد نیز لشکر حضرت حق است که چند روزی از روی نفاق با شما آغوش در آغوش شده است. یعنی باد نیز از جُنودُالله است که چند صباحی بر شما بادِ شرطه می‌نماید و بر وفق مرادتان می‌وزد، ولی نرمخویی او از روی تضریب و نفاق است، زودا که چهرهٔ حقیقی خود را بر شما بنماید و به صورت صرصرِ سرکش درآید. [اِسناد «نفاق» به باد از روی مجاز است. یعنی اهل غفلت حتّی ماهیّت پدیده‌های طبیعی را نیز نمی‌شناسند.]

(۴۶۸۲) او به سِر، با خالقِ خود راست است چون اجل آید، برآرد باد، دست

باد در خفا با آفریدگار خود صادق است. و چون اجل دررسد، باد دست فراز می‌دارد.[به مصداقِ اَلْمَأْمورُ مَعْذور، باد مأمور الهی است و مطیع اوامر او.]

(۴۶۸۳) باد را اندر دهن بین رهگذر هر نفس آیان[۴]، روان در کرّ و فرّ

مثلاً ببین که باد چگونه در دهان عبور می‌کند. در هر لحظه می‌آید و می‌رود.

---

۱. خَیْل: گروه، قبیله، قوم. در اصل به معنی رمهٔ اسبان است که مجازاً به سواران و هر جمعی اطلاق شود. جمع: خُیول.

۲. ذَیْل: دامن. جمع: اَذْیال.

۳. اِعْتناق: دست در گردن یکدیگر انداختن، در آغوش کشیدن.

۴. آیان: آینده.

حلق و دندان‌ها از او ایمن بود حق چو فرماید، به دندان درفتد (۴۶۸۴)

گلو و دندان‌ها از گزند باد در امان‌اند، امّا وقتی که خداوند به باد دستور دهد به جان دندان‌ها می‌افتد.

کوه گردد ذَرّه‌یی باد و، ثقیل[۱] دردِ دندان، دارَدَش زار و علیل (۴۶۸۵)

در آن لحظه ذرّه‌ای باد مانند کوهی سنگین شود. و دردِ دندان آدمی را نالان و بیمار کند. [سه بیت اخیر که بر سبیل مثال آمده مبیّن یکی از قواعد طب قدیم است. و آن اینکه اطبای قدیم منشأ بسیاری از بیماری‌ها را «باد» می‌دانستند.[۲] رجوع شود به بیت (۱۴۶) به بعد در دفتر چهارم. بیت فوق ناظر است به دو بیت حدیقهٔ سنایی. مرد نادانی وقتی که دید دوستش از درد دندان پریشان و پُرتاب است برای تسلّیِ خاطر او:

گفت: باد است، از این مباش حزین گفت: آری، ولیک سویِ تو این
بر من این درد، کوهِ پولادست چون تو فارغ شدی، تو را باد است]

این همان باد است کایمن می‌گذشت بود جانِ کَشت و، گشت او مرگِ کَشت (۴۶۸۶)

این همان بادی است که بدون آزار و در کمال ایمنی می‌آمد و می‌رفت. این باد به کشتمند، جان می‌بخشید، یعنی بادی بود که ابرهای باران‌زا را برفراز کشتمندها و مزارع می‌آورد و باران نرم و خرد خرد می‌بارید و کشتمند را طراوت می‌بخشید. به گاهِ پاک کردن خرمن نیز مفید می‌افتاد. ولی اینک جان کشتمند را می‌ستاند. یعنی آن‌را به ویرانه مبدّل می‌کند. [استاد همایی در توضیح ابیات پیشین می‌نویسد: مولانا با همان شیوه و طرز خاص که در تخیّلات شاعرانه و انتقال افکار دارد از کلمهٔ «هویٰ = هوا» به معنی هوس و آرزوی دل که در ابیات پیش گذشت به «بادِ هوا» و «بادِ عاد» و «بادِ سلیمان» و «بادِ غرور» و «بادِ تنفّس» و «باد درد دندان» منتقل می‌گردد و در هر مورد مضمونی لطیف و مطلبی عالی بیان می‌کند. در بیت متن که می‌گوید «باد را بشکن که بس فتنه‌ست باد» مقصودش باد غرور و هوای نفس است.[۳]]

---

۱. ثقیل: سنگین.
۲. ر. ک. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، ج ۲، ص ۷۰.
۳. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۱۱.

(۴۶۸۷) دستِ آن کس که بکردت دست، بوس وقتِ خشم آن دست می‌گردد دَبُوس[۱]

مثال دیگر. آن کس که قبلاً دست تو را می‌بوسید، همان دست به هنگام خشم به گُرزی مبدّل می‌گردد و علیه تو بکار می‌رود. [شارحی از متأخرّان «دستبوس» خوانده و چنین معنی کرده است: «مثل این باد، مثل دست آن انسان است که در حالت تسلیم شدنت آن را می‌بوسیدی...[۲]» این قرائت معنی بلیغی از بیت فوق به دست نمی‌دهد. کَمٰا یَظْهَرُ ذٰلِکَ بِأَدْنیٰ تَأَمُّلٍ.]

(۴۶۸۸) یا رب و یا رب برآرَد او ز جان که بِبُر این باد را، ای مُستَعان[۳]

آن کس که دردِ دندان کلافه‌اش کرده است از صمیم قلب فریادِ یا ربّ، یا ربّش بلند می‌شود و می‌گوید: ای یاور بندگان، این باد را از من رفع فرما.

(۴۶۸۹) ای دهان، غافل بُدی زین باد، رَوْ از بُنِ دندان در استغفار شو

ای صاحب دهانی که از این باد غافل بودی، برو از تهِ دل آمرزش طلب کن. [شاید مراد اینست که دردها و بیماری‌ها به جزای گناهان پیشین بوده است. الله اعلم.]

(۴۶۹۰) چشمِ سختش اشک‌ها باران کند مُنکِران را درد، اللّه خوان کند

چشم بی‌احساس و عاطفه شخص غافل به هنگام گرفتاری و بلا اشک‌های فراوان می‌بارد. اصولاً خداوند از طریق درد دادن، حقّ‌ستیزان را نیز ذاکرِ خدا می‌کند. [این بیت مضمون آیهٔ ۶۵ سورهٔ عنکبوت را تداعی می‌کند. آدمیان معمولاً به گاه درد و بلا یاد خدا می‌افتند. رجوع شود به بیت (۱۱۴۳ ـ ۱۱۴۰) دفتر سوم. «چشم سخت» استعارهٔ مَکنیّه است که علمای معانی بیان آن‌را نوعی تشبیه مُضْمَر محسوب داشته‌اند. گویی که مولانا در نفس خود چشم اهل غفلت و قسوت را به سنگ خاره‌ای تشبیه کرده که از فرط خشکی و صلابت هیچ آبی از آن نمی‌زهد. چنانکه در آیهٔ ۷۴ سورهٔ بقره نظیر این تشبیه جاری شده است. در آنجا قلب مردمان لجوج و حق‌ستیز را به خرسنگ‌هایی صُلْب تشبیه کرده که هیچ آبی از دل آنها بیرون نمی‌تراود. باز می‌فرماید قلب حق‌ستیزان حتّی از سنگ هم سخت‌تر است. زیرا که از دل پاره‌ای از سنگ‌های خاره نهرها جاری شود.

---

۱. دَبُوس: گرز آهنین و چوبین. جمع: دَبابیس.

۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمّدتقی جعفری)، ج ۴، ص ۵۸۰.

۳. مُسْتَعان: آنکه از او یاری خواهند، یاور. از اسماءالله است.

به هرحال بیت فوق تشبیه بدیعی است از قساوت قلبی منکران. البته اینان وقتی آماج ناوَک مصیبت قرار گیرند خدایا، خدایا گویند. امّا چون مصیبت رفع شود دوباره به راه غفلت روند.]

چون دَمِ مردان نپذْرفتی ز مرد　　وحیِ حق را، هین پذیرا شو ز درد　　(۴۶۹۱)

ای غافل، چون کلام اهل‌الله را از ولیِّ خدا نشنیدی، به خود آی و الهامات ربّانی را از طریق دردِ دندان بشنو. [بندگان مطیع از طریق ریاضات اختیاری دائماً به ذکر حق مشغول‌اند، امّا بندگان نافرمان گاه از طریق ریاضات اجباری به راه هدایت می‌آیند. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶) دفتر سوم.]

بـاد گـوید: پـیکم از شـاهِ بشـر　　گه خبر خیر آورم، گه شور و شر　　(۴۶۹۲)

باد با زبان حال می‌گوید: من پیک شاه آدمیان هستم. یعنی مأمور ابلاغ اخبار از بارگاه الهی به انسانها هستم. گاهی خبر خوش می‌آورم، و گاهی اخبار فتنه‌انگیز.

زآنکه مأمـورم، امـیرِ خـود نِـیَم　　من چو تو غافل ز شاهِ خود کِیَم؟　　(۴۶۹۳)

زیرا من اختیاری بر خود ندارم، بل مأمور حضرت حقّام. من چگونه ممکن است که مانند تو از پادشاه خود (حضرت حق) غافل باشم؟

گر سـلیمان‌وار بـودی حـالِ تـو　　چون سلیمان، گشتمی حـمّالِ تـو　　(۴۶۹۴)

اگر تو ای انسان، سیرتِ سلیمانی داشته باشی، تو را نیز مانند سلیمان نبی(ع) حـمل می‌کردم.

عاریَه‌سْتَم، گشـتمی مُـلکِ کَـفَت　　کردمی بر رازِ خـود مـن واقـفت　　(۴۶۹۵)

با آنکه وجودی عاریتی دارم و نه مستقل، یعنی با آنکه وجودم قائم به حق است و نه به خود، به تو تعلّق می‌گرفتم. و تو را از اسرار حقّانی آگاه می‌کردم.

لیک، چون تو یاغیی، من مُستَعار　　می‌کنم خدمت تو را روزی سه چار　　(۴۶۹۶)

امّا چون تو عصیانگری و من عاریتی، فقط سه چهار روز در خدمت تو قرار می‌گیرم.

[تا حکم حق دررسد و به مقتضای آن عمل کنم.]

(۴۶۹۷) پس چو عادت سرنگونی‌ها دهم ز اسپهِ تو یاغیانه بر جَهَم

در آن صورت تو را مانند قوم عاد سخت واژگونه سازم. و همچون سربازان متمرّد از سپاه تو بگریزم.

(۴۶۹۸) تا به غیب ایمانِ تو محکم شود آن زمان کایمانْت مایهٔ غم شود

تا ایمان تو به عالم غیب استوار شود، امّا آن ایمان در آن موقعیّت سودی ندارد، بلکه فقط غم و اندوه می‌زاید. [زیرا ایمانی که بعد از حجج بالغهٔ الهی حاصل نشود، و فقط به وقت بوار و هلاک پدید آید هیچ ارزشی بر آن مترتّب نیست. چه اهل‌الله آن ایمان را «ایمان یأس» گویند. اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذینَ کَفَرُوا...]

(۴۶۹۹) آن زمان، خود جملگان مؤمن شوند آن زمان، خود سرکشان بر سر دوند

در آن وقت، یعنی به گاهِ ضیق و بلا همگان به ایمان می‌گرایند. در آن وقت عاصیان لجوج نیز با سر به طرف ایمان می‌دوند. [به اصطلاح مَشیِ برهام می‌کنند نه بر اَقدام.]

(۴۷۰۰) آن زمان، زاری کنند و اِفتقار[1] همچو دزد و راهزن در زیرِ دار

در آن وقت همگان می‌نالند و اظهار نیاز می‌کنند، درست مانند زاری و تضرّع دزدان و راهزنان در زیر چوبهٔ دار مجازات.

(۴۷۰۱) لیک گر در غیب گردی مُستَوی[2] مالکِ دارَیْن[3] و شِحنهٔ[4] خود تویی

امّا اگر در جهان غیب مستقر شوی. یعنی اگر به ماوراءالطبیعه ایمان بیاوری، صاحبِ سرای دنیا و آخرت می‌شوی و بر نفسِ خود مراقب خواهی بود.

---

۱. اِفْتِقار: فقر و تنگدستی.
۲. مُسْتَوی: مستقر، یکسان، مستقیم.
۳. دارَیْن: دو خانه. تثنیهٔ دار.
۴. شِحْنَه: داروغهٔ شهر، گَزْمه.

شِـــخنَگیّ[۱] و پـــادشاهیِ مُـقیم نه دو روزه و مُستَعارست و سَقیم[۲] (۴۷۰۲)

داروغگی و سلطنت معنوی تو پایدار است، نه مانند امارت و سلطنت دنیوی دو روزه و عاریتی و ناقص و مخدوش باشد.

رَستی از پیکار و کارِ خـود کُـنی هم تو شاه و، هم تو طبلِ خود زنی[۳] (۴۷۰۳)

از ستیزه و نقار می‌رهی و تنها به کار خود مشغول می‌شوی. هم بر مملکت وجود خود امارت می‌کنی و هم کار خود را خود انجام می‌دهی.

چون گلو، تنگ آوَرَد بر ما جهان خاک خوردی کاشکی حلق و دهان (۴۷۰۴)

چون گلو، جهان را بر ما تنگ می‌کند. یعنی از آنرو که توجّه تامّ به شکم و خواسته‌های مادّی، جهان را با همهٔ این پهناوری بر ما تنگ و ملال‌آور می‌کند. ای کاش حلق و دهان ما به‌جای این همه طعام‌های رنگین و خواهش‌های حیوانی، خاک می‌خورد و بـرای خـوردن طعام‌های مختلف ما را این همه به ذلّت و بدبختی نمی‌کشاند. [در این بیت فاعلِ «آورد»، لفظ «گلو» است و مفعول، «جهان» است. ولی انقروی[۴] و به تبع او صاحب منهج[۵] فاعل را «جهان» و مفعول را «گلو» دانسته‌اند. معنی مصراع اوّل بر این تقدیر: چون دنیا بالاخره روزی گلوی ما را خواهد فشرد... وجه اوّل انسب و ابلغ است.]

این دهان خود خاکْخواری آمده‌ست لیک خاکی را که آن رنگین شده‌ست (۴۷۰۵)

دهان آدمی خاک می‌خورد، ولی خاکی رنگین می‌خورد. یعنی اطعمهٔ مختلفی را که از خاک برُسته می‌خورد. ولی به هر حال خاک می‌خورد. چنانکه ذیلاً می‌فرماید:

این کباب و این شراب و این شِکَر خاکِ رنگین است و نقشین[۶]، ای پسر (۴۷۰۶)

ای پسر، این کباب و شراب و شهدی که می‌خوری، تماماً خاک است منتهی خـاکـی

---

۱. شِخنگی: داروغگی، نگهبانی شهر.
۲. سَقیم: بیمار. در اینجا به معنی ناقص و مخدوش.
۳. طبلِ خود را زدن: کار خود را انجام دادن، مزدور کسی نبودن.
۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۳۵۷.
۵. ر. ک. المنهج‌القوی، ج۶، ص ۶۲۸.
۶. نَقْشین: منقوش. نقش + ین: پسوند دارندگی و اتّصاف.

رنگین و منقوش.

(۴۷۰۷) چونکه خوردی و شد آنها لَحْم[۱] و پوست رنگِ لَحْمش داد و، این هم خاکِ کوست

وقتی که خاک‌های رنگین (اطعمهٔ رنگارنگ) را خوردی و به گوشت و پوست مبدّل شد، بدان که خداوند به آن خاک، رنگ گوشت داده است. یعنی خاک را به گوشت مبدّل کرده است. پس گوشت و میوه و اغذیه تماماً خاک کوی و برزن است.

(۴۷۰۸) هم ز خاکی بَخیه بر گِل می‌زند جمله را هم باز خاکی می‌کند

صانع متعال از خاک بر گِل بخیه می‌زند. یعنی موالید خاکی را به جسم خاکی ما پیوند می‌زند و آن‌را ترمیم می‌کند. و امّا سرانجام همهٔ موجودات اعم از آکل و مأکول مبدّل به خاک می‌شوند. «از خاک برآمدیم و بر خاک شدیم» رجوع شود به شرح بیت (۳۹۸۸) دفتر سوم.

(۴۷۰۹) هندو و قِفچاق و رومی و حَبَش جمله یک رنگ‌اند اندر گور، خَوش

در داخل گور، هندی و ترک و رومی و حبشی جملگی یک رنگ دارند و آسوده آرمیده‌اند. یعنی این تفارق‌ها همه مربوط به این دنیاست و در آن دنیا وحدت حاکم است. [**قِفچاق** یا **قِبچاق** دشت و ناحیتی بود در شمال دریای **خزر** تاتارستان که طایفهٔ ترکان منسوب بدان را **قِبچاقی** یا **قِفچاقی** گویند. هنگام تقسیم ممالک چنگیزی، دشت قبچاق به اولاد **جوجی** (پسر چنگیزخان مغول) رسید[۲]. به هر حال ترکان آن دشت را بدین نام خوانند.]

(۴۷۱۰) تا بدانی کآن همه رنگ و نگار جمله روپوش است و مکر و مُستَعار

تا این نکته را فهم کنی که همهٔ رنگ‌ها و تعلّقات، حجاب و دستان و عاریت است. یعنی جمیع عوارض و تعلّقات اینجهانی موجب فریب آدمی شود و هیچ دوامی ندارد، جز رنگِ الله.

---

۱. لَحْم: گوشت. جمع: لُحُوم.

۲. ر. ک. معین (اعلام)، ج ۶، ص ۱۴۳۷.

رنگِ باقی صِبْغَةُالله[۱] است و بس غیرِ آن، بربسته[۲] دان همچون جَرَس[۳] (۴۷۱۱)

رنگ پایدار تنها رنگ خداست. بجز رنگ خدا، همهٔ رنگ‌ها را ساختگی و غیراصیل بدان. درست مانند زنگوله‌هایی که بر گردن چهار پایان می‌بندند. یعنی تنها رنگی که پایدار می‌ماند رنگ وحدت الهی است، مابقی عوارض و الوان مصنوعی و ساختگی است. مانند زنگوله‌های چهار پایان که از آنان نیست بل به آنها بسته می‌شود.

رنگِ صدق و رنگِ تقوی و یقین تا ابد باقی بُوَد بر عابدین (۴۷۱۲)

رنگ صداقت و تقوی و یقین تا ابد برای عبادت‌کنندگان باقی خواهد ماند.

رنگِ شکّ و رنگِ کفران و نفاق تا ابد باقی بود بر جانِ عاق[۴] (۴۷۱۳)

رنگ شکّ و رنگ ناسپاسی و دورویی نیز تا ابد در جان گنهکاران خواهد ماند. [از دو بیت اخیر مستفاد می‌شود که اعمال و اوصاف و سِگال آدمی هرچه باشد در روح او اثری ثابت می‌گذارد. ثبات ملکات در حاقّ ضمیر آدمی یکی از دلایل خلودِ عذاب جحیم و نعیم جنّت است. چنانکه حکمای متألّه بدین موضوع پرداخته‌اند.]

چون سیه‌رویِّ فرعونِ دَغا[۵] رنگِ آن باقیّ و، جسمِ او فنا (۴۷۱۴)

درست مانند سیاهرویِ فرعون حیله‌گر که رنگ حیله‌های او در حاقّ نفس باقی مانده در حالی که جسم او به فنا رفته است.

برق و فَرِّ رویِ خوبِ صادقین تن فنا شد، وآن به جا تا یَوْمِ دین (۴۷۱۵)

روشنی و رونق چهرهٔ صادقان تا روز جزا باقی است. هرچند که جسمشان فانی شده است.

---

۱. صبغةالله: ر. ک. شرح بیت (۷۶۶) دفتر اوّل.
۲. بربسته: غیر اصیل، مجازی.
۳. جَرَس: زنگ، زنگوله‌هایی که برگردن گلّه می‌اندازند.
۴. عاق: سرکش و نافرمان. اسم فاعل از مصدر عُقوق.
۵. دَغا: حیله گر، مکّار.

(۴۷۱۶) زشت آن زشت است و، خوب آن، خوب و بس دایم آن ضَحّاک[۱] و این اندر عَبَس[۲]

آدم زشت آن کسی است که زشتی اوصاف و احوالش در حاقّ ضمیر او ثابت بماند، و آدم زیبا نیز کسی است که اوصاف نیکش در نفس ناطقه‌اش باقی مانَد. آدم نکوکار همواره خندان است و آدم بدکار همیشه گرفته و عبوس.

(۴۷۱۷) خاک را رنگ و فن و سنگی دهد طفلْ‌خویان را بر آن جنگی دهد

خداوند به خاک، رنگ و خاصیّت شگرف و احجار کریمه عطا می‌فرماید. و طفلْ‌سیرتان را بر سرِ آن به نزاع و چالش می‌کشد. [مراد از «سنگ» در اینجا احجار کریمه از قبیل لعل و یاقوت و زبرجد و عقیق و جز آن است.

منظور بیت: ابنای دنیا که عقلی کودک‌وش دارند بر سرِ زخارف دنیا که به منزلهٔ خاک است نزاع می‌کنند و حطام دنیوی را از دست هم به یغما می‌برند.]

(۴۷۱۸) از خمیری اُشتر و شیری پَزَند کودکان از حرصِ آن کف می‌گزند[۳]

مثلاً از خمیر، نان‌هایی به شکل شتر و شیر می‌پزند و اطفال از شدّتِ شوق به داشتن آن نان‌ها حسرت می‌خورند. [ظاهراً یکی از تفنّنات و وسائل تفریحی کودکان در قرون پیشین پختن نان به شکل جانوران بوده است. بچه‌ها به این قبیل نان‌ها سخت علاقمند بودند. و ای بسا بر سرِ آن نزاع‌ها می‌کردند. در حالی که آن نان وقتی به دهان نهاده می‌شد هیچ فرقی با نان‌های دیگر نداشت. و فقط شکل ظاهری آن با سایر نان‌ها متفاوت بود. پس جنگ آن طفلکان بر سر شکل و صورت بوده است، چنانکه مردم دنیا نیز همچون اطفال بر سر شکل و صورت با یکدیگر به جنگ خاسته‌اند.

نیکلسون می‌گوید: من به یاد نمی‌آورم که جایی دیگر در متون عربی یا فارسی اشارتی دیده باشم به حیوانات ساخته شده از خمیر برای اسباب بازی کودکان[۴].]

---

۱. ضَحّاک: بسیار خنده کننده، خندان.

۲. عَبَس: ترش‌رویی، عبوسی.

۳. کَفْ گزیدن: حسرت خوردن، دریغ خوردن.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۷۹.

شیر و اُشتر نان شود انـدر دهـان　　در نگیرد[1] این سخن بـا کـودکان　　(۴۷۱۹)

اگر به آن اطفال بگویی که: باباجان! این شیر و شترها ساختگی است و چنانچه بـه دهان بگذاری به خمیر نان مبدّل می‌شود، این حرف به گوش آنان فرو نمی‌رود و هیچ تأثیری بر آنان نمی‌نهد.

کودک اندر جهل و پندار و شکی‌ست　　شُکرِ باری، قـوّتِ او انـدکی‌ست　　(۴۷۲۰)

کودکان دچار نادانی و خیالات و شکوک هستند. باز خدا را شکر که قدرت بدنی آنان کم است. [جهلِ مضاف به قدرت چه‌ها که نمی‌کند.]

طفل را اِستیزه و صـد آفت است　　شُکرِ این که بی‌فن و بی‌قوّت است　　(۴۷۲۱)

کودک صدنوع لجاجت و آفت دارد. باز خدا را شکر که دستان و توان ندارد.

وای ازیـن پـیرانِ طـفلِ نـا ادیب　　گشته از قوّت بلایِ هـر رقـیب[2]　　(۴۷۲۲)

وای از این پیرانِ طفل‌صفتِ نافرهیخته که به سبب قدرتی که دارند بلای جان عقلایی هستند که حافظان خلایق‌اند.

چون سلاح و جهل جمع آید به هم　　گشت فرعونی جهان‌سوز از ستم　　(۴۷۲۳)

وقتی که سلاحِ زورمداری و نـادانـی در یک شـخص جـمع شـود، آن شـخص در ستمکاری به فرعونی مبدّل خواهد شد که جهانی را به کام آتش جهل و تفرعن خود اندرسازد.

شکر کن ای مردِ درویش از قُصور　　که ز فرعونی رهـیدی وز کُـفور　　(۴۷۲۴)

ای مسکین، خدا را شکر کن که به جهت نداشتن امکانات قدرتمدارانه از فرعونیّت و کفران نجات یافته‌ای.

شکر که مظلومی و، ظـالم نِـه‌ای　　ایمن از فـرعونی و هـر فـتنه‌ای　　(۴۷۲۵)

خـدا را شکـر کـن کـه ستمدیده‌ای نـه ستمکار. و از فـرعونیّت و فـتنه‌انگـیزی

---

۱. در گرفتن: اثر نهادن.

۲. رَقیب: نگهبان، مراقب، حافظ.

آسوده خاطری.

(۴۷۲۶) اِشکمِ تی[۱]، لافِ اَللّٰهی نزد کآتشش را نیست از هیزم مدد

مثلاً شکم خالی هیچوقت ادعای خدایی نمی‌کند. زیرا آتش طبع گرسنه و مسکین از هیزم قدرت مددی ندارد. [ولی اگر همین مسکین درمانده به قدرت و ثروتی رسد راه فرعون را پیشهٔ خود می‌سازد. چنانکه در بیت (۱۰۵۵) دفتر سوم دربارهٔ کسی که به ابزار فرعونی مجهّز شده می‌فرماید:

آنگه او بنیاد فرعونی کند راه صد موسیّ و صد هارون زند]

(۴۷۲۷) اِشکمِ خالی بُوَد زندانِ دیو کِش غم نان مانع است از مکر و ریو[۲]

شکم خالی زندان شیطان (نفس امّاره) است. زیرا غم نان او را از حیله و نیرنگ بازمی‌دارد.

(۴۷۲۸) اِشکمِ پُر لوت دان بازارِ دیو تاجرانِ دیو را در وی غریو

امّا شکم انباشته از طعام‌های مختلف را بازار شیطان بدان. و شیاطین در اندرون آن شکم سخت غریو و غوغا می‌کنند و به داد و ستد مشغول‌اند. یعنی ایمان شخص را می‌گیرند و لذّات و شهوات بدو می‌دهند. [اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ.]

(۴۷۲۹) تاجرانِ ساحرِ لاشَیْ‌فروش عقل‌ها را تیره کرده از خروش

تاجران جادوگری که «هیچ» را به مردم می‌فروشند، با غریو و غوغای خویش عقل آنان را سست و تیره می‌کنند. [شیطانْ‌صفتانِ مُضِلّ به ساحرانی تشبیه شده‌اند که سرمایهٔ ایمان و ایقان خلایق را می‌گیرند و به جای آن کالهٔ هیچ و پوچ اوهام را تحویل می‌دهند.]

(۴۷۳۰) خُم، روان کرده ز سِحری چون فرس کرده کرباسی ز مهتاب و غَلَس[۳]

مثلاً ساحران خمره‌ای را به شکل اسب درمی‌آورند و حرکت می‌دهند. یا از مهتاب و

---

۱. تی: تهی، خالی.
۲. ریو: مکر و حیله.
۳. غَلَس: تاریکی آخر شب. در اینجا منظور سایهٔ ماه است.

سایه، کرباس درست می‌کنند. یعنی در قوّهٔ متخیّلهٔ شخص تصرّف می‌کنند به طوری که از تضاد نور مهتاب و سیاهی تاریکی در نظر او پارچهٔ کرباس نشان می‌دهند و آن‌را در برابر چشم او ذرع می‌کنند و بدو می‌فروشند. در حالی که همهٔ اینها خیالاتی بیش نیست. رجوع شود به بیت (۱۱۶۲) به بعد در دفتر سوم.

چون بَریشَم، خاک را برمی‌تنند خاک در چشم مُمَیِّز[1] می‌زند (۴۷۳۱)

ساحران خاک را مانند نخ ابریشم می‌تابند و خاکِ حیله در چشم افراد عاقل و بالغ می‌پاشند. یعنی به قدری در کار خود مهارت دارند که حتّی عقلا نیز نمی‌توانند متوجّه چابک‌دستی و تزویر آنان شوند.

چَنْدَلی[2] را رنگِ عودی می‌دهند بر کلوخی‌مان حسودی می‌دهند (۴۷۳۲)

چوب خوشبو و مرغوبِ صندل را به صورت چوب معمولی جلوه می‌دهند. یعنی شیء مطلوب را نامطلوب نشان می‌دهند، و کلوخ بی‌ارزش را چنان می‌آرایند که ما از فرط شوق بدان به حسادت گرفتار می‌آییم. یعنی شیء نامطلوب را مطلوب جلوه می‌دهند.

باید توجّه داشت که «عود» در اینجا به معنی چوب معمولی است نه آن مادّهٔ معطّری که از نافهٔ آهوی خُتن تهیّه می‌کنند، زیرا «عُود» که لفظی عربی است به معنی تخته و شاخهٔ بُریده نیز آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۰۴) دفتر چهارم. جمعی از شارحان «عود» را در اینجا با آن مادّهٔ خوشبوی معروف اشتباه گرفته‌اند و در نتیجه معنی گُنگ و نامعقولی به دست داده‌اند.

پاک آنکه خاک را رنگی دهد همچو کودک‌مان بر آن جنگی دهد (۴۷۳۳)

پاکا خداوندی که خاک را رنگین فرماید و ما را همچون اطفال بر سرِ تملّک آن به ستیز می‌انگیزد. یعنی مال و عقار دنیوی در حقیقت خاک است و ما دنیائیانِ طفل‌سیرت پیرامون آن هنگامه‌ای عظیم برپا داشته‌ایم.

---

۱. مُمَیِّز: تمیز دهنده، تشخیص دهندهٔ خوب و بد. در اینجا به معنی بالغ و عاقل.

۲. چَنْدَل: ر.ک. شرح بیت (۱۷۰۴) دفتر چهارم.

(۴۷۳۴) دامنی پُر خاک، ما چون طفلکان در نظرْمان خاک همچون زَرِّ کان

ما همچون اطفال صغیر دامنی از خاک انباشته‌ایم و پنداشته‌ایم که این خاک، طلای معدن است!

(۴۷۳۵) طفل را با بالِغان نبود مَجال طفل را حق کَی نشانَد با رِجال؟

کودک از نظر عقلانی همطراز افراد بالغ نیست. چگونه ممکن است که خداوند، اطفال را همشأن مردان کامل قرار دهد؟

(۴۷۳۶) میوه گر کهنه شود، تا هست خام پخته نبود، غوره گویندش به نام

میوه اگرچه کهنه شود، ولی تا وقتی که خام و نارسیده باشد، باز آن‌را غوره می‌نامند.

(۴۷۳۷) گر شود صد ساله آن خامِ تُرُش طفل و غوره‌ست او برِ هر تیزْهُش

اگر آن میوهٔ کالِ ترش مزه صدسال هم که عمر کند، باز از نظر عقلا کودک است و نامش همچنان غوره.

(۴۷۳۸) گر چه باشد مو و ریشِ او سپید هم در آن طفلیِّ خوف است و امید

هرچند مو و ریش او سفید شده، ولی هنوز در مرتبهٔ بیم و امید و احساسات کودکانه است.

(۴۷۳۹) که رسم؟ یا نارسیده مانده‌ام؟ ای عجب با من کند کَرْم[1] آن کَرَم؟

او پیش خود می‌گوید: آیا سرانجام به کمال مطلوب خواهم رسید یا خام و نارس می‌مانم؟ عجبا! آیا آن تاک کرامتی می‌فرماید که به کمال نُضج و پختگی رسم؟

(۴۷۴۰) با چنین ناقابلی و دوری‌ای بخشد این غورهٔ مرا انگوری‌ای؟

آیا با چنین نالایقی و بُعدی که از حضرت حق دارم، آن حضرت غورهٔ وجود مرا به مرتبهٔ انگوری ارتقاء می‌دهد؟

---

۱. کَرْم: درخت انگور، تاک. جمع: کُروم.

نیستم اومیدوار از هیچ سو وآن کَرَم می‌گویدم: لَا تَیْأَسُوا (۴۷۴۱)

از هیچ طرفی امید ندارم، ولی خداوندِ صاحبْ‌کرم به من می‌فرماید: نومید مشوید. [لَاتَیْأَسُوا (= نومید مشوید) متّخذ از آیهٔ ۸۷ سورهٔ یوسف است که توضیح آن در شرح بیت (۹۸۲) دفتر سوم آمده است.

ابیات اخیر در بیان حال پیران خام عقل و نارسیده طبع است. سنِّ تقویمی دراز دارند و عقلی کوته.]

دایماً خاقانِ ما کرده‌ست طُو[1] گوشمان را می‌کشد لَاتَقْنَطُوا (۴۷۴۲)

سلطان ما، یعنی حضرت حق همواره برای ما جشن برپا داشته و گوش ما را می‌کشد و می‌گوید: نومید مشوید. [حضرت حق دائماً بندگان خود را مورد لطف و احسان خود قرار می‌دهد و آنان را از ناامیدی بازمی‌دارد. لَاتَقْنَطُوا (= نومید مشوید) متّخذ از آیهٔ ۵۲ سورهٔ زمر است. رجوع شود به شرح بیت (۳۸۳۶) دفتر اوّل.]

گر چه ما زین ناامیدی در گَویم[2] چون صلا زد، دست‌اندازان[3] رویم (۴۷۴۳)

اگرچه ما به سبب ناامیدی در گودال حرمان اندریم، امّا اگر حضرت حق ما را بانگ زند رقص‌کنان و دست‌زنان بدان سو می‌رویم.

دست اندازیم چون اسپانِ سیس[4] در دویدن سویِ مَرعایِ[5] اَنیس (۴۷۴۴)

مانند اسبان چابک رقص‌کنان به سوی چراگاهِ مأنوس خود، یعنی به کوی حقیقت می‌شتابیم.

گامْ اندازیم و، آنجا گام، نی جام پردازیم و، آنجا جام، نی (۴۷۴۵)

هرچند گام برمی‌داریم، ولی گامی در آنجا نیست. یعنی سیر و سلوک عرفانی، جنبه جسمانی ندارد بل روحانی است و حرکت با پای روح است. و هرچند جام سر می‌کشیم، ولی

---

۱. طُو: مخففِ طُویِ ترکی به معنی جشن مهمانی، عروسی و جشن ختنه‌سوران و امثال آن.
۲. گَوْ: گودال.
۳. دست‌اندازان: در حال دست‌افشانی، رقص‌کنان.
۴. سیس: بر وزنِ «نیش» به معنی اسب چابک و تیزتک.
۵. مَرْعیٰ: چراگاه.

جامی در آنجا وجود ندارد. یعنی جام و شراب مرتبهٔ الهی صوری و مادی نیست، از اینرو سُلّاکِ اِلَی‌الله بدون جام و شراب دنیوی مست می‌شوند، چراکه مست از مشرب ربّانی‌اند و بادهٔ کبرای سبحانی می‌پیمایند.

(۴۷۴۶) زآنکه آنجا جمله اشیا جانی است معنی اندر معنی اندر معنی است

زیرا که در آن مرتبه همه چیز روحانی است. و معنی اندر معنی اندر معنی است. یعنی در مرتبهٔ الهی و صقع ربوبی معنویّت صرف حاکم است ولاغیر.

(۴۷۴۷) هست صورت سایه، معنی آفتاب نورِ بی سایه بُوَد اندر خراب

به عنوان مثال، صورت اشیاء، سایه است و معنی آنها به منزلهٔ آفتاب. نورِ بدون سایه را باید در خرابه یافت. یعنی تا وقتی که جسم و نور قرین هم باشند، سایه و نور توأمان وجود دارد، امّا همینکه جسم از میان رفت نور محض همه جا را فراگیرد. چنانکه در ویرانهٔ بی در و دیوار نور محض خورشید بر همه جا ساطع است. پس تجرید محض روح نیز وقتی حاصل آید که روح از مقتضیات جسمانی برهد.

(۴۷۴۸) چونکه آنجا خشت بر خشتی نماند نورِ مَه را سایهٔ زشتی نماند

چونکه در خرابه خشتی روی خشتی نماند، سایهٔ زشت ماه نیز برجای نماند.

(۴۷۴۹) خشت، اگر زرّین بُوَد بر کَندَنی‌ست چون بهایِ خشت، وحی و روشنی‌ست

اگر خشت از طلا هم که باشد باید آن را کَنَد، زیرا بهای آن خشت، وحی و روشنایی است. یعنی حجاب شمس حقیقت حتّی اگر از امور مقدّسی چون طاعات و عبادات و علاقه به اکتساب علوم و نظایر آن باشد، سالک باید آنها را نیز از خود وانهد. این بیت ضرورت رفع حُجُب نورانیّه را افاده می‌کند. «خشت زرّین» تعبیری است از حُجُبی که از سنخ امور مقدّسه باشد. شناخت حجاب‌های نورانی از اهمّ شرط سلوک است. شناخت و فرو نهادن آن حجب واقعاً مرد میدان می‌خواهد. زیرا حجاب، حجاب است چه زرّین و چه گِلین. هر خشتی که از برابر شمس حقیقت از خود واکَنی، حضرت حق اشراق و الهام را به تو عوض دهد. پس اشراقات قلبی منوط به رهیدن از مقتضیات جسمانی است. رجوع شود به حکایتی که از بیت (۱۱۹۲) دفترِ دوم آغاز می‌شود.

کوه، بهرِ دفعِ سایه، مُنْدَک[1]است　　پاره گشتن بهرِ این نور اندک است (۴۷۵۰)

کوهِ خودبینی و انانیّت برای رفع وجود ظلّی و سایه‌وار بشری باید متلاشی شود. پاره پاره شدن این کوه به منظور اخذ انوار ربّانی امری بس حقیر و بی‌ارزش است. یعنی محو وجود موهوم بشری در مقابلِ نوری که از شمس حقیقت کسب می‌شود هیچ است. به تعبیری کاله‌ای ناچیز را داده‌ای و در عوض متاعی نفیس به دست آورده‌ای. وَ هٰذا نِعْمَ الْعِوَض.

بر برونِ کُه چو زد نورِ صَمَد　　پاره شد، تا در درونش هم زَنَد (۴۷۵۱)

چون نور خداوند بی‌نیاز بر بیرون کوه طور تابید، آن کوه پاره شد تا نور به درون آن نیز بتابد. [دو بیت اخیر اشارت است به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف. رجوع شود بـه شـرح بـیت (۲۴۴۵) همین دفتر.]

گرسنه، چون بر کَفَش زد قرصِ‌نان　　واشِکافد از هوس، چشم و دهـان (۴۷۵۲)

مثال دیگر، اگر در کف دست گرسنه‌ای قرص نانی نهاده شود، از روی اشتیاق فراوان چشم و دهان خود را نیز باز می‌کند.

صد هزاران پاره گشتن ارزد ایـن　　از میانِ چرخ بـرخـیز، ای زمـین (۴۷۵۳)

این نور، یعنی اکتساب نور ربّانی به این می‌ارزد که سالک صدهزار مرتبه پاره پـاره شود. ای زمین، از مقابل آسمان برخیز و کنار برو. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

تا که نورِ چرخ گـردد سـایه‌سوز　　شب ز سایهٔ توست ای یاغیِّ روز (۴۷۵۴)

تا نور آسمان، سایه را محو کند. ای دشمن روز، سیاهی شب از سایهٔ توست. [حکیم سبزواری طبق نظریّهٔ هیئت قدیم در توضیح بیت فوق گوید که زمین، سایه‌ای مخروطی دارد که به هر قسمت افتد در آنجا شب خواهد بود. این سایه در جهت مـخالفِ حـرکت آفـتاب منعکس می‌شود. و این سایه تابع حرکت آفـتاب است. گـاه در قَـوْسُ‌اللَّـیل است و گـاه در قَوْسُ‌النَّهار[2].

---

۱. مُنْدَکّ: متلاشی شده، ویران. اسم مفعول از مصدر اِندکاک.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۱۰.

در ایـنجا مـراد از زمـین، جسـم خـاکـی است و مـراد از «نـور چـرخ» مـجرّدات عالمِ عِلوی. منظور بـیت: جسـم و جسـمانیّات مـیان نـفس آدمـی و عـالم مـجرّدات الهـی حجاب می‌شود.]

(۴۷۵۵) این زمین چون گاهوارهٔ طـفلکان بـالغان را تـنگ مـی‌دارد مکـان

این زمین مانند گهوارهٔ کودکان جا را برای بزرگترها تنگ می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

(۴۷۵۶) بهرِ طفلان حق زمین را مَهد خواند در گَواره شیر بـر طـفلان فشـاند

حضرت حق برای آدمیان که به منزلهٔ اطفال‌اند زمین را گهواره نامید و در آن گهواره به اطفال شیر داد. یعنی به آدمیان رزق و روزی عطا فرمود. [در آیهٔ ۶ سـورهٔ نـبأ آمـده است: اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰاداً. «آیا زمین را گهواره قرار نـداده‌ایـم؟» نـیز در آیـهٔ ۵۳ سـورهٔ طـه آمده است: اَلَّذي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ مَهْداً. «آن خدایی که زمین را برای شما گهواره قرار داد.»

پس همه اطفال‌اند جز آنان که از مقتضیات زمین رسته‌اند. ضمناً از اینکه قرآن کـریم زمین را به گهواره تشبیه کرده تلویحاً حرکت زمین مستفاد شود.]

(۴۷۵۷) خانه تنگ آمد ازیـن گـهواره‌هـا طـفلکان را زود بـالغ کـن شَـها

خانهٔ دنیا به سبب این گهواره‌ها تنگ شده است. یعنی ابنای دنیا که همچون اطفال‌اند از بس به این خانه چسبیده‌اند و میل ندارنـد بـدان عـالم تـوجّه کـنند ازدحـام شـده است. شاها، هرچه زودتر این اطفال را بالغ فرما. یعنی به بلوغ روحانی برسان تا به گـهوارهٔ زمـین وابسته نشوند.

(۴۷۵۸) ای گَواره خـانه را ضَـیّق[1] مـدار تـا تـوانـد کـرد بـالغ انـتشار[2]

ای گهواره، تو خانه را تنگ مکن تا افراد بالغ بتوانند در پهنهٔ آن ببالند. [شارحی گفته است که شاید مولانا در اینجا نظری هم به افزایش جمعیّت کرهٔ زمین و تنگ آمدن مواد آن بر

---

۱. ضَیّق: تنگ.

۲. انتشار: گستردن، پراکندن. در اینجا به معنی نموّ و بالیدن است. (رجوع شود به تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲۱)

مردم داشته است.[۱] الله اعلم.]

وسوسه‌ای که پادشاه‌زاده را پیدا شد، از سببِ اِستغنایی و کشفی که از شاهِ دل او را حاصل شده بود، و قصدِ ناشُکری و سرکشی می‌کرد، شاه را از راهِ الهام و سِرّ خبر شد، دلش درد کرد، روحِ او را زخمی زد چنانکه صورتِ شاه را خبر نبود اِلیٰ آخِرِهِ

چون مُسَلَّم گشت بی بَیْع[۲] و شِریٰ[۳] از درونِ شاه در جانش جِریٰ[۴] (۴۷۵۹)

چون بدون هیچ خرید و فروشی، یعنی مستقیماً از درون جان شاه چین برای شاهزادهٔ میانین بهره‌ای روحانی مقرّر شد. یعنی شاه چین از طریق تصرّفات باطنی قلب شاهزادهٔ میانین را با فتوحاتی ربّانی گشایش داد و او را به مقاماتی چند از مقامات معنوی رسانید. [این بیت و ابیات بعدی نیز متعلق شرط است، جواب شرط در بیت (۴۷۶۳) آمده است.]

قُوت می‌خوردی ز نورِ جانِ شاه ماهِ جانش همچو از خورشید، ماه (۴۷۶۰)

همانطور که ماه از خورشید کسب نور می‌کند، ماهِ جان شاهزاده نیز از انوار شمسِ جان شاه نور معنوی می‌گرفت. [«ماهِ جان» اضافه تشبیهی است. یعنی جان شاهزاده که همچون ماه بود. همانطور که ماه از خود نور ندارد، نور معنوی شاهزاده نیز از خود نبود بل از شمس وجود شاه چین بود.]

راتبهٔ[۵] جانی ز شاهِ بی نَدید[۶] دَم به دَم در جانِ مستش می‌رسید (۴۷۶۱)

هر لحظه از سوی آن شاه بی‌نظیر، رزقی معنوی به جان مست شاهزاده می‌رسید.

---

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۵۸۵.

۲. بَیْع: فروختن.

۳. شِری: ممالِ شِراء به معنی خریدن. در اینجا «بیع و شری» به معنی بی‌واسطه است.

۴. جِری: مخفّف و ممالِ اجراء به معنی مستمری، و مقرّری است.

۵. راتِبه: مقرّری، مستمرّی. در اینجا رزق معنوی و روحانیی که مستمرّاً برسد.

۶. نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

(۴۷۶۲) آن نَه که ترسا و مُشرِک می‌خورند زآن غذایی که مَلایِک می‌خورند

البتّه این رزق از آن نوع رزقی نیست که کافر و مشرک می‌خورند. یعنی رزق مادّی و دنیوی نیست. بلکه رزقی است که فرشتگان می‌خورند. یعنی طعام روحانی و رزق معنوی است. [در اینجا «ترسا» به جای کافر آمده است.]

(۴۷۶۳) اندرونِ خویش، استغنا بدید گشت طُغیانی ز استغنا پدید

در دل شاهزاده حالت استغنایی پدیدار شد. یعنی چون هر روز از طرف آن مرشد الهی (شاه چین) برای شاهزاده فتوحاتی ربّانی می‌رسید، شاهزاده دچار عُجب و خودبینی شد و پنداشت که این همه فتوحات و اشراقات از خودِ اوست. پس دچار استغنا شد. یعنی خود را از تصرّفات معنوی آن مرشد ربّانی بی‌نیاز احساس کرد و در نتیجه سر به عصیان و نافرمانی نهاد. [این بیت ناظر است به مضمون آیهٔ ۶ سورهٔ علق: اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغی اَنْ رَآهُ اسْتَغْنی. «همانا انسان راه طغیان رود آنگاه که خود را بی‌نیاز بیند.»]

(۴۷۶۴) که نَه من هم شاه و هم شه‌زاده‌ام؟ چون عِنانِ خود بدین شه داده‌ام؟

شاهزاده با حالت غرور پیش خود گفت: مگر نه اینست که من خود، هم شاه هستم و هم شاهزاده؟ چرا عنان اختیارم را به این شاه (شاه چین) سپرده‌ام؟

(۴۷۶۵) چون مرا ماهی برآمد با لُمَع[1] من چرا باشم غُباری را تَبَع[2]؟

حال که ماهِ تابنده‌ای بر من طلوع کرده است، یعنی حال که ماه حقیقت مستقیماً بر من طالع شده است، چرا باید از گرد و غباری تیره پیروی کنم؟! یعنی چرا باید مطیع شاه چین شوم؟!

(۴۷۶۶) آب در جویِ من است و وقتِ ناز نازِ غیر از چه کَشَم من بی‌نیاز؟

حال که بخت با من یار و همراه است و وقت ناز کردن من است، چرا بی‌آنکه نیازی به غیر داشته باشم، نازِ غیر را بکشم؟! [«آب در جوی داشتن» ضرب‌المثلی است در کامیابی و نیکبختی.[3]]

---

۱. لُمَع: انوار، روشنی‌ها، درخشش‌ها و پرتوها جمعِ لُمْعَه.

۲. تَبَع: پیرو. و اگر جمعِ تابع باشد به معنی پیروان است. امّا در اینجا به همان معنی مفرد آمده است.

۳. ر. ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۶.

سر چرا بندم؟ چو دردِ سر نماند　　وقتِ رویِ زرد و چشمِ تر نماند　　(۴۷۶۷)

وقتی که سرم درد نمی‌کند چرا بیهوده دستمال ببندم؟ دیگر وقت رنجوری و گریانی‌ام سپری شده است. یعنی من که نیازی به شاه چین ندارم چرا مرید او باشم؟

چون شِکَرلب گشته‌ام، عارضْ‌قمر[۱]　　باز باید کرد دکّانِ دگر　　(۴۷۶۸)

حال که شیرین گفتارم و زیبا رخسار، باید دکّانی برای خود بگشایم. [من نیز باید بساط مرید پروری راه بیندازم. «باز کردن دکان» تعبیری است طنزآمیز برای مدّعیان دستگیری و ارشاد خلق‌الله. مولانا با آنکه در زمینهٔ سلوک به داشتن پیر و مرشد تکیه دارد، ولی در عین حال مردم را از اهل تزویر و دعا برحذر می‌دارد.]

زین منی چون نفس زاییدن گرفت　　صد هزاران ژاژ خاییدن[۲] گرفت　　(۴۷۶۹)

چون از این احساس غرور و خودبینی نفس امّاره شاهزاده بالیدن گرفت، صدها هزار سخن یاوه و دعویِ بی‌اساس بر زبانش جاری شد. [«زاییدن» در اینجا مناسب معنی بالیدن و تناور شدن است. یعنی دعاوی پوچ، نفس امّاره را تقویت می‌کند. این معنی نیز برای «زاییدن نفس» مناسب می‌آید: نفس امّارهٔ او بدی‌هایی را متولّد کرد.]

صد بیابان زآنسویِ حرص و حسد　　تا بدآنجا چشمِ بَد هم می‌رسد　　(۴۷۷۰)

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر ممکن است که شاهزاده این همه محبّت و نوازش از طرف شاه چین ببیند و راه ناسپاسی و نمک ناشناسی پیشهٔ خود کند؟ جواب: بله، البته که ممکن است، زیرا چشم بد حتّی می‌تواند کسانی را که صد میدان از حرص و حسد دور هستند تحت تأثیر قرار دهد. یعنی آن شاهزاده به جهت تقرب به شاه محسود بددلان شد. و در نتیجه عُجب دامن او را نیز گرفت و به بیراهه‌اش برد. بنابر این اهل سلوک مپندارند که از حرص و حسد رهیده‌اند. بل این دو صفت مذموم در هر موقفی از مواقف سلوک می‌تواند سالک را اسیر خود کند، چنانکه آن شاهزادهٔ راه رفته را گریبان گرفت.

---

۱. عارضْ‌قَمَر: آن‌که رخساره‌ای همچون ماه دارد، مَهْوش، مجازاً به معنی زیبا رخسار.

۲. ژاژ خاییدن: یاوه گویی کردن.

استاد همایی در توضیح مصراع اول فرماید: «...حرص و حسد به هیچ اندازه و حدّی متوقّف نمی‌شود و فراخنا و دورنای میدان چشم‌انداز او نامحدود و بی‌پایان است[۱].» شارحی دیگر در توضیح بیت فوق گوید: «و «چشم‌بد» دید دنیاپرستان است که در راه نفس به هرگونه بدی نظر دارد. معنی بیت این است که دید دنیاپرست طالب بدی‌هایی است که بسیار بدتر از حرص و حسد است[۲].»

(۴۷۷۱) بحرِ شه که مرجعِ هر آب، اوست چون نداند آنچه اندر سیل و جُوست؟

دریای وجود شاه که هر آبی بدان رجوع می‌کند، چگونه ممکن است که از درون سیل و جویبار آگه نباشد؟

(۴۷۷۲) شاه را دل، درد کرد از فکرِ او ناسپاسیِّ عطایِ بکرِ او

شاه چین از افکار فاسده و ناسپاسی‌های شاهزاده نسبت به بخشش‌های تازه و بدیع او به درد آمد و آزرده خاطر شد.

(۴۷۷۳) گفت: آخِر ای خَسِ واهی‌ادب[۳] این سزایِ دادِ من بود؟ ای عجب

شاه در باطن خود بدان شاهزادهٔ گستاخ خطاب کرد که: ای فرومایهٔ نافرهیخته، آیا جواب آن همه عطا و بخشش من این بود؟! واقعاً که جای شگفتی دارد!

(۴۷۷۴) من چه کردم با تو زین گنجِ نفیس؟ تو چه کردی با من از خویِ خسیس؟

آخر من با این گنج گرانبها در حق تو چه کردم، و تو با صفت رذیلانه‌ات در حق من چه کردی؟ یعنی من گنج گرانبهای وجودم را بی‌دریغ نثارت کردم باشد که به تعالی روحی نایل شوی، و آن وقت تو با صفات پست خود چه جفاهایی که در حقّم روا نداشته‌ای؟

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲۳.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۶، ص ۴۶۳.

۳. واهی‌ادب: نافرهیخته. این معنی برای صفت ترکیبی مذکور از مرحوم استاد همایی در صفحه ۲۲۴ دژ هوش‌ربا اخذ شده است. (رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَة). واهی در لفظ به معنی سست آمده است.

من تو را ماهی نهادم در کنار که غروبش نیست تا روزِ شمار (۴۷۷۵)

من در آغوش تو ماهی تابان بنهادم که تا یَوْمُ‌الْحِساب (روز قیامت) افولی ندارد. [«ماه» در اینجا کنایه از ایمان و اعمال صالحه است. توضیحِ «روزِ شمار» در شرح بیت (۱۴۱۳) دفتر دوم آمده است.]

در جزایِ آن عطایِ نورِ پاک تو زدی در دیدهٔ من خار و خاک؟ (۴۷۷۶)

امّا تو به سزای انوار معنویِ پاکی که به تو عطا کردم، در چشم من خارِ خلندهٔ کفران زدی و خاک تیرهٔ طغیان پاشیدی.

من تو را بر چرخ گشته نردبان تو شده در حَربِ[1] من تیر و کمان (۴۷۷۷)

من برای تو نردبان عروج به سوی مراتب عالیهٔ آسمانی شدم، در حالی که تو در پیکار با من به تیر و کمان مبدّل شدی.

دردِ غیرت آمد اندر شه پدید عکسِ دردِ شاه اندر وی رسید (۴۷۷۸)

خلاصهٔ کلام در وجود شاه چین درد غیرت پدیدار شد و انعکاس این درد، شاهزاده را تحت تأثیر قرار داد.

مرغِ دولت در عِتابش برطپید پردهٔ آن گوشه گشته بردرید (۴۷۷۹)

بر اثر عتاب قهرآمیز شاه، پرندهٔ اقبال شاهزاده پریشان و پُرتاب شد. یعنی بختش فروخفت و حجاب باطن او را که از اطاعت شاه تن زده بود پاره کرد.[بیت فوق بر این تقدیر معنی شد که «گوشه گشته» صفت ترکیبی باشد. به معنی منزوی، به کنجی رفته. گوشه گرفته و امثال آن. و این، صفتِ آن شاهزاده تواند بود که از اطاعت شاه جدا شده بود و باطناً به گوشه‌ای در خزیده بود.

امّا استاد همایی عقیده دارد که «گشته» به «پرده» مربوط می‌شود. پس «پرده گشته» یعنی حجاب شده و حایل گردیده. و مراد از «گوشه» را نیز باطن و ضمیر شاهزاده دانسته است که به سبب اختفاء و پنهان بودن از انظار به «گوشه» تعبیر شده است.[2] منظور بیت: قهر شاه، راز

---

۱. حَرْب: جنگ، پیکار.

۲. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲۴.

درون شاهزاده را برملا کرد.]

(۴۷۸۰) چون درونِ خود بدید آن خوشْ‌پسر از سیه‌کاریِّ خود گَرد و اثر

وقتی که آن پسر زیبا (شاهزاده) در ضمیر خود به سبب گناه و کار زشتی که مرتکب شده بود، تیرگی غبار و نشانی دید. [این بیت کلّاً شرط است و بیت بعدی جواب شرط.]

(۴۷۸۱) آن وظیفهٔ[۱] لطف و نعمت کم شده خانهٔ شادیِّ او پُر غم شده

متوجّه شد که مقرّری معنوی و رزق همیشگی روحانی او کاستی گرفته است و خانهٔ شادی او آکنده از غم شده است. [خیالات فاسده و اوهام خبیثهٔ شاهزاده خود به خود در ضمیر روشن پادشاه منعکس شد و قلب پاک او را به درد آورد. زان پس فیض متواتر و نعمت بی‌فتور شاه بر شاهزاده کاستی گرفت. همین بود که صفای باطن شاهزاده به تیرگی و انکدار گرایید و غم و اندوه جای نشاط و شادمانی او بگرفت.]

(۴۷۸۲) با خود آمد او ز مستیِّ عُقار[۲] زآن گنه گشته سرش خانهٔ خُمار[۳]

شاهزاده ناگهان از مستی شرابِ خودْبینی بهوش آمد، و بر اثر احساس گناه دچار کلافگی و پریشانی شد. یعنی وجدان او احساس ندامت کرد و ندامت موجب پریشانی او شد.

(۴۷۸۳) خورده گندم، حُلّه[۴] زو بیرون شده خُلد[۵] بر وی بادیه[۶] و هامون شده

حالِ شاهزاده مانند حال حضرت آدم(ع) بود که گندم بهشت را خورد و جامه‌های بهشتی از تنش به در آمد. و بهشت در نظرش همچون بیابان و صحرا جلوه کرد. [مصراع اوّل

---

۱. وظیفه: مقرّری، مستمرّی.
۲. عُقار: شراب.
۳. خُمار: کلافگی و سردردی که بر اثر زوال حالت مستی پیش آید.
۴. حُلّه: جامه، پارچهٔ لطیف.
۵. خُلد: بهشت. البتّه در اصل به معنی جاودانگی است که از اوصاف بهشت محسوب شود. ولی در فارسی غالباً صفت به جای موصوف استعمال شود.
۶. بادیه: بیابان.

اشاره دارد به آیهٔ ۲۲ سورهٔ اعراف که می‌گوید آدم و حوّا بر اثر خوردن از شجرهٔ ممنوعه (گندم) لباس‌های تنشان فرو افتاد. این مطلب نشان می‌دهد که آن دو در بهشت جامه برتن داشتند، در حالی که به روایت تورات برهنه بوده‌اند.]

دید کآن شربت وَرا بیمار کرد　　زهرِ آن ما و منی‌ها کار کرد　　(۴۷۸۴)

شاهزاده دید که شراب خودْبینی او را دچار بیماری اخلاقی کرده است و زهرابهٔ آن خودبینی‌ها و منم منم کردن‌ها تأثیر خود را گذاشته است.

جانِ چون طاووس در گُلزارِ ناز　　همچو چغدی شد به ویرانهٔ مَجاز　　(۴۷۸۵)

در نتیجه جان لطیف او که همچون طاووس در گلستان حقیقت می‌خرامید، به صورت جغدی در آمد که در ویرانکدهٔ عالم مَجازی و موهوم سکنی گرفت.

همچو آدم دور ماند او از بهشت　　در زمین می‌راند گاوی بهرِ کشت　　(۴۷۸۶)

او همچون آدم(ع) از بهشت دور افتاد و برای کِشت بر روی زمین گاو می‌راند. [در روایات و قصص آمده است که چون آدم به زمین هبوط کرد گرسنه شد و از خداوند طعام خواست. خداوند جبرئیل را با هفت دانه گندم نزد آدم فرستاد. آدم بدو گفت: اینها چیست؟ جبرئیل گفت: این همان چیزی است که تو را از بهشت راند. آدم گفت: با این دانه‌ها چه کنم؟ جبرئیل گفت: آن را بر زمین بیفشان. او افشاند و بیدرنگ از زمین بروییدند. بدینسان کاشتن بذر (زراعت) برای آدم و اعقاب او یادگار ماند[۱].]

اشک می‌راند او که ای هندویِ زاو[۲]　　شیر را کردی اسیرِ دُمّ گاو　　(۴۷۸۷)

شاهزاده اشک می‌ریخت و می‌گفت: ای هندویِ ماهر، یعنی ای نفس امّاره، شیرجانم را اسیر دُمِ گاوِ تنم کردی. [«شیر را اسیر دُمِ گاو کردن» کنایه است از این که عزیزی را به ذلّت افکندن. شاید اقتباس باشد از مضمون حدیث نبوی: اَلْعِزُّ فی نَواصِی الْخَیْلِ وَ الذُّلُّ فی اَذْنابِ الْبَقَرِ. «عزّت در پیشانی رمهٔ اسبان است و خواری در دُم گاوان[۳].»]

---

۱. ر.ک. تاریخ الطبری، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. زاوْ: ماهر، چابک دست، نیرومند.

۳. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲.

(۴۷۸۸) کردی ای نفسِ بَدِ بارِدْنَفَس[۱] بی‌حِفاظی[۲] با شهِ فریادرس

ای نفسِ پلید که نَفَسی سرد و نحس داری، در برابر شاهِ فریادرسِ ما گستاخی کردی.

(۴۷۸۹) دام بگزیدی ز حرصِ گندمی بر تو شد هر گندمِ او کژدمی

به طمع گندم، دام را برگزیدی. در نتیجه، هر دانهٔ گندم در برابر چشم تو به صورت عقربی جلوه کرد.

(۴۷۹۰) در سَرَت آمد هوایِ ما و من قید بین بر پایِ خود پنجاه من

حال و هوای خودبینی به سرت زد، اینک زنجیر پنجاه منِ نفسانیّات را بر پای روح خود تماشاکن. [«من» در مصراع اوّل، ضمیر اوّل شخص است و در مصراع دوم، به معنی مقدار وزن. این دو «من» در آخر هر دو مصراع، صنعت جناس تام است.]

(۴۷۹۱) نوحه می‌کرد این نَمَط[۳] بر جانِ خویش که چرا گشتم ضِدِ سلطانِ خویش؟

شاهزاده بر جان خویش بدین روش می‌گریست که چرا با شاه خویش در ستیز شدم؟

(۴۷۹۲) آمد او با خویش و، استغفار کرد با اِنابت[۴] چیزِ دیگر یار کرد

شاهزاده به خود آمد و خواهان آمرزش شد. و چیز دیگر هم به توبهٔ خود افزود. یعنی درد و سوز حقیقی و نیّت پاک را نیز به توبه‌اش افزود تا آن توبه فقط لقلقهٔ لسان نباشد. البتّه آن شاهزادهٔ نادم هر چه تضرّع و تذلّل کرد آن حال خوش اوّل بدو بازنگشت.

(۴۷۹۳) درد، کآن از وحشتِ ایمان بُوَد رحم کن کآن درد، بی‌درمان بُوَد

دردی که ناشی از بیمِ زوالِ ایمان است، به صاحبِ آن درد رحم آر. زیرا که آن درد را

---

۱. بارِدْنَفَس: آنکه نَفَسی سرد دارد.
۲. بی‌حِفاظی: گستاخی، بی‌شرمی.
۳. نَمَط: طریقه، روش.
۴. اِنابت: توبه و بازگشت.

درمانی نیست. [پس درد زوال ایمان و عرفان از سنخ دردهایی که از زوال ثروت و اِدبار دولت ناشی می‌شود نیست.]

مر بشر را خود مَبا[1] جامهٔ درست چون رهید از صبر، در حین صدر جُست (۴۷۹۴)

کاش که آدمی لباس شایسته و فاخری نداشته باشد، یعنی بهتر اینست که خیلی از آدم‌ها به امکاناتی دست نیابند، زیرا همینکه از صبر بر تلخی‌ها و محرومیّت‌ها نجات پیدا کنند، حال و هوای جاه‌طلبی به سرشان می‌افتد.

مر بشر را پَنْجه و ناخُن مَباد که نه دین اندیشد آنگَه نه سَداد[2] (۴۷۹۵)

و کاش انسان پنجه و ناخنی نداشته باشد. یعنی خدا نکند انسان به قدرت و مُکنتی دست پیدا کند، زیرا که در آن حال نه به فکر دین و دینداری است و نه در اندیشهٔ راستی و درستی.

یا رب مباد که گدا معتبر شود گر معتبر شود ز خدا بی‌خبر شود

آدمی اندر بلا کُشته، بِهْ است نفسِ کافر نعمت است و گمره است (۴۷۹۶)

بهتر است که انسان در بحبوحهٔ بلا و سختی کشته شود، زیرا که نفس امّاره ناسپاس و گمراه است. [حکایت بعدی در تبیین همین مطلب است.]

---

۱. مَبا: مباد.

۲. سَداد: راستی و درستی.

خطابِ حق به عزرائیل که تو را رحم بر که بیشتر آمد، از این خلایق که جانشان قبض کردی؟ و جوابِ عزرائیل، حضرت را

خلاصهٔ داستان

روزی خداوند به عزرائیل خطاب آورد: از این همه جان‌ها که از خلایق سِتَده‌ای از کدامین قبض روح اندوهمند گشته‌ای؟ عزرائیل عرض کرد: روزی کشتیی گرفتار امواجی مهیب شد و به امر تو آن کشتی را درهم شکستم. فرمودی جان همگان را بگیر مگر جان زنی که طفل خود به آغوش درکشیده و پریشان به هنگامهٔ هولناکِ دریا خیره مانده است. مادر و طفل بر تخته پاره‌ای قرار گرفتند و امواج دریا آنان را پیش می‌راند. وقتی که باد آن تخته پاره را به ساحل رساند، من از نجات مادر و طفل بسیار شادمان شدم، امّا بیدرنگ فرمودی که جان مادر را نیز بستان و طفل را به مشیّت الهی وانه. در آن لحظه که مادر را از طفل جدا می‌کردم کوهی از اندوه بر دلم سنگینی می‌آورد، امّا چاره‌ای نبود. امر تو باید انجام می‌شد. خداوند به عزرائیل فرمود: امّا وقتی طفل را تنها نهادی موج را فرمان دادم که او را به بیشه‌ای مصفّا و پوشیده از درختان گُشنِ پُر میوه و آکنده از جویباران زُلالین دراندازد. پرندگان نغمه‌سرا را فرمودم که برای او بخوانند، و برگ گُلِ نسترن را بستر او ساختم، و ابرِ بارنده را گفتم بر او مباران، و آذرخش جهنده را گفتم بر او مَجِه، و خورشید را گفتم بر او تند و تیز مَتاب، و به باد گفتم بر آن طفل نرم و آرام خرام، و زمستان را گفتم سرمایِ آزارنده‌ات را از او بپوشان، و به پلنگی تازه زا فرمودم وی را به حِضانت گیر و شیرایی‌اش کن.

القصّه آن طفل بالیدن گرفت و رَیَعان نمود تا آنکه به مردی نیرومند دگر شد. امّا او به

جای سپاس از این همه نعمت راه طغیان پویید و بندهٔ گُزیده و زُبدهٔ من یعنی ابراهیم خلیل‌الله را به کام آتش پُر لهیب درافکند. آن خیره سرِ ناسپاس همانا نمرودِ گُجستهٔ قهّار است.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ آن را حکایتی در **عجایب‌نامه** دانسته است[1]: در ایّام ماضی مَلِکی بود، وی را کنیزکی بود. با شخصی زنا کرد و آبستن شد. از مَلِک ترسید و بچه را بزاد و به صحرا بُرد و در ساقیه‌ای (= رودی کوچک) نهاد و پلنگی ماده بیامد و وی را شیر می‌داد تا پرورده شد و پادشه را خبر کرد، وی را بیاورد و نامش نمرود کرد لَعَنَهُ الله. و چون بزرگ شد جای مَلِک بگرفت و مَلِک را بکُشت و جهان را بگرفت و قصد آسمان کرد و تیر در آسمان انداخت و ابراهیم(ع) را به آتش انداخت.

این حکایت در **جوامع‌الحکایات** عوفی، باب ۱۳ قسم چهارم بدین صورت آمده است: آورده‌اند که روزی مصطفی(ص) نشسته بود و عزرائیل به زیارت مهتر آمد. مهتر علیه‌السلام از وی بپرسید که ای برادر چندین هزار سال است که تو متقلّدِ این شغلی و چندین هزار خلق را از جان جدا کردی و چندین هزار فرزند را یتیم کردی. تو را بر هیچکسی رحم آمد و بر هیچکسی دل سوخت؟ عزرائیل گفت: یا رسول الله، در این مدّت مرا دل بر دو کس سوخته است: روزی کشتی در دریا از تلاطمِ امواجِ بحر و تزاحمِ افواجِ آب بشکست. اهل کشتی غرق گشتند، زنی حامله بر رویِ تخته پاره‌ای بماند. گاهی از تورّدِ موج به حضیضِ زمین می‌رسید و گاه از تهوّرِ حرکت باد، آتش بر فرق ایوان می‌فشاند. در این میان فرزندی که در رحمِ مستوره بود، روی به عالَمِ ظهور نهاد. مادر چون از طَلْقِ مَخاض (= درد زایمان) فارغ شد و به شاخِ فراغ دستی زد، چشمش بر جمالِ پسر افتاد که آبِ دریا طراوت از رخِ زیبایِ او می‌گرفت. خواست که از شرابخانهٔ بِستان شربتی بیارد و پیشِ مهمانِ وقت بَرَد، به منِ بنده فرمان رسید که جانِ آن ضعیفه بردار و روانِ کودک را در میان موج دریا بگذار. چون جانِ آن زن قبض کردم، مرا بر آن کودک رحم آمد. بیچاره از زندان اَحزان جسته و به صدمات امواج دریای بیکران درمانده. و دیگر بر شدّاد عادم رحمت آمد که سال‌ها در آن بود که باغی سازد و بهشتی پردازد و جملهٔ اموال عالم در آن صرف کند. و اهلِ قَصَص گویند باغش را راغ از زر بود، و خوشه از مروارید، و مُشک، و سنگریزه از جواهر نفیس، و درخت از مرجان، و شاخ از زمرّد، و آب از عرق، و خاک از خونِ نافِ آهوان چینی، بُخارش بخورُبیز، بادش عَنبرآمیز. چون آن بُستان

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۲۶.

بدان صفت تمام شد، خواست که در آن بُستان رود و به نظارهٔ آن روح، روح افزاید. چون به درِ بُستان رسید و قصدِ آن کرد که از اسب فرود آید، پایِ راست از رکاب بیرون کرد و هنوز پای چپ در رکاب بود که فرمان رسید که جانِ این ملعون بردار، و آن بی‌دین را از پشت اسب بر زمین آر. چون جانِ او قبض کردم، دلم بر وی بسوخت که بیچاره عمری بر امید گـذاشت و چون شاخِ جاهِ او به بَر آمد، چشمش بر آن نیفتاد و در این مُغافصه بود که جبرئیلِ امین در رسید و گفت: یا محمّد! خدایت سلام می‌گوید و می‌فرماید که به عزّت و جلال من که شّدادِ عاد همان طفل بود که در آن دریای بیکران، بی‌مادرش بپروردم و از امواجِ دریای بیکرانش نگاه داشتم، و به مُلک و پادشاهی رسانیدم تا بر من برون آمد و نعمت مرا به کفران مقابله کرد و عَلَمِ خویشتن‌بینی بر افراخت. لاجَرَم از آتشِ عذاب، آبِ او ببُردم تا عاقلان را معلوم گردد که ما کافران را مهلت دهیم، امّا مُهْمَل نگذاریم[1].

❊

همانطور که ملاحظه شد داستان ولادت و حضانت نمرود در **مثنوی** با آنچه در **جوامع الحکایات** عوفی در باب ولادت شدّاد بن عاد از زبان عزرائیل در خطاب به پیامبر(ص) نقل شده شباهتی تام و تمام دارد. منتهی در **مثنوی** داستان ولادت و حضانت آن طفل در مخاطبه عزرائیل و خداوند مطرح شده است.

پیام کلّی این حکایت مثنوی، مسألهٔ اِمهال الهی است. گرچه خداوند دیرگیرِ ستمکاران است، امّا سخت‌گیرِ آنان است. و شاید این نکته را نیز بتوان از مطاوی این حکایت مستفاد کرد که ذاتیّات بشری با تعلیم و تربیت تغییر نیابد. «ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس»

❊ ❊ ❊

حق به عزرائیل می‌گفت: ای نقیب[2] بر کِه رحم آمد تو را از هر کَئیب[3] (۴۷۹۷)

حضرت حق به عزرائیل می‌فرمود: ای مهتر، از میان این همه آفریدهٔ اندوهناک بر چه کسی دلت به رحم آمد؟

گفت: بر جمله دلم سوزد بـه درد لیک تـرسم امـر را اِهـمال کـرد (۴۷۹۸)

عزرائیل عرض کرد که خداوندا من به هنگام قبض روح کردن مردم نسبت به همگان

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۶.

۲. نَقیب: مهتر قوم، پیشوا. در اینجا به معنی بزرگ و مهتر است.

۳. کَئیب: اندوهناک.

دلم‌می‌سوزد، ولی ترسم اینست که مبادا این ترحّم در اجرای وظیفه‌ام سستی و خلل ایجاد کند.

(۴۷۹۹) تـا بگـویم: کـاشکی یـزدان مـرا در عوض قـربان کـند بـهرِ فـتیٰ

تا آنجا دلم به حال مردم می‌سوزد که می‌گویم: ای کاش حضرت حق به جای میراندنِ این جوان مرا قربانی کند.

(۴۸۰۰) گفت: بر کی بیشتر رحم آمـدت؟ از کِه دل پُرسوز و بریانْ‌تر شدت؟

خداوند به عزرائیل فرمود: بر چه کسی بیشتر دلت به رحم آمده است؟ و اصلاً به خاطر چه کسی بیشتر دلت سوخته و کباب شده است؟

(۴۸۰۱) گفت: روزی کشتیی بر موجِ تـیز من شکستم ز امر تا شد ریز ریز

عزرائیل گفت: روزی برای اَجرای فرمان تو کشتیِ گرفتار در امـواجـی تُـند را درهـم شکستم و خُرد و متلاشی‌اش کردم.

(۴۸۰۲) پس بگفتی: قبض کن جـانِ هـمه جز زنی و غـیرِ طـفلی زآن رمـه

پس فرمودی: جان همهٔ ساکنان کشتی را بگیر مگر جان مادر و طفل خردسالش را.

(۴۸۰۳) هر دو بر یک تخته‌ای درمـاندند تـخته را آن مـوجها مـی‌رانـدند

هر دو، یعنی مادر و طفل روی تخته‌پاره‌ای در وسط آب‌ها قرار گرفتند، و امـواج آن تخته پاره را به جلو می‌راند.

(۴۸۰۴) باز گفتی: جانِ مـادر قـبض کـن طفل را بگذار تـنها ز امـرِ کُـن[1]

دوباره فرمودی: اینک جان مادر را بگیر و آن طفل را به اقتضای مشیّت الهی رها کن و کاری به او نداشته باش.

(۴۸۰۵) چون ز مـادر بِگسـلیدم طـفل را خود تو می‌دانی چه تلخ آمد مـرا

وقتی که مادر را از آن طفل از طریق قبض روح جدا کردم، تو خود می‌دانی که این کار

---

۱. امرِ کُن: رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اوّل.

برای من چقدر تلخ و ناگوار آمد.

پس بـدیدم دودِ مـاتم‌هایِ زَفْت　　تـلخیِ آن طـفل از فکـرم نـرفت (۴۸۰۶)

البتّه من در طول مأموریتم که قبض روح خلایق است صحنه‌های غم‌انگیز و سوزناک بزرگی دیده‌ام، ولی تلخی اینکه می‌دیدم طفلی شاهد مرگ رقّت‌بار مادرش در میان امـواج خروشان دریاست هرگز از یادم نمی‌رود.

گفت حق: آن طفل را از فضلِ خویش　　موج را گفتم فگـن در بـیشه‌ایش (۴۸۰۷)

حضرت حق فرمود: من به اقتضای فضل و احسان خویش به امواج گفتم که او را در بیشه‌ای بیفکن.

بیشه‌یی پُر سوسن و رَیحان و گُل　　پُـر درختِ مـیوه‌دارِ خـوش‌اُکُـل[1] (۴۸۰۸)

بیشه‌ای پر از سوسن و گُل و ریحان و پوشیده از درختان میوهٔ لذیذ.

چشـــمه‌هایِ آبِ شـیرینِ زلال　　پروریدم طـفل را بـا صـد دَلال[2] (۴۸۰۹)

در بیشه‌ای که چشمه‌ساران آب شیرین و زلال جریان داشت، آن کودک را در نـاز و نعمت فراوان پروردم.

صد هزاران مرغِ مُطرِب خوش صدا　　اندر آن روضه فکـنده صـد نـوا (۴۸۱۰)

صدها هزار پرندهٔ نغمه‌سرایِ خوش‌آواز در آن گلشن نغمه‌سرایی می‌کردند.

بسـترش کـردم ز بـرگِ نسـترن　　کرده او را ایمن از صَـدْمهٔ فِـتَن (۴۸۱۱)

بستر او را از گُل‌های نسترن ساختم و از فتنه‌ها و خطرات فراوان ایمنش داشتم.

گفته من خورشید را، کـورا مَگَـز　　بـاد را گـفته: بـرو آهسـته وَز (۴۸۱۲)

به خورشید فرمودم که او را آزرده مساز. و به باد نیز فرمودم بر او نرم و آرام گذرکن.

---

۱. اُکُل: خوردنی، طعام.

۲. دَلال: ناز و کرشمه. در اینجا به معنی نازپروردگی.

(۴۸۱۳) ابـر را گـفته بـر او بـاران مَـریز برق را گـفته بـر او مَگْـرایْ تـیز

به ابر فرمودم که بر آن طفل باران فرو مباران. به آذرخش نیز فرمودم بر او تند و تیز مدرخش.

(۴۸۱۴) زین چمن ای دی مَبُر آن اعتدال پنجه‌ای بهمن بر این روضه ممال

ای زمستان از این چمنزار آب و هوای معتدل را قطع مکن. ای ماه بهمن بر این گلشن دست‌اندازی مکن.

کَراماتِ شیخ شیبانِ راعی قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ الْعَزیزَ

(۴۸۱۵) همچو شَیْبانِ راعی از گرگِ عنید[1] وقتِ جمعه بر رِعا[2] خط می‌کشید

در ابیات پیشین چون سخن از حفاظت الهی رفت به عنوان نمونهٔ تـاریخی مـاجرای شیبانِ راعی را مثال می‌آورد که توضیح آن در شرح بیت (۸۵۶) دفتر اوّل آمده است. معنی بیت: مانند شیبان راعی (چوپان) که وقتی برای نماز جمعه می‌رفت گِردِ گلّهٔ گوسفندانش خطّی می‌کشید تا گرگِ معاند بدانان حمله نیاورد. [ابن عربی شیبانِ راعی را مانند فضیل عیاض و ذوالنون مصری صاحب علم لدنّی دانسته است.[3]]

(۴۸۱۶) تا برون نایَد از آن خط، گوسفند نه درآید گـرگ و دزدِ بـا گـزند

تا نه گوسفندی از آن خط خارج شود، و نه گرگ و دزدِ زیان زننده‌ای به درون آن خط درآید. [این خطِّ دایره‌وار همان خطِ مَنْدَل است که اصحاب افسون و رُقیٰ و ارباب عزائـم و طلسمات پیرامون خود می‌کشند و به ذکر و فکر و تصرّف در تکوینیّات مشغول می‌شوند.]

(۴۸۱۷) بـــر مـــثالِ دایـــرهٔ تـعویذِ[4] هـود کاندر آن، صرصر امـانِ آل بـود

درست مانند دایرهٔ حِرزِ هود نبی(ع) که خاندان و یارانش در حریم آن از گـزند بـاد صرصر ایمن بودند. [رجوع شود به بیت (۸۵۴) به بعد در دفتر اوّل.]

---

۱. عَنید: معاند، ستیزگر.
۲. رِعا: گلّه گاو و گوسفند و جز آن.
۳. ر. ک. الفتوحات‌المکیة، ج ۲، ص ۳۶۱.
۴. تَعویذ: رجوع شود به شرح بیت (۱۵۱) دفتر چهارم.

هشت روزی اندر این خط تن زنید وز برون، مُثْلَه[1] تماشا می‌کنید (۴۸۱۸)

هود به پیروان خود گفت: هشت روز داخل این خط ساکت و آرام بمانید و ببینید که بیرون از این خط، عذاب الهی چه‌ها می‌کند!

بر هوا بُردی، فگندی بر حَجَر تا دریدی لَحْم[2] و عَظْم[3] از همدگر (۴۸۱۹)

باد صرصر معاندان را بر هوا بلند می‌کرد و بر سنگ‌ها می‌کوفت، چنانکه گوشت و استخوان آنان از هم جدا می‌شد.

یک گُرُه را بر هوا درهم زدی تا چو خشخاش استخوان ریزان شدی (۴۸۲۰)

جمعی را به هوا می‌بُرد و محکم بر هم می‌کوفت به طوری که استخوان‌هاشان مانند خشخاش ریز ریز می‌شد.

آن سیاست را که لرزید آسمان مثنوی اندر نگنجد شرحِ آن (۴۸۲۱)

شرح آن کیفر الهی که آسمان از هیبت آن برخود لرزید در مثنوی درنمی‌گنجد. [بس که عظیم و خطیر است.]

گر به طبع این می‌کنی، ای بادِ سرد گِرد خط و دایرهٔ آن هود گَرد (۴۸۲۲)

در اینجا مولانا در نقد طبیعیّونِ مذهبی و لامذهب که همهٔ آثار و احوال موجودات جهان را به طبع آنان اِسناد می‌دهند می‌فرماید: ای باد سرد، اگر این عذابی که بر قوم عاد نازل می‌کنی بر وفق طبیعت و سرشت مادّی توست، پس پیرامون خطّ حرزِ هود نبی(ع) نیز وزان شو. [امّا چرا همینکه به نزدیکی آن خط می‌رسی از حرکت بازمی‌مانی؟ پس معلوم می‌شود که باد و همهٔ نیروهای طبیعت مأموران الهی‌اند. به امر او کار می‌کنند نه به طبع خود. مولانا در این بیت و بیت بعدی بر مشرب اشعری رفته است. او می‌گوید هر آنچه که به خواص و طبایع پدیده‌ها نسبت داده می‌شود تماماً مستند به قادر ذوالجلال است.]

---

۱. مُثْلَه: در اینجا به معنی عذاب سخت و قطعه قطعه شدن اندام‌ها از گزند باد صرصر است.

۲. لَحْم: گوشت.

۳. عَظْم: استخوان.

(۴۸۲۳) ای طبیعی فوقِ طبع، این مُلک بین یا بیآ و محو کن از مُصْحَف ایـن

ای طـبیعی‌مشرب، یـا بـیا سـیطرهٔ مشـیّةالله را بـر طـبایع مـوجودات بـبین، یـا بـیا قصص قرآنی را که در اثبات قهّاریتِ مشیةالله وارد شده تماماً محو کن. نظیر حکایت نسوختن ابراهیم(ع) در آتش، شکافته شدن دریا توسّط عصای موسی(ع)، بی پدر زاده شدن عیسی(ع) و نطق او در گهواره و جز آن. پس هُوَالْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ.

(۴۸۲۴) مُقرِیان[۱] را مـنع کـن، بـندی بِـنِهْ یـا مـعلّم را بـمال[۲] و سَـهْم دِه[۳]

و اگر نمی‌توانی آن قصص را از قرآن کریم محو کنی لااقل قاریان قرآن را از قرائت آن بازدار. و معلّمان قرآن را گوشمالی ده و تهدیدشان کن.

(۴۸۲۵) عاجزی و، خیره کین عجز از کجاست؟ عجزِ تو، تابی از آن روزِ جزاست

تو درمانده و سرگشته مانده‌ای که این ناتوانی از کجا پدید آمده است. یعنی عزم می‌کنی که بسیاری از کارها از جمله محو قصص مذکور را از قرآن انجام دهی، ولی نمی‌توانی. ایـن عجزها جلوه‌ای از ناتوانی‌های تو در روز قیامت است.

(۴۸۲۶) عجزها داری تو در پیش، ای لجوج وقت شد پنهانیان را نَک خـروج

ای لجباز، تو نـاتوانـی‌هایی در پـیش روی داری. ایـنک وقت ظـهور امـور پـنهانی فرا رسیده است.

(۴۸۲۷) خرّم آن کین عجز و حیرت قُوتِ اوست در دو عالم خفته اندر ظِلِّ دوست

خوشا به حال کسی که این ناتوانی‌ها و سرگشتگی‌ها رزق و روزی اوست. و در هر دوجهان در سایهٔ حضرت دوست غنوده باشد. [در اینجا «عجز» و «حیرت» هر دو جنبهٔ مثبت دارد. این عجز از شناخت قادر متعال حاصل می‌شود، و آن «حیرت» مافوق معرفت است نه مادون معرفت.]

---

۱. مُقْرِی: معلّم قرآن، قاری قرآن.
۲. مالیدن: گوشمالی دادن.
۳. سهمْ دادن: ترساندن، تهدید کردن.

هم در آخُر، هم در آخِر عجز دید　　مُرده شد، دینِ عجایز را گُزید (۴۸۲۸)

چنین کسی، هم در دنیا و هم در آخرت عجزِ خود ببیند، و از نفسانیّات خود بمیرد و دین پیرزنان را برگزیند. [اشارت است به جملهٔ عَلَیْکُم بِدینِ الْعَجائز. «بر شماست که دین عجوزگان اختیار کنید.» این عبارت عربی را بعضی حدیث نبوی دانسته‌اند، و بعضی (به قول حکیم سبزواری) عقیده دارند که از بیانات سُفیان ثوری از عرفای مشهور قرن دوم است.[۱] مراد از دین عجوزگان، دین فطری و بی قیل و قال است. مولانا نیز منظورش از دین عجوزگان دین تقلیدی و تلقینی نیست، بل دین صدق و صفا و تسلیم است.]

چون زلیخا، یوسفش بر وی بتافت　　از عجوزی در جوانی راه یافت (۴۸۲۹)

مانند زلیخا که چون نور یوسف بر او تابیدن گرفت از پیری به جوانی بازگشت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۸۸) همین دفتر.]

زندگی در مُردن و در محنت است　　آبِ حیوان در درونِ ظلمت است (۴۸۳۰)

زندگی حقیقی در مُردن از امور نفسانی و رنج کشیدن در طریق کفّ‌نفس است. چنانکه مثلاً معروف است که آب حیات خضر، در درون تاریکی‌ها است.

رجوع کردن به قصّهٔ پروردنِ حق‌تعالی نمرود را بی‌واسطهٔ مادر و دایه در طفلی

حاصل آن روضه چو باغِ عارفان　　از سَموم[۲] و صَرصَر[۳] آمد در امان (۴۸۳۱)

خلاصهٔ کلام حق‌تعالی گفت: باغی که کودک بدان وارِد شد، باغی بود که همچون باغ دل عارفان از باد سَموم و باد صرصر در امان بود.

یک پلنگی طفلکان نوزاده بود　　گفتم: او را شیر دِه، طاعت نمود (۴۸۳۲)

به پلنگی که به تازگی بچّه‌هایی زاییده بود گفتم که به او شیر بده و او از فرمانم اطاعت کرد.

---

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۵۱۰.

۲. سَمُوم: بادی گرم و کُشنده که به مَسامِّ بدن (= منافذ بدن) داخل می‌شود. (ر. ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۲۲۰) مأخوذ از آیهٔ ۲۷ سورهٔ طور و آیهٔ ۴۲ سورهٔ واقعه.

۳. صَرصَر: باد سرد. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۴۱) دفتر سوم.

(۴۸۳۳) پس بدادش شیر و خدمتهاش کرد تا که بالغ گشت و زَفْت و شیرْمرد

پس پلنگ بدان طفل شیرداد و بدو خدماتی کرد تا آنکه طفل،بالغ و تناور و نیرومند شد.

(۴۸۳۴) چون فِطامش[۱] شد، بگفتم با پری تا درآموزید نطق و داوری

چون آن طفل از مکیدنِ شیر باز ایستاد به یکی از جنّیان گفتم تا بدو سخن گفتن و تمیز حق و باطل آموزد.

(۴۸۳۵) پرورش دادم مر او را زآن چمن کی به گفت اندر بگنجد فنِّ من؟

به هر تقدیر من طفل مذکور را در آن چمنزار پروردم. هنر نامحدود من چگونه ممکن است که در گفتار آید؟

(۴۸۳۶) داده من ایّوب را مِهرِ پدر بهرِ مهمانیّ کِرمان بی‌ضرر

من (خداوندِ متعال) به ایّوب نبی شفقتی پدرانه نسبت به کِرم‌های بدنش دادم تا از آن کِرم‌ها بخوبی میزبانی کند. [صاحب منهج می‌نویسد ایوب چون می‌دید کرمی از زخمش بر زمین می‌افتد آن‌را از زمین برمی‌داشت و روی زخمش می‌گذاشت تا از آن بخورد.]

(۴۸۳۷) داده کِرمانرا برو مِهرِ ولد بر پدر من اینْت[۲] قدرت، اینْت‌ید

به کِرم‌ها نیز محبّت فرزند بر پدر را عطا کردم. شگفتا از این قدرت! شگفتا از این تسلّط! [«یَد» لفظاً به معنی دست است. امّا گاه «دست» و «ید» در فارسی و عربی مجازاً به معنی قدرت و تسلّط آید. در اینجا معنی مجازی دارد.]

(۴۸۳۸) مادران را دأب[۳] من آموختم چون بود لطفی که من افروختم؟

این منم که به مادران، راه و رسم مادری را آموخته‌ام. شعلهٔ لطفی که من افروخته باشم چگونه است؟ مسلّماً هرگز خموش نگردد.

---

۱. فِطام: باز گرفتن طفل از شیر.

۲. اینت: از اصوات تحسین و تعجّب، به معنی این تو را، تو را این.

۳. دَأب: روش، طریقه، راه و رسم.

صد عنایت کردم و صد رابطه تا ببیند لطفِ من بی‌واسطه (۴۸۳۹)

خلاصه صدنوع لطف و احسان کردم و اسباب و وسایطی انگیختم تا او لطف مرا بی‌واسطه مشاهده کند.

تا نباشد از سبب در کَش‌مَکَش تا بود هر اِستعانت از مَنَش (۴۸۴۰)

تا درگیرِ علل و اسباب نشود و هرگاه کمکی می‌خواهد از من طلب کند. [و این کمال احسان است زیرا که بنده را از سیطرهٔ علل و اسباب می‌رهاند. و کسی که از اسباب به مسبّب‌الاسباب پناه جوید براستی متوکّلِ عَلَی‌الله است.]

ورنه، تا خود هیچ عذری نَبْوَدَش شَکْوَتی[1] نَبْوَد ز هر یارِ بَدَش (۴۸۴۱)

و جای هیچ عذر و بهانه‌ای برایش نماند. و از هیچ یار بدی شکایت نکند. [اکبرآبادی می‌گوید: یعنی بی وسایط و اسباب بپروردم تا از جانب ما او را هیچ عذری نباشد و گمراهی خود را به وسایط و اسباب نسبت نکند[2].]

این حِضانَت[3] دید با صد رابطه که بپروردم ورا بی‌واسطه (۴۸۴۲)

نمرود صد نوع شاهد به چشم خود دید که من (خداوند) او را بدون علل و اسباب معمولی پرورش دادم.

شُکرِ او آن بود، ای بندهٔ جلیل که شد او نَمرود و سوزندهٔ خلیل (۴۸۴۳)

ای بندهٔ جلیل‌القدرم، یعنی ای عزرائیل، شُکر نمرود در قبال این همه نعمت آن بود که ابراهیم خلیل‌الله را در آتش قهر خود بسوزاند. [عارفی ظریفْ‌طبع با طنزی شطحْ‌آمیز وکیل مدافع نمرود شده و می‌گوید جای آن بود که نمرود در پیشگاه داوری الهی می‌گفت: خداوندا شکر نعمت‌های بیکران تو نتوانم گفت. آنچه دربارهٔ من کردی همه را از بُنِ دندان اعتراف دارم. خداوندا آن همه مهر و عنایت در حق من نمودی، مرا در سایهٔ لطف و حمایت و حضانت خویش بپروردی، چنان کردی، چنین کردی. هرچه بازخواست کنی جز عجز و اعتراف، جواب

---

۱. شَکْوَت: شکایت.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۹۱.

۳. حِضانَت: نگاهداری کودک به شیوهٔ مادران و دایگان مهربان.

دیگر ندارم. امّا در میان آن همه مهربانی‌ها و دلنمودگی‌ها کاری کردی که ناچار مرا نمرود بار آورد. و آن اینکه شیر پلنگ را طعمه و غذای من ساختی و مرا با شیر پلنگ بپروردی. آیا از طفلی که شیر پلنگ خورده و در دامن پلنگ بار آمده باشد، جز پلنگْخویی و درنده‌طبعی انتظار دیگری هم توان داشت؟! تو خود دانی که شیر مادر در بنیاد خوی و طبیعت کودک تا چه اندازه اثربخش و کارگرست. پس غذایی که از شیر پلنگ باشد نتیجه‌اش جز نمرودِ پلنگ‌خوی چه تواند بود[1]؟!

این عارف که از نمرود دفاعیه‌ای شطح‌آمیز کرده جا داشت که بدین نکته عنایت می‌فرمود که خشونت فی نفسه مذموم نیست. امّا حق‌ستیزی مذموم است. بسیارند کسانی که امیال خشن و مهاجم خود را به صورت‌های معقول و مطلوب تصعید و والایش کرده‌اند. نمرود نیز از این قاعده مستثنی نیست.

(۴۸۴۴) همچنان کین شاهزاده شُکرِ شاه کرد اِستکبار و اِستکثارِ[2] جاه

مانند این شاهزاده که به جای سپاسگزاری از شاه، گردن‌کشی کرد و جاه و مقام خود را افزون شمرد.

(۴۸۴۵) که چرا من تابعِ غیری شوم چونکه صاحبْمُلک و اقبالِ نُو اَم

شاهزاده از ره تکبّر با خود گفت: چه دلیلی دارد که من تابع دیگران شوم! در حالی که من دارای مقام سلطنت و اقبال بدیعم.

(۴۸۴۶) لطف‌هایِ شه، که ذکرِ آن گذشت از تَجَبُّر[3] بر دلش پوشیده گشت

الطافِ شاه که قبلاً مذکور افتاد به سبب گردن‌کشی شاهزادهٔ مغرور از دل او پوشیده و نهان ماند. یعنی شاهزاده به‌علّت خودشیفتگی و غرور، لطف و احسان شاه چین را فراموش کرد.

(۴۸۴۷) همچنان نمرود آن الطاف را زیرِ پا بنهاد از جهل و عَمیٰ[4]

چنانکه نمرود نیز به‌سبب نادانی و کوردلی الطاف الهی را زیر پا نهاد و ره ناسپاسی رفت.

---

۱. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۲۳۵.
۲. اِسْتِکْثار: فزون شمردن، چیزی را زیاد پنداشتن، افزون‌طلبی.
۳. تَجَبُّر: گردن‌کشی، نافرمانی.
۴. عَمیٰ: کوری، نابینایی.

این زمان کافر شد و ره می‌زند کِبر و دعویِّ خدایی می‌کند (۴۸۴۸)

نمرود اینک به کفر گرایید و مردم را از راه هدایت بازمی‌دارد. و تکبّر می‌ورزد و ادّعای خدایی می‌کند.

رفته سویِ آسمانِ با جلال با سه کرکس، تا کند با من قِتال (۴۸۴۹)

کار نمرود بدانجا رسید که با چند کرکس به سوی آسمان شکوهمند رفت تا با من (خداوند) پیکار کند! [ابیات اخیر اشارت است به قصّهٔ نمرود که دعوی خدایی کرد و به کارزار با خدا رفت! رجوع شود به شرح بیت (۳۷۳) همین دفتر.]

صد هزاران طفلِ بی تلویم[1] را کُشته تا یابد وی ابراهیم را (۴۸۵۰)

نمرود صدها هزار کودک بی‌گناه را که مستوجب هیچ نکوهشی نبودند کُشت تا ابراهیم(ع) را کشته باشد. [یکی از محقّقان محترم مثنوی به این بیت و بیت بعدی که رسیده خیال کرده است که مولانا روایت ابراهیم و نمرود را با روایت موسی و فرعون خلط کرده است. پس می‌گوید: «در این بیت و بیت بعد گویا میان روایات مربوط به موسی و فرعون با ابراهیم و نمرود خلطی پیش آمده است.[2]» در حالی که طبق روایات و قصص و اقوال مفسران، تولّد ابراهیم(ع) نیز مشابه ولادت موسی(ع) بوده است. پس در روایت مولانا خلطی نرفته است. به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

که مُنجّم گفت کاندر حکمِ سال زاد خواهد دشمنی بهرِ قتال (۴۸۵۱)

زیرا که منجّمان گفته بودند که طبق احکام نجومی سال، دشمنی برای پیکار با تو به دنیا خواهد آمد. [منجّمان به نمرود خبر دادند که در فلان ماه از فلان سال در این قریه پسری متولد شود به نام ابراهیم که تو و آیین تو را محو کند. چون سال موعود رسید نمرود دستور داد که همهٔ زنان آبستن قریه را به زندان کنند تا هر پسری که از آنان در آن سال و آن ماه زاده شد هلاک شود.[3]]

---

۱. تَلْویم: مبالغه در نکوهش کردن. اینجا ممکن است مجازاً به معنی تقصیر و گناه باشد.

۲. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۶۶.

۳. ر. ک. تاریخ الطبری، ج ۱، ص ۲۳۵ ـ ۲۳۴، قصص الانبیاء (ثعلبی)، ص ۶۴ ـ ۶۳.

(۴۸۵۲) هین بکن در دفعِ آن خصم احتیاط هر که می‌زایید، می‌کشت از خُباط[۱]

بهوش باش، در هلاک آن کودکان احتیاط کن. یعنی حواست جمع باشد که حتّی یک نوزادِ پسر جان سالم بدر نبرد که در آینده کیان تو را به مخاطره افکند. پس تا می‌توانی تسویهٔ خونین راه بینداز. نمرود نیز از روی جنون هر کودک نوزاد را می‌کُشت.

(۴۸۵۳) کوریِ او، رَست طفلِ وحی‌کَش[۲] ماند خون‌های دگر در گردنش

امّا به کوری چشم نمرود، آن کودکی که حامل وحی ربّانی بود، یعنی ابراهیم خلیل‌الله نجات یافت و آن همه خونی که به ناحق ریخته شد وبال گردن نمرود گردید.

(۴۸۵۴) از پدر یابید آن مُلک، ای عجب تا غرورش داد ظلماتِ نسب؟

این بیت به گونه‌ای است که هم بر آن شاهزادهٔ مغرور منطبق است، و هم بر نمرود. وجه اول: شگفتا! آیا آن شاهزادهٔ مغرور، مُلک و سلطنت معنوی را از پدرش به ارث بُرده که تاریکی نَسَب و نژاد او را بفریفت؟ وجه دوم: شگفتا! آیا نمرود مُلک و سلطنت را از پدرش به ارث برده که تاریکی نسب و نژاد او را بفریفت؟ یعنی سلطنت نمرود میراث پدرش نبود، بلکه او نعمت سلطنت را از خداوند یافت.

(۴۸۵۵) دیگران را گر اُم و اَب شد حجاب او ز ما یابید گوهرها به جیب

اگر مادر و پدر برای سایر شاهان و شاهزادگان حجاب بود، امّا چنین حجابی برای نمرود نبود، بلکه او گوهر سلطنت را از گریبان ما (مستقیماً) به دست آورد. [پس عجیب است که با همهٔ اینها راه طغیان پویید.]

(۴۸۵۶) گرگِ درّنده‌ست نفسِ بَد، یقین چه بهانه می‌نهی بر هر قرین؟

نفس امّارهٔ بدخُو حقیقتاً گرگی درنده است. چرا بیهوده بهانه‌تراشی می‌کنی و مدّعی می‌شوی که همنشینان بد مرا گمراه کرده‌اند؟ [چرا فرافکنی می‌کنی؟! چرا به تقصیر خود صادقانه اعتراف نمی‌کنی؟! چرا این و آن را متّهم می‌کنی و گناه خود را به گردن آنان می‌افکنی؟!]

---

۱. خُباط: خطا، لغزش، اشتباه و دیوانگی.

۲. وَحی‌کَش: صفت مرکّب فاعلی مرخّم در اصل بوده است وَحی کَشنده، به معنی حامل وحی.

در ضَلالت هست صد کَل[۱] را کُلَه[۲] نفسِ زشتِ کُفرْناکِ پُر سَفَه[۳] (۴۸۵۷)

این نفسِ امّارهٔ زشت و کفرآلود و نادان، در موضوع گمراهی برای صدنفر آدمِ کچل، کلاه می‌بافد. یعنی نفس امّاره به قدری توجیه‌گر است که معایب گمراهان را با توجیهات پرزرق و برق خود می‌پوشاند. به اصطلاح عامیانه همه چیز را ماستمالی می‌کند تا شخص حقیقت خود را نشناسد.

زین سبب می‌گویم ای بندهٔ فقیر سلسله از گردنِ سگ بر مگیر (۴۸۵۸)

ای بندهٔ فقیر، برای همین است که نباید قلّاده از گردن سگ برداری.

گر معلَّم گشت این سگ، هم سگ است باش ذَلَّتْ نَفْسُهُ کو بَدْرَگ[۴] است (۴۸۵۹)

اگر این سگ یعنی نفس آدمی، تربیت شده و تعلیم یافته هم که باشد، به هر حال سگ است، یعنی خوی تهاجم دارد. در زمرهٔ کسانی باش که نفس امّارهٔ خود را ذلیل و خوار کرده‌اند، زیرا نفس امّاره موجودی ناسازگار و بدنهاد است.

[«مُعَلَّم» اسم مفعول باب تفعیل به معنی آموخته و تعلیم یافته است. ولی عجیب است که مرحوم نیکلسون ضبط «مُعَلِّم» را ارجح شمرده است[۵].

«سگِ مُعَلَّم» یا سگ دست‌آموز و تربیت شده (نظیر سگ گلّه و سگ شکاری و سگ محافظ خانه و سگ پلیس) با اصطلاح مشهورِ کَلْبِ مُعَلَّم به مبحث دیات فقه نیز راه پیدا کرده است. چندانکه برای قتل و ایراد جراحت و نقص عضو بدین قبیل سگان دیه‌ای خاص مقرّر آمده است.

به هر تقدیر مولانا در این بیت نفس امّارهٔ مهار شده را به کَلْبِ مُعَلَّم یا سگ دست‌آموز تشبیه کرده و می‌گوید: مباد که از نفس سگ‌سیرت خود غافل شوی به این امید که نفس امّاره‌ات را با طاعت و عبادت و مواظبت تحت ضبط و سلطهٔ خود درآورده‌ای. زهی خیال باطل! چه خوی ذاتی و غریزی نفسِ امّاره، طغیان بر حدود و ثغور شرع و اخلاق است. پس

---

۱. کَل: کچل.
۲. کُلَه: مخفّفِ کلاه.
۳. سَفَه: نادانی.
۴. بَدْرگ: ناسازگار.
۵. ر. ک. شرح مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۲۲۸۷.

دشمنانگیِ این خصمِ قهّار و سگِ هار را سهل مگیر. مصراع دوم اشارت است به خبری که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹۴) دفتر سوم آمده است.]

(۴۸۶۰) فرض می‌آری به جا، گر طایفی بر سهیلی، چون اَدیمِ طایفی[1]

این بیت را می‌توان بر دو وجه معنی کرد. وجه اوّل: اگر همچون چرمِ دبّاغی شدهٔ شهر **طائف** تو نیز گِرداگِردِ ستارهٔ **سهیل** بگردی، در آن صورت امر واجبی را انجام داده‌ای. در این وجه مراد از ستارهٔ **سهیل**، ولیّ مرشد است. بدین ترتیب بیت فوق بر لزوم داشتن کاملِ مُکمّل در امر سلوک تصریح کرده است. و این یکی از مبانی بنیادین مکتب مولاناست. وجه دوّم: «در عین آن حالت که به طواف بیت‌الله و گزاردن فریضهٔ حج اشتغال داری، نفس سگْ‌طبع تو در توجّه به مشتهیات و جلب آرزوهای باطنی خود، حالت ادیم طایف را دارد که بی‌اختیار مجذوب و در تحت تأثیر ستارهٔ سهیل است.» این وجه از مرحوم استاد همایی (اَعْلَی اللهُ مَقامَهُ الْمُنیف) است. اما توضیح اجزای بیت و ارتباط آنها با هم: **طایف** در مصراع اوّل و وجه اوّل، به معنی گردنده و طَوْف کننده است. و در مصراع دوم نام شهری است در عربستان سعودی که به داشتن چرم‌های مرغوب شهره بوده است. **سُهیل** نیز یکی از ستارگان قدر اوّل در صورت فلکی **سفینه** است که در قسمت لنگر آن واقع شده است. از این ستارهٔ درخشان در متون ادبی فارسی و عربی مضامین فراوانی ساخته و پرداخته‌اند. این ستاره در اواخر فصل تابستان طلوع می‌کند و رسیدن اغلب میوه‌ها را به زمان طلوع آن نسبت می‌دهند. امّا ارتباط اَدیم (= پوست دباغی شده) با ستارهٔ **سهیل** اینست که قدما بر این باور بودند که رنگ و بوی ادیم طایفی از تأثیر آن ستاره است. و امّا در وجه دوم **طایف** در مصراع اوّل به معنی حج گزاری است که گِردِ خانهٔ کعبه طواف می‌کند. و «فرض آوردن» به معنی انجام فریضهٔ واجبهٔ حجّ است.

به هر تقدیر وجه اوّل انسب به نظر می‌رسد. الله اعلم.

(۴۸۶۱) تا سُهیلت وا خَرَد از شرِّ پوست تا شوی چون موزه‌یی هم پایِ دوست

تا ستارهٔ **سهیل**، یعنی ولیّ مرشد تو را از کثافاتِ پوست، یعنی از آلایش‌های جسمانی و نفسانی پاک کند، تا سرانجام چکمه‌ای شوی به پای دوست. یعنی خاکسار و ملازم حضرت معشوق شوی. [پس هدایت و عنایت کاملِ مُکمِّل راه و رسم بندگی را به آدمی می‌آموزد.]

---

۱. اَدیمِ طایفی: رجوع شود به شرح بیت (۱۰۲) دفتر چهارم.

جمله قرآن شرحِ خُبثِ[1] نَفْس‌هاست بنگر اندر مُصْحَف، آن چشمت کجاست؟ (۴۸۶۲)

سراسر قرآن کریم در بیان پلیدیِ نفس امّاره است. با دیدهٔ باطنی به قرآن درنگر. چشم باطن‌بینِ تو کجا رفته است؟[اگر با دیدهٔ سطحی به مصحف شریف بنگری بیانات آن کتاب مستطاب را در شرح خباثت نفس امّاره نیاری دانستن. مگر آنکه همچون اتقیای روشن‌بین بدان درنگری.]

ذکرِ نفسِ عادیان، کآلت بیافت در قِتالِ انبیا مو می‌شکافت (۴۸۶۳)

از آن جمله یکی از بیانات قرآن کریم در شرح نفس امّارهٔ قوم عاد است که چون ابزار قدرت و سطوت به کف آوردند در کشتن پیامبران به اصطلاح «سنگِ تمام گذاشتند.» [«موشکافتن» کنایه از مبالغه در دقّت است. لیکن در اینجا کنایه از مبالغه در قتل آمده است.]

قرن قرن از شُؤْمِ[2] نفسِ بی ادب ناگهان اندر جهان می‌زد لَهَب[3] (۴۸۶۴)

از نحوستِ نفسِ نافرهیخته در هر عصر و دوره‌ای ناگهان شعله‌ای زبانه می‌کشید و به کیان جهان درمی‌افتاد. [بنابر این مُهلِک‌ترین بلای روزگار نه زلزله است و نه بلایای دیگر، بل پیروی از نفس امّاره، خانمان سوزترین بلای بشری از آغاز تا به امروز بوده است. نَعُوذُ بِکَ مِنْ شَرِّ اَنْفُسِنا «فَاِنَّ النَّفْسَ لَاَمّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلّا ما رَحِمَ رَبّی.»]

رجوع کردن بدان قصه که شاهزاده زخم خورد از خاطر شاه پیش از استکمالِ فضایل دیگر از دنیا برفت

قصّه کوته کن که رَشکِ آن غیور بُرد او را بعدِ سالی سویِ گور (۴۸۶۵)

حکایت را کوتاه کن که غیرتِ آن غیرتمند (شاه چین)، پس از یک سال شاهزاده را به قعر گور اندر ساخت. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

---

۱. خُبْث: پلیدی.
۲. شُؤْم: شومی و نحوست، ناخجستگی.
۳. لَهَب: زبانهٔ آتش.

(۴۸۶۶) شاه چون از مَحو شد سویِ وجـود چشمِ مِرّیخیش[۱] آن خون کرده بود

شاه چین چون از حالت محو و بی‌خویشی به در آمد و به حالت صحو و با خویشی بازگشت متوجّه شد که چشم خشمگین او چنین خونی ریخته است. [رجوع شود به شرح بیت (۴۸۶۹) همین دفتر.]

(۴۸۶۷) چون به تَرکِش بنگرید آن بی‌نظیر دید کم از تَرکِشش یک چوبه تیر

چون آن شاه به جعبهٔ تیرِ خود در نگریست دید که یک تیر از جعبهٔ تیر او کم شده است.

(۴۸۶۸) گفت: کو آن تیر و؟ از حق باز جُست گفت: کاندر حلقِ او، کز تیرِ توست

شاه گفت: آن تیر کجاست؟ و از حضرت حق سراغ آن‌را گرفت. و آن حضرت فرمود: آن تیری که بر گلوی شاهزاده خلیده، تیر توست.

(۴۸۶۹) عفو کـرد آن شـاهِ دریـادل، ولی آمـده بُـد تـیر، اَه بـر مَـقْتلی[۲]

هرچند آن شاهِ نظربلند لغزش شاهزادهٔ عاصی را بخشید، امّا دریغا که آن تیر بر نقطهٔ «قتلْ‌خیز» او در نشسته بود. [مولانا در ابیات اخیر به نکته‌ای دقیق و لطیفه‌ای انـیق اشـارت کرده است، و آن اینکه چون عارفِ بالله از کسی دل آزرده شود یا از کسی خرسند گردد، همین انقباض و انبساط قلبی او کار نفرین و دعای مستجاب را می‌کند، هرچند که بر زبان آن عارف عبارتِ نفرین یا دعا نرود. اصولاً آزار بندگان خدا در تَرکِشخانهٔ غیب به تیری جانْ‌ستان مبدّل می‌شود که بر مقتلِ آزارندهٔ ستمْ‌آیین فرو می‌نشیند، هرچند که خود مظلوم از آن حـال هـیچ آگهی نداشته باشد[۳]. همینطور خرسندی اهل‌الله از کسی در غیب مکتوم به دعای خیر مـبدّل می‌شود و نتیجتاً در کار آن شخص فتوحی می‌افتد و توفیقاتی به ظهور می‌رسد بی‌آنکه کلمات

---

۱. چشم مِرّیخی: نگاه غضبناک، چشم قهرآمیز و سفّاک. از آنرو که «مرّیخ» را ستارهٔ قهر و غضب و جنگ و خونریزی خوانده‌اند، رجوع شود به شرح بیت (۷۵۳) دفتر اوّل.

۲. مَقْتَل: جایی که چون ضربتی بدان رسد موجب قتل شود، مانند شقیقه، قلب و جز آن. به معانی دیگر نیز آمده است مانند محلّ قتل، قتلگاه و نیز هر کتابی که در شرح شهادت بزرگان دین خاصّه شهدای کربلا نویسند. امّا در اینجا همان معنی نخست منظور است. جمع: مَقاتِل.

۳. این توضیح مقتبس از افادات مرحوم استاد همایی در صفحهٔ ۲۴۱ ـ ۲۴۰ تفسیر مثنوی مـولوی است. (رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَة.)

دعا بر لسان آن نفس نفیس جاری گردد.]

کشته شد، در نوحهٔ او می‌گریست اوست جمله، هم‌کشنده و، هم ولی‌ست (۴۸۷۰)

شاهزاده کشته شد و شاه بر ماتم او گریه می‌کرد. همه چیز اوست، همو کُشنده است و همو خونخواه. [«ولی» در اینجا اصطلاحی فقهی است نه عرفانی. «ولی» به معنیِ «ولیِّ‌دم» و «صاحبِ خون» است. و این نام در اصطلاح فقها به آن دسته از وارثان مقتول اطلاق شود که هم حقِ قصاص دارند و هم حق گرفتن دیهٔ مقتول. و این شرط بدان جهت است که مثلاً زوجهٔ مقتول هرچند از خونبها سهم‌الارث می‌برد، امّا حق قصاص ندارد[1]. مولانا در این بیت از **اتّحاد ظاهر و مظهر** که یکی از اصول بنیادین مکتب اوست سخن رانده است. یعنی انسان کامل و عارفِ واصل، آینهٔ تمام‌نمایِ اوصاف الهیّه است. رجوع شود به بیت (۱۳۵۸) و (۱۷۳۷) دفتر دوم و بیت (۲۴۷۰) دفتر سوم و بیت (۲۹۶۳) به بعد دفتر چهارم.]

ورنباشد هر دو، او پس کُلّ نیست هم کُشندهٔ خلق و هم ماتم کُنی‌است (۴۸۷۱)

اگر ولیِّ کامل که خلیفةُالله و مِرآةُالله است هم کُشندهٔ خلق و هم ماتم گیرندهٔ برکشتگان نباشد، نمی‌توان او را کُلّ نامید. [زیرا ولیِّ کامل کسی است که متّصف به جمیع اوصاف الهیّه باشد.]

شُکر می‌کرد آن شهیدِ زردْخَد کآن بزد بر جسم و بر معنی نزد (۴۸۷۲)

آن شهید زردْرخسار شکر خدا می‌کرد که تیر قهر ولیِّ خدا بر جسم او نشست نه بر روح او.

جسمِ ظاهر عاقبت هم رفتنی‌ست تا ابد معنی بخواهد شاد زیست (۴۸۷۳)

زیرا کالبدِ عنصری سرانجام رفتنی است (چه امروز و چه فردا)، امّا روح خوش‌خصال تا ابد شادمان زندگی خواهد کرد.

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۴۲.

(۴۸۷۴) آن عتاب ار رفت، هم بر پوست رفت دوست، بی‌آزار سویِ دوست رفت

اگر فعلی قهرآمیز از سوی ولیّ خدا به ظهور آمد، بر ظاهر او عارض شد نه بر باطن او. دوست بدون آزار به حضرت دوست رسید. [پس در حقیقت نمی‌توان شاهزاده را مغضوب نامید، چه مغضوب آن کسی است که جسمش سالم باشد و روحش به زخم کفران و طغیان جریح گردد.]

(۴۸۷۵) گرچه او فِتراکِ[۱] شاهنشه گرفت آخر از عَینُ‌الْکمال او رَه گرفت[۲]

هر چند شاهزاده به شاه متوسّل شد، ولی سرانجام چشم‌زخمی از شاه بدو رسید یعنی قهری بر او عارض گشت و راه وصول وی را به مقصود مسدود ساخت. [«عَینُ‌الْکَمال» به معنی چشم‌زخم است. ولی دو تن از محقّقان محترم مثنوی در معنی آن دچار سهو شده‌اند و خیال کرده‌اند که مراد از «عین‌الکمال» در اینجا کمال محض یا سرچشمهٔ ادراک غیب است. یکی از محقّقان محترم، بیت فوق را چنین معنی کرده است: «اگرچه او نخست از دوال شاه توسّل جُست، ولی عاقبت راه به سوی عین‌الکمال پیش گرفت[۳].» محقّق دیگر در توضیح بیت فوق نوشته است: «شاهزاده به درک کامل شاه چین یا هستی مطلق نرسید و فقط به او نزدیک شد، مثل کسی که فقط بتواند فتراک اسب شاهی را بگیرد. امّا «آخر» یعنی پس از فنای خود، راهی به «عین‌الکمال»، به سرچشمهٔ ادراک غیب، بر او گشوده شد[۴].»

هر دو معنی فوق انصراف تام از منظور بیت است، و سبب این سهو عدم توجّه به معنی «عین‌الکمال» است.]

(۴۸۷۶) وآن سِوُم کاهلترینِ هر سه بود صورت و معنی بکلّی او ربود

و آن برادر سوم که از هر سه برادر تنبل‌تر بود، صورت و معنی را او بطور کامل به‌دست آورد و با خود بُرد. [همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا سرگذشت برادر سوم را در همین یک بیت به سر آورده است. امّا با توجّه به سرگذشت دو برادرِ دیگر براحتی می‌توان حدس زد که باقی داستان بر چه منوال است. از اینرو برخلاف رأی آن دسته از مثنوی‌شناسان

---

۱. فِتْراک: تسمه‌ای که با آن شکار را می‌بندند. «فتراک گرفتن» کنایه از توسّل جستن.

۲. ره گرفت: مسدود کرد، راهش را بست.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (آقای محمدتقی جعفری)، ج۱۵، ص ۶۱۱.

۴. ر.ک. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص۴۶۸.

که این حکایت را ناتمام می‌پندارند. حکایت مذکور کامل است و هیچ کاستی و منقصتی ندارد.]

وصیت کردن آن شخص که بعد از من او برد مال مرا از سه فرزند من که کاهل‌تر است

آن یکی شخصی به وقت مرگِ خویش گفته بود اندر وصیّت پیش‌پیش (۴۸۷۷)

مولانا در تبیین بیت (۴۸۷۱) و منظورش از «کاهل» حکایتی کوتاه آورده است. در واقع این حکایت نشان می‌دهد که کاهلِ مورد نظر مولانا در اینجا کسی است که به امر حق تسلیم شود و در امور دنیوی آزمندی نشان ندهد. خلاصهٔ مضمون حکایت این فصل جلیل بدین قرار است: مردی که سه پسر داشت به گاهِ مرگ نزد قاضی و پسران و کسان خود وصیّت می‌کند که مال و عقارش بدان فرزندی رسد که از همهٔ برادران خود کاهل‌تر باشد. هرسه برادر بعد از فوت پدر نزد قاضی رفتند و قاضی بدانان گفت: هریک از شما باید حکایتی از خود بازگویید تا من معلوم دارم که کدامیک کاهل‌ترید. یکی از برادران به قاضی می‌گوید: من باطن هر کس را از لحن کلامش بشناسم حتی اگر سکوت کند از حرکات و سکناتش او را خواهم شناخت. یکی دیگر از برادران گفت: آدمی را از سخنش بازشناسم، و اگر سکوت کند با شگردی خاص به نطقش درآورم. قاضی گفت: اگر او هیچ سخنی نگفت چه کار می‌کنی؟ جواب داد: مقابلش ساکت می‌نشینم و صبر می‌کنم. زان پس هر آنچه به قلبم خطور کرد یقین دانم که آن خاطرهٔ قلبی بازتاب اندیشهٔ باطنی آن شخص است.

حالت این برادر در واقع مبیّن احوال شاهزادهٔ کوچکین است، چه برعکس برادر دیگرش بیش از آنکه به سعی و مکسب‌اش متکی باشد بر باطن روشن و قلب تابناک خود متکی است. پس بدین معنی کاهل‌تر است. رجوع شود به شرح بیت (۴۸۸۶) همین دفتر. امّا معنی بیت: شخصی هنگام مرگ وصیّت کرد و این وصیّت را شمرده و با تأنّی انجام داد. [«پیش پیش» قید است و به معنی پیشاپیش. امّا در اینجا این معنی نامناسب است، زیرا آن شخص به هنگام فرا رسیدن مرگ وصیّت کرد نه پیش از آن، چنانکه مرحوم گولپینارلی چنین پنداشته است[۱]. نیکلسون در توضیح «پیش پیش» گفته است: احتمالاً یعنی «پله پله پیش رفتن»، یعنی بی‌شتاب و با تأمّل سخن گفتن[۲]. همین معنی مناسب دیده آمد و نوشته شد. الله اعلم.]

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۶۰۵.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۸۹.

(۴۸۷۸) سه‌پسر بودش‌چو سه سروِ روان[۱] وقفِ ایشان کرده او جان و روان

او سه پسر خوش قد و قامت داشت که جان و روان خود را وقف تیمار و تربیت آنان کرده بود.

(۴۸۷۹) گفت: هر چه در کَفَم کاله[۲] و زر است او برد، زین هر سه، کو کاهلتر است

آن شخص در وصیّت خود گفته بود: از میان فرزندانم آن کسی حق دارد مالک اموال و زر و سیم و نقدینه‌ام شود که از سایر برادران خود کاهل‌تر باشد. [البتّه این «کاهلی» به معنی مرسوم نیست. چنانکه توضیح آن در شرح بیت (۴۸۸۶) همین دفتر بیاید.]

(۴۸۸۰) گفت با قاضیّ و، بس اندرز کرد بعد از آن جامِ شرابِ مرگ خَورد

آن شخص برای محکم کاری این وصیّت را نزد قاضی گفت و پس از اتمام وصیّت جام شراب مرگ را در نوشید و بدان سرای کوچید.

(۴۸۸۱) گفته فرزندان به قاضی کِای کریم نگذریم از حکمِ او ما سه یتیم

فرزندانِ متوفّا به قاضی گفتند: ای گرامیْ‌مَرد، ما سه یتیم از فرمان پدر مرحوممان سرپیچی نمی‌کنیم.

(۴۸۸۲) سَمع و طاعَه می‌کنیم، او راست دَست آنچه او فرمود، بر ما نافذ است

امر او را می‌شنویم و اطاعت می‌کنیم که اختیار با اوست. هرآنچه پدر فرمود بر ما لازم‌الاجراء است.

(۴۸۸۳) ما چو اسمعیل، ز ابراهیمِ خَود سر نپیچیم، ار چه قربان می‌کند

ما همچون اسماعیلِ ذبیح‌الله هستیم که از ابراهیم خود سر نتابیم، گرچه بخواهد ما را قربانی کند.[اشارت است به ماجرای ذبح شدن اسماعیل(ع). رجوع شود به آیه ۱۰۲ سوره صافات]

---

۱. سروِ روان: استعارهٔ بالکنایه است. یعنی خوش قد و قامت.

۲. کاله: کالا، متاع.

گفت قاضی هر یکی با عاقلیش تا بگوید قصّه‌یی از کاهلیش (۴۸۸۴)

قاضی به آن سه پسر گفت: هر کدام از شما از روی خردمندی و عقلانیّت حکایتی از کاهلی خود بگوید.

تا ببینم کاهلیِّ هر یکی تا بدانم حالِ هر یک بی‌شکی (۴۸۸۵)

تا کاهلی هر یک از شما را بسنجم و سرانجام بدون هیچ شک و شبهه‌ای از حال شما آگاه شوم.

عارفان از دو جهان کاهل‌ترند زآنکه بی شُدیار[۱]، خرمن می‌برند (۴۸۸۶)

عارفانِ بالله در هر دو جهان، یعنی در دنیا و آخرت نسبت به همگان بی‌کوشش‌ترند، زیرا که بدون شخم زدن و شیار کردن، محصول برداشت می‌کنند. [همانطور که پیشتر به اشارت آمد، کاهلی عارفان از سنخ کاهلی بطّالان و بیکارگان نیست. مولانا خود اهل تلاش بود و همه را به جدّ و جهد فرا می‌خواند. تا بدانجا که فرموده است: «کوششِ بیهوده بِهْ از خفتگی». بنابر این مراد از کاهلی عارفانه، تسلیم شدن به مشیّت الهی و رضا به قضای اوست، چه گوار و چه ناگوار. و نخستین شرط مقام تسلیم و رضا ندیدن منِ خود و عدم توجّه به تمایلات خودخواهانه است. پس عارفِ بالله همچون خسی بر تندآبِ مشیّةالله می‌رود. یا به قول تُستری همچون مرده‌ای است در دست غسّال. امّا کاهلی عارفان در آخرت به چه معنی است؟ بدین معنی است که آنان همچون زهّاد قشری طاعت و عبادت سوداگرانه نمی‌کنند. و نیل به نعیم جنّت را غایت قصوای خواستهٔ خود نمی‌دانند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

کاهلی[۲] را کرده‌اند ایشان سَنَد[۳] کارِ ایشان را چو یزدان می‌کند (۴۸۸۷)

از آنرو که حضرت حق کار عارفانِ بالله را انجام می‌دهد، آنان کاهلی را تکیه‌گاه خود ساخته‌اند. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

---

۱. شُدْیار: شخم زدن و شیار کردن زمین و آماده ساختن آن برای زراعت.
۲. کاهلی: تنبلی، کاهل + یای مصدری.
۳. سَنَد: تکیه‌گاه.

(۴۸۸۸) کارِ یزدان را نمی‌بینند عام می‌نیاسایند از کَد[1] صبح و شام

چون عامّهٔ مردم کار خدا را نمی‌بینند. یعنی متوجّهٔ فعّالِ مایشاء بودنِ حضرت حق نیستند، تمام شب و روز دست از رنج و سعی برنمی‌دارند. یعنی حریصانه تلاش می‌کنند.

(۴۸۸۹) هین ز حدِّ کاهلی گویید باز تا بدانم حدِّ آن از کشفِ راز

خلاصه قاضی به آن سه برادر گفت: بهوش باشید و حدّ و اندازهٔ کاهلی خود را برای من تعریف کنید تا از طریق افشای حال خود میزان کاهلی شما بر من معلوم شود.

(۴۸۹۰) بی‌گمان که هر زبان پردهٔ دل است چون بجنبد پرده، سِرها واصِل است

بی تردید هر زبان به منزلهٔ پردهٔ اتاق دل است. همانطور که وقتی پرده بواسطهٔ وزش باد می‌جنبد و درون اتاق نمایان می‌گردد، زبان نیز وقتی می‌جنبد و به سخن آغاز می‌کند اسرار درون را آشکار می‌سازد. [رجوع شود به بیت (۸۴۶ ـ ۸۴۵) دفتر دوم، و شرح بیت (۱۲۷۰) دفتر اوّل.]

(۴۸۹۱) پردهٔ کوچک، چو یک شَرحهٔ کباب می‌بپوشد صورتِ صد آفتاب

پرده‌ای کوچک به اندازهٔ یک پارهٔ کوچک کباب می‌تواند رخسارهٔ صد آفتاب را بپوشاند. [از بیت فوق دو منظور مستفاد می‌شود. یکی آنکه وقتی جسم ساتر نظیر تکه پارچه و غیره چشم را بپوشاند، شخص نمی‌تواند چیزی را ببیند. منظور دوم در صورتی است که مراد از «پرده کوچک» را «زبان» فرض کنیم: زبان اگر به ناحق جنبد قادر است حقایق باهِر و درخشان را کتمان کند. انقروی می‌گوید: وقتی زبان از بیان ایستد و به نطق در نیاید حقایق بسیاری را پوشیده می‌دارد.]

(۴۸۹۲) گر بیان نطق، کاذب نیز هست لیک بوی از صدق و کذبش مُخبِر است[2]

اگر اظهار کلام، دروغین باشد، بوی آن حاکی از صدق و کذب آن است.

---

۱. کَدّ: رنج و سختی.

۲. مُخْبِر: گزارش دهنده، خبر دهنده.

آن نسیمی که بیاید از چمن هست پیدا از سُمومِ گُولْخَن[۱] (۴۸۹۳)

به عنوان مثال، نسیمی که از چمنزار برآید و بوزد، از بادی که از جانب کثافات و فاضلاب حمّام بوزد قابل تشخیص است. اوّلی دماغ را می‌نوازد و دومی دماغ را می‌آزارد. [آنان که شامّهٔ باطنی‌شان سالم باشد، براحتی سخن سره را از ناسره باز می‌شناسند.]

بویِ صدق و بویِ کذبِ گولْ‌گیر[۲] هست پیدا در نَفَس چون مُشک و سیر (۴۸۹۴)

بوی حرف راست و بوی حرف دروغ که احمقان را می‌فریبد، مانند مُشک و سیر از راهِ نَفَسِ گوینده معلوم می‌شود. [آنان که سینه از غبار آز و کینه زدوده‌اند به قوّهٔ تمیزی دست می‌یازند که از لحن اشخاص نیّات درونی‌شان را می‌خوانند.]

گر ندانی یار را از دَه دِله[۳] از مَشامِ فاسدِ خود کن گِلِه (۴۸۹۵)

اگر تو دوست خالص را از آدم چند چهره تمیز ندهی باید از مشامّ باطنی‌ات گله کنی.

بانگِ حیزان و شجاعان دلیر هست پیدا، چون فنِ روباه و شیر (۴۸۹۶)

مثال دیگر، فریادِ مردانِ زن‌صفت و فریاد یلانِ دلاور مانند زوزهٔ روباه و بانگِ رعدآسای شیر کاملاً از هم متمایز است.

یا زبان همچون سرِ دیگ[۴] است راست چون بجنبد، تو بدانی چه اَباست[۵] (۴۸۹۷)

مثال دیگر، یا زبان را می‌توان به سرِ دیگ (= دَمْ‌کُنی) تشبیه کرد. همینکه سرِ دیگ تکان بخورد و از دهانه دیگ کنار برود و بخار درون دیگ بیرون زند، تو از بوی آن متوجّه می‌شوی که چه نوع غذایی طبخ شده است. [پس زبان، مافی‌الضّمیر را آشکار می‌کند.]

---

۱. گُولْخَن: تون حمّام، آتشخانه حمّام‌های قدیمی که سوختش از مدفوع و سرگین تأمین می‌شد.
۲. گولْ‌گیر: ابله‌شناس، گیرندهٔ آدمیان احمق و کودن.
۳. دَه دِله: آدم متلوّن و دو رو، آدم چند چهره.
۴. سرِ دیگ: سرپوشی که روی دیگ می‌گذارند.
۵. اَبا: آش. در اینجا مراد مطلق طعام است.

(۴۸۹۸) از بـخارِ آن بـدانـد تـیزْهُش دیگِ شیرینی ز سَکباج[۱] تُـرُش

آدم هوشیار از بویی که از بخار دیگ می‌شنود متوجّه می‌شود که درون آن آش شیرین پخته‌اند یا آش ترش.

(۴۸۹۹) دست بر دیگِ نوی چون زد فتیٰ وقتِ بخْریدن، بـدید اِشکسـته را

مثال دیگر. همینکه جوان (یا هر شخص هوشیار دیگر) به هنگام خریدن دیگ (از باب امتحان) دست بدان زند، متوجّه تَرَکِ آن می‌شود. [رجوع شود به بیت (۷۹۰) به بعد در دفتر سوم.]

(۴۹۰۰) گفت: دانم مرد را در حینْ ز پُوز ور نگوید، دانمش اندر سـه روز

یکی از برادران به قاضی گفت: من هر کس را بلافاصله از طریق دهانش مـی‌شناسم. یعنی اگر کسی حرفی بزند بلافاصله از لحن بیانش درمی‌یابم که دروغ می‌گوید یا راست. و اگر آن شخص حرفی نزند بعد از سه روز دقّت در احوال و حرکات و سکناتش به مافِی‌الضَّمیرِ او پی خواهم برد.

(۴۹۰۱) وآن دگر گفت: ار بگوید دانـمش ور نگـوید، در سـخن پـیچانَمش

یکی دیگر از برادران گفت: اگر حرفی بزند، درون او را خواهم شناخت، و اگر حرفی نزند او را با شگردی خاص به نطق وا می‌دارم.

(۴۹۰۲) گفت: اگر این مکر بشْـنیده بُـوَد لب بـبندد، در خـموشی در رود

قاضی گفت: اگر آن شخص شگرد کار تو را شنیده بـاشد، قـطعاً لب فـرو مـی‌بندد و خموشی می‌گزیند. [تا مباد که مافی‌الضمیرش آشکار شود.]

مَثَل

(۴۹۰۳) آنـچنانکه گـفت مـادر بـچّه را گـر خـیالی آیـدت در شب فـرا

تمثیلی کوتاه در تبیین بیت پیشین: مادری برای آنکه بچّه‌اش را نترس بار بیاورد بدو

---

۱. سَکْباج: آشِ سرکه، آشی که در آن سرکه بریزند.

گفت: اگر در تاریکی شب دیدی که شبحی در مقابلت ایستاد، و یا احیاناً اگر گذارت به اماکن مخوف نظیر قبرستان افتاد و در آنجا شبحی دیدی که به سویت می‌آید اصلاً نترس بلکه با تمام رشادت به او حمله کن. مطمئن باش که آن شبح بر جای نمی‌ماند. بچّه به مادرش گفت: اگر آن شبح هم مادری داشت و مادرش نیز همین توصیه‌ها را به او کرده باشد تکلیفم چیست؟! پس مادرجان، تو به جای آنکه به من یاددهی که چگونه بر شبح حمله کنم، به من یاد بده که وقتی آن شبح به امر مادرش یقهٔ مرا چسبید و خواست سر به نیستم کند، چگونه از دستش خلاص‌شوم؟!

معنی بیت: چنانکه مادری به بچّهٔ خود گفت: اگر شب شبحی به سراغت آمد. [این بیت و بیت بعدی شرط است، جزای شرط در بیت (۴۹۰۵) آمده است.]

یا به گورستان و جایِ سهمگین تو خیالی بینی، اَسْوَد پُر ز کین (۴۹۰۴)

یا اگر در گورستان و محلّی خوفناک، شبحی سیاه و کینه‌توز دیدی.

دل قوی دار و، بکن حمله بر او او بگرداند ز تو در حال رُو (۴۹۰۵)

شجاع باش و بر او حمله کن. مسلّماً او از حمله تو پا به فرار می‌گذارد.

گفت کودک: آن خیالِ دیوْوَش گر بدو این گفته باشد مادرش (۴۹۰۶)

بچّه گفت: اگر مادرِ آن شبح نیز همین توصیه را به او کرده باشد. [بیت فوق شرط است و جزای شرط در بیت بعدی است.]

حمله آرم، افتد اندر گردنم ز امرِ مادر، پس من آنگه چون کنم؟ (۴۹۰۷)

من به آن شبح حمله می‌کنم، و او نیز به دستور مادرش گریبان مرا می‌گیرد. آن وقت تکلیف من نگون‌بخت چیست؟!

تو همی آموزیَم که چُست ایست آن خیالِ زشت را هم مادری‌ست (۴۹۰۸)

تو به من یاد می‌دهی که چابک مقاومت کنم. بالاخره آن شبح زشت هم برای خودش مادری دارد!

(۴۹۰۹) دیو و مردم را مُلَقِّن[۱] آن یکی‌ست غالب از وی گردد ار خصم اندکی‌ست

آموزندهٔ جنّ و اِنس خداوند یگانه است. اگر اذن الهی باشد جناحی که ضعیف و اندکشمار است بر دشمن غالب می‌آید. [چنانکه در بخشی از آیه ۲۴۹ سورهٔ بقره آمده است: ...کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثیرَةً بِإِذْنِاللهِ واللهُ مَعَ الصّابِرینَ. «...بسا شده است که گروهی اندکشمار به اذن الهی بر گروهی پُر شمار غالب آمده است. و خداوند با صابران است.»]

(۴۹۱۰) تا کدامین سوی باشد آن یَواش[۲] اللّه‌اللّه رَوْ تو هم زآن سوی باش

خدا را، خدا را! هر کجا که اسب راهوارِ مشیت الهی می‌رود تو نیز بدان سوی برو.

(۴۹۱۱) گفت: اگر از مکر ناید در کلام حیله را دانسته باشد آن هُمام[۳]

قاضی گفت: اگر آن بزرگواری که می‌خواهی مافی‌الضمیرش را بشناسی شگرد تو را بداند و رندانه حرفی نزند. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۴۹۱۲) سرِّ او را چون شناسی؟ راست گو گفت: من خامُش نشینم پیشِ او

قاضی گفت: راستش را بگو ببینم چگونه به راز دل او واقف می‌شوی؟ یعنی اگر آن مرد بداند که از کلامش می‌خواهی رازش را بشناسی سکوت کند، آن وقت تکلیف چیست؟ آن پسر گفت: خاموش مقابلش می‌نشینم.

(۴۹۱۳) صبر را سُلَّم[۴] کنم سویِ دَرَج[۵] تا برآیم، صبرُ مِفتاحُ‌الْفَرَج

پسر گفت: صبر را نردبان می‌کنم تا بالاخره بر بام مقصودم برآیم. زیرا که صبر، کلید گشایش است.

---

۱. مُلَقِّن: تلقین کننده، آموزنده، فهماننده.
۲. یَواش: در اصل ترکی است به معنی اسب راهوار. و مجازاً به معنی رفتار آرام و بی‌صدا آید.
۳. هُمام: بزرگوار، سرور.
۴. سُلَّم: نردبان.
۵. دَرَج: پایه.

ور بـجُوشَد در حـضورش از دلم منطقی بیرون از این شادیّ و غم (۴۹۱۴)

اگر در حضور او، سخنی در ماورای هُموم و غموم معمول دنیوی از دلم به جوش آید. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

من بدانم کو فـرستاد آن بـه مـن از ضمیرِ چون سهیل[1] انـدر یَـمَن (۴۹۱۵)

من خواهم دانست که این سخن را او از ضمیر تابناکِ همچون سهیل یمانی‌اش برایم ارسال داشته است.

در دلِ من آن سخن زآن مَیْمَنه‌ست[2] زآنکه از دل جانبِ دل روزنه‌ست (۴۹۱۶)

خواهم دانست که این سخن از جانب قـلب مـبارک اوست، زیـرا کـه دل بـه دل راه دارد [رجوع شود به بیت (۸۷۰) دفتر چهارم.]

تَمَّ الْـمُجَلَّدُ السّادِسُ مِنَ الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ

---

۱. سُهَیل: ر. ک. شرح بیت (۴۸۶۰) همین دفتر.

۲. مَیْمَنَه: خجستگی، مبارکی.

فهرست اصطلاحات
و
کلید واژه ها

اِباحَت (۲۰۶۶)
اتحاد عاقل و معقول (۸۱۲)
اَذان (۱۰۹۹)
اشتراک لفظی (۶۴۹)
اشتراک معنوی (۶۴۹)
باد و بود (۸۷)
بوالعلا (۲۷۶۴)
پنج و شش (۵)
تعلیق (۳۷۲۶)
تنقیح مَناط (۷۱۷)
تواتر (۲۴۰۶)
چوبک (۵۴۱)
حالومیّه (۲۴۲۸)
حراره (۷۰۹)
حسامی‌نامه (۱)
خرقه تهی‌کردن (۴۱۵۰)
رخصت (۲۰۶۶)
روح‌سلطانی (۷۹۷)
زین العابدین (۴۰۹۱)
سرمه (۲۸۶۳)
سمت الرأس (۳۲۷۱)
سنّت (۴۸۳)
سنّت تقریری (۴۸۳)
سنّت فعلی (۴۸۳)
سنّت قولی (۴۸۳)
سهیل (۴۸۶۰)
صَعقه (۲۴۳۹)
ضَمان (۵۳۱)
طرد و عکس (۴۱۸۰)
عبدالعلی (۲۲)
علیها (۷۱۰)
عناصر اربعه (۴۸)

عید (۹۳۹)
غیب (۲۹۸۷)
فراق بعد المحو (۴۰۱۷)
فراق ثانی (۴۰۱۷)
کلّیّات (۹۲۶)
محموده (۳۲۰۹)
مرگ تبدیلی (۷۴۱)
نشئهٔ جَنانی (۲۹۳۸)
نصاب (۱۰۳۳)
نماز جمعه (۴۸۰)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آثار الباقیة عن القرون الخالیة، ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ علی‌اکبر داناسرشت، امیر کبیر، سال۱۳۶۳ ش.

۲. آنندراج، محمّد پادشاه، متخلص به شاد، کتابفروشی خیام، سال ۱۳۶۲ ش.

۳. الابنیة عن حقایق الادویة، موفّق‌الدین ابومنصور علی الهروی، انتشارات فرهنگ ایران، سال۱۳۴۴ ش.

۴. احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال۱۳۶۱ ش.

۵. اخبار الزمان، علی بن حسین مسعودی، ترجمهٔ کریم زمانی، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.

۶. ادوار فقه، محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، سال۱۳۴۰ ش.

۷. از دریا به دریا (کشف الابیات)، محمّدتقی جعفری، انتشارات چاپخانهٔ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، سال ۱۳۶۴ ش.

۸. اساس‌الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.

۹. اساس‌التوحید، آقا میرزا مهدی آشتیانی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۰ ش.

۱۰. اسدالغابة، عزیزالدین ابی حسن علی بن عبدالکریم جزری، معروف به ابن اثیر، المکتبة الاسلامیة، طهران.

۱۱. الاسراء الی مقام الاسری، محی‌الدین عربی، کتابخانهٔ طهوری، چاپ اول، سال ۱۳۷۲ش.

۱۲. اسرارالحکم، حاج ملاهادی سبزواری، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیه، سال ۱۳۸۰ هـ. ق.
۱۳. اصطلاحات الاصول، علی مشکینی، چاپ دوم، چاپخانه حکمت، سال۱۳۴۸ ش.
۱۴. اصول روانکاوی، جونز آلفرد ارنست، ترجمه و تحشیه و مقدمه هاشم رضی، آسیا، سال ۱۳۵۰ش.
۱۵. اصول‌الفقه، شیخ محمد مظفّر، انتشارات المعارف الاسلامیة.
۱۶. الاصول و من الکافی، ثقةالاسلام محمد بن یعقوب کلینی، بیروت، دارالتعارف سال ۱۳۲۸ هـ.ق.
۱۷. اعلام زرکلی، خیرالدین زرکلی، بیروت، سال ۱۹۷۰ م.
۱۸. اعلام الوری، ابوعلی الفضل بن حسن الطبرسی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دارالمعرفة، بیروت، سال ۱۳۹۹هـ. ق =۱۹۷۹ م.
۱۹. امثال و حکم، علی‌اکبر دهخدا، امیرکبیر، سال۱۳۴۱ش.
۲۰. امل الآمل، شیخ محمد بن حسن حر عاملی، با تحقیق سید احمد حسینی، مکتبة الاندلس بغداد.
۲۱. انجیل (کتاب مقدس)، عهد جدید، به همّت انجمن پخش کتب مقدسه.
۲۲. اوپانیشاد (سرّ اکبر)، ترجمهٔ داراشکوه، به اهتمام دکتر تاراچند و سید محمّدرضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۶ ش.
۲۳. بحارالانوار، محمّدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت سال ۱۴۰۳هـ. ق = ۱۹۸۳م.
۲۴. بحر در کوزه، عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، چاپ اول، پاییز۱۳۶۶ ش.
۲۵. برهان قاطع، محمّدحسین خلف تبریزی، متخلص به برهان به اهتمام دکتر محمد معین، کتابفروشی ابن‌سینا، سال ۱۳۴۲ ش.
۲۶. تاریخ بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین کاتب بیهقی، تصحیح و حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، کتابخانه سنائی.
۲۷. تاریخ‌الطبری، محمد بن جریر طبری، مؤسسهٔ عزالدین للطباعة والنشر، چاپ سوم، سال ۱۴۱۳ هـ. ق = ۱۹۹۲ بیروت.
۲۸. تاریخ‌الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الکاتب العباسی معروف به یعقوبی، دار صادر، بیروت.
۲۹. تبصره ساوی، عمر بن سهلان ساوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۷ ش.
۳۰. تذکرةالاولیاء، شیخ ابی حامد محمّد بن ابی‌بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری با مقدمه میرزا محمدخان قزوینی چاپ پنجم.
۳۱. تفسیر ابوالفتوح رازی، شیخ جمال‌الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمّد بن احمد بن حسین بن احمد

خزاعی رازی، تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، کتابفروشی محمّدحسن علمی، سال ۱۳۳۴ ش.
۳۲. تفسیر روح المعانی، ابوالفضل شهاب‌الدین السید محمود الآلوسی البغدادی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۳. تفسیر شریف لاهیجی، بهاءالدین محمّد بن شیخ علی شریف لاهیجی، با مقدمه و تصحیح میر جلال‌الدین حسینی ارموی، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، سال ۱۳۴۰ ش.
۳۴. تفسیر صفی، میرزا حسن اصفهانی، ملقّب به صفیعلیشاه، خیام، سال ۱۳۴۲ش.
۳۵. تفسیرالعیاشی ابی النصر محمّد بن مسعود بن عیاش السلّمی السمرقندی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، المکتبة العلمیة الاسلامیة.
۳۶. التفسیرالکبیر، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، طهران.
۳۷. تفسیر الکشاف، امام جارالله محمود بن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة، سال ۱۹۴۷ = ۱۳۶۶هـق.
۳۸. تفسیر مثنوی مولوی (داستان قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر یا دزِ هوش‌ربا)، جلال‌الدین همایی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۹ش.
۳۹. تفسیر مجمع‌البیان، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سیدهاشم رسولی محلّاتی و سید فضل‌الله طباطبایی یزدی، شرکة المعارف الاسلامیة، سال ۱۳۷۹هـ.ق = ۱۳۳۹ش.
۴۰. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمّدتقی جعفری، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲ش.
۴۱. التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم، ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تجدیدنظر و تعلیقات و مقدمه جلال‌الدین همایی، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملّی.
۴۲. تقویم‌الصحة، ابن بطلان بغدادی، تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ سال، سال ۱۳۵۰ش.
۴۳. تمهیدات، عین‌القضاة همدانی، با تعلیق و تصحیح عفیف عسیران، کتابخانهٔ منوچهری.
۴۴. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، محمّد بن محمّد بن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳ش.
۴۵. تورات (کتاب مقدس)، به همّت انجمن پخش کتب مقدسه.
۴۶. جلاءالعیون، سیدعبدالله شبر، المطبعة الحیدریة، نجف، سال ۱۳۷۴هـق = ۱۹۵۵م.
۴۷. حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، با تصحیح و تحشیهٔ مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹ش.
۴۸. خفی علایی، سیداسماعیل جرجانی با تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۹ش.
۴۹. خیانت در گزارش تاریخ، مصطفی حسینی طباطبایی، چاپخش، سال ۱۳۶۱ش.

۵۰. ده رساله فارسی، حسن حسن‌زادهٔ آملی، انتشارات قیام، قم، سال ۱۳۷۴ش.
۵۱. ذیل اقرب‌الموارد، سعید خوری الشرتونی اللبنانی، مطبعة مرسلی، الیسوعیة، بیروت، سال ۱۸۹۳م.
۵۲. راهنمای مذهب شافعی، حاج سیّدمحمّد شیخ‌الاسلام کردستانی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۷ش.
۵۳. رسائل اخوان‌الصفا، مکتبة الاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵هـ.ق.
۵۴. رسالهٔ خلعیه، مولی محسن فیض کاشانی، مندرج در سلافة العصر.
۵۵. رسالهٔ سه اصل، ملاصدرا، با تصحیح دکتر سید حسین نصر، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ش.
۵۶. سرّالاسرار و مظهرالانوار، شیخ عبدالقادر گیلانی، تحقیق خالد محمود عدنان الزرعی و محمّد غسان نصوح عزقول، دارابن القیم، دمشق، سوریه، دارالسنابل، بیروت، لبنان، سال ۱۴۱۲هـ.ق.
۵۷. سفینةالبحار، شیخ عباس قمی، بیروت، دارالمرتضی.
۵۸. سلافةالعصر، سیدعلی صدرالدین المدنی ابن احمد نظام‌الدین الحسینی الحسنی معروف به ابن‌معصوم (از ادبای قرن یازدهم)، چاپ اول، مصر، سال ۱۳۲۴هـ.ق.
۵۹. سیرالملوک، خواجه نظام‌الملک، به اهتمام هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۰ش.
۶۰. السیرةالنبویة، ابن هشام، با تحقیق و شرح مصطفی السقاء و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، مطبعة مصطفی البانی الحلبی، مصر، سال ۱۹۳۶م.
۶۱. شَذَرات‌الذهب، ابوالفلاح عبدالحی بن العماد الحنبلی، دارالمسیرة، بیروت، چاپ دوم، سال ۱۳۹۹هـق = ۱۹۷۹م.
۶۲. شرائع‌الاسلام، محقق حلّی، مطبوعة الآداب فی النجف الاشرف، چاپ اول، سال ۱۳۸۹هـق = ۱۹۶۹م.
۶۳. شرح التعرف لمذهب التصوف، امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد مستملی بخاری، با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ محمّد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ اول، سال ۱۳۶۳ش.
۶۴. شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵هـق.
۶۵. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، جلال‌الدین آشتیانی، نهضت زنان مسلمان، سال ۱۳۶۰ش.
۶۶. شرح فصوص‌الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴ش.
۶۷. شرح کبیر انقروی، اسماعیل انقروی، ترجمهٔ عصمت ستارزاده، انتشارات زرین، چاپ اول، سال ۱۳۷۴ش.
۶۸. شرح گلشن راز، شیخ محمّد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۶۹. شرح مثنوی لطائف‌المعنوی من حقایق المثنوی، عبداللطیف بن عبدالله عباسی، کانپور، چاپ سنگی.

۷۰. شرح مثنوی معنوی مولوی، رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول سال ۱۳۷۴ ش.
۷۱. شرح مثنوی مولوی معنوی، حاج امدادالله صاحب مهاجر مکّی، (مزیّن به حواشی خواجه ایوب سیدعبدالفتاح بحرالعلوم و اکبر آبادی)، کانپور، چاپ سنگی
۷۲. شرح مثنوی المنهج‌القوی لطلاب المثنوی، یوسف بن احمد مولوی، چاپ سنگی.
۷۳. شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمهٔ حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۷ ش.
۷۴. طبیعیات دانشنامهٔ علایی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمّد مشکوة، انجمن آثار ملی، سال ۱۳۳۱ ش.
۷۵. طرائق‌الحقایق، محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه)، کتابخانهٔ بارانی، سال ۱۳۳۹ش.
۷۶. علم‌النفس ابن‌سینا، علی‌اکبر سیاسی، چاپخانهٔ دانشگاه، سال ۱۳۳۳ ش.
۷۷. غیاث‌اللغات، محمد بن جلال‌الدین رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کانون معرفت.
۷۸. فرهنگ اساطیر یونان و روم، کریمال پیر، ترجمهٔ احمد بهمنش، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ش.
۷۹. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفّی، مؤسسهٔ تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲ش.
۸۰. فرهنگ فارسی، محمد معین، چاپ هفتم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۴ ش.
۸۱. فرهنگ نفیسی، علی‌اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۷ ش.
۸۲. فلسفهٔ هگل، استیس والتر ترنس، ترجمهٔ حمید عنایت، فرانکلین، سال ۱۳۴۷ ش.
۸۳. فیه مافیه، مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۴۸ش.
۸۴. قانون، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، چاپ دوم، انتشارات سروش، سال ۱۳۶۳ ش.
۸۵. قانونچه، محمود بن محمّد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.
۸۶. کتاب‌الصیدنة، ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تصحیح و مقدمه و تحشیهٔ عباس زریاب، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰ ش.
۸۷. کشاف اصطلاحات الفنون، محمّدعلی الفاروق التهانوی، کلکته سال ۱۸۶۲ م.
۸۸. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر چاپ دوم، سال ۱۳۵۵ ش.
۸۹. کیمیای سعادت، امام محمّد غزالی، به اهتمام حسین خدیوجم، علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱ش.

۹۰. لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴ ش.
۹۱. لسان‌العرب، ابوالفضل جمال‌الدین محمّد بن مکرم معروف به ابن منظور افریقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سال ۱۴۰۸ هـ. ق.
۹۲. اللمع فی التصوف، ابونصر عبدالله بن علی سرّاج طوسی، مطبعهٔ بریل، سال ۱۹۱۴م.
۹۳. لغتنامهٔ دهخدا، علی‌اکبر دهخدا و گروهی از محقّقان.
۹۴. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲ ش.
۹۵. مبادی فقه و اصول، علیرضا فیض، دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳ ش.
۹۶. متفکران اسلام، بارون کارا دووو، احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۶۱ش.
۹۷. مثنوی، محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۹ ش.
۹۸. المحجةالبیضاء، مولی محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۹۹. مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸ش.
۱۰۰. مصباح‌الشریعة، منسوب به امام صادق(ع)، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۶۰ش.
۱۰۱. مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانهٔ سنایی.
۱۰۲. مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، سیدجعفر سجّادی، نهضت زنان مسلمان.
۱۰۳. معارف، مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، مشهور به بهاء ولد (پدر مولانا)، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، سال ۱۳۵۲ ش.
۱۰۴ معارف، سلطان ولد (پسر مولانا)، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۷ ش.
۱۰۵. معارف گیاهی، حسین میرحیدر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳ ش.
۱۰۶. معتقدات و آداب ایرانی، هانری ماسه، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، سال ۱۳۵۵ ش.
۱۰۷. معجم‌البلدان، شهاب‌الدین ابی‌عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، مکتبة الاسلامی، سال ۱۳۶۵ م.
۱۰۸. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی با تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعة التقدم العربی.

۱۰۹. **المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار**، مؤسسهٔ تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانهٔ کتاب ایران واحد معجم، زیر نظر علی‌رضا برازش، چاپ اول، سال ۱۳۷۲ ش.

۱۱۰. **المعجم المفهرس لالفاظ الاصول من الکافی**، علی‌رضا برازش، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، سال ۱۴۰۸ هـ. ق.

۱۱۱. **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، به اهتمام و تنظیم عدّه‌ای از خاورشناسان، کتابخانهٔ بریل لندن، سال ۱۹۳۶ م.

۱۱۲. **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، محمّد فؤاد عبدالباقی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۷۲ ش.

۱۱۳. **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، جواد علی، دارالعلم للملایین، بیروت، مکتبةالنهضة، بغداد.

۱۱۴. **مناقب‌العارفین**، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.

۱۱۵. **میزان‌الحکمة**، محمد الری‌شهری، چاپ دوم، دارالحدیث، سال ۱۴۱۶ هـ. ق.

۱۱۶. **نثر و شرح مثنوی شریف**، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ اول، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱ ش.

۱۱۷. **نفحات‌الانس**، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.

۱۱۸. **نقدالنصوص**، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۵۶ ش.

۱۱۹. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.

۱۲۰. **یادداشت‌های قزوینی**، محمّد قزوینی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۲ ش.

Sharh e Jame'

Mathnavi e Ma'navi

Daftar e Sheshom

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

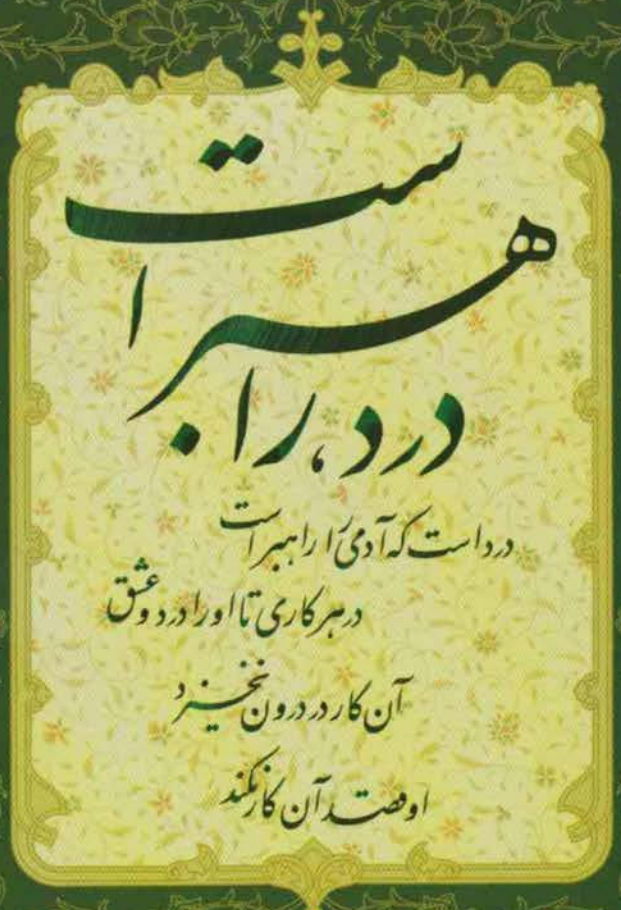
Book 6

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

Book 6



Karim Zamani