

Download from: aghalibrary.com

شرح مشنوی شریف

تالیف

بیع الزمان فرور انفر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ الصَّلَاةُ : نزدیک به چهل سال است که بتوفیق خدای بزرگ و جاذب و کشش باطن پرفروغ حضرت مولانا عظیم الله اسراره که معدن حقائق و سرچشمه فیاض معرفت است بمطالعه و تأمل در مثنوی شریف اشتغال دارم . درین مدت بارها مثنوی را از آغاز تا پایان خوانده‌ام و شروح و حواشی آن کتاب آسمانی را در مطالعه گرفته‌ام و چون در آغاز کار، چاپ مشهور علاءالدوله را در دسترس داشتم مشکلات بسیاری می‌یافتم که حل آن برایم سخت دشوار می‌افتاد زیرا طبع مذکور با وجود مزایایی که بر اکثر چاپهای ایران و هند دارد و مطابق گفته مصحح، مبتنی بر نسخه‌ای بسیار کهن از مثنوی است ؛ اغلاط و تصحیف فراوان و اشعار اضافی که صوفیان و یا خوانندگان دیگر از پیش خود افزوده‌اند ، در آن راه یافته است و این همه موجب دشواری فهم و پریشانی خاطر خواننده تواند بود بخصوص از جهت کلمات و لغات نادر که تغییر یافته و یادوچار تصحیف گردیده و نیز ابیات دخیل که گاه رشته مطلب را از هم گسیخته است . از اینرو دز هزار و سیصد و بیست و یکم هجری شمسی این نسخه را با مثنوی خطی بتصحیح عبداللطیف عباسی که در دونوبت مثنوی شریف را از روی هشتاد نسخه بگفته خود تصحیح کرده است ، مقابله کردم و بازم چنانکه باید گرهی از کار گشوده نگشتم . سپس نسخه چاپ لیدن را که با اهتمام استاد فنید و گرانمایه . رینولدالین نیکلسون از محققین بزرگ طبع رسیده است در دسترس خواندم و موارد اختلاف را در حاشیه قید کردم . در همین نتیجه رسیدم که بهترین چاپ همان طبع لیدن است که با رعایت کمال

دقت و امانت از روی نسخه‌های قدیم چاپ شده و کوششی که پیش‌تر در مقابله کرده بودم چندان سودمند نبوده است .

برای آنکه از نظر و عقیده مولانا در هر مسأله بنحو تفصیل مطلع شوم و اصول افکار وی را بصورت منظم بدست آورم در صدد بر آمدم که فهرستی برای مطالب مثنوی ترتیب دهم ، علت این امر چنانکه بر خوانندگان محترم روشن است ، این بود که مثنوی مانند دیگر کتب بابواب و فصول قسمت نشده و از حیث نظم و ترتیب ، اسلوبی مانند قرآن کریم دارد که معارف و اصول عقاید و قواعد فقه و احکام و نصایح ، پُشتا پُشت در آن مذکور و مطابق حکمت الهی بهم آمیخته است و مانند کتاب آفرینش ، نظمی بخود مخصوص دارد و تابع سنن و آیینهای مصنفان و مؤلفان کتب عادی و معمولی نیست و از اینرو افکار فلسفی و اصول تصوف و مبانی علوم اسلامی در مثنوی پراکنده و متفرق است و فی‌المثل ممکن است مطلبی بنحو اجمال در دفتر اول ذکر شود و تفصیل آن در دفتر دیگر و یا مواضع مختلف بیاید و تا آنگاه که نظر مولانا در همه موارد پشت سر هم قرار نگیرد بالطبع فهم آن مطلب از روی شمول و احاطه میسر نمی‌شود .

در مهرماه هزار و سیصد و بیست و چهار هجری شمسی بدین کار دست‌زدم و هرروز چند ساعت صرف کردم تا در آخر اسفند ماه هزار و سیصد و بیست و پنج ، فهرستی از مطالب مثنوی ، بر وفق سلیقه و اطلاع خود در آن ایام فراهم ساختم ، این فهرست در آثاری که ازین پس منتشر کردم و در مطالعه مثنوی بسیار سودمند افتاد ولی دیری نگذشت که از روی یقین دانستم که وسعت و تنوع مباحث در مثنوی بیش از آنست که من با این مایه اندک و بضاعت مُرْجاة بتوانم بر آن اطلاع حاصل کنم و پس از آن هرچه پیش‌تر خواندم بنقص کار خود واقف تر شدم و خود را مانند کسی یافتم که مناسب وسائل خویش

از دریایی ژرف و بی کرانه و پهناور چند جوی خرد و خوار مایه جدا کند و یا نوعی از حاصل دریا و گوهرهای آن که می شناسد اکتفا جوید و تکرار نظر و مطالعه باثبات رسانید که مولانا بر همه علوم و معارف که در روزگار وی معمول بوده احاطه داشته و بنیروی فکرت دورپین و پرده شکاف از آن همه گذر کرده و تا مقداری نه اندک بسوی زمان حاضر پیش آمده و در بعضی مسائل آن سو تر هم رفته است .

و چون فهرستی چنین ، مناسب اطلاع و دانش کسی است که آن را ترتیب می دهد بی گمان بنسبت اشخاص و حدود معلومات ایشان تفاوت روشن پدید می آید ، این نکته بر یک کس هم که در حدی معین ایست و درنگ نکند راست و درست منطبق می گردد .

بحسب نمونه ، لب لباب تألیف کاشنی هروی و مرآة المثنوی تألیف قاضی تلمذ حسین را که هر دو در این کار پیش قدم بوده اند می توان در خاطر آورد که اولین محدود است به : جوامع اطوار شریعت و دقائق اسرار طریقت و لوازم انوار حقیقت . و مؤلف با آنکه دست بعملی خطیر و نوآیین زده ولی عنایت او منحصر بوده است بمباحثی که در کتب صوفیان عصر وی و یا آن طبقه متمسک و متمسک برسوم و روایات مشایخ نداول داشته و از اینرو دقائق فکر و نظر مولانا در مسائل فلسفی و اجتماعی و علم النفس و کلام و اصول تربیت از وی فوت شده است و دومین یعنی مرآة المثنوی بیشتر متکی است بر اصول اخلاقی و مبانی دینی هر چند که از لحاظ تنوع و تجزیه آراء و نظرهای مولانا کاری سخت شگرف و درخور آفرین است .

می توان گفت که کثرت مضمون و سرعت انتقال و حسن تعبیر و مهارت مولانا در پیوستن معانی گوناگون بیکدیگر سبب قوی و عامل نیرومندی است که انجذب و حیرت خواننده را چنان بر می انگیزد که بی اختیار در پی گوینده

حیرت انگیز مثنوی می‌رود بصورتی که مقصد را نمی‌شناسد و بجزئیات هم التفاتی نمی‌تواند بکند مانند کسی که بر هواپیمایا مر کبی شتابنده و تیز رفتار سوار است که راه را می‌پیماید و از مناظری که بر آنها می‌گذرد اطلاع کافی بدست نمی‌آورد. این نکته را بارها در خود آزموده‌ام و بدین سبب هر کس را که بخواهد فهرستی کامل و تمام از مطالب مثنوی مرتب سازد در نقص و ناتمامی کار خود معذوری دارم. این فهرست که خود مهیاً ساختم و نیز لب لباب و مرآة المثنوی با وجود ناتمامی بسیار بکارم خورده و در فهم مثنوی دستگیر بوده است.

پیش از ترتیب این فهرست، بفکر افتاده بودم که بجای اعتماد بر شرح مثنوی را از روی دیگر آثار مولانا و باسنجش مآخذ و منابع آن، از کتب دینی و تصوف و متون ادبی و آراء متکلمین و حکمای اسلام و کتابهای امثال و قصص و اخبار، مورد بحث قرار دهم و چون دیوان کبیر و فیه مافیه که در ایران و هند بطبع رسیده بود بهیچ روی مایه اطمینانم نبود بدین جهت از نسخه‌های مختلف این دو کتاب که در کتبخانه‌های ترکیه وجود داشت میکروفیلم تهیه کردم و نخست فیه مافیه را پس از مقابله با ضامم و حواشی در سال ۱۳۳۰ بطبع رسانیدم و پس از آن دیوان کبیر را با مقابله ده نسخه در مدت ده سال (۱۳۴۵-۱۳۳۴) انتشار دادم و برای خود فهرستی از مطالب مشترک میان آنها و مثنوی منظم ساختم که در ایضاح افکار مولانا راهبر و دستبازی سخت کار آمد و سودمند است. نظیر این عمل را از حیث مقایسه مطالب، در مورد مکتوبات مولانا و مجالین سبعه (چاپ ترکیه) نیز معمول داشتم.

هم بدین نظر شکس چند نسخه از معارف سلطان العنا بهاء ولد پدر مولانا و معارف برهان الدین محقق ترمذی پیر نخستین وی، فراهم ساختم. این دو اثر نفیس را هم مقابله و با تعلیقات منتشر کرده و همچنان فهرستی از مواضع مشترک میان آنها و مثنوی ترتیب دارم.

مقدمه مؤلف

معارف سلطان العلماء در چهار مجلد بسال ۱۳۳۳، ۱۳۳۸ و معارف برهان محقق در سال ۱۳۳۹ بنفقه وزارت فرهنگ طبع رسیده است .
دیگر از کتبی که مقابله و تصحیح کرده ولی بطبع آن توفیق نیافته ام مقالات شمس تبریزی است که مختصری از وصف نسخه‌های موجود و اهمیت آنرا در رساله شرح حال مولانا (طبع طهران ۱۳۳۳ ، ص ۲۱۱-۲۰۸) باز گفته ام .
مقالات شمس تبریزی از حیث الفاظ و تعبيرات و قصص و مضامین در مثنوی تأثیری ژرف و روشن دارد و بسیاری از مشکلات مثنوی را بوسیله آن ، می‌توان بازگشود ؛ از مطالب این کتاب نیز فهرستی آماده کرده‌ام که هم اکنون در تکمیل و بار دیگر در تطبیق آن بر مثنوی می‌کوشم .

این کتب که بر شردم بمنزله سرچشمه‌های اصلی افکار مولانا است ولی بجز اینها بسیاری از کتب تفسیر و فقه و حدیث و فلسفه و تصوف و اخبار و قصص و امثال که پیش از مثنوی یا نزدیک بعهد مولانا تألیف شده است سراپا خوانده‌ام و مواضع حاجت را یادداشت کرده‌ام ، نمونه‌ای از اینگونه بحث و فحص را در « احادیث مثنوی » طبع طهران ۱۳۳۴ و نیز در « مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی » طبع طهران ۱۳۳۳ می‌توانید ملاحظه فرمایید .

در نتیجه مطالعه دائم بر دریک از این دو ، مطالبی افزوده‌ام که در این شرح بنظرتان خواهد رسید .

از میانه مؤلفات پیشینیان ، بیش از همه آثار محمد غزالی مطمح نظر مولانا بوده است ؛ طرز و شیوه بحث و افکار و اطلاعات حجة الاسلام در احیاء العلوم العربیة در فکر ما تا بجای گذاشته است برای این کتاب هم فهرست جامعی مرتب ساخته‌ام و بحد آن توانسته‌ام در حد خود برای فهم مثنوی فایده بگیرم . کتابها بنگار من در مورد فتوحات کتب تألیف ابن عربی و از متون مهم عرفان نیز بجای مانده و در این کتاب نیز به آنجا اشاره شده است .

آثار حکیم سنایی و فریدالدین عطار نیشابوری را بارها خوانده‌ام و اصول مطالب آن آثار را بیرون کشیده و بحسب ارتباط با مثنوی آنها را نظم و ترتیبی جداگانه داده‌ام .

آثار منظوم و منثور این دو بزرگوار خاصه حدیقه الحقیقه و تذکره الاولیاء و منطق الطیر مورد توجه حضرت مولانا بوده و یاران و مریدان وی حدیقه و منطق الطیر را می‌خوانده‌اند و مولانا بهمین سبب نظم مثنوی را بخواهش حسام‌الدین حسن چلبی آغاز فرموده و آن را بر وزن منطق الطیر و در بحر رمل مسدس متصور سروده است .

آنچه بر شمردم نه برای خود بینی و خود نمایی است بلکه شرح عظمت مثنوی و عجز و ناتوانی بنده است که با وجود کار و کوشش پیاپی و دائم اکنون با کمال صراحت و از روی صدق و صفا ، منصفانه اعتراف می‌کنم که هنوز در اول قدم فرو مانده و بی‌سیر سیری از اسرار کلام مولانا نرسیده‌ام و درین مکتب آن نوآموز را مانم که در شناخت حروف الفبا باز مانده و گاهی فراتر نهاده است .

در اسفند ماه هزار و سیصد و هیجده هجری شمسی مرحوم اسماعیل مرآت وزیر فرهنگ مقرر داشته بود که خلاصه‌ای از مثنوی به‌مراه توضیح و شرح ابیات که برمی‌گزینم فراهم آورم ، این خلاصه را ترتیب دادم و در سال هزار و سیصد و بیست و یک زبور طبع و انتشار یافت و دوستانم به‌چشم رضا و مرحمت در آن اثر ناچیز نگریستند و علامه فقید نیکلسون در نامه‌ای که نوشته بود مرا بر اتمام آن ، تحریض و ترغیب فرموده بود ؛ این خلاصه مشتمل بود بر قسمتی از دفتر اول و دوم مثنوی که برای دانش‌آموزان دبیرستانها تهیه کرده بودم و بسبب موانعی که پیش آمد بقیه در عهده تعویق ماند .

اما در آن روزگار بالنسبه جوان بودم و بی‌باکی و گستاخی جوانی مرا

دلیر می‌داشت و بدین عمل خطیر برمی‌انگیخت ، علاوه آنکه در آن هنگام از نعمت مصاحبت و رهبری دو دانشمند بزرگوار علامه محمد قزوینی و محمد علی فروغی (ذکاء الملک) برخوردار بودم و هر جا که تردد خاطر دست می‌داد و یا مشکلی پیش می‌آمد از فکر بلند و نیت پاک آن دو استاد یاری می‌جستم و خویش را از نگرانی و دشواری ، رهایی می‌دادم ، امروز جوان نیستم و بقله پیری رسیده‌ام و مانند هر کس که در دهه هفتاد است بدل و دست می‌لرزم و از بزرگی و گرانی این عمل که در پیش دارم سخت می‌هراسم و از برکت همنشینی و مشورت مثل آن دو بزرگوار نیز محروم و بی نصیبم . آنچه امروز مرا بدین اقدام خطیر و داشت تشویق دل‌انگیز و جرأت بخش دوست دیرین و گرانمایه من نویسنده زبردست و توانا سناتور علی دشتی است که پیوسته و هر بار که با وی اتفاق دیدار افتاد دل و دست ناتوان و لرزان مرا بسحر بیان و گفتار جانبخش نیرو و قوت جوانی داد تا گرم و گستاخ در کار آمدم و این شرح را که امیدوارم پایان رسد سر آغاز کردم .

در حقیقت بنیان گزار این تألیف سناتور علی دشتی است و دیگر آن آزاده مرد معرفت پروردانشمند معظم جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران که جوانمردانه و مسائل این تألیف را فراهم فرموده‌اند چنانکه طبع و نشر دیوان کبیر مولانا نیز باهتمام آن جناب در آن وقت که ریاست دانشگاه طهران را بر عهده داشتند آغاز شد و جامه عمل پوشید .

شرح و تفسیری که از نظر شما خوانندگان گرانمایه خواهد گذشت روز اول بهمن ماه ۱۳۴۵ آغاز شده و جزوی که بطبع رسیده در روز پانزدهم بخ ...
 ۱۳۴۶ پایان پذیرفته است ، امیدوارم که سایر اجزای آن نیز بتوفیق خدای ...
 و توانا و بعنایت روح بلند پرواز و فیض گستر حضرت مولانا قدسنا الله بسیره

شرح مثنوی

عزیزی درنگ و فترت بچاپ رسد .

روشی که در این تألیف معمول داشته‌ام چنین است :

۱- در آغاز هر یک از حکایات ، مقدمه‌ای شبیه مدخل بعنوان (مأخذ و نقد و تحلیل داستان « برشته » تحریر کشیده‌ام بدان نظر که خواننده بداند که سبب مورد بحث پیش از مولانا وجود داشته و آن بزرگوار آنرا از پیش خود نساخته است .

فایده دیگر که ازین ترتیب بدست می‌آید حدود تصرف مولانا است در قصه‌ای که آنرا بنظم آورده است . ازین راه روش او را در سرودن حکایات بخصوص با حکیم سنایی و فریدالدین عطار و کسانی که پس از وی زیسته‌اند مانند اوحدی مراعاتی و مولانا جای در ترازوی مقایسه می‌توان سنجید .

از دگر سو مولانا بطور اغلب حکایت را پیوسته و یکجا در ظرف تعبیر فرو نمی‌ریزد بلکه بمناسبت ، حکایت را با قصه دیگر و با افکار گوناگون که بمنزله نتیجه گیری از اجزاء داستان است درهم می‌آمیزد بدانگونه که ممکن است رشته مطالب خواننده بدررود و چگونگی ارتباط آنها را دریابد از اینرو مقدمه مشارالیه بصورتی نوشته شده است که بنحو اجمال خواننده از نظم و جریان قصه در مثنوی و کیفیت اتصال مطالب بیکدیگر و جهت انتمال مولانا از هر مطلب بدیگری روشن می‌گردد و خواننده در روشنائی آنچه بذهن سپرده است بخوبی می‌تواند بهر راه سراینده داستان در راهی که می‌سپرد گام بگام پیش رود .

۲- فهرستی از لغات و تعییرات و مصطلحات فلسفی و فقهی و کلامی و عرفانی ترتیب داده‌ام تا معلوم شود که در هر قصه چه اندازه از الفاظ ، تفسیر و تعریف شده است .

۳- مباحث کلی و اصول فکر مولانا را در هر قصه نیز بصورت فهرست

نوشته‌ام تا خواننده متوجه باشد که با چه نوع مطلبی سروکار دارد و فی‌الجمله ذهن خود را آماده سازد .

۴ - ابیات مثنوی را از روی نسخه موزه قونیه مکتوب در رجب (۶۷۷) نقل کرده‌ام ، این نسخه از روی نسخه اصلی مثنوی که در حضور مولانا وحسام الدین حسن چلبی می‌خوانده‌اند کتابت شده و صحیح‌ترین نسخ است .
شکل و حرکات کلمات را مطابق این نسخه که با احتمال قوی تابع تلفظ و طرز ادای مولانا است و نیز نسخه چاپ لیدن آورده‌ام با این تفاوت که درین دو نسخه آنجا که کسره اضافه کشیده و نزدیک به (یا) تلفظ می‌شود ، زیر حرف آخر مضاف ، النی کوتاه بدین صورت (ا) گذاشته‌اند و بسبب اشکال مطبوعه بناچار آن مورد هم بدین علامت (ـ) مشخص شده است . عکس این نسخه را وزارت معارف ترکیه برای این ضعیف فرستاده‌اند ، بی‌نهایت از این لطف و توجه متشکرم .

۵ - در شرح ابیات ، نخست لغات و مصطلحات فنی را تفسیر کرده و تا توانسته‌ام بکثرت یا چند شاهد از گفته پیشینیان و یا مولانا آورده‌ام و اگر بی‌متضمن اشارتی بحدیث یا آیتی از قرآن کریم بوده است ، مأخذ آن حدیث یا موضع آن آیت را در قرآن کریم با ذکر عقاید مفسرین باز نموده‌ام ، در تفسیر آیات از لطائف‌الاشارات تألیف ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) و بیان‌السعادة تألیف مرحوم سلطان‌علیشاه گنابادی (متوفی ۱۳۲۷) از مشایخ بزرگ و محققین کم‌نظیر صوفیه ، فایده بسیار برده‌ام .

و هر بیت که در آن اشاره بقصه‌ای یا مشتمل بر نام کسی بوده است ، مأخذ قصه را نوشته و اجمالاً شرح حالی از شخص مذکور در قلم آورده‌ام .
ابیات را حتی الامکان بزبان ساده و مطابق آنچه از سخن مولانا در مثنوی و دیگر آثار او (دیوان کبیر ، فیه‌ما‌فیه : مکتوبات ، مجالس سبعة) و نیز معارف

بهاء ولد و برهان محقق و مقالات شمس تبریزی و آثار منظوم و منثور سلطان ولد فرزند مولانا بدست آورده‌ام ، شرح و تفسیر نموده‌ام و اگر مضمون بیتی در کتب پیشینیان یافته‌ام بدان تفسیر در پیوسته‌ام و هر جا که احتیاج به بیان اصلی از اصول تصوف یا فلسفه و کلام و دیگر علوم اسلامی حاصل شده است ، عقاید و آراء متقدمان و اصحاب فن را در آن باره با ذکر اسناد و مدارک یادآور شده‌ام .

از شرح مثنوی ، به کتب ذیل مراجعه کرده‌ام :

الف - کتابی که نامش را بدست نیاورده‌ام از شخصی بنام « احمد رومی » که با سلطان ولد (متوفی ۷۱۲) و فرزندش جلال‌الدین فریدون مشهور به « عارف چلبی » متولد (۶۷۰ و متوفی ۷۱۹) معاصر بوده و این کتاب مشتمل است بر هشتاد فصل بدینگونه که در آغاز هر فصل آیه‌ای از قرآن کریم یا حدیثی از حضرت رسول اکرم (ص) عنوان می‌کند و بشرح آن می‌پردازد و سپس حکایتی مناسب مقام می‌آورد و برای اثبات و تقریر مطلب چند بیت از مثنوی نقل می‌کند و آنچه از آیات و احادیث در ابتدا می‌آورد برای شرح و تفسیر ابیاتی است که از مثنوی بعنوان شاهد بگفتار خود می‌پیوندد .

تألیف این کتاب ، بسال ۷۲۰ یعنی چهل و هشت سال پس از وفات مولانا و هشت سال بعد از مرگ سلطان ولد صورت گرفته و با وجود سستی و ابتدال اشعار و مطالب چون علی‌الظاهر نخستین کتابی است که متوجه شرح مشکلات مثنوی است و مؤلف آن با سلطان ولد و چلبی عارف از جانشینان مولانا معاصر بوده است بدین جهت درخور توجه و اهتمام تواند بود .

پیش ازین تألیف ، مولانا و سلطان ولد بعضی از ابیات مثنوی را شرح کرده‌اند که بنخواست خداوند ، سخن آن دو پیر را در ذیل آن ابیات ، نقل خواهم کرد . از این کتاب دو نسخه خطی در تملک این ضعیف است .

ب - جواهر الاسرار و زواهر الانوار تألیف کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی (متوفی ۸۴۰) از شاگردان و مریدان خواجه ابوالوفاء خوارزمی از بزرگان متصوفه (متوفی روز جمعه چهارم رجب ۸۳۵) که پیروی پیرخوبش عشق گرم و سوزان به آثار مولانا داشته است .

وی نخست بر مثنوی شرحی منظوم ببحر متقارب سروده و آنرا «کنوز - الحقائق فی رموز الدقائق» نامیده و باز بخواش دوستان و مریدانش شرح مورد بحث را بنام ظهیر الدین ابراهیم سلطان، فرزند شاهرخ و نوه تیمور گورکان مدتی پیش از سال ۸۳۳ آغاز کرده و شرح دفتر اول را با تمام رسانیده و پس از قترت و تأخیر بسیار در سال مذکور تمام دفتر دوم و دفتر سوم را شرح کرده و ظاهراً بشرح بقیه مثنوی توفیق نیافته است .

مصنّف این کتاب پیش از آغاز شرح مثنوی، ده مقدمه در ذکر احوال مشایخ طریقت و بیان اصطلاحات صوفیان و قسمتی از اصول و مبانی عرفان و تصوف ترتیب داده که بسیار مفید است بخصوص مقدمه نخستین که متضمن بیان احوال مشایخ تصوف است و آغاز می شود از حضرت امیر مؤمنان علی بن ابی طالب صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ که صوفیان سند خرقه و سلسله فقر را بطرق متعدد بدان حضرت منتهی می شمارند (هر چند خالی از بحث و اشکال نیست) و پایان می پذیرد بشرح حال مولانا جلال الدین محمد که مثنوی او مورد بحث است و نیز مقدمه دوم که در تعریف و شرح مصطلحات صوفیان است اهمیتی بسزا دارد و برای شناسایی مقامات رجاان این طایفه و فهم مصطلحات آنها یکی از منابع سرشار و دارای اهمیت فراوان است .

این شرح بسال ۱۳۱۲ هجری قمری در لکناهو بطبع رسیده و یک نسخه خطی از آن نزد این ضعیف موجود است .

ج - اسرار الغیوب : تألیف خواجه ایوب از صوفیان هوشمند و نکته دان

قرن دوازدهم هجری که در سال ۱۱۲۰ هجری قمری تألیف شده و مشتمل است بر شرح مشکلات تمام مثنوی بدینگونه که مؤلف در ابتدا لغات دشوار را تفسیر کرده و پس از آن بشرح ابیات پرداخته و نیز اقوال و توجیهاات شارحان دیگر را نقد و جرح و تعدیل نموده و جای بجای از کلمات و حالات و خوارق عادات مولانا نمونه‌ای آورده است تا معنی بیت را واضح تر و روشن تر سازد. یک نسخه از این شرح که بسال ۱۲۰۰ هجری قمری کتابت شده است مرحوم محمد هاشم میرزا افسر از شعرا و نیکمردان معاصر (متوفی ۱۳۱۹) بدین ضعیف مرحمت کرده‌اند. خدایش غریق بحار رحمت خویش داراد.

د - شرح ولی محمد اکبر آبادی، مصنف این کتاب را در سال ۱۱۴۰ هجری قمری تألیف نموده و مشتمل است بر ایضاح هر شش دفتر مثنوی و بالنسبه کتابی مفید و متضمن دقایق بسیار است و آن نیز در لکناهو بطبع رسیده است. ه - شرح عبدالعلی محمد بن نظام الدین مشهور به بحر العلوم بر دفترهای ششگانه مثنوی، طبع لکناهو که اکثر مطالب آن با شرح رقم (د) مطابقت دارد و هر دو شارح کوشیده‌اند که افکار مولانا را بر عقاید محیی الدین ابن عربی تطبیق کنند و بدین سبب غالباً از مقاصد مولانا بدور افتاده‌اند.

و - شرح اسرار سبزواری حکیم بزرگوار حاج سلاهادی (متوفی ۱۲۹۰ هجری قمری) که در سال ۱۲۸۵ در طهران بطبع رسیده و مؤلف تا آنجا که امکان داشته است مثنوی را بر آراء و نظریات حکما بویژه صدر الدین شیرازی تطبیق فرموده است.

این شروح که یاد کردم همگی بزبان پارسی است.

ز - فاتح الابیات و آن شرح اسماعیل انقروی است ترکی بر تمام مثنوی که در مطبعه خدیوی مصر به چاپ رسیده و شرحی فاضلانه و محققانه بشمار می‌رود، از این کتاب بیاری بعضی از دوستان که ترکی می‌دانند استفاده کرده‌ام.

ح - المنهج القوی ، تألیف یوسف بن احمد مولوی ، این شرح بزبان عربی و مشتمل است بر تفسیر تمامت ابیات مثنوی که مصنف آنها را نخست بزبان تازی سست و سخیف نقل کرده و زان پس بشرح ابیات پرداخته است . این کتاب در سال ۱۲۳۰ به پایان رسیده و در سنه ۱۲۸۹ در مصر چاپ شده است و ترجمه گونه‌ای است از فاتح الابیات بزبان عربی .

ط - شرح دکتر محمد کفائی استاد جامعه قاهره و جامعه عربی بیروت بر دفتر اول مثنوی بزبان عربی به همراه ترجمه اشعار هم بدان زبان که شرحی مفید و درخور تحسین است ، چاپ بیروت ۱۹۶۵ میلادی .

ی - شرح استاد فقید رینولدالین نیکلسون بر مثنوی بزبان انگلیسی طبع لندن ۱۹۳۷ که بی گمان دقیق ترین شرح مثنوی است که بر اصول صحیح انتقادی و با ذکر مآخذ و اسناد تدوین شده و برای کشف اسرار و حل رموز مثنوی مرجعی قابل اعتماد است . در مواضع مشکل این کتاب از مساعدت دوست عزیز و دانشمند خود آقای دکتر حسین آریان پور بهره مند شده‌ام .

اکنون فریضه است که مراتب تشکر و سپاس بی شائبه و درویشانه خود را بحضور شریف جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران که وسیله اولین و اصیل این تألیف بوده‌اند و همچنان شورای محترم دانشگاه طهران که با نشر آن در جزو سلسله انتشارات دانشگاه موافقت نموده‌اند تقدیم دارم .

دوست گرامی و دانشمند جناب آقای ایرج افشار در ترتیب مقدمات چاپ و نشر این کتاب سعی بلیغ مبذول داشته‌اند ، بحکم وظیفه دوستی و انسانیت از ایشان نیز متشکرم .

همچنین از آقای محمد حسین مصطفوی فارغ التحصیل رشته دکتری ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه طهران که قسمتی از نمونه‌های

مطبعه را تصحیح نموده‌اند و از کارکنان چاپخانه دانشگاه طهران بی نهایت سپاس گزارم .

بپایان رسید مقدمه شرح مثنوی (جزو نخستین از دفتر اول) بخامه این بنده ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اصلح الله حاله ومآله بامداد روز سه شنبه نهم آبان ماه هزار و سیصد و چهل و شش هجری شمسی مطابق بیست و ششم ماه رجب هزار و سیصد و هشتاد و هفت هجری قمری در منزل شخصی واقع در خیابان بهار از محلات شمال شرقی طهران والحمدلله تعالی .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بشنو این نئی چون شکایت می‌کند از جداییها حکایت می‌کند

ب ۱

شارحان مثنوی در تفسیر این بیت معانی مختلف ذکر کرده‌اند که ازین پس نقل خواهیم کرد ولی بدون شک مقصود مولانا از «نی» همین سازدلنواز بادی است که او را به نفس و دم می‌نوازند بدلیل آنکه مولانا خود موسیقی می‌دانسته و با این ساز انس و علاقه وافر و تمام داشته و آنرا در غزلیات وصفی جامع کرده است از قبیل:

دلم را ناله سُرناى باید که از سرنای بوی یار آید

دیوان کبیر، بیت ۶۹۹ بعد

ای در آورده جهانے را ز پای بانگ نای و بانگ نای و بانگ نای

همان مأخذ ب ۳۰۸۳۶ بعد

ای نای خوش نوای که دلدارو دلخوشی

دم می‌دهی تو گرم و دم سرد می‌کشی

همان مأخذ ب ۳۱۸۲۵ بعد

ای نای بس خوشست کز اسرار آگهی

کار او کند که دارد از کار آگهی

همان مأخذ ب ۳۱۸۹۷ بعد

و این «نی» تمثیل است و مراد بدان، در حقیقت خود مولانا است که از خود

و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است؛ خواه شمس تبریز و خواه

حسام الدین چلبی و یا در قبضهٔ تقلیب خداست که آن هم بنظر مولانا از عشق و معشوق وی جدا نیست زیرا این معلوم و مسلم است که مولانا پیش از آنکه پیمانهٔ جاننش از عشق شمس لبریز شود شعر نمی سرود و زبان بسخن منظوم نمی گشود و پس از آن شاعری آغاز کرد و سرود عاشقانه در پیوست و جهانی را باهنگ عشق برانگیخت و در حلقهٔ سماع کشید و برقص آورد پس محرک او در بیان این اسرار، عشق یا معشوق بود که این هر دو با حق متحد و یگانه اند و این شعر و نوای روح انگیز که از گلی وی برمی آید از او نیست بلکه عشق یا معشوق است که بزبان او سخن می گوید و بر پرده های گلویش آهنگ شرر بار می ریزد و هر چه او بگوید یا بسراید، خواه لطف باشد یا قهر، ترانهٔ وصال باشد یا نالهٔ درد آمیز فراق، پند و نصیحت و قول لیس باشد یا تفریح و توییح، همه گفتهٔ عشق و تعلیم معشوق است و این رشته را عشق برگردن وی افکنده و بی اختیار او را تا آنجا که خاطر خواه اوست می کشاند و ما از روی روایات افلاکی و دیگران و بشهادت قرآنی که در مثنوی هست می دانیم که مولانا این منظومهٔ آسمانی را بی سابقهٔ تفکر و اعمال رویه در مدت ده سال یا بیشتر، می سروده و حسام الدین چلبی می نوشته است و تنها بر اثر هیجان و سوزش دل و جوشش معانی از باطن خود، مثنوی را بنظم آورده و مانند شاعران دیگر از روی تأمل و تفکر و نسخه کردن ابیات و دخل و تصرف، این نظم نوآیین را انشا نکرده است و از این رو خود را به «نی» که از خود تهی و از دم و نفس نای زن، پُر است تشبیه می کند و همین مضمون را در مثنوی و غزلیات، مکرر می آورد چنانکه هیچ جای شک باقی نمی ماند که مقصود از «نی» همین ساز مشهور است نه قلم و نه قلم اعلی و نه حقیقت محمدی و نه هیچ چیز دیگر و اینک شواهد از مثنوی و غزلیات:

ما چونایم و نوا در ما ز تست ما چوکوهم و صدا در ما ز تست

مثنوی، لیدن: ج ۱، ب ۵۹۹

عالم چوسرنای و او در هر شکافش می‌دمد

هرزله دارد یقین زان دولب چون قند، قند

دیوان کبیر، ب ۵۶۶۴

اندر دل آوازی پرشورش و غمّازی آن ناله چنین دامن کزنای تومی آید

ب ۶۴۸۶

بخت آن لب شیرین که می‌دمد درمن که اختیار ندارد بناله این سرنا

ب ۲۵۶۹

مقبل ترین و نیک پی در برج زهره کیست نی

زیرا نهد لب بر لب تا از تو آموزد نوا

نیها و خاصه نیشکر بر طمع این بسته کمر

رقصان شده در نیتان یعنی تُعِزُّ مَنْ تَشَا

بدنی تو چنگ و نی حزین برد آن کنار و بوسه این^(۱)

دف می‌گفت می‌زن بر رخم تاروی من یابد بها

ب ۹۵/۹۴/۹۳

بسیار گفتم ای پدر دامن که دانی این قدر

که چون نیم بی پا و سر در پنجه آن نایم

ب ۱۴۶۸۵

همه پر باد از آنم که منم نای و تو نایی

چوتری خویش من ای جان پی این خویش پسندم

ب ۱۶۸۳۰

۱ - این مضمون را خواجه حافظ بدینگونه بیان کرده است

همچو چنگ ار بکناری ندهی کام دلم از لب خویش چونی یک نفسی بنوازم

مثل نای جهادیم و خمش بی لب تو چه نواها ز نم آن دم که دی در نایم
ب ۱۷۱۸۴

من نخواهم که سخن گویم الا ساقی می دمد دردم ما ز آنک که چونای انبایم
ب ۱۷۲۳۴

عاشقان نالان چونای و عشق همچونای زن

تا چها در می دمد این عشق در سر نای من
ب ۲۰۳۷۴

دف منی مین مخور سیلی هر ناکسی نای منی مین مکن از دم هر کس فغان
ب ۲۱۷۵۰

تو چو سر نای منی بی لب من ناله مکن تا چو چنگت ننوازم ز نوا هیچ مگو
ب ۲۳۵۱۲

مرا چونی بنوازید شمس تبریزی بهانه برنی و مطرب زخم خروشیده
ب ۲۵۴۹۱

دهان عشق می خندد که نامش ترک گفتم من

خود این او می دمد در ما که ما نایم و او نایی
ب ۲۶۴۴۶

منم نای تو معذورم درین بانگ که بر من هر دی دم می گماری
همه دمهای این عالم شمرده است تو ای دم چه دی که بی شماری
ب ۲۸۵۶۳/۲۸۵۶۲

همچو نایم زلفت می چشم و می نالم کم ز نم تا نکند کس طمع انبازی
ب ۳۰۳۷۴

بدرون تست مطرب چه دهی گم بمطرب

نه کست تن ز نایی نه کست جان ز نایی
ب ۳۰۱۶۱

دفتر اول

چگونه زار ننام من از کسی که گرفت

بهر دو دست و دهان او مرا چو سرنایی

ب ۳۲۶۳۷

بر یاد لب دلبر خشکست لب مهر خوش با شکم خالی می‌نالد چون سرنا

خالی شو و خالی به لب بر لب نایی نه چون نی زدمش پر شو و آنگاه شکر می‌خا

ب ۳۴۷۰۸/۳۴۷۰۷

و در موارد دیگر این حالت را که عبارت از آن نزد صوفیه « فناء فعل یا

فناء افعالی » است بتمثیلی از « چنگک » و « رباب » و « طبل و کوس و دهل »

بیان می‌کند زیرا از هیچ یک بی زخمه و کوب نوازنده آوازی بر نمی‌خیزد و آنها

همه مسخر دست را مشگرو نوبتی هستند چنانکه فرموده است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما فی تو زاری می‌کنی (۱)

مثنوی، لیدن، ج ۱، ب ۵۹۸

شاد با، چنگک تنی کز دست جان حق بسندش

بر کنار خود نهاد و ساز آنرا هو کند

دیوان کبیر، ب ۷۷۷۵

گر بد و نیکم تو از ما مگیر ما همه چنگیم و دل ما چو تار

گاه یکی نغمه تر می‌نواز گاه ز تر بگذر و در خشک آ

گر نوازی دل این چنگک را بس بود اینس که نهی بر کنار

ب ۱۲۳۷۳/۱۲۳۷۲/۱۲۳۷۱

من همش کردم تو م نگداشتی همچو چنگم سخره افغان تو

ب ۲۳۵۹۱

۱ - شیخ سعدی نیز این مضمون را آورده است :

همچو چنگم بر تسلیم و ارادت در پیش تو بهر ضرب که خواهی بزن و بنوازم

جمله سؤال و جواب زوست منم چون رباب
می‌زندم او شتاب زخمه که یعنی بنال
یکدم بانگ نجات ، یکدم آواز مات
می‌زند آن خوش صفات بر من و بروصف حال
ب ۱۴۲۹۵/۱۴۲۹۶

همه چو کوس و چو طبلیم دل تهی پیش
بر آوریم فغان چون زنی تو زخم دوال
ب ۱۴۳۲۵

بگفت دل که سکستن ز تو چگونه بود
چگونه بی ز دهل زن کند غریب دهل
همه بجهان دهند و توی دهل زن و بس
تجا روند ز تو چونک بسته است سُبُل
جواب داد که خود را دهل شناس و مباش
گاهی دهل زن و گاهی دهل که آرد ذُل
ب ۱۴۳۵۲/۱۴۳۵۳/۱۴۳۵۴

و تصویری رود که منشأ این تشبیه عبارت ذیل است : « مَثَلُ الْمُؤْمِنِ
كَمَثَلِ الْمِزْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءِ بَطْنِهِ » که مولانا آنرا
حدیث پنداشته و در مثنوی (چاپ لیدن ج ۴ ب ۴۲۱۳) و نیز در دیوان کبیر
بیت (۶۴۷۲ ، ۱۸۲۳۵) بدان استناد جسته است و اصل آن با تغییری در عبارت
منسوبست به ابوطالب محمد بن علی بن عطیه مکی از صوفیه بزرگ (متوفی
۳۸۶) که در احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۲ نقل
کرده ام و آن نیز با تفاوتی مختصر گفته یکی از یادیه نشینان است (عیون الاخبار ،
مصر ، ج ۳ / ص ۲۲۲) نهایت آنکه مولانا بر عادت خود که از گاهی ضعیف

کوهی بلند و پا برجا می‌سازد و معانی بسیار مجمل و بی‌روح را بمدد فکر معنی آفرین خود چاشنی ذوق و زندگی می‌بخشد؛ این نشبیه را در آغاز مثنوی و در دیوان کبیر بسط تمام داده و بصورتی بیان کرده است که نظیر آن را در دیباجه هیچ کتابی نتوان دید.

و با این شواهد که از سخن مولانا مذکور افتاد بجای هیچ شکک باقی نمی‌ماند که این بی با آن نوای شورانگیز، مولانا است که عشق در او می‌دمد و از گلپوش نغمه‌های جان‌آهنگ می‌انگیزد و غرض وی ازین تعبیر آنست که مثنوی را من نمی‌گویم و گوینده آن عشق یا معشوق است و من در گفتن این سرود آسمانی وسیله‌ای بیش نیستم و آن پروانه سوخته بالم که در پرتو شمع حقیقت سوخته‌ام و از خود آوازی بر نمی‌کشم و اوست که مرا در سرود می‌کشد و بر تارهای فکر من زخمه تند و آتشین می‌راند و پرده‌های غم‌انگیز یا روح بخش می‌سازد و در حقیقت این مقدمه لطیف و نوآیین بجای آن دیباجه‌ها و سرآغازهای مفصل و مصنوع و بی‌جان است که شاعران و مؤلفان در آغاز منظومه‌ها و کتب خود آورده‌اند و تصویری رود که مولانا در نظم این مقدمه نظری بمنکران کوتاه بین و خیال اندیش معاصر خود نیز دارد که محضرها می‌پرداختند و روش او را در پرستش شمس تبریز و رقص و سماع مخالف شریعت و طریقت می‌پنداشتند و با احتمال قوی ابیات «هر کسی از ظن خود شد یار من» و «سر من از ناله من دور نیست» و «در نیابد حال پخته هیچ خام» اشارتی بدین مطلب است.

و آنچه اکنون بیان کردیم یکی از اقوال شارحان مثنوی است در تفسیر نخستین بیت از مثنوی که کمال الدین حسین خوارزمی باشارت و عبدالرحمن جامی بهصراحت ذکر کرده و دیگران از قول جامی نقل نموده‌اند.

اما شارحان مثنوی «نی» را تفسیر یا تأویلهای دیگر نیز کرده‌اند ازین قبیل:

۱- «نی» مرد کامل و مکمل است بمناسبت آنکه لفظ «نی» در فارسی

بمعنی نفی نیز می‌آید و مرد کامل از خود فانی است و بر این قول اعتراض کرده‌اند که آنچه در فارسی بمعنی نفی است بکسر اول است و نه فتح و دیگر آنکه مرد کامل، و اصل است و در حال فراق نیست و بنابراین، شکایت از دوری و شرح هجران که در همین بیت و ابیات پس از آن می‌خوانیم با حال وی مناسبتی ندارد و در جواب سخنی بتفصیل آورده‌اند که می‌توان آنرا باختصار چنین گفت که مراتب کمال بی‌نهایت است و اگر سیرالی الله متناهی باشد سیر فی الله را نهایی متصور نمی‌شود.

لفظ «نی» بفتح اول هم بمعنی نفی در فارسی استعمال شده است چنانکه فردوسی گوید:

دل پارسی با وفا کی بود چو آری کند رای ارنی بود

شاهنامه، بروخیم، ج ۷، ب ۲۳۲۱
و هم اکنون در بشرویه و حدود طبس این کلمه را بهمین گونه تلفظ می‌کنند و در طبس و دهات اطراف آن یاء مجهول در تمام موارد بفتح ما قبل و بصورت (آی) تلفظ می‌شود.

۲- آنکه مراد روح قدسی و نفس ناطقه است که از عالم خویش بدور افتاده و در زندان تن محبوس گشته و اکنون در شوق رجوع بدان عالم و از رنج غربت و حبس در این قفس، ناله و شکایت آغاز کرده است و بر این تاویل گفته‌اند که «نیستان» در بیت پسین، عالم مجردات یا مرتبه اعیان ثابتة تواند بود.

۳- مقصود نی قلم است که ممکن است کنایه از قلم باشد مقابل: لوح.

۴- حقیقت محمدی است که با لوح و قلم اتحاد دارد و چون مخصوص بخطاب «اقرأ» بود اینک از باب ادای رسالت، دعوت خود را با لفظ «بشنو» شروع کرده است که مناسبت دارد با آیه: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا.

و پیدا است که اینها همه تفسیرهای نا موجه و دور از مذاق مولانا است و ظاهراً منشأ آن نسخه‌های متأخر است که مصراع اول در آنها بدین گونه است: « بشنوا زنی چون حکایت می‌کند الخ » ولی مطابق نسخه قونیه که اصح نسخه‌هاست و از روی نسخه‌ای که بر مولانا خوانده شده بود استنساخ کرده‌اند و سپس در محضر کاتب و راوی اولین مثنوی و حلیفه مولانا، حسام الدین چلبی قرائت می‌شده است، این توجیهاست بخت بی مزه و نا موجه است زیرا لفظ « این فی » بحالی برای تأویل آن به قلم اعلی یا حقیقت محمدی و حتی روح قدسی باقی نمی‌گذارد، اسماعیل انقروی و یوسف بن احمد مولوی نیز این بیت را مطابق نسخه قونیه نقل کرده‌اند.

گزنیستان تاملرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

ب ۲

نفیر: فریاد و زاری با آواز بلند و نداد خواهی و تضرع و بهمین معنی است در تعبیر: « نفیر نامه » که محمد عوفی استعمال کرده است (لباب‌الالباب، لیدن، ج ۱، ص ۷۷) و نیز نوعی از نی (ساز) و در اصطلاح موسیقی دانان کنونی، آهنگی شبیه به پُف پُف که از سوراخهای فی خارج می‌شود.

معنی بیت روشن و توجیه شکایت فی است از دوری ولی چنانکه گذشت عبدالرحمن جامی و پیروی او دیگر شارحان مثنوی « نیستان » را عبارت از غیب اول و تعیین اول (حقائق وجود بدون تعیین و امتیاز علمی در ذات حق) و یا غیب ثانی و تعیین ثانی (حقائق موجودات با تعیین و امتیاز علمی که آنها را اعیان ثابته می‌گویند) گرفته‌اند و مرد و زن را به اسماء الهی و اعیان ممکنات و یا عقول و نفوس تأویل کرده‌اند که بسیار بی مزه و دور از سیاق کلام مولانا است و اینک چند بیت از گفته جامی :

فی که آغاز حکایت می‌کند زین جدایها شکایت می‌کند

کز نیستانی که در وی هر عدم رنگ و وحدت داشت با نور قدم
تا بتیغ فرقم بریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
کیست مرد اسماء خلاق و دود کان بود فاعل در اطوار وجود
چیست زن اعیان جمله ممکنات منفعل گشته ز اسماء و صفات
چون همه اسما و اعیان بی قصور دارد اندر رتبه انسان ظهور
جمله را در ضمن انسان ناله‌هاست که چرا هر یک ز اصل خود جداست
شد گریبان گیرشان حب وطن این بود سر نفیرم مرد و زن
(نقل از شرح ولی محمد اکبر آبادی)

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
ب ۳

شرحه: پاره گوشتی که از درازا بریده باشند، شرحه، شرحه: پاره پاره.
اشتیاق: میل قلب است بدیدار محبوب و مطلوب غایب و دور از نظر و
بنابر این امری است مترتب بر فراق و لازمه دوری است و در پاره حاضر و
واصل گفته نمی‌شود، و چون امور شهودی و وجدانی و احوال درونی و سوز و درد
عاشقانه قابل تحلیل و تجزیه نیست از این رو، در وصف نیز نمی‌گنجد و بعبارت
در نمی‌آید و هر چه در بیان آن بکشند باز هم پوشیده و مخفی است برخلاف امور
علمی و مدرکات عقلی که تحلیل و تجزیه پذیر است و تعبیر آن دشوار نیست و از
دگر سوی عاشق همه حال مغلوب عشق است و ادراکش در غلبه احوال، محو
می‌گردد و بهیچ روی نمی‌تواند که حالات خود را وصف کند و هر چند سخن را
تفصیل دهد باز گمان می‌کند که قطره‌ای از دریاست برخلاف مدرکات عقلی
که ساخته و پرداخته خود انسان است و در تصرف قوه فکر و تصویر اوست
بدین جهت شرط دریافت امور قلبی و احوال درون جنسیت است و تا کسی
نخورد و اجد آن احوال نباشد بکنه آنها نیز نمی‌رسد ولی فراق دیده و هجران کشیده

می‌داند که برعاشق دور و مهجور چه می‌گذرد پس واضح است که شکایت فی یا مولانا را کسی می‌تواند بشنود و فهم کند که خود درد مهجوری کشیده و سینه‌ای بزخم هجران پاره پاره داشته باشد و جمله « مَن لَّمْ يَدُقْ لَمْ يَدْرِ وَبِتَعْبِيرِ دِيْغَر : لَمْ يَتَعْرِفْ » اشارتی بدین معنی تواند بود.

و ظاهر آ مضمون این بیت مقتبس است از این روایت: « یوسف بن الحسین در نزد بیک نحوّاص شد و چند روز بود تا از عیادت و تعهد او غافل مانده بود و براگفت هیچ چیزت آرزوی کند گمت پاره جگر بریان آرزو همی کند . » ترجمه رساله قشیریّه، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۳۰

و نخواجه ایوب و بحر العلوم در شرح این بیت گفته‌اند که مولانا این سینه چاک چاک را برای خود می‌خواهد و مراد از آن شرح صدر است تا بتواند درد عشق نهانی را بیان کند و این معنی اگرچه غلط نیست ولی با ابیات بعد که حاکی از سوء فهم مستمعان و شکایت از فقدان مردم اهل و همجنس است مبیّن است دارد. هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

ب ۴

بمنزله دلیل است از برای بیت بعد.

من بهر جمعیتی فالان شدم جفت بد حالان و خوش حالان شدم

ب ۵

بد حال : بیمار و تبه روز و نغمگین، مجازاً بد خوی، و کسی که حالات قلبی او نازل است نیز تواند بود.

خوش حال : شادمان و نیک بخت، مجازاً کسی که حال و واردات درونی او عالی است. و محتمل است که بد حال آنکس باشد که سماع محرک او پسوی خیالات پست شود و خوش حال آنکه از استماع نغمه، در شوق الهی و معرفت بروی او گشوده شود و یا باطنش بکارهای نیک گراید.

معنی بحسب ظاهر روشن است ریرا نی را هم برای خوش حالان و هم برای بد حالان می نوازند و آنکه خوش است خوشتر می شود و کسی که غم بردل دارد در سماع نی خویش را فراموش می کند و با در عالم خویش فروتری رود اما نسبت بمولانا اشارت است بدین که مقصود و مطلب را دور از تعصب در همه جا و نزد همه کس باید جست زیرا از هر دلی بحقیقت راهی است و شاید مراد آن باشد که با هر کس در هر حالت که هست همدردی باید کرد و هم آواز باید بود زیرا طریق هدایت خوش آمیز بودن و نرم نحوی و با شفقت زیستن است نه بد خوئی و نفرین و لعنت و تحقیر و اهانت که روش اهل ظاهر است.

هر کسی از ظنّ خود شد یارِ من از درونِ من نجست اسرارِ من

ب ۶

ممکن است شکایت نی فرض شود از آن جهت که هر مستمعی آهنگ و نوای موسیقی را طبعاً بر حال خود منطبق می کند و تا این انطباق صورت نپذیرد لذت نمی برد در صورتیکه هدف موسیقی ممکن است از آن عالی تر باشد.

و اگر شکایت مولانا فرض کنیم هم درست است زیرا مولانا را مردم روزگار وی بخوبی نمی شناختند ، منکران کوردل بر روش او معترض بودند و محضرها در قدح او می پرداختند و فی و سماع را بدعت می شمردند ، یاران او نیز در شناخت درجه و مقام معنویش یکسان نبودند و هیچ کس حقیقت او را چون شمس تبریز و صلاح الدین و حسام الدین که یاران گزین وی بودند در نیافته بود و همین معنی را افلاکی از قول فخرالدین عراقی شاعر و صوفی معروف و معاصر مولانا (متوفی ۶۸۸) نقل می کند: « و پیوسته شیخ فخرالدین در سماع مدرسه حاضر شدی و دایماً از عظمت مولانا بازگفتی و آنها زدی و گفتی که او را هیچ کسی کمایتثبنی ادراک نکرد درین عالم غریب آمد و غریب رفت » مناقب افلاکی ، چاپ انقره ، ص ۴۰۰

ودرین بیت اشارتی هست بدین که شرط حصول علم و معرفت حقیقی تجرّد از تلقینات و اوهام و اغراض است، این مطلب بجای خود بتفصیل گفته خواهد شد. و نزدیک بدین مضمونست آنچه مولانا در وصف فی گوید .

نقشی کنی بصورت معشوق هر کسی هر چند اُمّی تو بمعنی منقشی

دیوان، ب ۲۱۸۲۷

سیر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست

ب ۷

هر کس را از گفتار و آهنگ سخن می توان شناخت زیرا اعمال و حرکات خارجی از احوال نفسانی منبث می شود، بعقیده مولانا گفتار و عمل انسان، شاهد و گواه کیفیات روحی اوست و ازین راه می توان بضمیر و درون هر کس پی برد، این نکته که یکی از اصول مهم روان شناسی است در مثنوی چندین بار مطرح شده است و بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد .

میان مُدْرِك و آنچه ادراك شدنی است باید مناسبتی وجود داشته باشد چنانکه هر یک از حواس پنج گانه چیزی را که درخور آنهاست ادراك می کنند، فی المثل گوش آواز را و چشم صور و رنگها را و ذائقه چاشنیها را همچنین امور معنوی را مدرکات معنوی ادراك می کنند چنانکه خیال صور غیر مادی را و وهم معانی جزئی را و عقل امور کلی را بنا بر این اگر چه راز و سرّ درون هر کس در عمل و قول جلوه گر است آنرا بوسیله حواس بیرونی ادراك نتوان کرد و طریق شناسایی آن دل پاک و صبری است که از آلائشها مجرّد باشد . و نظیر آن گفته مولانا است :

جان من از ناله چو طنبور شد حال دلم بشنو از آواز تار

دیوان، ب ۱۲۳۹۷

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیکن کس را دید جان دستور نیست

ب ۸

جان که در اینجا روح انسانی مراد است جوهریست مجرد که تن در قبضه تصرف اوست و مُدْرِك با لذاتست و تن بمنزله ماشینی است که محرک آن خواست و اراده است و هرچه از بدن پدید می آید مستند بتأثیر روح است پس جان تن را ادراک می کند و تن شعور به جان دارد و هیچ بکس از دیگری پوشیده نیست ولی چون جان جوهری مجرد است بچشم دیده نمی شود و این بیت بمنزله دلیل و مثالی است برای بیت سابق که بموجب آن سرّ و راز دل در ناله ظاهر می شود و از این رو ناله بمنزله تن و راز بمثابة روح است که هم محرک ناله و هم در وی جلوه گر است ولی هرچشم و گوش سرّ دل را در نمی یابد هم چنانکه جان محرک بدن است و بدن مظهر افعال اوست و با وجود این بچشم دیده نمی شود و این از آن جهت است که موجود اعمّ از محسوس است و شاید که چیزی موجود باشد و نفس آن را ادراک کند ولی حسّ آن را در نیابد مانند کلیه معقولات که موجود است ولی محسوس هم نیست و نزدیک بدین معنی است: اگر ترکست و تاجیکست بدو این بنده نزدیکست

چو جان با تن و لیکن تن نیند هیچ مر جان را

دیوان ، ب ۷۱۴

آتش است این بانگِ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد

ب ۹

باد: نفس که درنی می دمند و نیز مطلق هوا زیرا باد هوای متحرک است. نیست: صفت، بمعنی معدوم و نابود در مصراع دوم و فعل مننی در مصراع اول. بانگ نای آتش است از آن جهت که از عشق می خیزد و سوز و گداز می آورد و وجود مستمع را به آتش درد می سوزاند و یا بمناسبت آنکه سماع هرگاه

بشرط باشد سبب تصفیه روح از آرایشها و کدورتهاست و بهمین دلیل صوفیان سماع را یکی از وسایل تهذیب نفس و تصفیه باطن بلکه آرایش جان و دل می‌شمرده‌اند و گاهی بر عبادات ظاهر ترجیح می‌داده‌اند زیرا چنانکه آتش همه چیز را در خود می‌سوزاند سماع نیز هوی و آرزوی غلط را در وجود سالک، پالک از میان می‌برد و دل وی را برای قبول وارد غیبی و انوار حقیقت آماده می‌سازد و از آنجا که دل بی عشق و بجان دور از محبت در نظر صوفی فسرده و جماد است و بکار نمی‌آید و کسی که ذوق ندارد با دواب و چارپایان برابر است در مصراع دوم فرموده است که هر که آتش عشق و ذوق ندارد نیست و نابود بهتر.

و شبیه بدین معنی است گفته مولانا :

آتش فتاد درنی و عالم گرفت دود زیرا ندای عشق زنی هست آتشی

دیوان، ب ۳۱۸۳۱

آتش عشقت کاندر نی فتاد جوشش عشقت کاندر می فتاد

ب ۱۰

بعضی از حکماء پیشین و نیز صوفیه معتقد بوده‌اند که عشق در همه موجودات ساری است زیرا هیچ موجودی نیست که تمامیت و کمال وجود خود را طالب نباشد و محرک اشیا در عالم وجود همین عشق بکمال است، ابوعلی سینا این مطلب را بتفصیل در جواب ابو عبدالله فقیه معصومی (مقتول بامر محمود غزنوی در ری سال ۴۲۰) بیان کرده است و آنرا «رسالة فی العشق»^(۱) خوانده‌اند. صدرالدین شیرازی در مجلد سوم از کتاب مهم خود بنام «الاسفار الأربعة» نیز بجهت تمام و مستوفی دارد و در آن خلاصه گفتار ابن سینا را مندرج ساخته

۱ - برای اطلاع از نسخ خطی و جابی این رساله، جع: فهرست نسخه‌های

مصنفات ابن سینا، تألیف دکتر یحیی مهدوی استاد محترم دانشگاه طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸۰

و همچنین در مبحث عشق هیولی بصورت (مجلد اول) باجمال درین باره سخن گفته است .

و بنابراین عقیده ، مولانا زاری نی و جوشش می را منبعث از عشق می شمارد . و اینک نظیر آن از مثنوی :

باده کاندر خنب می جوشد نهان ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
مثنوی ، ج ۵ ، ب ۳۵۷۰

و چون درباره عشق و آثار آن مولانا بسیار سخن گفته است این مبحث را بموقع مناسب خود بازمی گذاریم .

نی حریف هر که از یاری بُرید پرده‌ها اش پرده‌های ما ، درید
ب ۱۱

حریف : همکار و هم پیشه ، مجازاً ، رفیق و دوست .

پرده : در موسیقی عبارت است از نغماتی مترتب بترتیبی محدود چنانکه بُعدی شریف غالباً مستغرق آن بود (بعد : تألیف میان دو نغمه مختلف بحدت و ثقل) درة التاج ، طهران ، بخش دوم ، فن چهارم ، ص ۳۲ ، ۱۱۶ .
و اکنون اطلاق می شود بر یک قسمت از هفت قسمت گام یعنی فواصل محدود سیم بر دسته ساز ، مرادف مقام و بمعنی مطلق آهنگ نیز آمده است ، عدد پرده‌ها نزد قدما دوازده است و نامهای آنها چنین است : عشاق ، نوا ، بوسلیک ، راست ، عراق ، اصفهان ، کوچک ، زیرافکند ، بزرگ ، زنگوله ، رهاوی ، حسینی ، حجاز . (نفائس الفنون ، چاپ طهران ، ج ۲ ، ص ۸۲) و چنانکه ملاحظه می شود عدد آنها سیزده است نه دوازده و در رساله موسیقی از ابوالمفاخر ارموی (نسخه خطی کتابخانه ملی مکتوب در مستنصریه بغداد سال ۶۹۳ شماره ۵۴۵ موقت) نام آنها مذکور است بحذف « کوچک » که در آن صورت عدد آنها همان دوازده است .

و یکی از موسیقی دانان اسامی آنها را بحذف « زیرا افکنند » بدین صورت منظوم ساخته است :

بنام خالق ارض و سماوات	کنم تعداد اسمای مقامات
زمانی گوش کن ای مرد با هوش	چو بشنیدی مکن دیگر فراموش
نخستین می‌کنم از راست بنیاد	که مرد از راستی شد از غم آزاد
حسینی و عراق آنکه صفاهان	پس از زنگوله عشاق و نوا دان
حجاز و بوسلیک است و رهاوی	که دارم یاد از تقریر راوی
دگر می‌دان بزرگ آنگاه کوچک	بگفتم جمله را بشمار یک یک

نسخه خطی از رساله‌ای در موسیقی متعلق بنگارنده .

پرده دریدن: رسوا کردن و راز کسی برملا افکندن، پرده درین ترکیب مرادف حجاب است در زبان عربی .

میان فی که آنرا از نیستان بریده‌اند با عاشق دور از یار مناسبتی است زیرا هردو، بدر مهجوری و دوری گرفتارند و از دگر سو آهنگ موسیقی خاطرات شنونده را تعبیر و تفسیر می‌کند و نیز تسلی می‌بخشد از اینرو : فی با عاشق هجران دیده حریف و هم پیشه و یار و غمگسار است و چون موسیقی مهیج است و حالات مختلف درونی را برمی‌انگیزد بدین جهت می‌فرماید که فی پرده راز ما را پاره کرد و راز دل ما را آشکار ساخت . و نظیر آن گفته سعادی است :

مطرب آهنگ بگردان که دگر هیچ نماند

که ازین پرده که گفتمی بدر افتد رازم

غزلیات سعادی، طهران، فروغی ص ۲۱۹

همچو نی زهری و تریاقی کی دید

همچو نی دمساز و مشتاقی کی دید

ب ۱۲

تریاق : بکسر اول دوائی است مرکب از اجزاء مختلف که در معالجه

زهرهای حیوانی و امراض سخت استعمال می کرده‌اند و یکی از اجزای آن، گوشت افمی است و بحسب انواع و ترکیب آنرا، تریاق کبیر و تریاق فاروق و مژودیطوس و تریاق اربعه و تریاق ثمانیه می‌گفته‌اند و اصل آن یونانیست و پارسسی تریاق می‌گویند و آنرا بمعنی پاد زهر (داروی ضد سم) خواه حیوانی یا معدنی نیز بکار می‌برند، مانند آنکه سعدی گوید:

هر غمی را فرجی هست ولیکن ترسم پیش از آنم بکشد زهر که تریاق آید

غزلیات سعدی، ص ۱۵۳

و خواهجه حافظ گفته است:

اگر تو زخم زنی به که دیگری مرهم وگر تو زهر دهی به که دیگری تریاق

حافظ، طهران، قزوینی، ص ۲۱۴

جمع: کامل الصناعات معروف به الطب الملكي، چاپ مصر، ص ۵۳۴-

۵۲۶، قرابادین قانون، چاپ طهران، ص ۴۰۲، بحر الجواهر، طبع هند در

ذیل: تریاق.

دَمَساز: هم نفس و رفیق موافق.

مُشْتاق: در عربی اسم فاعل است از اشتیاق و آن میل و گرایش دل و

هیجان باطن است به دیدار محبوب غایب.

چنانکه گذشت آوازی و آهنگ موسیقی گاه غم و حزن را برمی‌انگیزد و

مستمع را بخود فرومی‌برد و گاه آلام درونی را تسکین می‌دهد و بعقیده صوفیان،

سمع برای کسی که از سرهوی و شهوت شنود زیان بخش و بمنزله سم است و

نسبت باصحاب قلوب و صاحب‌دلان که بشرط می‌شنوند سودمند و دوائ نافع

است پس بهر صورت بانگ نای زهر و پاد زهر تواند بود.

و چون ده سازی اقتضای وصال و حضور مطلوب می‌کند و اشتیاق با وجود

غیبت محبوب دست می‌دهد و بجای فی لب است و با اینهمه ناله زار برمی‌کشد

مولانا بوجه تعجب فرموده است: همچونی دمساز و مشتاقی که دید .
 نسی حدیثِ راهِ پر خون می کند قصتهای عشقِ مجنون می کند
 ب ۱۳

راه پر خون : راه عشق ، چنانکه گفته اند:

اسرار درون خانه از من مطلب خون بر درو آستانه می بین و پرس
 سندبادنامه ، استانبول ، ص ۱۹۰

و نیز فراقی که در آن امید وصال نباشد ، مولانا می فرماید:

کجا رفقی که پیدا نیست گردت زهی پر خون رهی کاین بار رفقی
 دیوان ، ب ۲۸۱۰۵

و ظاهراً بهمین مناسبت در مصراع دوم نام مجنون را که عاشقی ناکام بود
 آورده است . و اینک نظیر آن:

بنواز سر لیلی و مجنون ز عشق خویش دلرا چه لذتی تو و جانرا چه مفرشی
 دیوان ، ب ۳۱۸۳۲

مستحرم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست
 ب ۱۴

هوش : ادراك ، قوه مدرکه ، ادراك سریع و تند ، عقل و فهم ، روح ،
 مقابل جسم :

شب زرقی هوش بی فرمان من زیر دام من بدی مرغان من
 مثنوی ، ج ۶ ، ب ۲۳۲۵

سر مکش اندر گلیم و رو می پوش

کاین جهان جسمی است سرگردان تو هوش

ج ۴ ، ب ۱۴۵۴

بیهوش: کسی که ادراك او بسبب بیماری یا مستی گرفته شده باشد ، فاقد

ادراك ، و در این مورد کسی که مست محبت شود و ادراك خسیس ظاهری را رها کند و یا مجذوب و طالبی که بسبب اعراض از امور دنیا مردم او را ابله و بی شعور پندارند ، نظیر بئله (جمع ابله) در حدیث: *أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَاهُ* . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰۳) .

اشاره بدانست که تا کسی عاشق و بیخود نباشد سر ناله فی یا راز دل مرا ادراك نتواند کرد زیرا چنانکه گذشت ، شرط معرفت جنسیت و مناسبت است و شاید مقصود آن باشد که تا طالب صمیر خود را از نقوش اوهام و تلقینات و علوم ظاهری مجرد و پاک نگرداند سر فقر و معرفت حقیقی را در نتواند یافت .
نظیر آن از سعدی :

ز دعوی پُری ز آن تهی می روی تهی آی تا پر معانی شوی

بوستان : طهران ، فروغی ، ص ۱۴۱

و مصراع دوم تمثیل و شبهه دلیلی است برای مصراع اول زیرا کارگوش

فقط شنیدن است چنانکه طالب خالی از دعوی و مجرد از آرایش ، تسلیم پیر و

اراده اوست . این بیت را هم بشنوید :

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق

خواهی که زلف یارکشی ترك هوش کن

حافظ ، ص ۳۸۶

در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد

روزها نگر رفت گو رو پاک نیست تو بمان ای آنک که چون تو پاک نیست

ب ۱۵ : ۱۶

بیگانه : وقت غروب و شام ، مجازاً ، وقتی که منقضی و سپری شده باشد

مانند شام که پایان روز است .

مقصود از زندگی تمتع و برخورداری از لذات حیات و ازدیده عاشق ،

وصول بمعشوق و مطلوب است و بی حصول مقصود، زندگی ارزش واقعی ندارد و بنابراین عمر و امتداد حیات وسیله‌ای است برای حصول لذات و رسیدن بمعشوق و دلخواه و گذشت عمر و روزگار هیچگونه اهمیتی ندارد و آنچه ارزش دارد وجود آن چیزی است که غایت زندگانی است و چون این غرض حاصل گردد و مقصود در کنار باشد، هیچ تاسفی برفوت وقت و سپری شدن روزگار، دست نمی‌دهد و مولانا همین معنی را بیان می‌کند و اینک بیان آن از گفته شیخ سعدی:

عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم باقی عمر ایستاده‌ام بغرامت
غزلیات سعدی: ص ۷۷

هر که منظوری ندارد عمر ضایع می‌گذارد
اختیار اینست دریاب ای که داری اختیاری
زندگانی صرف کردن در طلب حیثی نباشد
گر دری خواهد گشودن سهل باشد انتظاری
همان مأخذ: ص ۳۱۳

نظیر دیگر از گفته مولانا:

که باشم من که مانم یا نمانم ترا خواهم که در عالم بمانی
دیوان، ب ۲۸۶۶۹

و نزدیک بدان بیت ذیل است:

فی الجملة درین میانه مقصود تویی جای گله نیست چون تو هستی همه هست
فرائد السلوك، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بسی روزیست روزش دیر شد
ب ۱۷

بی روزی: بی نصیب و محروم از قسمت، مجازاً. مفلس و محتاج.

دیر شدن روز: بکنایت، دل سیری و ملال.

می دانیم که ماهی زنده به آبست و جز در آب نتواند زیست همچنین عاشق راستین بدون عشق و طلب زندگانی نتواند کرد زیرا مایه حیات وی عشق است و از عشق مدد گیرد و جانرا غذا و نیرو می دهد و از اینرو در عشق ملال متصور نیست و عاشق در نهایت وصال همچنان، تشنه کام و طالب مزید است و چون حسن و کمال معشوق مطلق نهایی ندارد سوز و گداز عاشقان راه حقیقت هم پایان نمی پذیرد و بنابراین هرگز سیری و بی نیازی ب حصول نمی پیوندد و همچنان که آب دریا تشنگی را فرو نمی نشاند بلکه آنرا برمی انگیزد مراتب وصول در سلوک حقیقت، طالب را گرم تر و تشنه تری سازد زیرا هر مرتبه از مراتب وصال بتناسب درجه خود، کمال و ظرفیت سالک را تمام تر می کند و در نتیجه هر چه پیش تر می رود مشتاق تر می شود چنانکه مردان پرحوصله و گشاده دل درین راه هرگز احساس سیر آبی نکرده اند و دست از طلب زلال معرفت فرو نکشیده اند و خرسندی و قناعت را درین طریق نشانه کم ظرفی و تنگ حوصلگی شمرده اند و خود این دوزخ آشامان افزون طلب چنان تشنه شوق اند که اگر هفت دریا را در آشامند گویی هنوز لب تر نکرده اند و حکایت ذیل در بیان این نکته نموداری قویست:

« نقلست که یحیی معاذ رحمة الله علیه نامه نوشت به بایزید گفت چگونگی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد بایزید جواب داد که من آن ندانم آن دانم که اینجا مرد مست که در شبانروزی دریاها را ازل و ابد در می کشد و نعره هل من مزید می زند. » (تذکرة الاولیاء عطار، لیدن، ج ۱، ص ۱۴۳).

و تمثیل طالب و عاشق به ماهی در مثنوی مکرر آمده است مانند: ج ۱، ب ۵۰۲، ۵۰۳ و ج ۳، ب ۱۳۴۱ و ج ۶، ب ۲۶۷۲، ۲۶۷۳.

و این نمونه دیگر است :

چو ماهی باش در دریای معنی که جز با آب خوش همدم نگردد
ملالی نیست ماهی را ز دریا که بی دریا خود او خرم نگردد
دیوان ، ب ۶۸۶۱ : ۶۸۶۲

مصراع دوم نیز تأیید همین معنی و مشعر آنست که دل سیری و ملال در راه طلب نشانه محرومی و بی نصیبی است زیرا مطلوبی بدین شگرفی آسان بچنگت کس نمی افتد و گوهری بدین پرمایگی جز با احتمال خطرهای بزرگت بدست نمی آید و شاهدی بدین رعنائی و نازنینی مگر بندروی صبر و تحمل و وفا کردن و جفا کشیدن چشم رضا و مرمت بسوی دلدادگان نمی گشاید و بهر صورت عشق با آرامش و قرار خاطر در نمی سازد و راه طلب دور و دراز و سراپا آفت و مخافت است و آنکه پای ثبات استوار دارد و بهر بادی چون بید بر خود نمی لرزد ممکن است که این راه را بسر رساند و دست در دامن مقصود افکند و اما مردم کم طاقت و بی توش و توان و نابر در در قدم نخستین فرومی مانند و هرگز بمراد نمی رسند.

شیخ عطار در وصف وادی طلب چند نکته مفید گفته است که باختصار در اینجا می آوریم :

جون فرود آبی بوادی، طلب پشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس آنجا بود طوطی گردون، مگس، آنجا بود
جدت و جهد آنجات باید سافا ز آنکه آنجا قلب گردد حالها
گر شود در راه او آتش پدید ور شود صد وادی، ناخوش پدید
خوبش را از شوق او دیوانه وار بر سر آتش زنی پروانه وار
جرعه ز آن باده چون نوشت شود هر دو عالم، کُل فراموش شود
غرقه دریا بمائی خشک لب سر جانان میکنی از جان طلب

منطق الطیر، دکتر مشکور، طهران، ص ۲۱۵

این حکایت نیز لزوم صبر و بردباری را در راه طلب می‌رساند :

شد بصحرا، دیده پر خون، دل دونیم	شیخ مهینه بود در قبضی عظیم
گاو می‌رانند و ازومی تافت نور	دید پیری روستایی را ز دور
شرح دادش حال قبض خود تمام	شیخ سوی او شد و کردش سلام
از فرود فرش تا عرش مجید	پیر چون بشنید گفت ای بوسعید
نه بیک کت بصد کت مدام	گر کنند این جمله پر ارزن تمام
دانه ارزن پس از سالی هزار	ور بود مرغی که چینه آشکار
مرغ، صد باره بردارد جهان	گر ز بعد آنکه تا چندین زمان
بوسعیدا زود باشد آن هنوز	از درس بوئی نیابد جان هنوز
طالب صابر نیفتد هر کسی	طالبان را صبر می‌باید بسی

همان مأخذ، ص ۲۲۰

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام

ب ۱۸

اشارتست بدان که شرط معرفت جنسیت و مناسبت حال است زیرا معرفت حقیقی جز بوسیله شهود و حصول در مرتبه مُدْرَک و مشهود حاصل نمی‌شود و شرح آن بتفصیل در موقع مناسب گفته خواهد شد و مناسب آن، ابیات ذیل است :

حدیث عشق نداند کمی که در همه عمر

بسر نکوفتمه باشد در سراسر را

غزلیات سعدی، ص ۱۲

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس

نوجه دانی که شب سوختگان چون گذرد

رضی الدین نیشابوری

قدر سوز توجه دانند ازین هشتی خام هم مرا سوز که صد بار دگر سوخته‌ام

مرصاد العباد . طهران ، ص ۹۰

درد دل خسته دردمندان دانند نه خوش منشان و خیره خندان دانند

از سر قلندری تو گر محرومی سر بیست در آن شیوه که زندان دانند

همان مأخذ ، ص ۴۲

بنابر روایت افلاکی حضرت مولانا از بیت اول (بشنو این فی چون شکایت

می‌کند) تا این بیت که مجموعاً هیجده بیت است پیش از استدعای حسام‌الدین

چلبی نظم فرموده و بخط خود نوشته بود و بقیه مثنوی را مولانا نظم می‌فرمود

و حسام‌الدین می‌نوشت . (افلاکی ، استانبول ص ۷۴۰) .

بند بگسل ، باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر

ب ۱۹

آزادی و حریت نزد صوفیان مقامی عزیز است و عبارتست از آنکه :

« بنده بدل در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات ، نه از آنچه اندر دنیا است

و نه از آنچه در آخرتست ، دنیا را و هوا و آرزوی و خواست و حاجت و حظ

را اندر هیچ نصیب نباشد » .

(ترجمه رساله قشیریته ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۳۴۳) .

پس بدین معنی کمال الخلاص و محض عبودیت است نسبت بحق تعالی

و شامل حقوق و وظائف نمی‌شود ولی بعضی از صوفیه که ایشانرا « اباحتی »

و « اباحتیه » نامیده‌اند معتقد بوده‌اند که آدمی بجایی می‌رسد که می‌تواند از

رقیت تکلیف و احکام شرعی نیز آزاد گردد و حقیقت حریت نزد ایشان ،

آزادی است از هر چه انسانرا بخود محدود کند خواه هوی و آرزو و خواه

قیود شرعی و اجتماعی و بعقیده این دسته ، سالک در مراتب سلوک پایه بر پایه

می‌گذرد تا بدان درجه که از تصرف اشیا و تغییر حال مصون می‌گردد و بحد کبر

می‌رسد که هیچ چیزی آنرا پلید و نجس و متغیر نمی‌گرداند و درین مرتبه زنجیرهای

تکلیف و وظائف از بر و گردن و دوش وی می‌ریزد، این مبحث بجای خود در مواضع مختلف از این شرح مطرح خواهد شد و بتفصیل در باره آن گفت و گو خواهیم کرد اما آن دسته از صوفیه که تمسک بظواهر شرع را تا آخرین نفس برای سالک لازم می‌شمارند این روش را بشدت انکار کرده‌اند (جمع: ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۴۲، فتوحات مکیه، باب ۱۴۱).

و بمقیده محی الدین حریت زوال افتقار و نیاز مندی است که از وجود امکانی منفک نمی‌گردد و بنا بر این از مراتب فناست و تحقق است نه تخلیق یعنی نتیجه کمال معرفت است بدینکه هیچ موجودی جز حق تعالی شایسته اتصاف بوجود نیست و درین حالت: سالک خود را موجود نمی‌بیند و درمی‌یابد که موجود بحقیقت خداست و بس و بدین معنی از نیاز مندی و افتقار جز بحق آزاد می‌شود و بند رقیبت اشیا را می‌گسلد لیکن چنین حالتی از ورزش اعمال نیز بدست نمی‌آید زیرا هر عملی نتیجه‌ای مناسب خود دارد و فنا حاصل کمال معرفت است نه قیام به اعمال از آن جهت که سالک تا عامل است، خود را اثبات می‌کند و از حق جدا می‌بیند و بنا بر این مقدمه، حریت از جنس تخلیق نتواند بود. (فتوحات، باب ۱۴۰).

و چون دلبستگی با لذات اقتضای محدودیت نظر و همت می‌کند نسبت بچیزی که بدان دل بسته باشند و این محدودیت مستلزم توقف است که در مسلک مولانا نوعی از مردن شناخته می‌شود و او ما را بزندگی جاوید می‌خواند پس تا وقتی که رشته‌های اوهام و تلقینات و عادات و موارد از هم نگسلد آدمی بنعمت آزادی حقیقی که مرتبه کمال انسانی است واصل نمی‌گردد و شخصیت واقعی وی جلوه‌گر نمی‌شود و بزندگی جاوید دسترس پیدا نمی‌کند بنا بر این، سالک باید این بندها را پاره کند تا بنده هیچ کس و هیچ چیز نباشد و چنان شود که آن درویش گفت: اِنَا قَدْ قَدْ حُرَّرْنَا عَنْ رِقِّ الْأَشْيَاءِ فِي الْأَزَلِ . (رساله قشیریه، چاپ مصر، ص ۳۳) و مصراع اول ناظر بدین معنی تواند بود.

و بدیهی است که چون مرد صاحب همت بدین گونه آزادی رسد که پای بر سر کونین نهد و آستین بی نیازی بر جهان و جهانیان افشاند و دینی و آخرت در چشم آخربین او بجوی نسجد آنگاه سیم و زر که قیمت واقعی ندارد و ارزش آن ساختگی و زاده ضرورت داد و ستد بازار دنیاست، آن سنگ و هنگک نخواهد داشت که در بند آنها بماند و بنده آنها شود، مصراع دوم ناظر بدین معنی است.

گر بریزی بحر را در کوزه^۱ چند گنجد قسمت یک روزه^۲
کوزه چشم حریصان پُر نشد تا صدف قانع نشد پُر دُر نشد

ب ۲۱، ۲۰

استدلال است بر اینکه حرص بر جمع مال و سیم و زر نهایت نمی پذیرد و بر هیچ حد متوقف نمی گردد زیرا هر چند وجود آدمی محدود است و مقتضی است که قوای او نیز محدود باشد حرص و آزمندی برخلاف این اصل، بی پایان است و هرگز حریص از جمع مال سیر نمی شود بلکه هر چه بیشتر مال گردمی آورد حرص او فزون تری گردد و این مطلب را در صورت تمثیل از کوزه و آب دریا بیان می فرماید که دریا پهناور است و کوزه محدود و از اینرو باندازه وسعت خود آب دریا را می پذیرد ولی چشم حریصان با همه محدودیت هرگز سیر نمی گردد و بنابراین جمع مال و سیم و زر آرامش خاطر بیار نمی آورد و نباید آنرا وسیله آسایش فرض کرد و آن آسایشی که ما جوای آنیم در قناعت بدست توان آورد.

برخی از پیشینیان تصویری کرده اند که اصل مروارید قطره های باران است که صدف دهان می گشاید و آنها را فرومی برد و مروارید تبدیل می کند و شیخ سعدی قطعه ذیل را:

یکی قطره باران ز ابری چکید خجمل شد چو پهنای دریا بدید

بوستان، طهران، فروغی، ص ۱۲۲

از روی همین عقیده عامیانه ساخته است و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی

(۴۴۴ یا ۴۴۰-۳۶۳) این عقیده را رد کرده است (الجمهر، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۶۰-۱۰۴ و تنمّه آن ۱۱-۱). .

و مولانا صدف را که به آب دریا قناعت کرده و پر در شده است مثال می آورد برای قناعت و نتائج آن و بر این تقریر وجه اتصال این دو بیت به بیت سابق که شارحان مثنوی آنرا مسکوت گذاشته اند روشن است. و اینک نظیر آن از گفته مولانا:

کوزه‌ها محتاج خم و ختها محتاج جو

در میان خم چه باشد آنچه دارد بجوی خم

دیوان، ب ۱۶۶۳۶

خجلم ز وصف رویش بخدا دهان ببندم

چه برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا

دیوان، ب ۱۸۸۲

بحر را پیمود هیچ اُسکَرّه شیر را برداشت هرگز برّه

مثنوی، ج ۴، ب ۴۱۹۶

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب کُلتی پاک شد

شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما

ای طیبِ جمله علت‌های ما

ای دوای نَخوت و ناموسِ ما

ای تو الفلاطون و جالینوسِ ما

ب ۲۲-۲۴

سودا: یکی از اخلاط چهارگانه (صفرا، سودا، بلغم، خون) که غلبه

آن مورث امراض عصبی و خیال است و بدین مناسبت مایخولیا را نیز سودا

می‌گویند، خیال غالب بر وجود، معامله و دادوستد (بدین معنی ترکی است، آنندراج).

ناموس: در این مورد، حبّ جاه و شهرت بزه و تقوی و نیکبختی، ریا و

نخود نمایی.

عشق خواه حقیقی و یا مجازی سبب تبدیل اخلاق است ، ما می بینیم که شخصی پیش از آنکه عاشق شود ممسک و مال دوست و یا بد دل و نرسو است و همینکه عشق بر وجودش استیلا یافت سر کیسه های بسته و مهرزده را بازی کند و همه را در راه معشوق درمی باز د و با استقبال خطری رود و خویش را در بلاهای صعب می افکند و از هیچ چیز نمی هراسد، از همین نمونه سائر اخلاق و اوصاف را می توان قیاس گرفت ، حکایتها که از صبر و تحمل و فداکاری و جان بازی عشاق گفته اند بسیار است و ما می توانیم نظائر آنها را در زندگی خود نیز بیابیم پس تأثیر عشق را در تبدیل اوصاف انکار نمی توان کرد و آنچه گفتیم در عشق صورت بود که آن را عشق مجازی می نامند و این تأثیر در عشق بحقیقت و شخصیتهای معنوی هم قابل انکار نیست زیرا قوت ایمان خود نوعی از عشق است از آن جهت که عشق رابطه عاشق را با چیزهای دیگر قطع می کند چنانکه خوشی و زیبایی و هر صفت کمالی بلکه سعادت ابدی را بسته بوجود معشوق می شمارد و تا کسی معشوق را مظهر مراد و آرزوهای خود نبیند هنوز مردی هوس باز است و عاشق نیست، ایمان قوی نیز همین اثر دارد از آن جهت که مؤمن پاک اعتقاد همیشه حق را در جانب کسی می داند که بدو ایمان آورده است و او را سرمایه نیکبختی و دستگیر خویش در دو جهان می انگارد و بدین سبب جان و مال و زن و فرزند را در راه او فدا می کند ، جان بازیها و فدا کاریهای مسیحیان و مسلمانان در آغاز کار ، خود شاهد قوی است برای تأثیر عشق نسبت بمردان کامل و شخصیتهای معنوی ، و بحسب مثال از خود گذشتگی مولای متقیان علی علیه السلام در راه اسلام چه دلیلی جز عشق محمدی تواند داشت و آن خفتن وی بجای حضرت رسول اکرم (ص) در شب اول هجرت و جان خود را در خطر انداختن جز عشق لاابالی بی پروا از کجا سرچشمه می گرفت ، اکنون هم نمونه های بسیار از اینگونه جان بازی در مذاهب و حتی در مسلکهای سیاسی می توانیم ببینیم .

و اگر عشق آب و گیلی سبب تحول انسان گردد با وجود آنکه حسنش ناپایدار و در معرض زوال است پس درنگر که عشق معانی و صور غیبی و خدای لم یزل و لایزال با جان صاحب دلان چه کرده است و چه می کند و همین گونه عشق و دلباختگی است که مولانا آنرا طیب علمتها و کیمیای تبدیل اخلاق می داند و خود از آن بنام و کمال بهره ور بوده است هر چند که همین عشق مجازی نیز بنظر او باعث تهذیب اخلاق و تصفیه نفس است که:

عاشقی گرز این سر و گرز آن سراسر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
و شرح این سر بزودی گفته خواهد شد.

و از دگر سوی ، می دانیم که راه ریاضت و سلوک ، راهیست دور و دراز و همه پیچای پیچ و اصلاح اخلاق از طریق معاملات و نخلق چون کندن کوه عظیم است با نولک سوزن و در آن طریق هزاران خطر و حجابست اما راه عاشقی کوتاه است و اگر سختی و صعوبتی دارد عشق آنرا هموار و خوش و مطلوب می سازد و از اینرو نیز طریق عشاق و شطار که به نیروی مستی و بپای شوق راه کمال را در هم می سپرند بر روش زهاد و اصحاب ، عاملت ترجیح دارد و همه این معانی بجای خود گفته می شود چرا که مولانا پیش از صد مورد در باره عشق و آثار آن در مثنوی سخن گفته است .

بعضی از صوفیان نیز پرستش جمال و زیبایی را موجب تلطیف احساس و ظرافت روح و سرانجام سبب تهذیب اخلاق و کمال انسانیت می شمرده اند و گاهی آنرا ظهور حق و یا حلول وی بنعت جمال در صور جمیله می دانسته اند و سر دسته این گروه ابو حلیمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را « حلیمانیه » می خوانده اند و چون عقیده خود را در دمشق اظهار کرده است به « دمشقی » شهرت گرفته است .

این حلیمانیان مردمی با ذوق و خوش مشرب بوده اند و پیروی از پیر خود

هرجا زیبا روی را می‌دیده‌اند بی‌روپوش و ملاحظه و باشکار پیش وی بخاک می‌افتاده‌اند و سبده می‌کرده‌اند اگرچه علی بن عثمان هجویری ابو حلیمان را ازین عقیده مبرا می‌داند.

ظاهرآ ابو حلیمان در قرن سوم می‌زیسته و همان کس است که ابونصر سراج از وی بنام (ابو حلیمان صوفی) یاد می‌کند، پروان اوتا اوائل قرن پنجم وجود داشته‌اند و عبدالقادر بغدادی (متوفی ۴۲۹) یکی از آنها را دیده و با وی محاجه کرده است اللمع، لیدن، ص ۲۸۹، الفرق بین الفرق، مصر، ص ۲۴۵، ۲۱۵ کشف المحجوب هجویری، لنین گراد، ص ۳۳۴.

و گمان می‌رود که لفظ « شاهد » و « حجت » بمعنی زیبا روی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سرچشمه گرفته است بمناسبت آنکه زیبا رویان گواه یا دلیل حال حق تعالی فرض شده‌اند.

احمد غزالی (متوفی ۴۲۰) و عین القضاة میانجی از اعظم صوفیه (مقتول ۵۲۵) و اوحد الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی (متوفی ۶۳۵) و علی حریری (متوفی ۶۴۵) و فخر الدین عراقی (متوفی ۶۸۸) هم بر این عقیده بوده‌اند و داستانهای شاهد بازی و جمال پرستی ایشان در کتب رجال و حکایات صوفیه مذکور است، این رباعی از اوحد الدین کرمانی عقیده ابو حلیمان را بخوبی یاد آوری می‌کند:

ز آن می‌نگرم بچشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

ولی شمس الدین تبریزی و مولانا صورت پرستی را بدینگونه که در طریقه حلیمانیان است نمی‌پسندیده‌اند و عشق بکمال و مرد کامل را که عین عشق بخدا است اصل و پایه طریقه خود قرار داده‌اند (مثنوی، لیدن، ج ۲، ب ۷۰۰ پیعد).

یوسف بن احمد مولوی و بحر العلوم و ولی محمد اکبر آبادی در شرح خود

گفته‌اند که مولانا در بیت : بند بگسل الخ بر وش ریاضت و طریقه ستلاک و درین ابیات بطریق مجذوبان و شطار اشارت فرموده است .

ذکر افلاطون در بیت اخیر ظاهراً بسبب آنست که غالب حکما، علم طب که در قدیم جز و فنون حکمت بوده نیز می دانسته‌اند چنانکه در ادوار اسلامی نیز چنین بود و محمد بن زکریای رازی (متوفی ۳۱۳) و ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸) و ابوالبرکات هبه‌الله بن ملکا بغدادی (متوفی نیمه دوم قرن ۶) و فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶) و نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) و قطب الدین شیرازی (متوفی ۷۱۰) در انواع فنون حکمت و از آن جمله طب چیره دست بودند.

بطوری که مبشر بن فاتک و قفطی نقل می کنند در یونان شخصی بنام « افلاطون » وجود داشته که در شمار اطباء بوده و پیش از افلاطون حکیم معروف می زیسته است (مختار الحکم تألیف مبشر بن فاتک، طبع مادرید، ص ۴۶، اخبار الحکماء قفطی، طبع مصر، ص ۱۰) و ممکن است که مراد مولانا وی بوده است . و اینک نظیر بیت اخیر :

آنک افلاطون و جالینوس ماست پر فنا و علت و بیمار ماست
دیوان ، ب ۴۴۶۳

درد رنجوری، ما را داروی غیر تو نیست

ای تو جالینوس جان و بوعلی سینای من
دیوان ، ب ۳۰۷۱۵

و گاهی نیز جالینوس را بمعنی مطلق طبیب بکار می برد (جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات صمیمه مجلد هفتم از دیوان کبیر : انتشارات دانشگاه طهران . در ذیل : جالینوس .)

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

ب ۲۵

درین بیت نیز به سرّیان عشق در تمامی موجودات اشاره می‌کند و خواهی
 ایوب و دیگر شارحان مثنوی آنرا به معراج حضرت رسول اکرم (ص) و عروج
 عیسی و ادریس با سمانها تفسیر کرده‌اند و مصراع دوم بنظر اینان اشاره به «طور
 سینا» است که شرح آن در بیت بعد گفته می‌شود.

عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و ختر موسی صاعقا

ب ۲۶

طور: که آنرا «طور سینا» هم می‌گیرند کوهی است واقع در شبه جزیره‌ای
 که میان خلیج سوئز و عقبه قرار دارد و بقول یاقوت حموی نزدیک بشهر ایله
 است (ایلات در ساحل خلیج عقبه است و اکنون در تصرف اسرائیل است)
 و ارتفاع آن ۷۰۳۵ پا است و در کتاب مقدس بنام «حوریب» نیز یاد شده است.
 (معجم البلدان، در ذیل: طور، قاموس کتاب مقدس، طبع بیروت، در ذیل: سینا).
 معنی بیت روشن و اشاره است به آیه شریفه: *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا
 وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ فَإِن تَرَانِي وَلَكِن
 أَنْظُرْ إِلَيَّ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ
 رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا* (الاعراف، آیه ۱۴۳) و
 چون موسی بوعده گاه آمد و پروردگارش را دید گفت موسی گفت خوبش را
 بمن نمای تا در تویی نگرم پروردگار گفت هرگز مرا نتوانی دید ولیکن بدین کوه
 نگر پس اگر آن برجای خود بماند آنگاه باشد که مرا ببینی و چون پروردگار
 جلوه بر کوه گماشت آنرا از هم فرو ریخت و موسی از هیبت آن حالت بی‌هوش
 در افتاد. و نزدیک بدان بیت ذیل است:

سخت تراز کوه چیست چونک بتو بنگریست

زنده شد از عشق زیست شهره شد اندر زمان

دیوان، ب ۲۱۷۱۳

با لبِ دمسازِ خودِ گر جُفتمی همجو نی من گفتنیها گفتمی

ب ۲۷

بمنزلهٔ دلیلی است برای سکوت مولانا از بیان اسرار و کشف حقائق بنا بر آنکه او مانند فی که در قبضهٔ نای زن است، در تصرف عشق و یا معشوق است و بدون اتصال بدان سرچشمهٔ معانی و تحریک باطن از سوی وی هیچ فیضی نتواند رسانید و هیچ آوازی بر نتواند کشید و آهنگی نتواند سرود و تا او مدد ندهد و بزبان مولانا سخن نگوید او لب بسخن نتواند گشود چنانکه می‌فرماید:

در عشق بی قرارش بنمودنست کارش

از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند

دیوان، ب ۸۸۵۹

چو رسول آفتاب بطریق ترجمانی پنهان ازو پرسم بشما جواب گویم

دیوان، ب ۱۶۹۶۷

و با کتمان راز بسبب آنست که راز با محرم باید گفت و مولانا محرمی نیافته بود تا راز عشق را با وی در میان نهد و صوفیان همواره سفارش می‌کنند که اسرار طریقت را از نااهلان پوشیده باید داشت و اینک نظیر آن:

با عقل خودِ گر جُفتی من گفتنیها گفتمی

خاموش کن تا نشنود این قصه را باد هوا

دیوان، ب ۱۰۶

همه لب بر لب معشوق چو فی نالانند دل ندارند و عجب این که همه دلشادند

دیوان، ب ۸۱۸۴

گر سر تو نهفتمی من گفتنیها گفتمی

تا زدم واقف شدی امروز خاص و عام دل

دیوان، ب ۱۴۱۱۰

و ظاهر آ این مضمون مأخوذ است از بیت ذیل:

ور بر لب تو لب نهی گزردی زمن اسرار غیب فاش چو لب برگشودی
فرائد السلوك، نسحه كناهانه ملتی ملك

هر که او از هم زبانی شد جدا بی زبان شد گر چه دارد صد نوا
چونک گل رفت و گلستان در گذشت نشنوی زان پس ز بلبل سر گذشت

ب ۲۸، ۲۹

هم زبان : دو کس که بیک زبان سخن گویند، مجازا ، دو کس که مقصود
یکدیگر را بفهمند .

بی زبان شدن : بکنایت، خاموش شدن .

نوا : یکی از دوازده پرده موسیقی ، مطلق آهنگ و آواز .

این دو بیت مؤید معنی بیت پیشین و معنی آنها واضح است .

جمله معشوقست و عاشق پرده زنده معشوقست و عاشق مرده

ب ۳۰

اگر پرده را بمعنی آن چیزی که بر درمی آویزند بگیریم معنی چنین می شود
که عاشق مانده پرده است که از خود جنبشی و حرکتی ندارد و آنگاه در حرکت
می آید که باد یا دست آنرا بجنباند همچنین عاشق از خود هیچ ندارد و هر چه از او
بظهور می رسد کار کرد معشوق است و اگر فرض کنیم که پرده بمعنی مطلق
حجابست در آن صورت ، مقصود این خواهد بود که عاشق حجاب ظهور
معشوقست بنحو کمال و تمام زیرا عشق در عاشق بناسب ظرفیت وسعه وجود
او جلوه گرمی شود و محدود است بحد وجودی او و بدین جهت جاوه عشق در
عشاق مختلف است چنانکه بعضی را مانند دریا در هیجان و تلاطم می آورد و بعضی
را بظاهر آرامش می دهد و در خود فرومی برد ، یکی را گریه و زاری می آموزد و
یکی را چون مولانا مست و سرخوش می کند تا اینکه می گوید:

قسمت گل خنده بود گریه ندارد چکند

سوسن و گل می شکفتد در دن هشیارم ازو

دیوان ، ب ۲۲۶۹۳

و بهر حال ، عشق در حد ذات خود بی رنگ است و از عاشق در مرتبه ظهور خود رنگ می پذیرد و جُنْدِیدَ بدین مناسبت گفته است : « لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ أِنَائِهِ » و بنا بر این مقدمه ، عاشق تأثیر یا ظهور معشوق را محدود می کند و پرده جمال بی نهایت اوست تا اگر کسی جلوه معشوق را از وی قیاس گیرد از روی حقیقت معشوق را نتواند شناخت و چون عاشق بدین نظر از حدود وجود نا محدود معشوق است پس بر این قیاس او بخود هیچ نیست و جمله و هر چه هست معشوق است .

و اگر « پرده » را بمعنی آن در موسیقی فرض کنیم (هر چند بعید بنظر می آید) باز هم تناسبی دارد از آن جهت که آهنگ بدون آهنگ ساز و زخمه نوازی در وجود نمی آید :

و چون عاشق مسلوب الاختیار است و در عدم اختیار برده بی جان ماند و نیز از آن جهت که زندگی عاشق باعتبار عاشقی قائم به معشوق است و مدد حیات از معشوق می پذیرد و از وجود او تغذیه می کند پس زنده راستین معشوق است و عاشق مرده ای بیش نیست . این بیت را هم از گفته حاج میرزا حبیب الله مشهدی بشنوید :

شخص ایجاد بدو زنده و او زنده بخویش

جان بخود زنده بود لیک بدو زنده تنست

و شارحان مثنوی عموماً این بیت را بر وحدت وجود حمل کرده و « پرده » را بمعنی تعیین و مراتب آن گرفته اند . مصراع دوم ممکن است مستفاد باشد از مضمون آیه کریمه : « كَلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » . (القصص ،

(۸۸) و یا از : كُلُّ مَنْ عَالَيْهَا فَاِنْ وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ . (الرحمن ۲۶، ۲۷) .

چون نباشد عشق را پَرَوایِ او او چو مرغی ماند بی پَر، وایِ او
ب ۳۱

پروا : التفات و توجه .

وای : اسم صوتیست که در حال اضافه مفید معنی ترحم و شفقت است .
این بیت مکتل معنی بیت پیشین است یعنی اگر عشق بسوی عاشق التفات
نکند او چون مرغی پرکنده است از آن جهت که پرواز نتواند یا در خود می‌طپد
همچنین عاشق بی‌عنایت عشق، سیری در مدارج کمال نمی‌کند و پیوسته مضطرب
و بر خویش ارزان است .

من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نورِ یارم پیش و پس
ب ۳۲

مقصود اینست که اگر التفات و عنایت معشوق نباشد وصول بمقام معرفت
میسر نمی‌گردد زیرا محب صادق مراقب تجلی انوار یار است و هر چه بردش
فائض می‌شود از فیض معشوق است و اگر نور معرفت بروی نتابد که مقتضی
هوشیاری است، عاشق راه بجایی نمی‌برد و چنان مستغرق جمال می‌گردد که نه
خود را می‌شناسد و نه دیگری را و در هر دو حالت (بیخودی، هوشیاری) عاشق
با اختیار خود نیست . و ظاهراً این مضمون مقتبس است از آیه شریفه : يَوْمَ
تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ
بِأَيْمَانِهِمْ . (الحديد، ۱۲) وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ .
(الحديد، ۲۸) .

عشق خواهد کین سخن بیرون بود آینه شمتاز نبود چون بود
ب ۳۳

وقتی رنج و الم بالا می‌گیرد بی اختیار از جان رنجور و دردمند فریاد بر می‌خیزد و این امر طبیعی است و می‌بینیم که مردم بوقت دلتنگی شکایت می‌کنند و هنگام بیماری ناله زار بر می‌کشند و بوسیله ناله و شکایت آلام خود را تسکین می‌دهند، عاشق نیز که گرفتار بیماری دل و رنجوری صعب است، از ناله و زاری دست نمی‌کشد، گریه می‌کند و آه می‌زند و داستان عشق را بر ملا می‌افکند و این خاصیت عشق است که صبر و قرار را از دل می‌رباید.

از نظر دیگر، عاشق با مردم سرمست فرقی ندارد و اگر فرقی هست از آن جهت است که مستی عشق دیرپای است و زودگذر نیست و ممکن است که تا دم مرگ پایدار ماند و همان گونه که مستی شراب آدمی را بر آن می‌دارد که اسرار را آشکارا کند مستی عشق صد چندان می‌کند و نتیجه این هر دو مستی زوال مصلحت بینی و اختیار کتمان است و عشق و مستی ظرفیت خود را از دست می‌دهند و بطور کلی اگر ظرفیت و تمالک برجا باشد انسان عاقل و مصلحت اندیش و حساب گراست و بنا بر این نمی‌تواند مصلحت خود را فدا کند و عاشق کسی است که راه مصلحت نمی‌پوید و هر چه دارد در می‌بازد و چون ظرفیت از دست رفت و استغراق و مغلوبیت، پدید آمدن انسان بتصرف حالتی در می‌آید که مغلوب آن شده است.

و باز می‌بینیم که مردم وقتی بچیزی نفیس یا نکنه‌ای لطیف می‌رسند غالباً آنرا ورد زبان می‌کنند و در مجالس بازی گویند و یا جوانان آرزو پرست لذات شبانه خود را برای دوستان و یاران خویش بلدات و خوشی تمام شرح می‌دهند و دلیل آن اینست که ذکر محبوب بهرحال لذت بخش است و برعکس، حدیث رنجوری و مصیبت غم افزاست چنانکه در مثل می‌گویند: « وَصَفُ الْعَيْشِ نِصْفُ الْعَيْشِ . » عاشق نیز از یاد معشوق و قصه‌های عشق خود لذت فراوان می‌برد و میل دارد که وصف معشوق را بهر کس بگوید و از هر زبانی

بشود تا بدان حد که گاه با در و دیوار و اطلال و دمن هم سخن می‌شود و شمانظار
این معنی را در داستانها و اشعار عاشقانه بسیار خواننده و دیده‌اید و بنا بر آنچه
شرح دادیم واضح است که عشق همواره اقتضای جلوه و ظهور می‌کند و پرده‌های
کتمان را از پیش دل برمی‌دارد و رازها را بصحرا می‌افکند و این اقتضا نسبت
بعاشق است نه نسبت بمعشوق چنانکه مولانا فرموده است:

میل معشوقان نهانست و ستیر میل عاشق با دو صد طبل و نغیر

مثنوی، ایدن، ج ۳، ب ۶۰۳

پس می‌توان گفت که عشق حکم آینه دارد که در آن حالات و درجات
استعداد هر عاشقی نمودار می‌گردد چنانکه صور محسوسات در آینه حسنی و اگر
بگوییم که عاشق آینه قدرت و تصرف و جلوه جمال معشوق است هم راه بده
می‌برد و درست است ولی بیت بعد معنی اول را تأیید می‌کند.

و اکثر شارحان مثنوی این بیت را بر ظهور وحدت در کثرت و تجلی معشوق
ازلی در اعیان موجودات حمل کرده‌اند و آن نیز مناسب است با مضمون حدیث
قدسی: «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ» ، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه
طهران، ص ۲۹.

آینت دانی چرا غماز نیست ز آنک زنگار از رخس مُمتاز نیست

ب ۳۴

آینه ت: ضمیرهای متصل بعد از کلمه‌ای که به هاء مخفی مخنوم است
بدین صورت استعمال می‌شود: «آم، آت، آش» و مؤلف نهج الادب این
همزه را «الف وقایه» نامیده است ولی گاه این همزه را حذف می‌کنند و ضمیر را
بما قبل خود می‌پیوندند مانند:

سنگ خون‌گرید بعبرت بر سر آن شیشه‌گر

کز هوا سنگ عراده‌ش درد کان افشاند هاند

دیوان خاقانی، طهران، ص ۱۱۷

از جنیت فروگشاید ساخت آینه‌ش بر عذار بندد صبح

همان مأخذ ص ۴۸۱

و هم‌اکنون در محاورات این صمائر را بعد از هاء مختفی با تخفیف بکار می‌برند.

تمتاز: جدا و منفصل بتن یا بوصف.

تهذیب نفس و تصفیه باطن و زدودن خلقهای زشت نزد عده‌ای از حکما و عموم صوفیه شرط حصول معرفت است بدان سبب که علم و معرفت را از جنس اشراق می‌دانند و بدین مناسبت ضمیر و درون آدمی را به آینه مانند می‌کنند از آن جهت که صور علمی در آن منعکس می‌شود و آینه تا پاک و صافی نباشد صورت را چنانکه باید نشان نمی‌دهد و این معنی را مولانا در قصه چینیان و رومیان بیان کرده است. (مثنوی، ج ۱، ب ۳۴۶۷ بعد).

و نیز تا بنده صفات خود را محو نکند مظهر اسماء و صفات الهی نمی‌شود پس این زدایش که صوفیان آنرا «تخلیه» می‌نامند در مدارج فناء و صف و قرب النوافل که مرتبه تبدیل صفات است نیز ضرورت دارد و ما می‌توانیم این بیت را بهر دو معنی فرض کنیم ولی حمل آن بر فناء ذات اگر هم در اصل متصور باشد در مورد این بیت که مقتضی وجود عبد است جایز نیست (زیرا لفظ آینه‌ت دلیل است بر وجود عبد) و اینک، بیان این مضمون از گفته مولانا:

چون روی آینه که بنقش و نگار نیست	اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام
آن ساده‌رو، ز روی کسی شرمسار نیست	چون ساده‌شد ز نقش همه نقشهاد روست
تا روی دل چه یابد کورا غبار نیست	چون روی آهین ز صفا این هنر بیافت

دیوان، بیت ۴۸۱۸ بعد

منشأ اصلی این داستان چنانکه درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی نقل کرده‌ام (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳) حکایتی است که علی بن ربیع طیب ایرانی که در نیمه اول قرن سوم شهرت یافته در کتاب فردوس الحکمة (چاپ برلین ، ص ۵۳۸) نقل کرده است و نظیر آن حکایتی است که ابوعمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (متوفی ۲۷۶) که معاصر علی بن ربیع بوده در کتاب عیون الاخبار (طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۱۳۳-۱۳۱) ذکر کرده و این نوع فراست را به حارث بن کلیده ثقفی طیب عرب در اواخر عهد جاهلیت نسبت می‌دهد با این تفاوت که این طیب عربی بوسیله باده پیمودن بمرض ، عشق او را بزنی برادر خود آشکار ساخته و عاشق پس از کشف راز ، سردر پیابان نهاده و باز نگشته و بدین مناسبت او را « فقید ثقیف » نامیده‌اند ؛ ابن الالمی همین روایت ابن قتیبه را با بعضی اشتباهات در بلوغ العرب (طبع بغداد ، ج ۳ ، ص ۱۳۴) می‌آورد و ابو عبدالله محمد بن ابی بکر مشهور به ابن قیم الجوزیة (۷۵۱-۶۹۱) این حکایت را با تفصیل بیشتر و آمیخته بطرز علاجی که در فردوس الحکمة می‌خوانیم در کتاب اخبار النساء (طبع مصر ، ۱۳۱۹ ، ص ۲۲-۲۱) نقل می‌کند و همانطور که درمآخذ قصص و تمثیلات آورده‌ام ؛ نظای عروسی در چهار مقاله (طبع طهران ، بکوشش دکتر محمد معین ، ص ۱۲۳-۱۲۱) این طرز معالجه را از ابن سینا و نسبت بیکی از خویشان شمس المعالی قابوس ابن وشمگیر از امراء آل زیار (مقتول ۴۰۳) می‌شمارد و آن قصه باستثنای ملاقات ابن سینا با شمس المعالی درست است زیرا ابن سینا در قانون و بیان علاج مرض عشق (جمع : حواشی چهارم مقاله ، ص ۴۲۷-۴۲۶) می‌گوید که مریضی را بدین روش درمان کرده‌است و سید اسماعیل جرجانی از اطباء بزرگ نیمه اول قرن ششم (متوفی ۵۳۱ یا ۵۳۵) در کتاب ذخیره خوارزمشاهی (تألیف ۵۰۵ ، باب سوم از جزو دوم از گفتار نخستین اندر عشق) اینگونه درمان را به ابن سینا

نسبت می‌دهد پس اصل قصه بی هیچ شک و تردید درست است و با احتمال قوی مأخذ مولانا باید همین روایت چهارمقاله باشد با این تفاوت که :

اولاً در مثنوی پادشاه خود عاشق می‌شود و در فردوس الحکمة و چهارمقاله . یکی از شاهزادگان و پادشاهان پادشاه ، عاشق شده است :

ثانیاً معشوقه در مثنوی کنیزکی است که پادشاه او را می‌خرد و در فردوس الحکمة زن پدر عاشق و در چهارمقاله خواهرزاده قابوس است و عاشق و معشوقه پسرخاله و دخترخاله بوده‌اند .

ثالثاً کنیزک در مثنوی خود عاشق زرگری از مردم سمرقند بوده و حکیم کنیزک را بدو تزویج کرده است و این مطلب در هیچ یک از فردوس الحکمة و چهارمقاله وجود ندارد .

رابعاً : در مثنوی حکیم شربت بزرگرمی‌دهد. و او را لاغر و زرد روی و زشت چهره می‌کند و کنیزک از زنجیر عشق آزاد می‌گردد و عاقبت زرگریان می‌دهد و کنیزک بی رقیب برای پادشاه می‌ماند . در صورتی که عاشق و معشوقه در روایات دیگر بوضوح می‌رسند و دختر خود عاشق نبوده‌است .

و تصور می‌رود که قسمت اخیر از مضمون حکایتی که نظامی گنجوی از عشق ارشمیدس بکنیزک چینی و تدبیر ارسطو در راهابی وی از عشق، در اسکندرنامه (طبع طهران ۱۳۱۶، ص ۵۸۲) بنظم آورده اقتباس شده است ، این حکایت را شیخ عطّار بدون ذکر ارشمیدس و ارسطو ولی از شاگرد و استادی که نام آن دو را یاد نمی‌کند ؛ پراز شور و حالت ، در مصیبت نامه (چاپ طهران ۱۳۳۸، ص ۲۳۷-۲۳۹) منظوم ساخته و ممکن است که مولانا از آنجا گرفته باشد .

و این تفاوتها که بر شمریم در عناصر اصلی حکایت است اما در تفصیل و جزئیات آن ، میانه آنچه در مثنوی است با آنچه در مأخذ دیگر آمده تفاوت بسیار

است، گذشته از آنکه مولانا بر وفق روش کلتی خود، از هر یک از اجزاء حکایت نتیجه‌ای مناسب آن می‌گیرد و مطالب بسیار اخلاقی یا فلسفی یا دینی یا کلامی و یا عرفانی در شرح قصه می‌گنجانند و یا بمناسبت، یک یا چند حکایت در ضمن قصه اصلی با استنتاج از اجزاء آنها می‌آورد و بجای خود نکته‌های ظریف و اشارتهای لطیف می‌افزاید و گاهی نیز جوشش معانی و هیجان عشق چنانش در شور و مستی می‌کشد که پنداری رشته سخن از دست توانای او بدررفته است و چون هیاهوی عشق جان انگیز وی، ولوله در وجود خواننده افکند و بیخودوارش در صحرای بی‌زهار تفکر بسیر و سیاحت کشید بیک ناگاه مانند مستی که بر اثر ضربت سخت یا فریادی هولناک بخود آید باز بطرزی شگفت‌آور بسر مطلب نخستین بازمی‌گردد و خواننده را بسر منزل اصلی بازمی‌برد چنانکه در همین حکایت چند نوبت بظاهر از مقصد خویش منحرف شده و بشرح لطائف معرفت و نکات دینی و اجتماعی پرداخته و در ذکر عشق و زاری کنیزک دور از معشوق، پنجه توانای دل شکار عشق شمس تبریز: گریبان جانش را سخت و استوار گرفته تا از دوری شمس ناله‌های زار آغاز کرده است.

و این اسلوب یعنی نتیجه‌گیری از اجزاء حکایت خاص از آن مولانا است اما آوردن حکایات فرعی در ضمن داستان اصلی روشی است که در کلیله و دمنه و الف لیله نیز دیده می‌شود و گویی که بسیاق کلیله و دمنه تألیف شده از قبیل: سندباد نامه و مرزبان نامه و فرائد السلوک از شاعری متخلص بشمس که معاصر اتابک ازبک (۶۰۷-۵۸۵) بوده و کتاب را بنام این امیر تألیف کرده هم بر این اسلوب است و از میان این کتابها بی‌هیچ شک و شبهتی کلیله و دمنه از لحاظ حسن اسلوب و پیوستن حکایتها بیکدیگر بی‌نظیر است و مولانا چنانکه خواهیم گفت از آن در چند مورد استناد کرده و از روی قطع و یقین، روشی که در آن معمول است مورد نظر وسیع و پهناور آن بزرگ بوده است.

و اکنون تحلیل این داستان را مطابق آنچه در مثنوی شریف است آغاز می‌کنیم:

در روزگار پیشین پادشاهی بود که قدرت مادی و استیلاء معنوی داشت و دنیا و دین و صورت و معنی را با هم جمع کرده بود، اتفاقاً بعزم شکار بر نشست و در شارع شهر کنیزکی دید و بروی عاشق شد چنانکه از سرمای برخاست و او را خرید ولی چون هرگز شادمانی کامل بکسی نمی‌دهند، همینکه شاه از دیدار وی بهره گرفت آن کنیزک بیمار گردید، شاه طبیبان را جمع کرد و آنها را وعده گنج و جواهر گرانمایه داد، طبیبان چنانکه اقتضای خود نمایی بشردر برابر اصحاب قدرت و هنگام غلبه از و حب جاه است، از قدرت خود در علاج امراض سخن گفتند ولی از عجز بشری و قدرت خدا غافل ماندند و «ان شاء الله» نگفتند و خدا ناتوانی آنها را پدید آورد.

در اینجا مولانا بدین نکته اشاره می‌کند که در یاد کردن خدا، گفتن الفاظی از قبیل: «ان شاء الله» و «یا لا حول و لا قوة الا بالله» کفایت نمی‌کند و مقصود از این همه حالتی قلبی است که آدمی بوجدان و شعور باطنی خود بعجز بشری ببرد و بدین ادراک متحقق گردد چندانکه صورت قلبی و نفسانی وی شود و ظاهر ابدین وسیله می‌خواهد کسانی را که بنداومت اوراد و خواندن دعاها، بی حصول حالت معنوی، مشغول و طالب شهرت بوده‌اند متنبه و آگاه فرماید.

معالجهٔ اطباء بسبب غرور و غفلت از حق، معکوس افتاد و بجای تسکین الم و تخفیف مرض بر درد ورنج افزود و داروها برخلاف خاصیت خود عمل کرد، شاه بیدار دل مانند همه افراد بشر که وقتی از اسباب ظاهری نومید می‌شوند روی در عالم غیب و بدرگاه خدا می‌آورند بمسجد رفت و از میان جان زاری بر آورد و از نیروی دعایش باجابت رسید.

نکته‌ای که مولانا باشارت بیان می‌کند اینست که دعا وقتی مؤثر می‌افتد که

دل با زبان همراه باشد و خلوص نیت و بیچارگی سراپای وجود آدمی را فرا گیرد .

شاه را در میان گریه خواب فرو می‌گیرد و ما می‌دانیم که صوفیان برای خواب اهمیت قائل بوده‌اند و بسیار وقت حقیقت را در خواب بآنها نموده‌اند ، مشکل شاه نیز در خواب گشوده می‌گردد ، پیری باو وعده می‌دهد که فردا غریبی که طیب آن سری و حاذق است فرا می‌رسد و بیمار را علاج می‌کند ، ظهور پیر در عالم خواب نیز بر اعتقاد صوفیه بجاعت پیران و نوعی از اشارت بتکریم و توجه بتأثیر آنها تواند بود .

شاه فردا روز ، در منظره منتظر است زیرا بو عده غیب اطمینان دارد ، پیری از دور بر شکل خیال پدید می‌شود ولی سیاه و چهره او گواهی می‌دهد که مطلوب هموست .

از تشبیه خیال مولانا بتأثیر قوه متخیله و حکومت وی بر وجود انسان متوجه می‌گردد و با تعبیری بسیار لطیف ، صلح و جنگ و کار و بار بشر را مسخره و پوچ و یاوه می‌شمارد و در عین حال اولیا را استثنا می‌کند زیرا در نظر او خیالات اولیا از جنس دیگر است .

شاه مهان غیبی را پذیره می‌کند و این نکته اهمیت ادب و فوائد آن و مضار بی ادبی را بیاد مولانا می‌آورد و لزوم ادب را از طریق عبرت و نظر بحال کسانی که بی ادب بودند بیان می‌فرماید و قصه قوم موسی را پیش می‌کشد و از مضامین آیات قرآن و احادیث که سند قطعی مرد مسلم است ، این نکته را تأیید می‌کند . دیدار شاه با مهان غیبی سخت جالب است ، وصف مهان از زبان شاه می‌رساند که مطلوب و معشوق حقیقی آنست که دیدارش خود بخود جواب گوی مشکلات نهانی است و طالب ، صورت مراد و دلخواه خود را در چهره و سراپای

وجود اومی ببند، این اوصاف ممکن است دیدار ناگهانی مولانا و شمس تبریز را در نظر خواننده دورنگر مجسم سازد.

استقبال و پذیرایی باخر رسید و شاه طیب را بیالای سربپار برد و او مانند طبیبان جسمانی تمام شرایط معاينه را رعایت کرد و رنج او را بیماری دل تشخیص داد.

ذکر عشق خاطر عشق آموز مولانا را برمی انگیزد تا بی اختیار چند بیتی در وصف آن عشق که مکمل روح و غایت پرواز انسانیت است بسراید ولی این عشق که اضطراب اسرار الهی است چندان وسیع و بی نهایت است که در عبارت نمی گنجد و تعبیر و وصف بدان محیط نمی گردد زیرا هر تعبیری از معنی و صورتی که در ذهن محدود شده است حکایت می کند و تا معنی محدود نباشد قابل تعبیر نیست پس بیان و اظهار درین مورد سبب پوشیدگی و اختفاست و آن بهتر که عشق را بخود او بشناسیم مانند آفتاب که اشراق انوارش معرفت اوست و اگر چه سایه از آن نشانی می دهد ولی سایه خود آنجاست که آفتاب نیست.

این بحث صمناً انتقادی است از روش اهل استدلال و متکلمین که از اثر می خواهند مؤثر پی ببرند ولی مولانا این نقد لطیف را بسط نمی دهد زیرا لفظ آفتاب که معادل شمس است بزبان عربی او را بیاد معشوقش که از دست رفته است یعنی شمس تبریزی اندازد و از باب حق صحبت سالها، بحسب ظاهر و یا از باب جوشش عشق نهانی ناچار باید که از شمس تبریزی که نور حقست یاد کند لیکن از فرط مستی و اضطراب قادر نیست که آنچه در دل دارد بگوید و شرح این هجران را بوقت دیگری گذارد، وقت دیگری که در تمام مثنوی چند نوبت بیشتر میسر نشده است تا باجمال از هجران شمس ناله برآرد زیرا غیرت معشوقیت حسام الدین که جاذب اسرار است او را به معشوق نخستین باز نمی هلد و باوجود اصرار باطنی خود مولانا یا بعضی یارانش که مایل بودند پرده از راز شمس

برگیرد و با تعبیرات صوفیانه از قبیل: «الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ وَالصَّوْفِيُّ ابْنُ الْوَقْتِ» که مفاد آن انصراف از مستقبل و اشتغال بواجب حال است تقاضا را تکرار کرده‌اند باز مولانا بعد از بیستم فتنه و خونریزی، حدیث شمس را در باقی می‌گذارد و بسر داستان می‌رود.

حکیم خلوت می‌کند و مانند روان شناس ماهری بنری و ملائمت چنانکه بدگمانی نیاورد سوابق کنیزك را از موطن اصلی و خویشاوندان و از آنگاه که بسر دگی افتاده است تحقیق می‌کند و از شهرها و خواجگانش می‌پرسد تا بنام سمرقند می‌رسد، نام سمرقند انفعال نفسانی بوجود می‌آورد؛ این انفعال در بدن اثر می‌گذارد و نبض کنیزك بی اختیار حرکتی نامعتدل می‌کند و کلید مشکل بدست حکیم می‌افتد ولی این پرسشها چنان بدقت صورت می‌گیرد که کنیزك، نظر نهانی حکیم را در نمی‌یابد، این معنی را مولانا در تمثیلی از بر آوردن خار از پا بیان می‌فرماید و تدبیر طبیبان نادان را بکسی که خاری در زیر دم خرنهد و خردم بر خارزند و جفته بهوا اندازد تا خار محکم تر شود مثل می‌زند. حکیم ازین راه کشف می‌کند که معشوق کنیزك زرگری است از اهل سمرقند و برای آنکه او را بدست آرد جای او را در محله‌های سمرقند می‌پرسد و معلوم می‌گردد که در محله سرپل و کوی غاتفر منزل دارد پس بکنیزك اطمینان می‌دهد که معشوق را بدو رساند بشرط آنکه این راز را پوشیده دارد و بهیچ کس نگوید.

توصیه حکیم، مسأله کتمان سر و فواید آن را پیش می‌آورد که مولانا باستناد حدیث و چند مثال کوتاه بیان می‌فرماید و آنگاه تفاوت وعده حقیقی و وعده‌های دروغین را از حیث تأثیر در دل مجمل ذکر می‌کند.

حکیم بشاه می‌گوید که چاره بیماری کنیزك دیدار زرگر سمرقندی است، شاه چند فرستاده ب سمرقند روانه می‌کند و آنها بگفتار نرم و وعده مال و جاه زرگر را از شهر و خویشان جدا می‌کنند و او بطمع مال و جاه بسوی کشتن گاه

می‌تازد بی‌خبر که قضای بد برای او چه تعبیه دیده است .

وقتی زرگر می‌رسد بتوصیه حکیم دختر را بدوی دهند ولی حکیم در نهان شربت بخورد زرگر می‌دهد تا او لاغر و زشت می‌شود و آتش عشق کنیزك فرو می‌میرد چنانکه نتیجه و پایان عشق‌های نیست که برنگ و صورت تعلق گرفته است . مرد زرگر سرانجام جان سپرد ولی پیش‌تر دانسته بود که دشمن جان او چیست و چرا او را کشته‌اند ، این زمینه بمولانا فرصت می‌دهد تا در باره جزای عمل سخن گوید بصورتی که کمتر نظیر آن متصور می‌شود .

زوال عشق کنیزك را مولانا دلیل می‌گیرد که عشق مادی پایدار نیست زیرا معشوق خود ازدوام و بقا بهره‌ای ندارد پس آدمی باید بدان زنده پایدار و حی لایزال عشق ورزد که هر دمش زندگی تازه و نو می‌بخشد و اگر چه حق مستغنی است ولی کریم نیز هست و اتصال مابدو امکان دارد چه با کریمان کارها دشوار نیست .

قتل زرگر مشکلی پدید می‌آورد که چگونه پادشاهی بر خوردار از ملک دین ، به تلف نفس راضی می‌گردد و اینجاست که مولانا بحث مفصلی در تفاوت عمل مرد کامل و مردم ناقص می‌کند ؛ یعنی که در مثنوی بارها پیش آمده است ، بعقبده مولانا زشتی و زیبایی عمل بسته به نیت و غرض است ، هر جا که نیت و غرض مقرون بمصلحت باشد ، عمل مستحسن است و هر جا که نیت و غرض ، دور از مصلحت و با مفسده همراه باشد آن عمل زشت است و ازین رو کشتی شکستن و غلام کشتن از خضر بحقیقت پسندیده بود هر چند که اولین تضحیح مال غیر و دومین قتل نفس محترمه بود و باز مثل می‌زند بعمل حجامتگر که زخم بر پشت طفل می‌زند و خونش را می‌مکد ولی مادر طفل که نظر بر مصلحت دارد شاد کام است و مانند طفل گریه نمی‌کند .

و سبب آنست که مرد کامل بحکم وحی و الهام عمل می‌کند و نه از روی

شهوت و غرض نفسانی و چنین کس اگر بکشد بحکم خدا می‌کشد و کشتنش مقدمه زندگانی بهتر و خوش تر است همچنین ریاضتها که مالکک بفرمان پیر بر عهده می‌گیرد اگر چه بصورت از جنس هرگ است (برای آنکه ترك تمتع از حیات است) بحقیقت چنین نیست زیرا داشتن اخلاق خوب و رسیدن بکمال نفسانی یکی از شرایط عمده زندگی خوب است و پادشاه بر همین اساس و برای حفظ مصلحت راضی بکشتن زرگر شد ؛ آنگاه مولانا برای برآوردن ساحت خود می‌گوید که اگر پادشاه از روی غرض زرگر را می‌کشت من نامش بر زبان نمی‌آوردم چه مدح اشقیبا کار مرد خدا نیست .

پس نتیجه این می‌شود که مرد خدا را با مرد هوی^۱ قیاس نباید کرد و بدین مناسبت قصه بسیار دلکشی از طوطی بقال که روغن از شیشه ریخت و بر اثر ضربت چوب بقال ، سرش طاس و بی‌موشد و پنداشت که جواهری قلندر و سر تراشیده ، هم روغن ریخته و کل شده است ، در نظم می‌آورد و چند مثال دیگر از زنبور عسل و زنبور سرخ و آهوی مشک و آهوی معمولی و نی بوریا و نی شکر که غناشان یکی است ولی نتیجه آنها متفاوت است ذکر می‌کند تا معلوم گردد که مقایسه کامل با ناقص روانیست زیرا ممکن است چیزی نسبت بمرد کامل خیر محض و نسبت بناقص شر صرف باشد پس ما نباید از تشابه صورت گول بخوریم و اولیا را با منکران برابر شماریم و برای اثبات این نکته مثال از پی مثال می‌آورد تا دفاع او از عمل پادشاه و کارهای خوب ولی بد نمای بعضی اولیا تمام و کامل باشد و چنان بنظر می‌رسد که طرح این مطلب بیشتر برای رد اوهام کسانی است که روش شمس تبریزی و یا مولانا را خلاف شریعت و سیرت اولیا می‌پنداشته و بر سماع ورقص ایراد و اعتراض داشته‌اند و مولانا خواسته است که جواب منکران و بدگویان ظاهرین را در ضمن این حکایت بگوید ؛ یکی از باب تفاوت مرد کامل و ناقص و دیگر از آن جهت که معاملات و ریاضات تا وقتی

است که سالک بدرجه کمال منتهی نشده باشد مانند بیمار که پرهیز و احتیاط تا وقتی برایش ضرورت دارد که مریض است ولی پس از بازگشت صحت، پرهیز را می‌شکند و بحال عادی خود بازمی‌گردد همچنین سالک وقتی بکمال روح رسیده و نیروی خشم و شهوت را زیر دست کرد از رعایت ظواهر آزاد می‌گردد و ریاضات برای او ضرورت ندارد و این نکته از آخر داستان بخوبی بدست می‌آید و در آن باره سخن خواهیم گفت .

و شارحان مثنوی این حکایت را بصورت مختلف تأویل کرده‌اند بدینگونه :
 « عقل ، شاه است و نفس ، کنیزك معشوقه آن و بازن ، معشوق نفس است و معالجه نفس که معلول بعلتهاست بر دست طیب حقیقی که مرشد کامل است جاری می‌شود و یا آنکه شاه ، عقل جزئی است و کنیزك ، نفس جزئی و زرگر ، دنیا و حکیم عقل کلی از آن رو که عقل جزئی تعلق بنفس دارد و نفس ، تعلق بدنیا و یا شاه عقل نظری و حکیم غیبی ، روح القدس و کنیزك ، عقل عملی و زرگر ، نفس و معالجات اطبا ادله جدلیه و خطابیّه . » باختصار از شرح سبزواری .

و لیکن این تأویلها غالباً مناسبتی با مذاق مولانا ندارد از آن جهت که بطور کلی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان ، مطلب می‌آید و مولانا نمی‌خواهد که آنرا مرشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد و بدین جهت می‌بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکر شده که ظاهر آنها زننده و نا مطلوب است ولی چون مقصود را روشن می‌سازد مولانا از آوردن آنها خود داری نکرده است زیرا نظری بصورت قصه و اجزاء آن ندارد و تنها آنرا پیمانه معنی قرار داده و درین حکایت نیز ظاهراً صورت آن منظور نبوده و نتایج آن مطلوب است که ما بدانها اشاره کردیم .

لغات و تهبیرات: نقدِ حال، در و مرجان، استنثا، سرکنگبین، صفرا، هلیله،
قبض، اطلاق، حکیم، غرقاب، فنا، سحر مطلق، مزاج، اختر سوز، خیال،
مه رویان بستان خدا، حاجب، فاپیش، بحری، توفیق، ادب، لطف، زلّه،
گدارو، نادیده، فراز، ظلمات، عزازیل، ردّ باب، کناران، صبر، نبض،
قاروره، علامات، اسباب، زاری، سَمَر، غریب، اثیر، گنج، وقت، ابن
الوقت، طریق، مکشوف، برهنه، غُلُول، دفع دادن، خارچین، فاش، سرپل،
کوی غانفر، گورخانه، تا سه گیر، گنج روان، سوء القضا، طراز، شمع طراز،
شربت، خفتن خون، کارو کیا، الهام، وحی، خون کردن، ریاضت، نقره،
جُفّا، زَبَد، حجّام، کمال، هرگون، شِکُفت، جَوَلتی، ابدال، ذوق،
صاحب ذوق، میری، طبع، بوزینه طبع، استیزه رو، أمّ الکتاب، برزخ،
حیرت، سلیم، شیر پشمن، بومسّیلیم، باده.

مباحث کلی: خوشی کامل بدست نمی آید، همواره خدا را یاد باید کرد و بر حول و قوه خود اعتماد تمام نباید داشت، تفویض و تسلیم امر قلبی است، تأثیر دعا و توجه بحق تعالی^۱، شرط دعا، خواب نزد صوفیه، تفاوت اولیا با دیگران، خیال و تأثیر آن، دل بستگی اولیا بمعانی غیبی، ادب نزد صوفیان، عواقب بی ادبی، تأثیر اعمال خارجی در احوال باطنی، معیار مردی و نامردی، آثار دیدار معشوق و ولی حق، دلالت احوال و حرکات ظاهری بر نیت و کیفیات نفسانی، عشق صفت حق و مورث معرفت است، عشق مجازی بعشق حقیقی منتهی می شود، هر یک از جذب و ساوک راه وصول است، عشق بی نهایت و بوصف در نمی گنجد، عشق خود را شرح می کند، عقل از ادراک عشق عاجز است، عشق را بعشق و خدا را بخدا می توان شناخت، مقایسه استدلال با کشف، غربت مرد حق و جان علوی، جان امرزمانی نیست، مقایسه جان و ولی که شمس معنوی است با آفتاب خارجی، معرفت ولی دشوار است، یادی از شمس تبریزی، فانی، قادر بر بیان نیست، اغتنام وقت و فرصت، رازداری، بیان اسرار در قصه دیگران، ظهور حقیقت و فنای طالب، طرز معالجه قداما، لزوم تدبیر و اندیشه در کار و انتقاد از اعمال جاهلانه، دشواری علاج بیماری دل، استدلال از ظاهر بر باطن، فائده کتمان میر، تفاوت صدق و کذب بلحاظ تأثیر، فریفته شدن آدمی بظواهر امور، پایداری عشق و نا پایداری هوس و عشق شهوانی، کمال موجب حسد است، ضروری بودن پاداش و کیفر، عشق بر کامل و عشق بر ناقص، وصول بحق ممکن است، بیاز اینکه مرد کامل هر چه بروفق امر و مطابق مصلحت می کند، عدم انقطاع وحی مطابق تعبیر صوفیان، لزوم اطاعت از ولی، حکمت ریاضت و آثار آن، مذمت مدح و ستایش بدکاران و مردم کشان، بیان اینکه مقایسه اعمال اولیا با دیگران روانیست و تفاوت عمل مرد کامل با

عمل مردم ناقص ، تأثیر از معنی است نه از قبل لفظ ؛ لفظ ظرف معنی است ، نیک و بد از یک جا سرچشمه می گیرد ، میزان حق و باطل ، قلب است ، تفاوت حس درونی و بیرونی ، معنی عمارت و ویرانی بدن ، بی نیازی از مجاهده پس از وصول ، کار خدا بمقیاس بشر سنجیده نمی شود ، حیران جمال و حیران از شکست ، بیان اینکه طالب ، تسلیم هر کس نباید بشود و انتقاد از شیخان ریاکار .

شرح ابیات :

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن
ب ۳۵

نقدِ حال: سخن یا قصه یا هر چیز که مناسب حال گوینده یا شنونده باشد،
نظیر: حسب الخال، حسب حال، آنچه بالفعل از وارد غیبی بدست آید. درین
بیت معنی اول مناسب است چنانکه در بیت ذیل:

لیک خود با این همه بر نقد حال جُست باید تخت او را انتقال

مثنوی: ج ۴، ب ۸۸۴

نیز، جمع: فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات، صمیمه جلد هفتم دیوان کبیر،
در ذیل: نقد حال، نقد وقت.

آن یکی خر داشت و پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در بود
کوزه بودش آب می نامد بدست آب را چون یافت خود کوزه شکست
ب ۴۱، ۴۲

آن: اسم اشاره، در تعبیرات گاهی بر سر اسم نکره می آمده است مانند:
شرط این هر منزلی آنست که بتوبه در آبی و بتوبه بدر آبی. انس الثائبین از احمد
بجام: نسخه خطی متعلق به استاد همای، مکتوب ۸۴۷

اکنون صفت بچه انگور بگویم کاین هر صفتی در صفت او هذیانست
منوچهری

این سخن گفتند با محمود باز کاین گدایی گشت عاشق بر ابا
بمنطق الطیر

گشت عاشق بر ایاز آن مفاسی این سخن شد فاش در هر مجلسی
همان مأخذ

بعد از آن 'کرد آن یکی از وی سؤل کآخر اینجا از چه کرد این شیخ حال همان مأخذ

و مولانا بر این سیاق « آن یکی » گفته است .

پیشینان گاهی حرفی زائد بر تقطیع در شعری آورده اند از قبیل :

دل بخردان داشت و مغز ردان دو کتف یلان و هس موبدان

شاهنامه

بیامد ز قلب سپاه اردشیر چکچاک برخاست و باران تیر

همان مأخذ

کار شه به شود و کار عدو به نشود نشود خرما خار و خار خرما نشود

منوچهری

وجله « خرداشت و پالانش » نظیر این شواهد است .

و این دو بیت اشارت است بدینکه خوشی تمام و وصول براد بنحو کامل هرگز میسر نمی شود و هر لذتی قرین رنجی است و یافتن چیزی مستلزم آنست که خواهنده چیز دیگر را از دست بدهد .

هر که درمان کرد مرّ جانِ مرا بُرد گنج و دُرّ و مرجانِ مرا

ب ۴۵

دُرّ : مروارید درشت است (الجواهر ، طبع حیدرآباد دکن ، ص ۱۰۵)

مرجان : بگفته اکثر مفسرین در آیه شریفه : *يَخْرُجُ مِنْهُمَا*

اللؤلؤ والمرجان (الرحمن ، ۲۲) مروارید ریزاست و ابوریحان بیرونی

نیز آنرا بهمین معنی گرفته است (الجواهر ، ص ۱۰۵) و زنجشیری آنرا عبارت

می داند از گوهر نباتی سرخ رنگت که بهارسی (بسند) گویند و امروز نیز بهمین

معنی مستعمل است و بعضی از مفسرین گفته اند که مرجان مروارید خوب و

روشن است. (تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۷، ص ۶۹، کشاف، طبع مصر، ج ۲، ص ۴۲۵، تبیان، طبع اصفهان، ج ۲، ص ۶۴۱).

گر خدا خواهد نگفتند از بطّر پس خدا بنمودشان عجز بشر
 تركِ استثنائنا مراد قسوتیست نی همین گفتن که عارض حالتیست
 ب ۴۸، ۴۹

استثنا: گفتن «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» است و بهمین معنی تفسیر شده است آیه
 شریفه: وَلَا يَسْتَنْوِنَ (القلم، ۱۸) و استعمال شده است در قوت القلوب
 (طبع مصر، ج ۳، ص ۱۰۵، ۱۹۹) و حلیة الاولیاء (چاپ مصر، ج ۲،
 ص ۲۸۰) و احیاء العلوم (طبع مصر، ج ۱، ص ۹۱) و در صفت مردان حق
 گفته اند: وَلَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا وَالْاِسْتِثْنَاءُ فِي كَلَامِهِمْ. (حلیة الاولیاء،
 ج ۱۰، ص ۲۰۱) و نزد اصولیین استثنا و شرط نزدیک بهم است بمناسبت
 آنکه شرط خود متضمن معنی استثناست و اگر ما بگوییم فی المثل که زراعت
 ما خوب می شود اگر باران بیاید. در حقیقت موردی را که باران نیاید از حکم
 استثنای کنیم و زنجیری نیز آیه مذکور را بهمین صورت تأویل کرده است.
 (تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۱۷، تبیان، ج ۲، ص ۶۹۸، کشاف، ج ۲، ص ۴۸۱،
 تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۶۸، المستصنی' از محمد غزالی،
 طبع مصر، ج ۲، ص ۳۹، اللالی، المصنوعة، تألیف سیوطی، طبع مصر، ج ۱،
 ص ۴۲).

چون طبیبان اعتماد بر دانش و قدرت خود در علاج امراض کردند و مشیت
 الهی را که بالای همه اسباب و علل است فراموش نمودند خداوند عجز و ناتوانی
 بشر را بر ایشان ظاهر ساخت زیرا هیچ کس نباید تصور کند که اراده و خواست
 او تنها علت حصول فعل است از آن جهت که هر امری معلول شرائط و اسبابی

است که در حصول وی ضرور است و یکی از آنها خواست بشر است و چه بسا علل و اسباب که از نظر آدمی مخفی است و برای وجود امری که اراده بدان تعلق گرفت ضرورت دارد و ممکن است که آنها هنوز حاصل یا کامل نشده باشد علاوه بر آنکه ممکن است ظرف و شرایط فعل تغییر کند بدینگونه که هنگام تعلق اراده موجود باشد و بهنگام ایجاد فعل، آنها موجود نباشند و ضد آنها وجود داشته باشد پس تعلق اراده بمشیت و گفتن « *إِنْ شَاءَ اللَّهُ* » بمصلحت آدمی و نتیجه دور اندیشی است و ترك آن ناشی از خود بینی و غفلت از مجاری امور است در خارج و نفس الامر. ولی از اینهمه مقصود آنست که آدمی در هیچ حال خدا را از یاد نبرد و از صمیم قلب بدو متوجه باشد نه اینکه *إِنْ شَاءَ اللَّهُ* بگوید و دلش از غرور و غفلت و خود پسندی مالا مال باشد بدین جهت می فرماید که *غرض من از ترك استثنا، آن حالت قساوت و غفلت مخفی است که بر دل مستولی شود نه اظهار تسلیم بخدا از راه لفظ و عبارت با وجود سنگ دلی و دوری از خدا چه نزد صوفیه حالت قلبی و نیت معتبر است نه ظواهر اعمال، و کمال نفس از راه حالات قلبی بدست می آید که همانها بتدریج ملکه و صورت نفس می شوند اما لفظ صوتست که بمقیده حکما از جمله اعراض و کیفیاتی است که از راه گوش ادراک می گردد و از اینرو زایل و ناپایدار است، و عارض حالتی، در مصراع اخیر، ترکیب وصفی است که صفت بر موصوف مقدم ذکر شده است. و در تمام نسخه های کهن این کلمه « قسوت، با سین بعد از قاف » است و شارحان مثنوی نیز همینطور خوانده و تفسیر کرده اند ولی حاجی ملاهادی سبزواری آنرا « قوت » بمعنی نیرو خوانده یا نسخه وی چنین بوده و آنرا به « ترك قوت و ملکه اعتصام » تفسیر کرده است که با وجود نسخه های صحیح و اتفاق شارحان مثنوی، این احتمال مورد ندارد.*

ای بسا ناورده استئنا بگفت جان او با جان استئناست جفت

ب ۵۰

گفتیم که استئنا نزد مولانا حالت قلبی و توجه بخداوند تعالی است بنابراین هرگاه آن حالت موجود باشد گفتن و بزبان آوردن لفظ « إن شاء الله » ضرورت ندارد و تسلیم قلب و تفویض امور بحق حاصل و روح پیوسته بدان حالت قلبی خواهد بود .

از قضا سیرکنگین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود
از هلیله قبض شد ، اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچونفت

ب ۵۳، ۵۴

سرکنگین: که معرب آن سکنجین است ، شربتی است که معمولاً از شکر و سرکه می‌زنند و بقوام می‌آورند و گاهی بجای شکر عسل (انگین) بکار می‌برده‌اند و اطباء قدیم آنرا در دفع صفرا مفید می‌دانسته‌اند .

صفرا: یکی از اخلاط چهارگانه (صفرا ، سودا ، خون ، بلغم) که خیطی گرم و خشک است و طبیعی آن سرخ روشن است که نوع روشن تر آنرا کیسه صفرا جذب می‌کند و در هضم غذا و دفع بلغم از روده بکار می‌برد ، غیر طبیعی ، زرد و گاهی هم‌رنگ زرده تخم مرغ (مَحْتی) است و در کبد تولید می‌شود و نیز برنگ گندنا و تره که آنرا « کُرّائی » می‌گویند و در معده متولد می‌شود و نوعی برنگ زنگار « زنجاری » که تأثیر سمی دارد و کانون آن معده است و این انواع را بطور کلی صفرا می‌نامند از باب تسمیه کلّ باسم یکی از اجزاء آن . (کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۴۶ ، بحرالجمواهر ، طبع هند در ذیل : صفر) .

روغن بادام: روغنی که از بادام شیرین می‌گیرند و مسهل است .

هليلة : میوه درختی است بزرگ دارای برگهای بلند و باریک که میوه آن بشکل خومه است. و انواع آن عبارتند از: کابلی ، زرد ، سیاه ، چینی ، هندی . (مخزن الادویة چاپ هند ، تحفه حکیم مؤمن ، طبع ایران در ذیل اهلیج) . هليلة از انواع مسهل است .
قبض : گرفتگی و خشکی روده .
إطلاق : رهاوروان کردن ، روانی شکم .

مقصود آنست که بحکم قضای الهی یا بحسب اتفاق ، در نتیجه غرور و غفلت اطبا ، دارو تأثیر عکس بخشید و زین آورشد و مضمون آن مناسب است با عبارت ذیل :

مَنْ أَبْعَدُ مِنَ الْبُرِّ مِنْ مَرِيضٍ لَا يُؤْتَى فِي دَائِهِ إِلَّا مِنْ جِهَةِ
دَوَائِهِ وَلَا فِي عِلَّتِهِ إِلَّا مِنْ قِبَلِ حِمِيَّتِهِ . (عيون الاخبار ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص ۲۲۰) .

شه چو عجز آن حکیمان را بدید پا برهنه جانب مسجد دوید

ب ۵۵

حکیم: کسی است که درست کارر کاردان باشد و اصطلاحاً اطلاق می شود بر کسی که بحقایق اشیا عالم باشد زیرا حکمت دانستن حقیقت اشیاست چنانکه در واقع وجود دارد ولی در استعمالات شعر او عرف عام بر طبیب نیز اطلاق کرده اند و اکنون نیز در محاورات مستعمل است یا بدان جهت که علم طب مطابق تقسیمات قدما از اجزاء حکمت طبیعی است و یا بسبب آنکه حکما غالباً طبیب هم بوده اند و اطبا نیز حکمت می دانسته اند ، سعدی می فرماید :

عاشق آن گوش ندارد که نصیحت شنود

درد ما نیکو نباشد بمداوای حکیم

غزلیات سعدی ، طهران ، فروغی : ص ۲۳۷

صبر پروردن خلاف رأی دانشمند بود

طفل خرما دوست دارد صبر فرماید حکیم

همان مأخذ ، ص ۱۳۶

عشق بازی نه طریق حکما بود ولی چشم بیمار تودل می برد از دست حکیم

همان مأخذ ، ص ۲۳۸

این عادت انسانست که تا دست بوسائل مادی دارد خدا را بیاد نمی آرد و همینکه از اسباب ظاهری نومید گردید بقوای غیبی روی می آورد و دست بدامن قدرت بی نهایت حق می زند ، در قرآن کریم این حالت بارها وصف شده است از جمله در آیه شریفه : *فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِ كَيْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ* : (العنکبوت ، ۶۵) پادشاه نیز بحسب همین عادت وقتی که ناتوانی طیبیان و سوء تأثیر داروها را معاینه کرد ، متوجه شد که فوق این همه اسباب ظاهری ، سبب سازی هست که علل و اسباب بفرمان او اثر می بخشد از اینرو با کمال اضطراب و نگرانی تمام بسوی مسجد و بدرگاه حق تعالی رفت . پا برهنه دویدن ، حاکی است از شدت اضطراب و نگرانی که فرصت پوشیدن کفش هم نیافته باشد .

رفت در مسجد سوی محراب شد سجده گاه از اشک شه پر آب شد

ب ۵۶

یکی از شرایط استجابت دعا اضطراب و حس بیچارگی و دیگر رقت قلب و ریختن اشک است بدین مناسبت سهل بن عبدالله نسری (متوفی ۲۸۳) گفته است : نزدیکترین دعا باجابت دعایی است که بمقتضای حالت قلبی باشد . و آنرا با اضطراب تفسیر کرده اند . و گفته اند که بهترین دعاها آنست که حزن موجب آن شود (رساله قشیریه ، طبع مصر ، ص ۱۱۹ ، ۱۲۱) و گریستن و حتی خود را بگریه زدن از آداب دعا شمرده می شود (سفینه البحار ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۴۴۶) .

و در بیت سابق و این بیت مولانا باشارت می‌خواهد بگوید که شرایط قبول دعا از جانب پادشاه بعمل آمده بود .

چون بخویش آمد ز غرقابِ فنا خوش زبان بگشاد در مدح و دعا

ب ۵۷

غرقاب : آب عمیق که از سر بگذرد و هلاک کند .

فنا : عدم شعور سالک بخود و لرازم خودی خویش (مرادف : شعور ، بیخودی ، بیخویشی . مقابل : شعور ، هشیاری ، باخویشی ، نقی صفات بشریت ، (فناء و صف) نقی خواست و اراده و استهلاک در اراده حق تعالی (فناء فعل) . نقی ذات . مقابل : بقا .

غرقاب فنا: اضافه تشبیهی است بدانجهت که فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نقی فعل است چنانکه غریق از هوش می‌رود و یا از حرکت بازمی‌ماند و دست‌خوش حرکت امواج است و آنکه در حق شعور وفانی است هم شاعر بوجود خود نیست و حرکت و عمل از وی سلب می‌شود و مولانا بهمین مناسبت فرموده است که وقتی پادشاه بخویش آمد و بحال صحت و بازگشت زبان بمدح و دعا گشود زیرا زاری و دعا از آثار هوشیاری و نتیجه شعور بنده بوجود خود و مبیانت با حق تعالی است و در حالت بیخودی این حالت وجود ندارد . مؤید آن گفته مولانا است :

پس عمر گفتش که این زاری تو هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگرست ز آنکه هشیاری گناهی دیگرست
هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبالت پرده خدا

مثنوی، ج ۱، ب ۱۱۹۹ بیعد

ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه

ب ۵۹

مناسب است با مضمون این قسمت از دعا : **اللَّهُمَّ وَلِيَّ الْيَتَامَىٰ** حاجت « قد قَصَرَ عَنْهَا جُهْدِي وَتَقَطَّعَتْ دُونَهَا حَيْبِي وَسَوَّلْتَ لِي نَفْسِي رَفَعَهَا إِلَيَّ مِنْ يَرْفَعُ حَوَائِجَهُ الْيَتَامَىٰ وَلَا يَسْتَعْنِي فِي طَلِبَانِهِ عَنْكَ وَهِيَ زَلَّةٌ مِنْ زَلَلِ الْخَاطِئِينَ وَعَشْرَةٌ مِنْ عَشْرَاتِ الْمُنْذَرِينَ ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذَكِيرِكَ لِي مِنْ غَفْلَتِي وَنَهَضْتُ بِتَوْفِيقِكَ مِنْ زَلَّتِي. (صحیفه مجادیه ، طبع طهران ۱۳۶۱ ، ص ۷۲) و تأویلات شارحان مثنوی مربوط به « بار دیگر » قابل توجه نیست .

لیک گفتنی گرچه می دانم سیرت زود هم پیدا کنش بر ظاهریت

ب ۶۰

مصراع اول متمسک است از مضمون آیاتی که دلیل است بر احاطه علم خدای تعالی بجزئیات و اسرار و صمائر بندگان از قبیل : **الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ** . (التوبة ، ۷) .

و مصراع دوم مستفاد است از مضمون آیاتی که دلالت دارد بر تحریض بر دعا از قبیل : **أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً . وَأَدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا . (الاعراف، ۵۵ ، ۵۶) وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ . (غافر، ۶۰) .**

چون بر آورد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش بجوش

ب ۶۱

از آداب دعا یکی هم حضور قلب است و از حضرت رسول روایت کرده اند : **إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ عَبْدٍ مِنْ قَلْبٍ لَاهٍ . (رساله قشیریه ، طبع مصر ، ص ۱۲۰)** درین بیت ، اشاره است بدینکه شرط دعا حاصل شد و باجابت رسید .

در میانِ گریه خوابش در رُبود دید در خواب او که پیری رو نمود

ب ۶۲

خواب برای صوفیه کلید و حلال مشکلات است و ما در داستانهای صوفیان بسیاری خوانیم که وقتی گرفتار مشکلی در امر دین یا دنیا شده‌اند راه حل و راهی را در خواب یا واقعه جسته و یافته‌اند (رساله قشیریّه، طبع مصر، ص ۱۸۰ - ۱۷۵) و یا پس از دعا و تضرع خوابی دیده‌اند و راه چاره را بدست آورده‌اند زیرا خواب نزد صوفیه یکی از طرق کشف است که بسبب اتصال روح بعالم غیب حاصل می‌گردد و ما بجای خود درین باره سخن خواهیم گفت.

ظهور پیر در خواب هم بدان سبب است که او در طریقت جنبه راهنمایی دارد و دستگیر سالک است در انواع گرفتاریهای مادی و معنوی و این هر دو اصل در بیت مذکور مورد نظر مولانا بوده است.

در علاجش سحرِ مُطلق را ببین در مزاجش قدرتِ حق را ببین

ب ۶۵

سحر مطلق: سحری کارگر و مؤثر بدون هیچ شرطی و قیدی، مجازاً، کاری غریب و فوق عادت:

گر ساقیم حاضر بدی وز باده او خوردی

در شرح چشم جادوش صد سحر مطلق کردی

دیوان، ب ۳۵۵۸۹

مزاج: نزد اطباء کیفیتی است متشابه که از تفاعل کیفیات عناصر متضاد (حرارت، رطوبت، برودت، یبوست) در یکدیگر حاصل می‌شود. (قانون،

طبع ایران ، ص ۷ ، کشف اصطلاحات الفنون ، چاپ کلکته ، در ذیل : مزاج .
ترکیب بدن .

اولیا و مردان حق اگر چه بظاهر شبیه دیگرانند ولی بحسب معنی و شخصیت
حقیقی جدا و ممتازند و ازین جهت بر دست آنها اموری جاری می شود که از توانایی
بشر خارج است و این همه نتیجه اتصال یا تحقق آنها به اوصاف الهی است که
صوفیه از آن به « مظهریت اسماء و صفات » تعبیر می کنند . مصراع دوم اشاره
بدین نکته تواند بود و ما درباره آن بتفصیل بحث خواهیم کرد .

چون رسید آن وعده گاه و روز شد آفتاب از شرق اختر سوز شد
ب ۶۶

اختر سوز : صفت ترکیبی است و معنی آن ناپدید کننده ستارگان است
از اصطلاح « احتراق کوکب » در نجوم که عبارت است از اجتماع خمس متحیره
(عطارد ، زهره ، مریخ ، مشتری ، زحل) با آفتاب که در آن وقت روشنائی آنها
بسبب غلبه نور آفتاب ناپدید می گردد و ابوریحان بیرونی آنرا « سوختن ستاره »
می خواند (التفهیم ، طبع طهران ، ص ۸۲ ، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل :
الاحتراق) اختر سوز شدن ، مجازاً ظهور و طلوع آفتاب .

دید شخصی فاضلی پرمایه آفتابی در میان سایه

ب ۶۸

در زبان فارسی وقتی صفت متعدّد باشد گاه آنها را بر یکدیگر عطف می کنند
و یاء وحدت در آخرین صفت می آورند چنانکه هم اکنون معمول است و گاهی
نیز یاء وحدت را به آخر هر یک از صفات می افزایند و عطف نمی کنند مانند :

بایران فرستم فرستاده ای جهان دیده ای پاک آزاده ای

شاهنامه

ندیم شه شرق شیخ العمید مبارک لقائے بلند اختری
دیوان منوچهری ، ص ۱۱۷
در بیت بالا نیز صفات برین روش استعمال شده است .
و مقصود از « آفتاب » شخصیت معنوی و از « سایه » جسم و بدن است
بنابر آنکه صوفیه بدن را « ظل و سایه » می گویند زیرا سایه و ظل روح و نفس
ناطقه و فرع وجود اوست و بحر العلوم « آفتاب » را عبارت از حقیقت حق تعالی
و « سایه » را بمعنی تعیین خاص گرفته است . یوسف بن احمد مولوی می گوید:
آفتاب ، قلب مربئی و مرشد و سایه . وجود اوست . تازگی و غرابت این استعاره
بدان جهت است که سایه آنجاست که آفتاب نباشد و جمع آن دو ، امری شگفت است .
می رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست و تش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

ب ۶۹ - ۷۱

خیال : بفتح اول - وهم و گمان و صورتی که در خواب یا بیداری بنظر
رسد . شبیح و پیکری که از دور نمودار گردد و حقیقت آن معلوم نباشد . صورت
و پیکری که بوسیله صورت چیز دیگر محسوس شود مانند : صورت اشیا در آینه
و چشم چنانکه خواجه حافظ گفته است :
می رفت خیال تو ز چشم من و می گفت

هیات ازین گوشه که معمور نمانده است

و برین قیاس خرمین ماه و طیف شمس و قوس قزح و نظائر آن که در حتام
و گرد شمع بهنگام صبح مرتسم می گردد « خیال » نامیده می شود . ابوعلی بن سینا
از روی تجارب شخصی که در حدود سال ۳۹۱ و ۴۱۱ و نیز در اماکن مختلف مانند

کوه بلندی میانهٔ ایبورد و طوس (ظاهراً هزار مسجد) و کوهستانهای غربی ایران بعمل آورده دربارهٔ کیفیت حدوث این خیالات بحثی مفصل و مفید نموده است «طبیعیات شفا، چاپ طهران، ص ۲۶۷-۲۶۱» و بنابراین هر چیزی که دارای ابعاد است و مادهٔ خارجی ندارد از نوع خیال است.

قوه‌ای که وظیفه‌اش نگهداری صوری است که بواسطهٔ حس مشترک ادراک می‌شود و این از تعبیرات حکماست، و در طب، رنگها و اشباحی که پیش چشم مصوری شود و مقدمهٔ نزول آب است و نیز صورتهایی که پیش چشم مثل می‌گردد در تپهای سخت یا بوقت عروض جنون، نقش و نگاری که بحرکت چراغ فانوس در حرکت می‌آورده‌اند و متصدی این عمل را «خیال باز» و «خیال گردان» می‌گفته‌اند. خاقانی گوید:

در پردهٔ دل آمد دامن کشان خیالش جان شد خیال بازی در پردهٔ وصالش
و این گونه فانوس را «فانوس خیال» نامیده‌اند، هر صورتی که در قوهٔ خیال و ذهن مرتسم گردد. و در تصوف، عالم مثال و برزخ، و حاصل این همه آنست که خیال چیزی است که وجود خارجی ندارد و یا اصلاً موجود نیست و بنظر موجود می‌نماید، بنابراین مقدمات معنی بیت اول واضح است زیرا چیزی که از دور نمودار می‌شود حقیقت آن هنوز معلوم نیست و گاه بسبب دوری راه و پستی و بلندی در نظر مجسم و یا از چشم غایب می‌شود و مانند خیال است که صورت آن پایدار نمی‌ماند و از اینرو هست نمای و نیست شکل است.

و در بیت دوم، خیال بمعنی صورخیالی که مخترع قوهٔ متخیله است و یا وهم و گمان مناسب است و مقصود مولانا بیان تأثیر تصورات و تخیلات آدمی است در اعمال و افعال وی از آن جهت که محرک دستگام بدن همان آرزوها و امیدها یا ترسها و بیمهائی است که سبب ظهور فعل و حتی اراده و تصمیم

می‌گردد و ما می‌دانیم که خواست آدمی منجز نمیشود مگر وقتی که مصلحت خود را در کاری فرض کند و تشخیص مصلحت مبتنی است بر سوابق ذهنی بصورت خود آگاه یا ناخود آگاه که توجه بدانها غالباً منبعث می‌شود از امید و نحوه مطلوبیت چیزی که بدان امید بسته باشد و یا از بیم و جهت کراهت و ناخوشی چیزی که متعلق بیم است و بدون شک مطلوب بودن و نامطلوب بودن از اموری است که در اشخاص تفاوت می‌کند و ممکن است که امری نسبت بکسی مطلوب و نسبت بدیگری نا مطلوب باشد چنانکه همین مطلوبی و نا مطلوبی بمناسبت ظروف و احوال درون و بیرون متفاوت است و ارزش و قیمت اشیا بهمین سبب در نظر اشخاص و یا در احوال مختلف بسیار اختلاف پیدا می‌کند پس این آرزوها و ترسها حقیقت ثابتی ندارند و ساخته و پرداخته اذهان مردم است و راست خیال را می‌ماند که در ذهن مرتسم می‌گردد و یا پیش چشم ممثل می‌شود و چون بدگر چیز توجه کنند یا دست بر چشم بمالند آن صورت را در ذهن یا پیش چشم نمی‌بینند ولی با اینهمه خیال است که آدمی را بکاری گمارد و صلح و جنگ از خیال امید و بیم و فخرو ننگ از آرزوی عزت و ترس حقارت بظهور می‌پیوندد و جهان آدمی بر خیال روان است.

یوسف بن احمد مولوی عقیده دارد که مولانا عالم محسوس را بخواب تشبیه کرده و خیال بمعنی صورتی است که در خواب دیده می‌شود، این معنی در اصل درست است و صوفیه و مولانا بارها دنیا را بخواب مثل زده‌اند و بعضی خیال را اصل عالم شمرده‌اند ولی با سابق عبارت « بر خیالی » مناسبت ندارد و می‌بایست که این معنی را بصورت تشبیه ادا کرده باشد. و اینک نظیر این مضمون:

هر زنده را می‌کشد وهم و خیالی سو بسو

کرده خیالی را لقب لشکر کش و صاحب علم

دیگر خیالی آوری زاوّل رباید سروری

آنرا اسیر این کنی ای مالکک الملکک و حشم

دیوان، ب ۱۴۶۵۴ بعد

آن خیالاتی که دامِ اولیاست عکسِ مه رویان بستانِ خُداست

ب ۷۲

ظاهراً مراد از « مه رویان بستان خدا » معانی غیبی است خواه از جنس واردات و احوال قلبی و یا انواع کشف باشد یا از جنس کرامات و درجات قرب که همه آنها فیض فضل حق است و سبب سکون خاطر و اطمینان قلب و ظهور آنها محبوب و دلخواه اولیاست و شاید که دل بستگی و تعلق خاطر بدانها موجب توقف و سیر اولیا بسوی کمال اتم و بالاتر که رسیدن بخدا یا خدایی است گردد و دام راه آنها بشود، این توقف و آرامش بهره غیر خدا باشد نزد صوفیان بلند نظر و دور پرواز، نوعی مرگ و عین حرمان است و بدین سبب مشایخ بزرگ بهیچ مقامی از مدارج قرب و کمال سرفرو نمی آورده و پیوسته خواهان زیادت بوده اند و از بایزید نقلست که گفت: بیست و اند مقام بر ما شمر دند گفتم ازین همه هیچ نخواهم که این همه مقام، حجاب است « و هم او گفت: « اگر صفوت آدم و قدس جبرئیل و خلقت ابراهیم و شوق موسی و طهارت عیسی و محبت محمد علیه السلام بتو دهند زینهار راضی نشوی و ماورای آن طلب کنی که ماورای کارهاست، صاحب همت باش و بهیچ فرومیا که بهره فرو آیی بدان محبوب شوی. « و هم از بایزید روایت کرده اند که: « گفت کسانی که پیش از ما بوده اند هر کسی به چیزی فرو آمده اند ما بهیچ فرو نیامدیم و یکبارگی خود را فدای او کردیم. « (تذکرة الاولیاء، لیدن، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۰) و تشبیه احوال و معانی قلبی بخيال یا از آن جهت است که مانند خیال دیر نمی پاید و چون برقی

می‌جهد و دردم فرومی‌نشیند چنانکه سعدی گفته است :

بگفت احوال ما برق جهانست گهی پیدا و دیگر دم نهانست
 گهی بر طارم اعلیٰ نشینیم گهی تا پشت پای خود نبینیم
 و با مناسبت آنکه گاهی نیز در برابر صوفی مصور می‌شود و بصورت کسی که
 او را دوست می‌دارد از قبیل خضر یا شیخ خود ممثل می‌گردد و روحانیت آنها
 تجسد می‌پذیرد مانند ظهور جبرئیل بصورت دحیة بن خلیفة الکلبی بر حضرت
 رسول اکرم (ص) که صوفیان آنرا دلیل عقیده بخود در باب تروحن و تمثل
 گرفته‌اند (در باب ظهور جبرئیل بصورت دحیة بن خلیفه، رجوع کنید به :
 اسد الغابة، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۳۱ و سفینه البحار، طبع ایران، ج ۱،
 ص ۴۴۱).

و تواند بود که مولانا درین بیت اشاره کرده باشد به احوال آن عده از
 صوفیه که جمال پرستی را مبنای طریقت خود قرار داده بودند و ما پیش‌تر در آن
 باره سخن گفتیم.

و اگر بدینگونه تفسیر شود که ظهور کرامات و یا احوال و معانی غیبی
 بردست و دردل اولیا، از اثر فضل و عنایت یا اسماء و صفات الهی، دامی است
 که بدان نومریدان را صید می‌کنند و بسوی حقیقت می‌کشانند هم‌خالی از مناسبت
 نیست چنانکه یوسف بن ایوب همدانی از مشایخ بزرگ طریقت (متوفی ۵۳۵)
 درباره کرامات گفته است: «تِلْكَ خَيَالَاتُ تُرَبِّي بِهَا أَطْفَالَ الطَّرِيقَةِ.»
 (جواهر الاسرار، طبع لکناهو، ص ۱۲۵).

و اکثر شارحان مثنوی بر آنند که «مهرویان بستان خدا» درین تعبیر همان
 صور علمیه و اعیان ثابته‌اند که بر دل و متجلی می‌شوند و این تفسیر منوطست
 بدانکه دلیلی بدست آید که مولانا نیز روش محی الدین بن عربی و پیروان مسلک

تجلی را پذیرفته است که هنوز بر این ضعیف روشن نیست .
و یوسف بن احمد مولوی و خواجه ایتوب گفته اند که این مهر و بیان، تجلیات
اسما و صفاتند و « بستان خدا » دل ولی یا جهان بیرنگ است ولی در تأویل
« دام » فرو مانده اند .

شه بجای حاجبان فا پیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت
ب ۷۴

حاجب : دربان ، بواب . رئیس یا عضو تشریفات دستگاه خلافت یا
حکومت که وظیفه او پذیرایی و راهنمایی و تعیین مراتب کسانی بوده است که
بمحور خلیفه یا سلطان باری یافته اند .

فاپیش : فا درین ترکیب تبدیل یافته (با) ست و فاپیش رفتن ، پذیره
شدن است .

هر دو بحری آشنا آموخته هر دو جان بی دوختن بردوخته

ب ۷۵

بحری : کسی که راههای دریا را می شناسد ، ملاح ، کسی که سفر دریا
بسیار کند (الف لیله ، داستان سندباد بحری) کسی که سلوك باطن کند و طرق
سیر باطن را بشناسد در تعبیرات مولانا (فیه ما فیه ، طبع طهران ، ص ۴۸ و
حواشی نگارنده ، ص ۳۲۹) .
آشنا : شنا و سباحه .

آن چون نهنگ آیان شده در یاد روحیران شده

وین بحری نو آشنا در آشنا آویخته

دیوان، ب ۲۴۱۵۷

مصراع دوم اشارت گونه ای است باتحاد واتصال جانهای پاکان و مردان
حق بیکدیگر چنانکه فرموده است :

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست
 گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان
 ب ۷۶

نظیر آن از گفته مولانا :

زهر سو بانگ نای و چنگکستان زهر کاری بلا بُد کار زاید
 دیوان ، ب ۷۱۰۸
 کار از کار خیزد : مثل است . (امثال و حکم دهخدا ، طبع طهران ، ج ۳ :
 در ذیل همین مثل) .

ای مرا تو مصطفی من چون عمر از برای خدمت بندم کمر
 ب ۷۷

عمر بن الخطاب خلیفه دوم خواهرزاده ابو جهل بن هشام و از اشراف
 و پر دلان و نیرومندان قریش بود و تا او اسلام نیاورد مسلمانان نمی توانستند در
 مسجد الحرام نماز بخوانند و چون او مسلمان شد مسلمانان نیرو گرفتند و اسلام را
 آشکارا کردند ، او در زمان حضرت رسول اکرم (ص) و در خلافت ابوبکر و
 روزگار خلیفگی خود بن و مال در پیشرفت اسلام می کوشید و فتوحات اسلام در
 عهد خلافتش بسط و گسترش بسیار یافت ، مولانا درین بیت همین مطلب را
 در نظر دارد . (برای کیفیت اسلام عمر و تأثیر آن ، جمع : سیره ابن هشام ، طبع
 مصر ، ج ۱ ، ص ۳۷۱-۳۶۴ تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۲۵) .

از خدا جویم توفیق آدب بی ادب محروم گشت از لطف رب
 ب ۷۸

توفیق : سازگار کردن ، و در اصطلاح متکلمین از معتزله دعوت خداست
 بطاعت و فرمانبرداری و نزد اشعریان آفرینش قدرت بر طاعتست از بجانب

خدا و یا آفریدن طاعت در بنده و بحقیقت ایجاد موافقت است میان اراده بنده و قضای الٰهی و آنچه موجب نیکبختی است در آخرت، و در عرف، سازگاری اسباب و وسائل است با مطلوب و دلمخواه کسی. (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۴، ص ۴۴، ۷۹، شرح مواقف: طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۳۵، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل، توفیق).

آداب: رسوم و عاداتی که رعایت آنها نسبت به چیزی یا شخصی یا جماعتی پسندیده باشد و آن بحسب اقوام و ازمه و امکانه و نسبت اشخاص و احوال مختلف می شود، حفظ و نگهداشت حد و اندازه چیزی خواه از امور شرعی باشد و خواه نسبت بحق یا خلق، امری که در خور حیثیت و شأن کمی است و نیز رعایت آن امر از جهت آنکه مناسب و شایسته است ولی واجب نیست، روش پسندیده بطور کلی، گرد آمدن خصلتهای خیر. (ترجمه رساله قشیریّه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ص ۴۸۷، فتوحات مکیه، طبع مصر، ج ۲، ص ۶۳۳، باب ۲۰۲، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: ادب).

نُطْف: نرمی و مهربانی، فعلی از سوی خدا که بنده را بطاعت نزدیک و از معصیت دور دارد ولی بصورتی که ویرا مجبور و ناچار نگرداند، هر چه حصول آن سبب شود که مکلف طاعت خدای را برگزیند و از معصیت پرهیزد، توفیق. (شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۳۵، کشف اصطلاحات الفنون، محیط المحيط در ذیل: لطف).

ادب نزد صوفیان یکی از اصول مهمّ طریقت است و همچنانکه حفظ حدود ظاهر را ضروری دانند حفظ باطن از تجاوز حدودی که میان سالک و پیر یا حق تعالی موجود است ضرورت دارد و مشایخ درین باره سخنان باریک و لطیف گفته اند که حاصل آنها پاک داشتن دل و عدم التفات بغیر و رعایت کمال اخلاص است در نیت و قصد، مولانا نیز در باره رعایت ادب در مثنوی بارها سخن

گفته است از جمله: مثنوی، ج ۲، ب ۳۲۱۸، بعد، ج ۳، ب ۳۶۰۵، بعد.
 درین مورد نیز ضرورت رعایت ادب و حفظ حدود را از طریق بیان
 عقوبت کسانی که ترك ادب کرده اند شرح می دهد؛ این روش در قرآن کریم هم
 دیده می شود و حرمت و زیان بعضی از امور از راه عقاب و عذاب کسانی که
 مرتکب آنها شده اند بدست می آید؛ آوردن قصه قوم موسی و عیسی هم از این
 قبیل و با سلوب قرآن است.

مضمون این بیت مناسب است با گفته ابو جعفر محمد بن حسین بن احمد بن
 یزدانپار: مَنْ تَرَكَ الْاَدَبَ عَوْقِبَ بِيحِرْمَانَ السُّنَّةِ وَمَنْ تَرَكَ السُّنَّةَ
 عَوْقِبَ بِيحِرْمَانَ الْفَرِيضَةِ وَمَنْ تَرَكَ الْفَرِيضَةَ عَوْقِبَ بِيحِرْمَانَ
 الْمَعْرِفَةِ. (روضه المریدین، تألیف ابو جعفر ابن یزدانپار، نسخه خطی متعلق
 بکتابخانه ملی ملک، مکتوب ۶۶۳).

و از سقراط نقل کرده اند: عَدَمُ الْاَدَبِ سَبَبٌ لِكُلِّ شَرٍّ. (مختار
 الحكم، طبع مادرید، ص ۱۲۲).

بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد
 ب ۷۹

از فرخی سیستانی بشنوید:

عارضش را گنه وز زلت همسایه بسوخت

خوبشتن داشت کس از زلت همسایه نگاه

گنه یک تن ویرانی یک شهر بود

این من از خواجه شنیدم در مجلس شاه

دیوان فرخی، ص ۳۶۲

مایده از آسمان در می رسید بی شری ربیع و بی گنمت و شنید

در میان قوم موسی چند کس بی ادب گفتند کو سیر و عدس

مُنْقَطِع شد خوان و نان از آسمان ماند رنج زرع و بیل و داس مان

ب ۸۲ - ۸۰

قوم موسیٰ مطابق روایات پس از خروج از مصر مدت چهل سال در تیه سرگردان ماندند و خدا بر ایشان ، مَنّ (ترنجبین) و سَلْوٰی (بلدرچین) می فرستاد ولی آنها ازین غذا که بی رنج بدانها می رسید دلزده شدند و از موسی تره باره از سیر و عدس و پیاز و خیار طلبیدند و آن نعمت آسمانی منقطع گشت .
تفصیل این قصه را می توانید در ذیل آیه ۵۷ و ۶۱ از سورة البقرة در همه تفسیرها بخوانید ، محمد بن جریر طبری در تفسیر خود اقوال مختلف را در تفسیر این دو آیه نقل کرده است (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲۵ ، ۲۳۵) ذکر « سیره » در گفته مولانا بدان سبب است که « فومها » در آیه ۶۱ به سیر مقابل پیاز تفسیر شده و یا آنکه بعضی از قرآء « ثومها » خوانده اند .

باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق
باز گستاخان ادب بگذاشتند	چون گدایان زَلّٰها بر داشتند
لا به کرده عیسی ایشان را که این	دایمست و کَم نگردد از زمین
بدگمانی کردن و حرص آوری	کفر باشد پیش خوان مهتری
ز آن گدارویان نا دیده ز آرز	آن در رحمت بریشان شد فراز

ب ۸۷ - ۸۳

زَلّٰه : باقی مانده غذا که از مهمانی با خود برند و صوفیان این عادت داشته اند که باقی مانده غذا را از خانه میزبان برگیرند و با خود برند و « زَلّٰه کردن » از مصطلحات آنهاست (احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۲) .
گدارو : وقیح و سخت رو . مُبْرَم و مُصِر در گدایی . (فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، صمیمه مجلد هفتم دیوان کبیر انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : گدارو ، و گدارویی) .

نادیده : حریص . در مثل می گویند : نا دیده قبا دیده .

فراز : بسته ، باز . در بیت بالا بمعنی اول است چنانکه درین بیت :

من و او هر دو بحجره در وی مونس ما

باز کرده در شادی و در حجره فراز

دیوان فرخی، ص ۲۰۱

مطابق روایات، عیسی و حواریین و گروهی از همراهان به بنابانی رسیدند که آنجا هیچ خوردنی نبود : همراهان از عیسی خواستند تا دعا کند که خوانی از آسمان فرود آید . بشرط آنکه کافر نعمت نشوند : عیسی دعا کرد و خوانی از آسمان فرود آمد با طعامهای لونا لون ولی منکران گفتند که این جادویی بود و خدا آنها را مسخ کرد، این روایت را هفسرین بتفصیل در ذیل آیه ۱۱۵-۱۱۱ از سوره مائده نقل کرده اند (جمع : ترجمه تفسیر طبری ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۲ ، ص ۴۳۴-۴۳۲) .

ابر بر ناید پی . منع زکات . وز زنا افتد و بآ اندر جهات

ب ۸۸

مستفاد است از مضمون حدیث : خَمْسٌ بِخَمْسٍ ، مَا نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ إِلَّا سُلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ ، وَ مَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فُشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ الْفَاحِشَةُ إِلَّا فُشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ وَلَا طَقَفُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مَنَعُوا النَّبَاتَ وَأَخَذُوا بِالسِّنِينَ وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمْ الْقَطْرُ . (احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱) .

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن زبی باکی و گستاخیت هم

ب ۸۹

ظلمات : جمع ظلمت بمعنی تاریکی ، مجازاً ، سیاهی دل و دوری از معرفت .

همچنانکه احوال درون در کیفیت و ظهور اعمال ظاهر مؤثر است بی‌شک اعمال و حرکات خارجی نیز در باطن اثری گذارد و بعقیده مولانا جزای عمل ضروری است ولی جزا لازم نیست که همرنگ و بشکل عمل باشد و بر این مقدمه بی‌باکی و گستاخی فعل خارجی است و انعکاس آن در قلب و روح بصورت قبض و گرفتگی و دوری از خدا ظاهری گردد و اگر بگوییم که نتیجه بی‌ادبی آنست که خداوند بی‌ادب را بسپاهی و تاریکی درون عقاب می‌کند که آن نیز کیفری است که همشکل عمل نیست دور از صواب نخواهد بود. (برای اطلاع از عقیده مولانا در باره جزا و کیفر، جمع: منوی، ج ۳، ب ۳۴۸ پیوسته، ب ۳۴۴۵ پیوسته).

هر که بی‌باکی کند در راه دوست ره زن مردان شد و نامرد اوست
ب ۹۰

معیار مردی و بلوغ در نظر مولانا قدرت بر اجرای شهوت و داشتن وسائل آن نیست، بعقیده او مرد کسی است که از سر شهوت و حرص بر خیزد و بکمال انسانی رسیده باشد و بالغ آنکه مست حقیقت است نه مست شهوت (منوی، ج ۱، ب ۳۴۳۰ پیوسته، ج ۵، ب ۴۰۲۶ پیوسته) پس هر که در طریقت و سلوک الی‌الله ادب خدمت و یا ادب حضرت را که حفظ حدود میان سالک و حق است نگاه نمی‌دارد ناقص و بتعبیر مولانا نامرد است و مریدان را گمراه می‌دارد و تصرف در امری می‌کند که در خور او نیست و بدین جهت دزد روز و راهزن را مانند که در مال غیر تصرف می‌کند و این معنی مبنی بر آنست که « ره زن » را بمعنی حقیقی خود بگیریم و اول بر آنکه بمعنی مفضل و گمراه کننده فرض کنیم.

از ادب پر نور گشتست این فلک و زادب معصوم و پاک آمد ملک

ب ۹۱

آسمان خمیده و دوتا در نظری آید مانند کسی که بقصد تعظیم و تکریم قامت

خوبش را دوتا کند و از پیر و فلک را با ادب شمرده است ، ادب ملائکه آنست که همواره بموجب امر و فرمان الهی عمل می کنند چنانکه در قرآن کریم است : لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ . (التحریم ، آیه ۶) نیز رجوع کنید به قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۱۱ .

بُد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرات رَدّ باب

ب ۹۲

عزازیل : ابلیس که چون این الفاظ نزد صوفیه معنی نوعی دارند آنرا با یاء وحدت آورده است .

رَدّ باب : رانده و مردود درگاه حق ، ملعون .

ظاهرأ مصراع اول ناظر است بدانچه درباره علامت قیامت نقل کرده اند که مردم اکثر بدکاری شوند و خداوند نرماه و آفتاب را می گیرد و آنها سیه فام می گردند و از مغرب طلوع می کنند . (قصص الانبیاء ثعلبی ، طبع مصر ، ص ۱۸-۱۹) .

ولی محمد اکبر آبادی گفته است : « می تواند که گستاخی آفتاب بر طبق قاعده اهل نجوم باشد که چون آفتاب از مسیر مقررری خود عدول می کند کسوف کلتی یا جزوی در حال مقارنت قمر در وی می افتد و این گستاخی و تجزوی اوست چه اگر از جاده مستقیم که مسیر اکثری اوست تجاوز نکردی کسوف واقع نشدی چنانچه حضرت مولانا خود جایی می فرمایند :

آفتاب اندر فلک کج می بجهد در سیه رویه نحسوفش می دهد

کز ذنب پرهیز کن هین هوش دار تا نگریدی توسیه رو ، دیگک وار ه

مثنوی ، ج ۶ ، ب ۹۳۰ ، ۹۳۱

و بعقیده حاج ملا هادی سبزواری گستاخی از قر است که در قدام شمس ایستاد و کسوف واقع شد .

دست بگشاد و کنارانش گرفت همچو عشق اندر دل و جانش
ب ۹۳

کناران : اطراف بدن جمع کنار یعنی طرف و گوشه ، عمل کنار گرفتن نظیر
چراغان ، انگشتران (در فجه مردم طبس و بشرویه که عمل بردن انگشتری نامزدی
است بخانه عروس) .

پُرس پُرسان می کشیدش تا بصدور گفت گنجی یافتم آخر بصبر
ب ۹۵

پُرس پُرسان : در زبان فارسی صفت فاعلی مختوم به (ان) وقتی مکرر
شود ممکن است که علامت صفت را از اول حذف کنند مانند :

بزد مهره بر کوهه ژنده پیل زمین بجنب بجنبان چو دریای نیل
شاهنامه

صَبْرٌ : خود داری و تحمل و ترك جزع نسبت بامری ناخوش و مکروه ،
خویشتن داری از شتاب در حصول امری ، درنگ و تأمل .

گفت ای نورحق و دفع حرج معنی الصبرُ مفتاح الفرج
ب ۹۶

الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ : حدیث نبوی است . (کنوز الحقائق ، طبع
هند ، ص ۷۶) .

ای لقای تو جواب هر سؤال مشکل از تو حاصل شود بی قیل و قال
ترجمانی هر چه ما را درد لست دستگیری هر که پایش در گِلست
ب ۹۷ ، ۹۸

همچنانکه دیدار معشوق برای عاشق پاسخ گوی هر سؤال و گشاینده هر
دشواری است و صول بولی کامل و مرد خدا برای طالب همین حالت را دارد
زیرا پیر تمام مطلوب مرید است چنانکه معشوق تمام آرزوی عاشق است و پس

از وصول بمطلوب و معشوق ، مشکلی در راه نمی ماند علاوه بر آنکه پیر مُشرف است بر خواطر سالک و از اینرو ترجمان و بازگوینده اسرار و صفات او نیز تواند بود و چون مرید را بمقام کشف می رساند و در اشراق را بر روی او می گشاید حاجت بیحس و مناظره ندارد و مشکلات راه را بی قبل و قال از پیش پای سالک بر می گیرد و از نظر دیگر سؤال و بحث تا وقتی است که وصول حاصل نشده و طالب در راه است ولی پس از رسیدن و یافتن دیگر محلی برای پرسش باقی نمی ماند.

و مولانا در بیان این معنی می فرماید:

توسؤال و حاجتی دلبر جواب هر سؤال

چون جواب آید فنا گردد سؤال اندر جواب

دیوان ، ب ۳۲۵۹

نظیر آن از گفته شیخ سعدی :

دیدار تو حل مشکلاتست صبر از تو خلاف ممکناتست

غزلیات سعدی ، ص ۳۰

مَرَّ حَبَا يَا مُجْتَبِي يَا مُرْتَضِيَا اِنْ تَغِيْبُ جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا

ب ۹۹

اِذَا جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا: مثلی است که در شعر سنایی هم آمده است:

تنگ شد بر ما فضای عافیت بی هیچ جرم

اینچنین باشد اذا جاء القضا ضاق القضا

دیوان سنایی ، طهران ۱۳۴۱ ، ص ۴۳

عقل این می گفت اذا جاء القضا ضاق القضا

بجان آن می گفت اذا جاء القدر ضاع الخدر

همان مأخذ ، ص ۲۶۷

و در مجموعه امثال از محمد بن محمود ، مکتوب روز شنبه ۲۷ رجب سال ۵۷۵ متعلق بجناب آقای جلال همای بدین صورت است : اِذَا نَزَلَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا . و در مجمع الامثال میدانی چنین است : اِذَا حَانَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا .

أَنْتَ مَوْلَى الْقَوْمِ مِّنْ لَّا يَشْتَهِي قَدْرَ رَدَى كَلًّا لَّيْنٍ لَّمْ يَنْتَه

ب ۱۰۰

كَلًّا لَّيْنٍ لَّمْ يَنْتَه : آیه قرآن است . (سورة العلق : آیه ۱۵) .

رننگ روی و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسپاش شنید

ب ۱۰۳

نبض: حرکت شریانست که دلالت دارد بر انقباض قلب و شرط است که شریان بر روی استخوان باشد و در گوشت فرورفته نباشد و بدین جهت اطبا آنرا بشریان بند دست مخصوص کرده اند و نیز موضعی را که طیب بر روی آن انگشت می گذارد و لمس می کند نبض می گویند و حرکت شریان یکی از وسائل تشخیص مرض است و آنرا بده نوع تقسیم کرده اند و بعضی هفت نوع دانسته اند .

قاروره : شیشه مدوری که بشکل مثانه می ساخته اند برای بول مریض ، مجازاً ، بول مریض . و اطباء قدیم از رننگ و رسوب و کف و سایر عوارض بول برای تشخیص مرض استفاده می کرده اند .

علامات : حالاتی است که بر اثر حدوث مرض در بدن بیمار پدید می آید مانند سردرد و تنگ نفس که بر اثر تب و سرما خوردگی حاصل می شود و آنها را اعراض هم می گویند .

اسباب : موجبات مرض مانند عفونت اخلاط و رسیدن ضربت بدن و

گزیدن مار و کژدم و آنها را سه قسم شمرده‌اند . (قانون ، طبع طهران ، ص ۵۰ ، ۴۵ ، ۸۰ ، کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲۱ ، ۲۶۳ ، ۲۵۴ ، الاغراض الطبیة ، طبع طهران ، ص ۱۰۸ ، ۱۱۴ ، بحرالجمواهر ، طبع هند در ذیل : نبض ، قاروره ، العلامات ، الاسباب) .

رنجش از صفرا و از سودا نبود بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کو زار دلست تن خوشست و او گرفتار دلست
عاشقی پیدا است از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل

ب ۱۰۹ - ۱۰۷

زاری : حالت کسی که مشرف بر هلاک است (فَاِنَّ لَقَطْ زَارِ يَدُلُّ فِي الْعَجْمِيَّةِ عَلَيَّ الْمُشْرِفِ عَلَيَّ الْهَلَاكِ . احياء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۲ ، ص ۱۹۳) مجازاً ، ناله‌ای حزین که از فرط اندوه و سختی مرض خیزد .
بعقیده مولانا کلیه اعمال و حرکات خارجی انسان از گفتار و کردار منبث است از انفعالات و احوال درونی و بدین جهت ولی کامل و مرد دوربین که بدین پیوستگی و ارتباط ، علم دارد ، می‌تواند که از روی حرکات و اعمال خارجی بر احوال باطن استدلال کند و کیفیات روحی انسانی را بشناسد ، این مطلب را مولانا در همین حکایت آنجا که طیب الهی از حرکت نبض بوقت یاد کردن شهرها و نام اشخاص به تشخیص مرض و شهر و نام معشوق راه می‌برد ، باشارت بیان کرده است ولی در مواضع دیگر آنرا مانند اصلی از اصول معرفت مطرح ساخته است از قبیل :

هست سیر مرد چون بیخ درخت ز آن بروید بر گهش از چوب سخت
در خور آن بیخ رسته بر گهها در درخت و در نفوس و در نهی
مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۳۸۶ بعد

این طبیبان بدن دانش ورنند
تا ز قاروره همی بینند حال
هم زنبض و هم زرننگ و هم زدم
پس طبیبان الهی در جهان
هم زنبضت هم زچشمت هم زرننگ
همان مأخذ، ج ۴، ب ۱۷۹۴ بیعد

فعل و قول آمد گواهان ضمیر
چون ندارد سیرت در درون
فعل و قول آن بول رنجوران بود
و آن طبیب روح در جانش رود
همان مأخذ، ج ۵، ب ۲۳۶ بیعد

و افلاکی از گفته مولانا روایت می کند: «که سخن آدمی بوی آدمیست و
از بوی نفوس او نفوس او را می توان معلوم کردن مگر که مسام مشام بعلمت
ز کام مسدود گشته باشد». مناقب افلاکی، طبع استانبول، ص ۴۵۸.
و در قرآن کریم می خوانیم: وَلَوْ نَشَاءُ لَارَبُّنَا كُنْهْمُ بِسِپَاهِمُ وَ
لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ. (سوره محمد (ص)، آیه ۳۰) و مولانا
در تفسیر آن می فرماید:

گفت بزبان مرئی را در مساق
گر منافق زفت باشد نغز و هوول
چون سیفالین کوزها را می خوری
می زنی دستی بر آن کوزه چرا
بانگ اشکسته دگرگون می بود
یک نشانی مهلت ز اهل نفاق
واشناسی مرورا در لحن و قول
امتحانی می کنی ای مشتری
تا شناسی از طنین اشکسته را
بانگ چاوشست پیشش می رود

بانگک می آید که تعریفش کند همچو مصدر فعل تصریفش کند
 مثنوی، ج ۳، ب ۷۹۰ بیعد
 و چون ممکن است گفته شود که انسان همیشه راست نمی گوید و بعضی
 اوقات یا غالب، نفاق می ورزد بنابراین چگونه میتوان گفتار وی را گواه درون
 فرض کرد، در جواب می فرماید:

بے گمان که هر زبان پرده دلست چون بجنبد پردها سر واصلست
 پرده کوچک چو یک شرحه کباب می پوشد صورت صد آفتاب
 گر بیان نطق کاذب نیز هست لیک بوی از صدق و کذبش مخبرست
 آن نسیمی که بیاید از چمن هست پیدا از سهوم گو لخن
 بوی صدق و بوی کذب گول گیر هست پیدادر نفس چون مشک و سیر
 گر ندانے یار را از ده دلہ از مشام فاسد خود کن گیلہ
 بانگک حیزان و شجاعان دلیر هست پیدا چون فنِ روباه و شیر
 یا زبان همچون سر دیگست راست چون بجنبد تو بدانے چه اباست
 از بخار آن بدانند تیز هُش دیگک شیرینی ز سیکباج ترش
 همان مأخذ، ج ۶، ب ۴۸۹۰ بیعد

و این مضمون را در غزلیات بدینگونه بیان می فرماید:

هر اندیشه که می پوشی درون خلوت سینه
 نشان و رنگ اندیشه ز دل پیداست بر سبها
 ضمیر هر درخت ای جان ز هر دانه که می نوشد
 شود بر شاخ و برگ او نتیجه شرب او پیدا
 دیوان، ب ۶۶۹ بیعد

پس طبیب الہی بحکم همین قاعده دانست که این مرض، عشق است و از

علامت و آثار و زردی رو و ناله‌های زار و آه‌های سرد مشتاقانه: پی برد که کنیزک عاشق است و رنجوریش از جهت تن نیست و چون بیماری عشق عارض روح می‌شود و علاج امراض روحی بسیار سخت است زیرا علل و اسباب آنها نیک پوشیده و مخفی است و گاه چندین سبب پنهان دست بهم می‌دهد تا بیماری عارض روح می‌گردد و از دگرسوی مانند بیماری جسم نیست که رنجور خود از روی علاقه در علاج آنها دست و پا می‌کند بلکه این امراض بحسب اغلب محبوب و مطلوب رنجور است و ازین سبب در صدد علاج بر نمی‌آید و از کسی که او را بر مرض آگاه کند رنجیده خاطر می‌شود چنانکه ناصح هر چند مشفق باشد باز هم محبوب نیست، مولانا در اشاره بدین نکته گفته است: نیست بیماری چو بیماری دل.

و می‌توان گفت که عشق از دیگر بیماریها جداست برای آنکه در جسم و جان اثر می‌کند و اعراض گوناگون از قبیل لاغری و بیخوابی و نگرانی و وسواس و خفقان و طپش دل و جز آن به همراه می‌آورد و ازینرو هیچ بیماری بدان سختی نتواند بود، این معنی را در گفته اکثر شاعران می‌توان دید.

عَلَّتِ عَاشِقٍ زَعَلَّتْهَا جِدَا سَتْ عَشْقِ اسْطُرْلَابِ اسْرَارِ خِدَا سَتْ

ب ۱۱۰

اسْطُرْلَاب: آلتی است مرکب از چند صفحه که منجمین در اعمال نجومی از قبیل گرفتن طالع و ارتفاع کواکب و مهندسیین در تعیین ارتفاع و عمق و عرض چیزها از آن استفاده می‌کرده‌اند. (التفهیم، طبع طهران، ۳۱۵-۲۵۸).

اطباً عشق را از امراض دماغ و شیهه به مالیخولیا گرفته‌اند، از ارسطو در تعریف عشق نقل می‌کنند: هُوَ نَعْمَى النَّحِيسِ عَنِ اِذْرَاكِ عَيْوَبِ الْمَتَحَبُّوبِ. «ابن سینا می‌گوید: هَذَا مَرَضٌ وَسَوَاسِي شَبِيهَةٌ بِالْمَالِيخُولِيَا

يَكُونُ إِلَّا نَسَانُ قَدْ جَلَبَبَهُ إِلَى نَفْسِهِ بِتَسْلِيطِ فِكْرَتِهِ عَلَيَّ
اسْتِحْسَانِ بَعْضِ الصُّورِ وَالشَّمَائِلِ الَّتِي لَهُ ثُمَّ آعَانَهُ عَلَى ذَلِكَ
شَهْوَتُهُ أَوْلَمَ تُعِينُ . (قانون، طبع ایران، ج ۲، ص ۳۷، بحرالجمواهر، طبع
هند، محیط المحيط، طبع بیروت در ذیل: عشق).

عموم صوفیه و از آن جمله مولانا عشق را صفت حق و لطیفه انسانیت
و میزان سلامت عقل و حسن و وسیله نهذیب اخلاق و تصفیه باطن شمرده اند و
اگر گاهی دیوانگی و جنونش خوانده اند از آن، بیماری جنون که مرض عصبی
است اراده نکرده اند و بدین دیوانگی، جدایی از حالات ظاهری خلق و اعراض
از ماسوی و توجه همت بخدا خواسته اند بدان مناسبت که دیوانگان عالمی دیگر
دارند و رفتارشان بمردم عادی شبیه نیست چنانکه عاشق را هم عالمی جداگانه
و رفتار و کرداری است که او را از دیگران امتیازی بخشد. مولانا این مطلب را
در مثنوی و غزلیات بارها بحث کرده است و ما بجای مناسب در آن باره سخن
خواهیم گفت.

و چون عشق روح را لطیف و قلب را صافی و مستعد کشف و حصول
معرفت می سازد مولانا آنرا به اسطرلاب تشبیه کرده است که در نجوم از آن
استفاده می نموده اند.

عاشقی گرزین سرو گرزان سترست عاقبت ما را بدان سر زهبرست

ب ۱۱۱

ممکن است مقصود آن باشد که عشق خواه حقیقی و خواه مجازی سرانجام
آدمی را بسوی کمال می کشاند زیرا خاصیت عشق آنست که جمیع آرزوها و آمال
انسانی را بیک آرزو و منظور تبدیل می کند و بیک چیز یا بیک شخص را قبله دل
می سازد و آیین دو قبلگی و شرک را از بن برمی افکند و این خود نوعی از توحید

و یکتا پرستی است پس عشق چه بر صورت و چه بر معنی، کیمیای تبدیل کثرت بوحدت و آتشی است که بنیاد دویی و اشراک را یکباره می‌سوزد و آنگاه این حالت، عاشق را از هوا پرستی و کام جوئی رهایی می‌بخشد و کمال نفسانی از جهت اخلاق و اوصاف نیز حاصل می‌شود که غایت خدا پرستی نیز هست و اگر بچشم حقیقت بنگریم پرستش معشوق با چنین آثاری عین خدا پرستی است برای آنکه مقصود اصلی از تمام اعمال و ریاضات، حصول کمال است و این کمال از هر طریق که حاصل شود بی گمان راه حقیقت است و مطلوب ظهور اوست و درین حالت مجاز عین حقیقت می‌شود و مرحله نخستین چنانست که گفته‌اند: *الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ*. در بیان این نکته از مولانا بشنوید:

این از عنایتها شمرکز کوی عشق آمد ضرر

عشق مجازی را گذر بر عشق حقیقت انتها

غازی بدست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد

تا او در آن استا شود شمشیر گیرد در غزا

عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود

آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتدا

عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد ماله‌ها

شد آخر آن عشق خدا می‌کرد بر یوسف قفا

دیوان، ب ۳۳۶ بعد

و نیز شاید اشاره بدین باشد که عشق خواه از کشش و جذب معشوق خیزد چنانکه ظهور معشوقیت سبب شود که عاشقیّت پدیدار گردد و این حالت از کمون عاشق بر ملا افتد و یا آنکه عشق بکوشش عاشق و از طریق تلقین و تکرار نظر و تهییج باطن در تأمل و تذکار زیبایی معشوق بظهور آید (چنانکه

عقیدهٔ اطبیباً بود داست و بحسب عادت تنفای می افتد (بهر صورت عشق نردبان کمال انسانی و کوتاه ترین راه وصول است، این فرض هم پذیرفتنی است ولی نظر نخستین مرجع است از آن جهت که در عقیدهٔ مولانا عشق نسبتی است ناشی از مناسبت معشوق و عاشق با یکدیگر با این تفاوت که احکام آن در طرفین نسبت اختلاف کلنی دارد (مثنوی، ج ۳، ب ۴۳۹۳ بیعد).

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خمجیل باشم از آن
ب ۱۱۲

عشق مانند سایر اجزاء جهان حقیقتی است سیال و مواج و توقف و درنگ نا پذیر، جان و حقیقت آدمی نیز درین حکم با عشق شریک و هم آهنگ است پس هر چه در وصف عشق گفته شود راجع است بمرتبه ای از مراتب ظهور و جلوهٔ آن و نیز حالت برخورد و زاویهٔ نظر آن کس که عشق را وصف کرده است که آن نیز پیوسته در تغیر است و بنابراین عشق را چنانکه هست و شاید صفت نتوان گفت و گوینده حق دارد که اروضف خود شرمسار باشد، ازدگر سوی هر مرتبه از ظهور عشق، عاشق را بنسبت در مراحل معرفت و مدارج کمال پیش تر می برد و ادراکش در نتیجه قوی تر و نافذتر می گردد و ز آن پس عشق را بچشم دقیقه باب و بصیرتی پرده شکاف می نگرد و چیزها می بیند که از پیش ندیده بود و بنابراین از آنچه یافته بود خجیل می گردد و استغفار آغاز می کند و اگر عشق را هر آنی جلوه ای نباشد بی گمان عاشق در حالت خویش پایدار نمی ماند و دل سرد می شود.

و اگر بگوییم که چون عشق صفت حق است و صفات وی چنان سعه و گسترشی دارد که وصف بدان محیط نمی گردد و زبان از بیان آن قاصر است هم با افکار مولانا مناسبت دارد و پذیرفتنی است (جمع : مثنوی، ج ۵، ب ۲۱۸۵ بیعد).

گر چه تفسیر زبان روشن‌گرست لیکن عشق بی زبان روشن‌ترست

ب ۱۱۳

عشق مانند امور وجدانی است که راه معرفت آنها حصول آنهاست و تعبیر و بسط مقال توانایی آن ندارد که آنها را خوب و تمام بیان کند ولی همینکه حاصل شد خود را بیان و تفسیر می‌کند و پرده از حقیقت خویش برمی‌گیرد، عشق نیز وقتی ادراک می‌شود که آدمی بعشق متحقق گردد ولی عبارت، هر اندازه که فصیح و روشن باشد از اداء مفهوم آن کوتاه می‌آید و بدین نظر گفته‌اند:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدان

و احتمال دارد که مقصود مقایسه بحث و استدلال باشد با کشف و شهود و بنابراین مصراع اول ناظر بطریق اهل بحث و مصراع دوم اشاره بروش اهل کشف خواهد بود.

عقل در شرحش چو خورد در گیل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

ب ۱۱۵

عقل هر چیز را بنحوی از انحاء مشخص و متمیزی کند تا ادراکش نماید و در غیر این صورت آنرا نمی‌تواند دریابد و عشق آن معنی است که بحدی محدود نمی‌گردد پس بیرون از ادراک عقل است مانند ذات حق که عقل بدان محیط نمی‌شود و کمیت عقل در راه معرفت ذات لنگ است و تنها راه معرفت عشق تحقق و حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و بحقیقت خویش آشناگرداند.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رومتاب

ب ۱۱۶

برای اثبات چیزی هیچ دلیلی روشن‌تر از وجود آن نیست مانند آفتاب

که ظهور او دلیل وجود اوست پس وقتی دل بعشق متحقق می‌شود احتیاجی باستدلال بر وجود عشق و آثار آن ندارد و درین صورت شرح عشق و عاشقی را، دل از زبان عشق می‌شنود، این بیت مثالی است برای توضیح بیت پیشین .
 می‌توان گفت که عشق در همه اشیا ساری است و ازینرو هیچ چیزی نخواه دلیل و خواه مدلول از عشق تهی نیست پس ما عشق را بهر چه بشناسیم هم بعشق شناخته‌ایم و این معنی نظیر آنست که ذوالنون گفت: « عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي . » رساله قشیریه، چاپ مصر، ص ۱۴۲ .
 و در قرآن کریم است: « اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلِيٌّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » (فصلت، آیه ۵۳) .

شَهِدَ اللهُ اِنَّهُ لَإِلَٰهٌ اِلَّا هُوَ. (آل عمران، آیه ۱۸) و آنچه باجمال گفته آمد راهی است که محققین صوفیه و حکماء الهی در معرفت خدای تعالی اختیار نموده‌اند .

از وی ارسایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
 سایه خواب آرد ترا همچون سمر چون بر آید شمس انشق القمر

ب ۱۱۷:۱۱۸

سَمَرُ : سایه اجسام در نور ماه، افسانه بمناسبت آنکه غالباً در شب گفته می‌شود و در اینجا مقصود معنی دوم است ولی ابهامی بمعنی اول نیز دارد. انشق القمر : آیه قرآن است . (سورة القمر، آیه ۱) .

مقایسه استدلال است با کشف و شهود، و دلیل، بمنزله سایه و شهود، بمنزله آفتاب است از آن جهت که دلیل و اثر، نشانه وجود مؤثر و مدلول است مانند وجود سایه که علامت ظهور آفتاب است و اگر آفتاب نباشد، سایه هم وجود ندارد، این دلائل و آثار نیز تابع وجود آفتاب حقیقت است و ما باید که بسوی

اصل برویم و در فرع و سایه گرفتار نمایم زیرا اصحاب استدلال آن قدر در اثر فرو رفته‌اند که حقیقت را فراموش کردند و آن مایه درلم و لانسلم غرق شده‌اند که از تسلیم که غایت معرفت است محروم گردیده‌اند. نیز رجوع کنید به : مثنوی، ج ۳، ب ۳۷۱۷ بعد .

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقیی کیش آمس نیست
ب ۱۱۹

غریب : دور از وطن ، دور از فهم و ادراک ، شگفت و کم یاب .
جان یعنی روح انسان درین جهان مادی غریب است بدان مناسبت که از وطن اصلی خویش بدور افتاده و نیز برای آنکه شناخت وی دشوار است و هر کس نمی‌تواند روح را بشناسد ولی معنی نخستین ترجیح دارد زیرا مولانا غربت جان را در دفتر سوم تفسیر و شرح کرده است بدینگونه :

چونک هر جزوی بچوید ارتفاق چون بود جان غریب اندر فراق
گوید ای اجزای پست فرشیتم غربت من تلختر من عرشیم
مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۴۳۴ بعد

و چون جان مجرد است از اینرو زمانی و مکانی نیست زیرا زمان بعقیده متقدمین مقدار حرکت فلک اطلس است و موجوداتی که در زیر فلک اطلس قرار دارند ظرف زمان شامل آنها می‌شود ولی مجردات که از عالم غیبند برتر از زمان و مکان محسوب می‌گردند و جان که مجرد و از آن جهانست مشمول تقسیمات اجزاء زمان یعنی دی و امروز و فردا نیست و بدین مناسبت مولانا گفته است : شمس جان باقیی کیش آمس نیست .

و بطریق ساده‌تری توان گفت که تقسیم زمان به امروز و دیروز و فردا برای کسی است که بر روی زمین زندگی می‌کند و از روی طلوع و غروب آفتاب روز

و شب را قیاس می‌گیرد و بحسب تقدّم و تأخّر طلوع و غروب آفتاب در مدتی معین یکی را امروز و دیگری را دیروز می‌نامد ولی موجودی که از زمین برتر باشد و میان او و آفتاب حائلی وجود نداشته باشد اگر هم مادی فرض شود روز و شب نسبت با وجود ندارد چنانکه در موضع دیگر از مثنوی فرموده است:

چون زمین برخاست از جوّ فلک نه شب و نه سایه باشد لی و لکک
هر جا سایه است و شب یا سایه‌نگه از زمین باشد نه از افلاک و مه
مثنوی: ج ۳. ب ۳۵۶۷ بعد

پس جان که مجرد است و در مکان نیست و جایش عالم غیب است از این فرض برتر است که امروز و فردایی برایش تصور کنیم. نظیر آن در جای دیگر از مثنوی:

لا مکانی که در و نور خداست ماضی و مستقبل و حال از جاست
ماضی و مستقبلش نسبت بتوست هر دو بیک چیزند پنداری که دوست
ج ۳. ب ۱۱۵۱ بعد
شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل او تصویر کرد
لیکک شمس که ازو شده هست اثر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو تا در آید در تصور مثل او
ب ۱۲۲-۱۲۰

اثر: کره آتش که بعقیده قدما زیر فلک قمر و بالای کره هوا قرار دارد، فلک.

گنج: اسم مصدر است از گنجیدن بمعنی قرار گرفتن چیزی در چیز دیگر بی کمی و کاستی، حد و وسعت ظرف نسبت بمظروف.

شمس، مطابق تعریف منطقیان مفهومی است کلتی که قابل اشتراك است ولی

بحسب خراج یک فرد بیشتر ندارد بجهت آنکه دنیای حکمای یونان منحصر بوده است در افلاک نه گانه و عالم عنصری که یک منظومه شمسی است و برین فرض، آفتاب را کلی متحصر در فرد شمرده اند بنابراین مقدمه، مولانا آفتاب حسنی را با شمس حقیقت مقایسه می کند از آنرو که نظیر اولین قابل فرض و تصور است ولی دومین در تصور نمی گنجد و ذهن و ادراک بشری بر آن محیط نمی شود و نمی تواند آنرا متمیز و مشخص کند و معلوم است که چیزی تا در ذهن تشخیص و امتیاز پیدا نکند مثل و شبیه آنرا نمی توان در تصور آورد. غزالی این مضمون را در احیاء العلوم (ج ۲، ص ۱۹۱) بنحو کلی تقریر کرده است.

چون حدیث روی شمس الدین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید
ب ۱۲۳

شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی، معشوق مولانا و کسی که دریای وجود وی را در جوش و خروش آورد، از مردم تبریز و ابتدا مرید ابوبکر سلته باف تبریزی بود و پس از آن بخلقه مریدان رکن الدین سجاسی درآمد و چون رکن الدین سجاسی مسلم است که تا سال ۶۰۶ زنده بوده و پس از آن خبری از وی نداریم پس شمس الدین باید در ربع آخر قرن ششم متولد شده باشد، تاریخ ورود او بقونیه بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخره سال ۶۴۲ بود و درین هنگام نزدیک شصت سال داشت و او تا روز پنجشنبه بیست و یکم شوال سال ۶۴۳ در قونیه مقیم و همدم و دمساز مولانا بود، درین هنگام بر اثر بدخواهی و حسد بعضی از مریدان مولانا و خویشان وی بدمشق مسافرت کرد و باز در سال ۶۴۴ بقونیه باز آمد و تا سال ۶۴۵ در قونیه اقامت داشت، پایان کاروی معلوم نیست و باحتمال قوی تر او نا پدید شد و دیگر بقونیه باز نگشت، داستان ارادت و عشق مولانا بدین پیر آتش دم هیجان انگیزیکی از

عجائب تاریخ تصوف است و هیچ کس نمی‌تواند به از مولانا آنرا شرح دهد ، دیوان کبیر مولانا شرح این قصه شوزانگیز است ، (جمع : رساله در تحقیق احوال و زندگانی جلال‌الدین محمد و صنائم آن ، طبع طهران ، ص ۹۱-۴۸ ، ۲۱۱-۲۰۰) .

مصراع دوم اشاره است به‌عده منجمین که جای آفتاب را در فلک چهارم فرض می‌کرده‌اند .

لَا تُكَلِّفُنِي فَإِنِّي فِي الْفَنَاءِ كَلَّتْ أَفْهَامِي فَلَا أَحْصِي ثَنَا

ب ۱۲۸

لا اُحْصِي ثَنَا : مأخوذ است از حدیث : اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَاَعُوْذُ بِمُعَاْفَاةِكَ مِنْ عُقُوْبَتِكَ وَاَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ لَا اَحْصِي ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰی نَفْسِكَ . احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲ .

ثنا گفتن نشانه صحو و هشیاری است و کسی که بی‌خوبش و مستغرق باشد رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد و بدین مناسبت است که مولانا از ستایش و ثنای شمس تبریز تن می‌زند زیرا حال استغراق و بیخودی بروی غالب شده است .

و از ابوالقاسم جنید (متوفی ۲۹۷) نقل کرده‌اند : مَنْ عَرَفَ اللّٰهَ كَلَّ لِسَانُهُ . (کشف المحجوب ، چاپ لنین گراد ، ص ۳ ، ۴۶۴) و ابوبکر واسطی (متوفی حدود ۳۲۰) گفته است : مَنْ عَرَفَ اللّٰهَ تَعَالٰی اِنْقَطَعَ بَلَّ خَرَسَ وَاِنْقَمَعَ . (رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۴۱) .

من چه گویم یک‌رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

ب ۱۳۰

مقصود آنست که شرط بیان و وصف از هیچ طرف وجود ندارد چه نسبت

بمولانا که از فرط استغراق و مستی قادر بر اداء مطلب نیست و چه نسبت بمعشوق از آن جهت که مثل و مانند ندارد و راهی برای توصیف او پدید نمی‌شود زیرا معانی را بوسیله تشبیه بیان می‌کنند و آن حقیقت که بیانند باشد چیزی که او را بدان تشبیه کنند بضرورت وجود ندارد.

و اینک نظیر این تعبیر :

از من رگ جان بریده بادا گری تو رگیم هست هشیار

دیوان ، ب ۱۱۱۲۲

یک رگ اگر درین تن ماهوشیار هست با او حساب دفتر هفتاد و اند کن

دیوان ، ب ۲۱۵۶۱

اندر تن من یک رگ هشیار نماندست ای رفته می عشق تو اندر رگ و در پی

دیوان ، ب ۳۵۷۲۱

قالَ اطعميني فاني جايعٌ واعتجل فالتوقت سيف قاطعٌ

ب ۱۳۲

وقت : بخشی از زمان است باعتبار حدوث امری در آن . و در تعبیرات

صوفیه معانی مختلف دارد :

اول : وصف غالب بر دل بنده مانند قبض و بسط و حزن و سرور و

خوف و رجا .

دوم : حالی که ناگهان بدل سالک در آید و بغلبه تصرف ، ویرا از حال

خود بازستاند و منقاد حکم خود گرداند .

سوم : حال میان گذشته و آینده از زمان مراقبه .

چهارم : حالت متوسط مابین تمکین و تلوین که بشمکین نزدیک تر باشد .

پنجم : حالتی که رسم وقت از روی کشف مستغرق در حق شود و عین آن

زایل نشود .

الْوَقْتُ سَيْفٌ : از تعبیرات دیرین صوفیان است ، از محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰) نقل کرده‌اند : صَحِبْتُ الصَّوْفِيَّةَ عَشْرَ سِنِينَ مَا اسْتَفَدْتُ مِنْهُمْ إِلَّا هَذِينَ الْحَرْفَيْنِ الْوَقْتُ سَيْفٌ وَ أَفْضَلُ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تَقْدِرَ . (الكلمات المنقطة من قول الامام الاعظم الشافعي المطلبي ، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک) .

و مقصود آنست که وقت بتصرف خود ، سالک را از امور دیگر گسسته می‌دارد چنانکه شمشیر بهره‌بردار برسد آزای برد و بعضی گفته‌اند که شمشیر صاف و هموار است و برنده نیز هست همچنین وقت صفت لطف و قهر دارد ، هر که تسلیم وقت شود از لطف آن برخوردار گردد و هر که سر از حکم آن باز زند بقهر روی گرفتار شود و محوش کند .

و شاید معنی چنین باشد که وقت مانند شمشیر که زود گذاره می‌شود در گذر است و نمی‌پاید ؛ آرا مغتنم باید داشت چنانکه از گفته سعدی استنباط توان کرد .

مکن عمر ضایع با فسوس و حیف که فرصت عزیز است و الوقت سیف

در دیوان کبیر نیز این تعبیر دیده می‌شود :

اسباب عشرت راست شد هر چه دلم می‌خواست شد

الوقت سیف قاطع لا تفتکر فی ما مضی

دیوان ، ب ۲۹۵۹

برای اطلاع از معانی وقت ، جمع : اللمع ، چاپ لیدن ، ص ۴۳۲ ، رساله

قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۳۱ ، کشف المحجوب هجویری ، طبع لنین گراد ، ص

۴۸ ، عوارف المعارف ، حاشیه احياء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۳۲۹ ،

شرح شطحیات روزبهان بغلی ، چاپ طهران ، ص ۵۴۸ ، شرح منازل السائرین ،

طبع مصر ، ص ۱۷۳ ، نفائس الفنون ، طبع طهران ، ص ۱۷۰ .

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مردِ صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی
ب ۱۳۳ ، ۱۳۴

ابن الوقت: صوفی است باعتبار آنکه فرصت را از دست نمی دهد و
آنچه فریضه است در حال و بوقت خود ادا می کند و عمر را بباطل نمی گذراند و
یا بلحاظ آنکه بحکم وارد غیبی است و هر چه مقتضای آن باشد در عمل می آورد.
(رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۳۱ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ص ۱۱۲ ،
۲۸۹ ، نفائس الفنون ، طبع طهران ، ص ۱۷۰) و اینکه امروز آنرا بمعنی بی بند و
بار و لا ابالی در فکر و عمل بکاری برند بکلی دور از منظور صوفیان است .

طریق: راه سلوک ، طریقت ، مسلک تصوف درین مورد .

صوفیان باغتنام فرصت و وقت اهمیت بسیار می داده اند و معتقد بوده اند
که دست و دل درویش باید پیوسته در کار باشد و مناسب حال خود بوظائف
قلبی یا اعمال ظاهری همواره قیام کند و نفس را بحال خود باز نگذارد چه در
آن هنگام نفس بی کار نمی نشیند و از طریق وسوسه خاطر سالک را مشوش و افکار
پریشان و بیهوده را بروی مسلط می سازد و بکارهای باطل می نگارد و بنابراین
صوفی همواره بکاری که در خور است اشتغال دارد و در آنچه بود یا خواهد
بود اندیشه نمی کند و وقت را عزیزترین چیزی می شمارد و بدین مناسبت او را « ابن
الوقت و یا ابن وقتیه » می گویند و معلوم است که اگر کسی بامید فردا کار
امروز را از دست دهد زندگی و فرصت نقد را از دست داده و به فردا هم
نرسیده است و شاید که هرگز نرسد و اگر تسویف و محاضله بردل غالب آید پیوسته
عمر بهدر می رود و آدمی مانند کسی است که سرمایه را همواره به نسیه می دهد و
چیزی بجای آن نمی نهد و در نتیجه سرمایه او در نسیه مستهلک می گردد و هیچ
چیز برای او باقی نمی ماند ، مولانا درین ابیات همین مطلب را بیان می فرماید که از

اصول مهمّ طریقت است ، این ابیات هم نزدیک بدین معنی است :
 چو این وقت بود دامن پدر گیرد چه صوفیم که بامید دی و فردایم
 دیوان ، ب ۱۸۲۷۱

مگو نام فردا اگر صوفی همین دم یکی شو اگر همدی
 همان مأخذ ، ب ۳۳۴۷۵

چو مرد عشرتے ای جان بکف کن دامن سانی
 چو ابن الوقتی ای صوفی میاور یاد پار ای دل
 همان مأخذ ، ب ۳۵۳۰۳

غزالی نیز درین مورد شرحی بسیار مؤثر و بیدارکننده دارد . (احیاءالعلوم،
 چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۳۲۹) .

گفتمش پوشیده خوشتر سیر یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار
 خوشتر آن باشد که سیر دلبران گفته آید در حدیث دیگران
 ب ۱۳۵ ، ۱۳۶

راز داری یکی از اصول اولین طریقت است که در آغاز سلوک بسالکان
 می آموزند (رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۸۲) و مرید باید که راز خود
 را از همه کس پوشیده دارد حتی از بند گریانش و هم اکنون معمول مشایخ
 است که هنگام بیعت که آنرا « بیعت ولویّه » می نامند از نومریدان تعهدی به
 « کتمان سر » می گیرند ، مولانا درین ابیات روش خود را در شرح اسرار و
 حقائق و ذکر مقامات یاران خود بیان می کند ، او با تجربه تلخ و زهر آگینی که
 از عشق فاش و آشکار خود بشمس تبریز گرفت ، برای آنکه حسد و بدخواهی
 شیخان و سالکان کوتاه بن را که در آن ایام بقونیه بسیار بودند برنینگیزد ، درین
 کتاب ، درجات بلند یاران گزین خود را در شرح مراتب انبیا و اولیای پیشین
 بیان فرموده و بدین نکته چند جا اشارت کرده است ، از جمله :

مدح حاضر وحشتت از بهر این نامِ موسیٰ می برم قاصد چنین
 ورنه موسیٰ کتی روا دارد که من پیش تو یاد آورم از هیچ تن
 مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲۴۹۴ ، ۲۴۹۵

گفت مکتشوف و برهنه و بی غلول باز گو د فَعَم مَدِه ای بوالفضول
 ب ۱۳۷

مکتشوف : بی پرده ، آشکار .

برهنه : عریان ، مجازاً ، روشن و آشکار و خالی از تعریض و کنایت .

غلول : دزدی و خیانت ، بے غلول : مجازاً ، بے کم و کاست .

برهنه و بے غلول : و او عطف پس از کلمهٔ مختوم به « هاء مختفی » گاه

در شعر با سکون تلفظ می شود مانند :

نیره و پسر داشت هفتاد و هشت بزد کوس و آمد از ایوان بدشت

شاهنامه

زواره و فرامرز با او بهم ز هرگونه ای رای زد بیش و کم

همان مأخذ

همی گشت گرد سپه یکک تنه که دارد نگه میسره و میمنه

همان مأخذ

دفع دادن : واپس زدن ، از سر واکردن ، بهانه آوردن . نظیر :

ز خود می دفع داد از روی خوابش نداد این یکک سخن را یکک جوابش

خسرونامهٔ عطار (فریدالدین)

نیز جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ مجلد هفتم دیوان کبیر ،

انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : دفع دادن ، دفع گفتن .

بیت مورد بحث در نسخهٔ موزهٔ قونیه ، مکتوب ۶۷۷ بدینگونه آمده

است :

گفت مکشوف و برهنه گوی این آشکارا به که پنهان ذکر دین
ولی سپس آنرا اصلاح کرده اند .

پرده بردار و برهنه گو که من می نخسیم با صنم با پیرهن

ب ۱۳۸

نظیر آن از دیوان کبیر :

با تو برهنه خوشترم جامه تن برون کنم

تا که کنار لطف تو جان مرا قبا بود

دیوان ، ب ۵۸۵۲

بگشا نقاب از رخ که رخ توست فرخ

تو روا مبین که با تو ز پس نقاب گویم

ب ۱۶۹۷۲

در مثنوی :

گفت لبسش گرز شعر و ششترست

اعتناق بے حجابش خوشترست

ج ۶ ، ب ۴۶۱۸

گفتم ار عریان شود او در عیان نه تو مانی نه کنارت نه میان

ب ۱۳۹

صوفیه می گویند ظهور حقیقت بنحو اطلاق یا بنعت جلال مستلزم فنای

عبد و استهلاک اوستا مانند نهرهای کوچک که در بیابان که از ناگاه سیلی قوی

و پهنای بر آن بگذرد و آن همه را در وجود خویش محنتی کند و یا چون آفتاب

که از مشرق برآید و ستارگان در شعاع آن ناپدید شوند و یا موری که پیل را

بلانه خود مهان کند و چون پیل پای بر روی لانه اش نهد یکسره ویران گردد

همچنین تجلی معشوق برعاشق مقتضی فنا و نسی وجود و سلب اوصاف و محو

آثار اوست چنانکه فرموده است :
گفت عاشق دوست می جوید بتفت
چونک معشوق آمد آن عاشق برفت
عاشق حقیقی و حق آنست که
چون بیاید نبود از تو تار مو
صد چون تو فانست پیش آن نظر
عاشقی بر نقی خود خواجه مگر
سایه و عاشق بر آفتاب
شمس آید سایه لا گردد شتاب
مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۶۲۰ بیعد

و در ضمن تمثیلی گوید .

از بهر مرغ خانه چون خانه بسازی
اشتر درو ننگنجد با آن همه درازی
آن مرغ خانه عقلست و آن خانه این تن تو
اشتر جمال عشقست با قد و سرفرازی
رطل گران شه را این مرغ بر نتابد
بویی کزو بیای صد مغز را بسازی
دیوان ، ب ۳۱۱۶۸ بیعد

و ظاهراً سخن شیخ سعدی ناظر بدین معنی است :

یا مکن با پیل بازان دوستی یا بنا کن خانه‌ای در خورد پیل
نرم نرمک گفت شهر تو کجاست که علاج اهل هر شهری جداست
ب ۲۴۷

اطباء قدیم برای هریک از شهرها باعتبار نزدیکی و دوری از خط استوا
و قطب شمال و پستی و بلندی و نزدیکی و دوری از کوهستان و دریا و نوع زمین
که سنگستان یا رمل و ریگزار باشد هوا را و برای ساکنان آن ، مزاجی قائل
بوده‌اند و شرط کرده‌اند که طبیب بهر شهری که می‌رود باید که از طبیعت هوا و
آب و غذاهای متداول و امراض عمومی آن پرسد و با رعایت جمیع این امور

بمعالجه پردازد ، ابن ابی اصیبه حکایتی از معالجات شگفت محمد بن زکریا رازی (۳۱۳ - ۲۵۰) نقل می کند که او بسبب پرسش از نوع آبهای که مریض در اثناء سفر نوشیده بود مرض را تشخیص کرده و بیمار را معالجه نموده بود . مولانا درین بیت بدین نکته اشاره فرموده است . (کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۶۸ - ۱۶۴ ، طبقات الاطباء ، طبع مصر ، ۱۲۹۹ ، ج ۱ ، ص ۳۱۱) .

خار درد لگر بدیدی هر نحسی دست کی بودی غمان را بر کسی

ب ۱۵۳

این بیت را از دوراه می توان تفسیر کرد : یکی آنکه حدوث خیال و کلیه انفعالات نفسانی مسبوق است باموری که غالب آنها اختیاری نیست از قبیل مواردی و تأثیر محیط و کیفیت تلقی حوادث خارجی ، کیفیت ظهور افکار خود بسوابق ذهنی ارتباط تمام دارد و بدین سبب ممکن است امری نسبت بیکی از ما ایجاد سرور کند و نسبت بدیگر کس غم و اندوه بیار آورد گذشته از آن که درجات غم و اندوه و شادی نیز نسبت باشخاص تفاوت دارد که آن نیز با کیفیت تلقی حوادث مرتبط است و اسباب انفعالات درونی متعدد و اکثر برخود آدمی پوشیده است و چون خیالی حادث گشت دفع آن بسهولت میسر نمی گردد پس آنچه مبدأ غم و اندوه می شود بیرون از اختیار بکار می افتد و سلسله تصورات را در جنبش می آورد و در نتیجه آدمی بے آنکه بخواهد ، اندوهگین و غمناک می شود ولی مردان حق که بر علاج دل توانا هستند ارزش حوادث و اهمیت آنها را بواسطه ریاضت نفسانی و گشودن چشم دل از میان می برند و یا کمتر می کنند تا بر اثر تربیت صحیح ، سالک از بند غم و شادی آزاد می گردد و اموری که دیگران مهم می شمارند در چشم او از اهمیت می افتد ، این مطلب را مولانا بتفصیل بیشتر بیان می کند :

آن خدا لے کز خیالی باغ ساخت وز خیالی دوزخ و جای گداخت
پس که داند راه گلشنهای او پس که داند راه گلخنهای او

دیدبان دل نبیند در مجالی کز کدامین رکنِ جان آید خیال
تگر بیدی متطلّعهش را ز احتیال بند کردی راهِ هر ناخوش خیال

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۰۴۴ پیعد

دوم آنکه امراض روحی دیر علاج می‌شود و تشخیص آنها نیز دشوار است و کار هر کس نیست و اگر هر کسی می‌توانست این بیماریها را بشناسد و درمان آنها را بداند جای غم نبود . ولی گمان می‌کنم معنی اوّلین ترجیح دارد .

کس بزیر دمِ نخر نخاری نهد نخر نداند دفعِ آن برمی‌جهد

ب ۱۵۴

ظاهراً از شوخیهای بزمه مردم قدیم این بوده است که بزیر دم ستوران نخاری فرو می‌برده‌اند . در آداب الحرب والشجاعة این عمل ، زشت شمرده شده است : « و هر که نخر در زیر دم اسب مردمان نهد تا چون بر نشیند مردم را بر زمین زند » .

آن حکیمِ خارچین استاد بود دست می‌زد جابجا می‌آزمود

ب ۱۵۷

خارچین : مجازاً ، کسی که موضع درد و علت را بشناسد و بر معالجه آن قادر باشد . اطباء محلّ درد را بوسیلهٔ لمس و فشار دست تشخیص می‌دهند ، این بیت اشاره بدین اصل است .

با حکیم او قصّه‌ها می‌گفت فاش از مقام و خواجگان و شهر و باش

ب ۱۵۹

فاش : اصل عربی آن « فاشی » است ولی چون لفظ منقوص مانند قاضی و داعی در حال رفع و جرّ ، اعلال می‌شود و یاء آن می‌افتد و بدین صورت درمی‌آید : قاضی ، داعی - ظاهراً فارسی زبانان در بعضی موارد این حالت را معتبر داشته‌اند با حذف تنوین ، از قبیل : صاف ، داج ، یمان . بجای صافی ،

داجی ، یمانی ، فاش نیز ازین نوع استعمال است .

باش : اسم مصدر از باشیدن ، اقامت ، اقامتگاه .

نبض او بر حال خود بد بسی گزند تا پرسید از سمرقند چو قند

ب ۱۶۷

سمرقند را پیشینیان بسبب سبزی و خرمی و فراوانی نعمت و کثرت باغها و مزارع یکی از چهار بهشت روی زمین انگاشته‌اند ، این بهشتها یا جنات اربعه عبارت است از : غوطه دمشق ، شعب بَوَّان در فارس ، اُبُلّه در بصره ، صغد سمرقند . مولانا بتصریح خود ، یکجک چند در این شهر مقیم بوده است . (فیه مافیه ، طبع طهران ، بتصحیح نگارنده ، ص ۱۷۳ ، ۳۳۳) و گمان می‌رود که خاطرات ایام کودکی در تشبیه سمرقند به قند مؤثر بوده و تنها مناسبت لفظی موجب این تشبیه نشده است .

گفت کوی او کدامت در گذر او سر پل گفت و کوی غانفر

ب ۱۷۰

سر پل : بے گمان همان رأس الطاق است که بتصریح مقدسی آبادترین محلی بوده است در سمرقند . (احسن التقاسیم ، لیدن ۲۷۹) و نزدیک بازار سمرقند واقع می‌شده است (معجم البلدان در ذیل : سمرقند) از منتخب مشیخه سمعانی چنین برمی‌آید که آن پل را « قنطرة غانفر » می‌نامیده‌اند و نزدیک بدان مقبره‌ای نیز بوده است . اینک نص گفتار سمعانی : « ابو علی الحسین بن علی بن ابی القاسم التلامشی من اهل فرغانة و لامش احدی قراها سکن سمرقند ، ورد رسولاً من جهة الخاقان محمد بن سلیمان الی امیر المؤمنین المسترشد بالله و تکلم مع ائمة مروی فی عدة مسائل اجاد فیها و کانت ولادته فی سنة احدی و اربعین و اربعائة بقریة لامش و وفاته بسمرقند فجر يوم الاثنين الخامس من شهر رمضان فی سنة اثنین و عشرين و خمائة و صلّی علیه فی مُصلّی العید و دفن فی مقبرة

قنطرة غانفر عند فارس البغدادي رَحِيمَهُمَا اللهُ وَزَرْتِ قَبْرَهَا غَيْرَ مَرَّةٍ .
منتخب مشیخه سمعانی ، نسخه عکسی ، ورق ۹۲ .

پس گوی غانفر نزدیک بهمین قنطره واقع می شده که بازار شهر پیوسته
است . و حذف تا از « کدامست » مطابق تلفظ معمولی و چنانست که رودکی
گوید :

ور ببلور اندرون بینی گوئی گوهر سرخست بکف موسی عمران

تاریخ سیستان ، طبع طهران ، ص ۳۱۸

گورخانه رازی تو چون دل شود آن مرادت زودتر حاصل شود

ب ۱۷۵

گورخانه : مقبره ، نظامی گوید :

همان گورخانه ز غاری گزید کز آتش در آن غار نتوان خزید

آندراج

و حذف کسره اضافه بنا بر آنست که شعرا گاه کسره اضافه را پس از

هاء مخفی در شعر حذف می کرده اند . مانند :

گفتم اعدای او دروغ زن اند گفتم همچون مسیلمه کذاب

دیوان عنصری ، نسخه خطی

و تعبیر « گورخانه راز » ناظر است بدین جمله : « صُدُورُ الْأَحْرَارِ

قُبُورُ الْأَسْرَارِ » که به امیرالمؤمنین علی علیه السلام نسبت داده اند (امثال و

حکم دهخدا) و در رساله قشیریته (چاپ مصر ، ص ۴۵) جزو کلمات صوفیه

آمده است . و در شرح انقروی و یوسف بن احمد مولوی بدینگونه روایت

شده است : قُلُوبُ الْأَحْرَارِ قُبُورُ الْأَسْرَارِ . و وجه تشبیه از آنست که

نبش قبر در شریعت روا نیست و چون رازی بدل سپرده شد کتمان آن لازم و

افشاء آن نارواست .

و اما اینکه کتمان سر موجب آن می شود که آدمی بمراد خود زودتر برسد
 ظاهراً سببش آنست که گفتار، خود نوعی عمل است و غالباً انسان بگفتن قناعت
 می کند و دست از عمل می کشد زیرا اراده او در آن حالت بستی می گراید و
 بهمان گفتن خرسند می گردد و فضیل بن عیاض از مشایخ صوفیه (متوفی ۱۸۷)
 بدین نظر گفته است : مَنْ عَدَّ كَلَامَهُ مِنْ عَمَلِهِ قَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا فَمَا
 يَعْنِيهِ . (رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۵۹) و ما خود می بینیم که مردم
 پُرگو در عمل ضعیف اند و کسی که خشم خود را بروز می دهد کمتر دست بانتمقام
 می زند و شاید سنائی بهمین مناسبت گفته است :

کین دیرینه در دل آر تمام کان قوی باعنی است بر اقدام

حدیقه سنائی ، طبع طهران ، ص ۵۸۷

تا بدان حدّ که می گویند : سگی که پارس می کند نمی گیرد . همچنین
 آدمی از وصف خوشی لذت می برد زیرا در آن نوعی اقناع نفس است مطابق
 مثل معروف : وَصَفُ الْعَيْشِ نِصْفُ الْعَيْشِ . و پیران از کارمانده بوصف
 لذت و یا دلیری و کاردانی و آنچه کمال نفس می شمردند خود را مشغول می دارند
 و لذت می برند و منشأ این همه ، چیزی جز همان اصل مهمّ نیست .

علاوه بر آنکه اظهار سرّ و اعلام تصمیم سبب می شود که بعضی از روی
 حسادت و بدخواهی ، موانع پیش روی کار بوجود آورند و یا از راه ملامت
 و یا استهزا اراده آنکس را که بکاری مصمّم است متزلزل و سست گردانند
 و هر صورت گفتار مولانا قابل توجیه است .

گفت پیغامبر که هر که سرّ نهفت زود گردد با مراد خویش جفت

ب ۱۷۶

مقصود حدیث ذیل است : اسْتَعِينُوا عَلَيَّ اِنْجَاحِ الْحَوَائِجِ
 بِالْكِتْمَانِ فَاِنَّ كُلَّ ذِي نِعْمَةٍ مَحْسُودٌ . (احادیث مثنوی ، انتشارات

دانشگاه طهران ، ص ۳ ، نیز عیون الانخبار ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۸)
دانه چون اندر زمین پنهان شود سیر او سترسبزی بستان شود

ب ۱۷۷

از سنایی بشنوید :

آن نبینی که تخمها در گیل نماید بهیچ ظالم دل
کم ز خاک و خاک نعمت ساز از زمستان نهفته دارد راز
و عدها باشد حقیقی دل پذیر و عدها باشد مجازی تاسه گیر
حدیقه ، طبع طهران ، ص ۴۸۳

ب ۱۸۰

تاسه گیر : خفقان آور ، مجازاً ، چیزی که قلق و بیقراری آورد چنانکه
گویای راه نفس را گرفته است . (جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ،
ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ، درذیل : تاسه .)
بیان تأثیر صدق و کذب است از آن جهت که دل پاک راست را از دروغ باز
می شناسد و بدان آرامش می پذیرد و حس درونی این دو را بخوبی تمیز می دهد
چنانکه از سخن راست مطمئن می شود و دروغ را خود بخود رد می کند ولی شرط
این تمیز ، پاکی دل از غرض و دوری ذهن از اوهام است چه در غیر آن صورت ،
دیده دل غلط می بیند و درست داوری نمی کند چنانکه فرموده است :

دل بیارامد بگفتار صواب آنچنانک تشنه آرامد بآب
جز دل محبوب کورا علتیست از نبیّش تا غیبی تمیز نیست
مثنوی ، ج ۶ ، ب ۴۲۷۶ بعد

نیز ج ۲ ، ب ۲۷۳۲ بعد .

و عده اهل کرم گنج روان و عده ناهل شد رنج روان

ب ۱۸۱

گنج روان : گنجی از مسکوک رایج ، و بگفته فرهنگ نویسان ، گنج قارون . (آندراج)

اندر آمد شادمان در راه مرد بی خبر کان شاه قصد جانش کرد

ب ۱۹۱

مناسب است بامضمون کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام : وَ رَبُّ سَاعٍ فِي مَائِضُهُ . کتاب المبین ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۴۸۱ ، و نظیر آن آیات ذیل است :

وَ كَمْ مِنْ طَالِبٍ يَسْعَى لِشَيْءٍ وَ فِيهِ هَلَاكُهُ لَوْ كَانَ يَدْرِي

البيان والتبيين ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۱۹

كَمْ مِنْ حَرِيصٍ عَلَيَّ شَيْءٍ لِيُذْرِكَهُ

وَ عَلَّ إِذْرَاكُهُ يُدْنِي إِلَيَّ عَطْبِيهِ

وَ رَبُّ مُلْحٍ عَلَيَّ بَغِيَّةٍ

وَ فِيهَا مَنِيَّتُهُ لَوْ شَعَرَ

عیون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۳ ص ۱۹۱

ای شده اندر سفر با صد رضا خود بپای خویش ناسوء القضا

ب ۱۹۳

سوء القضا : تعبیست مستفاد از حدیث : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ

النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ وَمِنْ ذَرَكِ الْأَعْدَاءِ وَمِنْ

جُهِدِ الْبَلَاءِ . (صحیح مسلم ، چاپ مصر ، ج ۸ ، ص ۷۶) و مستعمل است

در احیاء العلوم (چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۲۵۴ ، و طبقات الشافعیة از سبکی ،

چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۱۹۹)

در خیالش ملک و عز و مهتری گفتم عزرائیل رو آری بری

ب ۱۹۴

مصراع دوم بر طریق سخریه و استهزا و مناسب است با مضمون جمله :
 يَقْدَرُ الْمُقَدَّرُونَ وَالْقَضَاءُ يَضْحَكُ . (ربیع الا برار ، باب الطمع
 والرجاء ، نسخه نخطی متعلق بنگارنده) .

سوی شاهنشاه بردندش بناز تا بسوزد برسرِ شمعِ طیراز

ب ۱۹۶

طراز : بفتح و کسر اول شهری بوده است تقریباً در هشتاد میلی اسپنجاب
 (سیرام) بسوی شمال شرق که مردم آن از زن و مرد بخوب روی ضرب المثل
 بوده اند (بلدان الخلافة الشرقية ، طبع بغداد ، ص ۵۳۰)

شکر شاهیت از طراز گذشت می خور از دست لعبتان طراز

دیوان فرخی ، طهران ص ۲۰۴

یک زمان خالی نباشد مجلس و میدان او

از سواران چگل وز ماهرویان طراز

دیوان قطران ، طبع تبریز ، ص ۱۸۶

و « شمع طراز » تعبیر است نظیر : « شمس خویان طراز » :

یاد باد آن شب کان شمس خویان طراز

بطرب داشت مرا تا بگه بانگ نماز

دیوان فرخی ، ص ۲۰۱

و « ماه نیکوان چین و طراز » :

ز چین زلف مه نیکوان چین و طراز

همیشه سلسله ساز است باد و درع طراز

دیوان قطران ، ص ۱۸۴

و « آفتاب ترکستان » :

بنفشه زلف من آن آفتاب ترکستان همی بنفشه پدید آرد از دولاله ستان

دیوان فرخی . ص ۲۵۴

بعد از آن از بهر او شربت بساخت تا بخورد و پیش دختر می گذاخت

ب ۲۰۲

شربت : مقدار خوراک از دوا خواه جامد یا مایع ، خوردن دوا . (بحر-
الجواهر در ذیل : شربت) .

عشقهایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت رنگی بود

ب ۲۰۵

دوام عشق و هر خواهشی مرتبط است بدوام و پایداری آنچه‌ی که
مطلوب و معشوق باشد پس عشق بر آب و رنگ و حسن صورت پایداری نمی‌ماند
از آن‌رو که آب و رنگ خود نمی‌پاید و زوال می‌پذیرد و خود آن عشق نیست
و نوعی هوس‌رانی و بازی خیال است و ناچار عاقبت بر سوائی و رنگ و بدنای
می‌کشد ، و از نظر صوفیه عشق آنجاست که عاشق را مراد و هیچ خواهش و
حظ نفس باقی نمانده باشد و بدین جهت است که محبت را به نحو جمیع خواهشها
و سوختن و زوال حاجت و اوصاف تعریف کرده‌اند . (احیاء العلوم ، چاپ
مصر ، ج ۴ ، ص ۲۵۸) و معلوم است که هر علاقه و محبتی که معلول حاجت
و مرادی جز معشوق باشد وقتی آن حاجت بر آید و مراد حاصل گردد آن محبت
و علاقه از هم می‌گسلد و زوال می‌پذیرد چنانکه در حدیث آمده است : « مَنْ
أَحَبَّكَ لِيَشِيءَ مَلَكَكَ عِنْدَ انْقِضَائِهِ . » (احادیث مشنوی ، انتشارات
دانشگاه طهران ، ص ۲۰۴) و از ابوالقاسم جنید نقل کرده‌اند : كُلُّ مَحَبَّةٍ
تَكُونُ بَعْوَضٍ فَإِذَا زَالَ الْعِيُوضُ زَالَتِ الْمَحَبَّةُ . (احیاء العلوم ، ج
۴ ، ص ۲۵۸) و می‌گویند : إِيَّاكَ وَمَنْ مَوَدَّتْهُ عَلَيَّ قَدَرِ حَاجَتِهِ
فَعِنْدَ ذَهَابِ الْحَاجَةِ زَوَالَ الْمَحَبَّةِ . (عيون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۳ ،
ص ۸۳) و بنابراین خواه « رنگی » را بمعنی حقیقی و خواه بمعنی مجازی فرض
کنیم می‌توان گفت که عاقبت عشق که از رنگ خیزد رسوائی است زیرا سرانجام

روشن می‌شود که آن عاشق دروغ‌گوی و متظاهر بوده و از حقیقت بوی نبرده است. و این معنی منافاتی ندارد با آنچه در سابق مولانا فرموده است: «عاشقی گر زین سروگرز آن سراسر است» چه در عشق مجازی نیز عاشق بمرتبه‌ای می‌رسد که خود و مرادات خود را در کُلّ فراموش می‌کند و چنان در معشوق محو و مضمحل می‌شود که قدرت تحلیل و تجزیه را از دست می‌دهد و بهیچ‌روی نمی‌داند که چرا دل بمعشوق داده است ولی عاشق رنگ و حاجت بخوئی آگاه است که دلیل هوس او چیست و پیوسته بدنبال حاجت خویش است و اگر حاجت او برآید و یا از نیل بمراد نومید گردد دست از طلب می‌کشد و خواهش خود را از دگر کس مطالبه می‌کند.

کاش کان هم ننگ بودی یکسری تا نرفتی بر وی آن بده داوری

ب ۲۰۶

بموجب این حکایت، عشق کنیزک زوال پذیرفت و او نصیب دیگر کس شد و معشوق او بقتل رسید و از اینرو عشق او با ننگ (یعنی ظهور هوس) و قضاء بد توأم بود ولی شارحان مثنوی این بیت را در باره زرگر فرض کرده و بناچار تفسیرهای ناموجه کرده‌اند.

دشمن طاووس آمد پرّ او ای بسی شه را بکشته فرّ او

ب ۲۰۸

مثلی قدیم و دیرینه است و مفادش اینست که زیبائی و هرکالی حسد را رمی انگیزد و موجب هلاک می‌شود.

وَقَدْ بُهَلِكُ الْإِنْسَانَ فَضْلُ رِيَاشِهِ

کَمَا يَذْبَحُ الطَّائُوسُ مِنْ أَجْلِ رِيْسِهِ

ابوالفضل میکالی خاص‌الخاص ثعالبی، ربیع‌الابرار باب‌المال و الکسب.

- نگاه کن که بحیلت همی هلاک کنند ز بهر پر نکو طاوسان پر آن را
دیوان ناصر خسرو ، طهران ، ص ۹
- بلای من آمده همه دانش من چو روباه را مو و طاووس را پر
ابوالعلاء عطاء بن یعقوب ، لباب الالباب ، لیدن ، ج ۱ ، ص ۷۳
- طاووس را بدیدم می کند پر خورش
گفتم مکن که پر تو با زیب و با فر است
بگریست زار زار و مرا گفت ای حکیم
آگه نی که دشمن جان من این پر است
سعدالدین کافی ، همان مأخذ ، ج ۳ ، ص ۳۷۹
- نیز ، جمع : امثال و حکم دهخدا ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۱۱۴ .
- گفت من آن آهوم کز ناف من ریخت این صیّاد خونِ صاف من
ب ۲۰۹
- این نیز مثل است :
- شد ناف معطر سبب کشتن آهو شد طبع موافق سبب بستن کفتار
کلیله و دمنه ، طهران ، مینوی ص ۱۰۴
- ای من آن روباه صحرا کز کمین سر بُریدندش برای پوستین
ب ۲۱۰
- مثل دیگر است :
- شنیدم که روباه رنگین بروس خود آرای باشد چو چشم خروس
سرانجام کاید اجل سوی او و بال تن او شود سوی او
نظامی گنجوی ، امثال و حکم دهخدا ، ج ۲ ، ص ۸۱۵
- و این مثل را شیخ عطار مبنای حکایتی ظریف قرار داده است بدینگونه :
- آن دو روبه چون بهم همبر شدند پس بعشرت جفت یکدیگر شدند

عشرتی کردند باهم هردوان
 خسروی در دشت شد با یوز و باز
 عیش ایشان تلخ شد هم آن زمان
 آن دو روبه را زهم افکند باز
 ما بجای باهم رسم آخربگوی
 در دکان پوستین دوزان شهر
 گفت ما را گر بود از عمر بهر

منطق الطیر ، طهران ۱۳۴۱ ، ص ۱۳۰

آنکِ گُشتستم پی مادونِ من می ندانم که نخسبد خونِ من

ب ۲۱۲

خفتن خون : بکنایت ، پامال شدن و بهدر رفتن است ، در آثار مولانا

این تعبیر همواره بصورت منی « خون نخسبد » استعمال شده است :

چون خون نخسبد خسروا چشمم بجای نخسبد مها

کز چشم من دریای خون جوشان شد از جور و جنما

دیوان ، ب ۲۵۶

دیده خون گشت و خون نمی نخسبد دل من از جنون نمی نخسبد

ب ۱۰۲۱۱

تو مگو دفع که این دعوی خون کهن است

خون عشاق نخفته است و نخسبد بجهان

ب ۲۱۰۸۴

ز آنکِ عشقِ مُردگان پاینده نیست ز آنکِ مُرده سوی ما آینده نیست

عشقِ زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه تر

ب ۲۱۷ ، ۲۱۸

عشق در اصل ، برای حصول مُراد یا وصول بمُراد است و بنابراین

معشوق وقتی که بمیرد هیچ یک از این دو غرض بر عشق مترتب نمی گردد و عشق

خود بخود زوال می پذیرد چنانکه بچشم می بینیم که کسی هر قدر عزیز و محبوب

باشد بمحض اینکه روح از تن وی جدا گشت همت خویشان و دوستان او متوجه آنست که هر چه زودترش بخاک سپرند و از نظر دور دارند و ازین نکته میتوان نتیجه گرفت که عشق از اول بزنده و زندگی ارتباط دارد از آن جهت که خود نیز سر حیات و سرچشمه زندگی است و جنبش هر زنده از آنجا و تا بدان جاست که حد و توان و سر منزل عشق اوست و ما می دانیم که عشق از جنسیت و هماهنگی دو روح بایکدیگر منبث می شود پس عشق با مرده و مردگی مناسبتی ندارد و اگر وقتی بغلط بمرده تعلق گیرد بی گمان پاینده نمی ماند و بسرعت زایل می گردد .

و می توان گفت که عشق آنجا دوام می پذیرد که از جانب معشوق انعکاس عملی و رد فعلی خواه بصورت لطف یا در لباس قهر متصور باشد و در غیر این صورت، عشق بزودی منقطع و علقه طلب تا نه بس دیر، گسسته می شود و از اینرو عشق بر مرده که انعکاس عملی از وی ممکن نیست هرگز متصور یا دایم و پایدار نتواند بود ولی عشق زنده برخلاف این، هر روز در افزایش است چه از هر زنده ای در مقابل قول و فعل دیگر کس، آثاری بظهور می رسد که در نحوه عمل او تأثیر دارد و فی المثل سوز و گداز و التماس عاشق در جانب معشوق اثری و انعکاسی پدید می آورد که محرک و مهیج طلب و خواهش او تواند شد علاوه بر آنکه زنده را هر آنی اثری و جلوه ای دیگر است که در دل عاشق هیجانی از نو می آفریند و جنبشی تازه برمی انگیزد تا از هرنگاهی تعبیری و برای هرنازی و طنزایی تفسیری می اندیشد و پیوسته لشگر عشق را از آن جلوه ها مدد پایی می رسد تا کشور دل یکسره در تصرف عشق می آید . و اگر بگوییم که مقصود از مرده کسی است که معرفت و ذوق ندارد و یا فرض کنیم که ماده و امور مادی است هم از روش کلام مولانا بدور نیست .

عشق آن زنده گزین گو باقیست کز شراب جان فرایت ساقیست

ب ۲۱۹

همت و اراده انسان بهر چیزی که متوجه شود بامید آنست که آن چیز پایدار خواهد بود و فی المثل اگر کسی خانه‌ای می‌سازد یا تخمی در زمین می‌افشاند امید دارد که آن خانه سالها برقرار ماند و آن تخم در زمین تباه و فاسد نشود و وقتی که از دوام و بقای آن نومید باشد نه خانه می‌سازد و نه تخم در زمین می‌افشاند و حتی اگر مادر مهربان بداند که فرزند خود را سقط می‌کند زحمت حمل و سنگینی بار جنین را هرگز بر خویشتن هموار نمی‌سازد و خود گریه و زاری بوقت مرگ و فوت هر مطلوب دلیل است بر آنکه انسان چیزی را که از دست می‌دهد دائم و پایدار پنداشته است پس عشق نیز که شدیدترین مراتب علقه و دل‌بستگی است هم بامید بقا و دوام وجود است؛ گذشته از آنکه خاصیت عشق آنست که عاشق هرگز فنای معشوق را بدل خطور نمی‌دهد و هیبت و صولت عشق راه چنین خیالی را هم از اول بر روی دل عاشق فراز می‌کند و شکافی و روزنه‌ای هم باقی نمی‌گذارد بنابراین مقدمات، هم آن بهتر که سالک دل بعشق حق سپارد که زنده جاویدان است و هرگز زوال را بدو راه نیست و پیوند خاطر از محبت ماسوی بگسلد که زندگیش عاریت و در معرض فنا و زوال است.

و چون اصل محبت و ریشه عشق خداست زیرا بعقیده صوفیان محبت و عشق را خدا در ازل بنیاد نهاد که بر خود تجلی کرد و بذات و اسما و صفات خود عشق‌بازی آغاز نمود و بمقتضای *فَأَجِبْتُ أَنْ أُعْرَفَ* (احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۹) خلق را در وجود آورد و شراب عشق در کام آنها ریخت پس محبت موهبت حق است و تعلیم اوست و ساقی پیمانه عشق درین میخانه جمال عشق آفرین اوست و مولانا بدین مناسبت می‌فرماید:

کز شراب بجان فرایت ساقیست .

عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا

ب ۲۲۰

کار و کیا : قدرت و سلطنت ، توانایی و فرمانروایی . (فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات ، ضمیمه جلد هفتم از دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : کار و کیا)

کیا : در القاب سلاطین مازندران و حکام الموت بارها استعمال شده است مانند : کیایان بیستون (تاریخ طبرستان سید ظهیر الدین مرعشی ، چاپ پطرزبورغ ، ص ۳۷۲ ، ۴۶۳ ، ۴۸۵) و کیایان چلاب (همان مأخذ ، ص ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸) و کیایان هزار اسپ (همان مأخذ ، ص ۴۱۰) و مانند : کیا بزرگ امید (جهانگشای جوینی ، چاپ لیدن ، ج ۳ ، ص ۱۴۱ ذیل : ۶) و تعبير : کار کیا بمعنی حاکم و صاحب کار نیز در تاریخ سید ظهیر الدین دیده می شود (ص ۴ ، ۱۴۳ ، ۱۹۳) ولی در مثنوی و دیوان کبیر همه جا « کار و کیا » با عطف بواو آمده و معنی عمل و حکومت و قدرت و سلطنت از آن مستفاد می گردد .

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

ب ۲۲۱

جواب متکلمین و کسانی است که می گویند محبت بنده بخدا بمعنی حقیقی آن متصور نیست بدلائل ذیل :

اول آنکه خدا بتمام ذات با خلق مباین است و مناسبتی میان او و مخلوق وجود ندارد تا محبتی متصور شود .

دوم . آنکه محبت نوعی اراده و خواهش است و اراده بنده بچیزی تعلق تواند گرفت که از امور ممکنه باشد تا تصرف در آن متصور شود و چون خدا قدیم است متعلق اراده بنده نتواند بود از آن جهت که تصرف حادث در قدیم امکان پذیر نیست .

و بنابر این عقیده هر جا که لفظ «حُبّ» و مشتقات آن در قرآن کریم دیده‌اند آنرا بمعنی تعظیم و یا اراده طاعت فرض کرده‌اند ولی صوفیه برخلاف آنان، معتقد هستند که جز خدا چیز دیگر شایسته عشق و محبت نیست و در جواب ادله متکلمین می‌گویند که ما برخلاف شما معتقدیم که ارتباط و مناسبت میان حق و خلق موجود است بدلیل آیه کریمه: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحجر آیه ۲۹) و حدیث: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَيَّ صَوْرَتِهِ» (احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۱۵) گذشته از آنکه بنظر ما میان حق و خلقت مابینتی نیست چه مذهب ما وحدت و یگانگی است نه کثرت و دوگانگی و تفاوت حق و خلق اعتباری است نه حقیقی (این مطلب را بجای خود شرح خواهیم داد) و محبت، نزد ما نقی خواست و ترک اراده و آرزو و استغراق در معشوق و محبوب است و تصرف و تدبیر صفت کسی است که او را خواهشی و طلبی باشد و آن محبت است که ما از وی سخن می‌گوییم آنشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت می‌سوزاند و نیست می‌گرداند.

محمد غزالی بخی بسیار مفصل و مدلل در معنی محبت و اسباب حدوث آن کرده و دلائل مخالفین را از بن‌فرو ریخته است و مطابق نظر او عشق متوجه کمال است از هر نوع که باشد و چون کمال مطلق، خاص ذات حق راست بنا برین او از همه چیز بمعشوقیت سزاوارتر است.

مولانا این عقیده را که وصول بحق از جهت مابینت کلی حق و خلق ممکن نیست در این بیت مطرح ساخته و بدلیلی اقماعی آنرا رد کرده است؛ دلیلش اینست که خدا را کریم می‌گویند و کریم آنست که خواهنده را بوسیلت عطا دهد (التحییر؛ تألیف ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، ورق ۸۴) و یا آنکه طالب را نومید نگرداند (همان مأخذ ورق ۸۵) و یا بخشنده را گویند (شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۷۲) و می‌دانیم که بخشش

خدا موقوف علت نیست پس بهر معنی که باشد کار با وی دشوار نیست و خود راه را بر عاشق آسان می گرداند و طریق وصول را بدو نشان می دهد و بوصول می رساند . جمع : تفسیر کشاف ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۴۲ : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۲۹۹-۲۸۶ رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۴۸-۱۴۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، چاپ آستانه ، ج ۲ ، ص ۱۰۸-۱۰۶ .

کُشتنِ آن مرد بردستِ حکیم نه پی اومید بود و نه زییم
او نگوشتش از برای طبعِ شاه تا نیامد امر و الهامِ اله

ب ۲۲۲ : ۲۲۳

الهام : در لغت بمعنی اعلام و تلقین و اصطلاحاً، القا و ظهور معنی است در دل بطریق فیض و بدون اکتساب و فکر و تفاوت آن با وحی در جهات ذیل است :

۱ - الهام از جنس کشف معنوی است بخلاف وحی که از جنس کشف شهودی است .

۲ - الهام برای نبی و غیر نبی حاصل می شود ولی وحی بعقیده متکلمین اختصاص به نبی دارد .

۳ - در الهام تبلیغ شرط نیست و وحی مشروط بتبلیغ است . صوفیه الهام را بر خاطر مسلکی نیز اطلاق می کنند .

(جمع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۱۴ ، کشف اصطلاحات الفنون ، طبع کلکته ، اصطلاحات الصوفیه ، طبع طهران ، کلیات ابوالبقا ، طبع مصر در ذیل : الهام ، وحی ، کشف .)

مولانا ازین ابیات شروع کرده است بدفاع از حکیم بدینگونه که قتل زرگر بردست وی مبنی بر غرض شخصی و بطمع جاه و مال و ترس عقوبت نبود بلکه آن کار را بفرمان خدا کرد و فرمان خدا همواره بمصلحت مقرون است .

آن پسر را کشِ خَضِرِ بُریدِ حلق سیر آن را در نیابد عامِ خَلق

ب ۲۲۴

خَضِرُ بکسر اول و سکون دوم و بفتح اول و کسر دوم، نام یکی از پیغمبران یا اولیاست که موسی^۱ با وی ملاقات نمود و این نام در قرآن کریم نیامده است و تنها چیزی که هست وصف او بعبودیت و حصول علم لدنی است (الکَهِف، آیه ۶۵) مطابق اکثر روایات اسلامی نام او خضر و کنیتش ابوالعباس است و بعضی نام او را «الْبَسَع» گفته‌اند و در باره شهرت وی به «خضر» می‌گویند که او بهرجا می‌گذرد یا هرجا که نمازی گزارد زمین در زیر پا با در اطراف او سبز و خرم می‌شود و بعضی گفته‌اند که نامش «ایلیا» است و مادرش رومی و پدرش از پارس بوده است؛ مطابق ابن روایات او زنده جاوید است و آب زندگی نوشیده است و هوکتل بر دریاهاست و کشتی شکستگان و غرق‌شدگان را نجات می‌بخشد چنانکه الیاس موکتل بر خشکی‌هاست و گم‌شدگان بر راهی می‌دهد، خضر و الیاس در داستان اسکندر نیز نمودار می‌شوند و با وی بظلمات می‌روند و هانجامست که بچشمه زندگی راه می‌یابند و از آن می‌نوشند و تا ابد زنده می‌مانند، بسیاری از صوفیه خضر را دیده‌اند و با وی گفت و شنود داشته‌اند، با وجود این، عبدالرزاق کاشانی می‌گوید که خضر کنایه از حالت بسط و الیاس کنایه از حالت قبض است، او وجود شخصی را که از زمان موسی تا آخر الزمان زنده مانده باشد غیر محقق می‌شمارد. (جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱۵، ص ۱۶۸-۱۶۴، ترجمه تفسیر طبری، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۹۴۸-۹۴۶، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۵، ص ۷۱۸-۷۱۷، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۵، ص ۷۳۸-۷۳۳، قصص الانبیاء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۴۲، ۳۳۸: اصطلاحات الصوفیه، طبع تهران، در ذیل: خضر.)

این بیت اشاره است بمضمون آیه شریفه : فَاَنْطَلَقْنَا حَتَّىٰ اِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ اَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا . (الكهف ، آیه ۷۴) .

آنک از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب

ب ۲۲۵

وَحْيٍ : القاء و بیان معنی ، پنهان از غیر ، الهام ، ظهور معنی در خواب ، وصول معنی بدل و یا از راه گوش بواسطه ماک ، کلام خدا که بانبیا می رسد در اصطلاح شرعی ، و حقیقت آن پیوستگی دل است بعالم غیب و ظهور حقیقت ب واسطه تعلم ، بدین معنی مخصوص انبیا نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است : وَ اِذْ اَوْحَيْتُ اِلَى الْحَوَارِيِّينَ اَنْ اٰمِنُوا بِي وَ بِيْرَسُوْنِي . (المائدة ، آیه ۱۱۱) و صوفیه وحی را منقطع نمی شمارند و ظاهراً مراد ایشان معنی اخیر است ، مولانا می فرماید :

نه نجومست و نه رملست و نه خواب و وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان و وحی دل خوانند آنرا صوفیان
مثنوی ؛ ج ۴ ، ب ۱۸۵۲ بعد

(جمع : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۵ ، ص ۴۸۶ ، ج ۷ ، ص ۴۲۳ ، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل : وحی .)

آنک جان بخشد اگر بکشد رواست نایبست و دست او دست خداست

ب ۲۲۶

نظیر این مضمون :

جان پیش تو هر ساعت می ریزد و می روید

از بهر یکی جان کس چون با تو سخن گوید

دیوان ، ب ۶۵۰۰

گر توانی عوض سر ، سر دیگر دادن
 سزد از سر ببری حاکم و وهاب سری
 دیوان ، ب ۳۰۵۰۱

شیشه گر کو بدی صد قدح و جام کند
 قدحی گر شکنند زو نتوان گشت بری
 دیوان ، ب ۳۰۵۰۳
 و مصراع دوم ناظر است به آیه شریفه : *إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* . (الفتح . آیه ۱۰)
 همچو اسمعیل پیشش سر بنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده

ب ۲۲۷
 اشاره است بداستان ابراهیم که فرزندش را میخواست قربان کند ولی خداوند، گوسفندی بقدای او فرستاد و آن داستان مذکور است در سوره الصافات (آیه ۱۰۷-۱۰۹) و مفسرین در نام آن فرزند اختلاف کرده و بعضی اصحاق و عده‌ای اسماعیل دانسته‌اند و بعقیده مفسرین شیعه قول اخیر رجحان دارد . (جمع : تفسیر طبری ، چاپ مصر ، ج ۲۳ ص ۴۹-۴۶ و تیبان از ابوجعفر طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۴۹۵ ، ابوالفتح رازی ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۴۳۸-۴۳۷ .)

شاه آن خون از پی شهوت نکرد تو رها کن بدگمانی و نبرد
 تو گمان بردی که کرد آلودگی در صفاغیش کی هلد پالودگی
 ب ۲۳۰ : ۲۳۱

خون کردن : خون ریختن ، کشتن ، و بدین مناسبت قاتل را خونی می‌گویند.
 از این ابیات مولانا دفاع از پادشاه را که آمر بود و قتل زرگر بفرمان وی صورت گرفت شروع می‌کند بدینگونه که آن قتل و آن فرمان از کسی صادر

شد که بکلی از اغراض نفسانی پاک بود و بیخ آرزو و شهوت را برکنده بود و آن خون برای آن ریخته شد که مصلحت مقتول در آن بود و یا آنکه بر وفق صلاح کلی انجام گرفت مانند آنچه انبیا و مصلحین بشریت می‌کنند و ما بر ایشان اعتراض نتوانیم کرد یا عملی که طیب حاذق برای مصلحت شخص بیمار و یا جلوگیری از انتشار بیماری می‌کند و آن همه در قانون اجتماع مقبول بلکه مدوح است و چون پادشاه خویش را از غرض شخصی پاک کرده بود پس فرمان وی بجا و در محل قبول اتفاق افتاد .

بهر آنست این ریاضت وین جفا تا برآرد کسوره از نقره جفا
بهر آنست امتحان نیک و بد تا بجوشد بر سر آرد زر ، زبند
ب ۲۳۲ ، ۲۳۳

ریاضت : تربیت ستور ، ستور بانی ، اصطلاحاً بدل کردن صفات بد بصفات نیک ؛ عملی سخت که برای اصلاح باطن بدستور مرشد برعهده گیرند خواه از جنس عبادت و یا خدمت باشد از قبیل جارو کردن خانقاه و تعهد مسافر و بیمار و یا هرچه خلاف نفس و آرزو باشد مانند گدایی و پرسه زدن و سفر کردن برای خانه پروردگان و شادخواران و خودبینان .

نقره : شوشه زر و سیم ، سیم در اصطلاح کنونی .

جفا : بضم اول مخفف جفاء است ؛ خاشاکی که سیل بکرانه افکند ،

کنی که از سیل برخاک باز ماند ، آب آورد ، باطل و نادرست .

زبند : کف مایعات ، درد زر و سیم که بوقت گداز بر سر آید .

بیان حکمت ریاضت است از آن جهت که ریاضت هم نوعی از کشتن است

زیرا آرزو و خواهشهای نفسانی از مظاهر حیات است خاصه بنظر اهل ظاهر که زندگی را همین تمتعات و لذائذ حسی می‌پندارند و ریاضت چیزی جز خلاف نفس و برکندن ریشه هوی نیست و با وجود این ، مرید ریاضتهای صعب را

تحمّل می‌کند برای آنکه بکمال و حیات خوشتر دست یابد پس کشتنی که بفرمان
خدا و یا ولیّ کامل صورت پذیرد یا برای رسیدن بزندگی جاوید است نسبت
بمؤمنان که در جهاد کشته می‌شوند و یا برای کم‌شدن و زُر و گناه و مصلحت
اجتماع، نسبت بمنکران که بفرمان انبیا و اولیا بقتل می‌رسند و بهرحال وظیفه ما
تسلیم و ترک بدگمانی است. و درین ایات مولانا سالک را بزر و سیم و ریاضت
را بگذاختن تشبیه کرده و اخلاق بد را هوای نفس را بکف و درد مانند نموده
است و نتیجه‌ای که می‌خواهد بگیرد اینست که آن فرمان کشتن مانند
امر بریاضت است که بظاهر دشوار و خلاف مصلحت می‌نماید و درحقیقت
عین صلاح و حکمت است. موضوع ریاضت و حکمت آن را مولانا در دفتر سوم
نیز بتفصیل بیشتر مطرح کرده است. (مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۲۱۱ - ۴۱۵۹) .

گر خَظیرِ در بحرِ کشتی را شکست صد درستی در شکستِ خِضرِ هست
و هم موسی با همه نور و هنر شد از آن محبوب تو بی پر مهر
ب ۲۳۶ ، ۲۳۷

اشاره است بقصه موسی و خضر که در کشتی نشستند و خضر کشتی را
سوراخ کرد، مطابق آیه شریفه: فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ
خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا. (الكهف
آیه ۷۱، نیز ۷۹).

و مقصود از «بے پر پریدن» بے اشارت و دستور و ارشاد شیخ عمل کردن
است چنانکه فرموده است:

هینِ مِرِ اِلا که با پَرهای شیخ تا بینی عَوْنِ لشگرهای شیخ
مثنوی ، ج ۴ ، ب ۵۴۴

و اینک نظیر این مضمون:

چو جامش دید این عظم چو قرآبه شد اشکسته

درستیهای بی پایان ببخشید آن شکستش را

دیوان ، ب ۸۱۰

آن گُلِ سُرخست تو خونش مخوان مَسّتِ عقلست او تو مجنونش مخوان

ب ۲۳۸

مصراع دوم ممکن است اشاره باشد به مجذوبان و شوریدگان حق از میان صوفیه که آنها را « بهاللیل » نیز می‌گویند . مردمی که بظاهر دیوانه و فاقد هرگونه شعور تصور می‌شوند ولی سرپا هوش و ادراکند و بسبب انصراف از عالم خلق و امور دنیا ، مردم کوتاه نظر آنها را ابله و دیوانه می‌پندارند (جمع : شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار ، طبع طهران ، ص ۵۶-۵۳) . و ممکن است ناظر باشد به آیاتی که در آنها ذکر شده است از قول کفار که حضرت رسول اکرم یا سایر انبیا را مجنون پنداشته‌اند مانند : (الحجر آیه ۶) .

گر بُدی خونِ مسلمانِ کامِ او کافرِ گر بُرد می من نامِ او
می بلرزد عرش از مدحِ شقی بد گمان گردد ز مدحش متقی

ب ۲۳۹ ، ۲۴۰

درین ابیات مولانا از خود دفاع می‌کند از آن رو که پادشاه مردم کُشی را بحسب ظاهر ستوده است و روش دفاع بدینگونه است که مولانا اظهار می‌کند که بموجب حدیث ، ستایش اشقیا و مردم سنگدل ، خشم خدا را بر می‌انگیزد و عرش را با همه عظمت بلرزش می‌آورد و او که مسلمان پاک اعتقاد است اگر مطمئن نباشد که پادشاه فرمان بقتل زرگر از روی مصلحت و بحکم حق داده است هرگز بستایش وی زبان نمی‌گشاید .

بیت دوم ناظر است بمضمون این حدیث : « إِذَا مَدِحَ الْفَاسِقُ غَضِبَ

الرَّبُّ وَاهْتَنَزَ لِذَلِكَ الْعَرْشُ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه
طهران ، ص ۴ .

و بدگمان شدن منتفی را بدو طریق می توان توجیه کرد : یکی آنکه این ستایش
موجب آن می شود که مردم پرهیزگار در حق ستایشگر سوء ظن برند که او نیز
به قتل و خونریزی خشنود است زیرا مدح صفتی ، نشانه استحسان و پسندیدن
آن صفت است ، دوم آنکه ستایش و مدح سبب تلقین بنفس است چه از گوش
و دهان هم بدل راهی است همچنانکه از دل بگوش و دهان راهی دیگر و این دو
در یکدیگر تأثیر می کنند و بنا بر این آدمی هر قدر پاک دل و پرهیزگار باشد باز هم
از گفتار خود متأثر می شود از آن جهت که اظهار مطلبی از هر نوع که باشد ایجاد
تعهد می کند و در نتیجه بدان ملتزم و معتقد می گردد و بر این توجیه « بدگمانی »
بمعنی سوء ظن نیست بلکه معنی آن ، اندیشه تباه و فکر فاسدی است که در
شخص مدّاح ممکن است بوجود آید و خطر آن از بدگمانی دیگران بیشتر است .

بَسْجَه مِی لُورَد از آن نیشِ حَجَامِ مادرِ مُشْفِقِی در آن دم شاد کام

ب ۲۴۴

حجام : مخفف حجام است که بهارسی « گرا » می گفته اند و آن کسی
است که با آلتی شبیه به شاخ گاو از شیشه ای با قاعده پهن و فراخ و نوکی باریک
نخست میان دو کتف را بنفس بالا می کشد و تخدیر می کند و سپس باتیغ پوست
را از درازا می شکافد و خون را با همان آلت زجاجی می مکد و آن عملی سوزناک
و درد انگیز است که قدما معمول داشته و بدان وسیله ، خون را کم می کرده اند و
بعقیده اطباء قدیم یکی از طرق استفراغ دم و خون است مانند فصد و تیغ زدن
بر لاله گوش .

و نزدیک بدن بیت ذیل است :

نکند رحمت مطلق بیلا جان تو ویران

نکند والده ما راز پی کینه حجامت

دیوان ، ب ۴۲۹۲

و مفاد این بیت را در احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۷۳ و حلیه -

الاولیاء ، چاپ مصر ، ج ۲ ، ص ۲۲۸ و ج ۴ ، ص ۲۵۲ می توان یافت .

نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه در و همت نیاید آن دهد

ب ۲۴۵

مقصود از « نیم جان » جان انسانی است که بر اثر مُجاهدت و تربیتِ

درست ، بنور معرفت ، روشن نگشته و بمراتب کمال نرسیده است ، مصراع دوم

مأخوذ است از حدیث ذیل : « قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ

مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ . »

احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۹۳ .

دید پرروغن دکان و جامه چرب بر سرش زد گشت طوطی کمال ز ضرب

ب ۲۵۲

کَلْ : کچل ، بے مو ، مجازاً بی رنگ و بار .

یکایک سرشاخها کل شود جوانی بپیری مبدل شود

کلیله و دمنه منظوم از قانعی طوسی

در بشرویه هنوز این کلمه مستعمل است و کچل استعمال نمی شود .

می نمود آن مرغ را هرگون شگفت تا که باشد اندر آید او بگفت

ب ۲۵۸

هرگون : هر نوع و هر جنس ، ترکیبی است از « هر » که لفظی است

مفید استغراق و « گون » بمعنی رنگ و نوع و جنس که معمولاً « گونه » استعمال

می شود ولی در ترکیب با کلمات دیگر به تخفیف نیز مستعمل است مانند :

پس مرا از برای هرگون برخ کرد نه ماه جلوه بر نه چرخ
سیر العباد از سنایی غزنوی
تا چند ازین تحمل بار ثقالها وز دیدن و شنیدن هرگون محالها
لباب الالباب ، لیدن ، ج ۱ ، ص ۱۷۸
در صنع اله بی عدد برهانست در برگ گلی هزارگون دستانست
کشف الاسرار ، ج ۱ ص ۴۳۶

نبت گونی در جهان جز قبلی از اصحاب فیل

شد نجاشی وز فسونش چندگون اشکال ماند

دیوان سنایی ، طبع طهران ، مدرس رضوی ، ص ۱۴۷

آتش نفس لجوج از هیچ گون تیزی کند

ما بآب قوت علوی بر او بر ، نم ز نیم

همان مأخذ ، ص ۴۰۷

شِگْغُفْت : تلفظ دیگر است از شِگِغِغْت (بکسر اول و دوم) بمعنی

نادر و عجیب .

بر هر مژه قطره‌ای چو الهاس دارم که بگریه سنگت سفتم

گر کشته شوم عجب مدارید من خود ز حیات در شِگْغُغْتَم

ترجیعات سعدی ، ص ۳۶۸

جَوُّ لَقِیِّ سر برهنه می‌گذشت با سربسی مو چو پشتِ طاس و طشت

ب ۲۵۹

جَوُّ لَقِیِّ : دسته‌ای از قلندران که برسم این طایفه ، موی سر و صورت را

می‌تراشیده و لباسی مویز و نخشن از جنس جوال بتن می‌کرده‌اند و گاهی این

لباس مرکب بوده است از پاره‌ها و تکه‌ها برنگهای مختلف که آنرا « دلق

و دلق مرقع » می‌گفته‌اند ، اولین کسی که اینگونه لباس (مویزه شبیه به

جوال (پوشید شخصی بود بنام « الشيخ محمد البلخی » که او جانشین جلال الدین درگزینی و او خلیفه جمال الدین محمد بن یونس ساوجی بود که وی موی سر و صورت خویش را می تراشید و دلق موپین می پوشید و شیخ محمد بلخی لباسی موپین و کلفت برتن می کرد و این امر سنت و روشی برای قلندریه گشت .
 « وَ بَعْدَهُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْبَلْخِيُّ الَّذِي شَرَعَ لَهُمُ الْجَوْلَقَ الثَّقِيلَ . » و این رسم بقولی در سال ۶۱۶ و بروایتی بسال ۶۲۰ میان طائفه قلندریه در شام معمول شده و محمد بلخی معاصر بوده است با الملك الظاهر غازی بن صلاح الدین یوسف ، ملاک حلب (۶۱۳-۵۸۲) و بنا بر این « جمولتی » منسوب است به « جمولتی » که بمعنی جوال است و آن خرقه ای بوده است موپین و ضخیم گونه که این دسته از قلندران می پوشیده اند (الدارس فی تاریخ المدارس ، طبع دمشق ، ج ۲ ، ص ۲۱۲-۲۱۰ ، نیز ، فرهنگ البسه مسلمانان انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷۴ در ذیل : دلق .) و مولانا فرموده است « که من بر قلندران رشک می برم که هیچ ریش ندارند : « مناقب افلاکی ، استانبول ، ص ۴۱۲ .

کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نبستن شیر و شیر

ب ۲۶۳

مبنای صحّت عمل ، در ظاهر ، رعایت حدود و رسوم و قوانین الهی و یا موضوع از جانب کسانی است که جامعه آنها را برای تعیین تکلیف خود و اجتماع صالح و در خور شناخته باشد و باین جهت عملی که مطابق آن حدود و قوانین است مشروع و اجرای آنها از وظائف افراد دانسته می شود و همان عمل اگر برخلاف مقررات باشد یا فرد غیر صالح اجرا کند مذموم و اجرا کننده مجرم است فی المثل قتل نفس عملی است که اگر بر وفق شرایع و بحکم قاضی باشد مقبول است و برخلاف آن جرم و جنایت است در صورتی که در واقع قتل

عمل واحد است و حاصل آن قطع رشته زندگی است و همچنین است تصرف در مال غیر که غضب یا سرقت است ولی قاضی، سفیه یا صغیر را از تصرف منع می‌کند و خود قایم مقام وی می‌شود ولی نزد صوفیه صلاح و فساد عمل مبتنی است بر نتیجه و اثری که از آن متولد می‌گردد و بنابراین هر عملی که موجب نقص و انحطاط باشد و صفات و اعمال ناستوده از آن در ظهور آید خواه موافق ظواهر شرایع و یا برخلاف آنها باشد مذموم و نامطلوب است و سالک از آن باید دوری جوید فی المثل اگر عبادت، خود بینی و غرور تواید کند و یا تحصیل علوم دینی برای نیل بریاست دنیوی و بوسیدن دست و بالانشستن باشد آن عبادت و تحصیل، حجاب راه و نزد خدا غیر مقبول است و ظاهراً بهمین علت مشایخ صوفیه، اذن و اجازه مرشد را در صحت عمل شرط می‌دانند زیرا مرشد با اطلاعی که بر احوال باطنی مرید حاصل می‌کند بخوبی درمی‌یابد که کدام یک از عبادات و اعمال بر مناسب حال مرید است و می‌تواند در نیل سالک بمدارج کمال مؤثر افتد بآنکه نفسانیت و غرور و خود بینی وی را برانگیزد و بنابراین مقدمه هر عملی که مرد کامل می‌کند چون بر وفق مصلحت می‌کند و نظر بر عاقبت دارد آن عمل، درست و صحیح است ولی ناقص کوتاه بین از چنین نظر محروم است و کار او با عمل مرد کامل در خور سنجش و مقایسه نتواند بود اگرچه عمل بصورت ظاهر یکسان می‌نماید و از راه حس تفاوتی ندارد چنانکه شیر درنده که در پارسی بایاء مجهول و مانند کسره کشیده تلفظ می‌شود با شیر خوردنی که با یاء معروف تلفظ می‌شود در نوشتن مانند هم است ولی در خارج آن یکی مردم را می‌خورد و آن دیگر غذای مردم است (جمع: بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۷۱. نیز مثنوی، ج ۱، ب ۱۶۰۳ بعد).

جمله عالم زین سبب گمراه شد گم کسی را آبدالِ حق آگاه شد

ب ۲۶۴

ابدال : گروهی از مردان حق که صفات زشت بشری را باوصاف نیک الهی بدل کرده‌اند و عدد ایشان بنا بر مشهور هفت و بر قول دیگر چهل و بگفته بعضی نود و یا چهارصد و چهار است و هفت تنان و چهل تنان در تعبيرات صوفیه اشاره بدین معنی است و از روایتی منسوب به ابوسعید چنان معلوم می‌شود که ابدال کسانی هستند که در مرتبه تلوین‌اند برخلاف اوتاد که در مرتبه تمکین‌اند و محصر آنها در عده معین مورد اختلاف است.

« وَ إِنَّمَا سُمُّوا أَبْدَالًا لِوَجْهَيْنِ وَجَهٍ أَنَّهُ كَلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ بَدَّلَ مَكَانَهُ آخِرُ لَتَمَامِ الْأَرْبَعِينَ وَ وَجَهٍ آخِرَ أَنَّهُمْ بَدَّلُوا أَخْلَاقَهُمُ السَّيِّئَةَ وَ رَاضُوا أَنفُسَهُمْ حَتَّى صَارَتْ مَحَاسِنُ أَخْلَاقِهِمْ حِلْيَةً أَعْمَالِهِمْ » نوادر الاصول، چاپ مصر، ص ۷۰.

و زنجیری در وصف جبل لکام می‌گوید: « وَ فِيهِ يَسْكُنُ إِلَّا بَدَالٌ يُقَالُ لَهُمْ تِسْعُونَ كُلَّمَا تُوْفِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ قَامَ بَدَلُهُ مَكَانَهُ وَ إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ عِبَادَهُ وَ يَنْظُرُ لَهُمْ بِدُعَائِهِمْ قَالَ : وَ جَاوِرٌ بِلَادِ الشَّامِ لُبْنَانِ أَنَّهُ

مَعَادِنُ أَبْدَالٍ إِلَى مُنْتَهَى الْعَرَجِ

وَ قَالَ أَبُو دَلْفٍ الْخَزَرَجِيُّ :

وَ جَاوَرَتْ الْمُلُوكَ وَ مَنْ يَلِيهِمْ كَمَا جَاوَرَتْ أَبْدَالُ اللُّكَامِ »

ربیع الارار، باب الارض، (جمع: تعریفات بجزجانی در ذیل: بدلاء، کشاف

اصطلاحات الفنون، در ذیل: ابدال، شرح گلشن زار، چاپ طهران، ص ۲۸۲،

شرح ولی محمد اکبر آبادی، بحر العلوم، طبع هند در ذیل: همین بیت از مثنوی،

کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱ ص ۲۰۴).

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند

گفته ما اینک بشرايشان بشر ما وایشان بسته خوابیم وخور

ب ۲۶۵، ۲۶۶

ناظر است به آیه: **إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا**. (ابراهیم، آیه ۱۰)
 و آیه: **هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**. (الانبیاء آیه ۳) **وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ**. (الفرقان، آیه ۷).

این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بسی منتهی
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک زان شد نیش وزان دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شدوزان مشک ناب
هر دو ذی خوردند از یک آب خور	این یکی خالی و آن پُر از شکر
صد هزاران این چنین آشاه بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا	آن خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد	و آن خورد زاید همه نور احد

ب ۲۷۳، ۲۶۷

مولانا با این شواهد تفاوت مردان حق را با دیگران از جهت نتیجه اعمال و اختلاف آثار آنها در هر یک، بیان می کند و نشان می دهد که چگونه ممکن است یک چیز با اعتبار محل، نتایج متفاوت ببار آورد مثل اینکه زنبور عسل و زنبور کافر یک نوع گیاه و از یک مزرعه میچرند و یکی عسل می دهد و آن دیگری نمی دهد پس تفاوت اولیاء و منکران در آن نیست که چه می کنند یا چه می خورند زیرا ستوران هم سبزه می چرند و انسان هم سبزی می خورد و این هر دو در اصل یکی هستند ولی سبزه در حیوان بفهم و شعور بدل نمی شود ولی انواع خوردنی در وجود آدمی بماده انسانی و خرد و ادراک مبدل می گردد بنا بر آنکه اطبا گفته اند که غذا بصورت عضو مغذی درمی آید و در عضله مثلا بصورت عضله و در خون

بشکل خون بدل می‌شود همچنین اعمال و علوم در اولیا و منکران آثار جداگانه دارد و حال آنکه صورت عمل و علم ممکن است متفاوت نباشد و اگر بگوییم که برین قیاس، مولانا می‌خواهد حلیت و حرمت را توجیه کند هم فرضی است که با اصول صوفیه مباینت ندارد و مطلبی است که در مثنوی چند بار طرح شده است از قبیل: ج ۱، ب ۱۶۰۳ بیعد، و ج ۲، ب ۳۳۰۳ بیعد. و در تأیید این معنی حکایتی که افلاکی در مناقب العارفين آورده نقل می‌کنیم:

« همچنان از کُمَلِ یاران منقولست که روزی فقهای حساد از سرانکار و عناد از حضرت مولانا سؤال کردند که شراب حلال است یا حرام و غرض ایشان عِرْضِ پاك شمس الدین بوده، بکنایت جواب فرمود که تا که خورد چه اگر مَشْکِ شراب را در دریا ریزند متغیر نشود و او را مکدر نگرداند و از آن آب وضو ساختن و خوردن جایز باشد ما حوضک کوچک را قطره شراب بی گمان که نجس کند و همچنان هر چه در بحر نمک لان افتد حکم نمک گیرد و جواب صریح آنست که اگر مولانا شمس الدین می‌نوشد او را همه چیزها مباح است که حکم دریا دارد و اگر چون تو غر خواهری کند نان جوینت هم حرام است. » مناقب العارفين، طبع استانبول، ج ۲، ص ۶۳۹.

و بر مبنای این حکایت شاید بتوان گفت که این اشعار و حکایت طوطی خود نیز جواب اعتراضات حاسدان شمس تبریزی و دفاعی است از عِرْضِ مطهر وی.

هر دو صورت گریه‌ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفاست
جز که صاحب ذوق کی شناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب
ب ۲۷۵، ۲۷۶

ذوق: قوه ذائقه که بدان کیفیت طعمها و مزه خوردنی را ادراک می‌کنند و نزد حکما مرکز آن زبان است، قوه‌ای که علوم را بشدت ادراک کند که

گویی محسوس شده است، و در اصطلاح ادبا قوه‌ای فطری که سخن نیک و بلیغ را از سخن و رکیک باز شناسند، و نزد صوفیه عبارت است از «مستی» که از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقی که از استماع کلام محبوب و از مشاهده دیدارش روی آورد و از آن عاشق بیچاره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد و عموماً مطلق شود این چنین حال را ذوق گویند، بعضی گفته‌اند که ذوق ابتداء شرب است و اوّل درجات شهود حق است بحق، باندک زمانی همچون برق و پس از آن شرب، و نهایت کار، ری است؛ قوه‌ای باطنی که حق را از باطل و انواع خواطر را از یکدیگر تمیز دهد در مجاری کلام مولانا. نیز جمع: فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات، ضمیمه جلد هفتم از دیوان کبیر، در ذیل: ذوق.

صاحب ذوق: دارای ذوق ظاهری یا باطنی.

جمع: اللمع، چاپ لیدن، ص ۳۷۲، کشف المحجوب هجویری، چاپ لنین گراد، ص ۵۰۷، رساله قشیریّه، چاپ مصر، ص ۳۹، مصباح الهدایه، چاپ طهران، ص ۱۳۷، تعریفات جرجانی، کشف اصطلاحات الفنون، محیط المحيط، فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل ذوق، شرح شطحیات روزبهان بغلی چاپ طهران، ص ۶۲۷.

این دو بیت در بیان تفاوت کامل و ناقص است بلحاظ تأثیر در دیگران بدینگونه که آب شیرین را مثال و نمونه مرد کامل و آب تلخ و شور را نمودار مردم ناقص و گمراه قرار داده که در صورت شبیه یکدیگر اند ولی آب شیرین تشنگی را دفع میکند و آب شور تشنگی را می‌افزاید همچنین مرد کامل و سخن و عمل او خاطر طالب را آرامش می‌بخشد و در طلب گرم‌تر می‌کند و مرد ناقص و گمراه گاهی از کار نمی‌گشاید و جوینده را حیران و سرگردان می‌گذارد ولی این تفاوت

را کسی ادراك می‌کند که ذوق معرفت و قدرت تمییزحقی از باطل داشته باشد. چنانکه مزه آب شور و شیرین کسی بازمی‌شناسد که قوه ذائقه‌اش در کار باشد و فاسد و تباه نشده باشد، این معنی را مولانا در آخر همین قصه مکرر کرده است. ساحران موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصای زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف لعنة الله این عمل را در قفا رحمة الله آن عمل را در وفا

ب ۲۸۰-۲۷۷

از استیزه را : جمع دوات (یا حرف اضافه) و بیشتر در زبان پارسی بجا است خواه در لفظ مختلف باشند و یا عین یکدیگر و می‌توانیم آنرا با تأکید ادات به ادات « نام نهم مانند :

نهاد آن سرش پست بر خاک بر همی کرد نفرین بضحاک بر شاهنامه

که در مصراع اول ادات عین هم است و در مصراع دوم لفظاً اختلاف دارد . و مثل :

از پی دوست را و دشمن را علم جان را به و عمل تن را
حدیقه سنایی

ولفظ « ازیراک، زیراک » ازین جنس است که (از) و (را) هر دو سبب و علت را می‌رساند و در یک جا با هم می‌آید و مجموعاً مفید علت است از قبیل : بد و بندم من ازیرا که تن و جان را عقل بستست و بتن بسته و حیرانم دیوان ناصر خسرو، طبع طهران، ص ۲۸۱

زیرا که تا بصبح شب دوشین بیدار داشت باده نوشینم همان مأخذ، ص ۲۷۰

مولانا در این ابیات تفاوت عمل مرد کامل و ناقص را از لحاظ عاقبت و

نتیجه کلی و مقبول بودن و نا بودن نزد خدا بیان می کند از آن رو که عمل ساحران با کار موسی در صورت همانند بود ولی میان آن دو فرق عظیم و دور و دراز وجود داشت برای آنکه عمل ساحران کفر و خذلان بیاری آورد و نتیجه آن، دوری از حق و لعنت و سوء خاتمت و بد فرجای بود و کار موسی سبب هدایت و ایمان و نزدیکی بخدا می شد و نتیجه آن، حسن عاقبت و نیک انجامی بود، قصه موسی با ساحران چند نوبت در قرآن کریم یاد شده از آن جمله (طه، آیه ۷۰-۵۷).

کافران اندر میری بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه طبع

ب ۲۸۱

میری: مخفف و اماله شده کلمه «مراء» است در عربی بمعنی جدل و اعتراض از روی خود بینی و تحقیر غیر.

طبع: کیفیت آفرینش و ترکیب وجود انسان یا اعتبار قبول و ظهور رخبر و شر، سرشت، جزیله، حالتی قلبی که صاحب آن بسبب قساوت پذیرای حق و دعوت انبیا نشود از طبع بمعنی مهر زدن. در مصراع اول بمعنی اول و در دوم بمعنی دوم است.

بوزینه طبع: مانند بوزینه از آن جهت که اعمال انسان را حکایت و تقلید می کند چنانکه شرح آن پس ازین بیت آمده است و درین باره گفته اند:

لَيَسْتَهْمُ كَانُوا قُرُوداً فَحَكُوا شِيمَ النَّاسِ كَمَا تَحْكِي الْقُرُودُ

ربیع الابرار، باب الوحوش

او گمان برده که من کردم چو او فرق را کنی داند آن استیزه رو

ب ۲۸۳

استیزه رو، ستیزه رو: جلو، مُبْرِم در مخالفت. (جع: فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل: ستیزه رو.

گرچه هر دو بر سر یکت بازی اند هر دو با هم مروزی و رازی اند

ب ۲۸۸

مروزی و رازی: دو چیز دور از هم و مخالف، ظاهراً بمناسبت آنکه مرو در مشرق ایران و ری در مغرب واقع است و یا بلحاظ تعصب اهل مرو در تسنن و تعصب اهل ری در تشیع، این تعبیر بصورت: مرغزی و رازی نیز مستعمل است، نظیر: مرغزی و بخاری، مغربی و طوسی. (جمع: فرهنگ نوادری لغات و تعبیرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر در ذیل: مرغزی و رازی، مغربی و طوسی. امثال و حکم دهخدا در ذیل: رازی را چکار با مروزی یا مرغزی.)

هریکی سوی مقام خود رود هر یکی بر وفق نام خود، رود

ب ۲۸۹

مقصود اینست که مؤمن و منافق اگرچه بظاهر در اداء وظائف دینی اشتراک دارند سرانجام آن دو یکسان نیست زیرا که منافق به آخرین درجه جهنم میرود *انَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (النساء، آیه ۱۴۵)* و منزلگاه مؤمن بهشت است و یا آنکه منافق بر وفق نام خود پیوسته بسبب تکرار اعمال منافقانه در دوروی و نفاق پیش میرود و عقده بر عقده و حجاب بر حجاب می افزاید و تیره دل تری شود برخلاف مؤمن که بواسطه اخلاص نیت و دوام عمل دوازده روز بروز در ایمان قوی تر و ثابت قدم تری گردد و روشنی بر روشنی می افزاید.

مؤمنش خوانند جانش خوش شود و منافق تیز و پُر آتش شود

ب ۲۹۰

منافق کسی است که برخلاف حقیقت می خواهد که در زمره نیکمردان و پاک دینان محسوب شود پس ازین نام شرم دارد و اگر او را مؤمن بخوانند خوش دل و خرم می گردد زیرا در این صورت بمقصود خود نائل می شود.

گر نه این نام اشتقاقِ دوزخست پس چرا دروئی مذاقِ دوزخست
 زشتی آن نام بد از حرف نیست تلخی آن آب بحر از ظرف نیست
 حرف ظرف آمد درو معنی جو آب بحر معنی عیندهُ أمُّ الکتاب
 ب ۲۹۶-۲۹۴

أمُّ الکتاب : لوح محفوظ در لسان شرع ، علم حق تعالی بوجه شمول و کلیت . (لطائف الاشارات ، از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، تفسیر امام فخر رازی ، چاپ آستانه ، ج ۵ ، ص ۳۱۰ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳ : ص ۲۰۱ .) وَعَيْنِدَهُ ' أمُّ الکتابِ (الرَّعْد ، آیه ۳۹) .

جهنم و دوزخ را باطن و اصلی است که نزد صوفیه عبارت است از ملکات بد و اخلاق زشت و نفسانی و ظاهر و صورتی که آتش و انواع عذاب خارجی است بنا بر این مبدأ نفاق و هر عمل زشت دیگر ، دوزخ باطنی است که سرچشمه همه اعمال نا شایسته و نا مشروع است و همچنان که در اشتقاق لفظی از لفظ دیگر میان مشتق و مشتق منته مناسبتی وجود دارد مابین اعمال و ملکات و اخلاق هم ، این مناسبت موجود است و این تأثیری که لفظ نفاق از کراهت و نفرت بوجود می آورد خاصیت حروف نیست بلکه اثریست که از آن صفت بد بر این لفظ منعکس می گردد مثل اینکه شیرینی و تلخی که در آشامیدن آب حس می کنیم هم از آبست و بکاسه و پیاله ارتباطی ندارد آنگاه بمناسبت ذکر معنی متوجه می شود که اصل هر معنی که در جهان خارج است ذات حق و اسما و صفات پاک اوست و ازینرو آنرا « بحر معنی » می خوانند چنانکه گفته است :

گفت المَعْنَى هُوَ اللهُ شَيْخُ دِينَ بحر معنیهای رَبِّ الْعَالَمِينَ

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۳۳۸

برای توضیح بیشتر درباره اینکه اخلاق بد ، اصل جهنم است به مثنوی ،

ج ۱ ، ب ۱۳۷۳ بیعد ، مراجعه فرمایید .

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لا یبغیان
ب ۲۹۷

برزخ : حائل میان دو چیز، فاصله، مرگ تا رستخیز، عالم مثال، روح اعظم، صورت محسوس مرشد، جسم. (کشاف اصطلاحات الفنون، محیط المحيط در ذیل: برزخ).

اشاره است به : مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ . (الرحمن، آیه ۱۹، ۲۰) که عامه مفسرین آنرا به دریای شور و شیرین و دریای در آسمان و دریای در زمین و خلیج پارس و بحر الروم و دریای محیط و دریاهاى دیگر و شیعه به علی و فاطمه و برزخ را به حضرت رسول اکرم (ص) و لؤلؤ و مرجان را به حسن و حسین علیهما السلام تفسیر کرده‌اند و صوفیه به کفر و ایمان و قلب و نفس و خوف و رجا و قبض و بسط و انس و هیبت تأویل کرده‌اند و مقصود مولانا به احتمال قوی نفاق و اخلاص یا کفر و ایمان و یا اخلاق نیک و اوصاف زشت است .

جع : تفسیر سهل بن عبدالله تستری، چاپ مصر، ص ۱۴۷، تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۷، ص ۶۸، تفسیر ابوالفتح، طبع طهران، ج ۵، ص ۲۰۷، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، تفسیر امام فخر رازی، ج ۸، ص ۱۹، بیان السعاده، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۵۰ .

وانگه این هردو زیك اصلی روان در گلر زین هردو روا اصل آن
ب ۲۹۸

می‌توان گفت که ایمان و کفر و تمامت صفات متضاد با ایجاد حق وجود یافته و منشأ آن همه یک چیز است و اگر در عالم خارج اختلاف دارند نظر باصل که ایجاد موجد است هیچ اختلافی موجود نیست و شاید که ناظر باشد بعقیده صوفیه که جمیع کائنات را مظهر اسما و صفات حق میدانند و بنا بر این، کفر، مظهر اسم « مُضِلَّ » و ایمان مظهر اسم « هادی » است و مبدأ این هردو یکی است پس سالک

باید که از تفرقه و دو بینی در گذرد و نظر بر اصل نگارد و بنظر جمع و وحدت در عالم ننگرد تا در حقیقت کثرت گرفتار نماند. همین معنی مستفاد است از آیه: *كُلًّا نُمِيتُ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ*. (الاسراء، آیه ۲۰) نیز مثنوی، ج ۱، ب ۲۴۴۶ بعد.

زرّ قلب و زرّ نیکو در عیار	بی میحک هرگز ندانی ز اعتبار
هر گیرادر جان خدا بنهد میحک	هر یقین را باز داند او ز شک
در دهان زنده خاشاکی جهد	آنکه آرامد که بیرونش نهد
در هزاران لقمه یک خاشاک خورد	چون در آمد حسّ زنده پی ببرد

ب ۲۹۹-۳۰۲

چون حقّ و باطل و قلب و خالص دوشا دوش یکدیگر پدید می آید و در جهان روانست بناچار میزانی برای تشخیص و تمییز آنها ضرورت دارد، آن میزان بعقیده مولانا دل پاک و احساس باطنی است که محک قلب و خالص است ولی آن احساس باید که از غرض و هوای نفسانی پاک باشد تا راست بسنجد و بهیچ سو متماثل نشود. آنگاه احساس باطن را که مهدّب شده باشد مثال میزند بدهان زنده که خاشاکی را در هزار لقمه حسّ می کند و از شرط «زنده» بقیاس معلوم می شود که دهان مرده این حسّ را ندارد و بنابراین هرگاه احساس باطنی هم مرده شهوت وافکنده غرض باشد خاصیت تشخیص و تمییز را از دست می دهد و بیش بکار نیاید.

حسّ دنیا نردبان این جهان	حسّ دینی نردبان آسمان
صحت این حسّ بجوید از طیب	صحت آن حسّ بجوید از حیب

ب ۳۰۳، ۳۰۴

مقصود از حسّ دنیا حواسّ ظاهری یا بطور کلی فهم و ادراکی است که

متوجه اغراض نفسانی و کسب مال و جاه و برای مقصود نامشروع و مدارج دنیوی باشد و مقصود از «حسّ دینی» احساس و عقل پاک و ادراک باطنی است که انسان را بمراتب کمال و خیر و سعادت حقیقی می‌خواند و این حسّ بعنایت و هدایت پیرو معشوق حقیقی نیازمند است و اوست که این استعداد فطری را از راه صحیح و درست بجامه فعلیت می‌پوشاند و راست و مستقیم می‌دارد چنانکه اگر نقص و علتی بخواست بیرونی راه یابد علاج آن در عهده طیب جسمانی است و راهنمایی و مراقبت او طفل نوزاد پرورش درست و تمام حاصل می‌کند و قوای او بر شد و کمال تواند رسید.

صِحَّتِ اَیْنِ حِسِّ زِ مَعْمُورِیْ تَنْ صِحَّتِ اَیْنِ حِسِّ زِ تَخْرِیْبِ بَدَنِ

ب ۳۰۵

معموری تن عبارتست از زنده داشتن و کار فرمودن قوای غضبی و شهوانی که سبب تنزل و تباهی جان و فساد جهانست و غرض از تخریب بدن رام کردن و باعتبار نگاه داشتن آنهاست نه آنچه از ظاهر این تعبیر و امثال آن ممکن است در تصور آید چنانکه بعضی بغلط گمان می‌کنند که صوفیه بحفظ نیروی بدن و رعایت بهداشت و زندگی بی اعتنا بوده‌اند چه این امری است خلاف عقل و در حد خود محال زیرا ممکن نیست که انسان خود را مکلف بداند و وسیله اداء تکلیف و قیام بوظائف عبودیت و سلوک را که نفس و بدن است ویران کند و از میان ببرد با اینکه محوشهوت و غضب اگر هم ممکن باشد فائده‌ای بر آن متصور نیست از آن جهت که این نیروها واسطه آبادانی جهانست و با همین بدن و قوای بدنی سالک می‌تواند بمدارج کمال ارتقا یابد، نهایت آنکه این قوی باید مسخر انسان باشد و بر او حاکم و مسلط نگردد و هر گاه که هدف و کیفیت استعمال آنها تغییر یابد و در راه مصلحت بکار رود، وجود آنها سبب پیشرفت و ترقی و سعادت است نه انحطاط و خذلان و در حقیقت آنچه برای سالک اهمیت دارد ترك تعلق و دلبستگی است

نه ترك مباشرت اعمال مادی و امور دنیوی و تفاوت روش صوفیان بزرگ که آنرا « فقر محمدی » می نامند با راه و رسم راهبان که آنرا « فقر عیسوی » می گویند از همین اصل پدید می آید و ما می دانیم که هیچ سالکی چشم خود را کور و گوش خویش را باختیار کردن نمی کند و دست بخود کشی نمی زند تا بتوان تخریب بدن و پاکستن نفس را بمعنی ظاهری آن تعبیر و تفسیر نمود و مولانا خود زن و فرزند داشته و درس می گفته و در امور دنیوی دخالت می کرده و مجالس رقص و سماع بر پای نموده و از چله نشینی تبری داشته است و این اصل مهم را در دفتر پنجم (داستان طاووس و حکیم) بهر احوت بیان فرموده است، شمس تبریزی نیز زاهد و چله نشینی را که بگفته او روش متابعان موسی است بشدت انکار نموده است و ما بجای خود درین باره بتفصیل بحث خواهیم کرد.

اما این نکته مسلم است که هر کس که مستغرق شهوت گردد و جز کام جوی و هوس رانی مقصدی نداشته باشد، در کار دنیا و دین بجایی نمی رسد بنابراین صوفیان داشتن مقصد عالی و هدفهای بلند انسانی را برای سالک شرط کرده اند و چون حصول این مقصود بدون ترك هوی و هوس میسر نمی شود کستن نفس را بمعنی حقیقی خود بر هر وان و سالکان توصیه نموده و « تخلیه » را مقدمه « تخلیه » شمرده اند چنانکه مولانا فرموده است :

« وجود شیخ کامل بر مثال حمام است چنانکه در وقت دخول حمام تا از جامها و غیره تجرید نشوی طهارت ظاهر حاصل نمی شود و از آوساخ بدن تنقیه نمی یابی و از جنابت پاک نمی شوی همچنان تا پیش شیخ راستین نیز از هستی و خود پرستی مجرّد نشوی بعیش مجدّد تزی (ظ: تزی) و بطهارت قیامت نرسی و از جنابت باطن که خیانت نفس است طاهر نگردی . « مناقب افلاک » ، طبع استانبول، ص ۳۲۲.

راه جان مر جسم را ویران کند بعد از آن ویرانی آبادان کند

کرد ویران خانه بهر گنج زر وز همان گنجش کند معمور تر
 آب را ببرد و جورا پاک کرد بعد از آن در جوروان کرد آب خورد
 پوست را بشکافت و پیکان را کشید پوست تازه بعد از آتش برد مید
 قلعه ویران کرد و از کافر ستد بعد از آن بر ساختش صد برج و ستد
 ب ۳۱۰-۳۰۶

این ابیات را می توان بدو صورت تفسیر کرد : نخست آنکه پس از دوران ریاضت و مجاهده و بازگشت نفس با اعتدال، سالک می تواند بحال عادی برگردد و بخورد و بپوشد و از لباس نرم و غذای لذیذ بهره گیرد بلکه مانند مردم صاحب نعمت و شاد خوار طلب لذت کند چنانکه مریض پس از عود صحت، رهیز را می شکند و دارو و درمان را ترك می گوید چنانکه این عمل را در سیره شیخ ابوسعید ابوالخیر و معروف کرخی می توان دید و آنرا صوفیه « بسط حال » و نیز « بسط معرفت » نامیده اند و بعقیده این دسته کسی که از مجاهده رست و به مشاهده رسید روش خود را در معیشت بحکم مشاهده عوض می کند و حکایات بسیار از ابوسعید ابوالخیر درین باره نقل کرده اند (کشف المحجوب، ص ۴۵۰، تذکره الاولیا، ج ۲ ص ۳۳۸) و محمد غزالی این مطلب را بتفصیل و با ذکر شواهد از سیره حضرت رسول (ص) و رفتار معروف کرخی و سهل بن عبدالله تستری بیان کرده است. (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۷۱).

دوم آنکه سالک پس از مجاهده و تسلط بر هوی و آرزوهای نفسانی و ترك لذات و مشتمیات مادی، ازین عالم و درجه، قدم بر تری نهی و وفق نظرش گشاده تر می گردد چنانکه این خوشیها در چشم وی حقیر و مختصر می آید و آنگاه از مشاهده معانی غیبی و ادراکات قلبی خوش می شود و لذت می برد، لذتی که جاوید است و با رنج روح و ضعف تن و انحطاط همت همراه نیست و خوشی که تمام خوشیهای جهان پیش آن برگ کاهی نمی ارزد و بهر صورت (خواه معنی اول و خواه معنی

دوم) حدوث این حالت و نیل بدین مرتبه، نتیجه مجاهده و سلوک است که مولانا آنرا «راه جان» نامیده است.

و تمثیل بدن به قلعه و نفس به دشمن مذکور است در احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۶. و عین این مضمون که در مشنوی است هم در معارف برهان محقق و هم در مقالات شمس توان دید:

«اکنون گرد قلعه وجود خود در آوجنگ کن و هیچ محابا مکن در خرابی او چون شهر دیگرانست، هر دروازه که استوارتر است بسوزان و چون قلعه تو شود و ملک مسلم شود آنگاه عمارت می کن.» معارف برهان محقق، طبع طهران، ص ۳۱.

«تا قلعه از آن یاغی بوده باشد ویران کردن او واجب بود و موجب خلعت بود و آباد کردن آن قلعه خیانت بود و معصیت بود چون قلعه از یاغی بستند و علمهای پادشاه بر آوردند بلکه پادشاه در آمد بعد از آن ویران کردن و خراب کردن قلعه غدرباشد و خیانت و آبادان کردن آن فرض عین و طاعت و خدمت.

تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میکده آمد قوام عشق»
مقالات شمس تبریزی، نسخه عکسی.

کار بی چون را که کیفیت نهد اینک گفتم این ضرورت می دهد
گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
ب ۲۱۲، ۳۱۱

اکثر متکلمین معتقداند که حق تعالی قادر است بر فعل و ترک آن و هیچ امری بر وی لازم نیست و قدرت او متعلق است بجمیع ممکنات برخلاف حکما که گفته اند ایجاد عالم بر نظام موجود از لوازم ذات حق تعالی است و تفکیک آن جایز نیست و منتهی می شود به فرض نقصان و برخلاف ثنویان که می گویند خدا

قادر بر شر نیست و نیز حکما که در ایجاد فائل اند بوساطت بدینگونه که صادر اول را که عقل است به ایجاد حق فرض می کنند و ایجاد موجودات دیگر را از عقول و نفوس و عناصر و موالید، مطابق اصول خود بوساطت عقل اول می شمارند و مولانا بنا بر عقیده متکلمین که مبنای دینی دارد می فرماید که فعل حق را بهیچ کیفیت محدود نتوان کرد و او آنچه خواهد می کند و قدرتش بر اضداد همچنانست که بر اشباه و امثال و این تصرف و قدرت نمایی است که حیرت و دهشت بار می آورد و کار دین است از آن جهت که سالک هر چند در درجات ایمان پیش می رود و معرفتش فزونی می گیرد بعظمت ذات و شمول و احاطه قدرت خدا بیشتر پی می برد.

برای اطلاع از عقیده متکلمین و حکما، جع: کشف الفوائد، طبع طهران، ص ۳۹، کشف المراد، طبع حمیدا، ص ۱۷۴-۱۷۲، شرح مواقف، طبع آستانه ج ۳، ص ۵۲-۴۱.

و می توان گفت که راه وصول تنهار باضت و مجاهده نیست بلکه گاه بی تحمل ریاضت و بمحض عنایت و کشش، وصول بحق دست می دهد و خداوند قادر است که طالب را بیک نظر و در یک لحظه بکمال و وصال برساند و با آنکه با وجود سلوک دائم و ریاضتهای متواتر، محروم و بی نصیبش دارد زیرا فعل حق منزّه از کیفیت است و بنده را بر او حکمی لازم نمی شود چنانکه حکما در مسأله ایجاب خلق و معتزله در لزوم وعد و وعید پنداشته اند.

نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیران و غرق و مست دوست
ب ۳۱۳

حیرت بر دو نوع است یکی حیرتی که منشأ آن شک و تردید خاطر و مرادف جهل است و نتیجه آن گمراهی و بی ایمانی است، در مصراع اول این نوع، مقصود

است و دوم حیرتی که از فرط معرفت و غلبه شهود جمال برمی خیزد و مصراع دوم اشاره بدین حیرت است و اولین را « حیرت مذموم » و دومین را « حیرت ممدوح » گفته اند و ابن عربی در باره حیرت بمعنی دوم می گوید : « فَالْحَائِرُ لَهُ الدَّوْرُ وَالْحَرَكَةُ الدَّوْرِيَّةُ حَوْلَ الْقَطْبِ فَلَا يَبْرَحُ مِنْهُ . » فصوص الحکم، طبع بیروت ، ص ۷۳ .

آن یکی را روی او شد سوی دوست و آن یکی را روی او خود روی اوست

ب ۳۱۴

مقصود اینست که حیران جمال، همواره متوجه حق است و چشم بردیداری گمراه و حیران گرفتار شک از خود و خودی نرسته و جهت سیر و منتهای امل او خود اوست و خود پرست است نه خدا پرست و یا آنکه حیران جمال بر دو قسم است یکی آنکه در راه است و روی در خدا دارد و دیگری کسی که از خودی خود فانی و بحق باقی شده و دیدن او در حکم دیدن حق است چنانکه پیغمبر (ص) فرمود : مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ . (احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۶۳ .) و شارحان مثنوی اولین را صاحب مرنبه عین الیقین و دومین را صاحب درجه حق الیقین گفته اند و بهر صورت که فرض کنیم بیان فرق میان سالک و واصل خواهد بود.

روی هر یک می نگر می دار پاس بولگ گردی تو ز خدمت رُشناس

ب ۳۱۵

روشناس : کسی که چهره مرد حق را از باطل باز شناسد ، مشهور و معروف :

می دان که دل ز روی شناسان آن سراسر است

مشارش از غریب شماران این سرا

خاقانی

چون بسی ابلیسِ آدم روی هست پس بهر دستی نشاید داد دست

ب ۳۱۶

اندرزی است برای طالب که بظاهر حال و دعوی شیخی و ارشاد و داشتن خانقاه و مسند فریفته نگردد و تسلیم هر مدّعی نشود زیرا همیشه مردمی بوده‌اند که برگزاف و بیاطل و برای احراز ریاست، خود را بصورت اهل حقیقت آراسته و دعوی رهبری و پیشوایی کرده و مردم ساده دل را بدام افکنده‌اند بخصوص در روزگار مولانا که درویشی رونق عظیم داشته و مایه رسیدن بمال و جاه دنیوی بوده‌است چنانکه شیخ عطار نیز این مضمون را بدین صورت بیان می‌کند:

بسی دجال مهدی روی هستند که چون دجال از پندار مستند

بی دجال جادو چند گیری نه وقت آن که آخر پند گیری

اللهی نامه

و نظیر آن از گفته مولانا :

درین بازار طرّاران زاهد شکل بسیارند

فریبندت اگر چه اهل و با عقل متینی تو

دیوان، ب ۲۲۹۸۱

حرف درویشان بد ز دَدِ مَرَدِ دُون تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

ب ۳۱۹

سلیم : بی‌گزند، مجازاً، ساده دل، گول و ابله، خوش باور، شاید از آنرو که گزند و زیان نمی‌رساند. (فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : سلیم.)

شیرِ پشمین از برای کدّ کنند بر مُسَلِّم را لقب احمد کنند

ب ۳۲۱

شیرِ پشمین: مجسمه شیر که از بافتنی‌ها سازند و درونش از پشم پُر کنند و مقصود مولانا پیران مدعی پشمینه پوش است،

بومُسَیْلِم: مسیلمه کذاب است که از بنی حنیفه بود و ادعای پیغمبری کرد و میان وی و مسلمین جنگی سخت اتفاق افتاد و سرانجام کشته شد و آن فتنه فرونشست، سال ۱۱ هجرت (طبری طبع مصر، ج ۳: ص ۲۵۴-۲۴۳).
و استعمال «بومسيلم» بجای «مُسَیْلِمَه» از نوع مسامحات متقدمان است در استعمال کنیه نظیر: با عبدالله بجای عبدالله. (ترجمه رساله قشربینه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۲۹) و ابو منصور بجای منصور. (تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص ۵۴۳).

بومُسَیْلِم را لقب کذاب ماند هر محمد را اولوالالباب ماند
ب ۳۲۲

مسیلمه که خود را «رحمن الیماة» می‌نامید نزد مسلمانان به کذاب مشهور شد، مصراع دوم ناظر است به آباتی که در آنها تعبیر «اولوالالباب» آمده است از قبیل: «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» البقرة: آیه ۲۶۹. و مقصود از آن شهرت نیک است نه اینکه حضرت رسول را (ص) اولوالالباب گفته‌اند.

آن شرابِ حقِ ختامش مُشکِکِ ناب باده را ختمش بود گند و عذاب
ب ۳۲۳

باده: آب انگوری که اندکی بجوشانند و در ظرف کنند تا تخمیر شود، این نوع را بنی امیه معمول کرده بودند و «باذق» می‌نامیدند (مخصّص ابن سبده، طبع بولاق، ج ۱۱، ص ۸۱، تاج العروس در ذیل: باذق.)، مطلق شراب.

اشاره است بدانچه در قرآن کریم در وصف شراب بهشتی آمده است: «بُسْقُونِ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ، نَحِيتَامُهُ مِسْكٌ». المطففين، آیه ۲۵، ۲۶.

در پایان این داستان بار دیگر عمل مرد مُحَقِّق و مُبْطِل را از لحاظ نتیجه و عاقبت مقایسه می‌کند و مسیلمه و حضرت رسول اکرم (ص) را مثال می‌زند که اولین بدنامی بیار آورد و از آن حضرت نکونامی و آثار خیر و برکات دائم در جهان بجای ماند و باز شراب بهشتی را که سر بمُهر است و با مشک مُهر زده اند و سردرد و خمار نمی‌دهد با شراب انگوری مثل می‌زند که حاصل آن زوال عقل و بدمستی و عذاب آخرتست .

مأخذ و نقد و تحلیل این داستان : (ص ۶۷-۶) از روی تفسیر ابوالفتوح رازی طبع طهران، ج ۲، ص ۵۷۹-۵۷۸ نقل کرده‌ام و در ذیل آن مواضع دیگر را نیز که این داستان در آنها مذکور است نام برده‌ام، روایت ابوالفتوح را باختصر اختلافی در عبارت در تفسیر کشف الاسرار (انتشارات دانشگاه طهران، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۷) هم می‌توانید ببینید، در کتاب قصص الانبیاء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب که ظاهراً تألیف پسر یا نوه ابوالقاسم منصور بن خلف بن حمود مغربی است (متوفی ۴۱۵هـ) که در رساله «قشیریته بارها نامش ذکر شده و عبدالغافر فارسی شرح حالش را در سیاق آورده است، این روایت بصورتی نقل شده است که با روایات دیگر تفاوت دارد و از بعضی جهات بروایت مثنوی نزدیکتر است و اینک در اینجا نقل می‌کنیم:

« قصه نود و دوم، اصل ترسانی، و اصل این هم از بولس بود که ملکی بود در بنی اسرائیل، او با قومش بعیسی علیه السلام گرویده بودند و پیوسته با جهودان حرب کردی و آن قوم با وی بر نیامدی، بولس گفت اگر خواهید که با ایشان برآیید مرا دستوری دهید تا بروم و میان ایشان دو گروهی افکنم تا از ایشان برهید. ایشان دستوری دادند بیامد برره گذار ایشان و روی خود را سیاه کرد و سه شبان روز خود را بر سر راه ایشان بیفکند، هر که او را دید عجب می‌داشت. پس بولس ایشان را گفت مرا می‌شناسید گفت نه. گفت من بولسم، گفتند تو خبیث‌ترین جهودانی. گفت آری. لیکن عیسی را بخواب دیدم که بیامد و مرا طپانچه زد چنانکه چشم من رفت. من ازو زینهار خواستم و توبه کردم و از دین جهودی بیزار گشتم، و گفتم دعا کن تا چشم من باز آید. دعا کرد چشم باز آمد و این اثر طپانچه اوست بر روی. اکنون پیش شما آمدم نخواهید عفو کنید و نخواهید بکشید. ایشان گفتند که ترا عفو کنیم. آنگاه او گفت که من توبه کردم و نیز بمیان

خلق نتوانم بود مرا صومعه بر آرید نادر آنجا عبادت کنم. بر آوردند. در آنجا رفت تا روزگاری بر آمد و خبرش در جهان رفت که هر که آن صومعه را زیارت کند خدای تعالی او را بیامرزد. خلق از اطراف روی آنجا نهادند. پس روزی که خلق بسیار جمع آمده بودند گفت در آید تا من شمارا چیزی بیاموزم، خلق در آمد. گفت هر چه خدای تعالی آفرید از بیل تا پشه همه برای منفعت خلق آفرید، ایشان گفتند: آری چنین است. گفت پس چرا این خوکان فربه را بجای می مانید و نمی خوارید گوشت ایشان را بخوارید. ایشان گفتند راست می گوید. گوشت خوک خوردن گرفتند. پس در صومعه استوار کرد چند گاه، آنگاه در صومعه باز کرد و خلق را گفت در آید تا شما را چیزی آموزم. در آمدند. گفت می بینید که آفتاب از سوی مشرق بر می آید. گفتند آری. گفت شما نمی دانید که خدای تعالی آفتاب را از نزد خود می فرستد روی بمشرق کنید. روی بمشرق آوردند. باز در صومعه استوار کرد. چون یکت چند بر آمد در باز کرد و خلق را گفت در آید تا شما را چیزی دیگر آموزم. خلق در آمدند. گفت عادت جهودان آنست که چون کودکی چهل روزه گردد نختنه کنند من این از شما بر گرفتم چون شمارا کودکی بیاید و هفت روزه گردد شما او را بآب معبودیه بر آرید تا دین خدای گیرد. چنان کردند که او گفت. باز در صومعه در بست. چون یکت چند بگذشت. باز در صومعه بگشاد و خلق را گفت در آید تا شمارا چیزی آموزم. در آمدند او، نستور و مار یعقوب و نوش را که ایشان دانایان بودند گفت هیچکس در جهان آن کرد که عیسی کرد از مرده زنده کردن و بیماران و معلولان درست کردن و نابینا بینا کردن ایشان گفتند نه. بولس گفت مرا بدل می آید که مگر عیسی خدای بود که از آسمان فرود آمده و در زمین جای نیافت بهتر از رحم مریم در آنجا شد و باز بیرون آمد و داد و عدل در روی زمین بگسترده و کار جهان بنظام و صلاح آورد و باز با آسمان شد. بعضی گفتند که چنین است که نومی گوی و بعضی گفتند پسر خدای است. گفت این نیز

شاید بودن . و بعضی گفتند هنباز خدای بود . و در میان اختلاف افتاد . تا همه با هم حرب کردند و مسلمانان همه کشته شدند چنانکه از ایشان چهل تن بیش نماند . آنگاه آن ملعون کاردی در شکم خویش زد و خود را بکشت و کافر از این جهان بیرون شد . و آن چهل تن از میان خلق بیرون شدند و بکوهها رفتند و صومعهها ساختند تا وقت پیغمبر علیه السلام . ص ۳۹۸-۳۹۶ .

این داستان ساختگی و معمول است ولی بعضی نکات درست در آن هست ، مطالب نادرست نیز دارد ، اینکه بولس در اصل یهودی و در آغاز کار از مخالفین سرسخت مذهب مسیح و از علمای یهود بود صحت دارد مثل اینکه حواریین نیز در اول امر یهودی بودند ولی او پس از آنکه بدین مسیح گروید از روی صدق و صفا در بیان اصول مسیحیت و ترویج آن کوشید و یکی از بنیان گزاران دین مسیح بود که مسیحیت را از کیش یهود جدا ساخت و عالم گیر دنیا پسند کرد و سرانجام بر سر همین تجاهدت بفرمان نرون بقتل رسید ، بنا بر مشهور در سال ۶۴ یا پس از ۶۷ میلادی و بنا بر این ، خود کشتی او که در روایت ابوالفتوح رقصص الانبیاء می خوانیم بهیچ روی درست نیست .

یعقوب که مذهب یعقوبیه بدو منسوب است و نسطور مرعشی که نسطوریان بدو انتساب دارند هیچیک معاصر بولس نبودند ، اولین در قرن ششم و دومین در قرن پنجم می زیسته است ، ملکا نیز نام شخصی نیست و مذهب ملکایی طریقه پیروان کنیسه روم و بمعنی مذهب ملکی و پادشاهی است . بی شک سازندگان این روایت اطلاعات و مسموعاتی در باره آغاز کار بولس و عمل او در جدا کردن مسیحیت از دین یهود داشته اند و این حکایت را بر اساس اختلاف فرق مسیحی معروف ساخته و پرداخته اند . جمع : قاموس کتاب مقدس در ذیل : بولس ، محیط المحيط در ذیل : ملک ، عقب ، نسطور .

مولانا بر اساس روایت دیگر با بر حسب اطلاعی که شخصاً از فداکارهای بولس داشته نام او را ازین داستان بکلی حذف کرده و این ماجرا را بوزیر

متعصب پادشاه جهودی که در کشتن مسیحیان می کوشید نسبت می دهد ولی جریان قصه شباهت تمام بروایت قصص الانبیا دارد، بریدن گوش و دست وزیر در این داستان شبیه است بقصه رزم پیروز با هیاطله که طبری در تاریخ خود نقل می کند. (تاریخ طبری، طبع مصر، ج ۲، ص ۸۳) بموجب روایت طبری وقتی فیروز پادشاه ساسانی (۴۸۳ - ۴۵۹، م) بجنگ خوشنواز پادشاه هیاطله می رفت، یکی از اصحاب خوشنواز حیلتی ازگیخت و خواهش کرد تادست و پایش را بریدند و بر سر راه ایرانیان افکندند، او ایرانیان را فریفت و بیابان بی آب و علقی کشانید و بدین سبب لشکر ایران مانده و کوفته شدند و بصلح تن دادند. مذاکرات مریدان با وزیر و نوشتن طومارهای متناقض در هیچ یک از این روایتها دیده نمی شود و آن مباحث عرفانی ساخته فکر خود مولاناست تنها در روایت ابوالفتوح و قصص الانبیا، ذکری از طرح مسائل مختلف هست که ممکن است منشأ نوشتن طومارهای متناقض، فرض شود.

ارتباط این داستان بقصه شاه و کنیزك بوسیله ابیات آخر آن (بیت ۳۱۶ بیعد) است که از ابلیمان مردم روی و فریب کاری آنها سخن می گوید و اما هدف و مقصود اصلی از این داستان، انتقاد تعصبات مذهبی است که مردم جاهل در هر عهدهی بدان گرفتاراند و ریاست طلبان آن را دست موزه آرزوهای پلید خود و فریب عوام و نیل بریاست و جمع اموال می کنند.

در روزگار مولانا هنوز جنگهای صلیبی پایان نرسیده بود و مسلمانان و عیسویان بنام دین شمشیر کشیده، خون هم را می ریختند، فرق اسلامی با یکدیگر جدال داشتند و خصومت می ورزیدند، شیعیان از یکسو و فرق مختلف سنت از حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی بخون برادران خود تشنه بودند، حنفیان و شافعیان در شهرهای مهم از قبیل اصفهان و نیشابور و بغداد هر چندی فتنه ای برمی انگیزختند و کار بخراب کردن مدارس و سوختن کتب نیز می کشید، این طوائف دینی با

پیروان تصوف و فلاسفه نیز غالباً بنظر موافق نمی نگریستند و آنها را آزاری می کردند، در چنین محیطی مولانا که خود هم از مخالفت فقها و ظاهر پرستان مصون نمانده بود، درین داستان و در سخنان و مجالس خود بانتقاد متعصبان برخاست و این روش دور از انسانیت و خلاف عقل را که زاده جهل و بیگانگی از اسرار دعوت انبیا و اولیاست بصراحت انتقاد کرد و بیگانگی و وحدت انبیا و ادیان را در ضمن مثالها و همراه با ادله روشن بیان نمود و گمان می رود که پس از دفاع از طریقه خود و شمس تیریز که در حکایت نخستین ممکن است مراد وی باشد، این مسأله که گرفتاری روزانه مردم آن عصر بوده در نظر او بی نهایت اهمیت داشته و بدین علت آنرا موضوع دوم از دفتر اول قرار داده است. بیان مولانا در انتقاد روش متعصبان و باطل اندیشان بسیار روشن و منصفانه و بطوری قاطع است که هر هوشمند صاحب نظر و حقیقت پژوهی را متوجه می سازد که تعصب بر سر دین و مذهب و عقیده کاری است برخلاف اصول انسانیت و روش کسانی که خود صاحب دعوت و مؤسس ادیان بوده اند، طرز بیان و نقل حکایت از آغاز تا پایان طوری است که گناه را بگردن رؤسا و ائمه مذاهب و ارباب قدرت می افکند و عامه مردم را ازین ذنب لایعفر تبرئه می کند و این حقیقت را ما می توانیم از فریب کاری و زیرو التماسها و زاریهای مریدان و اخلاص و قوت ایمان آنها از یک سو و در نوشتن طومارهای متناقض و وعده جاننشینی دادن به آنها از جانب وزیر تزویر گریختن در یابیم، این همه برای آنست که مریدان و پیروان یکتا دل بهوش آیند و گول نخورند و آلت دست کسانی نشوند که ریاست را از طریق دین و اغفال مردم بی گناه، جسست و جومی کنند؛ کوششهای وزیر نمودار تأثیر تعصب مذهبی است که بر اثر آن ممکن است اشخاصی خود را از دست و پا و نعمتهای زندگی محروم سازند بخیال اینکه در دینی که مخالف آن هستند خللی ایجاد کنند، این نکته قوت تأثیر تعصب را روشن می کند ولی زیانهای آنرا نیز پیش چشم ما قرار می دهد، عاقبت

کار وزیر و خود کشی او خود بخود این نتیجه را می دهد که او عملی ابلهانه کرد و بدست خود انتقام آن را باز داد تا مسند نشینان نیز عبرت گیرند و خلاف و دو گروهی از راه دین بوجود نیاورند.

اصل این داستان بسیار ساده و خشک است ولی مولانا بنا بر اسلوب خود نکات اخلاقی و مسائل فلسفی و کلامی و عرفانی را در قالب این حکایت فروریخته و آن را جانی و حیاتی از حکمت و عرفان بخشیده است، نکته ای که بر آن سخت تکیه می کند یگانگی انبیا و اولیا و وحدت آنها با حق تعالی است و اینکه می پردازیم بنقل این داستان از زبان وی:

در میانه جهودان پادشاهی بیدادگر و دشمن عیسی و عیسوی کُش بود، این پادشاه موسی و عیسی را که بمعنی متحد و یک تن بودند بسبب تعصب و کینه مذهبی جدا و مخالف یکدیگر می پنداشت و این خاصیت غرض و تعصب است که بصیرت آدمی را بعلت دوینی مبتلا می کند چنانکه هر گاه این علت در چشم پدید آید انسان احوال و دویین می گردد و یکی را دوتامی بیند، در اینجا بمناسبت داستان شاگرد احوال و استاد را بحسب مثال و توضیح مطلب نقل می کند و نتیجه می گیرد که پادشاه نیز بعلت احوالی، در راه حقیقت مرتکب خطاهای بزرگ شد و بنام حمایت از دین یهود، خون بسیار مردم ستم دیده و بی گناه را بر خاک ریخت، این پادشاه وزبری زیرک داشت، او می دانست که عقیده و ایمان بزور و فشار از میان نمی رود بلکه قوی تر و ریشه دار تر می شود و خود مظلومیت عامل نیر و مندی عقاید و سبب توجه و دل بستگی اکثریت مظلوم بدانهاست، ازین رو پادشاه را متقاعد ساخت که گوش و دست و بینی او را ببرد و از خودش براند و پیروی عیسویت او را شهره سازد تا او مسیحیان را بدین حيله بفریبد و محبت خویش را در دلهای آنها مستقر و جای گزین کند، شاه چنین کرد و او مقبول ترسایان شد و دعوت آغاز کرد، عامه بدو اقبال کردند و او اسرار انجیل و رسوم مسیحیت را بدیشان

باز می گفت ولی سخن او بظاهر و عظم و نصیحت و در باطن دام ضلالت بود، چنانکه نفس بسیار اوقات از راه مکر، راه ریاضت و عبادت را بسالک می نماید و مقصود او ایجاد غرور و غفلت و یا صرف عمر در پوست و ظاهر طاعت است، بهمین دلیل حدیفة بن الیمان علام و آثار نفاق و مواضع خطر را از پیغمبر (ص) می پرسید و مسائل متعلق بظواهر عبادت را از قبیل طهارت ظاهر و شکست و سهو فرو می گذاشت، فریب کاری و زیر و گول خوردن مردم بناگاه قلب مولانا را تکان می دهد و صمیرش را در لرزه می افکند زیرا او می داند که انسان تا چه حدی ضعیف و افسون پذیر است و چه بسیار نیر و مندان و زاهدان که با سبب پیدا یا پنهان دانسته یا ندانسته لغزیده و از راه صواب منحرف شده اند، این انسان با همه تقوی و زیرکی از تأثیر عوامل درونی مصونیت ندارد مگر خدا دستگیر شود و او را رهایی بخشد، بر اثر همین اندیشه مولانا دست بدعا بر می دارد و در ضمن دعا رمزی از مکاید نفس و تأثیر آن در عبادات و احوال قلبی بازی گوید: نفس را بموشی که غله از انبار می دزدد و یا دزدی که جرقه های آتش را خاموش می کند تشبیه می نماید از آن رو دیگر بار بخدا و عنایات او متوجه می شود و مسأله خواب و آسایش انسان را در آن حالت که از هر تکلیفی آزاد است بیاد می آورد و عارف را از جهت فنای در حق بخته تشبیه می کند از آن جهت که خدا در وی تصرف می کند و او خود از تصرف آزاد و محمول حق است و اصحاب کهف را مثال می آورد اما اصحاب کهف نزدی اشخاص معینی نیستند که در قرآن و روایات اسلامی خوانده ایم بلکه آنها در هر عهده و وجود دارند و نوعشان محفوظ است هر چند که چشم ناقص ظاهر بین ایشان را ادراک نمی کند، در اینجا تفاوت نظرهارا باجمال بیان می فرماید و می خواهد بگوید که مرد خدا همیشه موجود است لیکن برای همه مشهود نیست زیرا همه چشم باطن بین ندارند و قصه لیلی و خلیفه را بحسب مثال می آورد که او لیلی را بصفت زیبایی نمی دید چه از داشتن چشمی چون چشم مجنون که جمال لیلی را در

می‌یافت محروم بود، آنگاه بیداری و خواب را بسلیقه خود تفسیر می‌کند و مردم ناقص را از جهت آنکه در پی آرزوهای باطل می‌روند و از اصحاب خوشی و لذت بی‌خبرند خفته می‌انگارد و درین مورد تمثیلی روشن و بسیار مؤثر می‌آورد که نتیجه آن توضیح احلام بقطه و توجیه آمال غلط انداز بصورت اضغاث احلام و خوابهای دور از حقیقت است پس از بیان این مطلب که دل هر هوشیاری را از احساس ضعف خود می‌ارزاند، راه نجات و رستگاری را نشان می‌دهد، این راه بعقیده او توسط بمرد خداست، اوست که می‌تواند ما را از تصرف خیال و اندیشه خطا برهانند، این مرد نجات دهنده شمس تبریزی و یا حسام الدین چلبی است، لیکن حسد ما را نمی‌گذارد که آنها را بشناسیم و دست در دامن آنان بزنیم، بدین مناسبت نکته‌ای چند در مذمت حسد و عواقب نامطلوب آن می‌سراید ولی باز دری از امید می‌گشاید از آن جهت که دل جلوه‌گاه حق است و جلوه او آلودگی را قهراً می‌زداید، وزیر مزور نیز حسود و بدسگال بود و زیان حسد را چشید و گوش و بینی خود را بشومی بدسگالی از دست داد، باز متوجه می‌سازد که بینی وزیر خاصیت خود را فرو گذاشته بود برای آنکه بینی مرکز قوه شامه است و او بویی از حقیقت نیافته بود پس می‌توانیم بگوییم که او از بس و بیخ، بینی نداشت و آنچه داشت و بیاد داد صورت و شکل بینی بود، وزیر و عظمی گفت و نصیحت می‌کرد، مردم کم خرد فریفته می‌شدند ولی آنها که ذوق معنوی داشتند در آن فصاحت گفتار و الفاظ آراسته، سوز معنی و اثر حقیقت نمی‌یافتند بلکه سخن رنگ آمیز را سبب تبرگی و سیاهی درون می‌شناختند، او مدت شش سال بدین حالت می‌زیست، مردم دلداده وی و بامید نجات، و او با شاه در مشورت و گفت و گوی پنهانی و طر آحی فتنه و فساد، عاقبت وزیر برای هر یک از سران مسیحیت که دوازده تن بودند طوماری جداگانه ترتیب داد که مضمون هر یکی خلاف دیگری بود، این مضامین مختلف را مولانا خود بر شمرده و ما بجای خود شرح کرده و جهت اختلاف

آنها را باز گفته‌ام، بی‌گمان دوازده امیر درین حکایت نموداری از حواریین است که بنا بر مشهور دوازده تن بوده‌اند، طومارها یاد آور اجازه نامه و یا کرسی نامه است که مشایخ و صوفیه برای خلفا و جانشینان خود می‌نوشته‌اند و اکنون هم در میان آنها معمول است، این طومارها مطابق بسط و تفصیلی که در مثنوی می‌خوانیم به شانزده تا بالغ می‌شود ولی مولانا به صراحت می‌فرماید که وزیر دوازده طومار ترتیب داد و ظاهر آنظر او با حصاء دقیق نبوده و می‌خواست است و جوه اختلاف را شرح دهد، این اختلافات ربطی بمذاهب عیسویان ندارد ولی با طرق مختلف سلوک و روش مشایخ و صوفیه ارتباط نزدیک دارد.

سپس مولانا به صراحت می‌گوید که آیین مسیح و روش عیسی بکرنگی و وحدت است و این خلاف انگیزی از آثار فکر کوتاه سران دین و رؤسای مذهب است که از بکرنگی عیسی و دیگر پیغمبران بوی نبرده‌اند، بکرنگی نزد وی مایه عشق و گرمی است نه سردی و خلاف جویی. چنانکه ماهیان از بکرنگی آب سیر نمی‌شوند و بی‌آب زیستن نمی‌توانند، این مثال هم بنظری کوتاه می‌نماید و بدین جهت سخن را بقدرت و سعادت رحمت می‌کشاند و با ذکر مثالهای گوناگون از ظهور فیض رحمت در آب و آفتاب و زمین، مطلب را روشن می‌سازد پس قدرت حق را در ایجاد عالم محسوس و جهان غیب و ظهور آن در معجزات موسی و عیسی و حضرت رسول اکرم (ص) بیان می‌فرماید و بتصرف حق در باطن آدمیان و زیر و زبر کردن افکار اشارت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که با خدا جز تسلیم راهی نیست، آنگاه همت‌های دون و فرومایه را که بغیر خدا آرامش می‌گیرند بیاد می‌آورد و سخنی چند مؤثر و کارگر در تعلق همت بامور خسیس و فرودین می‌گوید و به مسخ باطن که حاصل دوز همتی و تخلق به خلقهای نا پسندیده است اشارت می‌کند و باز توانایی حق را در تبدیل وسائل گمراهی به اسباب هدایت شرح می‌دهد تا در نتیجه معلوم گردد که تزویر مزوران در اضلال خلق با توانایی حق پهلو نمی‌زند و حقیقت پنهان نمی‌ماند.

وزیر در خلوت می نشیند و در بروی مریدان می بندد، مریدان زاری آغاز می کنند و نیازمندی خود را بوعظ و نصیحت بازمی گویند، وزیر ایشان را ملامت می کند که از علم نقلی در گذرید و گوش حسن را ببندید و آماده سیر درونی که شناوری درد یا است بشوید و سلوک ظاهری را که بمنزله سیر در خشکی است بدرود کنید. مریدان می گویند که ما هنوز آماده چنان سیر و سلوکی نیستیم و بی پر راه بجایی نمی بریم. سلوک باطن نصیب کسانی است که در ماملات و سلوک ظاهر بکمال رسیده باشند و ما در اول قدم فرو مانده ایم، این احتجاج قوی وزیر را خشمگین می سازد تا سخنی درشت. حاکی از عدم اعتماد مریدان بخود بر زبان می راند، مریدان از طریق نیستی و فنا پیش می آیند و بمثالی چند از طفل و دایه و چنگک و چنگی ونای ونای زن و کوه و صدا و شطرنج و شطرنج باز، فنا ی خود را در مرتبه افعال شرح می دهند، ذکر فنا و نیستی سالک در شیخ، راه را برای شرح فنا و نیستی خلق در حق بازمی کند و مولانا این موضوع را پیش می کشد و بصورتی این مطلب را ادا می نماید که بعقیده جبریان نزدیک می شود و او بدین مناسبت مسأله جبر و اختیار را پیش می آورد و میان عقیده جبریان که ترك عمل و طاعت است با تذکر جبرتاری و غلبه قدرت حق فرق می گذارد بدین دلیل که شهود جبرتاری مستلزم رجوع بحق و عقیده جبری مورث اعراض از اوست، این بحث بسیار شیرین و جذاب است ولی طرح اصلی و تفصیلی این مسأله در مثنوی نیست، مولانا آن را در مواضع دیگر بتفصیل خواهد گفت.

وزیر در بحث فرو می ماند و سرانجام بنص متوسل می شود و می گوید که فرمان عیسی چنین است که او خلوت را نشکند و زبان از گفت و گو بسته دارد، این بحث میان وزیر و مریدان خاتمه می پذیرد زیرا با حصول نص قاطع، عقل از داوری معزول است و جای چون و چرا نیست.

آنگاه وزیر امیران را جدا جدا بخلوت می برد و هر یک را وعده خلافت

و جانشینی خود می‌دهد و طوماری که بمنزله فرمان خلافت و دستور عمل است بدو می‌سپارد و پس از چهل روز خود را می‌کشد، مریدان پس از عزاداری بفکر می‌افتند که خلیفه او کیست و بدین مناسبت مولانا مسأله احتیاج به پیشوای روحانی و شیخ را مطرح می‌کند و آشکاری گوید که میان پیغمبر و ولی کامل و خدا فرقی نیست و اگر فرقی هست در ظاهر و صورتست چنانکه میان اولیا نیز تفاوتی وجود ندارد مگر بلحاظ صورت اما از نظر معنی و حقیقت آنها یکی هستند و بر این معنی مثالی چند ذکر می‌کند از قبیل بینایی چشم که بینایی یکی است ولی ما دو چشم داریم و چراغها که خود بصورت متعدد و باشکال و رنگهای مختلف اند ولی روشنایی که حقیقت چراغ است و چراغ را برای آن می‌خواهیم یکی بیش نیست و همچنین آب انگور و دیگر میوه‌ها یک چیز است اگر چه عدد دانه‌های انگور و میوه که می‌فشریم بسیار است، پس این اختلاف و دوگانگی از رؤیت صورت برمی‌خیزد و ما صورت را از پیش باید بگیریم تا بوحدت برسیم؛ طرح وحدت اولیا و مردان حق منتهی می‌شود به اینکه حقیقت جهان نیز چنین است و یکی بیش نیست مانند نور آفتاب که بر باره شهرافتد و کنگره‌ها چند گونه سایه بر زمین افکنند و اگر کنگره را درهم ریزیم تعدد و کثرت مضمحل می‌گردد، همچنین حقیقت هستی، واحد است و مظاهر، بسیار اند و لیکن چشم بر اصل باید گماشت که ثبات دارد نه بر مظاهر که معروض تغییر و تبدل است، این نکته دقیق که یگانگی بشر و همه اجزای عالم است چون ممکن بود که انکار مخالفان را شدیدتر کند مولانا درین داستان بهمین تمثیل اکتفا می‌کند و تفصیل مطلب را بوقت دیگر می‌گذارد و این روش اوست که نخست مطلبی را باجمال می‌گوید و خواننده را بااندک یادآوری بحال خود می‌گذارد تا آمادگی بیشتر بدست آرد و یکباره از دست نرود.

هر یک از امیران دوازده گانه باستناد طوماری که دارد مدعی خلافت می‌شود و جدال و نزاع شخصی میان آنها روی می‌دهد و بسیار مردم بر سر تعصب

و هوا داری این خلفا جان خود را درمی بازند ولی آنها که جان کمال یافته دارند بحیات جاوید می‌رسند ، ازین سخن مولانا نتیجه می‌گیرد که بقا ، نصیب روحی است که بعلم و عمل ، فعلیت یافته و بکمال رسیده باشد ، راه تکمیل نفس پیوستگی اولیاست ولی بهر کسی هم اعتماد نباید کرد و دل بدان کس باید سپرد که نور ولایت در گفتار و رفتارش نمایان باشد . این همان مطلب است که در آخر داستان پادشاه و کنیزك هم بدان اشاره فرموده بود و بدین ترتیب مولانا پس از بحثهای گوناگون و طرح چند قصه باز بسر مطلب نخستین که داستان مورد بحث را بدان پیوسته بود باز گشت نموده است ، پایان این حکایت بدینگونه است که مولانا اشارت می‌کند که نام و اوصاف حضرت رسول اکرم (ص) در انجیل وجود داشت و طایفه‌ای از ترسایان آن نام مبارك را حرمت می‌داشتند و درین فتنه که وزیر تزویرگر برپا ساخت آن طایفه درامان بودند و در پناه نام احمد (ص) ایمن زیستند ، نتیجه آنکه هرگاه نام آن بزرگ حافظ جان و حیات مادی باشد بی‌گمان حقیقت باطن او دستگیر دنیا و آخرت است و ما باید بدان حقیقت پیوسته شویم .

لغات و تعبیرات : جهود ، نصرانی ، ناصره ، زو ، وثاق ، طعنه ، میلان ،
 غرض ، رشوت بدل قرار دادن ، گبر ، عشوه ده ، گره بر
 آب بستن ، پناه جان کردن ، حکم مرگ ، شر و شور ، سوزن در نان ، نوشیدن ، انگلیون ،
 غول ، نفس ، اخلاص ، موبوء ، شناسیدن ، دجال ، دام و دانه ، حفره زدن ، جوش
 کردن ، صدر الصدور ، حضور قلب ، صدق ، ستاره آتش ، سوزیده ، عنایت ،
 مقیم ، الواح ، سلطانیان ، خواب حسنی ، صحرای بی چون ، درد داد و داور کشیدن ،
 کر کس زرین ، فالق الاصباح ، منبسط ، دربندان ، لگد کوب ، آب ، بخوبش
 آمدن ، سایه یزدان ، دایه ، سایه . آخر الزمان ، وادی ، دامن کسی تافتن ، عرس ،
 عقبه ، جستاد ، بینی کردن ، سیر در گوزینه کردن ، نکته ، جلاب ، دارو گیر ،
 فریق ، تبع ، بدنشان ، طومار ، ریاضت ، جوع ، توبه ، جود ، توکتل ، تسلیم ،
 هر ، نظر ، زحیر ، ربیع ، معسر ، حسب ، دست باف ، یک رنگی ، ملاک ،
 باران ، عدل ، سداد ، ضریر ، یشم ، کیمیا . معجزه ، سیمیا ، کورو کبود ، پنجه
 زدن ، قدیم ، ناگزیر ، عدم ، بی بن ، امی ، مرغ زیرک ، ریش گاو ، روی زرد ،
 مسخ ، عورت ، اسفاین ، سفول ، آدم مسجود ، وزر ، تخیل ، حکمت ، ستودایی ،
 سوفسطایی ، کربستن ، خلوت ، شوق ، حال ، قال ، سخرگان . پنبه در گوش
 کردن ، خشکی ، دریا ، هو ، سکر ، خاموش ، رخنه جو ، کار نهادن ، فلک ، سماک ،
 سمک ، رفعت ، وجود مطلق ، شیر علم ، باد ، باد و بود ، بارگه ، کارگه ، جبر ،
 جباری ، اصل ، اصل جو ، درد ، بوردن . آزادی کردن ، سرهنگ ، سرهنگی ،
 جبری ، سیجین ، علیین ، چرخ ناری ، عنا ، عطب ، حرف راندن ، اتباع ،
 اشیاع ، نشان ، امیم ، دست و دامن بدست کسی دادن ، آبی ، مولی ، خرقة ،
 بی سروبی پا ، آن سر ، بی گره ، سره ، کنگره ، منجنیق ، میری ، الماس ، ناردانگک ،
 زراد خانه ، انار خندان ، درج ، حلیه .

مباحث کلی : نقد تعصب مذهبی ، تأثیر غرض و دوستی و دشمنی در کیفیت تشخیص ، آثار خشم و شهوت ، اعتقاد ، امر باطنی است ، دشواری جهاد با نفس ، ضعف انسان در برابر شهوت و محرکات داخلی و خارجی ، اهمیت اخلاص و نیت پاک ، تأثیر وهم و وسوسه نفسانی در باطن و آثار عمل ، کشتن نفس با عنایت حق ممکن است ، حقیقت خواب و رؤیا ، عارف در تصرف حق است و از اینرو بختنه ماند ، کیفیت بیداری ، خواب برادر مرگ است ، گله از بیداری و هوش و ترجیح سکر بر صحو ، نوع و مرتبه هر ولی محفوظ است و باقی است ، هر چشمی معشوق بین و ولی شناس نیست ، نکوهش بیداری در کار دنیا ، خفته واقعی و احلام یقظه ، لذت در خود انسان است و سایه آن بر اشیا می افتد ، تشبیه ولی بدایه ، اولیا ظل حق اند ، وجه احتیاج بمرشد ، آفات حسد ، منشاء حسد ، ریاضت و صوم ، ترجیح مجرد و ایثار بر ریاضت ، ترجیح توکل بر ایثار ، خدمت بر توکل ترجیح دارد ، طرح عقیده اباحتیان ، رد عقیده آنها ، بت چیست ، رد کسانی که نظر و استدلال را مفید نمی شمارند ، ترك بحث و نظر ، بازگشت به احکام فطرت ، معنی تیسیر ، ترك هوی و آرزو و لزوم پیروی از دین ، میسر چیست و معسر کدام است ، لزوم طلب شیخ ، هر کس شیخ خود است ، مرید و مراد یکی هستند ، دعوت عیسی بوحدهت و یگانگی بود ، در بیک رنگی و اتحاد ملال راه ندارد ، قدرت و رحمت حق تعالی و آثار آن ، جمادات هم از حق باخبرند ، ثنا گفتن از آثار هستی است ، قدرت حق بر ایجاد جهان حسنی زندان است ، مقایسه قدرت مادی با قدرت معنوی ، ترجیح دلشکستگی بر فکر و استدلال ، مسخ صورت و مسخ باطن ، انتقاد اختر شناسان ، قدرت حق بر تبدیل خواص و آثار ، وعظ از طریق حال ، گوش حس و گوش سیر ، گوش سربند و قید است ، مقید چگونه باید بمطلق باز گردد ، سیر بیرونی و سیر باطن ، گفت و گوی ظاهر غبار است ، مسأله تکلیف مالا یطاق ، سالک محتاج پیر است

و واصل بی نیازی شود، آثار حضور سالک، طرح مسأله وحدت وجود، ظهور کثرت و اختفاء وحدت، اعیان ثابته، انسان مقهور تصرف حق است، وجهه الهی منشأ فاعلیت و وجهه نفسی منشأ اسناد فعل است، طرح مسأله جبر و اختیار و تفاوت جبر با شهود جبّاری حق تعالی، زاری از شهود جبّاری است، درد طلب، انسان کئی جبری است و کئی خود را مختار می بیند، جذب جنسیت، حاجت انسان بنوآب و خلفای انبیا و مشایخ، وحدت انبیا و اولیا با حق تعالی، اختلاف اولیا با حق و با خود در صورت است، معنی، قسمت و تجزیه و تعدد نمی پذیرد، عنایت حق سبب ا کمال است، تصریح بوحدت وجود، حشر نفوس کامله، تأثیر صحبت، ظاهر شیخ باید نمودار کمال باطن باشد.

شرح ابیات :

بود شاهی در جهودان ظلم ساز دشمنِ عیسی^۱ و نصرانی گداز

ب ۳۲۴

جَهود : صورت دیگر است از کلمهٔ یهود نظیر : ژوزف و یوسف ،

ژاکب و یعقوب .

نصرانی : نسبت است به « ناصره » برخلاف قیاس ، ناصره شهری است

واقع در فلسطین که مولد مسیح و مسکن مریم بوده است و هنوز خانهٔ مریم را و

چشمهٔ آبی را که روح القدس بر مریم در آنجا ظاهر شده است در این شهر نشان

می دهند و زائران مسیحی زیارت آن شهر می روند ، این شهر اکنون در تصرف

اسرائیل است .

عهدِ عیسی بود و نوبت آنِ او جانِ موسی او و موسی جانِ او

شاهِ احوال کرد در راهِ خدا آن دو همسازِ خدایی را جدا

ب ۳۲۵-۳۲۶

مولانا اختلافات و تعصبات دینی را در مثنوی چند نوبت انتقاد کرده و

اصول ادیان را واحد شمرده و همهٔ آنها را منتهی بحق و حقیقت دانسته است ، این

دشمنیها و خونریزیها که متعصبان در هر عصری بنام دین و در راه نصرت انبیا بر

انگیزخته اند بعقیدهٔ وی از آثار جهل و غفلت و رنگ عالم حدوث است و کسی

که بقدم متصل شود و حقیقت را چنانکه باید بشناسد ، او بیگانگی می رسد و

پیروان هر مذهب را معذور می دارد و جدل و خلاف را بیکسو می نهد و متوجه

می شود که انبیا با یکدیگر دوست و مصدق هم بوده اند چنانکه موسی^۱ بظهور

عیسی^۱ بشارت داد و عیسی نبوت موسی^۱ را تصدیق می کرد و همچنین حضرت

رسول اکرم (ص) موسی و عیسی^۱ را فرستادهٔ خدا و بشارت دهنده بظهور خود

معرفی فرمود و از عیسی^۱ و تهمتهای ناروای دشمنان وی دفاع کرد اما این امتنان

که با یکدیگر دشمنی می‌ورزند از این نکته غافل شده‌اند که میان پیشوایان آنها هیچ گونه خلافتی نیست و همه فرستادگان حق بوده‌اند و بسوی خدا دعوت می‌کرده‌اند پس چرا امت نیز بسیره رهبران خود دست از خلافت نمی‌کشند و با هم دوست و برادر نمی‌شوند چنانکه ناصر خسرو گفته است :

فضل تو چیست بنگر بر ترسا از سر هوس برون کن و سودارا
تو مؤمنی گرفته محمد را او کافر و گرفته مسیحا را
ایشان پیمبران و رفیقانند چون دشمنی تو بپهده ترسا را

دیوان ناصر خسرو ، ص ۱۷

و پادشاه جهود را بدان مناسبت احوال گفته‌است که احوال کسی را گویند که یک چیز را دو چیز می‌بیند و آن پادشاه نیز موسی و عیسی را که در حقیقت یکی بودند مخالف و غیر می‌دید .

گفت استاد احوالی را کاندرا آ زو برون از از و نایق آن شیشه را
گفت احوال زان دو شیشه من کدام پیش تو آرم بکن شرح تمام
گفت استاد آن دو شیشه نیست ر و احوالی بگذار و افزون بین مشو
گفت ای اُستا مرا طعنه مزین گفت اُستا زان دو یک را در شکن
چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم مرد احوال گردد از میلان و خشم

ب ۳۲۷-۳۳۲

زو: مخفف زود، در بعضی نسخ: رو، امر از رفتن .

و نایق: بضم اول در اصل ترکی است بمعنی خیمه و در پارسی بمعنی حجره و همانست که اکنون اطاق گویند ، در نسخه قونیه زیر واو علامت کسر دیده می‌شود ، فرهنگ نویسان بکسر اول نیز ضبط کرده‌اند . (برهان قاطع ، آندراج) .

طعنه: به نیزه زدن است، مجازاً، استهزا و تمسخر.

میلان : به فتح اول و سکون دوم مخفف میلان است (به فتح اول و دوم) که بمعنی تمایل و گرایش بجیزی است و مولانا بمعنی شهوت و محبت استعمال کرده است .

محبت و عداوت هر دو سبب می شود که انسان چیزی را چنانکه هست نه بیند زیرا این هر دو حالت خروج از اعتدال است و بدین جهت دوست عیب نمی بیند و نظره بر محاسن و خوبیها دارد و دشمن بجز عیب نمی بیند و همواره چشم بر بدیها و زشتیها می گذارد ولی نظر معتدل هر یک را بجا و در حد خود می نگرد و از هیچ طرف افراط نمی کند، مولانا در این تمثیل بیان این نکته که گفتیم توجه دارد و میخواهد بگوید که هر داوری که مبتنی بر غرض باشد خواه آن غرض صورت محبت داشته باشد یا در کسوت عداوت جلوه گر شود، آن داوری درست نیست و بیرون از عدل و ناشی از عدم تساوی باطن و اندیشه قاضی است نسبت بدانچه درباره آن حکم می کند و مانند داوری است که دلائل یکی از دو خصم را بشنود و دلائل آن دیگر را نادیده انگارد .

این تمثیل مأخوذ است از مرزبان نامه (طبع لیدن، ۸۳) که شیخ عطار نیز آنرا در اسرار نامه (طهران، ۱۳۳۸، ص ۹۹) بنظم آورده است. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران : ص ۷ .

خشم و شهوت مرد را احول کند ز استقامت روح را مبدل کند
ب ۳۳۳

خشم و شهوت هر یک بنوبت خورد ازفعالی در نفس ایجاد می کند و اعتدال و بی طرفی آنرا بر هم میزند تا انسان حقیقت را چنانکه هست نمی بیند و بطرف افراط یا تفریط می رود بهمین جهت کارهایی می کند که بمیزان عقل درست در نمی آید و این امری روشن است و در زندگانی عادی همه وقت دیده می شود، همچنین است تمایل روح و اعتقاد و ایمان بجیزی یا بشخصی که در نتیجه آن مرد معتقد :

هر محالی را نسبت بدانچه اعتقاد دارد باور می‌کند و آنرا امری عادی بلکه ضروری می‌پندارد و مخالف پندار و تصور خود را بی‌خورد و جاهل و در خور شکنجه و قتل فرض می‌کند و اگر نسبت به چیزی ایمان ندارد و آنرا باطل می‌شمارد یا از کسی عملی خلاف میل و مراد خود می‌بیند، خشم غالب می‌شود و کینه در دل می‌گیرد و هر فضیلتی را که بوی نسبت دهند اگر چه از امور عادی باشد بشدت انکار می‌کند و معتقد آن فضیلت را دشمن می‌دارد و گاه ممکن است که در صدد ریختن خون او بر آید پس حقیقت را آن کس، ادراک می‌کند که بی‌طرف و از حُب و بغض برکنار باشد و استقامت و راست روی و پاک بینی را از دست ندهد.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل بسوی دیده شد
ب ۳۳۴

غرض: نشانه و هدف، آنچه برای آن، کاری انجام دهند، مقصد و مطلوب
از عملی، قصد بد و نیت سوء.

مقتبس است از گفته افلاطون: مَحَبَّةُكَ الشَّيْءُ سِتْرٌ بَيْنَكَ وَ
بَيْنَ مَسَاوِيهِ وَ بَغْضَتُكَ لَهُ سِتْرٌ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَحَاسِنِهِ. مخار
الحکم، طبع مادرید، ص ۱۵۳.

نظیر آن از گفته مولانا:

گرگی نمود یوسف در چشم حاسدان

پنهان شد آنکه خوب و شکر لب برادرست

دیوان، ب ۴۸۶۲

چه پرده است حسد ای خدا میان دویار

که دی چو جوان بده اند این زمان چو گرگ عنود

همان مأخذ ب ۹۶۱۰

چو گرگی می نمودی روی بوسف چو آن پرده غرض می گشت اظهار
همان مأخذ ، ب ۱۱۰۴۷

چون دهد قاضی بدل رشوت قرار کی شناسد ظالم از مظلوم زار
ب ۳۳۵

رشوت بدل قرار دادن ، طمع رشوه داشتن ، رشوه قبول کردن .

او وزیری داشت گبر و عشوهِ ده کو بر آب از مکر بر بستی گره
ب ۳۳۸

گبر: مطلق کافر ، زردشتی . ولی در این بیت بمعنی اول است زیرا این
وزیر یهودی بود نه زردشتی .

عشوهِ ده : مکار و فریب کار .

گره بر آب بستن : بکنایت ، کاری ممنوع و سخت کردن .

گفت ترسایان پناه جان کنند دین خود را از ملک پنهان کنند

ب ۳۳۹

پناه جان کردن: ظاهراً ترجمه تقیه کردن است و ممکن است که آنرا بمعنی
حفظ جان فرض کنیم .

کم کُش ایشان را که کُشتن سود نیست دین ندارد بوی مُشک و عود نیست
سیر پنهانست اندر صد غلاف ظاهرش با تُست و باطن بر خلاف
ب ۳۴۰، ۳۴۱

دین و اعتقاد امری است قلبی و بنابراین کتمان آن ممکن است و علم بدان
منوطست باقرار و اعتراف .

گفت ای شه گوش و دستم را ببر بینی ام بشکاف و لب در حکم مُر
ب ۳۴۴

حُکم مُر: حکم تلخ و مخالف میل ، مجازاً قاطع و کردن .

از بحر گویم یا ز دریا از نفاذ حکم مُرّ

نے از مقالت هم بیر می تاز تا پای علم

دیوان، ب ۱۴۶۹۵

ای عشق می کن حکم مُرّ ما را ز غیر خود بر

ای سبیل می غری بغر ما را بدریا می کشی

دیوان، ب ۳۵۸۲۳

آنکهم از خود بران تا شهر دور تا در اندازم در ایشان شرّ و شور

ب ۳۴۷

شرّ و شور: فتنه .

گفت گفت تو چو در نان سوزنست از دلمن تا دل تو روزنست

ب ۳۵۲

سوزن در نان : بکنایت ، سخنی مؤثر و کارگر چنانکه سوزن در نان

فرو می رود .

ومصراع دوم اشارتست به مثل : مِنْ الْقَلْبِ إِلَى الْقَلْبِ رَوْزَنَةٌ . نظیر :

الْقُلُوبُ تَنْشَاهِدُ الْقُلُوبَ تُجَارِي الْقُلُوبَ .

وَلِيْلِقَلْبِ عَلَي الْقَلْبِ دَلِيلٌ حِينَ يَلْقَاهُ .

التَّمثِيلُ وَالمَحَاضِرَةُ ، طبع مصر ، ص ۳۱۸ . نیز امثال و حکم دهخدا در ذیل :

از دل تا بدل راه است .

من از آن روزن بدیدم حال تو حال تو دیدم ننوشم قال نو

ب ۳۵۳

نوشیدن : گوش کردن ، شنیدن ، ظاهراً مخفف نوشیدن . جمع : فرهنگ

نوادر لغات و تعبیرات ، صمیمه جلد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ،

در ذیل : نوشیدن .

او بیان می‌کرد با ایشان برآز سیر انگلیون و زُنار و نماز

ب ۳۶۴

انگلیون : در اصل یونانی است و ریشه آن با انجیل یکی است و بمعنی مژده و بشارت بوده است ، یکی از کتب مانی را نیز انگلیون می‌گفته‌اند .

تا دم عیسی چلیپا گرشدا کنون بلبلان

بهر انگلیون سرآیدن بترسای شدند

سنای غزنوی

قاموس کتاب مقدس در ذیل : انجیل ، برهان قاطع با حواشی دکتر معین در ذیل : انگلیون ، مانی و دین او ، طبع طهران ۱۳۳۵ ، ص ۳۷۳ ، ۴۹۴ ، ۵۱۰ ، ۵۲۱ .

بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مگر نفسِ غول

کو چه آمیزد ز اغراضِ نهان در عبادتها و در اخلاصِ جان

فضلِ طاعت را نجستندی ازو عیبِ ظاهر را نجستندی که کو

ب ۳۶۶-۳۶۸

غول : داهیه و بلای سخت ، شیطان ماده بزعم عرب . شیطان یا جنسی ساحر ، جنسی از شیطان که بزعم عرب در بیابانها و بیشه‌ها زندگی می‌کند و بر سر راه می‌نشیند و مسافرا را از راه به بیراهه می‌کشد و رنگت بر رنگ می‌شود تا آدمی را هلاک کند ، عربان درباره غول افسانه‌ها پرداخته‌اند و بعضی گفته‌اند که با غول جنگ کرده‌اند و او را کشته‌اند و بعضی مدعی ازدواج با غول شده‌اند ، بنا به بعضی روایات ، عمر بن خطاب هم غول را دیده است ، مجازاً ، چیزی که سبب گمراهی و تباهی باشد . برای اطلاع از عقاید عرب درباره غول ، جمع : بلوغ الارب ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۴۹-۳۴۰ .

نفس : در تعبیرات صوفیه عبارتست از مجموع اخلاق ناشایسته و بعضی گفته‌اند لطیفه‌ای است در بدن انسان که سرچشمه شر و خلقهای بد و ملاموم

است و آنرا مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ایست در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. رسانهٔ قشیربّه، طبع مصر: ص ۴۴، کشف المحجوب، چاپ انین‌گرا، ص ۲۴۵، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۳، تعریفات جرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: نفس.

إخلاص : پاک داشتن قصد و نیت است از ملاحظهٔ غیر حق و از کلیهٔ حظوظ، خواه دنیوی و خواه آخروی و بعضی گفته‌اند آنست که غرض از عمل تنها تقرب بخدای تعالی باشد. ظاهرأ مقصود مولانا از « اخلاص جان » مرتبهٔ دقیق و باریکٔ اخلاص است یعنی اخلاص در نیت و خطرات قلبی که در تعریف آن گفته‌اند: *آن یُخْلِصُ فِي كُلِّ حَالٍ وَجْهَ نَظَرِ الْحَقِّ عَلَيْهِ عَن وَجْهِ نَظَرِ الْمُخْلِصِ*. و آن مستلزم فناء حظوظ بشری است که جز صدیقان بدان نرسند.

درین ابیات مولانا دشواری غلبهٔ سالکٔ را بر نفس و معرفت مکر و مکاید آن را مطرح می‌سازد و از شرح آن می‌گذرد زیرا پس از چند بیت در ضمن چند مثال آنرا بیان خواهد کرد و در مواضع دیگر بتفصیل بحث خواهد نمود اما خلاصهٔ گفتهٔ او این می‌شود که اخلاص صفتی است که دیر در دست می‌دهد زیرا بسبب مکر نفس بسیار اتفاق می‌افتد که سالک خود را مُخْلِص می‌پندارد و شاید ساها درین اشتباه باقی می‌ماند در صورتیکه نفس مکرری انگیزنده و باطل را بصورت حق و حظ و شهوت جسمانی را در لباس اخلاص و نیت پاک جلوه داده است و بنابراین مقدمهٔ اخلاص بنحو کمال وقتی حاصل می‌شود که ریشهٔ هوی و آرزو بکلی کنده شود و تنها نظر بحق تعالی بر قلب حاکم گردد که خود مرحله‌ای صعب و دشوار است (پیشینیان که گفته‌اند اگر کسی یک لحظه از عمر خود بتواند اخلاص ورزد رستگار و ناجی است بهمین نکته نظر داشته‌اند) و بعضی از صحابه چون از آفات نفس آگاه شده بودند همواره از پیغمبر می‌خواستند تا طرق فریبکاری و

مکتاری نفس را شرح دهد مگر بدین وسیله بتوانند خود را از شر و نفسانی نگه دارند و ظاهراً مطلب اخیر اشاره باشد بحديث ذیل: قَالَ حَدِيثُ كَانَتْ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ قِيلَ لِمَ فَعَلْتَهُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ اتَّقَى الشَّرَّ وَقَعَ فِي الْخَيْرِ. احاديث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵.

برای تعريف اخلاص و درجات آن، جمع: رساله قشيره، چاپ مصر، ص ۹۵، احیاء علوم الدین، طبع مصر، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۱، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: اخلاص.

موبمو و ذره ذره مکر نفس می شناسیدند چون گل از کرفس

ب ۳۶۹

موبمو: تعبیری است که در مورد بحث از جزئیات و فحص بلیغ بکار می رود.

شناسیدن: صورت دیگر است از شناختن که استعمال مشتقات آن بصورت مضارع و صفت فاعلی و صیغه امر متداول است ولی ماضی آن کمتر استعمال می شود.

او بيسر دجال يك چشم لعین ای خدا فریاد رس نعم المعین

ب ۳۷۳

دجال: دروغ گوی، شخصی که مطابق روایات اسلامی در آخر الزمان ظاهر خواهد شد و از یکسوی او نهر آب و از سوی دیگر نهری از آتش خواهد بود و هر که در نهر آتش رود آب سرد می نوشد و آنکه در آب فرود سرد آتش برمی آورد، او همه عالم را می گیرد مگر مکه و مدینه را، و بر پیشانی او بحروف مقطعه کافر نوشته اند، مطابق همین روایات یک چشم و کور است و یا اصلاً پلک آن شکافه نشده و با اصطلاح مسوس و ناپیدا است ولی چشم راست یا چپ او، روایات مختلف است، در زمان پیغمبر شخصی بوده است بنام ابن صیاد، ابن صائد که او را دجال

می‌پنداشته‌اند ، عامه معتقد بوده‌اند که دجال از اهل اصفهان است و چاهی در اصفهان نشیمن اوست . خاقانی می‌گوید :

چرا سوزن چنین دجال چشم است که اندر جیب عیسی یافت ماوا
دیوان خاقانی ، ص ۲۴

نه عیسی داشت از یاران کینه سوزنی در بر

نه سوزن شبهه دجالست یکچشم سپاهانے

همان مأخذ ، ص ۴۱۳

چاه صفاهان مدان نشیمن دجال مهبط مهدی شهر فنای صفاهان
همان مأخذ ، ص ۳۵۴

برای اطلاع از عقیده قدما در باره دجال ، جمع : صحیح بخاری ، طبع

مصر ، ج ۹ ، ص ۷۵ ، مسلم ، ج ۸ ، ص ۱۹۷-۱۹۴ ، سفینه البحار ، طبع ایران ،
ج ۱ ، ص ۴۲۹ ، تاج العروس ، محیط المحيط در ذیل : دجل در مأخذ اخیر اصل این
کلمه سریانی فرض شده است .

صد هزاران دام ودانه‌ست ای خدا ما چو مرغانِ حریصِ بی نوا
دم بدم ما بسته دام نویم هریکی گرباز و سیمرغی شویم
می‌رهانی هر دمی ما را و باز سوی دامی می‌رویم ای بی نیار
ب ۳۷۶-۳۷۴

دام ودانه هر محرك خارجی است که محبوب و مطلوب باشد و هوی و آرزو و خشم و شهوت را برانگیزد ، درین ابیات مولانا ضعف آدمی را در مقابل این محرکات از خوراک و پوشاک و دیگر مشتهیات نفسانی بیان می‌کند و این امری محسوس است زیرا هوی و شهوت در وجود آدمی پنهان است و ظهور آن گاه بستگی دارد بتصادف و برخورد با این محرکات و درین هنگام است که هوای نفس بقوت در کاری ایستد و مجاهدان و یلان میدان پرهیز را بر زمین می‌افکنند و کمتر

کس می‌تواند که ازین مهلکه جان سلامت بدر برد و گاهی نیز هوی^۱ و آرزو بسبب عوامل داخلی هیجان می‌کند و انسان را در طلب مشتبهات بکاری گمارد پس آدمی از درون و بیرون در محاصره و هجوم انواع خطر است و مولانا بدین مناسبت از خدا مدد می‌خواهد که هوی^۱ و آرزو، مقوم شخصیت انسان است و جنگ و معارضه با خود جز بمدد و عون خدا و وسائل خیر که خدا برمی‌انگیزد، امری سخت دشوار یا محال است و اینکه ما هر لحظه فریب می‌خوریم و بدای تازه می‌افتیم از آنست که عامل بدام افتادن همیشه با ما است و از ما جدا نمی‌شود.

ما درین انبار گندم می‌کنیم	گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می‌نیدیشیم آخر ما بهوش	کین خلیل در گندمست از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زدست	واز فنش انبار ما ویران شدست
اول ای جان دفع شر موش کن	وانگهان در جمع گندم جوش کن

ب ۳۷۷-۳۸۰

حفره: گودال، کنده، حفره زدن: نقب زدن، سوراخ کردن.
جوش کردن: هیجان آمدن برای رسیدن به چیزی یا از غصه فوت چیزی،
جوش زدن.

انبار، کنایت، از سر و ضمیر و گندم، نمودار اعمال و عبادات روزانه است و موش، نفس و یا وهم است که در عقل نظری و عملی تصرف می‌کند، باید متوجه بود که مقصود از عمل آنست که روح انسانی بسبب تکرار بمعانی و اطائف آن متحقق شود و روح عمل، صورت نفسانی سالک گردد و الا حرکات و اعمال خارجی لغو و بی‌پوده و اعراضی است که زایل می‌شود و تا وقتی که هوی^۱ و آرزو بر کار است این نتیجه دست نمی‌دهد و نفس یا وهم، آثار اعمال را تباه می‌کند و از میان می‌برد و بدین جهت بسیار اشخاص را می‌بینیم که در طلب علم آخرت می‌کوشند ولی چون نیت ایشان ریاست و جلب عوام است روز بروز از حقیقت

دورتری افکند و در جهنم جاه و عوام فریبی فرو ترمی روند و می سوزند و یا آن کاسب و تاجر بازاری که مسائل حلال و حرام را از مسأله گوی می شنود و نماز جماعتش ترک نمی شود ولی بانواع مختلف تزویر و تقلب می کند و جنس فاسد را بعنوان جنس خوب و اعلیٰ می فروشد و یا از مقدار آن کم می کند و برای فریب مشتری سوگندان مغلظ بر زبان می آورد و یا توریه می کند و با اینهمه خود را مردی متدین و مؤمن و بهشتی و هم نشین صدیقان و پیغمبران می پندارد پس معلوم می شود که عمل ظاهر تا با اخلاص و نیت پاک مقرون نباشد فایده نمی بخشد و اخلاص و نیت پاک از نفس و وهم زنده و غالب بر مجاری فکر و خاطر، هرگز بظهور نمی رسد و بنابراین معالجه نفس و ریشه کن ساختن هوی، رکن اصلی معاملات است و سالک باید از آنجا کار را آغاز کند و مقصود مولانا از «دفع موش» همین معنی است. این تمثیل بیان آفات و مخاطراتی است که از درون و باطن متوجه سالک می شود چنانکه در آیات پیشین خطرهای خارجی را بیان فرموده است.

یٰشٰو ازاخبارِ اَن صِدْرِ الصُّدُوْرِ لِاصْلٰوٰةٍ تَمَّ اِلَّا بِاِلْحٰضُوْرِ

ب ۳۸۱

صَدْرُ الصُّدُوْرِ : بکنايت ، سيد و سرور انبيا ، مهتر و بهتر عالم حضرت محمد مصطفيٰ صلوات الله عليه وعلى آله .

اشارتست بحديث ذيل : لا صَلَاةَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ . احاديث مثنوي، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۵ .

و حضور قلب عبارتست از همراه بودن نیت پاک با عمل بدینگونه که هیچ کس و هیچ چیز جز خدا در نظر نیاید و خاطر دنیا و عقبی بدل نگذرد و دل حاضر حضرت و نگران حق باشد .

گر نه موشی دزد در انبارِ ماست گندمِ اعمالِ چلِ ساله کجاست
ریزه ریزه صدقِ هر روزه چرا جمع می ناید درین انبارِ ما
ب ۳۸۳، ۳۸۲

صدق: موافقت باطن است با ظاهر بدین صورت که عمل و قول، موافق باشد با حالت قلب و تفاوت آن با اخلاص از آن جهت است که صدق نسبت عمل است بحق تعالی و اخلاص نسبت آن بخلق. رساله قشیریه، طبع مصر، ص ۹۵، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: صدق.

استدلال است بر غلبه نفس و وجود هوی از طریق حاصل نشدن نتیجه و آثار عمل و عبادت، و مبتنی است بر مقدمه‌ای که در ابیات پیشین تمهید فرموده است. وصف اعمال به «چل ساله» ازین نظر است که چهل از اعدادی است که در کثرت استعمال می‌شود و مصداق آن درینگونه تعبیر مراد نیست. نظیر: «چنین گوید صادق اندر روزی چهل بار بگردد و هرانی چهل سال بر یک حال بماند». ترجمه رساله قشیریه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۲۸.

بس ستاره آتش از آهن جهید و آن دل سوزیده پذیرفت و کشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می نهد انگشت بر استارگان
می کشد استارگان را یک یک تا که نفروزد چراغی از فلک
ب ۳۸۴-۳۸۶

ستاره، ستاره آتش: اجزا و پاره‌های خرد که از آتش جهد، جرقه.

سنگست و آهنست بتخلیق، کاف و نون

حرّانه‌ای است کون و عدم در: ستاره بار

دیوان: ب ۳۵۱۷۳

که ستاره‌های آتش سوی سوخته گراید

که ز سوخته بیابد شررش نشان آتش

دیوان، ب ۱۳۲۳۳

سوزیده : صفت مفعولی است از مصدر سوزیدن . ایمانی نیز به سوخته مرادف حُرّاق و حُرّاقه دارد و آن پنبه و کهنه پاره‌ای است که جرقه آتش را بدان از چخاق می‌گرفتند.

تمثیلی است برای عمل نفس یا وهم نسبت به آثار اعمال و خواطر نیک و بنابراین مقده که آثار عمل و اندیشه‌های نیک در آغاز بصورت برق و جرقه بر باطن می‌زند و در نتیجه تکرار و استدامه نیت، بتدریج قوت می‌گیرد و صورت نفس می‌شود ولی مادام که هوی^۱ و آرزو بر کار است نمی‌گذارد که آن اثر پابدار بماند و آنرا بتلقین فکر زشت و وسواس شیطانی از کاری اندازد و از باطن می‌سپرد و برخلاف این، چون هوی^۱ مسخر گردد و قوه^۱ و اهمه در تصرف عقل آبدان جرقه در باطن مستعد که مانند حُرّاق است بکار می‌ایستد و شمع معرفت و چراغ شهود را بر می‌افروزد و درین حالت صدق و اخلاص ذره ذره جمع می‌شود و کوهی عظیم و بیخاوری گردد پس ستاره آتش، آثار عمل یا بوارق فکرت و دزد، هوای نفس و با وهم است که چون از روشنائی معرفت بیم دارد جرقه‌ها را بسر انگشت و سوسه و تلقین فاسد می‌کشد و خاموش می‌سازد . این تمثیل را مولانا بصورت حکایتی در مثنوی تکرار کرده است ، مثنوی ، ج ۶ : ب ۳۵۷ بعد .

گر هزاران دام باشد در قدم چون تو با مایی نباشد هیچ غم
چون عنایات بود با ما مقیم کی بود بینی از آن دزد لئیم

ب ۳۸۷-۳۸۸

عنایات : جمع عنایت است بفتح و کسر اول که در لغت بمعنی اهتمام و توجه می‌آید و نزد حکما مرادف است بافضا و بعضی گفته‌اند عنایت، علم خداست به هر یک از موجودات بصورتی که هر چیز دارای اسباب و وسائلی باشد که شرط وصول آن بکمال مطلوب است و بنابراین قضا از نوع اجمالی و عنایت از

جنس علم تفصیلی است . جمع : کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : قضاء .
 مقیم : ثابت و پابدار ، پیوسته و همیشگی ، بدین معنی در قرآن کریم
 مستعمل است : **وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ** . (المائدة ، آیه ۳۷) **لَهُمْ فِيهَا**
نَعِيمٌ مُّقِيمٌ . (التوبة ، آیه ۲۱) ندما نیز بدین معنی در پارسی آورده‌اند :

از پی خرمی باغ ثنا باز باران بجود گشت مقیم

بوحنیفه اسکافی ، تاریخ بیہقی ، طبع طهران ، دکتر فیاض ، ص ۳۸۱

از سراپای توام هیچ نیاید در چشم اگر از خوبی تو گویم یک هفته مقیم

ابوحنیفه اسکافی ، همان مأخذ : ص ۳۸۲

بوقیس آرامگاه انبیا بوده مقیم باز عصیانگاہ اهل بغی و طغیان آمده

دیوان خاقانی ، طهران ، ص ۳۷۱

چون کشتن و رام کردن نفس و هوی و آرزو ، نوعی از خودکشتن است
 (چنانکه پیشتر گفتیم) از اینرو کاری صعب و مخالف غریزه خوبستن دوستی
 و حبّ حیا است و جز بعنایت حق و غلبه نور او بر آتش شهوت ، کشتن نفس
 صورت نمی پذیرد ، این مطلب را مولانا در حکایت آمدن رسول قیصر نزد عمر
 بیان می کند و ما بتفصیل درین باره سخن خواهیم گفت ، بجای دیگر می فرماید :

کشتن این نار نبود جز بنور نورک اطفأ نارنا نحن الشاکور

مثنوی ج ۳ ، ب ۳۴۸۱ بعد

و می توان گفت که مقصود عنایت و توجه ولی و مرشد کامل است زیرا
 بعقیده صوفیه شیخ در وجود سالک تصرف می کند و مراقب حالات باطنی
 اوست و مانند شبان که گله را از گرگ پاس می دارد شیخ ، نیز شیطان و سوسه
 و خواطر زشت را از درون سالک بدور می دارد . (جمع : مرصاد العباد ، طبع
 طهران ، ص ۱۵۸) .

هر شبی از دام تن ارواح را می رهانی می کنی الواح را

می رهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی خبز زندانیان	شب ز دولت بی خیر سلطانیان
نه غم و اندیشه سود و زیان	نه خیال این فلان و آن فلان

ب ۳۸۸ - ۳۹۱

خواب یکی از مسائل مهمی است که حکما و متکلمین و صوفیه دربارهٔ حدوث آن عقاید مختلف دارند و در ادیان تأثیر بسیار داشته است، بعقیدهٔ حکما خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران می‌شود و بر اثر آن، از احساسات و حرکات غیر ضروری و غیر ارادی باز می‌مانند ولی حواس باطنی بعقیدهٔ اکثر از کار نمی‌افتد. درین حالت نفس بعالم خود متوجه می‌شود زیرا نفس بعالم ملکوت، اتصال معنوی دارد و مانع او از توجه بدان عالم، اشتغال وی بتدبیر بدن و مدرکات حسّی است و در نوم این تعلق گسسته می‌شود و چون صور جمیع کائنات از ازل تا بابد در علم حق و عقول و نفوس سماوی موجود است، بعضی از آن، بحکم مقابله در نفس انسانی منطبع می‌گردد چنانکه صور حسّی درآینه نمودار می‌شود و از نفس ناطقه در حسّ مشترک می‌افتد و قوت متصرفه از حسّ مشترک می‌گیرد و آنرا تفصیل و ترکیب می‌دهد و بعلاقهٔ مشابهت و بمناسبت سوابق ذهنی از حرفه و شغل و نیز بحسب کیفیت مزاج بر آن صورت، لباسهای مختلف می‌پوشاند و از اینرو خواب محتاج به تعبیر است و خواب دیدن وقتی است که آدمی به بیداری نزدیک می‌شود و زان پس بحالت یقظه باز می‌آید آنگاه برای خواب درجائی است که برخی حقیقت محض است و حاجت بتعبیر ندارد و آن رؤیایی است که متخیله در آن تصرف نکرده باشد و آنچه متخیله در آن تصرف کند محتاج تعبیر است مگر آنکه بی انطباع از ملکوت و تنها از انشاء متخیله باشد که اضغاث احلام است و آنرا گزارش و تعبیری نیست، معتزله خواب را امری موهوم می‌دانند و می‌گویند رؤیت شرابطی دارد که در

خواب موجود نیست و بنابراین، خواب حقیقتی ندارد و زادهٔ اوهام است و از نوع ادراکات نیست، بعقیدهٔ اشعریه نیز رؤیا حقیقت ادراک نیست ولی ثبوتی و صحتی دارد و سخن آنها درین باره مضطرب و مشوش است و ظاهراً بسبب آیات و احادیثی که در بارهٔ خواب هست ناچار بوده‌اند که صحت آنرا گردن نهند با آنکه آنرا حقیقت ادراک نشمرده‌اند.

صوفیه خواب را از انواع کشف و بردو نوع شمرده‌اند، رؤیای صالح که از نمایش حق است، و صادق که از نمایش روح است، ابوالقاسم قشیری در کیفیت وقوع رؤیا بحث می‌کند که قابل توجه است و در آن نوعی از تحلیل و تجزیه عوامل روحی و حسّی مشهود است، این نظریات عموماً بر آن مبتنی است که انسان مرکب از روح و بدن است و روح می‌تواند به‌عالم غیب اتصال یابد و برگزیدهٔ وصال و آینده، اشراف حاصل کند هر چند که توجه روح بگذشته بعقیدهٔ متقدمان بندرت صورت می‌گیرد، ابن‌سینا که بحث بسیار مفصل و بالنسبه دقیق درمسألهٔ رؤیا کرده‌است خواب را، گاه بشارکت بدن و متخیله و ترکیبی از محرکات حسّی خارجی و اعمال متخیله نیز شمرده است.

مولانا که حکایاتی از خوابهای گذشتگان در مثنوی آورده است و چنان بنظر می‌رسد که او نیز خواب را مانند دیگران تصویر می‌نموده است درین مورد و در داستان پیرچنگی و حکایت سه مسافر جهود و ترسا و مسلمان، بنوع دیگر خواب را تعریف می‌کند و بنا بر آن، خواب نوعی از آزادی روح است از قیود خارجی خواه دینی و خواه از طریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد و انسان بواسطهٔ ترس از عقوبت یا بدنامی و هتک حیثیت نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند ولی خواب عالمی است که بشر در آن نه حاکم است و نه محکوم، جهانی است که روح مطابق آرزوی خود می‌سازد و بی‌ریا و نفاق و ترس و شرم دست‌بکار می‌شود و بهوای دل خود می‌زید

و در نتیجه می‌توان گفت که خواب زادهٔ ایجاد و بکار بستن میل و رغبتی است که در بیداری حاصل نمی‌شود و آدمی جز در خواب کمتر بدان می‌رسد، اما در موارد دیگر از جمله در ذیل ابیات مورد بحث گفتهٔ او بعقیدهٔ حکما و صوفیه نزدیک می‌شود.

این معنی را مولانا بدین صورت بیان می‌فرماید:

چگونه از کف غم می‌رهانیم در خواب

چگونه در غم وای کشی به بیداری

دیوان، ب ۳۲۷۶۹

در بارهٔ خواب، جمع: طبیعیات شفا، چاپ ایران، ص ۳۳۹-۳۳۴، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۱۸۰-۱۷۵، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۲۶۶، مرصادالعباد، طبع طهران، ص ۱۶۰، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: نوم، رؤیا، مثنوی، ج ۱، ب ۲۰۸۹، بعد، ج ۶، ب ۲۳۸۴.

گفت ایزد هم ز قود زین مرم	حال عارف این بود پی خواب هم
چون قلم در پنجهٔ تقلیب ربّ	خفته از احوال دنیا روز و شب
فعل پندارد بجنبش از قلم	آنکک او پنجه نیند در رقم

ب ۳۹۲-۳۹۴

عارفی که مستغرق و مست دیدار است بسبب غلبهٔ مشاهده بغیر حق التفات ندارد و از خود و غیر، بکلی ذاهل است و نقش غیر و غیریت از وجود او سترده می‌شود و از اینرو مانند کسی است که خفته و حسّ او از ادراک امور خارج فرو مانده باشد و همچنانکه مستی و تشویق و بسیاری از احوال نفسانی انسانرا متحمل و برای کارهایی آماده می‌سازد که در غیر آن حالت صورت نمی‌پذیرد عشق حق و مستی مشاهده نیز وظائف و تکالیف سلوک و انواع معامله

را بر صوفی سهل و آسان می گرداند و مشقت و سنگینی آنرا ناچیز می سازد بصورتی که تکلیف هیچ کلفتی بیار نمی آورد بلکه سبب و وسیله تفریح و خوشی و التذاذ می شود و نظیر آن در همه وظائف هر گاه مقرون بشوق درون باشد می توان دید پس در حقیقت این حالت را مستی شوق بوجود می آورد و هموست که بارگران تکلیف را بدوش می گیرد چنانکه فرموده است :

سر مست کاری کی کند مست آن کند که می کند

باده خدایی طی کند هر دو جهانرا تا عهد

دیوان ، ب ۵۷۱۹

و چون عشق و سُکر از حق است و بحق است بنابراین هر چه در حالت بیخودی از صوفی بظهور می رسد بتصرف حق است بی واسطه غیر ، چه در حالت بیخودی ، سالک ، شاعر بخود و غیر خود نتواند بود ولی کسانی که نظر دور بین و پرده شکاف ندارند این تصرف را نمی بینند و مانند آن مور سنست نظر اند که بر صفحه کاغذ حرکت می کند و قلم را بر روی کاغذ در حرکت می بیند و پندارد که قلم بخود و از خود در جنبش آمده است (این تمثیل را مولانا در آخر دفتر چهارم آورده است ، مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۷۲۱ بعد) و چنین کس را باعتبار آنکه حق از ارتکاب مخالفات نگه می دارد صوفیه « محفوظ » می گویند و بلحاظ آنکه حق و سرمستی شهود ، بار تکلیف او را بدوش می کشد « محمول » می گویند مقابل « حامل » که در حال صحو است . (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۹۳۵ بعد ، ب ۳۱۸۲ بعد که به ابیات مورد بحث شباهت تمام دارد) .

و این بیت اشاره است به آیه شریفه : وَ تَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نُقَلِبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ . (الکهف ، آیه ۱۸) و گفته مولانا نزدیک است بدانچه ابوالقاسم قشیری در تفسیر این آیت می گوید : « هُمْ مَسْلُوبُونَ عَنْهُمْ مُخْتَطَفُونَ مِنْهُمْ مُسْتَهْلَسُونَ فَمَا كُوشِفُوا

بِهِ مِنَ الْحَقَائِقِ ثُمَّ قَالَ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَ
 هَذَا اخْبَارٌ عَنْ حُسْنِ ابْوَائِهِ لَهُ رُؤَا كَشَفَقَةِ الْأُمّهَاتِ بَلْ اَتَمُّ
 وَلَا كَرَحْمَةِ الْآبَاءِ بَلْ اَعَزُّ وَبِاللّهِ التَّوْفِيقُ وَيُقَالُ اِنْ اَهْلَ التَّوْحِيدِ
 صِفَتُهُمْ مَا قَالَهُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ فِي صِفَةِ اصْحَابِ الْكَهْفِ وَ
 تَحْسَبُهُمْ اَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ فَهُمْ بِشَوَاهِدِ الْفَرْقِ فِي ظَوَاهِرِهِمْ
 وَلَكِنَّهُمْ بَعِيْنِ الْجَمْعِ فِيمَا كُوشِفُوا بِهِ فِي سَرَائِرِهِمْ بِجَرَى عَلَيْهِمْ
 اَحْوَالُهُمْ وَهُمْ غَيْرُ مُتَكَلِّفِيْنَ . « لطائف الاشارات ، نسخه عكسی
 متعلق بنگارنده .

نظیر آن از کشف الاسرار : « و حاصل اعمال بندگان بدان باز آید
 که از خود برنخیزند ، چون از خود برخواستند بحق رسیدند ، آنکه واسطه
 از میان برخیزد ، تصرف در ایشان خود کند ، کار ایشان خود سازد چنانکه
 جوانمردانرا گفت وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ . « کشف الاسرار
 انتشارات دانشگاه طهران ، ح ۵ ، ص ۶۷۱ .

اینک نظیر مضمون بیت اول از گفته مولانا :

چنانک عارف بیدار و خفته از دنیا

ز خار رست کسی که سرش، تو می خاری

دیوان ، ب ۳۲۸۷۱

و می توان گفت (هر چند احتمالی دور است) که چون اولیا بکمال می رسند
 تکالیف از ایشان برداشته می شود و آزادی و حریت تمام نائل می شوند چنانکه
 بعضی صوفیان معتقد بوده اند همانطور که در خواب قلم تکلیف برداشته می شود
 و انسان با آزادی و موافق رغبت خود عمل می کند .

شمة زین حال عارف وانمود عقل را هم خواب حسنی در بود

ب ۳۹۵

خواب حسّی : خواب که از عوارض بدن است مقابل : خواب معنوی که غفلت از دنیا است یا واقعه که انصراف از محسوسات است .

خواب گاه بسبب اعراض جسمانی از قبیل کلال و ماندگی و مرض و گاه بسبب عوارض نفسانی از قبیل خوف و حیرت و دهشت نیز عارض بدن می شود (ابن سینا ، طبیعیات شفا ، مباحث نفس) مقصود مولانا اینست که عقل که سراپا بیداری و هشیاری است تحمل حال مردان را ندارد و چون عارف مختصری ازین حالت را که مستی دیدار و غلبه شهود است بازگفت عقل از دهشت و حیرت مانند خفتگان از کار بازماند و ادراک آن حالت نتوانست کرد .

رفته در صحرای بی چون جانشان	روحشان آسوده و ابدانشان
وز صفیری باز دام اندر کشی	جمله را در داد و در داو رکشی
چونک نور صبحدم سر بر زند	کر کس زرین گردون پر زند
فالق الاصبح اسرافیل وار	جمله را در صورت آرد ز آن دیار
روحهای مُنْبَسِط را تن کند	هر تنی را باز آستن کند
اسب جانها را کند عاری ز زین	سرّ النّومُ اخّ الموتست این

ب ۴۰۰ - ۳۹۶

صحرای بی چون : بکنایت : حالت خواب ، عالم غیب ، عالم مثال .

در داد و داو رکشیدن : بزیر بار تکلیف کشیدن .

کر کس زرین : مجازاً ، آفتاب .

فالقُ الاصبح : شکافنده سپیده و روز از ظلمت شب ، خدا که روز

را از پس شب می آورد . مقتبس است از آیه کریمه : فَالِقُ الْاِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا . (الانعام ، آیه ۹۶) .

مُنْبَسِط : پهن و گسترده ، مجازاً ، غیر محدود بتعلق جسمانی ، آزاد از

حدود و قیود ، مجرد .

الذَّوْمُ أَخْوَالُ الْمَوْتِ : حدیث نبوی است . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۵)

بیت اول راجع است باحوال مردم در حال خواب و بقیه ابیات وصف حالت بیدار شدن است از خواب محسوس بدینگونه که چون در ابیات پیشین خواب را برهائی از دام تشبیه کرده بود در اینجا باز گردانیدن روح یا توجه آنرا باحوال بدن ، تشبیه می کند بحالت صیادی که رشته دام را فرو هلد تا مرغ خود را آزاد پندارد آنگاه دام را فرو کشد و مرغ را بدانجا که خواهد بکشد . همچنین حق تعالی بر روح صغیری می زند و دام تعلق را فرو می کشد و مرغ روح بقفس تن بازی گردد و گرفتار تکالیف حیاة و وظائف اجتماع می شود و باز این معنی را بمثال دیگر تقریر می کند که خداوند مانند اسرافیل که صبحدم قیامت در صور می دمد و ارواح مردگان بابدان آنها بازی گردند و بپای میزان و حساب کشیده می شوند ، بایک صغیر اراده و حکم ازلی که بمنزله دمیدن صور است بجانهای مجرد و یا آزاد از قیود و تکالیف را در تن قرار می دهد و تن را بروح آبستن می سازد و تن را مانند اسبی که از سفر باز آمده و زین و ساخت او را برگرفته و بر آخر بسته باشند از سیر و سیاحت عالم خواب منقطع می دارد و بر آخر تکلیف و حدود جسمانی می بندد و این حالت رفتن و باز آمدن روح که بامر خدا صورت می گیرد نموداری از مرگ و رستخیز است بدان مناسبت که روح از بدن می گسلد و باز بدن می پیوندد ، هر چند که در حال خواب تعلق روح از بدن بکلی گسسته نمی شود و روح حیوانی در تن باقی می ماند و در مرگ آن تعلق بریده می گردد و روح حیوانی هم از بدن خارج می شود و بنابراین خواب برادر مرگ است و عین آن نیست و حدیث نبوی نیز اشارتی بدین معنی است .

ومصراع اول از بیت اخیر ترجمه این بیت است از زهیر بن ابی سلمی

شاعر معروف عرب :

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَىٰ وَاقْصَرَ بَاطِلُهُ
وَ عُرِّيَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَ رَوَّاحِلُهُ

که عبدالقاهر جرجانی آنرا تمثیلی برای ترك و اهلال میل و عشق دانسته است . (اسرار البلاغه ، طبع استانبول ، ص ۲۶ ، ۴۵) و شارحان مثنوی چون بدین معنی توجیه نداشته‌اند ، این بیت را هم راجع بخواب پنداشته و در تفسیر این ابیات سخنان ناموجه گفته‌اند .

اما مجموع آنچه مولانا در وصف خواب و بیداری فرموده تفسیر و تفصیل این آیه کریمه است : **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى .** (الزمر ، آیه ۴۲) .

لیک بهر آنکه روز آیند باز برنهد بر پایشان بندِ دراز
تا که روزش وا کشد زان مرغزار واز چراگاه آردش در زیر بار

ب ۴۰۱ ، ۴۰۲

استدراکست نسبت بمصراع اخیر : « سرالنوم اخ الموتست این » و مقصود آنست که تفاوت خواب با مرگ از آن جهت است که در خواب تعلق نفس ببدن نمی‌گسلد و این رشته تعلق بر پای نفس همچنان بسته می‌ماند برخلاف مرگ که این علاقه پاره می‌شود ، شرح این ارتباط را مولانا بتفصیل در داستان تعلق موش با چغز بیان کرده است (مثنوی ، ج ۶ ، ب ۲۶۳۲ بعد) .

کاش چون اصحاب کهنف این روح را حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
تا ازین طوفان بیداری و هوش وار هیدی این ضمیر و چشم و گوش

ب ۴۰۳ ، ۴۰۴

چنانکه گفتیم صوفی در حال استغراق و مستی دیدار ، محفوظ و محمول است و حق او را نگاه می‌دارد و تکلیف را بدو نمی‌نماید و بر وی آسان می‌-

گرداند یا آنکه این بار را از روی دل و دوش او برمی گیرد ولی در حال صحو و هشیاری که بخود باز می آید و جمع او بتفرقه بدل می شود او مکلف است و این بار را بخود برمی دارد و در مجاهده می افتد و میانه نخواستار ربانی و الهام ملکی و وسواس شیطانی باید خود داوری کند پس درین حالت مانند کسی است که در دریای طوفانی گرفتار شود و بنیروی بازو و شناوری، ناچار باشد که خود را بساحل کشاند و اگر در کشتی نشسته باشد کشتی او را می برد و بیم طوفان هر لحظه خاطرش را تشویش نمی دهد از اینرو مولانا حالت سکر را بر صحو ترجیح می دهد و آرزو می برد که مانند اصحاب کهف در حالت بیخودی و یا مانند نوح در کشتی عصمت محمول باشد تا از اضطراب فکر و خاطر امان یابد، ترجیح سکر بر صحو، مسلک طیفوریان یعنی پیروان ابویزید طیفور بن عیسی بسطامی است و ترجیح صحو بر سکر روش جنیدیان (پیروان ابوالقاسم جنید) است. (کشف المحجوب هجویری، طبع لنین گراد، ص ۲۳۶ - ۲۳۰).

ای بسی اصحاب کهف اندر جهان بهلوی تو پیش تو هست این زمان
یار با او غار با او در سرود مهر بر چشمست و بر گوشت چه سود
ب ۴۰۵، ۴۰۶

بعقیده صوفیه هریک از انبیا و اولیا مرتبه از مراتب ظهور حق هستند که بمعانی و اوصاف خاص ممتاز می شوند و باین اعتبار هریک را «کلمه» می نامند فی المثل کلمه موسوی نمودار کثرت و حفظ آداب شریعت و کلمه عیسوی نشانه وحدت و کلمه محمدی نماینده جامعیت است و چون اعتبار بمعانی و اوصاف است و جنسیت نزد صوفیه بمعنی متحقق است نه بصورت پس هر جا که آن اوصاف و معانی را بیابیم آن حقیقت و ظهور را یافته ایم مثل آنکه آب در کوزه و در پیاله و در قح ریزند که در هریک که باشد صفات آب با آن همراه است و تشنگی را فرو می نشاند و تشنه، باختلاف ظروف از نوشیدن آب صرف نظر

نمی‌کند، مراتب ظهور همچنین است و اگر رنگ و صورت خلاف یکدیگر باشد مرد حقیقت بین بدان نمی‌نگرد و بند صورت نمی‌شود و چشم بر معنی می‌گماید و چون فیض، انقطاع نمی‌پذیرد مراتب ظهور، محفوظ بسنخ و نوع است و در هر عهدی حقایق مردان حق جلوه‌گر است و صوفیان در این مورد می‌گویند فلان کس بر قدمِ خضر است یا بر قدمِ ابراهیم است و «قدم» درین گونه تعبیرات معنی درجه و مرتبه می‌دهد بنابراین محفوظان و محمولان که اصحاب کهف نمودار آنها هستند در هر عهدی وجود دارند و آن حقیقت قائم و در تجلی است اگر چه صورت دیگرگون می‌شود و این اختلاف صورت را صوفیان به «بدل کردن جامه» تعبیر می‌کنند، اینگونه تصور در عقیده غلاة و اسماعیلیه و هم اکنون در میان دروز شایع است: دروز این حالت را «تَقَمَّصُ» می‌گویند از قمیص بمعنی پیراهن که با تعبیر صوفیان شباهت دارد. مولانا در بیان این عقیده می‌فرماید:

آن سرخ‌قبایی که چومه پار برآمد	امسال درین خرقه زنگار برآمد
آن ترک که آن سال بیغماش بدیدی	آنست که امسال عرب وار برآمد
آن یار همانست اگر جامه دگر شد	آن جامه بدر کرد و دگر بار برآمد
آن باده همانست اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد
ای قوم گمان برده که آن مشعلها مُرد	آن مشعله زین روزن اسرار برآمد

دیوان، ب ۶۶۶۹ بعد

و تعبیر: «مهر بر چشم و گوش بودن» مستفاد است از آیه شریفه:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ .

(البقرة، آیه ۷)

گفت لیلی را خلیفه کان توی	کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی	گفت خامش چون تو مجنون نیستی

ب ۴۰۷، ۴۰۸

برای مأخذ این داستان ، جمع : مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸ .

اما نتیجه‌ای که مولانا ازین داستان منظور دارد اینست که حقیقت، ظاهر است ولی مراتب دید، مختلف است و هر کس آنرا ادراک نمی‌کند چنانکه زیبا - رویان و لیلی و شان بسیاراند اما هر کسی عاشق و مجنون وار نیست زیرا شرط عشق ، دیده معشوق بین است و تا آن دیده گشوده نشود جمال معشوق در نظر نمی‌آید و دست عشق گریبان جان را نمی‌گیرد و بصحرا ی مجنون نمی‌کشد و این معنی در زندگی محسوس است و مثالهای بسیار برای آن پیدا می‌توان کرد فی المثل یکک کسی را می‌بینیم که سودایی و دیوانه‌ی زیبایی و یا اخلاق و شخصیت دیگری است در صورتی که کسان دیگر هیچ فضیلت در وی نمی‌بینند و یا شخصی از شعر و یا آهنگ خاصی لذت می‌برد بصورتی که از حال طبیعی خارج می‌شود و دیگر کس آن شعر و آهنگ را می‌شنود و پنداری که هیچ نشنیده است یا همعصران حضرت رسول اکرم (ص) که چشم بر جمال آسمانی او می‌گشودند و در مراتب ایمان و جانپازی متفاوت بودند و منکران از دیدن آیات و معجزات منکرتر و دشمن‌تر می‌شدند پس اصل آنست که آدمی دیده حق بین و زیبایی شناس و حقیقت‌نگر داشته باشد و در غیر این صورت ، وجود معشوق و ظهور جمال ، از چشم او پنهان می‌ماند و از عشق بازی بے نصیب و محروم ابدی می‌شود و بدین مناسبت گفته‌اند :

جانان مرا بچشم من باید دید

مرصادالعباد ، ص ۴۷

معشوق بچشم دگران نتوان دید

و مولانا فرموده است :

تو بر یار و ندانی عشق باخت

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۷۸۱

آفتی نبود بتر از ناشناخت

هر که بیدارست او در خواب تر هست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جانِ ما هست بیداری چو در بندانِ ما
ب ۴۰۹ ، ۴۱۰

دَرَبَنَدان : عمل بستن در ، در محاصره ماندن ، مجازاً بسته شدن راه
وصول بحق .

این بیداری که مولانا مذمت می کند هوش و بیداری و شعور و زیرکی
در کار دنیا است از آن جهت که امور دنیوی نزد صوفی خیالات و اوهام است
و کسی که در امور دنیا مستغرق شود مانند شخصی است که در رؤیا ، دل بصور
خیالی می سپارد و چون بیدار شود چیزی بدست ندارد و حاصل کوشش دنیوی
(از حرص بر جمع مال و حبّ جاه) گرفتاری و نگرانی بیشتر است و مثل آنست
که آدمی در حبس افتد و بجای شکافتن در و گشادن زنجیر قفل دیگر بر درزند
و زنجیر بالای زنجیر نهد و این نتیجه بیداری و زیرکی و ادراکی است که از حق
تعالی مدد نگردد و از وسوسه شیطان مایه پذیرد .

جان همه روز از لگد کوبِ خیال وز زیان و سود وز خوفِ زوال
نی صفا می ماندش نی لطف و قر نی بسوی آسمان راهِ سفر
ب ۴۱۱ ، ۴۱۲

لگد کوب : اسم مصدر است بمعنی لگد کوبی ، مجازاً ، رنج و آفت .
نظیر : خونریز بمعنی خونریزی :

صبح گرانِ حسب سبک خیز شد دشنه بدست از پی خونریز شد
مخزن الاسرار نظامی

بمنزله دلیلی است از برای مضمون ابیات پیشین یعنی بیداری در کار دنیا
بدین تقریر که جان بسبب اشتغال بکسب و تحصیل امور حسی که خیال محض
است و بیم ضرر و امید بمنفعت و ترس از زوال نعمتهای محسوس ، از کار اصلی

خود که اندوختن معرفت و کمال معنوی است باز می ماند و راه اتصالش بعالم غیب بسته می شود زیرا طریق پیوستن او بخدا و جهان دیگر همین ذوق و استعداد روحی است که آنرا در پی سود و زیان مادی بکار می برد و در نتیجه بال و پر این مرغ عرشی را چنان بگسل و لای شهوت و غرضهای ناپاک می آلود که توانایی پرواز بعالم غیب از وی سلب می شود و درین قفس خاکی محبوس می ماند .

خفته آن باشد که او از هر خیال	دارد او امید و کند با او مقال
دیو را چون حور بیند او بخواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
چونک تخم نسل را در شور هر بخت	او بخویش آمد خیال از وی گریخت
ضعف سر بیند از آن و تن پلید	آه از آن نقش پدید نا پدید

ب ۴۱۶ - ۴۱۳

آب : منی .

بخویش آمدن : هشیار و بیدار شدن .

این تمثیل حکایت حال خفته ای است که خواب حسنی بر وی غلبه کند و قوه متخیله ، نظر بسوابق ذهنی بامور شهوانی گراید و صور شهوت انگیز در خواب بخفته نماید و بحکم محرک خیالی ، بدن در کار آید و شهوت را به عشق خیالی ایفا کند یا آنکه حاجت بدن محرک خیال شود تا آنکه صورتی مطلوب برانگیزد و بدن از غلیان شهوت جنسی بر آساید و حقیقت آن بیان حال کسی است که بامور خسیس دنیوی و لذات حسنی می گراید و هوش و استعداد و عمر خود را در طلب آن صرف می کند و سرانجام چیزی بدست ندارد و حسرت عمر تلف شده می خورد زیرا در تمام مواردی که آدمی کوشش خود را بکار می برد بر امید منفعت و حصول کمال می کوشد ولی غلط و خطا از آنجا می خیزد که آنچه بحقیقت کمال و منفعت نیست بصورت کمال و خیر در چشم او آراسته می شود همچنانکه

در حالت خواب: آدمی خیال را واقع می‌پندارد و مادهٔ تولید و حیاة و نیروی خود را فرو می‌ریزد و چون بیدار شود جز پلیدی و پشیمانی حاصلی نمی‌بیند، عدم استقرار آدمی در طلب لذات و تفنّن در امور شهوانی می‌تواند شاهدهی باشد بر اینکه انسان در هیچ مرحله از مراحل لذت‌یابی به‌کمال مطلوب و نهایت مراد خود نرسیده است چه وصول کمال مستلزم سکون و آرامش است و کاجویان و مال‌اندوزان و جاه‌طلبان تا وقتی که این محرکات بسبب ضعف بدن و فقد عوامل از کار فرو نه‌ایستند، روی آرامش و آسایش را در خواب هم نمی‌بینند و پیوسته در طلب آسایش مفروض رنج می‌برند مانند آن مرد باده‌گسار یا افیونی که هر روز جرعه و پیاله‌ای یا بست افیونی بر عادت مقرر می‌افزاید تا مگر بخوشی و لذت تمام برسد و هر چند که خود را بمطلوب نزدیک‌تر می‌خواهد فرسنگها از آن دورتر می‌افتد و صحت و عافیت و اندوختهٔ خویش را نیز بر باد می‌دهد. و ظاهراً این تمثیل، شرح و بیان این حدیث است: *الدُّنْيَا حُلْمٌ*، *الدُّنْيَا كَحُلْمِ النَّائِمِ*. احادیث مشنوی: انتشارات دانشگاه طهران، ص ۸۱: ۱۴۱.

قال أبو حازمٍ وَمَا الدُّنْيَا إِذَا مَا مَضَىٰ فَحُلْمٌ وَإِذَا مَا بَقِيَ فَأَمَانِيٌّ.
عیون الاخبار، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۳۰. و رودکی می‌گوید:
این جهان پاك خواب کردار است آن شناسد که دلش بیدار است
وَلَمَّا ذُكِرَتِ الدُّنْيَا عِنْدَ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْشَدَ
وَقَالَ:

أَحْلَامٌ نَوْمٍ أَوْ كَظَلٍ زَائِلٍ إِنَّ اللَّيْبَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ
جمع: احیاء علوم الدین، طبع مصر، ج ۳، ص ۱۴۸ که این روایت و شواهد دیگر در آنجا نقل شده است.
اصل این مثل ظاهراً مقتبس است از گفتهٔ محمد بن علی حکیم ترمذی:

« وَ لَهُ (ای صاحبِ الهوی) آمالٌ کاذِبَةٌ وَ آمَانِيٌّ خَادِعَةٌ يَهِيمُ فِيهَا هَيَّامَانِ الْمُحْتَلِمِ بِثِيبِ عَلِيٍّ كُلُّ مَقْرُوحٍ مِنَ الدُّنْيَا وَ ثَبَانِ الْمُحْتَلِمِ عَلِيٍّ جَارِيَةٌ قَدْ عَشِقَتْهَا فَمَاذَا انْتَبَهَ وَ جَدَّ نَفْسَهُ عَمَّا وَ ثَبَّ إِلَيْهِ خَالِيًا وَ فِي فِرَاشِهِ بَائِلًا . » نوادر الاصول ، چاپ استانبول ، ص ۳۸۱ .
نظیر آن :

« شخص در عیش و خوشی دنیا همچون کسی باشد که در خواب شود و احتلام افتد در حال از خواب بیدار شود و هیچ نبیند الا پشیمانی . »

فردوس المرشدية

و تعبیر : « نقش پدید ناپدید » در باره خیال بنا بر آنست که صورذهنی چنان نیست که آثار خارجی بر آن مرتب گردد و یا پایدار باشد و نظیر آن است که فرمود : نیست و ش باشد خیال اندر روان .

مرغ بر بالا و زیر آن سایه اش	می دود بر خاک پیران مرغ و ش
ابلهی صباد آن سایه شود	می دود چند آنک بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد بسوی سایه او	ترکشش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت

ب ۴۲۱ - ۴۱۷

تفت : گرم و سوزان ، با شتاب و سرعت .

بعقیده مولانا منبع و سرچشمه تمام لذات و خوشیها دل انسان و وجود او و یا عالم معنی است که سایه و آثار آن بر اشیا افتاده است بدین معنی که خوشی و لذت ، ایفاء نوعی از حاجت است که در وجود آدمی بهیجان می آید و اموری که ما آنها را لذت بخش می شماریم وسائل و وسائط حصول این مقصود هستند و همینکه مراد بحصول پیوست و حاجت مرتفع گشت آن چیز که آنرا

منبع لذت می‌پنداریم از خاصیت می‌افتد و گاهی نیز مکروه و مورد نفرت قرار می‌گیرد فی‌المثل گرسنه از غذا لذت می‌برد زیرا گرسنگی نیازی است که در باطن پدید آمده و گرسنه را در قلق افکنده است ولی سبزی که رافع حاجت است حالتی پیش می‌آورد که آدمی نسبت به غذا، بی‌میل می‌گردد و اگر بحالت اشباع رسد از دیدن غذا نیز نفرت می‌گیرد پس این میل و خواهش درونی است که غذا را لذیذ می‌کند اگرچه نان خشک و خالی باشد و بی‌میلی است که آنرا بصورت مکروه جلوه می‌دهد هر چند که کامل‌ترین اغذیه باشد همچنین استلذاذی بجهال و ایفاء شهوت از همان میل درونی منبث می‌شود و در حال زوال میل، حوری و شی را بصورت دیو و عفریت جلوه‌گری سازد و این میل و خواهش بهرچه تعلق‌گیرد آنرا مطلوب و لذیذ می‌گرداند خواه حسی باشد یا معنوی و از هرچه منصرف شود در طلب آن بر نمی‌خیزد و نگاه از آن نفرت می‌کند و بنا بر این مبدأ و منشأ لذت در وجود خود ماست که سایه و اثر آن بر اشیا می‌افتد و ما فرع و اصل را از یکدیگر باز نمی‌شناسیم و اگر بگوییم که لذت از جنس ادراک و قائم بنفس است و اشیا وسیله تحقق آن هستند این توجیه نیز راهی بده می‌برد، بیان این مطلب را می‌توانید در مثنوی، ج ۴، ب ۱۳۵۸ ببعد بتفصیل ملاحظه فرمایید.

و غرض مولانا از این تمثیل آنست که آدمی بدرون خود متوجه شود و سرچشمه لذت را در دل خویش بجوید و آن نیاز و خواهش را که منبع جوشان خوشیهاست بامور حقیقی منعطف گرداند تا بلذات و خوشی پایدار و جاوید برسد و عمر عزیز را در طلب چیزی که بصورت خوش و بمعنی ناخوش است صرف نکند.

و می‌توان گفت که مرغ، وجود حق تعالی و سایه، موجودات خیالی و حسی

است که حقیقتی ندارد و پایدار نمی ماند. جمع: شرح ولی محمد اکبر آبادی، چاپ لکناهو، ج ۱، ص ۲۸.

و بے گمان این مثل تقریر و تصویر بجزتاب و داکشی است ازین بیت که حضرت امام حسن بن علی علیه السلام بدان بسیار تمثیل می جسته است:

یا اهل لذات دنیا لا بقاء لهنَّ
 این اغتیراراً بیظیل زائیل حمق
 جمع: احیاء علوم الدین، چاپ مصر، ج ۳، ص ۱۴۸ که شواهد دیگرهم آنجا می توان دید.

سایه یزدان چو باشد دایه اش . وار هاند از خیال و سایه اش
 سایه یزدان بود بنده خدا . مُرده او زین عالم و زنده خدا

ب ۴۲۲، ۴۲۳

سایه یزدان: مرد کامل فانی در حق مانند سایه که از خود وجود ندارد و حرکت او تابع حرکت آفتاب است، ولی کامل از آن جهت که متصل بحق است و میان او و حق فاصله نیست چنانکه میان سایه و آفتاب فقط خطی موهوم فاصل است و آن جدایی میان ولی و حق، زاده او هام است، ظیل
 الاله هو الایسان الکامل المتحقق بالحضرة الذاتیه. کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: ظیل الاله.

دایه: زنی که طفل را بشیر خود پرورد، در بشرویه او را «شیرا» و «شیرآور» می گویند و دایه را مرادف ماما و قابله استعمال می کنند.

سایه: روشنائی که از مقابله مضبی و چیزی روشنی بخش باشی دیگر حاصل شود، انعکاس جسمی که مقابل آفتاب قرار گیرد در جهت مخالف نور، عالم باعتبار آنکه هستی آن از حق است مانند هستی سایه از آفتاب یا از آنجهت که عدم محض است مثل سایه که عدم نور است، خیال در تعبیر مولانا.

مرد کامل مرید را بعلم و معرفت پرورش می دهد و بتدریج از عالم حسن

و خیال و وهم می گذرانند و بحقیقت می رسانند ازین رو بدایه شبیه است که طفل را در دامن می پرورد و از آفات حفظ می کند و از شیر خود غذا می دهد تا بجایی رسد که از حضانت مستغنی گردد و هرگونه غذا تواند خورد و چون مرد کامل از عالم و شهوات و آرزوها انقطاع کلی دارد بدین جهت او را مرده می خوانند که مرده نیز از آرزو و شهوت و از جهان حس بکلی گسسته است و از آنجا که مرد کامل از خود فانی و بحق باقی می شود و از حیاة دائم بهره ور است او را « زنده خدا » می گویند .

مولانا در ابیات گذشته مخاطرات و آفات را بازگفت و گرفتاریهای طالب را شرح داد و اکنون می خواهد که راه نجات و طریق فوز و رستگاری را بازگوید .

دامنِ او گیر زوتر بسی گمان تارهی در دامنِ آخر زمان

ب ۴۲۴

آخر زمان ، آخر الزمان : هزاره هفتم یا ششم از هبوط آدم که در آن بعثت حضرت رسول اکرم واقع شد و عامه تصور می کردند که با انقضاء آن عمر دنیا سپری خواهد شد و درین باب حدیثی نیز نقل کرده اند : عُمُرُ الدُّنْيَا سَبْعَةُ آفَافٍ وَ بُعِثْتُ أَنَا فِي السَّبْعِ الْآخِرِ مِنْهَا . نیز تاریخ طبری ، طبع مصر : ج ۱ ، ص ۱۰ - ۵

کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ نَقَشِ اولیاست کو دلیلِ نورِ خورشیدِ خداست

ب ۴۲۵

اشاره است به آیه شریفه : أَلَمْ نَرَأِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلْنَاهُ سَاكِنًا . (الفرقان ، آیه ۴۵) که مفسرین آنرا به ظلّ حسنی و ابوالقاسم قشیری به ظلّ عنایت که بر احوال اولیا گسترده است تفسیر و تأویل نموده اند و بعضی ربّ را بمرشد و مدّ ظلّ را بصورت مثالی وی تأویل

کرده‌اند و گاهی نیز رب را عبارت از خدا و مدّ ظلّ را اشاره بوسعت مقدرات و افعال وی گرفته‌اند .

و مولانا ظلّ را اشارتی بشخصیت حقیقی مرد کامل دانسته است از آن جهت که بر آفتاب حسّی دلالت می‌کند و ولیّ و مرد کامل ، ظهور علم و اراده و قدرت حق است و وجود او بنحو کمال ، دلیل بر وجود کمال اتمّ تواند بود و یا از آن جهت که خلق را بقول و فعل بسوی خدا می‌خواند و بحقیقت رهبری می‌کند . جمع : لطائف الاشارات ، نسخه عکسی متعلق بنگارنده ، بیان السعادة طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۸۴ ، شرح سبزواری ، طبع طهران ، ص ۲۷ ،

اندرین وادی مرو بی این دلیل لا اُحِبُّ الْآفِلِينَ گوچون خلیل

ب ۴۲۶

اشاره است به آیه شریفه : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ . (الانعام ، آیه ۷۶) که مفادش اینست که ابراهیم در شب ستاره‌ای را دید و گفت این خدای منست ولی چون ستاره فرو رفت گفت من خدایی را که غروب کند و پایدار نباشد و جاوید نتابد دوست نمی‌دارم .

وادی : طریق طلب و مراحل سلوک است که متضمن دشواریها و آفتهای بسیار است از اعجاب بنفس بسبب توفیق در عبادت و ظهور لوازم و برقههای وصال و آرامش خاطر بدانها و باز ماندن از ترقی و صعود بمراتب مشاهده و امثال اینها که باوجود پیر و دستگیری او، این آفات اگر پیش آید بزودی برطرف می‌گردد ولی سالک بتنهائی نمی‌تواند آنها را دفع کند و بدین جهت سلوک بدون مرشد ، نزد صوفیه ، خویش را در تهلکه و خطر افکندن است و توسل به پیر ، نزد ایشان شرط اصلی سلوک است چنانکه در طریق ظاهر و سفر حسّی ، انسان محتاج بدلیلی است که او را بمقصد برساند و از بیراهه رفتن رهائی دهد .

خواجه حافظ نیز می گوید :

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظللماتست بترس از خطر گمراهی

دیوان حافظ ، ص ۳۴۷

ولیکن هر کسی هم شایسته شیخی و پیشوایی نیست و خود را بهر کسی نباید تسلیم کرد زیرا مربی بی خبر و بی اطلاع از رموز تربیت مانند طیب جاهل است که مرض را سخت تر می کند و در نتیجه 'معالجه غلط' ، بیماری بر سر بیماری می نهد و درد بر درد می افزاید و از اینرو مولانا قصه 'ابراهیم را که روی از ستاره بر نافت شاهد می آورد تا طالب بر حذر باشد و از شیخان و پیران مدعی که گرمی و ذوقشان مستعار و نا پایدار است خویشتن را بدور دارد .

رو ز سایه آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب

ره ندانی جانب این سور و عرس از ضیاء الحق حسام الدین بهرس

ب ۴۲۷ ، ۴۲۸

دامن کسی نافتن : مجازاً ، توسل و استمداد . نظیر : دست بدامن شدن ، دست در دامن زدن .

عرس : طعمی که در مهانی دهند ، مهانی که بعد از آوردن عروس بخانه داماد بر پا کنند .

مراد آنست که مرید از اتصال به سایه حق بخدا می تواند رسید و آن سایه شمس تبریزی است و یا آنکه سایه ، پر دلیل است و آفتاب ، شیخ و مرشد که او را اکنون قطب می گویند و آن قطب شمس تبریزی است ، در بیت دوم نیز این دو احتمال داده می شود بنا بر آنکه حسام الدین را رهبر بسوی شمس تبریزی و یا حق تعالی فرض کنیم .

حسام الدین حسن چلبی ارموی از مریدان گزین و جانشین مولانا بود

و مثنوی را مولانا بخواش وی در نظم آورد (وفاتش ۶۸۳) قبرش در قونیه
و در مزار مولانا است .

ور حسد گیرد ترا در ره گلو در حسد ابلیس را باشد غلو

کوز آدم ننگ دارد از حسد با سعادت جنگ دارد از حسد

ب ۴۲۹ ، ۴۳۰

مأخوذ است از مضمون این روایت : « قال بَعْضُ السَّلَفِ أَوَّلُ

خَطِيئَةٍ كَانَتْ هِيَ الْحَسَدُ حَسَدَ ابْلِيسَ أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيَّ
رُتِبَتْ فَبَايَ أَنْ يَسْجُدَ لَهُ فَحَمَلَهُ الْحَسَدُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ » .

احیاء العلوم ، ج ۳ ، ص ۱۲۹ .

عقبه زین معتبر در راه نیست ای خنک آنکش حسد همراه نیست

ب ۴۳۱

عقبه : مخفف عقبه (بفتح اول و دوم) راه سخت کوهستانی ، گردنه ،

مشکل و آفتی صعب در سلوک .

حسد صفتی است که منشأ آن احساس نقص خود و کمال غیر است به همراه

حقد و کینه تیزی و بدخواهی که از شریری نفس سرچشمه می گیرد و بدین جهت

حاسد همواره آرزو می برد که اگر خود نتواند ، حوادث روزگار آن کمال را از

محسود زائل کند و پیوسته ازین اندیشه رنج می برد و در خود فرومی رود و می سوزد

پس حسد صفتی است مرکب از چند صفت زشت و پلید و نتیجه آن سخت

و بسیار خطرناک زیرا احساس نقص بالطبع باید آدمی را بطلب کمال و فضیلت

برانگیزد ولی چون حسد با حقد و شریری همراه است ، حاسد بجای آنکه در صدد

علاج نقص خود برآید ، آرزو می برد که محسود از کمال محروم گردد و حوادث

او را در حصول این آرزو مدد کند و این خود ناشی از ضعف نفس و درماندگی

و حقارت است و حاصل آن ، اندوه بی پایان از آن جهت که مجاری امور و سیر

حوادث با اختیار هیچ کس نیست و سنت خدایی و قانون طبیعت بر اینست که شخص واجد شرائط و دارای کمال موفقی باشد و پیوسته پیش برود و ناقص فاقد شرائط در حضيض مذلت بماند بلکه روز بروز بعقب باز رود و روی سعادت نبیند و از دگر سوی حاسد علاوه بر اینکه از کمال محسود بسبب عدم طلب، محروم می شود نزد مردم نیز ارجحی و مرتبه ای ندارد و او را بدوست نمی گیرند و از وی متفتر می گردند و از مساعدت و هدایتش تن می زنند .

بنابر این حسد ، عقبه و مشکل حل ناشدنی سلوک است که کمتر کس از آن رهایی تواند یافت .

برای تفصیل بیشتر ، جع : رساله قشیریه ، چاپ مصر ، ص ۷۲ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ص ۱۳۸ - ۱۲۸ .

از حسد آلوده باشد خاندان	این جسد خانه حسد آمد بدان
آن جسد را پاک کرد الله نیک	گر جسد خانه حسد آمد ولیک
گنج نورستار طلسمش خاکست	طهرا بیستی بیان پاکست

ب ۴۳۴ - ۴۳۲

طهرا بیستی : اشاره است به آیه کریمه : وَ عَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا بَبَيْتِي . (البقره : آیه ۱۲۵) .

جسد : جسم دارای رنگ ، جسم مرکب .

جسد و بدن خاکی سرچشمه احتیاج و فقر است و حسد نیز از احتیاج و نقص ناشی می شود بدین جهت مولانا جسد را خانه و منزلگاه حسد خوانده است ولی همین خانه آلوده به حسد و انواع نقص بموجب آیه قرآن « آن طهرا بیستی » اضافه و نسبتی بحق تعالی دارد که اصل کمالات و مبدأ نور و پاکی است و این اضافه ، تشریف جسد است که دل در آن قرار دارد که حق در آن متجلی است و خانه خداست بمعنی حقیقی .

حکیم سنایی نیز گفته است :

کعبه را بجامه کردن از هوس است یای بیتی جمال کعبه بس است

سیرالعباد

و بیت ظاهر، کعبه و بلسان اشارت : دل است که آنرا از ملاحظه اغیار
پاک باید داشت ؛ لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ؛ نسخه عکسی، متعلق
بنگارنده .

هر کسی که از حسد بینی کند خویش را بسی گوش و بسی بینی کند
بینی آن باشد که او بویسی برد بوی او را بجانب کویسی برد
هر که بویش نیست بسی بینی بود بوی آن بویت کان دینی بود
ب ۴۴۱ - ۴۳۹

بینی کردن : بکنایت ، تکبر کردن :

بسی عز و نازنینی کی کرد ناز و بینی

هر کس که کرد والله خامست و قلتبانست

دیوان ، ب ۴۶۲۴

مکن تو بینی و ناموس تاجهان بینی دلا بکوی خرابات ناز تو نخرند

همان مأخذ ، ب ۳۲۶۱۹

گرسنه آمد و با نان همی کند بینی ز آب تشنه گرفتست خشم می بینی

همان مأخذ ، ب ۳۲۷۹۱

با آنکه دهان زنی چو گربش بینی کردن چه سود دارد

همان مأخذ . ب ۳۶۱۳۸

این شواهد دلیل است که تعبیر مذکور مرکب است از « بینی » که در
تعبیرات مختلف مانند : بینی زدن و بینی بالا کشیدن و بینی بخاک مالیدن ، نمونه
خودبینی و غرور و کبر است و از « کنند » ماضی مطلق از مصدر کردن نه

چنانکه شارحان مثنوی جزو اخیر را « کند » بفتح اوّل و از مصدر کردن پنداشته‌اند .

چنانکه گذشت اقتضای حسد یافتن کمال است در غیر به‌مراه حسد و کینه توزی و آن موجب می‌شود که حاسد خود را از کسب کمال و یا اتّصاف بفضیلتی که در محسود موجود است محروم دارد پس خاصیت گوش را که استماع علم است و فایده بینی را که بوی بردن و راه یافتن است از دست می‌دهد و چنانست که گوش و بینی ندارد و چون مقصود ، صورت بینی نیست توضیح می‌دهد که مقصود از بینی استشام و محازا پی بردن بمراد است و بوی هم بوی ظاهر نیست بلکه قرائن و شواهدی است که بحقیقت و اخلاق پاک و تهذیب باطن که امر دینی است هدایت کند چنانکه از بوی ظاهر و محسوس ، جنس و کیفیت چیزی را می‌شناسیم و بمحل آن پی می‌بریم .

ناصر دین گشته آن کافر وزیر کرده او از مکر در گوزینه سیر

ب ۴۴۵

سیر در گوزینه کردن : بکنایت ، باطل بحق آمیختن ، غم در صورت شادی نمودن ، امر مکرره را لباس مطلوب پوشیدن ، مکر کردن .

گوزینه : نوعی از باقلواست که بامغز گردو بزند در اکثر نسخ (لوزینه) آمده که مطابق است بامثل معروف : « لوزینه در سیر کردن » ضبط ما مطابق نسخه قونیه است . لوزینه : باقلواست ، نیز شیرینی معروف به « لوز » که عبارتست از شربت شکر با گلاب و عرق بیدمشک بقوام آورده که بامغز بادام کوفته بیخته می‌آمیزند و با قاشق می‌زنند تا سفت و سخت و غلیظ گردد آنگاه بر ظرفی پهن می‌گسترند و بشکل لوزی می‌برند و گاهی برای زیبایی و خوشی طعم ، مغز پسته کوفته بر روی آن می‌پاشند . جمع : الطبیخ ، طبع موصل ، ص ۷۶ ، فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر ، در ذیل : لوزی ، گوزینه .

هر که صاحب ذوق بود از گفتِ او لذتی می‌دید و تلخی جُفتِ او

ب ۴۴۹

چون سخن وزیر فریبکار ظاهری نغز و زیبا داشت و زیرکانه ترتیب می‌یافت مردم ساده دل و بی‌معرفت را می‌فریفت ولی آنها که بسخن حق فی‌الجمله آشنایی داشتند از آن سخن در آغاز، لذت می‌بردند و سرانجام ناگواری آنرا درمی‌یافتند.

نُکتها می‌گفت او آمیخته در جُلابِ قند زهری ریخته

ب ۴۴۷

نُکته: مطلب دقیق و باریک، سخن ظریف و انبساط آور، مجازاً، سر و لطیفه، جهت ظرافت و سبب طرح مطلب. فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات، ضمیمه، جلد هفتم دیوان کبیر، در ذیل: نکته.

جُلاب: شربتی است متخذ از گلاب و هموزن آن عسل یا شکر که بجوشانند تا بقوام آید و مجازاً بمعنی مطلق شربت قند خواه پخته یا خام نیز استعمال می‌کنند و نوع اول را ناخنه نیز بکار می‌برده‌اند و بدین مناسبت جُلاب پخته و خام می‌گفته‌اند. جمع: هدایة المتعلمین، چاپ مشهد، ص ۳۱۴، ح، ۷۲۶، ۷۲۷، ح، معارف بهاء ولد، چاپ طهران، ص ۲۴۷ - ۲۴۶.

قومِ عیسی را بد اندر دار و گیر حاکمانشان ده امیر و دو امیر
هر قریقی مر امیری را تبّع بنده گشته میر خود را از طمّع
این ده و این دو امیر و قومشان گشته بند آن وزیر بد نشان

ب ۴۶۰ - ۴۵۷

داروگیر: مجازاً، حکومت و فرمانروایی، مشغله و گرفتاری.

قریق: گروهی از مردم بیشتر از فرقه، دسته‌ای از مردم خواه بسیار یا اندک.

تبّع: پیرو، بمعنی جمع نیز استعمال می‌شود.

بند نشان : دارای صفات بد و نکوهیده ، بداصل و فرومایه .
 بی گمان فرض دوازده امیر برای مسیحیان از باب آنکه حواریتین دوازده
 تن بوده اند ساخته شده و مقصود از امیر ، پیشوای مذهبی است نه فرمانروای
 ظاهری که مأخذ تاریخی ندارد .

ساخت طوماری بنام هریکی نقش هر طومار دیگر مسنکی

ب ۴۶۳

طومار : نامه و صحیفه ، نامه ای دراز که غالباً از برگهای مختلف کاغذ بهم
 چسبانیده ترکیب می شود و در پایان آن چوبی تعبیه می کردند و این نامه را بر آن
 می پیچیدند مانند بافتنی برنورد و بر سر آن قیطان یا ریسمانی قرار می دادند و پس
 از طی و پیچیدن نامه ، آنرا بدور نامه می گردانیدند ، در این نامه فرمانهای مشتمل
 بر دستور العمل و حسابها و اسناد مفصل نوشته می شد .

در یکی راه ریاضت را وجوع رکن توبه کرده واصل رجوع

ب ۴۶۵

ریاضت : رام کردن و پرورش ستور ، و در اصطلاح اطباء ، حرکات
 بدنی باندازه ای که بتعب و ماندگی گراید ، و نزد صوفیه ، از اغراض نفسانی
 اغراض کردن و بعضی آنرا عبارت از تهذیب اخلاق دانسته اند و برخی گفته اند
 که ملازمت نماز و روزه و مراقبت اوقات روز و شب است از هر چه موجب
 گناه و ملامت باشد بهمراه دوری از صحبت خلق ، و می توان ریاضت را اینگونه هم
 تعریف نمود : مجموع اعمال و تروکی که سالک بدستور پیر و مرشد انجام می دهد ؛
 و در اصطلاح راهبان ، خلوت چند روزه که در آن بعبادات خاص قیام می کنند .
 تعریفات جرجانی ، کشف اصطلاحات المنون ، محیط المحيط در ذیل : ریاضت .
 جوع : گرسنگی ، تمرین بر مقاومت گرسنگی و بتدریج تحت نظر و بامر و اراده

شیخ در اصطلاح صوفیه زیرا گرسنگی کشیدن و ترك طعام ، مطابق اصول این طایفه ، هرگاه بدستور شیخ نباشد هرگز مفید واقع نمی شود ، حداقل تحمل جوع سه روز است که صوفیان آنرا «سه روزه» می نامند و بعضی پنج روز دانسته اند و گرسنگی یکی از ارکان اصلی مجاهده است و صوفیان برای کسر شهوت و تحمل بیداری و سهر که آن نیز رکنی است عظیم ، جوع را لازم می شمرده اند و ابوحامد غزالی ده فائده برای آن ذکر کرده است ، از میان صوفیه سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) بمداومت و مقاومت گرسنگی معروف بوده و آنگاه که غذا می خورده ضعیف و سست می شده است ، ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی (متوفی ۳۷۱) هم بر این روش می رفته و هرشب با ده دانه مویز افطار می کرده است . در عصر ما مهدی محمد حسن مراغه ای هر روز با غذایی بقدر بیست نخود (و نه بیشتر) روزه را می شکست و دیگر هیچ نمی خورد و بسیار قوی و با نشاط بود . اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۱۷ ، رساله قشیریه ، چاپ مصر ، ص ۶۸ - ۶۶ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۵۶ - ۷۲ ، کشف المحجوب ، چاپ لنینگراد ، ص ۴۲۰ .

توبه : بازگشت و رجوع ، بازگشت از معصیت بطاعت ، بازگشت بخدا ، توبه مرکب است از علم بعقوبت گناه و خطر و آفت آن که نتیجه آن پشیمانی و ندامت بر گذشته و فوات مطلوب است و ازین ندامت معنی دیگر بحصول می پیوندد که اراده و اهتمام بتدارك مافات است و توبه ازین سه عامل (علم بعقوبت ، ندامت ، اراده تلافی و تدارك) بوجود می آید ، صوفیه ، توبه را اولین مقامات و نخستین قدم سلوک و مقدم بر خلوت و مجاهده و انواع دیگر از ریاضات می دانند . جمع : اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۴۳ ، رساله قشیریه ، چاپ مصر ، ص ۴۸ - ۴۵ ، کشف المحجوب ، چاپ لنینگراد ، ص ۳۸۶ - ۳۷۸ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۴۴ - ۳ .

پس توبه عقد قلب است بر ترك معصیت و اقبال بر طاعت ، و دوام آن

مشروط است بکسر شهوت و مداومت بر مجاهده و خلاف نفس و چنانکه گفتیم
گرسنگی را صوفیه یکی از عوامل شکستن شهوت و قهر نفس محسوب داشته‌اند
و بنابراین ریاضت و دوام مجاهده و گرسنگی رکنی است که دوام توبه بدون آن
در معرض خطر است و اگر سالک مراقب احوال نفس خود نباشد هر آنی
ممکن است که آرزوی دنیا در دل وی نیرو گیرد و میل بمعصیت، اساس توبه را
هر چند محکم باشد فرو ریزد و درهم شکند چنانکه خواجه حافظ می‌گوید:

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود

بین که جام زُجاجی چه طرفه‌اش بشکست

دیوان حافظ، ص ۱۹

بعزم توبه سحر گفتم استخاره کنم بهار توبه شکن می‌رسد چه چاره کنم

همان مأخذ، ص ۲۴۰

و خواجه ایوب و ولی محمد اکبر آبادی گفته‌اند که «رکن» در مصراع
دوم موقوف است و مضاف نیست و بیت را بدینگونه تفسیر کرده‌اند که توبه
رکن ریاضت است و توبه بدون ریاضت قبول می‌شود ولی ریاضت بی حصول
توبه مقبول نمی‌افتد و این معنی مباین است با طریقه دوم که نئی ریاضت است
و مذکور است در بیت لاحق و با سیاق ترکیب «شرط رجوع» نیز مابینت
دارد علاوه بر آنکه توبه مسلکی خاص نیست و در همه طرق تصوف، اولین قدم
سلوک است و از دگر سو عمل یا صفتی است واحد که بیکبارگی صورت می‌گیرد
و دوام آن باید عمل توجه باشد که موقوف است بر شکستن هوای و قهر نفس.
در یکی گفته ریاضت سود نیست اندرین ره متخلصی جز جود نیست

ب ۴۶۶

جود: بخشش، بخشش چیزی بدون توقع عوض و بی وجود غرض و استحقاق
و سؤال کسی که بخشش برای اوست، مقابل: کرم که مشروطست با استحقاق
و سؤال. و بعضی گفته‌اند که سخاه آنست که بدهد و مثل آنرا برای خود

باقی گذارد، وجود، آنست که بیشتر را بدهد و کمتر را برای خود نگاه دارد و ایثار؛ آنست که قدر کفایت معیشت را بدهد و چیزی برای خود نگذارد. رسالهٔ قشیریته، چاپ مصر، ص ۱۱۵-۱۱۲، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل. جود، رحمت، محیط‌المحیط، در ذیل: جود.

و چون جود بخشش بدون عوض و غرض است بنابراین، مفاد آن ترك التفات وعدم توجه بغير حق و فناء از حظوظ نفسانی است و بدون این شرط تحقق نمی پذیرد و نوعی از مدارج فنا و نیستی است در صورتیکه ریاضت برای خلاص و رهایی خود است و بی شک خالی از دید خود و حب ذات نتواند بود و می توان گفت که ریاضت معلول است رجود از هر علتی منزّه است.

و نظر بهمین نکته آنرا بر ریاضت ترجیح می دهد. و ظاهراً مولانا درین بیت، بطریقهٔ ابوالحسین احمد بن محمد نوری (متوفی ۲۹۵) نظر دارد که طریقه و مبنای او در سلوك ایثار است از آن جهت که جود شامل ایثار نیز می شود خواه نسبت بمال باشد و خواه نسبت به زندگی و روح و گفته اند:

تَجُودُ بِالنَّفْسِ إِذْ ضَنَّ الْجَوَادُ بِهَا

وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَى غَايَةِ الْجُودِ

برای معنی ایثار و اطلاع از طریقهٔ «نوریه» پیروان ابوالحسین نوری

جمع: کشف‌المحجوب، چاپ لنین گراد، ص ۲۴۴-۲۳۶.

در یکی گفته که جوع و جود تو شریک باشد از تو با معبود تو
جز تو کُلُّ جز که تسلیم تمام در غم و راحت همه مکرست و دام

ب ۴۶۷، ۴۶۸

تَوَكَّلْ: واگذاشتن کار بخدا، و در اصطلاح صوفیه حالتی است قلبی که منشأ آن یقین سالک است باینکه حق تعالی بمصالح بندگان، علم تمام دارد و در نهایت قدرت است و شفقت و عنایت و رحمتش بی نهایت است

و چون این امور بر سالک مشهود افتد و بیقین بداند که جز حق تعالی هیچ مؤثر و فاعلی وجود ندارد؛ در نتیجه آن حالتی، که آنرا توکل می‌گویند در قلبش حاصل می‌شود و می‌توان آنرا بدینگونه تعریف کرد: قطع علاقه از اسباب و اعتماد بر مسبب الاسباب.

و چون مبحث توکل در حکایت شیر و خرگوش بزودی مطرح می‌شود و ما در باره توکل و عدم منافات آن با سعی و عمل بحث خواهیم کرد درین مورد بتعریف توکل اکتفا می‌کنیم. جمع: احیاء علوم الدین، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۸۷-۱۷۳.

تسلیم: انقیاد است نسبت باحکام و قضا و قدر الهی و آن نتیجه توکل است.

جوع وجود هر یکک بشنای کار و عمل بنده است و از اینرو مستلزم بقا و وجود اوست و عمل و رؤیت عمل نیز باقی است بدلیل آنکه گرسنگی را برای کسر شهوت تحمل می‌کند و ناچار بدان و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد نظر دارد همچنین جود بقای بنده و فعل او را متضمن است هر چند که برای غرض و عوضی نباشد برخلاف توکل که مبتنی است بر توحید افعالی و نادیدن تأثیر هر چیزی که جز خداست و بنابراین جوع و جود را شریک می‌شمارد و توکل را طریق نجات می‌داند.

توکل طریقه ابراهیم بن احمد الخوآص است (متوفی ۲۹۱)

در یکی گفته که واجت خدمتست ورنه اندیشه توکل نه‌مست

ب ۴۶۹

خدمت، رسیدن بحاجات مردم و رفع و تخفیف آلام درونی و بیرونی آنهاست و نیز بجای کسی کار کردن است و کسی که این امر را برعهده می‌گیرد باید بردبار و صبور باشد و سود و منعت دیگران را بر آن خود ترجیح دهد.

و چون خدمت مستلزم صبر و تحمل است بناچار در مداومت آن هوی و آرزو شکسته می‌شود علاوه بر آنکه سالک خدمتگزار شادی بدل خلق می‌رساند که در آن، بر کتھاست و یکی از وظائف انسانیت است.

صوفیه خدمت را از طرق مجاهده با نفس می‌دانسته‌اند و بدینجهت سالک را بتشخیص خود بانواع کار از قبیل جاروزدن خانقاه و آشپزی و قیام بامور مسافران و بیمار ستوران و امی داشته‌اند تا سالک تنبل و نیز خودبین بیار نیاید و نوع دوست و خیرخواه باشد، در طریقه مولویه تا همین اواخر که در ترکیه بساط آنها برچیده شد سالک مکلف بوده است که مدت هزار و یک روز بعدد حروف «رضا» خدمت کند، اما ترجیح آن بر توکل برای اینست که متوکل بفکر خوداست و خدمتگزار در اندیشه دیگران.

چنانکه سعدی نیز می‌گوید:

طریقت بجز خدمت خلق نیست بتسییح و سجاده و دلق نیست

بوستان،

برای اطلاع از نظر صوفیه در تأثیر خدمت، جع: تلبیس ابلیس،

طبع مصر، ص ۳۶۲.

در یکی گفته که امر و نهیهاست بهر کردن نیست شرح عجزهاست

تا که عجز خود ببینیم اندر آن قدرت او را بدانیم آن زمان

ب ۴۷۰، ۴۷۱

ظاهراً مبنای این نظر همان مطلبی است که در علم معانی و اصول فقه راجع

به «امر تعجیزی» می‌خوانیم و آن صیغه امریست که مفاد آن، بیان عجز مخاطب

است نه اتیان مأمور به نظیر: فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ (البقرة، آیه ۲۳)

که مقصود از آن، بیان عجز عرب بود زیرا آوردن سوره مثل قرآن امتناع داشت

بقرینه: فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (آیه بعد از آن) چه آنکه مقتضای

« لَنْ » در کلام عرب نفي تأیید است و فعلی که بعد از آن واقع می‌شود هرگز بحصول نخواهد پیوست ولی در این ابیات ، تعجیز شامل نمی‌نیز شده و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود سقوط تکلیف و عدم تعبد نسبت باو امر و نواهی است .
 ظاهراً مولانا طریقه صوفیه اباحیه را که بسقوط تکلیف و اباحه حرّمات قائل بوده‌اند تقریر نموده است . برای اطلاع از عقیده اباحیه ، جمع : تلبیس ابلیس ، طبع مصر ، ص ۳۷۲ - ۳۶۳ . برای امر تعجیزی ، جمع : کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : امر .

در یکی گفته که عجز خود مبین کفّر نعمت گردنست آن عجز ، هین
 قدرت خود بین که این قدرت ازوست قدرت تو نعمت او دان که هوست
 ب ۴۷۲ ، ۴۷۳

هو: مخفف هو که در عربی ضمیر مفرد غایب است و صوفیه آنرا بر ذات بحث و مطلق بدون اعتبار اسماء و صفات و یا هستی الله اطلاق می‌کنند و گاه بمعنی وجود محض که از جهت غیبت با عدم ، تفاوت دارد ، می‌گیرند زیرا عدم شهود پذیر نیست و وجود محض ، مشهود است اما اینکه از وی تعبیر بغایب می‌کنند از آن جهت است که وجود محض جامع جمیع کمالات است و استیفاء و رسیدن بکمال شهود آن هرگز میسر نمی‌گردد و بدین مناسبت در عین مشهود بودن مانند چیزی است که غایب باشد و دلیل آنکه حق را بنام الظاهر و الباطن می‌خوانیم نیز همین است . کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۶۹۰ ، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : هویت . التحبیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی متعلق به نگارنده .

در یکی گفته کزین دو برگزید بت بود هر چه بگنجد در نظر
 ب ۴۷۴

نظر : گرداندن حدقه چشم است بسوی چیزی بقصد رؤیت آن ، فکری یعنی

ترتیب مقدمات معلوم برای یافتن امری مجهول، دید و رؤیت، اندیشه و هر چه در ذهن آید.

مقصود آنست که هر چه در نظر و فکر در آید و خاطر بدان متوجه شود، سالک را از حق مشغول می‌دارد و این عمل بمنزله شرك و بت پرستی است و بنابراین سالک نباید بهعجز یا قدرت نظر داشته باشد و باید نظر بر حق نگارد و می‌توان گفت که هر چه در نظر آید مخلوق فکر و توهم آدمی است و آنرا مناسب سوابق ذهنی خود می‌سازد و خدا و فعل او در تسلیط عجز و قدرت بالاتر از آنست که در ذهن متصور شود و از اینرو سالک باید که ازین نوع اندیشه درگذرد. برای معانی نظر، جمع: کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: نظر.

در یکی گفته مکش این شمع را کین نظر چون شمع آمد جمع را
از نظر چون بگذری و از خیال کشته باشی نیم شب شمع وصال

ب ۴۷۵، ۴۷۶

رد است بر عقیده آن دسته از صوفیه که بحث و نظر و استدلال و کسب علم را بکلی بی فایده می‌دانسته‌اند شبیه بدانچه اسماعیلیه معتقد بوده‌اند که نظر منتهی بعلم نمی‌شود و علم را باید از امام زمان یا حجت وی آموخت، مولانا می‌فرماید که فکر و نظر، راهیست برای وصول بدانش و بپرکت نظر و بحث است که بشر بحقیقت می‌رسد و کسی که چراغ فکرت را خاموش می‌گذارد مانند شخصی است که در شب تاریک شمع را که سبب هدایت وی بکوی معشوق و واسطه نیل او بوصول است خاموش کند و در نتیجه، راه بجایی نبرد و از دیدار محروم ماند، ذکر خیال بهمراه نظر جهت آنست که خیال محرک انسان است برای طلب و تحصیل مقاصد دنیوی و اخروی و با از آن جهت که بسیاری از حقائق که بشر بدان رسیده در آغاز خیالی بیش نبوده است. برای اطلاع از عقاید

صوفیه در احوال و ترک علم، جمع: تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳۲۴-۳۲۰،
تبصرة العوام، چاپ طهران، ص ۱۳۲.

در یکی گفته بکشش باکی مدار تا عوض بینی نظر را صد هزار

که ز کشتن شمع جان افزون شود لبلی آت از صبر تو همچون شود

ب ۴۷۷، ۴۷۸

بیان عقیده کسانبست که علم بخی و نظری را مانع وصول و حجاب
معرفت می شمارند و می گویند که علم حقیقی بواسطه تهذیب اخلاق و تصفیه باطن
بدست می آید و قلبی که زدوده شود قابلیت آن دارد که علوم از لوح محفوظ در
آن منعکس گردد و بدین جهت بخلوت و عزلت و مجاهده مشغول می شوند تا پرده
از روی دل برداشته شود و سالک بمرتبه کشف و شهود نائل آید.

ابوحامد غزالی این مسلک را بنفصیل و با ذکر شواهد و امثله بیان کرده
است. احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۳، ص ۱۸-۱۴.

و در مصرع اخیر اشاره است بدانچه صوفیه می گویند که عاشق چون در
عشق بکمال رسد نسبت منعکس می شود و عاشق، معشوق و معشوق، عاشق
می گردد چنانکه حضرت رسول (ص) محبوب خدا بود و می توان گفت که عاشقی
صفت باطن وجود و معشوقی صفت ظاهر اوست و چون معرفت بکمال منتهی
گردد سالک که خود را عاشق می دید خویشتن را معشوق حق می یابد. جمع:
اشعة اللمعات، طبع طهران، ص ۳۶.

در یکی گفته که آنچست داد حق بر نوشیرین کرد در ایجاد حق

بر تو آسان کرد و عووش آنرا بگیر خویشتن را در میانه کن در زحیر

ب ۴۸۰، ۴۸۱

زحیر: بیماری پیچش، مجازاً، رنجوری، کلفت و مشقت.

ظاهر مقصود آنست که انسان دارای شهوات و آرزوها و نیروهایی است

که برای نیل بدانها آفریده شده است و انسان باید که بفطرت برگردد و از حکم ایجاد تبعیت کند زیرا شهوت بحکم حق تعالی^۱ در انسان بوجود آمده و اجزاء بدن هر یک وظیفه‌ای در نیل بدانها دارد که آن نیز عطا و حکم خداست و معنی «آسان کردن» اعطا و ایجاد همین آلات حسّی است.

و این عقیده نزدیک است بدانچه اباحیه می‌گفته‌اند که سعادت و شقاوت حکم ازلی است و هیچکس نمی‌تواند که برخلاف آن قدمی برگیرد و از اینرو بسقوط وظائف شرعی قائل بوده‌اند. جمع: تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳۶۴.

و گمان می‌رود که «آسان کردن» مرادف تیسیر است که در قرآن آمده است: فَسَنِيَسِّرُهُ لِيَسِيرًا. (اللّیل، آیه ۷) که مفسرین آنرا بمعنی تسهیل طاعت گرفته‌اند. لطائف الاشارات، از ابوالقاسم نشیری، نسخه عکسی متعلق بنگارنده، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۵۸۹.

و شاید که ناظر باشد بحديث: اَعْمَلُوا فِكْرًا مُّيسِّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ.

احادیث منوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷۹.

در یکی گفته که بگذار آن خود
راههای مختلف آسان شدست
هر یکی را ملتی چون جان شدست
گر ميسر کردن حق ره بدی
هر جهود و گبر ازو آنگه بدی

ب ۴۸۴ - ۴۸۲

هرچه موافق میل و طبع آدمی است برای او مطلوب و محبوب است ولی همیشه موافق مصلحت او نیست چنانکه هر خلاف و معصیتی که از انسان سر می‌زند محبوب و مطلوب و موافق میل اوست و الا مرتکب آن نمی‌شد در صورتی که ما خلاف و معصیت را نمی‌پسندیم و مرتکب را مجازات می‌کنیم پس تبعیت از قوانین و شرایع امری ضروری است برای آنکه وقتی میل و شهوت بجوش می‌آید مصلحت در حجاب می‌رود و انسان دانسته یا ندانسته بضرر خود اقدام می‌کند

آنگاه برین مطلب دلیل می آورد که مذاهب مختلف هر یک برای پیروان خود مطلوب است و تبعیت از آنها آسان شده است و بهمین نظر از مذهب دیگر پیروی نمی کنند و جان و مال خویش را در راه تأیید و نصرت مذهب خود مبذول میدارند و اگر ما تیسیر حق را شایسته آن بدانیم که مذهبی و طریقتی قابل اتباع باشد بنا بر این حکم کفر و ایمان و ضلالت و هدایت مرنفع می شود در صورتی که بحکم شرایع مؤمن و کافر امتیاز دارند و برای هر یک حکمی از سعادت و شقاوت و پاداش و کیفر معین شده است.

در یکی گفته میسر آن بود	که حیاتِ دل غذایِ جان بود
هر چه ذوقِ طبع باشد چون گذشت	بر نه آرد همچو شوره ریع و کشت
جز پشیمانی نباشد ریع او	جز خسارت پیش نارد بیع او
آن میسر نبود اندر عاقبت	نام او باشد معسر عاقبت
تو معسر از میسر باز دان	عاقبت بنگر جمال این و آن

ب ۴۸۹-۴۸۵

ریع: بالیدن، نمو، فزونی و زیادت محصول.

معر: چیزی دشوار کرده، دشوار.

این نظر مبتنی است بر تفسیر میسر و معسر بدینگونه که میسر چیزی است که موافق مصلحت و سبب پیشرفت و ترقی آدمی در مدارج کمال باشد و در نتیجه سعادت و مسرت ببار آورد و بحسن خاتمت و عاقبت منتهی گردد نه آنچه موافق میل و طبع باشد که سرانجام آن پشیمانی و افسوس است چنانکه مردم هوی پرست وقتی لگام از سرتوسن شهوت برمی گیرند و در مراتب کام و آرزو، رهاس می کنند دی چند خوش و شادمان می گردند و چون روزگار، آن قوی را درهم می شکند یا بحکم قوانین و شرایع بمجازات کشیده می شوند انگشت ندامت بدنشان می گزند و بر عمر رفته و تباه کرده افسوس می خورند و معسر هر چیزی است که سرانجام

آن پشیمانی باشد و بافسوس و اندوه گراید و آن عملی است موافق طبع و مخالف مصلحت و آسان کردن و دشوار ساختن که در قرآن و حدیث آمده اشارت بدین معنی است.

و این تفسیر نزدیک است بدانچه ما از گفته مفسرین درباره: «فَسَنُنِيسِرُهُ» لِنِيسِرِي. نقل کردیم. لفظ: «مُعَسِّر» مستفاد است از آیه: «فَسَنُنِيسِرُهُ» لِنِيسِرِي. (سوره اللیل، آیه ۱۰).

در یکی گفته که استادی طلب	عاقبت بینی نیابی در حسَب
عاقبت دیدند هر گون میلیتی	لاجرم گشتند اسیر زلّتی
عاقبت دیدن نباشد دست باف	ورنه کی بودی ز دینها اختلاف

ب ۴۹۲-۴۹۰

حَسَب: بزرگی مرد از روی نسب، بزرگی در دین و مال، سر بلندی که بکسب مرد حاصل شود نه از جهت وراثت. در اینجا معنی اخیر مراد است. دست باف: بافته دست، مجاز آفت و مبتذل، سهل و آسان.

گوش بغوغا مکن هیچ مُحابا مکن

سلطنت و قهرمان نیست چنین دست باف

دیوان، ب ۱۳۷۸۷

این نظر مبتنی است بر ضروری بودن پیر و مرشد بدلیل آنکه دیدن عاقبت و منفعت و مضرت اعمال، امری است که عقل عادی در ادراک آن مستقل نیست و هر کسی نمی تواند بوجه مصلحت و مفسده را تشخیص دهد و اگر ادراک مصلحت و مفسده امری بود، میسر، برای همه مردم، اختلاف در میان امت بوجود نمی آمد زیرا مصلحت و مفسده، ثابت و لازمه عمل است و از آن انفکاک نمی پذیرد و بنا بر این، اختلاف زاده سوء تشخیص است پس باید احکام و تکالیف بوسیله کسی تعیین شود که از هوای نفس رسته و بدقائق صلاح و فساد اطلاع

کامل داشته و بنظر باطنی بر عالم غیب و حقایق امور مشرف باشد، این استدلال شبیه است بدانچه حکما و متکلمین در حکمت بعثت انبیا گفته‌اند.

جمع : الهیات شفا، طبع ایران، فصلی فی اثبات النبوة : کشف الفوائد، طبع ایران، ص ۷۵-۷۱، کشف المراد، چاپ صیدا، ص ۲۱۸-۲۱۵.

در یکی گفته که اُستَا هم توی ز آنک اُستَا را شناسا هم توی

مرد باش و سُخْرُه مردان مشو رَو سر خود گیر و سر گردان مشو

ب ۴۹۳، ۴۹۴

مقصود آنست که به استاد احتیاجی نیست و عقل و معرفت خود آدمی برای معرفت و تشخیص مفسده و مصلحت کافی است بدلیل آنکه استاد و شیخ را هم انسان بوسیله خرد و هوش خود می‌شناسد و برای ایمان به پیر و مرشد، شیخ و استادی، ضرورت ندارد. این استدلال شبیه است بدانچه متکلمین از گفته براهمه و صابئه و قائلین به تناسخ نقل می‌کنند، آنها می‌گفته‌اند عقل برای تشخیص تکلیف کافی است و پیغمبر اگر آنچه می‌گوید موافق عقل باشد ما بدو محتاج نیستیم و اگر برخلاف عقل حکم کند پیروی او لازم نیست و احکام او در خور انکار است.

جمع : شرح مواقف، چاپ آستانه، ج ۳، ص ۱۸۵، کشف المراد، طبع صیدا، ص ۲۱۷.

در یکی گفته که این جمله یکیست هر که او دو بیند احوال مرَد کیست

در یکی گفته که صد یک چون بود این که آندیشد مگر مجنون بود

ب ۴۹۶، ۴۹۷

اگر « این جمله » اشاره باشد به مرید و مراد معنی این خواهد بود که آن دو بحسب صورت امتیاز دارند و در حقیقت یکی هستند زیرا حقیقت یکی بیش نیست و تمایز در مرتبه تعیین و تشخیص است که امری اعتباری است و چشم راست بین

حقیقت نگر جز یک چیز نمی بیند و ملاحظه کثرت ناشی، از فساد و بیماری دید و بصیرت است.

و اگر « این جمله » را اشاره بانبیا و مشایخ یا روش آنها فرض کنیم معنی این می شود که انبیا و پیران با یکدیگر متحداند و اختلاف در صورت است و اگر دینها و آیینها بظاهر متغایرانند بحسب مقصد که خدا و وصول بکمال است میان آنها هیچ تغایری وجود ندارد.

اما فرض اختلاف که از بیت دوم مستفاد می شود مبنی بر ملاحظه کثرت است و اینکه این امور با تصور اعتباری بودن بازم منشأ اثر است و آثار آنها با یکدیگر تغایر دارند و از اینرو نباید آنها را متحد شمرد.

هر یکی قولیست ضد هم دیگر چون یکی باشد یکی زهر و شکر
ب ۴۹۷

این بیت اگر تنمّه گفتار وزیر باشد بمنزله دلیل است بر اثبات کثرت و اختلاف ادیان و اصول طریقت و با اختلاف پیمبران از جهت آنکه اقوال آنان متغایر است و این تغایر دلالت دارد بر غیرت ایشان بحسب واقع و نفس الامر و اگر بگویم که سخن مولانا است آنگاه معنی چنین می شود که مفاد این طومارها مانند زهر و شکر با هم مختلف بود.

و لفظ « یکی » در مصراع دوم (بعد از فعل: باشد) یا تأکید است برای لفظ « یکی » بعد از « چون » و یا آنکه متصل بما بعد است و مجموع « یکی زهر و شکر » مفید معنی حال، بدینگونه که این اقوال چگونه ممکن است یکی باشد در صورتی که یکی زهر و دیگری شکر است.

تا ز زهر و از شکر در نگذری کی تو از گلزار وحدت بو، بوی
ب ۴۹۸

بی شک گفته مولانا است و در شرح آن می توان گفت که تا مراتب تعیین و

حدود کثرت را که منشأ امتیاز است در هم نریزی بوحدهت که آسایشگاه جان و روان است نخواهی رسید و شاید گفت که سالک با وجود اختلاف روشها و آیینها باید بر همه آنها عبور کند و بکمال هر طریقه متحقق شود تا بسر منزل وحدت برسد.

اوز یک رنگی عیسی بو نداشت وز مزاجِ عِصْمِ عِیسی خو نداشت
جامه صد رنگ از آن عِصْمِ صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا
ب ۵۰۰، ۵۰۱

اشاره است بقصه ذیل: مریم عیسی را با حرفت صبّاغی داد پیش مهر صبّاغان، چون آن حرفت بدانسته بود و دریافته: آن مهر صبّاغان جامهای بسیار بوی داد و بر هر جامه نشان کرد بر آن رنگ که میخواست، آنکه بهیسی گفت این جامها، رنگارنگ میباید، هر یکی چنان که نشان کرده ام به رنگ می کن، این بگفت و بسفری بیرون شد و جامها بعیسی سپرد، عیسی رفت و آن جامها همه در یک خنب نهاد بر یک رنگ راست، و گفت « کونی بیا ذن الله علی ما اُریدُ مِنْکِکِ » پس آنکه مهر صبّاغان زود از سفر باز آمد و آن جامها دید، در یک خنب نهاده و بیک رنگ داده دل تنگ شد، گفت این جامها تباه کردی، عیسی گفت جامها چون خواهی و بر چه رنگ خواهی تا چنان که تو خواهی از خنب بیرون آرم، چنان کرد، یکی سبز آمد، یکی زرد، یکی سرخ، چنانکه مراد بود، آن مرد از کاروی عجب درماند و دانست که بجز صنع الهی نیست. کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۲، ص ۱۳۳، نیز تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص ۵۶۹، قصص الانبیا، ثعلبی، چاپ مصر، ص ۳۲۹.

اما مقصود مولانا اینست که عیسی علیه السلام مردم را بوحدهت و محبت میخواند و کسی که بحقیقت دین و آیین وی راه یابد از رنگ و اختلاف و دوینبی

و تزویر خلاص می‌باید و بجهان بی‌رنگ و عالم یگانگی می‌پیوندد و با همه ادیان و مذاهب یکی می‌شود ولی این وزیر رنگ آمیز تزویر گراگر چه خود را بر کیش وی می‌دانست و مردمان ساده دل بدو گرویده بودند از این لطیفه خبر نداشت و بوی نبرده بود بدین جهت بخلاف گرایید و اختلاف بوجود آورد چنانکه در بیان این معنی می‌فرماید :

زین رنگها مفرد شود در خنب عیسی در رود

در صِبْغَةَ اللَّهِ رُوْنَهُ تَا یَفْعَلُ اللَّهُ مَا یَشَاءُ

دیوان ، ب ۳۷۵

و حکیم سنایی گفته است :

کاین همه رنگهای پر نیرنگ زخمِ وحدت کند همه یک رنگ

حدیقه سنایی

و شارحان مثنوی چون می‌خواسته‌اند که مقصود مولانا را بصورت قصه ربط دهند دوچار تکلف بسیار شده و تأویلات نا بجا بر تراشیده‌اند و ما می‌دانیم که مولانا قصه را قالبی برای منظور خود قرار می‌دهد و با جزاء آن غالباً نظری ندارد، درین مورد هم مولانا از زخم و رنگرزی استفاده کرده و مراد خویش را مبثنی بر آن روایت بیان نموده است و الا ظاهر و شکل قصه می‌رساند که عیسی از زخم یک رنگ، الوان مختلف بر آورد و آن بطور کلی خلاف آن چیزی است که مولانا اصولاً از داستان شاه و وزیر مزور اراده کرده و مغایر است با گفته مولانا در مواضع مختلف از مثنوی، از جمله : ج ۱ : ب ۲۴۶۷ بیعد .

نیست یک رنگی کز و خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگهاست ماهیان را با یسوست جنگهاست

ب ۵۰۲، ۵۰۳

یک رنگی: مجازاً، دوستی بی غرض و نفاق، وحدت و یگانگی، وحدت
صیرف.

لذت، بحسب عادت از تفنّن و تنوّع قوت می گیرد و تکرار، ملال انگیز
است و آدمی را بستوه می آورد اما عشق و محبت که روش عیسی است چنان نیست
که ملال و رنجوری دل از آن ناشی گردد زیرا عشق با آنکه پیرنگ است سر
چشمه همه لذت‌هاست و تا میل که مرتبه نازل عشق است به چیزی تعلق نپذیرد
هرگز خوشی و لذت نمی دهد تا چه رسد بعشق که شدیدترین و نیرومندترین
درجات میل است که اگر ذره‌ای از آن برخاک ریزند چست و چالاک می شود و
برقص می خیزد بنابراین روش عیسی که بر محبت و عشق مبتنی بود هرگز ملال
بوجود نمی آورد تا پیروان او بسبب ملال و سستی عشق بسوی بحث و نظر گرایند و
در تبعیت و اداه تکالیف باختلاف برخیزند و از این راه نوعی از تفنّن و تنوّع
پدید آید (برای منافاة درد و عشق با بحث و نظر، جمع: مثنوی، ج ۳، ب ۱۳۷۴
بعده) و نزدیک بدین معنی است بیت ذیل:

لَيْسَ التَّلَوْنُ مِنْ آمَارَاتِ الرَّضَىٰ

لَكِنَّ إِذَا مَلََّ الْحَبِيبُ تَلَوْنَا

مجموعه امثال، نسخه خطی، متعلق با استاد همایی

ولی وزیر مزور و امت عیسی از حقیقت روش او بی خبر بودند و از عشق
بویی نداشتند لاجرم ببخت و نظر پرداختند و بجدل برخاستند.

و شاید که از «یک رنگی» وحدت و یگانگی و یا حق تعالی که عین وحدت
است اراده شده باشد چنانکه ابیات بعد مؤید آن تواند بود.

و تمثیل عشق یا حق تعالی به آب و عاشق و طالب به ماهی در مثنوی مکرر
است و در دیوان کبیر نیز توان دید و اینک یک نمونه:

ای دل من در هوایت همچو آب و ماهیان
 ماهی جانم بمیرد گر بگردی یک زمان
 ماهیان را صبر نبود یک زمان بیرون آب
 عاشقان را صبر نبود در فراق دلستان
 جان ماهی آب باشد صبر بی جان چون بود
 چونک بی جان صبر نبود چون بود بی جان

دیوان، ب ۲۰۷۸۲ بیعد

کیست ماهی چیست دریا در مثل تا بدان ماند ملک عز و جمل
 ب ۵۰۴

ملک: پادشاه، یکی از صفات خداست باعتبار اینکه قادر بر ایجاد و ابداع
 است و جهان و جهانیان در زیر فرمان او هستند. التَّحْبِیرُ از ابوالقاسم شیری،
 نسخه عکسی منعلق بنگارنده.

این بیت عدول است از تشبیه که مقتضای شهود جمال و ظهور حق در مرتبه
 اسماء و صفات است بسوی تنزیه که اقتضای مشاهده حق است بنعت جلال و در
 مرتبه احدیت ذات. نظیر آن:

ای برون از وهم و قال و قبل من خاک بر فرق من و تمثیل من
 مثنوی، ج ۵، ب ۳۳۱۸

چند باران عطا باران شده تا بدان آن بحر در افشان شده
 ب ۵۰۶

باران: ریزان و بارنده (بمعنی وصفی) و بهمین مناسبت قطره‌های آب را
 که از ابر فروریزد باران (بمعنی اسمی) می‌گویند.

اشاره است بعقیده قدما که مروارید را متولد از قطره باران می‌پنداشته‌اند.

این بیت و ابیات پس از آن ، مبتنی است بر این عقیده که حق تعالی جامع
 جمیع کمالات است و هر کمالی که موجودات بدان منتصف می‌شوند بافاضه اوست
 و مستفاد از اوست .

أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بَيِّدُهُ وَالْكَوْثُ الْمُسْتَمِدَّةُ مِنْ مَدَدِهِ

حاج ملا هادی سبزواری

خاك امين و هر چه در وی کاشتی بی خیانت جنس او برداشتی
 این امانت ز آن امانت یافتست کآفتاب عدل بر وی تافتست

ب ۵۰۹، ۵۱۰

عَدْلُ : صفتی است که اقتضای آن اجراء حکم است بدون میل و افراط
 و تفریط ، و دادن حق به ذی حق است .

خدا را به امانت و صف نمی‌کنند و در عداد اسماء حسنی که سیوطی در
 جامع صغیر سه روایت برای آن نقل کرده و نیز در مواقف و شرح آن ، این صفت
 مذکور نیست ولی صفت « الْمُسْتَمِدَّةُ » را بعضی بمعنی امین گرفته‌اند و گفته
 مولانا بدین قول ناظر است (شرح مواقف ، چاپ آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۷۱) و
 خاك را بدان مناسبت امین می‌نامند که هر تخم که در وی بکارند جنس آنرا باز
 می‌دهد و هر گز بجای گندم ، جو و بعوض جو ، گندم از آن نمی‌روید .

تا نشانِ حق نیارد نو بهار خاك سِرِّها را نکرده آشکار

ب ۵۱۱

نو بهار مظهر اسم « الْمُسْحِي » است و این نشان ، از خدا با خود دارد و
 در این بیت اشارت است بر رسم معمول که وقتی چیزی بکسی سپارند آنرا جز با
 دیدن علامت و نشانه یا نامه‌ای بدیگر کس نمی‌سپارد .

آن جوادی که جمادی را بداد این خبرها وین امانت وین سداد

مرجمادی را کند فضلش خبیر عاقلان را کرده قهر او ضریر
ب ۵۱۲، ۵۱۳

سَداد : راستی و درستی .

ضَریر : کور .

جمادات و کلیه اجزاء عالم مطابق نظام طبیعت و مطابق وظیفه‌ای که خلقت آنها مقتضی است عمل می‌کنند و سر بر خط فرمان دارند و از حکم آفرینش منحرف نمی‌شوند چنانکه گویی وظیفه خود را از طریق تعلّم آموخته‌اند و نزد صوفیه همه اجزای عالم خبیر و بصیر و سخن‌گوی و سخن‌دان‌اند و خدا را تسبیح می‌گویند (مثنوی : ج ۳، ب ۱۰۰۸ بعد) ولی انسان که دارای عقل است ازین قاعده مستثنی است زیرا اعمال او گاه برخلاف امر الهی و سنن آسمانی است و با وجود عقل و ادراک نافرمانی می‌کند و راه خلاف می‌پوید و از دیدن خدا و او امر خدایی چشم فرو می‌پوشد چنانکه پنداری کور است و اصلاح چشم ندارد و می‌توان گفت که «عاقلان» کسانی هستند که انواع علم آموخته‌اند و در بحث موشکافی می‌کنند و با اینهمه خدا را منکراند و یا کسانی که با ظهور معجزات و صدور آیات از دید انبیا و ایمان بدیشان محرومند و یا اولیاء حق را دشمن می‌دارند که بعقیده مولانا اینها همه آثار قهر الهی است .

جان و دل را طاقت آن جوش نیست با که گویم در جهان بکک گوش نیست
ب ۵۱۴

گوش آنست که سخن حق و راز عشق بشنود و الا از وظیفه خود منحرف و معزول مانده و چنانست که گویی وجود ندارد و مولانا چنان گویی می‌خواهد که جز سخن عشق نشنود . نظیر :

چه بودی که بکک گوش پیدا شدی حریف ز بانهای مرغان ما

دیوان ، ب ۲۶۹۳

چنانکه در قرآن است: صُمُّ بَكْسَمٍ عُمِيٍّ. (البقرة: آیه ۱۸) اِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ، (الشعراء: آیه ۲۱۲) ولی بعضی از شارحان مثنوی این تعبیر را حمل بر حقیقت کرده و گفته‌اند که گوش ناقص از ادراک این معنی محروم و گوش کامل مستغنی است پس گوشى وجود ندارد.

هر کجا گوشى بُد از وى چشم گشت هر کجا سنگى بُد از وى يَشْمُ گشت
ب ۵۱۵

يَشْمُ: سنگى است بسیار صُلب بر رنگهای گوناگون، بهترین آن زیتونی است پس سبز مایل بزردی پس سبز صاف پس سبز مایل بسفیدی، پس سفید که آنرا کافوری گویند و معدن آن خُتَن است؛ این سنگ را «حَجَرُ الْغَلْبَةِ» مى‌نامیده‌اند و ترکان بامید پیروزی بر دسته شمشیر و برزین اسب و بجای تکه بر کمر بند نصب می‌کرده‌اند و همین امید نگین انگشتری نیز می‌ساخته‌اند، آنرا يَشْمُ نیز می‌گویند، در تحفه حکیم مؤمن و مخزن الادویه (بشف) بباء موحدّه (حرف دوم الفبا) و فا ضبط شده است. الجواهر فی معرفة الجواهر، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۹۸، تحفه حکیم مؤمن، مخزن الادویه، در ذیل: حجر البشف.

با توجه باینکه ضبط تحفه و مخزن غلط و صواب آن «بشف» است به یا (حرف آخر الفبا) مطابق قانون ابن سینا و ابن البیطار.

مقصود، گوش حق شنو رازنیوش است که بشکر نعمت و بقدرت خدا از مرتبه سمع و ادراک علوم رسمی که غایت آن، گمان و علم الیقین است بمرتبه چشم که وظیفه آن، رؤیت و عین الیقین است می‌رسد و ممکن است که مراد بیان قدرت و سعه رحمت حق باشد بنحو اطلاق و نسبت بهر گونه گوشى ولی در آن صورت مناسبتی با بیت پیشین نخواهد داشت.

کیمیا سازست چه بُود کیمیا معجزه بخش است چه بُود سیمیا

ب ۵۱۶

کیمیا: کلمه یونانی است بمعنی مکر و حيله و اصطلاحاً اطلاق می‌شود بر علمی که بوسیله آن می‌توان مس را به طلا و قلع را به نقره تبدیل نمود، نیز ماده مکملی که در نتیجه این علم بدست می‌آید و سبب تبدیل ماده معدنی بماده کامل تر از آن می‌شود، مرادف: اکسیر. جمع: مقدمه ابن خلدون، طبع بولاق، ص ۴۵۳-۴۴۴، نفائس الفنون، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۰۳ محیط المحيط، در ذیل: کیمیا.

معجزه: خارق عادی است مقرون بتحدی و ادعا که بردست پیغمبران جاری شود.

سیمیا: لفظی است مأخوذ از عبری مرکب از « شیم » یعنی اسم و « یه » یعنی الله و اصطلاحاً، اطلاق می‌شود بر علمی که انسان بسبب آن متمکن می‌شود بر اظهار آنچه مخالف عادت است یا منع آنچه موافق عادت است و بعضی گفته‌اند که عبارت است از ایجاد صور خیالی که در حس وجود ندارد، علم اسرار حروف را نیز از شعب سیمیا دانسته‌اند و آن علمی است که فایده‌اش تصرف نفوس ربانی است در عالم طبیعت بمدد اسماء حسنی و کلمات الهی، ناشی از حروف که محیط باسرار آفرینش است. جمع: نفائس الفنون، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۰، مقدمه ابن خلدون، طبع بولاق، ص ۴۳۰، محیط المحيط، در ذیل: سوم.

این ثنا گفتن ز من ترك ثناست کین دلیل هستی و هستی خطاست

ب ۵۱۷

ثنا و ستایش از آثار صحو و هشیاری و صفت سالکی است که در مقام تفرقه باشد و حق را از خلق جدا بیند و آن مستلزم بقاء سالک و شعور او بخود و خلق و خالق است و نتیجه آن، اثبات غیر و حاصل آن، شرك و دوگانگی است و ازین رو ستایش و ثنا گفتن در حقیقت ترك ستایش بلکه نوعی از اشراك است و نزد صوفیه کمال سالک آنست که از خود فانی و بحق باقی گردد.

بحر العلوم و ولی محمد اکبر آبادی گفته‌اند که وصف عبدلایق جناب حق نیست مگر وقتی که فانی شود و حق بزبان او ثنای خود گوید اما این تفسیر مناسب مصراع دوم نیست.

پیش هست او بپاید نیست بود چيست هستی پیش او کورو کبود

ب ۵۱۸

کورو کبود: ناقص و رسوا، زشت و نادلپذیر، مقرون برنج و آفت، تعبیری است که در آثار قدما و مثنوی و دیوان کبیر، گاه بمعنی وصفی استعمال می‌شود، مانند:

تاجران انبیا کردند سود تاجران رنگت و بو کورو کبود

مثنوی، ج ۲، ب ۲۹۴۳

رو بهیگی دنبه برد شیر مگر خفته بود جان نبرد خود ز شیر ربه کورو کبود

دیوان، ب ۹۲۸۶

هر آنک می نخورد بر سرش فرو ریزد

بگو بدش که برو در جهان کور و کبود

همان مأخذ، ب ۹۷۱۷

و گاهی نیز بمعنی اسم مصدر، مثل:

چون فضولی گشت و دست و پا نمود در عنا افتاد و در کورو کبود

مثنوی، ج ۱، ب ۹۲۴

زحمت سرما و دود رفت بکورو کبود

شاخ گل سرخ را وقت نشاران رسید

دیوان، ب ۹۳۳۱

فلک کبود و زمین همچو کور راه نشین

کمی که ماه تو بیند رهد ز کورو کبود

همان مأخذ، ب ۹۹۲۴

نیز، جمع: فیه ما فیه، طبع طهران، بتصحیح نکارنده، ص ۲۹۷، فرهنگ نوادر لغات و تعبيرات، ضمیمه، جلد هفتم دیوان کبیر، در ذیل: کورو کبود، کوری و کبودی.

ور نبودى او کبود از تعزیرت کی فسردي همچو بیخ این ناحیت

ب ۵۲۰

رسم است که در عزا جامه کبود و سیاه می پوشند، مردم عزا دار نمگین و افسرده اند، افسرده بمعنی سر ما زده و بیخ بسته نیز استعمال می شود، جامد را نیز افسرده می گویند، مولانا کسی را که ذوق نیستی و فنا را نپسندیده باشد عزا دار و افسرده می خواند و تصویری کند که بی ذوقی او در دیگران نیز مؤثر افتاده است، اشارتی بعالم مادی نیز تواند داشت بنا بر آنکه «ناحیت» را عبارت از عالم مادی فرض کنیم.

همچو شه نادان و غافل بُد وزیر پنجه می زد با قدیم ناگزیر

ب ۵۲۱

پنجه زدن: در افتادن با کسی، خصومت کردن، ستیزیدن، لجاج کردن. قدیم: موجودی غیر مسبوق بعلت، خدای تعالی، پیش تر بحسب زمان. ناگزیر: آنچه مورد حاجت است و از آن بی نیاز نتوان بود، ضروری، مالا بُد. محتاج الیه.

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدّم

ب ۵۲۲

عدم: نیستی و نابود، صور علمیه حق و اعیان ثابت که بعقیده ابن عربی به ثبوت متصف اند ولی بوجود موصوف نیستند و بنا بعقیده وی ایجاد به عدم مطلق (بمعنی لغوی) تعلق نمی گیرد، ذات حق بدون اعتبار اسماء و صفات از آن جهت که بدو اشارت نتوان کرد و از وی خبر نتوان داد چنانکه در باره معدوم

گفته‌اند: الْمَعْدُومُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ. و خاقانی بدین مناسبت می‌گوید :

زایش نشان چه جوئی زدم سخن چه رانی

نشونده که کس را ز عدم خبر نیاید

دیوان خاقانی ، ص ۱۲۱

و در تعییرات مولانا بدین معنی است ، از قبیل : مثنوی : ج ۲ ، ب ۷۶۲ ،

ج ۳ ، ب ۳۹۰۶ .

پیش آ و عدم شو که عدم معدن جانست

اما نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست

دیوان ، ب ۳۵۸۶

و شیخ عطار گفته است :

زیرا که عدم ، عدم بناهست

بگذر ز وجود و با عدم ساز

هر جا که وجود را نظامست

می‌دان بیقین که از عدم خاست

موجوداتش بجان غلامست

آری چو عدم وجود بخش است

دیوان عطار، طبع طهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ص ۵۵

جع : فصوص الحکم از ابن عربی، طبع بیروت ، ص ۸، ۹، ۲۰، ۵۰ (تعلیقات

دکتر عقیلی) اصطلاحات الصوفیة ، طبع طهران در ذیل : العین الثابتة، کشف

اصطلاحات الفنون در ذیل : عدم، جواهر الاسرار، از کمال الدین حسین خوارزمی،

طبع لکناهو، ص ۶۰ که بحثی دلکش در مشرب صوفیان کرده است .

دم: اگر بمعنی آن (جزء راسم زمان) باشد معنی آن واضح است و ممکن است

که مراد تجلی حق باشد در مرتبه اسم (الظاهر) و آن ظهور اوست در مرتبه اسما و صفات

که بعقیده ابن عربی مبدأ ظهور عالم است و آنرا « نَفْسُ الرَّحْمَنِ » می‌گویند.

چونک چشمت را بخود بینا کند

صد چو عالم در نظر پیدا کند

ب ۵۲۳

ممکن است بگوئیم که حق تعالی وقتی چشم سالک را بمعرفت ذات و صفات خود بینا می‌کند آنگاه علم او بعلم باری تعالی پیوسته می‌شود و وسعت می‌یابد و جز این عالم محسوس، عوالم دیگر را درمی‌یابد و یا آنکه چون سالک بدرجه قرب النوافل رسد و خدا سمع و بصر وی شود عوالم بسیار را ادراک می‌کند زیرا عوالم در نظر صوفیه محدود بیکی نیست چنانکه دانش امروز مؤید آنست برخلاف فلاسفه که عالم را در نه فلک و جهان عنصر منحصر شمرده‌اند و ممکن است که «خود» راجع به سالک باشد و در آن صورت معنی چنین می‌شود که چون خود را بوسیله حق بشناسی آنگاه در درون خویش جهانها و عوالم بسیار توانی دید (جع: مثنوی، ج ۱، ب ۲۰۳۵ بعد).

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بُنِست پیشِ قدرتِ ذره می‌دان که نیست
ب ۵۲۴

بی‌بُنِ بی‌نهایت، غیر منتهی. بحر العلوم این کلمه را «ثنی» بناه مثله خوانده و مخفف ثانی و یا صفت مشبهه پنداشته است.

این جهان خود حبسِ جانهایِ شماست خود روید آن سو که صحرایِ شماست
این جهان محدود و آن خود بی‌حد است نقش و صورت پیشِ آن معنی سگ است
ب ۵۲۵، ۵۲۶

جان مجرد است و در عالم خود به آلات و اسباب حاجت ندارد ولی چون بدین بدن تعلق یافت محتاج بحواس می‌شود و از این رو زندانی است و ممکن است بگوئیم که لذات مادی بحسب کیفیت و کمیت محدود است و تا جان متعلق بحسب است خوشی او محدود است ولی لذات روحانی بهمه جهت بحدی محدود نمی‌گردد پس محدودیت را به حبس و عدم محدودیت را به صحرای که در دیوار ندارد تشبیه نموده‌است و این نکته هم مسلم است که تا چیزی محدود نشود مصور و مشخص نمی‌گردد بنابراین عالم صورت محدود و عالم غیب بی‌حد است و هر گاه جان بنقش

و صورت متوجه شود از عالم خود مهجوری ماند و بدین مناسبت آنرا سدّ و حائل خوانده است.

صد هزاران نیزه فرعون را در شکست از موسی با یک عصا
صد هزاران طبّ جالینوس بود پیش عیسی و دمیش افسوس بود
صد هزاران دفتر اشعار بود پیش حرفِ اُمّی اش عار بود
ب ۵۲۷-۵۲۹

اُمّی: کسی که نتواند خواند و نوشت، ناخوانا و ناویسا، آنکه خط خوان نباشد، کسی که بکتاب آسمانی و انبیا ایمان ندارد (تفسیر امام فخر رازی، چاپ آستانه، ج ۱، ص ۵۷۸، محیط المحیط در ذیل: اُمّ) در اینجا مقصود حضرت رسول اکرم است که در قرآن کریم بنام «اُمّی» یاد شده است. (الاعراف، آیه ۱۵۷).

قدرت مادی و ظاهری را با قدرت روحانی و معنوی مقایسه می کند بدین گونه که فرعون و جالینوس و شعرای عرب، نمونه قدرت مادی هستند و موسی که عصا را ازدها و سحر ساحران فرعون و حشمت وی را درهم شکست و عیسی که بدعای خود بیماریهای دشوار و علاج ناپذیر را درمان کرد و حضرت رسول اکرم (ص) که درس نخوانده بود و معجزه‌های چون قرآن آورد و دفتر فصاحت و بلاغت شعرا و خطبا را درهم نوشت، نمودار قدرت معنوی هستند، معجزه هر یک از این پیغمبران مناسب عصر خود و همانهاست که ذکر کردیم، ذکر جالینوس هم بدان نظر است که طبّ اسلامی بر اساس پزشکی بقراط و جالینوس بوده و کتب جالینوس را متقدّمان بدرس می خوانده‌اند.

بس دل چون کوه را انگیخت او مرغِ زبړک با دو پا آویخت او
ب ۵۳۱

مُرغِ زبړک: مرغی است معروف که بدو پا از درخت آویخته شده باواز

بلند حق‌حق می‌گوید. (آنندراج) و بعضی گفته‌اند طوطی است که او را بدینگونه می‌گیرند که فی‌را در رشته کرده هر دو جانب آن بدو درخت می‌بندند چون طوطی بر آن نمی‌نشیند آن فی‌بری گردد و آن طوطی از خوف افتادن، آن فی‌را بدو پا محکم گرفته آویزان می‌باشد و هرگز نمی‌گذارد پس صیّاد آمده او را می‌گیرد. شرح ولی محمد اکبر آبادی، طبع لکناهو، ص ۳۸.

ظاهر این تعبیر ناظر است بقصه هدهد و زاغ (مثنوی، ج ۱، ب، ۱۲۰۲ بیعد) و یا قصه مرغ و صیّاد (مثنوی، ج ۶، ب ۴۳۵ بیعد) که هر دو مأخذ قدیم دارد و دلیل است بر آنکه زیرکی با وجود طمع و یا در برابر قضای آسمانی سودمند نمی‌افتد و مناسب است با مورد مثل و بیت مورد بحث، نیز، جمع: امثال و حکم دهخدا، در ذیل: مرغ زیرک.

در ابیات پیشین مولانا تصرف حق را در امور محسوس بیان کرد اکنون می‌خواهد که تصرف او را در جان و دل بیان کند بدینگونه که دلهای قوی و گران سنگ را بر اثر غلبه غضب و شهوت از جابری‌انگیزد و چون پرکاهی در مسیر باد سرگردان می‌کند و آدمی را با همه عقل و زیرکی در دام هوی و هوس و یا فکرهای باطل می‌افکند و اسیر تلقینات بی‌اساس و نادرست می‌کند پس تصرف او محدود با مورد مادی نیست تا بدانجا که دل و خرد ما نیز در تصرف اوست، ظاهر این بیت اشاره است بدین‌آیه: *وَاعْلَمُوا أَنَّهُ اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ*. (الانفال، آیه ۲۴) ولی محمد اکبر آبادی مرغ زیرک را کنایه از اصحاب عقل و حکما و «دو پا» را کنایه از مقدمات صغری و کبری که قیاس از آن مرکب می‌شود گرفته است شرح ولی محمد اکبر آبادی، چاپ لکناهو، ص ۳۸.

فهم و خاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

ب ۵۳۲

صوفیان زیرکی و زرنگی را در امور دنیا نمی‌پسندند زیرا کیاست و زیرکی

تزد آنان کوشش در کار آخرت و تهذیب باطن است و در حدیث آمده است :
 الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ . (احادیث مثنوی،
 انتشارات دانشگاه طهران، ص ۸۶) همچنین زیرکی در بحث و مناظره که غایت
 آن غلبه بر خصم و خود بینی است بمذاق آنها مطلوب نیست، بکار بستن عقل و
 بحث دور و دراز در مبادی آفرینش و توحید نیز امری است ناپسندیده که از آن
 ثمره‌ای حاصل نمی‌شود و شناختن حق برای آنست که انسان بر عمل و مجاهده
 بیفزاید و استدلال و ترکیب مقدمات طریق وصول بحق نیست، راه وصول،
 جهاد با نفس و تهذیب باطن است و چه بسیار فیلسوفان که عمر در بحث و نظر
 گذرانیده‌اند و تادم مرگ در شکست و حیرت بسر برده‌اند پس شکسته دلی و تضرع
 که زاده نادیدن خود است بر بحث و نظر که حاصل آن غرور و اعجاب نفس
 است ترجیح دارد، مصراع دوم ناظر است بحدیث: *أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ*
قُلُوبُهُمْ لَا تَجَلِي. (المنهج القوی، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۳۹).

ای بسا گنج آکنان گنج کاو کان خیال اندیش را شد ریش گاو
 ب ۵۳۳

ریش گاو: ریش گاو: بکنایت، احمق و ابله :

دهوی زیرکی همی کردم زد لگد ریش گاوم هنجار
 درجهان هیچ آدمی شناس بتر از ریش گاو زیرک سار

دیوان مسعود سعد، طبع طهران : ۱۳۱۸، ص ۲۸۴

نیز، دیوان انوری، طبع طهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

ص ۴۵۴، ۶۲.

چون زنی از کار بد شد روی زرد متسخ کرد او را خدا و زهره کرد
 ب ۵۳۵

روی زرد: مجازاً، شرمسار و خجل. نظیر: زرد رویی.

هر که در مزرع دل تخم وفا سبز نکرد زرد روی کشد از حاصل خود گاه درو
منسوب بخواجه حافظ

مَسَخ: مبدل شدن صورت بصورتی زشت، انتقال نفس انسان از بدن
وی ببدن حیوانی که در اوصاف مشابه او باشد مانند انتقال روح مرد دایر ببدن
شیر، بنا با اعتقاد اهل تناسخ، نفسی که متوسط بین کمال و نقص باشد به اجرام
سماوی یا اشباح مثالی پیوسته می‌شود، مولانا مسخ را بمعنی عام استعمال کرده
است. کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: مسخ، تناسخ. تعریفات جرجاوی،
در ذیل: مسخ.

این بیت اشاره است به داستان هاروت و ماروت که مغرور زهد و پرهیز
خود شدند و از آسمان بزمین آمدند و فریفته زنی بنام زهره شدند و باده نوشیدند
و خون ریختند و زنا کردند، زهره، اسم اعظم از ایشان پیاموخت و با آسمان رفت و
خدا او را بصورت زهره ستاره آسمانی در آورد، برای تفصیل بیشتر، جمع: تفسیر
طبری، طبع مصر، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۳، تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱،
ص ۱۷۰، قصص الانبیاء ثعلبی، چاپ مصر، ص ۴۵-۴۲.

عَوْرَتی را زهره کردن مسخ بود خالک و گل گشتن نه مسخست ای عَنود
روح می بُردت سوی چرخ برین سوی آب و گل شدی در آسفَلین
خوبیشتن را مسخ کردی زین سَفول ز آن وجودی که بُد آنر شکست عقول
پس بین کین مسخ کردن چون بود پیش آن مسخ این بغایت دون بود
ب ۵۲۹-۵۳۶

عَوْرَت: هر چه از آن شرم کند، هر چیزی که نهان داشتنش به باشد،
مجازاً، جنس زن. در حدود طبع عورینه می گویند.
آسفَلین: جمع اسفل (کسی که فروتر باشد) این کلمه در قرآن مستعملست،

فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَسْفَلِينَ . (الصّافات ، آیه ۹۸) مولانا آنرا در غیر عاقل بکار برده است مثل : اسافل .

سُفول : پستی ، مجازاً ، فرومایگی و دنائت طبع .

همچنانکه مسخ در صورت و شکل واقع می شود نزد صوفیان باطن و قلب و روحانیت انسان و ملکوت او نیز ممکن است مسخ گردد و تبدیل یابد بدینگونه که صفات ملکوتی او بصفات پست و ناسوتی مبدل شود و آنرا « مسخ باطن » و « مسخ قلوب » نام نهاده اند زیرا انسان بتدریج صورت مطلوب خود می گیرد و بشکل آن در می آید مثل کسی که بسفری رود و اسباب سفر را مناسب وسیله مسافرت از قبیل اسب و استریا طیّاره را تو مبیل و قطار در نظر می گیرد و نیز موافق محلی که بدان سفر می کند بر می دارد و هرگاه اقامت او در بلاد غربت بطول انجامد آداب و سنن شهر خود را فراموش می نماید و آداب شهری را که در آن مقیم است فراموش می گیرد و باخلاق مردم آن شهر متخلّق می شود و گاهی نیز رنگ صورت و طرز تکلم او بکلی تغییر می کند و ممکن است که ملیّت خود را نیز تغییر دهد همچنین آدمی وقتی بچیزی همت می گمارد فکر و عمل خود را مناسب آن می سازد و از فرط تعلّق بدان ، طرز فکر و تعقل او عوض می شود و حرکات خارجی وی متناسب مقصود ، شکل دیگری می گیرد مانند کسی که عشق زنان در سرش لانه می کند می بینیم که برای جلب خاطر آنان خود را ظریف و لطیف می سازد ، نکته های دلکش می آموزد و انواع ظرافت بکاری برد ، جامه تمیز می پوشد و خویش را می آراید تا بدانجا که اخلاق زنانه هم در وی اثر می گذارد و بنابراین مقدمه کسانی که بامور دنیوی عشق می ورزند و در پی جاه و مال می روند هر چند در آغاز کار دارای عواطف لطیف باشند سرانجام حالت سنگ و گل بخود می گیرند چنانکه برای حصول مال و جاه از هیچ کارزشت روی گردان نیستند حتی آنکه بر زن و فرزندان خود سخت می گیرند و آنها را در فشار می گذارند تا چند قرانی بر مال خود

ببفزایند و بسا که عزیزترین کسان را بدست خود می‌کشند تا در ریاستشان خلی
نیفتند و این همه نتیجه آنست که حب مال و جاه، ایشان را از عواطف انسانی جدا
و منسلخ کرده و بصورت درندگان و ددان مردم خوار در آورده است، صوفیه
این تبدیل حالت را « مسخ قلب » و « مسخ باطن » می‌گویند، این قاعده از طریق علم
حکمت و اتحاد مُدرک با مُدرک نیز در خور توجه است، مولانا در بیت سابق
مسخ صورت را بیان کرده و در این ابیات مسخ باطن را شرح فرموده است نیز،
جمع: لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری در ذیل آیه: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ
اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ» (البقرة، آیه ۶۵) کشف الاسرار، انتشارات
دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۲۲۸.

مسخ باطن را از طریق حکما بدینگونه هم ممکن است که اثبات کنیم:
حکما می‌گویند که شیئیت هر چیزی بصورت اوست که بدان از دیگران امتیاز
حاصل می‌کند و نفس انسانی در آغاز بالقوه است و فعلیت وی بمدرکات و صور
علمی و ملکاتی است که بدانها متحقق می‌شود پس هرگاه فعلیات او از جنس
فعلیات درندگان باشد او بمعنی درنده و بصورت انسان است و اگر از جنس
فعلیات بهائم و ستوران باشد او بحقیقت بهیمه و ستور و از روی شکل بشر است
و این اختلاف صورت مانع از اشتراك وی بحسب واقع با سباع و بهائم نیست زیرا
آنها نیز از جهت صورت، بایکدیگر اختلاف دارند و آنچه جامع آنهاست صفاتی
است که بدان متصف هستند و از اینرو جدایی آنها با انسان از روی شکل، مانع
آن نخواهد بود که در حقیقت با هم متحد فرض شوند.

اسپِ همت سوی اختر ناخنی آدَمِ مسجود را نشناختی

ب ۵۴۱

آدَمِ مَسْجُود: حقیقت انسانیت است که جامع و مظهر ذات و جمیع
اسما و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش ظهور آنها محسوب می‌شود. و باین

اعتبار آینه' حق و خلق است و چون غرض از ایجاد، معرفت حق بود و هیچ بکس از مراتب وجود، استعداد آن ندارند که حق را بنحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان بدین دلیل حقیقت انسانی غایت ایجاد نیز هست و آفرینش محفوظ ببقا و دوام اوست و هر گاه که این نوع از میان برخیزد دوره' عالم نیز بپایان می‌رسد و دور آخرت آغاز می‌شود که رجوع آفرینش است با اسم اول که مصدر وجود است و سر آنکه آدم یعنی حقیقت انسانیت، مسجود ملائک واقع شد همین جامعیت بود زیرا فرشتگان در عالم خود محدود اند و از مرتبه' خود عبور نتوانند کرد و از نعمت عشق که محرک اصلی آفرینش است ذاتاً نصیبی ندارند و بسبب همین محدودیت و بی نصیبی آدم را نشناختند و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که بجامعیت او پی بردند. جمع: فصوص الحکم؛ طبع لبنان، به همراه تعلیقات دکتر عقیق، ص ۵۶- ۴۸، ۱۹، ۶-، مرصاد العباد، طبع طهران، ص ۳۸-۵۷.

این بیت انتقاد منجمان است که عمر عزیز در شناخت سعد و نحس ستارگان صرف می‌کنند و آنها را در جزئیات زندگانی انسان و اجزاء آفرینش مؤثر می‌پندارند و نیز حکما که کواکب را مدبّر عالم می‌پندارند و معتقد اند که هفت ستاره' رونده که آنها را « آباء سبعة » می‌گویند در ماده' قابله' چهار عنصر که آنها را « امتهات اربعة » می‌نامند تأثیر می‌کنند و موالید سه گانه از امتزاج و آسیب آن قوه' فاعل در نیروی منفعل که عناصر است پدید می‌آید.

گر جهان پر برف گردد سر بسر تابِ خور بگدازدش با بک نظر

ب ۵۴۳

نظیر آن :

گر ز تو پُر گشت جهان همچو برف نیست شوی چون تف خور در گرفت

دیوان، ب ۵۴۹۹

وزر او و صد وزیر و صد هزار
 عین آن تخیل را حکمت کند
 نیست گرداند خدا از یک شرار
 عین آن زهراب را شربت کند
 ب ۵۴۴، ۵۴۵

وزر: باروسنگینی، گناه.

تخیل: بخیال انداختن، خیال.

حکمت: حق و صواب، سخن راست و درست، مصلحت.

قدرت خدای تعالی^۱ بی نهایت است و نسبت به اضعاف متساوی است و خواص و آثاری که از اشیا بظهور می رسد بآفرینش اوست و او می تواند که آن آثار را از هر کدام که خواهد بازستاند و در ضد وی قرار دهد زیرا قدرت او بر اعطا و موهبت بهمان اندازه است که بر منع و بازگرفتن و چون همه آفرینش از جهت ذات و صفت و تأثیر و تأثر مغلوت قدرت و زیر فرمان اوست پس می تواند که آنچه را موجب خیال و شکاک است سبب یقین و عین حکمت کند و هر چه را که مورث هلاک است علت حیا و بقا سازد و با چنین نیرو و قدرت که بر تبدیل اشیا دارد، مکر آن وزیر چگونه بر ابری می کرد و پهلوی زد و سرانجام دیده شد که آن حیلها بر باد رفت و دین عیسی گسترش یافت و پایدار ماند.

نظیر آن:

تخیلها را آن صمد روزی حقیقتها کند

تا در رسد در زندگی اشکال گمراه آمده

دیوان، ب ۲۴۲۱۰

پرورد در آتش ابراهیم را
 ایمنی روح سازد بیم را

ب ۵۴۷

اشاره است بقصه ابراهیم که نمرود وی را در آتش افکند و آن آتش را

خدای تعالیٰ بروی برود و سلام و گلستان کرد . (الانبیاء آیه ۶۸ ، ۶۹) نیز ،
قصص القرآن ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۶۵-۶۴ .

از سبب سوزیش من سوداییم در خیالاتش چو سو فسطاییم

ب ۵۴۸

سودایی: مبتلی بمرض خیال ، مایخولیایی ، دیوانه . منسوب به «سوداء»
یکی از اخلاط چهارگانه (سودا ، صفرا ، خون ، بلغم) که بعقیده اطباء پیشین
غلبه آن خلط : مورث امراض عصبی است .

سوفیستایی : گروهی که جست و جو و کشف حقیقت را ضرور ندانسته
بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته و شاگردان خویش را در فن مناظره ماهر
می ساختند ، کسی که برای غلبه بر خصم بهر وسیله ای اعم از قیاس صحیح یا غلط
متشبث گردد . سوفیستایان را علماء اسلام بدین گونه تعریف کرده اند : گروهی
ارحکما که منکر حسیات و بدیهیات بوده اند ، اینان سه فرقه بوده اند : لا آذریه
که در وجود و دانستن اشیا متوقف بوده و هیچ چیز را بطور جازم نمی پذیرفته اند ،
عینادیه که می گفته اند ما بطور قطع می دانیم که هیچ چیز موجود نیست و ثبوت
حقائق را منکر بوده اند ، عیندیه که حقایق اشیا را تابع اعتقاد می دانسته و منکر
ثبوت و تمیز آنها در نفس الامر بوده اند . علماء اسلام عقاید سوفیستایان و شکاکین
را بهم آمیخته اند . کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : سفسطه ، سیر حکمت در
اروپا ، طبع طهران ، ص ۲۴ ، ۸۰ .

مکرر دیگر آن وزیر از خود ببست و عطر را بگذاشت و در خلوت نشست

ب ۵۴۹

مکرر بستن : حبله کردن ، طرح ریختن حبله .

خلوت : تنها نشینی ، اصطلاحاً ، دوری گرفتن از مردم و تنها نشستن در

مدت معین بقصد عبادت و ریاضت .

خلق دیوانه شدند از شوقِ او از فراقِ حال و قال و ذوقِ او
ب ۵۵۱

شوق: هیجان دل برای دیدار محبوب: و آن ثمرهٔ محبت است و نادوستی نباشد شوق پیدا نمی‌شود. رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر، ص ۱۵۱-۱۴۸، کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: شوق.

حال: معنی که از سوی خدا بدل پیوندد بی آنکه بنده را در کسب یا دفع آن از خود اختیاری باشد، و عروض آن نتیجهٔ صفاء ذکر یا عملی صالح است و گاهی فضل حق است بدون تقدّم ذکر یا عملی، واردی که بدل رسماً از قبیل خوشی و اندوه یا قبض و بسط و دیرنپاید بنا بر عقیدهٔ جنیدیان که دوام حال روانمی‌دارند، آنچه در نتیجهٔ صفاء ذکر بدل پیوندد و پایدار ماند بنا بر نظر کسانی که بدوام احوال معتقد بوده‌اند، آنچه دل بدان متحقق باشد اعمّ از حال یا مقام یعنی مواهب و مکاسب، مقابل: قال.

جمع: التمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۵، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۳۲، کشف المحجوب هجویری، طبع لنینگراد، ص ۲۲۵-۲۲۴، اصطلاحات الصوفیّه لعبدالرزاق الکاشی، تعریفات جرجانی، کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: حال.

قال: لفظ و عبارت بدون تحقیق معنی در دل، ماخوذ از «قال» که فعل ماضی و مفرد مذکر غایب است در زبان عربی. مقابل: حال.

گفت‌هان ای سخره گان گفت و گو وعظ و گفتارِ زبان و گوش جو
ب ۵۶۵

سخرگان: جمع سخره در فارسی، سخره: کسی است که او را ریشخند و مسخره کنند، آنکه آماده باشد که او را بهر وی مزه در کار کشند، مطابق قواعد دستور زبان، کلمات عربی مخموم به هاء ما قبل مفتوح مانند کلمات فارسی در جمع به «ان»

آن (ها) تبدیل می‌شود به (گاف) مانند: آوارگان، خفتگان، نوشتن (ها) درینگونه جمع درست نیست ولی نسخهٔ اصل «سخره گان» را برخلاف این قاعده نوشته‌است.

و عظم همچنانکه از گفتار حاصل می‌شود از تأثیر حالت نیز ممکن است روی دهد و آن کارگرتری افتد و خود، وجود و حضور پیر باید سالک را بعالم غیب کشاند و بگفتار حاجت نباشد و چنین حالتی دلیل مریداست بیاطن پیرو شیخ خود و نیازمندی بسخن و شرح لفظی نمونهٔ بیگانگی اوست از احوال و واردات قلبی مرشد از این رو وزیر مریدان را که از او موعظه و ارشاد بوسیلهٔ عبارت خواسته بودند ملامت می‌کند که شما هنوز در کرانه و ساحل معنی که عبارت است باز مانده‌اید و وعظی از راه زبان و مناسب گوش می‌جوید و مسخر و دست خوش الفاظ‌اید و از اشارت و نظر در درون محروم هستید.

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوش سیر گوش سترست تا نگردد این کمر آن باطن کترست
ب ۵۶۶، ۵۶۷

پنبه در گوش کردن: عملی است که برای دفع مزاحمت صوت و آسایش گوش از شنیدن انجام می‌دهند، مجازاً، بستن گوش و ترك استماع.

ادراك گوش و قوهٔ سامعه، محدود است بحدود معین و شرائط خاص مثل مقدار ارتعاش صوت که از بیست ارتعاش کمتر و از بیست هزار در ثانیه نباید بیشتر باشد، کمتر از این و بیشتر از آن بحاصلهٔ سمع بشری ادراك نمی‌شود، فاصلهٔ صوت و شدت و ضعف و بلندی و پستی آن نیز در ادراك تأثیر می‌بخشد و گوشها در ادراك صوت از این جهت اختلاف دارد پس گوش حسّ محدود است.

ادراك بصری هم موقوف شرائطی است از قبیل فاصله و ملون بودن مرئی و مقابلهٔ آن بارائی که بدون آنها چشم چیزی را در عالم حسّ نتواند دید و این

شرایط « بند چشم » است زیرا عمل آنرا محدود می‌سازد .
 ولی همین گوش و چشم محدود هر گاه مجهز بوسائل علمی شود دائره ادراك آن وسعت می‌یابد مثل اینکه گوش بوسیله تلفون و یا رادیو اصوات را از راه دور در می‌یابد و چشم بوسیله دوربین و یا ذره بین اشیائی را ادراك می‌کند که بدون آنها هرگز نتواند دید ، این مطلب نسبت بامور حسّی است اما نسبت بامور غیبی صوفیه معتقداند که هر گاه چشم و گوش بوسیله ریاضت از بند حس آزاد گردد می‌تواند اصوات و نغمه های روحانی و صور مثالی و مجردات را بشنود و ببیند و آن در صورتی است که بصفت اطلاق متّصف گردد چه شرط ادراك وجود سنخیتی است میانه مُدْرِك و آنچه ادراك می‌کند و آن سنخیت نوعی از اتحاد و اتصال است پس اگر بخواید مطلق را ادراك کند بدون رهایی از قید و حصول اطلاق میسر نخواهد بود و این اتّصاف به اطلاق همانست که در مرتبه قرب النّوافل حاصل می‌شود و بنده بخدا می‌بیند و می‌شنود و دید و شنید او سمع و بصر الهی می‌گردد که محدودیت بدان راه ندارد ، مولانا در این ابیات بدین مطلب نظر دارد .

و می‌توانیم گفته او را بدینگونه توجیه کنیم که مسموعات و علوم نقلی هر گاه سبب توقّف و تعصّب آدمی نسبت بدانها باشد بی گمان او را بخود محدود می‌کند و از پیشرفت و کسب معارف بیشتر باز می‌دارد مانند کسانی که با قوال و عقاید شخص یا طبقه ای خاص اعتقاد مفرط پیدا می‌کنند و بطوری در عقیده خود متعصّب می‌شوند که یارای شنیدن اقوال مخالف را ندارند و بدین سبب از اطلاع بر عقاید دیگران محروم می‌مانند نظیر آن دسته از طلاب مدارس کهن که حقیقت را منحصر در آراء حکماء قدیم می‌پندارند و از مواهب تمدّن و فرهنگ امروزی بی نصیب هستند ؛ بنابراین سالک گوش خود را نباید در بند کند بلکه باید گوش حسّ را که ادراکش محدود است ببندد و آنرا از هر قید

و بندی آزاد سازد ، نسبت به چشم نیز این توجیه درست است زیرا کشف و اختراع و ترقی علمی مبتنی بر عدم توقف و ناشی از طلب موضوع نو و تازه است و اگر کسی بظواهر اشیا که بچشم می بیند اکتفا کند و از تحقیق در خواص و آثار آنها چشم پنهان شود هرگز بمطلب نو و تازه دست نمی یابد .

و می توانیم که این ابیات را مربوط بمراقبه و آثار آن فرض کنیم از آن جهت که سالک در حال مراقبه بدل و باطن خود توجه دارد و گوش و چشم را بی کاری گذارد .

برای تفصیل بیشتر در باره توجیه نخستین رجوع فرمایید به : بیان السعادة از مرحوم سلطان علی شاه گنابادی که بحث دلکش و دقیقی راجع باین موضوع فرموده است ، جزاه الله عن الحق و الصواب خیر الجزاء . طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۰۰ .

بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا بگفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کئی بتری
ب ۵۶۸ ، ۵۶۹

ارجعی : مقتبس است از آیه شریفه : اِرجِعی اِلی رَبِّکَ راضِیةً مَرْضِیةً . (الفجر ، آیه ۲۸) رجوع بحق تعالی با بقاء انانیت و لوازم شخصیت ممکن نیست زیرا مقید تا از قید رها نشود بوجود مطلق اتصال نتواند یافت بدین مناسبت می گوید که تا خروج از حواس ظاهری و نیز باطنی که بحسب مثال نوع عالی آنرا که فکر است ذکر می کند ، بمحصول نپیوندد ، گوش باطن مستعد سماع خطاب حق نمی شود زیرا کلام حق بهیچ کیفیت متکیف نیست و گوش حس جز اصوات را که از نوع کیف است نمی شنود و فکر نیز مشوب بجهل است از آن جهت که ترتیب مقدمات معلوم را برای وصول بمجهول ، فکر می نامند و با معرفت آمیخته بجهل و ظلمت نادانی ، بجناب حق که علم و نور محض

است پیوستگی امکان ندارد خاصه که حق تعالی در نظر صوفیه از آفتاب روشن تر است و مجهول نیست پس سالک باید گرش حس را ببندد و فکرت را که برای طلب مجهول است بیکار کند تا آماده سماع خطاب حق گردد آنگاه حالت خواب و بیداری را مثال می آورد که تا آدمی بیدار است بعالم مثال نمی پیوندد و آواز صور مثالی را نمی شنود در صورتیکه مثال مجرد تام ندارد و حق تعالی مجرد من جمیع الجهات است .

سیر پیرو نیست قول و فعل ما سیر باطن هست بالای سما
حس ، خشکی دید کز خشکی بزاد عیسی جان پای بر دریا نهاد

ب ۵۷۰ ، ۵۷۱

گفتار و عمل تنزل نفس در مرتبه اعراض است از آن جهت که سخن ، صوت و عمل حرکات بیرونی جسم است که هر دو از مقوله اعراضند ولی محرک اصلی آنها نفس است که در بدن تصرف می کند و آن هر دو را بوجود می آورد پس ظهور نفس در مرتبه قول و فعل تنزل اوست از درجه بلند مجرد بمرتبه نازل تعلق جسمانی و از جهت درون ، گشت و سیر نفس در عالم عقول و مجردات است که پایه بلند ادراک محسوب می شود و بدین نظر آنرا به آسمان تشبیه کرده است سپس دلیل می آورد بر اینکه حس بخشکی و سیر ظاهر از آنرو متوجه است که حواس خود از جسم زاده اند و با جسم سنخیت دارند و جان بسوی مجردات از آن جهت می گراید که خود از آن عالم است و با ارواح و عقول مناسبت دارد و چون عیسی نمودار وحدت و تجرید بود و او را « روح الله » می گویند جان را به عیسی تشبیه کرده و « عیسی جان » گفته است . مصراع دوم اشاره است بحديث : قِيلَ لِنَسَبِيَّ صَ انَّ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ اِنَّهُ مَسِيٌّ عَلَيَّ الْمَاءِ فَقَالَ ص لَوِازِدَادَ يَقِيناً لَمَسِيَّ عَلَيَّ الْهَوَاءِ . احاديث مشنوی : انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۹۷ .

سَبَّیْرَ جِسْمِ خَشْکِ بِرِخَشْکِی فِتَادِ سَبَّیْرَ جَانِ پَا دَر دَلِ دَرِیَا نِهَادِ

ب ۵۷۲

خشکی : در تعبیرات مولانا معاملات و سلوک ظاهری است .
 دریا : سلوک باطنی و احوال و مقامات است . جمع : فیه مافیه ، طبع طهران ،
 بتصحیح نگارنده ، ص ۴۸ ، ۲۷۳ . در بیت بالا عالم حس و درون نیز
 تواند بود .

مَوْجِ خَاکِی وَهْمِ وَفَهْمِ وَفِکْرِ مَاسْتِ مَوْجِ آبِی مَحْوِ وَسُکْرِ سْتِ وَفَنَاسْتِ

ب ۵۷۵

مَحْوُ : نقی صفات بشری ، ازاله عوارض حدوث ، حالت بی خبری از
 خود و لوازم خودی . مقابل : اثبات ، صحو .

محو از اوصاف عبودیت است زیرا معنی آن ، دفع و نقی صفات ذمیمه
 است و یا دور کردن اوصاف نفوس و یا نقی رسوم اعمال از جهت نظر کردن
 بفنای نفس . فنای کثرت خلقیه را در وحدت الهی نیز محو می گویند و آن
 « محو حقیقی » است . جمع : رساله قشیریته ، طبع مصر ، ص ۳۹ ، کشف
 اصطلاحات الفنون ، در ذیل : محو .

سُکْرُ : مستی ، حائلی که عقل را از تصرف و قوای انسانی را از انقیاد
 عقل باز دارد ، غفلتی بهمراه طرب و نشاط و سستی اعضا بدون مرض و علّتی
 که از تناول موادّ آشامیدنی حاصل شود ؛ و این سکر مذموم و ماده مؤلّد آن
 در شریعت حرام است ؛ این حالت گاهی هم بسبب غلبه احوال ناپسند از قبیل
 حبّ جاه و زیادت قدرت و مال و خودبینی و نظائر آن روی می دهد که آن هم
 نکوهیده و مذموم است ؛ و چون این معنی بسبب واردی قلبی پدید آید ، مستی
 خدایی است که صوفیه آنرا بدینگونه تعریف می کنند : دَهْشَسْتِ وَ حَالَتِ بِنِ -
 خبری از خورد و غیر که در مشاهده جمال معشوق دست دهد مانند عاشقی که

پس از انتظار دراز و هجران جانسوز ناگهان معشوق وی بی پرده و حجاب بر او در آید که عاشق درین حال دست و پای خود را گشم می کند و از خویش بی خبر می شود و واله و حیران بجمال معشوق می گردد و حالت قبل ازین ، صحو و هشیاری است و آنرا صوفیان « صحو اول » می نامند که مبداء تفرقه و موضع نقصان است و چون مشاهده جمال پیاپی و متوالی گردد و آنس بمشاهده حاصل شود عاشق بسبب آن تحمل دیدار تواند کرد و زین پس باخود آید و هشیاری و صحو باز - گردد ولی نقص و تفرقه زائل شده باشد و عاشق ، محبوب را به چشمی که بینایی از مشاهده یافته است بنگرد ، این حالت را صوفیان « صحو ثانی » و « صحو الجمع » و « صَحْوٌ بَعْدَ الْمَحْوِ » گویند . و ابوالقاسم قشیری نظر بدین معنی گفته است که : « الصَّحْوُ رُجُوعٌ إِلَى الْإِحْسَاسِ بَعْدَ الْغَيْبَةِ » و علی بن عثمان جنابی هجویری گفته است : صحو عبارتی از حصول مراد . و سکر طریقه بایزید بسطامی است که آنرا بر صحو (بمعنی اول) ترجیح می داده و صحو روش جنیدیان است (بمعنی دوم) که آنرا بر سکر تفصیل نهاده اند . جمع : رساله قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۳۸ ، کشف المحجوب هجویری ، طبع لنینگراد ، ص ۲۳۶ - ۲۳۰ : تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : سُكْرٌ ، صحو . فنا : شرح آن گذشت . ب ۵۷ .

و چون موج که بر آمدن آب است بوسیله حرکت باد پایدار نمی ماند بدین مناسبت احوال ذهنی را از قبیل وهم و فهم و فکر که منشأ آن قوای حسّی باطنی است « موج خاکی » و حالات قلبی را مانند محو و سکر و فنا که از تأثیر غیب ناشی می شود « موج آبی » نامیده است زیرا آنها نیز پیاپی و متوالی حاصل می شود و مانند موج دریا فرو می نشیند .

تا درین سُکْرِی از آن سُکْرِی تو دور تا ازین مستی از آن جامی تو کور

ب ۵۷۶

هریک از احوال نفس حجاب حالت دیگر است بدین معنی که نفس در آن واحد مشغول بدو نوع از احوال خواه مُلکی یا ماکوتی نتواند بود بنابراین مادام که مشغول بظاهر است باطن نتواند پرداخت و تا وقتی که مست و هم و فکر باشد احوال قلبی که نتیجه گسیختگی و انقطاع از حس ظاهری و باطنی است جلوه گر نمی شود پس سالک در حال مراقبه باید بکلی متوجه دل و سر خود باشد و گوش و چشم ظاهر فرو بندد و حواس را بی کار گذارد تا معانی غیبی بدو روی نماید .

گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار مدتی خاموش خو کن هوش دار

ب ۵۷۷

خاموش : خاموشی ، سکوت ، نظیر :

خمشید ، خمشید ، خمشید دم مرگست

هم از زندگیست اینک ز خاموش نفیرید

دیوان ، ب ۶۶۳۴

سخن گفتن یا شنیدن بمنزله غباری است که بر روی آینه نشیند زیرا در هر دو حالت نفس انسانی بخارج و ظاهر می پردازد و از کار اصلی خود که سیر در ملکوت است باز می ماند و این اشتغال بتدریج گران و سنگین می شود چندانکه زوال آن بدشواری صورت می پذیرد و چون زنگی که بر روی آینه بچسبد دیده ادراک را تیره می گرداند .

جمله گفتند ای حکیم رخنه جو این فریب و این جفا با ما مگو

ب ۵۷۸

رنخه جو : آنکه در کار و بحث دشوار راه گریز تواند جست ، چاره گر ،

چاره جو .

چارپا را قدرِ طاقتِ بارِ نِه برضعیفان قدرِ قوتِ کارِ نِه

ب ۵۷۹

کار نهادن : تکلیف بمعنی مصدری ، موظف ساختن .

اشاره است به آیه : لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا ، رَبَّنَا وَاِلاَّ تُحَمِّلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ . (البقرة ، آیه ۲۸۶) و مبتنی است بر مسأله : « تکلیف ما لا یطاق » که اشعریّه و مجریه آنرا جایز می دانند و شیعه و معتزله معتقدند که خدا بنده را به امری که فوق طاقت او باشد مکلف نمی کند زیرا این امری قبیح است و خدا از اتصاف بدان منزّه است . جمع : تبیان شیخ طوسی چاپ ایران ، ج ۱ ، ص ۲۹۰ . تفسیر امام فخر رازی . طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۵۷۵ - ۵۷۳ : شرح مواقف ، چاپ آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۶۰ .

دانهٔ هر مرغ اندازهٔ ویست طعمهٔ هر مرغ انجیری کیست

ب ۵۸۰

ناظر است به مثل : مرغی که انجیر می خورد نوکش کج است . مرغ انجیرخوار مرغی است زرد رنگ که مقاری کز دارد ، این مرغ در اطراف طهران دیده می شود .

سفرهٔ انجیر شدی صیفر وار گرهه مرغی بدی انجیرخوار

مخزن الاسرار نظامی ، نسخهٔ خطی

نیز ، جمع : امثال و حکم دهخدا ، در ذیل : طعمهٔ هر مرغی انجیر نیست . و این مثل را برای تأیید مضمون بیت پیشین و اینکه تکلیف باید مناسب طاقت و توانایی مکلف باشد آورده است .

طفل را گرنان دهی برجای شیر طفل مسکین را از آن نان مرده گیر
چونک دندانها برآرد بعد از آن هم بخود گردد دلش جو یایِ نان
مرغِ پَر نارسه چون پَر آن شود لقمهٔ هر گربهٔ دیر آن شود

چون برآرد پیر بهرّ او بخود بی تکلف بی صغیر نیک و بد

ب ۵۸۴ - ۵۸۱

سالک تا بوصف سلوک موصوف است که حائلی است میانه طیب و وصول؛ بی گمان محتاج است به پیری که او را راهنمایی کند و از مکاید نفس و مساویس شیطانی که در اثناء سلوک بردل او میگذرد برحذرش دارد و فرق الهام و خواطر ملکی را با تسویل نفس و شیطان بدو بازگوید و در همه احوال همت پیرانه را بمراقبت او نگارد ولی پس از وصول و نیل بکمال این احتیاج مرتفع می شود و او بخود راه را درهم می سپرد بلکه می تواند که دستگیر نو مریدان باشد؛ این حاجت مادام که سالک در مدارج «سیر الی الله» پیش می رود باقی است و چون این مدارج را بتمام همت طی کرد و «سیر فی الله» را آغاز کرد او بخود می رود و آنگاه بمرشد و شیخ نیازمند بیست مانند بیمار که تا صحت کامل نیافته است کار بدستور پزشک می کند، داروی تلخ می نوشد، خوردنی و آشامیدنی او تابع اجازه طیب است لیکن پس از زوال مرض و عود صحت از پرهیز و استعمال دارو آزاد می گردد و بمیل و مصلحت خود می خورد و می نوشد، مولانا این نکته را در صفت تمثیلی از کودک شیرخوار و مرغ پر نارسته بیان می فرماید.

گوش ما هوشست چون گویا توی خشک ما بحرست چون دریا توی

ب ۵۸۶

سالک تا در حضور پیر است مقهور تصرف اوست بآنکه خود مستشعر باشد و اشراق باطن پیر درون سالک را تابناک می دارد و اشراف او سبب می شود که خواطر زشت بردل سالک نگذرد و این، حکم و اثر مجالست و محیط آمیزش است و اختصاصی به پیر ندارد چنانکه ملاقات دو تن با یکدیگر بحسب شغل و نوع معلومات و گاهی نیز شکل ظاهر. نوعی از انفعال نفسانی بوجود می آورد با این تفاوت که پیر یا هر کسی که بسبب علو درجه از حیث قدرت مادی یا

معنوی تفوق داشته باشد ممکن است که باطن آن دیگری را مقهور و تاحدی نزدیک بهیچ و صفر : خواطرش را معطل کند و از کار بیندازد و خواه ناخواه بجای کشاند که خود او نیز بخاطر نمی گذرانید و این نوع از تصرف غالباً بدون توجه صورت می گیرد و اثر قهری محیط اتصال و آمیزش است ، مولانا این تغییر حالت را باشارنی از تبدیل گوش بهوش یعنی علم الیقین بعین الیقین و یا تقلید به تحقیق و از تغییر خشک یعنی احساس ظاهری و سلوک خارجی به دریا که ادراک مجرد و یا سیر باطن است . تعبیر می فرماید .

با تو ما را خاک بهتر از فلک
ای سیماک از تو منور تا سیماک
بی تو ما را بر فلک تاریکیست
با تو ای ماه این فلک باری کیست

ب ۵۸۷ ، ۵۸۸

فلک : کره ای که حرکتش ذاتی و دورانی است ، منطقه هر کره را نیز فلک می نامند ، بعقیده حکما فلک جسمی است بسیط که از عناصر ترکیب نشده و قابل خرق و التیام نیست ، فلک را جیرم ابداعی نیز می گویند . کشف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : فلک .

سیماک : ستاره ایست بزرگ ، بیرون از صورت عتوا ، برابر بنات التمش ، او را سیماک رامیح خوانند و رُمح او دو ستاره است از صورت جانی ، آنک بر زانو نشسته است . و او را از بهر بلندی سیماک خوانند . و گروهی او را نگهبان شمال نام کنند . و برابر اوسوی جنوب دیگر ستاره ایست بزرگ و روشن ، او را سیماک اعزل خوانند ای بی سلیح که نزدیک او هیچ ستاره نیست . التفهیم ، چاپ طهران : ص ۱۰۱ با اندکی تصرف .

سیماک : ماهی ، ماهی که بموجب بعضی از روایات ، زمین بر پشت او نهاده است و بعضی گفته اند که زمین بر دوش فرشته ای است که پا های او بر روی سنگی کلان قرار دارد و آن سنگ بر پشت ماهی عظیمی نهاده اند .

راویان این خبر تا آن اندازه در وجود این ماهی بر یقین بوده‌اند که در نامش هم اختلاف داشته‌اند. بعضی ابوالیقطان و بعضی لوشا یا لیوئا و یا بآهوت گفته‌اند. تاریخ طبری، چاپ مصر، ج ۱، ص ۲۷، تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۵، ص ۳۷۲. تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۵۹.

چون زمین جرمی تیره و مظلم و فلک بجرم ابداعی و معدن نور است آن دو را باهم مقایسه می‌کند که از تأثیر حضور پیر زمین خاصیت فلک می‌گیرد و بدن خاکی که معدن صفات ذمیمه است مانند اجرام سماوی پاك و منزّه می‌گردد و بی حضور پیر فلک و حالات قلبی یا جان علوی از هجوم خطرات و وسواس پلبد شیطانی مانند بجرم زمین سباه و تاریک می‌شود و بصفات ذمیمه متصف می‌گردد.

صورتِ رِفْعَتِ بودِ افلاك را معنی رِفْعَتِ روانِ پاك را

صورتِ رِفْعَتِ برای جسمهاست جسمها در پیش معنی استمهاست

ب ۵۸۹، ۵۹۰

رِفْعَت: بلندی بحسب مکان و آن قرار گرفتن چیزی است بالای چیز دیگر مانند سقف نسبت بهوم و کف اطاق و یا گذشتن و افزودن امتداد چیزی در جهت فوق از چیز دیگر مانند چنار نسبت بساقه گندم، بلندی بحسب مکان و مقام و آن حالت اجتماعی و یا وضعیت انسان است در دستگاه حکومت از جهت فضیلت یا نفوذ کلمه و قدرت و نظائر آنها، بلندی و علو بحسب ذات که عبارت است از حصول جمیع کمالات بنحو شمول و احاطه و عدم احتیاج بغير که صفت حق تعالی است و در مراتب وجود بنسبت قرب و بعد آنها بوی ظاهر می‌شود. جمع: فصوص الحکم، طبع لبنان، ص ۷۹ - ۷۵.

افلاك را به بلندی و رفعت وصف می‌کنیم از آن رو که بالای زمین قرار

دارند و این رفعت مکانی است و روح را به بلندی و برتری از آن جهت می-شناسیم که در بدن تصرف می کند و یا بسبب آنکه مجمع کمالات انسانی است پس علو و رفعت روح یا بحسب مکانیت و شرف است و یا از جهت ذات و این هر دو امری معنوی است و دو مین بلندی حقیقی و ذاتی است ولی هیچیک از آنها حسی نیست پس افلاك بصورت و بلحاظ حس دارای رفعت اند و روح از نظر معنی و بلحاظ واقع برفعت متصف است و چون تأثیر و ظهور آثار مرتبط بمعنی است بدین مناسبت جسم را مانند لفظ و نام چیزی می شمارد زیرا لفظ هم منشأ اثر نیست و کسی از لفظ نان سیر نمی شود و از تلفظ آب تشنگیش فرو نمی نشیند .

گفت حجتهای خود کوتاه کنید بند را در جان و در دل ره کنید

ب ۵۹۱

ره کردن : راه دادن ، راه باز کردن .

قصه یوسف مصری همه در چاه کنید

ترك خندان لب من آمد هین راه کنید

دیوان سنایی . ص ۱۸۰

گر امینم متهم نبود امین گر بگویم آسمان را من زمین

ب ۵۹۲

مبتنی است بر حدیث نبوی : لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّهِمَ مَنْ قَدْ ائْتَمَنْتَهُ . و نظیر آن روایت شده از حضرت جعفر بن محمد الصادق علیه السلام : لَيْسَ لَكَ أَنْ تَأْتَمِنَ مَنْ خَانَكَ وَلَا تَتَّهِمَ مَنْ ائْتَمَنْتَ . فصل الخطاب ، طبع طهران ، ص ۱۱۹۲ . و این حدیث و نظائر آن مبنای فتوای فقهاست در احکام امانات و ضمان و دیعه . جم : شرح هدایه ، طبع بولاق ، ص ۸۹ ، ریاض المسائل ، باب الودیعه .

گر کمال با کمال انکار چیست ورنیم این زحمت و آزار چیست

ب ۵۹۳

انکار از آن می‌خیزد که سخنی را خلاف حق فرض کنند و آن ننی کمال است زیرا کمال سخن آنست که حق و مطابق واقع باشد یا آنکه شخصی مدعی فضیلتی باشد و دیگری آن فضیلت را از وی سلب کند و معتقد نباشد که او دارای آن فضیلت است پس با وجود کمال و اعتراف بحصول آن، راهی برای انکار باقی نمی‌ماند.

جمله گفتند ای وزیر انکار نیست گفت ما چون گفتن اغیار نیست

اشک دیده‌ست از فراق تو روان آه آهست از میان جان روان

طفل با دایه نه استیزد ولیک گرید او گرچه نه بد داند نه نیک

ب ۵۹۶ - ۵۹۴

مریدان میان زاری و تضرع و طلب چاره با مخالفت و انکار فرق می‌گذارند، دویدن اشک بر روی و آه کشیدن، دلیل زاری است زیرا منکر اشک نمی‌ریزد و خود را محتاج نمی‌پندارد در صورتی که گریستن و آه کشیده از سوز و درد و حاجت شدید سرچشمه می‌گیرد، گریه طفل نیز از شدت احتیاج و بے چارگی است و بعلت تشخیص و تمیز نیک از بد نیست و بحکم غریزه حیوانی است و انکار در آنجا متصور نمی‌شود زیرا چنانکه گفتیم انکار سلب فضیلت و رد ادعای مدعی است و در این مورد تشخیص وجود ندارد تا انکار متصور باشد.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نه، تو زاری می‌کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز تُست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تُست

ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات برد و مات ما ز تُست ای خوش صفات

ب ۶۰۰ - ۵۹۸

وصف فناء افعالی است که یکی از مراتب فناست و آن، سقوط رؤیت فعل

خود و شهود فعل حق تعالی است از آن جهت که انسان را وجهه‌ای است الهی که فاعلیت او قائم بدان است و وجهه‌ای است نفسی که باعتبار آن افعال را بخود نسبت می‌دهد و هرگاه بسبب دوام مجاهدت و ریاضت، حق تعالی دیده‌سالک را روشنی بخشد و سرمه: «ما زاغ البصر و ما طغی» النجم آیه ۱۷، در چشم وی کشد آن وجهه نفسی از پیش برداشته می‌شود و آن وجهه الهی که اصل است باقی می‌ماند و در آن حالت سالک هیچ فعلی را بخود منتسب نمی‌بیند و سلب فعل از وی درست و صواب می‌آید و کسی که بدین مرتبه رسد نزد صوفیان بمقام فناء افعالی رسیده است؛ این حالت یعنی عدم استشعار بوجهه نفسی گاه برای مردم عادی نیز دست می‌دهد چنانکه از غلبه ترس و غضب و یا سرور مفرط، آدمی ممکن است آوازی را نشنود یا کسی را که در برابر اوست مشاهده نکنند پس عجب نیست اگر سالک در شهود قدرت حق بدان مایه از ذُهل رسد که خود را در بازو و نسبت فعل را بخود نبیند. مولانا برای تقریر این مطلب چنگ و نای و کوه و سواره و پیاده شطرنج را مثال می‌آورد که بحسب ظاهر بهریک آوازی و عملی منسوب است و در حقیقت آن، فعل چنگ و نای زن و آواز دهنده و شطرنج باز است و آنها جز اسباب و ادواتی بی‌جان نیستند؛ این ابیات چنانکه عموم شارحان مثنوی گفته‌اند مقوله مولانا و برسبیل مناجاة است ولی می‌توان گفت که وصف حالت مرید و سالک رسیده و ریاضت دیده است بدین تقریر:

سالک وقتی که قدم در راه سلوک می‌گذارد دارای شخصیت و اینیتی است ساخته و هم و تقلید و صفاتی ناپسند و زشت و یا پسندیده ولی دستخوش تغییر و تبدیل که بتأثیر عوامل درونی و بیرونی در نوسان است آنگاه بر اثر همت پیر و بمدد هدایت و رعایت وی آن شخصیت درهم می‌شکند و آن صفات در مدتی بنسبت استعداد سالک و عنایت پیر باوصاف نیک و ثابت بدل می‌شود

و حالت سالک از تزلزل بااستقامت می‌گراید و بمقام اطمینان و سکینه، نائل می‌آید، این درهم شکستن شخصیت درحکم میرانیدن و آن تغییر حالت بمنزله ایجاد شخصیت جدید و آفرینش نو و زندگی بخشیدن است و بنابراین، سالک در حال وصول بکمال ساخته، همت پیر و آفریده، عنایت اوست و هرچه از وی بظهور آید خواه از احوال درون و یا اعمال برون از ایجاد پیر است و بدو باز می‌گردد چنانکه از وی آغاز شده است و شاید نظر بدین مطلب است که سالک پیر خود را از خدا جدا نمی‌بیند و بنظر فرق نمی‌نگرد.

این نکته را میتوان تأیید کرد به آیه: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (النساء، آیه ۸۰) و آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح، آیه ۱۰) و احادیثی که در باره مقام روحانی و نورانیت ائمه علیهم السلام وارد است از قبیل: «خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَةَ إِلَّا لِيَعْرِفَهُ فَإِذَا عَرَفَهُ عَبَدُوهُ وَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَفْتَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا أَبَا أَنْتَ وَأُمَّتِي فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَتَجَبَّبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ» کتاب المبين: طبع ایران، ج ۱، ص ۲۱۵. فَبِهِمْ مَلَأَتْ سَمَاوَاتِكَ وَ أَرْضِكَ حَتَّى ظَهَرَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. و در زیارت علی علیه السلام: «السَّلَامُ عَلَيَّ نَفْسِ اللَّهِ الْقَائِمَةِ فِيهِ بِالسُّنَنِ وَعَيْنِهِ الَّتِي مَنْ عَرَفَهَا يَطْمَئِنُّ». همان کتاب، ص ۲۱۹.

مولانا می‌فرماید:

ای اولیای حق را از حق جدا شمرده گریزن نیک‌داری بر اولیا چه باشد

دیوان، ب ۸۸۴۱

نیز جمع : مثنوی ، ج ۶ ، ب ۳۱۸۴ بعد که این مطلب بصراحت هرچه تمام تر بیان شده است .

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جانِ جان تا کس ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستیهایِ ما تو وجودِ مُطْلَقِیِ فانیِ نما

ب ۶۰۱ ، ۶۰۲

وجودِ مُطْلَقِی : وجود بنحو شمول و احاطه و بدون اعتبار هرگونه قید و شرطی از ایجاب و سلب و بی ملاحظه تعینات و عدم آنها .

بعقیده محققین صوفیه وجود حقیقی است واحد و یگانه که اقتضای او طرد عدم و نیز وجوب و منشأیت اثر است ، این حقیقت دارای دو وجه است : وجهی باطلاق و عدم شرط و آن وجود حق است و وجهی به تقیید و تعین و آن خلق است پس حق و خلق یک حقیقت است و کثرت ، ظهور مرتبه اطلاق در مراتب تقیید و تعین است و آن امری اضافی و نسبی است و بنابراین حق در حد ذات خود موصوف باسم (الباطن) و در مرتبه خلق موصوف است باسم «الظاهر» و این اختلاف در عنوان است نه در اصل حقیقت و سالک وقتی که از خود و صفات خود فانی گردد بدان معنی که مؤثری جز خدا نبیند آنگاه ممکن است شود وی بیشتر قوت گیرد و حجاب تعین و کثرت از پیش چشمش برداشته شود و در آن حال خلق را بنظر فنا نگیرد و بدان حقیقت رسد که گفتیم یعنی وجه خلقی را اعتباری و فانی در وجه حق مشاهده کند ، این حالت را صوفیه فنای ذات و فنای ذاتی می گویند ، مولانا پس از آنکه فنای فعل را بمثالی از چنگ و کوه و نای و شطرنج بیان فرمود اکنون بفنای ذاتی اشارت می کند و ممکن است بگوییم که این ابیات نیز اشارت به فنای فعلی است از آن جهت که هرگاه چیزی بحقیقت وجود نداشته باشد بطریق اولی فعل و عملی را بدو اسناد نتوان داد . و چون ادراک مطلق جز بنحو اجمال میسر نیست از آن جهت که

ذهن تا چیزی را محدود و مشخص نکند ادراک نتواند نمود و مطلق آنست که تعیین را بدو راه نباشد بدین مناسبت وجود مطلق را « فانی نما » خوانده است و شاید مقصود آن باشد که وجود از فرط قرب و ظهور دور و مخفی است چنانکه هم مولانا گفته است :

می رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش را نقاب

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۶۹۱

این معنی را مولانا بمثالی از خاك و باد که محرك خاك و خود ناپیداست نیز وصف کرده است . مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۲۸۰ ببعده . بعضی از شارحان مثنوی « فانی نما » را بمعنی مُظْهِر و موجد ماهیات و کثرات گرفته اند ولی گفته مولانا در دفتر دوم معنی اول را تأیید می کند .

برای اطلاع از عقیده صوفیه در باره وجود مطلق ، جع : فصوص الحکم طبع لبنان ، ص ۶۸ تعلیقات دکتر عینی ، ص ۳۲ .

ما همه شیران ولی شیر عاظم حمله شان از باد باشد دم بدم
حمله شان پیداست و ناپیداست باد آنکک نا پیداست هرگز کم مباد

ب ۶۰۳ ، ۶۰۴

شیر عاظم : صورت شیر که بردستارچه علم رسم می کرده اند . آراستن پرده و انواع بافتنی به صور حیوانات کاری دیرینه و کهن است ، مسلم و احمد حنبل چند روایت نقل کرده اند که عایشه پرده ای بردر خانه خود آویخته بود که بر آن اسبان بالدار رسم کرده بودند ، از روایت دیگر برمی آید که بر پرده و زیرانداز و روفرشی صورت مرغان و جانوران رسم می کرده اند ، بنا بر روایت دیگر خانه مروان بن الحکم در مدینه مصور بوده و بر دیوارهای آن صورتهای اشخاص نگاشته بودند . (صحیح مسلم ، طبع مصر ، ج ۶ ، ب ۱۶۳ - ۱۵۵ ،

مسند احمد، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۳۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ج ۳، ص ۱۵۱، ص ۴۸۶، ج ۶، ص ۲۰۸، ۲۴۱) از روایتی دیگر معلوم می‌شود که در مجلس مأمون عباسی مسندی مصور بدو صورت شیر بوده است. (سفينة البحار، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۳۹) تصویر شیر بر پرده ایوان که آنرا شادروان می‌گویند هم معمول بوده است. انوری می‌گوید:

بارها آحاد فرآشانت شیر چرخ را در پناه شیر شادروان، ایوان یافته دیوان انوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۲۸

مطابق گفته خاقانی علم خلیفه عباسی دارای دستارچه سیاهی با صورت ماه و قبه آن بازی زرین بوده است:

علم خاص خلیفه زده در لشکر حاج چتر شامست کزو ماه شب آرا بینند
باز زرین بسررایت و دستارچه زیر آفتابی بشب آراسته عمدا بینند
دیوان خاقانی، ص ۹۷

بر روی پرده علم گاهی صورت ازدها رسم می‌کرده‌اند:

در موکب تو ازدهای رایت شیران عرین را بدم گم گرفته
دیوان انوری، ص ۴۳۸

و گاهی نیز صورت شیر و آنرا «شیر علم» می‌خوانده‌اند:

خاک هنرش موده کند شعله فتنه باد ظفرش روح دهد شیر علم را
دیوان ابوالفرج رونی، طهران، ص ۱۱

در جهد باس او به شیر فلک اگر اندر شود به شیر علم
همان مأخذ، ص ۸۹

تخص با همت تو شخص خیال شیر با هبت تو شیر علم
همان مأخذ، ص ۹۰

گر هیچ شیرماندست اندر همه جهان
از تیر نو گریخته در گوشهٔ آجسم
از شکل خویش عبرت گیرد چو در جهان
هم شکل خویش بیند بر نیزهٔ علم

دیوان مسعود سعد، طهران، ص ۳۴۱

روزی که دوان بر اثر آتش شمشیر
چون باد خورد شیر علم شیر آجسم را

دیوان انوری، ص ۷

بر سمتِ غباری که ز جولان توخیرد
چون باد خورد شیر علم شیر زبان را

همان مأخذ، ص ۱۱

کرد بشیر علم خانهٔ خورشید، دو
گرچه بتمثال چتر قدرد و پیکر شکست

همان مأخذ، ص ۹۱

اما مولانا شیر علم و باد را مثالی آورده است برای ظهور کثرت و خفاء
و وحدت و آثار آن در خلق: بدان مناسبت که حس باصره صورت شیر را بر
پردهٔ علم می‌بیند و حرکت و جنبش آنرا مشاهده می‌کند ولی باد را که محرک
اوست نمی‌نگرد زیرا باد بچشم دیده نمی‌شود، این تمثیل را ممکن است برای
توضیح فنای فعلی آورده باشد و یا آنکه تقریر و نموداری باشد برای تعبیر:

« فانی نما ». عین این مثال را مولانا در مثنوی مکرر می‌کند. ج ۴، ب ۳۰۵۱

و اینک نظیر آن:

گر رقص کند آن شیر علم
رقصش نبود جز رقص هوا

دیوان، ب ۲۷۲۳

شقهٔ علم عالم هر چند که می‌رقصد
چشم تو علم بیند جان تو هوا داند

و آنکس که هوا را هم داند که چه بیچاره‌ست
جز حضرت آلا الله بانی همه لا داند

دیوان، ب ۶۴۵۷ : ۶۴۵۸

همه چون نقش دیواریم و جنبان می شویم آن دم
 که چشم نقش بند ما برین دیوار می آید
 دیوان ، ب ۶۲۴۴

خرقه رقصان از تنست و جسم رقصانست ز جان
 گردن جان را بسته عشق جانان در رسن
 دیوان ، ب ۲۰۳۸۱

مایم چون درختان صنع تو باد گردان
 خود کار باد دارد هرچند شد نهانی
 ز آن باد سبز گردیم زان باد زرد نگردیم
 گوبرگ را بریزی از میوه کئی ستانی
 دیوان ، ب ۳۱۴۱۹ ، ۳۱۴۲۰

بادِ ما و بودِ ما از دادِ تُست هستی ما جمله از ایجادِ تُست
 ب ۶۱۵

باد : مجازاً ، غرور و نخوت ، حیثیت و آنچه آدمی بدان نازد : « احمد
 را گفت که بادِ حضرت دیدی سرِ قائد ؛ احمد گفت این باد از حضرت آمده
 است . » تاریخ بهی ، طبع طهران ، ۱۳۲۴ ، ص ۳۲۳ ، ۳۲۴ .

هفت اختر بے آب را کین خاکیانرا می خورند
 هم آب بر آتش زیم هم بادهاشان بشکنم
 دیوان ، ب ۱۴۵۳۵
 و بدین معنی است در تعبیرات ذیل : باد بخود انداختن ، بادِ بروت ،
 بادِ سبالت ، باد در بینی افکندن ، باد در آسپین انداختن ، باد در سر داشتن ،
 باد در کلاه افکندن .

بود : وجود و هستی ، مصدر مریختم از بودن .

باد و بود : مجازاً ، غرور و خود بینی ، هستی و لوازم آن :

شاه گوید مرشا را از منست این باد و بود

گر نباشد سایه من بود جمله گشت باد

دیوان ، ب ۷۷۱۶

ما را مسلم آمد شادی و خوش دلی کز باد و بود اندک و بسیار فارغیم

دیوان ، ب ۱۷۹۰۹

داد : عطیت و موهبت ، دهش ، نیل ، مصدر مرخم از دادن .

حریصم کرد طمع داد قنوت اگر چه بنده خرسند عظیمست

دیوان ، ب ۳۷۲۸

طُره خوبش ای نگار خوش بکف من سپار

هر که درین چه فتاد داد رستن واجبست

دیوان ، ب ۴۹۹۲

ساقی اگر کم شد میست دستار ما بستان گیرو

چون می ز داد تو بود شاید نهادن بجان گیرو

دیوان ، ب ۲۲۶۱۰

راجع است به فنای فعلی بدلیل آنکه ماهیات عدم صرف اند و وجود آنها

به ایجاد حق است و هستی و لوازم هستی از حق یافته اند و در شهود این حقیقت

سالک از رویت و اسناد فعل بخود فانی است و هیچ چیز را بخود نسبت نتواند

داد زیرا وجهه نفسی او در هم ریخته است و پیشتر گذشت که اسناد فعل از جهت

دید وجهه نفسی است .

ما نبودیم و تقاضایمان نبود لطف تونا گفته ما می شنود

ب ۶۱۰

بعقیده صوفیه اعیان موجودات پیش از آنکه ظاهر شوند ، معلوم حق

بودند و بوجود وی موجود بودند نه بوجود خود و این مرتبه از وجود را ثبوت می‌گویند و بدین اعتبار صور علمیه حق را « اعیان ثابته » می‌نامند مولانا بنا بر این اصل می‌گوید که ما وجود خارجی و تقاضی^۱ و استدعای زبانی نداشتیم ولی زبان استعداد : خواهان ظهور و هستی بودیم و تو ای خدا آنچه ما بزبان استعداد می‌جستیم شنیدی و ما را در وجود آوردی .

عاجز و بسته چو کودک در شکم	نقش باشد پیش نقاش و قلم
عاجزان چون پیش سوزن کارگه	پیش قدرت خلق جمله بارگه
گاه نقش شادی و گه غم کند	گاه نقش دیو و گه آدم کند
نطق نه تا دم زند در ضرر و نفع	دست نه تا دست جنباند بدفع

ب ۶۱۴ - ۶۱۱

بارگه ، بارگاه : سرای و خیمه بزرگ که پادشاهان در آنجا طبقات مردم را اجازه دیدار می‌داده‌اند ، مجازاً ، عالم خلق و آفرینش : ظاهراً مولانا این کلمه را بجای « حضرت » بکار برده است که در تعبیرات صوفیه بمعنی هر یک از مراتب پنج‌گانه وجود بکار می‌رود و آنها را « الْحَضْرَاتُ الْخَمْسُ الْإِلَهِيَّةُ » می‌خوانند . جمع : تعریفات جرجانی .

کارگه ، کارگاه : محل کار و صنعت ، محلی خاص که دستگاه نساجی را آنجا قرار دهند و آن معمولاً عبارت است از گودالی که جوله و بافنده پاهای خود را در آن فرومی‌گذارد و نورد که پارچه بافته را بر آن می‌پسچند و ابزاری که تارها را از آن می‌گذرانند (در بشروبه آن را « گنله » می‌گویند) و چوبی بر دیوار که سر تارها را بر آن می‌بندند و آلتی چوبین که آن را « ماکو » می‌نامند و نخهای بود را بوسیله آن در تارها قرار می‌دهند ، مجازاً ، بافتنی که بر روی کارگاه می‌گسترند .

مولانا آدمی را تشبیه می‌کند به صورتی که بر کاغذ می‌نگارند با نقشی که

ار نوع قلاب دوزی بر روی منسوجات رسم می کنند که در هر دو حالت نقش متهور قلم و سوزن نگارگر است و در اندازه و رنگ و زشتی و زیبایی خود تصرف و اختیاری ندارد همچنین انسان را خدا بدست خود ساخته است و هر چه در وی نهاده و هر رنگی که بر او ریخته اند بی اختیار و انتخاب او بوده است و معلوم نیست که اگر اختیار می داشت زندگی را با این همه دشواری بر نیستی ترجیح نمی داد خاصه که فرض اختیار برای چیزی درست است که وجود یافته و اراده داشته باشد ولی نسبت به چیزی که تمام جزئیات هستی او را قبل از حصول و ظهور اختیار ساخته اند و از نیستی مطلق هستی بخشیده اند تصور مختار بودن فرضی غلط و پنداری محض است و بر این مقدمه، واضح است که زشتی و زیبایی و ضعف و قدرت انسان مربوط بخود وی نیست و همه این آثار و مقدمات و مبادی آنها صنع و نمایش ازل و نگارنده آفرینش است و اگر بظاهر اختیاری بنظری آید آن نیز زاده مقدماتی است که بیرون از اختیار آدمی است از آن جهت که کیفیات وجود و استعداد امری غیر اختیاری است .

تو ز قرآن باز خوان تفسیر ببیت گفت ایزد ما رمیبت اذ رمیبت

ب ۶۱۵

اشاره است به آیه: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ .** (الانفال ، آیه ۱۷) که معتزله و شیعه می گویند که پرانیدن تیر و با افشاندن خاک در حقیقت عمل حضرت رسول ص بود ولی چون حق تعالی او را تأیید کرد و با اثری شگفت در فعل او نهاد این عمل باعتبار حسن و در واقع از پیغمبر ص بود ولی بلحاظ تأیید یا اثر . فعل الاهی بود و اشعریه آنرا دلیل می گیرند بر اینکه اعمال بندگان آفریده خداست و بشر کاسب فعل است بدین معنی که در وقت حصول داعی فعل ، اراده حق تعالی فعل را بردست بنده جاری می کند پس بشر واسطه یا محال حصول فعل است نه موجد آن و می گویند که نفی فعل درین آیه

ناظر به ایجاد، و اثبات آن نظر به کسب است. صوفیه آنرا تعبیری از فناء افعالی می‌گیرند که سالک در آن مقام خود را مقهور تصرف حق می‌بیند و وجههٔ نفسی او که مناط اسناد فعل است بکلی مضمحل و نابود می‌شود ولی چون پیغمبر ص بدرجهٔ بقاء بالله نیز رسیده بود بدین جهت فعل بصورت نئی و اثبات وارد شده است. بقاء بالله درین مرتبه آنست که سالک پس از حصول فنا و اضمحلال وجههٔ نفسی، وجود خود را مرتبه‌ای از مراتب وجود حق می‌بیند و فعل را بخود اسناد می‌دهد لیکن باعتبار وجههٔ الهی و نه وجههٔ نفسی. مقصود مولانا نیز همین فنا و ناچیزی بشر است نسبت بقدرت مطلقهٔ حق تعالی. برای اطلاع بیشتر از عقائد مفسرین، جمع: تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۱، ص ۷۸۸، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، کشف زنجشیری، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۲۹، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ۲، ص ۵۲۰، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۵۲۷، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۳۱۴.

این نه جبّار این معنی جبّاریست ذکر جبّاری برای زاریست

ب ۶۱۷

جبّار: کسی را از روی اکراه و بناخواست بر کاری داشتن، اصطلاحاً اسناد فعل بنده بحق تعالی، عقیدهٔ کسانی که می‌گفتند بنده بهیچ روی قدرت بر فعل ندارد خواه بنحو مؤثر یا بصورت کسب (عقیدهٔ اشعریّه) و میان انسان و جمادات در ظهور فعل هیچ تفاوتی نیست و هرچه از انسان بظهور می‌رسد فعل و کردهٔ خداوند است. کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: جبّار، جبّریّه:

جبّاری: اسم مصدر از جبّار که یکی از اسماء الهی است و در معنی آن خلافت بعضی آنرا بمعنی بلند پایه و دور از دسترس و بهیدالسمال و برخی

بمعنی شکسته‌بند و مرهم نیه دردها و عده‌های بمعنی کسی که باکراه بر کار دارد گرفته‌اند، معنی اخیر در باره خداوند بدینگونه قابل تصور است که اراده حق تعالی نافذ است و هیچ مانع در اجرای خواست و مشیت او وجود ندارد. مولانا نیز همین معنی را اختیار فرموده است. التحجیر فی علم التذکیر از ابوالقاسم قشیری . نسخه عکسی، تفسیر امام فخر رازی . طبع آستانه . ج ۸، ص ۱۸۳ .

از ابیات پیشین چنین معلوم شد که بنده ساخته و مصنوع حق است و در خلقت و کیفیت آفرینش خود هیچ اختیاری ندارد و این شبیه عقیده جبریان است اکنون می‌گوید که آنچه من گفتم جبری نیست که نتیجه آن سقوط تکلیف و ابطال شرایع و تساوی نیکوکار و بدکار باشد. بلکه این مطلب، توجیه قدرت و نفوذ اراده باری تعالی است تا ما بندگان مجز و ناتوانی خود را بینیم و مغرور و خودبین نباشیم و بر مردم بدکار که مانند ما در نصاریف قضا عاجز و درمانده‌اند زبان ملامت و طعن و اعتراض باز نکنیم و آنان را درخور لعنت و نفرین و راندن و کشتن نشناسیم بلکه بنظر شفقت و رحمت در آنها بنگریم زیرا آنها مانند رنجوری هستند که بمیل و خواست خود رنجور نشده است و همانطور که دل ما بر کسی که بتن رنجور است می‌سوزد بر این رنجوران باطن و عاجزان حکم الهی نیز مهر و شفقت ورزیم .

زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
ز جر استادان و شاگردان چراست	خاطر از تدبیرها گردان چراست

ب ۶۲۰ - ۶۱۸

مسأله جبر و اختیار از مسائل مهم فلسفی و کلامی است، مولانا این مسأله را در شخصیت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است و ما بتوفیق خداوند در هر مورد نظر وی را شرح خواهیم کرد. حقیقت آنست که مولانا عقیده جبریته را بمعنی سلب اختیار بطور مطلق نمی‌پسندد

و از نظر فلسفی آنرا باطل می‌داند؛ در دوجا از مثنوی که مسأله جبر و اختیار و خلاق اعمال بتفصیل مطرح شده مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (ج ۱، ب ۱۴۶۳ بعد، ج ۵، ب ۲۹۱۲ بعد) ولی چنانکه گفتیم انسان دو وجهه دارد یکی وجهه الهی که مصدر فاعلیت اوست و دیگر وجهه نفسی که مناط اسناد فعل است بنابراین عقیده بعدم نسبت فعل به انسان امری نامعقول است ولی هرگاه وجهه نفسی در وجهه الهی مصمحل گشت و فنا پذیرفت آنگاه جبر حالت قلابی سالک می‌شود و سلطنت جبر بر دل وی سایه می‌افکند و در آن حالت خود را نمی‌بیند و در نتیجه هیچ فعلی بدو اسناد داده نمی‌شود؛ این مطلب را در ذیل همین بحث ملاحظه خواهید کرد؛ این نوع از جبر را صوفیان «جبر محمود» می‌نامند در مقابل: «جبر مذموم» که عقیده جبریان است از اتباع جهنم بن صفوان، از نظر دیگر ناوقتی که تعیین باقی باشد احکام تعیین نیز باقی است و وجود در حد اطلاق، احکامی مناسب خود دارد و در مرتبه ظهور و تعیین نیز احکامی بر آن مترتب می‌گردد پس بنده تا حجاب تعیین را برنگرفته احکام تعیین از تکلیف و تعبّد بر وی محمول است و بنابراین کوشش و جهاد درین مرحله بر وی لازم و واجب است. (مثنوی، ج ۱، ب ۹۳۸ بعد، ب ۹۷۸) اکنون مولانا استدلال می‌کند که زاری و عجز بشر دلیل آنست که قدرتی عظیم و بی‌نهایت وجود دارد و مبدأ و پناهی هست که گشاینده مشکل و دافع اضطرار و عجز است زیرا پناه بردن بعاجزی مثل خود خلاف طبیعت انسان است و تا امری مخالف میل و قدرت بظهور نرسد هیچ‌گاه انسان دست بدامان تضرع و زاری نمی‌زند پس زاری و تضرع از عجز و اضطرار ناشی می‌شود و از دگرسوی پشیمانی بر فعل و یا امری که از آدمی فوت می‌شود و یا نتیجه آن مطابق فکر و اراده او نیست دلالت دارد بر اینکه انسان خود را مختار و مقتدر بر فعل می‌شناسد و فعل را بخود مستند می‌داند برای آنکه ندامت بر فعل غیر، معنی ندارد و کسی که مجبور است

پشیمان نمی‌شود و همچنین تنبیه و زجر و ملامت بر کسی که در عمل خود قصور می‌کند مانند مؤاخذه، استناد از شاگرد، دلیل اختیار است از آن جهت که بحکم فطرت، مجبور، مستحق ملامت و مؤاخذه نیست، دلیل دیگر طرح فکر و اندیشه در کیفیت عمل است که هر انسانی بالطبع قبل از شروع عمل مدتی در نحوه اجرا و ترتیب مقدمات و تحصیل نتیجه آن، اندیشه بر کار می‌دارد و بعضی امور را نافع و برخی را مضر تصور می‌کند، این را ترك می‌نماید و آن را مطمح نظر قرار می‌دهد و اگر خود را مختار نشارد و مسئولیت عمل را در عهده خود نشناسد فکر و تدبیر به کار نمی‌برد پس فکرو تدبیر و نقشه سازی که امری فطری است نشانه اختیار است. اما کدام یک اصل است این مطلب ارتباط دارد بحالت قلبی سالک که در وجهه الهی فانی شده باشد یا وجهه نفسی هنوز بر کار و منظور باشد.

وَر تو گویی غافلست از جبر او	ماه حق پنهان کند در ابر رو
هست این را خوش جواب از بشنوی	بگذری از کفر و در دین بگروی
حسرت و زاری گنه بیماریست	وقت بیماری همه بیداریست
آن زمان که می‌شوی بیمار تو	می‌کنی از جرم استغفار تو
می‌نماید بر تو زشتی گنه	می‌کنی نیت که باز آیم بره
عهد و پیمان می‌کنی که بعد ازین	جز که طاعت نبودم کاری گزین
پس یقین گشت این که بیماری ترا	می‌بخشد هوش و بیداری ترا

ب ۶۲۷ - ۶۲۱

این اعتراض را می‌توان بدین صورت توجیه کرد که زاری اثر غفلت از جبر است زیرا جبر را بمعنی جبّاری و نفاذ حکم و تأثیر قدرت و جریان قضا دانستیم و این نیز معلوم است که حکم قضا دگرگون نمی‌شود و سنت الهی تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و با وجود شهود جبر زاری و تصریح صورت نمی‌گیرد چه

هرگاه کسی بدین درجه از معرفت رسد سر تسلیم و رضا پیش می‌آورد و دست بتضرع بلند نمی‌کند (این مطلب را در دفتر سوم ب ۱۸۸۰ بیان خواهیم کرد) پس زاری صفت کسی است که از معنی جبر غافل باشد و می‌توانیم بگوییم که زاری از آثار هشیاری و حکم کسی است که در موطن تفرقه افتاده و بخود باز آمده باشد و شهود جبر در مقامات فنا ، روی می‌نماید و حکم سالکی است که در منازل جمع سیر می‌کند و بنا بر این زاری در حق سالکی که مشاهده جبر می‌کند متصور نتواند بود .

جواب مولانا اینست که زاری از شهود عجز می‌بخیزد و تا کسی قدرت و توانایی شدیدتری را حس نکند بدان منبع قدرت متوسل نمی‌گردد و فریاد و فغان بر نمی‌کشد زیرا توسل عاجز بدرمانده‌ای مانند خود معقول نیست و اگر اتفاق افتد ناشی از اشتباه در وجود قدرت است پس زاری و تضرع بر دواصل مبتنی است دیدن عجز خود و قدرت غیر ، مانند بیمار که از فرط درد می‌نالند برای آنکه تصور می‌کند که طیبی هست که بیماری او را علاج تواند کرد و دارویی وجود دارد که آلام او را سبک تواند ساخت پس زاری از بیداری و شهود جبّاری منبعث می‌گردد نه از غفلت ، همچنین رنجور بهنگام رنجوری که از تأثیر دوا و علاج طیب نومیدی شود بخدا روی می‌آورد و دست توسل بدامان اسباب غیبی می‌زند و از گناه گذشته مغفرت می‌طلبد پس دید عجز خود از بیداری و وسیله هوشیاری بیش تر است .

شارحان مثنوی در تفسیر این ابیات سخنی نگفته و از توجیه آن تن زده و یا بدینگونه شرح کرده‌اند که بیداری یعنی شهود اختیار است و این معنی با سخن مولانا و ابیات بعد مناسب روشنی ندارد .

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر کرا دَر دست او بُردست بو
هر که او بیدارتر پُر دَر دَر تو هر که او آنگاه تر رخ زرد تر

ب ۶۲۸ ، ۶۲۹

اَصْل : بیخ و ریشه درخت و هر نوع رُستنی ، پایه و اساس : نژاد و گوهر ، هر چه مبنای چیز دیگر باشد : قاعده کَلبی .
 اَصْل جَو : کسی که ریشه و کُننه چیزی را جست و جو کند ، خدا جو .
 دَرْد : ادراك چیزی منافی طبع ، در اصطلاح صوفیه : بیقراری و سوزش دل در طلب چیزی ، احساس رنج شدید از نایافتن مطلوب .

از بن مثنوی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید

مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا

دیوان سنایی : ص ۵۵

هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد

درد باید عمرسوز و مرد باید گامزن

همان مأخذ ، ص ۴۸۵

کفر کافر را و دین دیندار را ذره دردت دل عطار را

منطق الطیر ، طهران ۱۳۴۱ ، ص ۱۴

گر نیم مرغان ره را هیچ کس ذکر ایشان کرده ام اینم نه بس

آخرم ز آن کاروان گردی رسد قیسم من ز آن رفتگان دردی رسد

همان مأخذ ، ص ۲۹۲

بو بردن : مجازاً ، پی بردن بوجود یا محل چیزی ، معرفت و آگاهی

بنحو اجمال .

درد و بے قراری در طلب چیزی نزد صوفیه کلید حاجت و راند وصول و برید وصال است بمناسبت آنکه بے قراری خود حس احتیاج شدید است بیافتن و داشتن چیزی که هو محرک و مهیج دستگاه آفرینش بویژه انسان است و تا احتیاج شدت نگیرد دستگاه وجود در هیجان نمی آید و آدمی در طلب نمی ایستد و تا چیزی در معرض طلب نیاید دسترمی بدان ممکن نمی شود مگر

در موارد استثنایی و اتفاقی که آن هم مبنای عمل و پایه زندگی نتواند بود پس درد طلب است که سالک را بمرمزن مقصود می‌رساند و هر که طلب او شدیدتر حرکت و فعالیت او تیزتر، از این رو صوفیان بدین نکته توجه بسیار کرده و درد طلب را در مردمان خود پیوسته برانگیخته‌اند آنگاه طلب بدون سابقه معرفت میسر نیست زیرا مجهول مطلق مطلوب واقع نمی‌شود و هر چه معرفت زیادتر شود خواست و طلب افزوده می‌گردد بدین جهت مولانا طلب را نشانه معرفت و بوی بردن و فزونی درد را علامت افزایش آگاهی و بیداری شمرده است، این استدلال مکمل گفتار پیشین و دلیل دیگر است بر اینکه زاری و تضرع که خواهش سوزناک است منبث از غفلت نتواند بود. برای تأثیر طلب، جمع: مثنوی، ج ۳، ب ۱۴۴۲ بعد.

گر ز جبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیرِ جباریت کو
بسته در زنجیر چون شادی کند	کئی اسیرِ حبس آزادی کند
ور تو می بینی که پایت بسته‌اند	بر تو سرهنگانِ شه بنشسته‌اند
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان	ز آنک نبود طبع و خوی عاجزان

ب ۶۳۳ - ۶۳۰

آزادی کردن: کارهای مناسب مردم آزاد و غیر بندی کردن، شکر و سپاس گفتن.

سرهنگ: پیشرو و مقدم دسته‌ای از لشکر، مأمور اجرای حکم عقوبت، پیشرو عیاران.

سرهنگی: حالت و عمل سرهنگ، مجازاً، زور و عنف و زدن و کشتن.

نتیجه اخلاقی شهود جبر، ترك اعتراض و بستن زبان طعن و اعتراض است زیرا کسی که آفرینش را مقهور قدرت و تصاریف قضای الهی می‌بیند بدین

نتیجه می‌رسد که هیچکس بدانچه می‌کند سزای سلامت و نفرین و طعن و نکوهش نیست (این مطلب را پیشتر ذکر کردیم) پس دید جبر با تکفیر و لعنت منافات دارد و هر که خود را اسیر بند قضا می‌یابد حال دیگران را با حال خود قیاس می‌گیرد اما کسی که تصرف در بد و نیک خلق می‌کند و داوری در پیش می‌آورد بندگان از بجز خود و رؤیت جباری حق غفلت دارد : این مطلب را مولانا بصورت مثالی از مجرم گرفتار سیاست که او را برای مجازات و اجرای حد و شلاق زدن بر زمین می‌انداختند و مأموران اجرا بر روی پاوسراومی نشستند و مجال حرکت را از وی می‌گرفتند ، بیان می‌فرماید و نتیجه می‌گیرد که در آویختن با گرفتاران دام تقدیر ، مناسب ما که خود اسیران و زندانیان سرنوشت و تقدیریم نتواند بود ، درین باره باز هم مولانا سخن گفته است . مثنوی : ج ۱ ب ۳۸۸۸ بعد . گفته مولانا در نتیجه‌گیری از جبر بے مناسبت نیست بدانچه ابوالقاسم قشیری در ذیل معنی جبار گفته است : فَاِذَا عَلِمَ اَنَّهُ يُجْبِرُ الْخَلْقَ عَلٰی مُرَادِهِ وَ عَلِمَ اَنَّهُ لَا يَجْرِي فِي سُلْطَانِهِ مَا يَآبَاهُ وَيَكْرَهُهُ تَرَكَ مَا يَهْوَاهُ وَ انْقَادَ اِلٰى مَا يَسْحَكُكُمْ بِهِ مَوْلَاهُ . التَّحْبِيرُ فِي عِلْمِ التَّذْكَيرِ ، نسخه عکسی .

در هر آن کاری که می‌لستت بدان قدرت خود را همی بینی عیان
و اندر آن کاری که می‌لست نیست و خواست خویش را جبری گنی کین از خداست
ب ۶۳۵ ، ۶۳۶

اعتراض دیسگراست بر جبریان که فعلشان متناقض است برای آنکه هر کاری که مطابق میل و شهوت نفسانی باشد دواسبه بدان می‌تازند و ده مرده برای حصول آن می‌کوشند و خویش را دارای قدرت مؤثر و مختار مطلق می‌بینند ولی کاری که خلاف میلشان باشد بخدا بازمی‌گذارند و پای قضا و تقدیر الهی را بمیان می‌کشند و خود را مجبور و معذور و انمود می‌کنند و این یکی از نمونه‌های

نفاق بشر است، آن نفاقی که با همه کس حتی با خدا هم بکار می برد. در صورتی که اگر انسان قادر بر فعل نباشد در هیچ موردی نباید کوشش کند و همه جا باید بتأثیر قدرت الهی و جریان قضا نظر افکند، این تناقض گواه آنست که جبّریان عقیده جبر را بهانه‌ای برای ترك عبادت و مجاهده قرار داده‌اند و در گفته خود اخلاص نمی‌ورزند.

انیا در کارِ دُنیا جبری‌اند کافران در کارِ عقیبی جبری‌اند

ب ۶۳۷

جبّری : درین بیت بمعنی مصطلح در علم کلام است . نظیر آن : مثنوی

ج ۱ ، ب ۱۴۶۵ بعد ، ج ۶ ، ب ۱۳۴۲ بعد .

زانک هر مرغی بسوی جنسِ خویش می‌پرد او در پس و جانِ پیش پیش
کافران چون جنسِ سیجین آمدند سیجنِ دنیا را خوش آیین آمدند
انیا چون جنسِ علیین بُدند سوی علیینِ جان و دل شدند

ب ۶۴۱ - ۶۳۹

سیجین : طبقه هفتم از زمین که زندان جانهای کافران آنجاست و مرز و بوم ابلیس است ، سنگی در زیر زمین ، چاهی در جهنم ، مکتوبی مشتمل بر اعمال بدکاران و تردامنان . ملکوت اسفل یعنی جهت سفلی نفس انسان که اعمال زشت در آن مصور می‌شود ، مطابق تأویل صوفیه .

سیجنِ دُنیا : تعبیست مقتبس از حدیث : *الدُّنیا سیجنُ المؤمنِ*

وَجَنَّةُ الْكَافِرِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱ .

علیین : آسمان هفتم ، قائمه سمت راست عرش ، بهشت ، سدره المنتهی

آنجا که نامه عمل فرشتگانست ، ملکوت اعلی یعنی جهت علوی نفس انسانی که اعمال نیک در آن مصور می‌گردد ، مطابق تأویل صوفیه . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۵ ، ۵۶ ، تفسیر امام فخر رازی : طبع

آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۰۰ ، ۵۰۴ ، بیان السَّعَادَة ، طبع ایران ج ۲ ، ص ۳۰۴ .
 حکما و صوفیه می‌گویند جنسیت علت انضمام است و مولانا جذب و
 کشش را حاصل و نتیجهٔ همجنسی می‌داند و اصل جنسیت و آثار آن را در
 چهل و دو موضع از مثنوی مطرح ساخته که بجای خود در بارهٔ آن سخن خواهیم
 گفت و بنابراین اصل می‌گوید که کافران بسوی دوزخ مایلند از آن جهت که
 صورت اعمال زشت است و انبیا بسوی علیین می‌روند زیرا بهشت صورت
 اعمال نیک است ، بیت اول اشاره است به قصه‌ای که در دفتر دوم ، ب ۲۱۰۳
 بعد ذکر می‌کند و مثل معروف : کبوتر با کبوتر باز با باز . امثال و حکم دهخدا ،
 طبع طهران ، در ذیل همین مثل .

تا بزیر چرخِ ناری چون حطَب من نسوزم در عَنَّا و در عَطَب

ب ۶۴۸

چرخِ ناری : کرهٔ اَثیر و عنصر آتش که بعقیدهٔ قداما بالای کرهٔ هوا
 و فرود فلکِ قمر قرار دارد .

عَنَّا : رنج و مشقت .

عَطَب : هلاک و تباهی .

پهلوی عیسی نشینم بعد ازین بر فرازِ آسمان چارمین

ب ۶۴۹

مطابق روایت ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی (متوفی ۴۹۴) عیسی
 را به آسمان چهارم بردند (ترجمه و قصه‌های قرآن ، طبع طهران ، ص ۱۶۵)
 و آن مطابق است با روایت قصص الانبیاء ، طبع لاهور ، ص ۱۸۰ و در اشعار
 فارسی غالباً همین روایت مورد توجه بوده است ، مثلاً دیوان سنایی ، طهران
 ۱۳۴۱ ، ص ۳۷ ، ۱۱۸ ، دیوان خاقانی ، طبع طهران ۱۳۳۸ ، ص ۲۴ ، ۲۸۱ ،
 ۳۰۳ ولی بروایتی او در آسمان سوم است (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۵ ،

ص ۱۱) و با کثرت روایات در آسمان دوم قرار دارد (تاریخ طبری، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۱۱، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۲، ص ۱۴۱ ج ۵، ص ۴۹۰ تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۳، ص ۳۱۷) و ظاهراً خواجه حافظ به روایت دوم نظر داشته است:

در آسمان نه عجب گریگفته، حافظ سرود زهره برقص آورد مسیحارا
دیوان حافظ، ص ۴

زیرا زهره مطابق عقیده منجمین در فلک سوم جای دارد.
بعضی نیز جای عیسی را پیرامون عرش گفته‌اند (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۴) و مؤلف روضة الصفا می‌گوید: «و کثیری از ثقات روایت کرده‌اند که عیسی در بیت المعمور مقیم است» خاقانی بنا بر این روایت می‌گوید:

عیسیم از بیت معمور آمده وز خوان خالد

خورده قوت وز لاله اخوان راز خوان آورده‌ام
دیوان خاقانی، ص ۲۵۴

ولی محمد اکبر آبادی نظر بحدیث معراج و گفته ابن عربی که مقام عیسی را در فلک دوم فرض کرده گفته است که بودن عیسی در آسمان چهارم سخن وزیر مزور است و مولانا بصحت و سقم آن توجه نداشته و با بنابر مشهور میان شعرا گفته است ولی از آنچه نقل کردیم مسلم گردید که روایات، درین باره مختلف است و سخن مولانا مطابقت دارد با روایت ابوبکر عتیق.

و آنگهانی آن امیران را بخواند یک یک بیگ تنها بهر یک حرف راند
ب ۶۵۰

حرف راندن: سخن گفتن.
وان امیران دیگر اتباع تو کرد عیسی جمله را اشباع تو
ب ۶۵۲

اتباع: جمع تبع بمعنی پیرو.

اشیاع: جمع شیهه بمعنی هوا خراه و یاری گر.

بعد ماهی خلق گفتند ای مهان از امیران کیست بر جایش نشان

تا بجای او شناسیدش امام دست و دامن را بدست او دهیم

ب ۶۶۸، ۶۶۹

نشان: علامت، ظاهراً، بمعنی نشانده و نگارده. (صفت مفعولی).

امیم: مطابق قواعد زبان عربی هر گاه پیش از الف (ساکنه) کسره واقع شود فتحه قبل از الف متمایل بکسره و الف نزدیک به یا و شبیه به یاء مجهول در پارسی تلفظ می شود، صرفیین این عمل را «اماله» می گویند، بنا بر همین قاعده مولانا «امام» را با «دهیم» قافیه کرده است، شعراء پارسی زبان از اینگونه قافیه بسیار آورده اند.

دست و دامن بدست کسی دادن: بکنایت، تسلیم شدن؛ شاید بیعت کردن مطابق رسوم صوفیه که پس از وفات شیخ نسبت بخانشین او تجدید بیعت می کنند، این عمل را صوفیان «بیعت ولویه» می نامند.

چونک شد خورشید و ما را کرد داغ چاره نبود بر مقامش از چراغ

چونک شد از پیش دیده وصل یار نایبی باید ازومان یادگار

ب ۶۷۰، ۶۷۱

مقصود ازین تشبیه و تمثیل اینست که سلوک راه حق و طی طریق بدون راهبر و پیری میسر نیست، این مطلب را بیشتر باز گفتیم و آن یکی از اصول مهم بلکه پایه اصلی تصوف است زیرا جهت امتیاز پیران طریقت با علماء ظاهر از همین نقطه پدید می آید که علماء ظاهر دانستن احکام و مبانی شریعت را برای وصول بکمال و حصول سعادت کافی می دانند و صوفیان برخلاف ایشان معتقد اند که هر کس دست بدامن پیری نزند و از او آداب حضرت را نیاموزد هرگز روی فلاح

و دستگیری نخواهد دید (رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۸۱) و بنابراین هر گاه پیری از میان رفت بناچار دیگری باید بجای او بنشیند و مردان را دستگیری کند این اصل اکنون مورد اتفاق همه سلاسل فقر است و دیر است تا آنرا اصلی واجب و لازم و غیر قابل عدول می‌شناسند ولیکن بعضی از مشایخ صوفیه گفته‌اند که شیخ بر دو نوع است یکی شیخ تعلیم و دیگری شیخ تربیت. شیخ تعلیم آنست که اصول طریقت را بمرید می‌آموزد و وجود او ضروری است ، شیخ تربیت آنست که اعمال مرید را زیر نظر می‌گیرد و در مراحل مختلف وظائف او را معین می‌کند و این چنین کس وجودش ضرورت ندارد و هر گاه مرید هوشیار و خردمند باشد از روی آنچه آموخته است می‌تواند بکمال نائل آید هر چند که با وجود شیخ مربی راه آسان تر و خطر کمتر است. (الرسائل الصغریٰ ، طبع بیروت ، ص ۱۰۸-۱۰۶ ، ۱۳۰-۱۲۷ ، این رسائل نوشته ابو عبدالله محمد بن عباد نغمیری است از مشایخ مغرب ، متوفی ۷۹۲) و این عقیده که ابن عباد اظهار می‌دارد چندان درست بنظر نمی‌آید از آن جهت که ابواب معاملات و اصول مجاهدات مانند نسخه‌های علاج و درمان است که اطبّا به بیمار ان می‌دهند و یا آنکه در کتب داروشناسی ثبت و ضبط می‌کنند و هرگز پیش از تشخیص مرض و آزمایشهای دقیق ، آن داروها را تجویز نمی‌کنند پس در امراض روحانی هم تشخیص مرض بر شروع معالجه باید مقدم باشد و طبیبی باید که امراض روح و راه درمان آنها را بشناسد و بحلیت تحریت آراسته باشد و طی طریق غیب و حقیقت ، از روی کتب فقه و اخلاق چنانست که ما از روی کتب داروشناسی بمعالجه خود یا دیگران پردازیم علاوه بر آنکه هر دارویی برای هر گونه مرض نیست و تشخیص مقدار استعمال آن نسبت بحالت مزاجی و سنین عمر و شدت و ضعف مرض تفاوت دارد و اینها را طبیب مجرب تواند دانست همچنین هر یک از انواع معاملات و مجاهدات دارویی نوعی از امراض باطنی است و بدون شناسایی احوال بیمار و بیماری ، قیام

بدانها هیچ فایده‌ای نمی‌بخشد و ما می‌دانیم و از حکایات پیران می‌توانیم دریابیم که ایشان کسی را که رنجور غرور یا تکبر بوده بنحوی خاص متنبه می‌ساخته‌اند و مردم مال دوست و جاه پرست را هر یک بنوعی دیگر و وظائف مخصوص باصلاح می‌آورده‌اند. و این راهها پیش ایشان روشن بوده است، ازین بگذریم که هوای نفس و آرزو همیشه در کین است و نمی‌گذارد که انسان بدانچه می‌داند عمل کند و گاهی نیز چنان پرده بر روی معلومات و تجارب وی می‌کشد که پنداری هرگز بدانها آشنایی نداشته است و بنا بر آنچه گفتیم نظر مولانا بحقیقت نزدیک تر است از تصور ابن عبّاد.

چونک گُل بگذشت و گُلشن شد خراب بوی گُل را از که یابیم از گلاب

ب ۶۷۲

مناسب است با مضمون این بیت:

فَأَنَّ يَكُوكَ سَيَّارُ بِنُ مَكْرَمٍ انْتَقَضِي

فَأَنَّ نَكَّكَ مَاءُ الْوَرْدِ أَنْ ذَهَبَ الْوَرْدُ

دیوان مثنوی، طبع مصر: ص ۳۸۰

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق اند این پیغمبران

ب ۶۷۳

چون مقصود اصلی از خدا شناسی در ادیان و در تصوف، تشبیه بخداوند و تقرب بدوست و نزدیکی بخدا از راه صورت و از جهت مکان متصور نمی‌شود زیرا او در مکان نمی‌گنجد، این تقرب تنها از راه تخلیق و تحقق بصفات خدا باید صورت گیرد و این طبیعی است که معرفت و تخلیق از راه حس و دیدن صفات الهی در کسی که بدانها متحقق است زودتر و آسان تر امکان می‌پذیرد و از دگر سوی خدا را بحس ادراک نمی‌توان کرد بدلیل آنکه ادراک حسی محدود است و سعه و احاطه ذات حق چنانست که حس بر آن محبط نمی‌شود همچنین اسماء و صفات الهی

عبارتست از جمیع مظاهر وجود طولاً و عرضاً و ازلاً و ابداً بنا بر این تحقیق باستماع و صفات خداوندی بنحو مستقیم امکان پذیر نیست و از این رو قبله و وجهه تکامل انسان بناچار باید کسی باشد که باوصاف و اخلاق خداوند متعصف باشد تا سالک ویرا نمونه کار و سرمشق خود قرار دهد و از طریق تشبیه بدو به کمال معرفت و خدا-شناسی واصل گردد؛ این کس پیغمبر باشد یا ولی کامل نایب خداست در غرض اصلی از ایجاد که ظهور و اظهار کمال است.

نه غلط گفتم که نایب با منوب گر دو پنداری قبیح آید نه خوب

ب ۶۷۴

اما این نایب که در اظهار کمال از حق نیابت می کند با منوب^۱ عنه که حقیقت وجود است و یا روشن تر بگوییم خداست تفاوتی ندارد هم از آن جهت که سالک باید فرمان و حکم او را عین امر الهی بداند و سر از حکم وی نیچد و بیاطن و بظاهر آداب بندگی را ملحوظ و محفوظ بدارد و هم از آن نظر که الوهیت عبارت است از استجماع و تحقیق باوصاف کمال و مفروض اینست که نبی و ولی کامل بدان اوصاف تحقیق یافته تا شایسته نیابت شده است و یا از آن نظر که در حق فانی است و غبار تعیین از وجود او برخاسته است و هر چه می گوید و می کند بحق می گوید و می کند پس او از خدا جدا نیست و نایبی چنین عین منوب^۲ عنه است. برای توضیح بیشتر، جمع: فصوص الحکم، طبع لبنان، ص ۸۴-۸۰ تعلیقات دکتر عینی، ص ۶۰.

نه دو باشد تا توی صورت پرست پیش او یک گشت کز صورت پرست
چون بصورت بنگری چشم تو دوست تو بنورش در نگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چونک در نورش نظر انداخت مرد

ب ۶۷۵-۶۷۸

صورت امری است زایل و متغیر که هرگز ثبات و پایداری موصوف

نمی‌شود و از اینرو مطلوب سالک که در پی معشوق جاوید و مطلوب پایدار است نتواند بود اما اهل ظاهر که برده از پیش چشمشان بر نگرفته و در حجاب کثرت و صورت مانده‌اند نظر بر معنی و حقیقت نمی‌افکنند و در نتیجه میان اولیای حق فرق می‌گذارند تا یکی موسوی و دیگری عیسوی و یکی نعمتی و یکی حیدری می‌شود و بر سر صورت بجدال بر می‌خیزند و خونها می‌ریزند و یا آنکه اولیا را از حق و جهان را از جهان آفرین جدا و بیگانه می‌پندارند، اینها اگر چشم صورت گداز داشته باشند خواهند دید که بک حقیقت است که در جهان جلوه‌گری می‌کند و اختلاف در مراتب ظهور و صور تجلیات اوست مانند چشم حسّی که بظاهر دو تاست و نورو بینایی آن، یکی بیش نیست و با آنکه چشم تعدّد دارد ولی آنچه دیده می‌آید تنها یکی است مگر آنکه در چشم علتی و آفتی روی داده باشد و بنا بر این هر گاه بحقیقت و آنچه مناط بینایی است نظر افکنیم بک چیز بیش نیست هر چند که صورت و آلت بینایی متعدّد است ولی این کثرت زوال پذیر است و در خور اعتنا نتواند بود، کثرت مظاهر نیز همین حکم دارد و سبب تعدّد حقیقت نمی‌شود پس اولیا از خدا جدا نیستند و با وی یگانه‌اند.

ده چراغ ارحاضر آید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون بنورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماید بک شود چون بشمری

ب ۶۸۰-۶۸۷

آبی: به، بهی، سفر جمل (میوه مهر وف) نوعی از انگور کبود نیم رنگ. (شرح ولی محمد اکبر آبادی، آندراج).

نظیر آن:

چراغ کهاست کاتش را جدا کرد یکی اصلست ایشان را و منشأ

دیوان، ب ۱۲۴۶

صد هزارند و لیکن همه یک نور شوند

شمعها یک صفتند از بعدد بسیارند

دیوان، ب ۸۰۹۷

آن عددها که در انگور بود نیست در شیره کز انگور چکد

دیوان، ب ۸۶۹۶

انار شیرین گر خود هزار باشد و گر یک

چو شد یکی بفشر دن دگر شمار چه باشد

دیوان، ب ۹۴۵۳

صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش

گر یکی خواهی که گردد جمله را درهم فشار

صد هزاران دانه انگور از حجاب پوست شد

چون نماند پوست، ماند، بادهای شهریار

دیوان، ب ۱۱۳۳۵، ۱۱۳۳۶

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار

همچو که بادامها در صفت روغنی

دیوان، ب ۳۲۱۰۷

اگر چه صد هزار انگور گوی یک بود جمله

چو باشد جانب توحید جانرا اینچنین یابے

دیوان، ب ۲۶۶۰۸

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

ب ۶۸۱

معانی و حقائق غیبی که ذات و اوصاف اوست با مجردات بسیطاند و

کلیت آنها باعتبار سه و جمعیت کمالات است و مانند مفاهیم کلی انتزاعی و منطقی

نیستند و بنا بر این مانند جنس عالی بر اجناس متوسط و یا جنس سافل بر انواع، قسمت نمی‌شوند و چون وحدت آنها ذاتی است و عددی نیست بنا بر اصل: *صِرْفُ الشَّيْءِ لَا يَتَكَّرُ*. تعدد نمی‌پذیرند و چون بسیط اند قابل تحلیل باجزا نیستند و از افراد ترکیب نمی‌یابند تا تجزیه شوند و یا آنکه بساطت آنها ذهنی و خارجی است پس مانند انواع که مرکب از جنس و فصل هستند دارای افراد نیستند، معنی اول بمناسبت آنست که افراد را بمعنی اجزاء مرکب فرض کنیم و معنی دوم مبتنی بر آنست که افراد را بمعنی مصطلح در علم منطق و اشخاصی که زیر نوع قرار می‌گیرند معتبر شماریم. اضافه می‌کنیم که نفس و دیگر مجردات بعقیده صدرالدین شیرازی صرف وجوداند و ماهیت ندارند و بنا بر این مرکب نیستند.

نظیر این معنی :

در جهان وحدت حق این عدد را گنج نیست

وین عدد هست از ضرورت در جهان پنج و چار

دیوان، ب ۱۱۳۳۴

اتحادِ یار با یاران خوشست پای معنی گیر صورت سرکشست

ب ۶۸۲

می‌توان گفت که خوشی و لذت از اتصال و ادراک چیزی ملایم و موافق طبع حاصل می‌شود و در آن حالت ادراک کننده با آنچه ادراک می‌شود نوعی اتصال و یگانگی حاصل می‌کند پس خوشی زاده پیوستگی و یگانگی است و این اصل در همه موارد راست و درست می‌آید و از اینرو سالک باید طلسم صورت را در هم شکند زیرا با وجود تعیین و صورت، یگانگی صورت نمی‌پذیرد و خلاف و جدایی پدید می‌آید که ریشه تمام نزاعها و جنگها و ناخوشیها و آلام بشری است و این خصومتها و تعصبات دینی سراسر از دل بستگی بصورت و وقوف در وجود شخصی پدید آمده است ولی اگر بمعنی توجه کنیم خواهیم دید که انبیا و

اولیا از یکدیگر بیگانه جدا نیستند و همه ظهور یک حقیقت اند و در آن صورت موسوی دشمن عیسوی و مسلمان خصم این هر دو نخواهد بود بلکه با یکدیگر دوست و برادر و یار و یاور خواهند شد و از هم نفرت نخواهند داشت و جامعه بشری در نتیجه اتحاد و هم قدمی، غرق در لذت و خوشی خواهد بود.

صورت سرکش گدازان کن برنج تا بینی زیر او وحدت جو گنج

ب ۶۸۳

طریق رهایی از صورت نزد صوفیه مجاهده و ریشه کن ساختن هوی^۱ و آرزوست نه ویرانی بدن بمعنی خودکشی و بی توجهی بحفظ بهداشت و صحت و استقامت اعضا برای آنکه مانع انسان از اتحاد و یگانگی همین اغراض و آرزوهای نفسانی است و بدین جهت کسانی که غرض کمتر بر آنها دست تسلط گشوده است از خلاف و نزاع دورتر اند و آنها که شهوت و امیال نفسانی بر آنها مستولی است غالباً و باندک چیزی راه دشمنی و عناد می سپرند پس اگر کسی بتواند اغراض را در خود بکشد آنچه مایه غیریت و دوگانگی است از وجود او نقی و طرد می شود و بوحدت دست می یابد و اگر ما بتوانیم که بر اثر مجاهدت و نفی اغراض، باطن خود را بزدایم و مهذب سازیم بنوع دیگر از وحدت نیز می رسم و آن وحدت و یگانگی اجزای جهان و شهود حق در آنها و فزای آنها در وجود حق تعالی^۱ است که صوفیه آنرا غایت معرفت و شهود می شمارند.

ور تو نگدازی عنایتهای او خود گدازد ای دلم مولای او

او نماید هم بدلها خویش را او بدوزد خرقه^۲ درویش را

ب ۶۸۴، ۶۸۵

مولى^۱ : بنده و مملوك .

خرقه^۲ : پاره جامه ، قطعه کهنه از نوع بافتنی و پوست ، وصله و پینه ، جامه پینه زده و وصله دار ، جامه مخصوص صوفیان که از قطعه های مختلف و

رنگارنگ بافتنی یا پوست بهم می‌دوخته‌اند، این جامه از سر پوشیده می‌شده و مدخل آن از روی شانه و پیش بسته بوده‌است، آنرا «مُرَقَّعَه» نیز می‌گفته‌اند، دلق و دلق مُرَقَّع نیز ازین گونه لباس بوده‌است. تلبیس ابلیس، طبع مصر، ص ۱۸۶، کشف اصطلاحات الفنون، درذیل: خرقه، فرهنگ البسه مسلمانان، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۷۵-۱۷۴.

حق تعالی همچنانکه مبدأ و اول موجودات است و موصوف است به «الْأَوَّلُ» آخر موجودات نیز هست و بدین جهت متصف است به «الْآخِرُ» اقتضای اسم آخر آنست که همه چیز بسو باز گردد چنانکه در قرآن کریم است: *إِنِّى أَلِى رَبِّكَ الرَّجْعِىُّ*. (العلق، آیه ۸) *وَإِنِّى أَلِى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى*. (النجم، آیه ۴۲) و مقید مادام که در تقیید است به مطلق رجوع نتواند کرد پس قید و تعیین باید مرتفع شود تا مقید به مطلق باز گردد و معنی «الْآخِرُ» متحقق و ظاهر شود و بر این مقدمه هر گاه صورت بمجاهده عبد، گدازان نشود حق تعالی بعنایت تام و تمام خود که اقتضای آن تکمیل هر ناقص و رسانیدن آن بنهایت کمال است حجاب صورت را بالا می‌افکند تا سلطنت معنی پدید آید و صفت «الْآخِرُ» ظاهر گردد و شاید مولانا می‌خواهد بگوید که اگر بسلوک و مجاهده صورت را نگدازیم از طریق جذب این مقصود حاصل خواهد شد.

می‌شود اینگونه هم توجیه کرد که اگر صورت را به «موت ارادی» نگدازیم حق تعالی آنرا به «موت طبیعی» از میان خواهد برد. و بیت دوم اگرچه متمم بیت اول است ولی می‌تواند اشاره بمذهب تجلی نیز باشد که بحکم آن حق تعالی معشوق خویش است و باقتضای معشوقیت جمال خویش را در جلوه می‌آرد و ایجاد نیز در نتیجه همین تجلیات آغاز شده و بکمال می‌رسد و این مقتضای اسم «الظَّاهِر» است.

و مقصود از دوختن خرقه درویش آنست که حق این جدایی و تفرق را

سرانجام به پیوستگی و اتصال بدل می کند خواه در مرتبه کشف و شهود که عین سالک هنوز باقی است ولی رؤیت جدایی از میان برمی خیزد و یا بحسب واقع در مرحله فنای کلتی که عین سالک در نور حق مضمحل می گردد و شاهد و شهود او در مشهود نیست و محو می شود.

مُنْبَسِطٌ بُوْدِیْمَ وَ یَكُّ جَوْهَرٌ هَمَّهُ	بی سر و بی با بُدِیْمَ آن سَر هَمَّهُ
یَكُّ كَهْرٌ بُوْدِیْمَ هَمَّچُونِ آفْتَابِ	بی گِیْرَه بُوْدِیْمَ وَ صَافِیْ هَمَّچُوْآبِ
چُونِ بَصُوْرَتِ اَمَدِ آن نُورِ سَرَه	شَد عَدَدِ چُونِ سَایِهَایِ كُنْگَرَه
كُنْگَرَه وَیْرَانِ كُنِیْدَ از مَنجَنِیْقِ	تا رُوْدِ فَرْقِ از مِیْآنِ اِیْنِ فَرْیَقِ

ب ۶۸۶-۶۸۹

مُنْبَسِطٌ : گسترده و گشاده : تحویط باعتبار سهه و جمعیت کمالات ، بدون قید و نهی.

بی سر و بی با : مجازاً ، نامحدود .

آن سَرٌ : اصطلاحاً ، عالم غیب ، ذات حق .

گِیْرَه : عقده و آفتی که در جواهرات افتد ، بی گره : مجازاً ، پاک و خالص .

سَرَه : پاک ، گزیده ، نوع عالی از هر چیز .

كُنْگَرَه : بضم اول و سوم (آندراج) و بفتح اول و ضم سوم (مطابق

تلفظ مردم طبس و بشرویه) شکلهای مثلث یا نیم دایره از گل یا از آجر و سنگ که بر بالای دیوار یا بار و برج قلعه سازند .

مَنجَنِیْقِ : بفتح و کسر اول فلاخنمانندی کلان که سنگهای درشت را

بدان پرتاب می کرده اند ، اصل آن یونانی است .

پیشتر گفتیم که وجود نزد صوفیه بک حقیقت است دارای دو وجه یکی

جهت اطلاق و دیگر جهت تقیید ، جهت اطلاق ، حق و جهت تقیید ، خلق است که

ظهور مرتبه اطلاق است و مولانا در اشاره بدین اصل می گوید که چون ما در مرتبه

اطلاق بودیم یگانه و متحد بودیم زیرا هنوز کثرت و تعیینی پدید نیامده بود و منبسط و محیط و نامحدود بودیم زیرا وجود مطلق محیط و جامع جمیع کمالات است و هیچ حدی محدود نمی شود و مانند آفتاب بودیم زیرا وجود ظاهر بالذات و مظهر لایغیر است و بدین معنی آنرا نور و ضیای گویند و مانند آب پاك و بی رنگ بودیم ولی آن حقیقت در لباس اسما و صفات جلوه کرد، صور خلق ظاهر شد و کثرت و تعیین پدیدار گشت مانند آفتاب که بر بار و برج قلعه افتد و سایه های متعدد در نمود آید، نور آفتاب یکی است و تعدد سایه کنگره آنرا متعدد نمی کند و اگر کنگره از دیوار فرو ریزد تعدد برمی خیزد پس با منجیق مجاهده کنگره صورت را ویران باید کرد و باصل نور باز باید رفت تا وحدت و یگانگی روی نماید و حجاب تعیین بیکسو رود.

این ابیات صریح است در مذهب وحدت وجود و اکثر شارحان مثنوی از تفسیر آنها ظاهراً بملاحظه عوام و ظاهر پرستان خود داری کرده اند، بعضی نیز این وحدت را در مرتبه صور علمیه و اعیان ثابتة فرض نموده اند.

شرح این را گفتمی من از میری لیک ترسم تا نلغزد خاطری

ب ۶۹۰

میري: مخفف و اماله شده کلمه «مراه» است که در عربی بمعنی جدال و ستیزه کردن بکار می رود: «از مری» مُتَمِّمُ مَصْرَاعِ دَوْمِ است یعنی شرح این اصل را بازی گفتم ولی ترس دارم که خاطری درین بحث و جدال بلغزد.

پیش این الماس بی اسپر میآ کز بریدن تیغ را نبود حیا

ب ۶۹۲

الماس: مجازاً، هر چیز برنده و تیز، شمشیر.

تو گفتمی که الماس جان داری همان گرد تیره روان داری

شاهنامه فردوسی

جوزها بشکست و آن کان مغز داشت بعد کشتن روح پاک نغز داشت
 کشتن و مردن که بر نقش تنست چون انار و سیب را بشکستنت
 آنچه شیرینست او شد نار دانگ و آنک پوسیده‌ست نبود غیر بانگ
 آنچه با معنیست خود پیدا شود و آنچه پوسیده‌ست او رسوا شود
 ب ۷۰۶-۷۰۹

نار دانگ: آب انار (آندراج) شربت ترش و شیرین خوش مزه (المهج
 القوی) ظاهراً شربت انار؛ تصویری رود که مقصود «ناردان» است در تعبیرات
 امروز و آن دانه انار است که خشک می‌کنند و در خورشها بمنزله چاشنی بکار می‌برند.
 روح انسانی هر گاه درین نشأه و عالم بصفات نیک متصف شود و بکمال
 رسد مطابق عقیده حکما بسعادت ابدی نائل می‌آید و اگر باوصاف مذموم و
 زشت متصف گردد بشقاوت جاودانی واصل می‌شود و مرگ آزمایشی است که
 پرده از روی کار سعید و شقی برمی‌دارد؛ عقاید مذهبی نیز بدین نظر نزدیک است؛
 ولی از گفته مولانا ممکن است استفاده شود که روح کامل باقی می‌ماند و جانی که
 ناقص است بنعمت بقامتتعم نمی‌گردد هر چند ابیات بعد که بر رسوایی جان نارسیده
 دلالت دارد این فرض را تأیید نمی‌کند. شکستن جوز و انار و سیب تمثیلی است
 از مرگ و برهم خوردن صورت و درهم شکستن بدن. بعضی از فلاسفه معتقد
 بوده‌اند که تنها نفوسی که بکمال رسیده باشند جاویدان خواهند بود و سایر نفوس
 همچنان در بدنهای ماندنی بدن دیگر نقل می‌کنند تا بدرجه کمال برسند و
 در غیر این صورت بقاء آنها ممکن نیست. جمع: شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳،
 ص ۲۲۹-۲۳۰.

رو به معنی گوش ای صورت پرست ز آنک معنی بر تن صورت پرست
 هم نشین اهل معنی باش تا هم عطا یابی و هم باشی فتی
 ب ۷۱۰، ۷۱۱

جان محرك بدن است و اوست که بدن را در کار می آورد و بر کار می دارد بدین مناسبت جان را بمنزله بال و پری گبزد زیرا مرغ، بدون پرازی پرواز فرومی ماند همچنین کمال و ارتقای صورت بواسطه جان و اوصاف روحانی است و اگر صورت مطلوب واقع شود برای آنست که معنی و صفتی در آن متجلی است فی المثل اگر انسان غذا را طلب می کند بدان علت است که بدن را از ضعف و انحلال حفظ می کند و اگر لباس می پوشد بجهت آنست که بدن را از گرما و سرما محفوظ می دارد و سایر چیزها را بر این دو، قیاس باید کرد پس بدن انسان هم خود مطلوب آفرینش و اجتماع نیست بلکه اوصاف اوست که بدو صفت مطلوبیت می بخشد و هر چه معنی بیشتر و قوی تر این، مطلوبیت فزون تر و مؤثرتر است آنگاه مولانا راه وصول بدین مقصد را نشان می دهد و آن بعمیده وی صحبت و دنشینی با اهل معنی و مردان کامل است، تأثیر مجالست امری محسوس است و ما در بحث از عمیده صوفیه در باره ضرورت وجود پیر بدان اشارت کرده ایم ولی مولانا صحبت را پایه اصلی فقر و سلوک می شناسد و میان علم آموزی که طریقی آن روایت و سماع است با درویشی و فقر آموزی فرق می گذارد، درویشی تحقیق با اوصاف عالی و احوال قلبی است و آن بنقل و روایت حاصل نمی شود و راه آن صحبت و همگامی است، مقصود از یافتن عطا، حصول راهنمایی است بوسیله مرد کامل و مراد از فتی بودن تحقیق با اوصاف فتوت و نیل بکمال است، برای تأثیر صحبت، جمع: مشنوی، ج ۵، ب ۱۰۶۲ بعد.

جان بی معنی درین تن بی خلاف	هست همچون تیغ چوبین در غلاف
تا غلاف اندر بود با قیمتست	چون برون شد سوختن را آلتست
تیغ چوبین را مبر در کار زار	بنگر اول تا نگردد کار زار
گر بود چوبین بر تو دیگر طلب	ور بود الماس پیش آ با طرب

ب ۷۱۵-۷۱۲

تیغ چوبین مثالی است برای جان نارسیده و ناقص بمناسبت آنکه تیغ چوبین چیزی را نمی برد و در حمله و دفاع هیچ کار نمی آید، روح نا پخته نیز بوقت آزمایش یاد در حشر گاه ارواح، بکاری نمی خورد و از نعمت بقا و نعم ملکوت برخوردار نمی گردد و مانند تیغ چوبین سوختنی است، این سوختن یا بسبب تألم اوست از ملاحظه نقص و تنزل خود چنانکه حکما می گویند و یا عذاب دوزخ است بدانگونه که در مذاهب و ادیان شرح می دهند و متکلمین هم بر آن عقیده گرویده و رفته اند.

تو چو تیغ ذوالفقاری تن تو غلاف چوبین

اگر این غلاف بشکست توشکسته دل چرایی

دیوان، ب ۱۷۳، ۳۰

تیغ در زرآدخانه اولیاست دیدن ایشان شما را گیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین هست دانا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

ب ۷۱۶، ۷۱۷

زرآدخانه: کارگاه اسلحه سازی. زرآد: زره گر.

رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ: مقتبس است از آیه شریفه: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ: (الانبیاء: آیه ۱۰۷) که مفسرین این رحمت را عبارت از هدایت خلق در امور دینی و دنیوی و یا دفع عذاب در دنیا و یا حسن اخلاق حضرت رسول (ص) می دانند و صوفیان می گویند که مردان خدا رحمت و بخشایش آسمانی هستند زیرا خلق را از خود بینی و انانیت رهایی می دهند و آنها را بوجدی و حیاتی دیگر که از نشأه الهی است زنده و موجود می سازند و آنها را عین رحمت می کنند، مولانا نیز همین معنی را خواسته است. لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، تفسیر امام فخر رازی، ج ۶، ص ۲۰۲، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۳۹.

در این ابیات هم تأثیر صحبت و تربیت پیران را بیان می‌کند زیرا پیران و مشایخ طریقت، وجود ناقص را کامل می‌کنند و مبدل می‌سازند همانگونه که کیمیا و مادهٔ سُکَمَلِ بعقیدهٔ کیمیاگران قلع را به نقره و مس را به زر بدل می‌کند و چه رحمتی ازین بالاتر که موجودی ضعیف و بی‌ارزش بر اثر هم‌نشینی، خویش را به ارزش واقعی انسانی برساند و بنهایت مطلوب واصل گردد.

این دو بیت را هم از گفتهٔ خواجه حافظ بخوانید :

کلید گنج سعادت قبول اهل دلست مباد آنکه درین نکته شکست و ریب کند
شبان وادی ایمن گهی رسد براد که چند سال بجان خدمت شعیب کند
دیوان حافظ، ص ۱۲۷

گر اناری می‌خری خندان بختر تا دهد خنده ز دانهٔ او خبر
ای مبارک خنده‌اش کو از دهان می‌نماید دل چو در از درج جان
نا مبارک خندهٔ آن لاله بود کز دهان او سیاهی دل نمود
نار خندان باغ را خندان کند صحبت مردانت از مردان کند
ب ۷۲۱-۷۱۸

انار خندان: انار رسیده که پوست آن از پیری بر خود می‌شکافد و دانه‌های آن نمایان می‌شود. نظیر: پسته خندان.

درج: صندوقچه جواهر.

چون در ابیات پیشین سخن از تأثیر صحبت مردان و پیران بمیان آمد و همواره شیخان سالوس و ریاکار بوده و هستند که خرقه و لباس پیران راستین بر تن می‌پوشند و بر سر مسند می‌نشینند و مردم ساده دل را فریب می‌دهند اکنون می‌گویید که اگر دست در دامن پیری خواهی زد نخست او را بشناس و صحبت پیری اختیار کن که مجاهدهٔ ظاهرش دلیل مشاهدهٔ باطن و گرمی و سوز سخنش نمودار سوختگی دل باشد نه شیخان فریب کار دنیا پرست که علاقهٔ آنها بصدر نشینی و جاه طلبی و

خانقاه‌داری نشانه‌تیرگی درون و بی‌خبری از عالم حقیقت است، انا رخنه‌دان، تمثیلی است برای مرد کامل و خنده‌لاله، مثالی است بجهت ظهور نقص مردم سیاه‌اندرون.

بود در انجیل نامِ مُصطَفیٰ آن سرِ پیغامبران بحرِ صفا

بود ذکرِ حلیتها و شکلِ او بود ذکرِ غزوه و صوم و آکلِ او

ب ۷۲۷، ۷۲۹

حلیه : چگونگی روی و پیکر از رنگ و اندازه .

مبتنی است بر روایاتی که مفسرین در ذیل آیه شریفه : *الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ . (الاعراف، آیه ۱۵۷) و آیه کریمه : وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ . (الصف، آیه ۶) نقل کرده‌اند و گفته مولانا مطابقت دارد با روایتی که ابوالفتوح رازی از قول ابو مالک نقل می‌کند . بر طبق این روایت نعت حضرت رسول (ص) از شکل و شمایل و اخلاق و رفتار در توراة نقل شده است . جمع : تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۹، ص ۵۳، ج ۲۸، ص ۵۳، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع ایران، ج ۲، ص ۴۷۵، ج ۵، ص ۳۱۳، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۴۴۱، ج ۸، ص ۱۹۷ .*

فخر الدین رازی چند موضع را از انجیل عربی که در آن ذکر فارقلیط آمده نقل کرده است .

اما بقیه داستان و اینکه نصاریٰ بعضی نام حضرت را گرامی می‌داشتند و نجات یافتند و گروهی آنرا تعظیم نکردند و درین فتنه‌ها کشته شدند : در این روایات مذکور نیست . و ظاهراً گفته مولانا مبتنی است بر روایتی که طبری در ذیل آیه شریفه : *فَأَمْنَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلٰى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ (الصف، آیه ۱۴) نقل می‌کند بدینگونه : فَتَوَيَّنَّا الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ*

بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ عَدُوِّهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ بِمُحَمَّدٍ (ص)
 لِمَصْدِقِهِ إِيَّاهُمْ أَنَّ عِيسَىٰ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَتَكْذِيبِهِ مَنْ قَالَ هُوَ
 إِلَهٌ وَمَنْ قَالَ هُوَ ابْنُ اللَّهِ تَعَالَىٰ ذِكْرُهُ فَأَصْبَحَتْ الطَّائِفَةُ
 الْمُؤْمِنُونَ ظَاهِرِينَ عَلَىٰ عَدُوِّهِمِ الْكَافِرِينَ مِنْهُمْ . تفسير طبري .
 ج ۲۸ ، ص ۵۶ . با این تفاوت که بموجب آغاز این روایت، طایفه‌ای که بر حق
 بودند بقتل رسیدند و کفار باقی ماندند . روایت مذکور را امام فخر رازی هم
 در تفسیر خود آورده است باختصار ، ج ۸ ، ص ۲۰۱ .

حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می نمود

موضوع این داستان ، قصهٔ اصحاب الاُخدود است که در قرآن کریم (سورهٔ البروج آیهٔ ۴، ۵، ۶، ۷، ۸) بدان اشاره شده است و مفسرین سه روایت در توضیح آن نقل کرده اند : یکی آنکه اینان مردی از مجوس بوده اند که فرمان پادشاه خود را در ارتکاب بعضی از منہیات اطاعت نکرده اند و مخالفان را در آتش سوخته است . ممکن است این داستان صورت تحریف شدهٔ قصهٔ سیاوش و سودابه باشد که در شاهنامه خوانده ایم . دوم آنکه این پادشاه ، مردی بت پرست و اصحاب اُخدود ، مؤمنان و خداپرستان بوده اند . سوم آنکه این پادشاه یهودی بوده و پیروان عیسی را در آتش می افکنده است . بنا بر روایت ثعلبی این قصه در حدود یمن واقع شده و پادشاه یهودی یوسف ملقب به « ذونواس » است که آخرین ملوک حمیر بوده و در آخر حکومت اولشگریان حبشه که مسیحی بوده اند بر یمن تاخته و آنرا صمیمهٔ مملکت خود نموده اند و بنا بر این روایت : سوختن پیروان مسیح که موضوع این داستان است با ظهور اسلام فاصلهٔ بسیار نداشته است . مولانا روایت سوم را مأخذ قرار داده ولی در ضمن ، آنرا با روایت دوم نیز در آمیخته و سخن از بت پرستی این پادشاه بمیان آورده است و جز همین مورد در اصل قصه تصرّفی نکرده است .

نظر مولانا درین قصه آنست که زیر و فشار و کشتن و سوختن نمی تواند نفوذ ایمان و گسترش عقیده را متوقف سازد چنانکه ظلم و ستم این پادشاه جهود مسیحیان را از اعتقاد خود منصرف نکرد و عاقبت ، آن آتش بیداد بدامان ستمگران در پیچید و آنها را بر انداخت و نابود کرد ؛ بخاطر بیاورید که مفاد قصهٔ پیشین این بود که قدرت از راه اعمال حیل و تزویر نیز نتوانست نیروی ایمان را بنام و کمال مضمحل سازد و از میان ببرد .

مأخذ این داستان را در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۹ آورده‌ام و بر آن اینک: تفسیر طبری (طبع مصر - ج ۳۰، ص ۷۴- ۷۲) و تفسیر امام فخر رازی را (طبع آستانه ، ج ۸، ص ۵۲۱) اضافه می‌کنم که سه روایت مختلف درین باره ذکر کرده‌اند . چنانکه ملاحظه خواهید فرمود ، مولانا از این داستان خشک و ملال‌آور که مشتمل است بر نمایشی از قساوت و سنگدلی بشر زورمند و مقتدر و پایداری و قوت ایمان مردمی بیگناه که در راه ثبات بر عقیده و آیین خود دست از جان شسته و سوختن و مردن را بر تبعیت از ظلم و بیدینی ترجیح نهاده‌اند، عالمی از ذوق و افکار بلند و سوز و گداز و وصف جان‌بازی عاشقان و سوختگان محبت، ساخته و با طرزی دلپذیر قصهٔ کودکی را که به آتش سوختند بیان کرده است ، گفت و گوی این کودک خرد سال از میان شعله‌های آتش با مادر خود که بر کنار حفرهٔ آتش ایستاده و سوختن فرزند خویش را به چشم می‌دیده است بی‌اندازه دلکش و مؤثر است و درس عبرتی است هم برای ستم‌گران و هم برای کسانی که در راه عقیده جان می‌دهند و یا آنکه برای زندگی چند روزه تسلیم ظلم و ستم می‌شوند و دست از اعتقاد می‌شویند ، منظرهٔ جانب دیگر گفت و گوی پادشاه مؤمن سوز است با آتش که مولانا آنرا نیز تحت ظریف و لطیف ساخته و پرداخته و از آن شاهی بر تأثیر قدرت حق و تصرف وی در ممکنات آورده است ، این داستان را مولانا با شرح و تفصیل کشش و جذب جنسیت و انواع آن خاتمه می‌دهد بصورتی که زمینهٔ داستان شیروخر گوش و پیوستن آن به قصهٔ اصحاب الاخدود نیز آماده و فراهم می‌گردد. و اینک تفصیل داستان مطابق مثنوی:

بدنبال آن خونریزی که از مکر و زیر و بموافقت پادشاه روی داد پادشاه دیگر که از نسل روحی و اخلاقی پادشاه نخستین بود کمر بقتل پیروان عیسی بست ، قصهٔ او همانست که در سوره: *وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ* (سوره ۵۸) می‌خوانید، آن پادشاه سنتی زشت و آیینی زیان‌آور نهاد و این پادشاه از وی تبعیت کرد و وزیر و بال آن روش ناپسند باولین بازگشت ، در جهان سنتها و افکار خوب و بد هست

و تا قیامت بر جاست و همچنان که رگهای شور و شیرین آب هریک از منبعی جداگانه جاری می شود رشته های اندیشه خوب و بد نیز هر یک باصلی پیوند دارد و این پیوستگی میان نیکان و بدان برقرار است اما نیکان با اندیشه های راست و درست ارتباط دارند که سرچشمه آن اوصاف خدایی است؛ در اینجا مولانا باشارت از لفظ «اورثنا الکتاب» که در قرآن است استفاده می کند که میان مردان خدا با یکدیگر و همچنین با حق تعالی نسبتی و قرابتی وجود دارد بمناسبت آنکه قرابت سببی یا نسبی است که شخصی را مستحق وراثت می کند پس وراثت از حق تعالی ایجاب می کند که میان وی و مردان خدا خویشاوندی معنوی وجود داشته باشد و بنابراین مقدمه می گوید که نیاز و طلب آتشین پژوهندگان حقیقت شعله ای از گوهر نبوت است که خرمنگاه عشق آتشناک است و همانطور که زبانه آتش از آن جدایی نمی پذیرد و بدنهای آن می گردد این نیاز و طلب سالکان نیز گردد وجود مردان حق گردانست؛ این نکته مسأله جذب جنسیت را که از اصول مهم فلسفه مولانا است و بارها آنرا مطرح ساخته پیش می آورد و بدین مناسبت از عقیده منجمین درباره طبایع ستارگان و تناسب اخلاق دسته های مردم با آنها استفاده می کند بی آنکه برای آنها تأثیر مستقل و جدا از فعل حق تعالی معتقد باشد (این اندیشه را بزودی طرح و رد خواهد کرد) بدینگونه که بعضی طبع ناهید دارند که رب النوع طرب است؛ آنها همیشه در پی خوشی و شادی می روند و برنجی از مردم، سرشت مرتج دارند که خداوند جنگ و خونریزی است. اینان همواره بجنگ و پرخاش می گریند و این شاهدهی است بر اینکه هر چیزی بسوی جنس و یا مبدأ خود کششی دارد؛ طرح عقیده منجمین تمهید مقدمه است برای این نظر که و رای افلاك و کواكب محسوس، در جهان غیب، آسمانها و ستارگانی هستند که از آفت نخوست و زوال نور مصون اند، آنها جانشای اولیا هستند که در انوار الهی غرق اند و هر که با آنها پیوسته باشد چراغ هدایت برمی افروزد و

اهریمن ضلالت را بشهباب ثاقب فکرو اندیشه پاک می سوزاند؛ نور ایشان از فیض حق است ولی تا نه پنداری که این فیض بی مدد طلب بدست آید بلکه آن مانند درختی است که میوه بر زمین می فشاند و کسی میوه با خود می برد که دامن بزیر شاخه درخت گیرد، نتیجه آنکه بر امید فیض و شمول رحمت، بیکار نباید نشست و طلب و کوشش را فرو نباید گذاشت، از اینجا می توانیم روش مثبت مولانا را در تصوف که مبتنی بر کار و عمل است بدست آریم، آنگاه می گوید که این مناسبت امر حسی و نژاد ظاهری نیست بلکه پیوستگی اخلاقی و روحی است و باشارت شرافت نسب ظاهری را انکار می کند، این پیوستگی رنگت خدایی است که آنرا «صِبْغَةَ اللَّهِ» می گویم و آن، بیرنگی و پاکی از صفات زشت و افکاری است که از او هام بشری متولد شده و میان افراد بشر جدایی و خصومت افکنده است.

سپس باصل قصه بر می گردد که پادشاه بتی را در پیش روی آتش نهاد و گفت که شرط رهایی سجده این بت است، ذکر بت و بت پرستی سبب می شود که مولانا منشأ پرستش اشیا را شرح دهد، بعقیده او پرستش و عشقبازی بتان و هر چیز دیگر از خود پرستی ناشی می شود زیرا عبادت و پرستش از امید و بیم پدید آمده که بازگشت آن بجلب نفع و یا دفع ضرر از خود و خودی است و برین قیاس طلب لذات نیز یکی از مظاهر خود پرستی است و بنابراین، ریشه تمام اینها حب ذات و خود خواهی است و تا وقتی که این غریزه باقی است انسان هرچندی بتی می تراشد و پیش آن بسجود می افتد و در حقیقت خود را بسجود می کند بدان جهت که مسجود او مظهر میل و خواهش نفسانی اوست و شکستن این بتان آدمی را از بت پرستی نجات نمی دهد مگر وقتی که بت اصل را که بت ساز است درهم شکند و شکستن آن تنها بوسیله پیروی از انبیا و اولیا میسر می گردد، در ضمن این تمثیل می گوید که جهنم نیز تجسم نفس و نفسانیت است از آنرو که دوزخ هفت طبقه دارد و آن حاکی است از تعدد و کثرت شئون نفس.

از جمله کسانی که آنها را برای سجده بت نزد پادشاه آوردند زنی بود با طفلی خرد سال که او را در آتشی انداختند تا مادرش بترسد و دل از خدا پرستی بکند، مادر که سوختن طفل خود را می‌دید از ترس و نگرانی می‌خواست که بت را بجهت کند؛ طفل از میان آتش فریاد بر کشید که ای مادر زنها را بت را پرستی و از آتش نه‌راسی که این آتش، دریای رحمت است و این سوختن، با خدا ساختن است و این مردن، بحیات جاویدن رسیدن است، در اینجا مولانا ذوق شهادت و لذت جانبازی خاصان دین را بمنالی از قصه ابراهیم و آتش نمرود بازمی‌گوید و بحثی کوتاه ولی پرمغز پیش می‌آورد متضمن آنکه مرگ گسستن از زندگی نیست و رشته سیر حیات بمردن منقطع نمی‌شود بلکه مرگ خود از مدارج تحول اطوار زندگی است مانند زادن طفل از رحم مادر که انتقال است از ظرفی از ظروف و یا طوری از اطوار حیات بظرف یا طوری دیگر با این تفاوت که طور و ظرف دوم کامل‌تر و تمام‌تر از اولین است همچنانکه زادن رسیدن بفضایی وسیع‌تر و زندگی تمام‌تر است.

گفت و گوی طفل با مادر و سخنان شور انگیز وی در مؤمنان چنان مؤثر افتاد که آتش را بجان استقبال می‌کردند و پروانه وار خویش را بر خرمن آتش می‌زدند و این امر سبب شد که پادشاه ستمگر رسوا گردد و چاره و تدبیرش نتیجه معکوس بدهد و این ثمره و حاصل بد خواهی و ظلم است که آخر دود آن بچشم ظالم می‌رود و رسوا می‌شود چنانکه هر بد کاری ضرر بد کاری خود را می‌کشد، آنگاه مثالی می‌آورد از حکم بن ابی العاص که بر حضرت رسول استهزا می‌کرد و بجزای افسوس و استهزای خود در سید و ازین مقدمه نتیجه می‌گیرد که عیب نیکان جستن، پرده عیب خود دریدن است و عیب پوشی، خود را از عیب جوئی دیگران بدور داشتن است و یکی از وجوه بخشایش و رحمت ایزدی آنست که ما را بعیب خود متوجه کند تا در صدد اصلاح خویش بر آییم و بزاری تمام از خدا بخواهیم تا ما را در رفع معایب و نقائص یاری نماید سپس می‌گوید که ازین زاری و تضرع، گل امید و شادمانی می‌شکند زیرا عاقبت هر سختی آسانی است.

پادشاه که قوت ایمان و قدرت تصرف حق را می بیند با آتش گفت و گو و گله آغاز می کند که چرا مؤمنان را نمی سوزاند و با آتش پرستان موافقت نمی کند، از این گفت و گو چنین بنظری می رسد که مولانا رنگی از آن روایت که اصحاب الاخدود را در شمار مجوسان می آورد بر این قصه افکنده است؛ جواب آتش که من فرمانبر و مسخر اراده خدا هستم، بحث جدیدی پیش می آورد که سابقاً محل اختلاف نظر علماء کلام بوده است و آن اختلاف اشعریان با دیگر فرق است در اینکه تصرف اراده و فعل خدا نسبت به جمیع ممکنات مساوی است و اوست که رأساً و بنحو مباشر مستند جمیع آثار و افعال است و خواص و آثاری که از اشیا بظهور می رسد امور ذاتی نیست و عادتی است که در طبیعت جریان دارد و هر گاه خدا بخواهد اثر مخالف از آنها پدید می آید، او بر این عقیده پافشاری می کند و از عوامل خارجی و احوال درونی مثال می انگیزد تا در ذهن خواننده مرتسم گردد که جز خدا مؤثری در عالم وجود نیست و ضمناً عقیده معتزله و منجمین را که بتولید و تأثیر کواکب معتقد بوده اند رد می کند، بسیاری از بن امثله مأخوذ از قصص قرآن و روایات اسلامی است مثل معجزه هود و عمل موسی با فرعون و قارون و حکایتی از شبیان راعی زیرا این قصه ها که از قرآن کریم بمارسیده و یا مسلمانان بر آنها اتفاق کرده اند نزد مردی مؤمن و معتقد که قرآن را وحی سماوی و تواتر را حجت می داند بمنزله برهان عقلی و دلیل منطقی است که جایی برای انکار باقی نمی گذارد؛ پادشاه با وجود ظهور این آیات و کرامات از کرده نادم نشد و ستم و بیداد را در هم پیوست و درین حال قهر الهی در رسیدن آن منکران بیکبار و همگی در آتش سوختند زیرا بحسب فطرت هم از آتش زاده بودند، بمناسبت نکته اخیر باز مولانا بمسأله جذب جنسیت متوجه می شود و اقسام آن را بشرح و تفصیل باز می گوید و این قصه را پایان می رساند.

لغات
 نسل، زونمودن، سنّت، رگ رگ، نیاز، برج، هم نگی،
 طالع، احتراق، مشتتهتر، رجوم، منقلب رو، غسق،
 اصْبَعَيْن، مُقْبِل، سیاه آبه، صِبْغَةَ اللّٰه، مَنَعُوت، زهانیدن، ابوجهل،
 عیسی دم، مُسَلِّمَان، مُوَكَّل، کَشِش، عَوَان، تَسْخُر، علم مین لَدُن،
 علم لَدُنْی، خنک، دولاب، صَحْن، خُضْر، چشم بند، هوش بند، شَمَن،
 بیگانه رو، مَلِیک دین، سبب، زَلَّت، صِفْر، مَرَّخ، فرق کردن، عاد، هود،
 شیبان راعی، آجَل، آجَلِ طَبِیعی، آجَلِ مَسْمِی، آجَلِ اِخْتِرَامِی،
 دندان زدن، قارون، تسبیح، هاویه، نَشْف، ارکانی، مُنْتَقِی، مُتَّحَف،
 دارالبقا، چشیش، دارِ ضَرْب، تا، زراندد.

مباحث کلی : بی اعتباری نژاد و نسب و اهمیت نسبت و موافقت در کمال ؛ کسی که روش بد می نهد زیانکار است ، کشش نیکان بسوی نیک و انجذاب بدکاران بسوی بدی ، انسان مزوجی از نیک و بدی است ، نیک میراث خدایی است و استحقاق میراث بقرابت است ، مناسبت نیکان با انبیا ، طرح عقیده منجمین در منسوبات کواکب ، آسمان غیب و اختران آن آسمان که جانهای مردان خداست . انبیا و اولیا مغلوب تصرف حق اند ، نور انبیا از جنس نور خداست ، فیضان کمال از حق و بیان اینکه یافتن آن منوط بطلب است ، انجذاب جزو بکمال ، معنی صبغة الله و بیان اینکه دین حق دوری از رنگ حدود است ، نفس مادر همه بتها و خود پرستی منشأ همه شهوات است ، دوزخ تجسم نفس و احوال اوست ، مرگ در راه خدا عین زندگی است و حیات حسی مرگ است در لباس زندگی ، تشبیه مرگ بزادن طفل که نتیجه آن رهایی از تنگنای رحم است ، جهان غیب هست نیست نما و جهان حسی نیست هست نماست ، عیب نیکان جستن پرده خود دریدن است ، عیب ناجستن پرده بر روی عیب خود کشیدن است ، تأثیر زاری و تضرع ، عاقبت دشواری آسایش است ، مرد عاقبت بین ؛ خدا بر کسی رحم می کند که بر مردم رحم دارد ، تصرف حق در ممکنات بدون واسطه و طرح مسأله تولید ، اسباب ظاهری و اسباب غیبی ، رد عقیده منجمین در تأثیر اجرام علوی ، تصرف حق در امور ظاهری و باطنی ، مرگ عارف خوش است ، شهوت بر اهل دین حاکم نیست ، تبدیل ذکر بمرغان بهستی ، طرح مسأله جذب و جنسیت ، بازگشت سخن پاک بحق تعالی ، جذب از ذوق می خیزد ، انواع جنسیت و فرق جذب صادق و کاذب .

شرح ابیات :

یک شه دیگر ز نسل آن جهود در هلاک قوم عیسی رو نمود

ب ۷۴۰

نَسْلٌ : ذُرِّیَّت و فرزندان از پشت یک پدر، زاد و ولد، نژاد .

رو نمودن : پدید آمدن ، ظاهر شدن .

این پادشاه که موضوع این حکایت است ذونواس نام داشت و از ملوک یمن بود و آن پادشاه که موضوع حکایت پیشین است ساخته قصه پردازان و یا خود مولانا است و بنابراین نمی توان تصور کرد که ذونواس از نسل او بوده است و بی گمان مقصود مولانا نژاد و نسب ظاهری او نبوده است ولی او از حیث روح و اخلاقی با اولین شباهت داشت و نزد مولانا اعتبار به نسبت است نه نسب و درین مورد هم نژاد معنوی مقصود اوست نه نسب ظاهری ، این نکته را وی در دفتر ششم بصراحت اظهار کرده است :

هست اشارات محمد المراد	کای گشاد اندر گشاد اندر گشاد
صد هزاران آفرین بر جان او	بر قدم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش	زاده اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد و هری با از ری اند	بی مزاج آب و گل نسل وی اند
شاخ گل هر جا که روید هم گلست	ختم مل هر جا که جو شد هم ملست

ب ۱۷۴-۱۷۸

گر خبر خواهی ازین دیگر خروج سوره بر خوان و السَّما ذات البروج

ب ۷۴۱

و السَّما ذات البروج : قرآن کریم (البروج ، آیه ۱) .

سُنَّتِ بَدَ گز شه اول بزاد این شه دیگر قدم در وی نهاد

ب ۷۴۲

سُنَّت: راه و روش خواه نیکک یا بد؛ اصطلاحاً روش معمول در دین بدون آنکه واجب باشد، آنچه پیغمبر (ص) بر عمل آن مواظبت فرموده و گاهی ترك نموده است.

هرک او بنهاد ناخوش سنّتی سوی او نفرین رود هر ساعتی

ب ۷۴۳

ناظر است بمضمون حدیث: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يُنْقِصُ مِنْ أَجورِهِمْ شَيْئٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يُنْقِصُ مِنْ أَجْزَارِهِمْ شَيْئٌ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵.

تا قیامت هرک جنس آن بدان در وجود آید بود رویش بدان
رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلاق می رود تا نفخ صور

ب ۷۴۵، ۷۴۶

رَگ رَگ: رشته آب همراه رشته دیگر، رَگ آب: زه کوچک آب در قنات که بسر چشمه و کلاه آب (در اصطلاح مقنیان) می رسد و مقنی همان رشته را می گیرد تا بمنبع برسد، زه آب بنحو کلتی خواه در قنات یا زمین آب خیز، مجازاً، حق و باطل.

نَفْخِ صور: دمیدن اسرافیل در صور و کرنای که علامت رستخیز است و مردگان بدان آواز زنده می شوند و از گور بر می خیزند. مأخوذ است از آیه شریفه: وَنُفِخُ فِي الصُّورِ فَاجْمَعْنَاهُمْ جَمْعًا. (الکهف ۹۹) و نظائر آن.

حق و باطل و صفات و اصول نیکک و بد پهلو پهلو و برابر هم در جهان موجود و جاری است اما اهل حق بسوی حق و اهل باطل به باطل می روند و نیکان از سنتها و آیینهای نیکک و بدان از روشها و کیشهای نکوهیده پیروی می کنند زیرا هر یک

بسوی جنس خود می‌شتابند و جذب جنسیت همچنانکه میان انسانی با انسان دیگر وجود دارد ما بین انسان و معانی و اوصاف هم موجود است فی‌المثل یکی شاهنامه فردوسی را می‌خواند و شجاعت و دلآوری می‌آموزد و آنچه به آیین و ساز جنگ ارتباط دارد می‌پسندد و از بر می‌کند و دیگری نصایح و پندهای حکیمانه آنرا بر می‌گزیند و بر آنگونه سخن آفرین می‌گوید زیرا انتخاب هر کس مناسب ذوق و سلیقه و صورت نفسانی اوست و آن کشش درونی درین انتخاب ظاهر و ممثل می‌شود. و می‌توانیم بگوییم که حق و باطل مانند رگ آب شیرین و شور که از زمین می‌زهد در هر باطنی موجود است بدان جهت که هر انسان مرکب از جهت و خوب و امکان و عوامل کمال و نقص است و این سنتی است الهی که تاقیامت باید ادا می‌ماند.

نیکو انرا هست میراث از خوش آب آن چه میراثست آوزرثنا الکتاب

ب ۷۴۷

اشاره است به آیه شریفه: **ثُمَّ آوزرثنا الکتاب الذین اصطفینا** مین عبادنا. (فاطر، آیه ۳۲) که بگفته مفسرین مقصود از کتاب، قرآن با مطلق کتب سماوی است و وراثت بمعنی رسیدن حکم است به بنده گان گزیده حق و با انتقال آن از ام پیشین به امت حضرت رسول اکرم (ص) و صوفیان می‌گویند که استحقاق وراثت مبتنی است بر این که وارث قرابت نسبی یا سببی با میراث گذار داشته باشد و از این اصل نتیجه می‌گیرند که مردان حق و اولیا فرزندان و پیوستگان روحانی و معنوی پیغمبران اند و این میراث، معرفت و احکام الهی است که صورت آن قرآن و دیگر کتب آسمانی است و این وراثت، استحقاق و شایستگی مظهریت و تحمل بار امانت معرفت است، مولانا نیز بمعنی اخیر توجه دارد چنانکه ابیات بعد، این احتمال را تأیید می‌کند و بنابراین، بیت مذکور را بدین صورت می‌توان توجیه کرد که مردم نیک و صالحان از آب شیرین حکمت انبیا و معرفت الهی ارث می‌برند و این وراثت بمناسبت جنسیت و اتصال معنوی

است که با پیغمبران دارند و در حقیقت فرزندان جان آنها هستند و همین معنی مستفاد است از آیه شریفه: *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الْبَخِ*. جمع: تیدان شیخ طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ۴۷۲: تفسیر امام فخر رازی: طبع آستانه، ج ۷، ص ۴۶، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، بیان السعادة، چاپ ایران، ج ۲، ص ۱۶۱.

شد نیاز طالبان از بنگری شعله از گوهر پیغمبری
شعله با گوهران گردان بود شعله آن جانب رود هم گان بود
نور روزن گیرد خانه می دود ز آنکس خور بر جی بی جی می رود

ب ۷۵۰-۷۴۸

نیاز: حاجت و فقر: حس احتیاج شدید نسبت با امری مطلوب و محبوب؛ قول و یا عملی حاکی از حاجت شدید و درد طلب و بدین معنی مقابل: ناز است و آن حرکات و اشاراتی است حاکی از بی نیازی و استغنا، هدیه و تحفه که سالک برای شیخ می برد.

برج: در اصطلاح منجمان قسمتی است از فلک محصور میان دو نیمه از دو دایره از شش دایره بزرگ بر فلک البروج، (کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: برج). می خواهد بگوید که این سوز و درد طلب که در جان طالبان حقیقت زبانه می زند شعله آتشی است که از جان پیغمبران مشتعل شده است زیرا آنان که طالب اند با حقیقت نبوت پیوسته اند و اصل طلب و خدا جویی و پژوهش حق پیغمبران بوده اند که پیوسته روی در خدا آورده و بزاری و ابتهال تمام جویای وصول و لقای وی بوده اند آنگاه می گویند که اگر آتشی را بگیریم شعله و زبانه آتش در پی آن گردان می شود و یا نور خورشید محل خود را تغییر می دهد از آن جهت که آفتاب بر فلک گردانست و از برجی دیگر می رود همچنین طالبان و

خواستاران جمال لم یزلی دست در فترک انبیا زده اند و بر پی ایشان می روند و این پیروی، نمودگار جنسیت و خویشاوندی معنوی است.

هر کرا با اختری پیوستگیست	مرورا با اختر خود هم تگیست
طالعش گر زهره باشد در طرب	میل کلتی دارد و عشق و طلب
ور بود میریخی خون ریز خو	جنگ و بهشتان و خصومت جویداو

ب ۷۵۱-۷۵۳

هم تگی : شرکت با چیزی در دیدن ، هم گامی ، مجازاً ، مناسبت .

طالع : جزویست از منطقه البروج که در وقت مفروض بر افق شرقی باشد یعنی بر طرف شرقی افق حقیقی پس اگر آن وقت زمان ولادت شخصی بود آنرا طالع آن شخص گویند و اگر در اول سال شمسی بود آنرا طالع سال گویند و اگر وقتی دیگر بود آنرا بان وقت اضافه کنند (شرح بیست باب از ملام مظفر گنابادی).

بعقیده منجمان پیشین هر یک از ستارگان بر خوبی و حالتی و بر جماعتی از مردم و بویها و طعمها و رنگها و اماکن دلالت دارد و این امور را « منسوبات کواکب » می نامند مثلاً زهره دلالت دارد بر نیک خوبی و خوش منشی و گشاده رویی و طیبیت و عشق و شهوت و رزیدن و دوست داشتن سرود و لهو و بازی . مریخ دلالت دارد بر آشفتگی رای و جاهلی و منهوری و بدی و سبکی و ناپاکی و دلیری و لجوجی و خصومت و جنگ و دروغ و غمنازی و غضب و فتنه توختن . مولانا درین ابیات مثالی از ارتباط مردم با کواکب طالع خرد بیان می کند و آنرا بر جذب جنسیت دلیل می آورد . برای اطلاع از عقاید منجمان در منسوبات کواکب ، جمع : التفهیم ، طبع طهران ، ص ۳۹۲-۳۶۷ ، نفائس الفنون ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۴۲ .

اخترانند از ورای اختران	که احتراق و نحس نبود اندر آن
سایران در آسمانهای دگر	غیر این هفت آسمان مشتتهتر
راسخان در تاب انوار خدا	نی بهم پیوسته نی از هم جدا

هرک باشد طالع او آن نجوم نفس او کُفّار سوزد در رُجوم
خشم میریخی نباشد خشم او مُنْقَلِبُ رَوْ غَالِب و مغلوب خو

ب ۷۵۸ - ۷۵۴

احتیراق : قران آفتاب با یکی از خمسه متحیره (زحل ، مشتری ، مریخ ، زهره ، عطارد) (شرح بیست باب از ملام مظفر گنابادی) نیز ، جمع : ب ۶۶ .
مُشْتَهَر : دارای شهرت ، نامور ، اسم فاعل است از اشتهار که مطابق تلفظ پارسیان در بعضی از صیغ اسم فاعل ، بفتح حرف ما قبل آخر بکار رفته است . نظیر : کافر ، مجاور :

دنیا خطر ندارد یک ذره سوی خدای داور بے یاور
زدیک او اگر خطرش هستی یک شربت آب کی خوردی کافر

دیوان ناصر خسرو ، ص ۱۴۸

شی مشک رنگ و درازو مجاور چو زلفین و میعاد هجران دلبر

همان مأخذ ، ص ۱۴۹

رُجوم : جمع رَجْم بمعنی پراندن و پرتاب کردن سنگ . استفاد است از آیه شریفه : *وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ . (المذکک ، آیه ۵) .*

مُنْقَلِبُ رَوْ : بازگردنده بعقب ، وارونه رو ، کژ رو ، مجازاً ، روی در انحطاط دارنده . و این تعبیر مناسبتی با اصطلاح منجمین ندارد که اولین برج هر فصل را « مُنْقَلِبِ » می نامند ، ممکن است ناظر باشد به اصطلاح « راجع ، عاکس » در صفت خمسه متحیره . التفهیم ، طبع طهران ، ص ۷۸ .

این اختران عبارت اند از جانهای اولیا و مردان حق و آسمانها ، مراتب ظهور آنهاست که در این افلاک ظاهری شوند و در انوار الهی مستغرق اند و کافران را بنور خود می سوزند و خشم ایشان برای خدا و در راه اجرای حق و عدالت است

و از سر هوای نفس نیست و مانند غضب و حمیت پهلوانان میدان حس، سبب پستی و بازگشت بدرجات نازله اخلاق زشت نمی شود که بظاهر قوی و غالب در نظر می آیند و در واقع مغلوب هوی و آرزوهای خویش اند، آسمانها و آفتاب غیب را مولانا بار دیگر در مثنوی مطرح کرده است. ج ۱، ب ۲۰۳۵ بیعد. در باره تفاوت گله و خشم مردان خدا با گله و خشم دیگران. جمع: مثنوی، ج ۴، ب ۷۷۵ بیعد.

و بعضی از شارحان مثنوی گفته اند که مراد از اختران، اولیای کمال اند و آسمانها، دوائر عروج و نزول آنهاست و یا آنکه اختران، اسماء و صفات الهیه اند و هفت آسمان، مراتب ظهور حق است از وحدت و عالم عقول و نفوس ناطقه و نفوس منطبعة و مثال مقید و مطلق و اعیان موجودات که مجموعاً هفت است. شرح ولی محمد اکبر آبادی.

نور غالب ایمن از نقص و غسقی در میان اصْبَعَيْنِ نور حق
ب ۷۵۹

غَسَقِ: تاریکی شدید.

اصْبَعَيْنِ: تثنیه اصْبَع است بمعنی انگشت. این تعبیر مأخوذ است از حدیث: *ان قلوب بنی آدم کسها بین اصْبَعَيْنِ مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصْرَفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ*. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۶.

جان انبیا و اولیا را بنور تشبیه می کند بلحاظ آنکه مایه معرفت و هدایت می بخشد و مردم در تاب آن نور، راه خدا را باز می جویند و آن نوری است که تاریکی بر آن غلبه نمی کند و هرگز بکمی نمی گراید و ایمن است از کاست و تیرگی و غالب است بر ظلمت درون ولی این نور در عین غالبیت، مغلوب تصرف حق است و در خدا فانی است و هر چه می کند باشارت حق می کند، این نکته را از

روی تشبیه بچیزی که میان دو انگشت قرار گیرد بیان فرموده است . شارحان مثنوی « اِصْبَعَيْنِ » را به صفات جلال و جمال تفسیر کرده‌اند و آن نیز بی مورد نیست .

مُقْبِلَانِ بَرْدَاثْتَه دَامَانِهَا	حَقِّ فُشَانْدِ آن نُوْر رَا بَر جَانِهَا
رُوِي از غَيْرِ خُدَا بَر نَافْتَه	وَأَنْ نِيْثَارِ نُوْر رَا او يَافْتَه
زَآن نِيْثَارِ نُوْر بِهِي بَهْرَه شَدَه	هَر كَرَا دَامَانِ عَشْقِي نَابُدَه

ب ۷۶۲ - ۷۶۰

مُقْبِل : نيك بخت .

اشاره است به حدیث : اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی خَلَقَ خَلْقًا خَلَقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَاَلْتَمٰی عَلَيْهِمْ مِّنْ نُّوْرِهٖ فَمَنْ اَصَابَهٗ مِنْ ذٰلِكَ النُّوْرِ اهْتَدٰی وَمَنْ اَخْطَاهُ ضَلَّ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۶ . مقصود آنست که فیض حق پیوسته و دائم است ولی شرط یافتن آن ، طلب و عشق است و کسی که عشق و طلبی ندارد و خود را مستعد انوار فیض نمی کند بی بهره می ماند درست و راست مانند کسی که در زیر درخت میوه دار باشد و باغبان شاخه های درخت را می تکاند و میوه بزیر می افشاند ، این چنین کس اگر دامن خود را بزیر شاخ گیرد میوه در دامنش می ریزد و با دامن پُر از باغ بیرون می رود و اگر گاهی کند و دامن برنگیرد با دست و دامن تهی از باغ خارج می شود ، این سخن ما را متنبه می سازد که نباید بامید دوام فیض در گوشه ای بنشینیم و دست از طلب و کار بکشیم زیرا تا عشق که سرمایه کامیابی است از درون ما سر نرند از فیض حق بهره ور نخواهیم شد . این ابیات بمنزله توضیح و بیان و تعریف نور حق و کیفیت وصول آن بجان طالبان است .

جُزُوْهَا رَا رُوِيهَا سُوِي كُنْت	بَلْبَلَانِ رَا عَشْقِي بَازِي بَا كُنْت
------------------------------------	--

ب ۷۶۳

حکما می‌گفتند که میل طبیعی میان اجزاء عناصر و مراکز آنها وجود دارد و بدین جهت سنگ را که هوا پرتاب می‌کنیم بزمین بازمی‌آید و آب که تبخیر می‌شود هوا بالای رود و بر این اصل مبتنی است جمله معروف: *الجزءُ یسبیلُ اِلی الکلِّ*. مولانا این قاعده را برای تأیید جذب جنسیت آورده است، مصراع دوم تعبیری شاعرانه است.

گاو را رنگ از برون و مرد را از درون جو رنگ سرخ و زرد را
رنگهای نیک از خم صفاست رنگ زشتان از سیاه‌آبه جفاست
صبغة الله نام آن رنگ لطیف لعنة الله بوی آن رنگ کبیف

ب ۷۶۶ - ۷۶۴

سیاه آبه: آبی آمیخته بلای و لژن، آبی که بوسیله کندن چوبی دراز از باتلاق و النگها جاری می‌کنند و آن آب معمولاً گوارا نیست. در حدود کرج آنرا سیاه‌آب می‌گویند.

صبغة الله: مقتبس است از آیه شریفه: *صبغة الله و من احسن من الله صبغة*. (البقرة، آیه ۱۳۸) که مفسرین آنرا به توحید و اسلام و دین خدا و فطرت و حجت خدا تفسیر کرده‌اند و صوفیان می‌گویند که آن رنگ بے رنگی است یعنی عدم تقید نسبت بهادات و تلقینات که مصنوع بشر است و نهاده حق نیست و در مرتبه اشباح، این رنگ آثار توفیق و در مرتبه ارواح و سرائر، انوار تحقیق است. جمع: لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۳۸۲، ۳۸۷، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۱، ص ۷۵۳ - ۷۵۲ بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۸۱.

بعقیده مولانا قیمت و امتیاز انسان بصفات و اخلاق نیک و دوری از قید و تعصب است و نژاد و گوهر و خورن و رنگ سفید یا سیاه موجب امتیاز

او نمی‌شود و این‌امور که زاده اقلیم و محیط و نیز غیراختیاری است نباید مردم را از یکدیگر جدا سازد و تفاوتی در حقوق بوجود آورد، این مطلب را بصراحت در مثنوی ج ۱، ب ۲۸۹۴ بعد بیان فرموده است و ما در آن باره سخن خواهیم گفت، مولانا قرن‌ها پیش از مردم امروزین الغای امتیازات نژادی را عنوان کرده و بر این امتیازات ریشخند زده است. این ابیات نیز ناظر بهمین است که اگر حیوانات را از روی رنگ می‌شناسیم و ارزش می‌دهیم، بشر را با آنها نباید قیاس کنیم زیرا تمایز و تفاضل افراد بشر بامور معنوی است از قبیل اعتقاد پاک و اخلاق نیک و بیرنگی که صفت خدایی است نه قد و قامت و رنگ پوست.

آن جهودِ سگِ بین چه رای کرد پهلوی آتش بنی بر پای کرد

ب ۷۶۹

یهود خدا پرستانند و هرگز بتا پرست نبوده‌اند ولی در قصهٔ اصحاب - الاخدود اختلاف است که آنها را یهود در آتش افکندند و یا آنکه پادشاهی بت پرست بود که ایشان را با آتش می‌سوزانید تا از دین خود که یکتا پرستی بود مگر باز گردند چنانکه بعضی گفته‌اند که اصحاب الاخدود عیسوی بوده‌اند و بعضی روایت کرده‌اند که آنها دسته‌ای از مجوس بوده‌اند. ظاهراً مولانا روایات را بهم آمیخته و پادشاه یهود نسبت داده است که پهلوی آتش بتی نهاد و عیسویان را بپرستش آن دعوت کرد. برای اطلاع از اقوال مفسرین در بارهٔ اصحاب الاخدود، ج ۱، جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۳۰ ص ۷۴ - ۷۲.

چون سزای این بتِ نفس او نداد از بتِ نفسش بتی دیگر بزاد
مادرِ بنها بتِ نفسِ شماست ز آنک آن بت ما رو این بت از دهاست
آهن و سنگست نفس و بت شرار آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ و آهن ز آب کتی ساکن شود آدمی با این دو کتی ایمن بود

ب ۷۷۴ - ۷۷۱

غریزه حبّ ذات و خود خواهی قوی ترین غرائز انسانی است و همین غریزه در همه غرائز و آرزوها و شهوات پنهان و آشکار وجود دارد و حقیقت امر آنست که انسان هر چیزی را که می خواهد بحکم این غریزه می خواهد، اگر مال است برای آن مطلوب است که وسیله ای است برای رسیدن بزندگی خوشتر و بهتر و اگر شهوت جنسی است برای نیل لذتی است که این غریزه، خوشی و التذاذ خود را در آن یافته است و حبّ جاه و ریاست طلبی خود ظهور بی پرده و آشکار این غریزه ثابت و ریشه دار است، غضب و خشم و حسد و بخل و دیگر غرائز ناپسند نیز از آن سرچشمه می گیرد زیرا دفع مضرت بهر صورت که باشد خواه بشکل کینه جوئی و بد سگالی یا نگهداری مال و منع حقوق دیگران در نتیجه برای حفظ منفعتی است که بخود انسان بازمی گردد و اگر نیک بنگریم آدمی خود را دوست می دارد و هر کس یا چیزی را که بدان عشق می ورزد برای آنست که عکس امید و آرزوی خود و منفعت خویش را بر آن چیز یا در آن کس یافته است پس محبوبیت و مطلوبیت اشخاص و اشیا، سایه و انعکاس غریزه حبّ ذات است و اگر آدمی در دفاع از حقوق و یا حفظ منافع دیگران می کوشد از آن جهت است که آنها را عاید بخود می پندارد و بنا بر این می توان گفت که محبوبیت و مطلوبیت، نوعی از انبساط و گسترش حبّ ذات و خود-خواهی است و چون این غریزه بنحو مؤکد و شدید با امری تعلق گیرد تمام همت و اراده انسان بدان امر متوجه می گردد و آن را بر همه چیز رجحان می دهد و گاه نسبت بدان خشوع و فروتنی از حد می گذرانند و پرستش آغاز می کند، با نظر دقیق خدا پرستی عامّه مردم نیز خود پرستی است بدان سبب که خدا را برای حفظ منافع و رسیدن به آمال و آرزوها و یا دفع مضرت و زیانهای مادی و معنوی (واقعی و خیالی) می پرستند و پرستش آنها در حکم معاوضه و تجارت است و هم از آغاز، بشرخدایان را بتصور جلب منفعت و دفع ضرر پرستیده

و خدایان متعدد فرض کرده است پس می‌توانیم بگوییم که معبود اصلی و بت حقیقی نفس و خودی انسان است ولی این بت بحکم مقدماتی که بیان کردیم بت آرای و بت‌نگر نیز هست و مادر همه بتهاست که ما آنها را می‌پرستیم و اوست که هر آن، چیزی را در چشم ما می‌آراید و بپرستش آن وای دارد و از اینرو مولانا می‌فرماید که چون پادشاه جهود نفس را نکشته و بسزای خود رسانیده بود از بت نفس که معبود راستین وی بود بت دیگر پدید آمد و سپس نفس را بسنگ و آهن که در گذشته وسیله آتش افروختن بوده و بتان شهوات و آرزو را بجرقه و شرار آتش تشبیه کرده است تا ما متوجه شویم که ماده فساد اصلی نفس و خود خواهی است و درصدد علاج و چاره برآیم، این مضمون را مولانا بصورت دیگر در دفتر دوم مخرج فرموده است. مثنوی، ج ۲، ب ۷۷۶ بعد. با احتمال قوی این ابیات تفسیر و توضیح این آیه شریفه است:

اَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْإِلَهَ هَوَاهُ . (الفرقان، آیه ۴۳).

بت سیاه‌آبه است در کوزه نهان	نفس هر آب سیه را چشمه دان
آن بت منحوت چون سیل سیاه	نفس بت‌نگر چشمه بر شاه راه
صد سبورا بشکند یک پاره سنگ	و آب چشمه می‌ز هاند بی درنگ
بت شکستن سهل باشد نیک سهل	سهل دیدن نفس را جهلست جهل

ب ۷۷۸ - ۷۷۵

منحوت: تراشیده، اسم مفعول از نَحَت بمعنی تراشیدن. استفاد است از آیه شریفه: اَتَعْبُدُونَ مَا تَنْسُحُونَ. (الصافات، آیه ۹۵).

ز هاندن: زاییدن، روان و جاری کردن، درین جمله «آب» مفعول و «چشمه» فاعل و مسند الیه است.

مثال دیگر است برای آنکه خود خواهی اصل پرستش بتان آرزو و آمال است و نفس، بت بزرگ و پُربیخ و ریشه و نامحدود و صورت آرزو، بت کوچک و محدود است و قطع تعلق از این شهوات بت‌هایی تا آنگاه که نفس بت‌نگر بر کار است

چندان سود بخش نیست بجهت آنکه می‌توان دل‌بستگی را از مطلوب خاصی برید چنانکه آرزوهای آدمی باختلاف احوال صورت خود را عوض می‌کند ولی تا نفس رام نشود اصل و ریشه تعلق پایدار است و مطلوبی دیگر می‌تراشد، تعبیر «منحوت» بمناسبت آنست که این بتها را انسان خود می‌تراشد و می‌سازد و بدین‌جهت خدایان و بت‌های او در احوال مختلف و مراحل عمر بصورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شوند و نقش ثابتی ندارند.

صورتِ نفس از بجویی ای پسر قصهٔ دوزخ بخوان با هفت در

ب ۷۷۹

ناظر است بمضمون آیه شریفه: *وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ. لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ.* (الحجر، آیه، ۴۳، ۴۴) که آنرا مفسرین بهفت طبقهٔ جهنم و یا هفت قسمت از مرکز آن تفسیر کرده و نام آنها را آورده‌اند و بعضی آنرا عبارت از هفت خلق زشت و پست (حرص، شره، حقد، حسد، غضب، شهوت، کبر) دانسته‌اند و بعضی آنرا به حواس پنجگانه، ظاهر و وهم و خیال تأویل نموده‌اند و سلطانعلی‌شاه گنابادی آنها را عبارت می‌داند از: هیولای اولی، امتداد جسمانی (جسم تعلیمی) طبع عنصری، مادهٔ مجادی، مادهٔ نباتی، مادهٔ حیوانی، مادهٔ انسانی. که طبقات هفت‌گانهٔ زمین‌اند. و بحر العلوم در شرح خود بر مثنوی می‌گوید که هفت‌اعضای انسانی است بدینگونه: دهان، آلت تناسل، دست، پای، چشم، گوش، قلب صنوبری. جمع: تفسیر ابوالفتح، طبع ایران، ج ۳، ص ۲۴۱، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۵، ص ۴۰۲، تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۲، ص ۴۰۰، بیان السعادة، طبع ایران: ج ۱، ص ۴۰۴، شرح بحر العلوم، چاپ هندوستان، ج ۱، ص ۵۹.

مقصود مولانا آنست که دوزخ تجسم نفس و احوال اوست و همچنانکه دوزخ را درها و درکات متعدد است نفس را هم شئون و اطوار مختلف است

و هر دم بشکلی و صورتی در می آید و برای آنکه این درها بسته شود چاره‌ای جز کشتن نفس از طریق ریاضت و منابعت انبیا و اولیا وجود ندارد، این نکته را در ابیات بعد توضیح می‌فرماید.

دست را اندر آحمد و احمد بزن ای برادر واره از بوجهل تن

ب ۷۸۲

ابوجهل : عمرو بن هشام بن المغیره المخزومی است از دشمنان و منکران سر مخت اسلام و حضرت رسول اکرم (ص) که در وقعه بدر کبری، سال دوم هجرت بقتل رسید، عموی او ولید بن المغیره المخزومی از حکام و قضاة عرب ملقب به « العدل » نیز با اسلام مخت مخالفت می‌ورزید و او مانوی بود، ابوجهل کنیه‌ای است که مسلمانان عمرو بن هشام را بدان می‌خواندند و قریش او را ابوالحکم می‌گفتند. سیره ابن هشام، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۵۸، ۳۸۹، ۳۹۸، المحبّر، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۶۷، ۱۶۰، ۱۳۲.

اندر آ و آب بین آتش مثال از جهانی کآتش آتش مثال

ب ۷۸۲

مرگ و شهادت در راه حق را تمثیل کرده است به آبی در صورت آتش و زندگانی حسی و عالم مادی را به آتشی در شکل آب از آن جهت که ظاهر شهادت مرگ و حقیقت آن، حیات جاوید است و صورت زندگانی حسی و جهان مادی، خوش و حقیقت آن، ناخوشی و آلام است.

این تمثیل را مولانا بصورت حکایت و بنحو مفصل‌تری در دفتر پنجم (ب ۴۲۰ بعد) می‌آورد و آن مأخوذ است از احادیث مربوط بظهور دجال، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۴۹. نیز، ب ۳۷۳

مرگ می‌دیدم گه زادن ز تو سخت خورم بود افتادن ز تو
چون بزادم رستم از زندان تنگ در جهانی خوش‌هوای خوب رنگ

من جهان را چون رحیم دیدم کنون چون درین آتش دیدم این سکون
اندوین آتش دیدم عالمی ذره ذره اندرو عیسی دمی
ب ۷۹۴ - ۷۹۱

عیسی دم : صفت ترکیبی است یعنی از حیث تأثیر نفس مانند عیسی ،
زیرا او بتأثیر نفس ، مردگان را زندگی می بخشید و بیماریهای سخت را علاج
می نمود .

مقایسه می کند مرگ را که ولادت در جهانی دیگر است بزادن طفل از
زهدان مادر از آن جهت که جنین بوسیله زادن از تنگنای رحم خلاص می شود
و آدمی نیز بوقت مرگ از عالم حس که زندانی تنگ است نجات می یابد و
بنابراین ، عالم حس مانند رحم است و مرگ سبب رهایی و آزادی است برای آنکه
در عالم غیب تنگی و سختی وجود ندارد و آسایش در آسایش است . این مضمون
را بتفصیل در دفتر سوم ملاحظه کنید . ب ۳۵۱۷ بعد . تمثیل عالم برحم و
مرگ بزادن ، نیز همان دفتر ، ب ۳۵۵۵ بعد .

نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات
ب ۷۹۵

جهان غیب محسوس نیست و بسیزی از مردم در وجود آن شک دارند
ولی در واقع موجود است و جهان حس ظهور آن عالم است و مدد بقا از آن
جهان می گیرد پس بظاهر معدوم و درحقیقت موجود است و جهان حس از
آن جهت که بحواس ظاهر ادراک می گردد موجود می نماید ولی وجود آن سایه و
فرع وجود عالم غیبی است و در معرض فنا و زوال است و پیوسته تغییر می پذیرد
و براین فرض نمود جهان غیب است و درحقیقت موصوف به نیستی است .
این مضمون در ذیل : بیت ۶۰۱ نیز گذشت .

اندر آید ای مسلمانان همه غیر عذاب دین عذابست آن همه

ب ۸۰۱

مُسْلِمَان : درین بیت یعنی مؤمن و قائل بتوحید و یا کسی که حکم الهی را منقاد است استعمال شده و معنی خاص و متداول آن (پیروان دین اسلام) مقصود نیست چنانکه « مسلمون » بهمین معنی است در آیه شریفه : وَ وَصَّيْ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَاتَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ . (البقرة ، آیه ۱۳۲ ، نیز آیه ۱۳۳ ، ۱۳۶) و (آل عمران ، آیه ۵۲) .

بی مَوَکَل بی کشیش از عشق دوست ز آنک کشیرین کردن هر تلخ از دوست

ب ۸۰۵

مَوَکَل : گماشته دیوان ، مأمور اجرای حکم دیوانی .
کَشِيش : اسم مصدر است از کشیدن بمعنی عام و متداول آن نه بمعنی عرفانی و جذب درونی . عشق مشکلات را آسان و تلخها را بشیرینی بدل می کند و این واضح است و شاید مقصود این باشد که دوست یعنی خدا مصائب و تلخها را سهل و شیرین می سازد و براین امر قادر است .

تا چنان شد کان عوانان خلق را منع می کردند کانش در مِیَا

ب ۸۰۶

عَوَان : سرهنگ دیوان و مأمور اجرای دیوان قضا و حِسْبَت . و آن باحتمال قوی مخفف اعوان است بمعنی یاران که اصطلاحاً اطلاق می شده است بر مأمور اجرای حکم دیوان و لفظ « اعوان » بدین معنی در متون عربی بکار می رفته و پارسیان حرف اول را حذف کرده اند برقیاس : شیکال ، مخفف اشکال و عربی مخفف اعرابی و سپس آنرا بر عوانان و نیز آعونه جمع بسته اند ، برای تفصیل بیشتر ، جمع : معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۲۰ .

آن دهان کز کرد و از تسخیر بخواند هر محمد را دهانش کز بماند

ب ۸۱۲

تَسْخِرُ : مخفف تَسْخِرُ است (بتشدید را) که در عربی معنی استیزا و مسخره کردن می‌دهد. مطابق روایت غزالی که ما درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران : ص ۱۰) نقل کرده‌ایم این پلیدك حکم بن ابی العاص بن اُمیّه عموی عثمان بن عفان خلیفه سوم و پدر مروان خلیفه اموی بود ؛ بلاذری این قصه را مفصل تر آورده است بدینگونه : اِنَّ الْحَسَكَمَ بْنَ ابِي الْعَاصِ بْنِ اُمِيَّةَ عَمِّ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانِ بْنِ ابِي الْعَاصِ بْنِ اُمِيَّةَ كَانَ جَارَ الرَّسُولِ اللهِ (ص) فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ اَشَدَّ جِيرَانِهِ اِذْ لَمْ يَكُنْ فِي الْاِسْلَامِ وَكَانَ مَغْمُوصاً عَلَيْهِ فِي دِينِهِ فَكَانَ يَمُرُّ خَلْفَ رَسُولِ اللهِ فَيَتَغَمِزُ بِهِ وَيَحْكِيهِ وَيَخْلِجُ بِيَا نَفِيهِ وَفَمِهِ وَاِذَا صَلَّى قَامَ خَلْفَهُ فَاَشَارَ بِاَصَابِعِهِ فَبَقِيَ عَلَيَّ تَخْلِجِهِ وَاَصَابَتُهُ خَبَلَةً .

انساب الاشراف ، طبع قدس ، ج ۵ ، ب ۲۷ .

باز آمد کای محمد عفو کن ای ترا اللطاف وعلیم من لدن

ب ۸۱۳

عِلْمٍ مِنْ لَدُنْ ، علم لدنی : علمی است که از طریق کشف والهام حاصل شود . مقابل : علم مُكْتَسَب (علم کسبی و آن علمی است که بوسیله ترتیب مقدمات فکری و یا از طریق حواس بدست آید .) و این تعبیر مأخوذ است از آیه شریفه : وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا . (الکهف ، آیه ۶۵) جمع : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۵ ، ص ۷۳۸ .

چون خدا خواهد که پرده کس درد می‌لش اندر طعنه پاکان برود

ب ۸۱۵

عیب جویی و طعنه زدن حاکی است از کیفیت تشخیص انسان نسبت

بامری یا شخصی که او را ناپسند می‌دارد و بنابراین کسی که بر مردم پاك و مردان خدا طعنه می‌زند پرده از روی باطن خود برمی‌گیرد و بد نیستی و سوء تشخیص خود را آشکار می‌سازد و بدنام و رسوا می‌شود نظیر آن : مثنوی ، ج ۵ ، ب ۹ بیعد .

ور خدا خواهد که پوشد عیبِ کس کم زند در عیبِ معیوبان نفس
ب ۸۱۶

عیب جوی صفتی است که آدمی را مبغوض و دشمن روی می‌سازد و مردم را بدشمنی برمی‌انگیزد زیرا هر کسی احتمال می‌دهد که مرد عیب‌جوی معایب و نقائص او را نیز روزی بر زبان آرد و از اینرو عیب‌جویان در معرض آن قرار می‌گیرند که دیگران عیب آنها را جست و جو کنند و در این صورت عیب آنها نیز پوشیده نمی‌ماند علاوه بر آنکه عیب‌جوی خود صفتی نکوهیده و ناپسند است که بالطبع در اظهار عیب دیگران بظهور می‌رسد .

چون خدا خواهد که مان یاری کند میلِ ما را جانبِ زاری کند
ب ۸۱۷

زاری و تضرع از دیدن نقص و فقدان کمال منبث می‌گردد و در واقع حسّ احتیاج است که سبب تضرع می‌شود و غریزه خویشین دوستی و خود - خواهی در این حالت انسان را بکوشش در رفع نقص و نیل بکمال وای دارد و غفلت از کمبود فضیلت و یا اعتقاد بوجود آن ، موجب آن است که انسان در صدد تکمیل نفس خود نباشد بنابراین می‌توان گفت که دیدن نقص خود و زاری کردن بدرگاه خدا اعانتی است که حق تعالی نسبت ببندگان خود می‌کند .

ای خُنُکُ چشمی که آن گریانِ اوست وی همایون دل که آن بریانِ اوست
ب ۸۱۸

خُنُکُ : خوش ، در مورد چشم معنی شادی و سرور نیز می‌دهد مانند :

اَقْرَأَ اللهُ عَيْنِي بِكَ وَ قَرَّتْ عَيْنِي وَ قَرَّةُ الْعَيْنِ (بمعنی فرزند) در زبان عربی بمناسبت آنکه عامه معتقد بوده‌اند که اشکی که از شادی فرو می‌ریزد سرد است و اشکی که از اندوه و غم جاری می‌شود گرم و سوزان است. جمع: محیط‌المحیط در ذیل: قرّ.

در این بیت مقصود، اشکی است که از شوق لقای خدا ریزان باشد بدان جهت که شوق نتیجه محبت و عشق است که آن بعقیده مولانا محرک اصلی عالم وجود و مکمل نفس سالک است.

آخر هر گریه آخر خنده‌ایست مردِ آخر بین مبارک بنده‌ایست
ب ۸۱۹

چون گریه و زاری از رؤیت نقص برمی‌خیزد که آن آدمی را بطلب کمال می‌کشاند بنابراین عاقبت آن، مسرت و شادمانی است که از حصول مراد بدست می‌آید علاوه بر آنکه احوال و شئون حیات هیچیک پایدار نیست و خوشی و سختی متعاقب یکدیگر در می‌رسد و پایان رنج بناچار راحت است و این مطلبی است که مولانا بازم بدان اشاره می‌کند (مثنوی ج ۳، ب ۲۷۶۲ بعد).

مصراع دوم اشاره است بفایده و ثمره عاقبت بینی در هر امری که نتیجه آن فریب ناخوردن و زیان نادیدن است زیرا نظر داشتن بر عاقبت و پایان کار اثر و زاده عقل سلیم و غالب ناشدن هوی و شهوت است و هر که بمدد عقل سلیم در امور نظر کند و آنها را بمیزان خرد بسنجد هرگز در معرض زیان و هلاک واقع نمی‌شود.

باش چون دولاب نالان چشم‌تر تا ز صحن جاننت برروید خضر
ب ۸۲۱

دولاب: چرخنی است که بر روی چاه می‌گذارند و آب بوسیله آن از چاه برمی‌کشند و آن دو نوع است: یکی آنکه از سرچاه حفره‌ای دراز در خاک

می کنند که بتدریج بعمق می گراید و سرازیری شود و دلوی بزرگ بر چرخ می بندند با ریسمانی بلند که یکت سر آن در دلو بسته است و سر دیگر آن بر گردن گاوی استوار است و چون گاو از سرازیری بیلا می آید دلو بچاه فرو می رود و چون گاو بسوی سرازیری می رود آن دلو از چاه بیرون کشیده می شود و آب در حوض خردی که در زیر چرخ کنده اند فرو می ریزد و بسوی اصطرخ جاری می گردد .
دوم آنکه دو چاه می کنند که از زیر زمین و از سطح آب بیکدیگر پیوسته است و بر روی این دو چاه چرخ نصب می کنند که کوزه های بسیار با ریسمان پیوسته بر روی آن قرار دارد و این ریسمان از هر دو چاه می گذرد و در درون آن چرخ استوانه ای چوبین است که بر سر آن چرخ است با پره های چوبین و آن پره ها در چرخ استوانه دیگر است که آنرا بنوع عمودی نصب می کنند قرار دارد و بر عمود این چرخ چوبی است که بصورت افقی نصب می شود و سر آنرا بگردن گاو می بندند و بر روی این چرخها و گرداگرد آن گنبدی است که گاو از داخل بر گرد آن در حرکت است و بدین طریق چرخ عمودی می گردد و چرخ اولین را در حرکت می آرد و در نتیجه استوانه ای که چرخ با کوزه ها بر آن قرار دارد در حرکت می آید و کوزه ها در یکی از آن دو چاه تهی و نگون سرازیر می شود و از چاه دیگر پر آب و سر بالا کشیده می شود و وقتی بیلا ی چرخ رسید آب در حوضی خرد که زیر چرخ است می ریزد و از آنجا در اصطرخ جاری می گردد . دولا بخواه بشکل نخستین وخواه بصورت دومین بهنگام حرکت آوازی دارد که از چرخ برمی خیزد و پیرامون آن همیشه تر است و از اینرو مولانا آنرا نالان و چشم تر گفته است .

صَحْنُ : فضای درون خانه ، مساحت درون منزل .

خُضْرَ : جمع خُضْرَت بمعنی سبزی .

اشک خواهی رحم کن بر اشک بار رحم خواهی بر ضعیفان رحم آر

ب ۸۲۲

اشک خواستن، بکنایت، طلب سوز دل و زاری است بدان معنی که در ابیات پیشین گذشت. اشاره است بحديث: اِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُ مَنِ عِبَادِهِ الرَّحْمَاءَ. اِرْحَمِ مَنْ فِي الْاَرْضِ يَرْحَمَكَ مَنْ فِي السَّمَاءِ. احاديث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷.

چشم بندست این عجب یا هوش بند چون نسوزاند چنین شعله بلند
ب ۸۲۷

چشم بند: عمل چشم بندی و تردستی و حقه بازی، افسونی که بدان چشم مردمان را ببندند، پارچه یا هر چیز که بر چشمهای گاو خراس بندند.
هوش بند: عمل بیکار کردن هوش و عقل که مولانا بر قیاس چشم بند ساخته است.

گفت آتش من همانم ای شمن اندر آ تا تو بینی تاب من

ب ۸۲۹

شمن: راهب بودایی، بت پرست، مجازاً پرستنده و دوستدار.

تیغ حقم هم بدستوری برم	طبع من دیگر نگشت و عنصرم
چاپلوسی کرده پیش میهمان	بر در خرگه سگان ترکمان
حمله بیند از سگان شیرانه او	ور بخرگه بگذرد بیگانه رو
کم ز تو کی نیست حق در زندگی	من ز سگ کم نیستم در بندی

ب ۸۳۳ - ۸۳۰

بیگانه رو: کسی که بحسب ظاهر بیگانه در نظر آید، نامأنوس.

مطابق نظر اشعریان و صوفیان جمیع ممکنات بدون واسطه مستند بحق است و هر چه در وجود می آید تحت تأثیر قدرت اوست و حق تعالی قادر و مختار است و هیچ چیز بر او واجب نمی شود و حوادثی که متعاقب یکدیگر وقوع می پذیرد برای آنست که عادت بر آن جاری شده و میانه آنها علاقه ای وجود ندارد و

فی المثل سوختن که از آتش بظهور می‌رسد و یا رفع عطش که از خوردن آب حاصل می‌گردد بدان سبب نیست که آتش یا آب بخودی خود می‌سوزاند و یا تشنگی را مرتفع می‌سازد بلکه حق تعالی عادت بر این قرار داده است که این نتیجه از آب و آتش بظهور رسد و هرگاه اراده کند آتش و آب این خاصیت را ندارد و ممکن است که چیزی با آتش تماس پیدا کند و نسوزد و یا سوختن بدون تماس با آتش بظهور رسد و معنی اجراء عادت آنست که فعلی از حق بنحو مکرر حصول یابد خواه بصورت دوام و یا اکثریت و اگر آن فعل دائماً یا بنحو اکثریت صادر نشود آن را خارق عادت می‌گویند، مولانا در این ابیات نظر بدین عقیده دارد و تمثیل آتش بسگ ترکمان برای آنست که سگ میان آشنا و بیگانه فرق می‌گذارد و از وی دو فعل مخالف صادر می‌گردد همچنین آتش پیوسته سوزنده نیست چنانکه ابراهیم را نسوزانید و دوست از دشمن باز شناخت زیرا مسخر فعل و اراده حق تعالی است و سوختن، اثر طبیعی و لازم جدا نشدنی و انفکاک ناپذیر آن نیست. جمع: شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۱، ص ۱۵۱.

سوزش از امرِ ملیکِ دین کند	آتشِ طبعت اگر غمگین کند
اندر و شادی ملیکِ دین نهد	آتشِ طبعت اگر شادی دهد
غم بامرِ خالقِ آمد کار کن	چونک غم بینی تو استغفار کن
عینِ بندِ پای آزادی شود	چون بخواهد عینِ غم شادی شود
با من و تو مُرده با حق زنده‌اند	باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند

ب ۸۳۸ - ۸۳۴

ملیکِ دین: بکنایت، حق تعالی که مالک و خداوند روز جزا و قیامت است. مأخوذ است از آیه شریفه: *مَالِکِ یَوْمِ الدِّینِ*. (الفاتحة، آیه ۴)
ملیک: پادشاه، دین: جزا و پاداش. مرتب است بر عقیده صوفیان و

اشعریان که هم اکنون بشرح باز گفتیم و بنا بر آن غم و شادی که در طبیعت انسان بوجود می آید هم تأثیر قدرت و فعل حق است و او می تواند که آنچه را موجب شادی است مولد غم و بالعکس قرار دهد و از عین غم شادی برانگیزد و از صمیم شادی غم پدید آرد زیرا هیچ چیزی بنحو وجوب نتیجه ثابت ندارد و بنابراین، ما بجای آنکه در صدد جست و جوی سبب بر آییم باید روی بخدا آوریم و همینکه غمگین شدیم متوجه شویم که بناچار خطایی مرتکب شده ایم و از خدا طلب مغفرت کنیم تا غم و اندوه را برطرف سازد.

و اما اینکه آب و آتش با حق زنده اند، بسبب آنست که معیت حق را اثرهاست و اگر جسم بمعیت و همراهی روح بزندگی متصف می گردد هیچ عجب نیست که سایر اجسام از تأثیر معیت حق تعالی که سرچشمه حیات است زندگی یابند. این فقره مستفاد است از شرح سبزواری.

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد	هم بامر حق قدم بیرون نهد
آتش و سنگ ستم برهم مزن	کین دو می زاینده همچون مرد وزن
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک	تو بیالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش	بی سبب کی شد سبب هرگز خویش

ب ۸۴۳ - ۸۴۱

گفتیم که بعقیده اشعریان احراق آتش بفعل و اراده حق باز بسته است اکنون بحسب مثال سنگ و چخماق را که وسیله ظهور آتش است ذکر می کند و می گوید که آن نیز اگرچه در مرتبه سببیت مقدم بر آتش است، بحقیقت واسطه ظهور فعل و قدرت خداست بنان جهت که سنگ و چخماق هم جزو ممکنات اند و ممکنات بخود مصدر قدرت و فعل نیستند زیرا امکان، مساوی و همراه فقر و فقد است و این سببیت را خدا در ممکنات نهاده است چنانکه سنگ و چخماق بچشم ظاهر بین، آتش را پدید می آرد ولی آنجا دستی هست که

آن دو را بر هم می‌زند و آن دست، جزو بدن انسانی است که اراده نفسانی محرک اوست پس سلسله اسباب و علل که بظاهر و بحسب عادت، منشأ آثار محسوب می‌شوند بخود کاری نمی‌کنند و اگر اراده حق بظهور فعلی تعلق نگیرد تمام آنها از کار خود باز می‌مانند بعلمت اینکه سببیت و علیت آنها قائم بخواست خداست و از خودشان منبعث نمی‌شود آنگاه بمناسبت سنگ و چخماق متوجه جزای اعمال می‌گردد و ظلم و ستم را به سنگ و چخماق مثال می‌زند بمناسبت آنکه از آن آتش می‌جهد و بناچار بر ظلم و ستم نیز آثاری در دنیا و آخرت مترتب می‌گردد. بی سبب در بیت اخیر چیزی است که بذات خود سبب نباشد و «بی» بجای «نا» آمده است.

و آن سببها کانبیا را رهبرند	آن سببها زین سببها برترند
این سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی بر و عاطیل کند
این سبب را محترم آمد عقلها	و آن سبب را محرم آمد انبیا

ب ۸۴۶ - ۸۴۴

توجه و التفات است از اسباب ظاهری به اسباب غیبی که نخستین از راه حس و یا عقل، ادراک می‌شود و طریق ادراک دومین، کشف است و آنها صفات و اسماء حق و علم و قدرت او هستند که سلسله علل و اسباب بدانها منتهی می‌گردد و در اسباب ظاهری تصرف می‌کنند بدانگونه که گاه اثر و نتیجه بر آنها مترتب می‌شود و گاهی نیز آنها را بکار می‌کنند چنانکه از تأثیر باز می‌مانند.

این سبب چه بود بتازی گورسن	اندوین چه این رسن آمد بلمن
گردش چرخه رسن را علمتست	چرخه گردان را ندیدن زلمتست

ب ۸۴۸ - ۸۴۷

سبب: در لغت، ریمان و عرفاً چیزی که در وصول بمطلوب بدان توسط جویند، و در اصطلاح فقها، راه وصول بحکم است بشرط عدم تأثیر،

و در تعبیرات حکما مرادف علت است . جمع : تعریفات جرجانی ، کلیات ابوالبقا ، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : سبب .
زلّت : لغزش .

استدلال است از طریق معنی لغوی بر اینکه اسباب بخود مؤثر نیستند بدان مناسبت که ریسمان در چاه بوسیله چرخ فرو می رود و از خود حرکتی ندارد ولی چرخ را هم انسان یا موجود زنده دیگر از قبیل گاو و اسب و شتر در حرکت می آورد و بر این قیاس ، سلسله اسباب هم که مانند ریسمان ، وسیله ظهور آثار و افعال است بحق تعالی منتهی می شود و آنها مجرای فعل حق هستند .

این رسنهای سبها در جهان هان وهان زین چرخ سرگردان مدان
تا نمائی صیفر و سرگردان چو چرخ تا نسوزی تو زبی مغزی چو مَرخ
ب ۸۴۹ ، ۸۵۰

صیفر : تهی و خالی .

مَرخ : درختی است وحشی و بیابانی که آنرا پپاری « بید دشتی » می گویند و عربان از چوب آن ، آتش زنه می ساخته اند ، طریق ساختن آن چنین است که ازین چوب سبز و تر دو شاخه کوتاه بشکل مسواک می بریده اند و سربکی را نیز می تراشیده اند و در شاخه دیگر حفره و گودال مانندی می کنند و نوک آن شاخه را درین حفره می نهاده اند و می چرخانیده اند و در نتیجه جرقه های ازین دو چوب بیرون می جسته است ، چوب اولین « زند » و دومین « زنده » نام داشته است ، مرخ را بر چوب زر و بقولی بر ماده نیز اطلاق می کرده اند ، مقابل آن « عفار » است .

ز آن بر فروز امشب کاندر حصار باشد

او را حصار میرا مَرخ و عفار باشد

منوچهری ، دیوان ، ص ۲۰

جمع: تفسیر کشاف، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۵۸، تاج العروس، مقدمه -
الادب در ذیل: مرخ.

منجمین و صابئه معتقد بوده اند که حوادث و تغییراتی که در جهان فرودین و زیر چرخ ماه صورت می گیرد منوط است بتأثیر کواکب و افلاک از جهت قرب و بعد و سعد و نحس و نسبت کواکب بایکدیگر و باجهان سفلی، برخلاف صوفیان و اشعریان که حوادث را رأساً و بدون واسطه مستند باراده و قدرت حق می دانند. مولانا درین ابیات عقیده منجمان را رد می کند و می گوید فلک خود سرگردان و مسخر امر خداست. برای تفصیل بیشتر: جمع: شرح مواقف طبع آستانه: ج ۳، ص ۵۱ - ۵۱.

هر دوسر هست آمدند از خشمِ حق باد آتش می خورد از امرِ حق

هم ز حق بینی چو بگشایی بصر آبِ حیلَم و آتشِ خشمِ ای پسر

ب ۸۵۱، ۸۵۲

باد آتش را خاموش می کند و فرو می نشاند و هستی آنرا بر هم می زند و خاصیتش را از وی می گیرد پس آتش مقهور باد است ولی باد نیز مطیع فرمان و بنده قدرت خداست و برین قیاس صفات انسانی که بصورت لطف یا قهر جلوه گر می شوند و حکم آب و آتش دارند، مانند حَم و خشم، آنها نیز بحکم و تصرف حق ظاهر می شوند. نتیجه آنکه احوال بیرونی و درونی و حوادث خارجی و باطنی در دایره قدرت و امر خدا گردانند و فعل و آثار آنها نیز بایجاد حق تعالی است.

گر نبودی واقف از حق جانِ باد فرق کنی کردی میانِ قومِ عاد

ب ۸۵۳

فَرَق کردن: تمیز دادن: فرق گذاشتن.

عاد: نام قبیله ای است از عرب که منقرض شدند و نسل آنها بر جای

نماند و از « عرب بائده » شمرده می‌شوند و هود پیغمبر را خدا بسوی آنها فرستاد، این قبیله در روایات اسلامی به قوت و بزرگی جثه شهرت یافته‌اند .

هود گردد مؤمنان خطی کشید نرم می‌شد بسادگانجا می‌رسید

هرکه بیرون بود ز آن خط جمله‌را پاره پاره می‌گسست اندر هوا

ب ۸۵۴ ، ۸۵۵

هود : مطابق آنچه در قرآن کریم و روایات اسلامی ذکر می‌شود پیغمبری است که خدا او را بسوی قوم عاد فرستاد و چون بتکذیب وی برخاستند خداوند آنها را ببادی سخت هلاک نمود ، سوره (۱۱) از قرآن کریم بنام هود است .

این ابیات تفسیر و توضیح بیت (۵۸۳) است ، مأخذ این قصه را می -

توانید در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ ملاحظه فرمایید .

همچنین شیبانِ راعی می‌کشید گیرد بر گردِ رمه خطی پدید

چون بجمعه می‌شد او وقتِ نماز تا نیارد گرگ آنجا نُرک تاز

هیچ گرگی در نرفتی اندر آن گوسفندی هم نگشتی ز آن نشان

بادِ حرصِ گرگ و حرصِ گوسفند دایرهٔ مردِ خدا را بود بند

ب ۸۵۹ - ۸۵۶

شیبانِ راعی : نام یکی از زهاد است که چوپانی می‌کرد و او را بدین

مناسبت « راعی » می‌نامند با محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴) معاصر بود و شافعی در احوال قلوب بدو مراجعه می‌کرد و پیش وی بدو زانومی نشست .

شرح حال او را می‌توانید در حلیة الاولیا طبع مصر ، ج ۸ ، ص ۳۱۷ و صفة -

الصفوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۴ ، ص ۳۴۰ - ۳۳۹ ملاحظه کنید ، ابوالقاسم

قشیری و غزالی نیز از وی چند حکایت نقل کرده‌اند . ترجمهٔ رسالهٔ قشیریته

انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۶۶۶، ۷۲۴، احیاء العلوم ، چاپ مصر ؛
ج ۱ ، ص ۱۶ . برای مآخذ این حکایت که مولانا نقل کرده است : جمع :
مآخذ قصص و تمثیلات مشوی : انتشارات دانشگاه طهران : ص ۱۱ .

همچنین بادِ آجَل با عارفان فرم و خوش همچون نسیمِ یوسفان

ب ۸۶۱

آجَل : وقت محدود و معین در آینده ، در اصطلاح متکلمین وقتی که
علم خدا بمرگ موجود زنده تعلق گرفته است .

آجَلِ طبیعی : اجل مسمی : مرگی که بسبب فروردن حرارت غریزی
و رطوبت طبیعی روی دهد .

آجَلِ اختِرامی : مرگ باسباب اتفاقی و امراض . کشف اصطلاحات
الفنون در ذیل : اجل .

یوسفان : جمع یوسف بمعنی مجازی یعنی زیبا روی . نظیر رستمان :

بتر از کاهلی ندانم چیز کاهلی کرد رستمان را چیز

حدیقه سنایی

ظاهراً اشاره است به احادیثی که در شیرینی و خوشی مرگ بر مؤمنان
وارد است از قبیل : *الْمَوْتُ رَيْحَانَةُ الْمُؤْمِنِ ، الْمُؤْمِنُ بِمَوْتٍ*
بِعَرَقِ النَّجْبِ . کنوز الحقائق ، چاپ هند ، ص ۱۳۶ ، ۱۳۸ و حدیثی که
بموجب آن ملک الموت بصورت جوانی زیبا با لباس خوب و بوی خوش بر مؤمنان
ظاهر می شود . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۳۳۴ .

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود چونش گزند
ز آتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده تا قهر زمین

ب ۸۶۱، ۸۶۲

دندان زدن : گزیدن بدنندان .

مثال دیگر است برای اثبات اینکه فعل و تأثیر ممکنات باراده و فعل حق مستند است زیرا اگر سوزانیدن آتش خاصیت ذاتی آن بود می‌بایست که ابراهیم را هم بسوزاند بعلمت آنکه خاصیت ذاتی هرگز تخلف نمی‌پذیرد و از ذات جدا نمی‌شود در صورتی که مطابق نص قرآن (الانبیاء آیه ۶۹) آتش نمرود، ابراهیم را بهیچ روی زیان نداشت آنگاه برین قیاس می‌گویید که شهوت نیز آتشی سوزنده است و وقتی غلبه گرفت عقل و ادراک بشری را تحت تصرف خود می‌آورد ولی مردم دیندار هرگز درین آتش نمی‌سوزند برای آنکه صدق تبعیت از احکام الهی و قوت ایمان، آنها را بیدار و نیرومند دارد و در عواقب غلبه شهوت و خلاف امر الهی ژرف می‌نگرند و آفات شهوت رانی را باز می‌یابند و از اینرو آتش شهوت بر دل ایشان سرد می‌گردد چنانکه آتش حسنی بر ابراهیم برد و سلام گشت و این خود نتیجه عاقبت بینی و تفکر است که انسان وقتی در امور شہوانی تأمل و تفکر کند متوجه می‌گردد که آنها این اندازه ارزش ندارند که عمر و حیثیت و شخصیت خود را درگرو آنها نهد و بیخرد وار در طلب آنها بکوشد و زیانهای بسیار را تحمل کند تا بلذتی زودگذر و ناپایدار دست یابد.

موج دریا چون بامر حق بناخت اهل موسی را ز قبطی وا شناخت

ب ۸۶۳

استدلال دیگر است بر تأثیر فعل و اراده حق در عنصر آب زیرا بشهادت قرآن کریم (یونس، آیه ۹۰) موسی و بنی اسرائیل از دریا گذشتند و فرعون مصر و مصریان در همان دریا غرق شدند و آب دریا، دو خاصیت جداگانه نسبت باین دو گروه بظهور آورد در صورتیکه اگر خاصیت طبیعی وی غرق کردن بود می‌بایست هر دو طایفه را غرق کند. بیت سابق شاهدهی بود بر تأثیر حق تعالی در عنصر آتش و این بیت شاهد آن تأثیر است در عنصر آب.

خاک قارون را چو فرمان در رسید با زر و تختش بقعر خود کشید

ب ۸۶۴

قارون : یکی از توانگران و مالداران بنی اسرائیل بود که با موسی پیغمبر بدشمنی برخاست و بفرمان موسی خاک ، دهان بازگشاد و او را فرو برد . قصه او با موسی در سوره (القصص آیه ۸۱ - ۷۶) مذکور است . این بیت شاهد تصرف حق تعالی در عنصر خاک است .

آب و گل چون از دم عیسی چرید بال و پر بگشاد مرغی شد پَرید

ب ۸۶۵

بشهادت قرآن کریم (آل عمران ، آیه ۴۹) عیسی از پاره گل صورت مرغی می ساخت و در آن می دمید و از تأثیر نفس وی آن پیکر ، جان می گرفت و پرواز در می آمد . مولانا با استناد این قصه می خواهد تصرف قدرت خدا را در هوا که عنصر دیگر است اثبات کند بمناسبت آنکه نفس آدمی هوایی است که از ریه خارج می شود و چون نفس عیسی به پیکر بی جان زندگی بخشید و از هر نفس چنین اثری پدید نمی آید پس معلوم می شود که نفس بذات خود این تأثیر را ندارد و این خاصیت را خدا در وی نهاده است .

هست تسبیح بُخارِ آب و گِل مرغِ جَنّت شد زنفخِ صدقِ دل

ب ۸۶۶

تسبیح : سبحان الله گفتن ، خدا را بصفه پاکی و تریه یاد کردن .

مبتنی است بر حدیث ذیل که آنرا از موضوعات شمرده اند : مَن قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَلَقَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْهَا طَيْرًا مِّنْقَارُهُ مِنْ ذَهَبٍ وَرِيشُهُ مِنْ مَرْجَانٍ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸ . نظیر استدلال سابق است از جهت تأثیر فعل حق در هوا .

کوه طور از نور موسی شد برقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص

چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جیسم موسی از کلوخی بود نیز

ب ۸۶۷، ۸۶۸

اشاره است بقصه موسی که در کوه طور از خدا خواست که او را ببیند و جواب لَن تَرَانِی شِنِید و چون خداوند بر کوه جلوه گر شد کوه پاره پاره درهم ریخت و موسی از هیبت آن حالت بیپوش افتاد (الاعراف ، آیه ۱۴۳) بنابراین مقصود از « نور موسی » انوار الهی است که بواسطه موسی بر کوه نافت و یا از آنجهت که درین آیه گفته شده است : « فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ » و رب و خداوندگار هر سالک و یا هر موجودی ، اسمی است از اسماء خداوند که آن سالک یا موجود تحت تربیت و یا مظهر آن اسم است زیرا منشأ اسماء ربوبی نسبت آنهاست بموجودات خارجی و چون این جلوه بدین اعتبار که از رب موسی بود نسبتی بوی داشت مولانا آنرا به « نور موسی » تعبیر فرموده است و چون کوه طور از تابش انوار خدا بر خود شکافت مولانا این حالت را تشبیه کرده است بحالت وجدی که بر صوفیه عارض می شود و در آن حالت ، استغراقی بدیشان دست می دهد و از خودی خود بیرون می آیند و برقص برمی خیزند و دست استغنا بر جهان می افشانند و از فرط وجد و حالت ، خرقه خود را می شکافند و بسوی مطرب می افکنند و وجه مشابهت ، حصول حالت و انسلاخ از هستی است که بر طور عارض گشت چنانکه بر صوفیان در حال وجد و تأثیر سماع . آنگاه برای آنکه ما از صوفی شدن کوه و وجد و حالت وی تعجب نکنیم می گوید که سنگ و خاک در مقابل قدرت و فعل حق یکسانند و موسی نیز موجود مادی و اصلش از خاک بود زیرا آفرینش آدم و آدمیان بموجب روایات دینی از گل و خاک است و خدا در وی استعداد و نیروی پذیرش وحی و اصغاء کلام خود نهاد پس چه عجب اگر کوه نیز از جلوه جمال الهی مست و حیران شود و صوفی وار خرقه هستی را درهم شکافد .

این ابیات نیز شاهدهی است بر تأثیر قدرت الهی و اینکه فعل او محتاج به اسباب نیست و نسبت او بموجودات تفاوتی ندارد و به وسائط نیازمندیست

اصل ایشان بود آتش ز ابتدا سوی اصل خویش رفتند انتها
هم ز آتش زاده بودند آن فریق جزوها را سوی کُلّ باشد طریق
آتشی بودند مؤمن سوز و بس سوخت خود را آتش ایشان چون خس

ب ۸۷۶ - ۸۷۴

برای تفسیر این بیت ، جمع : ب ۷۶۳ .

آنکک بودست اُمّهُ الّهاویه هاویه آمد مرورا زاویه
مادرِ فرزند جویان و یست اصلها مر فرعها را در پیست

ب ۸۷۷ ، ۸۷۸

اشاره است به آیه شریفه : *وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ، فَأُمّهُ هَاوِیةُ ، وَمَا أَدْرَبْتَ مَاهِیةُ ، نَارٌ حَامِیةُ .* (القارعة ، آیه ۸ ، ۹ : ۱۰ ، ۱۱) که بنا بر قول مشهور « هاویه » آتشی است ستر و ژرف و یاییکی از طبقات دوزخ است . جمع : ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۵۷۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۶۶۶ . و چون دوزخ بیک اعتبار صورت قهر الهی و تجسم اعمال شر و زشت است که آن نیز ظهور قهر و غضب خداست بر بنده ای که اعمال شرّ از وی صدور می یابد بدین نظر بنده بدکار تحت تصرف قهر الهی واقع می گردد و بدان منجذب می شود چنانکه مادر همواره فرزند را در مراقبت دارد و چیزها بدو می آموزد و فرزند نیز پیوسته بمادر می گراید و در همه حال بدو روی می آورد و مولانا بدین جهت که میان بدکاران و قهر و غضب الهی کشش و گرایش وجود دارد از این آیه نتیجه می گیرد که بدکاران همواره بمظاهر قهر که اعمال و نیات زشت است توجه دارند و سرانجام نیز بصورت قهر که دوزخ است باز می گردند و بعضی گفته اند که دوزخ ، ملکوت و عالم

شیطان است و کسی که اعمال شیطانی از وی بظهور می‌رسد آخر الامر در آن عالم منزل می‌کند. این توجیه نیز دور از مقصد مانیت و بدانچه گفتیم مرتبط است زیرا عالم شیطان هم بهر حال ظهور قهر الهی است. جمع: بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۳۳۰، ج ۲، ص ۱۲۱.

آبها در حوض اگر زندانیست باد نشفس می‌کند کار کانیست
می‌رهاند می‌برد تا معدنش اندک اندک تا نبینی بُردنش

ب ۸۷۹، ۸۸۰

نشفس: بخود کشیدن و جذب کردن جسم رطوبت و نم را مانند بخود. کشیدن جامه عرق را و کاغذ مرکب را، ورچیدن (در محاورات جنوب خراسان).

ارکانی: نسبت است به «ارکان» یعنی چهار عنصر بلحاظ آنکه جسم از آنها ترکیب می‌یابد. کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: رکن. شاهد دیگر است بر وجود جذب و کشش از آن جهت که هوا رطوبت را بخود می‌کشد و از آن رطوبت بخار و ابر تولید می‌شود و باران از ابر می‌ریزد و آب باصل و معدن خود باز می‌گردد و این دلیل است که هر فرع و جزوی باصل و کُل خود رجوع دارد.

وین نفس جانهای ما را همچنان اندک اندک دزدد از حبس جهان
تا آیه یصعد اطبیب الکلیم صاعداً منّا الی حیث علیم

ب ۸۸۱، ۸۸۲

بیت دوم اشاره است به آیه شریفه: اَلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِيمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ. (الفاطر، آیه ۱۰) که مفسرین آنرا به لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ وَسُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالاِلهُ اِلاَّ اللهُ وَاللهُ اَكْبَرُ. و نیز کلمه شهادتین و هر سخنی که برای خدا گویند و ذکر خدا و مفسرین شیعه

به ولایت اهل البیت و صوفیان به معنی که مجرد برای خدا گویند و سالک را در آن نصیحتی نباشد و یا معنی که مقرون باشد بفناء عبد تفسیر کرده‌اند و مقصود مولانا جان پاک و روح مرد کامل است بقربینه بیت پیشین چنانکه در قرآن کریم (آل عمران آیه ۴۵) کلمه بر عیسی علیه السلام اطلاق شده است .

چون در ابیات پیشین گذشت که هوا رطوبت را جذب می‌کند و باصل خود باز می‌برد و نفَس نیز هوایی است که از ریئتین خارج می‌شود و هر نفس که برمی‌آید، گامی است که آدمی بسوی مرگ برمی‌دارد که بعقیده صوفیان سبب آزادی روح است از حبس جهان و زندان عالم صورت بنا بر این مقدمات روح انسان نیز که از عالم بالا آمده است بتدریج ازین زندان تن رهایی می‌یابد و بسوی معدن و اصل خود و یا بحق تعالی بازی گردد و چون درجات قرب متفاوت است و هر جانی بنسبت کمال خود بحق صعود می‌کند مولانا این صعود را منوط بعلم حق می‌کند .

برای اطلاع از اقوال مفسرین ، جمع : تفسیر امام فخر رازی ، چاپ آستانه ، ج ۷ ، ص ۳۵ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۵۸ .

تَرْتَقِي أَنْفَاسُنَا بِالْمُنْتَقِي	مُنْتَحِفًا مِنَّا إِلَى دَارِ الْبَقَا
ثُمَّ تَأْتِينَا مُكَافَاةُ الْمَقَالِ	ضِعْفَ ذَلِكَ رَحْمَةً مِّنْ ذِي الْجَلَالِ
ثُمَّ يُلْجِنَا إِلَى أَمْثَالِهَا	كَيْ يَنَالَ الْعَبْدُ مِمَّا نَالَهَا
هَكَذَا تَعْرُجُ وَتَنْزِلُ دَائِمًا	ذَا فَسَلَا زِلْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا

ب ۸۸۳ - ۸۸۶

مُنْتَقِي : مصدر بمعنی انتقا و گزینش ، کلمات گزیده و پاک (اسم مفعول) .
مُنْتَحِف : به تحفه داده (اسم مفعول) .

دار البقا ، دار بقا : سرای جاوید ، عالم آخرت ، جهان غیب .

مقصود آنست که نفّس پاك و كلمات نيكو و يا نيّت خوب و جهان پاك
 كه بصورت نفّس و يا الفاظ ظاهري شود به انتخاب و اختيار خدا و يا بسبب
 كلمات نيك مانند تحفه بعالم بالا صعود مي کنند و دوچندان از رحمت خدا و
 مواهب كمال جزاي يابند و باز بدین كلمات و اداء سخنان نيك و يا بوجود حسّي
 بازي گردند تا بسبب عبادت ، كمال عبادت كسب کنند و عروج كلمات و نزول رحمت
 و يا عروج و نزول جهان پاك بحق و بسوی عالم حسّ امریست دائم كه از هم
 نمی گسلد زیرا هر يك از مراتب قرب و سیله ای است كه سالك بدرجه بالاتر
 صعود کند و فیض رحمت نیز متواتر است و سالك را مرتباً و دائماً برای صعود
 بیشتر آماده می سازد .

پارسی گوئیم یعنی این کشیش ز آن طرف آید كه آمد آن چشیش
 چشم هر قومی بسوی مانده است كان طرف يك روز ذوقی رانده است
 ب ۸۸۷ : ۸۸۸

چشیش : اسم مصدر است از چشیدن ، ذوق ، عمل چاشنی کردن خوردنی
 و آشامیدنی .

كه دوم عالم از روش چشش است چو برقی ولایت كشش است
 سنایی ، سیرالعباد

انسان و هر موجود زنده بدانچه ملایم طبع و دلخواه اوست می گراید
 و بنسبت ملایمت و دلخواهی بدان متمایل می گردد و برعکس : از هر چیزی كه
 دلخواه و ملایم طبع او نباشد هارب رگیزان است و بناسب ناموافق و عدم
 ملایمت از آن نفرت می گیرد چنانكه هر طلبی كه فعل ارادی است باید مسبوق
 بنوعی از معرفت باشد این ملایمت را مولانا ذوق و یا « چشش » می نامد زیرا
 حسّ ملایمت خود از جنس بهره یافتن و چاشنی کردن چیزی است بدان مناسبت
 كه پس از چشیدن غذا و احساس مطلوبیت ، انسان بخوردن رغبت می افزاید و

بنابر این میل و گرایش انسان : فرع احساس تناسب و ملائمت است و کشش و جذب از چشمش و ذوق می‌خیزد چنانکه آدمی از چیزی که لذت برده و یا محلی که در آن بکام خود رسیده باشد غالباً باد می‌کند و بدانسو نگرانست و بحسب عادت از خوردنی و پوشیدنی و نوشیدنی آنرا اختیار می‌کند که لذت و خوشی آنرا آزموده است و در اختیار چیزی که نیازموده باشد تردد خاطر نشان می‌دهد .

نظیر آن :

یار آن طلبد که ذوق یابد زیرا طلب از مذاق خیزد

دیوان ، ب ۷۳۱۸

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین	ذوق جزو از کُل خود باشد بین
یا مگر آن قابل جنسی بود	چون بدو پیوست جنس او شود
همچو آب و نان که جنس ما نبود	گشت جنس ما و اندر ما فرود
نقش جنسیت ندارد آب و نان	ز اعتبار آخر آن را جنس دان

ب ۸۸۹ - ۸۹۲

مناط و سبب جذب را بر چهار گرده قسمت می‌کند : یکی جذب جنس بنفس خود مانند انسانی بانسان دیگر و کبوتری فی‌المثل با کبوتر دیگر . دوم : جذب جزو بکُل خود مانند اجزاء ارضی بسوی کره خاکی و نفوس جزئیة بنفس کُلّی . سوم : جنسیت بالقوة و آنچه قابل جنسیت است مانند نان و آب و انواع آشامیدنی و خوردنی که بالفعل جنس انسان نیست ولی پس از هضم جزو بدن می‌شود و صورت جسم انسانی بخود می‌گیرد . چهارم : پندار و نمایش جنسیت که منشأ جذب دروغین و ناپایدار است که ازین پس بیان خواهیم کرد مولانا موضوع جذب و جنسیت را در مثنوی مکرر کرده است ، برای نمونه ،

جمع : ج ۴ ، ب ۱۶۳۳ بیعد .

ور ز غیر جنس باشد ذوقِ ما
آنک مانندست باشد عاریت
مرغ را گگر ذوق آید از صفیر
تشنه را گگر ذوق آید از سراب
آن مگر مانند باشد جنس را
عاریت باقی نماند عاقبت
چونک جنس خود نیابد شد نفیر
چون رسد در وی گریزد جوید آب

ب ۸۹۶ - ۸۹۳

توضیح قسم چهارم و در حقیقت جواب این اشکال است که اگر جنسیت علت کشش است پس چرا ما مجذوب اموری می شویم که با ما جنسیت ندارند و از آنها ذوق نمی یابیم . جواب اینست که آن امور بظاهر رنگ جنسیت دارند و ما فریفته ظاهر می شویم مانند مرغی که بصفیر صیاد فریب می خورد از آن جهت که آهنگ جنس او را تقلید می کند و یا تشنه ای که از دور سرابی را می بیند که مانند آب موج می زند و می درخشد و بر امید آنکه آب است بداند سر می تازد ولی مرغ چون در دام صیاد افتد آن کشش بنفرت بدل می شود و تشنه چون سراب را شناخت آن را رها می کند و آب را از جای دیگر می طلبد و نتیجه آنست که پندار جنسیت و جذب کاذب دوام ندارد برخلاف جذب راستین که پایدار است . نیز ، جمع : مثنوی ، ج ۴ ، ب ۱۳۲۱ بیعد .

مُفْلِسان هم خوش شوند از زرِ قلب
لیک آن رسوا شود در دارِ ضرب
تا زرانندودیت از ره نفکند
تا خیال کز ترا چه نفکند

ب ۸۹۷ ، ۸۹۸

دارِ ضرب : ضرب خانه ،

تا : ادات تحذیر است و می توان آن را بدینگونه توجیه کرد : زهار تا ، بهوش باش تا .

زر اندود : سکه مس با روکش زر ، سیکه قلب ، هر چیز مُزور .

بپایان رسید شرح جزو اول از مثنوی بخامه این بنده ضعیف بدیع الزمان