

شرح مشنوی شریف

جہر و خستین از دفر اول

مستمل بر

شرح آیات از (۱) تا (۸۹۸)

تالیف

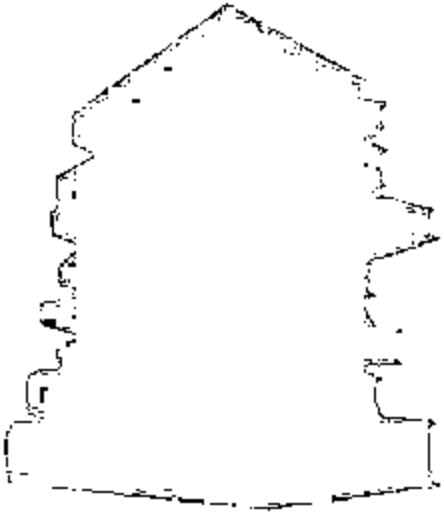
بدیع الزمان فروزانفر



کتابفروشی زوار

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com
Marfat.com

سوی شریف

برخستین اردو تراول

مشتمل بر

شرح آیات از (۱) تا (۸۹۸)

تالیف

بیع الزمان فرور انفر



کتاب فروشی زوار

129857

چاپ اول ۱۳۴۶

چاپ دوم ۱۳۵۵



کتابفروشی زوار

بدیع الزمان فروزانفر استاد دانشگاه

شرح مثنوی شریف

جلد اول ۱۳۶۱

کتابفروشی زوار تهران

تیراژ ۲۰۰۰ جلد

چاپ افست گلشن

فہرست مطالب

- ۱۔ مقدمہ مؤلف صفحہ یک -- چہارده
- ۲۔ شکایت و حکایت نی (سر آغاز مثنوی) ۱-۴۰
- ۳۔ داستان پادشاه و کنیزك ۴۱-۱۴۷
- ۴۔ داستان پادشاه جهود ۱۴۹-۲۹۰
- ۵۔ داستان پادشاه جهود دیگر ۲۹۱-۳۳۶
- ۶۔ جدول خطا و صواب ۳۳۷-۳۳۸



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ : نزدیک بیچهل سال است که بتوفیق خدای بزرگ و جذب و کشش باطن پرفروغ حضرت مولانا عَظِيمُ اللَّهِ اسرارَهُ 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 علماء الدوله را در دسترس داشتم مشکلات بسیار 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 نسخه‌های 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 یاد و چار تصحیف گردیده و نیز ابیات دخیل که گاه رشته مطابقت گسیخته است . از اینرو در هزار و سیصد و بیست و یکم هجری شمسی این نسخه را با مثنوی خطی بتصحیح عبداللطیف عباسی که در دونوبت مکتوب است در دسترس من قرار گرفته و از روی هشتاد نسخه بگفته خود تصحیح کرده است . من در این باره هم چنانکه باید گرهی از کار گشوده نگشتم . سپس نسخه چاپ ایران را در دسترس استاد فقیه و گرامتایه . رینوالدالین نیکلسون ، محققین بزرگ طبع رسانیده است با چاپ علماء الدوله برابر فرو خواندم و موارد اختلاف را در حاشیه قید کردم و بدین نتیجه رسیدم که بهترین چاپ همان طبع ایران است که با رعایت اصول

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 برآمدم 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 نصاب ، 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 فی المثل ممکن است مطالبی 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 سرهم 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 دست زدم و هر روز 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 مُزجاة بتوانم بر آن اطلاع حاصل کنم و پس از آن هرچه بیش‌تر خواندم بنقص کار خود واقف‌تر شدم و خود را مانند کسی یافتم که مناسب و سائل 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 دورین 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 در رنگ نکند راست و درست منطبق می گردد .

بحسب نمونه : لب لباب تألیف کاشفی 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 نوع انوار حقیقت . و مؤلف با آنکه دست بعملی خطیر و نو آیین زده ولی حدیث او منحصر بوده است بمباحثی که در کتب صوفیان عصر وی و یا آن طبقه متمسک و متمسک بر رسوم و روایات مشایخ تداول داشته و از اینرو دقائق فکر و نظر مولانا در مسائل فلسفی و اجتماعی و علم النفس و کلام و اصول تربیت بر مبنای فوت شده است و دومین یعنی مرآة المثنوی بیشتر متکی است بر اصول فقهی و مبانی دینی هر چند که از لحاظ تنوع و تجزیه آراء و نظریات مولانا در این بحث 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 اعجاب و حیرت خواننده را چنان بر می انگیزد که بی اختیار در پی گوینده

حیرت انگیز مثنوی می رود بصورتی که مقصد را نمی شناسد و بجزئیات هم التفاتی نمی تواند بکند مانند کسی که بر هواپیمایا یا مرکبی شتابنده و تیز رفتار سوار است که راه را می پیماید و از مناظری که بر آنها می گذرد اطلاع کافی بدست نمی آورد. این نکته را بارها در خود آزموده ام و بدین سبب هر کس را که بخواد فهرستی کامل و تمام از مطالب مثنوی مرتب سازد در نقص و ناتمامی کار خود معذور می دارم. این فهرست که خود مهیا ساخته ام 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 شروح مثنوی را از روی دیگر آثار مولانا و با سنجش 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 نسخه های مختلف این دو کتاب که در کتبخانه های ترکیه وجود داشت میکروفیلم تهیه کرده و نخست فیه مافیه را پس از مقابله با ضحائم و حواشی در سال ۱۳۳۰ بطبع رسانیدم و پس از آن دیوان کبیر را با مقابله ده نسخه در مدت ده سال (۱۳۳۴-۱۳۴۵) انتشار دادم و برای خود فهرستی از مطالب مشترك میان آنها و مثنوی منظم ساختم که در ایضاح افکار مولانا راهبر و دستیاری سخت کار آمد و سودمند است. نظیر این عمل را از حیث مقایسه مطالب، در مورد مکتوبات مولانا و مجالس سبعه (چاپ ترکیه) نیز معمول داشتم.

هم بدین نظر عکس چند نسخه از معارف سلطان العلماء 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 مشترك میان آنها و مثنوی ترتیب دادم.

معارف سلطان العلماء در چهار مجلد بسال ۱۳۳۳، ۱۳۳۸ و معارف برهان محقق در سال ۱۳۳۹ بنفقه وزارت فرهنگ بطبع 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 شمرده‌ام بمنزله سرچشمه‌های اصلی افکار مولانا است ولی جز 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 سر 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 رویک از این دو ، مطالبی افزوده‌ام که در این شرح بنظرتان خواهد رسید .

از میانه مؤلفات پیشینیان ، بیش از همه آثار محمد غزالی و مولانا بوده است . طرز و شیوه بحث و افکار و طوایف و مباحث مولانا در احیاء العلوم اثری عمیق در فکر مولانا بجای گذاشته است . این کتاب هم فهرست جامعی مرتب ساخته‌ام و بعد از آن نوشته‌ام در حد خود ، در مثنوی فایده برگیرم . کاری بدینگونه در مورد فتوحات مکیه تألیف می‌نمایم و از متون مهم عرفان نیز باجماع ، ساینده‌ام ولی از آن طبع نیافته‌ام .

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 بنخواست حسام-الدین حسن چلبی آغاز فرموده و آن را بر وزن منطق الطیر و در بحر رمل مسدس مقصور 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 بیانی و دائم اکنون با کمال صراحت و از روی صدق و صفا، منصفانه اعتراف می‌کنم که هنوز در اول قدم فرو مانده و بیسر سیری از اسرار کلام مولانا نرسیده‌ام و درین مکتب آن نوآموز را مانم که در شناخت حروف الفبا باز مانده و گامی 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 زیور طبع و انتشار یافت و دوستانم بچشم 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 دانش آموزان دبیرستانها تهیه کرده بودم و بسبب موانعی که پیش آمد بقیه در عهده تعویق ماند.

اما در آن روزگار بالنسبه جوان بودم و بی باکی و گستاخی جوانی مرا

دلیر می داشت و بدین عمل خطیر برمی انگیخت ، 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 می داد و یا مشکلی پیش می آمد از فکر بلند و نیت پاک آن دو استاد یاری می جستم و خویش را از نگرانی و دشواری ، رهایی می دادم ، امروز جوان نیستم و بقله پیری رسیده ام و مانند هر کس که در دهه هفتاد است بدل و دست می لرزم و از بزرگی و گرانی این عمل که در پیش دارم سخت می هراسم و از برکت همنشینی و مشورت مثل آن دو بزرگوار نیز محروم و بی نصیبم . آنچه امروز مرا بدین اقدام خطیر و داشت تشویق دل انگیز 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 پرورد دانشمند معظم جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران که جوانمردانه و سائل این تألیف را فراهم فرموده اند چنانکه طبع و نشر دیوان کبیر مولانا نیز با همتا آن جناب در آن وقت که ریاست دانشگاه طهران را بر عهده داشتند آغاز شد و سه مجلد 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 خرداد ۱۳۴۶ پایان پذیرفته است . امیدوارم که سایر اجزای آن نیز بتوفیق خدای دانا و توانا و بعنایت روح بلند پرواز و فیض گستر حضرت مولانا قدسنا الله بسیره

العزیز بی درنگ و قرت بچاپ رسد .

روشی که در این تالیف 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 قصه 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 مراغه‌ای و مولانا جامی 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 نتیجه‌گیری از اجزاء داستان است درهم می‌آمیزد بدانگونه که ممکن است رشته مطلب از دست خواننده بدر رود و چگونگی ارتباط آنها را در نیابد 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 انتقال مولانا از هر مطلب بدیگری روشن می‌گردد و خواننده در روشنائی آنچه بذهن سپرده است بخوبی می‌تواند بهمراه 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. الفی 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 یک یا چند شاهد از گفته پیشینیان و یا مولانا آورده‌ام و آنرا بی‌متضمن اشارتی بخدیث یا آیتی از قرآن کریم بوده است. مأخذ آن حدیث یا موضع آن آیت را در قرآن کریم با ذکر عقاید منسبتین باز نموده‌ام. در تفسیر آیات از لطائف الاشارات تألیف ابوالقاسم قشیری (متوفی ۵۶۵) و بیابان السعاده تألیف مرحوم سلطان علی‌شاه گنابادی (متوفی ۱۳۲۷) از مشایخ بزرگ صوفی که نظیر صوفیه. فایده بسیار برده‌ام.

و هر بیت که در آن اشاره بقصه‌ای یا مشتمل بر حقیقتی بوده است. مأخذ قصه را نوشته و اجالا شرح حقی از شخص مأخذ در آورده‌ام. ابیات را حتی الامکان بزبان ساده و مطابق آنچه سخن مولانا در مثنوی و دیگر آثار او (دیوان کبیر. فیه مافیه. مکتوبات. مجالس سبعه) 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 شروح 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 بخواست 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 پرخویش عشقی 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 بجوایش دوستان و مریدانش شرح مورد بحث را بنام ظهیر الدین ابراهیم سلطان ، فرزند شاهرخ ونوه تیمور گورکان مدتی پیش از سال ۸۳۳ آغاز کرده و شرح دفتر اول را با تمام رسانیده و پس از فترت و تأخیر بسیار در سال مذکور تمام دفتر دوم و دفتر سوم را شرح کرده و ظاهراً بشرح بقیه مثنوی توفیق نیافته است .

مصنف این کتاب پیش از آغاز شرح مثنوی ، ده مقدمه در ذکراحوال 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 صَلَّواتُ اللّٰهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ که صوفیان سنده خرقه و سلسله فقر را بطرق متعدد بدان حضرت منتهی می شمارند (هرچند خانی 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 مصنف مثنوی صوفیان است اهمیتی بسزا دارد و برای شناسایی مقامات و جایگاه این صوفیه و فهم مصطلحات آنها یکی از منابع سرشار و دارای اهمیت فراوان است .

این شرح بسال ۱۳۱۲ هجری قمری در لکناهو و بطبع رسیده و بکث 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 بخار رحمت خویش دارد .

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 محی الدین ابن عربی تطبیق کنند و بدین سبب غالباً از مقاصد مولانا بدور افتاده‌اند .

و - شرح اسرار سبزواری حکیم بزرگوار حاج مآلاهادی (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 صدرالدین شیرازی تطبیق فرموده است .

این شروح که یاد کردم همگی بزبان پارسی است .

ز - فاتح الابیات و آن شرح اسماعیل انقروی است بترکی بر تمام مثنوی که در مطبعه خدیوی مصر بچاپ 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 بیابان رسیده و در سنه ۱۲۸۹ در مصر چاپ شده است و ترجمه گونه‌ای است از فاتح الابیات بزبان عربی .

ط - شرح دکتر محمد کفافی 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 رینولد لین نیکلسون بر مثنوی بزبان انگلیسی طبع لیدن ۱۹۳۷ که بی گمان دقیق ترین شرح مثنوی است که بر اصول صحیح نقدی و با ذکر مآخذ و اسناد تدوین شده و برای کشف اسرار و حقایق مثنوی مرجعی قابل اعتماد است . در مواضع مشکل این کتاب از مساعدت دوست عزیز و دانشمند خود آقای دکتر حسین آریان پور بهره‌مند شده ام .

اکنون فریضه است که مراتب تشکر و سپاس بی شماری در پیشگاه خود بحضور شریف جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران که وسیله نوآیین و امین این تألیف بوده اند و همچنان شورای محترم دانشگاه طهران که با نشر آن در جزوه مسلمانان در دانشگاه موافقت نموده‌اند تقدیم دارم .

دوست گرامی و دانشمند جناب آقای ایرج افشار استاد محترم و سرپرست چاپ و نشر این کتاب سعی بلیغ مبذول داشته‌اند . بجزم و سپاس دوستان و همکاران 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 .

پایان 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 اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بشنو این نئی چون شکایت می کند از جداییها حکایت می کند

ب ۱

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

دلم را ناله سرنای باید که از سرنای بوی یار آید

دیوان کبیر . بیت ۶۹۹ بیعد

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

همان مأخذ ب ۳۰۸۳۶ بیعد

ای نای خوش نوای که دلدار و دلخوشی

دم می دهی تو گرم و دم سرد می کشی

همان مأخذ ب ۳۱۸۲۵

ای نای بس خوشست کز اسرار آگهی

کار او کند که دارد از کار آگهی

همان مأخذ ب ۳۱۸۹۷ بیعد

و این « نئی » 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 قبضه 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 پیمانه جانس 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 حلقه 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 گلوی وی برمی آید از او نیست بلکه عشق یا معشوق است که بزبان او سخن می گوید و بر پرده های گلویش آهنگ شرربار می ریزد و هر چه او بگوید یا بسراید، خواه لطف باشد یا قهر، ترانه وصال باشد یا ناله درد آمیز فراق، پند و نصیحت و قول لیس باشد یا تقریر و توبیخ، همه گفته 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 قرائنی که در مثنوی هست می دانیم که مولانا این منظومه آسمانی را بی سابقه 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 چوسرنایی و او در هر شکافش می دمدم

هر ناله دارد یقین زان دولب چون قند، قند

دیوان کبیر، ب ۵۶۶۴

اندر دل آوازی پرشورش و غمنازی آن ناله چنین دانم کز نای تو می آید

ب ۶۴۸۶

بحق آن لب شیرین که می دمدم درمن که اختیار ندارد بناله این سرنا

ب ۲۵۶۹

مقبل ترین و نیک پی در برج زهره کیست فی

زیرا نهد لب بر لببت تا از تو آموزد نوا

نیها و خاصه نیشکر بر طمع این بسته کمر

رقصان شده در نیستان یعنی تُعِزُّ مَن تَشَا

بدی تو چنگ و فی حزین برد آن کنار و بوسه این^(۱)

دف می گفت می زن بر رخم تاروی من یابند بها

ب ۹۳ ۹۴ ۹۵

بسیار گفتم ای پدر دانم که دانی این قدر

که چون نیم بی پا و سر در پنجه آن نایم

ب ۱۴۶۱۵

همه پر باد از آنم که منم نای و تو نای

چوتوی خویش من ای جان پی این خویش پستانم

ب ۱۶۸۳۰

۱ - این مضمون را خواجه حافظ بدینگونه بیان کرده است

همچو چنگ از بکناری ندهی نام دلم از لب خویش جوانی نک نشین بنورم

مثل نای جمادیم و خمش بی لب تو چه نواها ز نم آن دم که دی در نام

ب ۱۷۱۸۴

من نخواهم که سخن گویم الا ساقی می دمد دردم ما ز آنک که چونای انبانیم

ب ۱۷۲۳۴

عاشقان نالان چونای و عشق همچونای زن

تا چها در می دمد این عشق در سر نای من

ب ۲۰۳۷۴

دف منی هین محور سیلی هر ناکسی نای منی هین 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 ز غم خروشیده

ب ۲۵۴۹۱

دهان عشق می خندد که نامش ترک گفتم من

خود این او می دمد درما که ما نایم و او نایی

ب ۲۶۴۴۶

منم نای تو معذورم درین بانگت 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 زلبت می چشم و می نالم کم ز نم تا نکند کس طمع انبازی

ب ۳۰۳۷۴

بدرون تست مطرب چه دهی کمر بمطرب

نه کمست تن ز نایی نه کمست جان ز نایی

ب ۳۰۱۶۱

چگونه زار ننالم من از کسی که گرفت

بهر دو دست و دهان او مرا چو سرنایی

ب ۳۲۶۳۷

بر یاد لب دلبر خشکست لب مهتر خوش با شکم خالی می نالد چون سرنا

خالی شو و خالی به لب بر لب نایی نه چون فی زدمش پُرشو و آنگاه شکر می خا

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 می کند زیرا از هیچ یک بی زخمه و کوب نوازنده آوازی بر نمی خیزد و آنها

همه مسخر دست رامشگر و نوبتی هستند چنانکه فرموده است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از ما فی تو زاری می کنی^۱

مثنوی، لیدن، ج ۱، ب ۵۹۸

شاد با، چنگک تنی کز دست جان حق بستدش

بر کنار خود نهاد و ساز آنرا هو کند

دیوان کبیر، ب ۷۷۷۵

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

گاه یکی نغمه تر می نواز گاه ز تر بگذر و در خشک آر

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

ب ۱۲۳۷۱/۱۲۳۷۲/۱۲۳۷۳

من نمش کردم تو نگذاشتی همچو چنگم سخره افغان تو

ب ۲۳۵۹۱

۱ - شیخ سعدی نیز این مضمون را آورده است :

همچو چنگم سرتسلیم و ارادت در پیش تو بهر ضرب آه 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 چوکوس و چو طبلم دل تهی پشت

بر آوریم فغان چون زنی تو زخم دوال

ب ۱۴۳۲۵

بگفت دل که سسکستن ز تو چگونه بود

چگونه بی ز دهل زن کند غریو دهل

همه جهان دهلند و توی دهل زن و بس

بجا روند ز تو چونک بسته است سبُل

جواب داد که خود را دهل شناس و مباش^۶

گاهی دهل زن و گاهی دهل که آرد ذُل

ب ۱۴۳۵۲/۱۴۳۵۳/۱۴۳۵۴

و تصور می‌رود که منشأ این تشبیه عبارت ذیل است : « مَثَلُ الْمُؤْمِنِ

كَمَثَلِ الْمِرْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءِ بَطْنِيهِ » 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 بادیه نشینان است (عیون الاخبار ،

مصر ، ج ۳ / ص ۲۲۲) نهایت آنکه مولانا بر عادت خود که از گاهی ضعیف

کوهی بلند و پا برجا می سازد و معانی بسیار مجمل و بی روح را بمدد فکر معنی آفرین خود چاشنی ذوق و زندگی می بخشد ، این تشبیه 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 شک باقی نمی ماند که این فی با آن نوای شور انگیز ، مولانا است که عشق در او می دمده و از گلویش نغمه های جان آهنگ می انگیزد و غرض وی ازین تعبیر آنست که مثنوی را من نمی گویم و گوینده آن عشق یا معشوق است و من در گفتن این سرود آسمانی وسیله ای بیش نیستم و آن پروانه سوخته بلم که در پرتو شمع حقیقت سوخته ام و از خود آوازی بر نمی کشم و اوست که مرا در سرود می کشد و بر تارهای فکر من زخمه تند و آتشین می راند و پرده های غم انگیز یا روح بخش می سازد و در حقیقت این مقدمه لطیف و نو آیین بجای آن دیباجه ها و سر آغازهای مفصل و مصنوع و بی جان است که شاعران و مؤلفان در آغاز منظومه ها و کتب خود آورده اند و تصور می رود که مولانا در نظم این مقدمه نظری بمنکران کوتاه بین و خیال اندیش معاصر خود نیز دارد که محضرها می پرداختند و روش او را در پرستش شمس تبریز و رقص و سماع مخالف شریعت و طریقت می پنداشتند و با احتمال قوی ابیات « هر کسی از فن خود شد یار من و سر من از ناله من دور نیست » در نیابد حال پخته هیچ خام » اشارتی بدین مطلب است .

و آنچه اکنون بیان کردیم یکی از اقوال شارحان مثنوی است که در شرح بیت از مثنوی که کمال الدین حسین خوارزمی با اشارت و عود بر همین صریح است ذکر کرده و دیگران از قول جامی نقل نموده اند .

اما شارحان مثنوی « فی » را تفسیر یا تأویهاهی دیگر نیز کرده اند ازین قبیل :
 ۱- « فی » مرد کامل و مکمل است بمناسبت آنکه لفظ « فی » در فارسی

بمعنی نفی نیز می آید و مرد کامل از خود فانی است و بر این قول اعتراض کرده اند 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 می خوانیم با حال وی مناسبتی ندارد و در جواب سخنی بتفصیل آورده اند که می توان آنرا باختصار چنین گفت که مراتب کمال بی نهایت است و اگر سیر الی الله متناهی باشد سیر فی الله را نهایی متصور نمی شود.

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 او نی بود

شاهنامه، بروخیم، ج ۷، ب ۲۳۲۰

و هم اکنون در بشرویه و حدود طبس این کلمه را بهمین گونه تلفظ می کنند و در طبس و دهات اطراف آن یاء مجهول در تمام موارد بفتح ما قبل و بصورت (آی) تلفظ می شود.

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 گفته اند 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 خلیفه مولانا، حسام الدین چلبی قرائت می‌شده است، این توجیهاست سخت بی مزه و نا موجه است زیرا لفظ « این فی » مجالی 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.

کز نیستان تامل ببردند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

ب ۲

نفیر: فریاد و زاری با آواز بلند و داد خواهی و تضرع و بهمین معنی است در تعبیر: « نفیر نامه » که محمد عوفی استعمال کرده است (لباب الالباب، 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 نی خارج می‌شود.

معنی بیت روشن و توجیه شکایت فی است از دوری ولی چنانکه گذشت عبدالرحمن جامی و بیرونی او دیگر شارحان مثنوی « نیستان » را عبارت از غیب اول و تعیین اول (حقائق وجود بدون تعیین و امتیاز علمی در ذات حق) یا غیب ثانی و تعیین ثانی (حقائق موجودات با تعیین و امتیاز علمی در چهار اعیان ثابت می‌گویند) گرفته‌اند و مرد و زن را به اسماء فی 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 جداییها 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 بی‌قصور دارد اندر رتبه انسان ظهور
جمله را در ضمن انسان ناله‌هاست که چرا هر یک زاصل خود جداست
شد گریبان گیرشان حب وطن این بود سر نفیرم مرد و زن
(نقل از شرح ولی محمد اکبر آبادی)

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

شرّحه: پاره گوشتی که از درازا بریده باشند، شرّحه، شرّحه: 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 باره 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 بکوشند 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
خود واجد 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 « مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ وَبِتَعْبِيرِ
دیگر : لَمْ يَتَعْرِفْ » اشارتی بدین معنی تواند بود.

و ظاهراً مضمون این بیت مقتبس است از این روایت: « یوسف بن الحسین
در نزدیک خَوَّاص شد و چند روز بود تا از عبادت و تعهد او غافل مانده بود
ویرا گفت هیچ چیزت آرزومی کند گفتم پاره جگر بریان آرزو همی کند . «
ترجمه رساله قشیریته، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۳۰

و خواجه 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 اگر چه غلط نیست ولی با ابیات بعد که حاکی
از سوء فهم مستمعان و شکایت از فقدان مردم اهل و همجنس است مبیانت دارد.
هر کسی کودورماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
ب ۴

بمنزله دلیل است از برای بیت بعد.

من بهر جمعیتی نالان شدم جفت بد حالان و خوش حالان شدم
ب ۵

بد حال : بیمار و تبه روز و غمگین، مجازاً بد خوی، و کسی که حالات
اونازل 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 محروک
او بسوی 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 زیرا فی 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 فی خویش را فراموش می کند و یا 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 خوی و با شفقت زیستن است نه بد خوی 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 فی 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 دائماً از عظمت مولانا بازگفتی و آهها زدی و گفتی که او را هیچ کسی کمابتنبغی 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 نی گوید .

نقشی کن 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 در خور آنهاست ادراك می کنند، فی المثل گوش آواز را و چشم صور و رنگها را و ذائقه چاشنیا را همچنین امور معنوی را مدرکات معنوی ادراك می کنند چنانکه خیال صور غیر مادی را و وهم معانی جزئی را و عفل امور کلی را بنابراین اگر چه راز و سرّ درون هر کس در عمل و قول جلوه گر است آنرا بوسیله حواس بیرونی ادراك نتوان کرد و تشریح شناسایی آن دل پاک و صمیری 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 لیک 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 لذات است و تن بمنزله ماشینی است که محرک آن خواست و اراده است و هر چه از بدن پدید می آید مستند بتأثیر روح است پس جان تن را ادراک می کند و تن شعور به جان دارد و هیچ یک 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 هر چشم 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 اعم 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 نبیند 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: نفّس که در فی می دمند و نیز مطلق هوا زیرا باد هوای متحرک است. نیست: صفت، بمعنی معدوم و نابود در مصراع دوم و فعل منفی 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 آلائشها و کدورتهاست و بهمین دلیل صوفیان سماع را یکی از وسائل تهذیب نفس و تصفیه باطن بلکه آرایش جان و دل می‌شمرده‌اند و گاهی بر عبادات ظاهر ترجیح می‌داده‌اند زیرا چنانکه آتش همه چیز را درخود می‌سوزاند سماع نیز هوی و آرزوی غلط را در وجود سالک، پاک از میان می‌برد و دل وی را برای قبول وارد غیبی و انوار حقیقت آماده می‌سازد و از آنجا که دل بی عشق و جان دور از محبت در نظر صوفی فسرده و جماد است و بکار نمی‌آید و کسی که ذوق ندارد با دوآب 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 عشقست کاندر نی فتاد جوشش عشقست 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 محمد غزنوی در ری سال ۴۲۰) بیان کرده است و آنرا «رسالة فی العشق» نامیده است. صدرالدین شیرازی در مجلد سوم از کتاب مهم خود «الاسفار الاربعه» نیز بحثی تمام و مستوفی دارد و در آن خلاصه گفتار ابن سینا را مندرج ساخته

۱- برای اطلاع از نسخ خطی و چاپی این رساله، جمع : فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تألیف دکتر ریجینی مهدوی استاد بحیرم 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 بردسته 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 بسال 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 فکنند » 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 می کنم 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 می دان بزرگ آنگاه کوچک بگفتم جمله را بشمار یک یک

نسخه خطی از رساله ای 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 بریده اند با عاشق دور از یار مناسبتی است زیرا هر دو، بدرد مهجوری و دوری گرفتاراند و از دگر سو آهنگ موسیقی حضرات شنونده را تعبیر و تفسیر می کند و نیز تسلی می بخشد. از این رو فی به عشق هجران دیده حریف و هم پیشه و یار و نغمگسار است و چون موسیقی مهیج است و حالات مختلف درونی را برمی انگیزد بدین جهت می فرمایند که فی پرده دریدن را پرده کرد و راز دل ما را آشکار ساخت . و نظیر آن گفته سعادت است :

مطرب آهنگ بگردان که دگر هیچ نماند

که این پرده دریدن سخن است

غزلیات سعادت، مظهر، دوره من، 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 افعی 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 پپارسی تریاک 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 خواجه حافظ گفته است:

اگر تو زخم زنی به که دیگری مرهم و اگر تو زهر دهی به که دیگری تریاک
حافظ، طهران، قزوینی، ص ۲۰۴

جمع: کامل الصنّاعة معروف به الطبّ الملکی، چاپ مصر، ص ۵۳۴-
۵۲۶، قرابادین قانون، چاپ طهران، ص ۴۰۲، بحرالجمواهر، 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 بدیدار 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، سماع 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 دوائی نافع است پس بهر صورت بانگ نای زهر و پاد زهر تواند بود.

و چون دمسازی اقتضای وصال و حضوره مطلوب می‌کند و اشتیاق با وجود غیبت محبوب دست می‌دهد و جای نی لب است و با اینهمه ناله زار برمی‌کشد

مولانا بوجه تعجب فرموده است: همچونی دمساز و مشتاقی که دید .
نی حدیثِ راهِ پر خون می کند قصّهای 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 رفتی که پیدا نیست گردت زهی پر خون زهی کاین بار رفتی

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 دفرشی

دیوان . ب ۳۱۸۳۲

محرّم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست

ب ۱۴

هوش : ادراك . قوه مدركه . ادراك سریع و تند . عقل و فهم . روح .

مقابل جسم :

شب زرقتی هوش بی فرمان من زیر دام من بدی مرغان من

مشق . ج ۱ . ب ۲۳۲۵

سر مکش اندر گالیم و رو و پوش

کاین جهان جسمی است نه گردان تو هوش

ج ۴ . ب ۱۴۵۴

بیهوش : کسی که ادراك او بسبب بیماری یا مستی گرفته شده باشد . فواید

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 بُلّه (جمع ابله) در حدیث: **أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّهُ** . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰۳) .

اشاره بدانست که تا کسی عاشق و بیخود نباشد سر ناله نی 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 درنتواند 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 شبه 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 یار کشتی ترک هوش کن

حافظ ، ص ۳۸۶

در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفت گو رو باک نیست تو بمان ای آنک 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 از دیده 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 درکنار 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 ایستاده به بغرامت
غزلیات سعدی . ص ۷۷

هر که منظوری ندارد عمر ضایع می‌گذارد
اختیار اینست در باب ای که داری اختیاری
زندگانی صرف کردن در طلب حینی 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 ۲۱۶۶۹

و نزدیک بدان بیت ذیل است:

فی الجملة درین میانه مقصود تویی جای گله نیست چون نه هستی
فرائد السلوك . نسخة خطی . حیدرآباد . مائیک

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزیست روزش دیر شد
ب ۱۷

بی روزی : بی نصیب و محروم از قسمت . مجازآ . 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 بحصول 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 تر می 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 پر حوصله و گشاده دل درین راه هرگز احساس سیر آبی نکرده اند و دست از طالب 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 چگونی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد بایزید بجواب داد که من آن ندانم آن دانم که اینجا مرد هست 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.

129857

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 خیرم 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 مظلومی بدین شگرفی آسان آسان بچنگ کس نمی افتد و گوهری بدین پرمایگی جز با احتمال خطرهای بزرگ بدست نمی آید و شاهدهی بدین رعنائی و نازنینی مگر بنیروی صبر و تحمل و وفا کردن و جفا کشیدن چشم رضا و مرحمت بسوی دلدادگان نمی کشاید 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 ستوار دارد و بهر پادی چون بید بر خود نمی لرزد ممکن است که این راه را بسر رساند و دست دردمن مقصود افکند و اما مردم کم طاقت و بی توش و توان و نابرد ببرد در قدم نخستین فروری مانند و هرگز بمراد نمی رسند.

شیخ عطار در وصف وادی طاب چند نکته مفید گفته است که بختصار در اینجا می آوریم :

چون فرود آیی بوادیء طاب پشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس آنجا بود ضوئی کردون . مگس . آنجا د
جد و جهد آنجا پاید سافت ز آنکه آنجا قعب کردند
گر شود در راه او آتش پدید ور شود صد و دلی در آتش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار بر سر آتش کس چو سینه وار
جرعه ز آن باده چون نوشت شود هر دو عالم . دل فریاد شاد
غرقة دریا بمانی خشک لب بی جانان میکی از جان طلب

منطق العقبه . دکتر مشکور . مظهر . ص ۲۱۵

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

شیخ مهنه بود در قبضی عظیم
دید پیری روستایی را ز دور
شد بصحرا، دیده پر خون، دل دونیم
گاو می‌رانند و ازومی تافت نور
شرح دادش حال قبض خود تمام
از فرود فرش تا عرش مجید
پیر چون بشنید گفت ای بوسعید
گر کنند این جمله پر ارزن تمام
ور بود مرغی که چیند آشکار
گر ز بعد آنکه تا چندین زمان
از درس بوئی نیابد جان هنوز
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 کسی که در همه عمر

بسر نکوفته باشد در سرائی را

غزلیات سعدی، ص ۱۲

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس

توجه دانی که شب سوختگان چون گذرد

رضی الدین نیشابوری

قدر سوز تو چه دانند ازین مشتی خام هم مرا سوز که صدبار 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

دهان مأخذ، ص ۴۲

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

می کند) 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 می فرمود

و حسام‌الدین می نوشت . (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 بدن 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 حفظ

را اندر و هیچ نصیب نباشد » .

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

پس بدین معنی کمال اخلاص و محض عبودیت است نسبت بحق تعین

و شامل حقوق و وظائف نمی شود ولی بعضی از صوفیه که بیشتر اهل سنی

و « اباحیه » نامیده‌اند معتقد بوده‌اند که آدمی بخائی می رسد که در آن

رقیت تکلیف و احکام شرعی نیز آزاد گردد و حقیقت حریت در این است .

آزادی است از هر چه انسانرا بخود محدود کند ، خواه چون و چرا و بخود

قیود شرعی و اجتماعی و بعقیده این دسته ، سالک در مرتب سوت برده بر پاره

می گذرد تا بدان درجه که از تصرف اشیا و تغییر حال مصون می گردد . بعد از

می رسد که هیچ چیزی آنرا پلید و نجس و متغییر نمی گرداند و درین مرتبه از حیرت

تکلیف و وظائف از بر و گردن و دوش وی می ریزد ، 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 صوفیّه که تمسک بظواهر شرع را تا آخرین نفس برای سالک لازم می شمارند این روش را بشدت انکار کرده اند (جمع : ترجمه رساله قشیریّه ، ص ۳۴۲ ، فتوحات مکیّه ، باب ۱۴۱) .

و بعقیده محی الدین حریت زوال افتقار و نیازمندی است که از وجود امکانی منفک نمی گردد و بنا بر این از مراتب فناست و تحقق است نه تخلق یعنی نتیجه کمال معرفت است بدینکه هیچ موجودی جز حق تعالی شایسته اتصاف بوجود نیست و درین حالت ، سالک خود را موجود نمی بیند و در می یابد که موجود بحقیقت خداست و بس و بدین معنی از نیازمندی و افتقار جز بحق آزاد می شود و بند رقیبت اشیا را می گسلد لیکن چنین حالتی از ورزش اعمال نیز بدست نمی آید زیرا هر عملی نتیجه ای مناسب خود دارد و فنا حاصل کمال معرفت است نه قیام به اعمال از آن جهت که سالک تا عامل است ، خود را اثبات می کند و از حق جدا می بیند و بنا بر این مقدمه ، حریت از جنس تخلق نتواند بود . (فتوحات ، باب ۱۴۰) .

و چون دلبستگی با لذات اقتضای محدودیت نظر و همت می کند نسبت بچیزی که بدان دل بسته باشند و این محدودیت مستلزم توقف است که در مسلک مولانا نوعی از مردن شناخته می شود و او ما را بزندگی جاوید می خواند پس تا وقتی که رشته های او هام و تلقینات و عادات و موارد از هم نگسلد آدمی بنعمت آزادی حقیقی که مرتبه کمال انسانی است واصل نمی گردد و شخصیت واقعی وی جلوه گر نمی شود و بزندگی جاوید دسترس پیدا نمی کند 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 قَدَحَرُّرْنَا عَنْ رِقِّ الْأَشْيَاءِ فِي الْأَزَلِ . (رساله قشیریّه ، 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 دنیا است، 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 چند گنجد قسمت یک روزه
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 حدمتوقف 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 مصاب را در صورت تمثیل از کوزه و آب دری 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 جویای آنیم در قناعت بدست نمی آورد.

برخی از پیشینیان تصویری کرده اند که اصل مر واریه قطره

است که صدف دهان می گشاید و آنها را فرومی برد و تمام آن را در دهان می خرد.
شیخ سعدی قطعه ذیل را:

یکی قطره باران ز ابری چکید خجیل شد چو پهنای دریا پدید

بوستان، طهران، فروغی، ص ۱۲۲

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

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

و مولانا صدف را که به آب دریا قناعت کرده و پر در شده است مثال می آورد برای قناعت و نتایج 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 ختمها محتاج جو

در میان خم چه باشد آنچه دارد جوی خم

دیوان، ب ۱۶۶۳۶

خجلم ز وصف رویش بخدا دهان ببندم

چه برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا

دیوان، ب ۱۸۸۲

بجز را پیمود هیچ اُسکره شیر را برداشت هرگز بره

مثنوی، ج ۴، ب ۴۱۹۶

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب، کُلی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس 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

می گویند، خیال غالب بر وجود، معامله و دادوستد (بدین معنی ترکی است. آندراج).

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

خود 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 ترسو است و همینکه عشق بر وجودش استیلا یافت سر کیسه های بسته و مهرزده را بازمی کند و همه را در راه معشوق درمی بازد و یا با استقبال خطر می 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 شخصیت های 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 شخصیت های معنوی . بحسب مثال از خود گذشتگی ، ولای متقیان علی علیه السلام در راه هدایت چندینی 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 لائالی بی پرده از کجا سر چشمه می گرفت . اکنون هم نمونه های بسیار از اینگونه جان بازی در مذاهب و حتی در سلسله های سیاسی می توانیم ببینیم .

و اگر عشق آب و گلی سبب تحوّل 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 علتها و کیمیای تبدیل اخلاق می داند و خود از آن بتمام 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 پیچا پیچ و اصلاح اخلاق از طریق معاملات و تخلّق چون کندن کوه عظیم است با نوك 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 شطّار که به نیروی مستی و بهای شوق راه کمال را در هم می سپرند بر روش زهاد و اصحاب معاملات ترجیح دارد و همه این معانی بجای خود گفته می شود چرا که مولانا بیش 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 حُلیمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را « حُلّمانیه » می خوانده اند و چون عقیده خود را در دمشق اظهار کرده است به « دمشقی » شهرت گرفته است .

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

هرجا زیبا روی را می دیده اند بی روپوش و ملاحظه و باشکار پیش وی بخاک می افتاده اند و سجده می کرده اند اگرچه علی بن عثمان هجویری ابو حلیمان را ازین عقیده مبرا می داند.

ظاهراً ابو حلیمان در قرن سوم می زیسته و همان کس است که ابونصر سراج از وی بنام (ابو حلیمان صوفی) یاد می کند، پیروان او تا اوائل قرن پنجم وجود داشته اند 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، لین گراد، ص ۳۳۴.

و گمان می رود که لفظ « شاهد » و « حجت » بمعنی زیبا روی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سرچشمه گرفته است بمناسبت آنکه زیبا رویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده اند.

احمد غزالی (متوفی ۴۲۰) و عین القضاة میانجی از اعاضم 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 بوده اند 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 می کند:

ز آن می نگرم بچشم سرد در صورت زیرا که ز معنی ست 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 بسیار مذموم و نه در طریقه حلیمانیان است نمی پسندیده اند و عشق بکمال و مرد کامل را که عین عشق حلیمانیان است اصل و پایه طریقه خود قرار داده اند (مثنوی، لیدن، ج ۲، ص ۱۰۰۰ بعد).

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

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

ذکر افلاطون در بیت اخیر ظاهراً بسبب آنست که غالب حکماء، 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 رنجوریء 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 ضمیمه 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 می کند و خواجه ایوب و دیگر شارحان مثنوی آنرا به معراج حضرت رسول اکرم (ص) و عروج عیسی و ادیس باسمانها تفسیر کرده اند و مصراع دوم بنظر اینان اشاره به « طور سینا » است که شرح آن در بیت بعد گفته می شود.

عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و خرموسی صاعقا

ب ۲۶

طور: که آنرا « طور سینا » هم می گویند کوهی است واقع در شبه جزیره ای که میان خلیج سوئز و عقبه قرار دارد و بقول یاقوت حموی نزدیک بشهر ابله 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 انزُرْنِي مِنَ الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَارَ مَكَانِهِ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا (الاعراف، آیه ۱۴۳) و چون موسی بوعده گاه آمد و پروردگار با وی سخن گفت موسی گفت خویش را بمن نمای تا در تومی نگرم پروردگار گفت هرگز مرا نتوانی دید ولیکن بدین کوه نگر پس اگر آن برجای خود بماند آنگاه باشد که در بینی و چون پروردگار جلوه بر کوه گماشت آنرا از هم فرو ریخت و موسی از هیبت آن کوه در افتاد و نزدیک بدان بیت ذیل است:

سخت تراز کوه چیست چونک بتو بنگریست

زنده شد از عشق زیست شهره شد نامر زمان

دیوان، ب ۲۱۷۱۳

با لبِ دمسازِ خودِ گرجُفتمی همچو نئی منِ گُفتنیها گفتمی

ب ۲۷

بمنزلهٔ دلیلی است برای سکوت مولانا از بیان اسرار و کشف حقائق بنا بر آنکه او مانند نی 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 آفتابم بطریق ترجمانی پنهان ازو بپرسم بشما جواب گویم

دیوان، ب ۱۶۹۶۷

ویا 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 نا اهلان پوشیده باید داشت و اینک نظیر آن:

با عقل خودِ گرجُفتی منِ گُفتنیها گفتمی

خاموش کن تا نشنود این قصه را باد هوا

دیوان، ب ۱۰۶

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

دیوان، ب ۸۱۸۴

گر سر تو ننهفتمی منِ گُفتنیها گفتمی

تا از دم واقف شدی امروز خاص و عام دل

دیوان، ب ۱۴۱۱۰

و ظاهراً این مضمون مأخوذ است از بیت ذیل:

ور بر لب تو لب نهمی گزردی زمن اسرار غیب فاش چو لب بر گشودمی
فرائد السلوك، نسحه، کتابخانه ملی مالک
هر که او از هم زبانی شد جدا بی زبان شد گر چه دارد صد نوا
چونک گل رفت و گلستان درگذشت نشنوی زان پس ز بلبل سرگذشت

ب ۲۸، ۲۹

هم زبان : دو کس که بیک زبان سخن گویند، مجازاً، 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 ظنی معشوقست بنحو کمال و تمام زیرا عشق در عاشق با تناسب ظرفیت، سعادت وجود او جلوه گرمی شود و محدود است بخدا وجودی او و بدین جهت وجود 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 دل 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 جُنْدِید بدین مناسبت گفته است : « لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ اِنَائِهِ » و بنابراین 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 بر مرده 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 : « کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ » . (القصص ،

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

چون نباشد عشق را پروایِ او او چو مرغی ماند بی پر، 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 پروا از نتواند یاد خود می‌طپد
همچنین عاشق بی‌عنایت عشق، سیری در مدارج کمال نمی‌کند و پیوسته مضطرب
و بر خویش لرزان 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 برداش
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 بَيْنَهُمْ وَهُمْ لَا يَمَانِهِمْ .
(الحديد . ۱۲) وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تمشون به .
(الحديد، ۲۸) .

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

وقتی رنج و الم بالا می‌گیرد بی اختیار از جان رنجور و دردمند فریاد برمی‌خیزد و این امر طبیعی است و می‌بینیم که مردم بوقت دلتنگی شکایت می‌کنند و هنگام بیماری ناله زار برمی‌کشند 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 عاشق و مست ظرفیت خود را از دست می‌دهند و بطور کلی اگر ظرفیت و تمالک برجا باشد انسان عاقل و مصلحت اندیش و حساب‌گراست و بنابراین نمی‌تواند مصلحت خود را فدا کند و عاشق کسی است که راه مصلحت نمی‌پوید و هر چه دارد درمی‌بازد و چون ظرفیت از دست رفت و استغراق و مغلوبیت، پدید آمدن انسان بتصرف حالتی درمی‌آید که مغلوب آن شده است.

و باز می‌بینیم که مردم وقتی بچیزی نفیس یا نکته‌ای 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 بلذت و خوشی تمام شرح می‌دهند و دلیل آن اینست که ذکر محبوب بهر حال 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 نفیر

مثنوی: لیلان، 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 حسی و اگر
بگوییم که عاشق آینه قدرت و تصرف و جلوه جمال معشوق است هم راه بنده
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 غمناز نیست ز آنک زنگار از رخسار نیست

آینه ت: ضمیرهای متصل بعد از کلمه‌ای که به «ه» مخفی شایع است
بدین صورت استعمال می‌شود: «أَمْ، أَلْ، أَلِ، أَلِ» و مؤلف هیچ‌کس از ادب این
همزه را «الف وقایه» نامیده است ولی گاه این همزه را حذف می‌کنند و مخفی را
بما قبل خود می‌پیوندند مانند:

سنگ خون‌گرید بعبرت بر سر آن شیشه‌گر

کز هوا سنگ عراده‌ش درد کان افشانده‌اند

دیوان خاقانی، طهران، ص ۱۱۷

از جنیبت فروگشاید ساخت آینه‌ش بر عذار بندد صبح

همان مأخذ ص ۴۸۱

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

ممتاز: 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 نخل 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:

اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام چون روی آینه که بنقش و نگار نیست

چون ساده شد ز نقش همه نقشهاد روست آن ساده رو، ز روی کسی شرمسار نیست

چون روی آهین ز صفا این هنر بیافت تا روی دل چه یابد کورا غبار نیست

دیوان، بیت ۴۸۱۸ بعد

حکایت یکم : عاشق شدن پادشاه بر کنیزکی و خریدن

پادشاه کنیزک را

ب ۳۲۳ - ۳۶، ص ۱۴۷ - ۴۱

فهرست مطالب :

۱ - مآخذ و نقد و تحلیل داستان، ص ۵۰ - ۴۱

۲ - لغات و تعبیرات، ص ۵۱

۳ - مباحث کلی، ص ۵۳ - ۵۲

۴ - شرح ابیات، ص ۱۴۷ - ۵۴

۷

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 ابو محمد 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 کلبه ثقفی طیب عرب در اوایل عهد جاهلیت نسبت می‌دهد با این تفاوت که این طیب عربی بوسیله باده پیمودن بمریض ، عشق او را بزن برادر خود آشکار ساخته و عاشق پس از کشف راز ، سر در بیابان نهاده و باز نگشته و بدین مناسبت او را « فقید ثقیف » نامیده‌اند . ابن الألوئی 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 قسیم الجوزیة (۷۵۱-۶۹۱) این حکایت را با تفصیل بیشتر و آمیخته بطرز علاجی که در فردوس الحکمة می‌خوانیم در کتاب اخبار النساء (طبع مصر ، ص ۱۳۱۹ ، ص ۲۱-۲۲) نقل می‌کند و همانطور که درمآخذ قصص و تمثیلات آورده م . نظامی عروضی در چهارمقاله (طبع طهران . بکوشش دکتر محمد معین . ص ۱۲۳) (۱۲۱) این طرز معالجه را از ابن سینا و نسبت بیکی از خویشان شمس المعالی قیوس ابن وشمگیر از امراء آل زیار (مقتول ۴۰۳) می‌شمارد و آن قصه باستانی ملاحقات ابن سینا با شمس المعالی درست است زیرا ابن سینا در قانون و بیان علاج مریض عشق (جمع : حواشی چهارمقاله . ص ۴۲۷-۴۲۶) می‌گوید که مریضی را بدین روش درمان کرده است 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 می دهد پس اصل قصه بی هیچ شک درست است و با احتمال قوی مأخذ مولانا باید همین روایت چهارمقاله باشد با این تفاوت که :

اولاً در مثنوی پادشاه خود عاشق می شود و در فردوس الحکمة و چهارمقاله ، یکی از شاهزادگان و یا خویشان پادشاه ، عاشق شده است :

ثانیاً معشوقه در مثنوی کنیزکی است که پادشاه او را می خرد و در فردوس الحکمة زن پدر عاشق و در چهارمقاله خواهرزاده قابوس است و عاشق و معشوقه پسر خاله و دختر خاله بوده اند .

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 بزرگرمی دهد و او را لاغر و زرد روی و زشت چهره می کند و کنیزک از زنجیر عشق آزاد می گردد و عاقبت زرگریان می دهد و کنیزک بی رقیب برای پادشاه می ماند . در صورتی که عاشق و معشوقه در روایات دیگر بوصول می رسند و دختر خود عاشق نبوده است .

و تصور می رود که قسمت اخیر از مضمون حکایتی که نظامی گنجوی از عشق ارشمیدس بکنیزک چینی و تدبیر ارسطو در رهایی وی از عشق ، در اسکندرنامه (طبع طهران ۱۳۱۶ ، ص ۵۸۲) بنظم آورده اقتباس شده است ، این حکایت را شیخ عطار بدون ذکر ارشمیدس و ارسطو ولی از شاگرد و استادی که نام آن دو را یاد نمی کند ، 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 نگاه مانند مستی که بر اثر ضربت سخت یا فریادی هولناک بخود آید باز بطرزی شگفت‌آور بسر مطالب 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 کاپیه‌نویسی و الف‌لیله نیز دیده می‌شود و کتب که بسیاق کلیله و دمنه تألیف شده از قبیل: سندباد نامه و مرزبان نامه و فرائد السلوک از شاعری متخصص شمس که در کتاب اتابک ازبک (۶۰۷-۵۸۵) بوده و کتاب را بنام این مولانا نیز آورده‌اند بر این اسلوب است و از میان این کتابها بی‌شک و شبهه دیده و دیده‌اند که در حسن اسلوب و پیوستن حکایتها بیکدیگر بی‌نظیر است و مولانا چنانکه خود هم گفت از آن در چند مورد استفاده کرده و از روی قطع و یقین، روشی که در آن معمول است مورد نظر و 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 سرمایه برخواست 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 بشر در 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 لاحول و لا قوه 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 چنانکه صورت قلبی و نفسانی وی شود و ظاهر ابدین وسیله می‌خواهد کسانی را که بجاومت اوراد و خواندن دعاها، بی حصول حالت معنوی، مشغول و طالب شهرت بوده‌اند متنبه و آگاه فرماید.

معالجه 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 طبیب 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 سیما 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 و خیالات اولیا از جنس دیگر است.

شاه مهان غیبی را پذیره می‌کند و این نکته اهمیت ادب و فوائد آن و مضرات بی ادبی را بیاد مولانا می‌آورد و لزوم ادب را از طریق عبرت و نظر بحال که در حدیث بی ادب بودند بیان می‌فرماید و قصه قوم موسی را پیش می‌کشد. در حدیثی از آیات قرآن و احادیث که سند قطعی مردم 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 جوابگوی مشکلات نهانی است و طالب، صورت مراد و دلخواه خود را در چهره و سراپای

وجود اومی بیند، 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 ببالای سر بیمار برد و او مانند طبیبان جسمانی تمام شرایط معاینه 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 *مُکَمَّلٌ رُوحٌ وَ غَايَةُ پَرَوَاذِ اِنْسَانِيَّتِ* است بسراید ولی این عشق که اضطراب اسرارانی 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 ضمناً انتقادی است از روش اهل استدلال و متکلمین که از اثر می خواهند بمؤثر 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 برآورد 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 بوداند پرده از راز شمس

برگیرد و باتعیرات صوفیانه از قبیل: "الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ" وَالصَّوْفِيُّ ابْنُ
الْوَقْتِ. که مفاد آن انصراف از مستقبل و اشتغال بموجب حال است تقاضا را
تکرار کرده اند باز مولانا بعد از بیستم فتنه و خونریزی، حدیث شمس را در باقی
می گذارد و بسر داستان می رود.

حکیم خلوت می کند و مانند روان شناس ماهری بنری و ملایمت چنانکه
بدگمانی نیاورد سوابق کنیزك را از موطن اصلی و خویشاوندان و از آنگاه که
بیردگی افتاده است تحقیق می کند و از شهرها و خواجگاننش می پرسد تا بنام سمرقند
می رسد، نام سمرقند انفعال نفسانی بوجود می آورد، این انفعال در بدن اثر
می گذارد و نبض کنیزك بی اختیار حرکتی نامعتدل می کند و کلید مشکل بدست
حکیم می افتد ولی این پرسشها چنان بدقت صورت می گیرد که کنیزك، نظر نهانی
حکیم را در نمی یابد، این معنی را مولانا در تمثیلی از بر آوردن خار از پای بیان
می فرماید 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 می زند. حکیم ازین راه کشف
می کند که معشوق کنیزك زرگری است از اهل سمرقند و برای آنکه او را بدست
آرد جای او را در محله های سمرقند می پرسد و معلوم می گردد که در محله سمرقند
و کوی غاتفر منزل دارد پس بکنیزك اطمینان می دهد که معشوق بر بدو فرستاده
بشرط آنکه این راز را پوشیده دارد و بهیچ کس نگوید.

توصیه حکیم. . . سؤاله کتمان سر و فوائد آن را پیش می آرد که مولانا در حدیث
حدیث و چند مثال کوتاه بیان می فرماید و آنگاه تفاوت و دلهای خبری و دلهای
دروغین را از حیث تأثیر در دل مجمل ذکر می کند.

حکیم بشاه می گوید که چاره بیماری کنیزك دید. راز را بر سمرقندی است،
شاه چند فرستاده بسمرقند روانه می کند و آنها بگفتار نریم و مده مال و
جاه زرگرا از شهر و خویشان جدا می کنند و او بطمع مال و جاد بیست و پنجاه

می تازد بی خبر که قضای بد برای او چه تعبیه دیده است .

وقتی زرگر می رسد بتوصیه حکیم دختر را بدومی دهند ولی حکیم در نهان شربت بخورد زرگر می دهد تا او لاغر و زشت می شود و آتش عشق کنیزك فرو می میرد چنانکه نتیجه و پایان عشقهاییست که برنگ و صورت تعلق گرفته است .
مرد زرگر سرانجام جان سپرد ولی پیش تر دانسته بود که دشمن جان او چیست و چرا او را کشته اند ، این زمینه بمولانا فرصت می دهد تا در باره جزای عمل سخن گوید بصورتی که کمتر نظیر آن متصور می شود .

زوال عشق کنیزك را مولانا دلیل می گیرد که عشق مادی پایدار نیست زیرا معشوق خود ازدوام و بقا بهره ای ندارد پس آدمی باید بدان زنده پایدار و حیّ لایزال عشق ورزد که هر دمش زندگی تازه و نو می بخشد و اگر چه حق مستغنی است ولی کریم نیز هست و اتصال ما بدو امکان دارد چه با کریمان کارها دشوار نیست .

قتل زرگر مشکلی پدید می آرد که چگونه پادشاهی بر خوردار از ملک دین ، به تلف نفس راضی می گردد و اینجاست که مولانا بحث مفصلی در تفاوت عمل مرد کامل و مردم ناقص می کند ، بحثی که در مثنوی بارها پیش آمده است ، بعقیده 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 تزییع مال غیر و دومین قتل نفس محترمه بود و باز مثل می زند بعمل حجامتگر که زخم بر پشت طفل می زند و خونش را می مکد ولی مادر طفل که نظر بر مصلحت دارد شاد کام است و مانند طفل گریه نمی کند .

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

شهووت و غرض نفسانی و چنین کس اگر بکشد بحکم خدا می کشد و کشتنش مقدمه زندگانی بهتر و خوش تر است همچنین ریاضتها که سالک بفرمان پیر بر عهده می گیرد اگر چه بصورت از جنس مرگ 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 براءت ساحت خود می گوید که اگر پادشاه از روی غرض زرگر را می کشت من نامش بر زبان نمی آوردم چه مدح اشقیاء کار مرد خدا نیست .

پس نتیجه این می شود که مرد خدا را با مرد هوی قیاس نباید کرد و بدین مناسبت قصه بسیار دلگشی از طوطی بقال که روغن از شیشه ریخت و بر اثر ضربت چوب بقال ، سرش طاس و بی موشد و پنداشت که جوقی قلندر و سر تراشیده ، هم روغن ریخته و کل شده است ، در نظم می آورد و چند مثال دیگر از زنبور عسل و زنبور سرخ و آهوی مشک و آهوی معمولی و بی بوری و بی شکر که غذاشان یکی است ولی نتیجه آنها متفاوت است ذکر می کند تا معلوم گردد که مقایسه کامل با ناقص روان نیست زیرا ممکن است چیزی نسبت بمرد کامل خیر محض و نسبت بناقص شر تصرف باشد پس ما نباید از تشابه صورت گوی خوریم و اولیا را با منکران برابر شماریم و برای اثبات این نکته مثال از پی مثال می آورد تا دفاع او از عمل پادشاه و کارهای خوب ولی بد نماید بعضی اولیا گفته و کامل باشد و چنان بنظر می رسد که طرح این مطالب بیشتر برای رد دعوی منافق است که روش شمس تبریزی و یا مولانا را خلاف شریعت و سیرت اولیا می پنداشته و بر سماع ورقص ایراد و اعتراض داشته اند و مولانا خواسته است که جواب منکران و بدگویان ظاهر بین را در ضمن این حکایت بگوید ، یکی از این 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 احتیاطاً 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 بصور مختلف تأویل کرده‌اند بدینگونه :
 « عقل ، شاه است و نفس ، کنیزك معشوقه آن و باز تن ، معشوق نفس است و معالجه نفس که معلول بعلتهاست بر دست طبیب 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 آنرو 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 سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد و بدین جهت می‌بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکر شده که ظاهر آنها زننده و نامطلوب 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 تعبيرات: نقدِ حال، درو و مرجان، استنثا، سرکنگبین، صفرا، هلیله،
قبض، اطلاق، حکیم، غرقاب، فنا، سحر مطلق، مزاج، اخترسوز، 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 غاتفر، گورخانه، تاسه گیر، گنج روان، سوء القضا، طراز، شمع طراز،
شربت، خفتن خون، کارو کیا، الهام، وحی، خون کردن، ریاضت، نقره،
جُفا، زَبَد، حجّام، کتل، هرگون، شِکُفت، جَوَلَتی، اَبْدال، ذَووق،
صاحب ذوق، میری، طبع، بوزینه طبع، استیزه رو، أمّ الکتاب، برزخ،
حیرت، سلیم، شیرپشمین، بومُسَیْلِم، باده.

مباحث کلی: خوشی کامل بدست نمی آید، همواره خدا را یاد باید کرد و برحول و قوه خود اعتماد تمام نباید داشت، تفویض و تسلیم امر قلبی است، تأثیر دعا و توجه بحق تعالی، شرط دعا، خواب نزد صوفیّه، 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، هریک از جذب و ساوک راه وصول است، عشق بی نهایتست 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 امر زمانی 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 قدها، لزوم تدبیر و اندیشه در کار و انتقاد از اعمال جاهلانه، دشواری علاج بیماری دل، استدلال از ظاهر بر باطن، فائده کتمان سیر، تفاوت صدق و کذب بلحاظ تأثیر، فریفته شدن آدمی بظواهر امور، پایداری عشق و ناپایداری هوس و عشق شهوانی، کمال موجب حسد است، ضروری بودن پاداش و کیفر، عشق بر کمال و عشق بر ناقص. وصول بحق ممکن است، بیان اینکه مرد کامل هرچه کند 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 کُشان، 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 الحال، 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 تعبيرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر،
 در ذیل: نقد حال، نقد وقت .

آن یکی خر داشت و پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در رُبود
 کوزه بودش آب می نامد بدست آب را چون یافت خود کوزه شکست

ب ۴۱، ۴۲

آن: اسم اشاره، در تعبيرات گاهی بر سر اسم نکره می آمده است مانند:
 شرط این هر منزلی آنست که بتوبه در آیی و بتوبه بدر آیی. انس الثائبین از احمد
 جام، نسخه خطی متعلق به استاد همایی، 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 ایاز

منطق 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 کاخر 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 شعر می آورده اند از قبیل :

دل بخردان داشت و مغز ردان دوکتف یلان و هس موبدان
شاهنامه

بیامد ز قلب سپاه اردشیر چکاچاک برخواست و باران تیر
همان مأخذ

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

وجمله « خرداشت و پالانش » نظیر این شواهد است .

و این دو بیت اشارت است بدینکه خوشی تمام و و صون بمراد بنحو کامل هر گز 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 جان مرا بُرد گنج و دُرّ و مرجان مرا
ب ۴۵

دُرّ : مروارید درشت است (الجواهر ، طبع حیدرآباد دکن ، ص ۱۰۵)
مرجان : بگفته اکثر مفسرین در آیه شریفه : یَخْرُجُ مِنْهَا
اللؤلؤُ وَّالمَرّجانُ (الرحمن ، ۲۲) مروارید ریز است و ابوریحان بیرونی
نیز آنرا بهمین معنی گرفته است (الجواهر ، ص ۱۰۵) و زخشری آنرا عبرت
می داند از گوهرنباتی سرخ رنگ که پیارسی (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، تبيان، طبع اصفهان، ج ۲، ص ۶۴۱).

گر خدا خواهد نگفتند از بَطْر پس خدا بنمودشان عجزِ 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 يَسْتَثْنُونَ (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
استثنا می کنیم و زنجشیری نیز آیه مذکور را بهمین صورت تأویل کرده است.

(تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۱۷، تبيان، ج ۲، ص ۶۹۸، کشاف، ج ۲، ص ۴۸۱،

تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۶۸، المستصنیٰ 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 برایشان ظاهر ساخت زیرا هیچ کس نباید تصور کند که اراده و خواست

اوتنها 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 سختی 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 بعقیده حکما از جمله اعراض و کیفیاتی است که از راه گوش ادراک می گردد و از اینرو زایل و ناپایدار است. و « *عارض حائثی* » در مصراع اخیر، ترکیب وصفی است که صفت بر موصوف مقدم ذکر شده است. و در تمام نسخه های کهن این کلمه « *قوت* » با سین بعد از قوت است. و شارحان مثنوی نیز همینطور خوانده و تفسیر کرده اند ولی حاجی ملاهادی سمرقانی 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 سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود
از هلیله قبض شد ، إطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچونفت

ب ۵۳، ۵۴

سرکنگبین: که معرب آن سکنجبین است ، شربتی است که معمولا از شکر و سرکه می پزند و بقوام می آورند و گاهی بجای شکر عسل (انگبین) بکار می برده اند و اطباء قدیم آنرا در دفع صفرا مفید می دانسته اند .

صفرا: یکی از اخلاط چهارگانه (صفرا ، سودا ، خون ، بلغم) که خلیطی گرم و خشک است و طبیعی آن سرخ روشن است که نوع روشن تر آنرا کیسه صفرا جذب می کند و در هضم غذا و دفع بلغم از روده بکار می برد ، غیر طبیعی ، زرد و گاهی همرنگ زرده تخم مرغ (مٹھی) است و در کبد تولید می شود و نیز برنگ گندنا و تره که آنرا « کُرّائی » می گویند و در معده متولد می شود و نوعی برنگ زنگار « زنجاری » که تأثیر سستی دارد و کانون آن معده است و این انواع را بطور کلی صفرا می نامند از باب تسمیه کل با سم یکی از اجزاء آن . (کامل الصناعة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۴۶ ، بحر الجواهر ، طبع هند در ذیل : صفر) .

روغن بادام: روغنی که از بادام شیرین می گیرند و مسهل است .

هليلة : میوه درختی است بزرگ دارای برگهای بلند و باریک که میوه آن بشکل خوشه است. و انواع آن عبارتند از: کابلی ، زرد ، سیاه ، چینی ، هندی . (مخزن الادویه 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 زیان آورشد و مضمون آن مناسب است با عبارت ذیل :

مَنْ أَبْعَدُ مِنَ الْبُرِّ مِنْ مَرِيضٍ لَا يُؤْتَى فِي دَائِهِ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ
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 کار و کاروان 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 ضییب نیز طلاق کرده اند و اکنون نیز در محاورات مستعمل است یا بدان جهت که علم طب در تقسیمات قدما از اجزاء حکمت طبیعی است و یا بسبب آنکه حکمت طبیعت هم بوده اند و اطبا نیز حکمت می دانسته اند . سعدی می فرماید :

عاشق آن گوش ندارد که نصیحت شنود

درد ما نیک 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 تو دل 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 الْفُلْكِ 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 پُر 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 تستری (منوفی ۲۸۳) گفته است : نزدیک ترین 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 خورش زبان بگشاد در مدح و دعا

ب ۵۷

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

فنا : عدم شعور سالک بخود و لوازم خودی خویش (مرادف : محو ، بیخودی ، بیخویشی . مقابل : صحو ، هشیاری ، باخویشی . نفی صفات بشریت .
(فناء وصف) نفی خواست و اراده و استهلاک در اراده حق تعالی (فناء فعل) .
نفی ذات . مقابل : بقا .

غرقاب فنا : اضافه تشبیهی است بدانجهت که فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نفی فعل است چنانکه غریق از هوش می رود و یا از حرکت بازمی ماند و دستخوش حرکت امواج است و آنکه در حق محو وفانی است هم شاعر بوجود خود نیست و حرکت و عمل از وی سلب می شود و مولانا بهمین مناسبت فرموده است که وقتی پادشاه بخویش آمد و بحال صحو بازگشت زبان مدح و دعا گشود زیر 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 هوشیاری است
راه فانی گشته راهی دیگرست ز آنک هشیاری گدازد
هست هشیاری زیاد ما مضمی ماضی

مثنوی . ج ۱ . ب ۱۱۹۹ . پ ۵۰

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

ب ۵۹

مناسب است با مضمون این قسمت از دعا : « اَللّٰهُمَّ وَاٰلِیْکَ حَاجَةٌ قَدْ قَصَّرَ عَنْهَا جُهْدِیْ وَتَقَطَّعَتْ دُونَهَا حَبِیْلِیْ وَسَوَّلَتْ لِیْ نَفْسِیْ رَفَعَهَا اِلَیَّ مَنْ یَّرْفَعُ حَوَائِجَهُ اِلَیْکَ وَلَا یَسْتَعْنِیْ فِیْ طَلِبَاتِهِ عَنکَ وَهِيَ زَلَّةٌ مِّنْ زَلَلِ الْخَاطِئِیْنَ وَعَشْرَةٌ مِّنْ عَشْرَاتِ الْمُنْذَبِیْنَ ثُمَّ اَنْتَبَهْتُ بِتَدْکِیْرِکَ لِیْ مِّنْ غَفْلَتِیْ وَنَهَضْتُ بِتَوْفِیْقِکَ مِّنْ زَلَّتِیْ . (صحیفه سجادیّه ، طبع طهران ۱۳۶۱ ، ص ۷۲) و تاویلات شارحان مثنوی مربوط به « بار دیگر » قابل توجه نیست .

لیک گفتی گر چه می دانم سیرت زود هم پیدا کنش بر ظاهریت

ب ۶۰

مصراع اول ممتبس است از مضمون آیاتی که دلیل است بر احاطه علم خدای تعالیٰ بجزئیات و اسرار و صمائر بندگان از قبیل : اَلَمْ یَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَاَنَّ اللّٰهَ عَلٰمُ الْغُیُوْبِ . (التوبة ، ۷) .

و مصراع دوم مستفاد است از مضمون آیاتی که دلالت دارد بر تحریض بر دعا از قبیل : اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْیَةً . وَاَدْعُوْهُ خَوْفًا وَطَمَعًا . (الاعراف ، ۵۵ ، ۵۶) وَاَقَالَ رَبُّکُمْ اِدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ . (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 : اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَجِیْبُ دُعَاءَ عَبْدٍ مِّنْ قَلْبٍ لَّاهٍ . (رساله قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۱۲۰) درین بیت ، اشاره است بدینکه شرط دعا حاصل شد و باجابت رسید .

در میان 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 رهایی 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 بین در مزاجش قدرتِ حق را بین

ب ۶۵

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

گرساقیم حاضر بدی وز باده او خوردی

در شرح چشم جادوش صد سحر مطلق کردمی

دیوان، ب ۳۵۵۸۹

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

طبع ایران ، ص ۷ ، کشاف 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 ممتازاند و ازین جهت بردست 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 ، کشاف 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
ویاء 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 بنا بر آنکه صوفیہ بدن را « ظل و سایه » می گویند زیرا سایه وظل روح و نفس ناطقه و فرع وجود اوست و بحر العلوم « آفتاب » عبارت از حقیقت حق تعالی و « سایه » را بمعنی تعیین خاص گرفته است . یوسف بن حمد مولوی می گوید : آفتاب : قلب مربئی و مرشد و سایه . وجود و ست . تازگی و غرابت این استعاره بدان جهت است که سایه آنجاست که آفتاب نباشد و جمع آن دو . امری شگفت است .

می رسد 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 بیماری نظر رسد . شبیح و پیکری که از دور نمودر گردد و حقیقت آن معلوم نباشد . صورت و پیکری که بوسیله صورت چیز دیگر محسوس شود مانند : صورت آبی در آینه و چشم چنانکه خواجه حافظ گفته است :

می رفت خیال تو از چشم من ، می گفت

هیبت برین گوید

و برین قیاس خرمین ماه و طیف تمس و قورین قرح و صوفی آن ماه در حاتم و گرد شمع بهنگام صبح بر آسم می کردد خیال آید بیده می شود از روی تجارب شخصی که در حله سال ۳۹۱ ، ۴۱۱ ، ۴۱۲ و ۴۱۳ در آن محفل حاصل

کوه بلندی میانهٔ ابیورد 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 مصور می‌شود و مقدمهٔ نزول آب است و نیز صورتهایی که پیش چشم مثل می‌گردد در تبهای 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 صور خیالی 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 بیمهایی 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 منبث 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 به کسی مطلوب و نسبت به دیگری 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 ندارد و ساخته و پرداخته اذهان مردم است و راست خیال را می‌ماند که در ذهن مرتسم می‌گردد و یا پیش چشم مثل 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 بکار می‌گمارد و صلح و جنگ از خیال امید و بیم و فخر و 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 همین خیال را اصل عالم شمرده‌اند ولی با سیاق عبارت «بر خیالی» نسبت 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 لب لشکر کش و صاحب علم

دیگر خیالی آوری زاوّل رباید سروری

آنرا اسیر این کنی ای مالک الملک و حشم

دیوان، ب ۱۴۶۵۴ بعد

آن خیالاتی که دامِ اولیاست عکسِ مه رویان بُستانِ خداست

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 بهرچه 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 نقل است که گفت: بیست و اند مقام بر ما شمردند 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 بهرچه 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 بخیاال یا از آن جهت است که مانند خیال دیر نمی یابد و چون برقی

می‌جهد و دردم فرومی‌نشیند چنانکه سعدی گفته است :

بگفت احوال ما برقِ جهانست گهی پیدا و دیگر دم نهانست
 گهی بر طارم اعلیٰ نشینیم گهی تا پشت پای خود نینیم
 و یا بمناسبت 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 خود در باب ترواحن و تمثل
 گرفته‌اند (در باب ظهور جبرئیل بصورت دحیة بن خلیفة . رجوع کنید به :
 اسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۳۰ و سفینة 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 پیش تر در آن
 باره سخن گفتیم .

و اگر بدینگونه تفسیر شود که ظهور کرامات و یا احوال و معانی غیبی
 بردست و در دل اولیا ، از اثر فضل و عنایت یا اسماء و صفات الهی .د می‌است
 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 تَرْبِيٍّ بِهَا مُطْفَأُ مَلَكُوتُ
 (جواهر الاسرار ، طبع لکناهو ، ص ۱۲۵) .

و اکثر شارحان مثنوی بر آنند که مهر و بیان بستان خدا درین تعبیر همان
 صور علمیه و اعیان ثابته‌اند که بردن ولی و متجلی می‌شوند و این تفسیر متوسطست
 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 ایوب گفته اند که این مهر ویان، 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
بمحضور 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 ، متلاح ، 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 سباحت .

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 :

بجان گرگان و سگگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست

مثنوی . ج ۴ . ب ۴۱۴

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 مُصْطَفَى من چون عُمَرُ از برای خدمت بندم کمر

ب ۷۷

عمر بن الخطاب خلیفه دوم خواهرزاده ابوجهل بن هشام و از اشراف

و پردلان 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 خلیفتی خود بتن 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 ، ط

مصر ، ج ۱ ، ص ۳۷۱-۳۶۴ تاریخ طبری . طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۲۵)

از خدا جویم توفیق آداب بی ادب محروم گشت از لطف ربّ

ب ۷۸

توفیق : سازگار کردن ، و در اصطلاح متکلمین از معتزله دعوت خداست

بطاعت و فرمانبرداری و نزد اشعریان آفرینش قدرت بر طاعتست از جانب

خداویا 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 دلخواه 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 ازمینه و امکانه و بنسبت 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 کسی 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 مکیّه . طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۶۳۳ ، باب ۲۰۲ . کشف اصطلاحات الفنون در ذیل : ادب) .

لُطْف : 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 بپرهیزد . توفیق . (شرح مواقف ، ج ۳ ، ص ۱۳۵ ، کشف اصطلاحات الفنون ، محیط المحیط در ذیل : لطف) .

ادب نزد صوفیان یکی از اصول مهمّ طریقت است و همچنانکه حفظ حدود ظاهر را ضرور می 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، بیعد، ج ۳، ب ۳۶۰۵، بیعد.
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 یزدانبار: مَنْ تَرَكَ الْأَدَبَ عَوِيبَ بَحْرِ مَانَ السُّنَّةِ وَمَنْ تَرَكَ السُّنَّةَ عَوِيبَ بَحْرِ مَانَ الْفَرِيضَةِ وَمَنْ تَرَكَ الْفَرِيضَةَ عَوِيبَ بَحْرِ مَانَ الْمَعْرِفَةِ. (روضه المریدین، تألیف ابو جعفر ابن یزدانبار، نسخه خطی متعلق بکتابخانه ملی ملک، مکتوب ۶۶۳).

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

بی ادب تنها نه خود را داشت بند بلكِ آتش در همه آفاق زد

ب ۷۹

از فرخی سیستانی بشنوید:

عارضش را گنه وزلت همسایه بسوخت

خویشتن داشت کس از زلت همسایه نگه

گنه یک تن ویرانی یک شهر بود

این من از خواجده شایسته در مجلس شاه

دیوان فرخی، ص ۳۶۲

مابده از آسمان در می رسید بی شری و بیع و بی گفت 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 تبه 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 سوره 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 «سیر» در گفته مولانا بدان سبب است که «فومها» در آیه ۶۱ به سیر مقابل پیاز تفسیر شده و یا آنکه بعضی از قراء «ثومها» خوانده اند.

باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق
باز گستاخان ادب بگذاشتند	چون گدایان زَلَّهها برداشتند
لابه کرده عیسی ایشان را که این	دایمست و کم 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

زَلَّه: 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 «زَلَّه کردن» از مصطلحات آنهاست (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۲).
گدارو: وقیح و سخت رو، مُبْرِم و مُصِرّ در گدایی. (فرهنگ نوادر لغات و تعبیّرات، ضمیمه 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 درومی مونس ما

باز کرده در شادی و در حجره فراز

دیوان فرخی ، ص ۲۰۱

مطابق روایات ، عیسی و حواریین و گروهی از همراهان به بیابانی 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 مفسرین 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 برناید پی منع زکات وز زنا افتد و با اندر جهات

ب ۸۸

مستفاد است از مضمون حدیث : خَمْسٌ بِخَمْسٍ . مَا نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ إِلَّا سَلِطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فُشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ الْفَاحِشَةُ إِلَّا فُشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ وَلَا طَفَّفُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مُنِعُوا النَّبَاتَ وَأُخَذُوا بِالسِّنَنِ وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمْ الْقَطْرُ . (احادیث مشهوره ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱) .

هرچه 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 بی شک
اعمال و حرکات خارجی نیز در باطن اثر می گذارد و بعقیده مولانا جزای عمل
ضروری است ولی جزا لازم نیست که همرنگ و بشکل عمل باشد و بر این مقدمه
بی باکی و گستاخی فعل خارجی است و انعکاس آن در قلب و روح بصورت
قبض و گرفتگی و دوری از خدا ظاهر می گردد و اگر بگوییم که نتیجه بی ادبی
آنست که خداوند بی ادب را بسپاهی و تاریکی درون عقاب می کند 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 : مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۴۸ ببعد ،
ب ۳۴۴۵ ببعد) .

هر که بی باکی 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 (مثنوی ،
ج ۱ ، ب ۳۴۳۰ ببعد ، ج ۵ ، ب ۴۰۲۶ ببعد) پس هر که در طریقت و سلوک
الی الله ادب خدمت و یا ادب حضرت را که حفظ حدود میان سالک و حق است
نگاه نمی دارد ناقص و بتعبیر مولانا نامرد است و مریدان را گمراه می دارد و تصرف
در امری می کند که در خور او نیست و بدین جهت دزد روز و راهزن را مانند که
در مال غیر تصرف می کند و این معنی مبنی بر آنست که « ره زن » را بمعنی حقیقی
خود بگیریم و اول بر آنکه بمعنی مضل 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

خویش را دوتا کند و ازینرو فلک را با ادب شمرده است ، ادب ملائکه آنست که همواره بموجب امر و فرمان الهی عمل می کنند چنانکه در قرآن کریم است :
 لَا يَتَعَصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ . (التَّحْرِيم ، آیه ۶)
 نیز رجوع کنید به قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۱۱ .

بُد ز گستاخی کُسوفِ آفتاب شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب

ب ۹۲

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

ردّ باب : رانده و مردود درگاه حق ، ملعون .

ظاهرأ مصراع اول ناظر است بدانچه درباره علامت قیامت نقل کرده اند که مردم اکثر بد کاری شوند و خداوند نور ماه و آفتاب را می گیرد و آنها سیه فاه 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 کجروی اوست چه اگر از جاده مستقیم که مسیر اکثری اوست تجاوز نکردی کسوف واقع نشدی چنانچه حضرت مولانا خود جایی می فرمابند :

آفتاب اندر فلک کج می جهاد در سیه رویی خسته فشان برده
 کز ذنب پرهیز کن هین هوش دار تا نگریدی توسییه روی ، دیگت و ر

مثنوی ، ج ۶ ، ب ۹۳۰-۹۳۱

و بعقیده حاج ملاهادی سبزواری گستاخی از قمر 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 بمعنی طرف و گوشه ، عمل کنار گرفتن نظیر چراغان ، انگشتران (در لهجه مردم طبس و بشرویه که عمل بردن انگشتری نامزدی است بخانه عروس) .

پُرس پُرسان می کشیدش تا بصدَر گفت گنجی یافتم آخرِ 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 جنب جنبان چو دریای نیل

شاهنامه

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

گفت ای نورِ حق و دفعِ حرج معنی الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الفَرَجِ

ب ۹۶

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

ای لِقای تو جوابِ هر سؤال مشکل از تو حل شود بی قیل و قال

ترجمانی هر چه ما را دردِ لست دستگیری هر که پایش در گِلست

ب ۹۷، ۹۸

همچنانکه دیدار معشوق برای عاشق پاسخ گوی هر سؤال و گشاینده هر دشواری است وصول 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 باز گوینده 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 قیل 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 :

صبر از تو خلاف ممکناتست

دیدار تو حل مشکلاتست

غزلیات سعدی . ص ۳۰

اِنْ تَغِيْبُ جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا

مَرَحَبًا يَا مُجْتَبِي يَا مُرْتَضِي

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 القضاء ضاق القضاء

دیوان سنایی . فنهران ۱۳۴۱ . ص ۴۳

عقل این می گفت اذا جاء القضاء ضاق القضاء

جان 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 .**

اَنْتَ مَوْلَى الْقَوْمِ مِّنْ لَّا يَشْتَهَى قَدْ رَدَى كَلًّا لَّئِنْ لَّمْ يَنْتَه

ب ۱۰۰

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

رنگ روی و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسبابش شنید

ب ۱۰۳

نَبْضُ : 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 رنگ 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 الصنایع، 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 سو دا 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 ۱۰۷-۱۰۹

زاری: حالت کسی که مشرف بر هلاک است (فَإِنَّ لَفِظَ زَارٍ يَدُلُّ فِي الْعَجَمِيَّةِ عَلَى الْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَاكِ . احیاء 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 دور بین 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 طبیب الهی از حرکت نبض بوقت یاد کردن شهرها و نام اشخاص به تشخیص مرض و شهر و نام معشوق راه می‌برد، با اشارت بیان کرده است ولی در مواضع دیگر آنرا مانند اصلی از اصول معرفت و بیان ساخته است از قبیل:

هست سیر مرد چون بیخ درخت ز آن بروید برگهایش از چوب تخت
در خور آن بیخ رسته برگها در درخت و در نفوس در نهی
مشنوی، ج ۳، ب ۴۳۸۶ پیغام

این طبیبان بدن دانش ورنند
تا ز قاروره همی بینند حال
هم زنبیض و هم زرننگ و هم زدم
پس طبیبان الہی در جہان
هم زنبیضت ہم زچشمیت ہم زرننگ
بر سقام تو ز تو واقف ترند
کہ ندانے تو از آن رو اعتلال
بو برند از تو بہر گونه سقم
چون ندانند از تو بے گفت دہان
صد سقم بینند در تو بے درنگ
ہمان مأخذ، ج ۴، ب ۱۷۹۴ بیعد

فعل و قول آمد گواہان ضمیر
چون ندارد سیرسرت دردرون
فعل و قول آن بول رنجوران بود
و آن طبیب روح درجانش رود
زین دو بر باطن تو استدلال گیر
بنگر اندر بول رنجور از برون
کہ طیب جسم را برہان بود
وز رہ جان اندر ایمانش رود
ہمان مأخذ، ج ۵، ب ۲۳۶ بیعد

و افلاکی از گفته مولانا روایت می کند : « کہ سخن آدمی بوی آدمیست و
از بوی نفس او نفس او را می توان معلوم کردن مگر کہ مَسَامِ مَشَامِ بَعَلَّتْ
ز کام مسدود گشته باشد » . مناقب افلاکی ، طبع استانبول ، ص ۴۵۸ .
و در قرآن کریم می خوانیم : وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ بِسِيَاهُمْ وَ
لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ . (سورہ محمد (ص) ، آیہ ۳۰) و مولانا
در تفسیر آن می فرماید :

گفت یزدان مرنبی را در مساق
گر منافق زفت باشد نغز و هوول
چون سفالین کوزہا را می خری
می زنی دستی بر آن کوزہ چرا
بانگ اشکستہ دگرگون می بود
یک نشانی سہلتر ز اہل نفاق
واشناسی مرورا در لحن و قول
امتحانے می کنی ای مشتری
تا شناسی از طنین اشکستہ 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 چگونگی میتوان گفتار وی را گواه درون فرض کرد، در جواب می فرماید :

بے گمان کہ ہر زبان پردہ دلست
 پردہ کوچک چو یک شرحہ کباب
 گر بیانِ نطق کاذب نیز هست
 آن نسیمی کہ بیاید از چمن
 بوی صدق و بوی کذب گون گیر
 گر ندانے ہمارا از دہ دلہ
 بانگک حیزان و شجاعان دلیر
 یا زبان همچون سر دیگرست راست
 از بخار آن بدانند تیز ہش
 چون بجنبد پردہا سر واصلست
 می پوشد صورت صد آفتاب
 ایک بوی از صدق و کذبش مخابرست
 هست پیدا از سموم گو لخن
 هست پیدا در نفس چون مشک و سیر
 از مشام فاسد خود کن گاہ
 هست پیدا چون فنِ روباہ و شیر
 چون بجنبد تو بدانے چہ باست
 دیگر شیرینی ز سکنباج 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 بداند

ضمیر هر درخت ای جان زهر دانه که می نوشد

شود بر شاخ و برگ او نتیجه شرب و پیدا

دیوان، ب ۶۶۹، مع

پس طیب الہی بحکم همین قاعده دانست کہ این مرفس، عشق است و ا

علائم و آثار وزردی رو و ناله های زار و آه های سرد مشتاقانه ، پی برد که کنیزك عاشق است و رنجوریش از جهت تن نیست و چون بیماری عشق عارض روح می شود و علاج امراض روحی بسیار سخت است زیرا علل و اسباب آنها نیک پوشیده و مخفی است و گاه چندین سبب پنهان دست بهم می دهد تا بیماری عارض روح می گردد و از دگرسوی مانند بیماری جسم نیست که رنجور خود از روی علاقه در علاج آنها دست و پا می کند بلکه این امراض بحسب اغلب محبوب و مضایب رنجور است و ازین سبب در صدد علاج بر نمی آید و از کسی که او را بر مرض آگاه کند رنجیده خاطر می شود چنانکه ناصح هر چند مشفق باشد باز هم محبوب نیست ، مولانا در اشاره بدین نکته گفته است : نیست بیماری چو بیماری دل .

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

علتِ عاشق ز علتها جداست عشق اسطرلابِ اسرارِ خداست

ب ۱۱۰

‘اسطرلاب’ : آلتی است مرکب از چند صفحه که منجمین در اعمال نجومی از قبیل گرفتن طالع و ارتفاع کواکب و مهندسین در تعیین ارتفاع و عمق و عرض چیزها از آن استفاده می کرده اند . (التفهیم ، طبع طهران ، ۳۱۵-۲۵۸) .

اطباً عشق را از امراض دماغ و شبیه به مالیخولیا گرفته اند ، از ارسطو در تعریف عشق نقل می کنند : هُوَ عَمَى الْحِسِّ عَنِ ادْرَاكِ عِيُوبِ الْمُتَحَبُّوبِ . « ابن سینا می گوید : هَذَا مَرَضٌ وَسَوَاسِيٌّ شَبِيهٌ بِالْمَالِيخُولِيَا

يَكُونُ الْإِنْسَانُ قَدْ جَلَبَبَهُ إِلَى نَفْسِهِ بِتَسْلِيطِ فِكْرَتِهِ عَلَيْهِ
 اسْتِحْسَانِ بَعْضِ الصُّورِ وَالشَّمَائِلِ الَّتِي لَهُ ثُمَّ آعَانَهُ عَلَى ذَلِكَ
 شَهْوَتُهُ أَوْلَمَ تُعِينُ . (قانون ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۳۷ ، بحرالخواهر . 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 تهذیب 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 جدا گانه
 و رفتار و کرداری است که او را از دیگران امتیاز می بخشد . مولانا این مطلب را
 در مثنوی و غزلیات بارها بحث کرده است و ما بجای مناسب در آن بره سخن
 خواهیم گفت .

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

عاشقی گرزین سرو گرزان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست

ممکن است مقصود آن باشد که عشق خواه حقیقی و خواه غیر حقیقی سر انجام
 آدمی را بسوی کمال می کشاند زیرا خاصیت عشق آنست که جمیع آرزوها و آمل
 انسانی را بیک آرزو و منظور تبدیل می کند و بیک چیز یا بیک شخص ، اقبانه دل
 می سازد و آیین دو قبلگی و شرك را از بن برمی افکند و این خود نوعی از ته حید

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 می سوزد و آنگاه این حالت ، عاشق را از هوا پرستی و کام جویی رهایی می بخشد و کمال نفسانی از جهت اخلاق و اوصاف نیز حاصل می شود 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 می شود و مرحله نخستین چنانست که گفته اند : *المجاز قنطرة الحقیقة* . در بیان این نکته از مولانا بشنوید :

این از عنایتها شمرکز کوی عشق آمد ضرر

عشق مجازی را گذر بر عشق حقست انتها

غازی بدست پور خود شمشیر چوبین می دهه

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 ابتلا

عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سالها

شد آخر آن عشق خدا می کرد بر یوسف قفا

دیوان ، ب ۳۳۶ بیعد

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 اطباء بودداست و بحسب عادت اتفاق می افتد (بهر صورت عشق نردبان کمال انسانی و کوتاه ترین راه وصول است، این فرض هم پذیرفتنی است ولی نظر نخستین مرجح 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 کلی دارد (مثنوی . ج ۳، ب ۴۳۹۳ بیعد) .

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجیل باشم از آن

ب ۱۱۲

عشق مانند سایر اجزاء جهان حقیقتی است سیال و موج 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 او وصف خود شرمسار باشد . از دیگر 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 از آن پس عشق ر بچشم دقیقه یاب 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 در سرد می شود .

و اگر بگویم که چون عشق صفت حق است و صفات بی چنان سه 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 لیک عشق بی زبان روشترست

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 می کند و پرده از حقیقت خویش برمی گیرد ، عشق نیز وقتی ادراک می شود که آدمی بعشق متحقق گردد ولی عبارت ، هر اندازه که فصیح و روشن باشد از اداء مفهوم آن کوتاه می آید و بدین نظر گفته اند :

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی

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 خرد 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 نمی تواند دریابد و عشق آن معنی است که بحدی محدود نمی گردد پس بیرون از ادراک عقل است مانند ذات حق که عقل بدان محیط نمی شود 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 گردلیلت باید ازوی رومتاب

ب ۱۱۶

برای اثبات چیزی هیچ دلیلی روشن تر از وجود آن نیست مانند آفتاب

که ظهور او دلیل وجود اوست پس وقتی دل بعشق متحقق می شود احتیاجی با استدلال بر وجود عشق و آثار آن ندارد و درین صورت شرح عشق و عاشقی را ، دل از زبان عشق می شنود ، این بیت مثالی است برای توضیح بیت پیشین .
 می توان گفت که عشق در همه اشیا ساری است و ازینرو هیچ چیزی خواه دلیل و خواه مدلول از عشق تهی نیست پس ما عشق را هر چه بشناسیم هم بعشق شناخته ایم و این معنی نظیر آنست که ذوالنون گفت : « عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي . » رساله قشیریته ، چاپ مصر ، ص ۱۴۲ .
 و در قرآن کریم است : « أَوَلَمْ يَكُنْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » (فصلت ، آیه ۵۳) .

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ . (آل عمران ، آیه ۱۸) و آنچه باجمال گفته آمد راهی است که محققین صوفیه و حکماء الهی در معرفت خدای تعالی اختیار نموده اند .

از وی ارسایه نشانی می دهد شمس هر دم نور جانی می دهد
 سایه خواب آرد ترا هم چون سمر چون بر آید شمس انشق القمر

ب ۱۱۷-۱۱۸

سَمَرٌ : سایه اجسام در نور ماه . افسانه بمناسبت آنکه غالباً در شب گفته می شود و در اینجا مقصود معنی دوم است ولی ایهامی بمعنی اول نیز دارد . انشق القمر : آیه قرآن است . (سورة القمر ، آیه ۱) .
 مقایسه استدلال است با کشف و شهود . و دلیل . بمنزله سزیه و نام بود . بمنزله آفتاب است از آن جهت که دلیل و اثر . نشانه وجود مؤثر و مداول 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 کرده‌اند 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 کش 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 بجوید ارتفاق چونه بود جان غریب اندر فراق
گوید ای اجزای پستِ فرشیم غربتِ 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 کش 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 تقدم و تأخر 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 جَوّ فلک نه شب و نه سایه باشد لی و لک
هر جا سایه‌ست و شب یا سایه‌گه از زمین باشد نه از افلاک و مه
مثنوی. ج. ۳. ب. ۳۵۶۷ بیعد

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 نور خداست ماضی و مستقبل و حال از جاست
ماضی و مستقبلش نسبت بتوست هر دو بیک چیز ندینداری که دوست
شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل او تصویر کرد
لیک شمس که از او 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

اثیر: کره آتش که بعقیده قدماء زیر فلک قمر و بالای آسمان 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 منهومی است کلتی که قابل اشتراک است ولی

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

چون حدیثِ روی شمس الدّین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید

ب ۱۲۳

شمس الدّین 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 سلّه باف تبریزی بود و پس از آن بحلقه مریدان رکن الدّین سجاسی درآمد و چون رکن الدّین سجاسی مسلم است که تا سال ۶۰۶ زنده بوده و پس از آن خبری از وی نداریم پس شمس الدّین 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 بشصت 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 بد خواهی 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 با احتمال 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 نمی تواند به از مولانا آنرا شرح دهد ، دیوان کبیر مولانا شرح این قصه شورانگیز است ، (جمع : رساله در تحقیق احوال و زندگانی جلال الدین محمد و صنائم آن ، طبع طهران . ص ۹۱-۴۸ ، ۲۱۱-۲۰۰) .

مصراع دوم اشاره است بعقده منجمین که جای آفتاب را در فلک چهارم فرض می کرده اند .

لا تُكَلِّفْنِي فَاِنِّي فِي الْفَنَاءِ كَلَّتْ اَفْهَامِي فَلَا اُحْصِي ثَنَاءَ

ب ۱۲۸

لا أُحْصِي ثَنَاءَ : مأخوذ است از حدیث : اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَّ اَعُوْذُ بِمُعَاْفَاتِكَ مِنْ عِقُوْبَتِكَ وَّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ لَا اُحْصِي ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰی نَفْسِكَ . احادیث مثنوی . انتشارات دانشگاه طهران . ص ۲ .

ثنا گفتن نشانه صحو و هشیاری است و کسی که بی خویش و مستغرق باشد رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می شود و بیانش منقطع می گردد و بدین مناسبت است که مولانا از ستایش و ثنای شمس تبریز تن می زند زیرا حال استغراق و بیخودی بروی غالب شده است .

و از ابوالقاسم جنید (متوفی ۲۹۷) نقل کرده اند : مَنْ عَرَفَ اللّٰهَ كَلَّمَ لِسَانَهُ . (کشف المحجوب . چاپ لنین گراد . ص ۳ . ۴۶۴) و ابوبکر اسلمی (متوفی حدود ۳۲۰) گفته است : مَنْ عَرَفَ اللّٰهَ تَعَالٰی اَتَمَّ سَمْعَ بَصَرٍ خَرَسَ وَّ اَنْقَمَعَ . (رساله قشیریّه . چاپ مصر . ص ۱۵۱) .

من چه گویم یک رگم 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 نمی شود زیرا معانی را بوسیله تشبیه بیان می کنند و آن حقیقت که بی مانند باشد چیزی که او را بدان تشبیه کنند بضرورت وجود ندارد.

و اینک نظیر این تعبیر :

از من رگ جان بریده بادا گر بی تور گیم 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 أَطْعِمْنِي فَإِنِّي جَائِعٌ وَأَعْتَجِلْ فَإِلْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ

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 بتمکین 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 کرده اند : صَحِبْتُ الصَّوْفِيَّةَ عَشْرَ سِنِينَ مَا اسْتَفَدْتُ مِنْهُمْ إِلَّا هَذِينَ الْحَرْفَيْنِ الْوَقْتُ سَيْفٌ وَ أَفْضَلُ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تَقْدِرَ . (الكلمات الملتقطة من قول الامام الاعظم الشافعي المطلبي ، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک) .

و مقصود آنست که وقت بتصرف خود ، سالک را از امور دیگر گسسته می دارد چنانکه شمشیر بهر چه برسد آنرا می برد و بعضی گفته اند 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 بقهروی گرفتار شود و محوش کند .

و شاید معنی چنین باشد که وقت مانند شمشیر که زود گذاره می شود در گذر است و نمی باید . آنرا 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 می شود :

اسباب عشرت راست شده هر چه دلم می خواست شد

الوقت سیف قاطع لا تفنکر فی ما مضی

دیوان . ب ۲۹۵۹

برای اطلاع از معانی وقت . جمع : اللمع . چاپ لیدن . ص ۵۱۲ .

قشیریته . چاپ مصر . ص ۳۱ . کشف الخجوب هجویری . طبع لیدن . ص

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

شرح شطحیات روزبهان بغلی . چاپ طهران . ص ۵۴۸ . شرح مناهل السائرین .

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

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرطِ 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 بکار می 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 گمارد 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 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 ملاحظه بر دل 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 ابن 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 ساقی

چو ابن الوقتی ای صوفی میاور یاد پار ای دل

همان مأخذ . ب ۳۵۳۰۳

غزالی نیز درین مورد شرحی بسیار مؤثر و بیدارکننده دارد . (احیاء العلوم .

چاپ مصر . ج ۴ . ص ۳۲۹) .

گفتمش پوشیده خوشتر سیر یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خوشر 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 بساکن

می آموزند (رساله قشیریّه . چاپ مصر . ص ۱۸۲) و مریه باید که در خود

را از همه کس پوشیده دارد حتی از بند گریبانش و هم کنون معسول مشایخ

است که هنگام بیعت که آنرا « بیعت ولویّه » می نامند از نو مریدان تعهد می

« کتمان سیر » می گیرند . مولانا درین ابیات روش خود را در شرح سیر

حقائق و ذکر مقامات یاران خود بیان می کند . و با تجربه تیغ و

از عشق فاش و آشکار خود بشمس تبریز گرفت . برای آگاهی بیشتر از این

شیخان و سالکان کوفه بین را که در آن ایام بقونیه بسیار بودند برائیکند . درین

کتاب . درجات بلند یاران گزین خود را در شرح مراتب لیبیّه و اولیای بسین

بیان فرموده و بدین نکته چند جا اشارت کرده است . (همانجا)

مدح حاضر وحشتت از بهر این نامِ موسیٰ می برم قاصد چنین
 ورنه موسیٰ کی روا دارد که من پیش تو یاد آورم از هیچ تن
 مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲۴۹۴ ، ۲۴۹۵
 گفت مکشوف و برهنه و بی غلول باز گود فَعَم مَدِه ای بوالفضول
 ب ۱۳۷

مکشوف : 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 مخفی » گاه

در شعر با سکون تلفظ می شود مانند :

نبیره 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 یک تنه که دارد نگه میسره و میمنه

همان مأخذ

دَفَع دادن : واپس زدن ، از سروا کردن ، بهانه آوردن . نظیر :

ز خود می دفع داد از روی خوابش نداد این یک سخن را یک 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 ذِ کَرِ دین
ولی سپس آنرا اصلاح کرده اند .

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

ب ۱۳۸

نظیر آن از دیوان کبیر :

با تو برهنه خوشترم جامهء 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 لبش گرز شعر و ششترست

اعتناق نے حجابش خوشترست

ج ۶ . ب ۴۶۱۸

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

ب ۱۳۹

صوفیہ می گویند ظہور حقیقت بنحو اطلاق یا بنعت جلال مستدام و در
عبد و استهلاك اوست مانند نهرهای کوچک در بیابان که در آنجا در سبزی
و پهنای بر آن بگذرد و آن همه را در وجود خویش محتمل کند و یا چون آفتاب
که از مشرق بر آید و ستارگان در شعاع آن ناپدید شوند و یا موری که پیل
بلانہ خود مہمان کند و چون پیل پای بر روی لانہ اش نهد یکسره ویران گردد
همچنین تجلی معشوق بر عاشق مقتضی فنا و تخی وجود و سلب اوصاف و صفو

آثار اوست چنانکه فرموده است :

گفت عاشق دوست می جوید بتفت
عاشق حقی و حق آنست کو
صد چو تو فانیت پیش آن نظر
سایه و عاشقی بر آفتاب
چونک معشوق آمد آن عاشق برفت
چون بیاید نبود از تو تار مو
عاشقی بر نفی خود خواهه مگر
شمس آید سایه لا گردد شتاب

مثنوی، ج ۳، ب ۴۶۲۰ بعد

و درضمن تمثیلی گوید .

از بهر مرغ خانه چون خانه بسازی
اشتر درو نگنجد با آن همه درازی
آن مرغ خانه عقلست و آن خانه این تن تو
اشتر جمال عشقت با قد و سرفرازی
رطل گران شه را این مرغ بر نتابد
بویی کزو بیای صد مغز را بیازی

دیوان، ب ۳۱۱۶۸ بعد

و ظاهراً سخن شیخ سعدی ناظر بدین معنی است :

یا مکن با پیل بانان دوستی
یا بنا کن خانه ای 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 هوای و برای ساکنان آن، مزاجی قائل بوده اند و شرط کرده اند که طبیب هر شهری که می رود باید که از طبیعت هوا و آب و غذاهای متداول و امراض عمومی آن پرسد و با رعایت جمیع این امور

بمعالجه بپردازد، ابن ابی اصیبعه حکایتی از معالجات شگفت محمد بن زکریا رازی (۳۱۳ - ۲۵۰) نقل می کند که او بسبب پرسش از نوع آبها بی 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 الصنعة . طبع مصر. ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۴، طبقات الاطباء، طبع مصر، ۱۲۹۹، ج ۱، ص ۳۱۱).

خار درد دل گر بدیدی هر خسی دست کی بودی غمان را بر کسی

ب ۱۵۳

این بیت را از دوراه می توان تفسیر کرد: یکی آنکه حدوث خیال و کلیت، 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 ازما ایجاد سرور کند و نسبت بدیگر کس غم و اندوه ببار 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 به سهولت 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 بی آنکه بخواهد، اندوهگین و غمگین 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، می کنند تا بر اثر تربیت صحیح، سالک از بند غم و شادی آزاد می ماند و می بیند که دیگران مهم می شمارند در چشم او از اهمیت می افتد. این مطلب مولانا بتفصیل بیشتر بیان می کند:

آن خدای کز خیالی باغ ساخت وز خیالی دوزخ و جای کداحت
پس که داند راه گلشنهای او پس که داند راه ناخشنهای او

دیدبان دل نبیند در مجال کز کدامین رُکنِ جان آید خیال

گر بیدی مَطْلَعَش را ز احتیال بند کردی راهِ هر ناخوش خیال

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۰۴۴ بعد

دوم آنکه امراض روحی دیر علاج می شود و تشخیص آنها نیز دشوار است و کار هر کس نیست و اگر هر کسی می توانست این بیماریها را بشناسد و درمان آنها را بداند جای غم نبود . ولی گمان می کنم معنی اولین ترجیح دارد .

کس بزیرِ دمِ خر خاری نهد خر نداند دفعِ آن برمی جهد

ب ۱۵۴

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

آن حکیمِ خارچین استاد بود دست می زد جابجا می آزمود

ب ۱۵۷

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

با حکیم او قصّه می گفت فاش از مقام و خواجکان 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 می شود و یاء آن می افتد و بدین صورت درمی آید : قاضی ، داعی - ظاهراً فارسی زبانان در بعضی موارد این حالت را معتبر داشته اند 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 بُد بی گزند تا بپرسید از سمرقند چو قند

ب ۱۶۷

سمرقند را پیشینیان بسبب سبزی و خرّمی و فراوانی نعمت و کثرت باغها و مزارع یکی از چهار بهشت روی زمین انگاشته اند ، این بهشتها یا جنّات اربعه عبارت است از : غوطه دمشق ، شِعْب بَوّان در فارس . اُبُلّه در بصره ، صغد سمرقند . مولانا بتصریح خود ، یکک چند در این شهر مقیم بوده است . (فیه مافیه ، طبع طهران . بتصحیح نگارنده ، ص ۱۷۳ . ۳۳۳) و گمان می رود که خاطرات ایّام کودکی در تشبیه سمرقند به قند مؤثر بوده و تنها مناسبت لفظی موجب این تشبیه نشده است .

گفت کوی او کدامست در گذر او سرِ پُل گفت و کوی غاتفر

ب ۱۷۰

سرِ پُل : بے گمان همان رأس الطّاق است که بتصریح مقدسی آبادترین محلی بوده است در سمرقند . (احسن التقاسیم ، لیدن ۲۷۹) و نزدیک بیازار سمرقند واقع می شده است (معجم البلدان در ذیل : سمرقند) از منتخب مشیخه سمعانی چنین برمی آید که آن پل را « قنطرة غاتفر » می نامیده اند و نزدیک بدان مقبره ای نیز بوده است . اینک نصّ گفتار سمعانی : « ابو علی الحسین بن علی بن ابی القاسم التلامشی من اهل فرغانة و لامش احدى قراها سكن سمرقند و کان رسولاً من جهة الخاقان محمد بن سلیمان الی امیر المؤمنین المسترشد بالله و تکلم مع ائمة مرّو فی عدّة مسائل اجاد فیها و کانت ولادته فی سنة احدى و اربعین و اربعمائة بقریة لامش و وفاته بسمرقند فجر یوم الاثنین الخامس من شهر رمضان فی سنة اثنین و عشرين و خمسمائة و صلّی علیه فی مُصلّی العید و دفن فی مقبرة

قنطرة غاتفر عند فارس البغدادی رحمها الله و زرت قبرها غیر مرّة) . منتخب
مشیخه سمعانی ، نسخه عکسی ، ورق ۹۲ .

پس کوی غاتفر نزدیک بهمین قنطره واقع می شده که ببازار شهر پیوسته
است . و حذف تا از « کدامست » مطابق تلفّظ معمولی و چنانست که رودکی
گوید :

ور ببلور اندرون بینی گوئی گوهر سرخست بکف موسی عمران

تاریخ سیستان ، طبع طهران ، ص ۳۱۸

گورخانه راز 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

هائ مختلفی در شعر حذف می کرده اند . مانند :

گفتم اعدای او دروغ زن اند گفت 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 دهمخدا) و در رساله قشیریّه (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 سرّ 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 بسستی می گراید و
 بهمان گفتن خرسند می گردد و فضیل بن عیاض از مشایخ صوفیّه (متوفی ۱۸۷) ^۱
 بدین نظر گفته است : مَنْ عَدَّ كَلَامَهُ مِنْ عَمَلِهِ قَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا فِيهَا
 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 بانتمام
 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 لذّت می برد زیرا در آن نوعی اقناع نفس است مطابق
 مثل معروف : وَصَفُ الْعَيْشِ نِصْفُ الْعَيْشِ . و پیران از کارمانده بوصف
 لذّت و یا دلبری و کاردانی و آنچه کمال نفس می شمرند خود را مشغول می دارند
 و لذّت 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 بهر 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 مشنوی . انتشارات

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

ب ۱۷۷

از سنایی بشنوید :

آن نبینی که تخمها در گِل
کم ز خاکی و خاک نعمت ساز
ننماید بهیچ ظالم دل
از زمستان نهفته دارد راز

حدیقه ، طبع طهران ، ص ۴۸۳

وعدها باشد حقیقی دل پذیر
وعدها باشد مجازی تاسه گیر

ب ۱۸۰

تاسه گیر : خفقان آور ، مجازاً ، چیزی که قلق و بیقراری آورد چنانکه
گویی 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
جز دل محبوب کورا علتیست
آنچنانک تشنه آرامد بآب
از نبیّش تا غیبی تمیز نیست

مثنوی ، ج ۶ ، ب ۴۲۷۶ بیعد

نیز ج ۲ ، ب ۲۷۳۲ بیعد .

وعده اهل کرم گنج روان
وعده نااهل 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 رَبِّ سَاعٍ
فِي مَائِضْرُهُ . کتاب المبين ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۴۸۱ ، و نظیر آن ابیات
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 عَلَى شَيْءٍ لِيُدْرِكَهُ

وَ عَلَّ ادْرَاكُهُ يُدْنِي إِلَى عَطْبِهِ

وَ رَبِّ مُلْحٍ عَلَى بُغْيَةٍ

وَ فِيهَا مَنِيَّتُهُ لَوْ شَعَرَ

عيون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۳ ص ۱۹۱

ای شده اندر سفر با صدر رضا خود پهای خویش تأسوء القضا

ب ۱۹۳

سوء القضا : تعبير است مستفاد از حدیث : عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ اَنَّ
النَّبِيَّ صَلَّى صَلَّى كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ وَمِنْ دَرَكِ الْاَعْدَاءِ وَمِنْ
جُهْدِ 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 گفت عزرائیل رو آری بری

ب ۱۹۴

مصراع دوم بر طریق سخریّه و استهزا و مناسب است با مضمون جمله :
 يُقَدِّرُ الْمُقَدَّرُونَ وَالْقَضَاءُ يَضْحَكُ . (ربیع الا برار ، باب الطّمع
 والرّجاء ، نسخه خطی متعلق بنگارنده) .

سوی شاهنشاه بردندش بناز تا بسوزد برسرِ شمعِ طِراز

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 الشرقيّة ، 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 : « شمسّه خوبان طراز » :

یاد باد آن شب کان شمسّه خوبان طراز

بظرب 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 ازان از بهر او شربت ساخت 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 آنچیزی که مطلوب و معشوق باشد پس عشق بر آب و رنگ و حسن صورت پایداری می ماند از آنرو که آب و رنگ خود نمی پاید و زوال می پذیرد و خود آن عشق نیست و نوعی هوس رانی و بازی خیال است و ناچار عاقبت بر سوائے و رنگ و بدن می کشد ، و از نظر صوفیّه عشق آنجاست که عاشق را مُراد و هیچ خواهش و حظّ نفس باقی نمانده باشد و بدین جهت است که محبت را به محور جمیع خواهشها و سوختن و زوال حاجت و اوصاف تعریف کرده اند . (احیاء العیون . چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۲۵۸) و معلوم است که هر علاقه و محبتی که معمول حاجت و مرادی جز معشوق باشد وقتی آن حاجت بر آید و مراد حاصل گردد آن محبت و علاقه از هم می گسلد و زوال می پذیرد چنانکه در حدیث آمده است : « مَنْ أَحَبَّكَ لِشَيْءٍ مَلَكَكَ عِنْدَ انْقِضَائِهِ » . (احادیث مشنوی . نشرات دانشگاه طهران . ص ۲۰۴) و از ابوالقاسم جنید نقل کرده اند : « كَلَّ الْمَحَبَّةُ تَكُونُ بَعْوَضٍ فَإِذَا زَالَ الْعِوَاضُ زَالَتِ الْمَحَبَّةُ » . (حیات و معاشیح ص ۴ . ص ۲۵۸) و می گویند : « إِيَّاكَ وَمِنْ مَوَدَّتِهِ عَلَى قَلْبِهِ حَاجَةٌ فَعِنْدَ ذَهَابِ الْحَاجَةِ زَوَالَ الْمَحَبَّةِ » . (عیون الاخبار . طبع مصر . ج ۳ . ص ۸۳) و بنابراین خواه « رنگ » را بمعنی حقیقی و خواه بمعنی مجازی فرض کنیم می توان گفت که عاقبت عشقی که از رنگ خیزد رسوائے است زیرا سرانجام

روشن می شود که آن عاشق دروغ گوی و متظاهر بوده و از حقیقت بولے نبرده است . و این معنی منافاتی ندارد با آنچه در سابق مولانا فرموده است : «عاشقی گر زین سرو گر ز آن سراسر است» چه در عشق مجازی نیز عاشق بمرتبه ای می رسد که خود و مرادات خود را در کُلّ فراموش می کند و چنان در معشوق محو و مضمحل می شود که قدرت تحلیل و تجزیه را از دست می دهد و بهیچ روی نمی داند که چرا دل بمعشوق داده است ولی عاشق رنگ و حاجت بخوے آگاه است که دلیل هوس او چیست و پیوسته بدنبال حاجت خویش است و اگر حاجت او بر آید و یا از نیل بمراد نومید گردد دست از طلب می کشد و خواهش خود را از دگر کس مطالبه می کند .

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

ب ۲۰۶

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

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

ب ۲۰۸

مثلی قدیم و دیرینه است و مفادش اینست که زیباے و هرکالی حسد را رمی انگیزد و موجب هلاک می شود .

وَقَدْ يُهْلِكُ الْإِنْسَانَ فَضْلُ رِيَاشِهِ

کَمَا يَذْبَحُ الطَّائُوسُ مِنْ أَجْلِ رِيَاشِهِ

ابوالفضل میکالی خاص الخاص ثعالبی، ربیع الا برار باب المال و الکسب .

نگاه کن که بحیلت همی هلاک کنند ز بهر پرّ نکو طاوسان پرّان را

دیوان ناصر خسرو، طهران، ص ۹

بلاى من آمد همه دانش من چو روباه را مو و طاووس را پر

ابوالعلا عطاء بن یعقوب، لباب الالباب، لیدن، ج ۱، ص ۷۳

طاووس را بدیدم می کند پرّ خویش

گفتم مکن که پرّ 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 گفتار

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 باک تن و 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
 ماده پرسیدی ز نرکای رخنه جوی
 آن دو روبه را ز هم افکند باز
 ما کجا با هم رسیم آخر بگوی
 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 نداند که نخسبد خونِ من

ب ۲۱۲

خفتن خون : بکنایت، پایمال شدن و بهدر رفتن است، در آثار مولانا
 این تعبیر همواره بصورت منفی «خون نخسبد» استعمال شده است :

چون خون نخسبد خسروا چشم کجا خسبد مها

کز چشم من دریای خون جوشان شد از جور و جفا

دیوان، ب ۲۵۶

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

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 آئنده 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 هرچه 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 منبعت می شود پس عشق با مرده و مردگی مناسبتی ندارد و اگر وقتی بغلط بمرده تعلق گیرد نه 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 پیدا می آورد که محرک و مهیج طلب و خواهش او تواند شد علاوه بر آنکه زنده بر هر آئی اثری و جلوه ای دیگر است که در دل عاشق هیجانی را نو می آفریند و جنبشی تازه برمی انگیزد تا از هرنگاهی تعبیری و برای هر آئی ، مطلبی را در پیش می اندیشد و پیوسته لشکر عشق را از آن جانوده ها مدد پیاپی می ستاند . 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 روشن کلام مولانا بدور نیست .

عشق آن زنده گزین کو باقیست کز شراب جان فرایت ساقیست

ب ۲۱۹

همت و ارادهٔ 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 ریشهٔ عشق خداست زیرا بعقیدهٔ 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 *فَأَجَبْتُ 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 پیمانهٔ عشق درین میخانه جمال عشق آفرین اوست و مولانا بدین مناسبت می‌فرماید:

کز شراب جان فزایت 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 تعبیرات ، 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 بطرربورغ . ص ۳۷۲ ، ۴۶۳ ، ۴۸۵) و کیایان چلاب (همان مأخذ . ص ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸) و کیایان هزاراسپی (همان مأخذ ، ص ۴۱۰) و مانند : کیا بزرگ امید (جهانگشای جوینی ، چاپ لیدن . ج ۳ ، ص ۱۴۱ ذیل : ۶) و تعبیر : 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 ، چون خدا قدیم است متعلق اراده بنده نتواند بود از آن جهت که تصرف حادث در قدیم امکان پذیر نیست .

و بنا بر 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: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحجر آیه ۲۹) و حدیث: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ. (احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۱۵) گذشته از آنکه بنظر ما میانه حق و خلق 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 نفی خواست و ترك 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 که ما از وی سخن می‌گوییم آتشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت می‌سوزاند و نیست می‌گرداند.

محمد غزالی بچی بسیار مفصل و مدلل در معنی محبت و اسباب حدوث آن کرده و دلائل مخالفین را از بن فرو 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 اقناعی آنرا رد کرده است، دلیلش اینست که خدا را کریم می‌گویند و کریم آنست که خواهنده را بوسیلت عطا دهد (التحجیر: 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 باوی 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 قشیریته ، 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 ز بیم
او نکشتش از برای طبعِ شاه تا نیامد امر و الهامِ اله

ب ۲۲۲ . ۲۲۳

الهام : در لغت بمعنی اعلام و تاقین و اصطلاحاً القاء 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 مَلَکی نیز اطلاق می کنند .

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

مولانا ازین ابیات شروع کرده است بدفاع از حکیم بدینگونه که قتل بر اثر 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 بمصالحت مقرون است .

آن پسر را کش خضر ببرد حلق سیر آن را در نیابد عام حلق

ب ۲۲۴

خضر بکسر اول و سکون دوم و بفتح اول و کسر دوم ، نام یکی از پیغمبران یا اولیاست که موسی 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 (الکھف ، آیه ۶۵) مطابق اکثر روایات اسلامی نام او خضر و کنیتش ابوالعباس است و بعضی نام او را «الیسع» گفته اند و در باره شهرت وی به «خضر» می گویند که او بهر جا می گذرد یا هر جا که نمازی گزارد زمین در زیر پایا در اطراف او سبز و خرم می شود و بعضی گفته اند که نامش «ایلیا» ست و مادرش رومی و پدرش از پارس بوده است ، مطابق این روایات او زنده جاوید است و آب زندگی نوشیده است و موکل بر دریاهاست و کشتی شکستگان و غرق شدگان را نجات می بخشد چنانکه الیاس موکل بر خشکیهاست و گم شدگان برآ را رهایی می دهد ، خضر و الیاس در داستان اسکندر نیز نمودار می شوند و با وی بظلمات می روند و همانجاست که بچشمه زندگی راه می یابند و از آن می نوشند و تا ابد زنده می مانند ، بسیاری از صوفیه خضر را دیده اند و با وی گفت و شنود داشته اند ، با وجود این ، عبدالرزاق کاشانی می گوید 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 می شمارد . (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 طهران ، در ذیل : خضر .)

این بیت اشاره است بمضمون آیه شریفه : فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا . (الكهف ، آیه ۷۴) .

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

ب ۲۲۵

وَحْيٌ : القاء و بیان معنی ، پنهان از غیر ، الهام ، ظهور معنی در خواب ، وصول معنی بدل و یا از راه گوش بواسطهٔ ماکه ، کلام خدا که بانبیا می رسد در اصطلاح شرعی ، و حقیقت آن پیوستگی دل است بعالم غیب و ظهور حقیقت بی واسطهٔ تعلم ، بدین معنی مخصوص انبیا نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است : وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي . (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 . کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : وحی .)

آنک جان بخشد اگر بکشد رواست نایبست و دست اودست 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 ار سر ببری حاکم و وهاب سری

دیوان، ب ۳۰۵۰۱

شیشه گر کو بدمی صد قدح و جام کند

قدحی گر شکنند زو نتوان گشت بری

دیوان، ب ۳۰۵۰۳

و مصراع دوم ناظر است به آیه شریفه: اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُونَکَ اِنَّمَا

یُبَایِعُونَ اللّٰهَ یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ . (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 بفدای او فرستاد و آن داستان مذکور است در سوره

الصّٰفّٰت (آیه ۱۰۷-۱۰۱) و مفسرین در نام آن فرزند اختلاف کرده و بعضی

اسحاق و عده‌ای اسماعیل دانسته‌اند و بعقیده مفسرین شیعه قول اخیر رجحان

دارد. (جمع: تفسیر طبری، چاپ مصر، ج ۲۳ ص ۴۹-۴۶ و تبیان از

ابوجعفر طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ۴۹۵، ابوالفتوح 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 صفا غیش 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 می کنند و ما بر ایشان اعتراض نتوانیم کرد یا عملی که طبیب حاذق برای مصلحت شخص بیمار و یا جلوگیری از انتشار بیماری می کند 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 کوره 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 بر عهده 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 جفأ است . خاشاکی که سیل بکرانه افکند .
کفی 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 می پندارند و ریاضت چیزی جز خلاف نفس و برکندن ریشه هوی نیست و با وجود این . مرید ریاضتهای صعب را

تحمّل می کند 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 می شوند و یا برای کم شدن وزر و گناه و مصلحت اجتماع، نسبت بمنکران که بفرمان انبیا و اولیا بقتل می رسند و بهر حال وظیفه ما تسلیم و ترک بدگمانی است . و درین ابیات مولانا سالک را بزر و سیم و ریاضت را بگداختن تشبیه کرده و اخلاق بد و هوای نفس را بکف و دُرد مانند نموده است و نتیجه ای که می خواهد بگیرد اینست که آن فرمان کشتن مانند امر بریاضت است که بظاهر دشوار و خلاف مصلحت می نماید 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 خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست
و هم موسی با همه نور و هنر شد از آن محجوب 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 : فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا مَّرْءًا . (الكهف آیه ۷۱ ، نیز ۷۹) .

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

هین میرِ الا که با پره های شیخ تا بینی عونِ 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 مَسْتِ عَقْلست او تو مجنونش مخوان

ب ۲۳۸

مصراع دوم ممکن است اشاره باشد به مجذوبان و شوریدگان حق از میان صوفیه که آنها را « بهالیل » نیز می گویند . مردمی که بظاهر دیوانه و فاقد هر گونه شعور تصور می شوند ولی سراپا هوش و ادراکند و بسبب انصراف از عالم خلق و امور دنیا ، مردم کوتاه نظر آنها را ابله و دیوانه می پندارند (جمع : شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار . طبع طهران . ص ۵۳-۵۶) . 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 پنداشته اند 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 مُتقی

ب ۲۳۹ ، ۲۴۰

درین ابیات مولانا از خود دفاع می کند از آن رو که پادشاه مردم کشی را بحسب ظاهر ستوده است و روش دفاع بدینگونه است که مولانا اظهار می کند که بموجب حدیث ، ستایش اشقیاء و مردم سنگ دل ، خشم خداوند است . پس کبریا و عرش را با همه عظمت بلرزش می آورد و او که مسلمان پاک اعتقاد است اگر مطمئن نباشد که پادشاه فرمان بقتل بزرگوار روی مصاحبت و بحکم حق داد است هرگز بستایش وی زبان نمی گشاید .

بیت دوم ناظر است بمضمون این حدیث : « إِذَا مَدَحَ الْفَاسِقُ مُصِيبًا

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

و بدگمان شدن متقی 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 مداح ممکن است بوجود آید و خطر آن از بدگمانی دیگران بیشتر است .

بچه می لرزد از آن نیش حجام مادرِ مُشْفِقِ در آن دم شاد کام

ب ۲۴۴

حجام : مخفف حجام است که بیماری « 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 بدان بیت ذیل است :

نکند رحمت مطلق ببلا جان تو ویران

نکند والده ما را ز 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 آنچ 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 اَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ

مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَيَّ قَلْبٍ بَشَرٍ . »

احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران . ص ۹۳ .

دید پر روغن دکان و جامه چرب بر سرش زد گشت طوطی کال ز ضرب

ب ۲۵۲

کال° : کچل . بے مو . مجازاً بی برگ و بار .

یکایک سرشاخها کل شود جوانی بپیری مبدل شود

کلیله و دمنه منظوم از قانعی ضوسی

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
سیرالعباد 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 گویی 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 ار هیچ گون تیزی کند
ما بآب قوت علوی بر او بر ، نم زیم
همان مأخذ ، ص ۴۰۷
شِگْغُفْت : تلفظ دیگر است از شِگِغِغْت (بکسر اول و دوم) بمعنی
نادر و عجیب .

بر هر مژه قطره ای چو الماس دارم که بگریه سنگ سُنْغَم
گر کشته شوم عجب مدارید من خود ز حیات در شِگْغُفْت
ترجیعات سعدی ، ص ۳۶۸

جَوَلَقَبِی سر برهنه می گذشت با سربِی مو چو پُشتِ طاس و طشت
ب ۲۵۹

جَوَلَقَبِی : دسته ای از قلندران که برسم این طایفه ، موی سرو صورت را
می تراشیده و لباسی موین و خشن از جنس جوال بتن می کرده اند و گاهی این
لباس مرکب بوده است از پاره ها و تکه ها برنگهای مختلف که آنرا « دَلْقُ
و دلق مُرَقَّع » می گفته اند : اولین کسی که اینگونه لباس (موینه شبیه به

جوال (پوشیدشخصی 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 موین می پوشید و شیخ محمد بلخی لباسی موین 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 ، ملك حلب (۶۱۳-۵۸۲) و بنابراین «جولقی» منسوب است به «جولق» که بمعنی جوال است و آن خرقه ای بوده است موین و ضخیم گونه که این دسته از قلندران می پوشیده اند (الدارس فی تاریخ المدارس ، طبع دمشق ، ج ۲ . ص ۲۱۰-۲۱۲ . 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 نبشتن شیر و شیر

ب ۲۶۳

مبنای صحت 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 اجتناب صالح و در خور شناخته باشد و بدین 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 غصب یا سرقت است ولی قاضی، سفیه یا صغیر را از تصرف منع می کند و خود قائم مقام وی می شود ولی نزد صوفیّه صلاح و فساد عمل مبتنی است بر نتیجه و اثری که از آن متولد می گردد 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 صوفیّه، اذن و اجازه مرشد را در صحت عمل شرط می دانند زیرا مرشد با اطلاعی که بر احوال باطنی مرید حاصل می کند بخوبی درمی یابد که کدام یک از عبادات و اعمال بر مناسب حال مرید است و می تواند در نیل سالک بمدارج کمال مؤثر افتد لکن آنکه نفسانیت و غرور و خود بینی وی را برانگیزد و بنابراین مقدمه هر عملی که مرد کامل می کند چون بر وفق مصلحت می کند 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 می نماید و از راه حس تفاوتی ندارد چنانکه شیر درنده که در پارسی بایاء مجهول و مانند کسره کشیده تلفظ می شود با شیر خوردنی که بایاء معروف تلفظ می شود در نوشتن مانند هم است ولی در خارج آن یکی مردم را می خورد 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 کم کسی ز ابَدالِ حق آگاه شد

ب ۲۶۴

آبدال : گروهی از مردان حق که صفات زشت بشری را باوصاف نیک الهی بدل کرده اند و عدد ایشان بنا بر مشهور هفت و بر قول دیگر چهل و بگفته بعضی نود و یا چهار صد و چهار است و هفت تنان و چهل تنان در تعبيرات صوفیه اشاره بدین معنی است و از روایتی منسوب به ابوسعید چنان معلوم می شود که آبدال کسانی هستند که در مرتبه تلوین اند برخلاف اوتاد که در مرتبه تمکین اند و حصر آنها در عده معین مورد اختلاف است.

« وَ إِنَّمَا سُمُّوا أَبْدَالًا لِوَجْهَيْنِ وَجَهٍ أَنَّهُ كَلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ بَدَّلَ مَكَانَهُ آخَرَ لِتَمَامِ الْأَرْبَعِينَ وَ وَجَهٍ آخَرَ أَنَّهُمْ بَدَّلُوا أَخْلَاقَهُمُ السَّيِّئَةَ وَ رَاضُوا أَنْفُسَهُمْ حَتَّى صَارَتْ مَحَاسِنُ أَخْلَاقِهِمْ حِلْيَةً أَعْمَالِهِمْ » نوادر الاصول . چاپ مصر : ص ۷۰ .

و زنجشیری در وصف جبل لکام می گوید : « وَ فِيهِ يَسْكُنُ الْأَبْدَانُ يُقَالُ هُمْ تِسْعُونَ كُلَّمَا تُوْفِّيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ قَامَ بَدَلُهُ مَكَانَهُ وَ إِنَّ يَرْحَمُ اللَّهُ عِبَادَهُ وَ يَنْظُرُ لَهُمْ بِدَعَائِهِمْ قَالَ :

وَ جَاوِرُ بِلَادِ الشَّامِ لِبَنَانٍ أَنَّهُ

مَعَادِنُ أَبْدَانٍ إِنِّي مُنْتَهَى الْعُرُجِ

وَ قَالَ أَبُو دَلْفٍ الْخَزَرَجِيُّ :

وَ جَاوَرَتْ الْمُلُوكَ وَ مَنْ يَلِيهِمْ كَمْ جَاوَرَتْ أَبْدَانُ الْمَلِكِ

ربيع الأبرار . باب الأرض . (جمع : تعريفات جرجانی در ذیل : بلاد)

اصطلاحات الفنون . در ذیل : آبدال . شرح گلشن زار . چاپ تهران . ص ۲۸۲ .

شرح ولی محمد اکبر آبادی . بحر العلوم . طبع هند . در ذیل : همین بیت . متنوی .

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

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند

گفته ما اینک بشرایشان 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 هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ** . (الفرقان، آیه ۷) .

این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی مُتتهی
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 مُشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آب خور	این یکی خالی و آن پُر از شکر
صد هزاران این چنین آشباه 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 می شود 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 می خواهد 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، وج ۲، ب ۳۳۰۳ بیعد. و در تأیید این معنی حکایتی که افلاکی در مناقب العارفين آورده نقل می کنیم:

« همچنان از کُمَّلِ 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 مَشْکی شراب را در دریا ریزند متغیر نشود و او را مکدر نگرداند و از آن آب وضو ساختن و خوردن جایز باشد اما 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 می نوشد 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 گریه ماند رواست آب نلخ و آب شیرین را شناسست
جز که صاحب ذوق کی شناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب

ب ۲۷۵، ۲۷۶

ذَوِّقُ : قوّه ذائقه که بدان کیفیت طعمها و مزه خوردنی را درک می کند و نزد حکما مرکز آن زبان است، قوّه ای که علوم را بشدتتی ادراک کند که

گویی محسوس شده است، و در اصطلاح ادبا قوه‌های فطری که سخن نیک و بلیغ را از سخیف 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 ولی شعور گردد و محو مطلق شود این چنین حال را ذوق گویند، بعضی گفته‌اند که ذوق ابتداء شربست و اول درجات شهود حق است بحق، بانندک زمانی همچون برق و پس از آن شرب، و نهایت کار، ری است» قوه‌های 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 لندن گراد، ص ۵۰۷، رساله قشیریته، 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 گرهی از کار نمی‌گشاید و جوینده را حیران و سرگردان می‌گذارد ولی این تفاوت

را کسی ادراك می کند که ذوق معرفت و قدرت تمیز حق از باطل داشته باشد چنانکه مزه آب شور و شیرین کسی بازمی شناسد که قوه ذائقه اش در کار باشد و فاسد و تباه نشده باشد، این معنی را مولانا در آخر همین قصه مکرر کرده است.

ساحرانِ موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصا
 زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف
 لَعْنَةُ اللَّهِ این عمل را در قفا رَحْمَةُ اللَّهِ آن عمل را در وفا

ب ۲۷۷-۲۸۰

از استیزه را : جمع دوات (یا حرف اضافه) و بیشتر در زبان پارسی جاز است خواه در لفظ مختلف باشند و یا عین یکدیگر و می توانیم آنرا « تأکیدات 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 می رساند و در یک جا با هم می آید و مجموعاً مفید علت است از قبیل :

بد و بندم من ازیرا که تن و جان را عقل بستست و بتن بسته و حیرتم

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 کلتی 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 بیارمی آورد و نتیجه آن، دوری از حق و لعنت و سوء خاتمت و بد فرجامی 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 مری بوزینه طبع آفتی آمد درونِ سینه طبع

ب ۲۸۱

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

طَبَع : کیفیت آفرینش و ترکیب وجود انسان یا اعتبار قبول و ظهور خیر و شر، سرشت، جَبِلَه، 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:

لَيْتَهُمْ كَانُوا قُرُوداً فَحَكَوْا شِيمَ النَّاسِ كَمَا تَحْكِي الْقُرُودُ

ربیع الا برار، باب الوحوش

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

ب ۲۸۳

استیزه رو، ستیزه رو: لجوج، مُبَرِّم در مخالفت. (جع: فرهنگ نوادر

لغات و تعبیرات، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در

ذیل: ستیزه رو.

گرچه هر دو بر سر یک 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 نوادریغات 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 دورویی و نفاق پیش میرود و عقده بر عقده و حجاب بر حجاب می افزاید و تیره دل ترمی شود برخلاف مؤمن که بواسطه اخلاص نیت و دوام عمل دور از ریا روز بروز در ایمان قوی تر و ثابت قدم ترمی گردد و روشنی بر روشنی می افزاید.

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

ب ۲۹۰

منافق کسی است که برخلاف حقیقت می خواهد که در زمره نیکمندان 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 مَذاقِ دوزخست
 زشتی آن نام بد از حرف نیست تلخی آن آب بحر از ظرف نیست
 حرف ظرف آمد درو معنی چو آب بحر معنی عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ
 ب ۲۹۶-۲۹۴

اُمُّ الْكِتَابِ : 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) . وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ (الرَّعْد ، آیه ۳۹) .

جهنم و دوزخ را باطن و اصلی است که نزد صوقیه عبارت است از ملکات بد و اخلاق زشت و نفسانی و ظاهر و صورتی که آتش و انواع عذاب خارجی است بنابراین 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 الْمَعْنَى هُوَ اللَّهُ شَيْخ 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 درذیل: برزخ).

اشاره است به : مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا یَبْغِيَانِ . (الرحمن، آیه ۱۹، ۲۰) که عامه مفسرین آنرا به دریای شور و شیرین و دریایی در آسمان و دریایی 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 کرده اند و صوفیه به کفر و ایمان و قلب و نفس و خوف و رجا و قبض و بسط و انس و هیبت تأویل کرده اند 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 ابوالفتوح . طبع طهران . ج ۵، ص ۲۰۷ .
لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری . نسخه عکسی : تفسیر امام فخر رازی .
ج ۸، ص ۱۹، بیان السعادة، طبع ایران . ج ۲، ص ۲۵۰ .

وانگه این هردو زیك اصلی روان در گذر زین هردو روان تا اصل آن

ب ۲۹۸

می توان 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 بنابراین، 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 گمارد و بنظر جمع و وحدت در عالم ننگرد تا در حقیقت کثرت گرفتار نماند. همین معنی مستفاد است از آیه:
 كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ . (الاسراء: آیه ۲۰)
 نیز مثنوی، ج ۱، ب ۲۴۴۶ بیعد .

زرّ قلب و زرّ نیکو در عیار	بی محک هرگز ندانی ز اعتبار
هر کس را در جان خدا بنهد محک	هر یقین را باز داند او ز شک
در دهان زنده خاشاکی جهد	آنگه آرامد که بیرونش نهد
در هزاران لقمه یک خاشاک خرد	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 متمایل نشود آنگاه احساس باطن را که مهذب شده باشد مثال میزند بدندان 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 هر گاه احساس باطنی هم مرده شہوت و افکنده 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 جامهٔ فعلیت می‌پوشاند و راست و مستقیم می‌دارد چنانکه اگر نقص و علتی بحواس بیرونی راه یابد علاج آن در عهدهٔ طبیب جسمانی است و راهنمایی و مراقبت او طفل نوزاد پرورش درست و تمام حاصل می‌کند و قوای او برشد و کمال توانند رسید.

صِحَّتِ اِیْنِ حِسِّ زِ مَعْمُورِیْ تَنْ صِحَّتِ اَنْ حِسِّ زِ تَخْرِیْبِ بَدَانِ

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 باعتدال 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 وسیلهٔ اداء تکلیف و قیام بوظائف عبودیت و سلوک را که نفس و بدن است ویران کند و از میان ببرد یا اینکه محو شهوت و غضب اگر هم ممکن باشد فائده‌ای بر آن متصور نیست از آن جهت که این نیروها واسطهٔ آبادانی جهانست و با همین بدن و قوای بدنی مساحت می‌تواند بمدارج کمال ارتقا یابد، نهایت آنکه این قوی باید مسخیر 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 مادّی 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 کر نمی کند و دست بخود کشی نمی زند تا بتوان تخریب بدن و یا کشتن 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 پایی نموده و از چله نشینی تبری داشته است و این اصل مهم را در دفتر پنجم (داستان طاووس و حکیم) بصراحت بیان فرموده است، شمس تبریزی نیز ترهّب 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 جویی و هوس رانی مقصدی نداشته باشد، در کار دنیا و دین بجایی نمی رسد بنا بر این 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 کشتن نفس را بمعنی حقیقی خود بر هر روان 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 پاك نمی شوی همچنان تا پیش شیخ راستین نیز از هستی و خود پرستی مجرد نشوی بعیش مجدّد نرنی (ظ : نرنی) و بطهارت قیامت نرسی و از جنابت باطن که خیانت نفس است ظاهر نگردی . » مناقب افلاکی ، 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 بُبرید و جورا پاك كرد بعد از آن در جوروان کرد آب خورد
 پوست را بشکافت و پیکان را کشید پوست تازه بعد از آتش بردمید
 قلعه ویران کرد و از کافر ستد بعد از آن بر ساختش صد برج و سدّ

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، پرهیز 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 لذات و مشتهیات مادی، ازین عالم و درجه، قدم بر تریب هد و وفق نظر منبت شده 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 بزرگ 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 مثنوی 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 بلك پادشاه در آمد بعد از آن ویران کردن و خراب کردن قلعه غدر باشد 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 ۳۱۱، ۲۱۲

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 بجمع 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 شرّ نیست و نیز حکما که در ایجاد قائل اند بوسائط 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 کیفیتی 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. جمع: کشف الفوائد. طبع طهران: ص ۳۹. کشف المراد. طبع صیدا، ص ۱۷۴-۱۷۲. شرح مواقف. طبع آستانه ج ۳، ص ۵۲-۴۱.

و می توان گفت که راه وصول تنهاریاضت 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 بیک لحظه بکمال و وصول برساند و یا آنکه با وجود سلوک دائم و ریاضتهای متواتر، محروم و بی نصیبش دارد زیرا فعل حق منزله از کیفیت است و بنده را بر او حکمی لازم نمی شود چنانکه حکما در مسأله اجابت 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 بردونوع است یکی حیرتی که منشا 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 این 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 نگارد 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 مرتبه 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 بوی گردی تو ز خدمت رُوشناس

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

پی دجال جادو چند گیری نه وقت آن که آخر پند گیری

الهی نامه

و نظیر آن از گفته مولانا :

درین بازار طراران زاهد شکل بسیارند

فریبندت اگر چه اهل و با عقل متینی تو

دیوان، ب ۲۲۹۸۱

حرف درویشان بد زده مرد دون تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

ب ۳۱۹

سلیم : بی‌گزند، مجازاً، ساده دل، گول و اباد، خوش باور، شیرین زبان

که گزند و زیان نمی‌رساند، (فرهنگ نوادر لغات و تعبیّرات، شماره ۱۰، ج ۱، ص ۱۰۰)

دیوان کبیر، انتشارات دانشگاه طهران در ذیل : سلیم .)

شیرِ پشمین از برای کدّ کنند بو مسیلم را لقب احمد کنند

ب ۳۲۱

شیرِ پشمین: مجسمه شیر که از بافتنی‌ها سازند و درونش از پشم پر 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 قشیریّه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۲۹) و ابومنصور بجای منصور. (تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص ۵۴۳).

بومُسَیْلِم را لَقَب کَذَّاب ماند مر محمد را اولوالالباب ماند
ب ۳۲۲

مسیلمه که خود را «رحمن الیماة» می نامید نزد مسلمانان به کذاب مشهور شد، مصرع دوم ناظر است به آیاتی که در آنها تعبیر «اولوالالباب» آمده است از قبیل: «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» البقرة، آیه ۲۶۹. و مقصود از آن شهرت نیک است نه اینکه حضرت رسول را (ص) اولوالالباب گفته اند.

آن شرابِ حَقِ خِتَامِش مُشَكِّکِ نَاب 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» می نامیدند (مخصّص ابن سیده، 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: «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ، خِتَامُهُ مِسْكَتٌ.» المطففين، آیه

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 ببار آورد و از آن حضرت نکونامی و آثار خیر و برکات دائم در جهان بجای ماند و باز شراب بهشتی را که سر بمهر است و با مشک مُهر زده‌اند و سردرد و خمار نمی‌دهد با شراب انگوری مثل می‌زند که حاصل آن زوال عقل و بدمستی و عذاب آخرت است.

•

حکایت دوم: داستان آن پادشاه جهود کہ نصرانیان را

می کشت از بہر تعصب

ب ۷۲۹-۳۲۴، ص ۲۹۰-۱۴۹

فہرست مطالب:

۱ - مآخذ و نقد و تحلیل داستان . ص ۱۶۰ - ۱۴۹

۲ - لغات و تعبیرات ، ص ۱۶۱

۳ - مباحث کلتی ، ص ۱۶۳ - ۱۶۲

۴ - شرح ابیات ، ص ۲۹۰ - ۱۶۴

•

مأخذ و نقد و تحلیل این داستان : (ص ۶-۷) از روی تفسیر ابوالفتوح رازی طبع طهران، ج ۲، ص ۵۷۸-۵۷۹ نقل کرده‌ام و در ذیل آن مواضع دیگر را نیز که این داستان در آنها مذکور است نام برده‌ام، روایت ابوالفتوح را با مختصر اختلافی در عبارت در تفسیر کشف الاسرار (انتشارات دانشگاه طهران، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸) 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 ۴۱۵) 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 مشنوی نزدیک تر است و اینک در اینجا نقل می‌کنیم:

« قصه نود و دوم، اصل ترسانی، و اصل این هم از بولس بود که مایکی 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 بر آید مرا دستوری دهید تا بروم و میان ایشان دو گروهی افکنم تا ایشان بر هید. ایشان دستوری دادند بیامد بر ره گذار ایشان و روی خود را سیاه کرد و سه شبان روز خود را بر سر راه ایشان بیفکند. هر که او را دید غیب می‌داشت. پس بولس ایشان را گفت مرا می‌شناسید گفتند نه. گفت من بولس هستم. گفتند خبیث ترین جهودانی. گفت آری. لیکن عیسی را جواب دادم که من در راه طپانچه زد چنانکه چشم من رفت. من از او زینهار خواستم و توبه کردم و درین جهودی بیزار گشتم، و گفتم دعا کن تا چشم من باز آید. دعا کرد چشم من آمد و این اثر طپانچه اوست بر روی. اکنون پیش شما آمدم خواهی عفو کنید و نخواهید بکشید. ایشان گفتند که ترا عفو کنیم. آنگاه او گفت که من توبه کردم و نیز می‌توانم

خلق نتوانم بود مرا صومعه بر آرید تا در آنجا عبادت کنم. بر آوردند. در آنجا رفت تا روزگاری بر آمد و خبرش در جهان برفت 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 پیل 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 یک 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 کودک چهل روزه گردد ختنه کنند من این از شما برگرفتم 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 یک 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 دانای تر بودند گفت هیچکس در جهان آن کرد که عیسی کرد از مرده زنده کردن و بهاران 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 تومی 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 مجعول 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 و دنیا پسند کرد و سرانجام بر سر همین مجاهدت 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 ابو الفتح رقصص الانبیاء می خوانیم بهیچ روی درست نیست .

بعقوب که مذهب یعقوبیه بدو منسوب است و نسبت نور مرعشی که نسبتاً در بیان 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 ملکائی طریقه پیروان کنیسه رم و بمعنی مذهب ملکی و پادشاهی است . بی شک سازندگان این روایت اطلاعات و مسموعاتی در باره آغاز کار بولس و عمل او در حدیث مسیحیت از دین یهود داشته اند و این حکایت را بر اساس اختلاف فرقی مسیحی معروف ساخته و برداخته اند . جمع : قاموس کتاب مقدس در ذیل : بولس ، محیط المحيط در ذیل : ملک ، عقب ، نسبتاً .

مولانا بر اساس روایت دیگری بر حسب اطلاعی که شخصاً از فداکاریمهای بولس داشته نام او را ازین داستان بکلتی 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 پیروز پادشاه ساسانی (۴۸۳-۴۵۹ م) بچنگ خوشنواز پادشاه هیاطله می رفت، یکی از اصحاب خوشنواز حیلتی انگیخت و خواهش کرد تادست وپایش را بریدند و بر سر راه ایرانیان افکندند، او ایرانیان را فریفت و بیابان بی آب و علفی 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 ازین 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 بعد) است که از ابلیمان مردم روی و فریب کاری آنها سخن می گوید و اما هدف و مقصود اصلی ازین داستان، انتقاد تعصبات مذهبی است که مردم جاهل در هر عهده بدان گرفتاراند و ریاست طلبان آنرا 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 هرچندی فتنه ای برمی انگیزتند 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 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 بانقاد 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 لایبغیر تبرئه می کند و این حقیقت را ما می توانیم از فریب کاری وزیر و التماسها و زاریهای مریدان و اخلاص و قوت ایمان آنها از یک سو و در نوشتن طومارهای متناقض و وعده جانشینی دادن به امرا از جانب وزیر تزویرگر بخوبی دریابیم. این همه برای آنست که مریدان و پیروان بیکتا دل بهوش آیند و گناه نخورند و آلت دست کسانی نشوند که ریاست را از طریق دین و مذهب مردم بی گناه، جست و جوی کنند. کوششهای وزیر نمودن تکیه تعصب مذهبی است که بر اثر آن ممکن است اشخاصی خود را از دست و پادو نعمتهای زندگی محروم سازند. بخیال اینکه در دینی که مخالف آن هستند خالی ایجاد کنند. این نکته قوت تاثیر تعصب را روشن می کند ولی زیانهای آن را نیز پیش چشم ما قرار می دهد. عاقبت

کار وزیر و خود کشتی 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 دو بینی مبتلا می کند چنانکه هر گاه این علت در چشم پدید آید انسان احوال و دو بین 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، اومی 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 نیرومندی 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 بیپرویی 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 وعظ 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 عبادات را از قبیل طهارت ظاهر و شکک و سهو فرو می گذاشت، فریب کاری و زیر و گول خوردن مردم بناگاه قلب مولانا را تکان می دهد و ضمیرش را در لرزه می افکند زیرا او می داند که انسان تا چه حدی ضعیف و افسون پذیر است و چه بسیار نیرومندان 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 رهائی بخشد. بر اثر همین اندیشه مولانا دست بدعا بر می دارد و در ضمن دعا رمزی از مکابد نفس و تأثیر آن در عبادات و احوال قلبی باز می 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 آرد اما اصحاب کهف نزد وی اشخاص معینی نیستند که در قرآن و روایات اسلامی خوانده ایم بلکه آنها در عهدی وجود دارند و نوعشان محفوظ است هر چند که چشم نافرمانی در بین ایشان را ادراک نمی کند. در اینجا تفاوت نظرهارا با جمال 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 اصل خوشی و لذت بی‌خبرند خفته می‌انگارد و درین مورد تمثیلی روشن و بسیار مؤثر می‌آورد که نتیجه آن توضیح احلام یقظه 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 می‌لرزاند، راه نجات و رستگاری را نشان می‌دهد، این راه بعقیده او توسط بمرّد خداست، اوست که می‌تواند ما را از تصرف خیال و اندیشه خطا برهاند، 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 کم‌خرد 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 تیرگی 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 طراحي 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 بصراحت می‌فرماید که وزیر دوازده طومار ترتیب داد و ظاهراً نظر او باحصاء دقیق نبوده و می‌خواسته است وجوه اختلاف را شرح دهد، این اختلافات ربطی بمذاهب عیسویان ندارد ولی باطرق مختلف سلوک و روش مشایخ و صوفیه ارتباط نزدیک دارد.

سپس مولانا بصراحت می‌گوید که آیین مسیح و روش عیسی یکرنگی و وحدت است و این خلاف انگیزی از آثار فکر کوتاه سران دین و رؤسای مذهب است که از یکرنگی عیسی و دیگر پیغمبران بونی نبرده‌اند، یکرنگی نزد وی مایه عشق و گرمی است نه سردی و خلاف جویی. چنانکه ماهیان از بیرنگی آب سیر نمی‌شوند و بی‌آب زیستن نمی‌توانند، این مثال هم بنظرویی 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 هفت‌های دون و فرود مایه را که خدا آرامش می‌گیرد بیاد می‌آورد و سخنی چند مؤثر و کارگردد تعقیب آن را به خسیس و فرودین می‌گوید و به مسخ باطن که حاصل دون همی و تحقق به حقیقتی نا پسندیده است اشارت می‌کند و بنا بر توانایی حق در تبدیل وسائل گمراهی به اسباب هدایت شرح می‌دهد تا در نتیجه معلوم گردد که تر و پر زور آن در اصلاح خلق با توانایی حق به‌لوانمی‌زند و حقیقت پنهان نمی‌ماند.

وزیر در خلوت می نشیند و در بر روی مریدان می بنهد، 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 حس را ببندید و آماده سیر درونی که شناوری در دریا 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 معاملات 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 و نای و نای زن و کوه و صدا و شطرنج و شطرنج باز، فنا 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 جبری و غلبه قدرت حق فرق می گذارد بدین دلیل که شهود جبری مستلزم رجوع بحق و عقیده جبری مورث اعراض از اوست، این بحث بسیار شیرین و جذآب 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 بنصّ متوسّل 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 نصّ 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 باشکاری 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 و 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 اگرچه 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 برگیریم 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 شرافتد 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 گذاشت که ثبات دارد نه بر مظاهر که معروض تغیر و تبدل است. این نکته دقیق که یگانگی بشر و همه اجزای عالم است چون ممکن بود که انکار مخالفان را بشناسد کند مولانا درین داستان بهمین تمثیل اکتفا می‌کند و تفصیل مطلب را در دیگر جگانه‌ها 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 تعصبات

و هوا داری این خلفا جان خود را درمی بازند ولی آنها که جان کمال یافته دارند بحیات جاوید می رسند ، ازین سخن مولانا نتیجه می گیرد 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 می کند که نام و اوصاف حضرت رسول اکرم (ص) در انجیل وجود داشت و طایفه ای از ترسایان آن نام مبارك را حرمت می داشتند و درین فتنه که وزیر تزویر گر بر پا ساخت آن طایفه در امان بودند و در پناه نام احمد (ص) ایمن زیستند ، نتیجه آنکه هر گاه نام آن بزرگ حافظ جان و حیات مادی باشد بی گمان حقیقت باطن او دستگیر دنیا و آخرت است و ما باید بدان حقیقت پیوسته شویم .

لغات و تعبیرات : جهود ، نصرانی ، ناصرہ . زو ، وثاق ، طعنه ، میلان ،
 غرض ، رشوت بدل قرار دادن ، گہر ، عشوہ دہ . گرہ بر
 آب بستن ، پناہ جان کردن ، حکم میر ، شر و شور ، سوزن در نان . نوشیدن . انگلیون ،
 غول ، نفس ، اخلاص ، موبمو ، شناسیدن ، دجّال . دام و دانہ . حفرہ زدن . جوش
 کردن ، صدر الصدور ، حضور قلب ، صدق ، ستارہ آتش ، سوزیدہ ، عنایت .
 مقیم ، الواح ، سلطانیان ، خواب حسّی ، صحرائی بی چون . در داد و داور کشیدن .
 کر کس زرین ، فالق الاصباح . منبسط . دربندان . لگد کوب . آب . بخوبیش
 آمدن . سایہ یزدان ، دایہ . سایہ . آخر الزمان ، وادی . دامن کسی نافتن . عرس .
 عقبہ ، جسّد ، بینی کردن . سیر در گوزینہ کردن . نکتہ ، جلاب . دار و گیر .
 فریق . تبع . بدنشان . طومار . ریاضت . جوع . توبہ . جود . تو کال . تسام .
 ہو ، نظر . زحیر ، ربیع ، معسر . حسب ، دست باف . یک رنگی . منک .
 یاران ، عدل ، سداد . ضریر . بشم . کیمیا . معجزہ . سیمیا . کور و کبود . پنجه
 زدن . قدیم ، ناگزیر . عدم . بی بن . امی . مرغ زیرک . ریش گاو . روی زرد .
 مسخ ، عورت . اسفاین . سفون . آدم مسجود . وزیر . خبیل . حکمت . ستودنی .
 سوفسطائی . مکر بستن . خلوت . شوق . حال . قول . سُخّرگان . پاپہ در گوش
 کردن . خشکی . دریا . محو . سُکّر ، خاموش . رخنہ جو . کار نهادن . فکک . منک .
 سمک . رفعت . وجود مطلق . شیر علم . باد . باد و بود . پیر گہ . کال . دہ .
 جباری . اصل . اصل جو . درد . بوبردن . آردی کردن . ہاکک .
 جبری . سجین . عالیین . چرخ ناری . عنا ، عطف . حرف .
 اشباع . نشان . امیم . دست و دامن بدست کسی دادن . آبی . مول . خرقہ .
 بی سروی پا . آن سر . بی گره . سرہ . کنگرہ . منجیق . مری . الماس .
 زرّاد خانہ . انار خندان . درّج . حلیہ .

نقد تعصب مذهبی، تأثیر غرض و دوستی و دشمنی در کیفیت
 مباحث کلی: 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، منشأ حسد، ریاضت و صوم، ترجیح جود 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
 کسی شیخ خود است، مرید و مراد یکی هستند، دعوت عیسی بوحدهت و بیگانگی
 بود، در یک 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 اصل بی‌نیازی شود، آثار حضور سالک: طرح مسأله وحدت وجود. ظهور کثرت و اختفاء وحدت، اعیان ثابت، 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 جبری حق تعالی. زاری از شهود جبری است. درد طلب، انسان کئی جبری است و کئی خود را مختار می‌بیند. 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 نمی‌پذیرد، عنایت حق سبب اكمال 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 عیسیٰ 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 می‌دهند و زائران مسیحی زیارت آن شهر می‌روند، این شهر اکنون در تصرف اسرائیل است.

عهدِ عیسیٰ بود و نوبت آنِ او جانِ موسیٰ او و موسیٰ جانِ او
شاهِ احوال کرد در راهِ خدا آن دو دمسازِ 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 برانگیخته‌اند 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 می‌رسد و پیروان هر مذهب را معذور می‌دارد و جدل و خلاف را بیکسو می‌نهد و متوجه می‌شود که انبیا با یکدیگر دوست و مصدق هم بوده‌اند چنانکه موسیٰ بظهور عیسیٰ بشارت داد و عیسیٰ نبوت موسیٰ را تصدیق می‌کرد و همچنین حضرت رسول اکرم (ص) موسیٰ و عیسیٰ را فرستادهٔ خدا و بشارت دهنده بظهور خود معرفی فرمود و از عیسیٰ و تهمت‌های ناروای دشمنان وی دفاع کرد اما این امتان

که با یکدیگر دشمنی می‌ورزند از این نکته غافل شده‌اند که میان پیشوایان آنها هیچ گونه خلافی نیست و همه فرستادگان حق بوده‌اند و بسوی خدا دعوت می‌کرده‌اند پس چرا امت نیز بسیره رهبران خود دست از خلاف 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 ببده 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 آراز و نفاق آن شیشه را
گفت احوال زآن دو شیشه من کدام پیش تو آرم بکن شرح تمام
گفت استاد آن دو شیشه نیست رو احوالی بگذار و افزون بین مشو
گفت ای اُستا مرا طعنه مزون گفت اُستا زآن دو یک را در شکن
چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم مرد احوال گردد از میلان و چشم

ب ۳۳۲-۳۲۷

زو: مختلف زود، در بعضی نسخ: رو، امر از رفتن .

و نفاق: بضم اول در اصل ترکی است بمعنی خیمه و در پیاده‌نویسی آن حذف شده و همانست که اکنون اطاق گویند . در نسخه قونیه زیر و علامت کسر دیده می‌شود ، فرهنگ نویسان بکسر اول نیز ضبط کرده‌اند . (برهان قطع . 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 بچیزی 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 نظر همه بر محاسن و خوبیها دارد و دشمن جز عیب نمی بیند و همواره چشم بر بدیها و زشتیها می گمارد ولی نظر معتدل هر یک را بجا و در حدّ خود می نگرد و از هیچ طرف افراط نمی کند، مولانا در این تمثیل بیان این نکته که گفتیم توجه دارد و می خواهد 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 نا دیده انگارد .^۴

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 مُبدَل کند
ب ۳۳۳

خشم و شهوت هر یک بنوبت خود انفعالی در نفس ایجاد می کند و اعتدال و بی طرفی آنرا برهم 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 بچیزی 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 بی‌خرد 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 حب 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: مَحَبَّتُكَ الشَّيْءُ سِتْرٌ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَسَاوِيهِ وَ بَغْضَتُكَ لَهُ سِتْرٌ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَحَاسِنِهِ. مخبر الحكم. طبع هادرید. ص ۱۵۳.

نظیر آن از گفته مولانا:

گرگی نمود یوسف در چشم حاسدان

پنهان شد آنکه خوب و شکر است در آن

دیوان، ب ۴۸۵۲

چه پرده است حسد ای خدا میان دو یار

که دی چو جنان بده اند این زمان چو کربک عنود

همان، مأخذ ب ۹۶۱۰

چو گرگی می نمودی روی یوسف 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 عشوه 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 .

عشوه ده : مکار و فریب کار .

گره بر آب بستن : بکنایت ، کاری ممتنع 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 کش ایشان را که گشتن سود نیست دین ندارد بوی مشک و عود نیست
سیر پنهانست اندر صد غلاف ظاهرش با تست 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 مر

ب ۳۴۴

حکم مر : حکم تلخ و مخالف میل ، مجازاً قاطع و کردنی .

از بحر گویم یا ز دریا از نفاذ حکم مُرّ

نے از مقالت ہم بیر می تا ز تا پای علم

دیوان ، ب ۱۴۶۹۵

ای عشق می کن حکم مُرّ ما را از غیر خود بیر

ای سیل 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

فرومی رود .

ومصراع دوم اشارتست به مثل : مین القلب الی القلب روزنۃ . نظیر :

القلوب تتشاهد ، القلوب تجاری القلوب .

وَلِلْقَلْبِ عَلَي الْقَلْبِ دَلِيلٌ حِينَ يَأْتِيهِ .

التمثيل و المحاضرة . 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 نوشم قال تو

ب ۳۵۳

نوشیدن : گوش کردن . شنیدن . ظاهراً مخفف نوشیدن . جمع : فرهنگ

نوادر لغات و تعبیرات . ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر . انتشارات دانشگاه طهران .

در ذیل : نوشیدن .

او بیان می کرد 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 می گفته اند .

تا دم عیسی چلیپا گرشد اکنون بلبلان

بهر انگلیون سرآیدن بترسای شدند

سنایی 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

مُلتمس بودند مکر 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 جنی ساحر . جنسی از شیطان که بزعم عرب در بیابانها و بیشه ها زندگی می کند و بر سر راه می نشیند و مسافر را از راه به بیراهه می کشد و رنگ برنگ می شود تا آدمی را هلاک کند . عربان درباره غول افسانه ها پرداخته اند و بعضی گفته اند که با غول جنگ کرده اند و او را کشته اند و بعضی مدعی ازدواج با غول شده اند . بنا بر 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 گفته اند لطیفه ای است در بدن انسان که سرچشمه شر و خلقهای بد و مذموم

است و آنرا مقابل روح می دانند که لطیفه ایست در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. رساله 'قشیریه'، طبع مصر. ص ۴۴، کشف المحجوب، چاپ لندن گراد، ص ۲۴۵، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۳، تعریفات جرجانی، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: نفس.

اخلاص : پاک داشتن قصد و نیت است از ملاحظه غیر حق و از کلیه حظوظ، خواه دنیوی و خواه اُخروی و بعضی گفته اند آنست که غرض از عمل تنها تقرب بخدای تعالی باشد. ظاهراً مقصود مولانا از «اخلاص جان» مرتبه دقیق و بار یک اخلاص است یعنی اخلاص در نیت و خطرات قلبی که در تعریف آن گفته اند: *آن یُخْلِصَ فِي كُلِّ حَالٍ وَجْهَ نَظَرِ الْحَقِّ عَالِيَهُ عَنِ وَجْهِ نَظَرِ الْخَلْقِ*. و آن مستلزم فناء حظوظ بشری است که جز صدیقان بدان نرسند.

درین ابیات مولانا دشواری غلبه سالک را بر نفس و معرفت مکر و مکاید آن را مطرح می سازد و از شرح آن می گذرد زیرا پس از چند بیت در ضمن چند مثال آنرا بیان خواهد کرد و در مواضع دیگر بتفصیل بحث خواهد نمود اما خلاصه گفته او این می شود که اخلاص صفتی است که دیر دیر دست می دهد زیرا بسبب مکر نفس بسیار اتفاق می افتد که سالک خود را مُخْلِص می پندارد و شاید ساختار درین اشتباه باقی می ماند در صورتیکه نفس مکرری انگیزته و باطل را بصورت حق و حظ و شهوت جسمانی را در لباس اخلاص و نیت پاک جلوه داده است، بنابراین مقدمه اخلاص بنحو کمال وقتی حاصل می شود که ریشه نفس و آرزو بکلی کنده شود و تنها نظر بحق تعالی بر قلب حاکم گردد که خود مرحله ای بسبب و دشوار است (پیشینیان که گفته اند اگر کسی یک لحظه از عمر خود بتواند اخلاص ورزد رستگار و ناجی است بهمین نکته نظر داشته اند) و بعضی از صحابه چون از آفات نفس آگاه شده بودند همواره از پیغمبر می خواستند تا طرق فریاداری و

مکّاری نفس را شرح دهد مگر بدینوسیله 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 فَعَلْتَ 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 مکرِ 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 بَسْرَ دَجَّالٍ يَكُ عَيْنٍ لَعِينٍ ای خدا فریاد رس نِعْمَ الْمُعِينِ

ب ۳۷۳

دجّال : 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 فرورود سر از 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 او کور است و یا اصلاً پلک آن شکافته نشده و با اصطلاح ممسوس و ناپیدا است ولی چشم راست یا چپ او ، روایات مختلف است ، در زمان پیغمبر شخصی بوده است بنام « ابن صیّاد ، ابن صائد » که او را دجّال

می پنداشته اند ، عامّه معتقد بوده اند که دجّال از اهل اصفهان است و چاهی در اصفهان نشیمن اوست . خاقانی می گوید :

چرا سوزن چنین دجّال چشم است که اندر جیب عیسی یافت مأوا
دیوان خاقانی ، ص ۲۴

نه عیسی داشت از یاران کمینه سوزنی در بر

نه سوزن شبه دجّالست یکچشم سپاهانی

همان مأخذ ، ص ۴۱۳

چاه صفاهان میدان نشیمن دجّال مهبط مهدی شمر فنای صفاهان

همان مأخذ ، ص ۳۵۴

برای اطلاع از عقیدهٔ قدما در بارهٔ دجّال ، 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 و دانه ست ای خدا ما چو مرغانِ حریصِ بی نوا

دم بدم ما بستهٔ دام نویم هر یکی گرباز و سیمرغی شویم

می رهانی هر دمی ما را و باز سوی دامی می رویم ای بی نیار

ب ۳۷۴-۳۷۶

دام و دانه هر محرک خارجی است که محبوب و مطلوب باشد و هوس را

آرزو و خشم و شهوت را برانگیزد ، درین ابیات مولانا ضعف آدمی در مقابله

این محرکات از خوراک و پوشاک و دیگر مشتهیات نفسانی بیان می کند 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 می افکند و کمتر

کس می تواند که ازین مهلکه جان سلامت بدر برد و گاهی نیز هوی^۱ و آرزو بسبب عوامل داخلی هیجان می کند و انسان را در طلب مشتهیات بکار می گمارد پس آدمی از درون و بیرون در محاصره و هجوم انواع خطر است و مولانا بدین مناسبت از خدا مدد می خواهد 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 برمی انگیزد، امری سخت دشوار یا محال است و اینکه ما هر لحظه فریب می خوریم و بدای تازه می افیم از آنست که عامل بدام افتادن همیشه با ما است و از ما جدا نمی شود.

ما درین انبار گندم می کنیم	گندم جمع آمده گم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش	کین خلل 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 ۳۸۰-۳۷۷

حفره: گودال، کنده، حفره زدن: نقب زدن، سوراخ کردن.

جوش کردن: بهیجان آمدن برای رسیدن بچیزی 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 می کند، باید متوجه بود که مقصود از عمل آنست که روح انسانی بسبب تکرار، بمعانی و لطائف آن متحقق شود و روح عمل، صورت نفسانی سالک گردد و الا حرکات و اعمال خارجی لغو و بیهوده و اعراضی است که زایل می شود و تا وقتی که هوی^۱ و آرزو بر کار است این نتیجه دست نمی دهد و نفس یا وهم، آثار اعمال را تباه می کند و از میان می برد و بدین جهت بسیار اشخاص را می بینیم که در طلب علم آخرت می کوشند ولی چون نیت ایشان ریاست و جلب عوام است روز بروز از حقیقت

دورترمی افتند و در جهنم جاه و عوام فریبی فروترمی روند و می سوزند و با آن کاسب و تاجر بازاری که مسائل حلال و حرام را از مسأله گوی می شنود و نماز جماعتش ترك 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 ابیات پیشین خطرهای و آفتهای خارجی را بیان فرموده است.

یشو از اخبار آن صدر الصدور لاصلاة تمّ الا بالحضور

ب ۳۸۱

صَدْرُ الصُّدُورِ : بکنایت ، سید و سرور انبیا ، مهتر و بهتر علم حضرت محمد مصطفی صلوات الله علیه و علی آله .

اشارتست بحديث ذیل : لا صلاة الا بحضور القلب .
مثنوی . انتشارات دانشگاه طهران . ص ۵ .

و حضور قلب عبارتست از همراه بودن نیت پاک با عمل بدینگونه آمده 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 ۳۸۲، ۳۸۳

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 قشیریّه ، طبع مصر، ص ۹۵، کشاف 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 می شود و مصداق آن درینگونه تعبیر مراد نیست . نظیر : « جنید گوید صادق اندر روزی چهل بار بگردد و مرانی چهل سال بر یک حال بماند » . ترجمه رساله قشیریّه ، 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 ۳۸۶-۳۸۴

ستاره : ستاره آتش : اجزا و پاره‌های خرد که از آتش جهد، جرقه .

سنگست و آهنست بتخلیق ، کاف و نون

حُرّاقه‌ای 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 جرّقه آتش را بدان از چخماق می‌گرفتند.

تمثیلی است برای عمل نفس یا وهم نسبت به آثار اعمال و خواطر نیک و بنابراین مقدمه که آثار عمل و اندیشه‌های نیک در آغاز بصورت برق و جرّقه بر باطن می‌زند و در نتیجه تکرار و استدامه نیت، بتدریج قوت می‌گیرد و صورت نفس می‌شود ولی مادام که هوی و آرزو بر کار است نمی‌گذارد که آن اثر پایدار بماند و آنرا بتلقین فکر زشت و وسواس شیطانی از کار می‌اندازد و از باطن می‌سپرد و برخلاف این : چون هوی مسخر گردد و قوه و اهمه در تصرف عقل آید آن جرّقه در باطن مستعید که مانند حُرّاق است بکار می‌ایستد و شمع معرفت و چراغ شهود را برمی‌افروزد 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 هوی نفس و یا وهم است که چون از روشنائی معرفت بیدار دارد جرّقه‌ها بر سر انگشت و سوسه و تلقین فاسد می‌کشد و خاموش می‌سازد . این تمثیل را مولانا بصورت حکایتی در مثنوی تکرار کرده است ، مثنوی ، ج ۶ ، ص ۳۵۷ بعد .

گر هزاران دام باشد در قدم چون تو با مایی نباشد هیچ غم
چون عنایات بود با ما مقیم کی بود بیسی از آن دزد لذیم

۳۵۷-۳۵۸

عنایات : جمع عنایت است بفتح و کسر و آن که عنایت یعنی احسان و توجه می‌آید و نزد حکما مرادف است با قضا و بعضی گفته‌اند عنایت، عنایت است بهر یک از موجودات بصورتی که هر چیز دارای اسباب و وسایلی باشد که شرط وصول آن بکمال مطلوب است و بنابراین قضا از نوع عمده اجلی و عنایت از

جنس علم تفصیلی است . جمع : کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : قضاء .
 مقیم : ثابت و پایدار ، پیوسته و همیشگی ، بدین معنی در قرآن کریم
 مستعمل است : **وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ** . (المائدة ، آیه ۳۷) **لَهُمْ فِيهَا**
نَعِيمٌ مُّقِيمٌ . (التوبة ، آیه ۲۱) قدما نیز بدین معنی در پارسی آورده‌اند :

از پی خرّی باغ ثنا باز باران جود 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

بوقبیس 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 خود کشتن است
 (چنانکه پیشتر گفتیم) از اینرو کاری صعب و مخالف غریزه خویشتن 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 ، جای دیگر می فرماید :

کشتن این نار نبود جز بنور نورك اطفأ نارنا نحن الشکور

مثنوی ج ۳ ، ب ۳۴۸۱ بیعد

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 : مرصادالعباد ، طبع
 طهران ، ص ۱۵۸) .

هر شبی از دام تن ارواح را می رهایی می کنی الواح را

می‌رهند ارواح هر شب زین قفس
 شب ز زندان بی‌خبر زندانیان
 فارغان نی حاکم و محکوم کس
 نه خیال این فلان و آن فلان
 شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
 نه غم و اندیشه سود و زیان

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 نمی‌افتند. 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 باید 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 بقظه باز می‌آید. آنگاه برای خواب درجائی است که برخی حقیقت محض است و حجاب تعبیر ندارد و آن رؤیایی است که متخیله در آن تصرف نکرده باشد و آنچه متخیله در آن تصرف کند محتاج تعبیر است مگر آنکه از 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 شرایطی دارد که در

خواب موجود نیست و بنابراین ، خواب حقیقتی ندارد و زادهٔ اوهام است و از نوع ادراکات نیست ، بعقیدهٔ اشعریّه نیز رؤیا حقیقت ادراک نیست ولی ثبوتی و صحّتی دارد و سخن آنها درین باره مضطرب و مشوش است و ظاهراً بسبب آیات و احادیثی که در بارهٔ خواب هست ناچار بوده‌اند که صحّت 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 بحثی 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 مرکّب از روح و بدن است و روح می‌تواند بعالم غیب اتصال یابد و برگزیده و حال و آینده ، اشراف حاصل کند هر چند که توجه روح بگذشته بعقیدهٔ متقدمان بندرت صورت می‌گیرد ، این سینا که بحث بسیار مفصّل و بالنسبه دقیقی درمسألهٔ رؤیا کرده‌است خواب را ، گاه بمشارکت بدن و متخیله و ترکیبی از محرّکات 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 حاصلی 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 وامی‌کشی به بیداری

دیوان، ب ۳۲۷۶۹

در بارهٔ خواب، جمع: طبیعیات شفا، چاپ ایران، ص ۳۳۹-۳۳۴، رسالهٔ قشیریته، 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 بیعد، ج ۶، ب ۲۳۸۴ بیعد.

گفت ایزد هم رُقود زین مَرَم	حال عارف این بود بی خواب هم
چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ ربّ	خفته از احوال دنیا روز و شب
فِعْل پندارد بجنُش از قلم	آنک او پنجه نیبند در رَقَم

ب ۳۹۴-۳۹۲

عارفی که مستغرق و مست دیدار است بسبب غلبهٔ مشاهدهٔ بغیر حتی التفات ندارد و از خود و غیر، بکلی ذاهل است و نقش غیر و غیریت را وجود او سترده می‌شود و از اینرو مانند کسی است که خفته و حس 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 والتذاذ 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 :

سرمست کاری کی کند مست آن کند که می کند

باده خدای طی کند هر دو جهانرا تا صمد

دیوان ، ب ۵۷۱۹

و چون عشق و سکر 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 سست 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 بیعد) و چنین کس را باعتبار آنکه حق از ارتکاب مخالفات نگه می دارد صوفیه « محفوظ » می گویند و بلحاظ آنکه حق و سرمستی شهود ، بارتکلیف او را بدوش می کشد « محمول » می گویند مقابل « حامل » که در حال صحو است . (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۹۳۵ بیعد ، ب ۳۱۸۲ بیعد که به ابیات مورد بحث شباهت تمام دارد) .

و این بیت اشاره است به آیه شریفه : وَ تَحْسَبُهُمْ آيْقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلَبُّهُمْ 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 مُسْتَهْلَكُونَ فَمَا كُوشِفُوا

بِهِ مِنَ الْحَقَائِقِ ثُمَّ قَالَ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَ
 هَذَا اخْبَارٌ عَنْ حُسْنِ أَيَوَائِهِ لَهُ وَلَا كَشْفَقَةَ الْأُمَمَاتِ بَلْ أَنْتُمْ
 وَلَا كَرَحْمَةِ الْأَبَاءِ بَلْ أَعَزُّ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ وَيُقَالُ إِنَّ أَهْلَ التَّوْحِيدِ
 صِفَتُهُمْ مَا قَالَهُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ فِي صِفَةِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ وَ
 تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ فَهُمْ بِشَوَاهِدِ الْفَرْقِ فِي ظَوَاهِرِهِمْ
 وَلَكِنَّهُمْ بَعِيْنِ الْجَمْعِ فِيمَا كُوشِفُوا بِهِ فِي سَرَائِرِهِمْ يَجْرِي عَلَيْهِمْ
 أَحْوَالُهُمْ وَهُمْ غَيْرُ مُتَكَلِّفِينَ . « لطائف الاشارات : نسخهء عكسى
 متعلق بنگارنده .

نظیر آن از کشف الاسرار : « و حاصل اعمال بندگان بدان باز آید
 که از خود برخیزند ، چون از خود برخاستند بحق رسیدند . آنکه واسطه
 از میان برخیزد ، تصرف در ایشان خود کند . کار ایشان خود سازد چنانکه
 جوامردانرا گفت وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ . « 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 اولیاد بکمال می رسند
 تکالیف از ایشان برداشته می شود و آزادی و حریت تمام ذلل می شود . چنانکه
 بعضی صوفیان معتقد بوده اند همانطور که در خواب قبل تکالیف برداشته می شود
 و انسان آزادی و موافق رغبت خود عمل می کند .

شمه زین حال عارف وانمود عقل را هم خواب حسنی در ربود

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 جانیشان	روحشان آسوده و ابدانیشان
وز صفیری باز دام اندر کشی	جمله را در داد و در داور کشی
چونک نور صبحدم سر برزند	کر کس زرین گردون پرزند
فالق الاصباح 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 اخُ المّوتست این

ب ۴۰۰ - ۳۹۶

صحرای بی چون : بکنایت : حالت خواب ، عالم غیب ، عالم مثال .

در داد و داور کشیدن : بزیر بار تکلیف کشیدن .

کر کس زرین : مجازاً ، آفتاب .

فالقُ الاصباح : 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 .

الْكَوْمُ الْاٰخُوْلُ 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 بکشاند. همچنین حق تعالی بر روح صغیری می زند و دام تعلق را فرو می کشد و مرغ روح بقفس تن بازمی 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 بآبدان آنها بازمی گردند و پپای میزان و حساب کشیده می شوند، بایک صغیر اراده و حکم ازلی که بمنزله دمیدن صور است جانهای مجرد و یا آزاد از قیود و تکالیف را در تن قرار می دهد و تن را بروح آبتن 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 ببدن 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 توجّه 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 ابن آیه کریمه است : *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى .* (الزمر ، آیه ۴۲) .

لیک بهر آنک روز آیند باز برنهد بر پایشان بندِ دراز

تا که روزش وا کشد زان مرغزار و از 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 کَهْف این روح را حفظ کردی یا چو کشتی نوح را

تا ازین طوفان بیداری و هوش وا رهدی 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 می‌نماید 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 خواطر ربّانی 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 پهلوی 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 هر یک از انبیا و اولیا مرتبه از مراتب ظهور حق هستند که بمعانی و اوصاف خاص ممتاز می شوند و باین اعتبار هر یک را «کلمه» می نامند فی المثل کلمه موسوی نمودار کثرت و حفظ آداب شریعت و کلمه عیسی بحدیث و 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 قندج ریزند که در هر یک که باشد صفات آب با آن همراه است و تشنگی را فرو می نشاند و تشنه، باختلاف ظروف از نوشیدن آب صرف نظر

نمی کند ، مراتب ظهور همچنین است و اگر رنگ و صورت خلاف یکدیگر باشد مرد حقیقت بین بدان نمی نگردد و بند صورت نمی شود و چشم بر معنی می گمارد و چون فیض ، انقطاع نمی پذیرد مراتب ظهور ، محفوظ بسنخ و نوع است و در هر عهدی حقایق مردان حق جلوه گر است و صوفیان در این مورد می گویند فلان کس بر قدمِ خضر است یا بر قدمِ ابراهیم است و « قَدَم » درین گونه تعبیرات معنی درجه و مرتبه می دهد 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 می شود و این اختلاف صورت را صوفیان به « بدل کردن جامه » تعبیر می کنند ، اینگونه تصور در عقیده غلاة و اسماعیلیه و هم اکنون در میان دروز شایع است ، دروز این حالت را « تَقَمُّص » می گویند از قمیص بمعنی پیراهن که با تعبیر صوفیان شباهت دارد . مولانا در بیان این عقیده می فرماید :

آن سرخ قبایی که چومه پار بر آمد	آنسأل درین خرقة زنگار بر آمد
آن ترک که آن سال بیغماش بدیدی	آنست که امسال عرب وار بر آمد
آن یار همانست اگر جامه دگر شد	آن جامه بدر کرد و دگر بار بر آمد
آن باده همانست اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار بر آمد
ای قوم گمان برده که آن مشعلها مُرد	آن مشعله زین روزن اسرار بر آمد
	دیوان ، ب ۶۶۶۹ بیعد

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 نمی کند چنانکه زیبا- رویان و لیلی و شان بسیاراند اما هر کسی عاشق و مجنون وار نیست زیرا شرط عشق ، دیدهٔ معشوق بین است و تا آن دیده گشوده نشود جمال معشوق در نظر نمی آید و دست عشق گریبان جان را نمی گیرد و بصحرا ی جنون نمی کشد و این معنی در زندگی محسوس است و مثالهای بسیار برای آن پیدا می توان کرد فی المثل یکک کسی را می بینیم که سودایی و دیوانهٔ زیبایی و یا اخلاق و شخصیت دیگری است در صورتی که کسان دیگر هیچ فضیلت در وی نمی بینند و یا شخصی از شعر و یا آهنگ خاصی لذت می برد بصورتی که از حال طبیعی خارج می شود و دیگر کس آن شعر و آهنگ را می شنود و پنداری که هیچ نشنیده است یا همعصران حضرت رسول اکرم (ص) که چشم بر جمال آسمانی او می گشودند و در مراتب ایمان و جانبازی متفاوت بودند و منکران از دیدن آیات و معجزات منکرتر و دشمن تر می شدند پس اصل آنست که آدمی دیدهٔ حق بین و زیبایی شناس و حقیقت نگر داشته باشد و در غیر این صورت ، وجود معشوق و ظهور جمال ، از چشم او پنهان می ماند و از عشق بازی بے نصیب و محروم ابدی می شود و بدین مناسبت گفته اند :

معشوق بچشم دگران نتوان دید جانان مرا بچشم من باید دید
مرصادالعباد ، ص ۴۷

و مولانا فرموده است :

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۷۸۱

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

دَرَبَنَدَان : 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 دنیاست 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 نگیرد 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 فَر 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 گران خسب 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 اتّصالش 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 بگِل و لای شهوت و غرضهای ناپاک می آلاید 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 چرن حور بیند او بخواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
چونک تخم نسل را در شور ریخت	او بخویش آمد خیال از وی گریخت
ضعف سر بیند از آن و تن پلید	آه از آن نقش پدید ناپدید

ب ۴۱۶ - ۴۱۳

آب : منی .

بخویش آمدن : هشیار و بیدار شدن .

این تمثیل حکایت حال خفته ای است که خواب حسّی 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 بعشق خیالی ایفا کند یا آنکه حاجت بدن محرک خیال شود تا آنکه صورتی مطلوب را انگیزد و بدن از غلیان شهوت جنسی بر آساید و حقیقت آن بیان حال کسی است که بامور نخسّیس دنیوی و لذّات حسّی می گراید و هوش و استعداد 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 میآید 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 تفتن در امور شهوانی می‌تواند شاهدهی باشد براینکه انسان در هیچ مرحله از مراحل لذت یابی بکمال مطلوب و نهایت مراد خود نرسیده است چه وصول کمال مستلزم سکون و آرامش است و کاجویان و مال اندوزان و جاه طلبان 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 نزدیک تر می‌خواهد فرسنگها از آن دور تر می‌افتد و صحت و عافیت و اندوختهٔ خویش را نیز برباد می‌دهد. و ظاهراً این تمثیل، شرح و بیان این حدیث است: *الدُّنْيَا حُلْمٌ*، *الدُّنْيَا كَحُلْمِ النَّائِمِ*. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۸۱: ۱۴۱.

قال أبو حازمٍ وَمَا الدُّنْيَا إِلَّا مَمَضِيٌّ فَحُلْمٌ "وَأَمَّا مَا بَقِيَ فَأَمَانِيٌّ".
عیون الاخبار، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۳۰. و رودکی می‌گوید:
این جهان پاک خواب کردار است آن شناسد که دلش بیدار است
وَأَمَّا ذُكِرَتِ الدُّنْيَا عِنْدَ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْشَدَ
وقال:

أَحْلَامٌ نَوْمٍ أَوْ كَظَلٍ زَائِلٍ إِنَّ اللَّيْبَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ
جع: 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 هَيَّانَ الْمُحْتَلِمِ يَثِبُ عَلَى كُلِّ مَفْرُوحٍ مِنَ الدُّنْيَا وَ ثَبَانَ الْمُحْتَلِمِ عَلَى جَارِيَةٍ قَدْ عَشِقَهَا فَإِذَا انْتَبَهَ وَجَدَ نَفْسَهُ عَمًّا وَ ثَبَّ إِلَيْهِ خَالِيًّا 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 صور ذهنی 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 صیاد آن سایه شود	می دود چندانک بی مایه شود
بی خبرکان 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 است 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 حصول 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 افکننده است ولی سیری 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 استلذاذ بجمال و ایفاء شهوت از همان میل درونی منبث می‌شود و در حال زوال میل، حوری و شی را بصورت دیو و عفریت جلوه گرمی 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 گاه 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 بلذت و خوشی پایدار و جاوید برسد و عمر عزیز را در طلب چیزی که بصورت خورش 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 جذآب و داکشی است ازین بیت که حضرت امام حسن بن علی علیه السلام بدان بسیار تمثّل می جسته است :

یا أَهْلَ لَدَاتِ دُنْيَا لَا بَقَاءَ لَهَا إِنَّ اغْتِرَارًا بِظِلِّ زَائِلٍ حُمُقٌ

جمع : احیاء علوم الدین ، چاپ مصر . ج ۳ . ص ۱۴۸ که شواهد دیگر هم

آنجا می توان دید .

سایه یزدان چو باشد دایه اش وار هاند از خیال و سایه اش

سایه یزدان بود بنده خدا مرده 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 جدائی میان ولی و حق ، زاده او هام است . ظلّ الاله هو الانسان الکامل المتحقق بالحضرة الذاتیه . کشف اصطلاحات الفنون در ذیل : ظلّ الاله .

دایه : زنی که طفل را بشیر خود پرورد . در بشرویه او را شیر آور

« شیر آور » می گویند و دایه را مرادف ماما و قابله استعمال می کنند .

سایه : روشنائی که از مقابله مضیی و چیزی از روشنی نخش در آن طرف

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 آن جهت

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 عدم جسم

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 هر گونه 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 حسّ 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 گوید .

مولانا در ابیات گذشته مخاطرات و آفات را باز گفت و گرفتاریهای طالب را شرح داد و اکنون می خواهد که راه نجات و طریق فوز و رستگاری را باز گوید .

دامن او گیر زوتر بی گمان تارهی در دامن 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 سَبْعَةٌ أَلْفٌ وَبُعِثْتُ أَنَا فِي السَّبْعِ الْآخِرِ مِنْهَا* . نیز تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۰ - ۵

کیف مد الظل نقش اولیاست کدلیل نور خورشید خداست

ب ۴۲۵

اشاره است به آیه شریفه : *الْم تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا* . (الفرقان ، آیه ۴۵) که مفسرین آنرا به ظلّ حسی 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 ربّ را عبارت از خدا و مدّ ظلّ را اشاره بوسعت مقدورات 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 مروی این دلیل لا اُحِبُّ الْاَفْلِینَ گوچون خلیل

ب ۴۲۶

اشاره است به آیه شریفه : فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأَىٰ اَكُوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا اَفَلَ قَالَ لَا اُحِبُّ الْاَفْلِینَ . (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 آفتابهای 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 بزم دنی . طبع ... می‌گردد و بی سالک بتنهائی نمی‌تواند آنها را دفع کند و بدین جهت صعود بدون مرشد ، نزد صوفیه ، خویش را در تهیگی و خطر افکندن است و توسل به پیر ، نزد ایشان شرط اصلی سلوک است چنانکه در طریق مظهر و سفر حسن آ . انسان محتاج بدلیلی است که او را بمقصد برساند و از بیراهه رفتن رهایی دهد .

خواجہ حافظ نیز می گوید :

قطع این مرحله بی ہرہمی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراہی

دیوان حافظ . ص ۳۴۷

ولیکن ہر کسی ہم شایستہ شیخی و پیشوایی نیست و خود را بہر کسی
نباید تسلیم کرد زیرا مربی بی خبر و بی اطلاع از رموز تربیت مانند طیب جاہل
است کہ مرض را سخت تر می کند و در نتیجہء معالجہء غلط ، بیماری بر سر بیماری
می نهد و درد بر درد می افزاید و از اینرو مولانا قصہء ابراہیم را کہ روی از ستارہ
بر تافت شاہد می آورد تا طالب بر حذر باشد و از شیخان و پیران مدعی کہ گرمی
و ذوقشان مستعار و ناپایدار است خویشتن را بدور دارد .

رو ز سایہ آفتابی را بیاب دامنِ شہ شمس تبریزی بتاب

رہ ندانی جانب این سور و عروس از ضیاء الحق حسام الدین پیرس

ب ۴۲۷ ، ۴۲۸ ،

دامنِ کسی تافتن : مجازاً ، توسّل و استمداد . نظیر : دست بدامن شدن ،
دست در دامن زدن .

عروس : طعامی کہ در مہمانی دهند ، مہمانی کہ بعد از آوردن عروس
بخانہء داماد بر پا کنند .

مراد آنست کہ مرید از اتصال بہ سایہء حق بخدا می تواند رسید و آن سایہ
شمس تبریزی است و یا آنکہ سایہ ، پیر دلیل است و آفتاب ، شیخ و مرشد کہ
اورا اکنون قطب می گویند و آن قطب شمس تبریزی است ، در بیت دوم نیز
این دو احتمال داده می شود بنا بر آنکہ حسام الدین را رہبر 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 عَلِيٌّ رُتِبَتْهُ فَإِنِ أَنْ يَسْجُدَ لَهُ فَحَمَلَهُ الْحَسَدُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ » .

احياء العلوم ، ج ۳ ، ص ۱۲۹ .

عقبه زین صعبت 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 توزی 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 وصییت 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 باختیار هیچ کس نیست و سنت خدایی و قانون طبیعت بر اینست که شخص واجد شرائط و دارای کمال موفق باشد و پیوسته پیش برود و ناقص فاقد شرائط در حسیض 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 ارجی و مرتبه ای ندارد و او را بدوست نمی گیرند و از وی متنفر می گردند و از مساعدت و هدایتش تن می زنند.

بنابراین حسد، عقبه و مشکل حل ناشدنی سلوک است که کمتر کس از آن رهایی تواند یافت.

برای تفصیل بیشتر، جمع: رساله قشیریته، 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 بیٹی بیان پاکست

ب ۴۳۴ - ۴۳۲

طهرا بیٹی: اشاره است به آیه کریمه: وَعَهْدُنَا إِلَىٰ اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْمَاعِيلَ اِنَّ طَهْرًا بَيْتِي. (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 « اِنَّ طَهْرًا بَيْتِي » 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 سنائی نیز گفته است :

کعبه را جامه کردن از هوس است یای بیٹی 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 کو از حسد بینی کند خویش را بی گوش و بی بینی کند
بینی آن باشد که او بوی برد بوی او را جانب کویسی برد
هر که بویش نیست بی بینی بود بوی آن بویست کان دینی بود

ب ۴۴۱ - ۴۳۹

بینی کردن : بکنایت . تکبر کردن :

بی عزت و نازنینی کی کرد ناز و بینی

هر کس که کرد والله خامست و قلتبانست

دیوان ، ب ۴۶۲۴

دلا بکوی خرابات ناز تو نخرند مکن تو بینی و ناموس تاجهال بینی

همان مأخذ . ب ۳۲۶۱۹

ز آب تشنه گرفتست خشم می بینی گرسنه آمد و با نان همی کند بینی

همان مأخذ . ب ۳۲۶۹۱

بینی کردن چه سود دارد با آنکه دهان می چو سوس

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 « کند » ماضی مطلق از مصدر کردن

چنانکه شارحان مثنوی جزو اخیر را « کند » بفتح اول و از مصدر کردن پنداشته‌اند .

چنانکه گذشت اقتضای حسد یافتن کمال است در غیر به‌مراه حقد و کینه توزی و آن موجب می‌شود که حاسد خود را از کسب کمال و یا اتصاف 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 مجازاً 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 پزند 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 می دید و تلخی جفتِ او

ب ۴۴۹

چون سخن وزیر فریبکار ظاهری نغز و زیبا داشت وزیر کانه ترتیب می یافت مردم ساده دل و بی معرفت را می فریفت ولی آنها که بسخن حق فی الجمله آشنایی داشتند از آن سخن در آغاز، لذت می بردند و سرانجام ناگواری آنرا درمی یافتند .

نُکته‌ها می گفت او آمیخته در جُلابِ قند زهری ریخته

ب ۴۴۷

نُکته : مطلب دقیق و باریک ، سخن ظریف و انبساط آور . مجازاً ، سرّ و لطیفه ، جهت ظرافت و سبب طرح مطلب . فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات . ضمیمه ' حلد 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 می کنند و نوع اول را نا پخته نیز بکار می برده اند و بدین مناسبت جُلاب پخته و خام می گفته اند . جمع : هدایة المتعلمین . چاپ مشها . ص ۳۱۴ ، ح . ۷۲۶ . ۷۲۷ . ح . معارف بهاء ولد ، چاپ طهران ، ص ۲۴۶ - ۲۴۷ .

قوم عیسی را بُد اندر دار و گیر
هر فریقی مر امیری را تبّع
حاکمانشان ده امیر و دو امیر
گشته بند 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 .
فریق : گروهی از مردم بیشتر از فرقه . دسته ای از مردم خواه بسیار یا اندک .
تبّع : پیرو . بمعنی جمع نیز استعمال می شود .

بَدَ نِشان : 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 شد 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 دستورالعمل 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
 اعراض 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 به همراه 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 . کشاف اصطلاحات الفنون ، 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 ، حد اقل 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 ابو حامد غزالی ده فائده برای آن ذکر کرده است ، از میان صوفیه سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) ب مداومت 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 هر شب 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 ۴۱۷ . 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 برگزیده و فوات مطلوب است و ازین ندامت معنی دیگر بخصوص 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 اولین مقامات و نخستین قدم سلوک و مقدم بر خلوت و مجاهده و نوع دیگر از ریاضات می دانند . جمع : اللّمع ، چاپ لیدن . ص ۴۳ . رساله قشیریه . چاپ مصر . ص ۴۸ - ۴۵ ، کشف المحجوب . چاپ لنینگراد . ص ۳۷۸ - ۳۸۶ . 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 بنا بر این 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 زجاجی 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 مباین است 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 محل توجه باشد که موقوف است بر شکستن هوی و قهر نفس. در یکی گفته ریاضت سود نیست اندرین ره مخلصی 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 سخاء 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. رساله قشیریّه، چاپ مصر، ص ۱۱۵ - ۱۱۲، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل. جود، رحمت، محیط المحیط، در ذیل: جود.

و چون جود بخشش بدون عوض و غرض است بنابراین، مفاد آن ترك التفات وعدم توجه بغير حق وفناء 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 نه شك خالی از دید خود و حب ذات نتواند بود و می توان گفت که ریاضت معلول است وجود از هر علتی منزّه است.

و نظر بهمین نکته آنرا بر ریاضت ترجیح می دهد. و ظاهراً مولانا درین بیت، بطریقه ابوالحسین احمد بن محمد نوری (متوفی ۲۹۵) نظر دارد که طریقه و مبنای او در سلوک 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:

تَجُودٌ بِالنَّفْسِ إِذْ ضَنَّ الْجَوَادُ بِهَا

وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَى غَايَةِ الْجُودِ

برای معنی ایثار و اطلاع از طریقه «نوریّه» پیروان ابوالحسین نوری

جمع: کشاف المحجوب، چاپ لندن گراد، ص ۲۴۴ - ۲۳۶.

در یکی گفته که جوع و جود تو
شريك باشد از تو با معبود تو
جز تو کُل جز که تسلیم تمام
در غم و راحت همه مکرست و ردام

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 می گویند در قلبش حاصل می شود و می توان آنرا بدینگونه تعریف کرد: قطع علاقه از اسباب و اعتماد بر مسبب الاسباب.

و چون مبحث توکل در حکایت شیر و خرگوش بزودی مطرح می شود و ما در باره توکل و عدم منافات آن با سعی و عمل بحث خواهیم کرد درین مورد بتعریف توکل اکتفا می کنیم. جمع: احیاء علوم الدین، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۸۷-۱۷۳.

تسلیم: انقیاد است نسبت با حکام و قضا و قدر الهی و آن نتیجه توکل است.

جوع وجود هر یک بتنهائی 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 می کند و ناچار بدان و نتیجه ای که از آن می گیرد 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 شرک می شمارد و توکل را طریق نجات می داند.

توکل طریقه ابراهیم بن احمد الخوآص است (متوفی ۲۹۱)

در یکی گفته که واجت خدمتست ورنه اندیشه توکل تهمتست

ب ۴۶۹

خدمت، رسیدن بحاجات مردم و رفع و تحفیف آلام درونی و بیرونی آنهاست و نیز بجای کسی کار کردن است و کسی که این امر را بر عهده می گیرد باید بردبار و صبور باشد و سود و منفعت دیگران را بر آن خود ترجیح دهد

و چون خدمت مستلزم صبر و تحمل است بناچار در مداومت آن هوی و آرزو شکسته می شود علاوه بر آنکه سالک خدمتگزار شادی بدل خلق می رساند که در آن، بر کتھاست و یکی از وظائف انسانیت است.

صوفیہ خدمت را از طرق مجاہدہ با نفس می دانستہ اند و بدینجہت سالک را بتشخیص خود بانواع کار از قبیل جاروزدن خانقاہ و آشپزی و قیام بامور مسافران و تیمار ستوران و امی داشته اند تا سالک تنبل و نیز خودبین ببار نیاید و نوع دوست و خیرخواہ باشد، در طریقہ مولویہ تا ہمین اواخر کہ در ترکیہ بساط آنها برچیدہ شد سالک مکلف بودہ است کہ مدت ہزار و یک روز بعدد حروف «رضا» خدمت کند، اما ترجیح آن بر توکل برای اینست کہ متوکل بفکر خود است و خدمتگزار در اندیشہ دیگران.

چنانکہ سعدی نیز می گوید :

طریقت بجز خدمت خلق نیست بتسبیح و سجادہ و دلق نیست

بوستان .

برای اطلاع از نظر صوفیہ در تأثیر خدمت . جمع : تلبیس ابلیس .

طبع مصر . ص ۳۶۲ .

در یکی گفته کہ امر و نہیہاست بہر کردن نیست شرح عجز ماست

تا کہ عجز خود ببینم اندر آن قدرتِ او را بدانیم آن زمان

ب ۴۷۰ . ۴۷۱

ظاہراً مبنای این نظر ہمان مطلبی است کہ در علم معانی و اصول فقہ . جمع

بہ « امر تعجیزی » می خوانیم و آن صیغہ امریست کہ مفاد آن . بیان عجز مخاطب

است نہ اتیان مأمور بہ نظیر : فَسَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ (البقرہ . آیہ ۲۳)

کہ مقصود از آن . بیان عجز عرب بود زیرا آوردن سورہ مثل قرآن امتناع داشت

بقرینہ : فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا (آیہ بعد از آن) چہ آنکہ مقتضای

« لَنْ » در کلام عرب نفی تأیید است و فعلی که بعد از آن واقع می‌شود هرگز بحصول نخواهد پیوست ولی در این ابیات ، تعجیز شامل نهی نیز شده و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود سقوط تکلیف و عدم تعبد نسبت باوامر و نواهی است .
ظاهراً مولانا طریقه صوفیه اباحیه را که بسقوط تکلیف و اباحه محرمات 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 کُفَرِ نِعْمَتِ كَرْدَنْسْتِ 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 بَحْت 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 . التحیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی متعلق به نگارنده .

در یکی گفته کزین دو برگزین بت بود هر چه بگنجد در نظر

ب ۴۷۴

نَظَر : گرداندن حدقه چشم است بسوی چیزی بقصد رؤیت آن ، فکری معنی

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 شرک و بت پرستی است و بنابراین سالک نباید بعجز یا قدرت نظر داشته باشد و باید نظر بر حق گمارد 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 بی‌فایده 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 فکر 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 یا از آن جهت که بسیاری از حقائق که بشر بدان رسیده در آغاز خیالی بیش نبوده است. برای اطلاع از عقاید

صوفیہ دراهمال و ترک علم، جمع: تلییس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳۲۰-۳۲۴،
تبصرة العوام، چاپ طهران، ص ۱۳۲.

در یکی گفته بکش باکی مدار تا عوض بینی نظر را صد هزار
که ز کشتن شمع جان افزون شود لیلی آت از صبر تو مجنون شود

ب ۴۷۷، ۴۷۸

بیان عقیده کسانیت که علم بحی 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 بمرتبہ کشف و شهود نائل آید.

ابوحامد غزالی این مسالک را بتفصیل و با ذکر شواهد و امثله بیان کرده
است. احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۳، ص ۱۸-۱۴.

و در مصراع اخیر اشاره است بدانچه صوفیہ 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 آنچت داد حق بر توشیرین کرد در ایجاد حق
بر تو آسان کرد و خوش آنرا بگیر خویشتن را در میسکن در زحیر

ب ۴۸۰، ۴۸۱

زحیر: بیماری پیچش، مجازاً، رنجوری، کلفت و مشقت.
ظاهراً مقصود آنست که انسان دارای شهوات و آرزوها و نیروهای 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 می گفته‌اند 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 لِّلْيُسْرَىٰ. (اللیل، آیه ۷) که مفسرین آنرا بمعنی تسهیل طاعت گرفته‌اند. لطائف الاشارات، از ابوالقاسم قشیری. نسخه عکسی متعلق بنگارنده. تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۵۸۹.

و شاید که ناظر باشد بحديث: اَعْمَلُوا فَاكُلُوا مَيْسَرًا لِّمَا خُلِقَ لَهُ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷۹.

در یکی گفته که بگذار آن خود	کان قبول طبع تو رَدَّست و بد
راههای مختلف آسان شدست	هر یکی را ملتی چون جان شدست
گر میسر کردن حق ره بدی	هر جهود و گبر ازو آگه بدی

ب ۴۸۴ - ۴۸۲

هر چه 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 می‌رود محبوب و مطلوب و موافق میل اوست و الا مرتکب آن نمی‌شد در صورتی که مصلحت 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 مرتفع 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	برنه 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.

معسر: 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 سر توسن شهوت برمی گیرند و در مراتع کام و آرزو، رهاس می کنند دی چند خوش و شادمان می گردند و چون روزگار، آن قوی را در هم 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: «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ» نقل کردیم. لفظ: «مُيَسِّر» مستفاد است از آیه: «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ» (سوره اللیل، آیه ۱۰).

در یکی گفته که استادی طلب	عاقبت بینی نیابی در حساب
عاقبت دیدند هر گون میلی	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، مجازاً مفت 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 وجود مصلحت و مفسده را تشخیص دهد و اگر در یک مصلحت و مفسده امری بود، میسر، برای همه مردم، اختلاف در میان امت بوجود نمی آید 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 : الیهیات شفا، طبع ایران، فصل فی اثبات النبوة، کشف الفوائد، طبع ایران، ص ۷۵-۷۱، کشف المراد، چاپ صیدا، ص ۲۱۸-۲۱۵.

در یکی گفته که اُستا هم توی ز آنک اُستا را شناسا هم توی
مرد باش و سُخره 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 گفتهٔ براهمه و صابئه و قائلین به تناسُخ 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 مرتبهٔ تعین 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 باز هم منشأ اثر است و آثار آنها با یکدیگر تغایر دارند و از اینرو نباید آنها را متحد شمرد.

هر یکی قولیست ضدِ همِ دیگر چون یکی باشد یکی زهر و شکر

ب ۴۹۷

این بیت اگر تتمه گفتار وزیر باشد بمنزله دلیل است بر اثبات کثرت و اختلاف ادیان و اصول طریقت و یا اختلاف پیمبران از جهت آنکه اقوال آنان متغایر است و این تغایر دلالت دارد بر غیریت ایشان بحسب واقع و نفس الامر و اگر بگوییم که سخن مولانا است آنگاه معنی چنین می شود که مفاد این طومار همانند زهر و شکر با هم مختلف بود.

ولفظ « یکی » در مصراع دوم (بعد از فعل : باشد) یا تأکید است بر بی لفظ « یکی » بعد از « چون » و یا آنکه متصل بمابعد است و مجموع « یکی زهر و شکر » مفید معنی حال، بدینگونه که این اقوال چگونگی ممکن است یکی باشد در صورتی که یکی زهر و دیگری شکر است.

تا زهر و از شکر در نگذری کی تو از گلزار وحدت بوی بری

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 خُمِ عیسی خو نداشت
جامهٔ صد رنگ از آن خُمِ صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا
ب ۵۰۰، ۵۰۱

اشاره است بقصهٔ ذیل: مریم عیسی را با حرفت صباغی داد پیش مهر صباغان، چون آن حرفت بدانسته بود و دریافته، آن مهر صباغان جامهای بسیار بوی داد و بر هر جامه نشان کرد بر آن رنگ که میخواست، آنکه بعیسی گفت این جامها، رنگارنگ میباید، هر یکی چنان که نشان کرده ام به رنگ می کن، این بگفت و بسفیری 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 اُرید مینک » پس آنکه مهر صباغان 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 ابو الفتوح، 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 دو بینی

و تزویر خلاص می یابد و بجهان بی رنگ و عالم یگانگی می پیوندد و با همه ادیان و مذاهب یکی می شود ولی این وزیر رنگ آمیز تزویر گرا گرچه خود را بر کیش وی می دانست 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 می فرماید :

زین رنگها مفرد شود در خنب عیسی در رود

در صِبْغَةَ اللَّهِ رُوْنَهُدْ 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 می خواسته اند که مقصود مولانا را بصورت قصه ربط دهند دوچار تکلف بسیار شده و تأویلات نا بجا بر تراشیده اند و ما می دانیم که مولانا قصه را قالبی برای منظور خود قرار می دهد و با جزاء آن غالباً نظری ندارد ، درین مورد هم مولانا از خم و رنگرزی استفاده کرده و مراد خویش را مبتنی بر آن روایت بیان نموده است و الا ظاهر و شکل قصه می رساند که عیسی از خم 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 یبوست 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 عیبی است چنان نیست
که ملال و رنجوری دل از آن ناشی گردد زیرا عشق با آنکه بیرنگ 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 ذره ای از آن برخاک ریزند چست و چالاک می شود و
برقص می خیزد بنابراین روش عیبی 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 اداء 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
ببعد.) و نزدیک بدین معنی است بیت ذیل:

لَيْسَ التَّلَوْنُ مِنْ أَمَارَاتِ الرَّضَىٰ

لَكِنْ إِذَا مَلََّ الْحَبِيبُ تَلَوْنَا

مجموعه امثال، نسخه خطی، متعلق با استادهمایی

ولی وزیر مزور و امت عیبی از حقیقت روش او بی خبر بودند و از عشق
بویی نداشتند لاجرم بی بحث 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 بجان چون بود

چونک بی جان صبر نبود چون بود بی جان جان

دیوان، ب ۲۰۷۸۲ بیعد

کیست ماهی چیست دریا در مثل تا بدان ماند ملک عز و جل

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 قشیری،
 نسخه عکسی متعلق 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 قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

مثنوی، ج ۵، ب ۳۳۱۸

چند باران عطا باران شده تا بدان آن بحر دُر 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 متّصف می‌شوند بافاضه اوست و مستفاد از اوست .

أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ ۚ وَالْكَوْثُ مُسْتَمِدَّةٌ مِّنْ مَدَدِهِ ۚ

حاج ملا هادی سبزواری

خاک امین و هر چه در وی کاشتی بی خیانت جنس او برداشتی
این امانت ز آن امانت یافتست کآفتابِ عدل بر وی یافتست

ب ۵۰۹، ۵۱۰

عَدْلٌ : 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 وصف 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 « الْمُهَيِّمِينَ » را بعضی بمعنی امین گرفته‌اند و گفته مولانا بدین قول ناظر است (شرح مواقف ، چاپ آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۷۱) و خاک را بدان مناسبت امین می‌نامند که هر تخم که در وی بکارند جنس آنرا باز می‌دهد و هرگز بجای گندم ، جو و بعوض جو ، گندم از آن نمی‌روید .

تا نشانِ حق نیارد نو بهار خاکِ سرّها را نکرده آشکار

ب ۵۱۱

نوبهار مظهر اسم « الْمُحَيِّی » است و این نشان ، از خدا با خود دارد و در این بیت اشارت است بر سم 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

مر جمادی را کند فضلش خبیر عاقلان را کرده قهر او ضریر

ب ۵۱۲، ۵۱۳

سَداد : راستی و درستی .

ضَریر : کور .

جمادات و کلیّه 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 اوامر خدایی چشم فرو می‌پوشد چنانکه پنداری کور است و اصلاً 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 بعفیده مولانا اینها همه آثار قهر الهی است .

جان و دل را طاقت آن جوش نیست با که گویم در جهان یک گوش نیست

ب ۵۱۴

گوش آنست که سخن حق و راز عشق بشنود و آلا 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 یک گوش پیدا شدی حریف زبانه‌های مرغان ما

دیوان ، ب ۲۶۹۳

چنانکه در قرآن است: صُمُّ بِكُمْ عُمَى. (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 ادراك 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» می‌نامیده‌اند و ترکان بامید پیروزی بردسته شمشیر و برزین اسب و بجای تکه بر کمر بند نصب می‌کرده‌اند و بهمین امید نگین انگشتری نیز می‌ساخته‌اند، آنرا يَشْبُ نیز می‌گویند، در تحفه حکیم مؤمن و مخزن الادویه (بشف) بباء موحدّه (حرف دوم الفبا) و فاضل 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 « یشف » 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 ادراك 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 وسعه رحمت حق باشد ینحو اطلاق و نسبت بهر گونه گوشى ولی در آن صورت مناسبتی با بیت پیشین نخواهد داشت.

کیما سازست چه بُود کیما معجزه بخش است چه بُود سیمیا

ب ۵۱۶

کیمیا : کلمه یونانی است بمعنی مکر و حيله و اصطلاحاً اطلاق می شود بر علمی که بوسیله آن می توان مس را به طلا و قلع را به نقره تبدیل نمود ، نیز ماده مکتلی که در نتیجه این علم بدست می آید و سبب تبدیل ماده معدنی بماده کامل تر از آن می شود ، 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 .

مُعْجِزَه : خارق عادتی 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 می شود بر علمی که انسان بسبب آن متمکن می شود بر اظهار آنچه مخالف عادت است یا منع آنچه موافق عادت است و بعضی گفته اند که عبارت است از ایجاد صور خیالی که در حس وجود ندارد ، علم اسرار حروف را نیز از شعب سیمیا دانسته اند و آن علمی است که فایده اش 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 وهستی خطاست

ب ۵۱۷

ثنا و ستایش از آثار صحو و هشیاری و صفت سالکی است که در تمام عمر او باشد و حق را از خلق جدا بیند و آن مستلزم بقاء سالک و شعور او بخود و خالق 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 رنگ و بو کورو کبود

مثنوی، ج ۲، ب ۲۹۴۳

رو به کی دنبه برد شیر مگر خفته بود جان نبرد خود ز شیر روبه کورو کبود

دیوان، ب ۹۲۸۶

هر آنک می نخورد بر سرش فرو ریزد

بگویدش 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 نثاران رسید

دیوان، ب ۹۳۳۱

فلک کبود و زمین همچو کور راه نشین

کسی 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، صمیمه، جلد هفتم دیوان کبیر، در ذیل: کورو کبود، کوری و کبودی.

ور نبودى او کبود از تعزیت کی فسردى 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 سرما زده و یخ بسته نیز استعمال می شود، جامد را نیز افسرده می گویند، مولانا کسی را که ذوق نیستی و فنا را نچشیده 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 بد 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 بد. محتاج الیه.

با چنان قادر خدایسی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدم

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 بد 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 :

ز لبش نشان چه جویی زدلم سخن چه رانی

نشیده که کس را ز عدم خبر نیاید

دیوان خاقانی ، ص ۱۲۱

و در تعبيرات 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 بنامست

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 عقیقی) 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 بجای 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 بگوییم که حق تعالی' وقتی چشم سالک را بمعرفت ذات و صفات خود بینا می کند آنگاه علم او بعلم باری تعالی' پیوسته می شود و وسعت می یابد و جز این عالم محسوس، عوالم دیگر را درمی یابد و یا آنکه چون سالک بدرجه' قرب النوافل رسد و خدا سمع و بصروی شود عوالم بسیار را ادراک می کند زیرا عوالم در نظر صوفیه محدود یکی نیست چنانکه دانش امروز مؤید آنست برخلاف فلاسفه که عالم را در نه فلک و جهان عنصر منحصر شمرده اند و ممکن است که « خود » راجع به سالک باشد و در آن صورت معنی چنین می شود که چون خود را بوسیله' حق بشناسی آنگاه در درون خویش جهانها و عوالم بسیار توانی دید (جمع: مثنوی، ج ۱، ب ۲۰۳۵ بیعد) .

گر جهان پیشت بزرگ و بی بنیست پیش قدرت ذره' می دان که نیست

ب ۵۲۴

بی بن: بی نهایت، غیر متناهی. بحر العلوم این کلمه را « ثنی » بشاء مثلثه خوانده و مخفف ثانی و یا صفت مشبیه پنداشته است.

این جهان خود حبسِ جانهای شماسست خود روید آن سو که صحرای شماسست
این جهان محدود و آن خود بی حدست نقش و صورت پیشِ آن معنی سدست

ب ۵۲۶. ۵۲۵

جان مجرد است و در عالم خود به آلات و اسباب حاجت ندارد ولی چون بدین بدن تعلق یافت محتاج بخواس می شود و از این رو زندانی است و ممکن است بگوییم که لذات مادی بحسب کیفیت و کمیت محدود است و تا جان متهللی جسم است خوشی او محدود است ولی لذات روحانی بهمه جهت بعدی محدود نمی گردد پس محدودیت را به حبس و عدم محدودیت را به صحرا که در و دیوار ندارد تشبیه نموده است و این نکته هم مسلم است که تا چیزی محدود نشود مصور و مشخص نمی گردد بنابراین عالم صورت محدود و عالم غیب بی حد است و هر گاه جان بنقش

و صورت متوجه شود از عالم خود مهجور می ماند و بدین مناسبت آنرا سدّ و حائل خوانده است.

صد هزاران نیزهٔ 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 نانویسا، آنکه خط خوان نباشد، کسی که بکتاب آسمانی و انبیا ایمان ندارد (تفسیر امام فخر رازی، چاپ آستانه، ج ۱، ص ۵۷۸، محیط المحيط 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 بدینگونه که فرعون و جالینوس و شعرای عرب، نمونهٔ قدرت مادی هستند و موسی که عصا را اژدها 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، معجزهٔ 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 مرغ زیرک با دو پا آویخت او
ب ۵۳۱

مُرغِ زیرک: مرغی است معروف که بدو پا از درخت آویخته شده باواز

بلند حق حق می گوید. (آنندراج) و بعضی گفته اند طوطی است که او را بدینگونه می گیرند که فی را در رشته کرده هر دو جانب آن بدو درخت می بندند چون طوطی بر آن فی می نشیند آن فی بر می گردد و آن طوطی از خوف افتادن، آن فی را بدو پا محکم گرفته آویزان می باشد و هرگز نمی گذارد پس صیاد آمده او را می گیرد. شرح ولی محمد اکبر آبادی، طبع لکناهو، ص ۳۸.

ظاهراً این تعبیر ناظر است بقصه هدهد و زاغ (مثنوی، ج ۱، ب، ۱۲۰۲ بیعد) و یا قصه مرغ و صیاد (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 نمی افتد و مناسب است با مورد مثل و بیت مورد بحث، نیز، جمع: امثال و حکم دهندها، در ذیل: مرغ زیرک.

در ابیات پیشین مولانا تصرف حق را در امور محسوس بیان کرد اکنون می خواهد که تصرف او را در جان و دل بیان کند بدینگونه که دل های قوی و گران سنگ را بر اثر غلبه غضب و شهوت از جابری انگیزد و چون پرکاهی در مسیر باد سرگردان می کند و آدمی را با همه عقل و زیرکی در دام هوی و هوس و یا فکرهای باطل می افکند و اسیر تلقینات بی اساس و نادرست می کند پس تصرف او محدود با مورد مادی نیست تا بدانجا که دل و خرد ما نیز در تصرف اوست. ظاهراً این بیت اشاره است بدین آیه: **وَاعْلَمُوا أَنَّهُ اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**. (الانفال، آیه ۲۴) ولی محمد اکبر آبادی مرغ زیرک را کنایه از اصحاب عقل و حکما و «دوپا» را کنایه از مقدماتین صغری و کبری که قیاس از آن در کتب می شود گرفته است شرح ولی محمد اکبر آبادی، چاپ لکناهو، ص ۳۸.

فهم و خاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می نگیرد فضل شاه

ب ۵۳۲

صوفیان زیرکی و زرنگی را در امور دنیا نمی پسندند زیرا کیاست و زیرکی

نزد آنان کوشش در کار آخرت و تهذیب باطن است و در حدیث آمده است :
 الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ . (احادیث مشنوی،
 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 نا پسندیده 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 شکک و حیرت بسر برده‌اند پس شکسته دلی و تضرع
 که زاده نا دیدن خود است بر بحث و نظر که حاصل آن غرور و اعجاب نفس
 است ترجیح دارد ، مصراع دوم ناظر است بحدیث : اَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ
 قُلُوبُهُمْ لَا جَلِي . (المنهج القوی ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۳۹) .

ای بسا گنج آکنان کنج کاو کاف خیال اندیش را شد ریش گاو
 ب ۵۳۳

ریش گاو: ریش گاو: بکنایت ، احمق و ابله :

دعوی زیرکی همی کردم زد لگد ریش گاویم هنجار
 در جهان هیچ آدمی مشناس 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 مسخ کرد او را خدا و زهره کرد

ب ۵۳۵

روی زرد : مجازاً ، شرمسار و خجل . نظیر: زرد روی .

هر که در مزرع دل تخم وفا سبز نکرد زرد روی کشد از حاصل خود گاه درو
منسوب بخواجه حافظ

مَسْخ: مبدل شدن صورت بصورتی زشت، انتقال نفس انسان از بدن
وی بدن حیوانی که در اوصاف مشابه او باشد مانند انتقال روح مرد دلیر بدن
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 بیاموخت 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 خاك و گل گشتن نه مسخست ای عنود
روح می بُردت سوی چرخ برین سوی آب و گل شدی در آسفَلین
خویشتن را مسخ کردی زین سُفول ز آن وجودی که بُد آن رشک عقول
پس بین کین مسخ کردن چون بود پیش آن مسخ این بغایت دوان بود
ب ۵۲۹-۵۳۶

عَوْرَت: هر چه از آن شرم کنند، هر چیز که نهان داشتاش به باشد.
مجازاً، جنس زن، در حدود طبع عورتینه می گویند.
آسفَلین: جمع اسفل (کسی که فروتر باشد) این کلمه در قرآن مستعملست.

فَجَعَلْنَا هُمُ الْاَسْفَلِينَ . (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 مبدّل شود و آنرا «سوخ باطن» و «سوخ قلوب» نام نهاده اند زیرا انسان بتدریج صورت مطلوب خود می گیرد و بشکل آن در می آید مثل کسی که بسفر می رود و اسباب سفر را مناسب وسیله مسافرت از قبیل اسب و استریا طیّاره و اتومبیل 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 فرامی 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 ملیت خود را نیز تغییر دهد همچنین آدمی وقتی بچیزی همت می گمارد فکر و عمل خود را مناسب آن می سازد و از فرط تعلق بدان ، طرز فکر و تعقل او عوض می شود و حرکات خارجی وی بتناسب مقصود ، شکل دیگری 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 بکار می 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 می کشند تا در ریاستشان خلی نیفتد 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» می گویند، این قاعده از طریق علم حکمت و اتحاد مُدْرِك با مُدْرَك نیز درخور توجیه 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 عَلِمْتُمُ 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 می گویند که شیئیت هر چیزی بصورت اوست که بدان از دیگران امتیاز حاصل می کند و نفس انسانی در آغاز بالقوه است و فعلیت وی بمدركات و صور علمی و ملکاتی است که بدانها متحقق می شود 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 باسباع 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 باهم متحد فرض شوند.

اسپِ همت سوی اختر تاختی آدم مسجود را شناختی

ب ۵۴۰

آدم مسجود: حقیقت انسانیت است که جامع و مظهر ذات و جمیع اسما و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش ظهور آنها محسوب می شود و بیان

اعتبار آینهٔ حق و خلاق است و چون غرض از ایجاد، معرفت حق بود و هیچ یک 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 دورهٔ عالم نیز بسر 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 مرتبهٔ 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 شناختند و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که بجامعیت او پی بردند. جمع: فصوص الحکم، طبع لبنان، به همراه تعلیقات دکتر عقیقی، ص ۵۶-۴۸، ۱۹، ۶-، مرصاد العباد، طبع طهران، ص ۳۸-۵۷.

این بیت انتقاد منجّمان 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 مدبر عالم می‌پندارند و معتقد اند که هفت ستارهٔ رونده که آنها را «آباء سبعة» می‌گویند در مادهٔ قابلهٔ چهار عنصر که آنها را «امّهات اربعة» می‌نامند تأثیری کنند و موالید سه گانه از امتزاج و آسیب آن قوهٔ فاعل در نیروی منفعل که عناصر است پدید می‌آید.

گر جهان پر برف گردد سر بسر تابِ خور بگدازدش با یک نظر

ب ۵۴۳

نظیر آن :

گر ز تو پُر گشت جهان همچو برف نیست شوی چون تف خورد در گرفت

دیوان، ب ۵۴۹۹

وِزْر او و صد وزیر و صد هزار
عینِ آن تخیل را حکمت کند
نیست گرداند خدا از یک شرار
عینِ آن زهراب را شربت کند
ب ۵۴۵.۵۴۴

وِزْر: باروسنگینی، گناه.

تَخْییل: بخیال انداختن، خیال.

حِکْمَت: حق و صواب، سخن راست و درست، مصلحت.

قدرت خدای تعالی بی نهایت است و نسبت به اضداد متساوی است و خواص و آثاری که از اشیا بظهور می رسد بآفرینش اوست و وی تواند که آثار را از هر کدام که خواهد بازستاند و در ضدّ 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 شکّ 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 برابری می کرد و پهلو می 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 آمیزه

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 برآورد و سلام و گلستان کرد . (الانبیاء آیه ۶۸ ، ۶۹) نیز ،
قصص القرآن ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۶۵-۶۴ .

از سبب سوزیش من سودایم در خیالاتش چو سو فسطایم

ب ۵۴۸

سَوْدَانِي: مبتلی بمرض خیال ، مالیخولیایی ، دیوانه . منسوب به «سوداء»
یکی از اخلاط چهارگانه (سودا ، صفرا ، خون ، بلغم) که بعقیده اطباء پیشین
غلبه آن خلط ، مورث امراض عصبی است .

سوفسطایی : 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 . سوفسطاییان را علماء اسلام بدین گونه تعریف کرده اند : گروهی
ارحکما که منکر حسیات و بدیهیات بوده اند ، اینان سه فرقه بوده اند : لا آذربّه
که در وجود و دانستن اشیا متوقف بوده و هیچ چیز را بطور جازم نمی پذیرفته اند ،
عنادیه 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 سوفسطاییان و شکاکین
را بهم آمیخته اند . کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : سفسطه ، سیر حکمت در
اروپا ، طبع طهران ، ص ۲۴ ، ۸۰ .

مکر دیگر آن وزیر از خود بست و عظرا بگذاشت و در خلوت نشست

ب ۵۴۹

مَکْرُ بَسْتِن : حيله کردن ، طرح ریختن حيله .
خَلْوَت : 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 تادوستی نباشد شوق پیدا نمی‌شود. رسالهٔ قشیریته، طبع مصر، ص ۱۵۱-۱۴۸. کشاف 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 تقدم ذکر یا عملی، و آردی که بدل رسد 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 اعم از حال یا مقام یعنی مواهب و مکاسب. مقابل: قال.

جمع: اللّمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۵. رسالهٔ قشیریته، چاپ مصر، ص ۳۲. کشاف الخجوب هجویری، طبع لنینگراد، ص ۲۲۵-۲۲۴. اصطلاحات تصوفیته لعبدالرزاق الکاشی، تعریفات جرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: حال.

قال: لفظ و عبارت بدون تحقق معنی در دل، ماخوذ از «قال» که فعل ماضی و مفرد مذکر غایب است در زبان عربی، مقابل: حال.

گفت‌هان ای سُخره گان گفت و گو وعظ و گفتار زبان و گوش جو

ب ۵۶۵

سُخرگان: جمع سُخره در فارسی، سُخره: کسی است که او را ریشخند و مسخره کنند، آنکه آماده باشد که او را بقهر و بی‌مزد در کار کشند. مطابق قواعد دستور زبان، کلمات عربی مختوم به هاء ما قبل مفتوح مانند کلمات فارسی در جمع بدان «

آن (ها) تبدیل می‌شود به (گاف) مانند: آوارگان، خفتگان، نوشتن (ها) درینگونه جمع درست نیست ولی نسخه اصل «سخره گان» را برخلاف این قاعده نوشته است.

و عظمی 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 مرید است بیاطن پیر و شیخ خود و نیازمندی بسخن و شرح لفظی نمونه بیگانگی اوست از احوال و واردات قلبی مرشد از این رو وزیر مریدان را که از او موعظه و ارشاد بوسیله 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 الفاظ آید و از اشارت و نظر در درون محروم هستید.

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سیر گوش سرست تا نگردد این کر آن باطن کرسست
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 ترک استماع.

ادراک گوش و قوه 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 بحاسه سمع بشری ادراک نمی‌شود، فاصله صوت و شدت و ضعف و بلندی و پستی آن نیز در ادراک تأثیر می‌بخشد و گوشها در ادراک صوت از این جهت اختلاف دارد پس گوش حسّ محدود است.

ادراک بصری هم موقوف شرائطی است از قبیل فاصله و ملون بودن مرئی و مقابله 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 حسّ
 آزاد گردد می‌تواند اصوات و نغمه‌های روحانی و صور مثالی و مجردات را بشنود
 و ببیند و آن در صورتی است که بصفحت اطلاق متصف گردد چه شرط ادراك
 وجود سنخیتی است میانه مُدْرِك و آنچه ادراك می‌کند و آن سنخیت نوعی
 از اتّحاد و اتّصال 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 توقف 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 طبقه‌ای خاص اعتقاد مفرط پیدا می‌کنند و بطوری در عقبه
 خود متعصّب می‌شوند که یارای شنیدن اقوال مخالف را ندارند و این سبب
 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 بی‌نصیب 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 بطواهر اشیا که بچشم می بیند اکتفا کند و از تحقیق در خواص و آثار آنها چشم بپوشد 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 فکرت شوید تا خطابِ ارجعی را بشنوید
تا بگفت و گوی بیداری دری تو ز گفتِ خواب بویی کئی ببری

ب ۵۶۸ ، ۵۶۹

ارجعی : مقتبس است از آیه شریفه : ارجعی الی ربک راضیهً مررضیهً . (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 فکرت است ذکر می کند ، بحصول نپیوندد ، گوش باطن مستعد سماع خطاب حق نمی شود زیرا کلام حق بهیچ کیفیتی متکیف نیست و گوش حس جز اصوات را که از نوع کیف است نمی شنود و فکرت 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 صوفیّه از آفتاب روشن تر است و مجهول نیست پس سالک باید گوش حسّ 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 تجرّد تام ندارد و حق تعالی مجرد من جمیع الجهات است .

سیر بیرونیست قول و فعلِ ما سیر باطن هست بالای سما
حسّ، 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 تجرّد 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 حسّ 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 پس تشبیه کرده و « عیسی جان » گفته است . مصراع دوم شریحه است بخدیث : قیلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَالُ إِنَّهُ مَشَى عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَشَى عَلَى الْمَاءِ . احادیث مثنوی . انتشارات دانشگاه طهران . ص ۱۹۷ .

سَیْرِ جَسْمِ خَشْکِ بَرِ خَشْکِ فِتَادِ سَیْرِ جَانِ پَا دَرِ دَلِ دَرِیَا نِهَادِ

ب ۵۷۲

خشکی : در تعبیرات مولانا معاملات و سلوک ظاهری است .
 دریا : سلوک باطنی و احوال و مقامات است . جمع : فیه مافیہ ، طبع طهران ،
 بتصحیح نگارنده ، ص ۴۸ ، ۲۷۳ . در بیت بالا عالم حس و درون نیز
 تواند بود .

مَوْجِ خَاکِی وَ هَمِ وَ فِہِمِ وَ فِکْرِ مَاسْتِ مَوْجِ آبِی مَحْوِ وَ سُکْرِ سِتِ وَ فَنَاسْتِ

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 الہی نیز محو می گویند و آن
 « محو حقیقی » است . جمع : رسالہ قشیریہ ، طبع مصر ، ص ۳۹ ، کشف
 اصطلاحات الفنون ، در ذیل : محو .

سُکْرُ : مستی ، حالتی که عقل را از تصرف و قوای انسانی را از انقیاد

عقل باز دارد ، غفلتی بہمراه طرب و نشاط و سستی اعضا بدون مرض و علتی
 کہ از تناول مواد آشامیدنی حاصل شود ، و این سکر مذموم و مادہ مولد آن
 در شریعت حرام است . این حالت گاهی ہم بسبب غلبه احوال ناپسند از قبیل
 حبّ جاه و زیادت قدرت و مال و خودبینی و نظائر آن روی می دهد کہ آن ہم
 نکوهیده و مذموم است . و چون این معنی بسبب واردی قلبی پدید آید ، مستی
 خدائی است کہ صوفیہ آنرا بدینگونه تعریف می کنند : دَهْشَتِ وَ حَالَتِ بِي -
 خبری از خرد و غیر کہ در مشاهده جمال معشوق دست دهد مانند عاشقی کہ

پس از انتظار دراز و هجران جانسوز ناگهان معشوق وی بی پرده و حجاب براو در آید که عاشق درین حال دست و پای خود را گم می کند و از خویش بی خبر می شود و واله و حیران جمال معشوق می گردد و حالت قبل ازین ، صحو و هشیاری است و آنرا صوفیان « صحو اول » می نامند که مبدء تفرقه و موضع نقصان است و چون مشاهده جمال پیاپی و متوالی گردد و اُنس بمشاهده حاصل شود عاشق بسبب آن تحمل دیدار تواند کرد و زین پس با خود آید و هشیاری و صحو باز - گردد ولی نقص و تفرقه زائل شده باشد و عاشق ، محبوب را بچشمی 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 جلابی 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 تفضیل نهاده اند . جع : رساله قشیریّه . طبع مصر ، ص ۳۸ ، کشف المحجوب هجویری . طبع لنینگراد . ص ۲۳۶ - ۲۳۰ . تعریفات جرجانی : کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : سُكْر . 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 حسی باطنی است « موج خاکی » و حالات قلبی را مانند محو و سکر و فنا که در سکر 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 سُکری از آن سُکری 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 مالکوتی نتواند بود بنابراین مادام که مشغول بظاهر است بیاطن نتواند پرداخت و تا وقتی که مست و هم و فکر باشد احوال قلابی 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 خوکن هوش دار

ب ۵۷۷

خاموش : خاموشی ، سکوت . نظیر :

خموشید خموشید خموشی دم مرگست

هم از زنه گیسست 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 بچسبیده 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 اِلاّ وُسْعَها ، رَبَّنَا وَاِلاّ

تُحَمِّلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِه . (البقرة : آیه ۲۸۶) و مبتنی است برمسأله

« تکلیف ما لا یطاق » که اشعریّه و مجبره 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 ۵۷۳ - ۵۷۵ . 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 منقاری کژ دارد . این مرغ در اطراف

طهران دیده می شود .

سفرهٔ انجیر شدی صیفروار گرههٔ 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

طاقت و توانایی مکلف باشد آورده است .

طفل مسکین را از آن نان مرده گیر

طفل را گرنان دهی برجای شیر

هم بخود گردد دلش جویای نان

چونک دندانها برآرد بعد از آن

لقمهٔ هر گربهٔ در آن شود

مرغ پرنارسته چون پرنان شود

چون برآرد پیر پیرد او بخود بی تکلف بی صغیر نیک و بد

ب ۵۸۴ - ۵۸۱

سالک تا بوصف سلوک موصوف است که حالتی است میانه طلب و وصول. بی گمان محتاج است به پیری که او را راهنمایی کند و از مکاید نفس و وساوس شیطانی که در اثناء سلوک بردل او میگذرد بر حذرش دارد و فرق الهام و خواطر ملکی را با تسویل نفس و شیطان بدو بازگوید و در همه احوال همت پیرانه را بمراقبت او گمارد ولی پس از وصول و نیل بکمال این احتیاج مرتفع می شود و او بخود راه را در هم 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 بپدم همت طی کرد و «سیر فی الله» را آغاز کرد او بخود می رود و آنگاه بمرشد و شیخ نیازمند نیست 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 ضمن 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 دوتن 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 باشارتی 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 سَمَک
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 فاک جسمی است بسیط که از عناصر ترکیب نشده و قابل خرق و التیام نیست. فاک را جرم ابداعی نیز می گویند. کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل : فلک.

سیماک : ستاره ایست بزرگ، بیرون از صورت عوآ، برابر بنات النعش. او را سیماک رامیح خوانند و رُمح او دو ستاره است از صورت جانی. آنک بر زانو نشسته است. و او را از چهار بلندی سیماک خوانند. و گروهی او را نگهبان شمال نام کنند. و برابر اوسوی جنوب دیگر ستاره ایست بزرگ و روشن. او را سیماک اعزّان خوانند. ای بی سلیح که نزدیک او هیچ ستاره ایست. التفهیم، چاپ طهران، ص ۱۰۱ با اندکی تصرف.

سَمَک : 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 پاهای 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 لیوثا و یا بلسهوت 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 جرم 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 پلید شیطانی مانند جرم زمین سیاه و تاریک می‌شود و بصفات ذمیمه متصف می‌گردد .

صورتِ رِفْعَتِ بُوْدِ اَفْلَاكِ رَا مَعْنَى رِفْعَتِ رِوَانِ پَاكِ رَا
صورتِ رِفْعَتِ بَرَاى جِسْمِهَاسْت جِسْمِهَادِرِپِشِ مَعْنَى اِسْمِهَاسْت

ب ۵۸۹ ، ۵۹۰

رِفْعَت : بلندی بحسب مکان و آن قرار گرفتن چیزی است بالای چیز دیگر مانند سقف نسبت به بوم 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 بغیر 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 مکانت 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 حسّی نیست پس افلاك بصورت و بلاحاظ حسّ دارای رفعت اند و روح از نظر معنی و بلاحاظ واقع بر رفعت متّصف 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 پند را در جان و در دل ره کنید

ب ۵۹۱

رَهْ کردن : راه دادن ، راه باز کردن .

قصهٔ یوسف مصری همه در چاه کنید

ترك نخندان لب من آمد هین راه کنید

دیوان سنایی ، ص ۱۸۰

گر امینم مُتَّهَم نبود امین گر بگویم آسمان را من زمین

ب ۵۹۲

مبتنی است بر حدیث نبوی : لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّهَمَ مَن قَدِ

اِثْمَنَتْهُ . و نظیر آن روایت شده از حضرت جعفر بن محمد صدوق .

لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّهَمَ مَنْ خَانَكَ وَلَا تَتَّهَمَ مَنْ اِثْمَنَتْ .

فصل الخطاب . طبع طهران ، ص ۱۱۹۲ . و این حدیث و نظائر آن مبنای

فتوای فقه‌هاست در احکام امانات و ضمان و دیعه . جمع از شرح هدایه ، طبع

بولاق ، ص ۸۹ . ریاض المسائل ، باب الودیعه .

گر کمال با کمال انکار چیست ور نیم این زحمت و آزار چیست

ب ۵۹۳

انکار از آن می‌خیزد که سخنی را خلاف حق فرض کنند و آن نقی 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 و لیک گیرد 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 تمییز 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 چونایم 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 دیده‌ی سالک را روشنی بخشد و سرمه‌ی «مازاغ البصر و ما طغی» النجم آیه ۱۷ در چشم وی کشد آن وجهه‌ی نفسی از پیش برداشته می‌شود و آن وجهه‌ی الهی که اصل است باقی می‌ماند و در آن حالت سالک هیچ فعلی را بخود منسوب 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 بوجهه‌ی نفسی گاه برای مردم عادی نیز دست می‌دهد چنانکه از غلبه‌ی ترس و غضب و یا سرور مفرط، آدمی ممکن است آوازی را نشنود یا کسی را که در برابر اوست مشاهده نکند 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 بهر یک آوازی و عملی منسوب است و در حقیقت آن، فعل چنگی 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 مقوله‌ی مولانا و بر سبیل مناجاة است ولی می‌توان گفت که وصف حالت مرید و سالک رسیده و ریاضت دیده است بدین تقریر:

سالک وقتی که قدم در راه سالک می‌گذارد دارای شخصیت بی‌سبب و بی‌نیاز است ساخته‌ی وهم و تقلید و صفاتی ناپسند و ناشت و ناپسندیده ولی دستخوش تغییر و تبدیل که بتأثیر عوامل درونی و بیرونی در نوسان است آنگاه بر اثر محبت پیر و بمدد هدایت و رعایت وی آن شخصیت در هم می‌شکند و آن صفات در مدتی بنسبت استعداد سالک و عنایت پیر باوصاف نیک و ثابت بدل می‌شود

و حالت سالک از تزلزل باسقامت می‌گراید و بمقام اطمینان و سکینه، نائل می‌آید، این درهم شکستن شخصیت در حکم 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 الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ وَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ بِيَأْتِي أَنْتَ وَأُمَّيْ فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ**. کتاب المبین، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۱۵. **فَبِهِمْ مَلَأَتْ سَمَاءَكَ وَارْضَكَ حَتَّى ظَهَرَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ**. و در زیارت علی علیه السلام: **السَّلَامُ عَلَى نَفْسِ اللَّهِ الْقَائِمَةِ فِيهِ بِالسُّنَنِ وَعَيْنِهِ الَّتِي مَنْ عَرَفَهَا يَطْمَئِنُّ**. همان کتاب، ص ۲۱۹.

مولانا می‌فرماید:

ای اولیای حق را از حق جدا شمرده گر ظن نیک‌داری بر اولیا چه باشد

دیوان، ب ۸۸۴۱

نیز جمع : مثنوی ، ج ۶ ، ب ۳۱۸۴ ببعده که این مطلب بصراحت هرچه تمام تر بیان شده است .

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدمهاییم و هستیهای ما تو وجود مُطَلَقی فانی نُما

ب ۶۰۱ ، ۶۰۲

وجودِ مُطَلَق : 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» است 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 گفته یعنی وجه خلقی را اعتباری و فانی در وجه حق مشاهده کند . پس حدیث صوفیه فنای ذات و فنای ذاتی می گویند . مولانا پس از آنکه در این باب از چنگ و کوه و نای و شطرنج بیان فرمود آنکه آن فنای ذاتی شایسته نیست و ممکن است بگوییم که این ابیات نیز شایسته به فنای فعلی است . آن جهت که هرگاه چیزی بحقیقت وجود نداشته باشد بطریق اولی فعل و عملی را یاد و سند 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 ناپیدا است نیز وصف کرده است . مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۲۸۰ بعد . 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 عقیبی ، ص ۳۲ .

ما همه شیران ولی شیرِ عَلم حمله شان از باد باشد دمِ بدَم

حمله شان پیداست و ناپیداست باد آنک نا پیداست هرگز کم مباد

ب ۶۰۳ ، ۶۰۴

شیرِ عَلم : 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 بردرخانه 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 دیگرخانه مروان بن الحکم در مدینه مصور بوده و بردیوارهای 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. (سفینه 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 گرفته
دیوان انوری. ص ۴۳۸

و گاهی نیز صورت شیر و آنرا «شیر علم» می‌خوانده‌اند:

خاک هنرش مُرده 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

شخص با همت تو شخص خیال شیر با هبت تو شیر علم
همان مأخذ. ص ۹۰

گر هیچ شیرماندست اندر همه جهان

از تیر تو گریخته در گوشه آجم

از شکل خویش عبرت گیرد چو در جهان

هم شکل خویش بیند بر نیزه علم

دیوان مسعود سعد ، طهران ، ص ۳۴۱

روزی که دوان بر اثر آتش شمشیر

چون باد خورد شیر علم شیر آجم را

دیوان انوری ، ص ۷

بر سمتِ غباری که ز جولان تو خیرد

چون باد خورد شیر علم شیر زبان را

همان مأخذ ، ص ۱۱

کرد بشیر علم خانه خورشید ، دو

گرچه بتمثال چتر قدر دو پیکر شکست

همان مأخذ ، ص ۹۱

اما مولانا شیر علم و باد را مثالی آورده است برای ظهور کثرت و خفاء

وحدت و آثار آن در خلق ، بدان مناسبت که حس باصره صورت شیر را بر

پرده علم می بیند و حرکت و جنبش آنرا مشاهده می کند ولی باد را که محرک

اوست نمی نگرد زیرا باد بچشم دیده نمی شود ، 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 می کند . ج ۴ ، ب ۳۰۵۱

و اینک نظیر آن :

گر رقص کند آن شیر علم

رقصش نبود جز رقص هوا

دیوان ، ب ۲۷۲۳

شقه علم عالم هر چند که می رقصد

چشم تو علم بیند جان تو هوا داند

و آنکس که هوارا هم داند که چه بیچاره است

جز حضرت آلا الله باقی 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 بیسته عشق جانان در رسن

دیوان ، ب ۲۰۳۸۰

ماییم چون درختان صنع تو باد گردان

خود کار باد دارد هرچند شد نهانی

ز آن باد سبز گردیم زان باد زرد گردیم

گر برگ را بریزی از میوه کنی ستانی

دیوان ، ب ۳۱۴۱۹ ، ۳۱۴۲۰

بادِ ما و بودِ ما از دادِ تُست هستی ما جمله از ایجادِ تُست

ب ۶۰۵

باد : مجازاً ، غرور و نخوت ، حیثیت و آنچه آدمی بدان نازد : « احمد

را گفت که بادِ حضرت دیدی سرِ قائم ، احمد گفت این باد از حضرت آمده

است . « تاریخ بیہقی ، طبع طهران ، ۱۳۲۴ ، ص ۳۲۳ ، ۳۲۴ .

هفت اختر نے آب را کین خاکیا نرا می خورند

هم آب بر آتش زخم هم بادهاشان بشکند

دیوان ، ب ۱۵۵۳۵

و بدین معنی است در تعبیرات ذیل : باد خود ، باد سخن ، باد بروب ،

بادِ سہلت ، باد در بینی افکندن ، باد در آستین انداختن ، باد در سر داشتن ،

باد در کلاه افکندن .

بود : وجود و هستی ، مصدر مرختم از بودن .

باد و بود : مجازاً ، غرور و خود بینی ، هستی و لوازم آن :

شاه گوید مرشها 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 قندت اگرچه بنده خرسند عظیمست

دیوان ، ب ۳۷۲۸

طُرّه خویش ای نگار خوش بکف من سپار

هر که درین چه فتاد داد رسن واجبست

دیوان ، ب ۴۹۹۲

ساقی اگر کم شد میّت دستار ما بستان گِرو

چون می ز داد تو بود شاید نهادن جان گِرو

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 رؤیت 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 تقاضامان نبود لُطفِ 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 و استدعای زبانی نداشتیم ولی بزبان استعداد، خواهان ظهور 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 « الْحَضَرَاتُ 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 می‌پیچند و از آن که تارها را از آن می‌گذرانند (در بشرویه آن را « گله » می‌گویند) و چون دیوار که سر تارها را بر آن می‌بندند و آلتی چوبین که آن را « ماکو » می‌نامند و نخهای پود 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 یا نقشی که

از نوع قلاب دوزی بر روی منسوجات رسم می کنند که در هر دو حالت نقش مقهور قلم و سوزن نگار گراست 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 نقاش ازل و نگارنده آفرینش است و اگر بظاهر اختیاری بنظرمی 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 بیت گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

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 یا افشاندن خاک در حقیقت عمل حضرت رسول ص بود ولی چون حق تعالی او را تأیید کرد و یا اثری شگفت در فعل او نهاد این عمل باعتبار حسن و در واقع از پیغمبر ص بود ولی بلحاظ تأیید یا اثر ، فعل الهی بود و اشعریّه 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 محل 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 نفی 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 . کشاف 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 السعاده ، طبع ایران . ج ۱ . ص ۳۱۴ .

این نه جَبَر این معنی جَبَّارِست ذکرِ جَبَّاری برای زاریست

ب ۶۱۷

جَبَر : کسی را از روی اکراه و بناخواست بر کاری داشتن . اصطلاحاً اسناد فعل بنده بحق تعالی ، عقیدهٔ کسانی که می‌گفتند بنده هیچ روی قدرت بر فعل ندارد خواه بنحو مؤثر یا بصورت کسب (عقیدهٔ اشعریه) و میان جَبَر و جهادات در ظهور فعل هیچ تفاوتی نیست و هرچه از انسان بجهت جَبَر فعل و کردهٔ خداوند است . کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : جَبَر . جَبَرِیَه :

جَبَّاری : اسم مصدر از جَبَّار که یکی از اسماء الهی است و در معنی آن خلافت بعضی آنرا بمعنی بلند پایه و دور از دسترس و بعیدالمنال و برخی

بمعنی شکسته‌بند و مرهم نه 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. التحبیر 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 می‌گویید 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 عجز و ناتوانی خود را ببینیم و مغرور و خود بین نباشیم و بر مردم بدکار که مانند ما در تضاریف 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 ترحم 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 بودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر 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 شصت 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 جبریه را بمعنی سلب اختیار بطور مطلق نمی‌پسندد

و از نظر فلسفی آنرا باطل می‌داند، در دو جا از مثنوی که مسألهٔ جبر و اختیار و خلق اعمال بتفصیل مطرح شده مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (ج ۱، ب ۱۴۶۳ بیعد، ج ۵، ب ۲۹۱۲ بیعد) ولی چنانکه گفتیم انسان دو وجهه دارد یکی وجههٔ الهی که مصدر فاعلیت اوست و دیگر وجههٔ نفسی که مناط اسناد فعل است بنابراین عقیده بعدم نسبت فعل به انسان امری نامعقول است ولی هرگاه وجههٔ نفسی در وجههٔ الهی مضمحل 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 عقیدهٔ جبریان است از اتباع جهنمین صفوان. از نظر دیگر تا وقتی که تعیین باقی باشد احکام تعیین نیز باقی است و وجود در حد اطلاق، احکامی مناسب خود دارد و در مرتبهٔ ظهور و تعیین نیز احکامی بر آن مترتب می‌گردد پس بنده تا حجاب تعیین را برنگرفته احکام تعیین از تکلیف و تعبد بر وی محمول است و بنابراین کوشش و جهد درین مرحله بر وی لازم و واجب است. (مثنوی، ج ۱، ب ۹۳۸ بیعد، 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 گشایندهٔ مشکل و دافع اضطرار و عجز است بر بنده بردن بعاجزی مثل خود خلاف طبیعت انسان است و تا امری مخالف است با قدرت بظهور نرسد هیچ‌گاه انسان دست بدامن تصریح و زاری نمی‌زند پس زاری و تصریح از عجز و اضطرار ناشی می‌شود و از آنست که در سوان پشیمانی بر فعل و یا امری که از آدمی فوت می‌شود و یا نتیجهٔ آن مطابق فکر و ارادهٔ او نیست دلالت دارد بر اینکه انسان خود را مختار و مقتدر بر فعل می‌شناسد و فعل را خود 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 مؤاخذهٔ استاد 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 نحوهٔ اجرا و ترتیب مقدمات و تحصیل نتیجهٔ 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 عهدهٔ خود شناسد فکر و تدبیر بکار نمی‌برد پس فکر و تدبیر و نقشه‌سازی که امری فطری است نشانهٔ اختیار است. اما کدام یک اصل است این مطلب ارتباط دارد بحالت قلبی سالک که در وجههٔ الهی فانی شده باشد یا وجههٔ نفسی هنوز بر کار و منظور باشد.

وَر تو گویی غافلست از جَبْرُ او	ماه حق پنهان کند در ابر رو
هست این را خوش جواب اربشجوی	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	می‌بیخشد 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 تضرع صورت نمی‌گیرد چه

هرگاه کسی بدین درجه از معرفت رسد سر تسلیم و رضا پیش می آورد و دست بتضرع بلند نمی کند (این مطلب را در دفتر سوم ب ۱۸۸۰ بیان خواهیم کرد) پس زاری صفت کسی است که از معنی جبر غافل باشد و می توانیم 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 می نماید و حکم سالکی است که در منازل جمع سیر می کند و بنابراین زاری در حق سالکی که مشاهده جبر می کند متصور نتواند بود.

جواب مولانا اینست که زاری از شهود غجز می خیزد و تا کسی قدرت و توانایی شدیدتری را حس نکند بدان منبع قدرت متوسل نمی گردد و فریاد و فغان بر نمی کشد زیرا توسل عاجز بدرمانده ای مانند خود معقول نیست و اگر اتفاق افتد ناشی از اشتباه در وجود قدرت است پس زاری و تضرع بر دو اصل مبتنی است دیدن غجز خود و قدرت غیر. مانند بیمار که از فرط درد می نالد برای آنکه تصور می کند که ضیعی 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 جباری منبث می گردد نه از غفلت، همچنین رنجور هنگام رنجوری که از تاثیر دوا و علاج ضعیب نو می شود بخدا روی می آورد و دست توسل بدامان اسباب غیبی می زند و از گناه گذشته مغفرت می طلبد پس دیدن غجز خود از بیداری و وسیله هوشیاری بیش تر است.

شارحان مثنوی در تفسیر این ابیات سخنی نگفته و از توحیه آن کسین
و یا بدینگونه شرح کرده اند که بیداری بمعنی شهود اختیار است. این معنی
سخن مولانا و ابیات بعد مناسبت روشنی ندارد.

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر کرا دزد دست او بردست بو
هر که او بیدارتر پر دزد تر هر که او آگاه تر رخ زرد تر

ب ۶۲۸ . ۶۲۹

اَصْل : بیخ و ریشه درخت و هرنوع رُستنی ، پایه و اساس ، نژاد و گوهر ، هرچه مبنای چیز دیگر باشد ، قاعده کلتی .
 اَصْلُ جَو : کسی که ریشه و کُنه چیزی را جست و جو کند ، خدا جو .
 دَرْد : ادراک چیزی منافی طبع ، در اصطلاح صوفیه ، بیقراری و سوزش دل در طلب چیزی ، احساس رنج شدید از نایافتن مطلوب .

ازین مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید

مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا

دیوان سنائی ، 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 ذرّه درد 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 محلّ 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 حسّ احتیاج شدید است بیافتن و داشتن چیزی که همو محرک و مهیج دستگاہ آفرینش بویژه انسان است و تا احتیاج شدت نگیرد دستگاہ وجود در هیجان نمی آید و آدمی در طلب نمی ایستد و تا چیزی در معرض طلب نیاید دسترسی 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 بسر منزل 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 مریدان 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 ببعده.

گر ز جبرش آگهی زاریت کو	بیش 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 ملامت 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 بگمان از عجز خود و رؤیت جبّاری 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 پا و سر او می‌نشستند 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 نتیجه گیری از جبر بے مناسبت نیست بدانچه ابوالقاسم قشیری در ذیل معنی جبّار گفته است: **فَاذَاعِلِمَ اَنَّهُ يُجْبِرُ الْخَلْقَ عَلٰی مُرَادِهِ وَ عَلِمَ اَنَّهُ لَا يَجْرِي فِي سُلْطَانِهِ مَا يَأْبَاهُ وَ يَكْرَهُهُ تَرَكَ مَا يَهْوَاهُ وَ انْقَادَ اِلٰى مَا يَحْكُمُ 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 میلت نیست و خواست خویش را جبری کنی کین از خداست

ب ۶۳۵، ۶۳۶

اعتراض دیگر است 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 وانمود می‌کنند و این یکی از نمونه‌های

نفاق بشر است ، آن نفاق 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 عقیدهٔ جبر را بهانه‌ای برای ترك عبادت و مجاهده قرار داده‌اند و در گفتهٔ خود اخلاص نمی‌ورزند .

انبیا در کارِ دنیا جبری‌اند کافران در کارِ عقبی 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 .

زآنک هر مرغی بسوی جنسِ خویش می‌پرد اودر پس و جانِ پیش پیش
کافران چون جنسِ سجّین آمدند سجّین دنیا را خوش آیین آمدند
انبیا چون جنسِ علیّین بُدند سوی علیّین جان و دل شدند

ب ۶۴۱ - ۶۳۹

سجّین : طبقهٔ هفتم از زمین که زندان جاهل‌های کافران آنجاست و مرز و بوم ابلیس است . سنگی در زیر زمین ، چاهی در جهنّم ، مکتوبی مشتمل بر اعمال بدکاران و تردامنان . ملکوت اسفل یعنی جهت سفلی نفس انسان که اعمال زشت در آن مصوّر می‌شود . مطابق تأویل صوفیّه .

سجّینِ دُنیا : تعبیر است مقتبس از حدیث : *الدُّنیا سجّین الدُّنیا* و *جَنَّةُ الْكَافِرِ* . احادیث مثنوی . انتشارات دانشگاه طهران . ص ۱۱ .
علیّین : آسمان هفتم ، قائمهٔ سمت راست عرش . بهشت . سدرةٔ منتهی آنجا که نامهٔ عمل فرشتگانست . ملکوتِ اعلیٰ یعنی جهت علوی نفس انسانی که اعمال نیک در آن مصوّر می‌گردد . مطابق تأویل صوفیّه . 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 صوفیّه می گویند جنسیت علّت انضمام است و مولانا جذب و
 کشش را حاصل و نتیجه همجنسی می داند و اصل جنسیت و آثار آن را در
 چهل و دو موضع از مثنوی مطرح ساخته که بجای خود در باره آن سخن خواهیم
 گفت و بنابراین اصل می گوید که کافران بسوی دوزخ مایل اند از آن جهت که
 صورت اعمال زشت است و انبیا بسوی علیین می روند زیرا بهشت صورت
 اعمال نیک است ، بیت اول اشاره است به قصه ای که در دفتر دوم ، ب ۲۱۰۳
 ب بعد ذکر می کند 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 عنا و در عَطَب

ب ۶۴۸

چرخِ ناری : کرهٔ اثیر و عنصر آتش که بعقیدهٔ قدما بالای کرهٔ هوا
 و فرود فلکِ قمر قرار دارد .

عنا : رنج و مشقت .

عَطَب : هلاک و تباهی .

پهلوی عیسی نشینم بعد ازین بر فرازِ آسمان چارمین

ب ۶۴۹

مطابق روایت ابوبکر عتیق بن محمد سورآبادی (متوفی ۴۹۴) عیسی
 را به آسمان چهارم بردند (ترجمه و قصه های 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 خلد

خورده قوت وز آله اخوان رازخوان آورده ام

دیوان خاقانی، ص ۲۵۴

ولی محمد اکبر آبادی نظر بخدیث معراج و گفته ابن عربی که مقدم عیسی را در فلک دوم فرض کرده گفته است که بودن عیسی در آسمان چهارم سخن ویرانه مزور است و مولانا بصحت و سقم آن توجه نداشته و یا بنا بر مشهور میان شعر گفته است و از آنچه نقل کردیم مسلم گردید که روایات درین باره مختلف است و سخن مولانا مطابقت دارد با روایت ابوبکر عتیق.

و آنکه هانی آن امیران را بخواند یکت بیکت تنها بهر یکت حرف براند

ب ۶۵۰

حرف راندن: سخن گفتن.

و آن امیران دگر اتباع تو کرد عیسی جمله را اشباع تو

ب ۶۵۲

اتباع: جمع تبع بمعنی پیرو.

اشیاع: جمع شیعہ بمعنی هوا خواه و یاری گر.

بعدِ ماهی خلق گفتند ای مهان از امیران کیست بر جایش نشان

تا بجای او شناسیمش امام دست و دامن را بدست او دهیم

ب ۶۶۸، ۶۶۹

نشان: علامت، ظاهراً، بمعنی نشانده و گمارده. (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 از و مان 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 پیشتر 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 معتقداند که هر کس دست بدامن پیری نزند و از او آداب حضرت را نیاموزد هرگز روی فلاح

و رستگاری نخواهد دید (رساله قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۱۸۱) و بنابراین هر گاه پیری از میان رفت بناچار دیگری باید بجای او بنشیند و مریدان را دستگیری کند این اصل اکنون مورد اتفاق همه سلاسل فقر است و دیر است تا آن را اصلی واجب و لازم و غیر قابل عدول می شناسند ولیکن بعضی از مشایخ صوفیّه گفته اند که شیخ بر دو نوع است یکی شیخ تعلیم و دیگری شیخ تربیت. شیخ تعلیم آنست که اصول طریقت را بمرید می آموزد و وجود او ضروری است. شیخ تربیت آنست که اعمال مرید را زیر نظر می گیرد و در مراحل مختلف وظائف او را معین می کند و این چنین کس وجودش ضرورت ندارد و هر گاه مرید هوشیار و خردمند باشد از روی آنچه آموخته است می تواند بکمال نائل آید هر چند که با وجود شیخ مربی راه آسان تر و خطر کمتر است. (الرسائل الصغری ، طبع بیروت ، ص ۱۰۸-۱۰۶ ، ۱۲۷-۱۳۰ : این رسائل نوشته ابو عبدالله محمد بن عباد نطنزی است از مشایخ مغرب ، متوفی ۷۹۲) و این عقیده که ابن عباد اظهار می دارد چندان درست بنظر نمی آید از آن جهت که ابواب معاملات و اصول مجاهدات مانند نسخه های علاج و درمان است که اطبّا به بیماران می دهند و یا آنکه در کتب داروشناسی ثبت و ضبط می کنند و هرگز پیش از تشخیص مرض و آرزویشهای دقیق ، آن داروها را تجویز نمی کنند پس در امراض روحانی هم تشخیص مرض بر شروع معالجه باید مقدم باشد و طبیعی باید که امرض روح و روح در درمان آنها را بشناسد و بحلیت تعربت آراسته باشد و طی طریق خوب و حقیقت را روی کتاب فقه و اخلاق چنانست که ما از روی کتاب داروشناسی بمعالجه خود در بیمارستان پردازیم علاوه بر آنکه هر دارویی برای هر گونه مرض نسبت به سحر و مقادیر 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 معالجات معجزات داروی 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 کمین 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 نداشته‌است و بنا بر آنچه گفتیم نظر مولانا بحقیقت نزدیک تر است از تصور ابن عبّاد.

چونک گُل بگذشت و گُلش شد خراب بوی گُل را از که یابیم از گلاب

ب ۶۷۲

مناسب است با مضمون این بیت:

فَإِنَّ يَكُ سَيَّارُ بِنُ مَكْرَمٍ انْقِضِي

فَأَنَّكَ مَاءُ الْوَرْدِ أَنْ ذَهَبَ الْوَرْدُ

دیوان مُتَنَبِي، طبع مصر، ص ۳۸۰

چون خدا اندر نیاید در عیان نایبِ حق‌اند این پیغمبران

ب ۶۷۳

چون مقصود اصلی از خداشناسی در ادیان و در تصوف، تشبه 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 تخلّق و تحقیق بصفات خدا باید صورت گیرد و این طبیعی است که معرفت و تخلّق از راه حسّ و دیدن صفات الهی در کسی که بدانها متحقق است زودتر و آسان تر امکان می‌پذیرد و از دگر سوی خدا را بحسّ ادراک نمی‌توان کرد بدلیل آنکه ادراک حسّی محدود است و سعه و احاطه ذات حق چنانست که حسّ بر آن محیط نمی‌شود همچنین اسماء و صفات الهی

عبارتست از جمیع مظاهر وجود طولاً و عرضاً و ازلاً و ابداً بنا بر این تحقق با سماء 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 متصف باشد تا سالک ویرا نمونه کار و سرمشق خود قرار دهد و از طریق تشبیه بدو به کمال معرفت و خداشناسی 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 بیاضن و بظاهر آداب بندگی را ملحوظ و محفوظ بدارد و هم از آن نظر که الوهیت عبارتست از استجماع و تحقق باوصاف کمال و مفروض اینست که نبی و ولی کامل بدان اوصاف تحقق یافته تا شایسته نیابت شده است و یا از آن نظر که در حق فانی است و غبار تعین 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 نایب چنین عین منوب^۲ عنه است. برای توضیح بیشتر جمع: فصوص الحکم. ضعیف ابنان. ص ۸۴-۸۰ تعابیر دایم غنیفی، 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 پرست
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 پرده از پیش چشمشان برنگرفته 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 یک حقیقت است که در جهان جلوه‌گری می‌کند و اختلاف در مراتب ظهور و صور تجلیات اوست مانند چشم حسی که بظاهر دو تاست و نورو بینایی آن، یکی بیش نیست و با آنکه چشم تعدد دارد ولی آنچه دیده می‌آید تنها یکی است مگر آنکه در چشم علتی و آفتی روی داده باشد و بنابراین هر گاه بحقیقت و آنچه مناظ بینایی است نظر افکنیم یک چیز بیش نیست هر چند که صورت و آلت بینایی متعدد است ولی این کثرت زوال پذیر است و در خور اعتنا نتواند بود، کثرت مظاهر نیز همین حکم دارد و سبب تعدد حقیقت نمی‌شود پس اولیا از خدا جدا نیستند و باوی یگانه‌اند.

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون بنورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سبب و صد آبی بشمری	صد نماید یک شود چون بفشری

ب ۶۸۰-۶۸۷

آبی: به، بهی، سفر جَل (میوه معروف) نوعی از انگور کبود نیم رنگ. (شرح ولی محمد اکبر آبادی، آنندراج).

نظیر آن:

چراغکهاست کاتش را جدا کرد یکی اصلست ایشان را و منشأ

دیوان، ب ۱۲۳۶

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 کزانگور چکد

دیوان، ب ۸۶۹۶

انار شیرین گر خود هزار باشد و گر یک

چو شد یکی بفشردن دگر شمار چه باشد

دیوان . ب ۹۴۵۳

صد هزاران سبب شیرین بشمیری 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

اگرچه صد هزار انگور گویی یک بود جمله

چو باشد جانب توحید جانرا اینچنین یانے

دیوان . ب ۲۶۶۰۱

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

ب ۶۸۱

معانی و حقائق غیبی که ذات و اوصاف اوست یا مجردات بسیطند و

کلیت آنها باعتبار سعه و جمعیت کمالات است و مانند مفاهیم کلتی انتزاعی و منطقی

نیستند و بنا بر این مانند جنس عالی بر اجناس متوسط و یا جنس سافل بر انواع، قسمت نمی شوند و چون وحدت آنها ذاتی است و عددی نیست بنا بر اصل: **صِرْفُ الشَّيْءِ لَا يَتَكْرَّرُ**. تعدد نمی پذیرند و چون بسیط اند قابل تحلیل با جزا نیستند و از افراد ترکیب نمی یابند 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 می گیرند معتبر شماریم. اضافه می کنیم 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

اتحاد یار با یاران خوشست پای معنی گیر صورت سرکشست

ب ۶۸۲

می توان گفت که خوشی و لذت از اتصال و ادراک چیزی ملایم و موافق طبع حاصل می شود و در آن حالت ادراک کننده با آنچه ادراک می شود نوعی اتصال و یگانگی حاصل می کند پس خوشی زاده پیوستگی و یگانگی است و این اصل در همه موارد راست و درست می آید و از اینرو سالک باید طلسم صورت را درهم شکنند زیرا با وجود تعیین و صورت، یگانگی صورت نمی پذیرد و خلاف و جدایی پدید می آید 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 و 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 چو گنج

ب ۶۸۳

طریق رهایی از صورت نزد صوفیه مجاهده و ریشه کن ساختن هوی 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 دور تراند و آنها که شهوت و امیال نفسانی بر آنها مستوی است غالباً و بانند 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 ننی و طرد می شود و بوحدت دست می یابد و اگر ما بتوانیم که بر اثر مجاهدت و ننی 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 فنای آنها در وجود حق تعالی 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 درویش را

ب ۶۸۴. ۶۸۵

مولى : بنده و مملوك .

خرقه : 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: خرقة، 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 بدو 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 تقید 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 نگذاریم از طریق جذب این مقصود حاصل خواهد شد.

می‌شود اینگونه هم توجیه کرد که اگر صورت را به «موت ارادی» نگذاریم 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 «الظاهر» است. و مقصود از دوختن خرقة 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 محومی شود.

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه	مُنْبَسِط بودیم و یک جوهر همه
بی گره بودیم و صافی همچو آب	یک گهر بودیم همچون آفتاب
شد عدد چون سایه های کنگره	چون بصورت آمد آن نور سره
تا رود فرق از میان این فریق	کنگره ویران کنید از منجیق

ب ۶۸۹-۶۸۶

مُنْبَسِط : گسترده و گشاده : محیط باعتبار سعه و جمعیت کمالات، بدون قید و تعیین.

بی سر و بی پا : مجازاً، نامحدود.

آن سر : اصطلاحاً، عالم غیب، ذات حق.

گیره : عقده و آفتی که در جواهرات افتد، بی گره : مجازاً، پاک و خالص.

سره : پاک، گزیده، نوع عالی از هر چیز.

کنگره : بضم اول و سوم (آنندراج) و بفتح اول و ضم سوم (مطابق

تلفظ مردم طبرستان و بشرویه) شکلهای مثلث یا نیم دایره از گل یا از آجر و

سنگ که بر بالای دیوار یا بارو و برج قلعه سازند.

منجیق : 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 یک 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 تعینی 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 للغیر است و بدین معنی آنرا نور و ضیاء می گویند و مانند آب پاک و بی رنگ بودیم ولی آن حقیقت در لباس اسما و صفات جلوه کرد، صور خلق ظاهر شد و کثرت و تعین 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 منجنیق مجاهده کنگره صورت را ویران باید کرد و باصل نور باز باید رفت تا وحدت و یگانگی روی نماید و حجاب تعین 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

میری: مخفف و اماله شده کلمه «مراء» است که در عربی بمعنی جدال و ستیزه کردن بکار می رود: «ازمیری» متمم مصراع دوم است یعنی شرح این اصل را بازمی 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

جَوَزْ هَا بَشَكْسْت وَا نْ كَا نْ مَغْز دَا شْت بَعْدِ كُشْتِن رُوحِ پَاكِ نَغْز دَا شْت
 كُشْتِن و مَرْدَن كِه بَر نَقْش تَنْسْت چُون اَنَار و سِيب رَا بَشَكْسْتَنْسْت
 اَنَچِ شِيرِیْنَسْت اَوْ شَد نَار دَا نَكْ وَا نَكْ پُوسِیْدَه سْت نَبُود غَیْرِ بَا نَكْ
 اَنَچِه بَا مَعْنِیْسْت خُود پِیْدَا شُود وَا نَچِ پُوسِیْدَه سْت اَوْ رَسُوَا شُود
 ب ۷۰۶-۷۰۹

نار دانگ : آب انار (آندراج) شربت ترش و شیرین خوش مزه (المنهج القوی) ظاهراً شربت انار. تصویری رود که مقصود «نار دان» است در تعبیرات امروز و آن دانه انار است که خشک می کنند و در خورشها بمنزله چاشنی بکار می برند. روح انسانی هر گاه درین نشأه و عالم بصفتات نیک متصف شود و بکمال رسد مطابق عقیده حکما بسعادت ابدی نائل می آید و اگر باوصف مذموم و زشت متصف گردد بشقاوت جاودانی واصل می شود و مرگ آزمایشی است که پرده از روی کار سعید و شقی برمی دارد. عقاید مذهبی نیز بدین نظر نزدیک است. وی از گفته مولانا ممکن است استفاده شود که روح کامل باقی می ماند و جانی که ناقص است بنعمت بقاء تنعم نمی گردد هر چند ابیات بعد که بر رسوایی جان نارسیده دلالت دارد این فرض را تأیید نمی کند. شکستن جوز و انار و سبب تمثیلی است از مرگ و برهم خوردن صورت و درهم شکستن بدن. بعضی از فلاسفه معتقد بوده اند که تنها نفوس که بکمال رسیده باشند جاویدان خواهند بود و سایر نفوس همچنان در بدنهای می مانند و از بدنی بدن دیگر نقل می کنند تا بدرجه اكمال برسند. در غیر این صورت بقاء آنها ممکن نیست. جمع شرح و توقف مدح آیه سوره احق ص ۲۲۹-۲۳۰.

رُوبِ مَعْنِی كُوشِ اِی صُورْتِ پَرَسْت زَا نَكِ مَعْنِی بَرْتِنِ صُورْتِ پَرَسْت
 هَمْنَشِیْنِ اَهْلِ مَعْنِی بَاشِ تَا هَم عَطَا یَابِی وَ هَم نَاشِی فُتِی
 ب ۷۱۱-۷۱۰

جان محرک بدن است و اوست که بدن را در کار می آورد و بر کار می دارد بدین مناسبت جان را بمنزله بال و پرمی گیرد زیرا مرغ، بدون پراز پرواز فرو می ماند همچنین کمال و ارتقای صورت بواسطه جان و اوصاف روحانی است و اگر صورت مطلوب واقع شود برای آنست که معنی وصفی 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 هرچه معنی بیشتر و قوی بر این مطلوبیت فزون تر و مؤثرتر است آنگاه مولانا راه وصول بدین مقصد را نشان می دهد و آن بعقیده وی صحبت و همنشینی با اهل معنی و مردان کامل است، تأثیر مجالست امری محسوس است و ما در بحث از عقیده 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 طریق آن روایت و سماع است با درویشی و فقر آموزی فرق می گذارد، درویشی تحقق 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 تحقق با اوصاف فتوت و نیل بکمال است. برای تأثیر صحبت، جمع: مثنوی، ج ۵، ب ۱۰۶۲ ببعد.

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 نگر در 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 بهیچ کار نمی آید، روح ناخنه نیز بوقت آزمایش یاد در حشر گاه ارواح، بکاری نمی خورد و از نعمت بقا و نعیم 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 کیمیاست
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 لِلْعَالَمِينَ : (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 خلاق حضرت رسول (ص) می دانند و صوفیان می گویند که مردان خدا رحمتی هستند 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 زننده و موجود می سازند و آنها را عین رحمت می کنند ، مولانا نیز همین معنی را خواسته است . العنائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری . نسخه عکسی . تفسیر امام فخر رازی . ج ۶ . ص ۲۰۲ . بیان استعاده . 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 مکمل بعقیدهٔ کیمیا گران 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 بمراد که چند سال بجان خدمت شعیب کند
دیوان حافظ، ص ۱۲۷

گر اناری می‌خوری خندان بخر 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 کن 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 پُری بر خود می‌شکافد و دانه‌های آن نمایان می‌شود. نظیر: پسته خندان .
درج: صندوقچهٔ 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 می‌گوید که اگر دست دردامن 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

خانقاه داری نشانه تیرگی درون و بی خبری از عالم حقیقت است، انار خندان، تمثیلی است برای مرد کامل و خنده لاله، مثالی است بجهت ظهور نقص مردم سیاه اندرون.

بود در انجیل نامِ مُصطفیٰ آن سر پیغامبران بحرِ صفا
بود ذکرِ حلیتها و شکلِ او بود ذکرِ غزو و صوم و اکلِ 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 مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ . (الصف، آیه ۶)** نقل کرده اند و گفته مولانا مطابقت دارد با روایتی که ابو الفتوح رازی از قول ابو مالک نقل می کند . 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 ابو الفتوح 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 .

فخرالدین رازی چند موضع را از انجیل عربی که در آن ذکر فار قایض آمده نقل کرده است .

اما بقیه داستان و اینکه نصاری بعضی نام حضرت را اگر می می دانند و نجات یافتند و گروهی آنرا تعظیم نکردند و درین فتنه ها کشته شدند . در روایات مذکور نیست . و ظاهراً گفته مولانا مبتنی است بر روایتی که طبری در ذیل آیه شریفه : **فَأَمْنَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتُ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ (الصف، آیه ۱۴)** نقل می کند بدینگونه : **فَقَوَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ**

بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ عَدُوِّهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ بِمُحَمَّدٍ (ص)
 لِيَتَّصِدِقَهُ إِيَّاهُمْ أَنَّ عَيْسَىٰ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَتَكْذِيبِهِ مَنْ قَالَ هُوَ
 إِلَهٌ وَمَنْ قَالَ هُوَ ابْنُ اللَّهِ تَعَالَىٰ ذِكْرُهُ فَاصْبَحَتِ الطَّائِفَةُ
 الْمُؤْمِنُونَ ظَاهِرِينَ عَلَىٰ عَدُوِّهِمِ الْكَافِرِينَ مِنْهُمْ . تفسیر طبری ،
 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 سوم : حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک

دین عیسی سعی می نمود .

ب ۸۹۸-۷۴۰، ص ۳۳۵-۲۹۱

فهرست مطالب :

۱ - مأخذ قصه و نقد و تحلیل آن، ص ۲۹۶-۲۹۱

۲ - لغات و تعبیرات، ص ۲۹۷

۳ - مباحث کلتی، ص ۲۹۸

۴ - شرح ابیات، ص ۳۳۵-۲۹۹

◀

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 کرده‌اند : یکی آنکه اینان مردی از مجوس بوده‌اند که

حکایت پادشاه جهود
دیگر که در هلاک دین
عیسی سعی می نمود

فرمان پادشاه خود را در ارتکاب بعضی از منہیات اطاعت نکرده‌اند و او مخالفان را در آتش سوخته است . ممکن است این داستان صورت تحریف شدهٔ قصهٔ سیاوش و سودابه باشد که در شاهنامه خوانده‌ایم . دوم آنکه این پادشاه مردی بت پرست و اصحاب اُخدود، مؤمنان و خداپرستان بوده‌اند . 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 اولش گریبان حبشه که مسیحی بوده‌اند بر یمن تاخته و آنرا ضمیمهٔ مملکت خود نموده‌اند و بنا بر این روایت سوختن پیروان مسیح که موضوع این داستان است با ظهور اسلام فاصلاً بسیار انداخته 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 تصریح نکرده است .

نظر مولانا درین قصه آنست که زور و فشار و کشتن و سوختن نمی تواند نمود ایمان و گسترش عقیده را متوقف سازد چنانکه علم و ستم این پادشاه جهود مسیحیان را از اعتقاد خود منصرف نکرد و عقبت آن آتش بیدار ماند و در آتش در پیچید و آنها را بر انداخت و نابود کرد . بخاطر این آوریده‌ام که قصهٔ پیشین بود که قدرت از راه اعمال حیل و تزویر نیز است نیروی ایمان و تقوی و کمال مضمحل سازد و از میان ببرد .

مأخذ این داستان را در مأخذ قصص و تمثیلات منوی ، انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۹ آورده ام 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 می کنم که سه روایت مختلف درین باره ذکر کرده اند. چنانکه ملاحظه خواهید فرمود، مولانا از این داستان خشک و ملال آور 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 نهاده اند، عالمی از ذوق و افکار بلند و سوز و گداز و وصف جانبازی عاشقان و سوختگان محبت، ساخته و با طرزی دلپذیر قصه کودکی را که به آتش سوختند بیان کرده است، گفت و گوی این کودک خرد سال از میان شعله های آتش با مادر خود که بر کنار حفره آتش ایستاده و سوختن فرزند خویش را بچشم می دیده است بی اندازه دلکش و مؤثر است و درس عبرتی است هم برای ستمگران و هم برای کسانی که در راه عقیده جان می دهند و یا آنکه برای زندگی چند روزه تسلیم ظلم و ستم می شوند و دست از اعتقاد می شویند، منظره جالب دیگر گفت و گوی پادشاه مؤمن سوز است با آتش که مولانا آنرا نیز سخت 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 می دهد بصورتی که زمینه داستان شیروخر گوش و پیوستن آن به قصه اصحاب الاخدود نیز آماده و فراهم می گردد. و اینک تفصیل داستان مطابق مثنوی: بدنبال آن خونریزی که از مکر و زیرو بموافقت پادشاه روی داد پادشاه دیگر که از نسل روحی و اخلاقی پادشاه نخستین بود کمر بقتل پیروان عیسی بست، قصه او همانست که در سوره: *وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ* (سوره ۵۸) می خوانید: آن پادشاه سنتی زشت و آیینی زیان آور نهاد و این پادشاه از وی تبعیت کرد و وزرو و بال آن روش ناپسند باولین بازگشت، در جهان سنتها و افکار خوب و بد هست

و تا قیامت برجاست 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 بشارت از لفظ «*اَوْرَ ثَنَا الْكِتَابِ*» 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 آتشک است و همانطور که زبانه آتش از آن جدایی نمی پذیرد و بدانها 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 ضایع ستارگان و تناسب خلاق 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 انواع طرب است. آنها همیشه در پی خوشی و شادی می روند و برخی از مردم سرشت مرتیح دارند که خداوند جنگ و خونریزی است. اینان همواره بجنگ و پرخاش می گرایند و این شاهدهی است بر اینکه هر چه در بسوی جنس و یا مبدأ خود کششی دارد. طرح عقیده منجمین تمهید داده است برای این نظر که و رای افلاك و کواكب محسوس در جهان غیب است و ستارگانی هستند که از آفت خوشت و زوال نور بصورت اند. آنها جانیهای اولیا هستند که در انوار الهی غرق اند و هر که با آنها پیوسته باشد چراغ هدایت برمی افروزد و

اهریمن ضلالت را بشهاب ثاقب فکر و 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 حسّی و نژاد ظاهری نیست بلکه پیوستگی اخلاقی و روحی است و باشارت شرافت نسب ظاهری را انکاری کند، این پیوستگی رنگ 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 قصّه بر می گردد که پادشاه بتی را در پیش روی آتش نهاد و گفت که شرط رهایی سجده این بت است، ذِکْرِ بُت و بت پرستی سبب می شود که مولانا منشأ پرستش اشیا را شرح دهد، بعقیده او پرستش و عشق بازی 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 سجود 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 آتش انداختند تا مادرش بترسد و دل از خدا پرستی بکند، مادر که سوختن طفل خود را می دید از ترس و نگرانی می خواست که بت را سجده 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 بمثالی از قصه ابراهیم و آتش نمرود بازمی گوید و بخی کوتاه ولی پرمغز پیش می آرد متضمن آنکه مرگ گسستن از زندگی نیست و رشته سیر حیات بمردن منقطع نمی شود بلکه مرگ خود از مدارج تحوّل 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 ظرف دوم کامل تر و تمام تر از اولین است همچنانکه زادن رسیدن بفضایی وسیع تر و زندگی تمام تر است.

گفت و گوی طفل با مادر و سخنان شور انگیز وی در مؤمنان چندان مؤثر افتاد که آتش را بجان استقبال می کردند و پروانه وار خویش را بر خرمن آتش می زدند. 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 ظلم می رود و رسوا می شود چنانکه هر بد کاری ضرر بد کاری خود را می کشد. آنگاه مثالی می آورد از حکم بن ابی العاص که بر حضرت رسول استهزا می کرد و بخزای فاسد می استهزای خود رسید و ازین مقدمه نتیجه می گیرد که عیب نیکان جستن برده عیب نیکان دریدن است و عیب پوشی، خود را از عیب جوئی دیگران بیرون می کشد و عیبی 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 عیب و نقائص یاری نماید سپس می گوید که ازین زاری و تضرع، گل امید و شادمانی می شکند 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 بنظر 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 سالها محل اختلاف نظر علماء کلام بوده است و آن اختلاف اشعریان با دیگر فرق است در اینکه تصرف اراده و فعل خدا نسبت بجمع 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 عاداتی است که در طبیعت جریان دارد و هرگاه 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 خوانند 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 ازین امثله مأخوذ از قصص قرآن و روایات اسلامی است مثل معجزه هود و عمل موسی با فرعون و قارون و حکایتی از شبان 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، رونمودن، سُنَّت، رگ رگ، نیاز، برج، هم تگی،
 طالع، احتراق، مُشْتَهَر، رُجوم، منقلب رو، غَسَق،
 اصْبَعَيْن، مُقْبِل، سیاه آبه، صِبْغَةَ اللَّهِ، مَنَحوت، زهانیدن، ابوجهل،
 عیسی دم، مُسَلِّمان، مُوَكَّل، کَشِیش، عَوان، تَسْخُر، علم مین لَدُن،
 علم لَدُنِّی، 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 اِحْتِرامی،
 دندان زدن، قارون، تسبیح، هاویه، نَشْف، ارکانی، مُنْتَقی، مُتَحَف،
 دارالبقا، چَشِیش، دارِ ضَرْب، تا، زراندد.

بی اعتباری نژاد و نسب و اهمیت نسبت و موافقت در کمال،
 مباحث کلی: کسی که روش بد می نهد زیانکار است، کشش نیکان بسوی
 نیک و انجذاب بدکاران بسوی بدی، انسان ممزوجی 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 بکُلّ، معنی
 صبغة الله و بیان اینکه دین حق دوری از رنگ حدوث 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 حسّی مرگ است در لباس زندگی، تشبیه مرگ بزادن طفل
 که نتیجه آن رهایی از تنگنای رحم است، جهان غیب هست نیست نما و جهان
 حسّ 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، ردّ 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 بهشتی، 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

نَسْل : ذُرِیَّت و فرزندان از پشت یک پدر، زاد و واکد، 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 اخلاق 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	کل 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 یا از ری اند	بی مزاج آب و گل نسل وی اند
شاخ گل هر جا که روید هم گلست	خم مل هر جا که جوشد هم ماست

ب ۱۷۴-۱۷۸

گر خبر خواهی ازین دیگر خروج سوره برخوان و السَّمَا ذَاتِ الْبُرُوجِ

ب ۷۴۱

و السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ : قرآن کریم (البروج ، آیه ۱) .

سُنَّتِ بَدَ كَزْ شَهٍ اَوَّلِ بَزَادِ اِن شَهٍ دِیْكَرِ قَدَمِ دَر وِی نِهَادِ

ب ۷۴۲

سُنَّت: راه و روش خواه نیک 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 سُنَّتِ 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 يُنْقَصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يُنْقَصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵.

تا قیامت هرک جنس آن بدان در وجود آید بود رویش بدان
رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلیق می رود تا نفخ صور

ب ۷۴۵، ۷۴۶

رَکُّ رَکُّ: رشته آب همراه رشته دیگر، رَکُّ آب: زه کوچک آب درقنات 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 درقنات بازمین آب خیز، مجازاً: حق و باطل.

نَفْخِ صُور: دمیدن اسرافیل در صور و کرنای که علامت رستخیز است و مردگان بدان آواز زنده می شوند و از گور برمی خیزند. مأخوذ است از آیه شریفه: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا. (الکھف ۹۹) و نظائر آن.

حق و باطل و صفات و اصول نیک 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 نیک 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 فی المثل 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 حکیمانہ 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 هر کتب از جهت وجوب و امکان و عوامل کمال و نقص است و این سنتی است الهی که تاقیامت پایدار می‌ماند.

نیکو انرا هست میراث از خوش آب آن چه میراثست اورثتنا الکتاب

ب ۷۴۷

اشاره است به آیه شریفه: **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا** (فاطر، آیه ۳۲) که بگفته مفسرین مقصود از کتاب قرآن یا مطلق کتاب سماوی است و وراثت بمعنی رسیدن حکم است به بنادگان گزیده حق و با انتقال آن از امم پیشین به امت حضرت رسول اکرم (ص) و صوفیان می‌گویند که استحقاق وراثت مبتنی است بر این که وارث قرابت نسبی یا سببی یا میراث گذار داشته باشد و از این اصل نتیجه می‌گیرند که مردان حق و ولی وراثت و پیوستگان روحانی و معنوی پیغمبران اند و این میراث معرفت و احکام الهی است. صورت آن قرآن و دیگر کتب آسمانی است و این وراثت استیلائی و استیلائی مظهریت و تحمل بار امانت معرفت است. و لکن نیز بمعنی خیر توجیه دادند چنانکه ابیات بعد، این احتمال را تأیید می‌کند و بنابراین بیت بعد در این صورت می‌توان توجیه کرد که مردم نیک و صالح از آب شیرین حکمت الهی 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 آوَرَّثْنَا الْكِتَابَ الْخَبْرَ**. جمع: تبیان 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 السعاده، چاپ ایران، ج ۲، ص ۱۶۱.

شد نیازِ طالبانِ ار بنگری شعلها از گوهرِ پیغمبری
شعلها با گوهران گردان بود شعله آن جانب رود هم کان بود
نورِ روزنِ گردِ خانه می دود ز آنکِ خورِ برجی بیسرجی می رود

ب ۷۵۰-۷۴۸

نیاز: حاجت و فقر، حسّ احتیاج شدید نسبت بامری 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 ارزشش 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 جوئی و پژوهش حق پیغمبران بوده اند که پیوسته روی در خدا آورده و بزاری و ابتهال تمام جوئی و وصول و لقای وی بوده اند آنگاه می گوید که اگر ما 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 بیسرجی 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 بهتان 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 ملاء مظفر گنابادی).
 بعقیده منجمان پیشین هر یک از ستارگان بر خوبی و حالتی و بر جماعتی از مرده 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 خو و بازی . مریخ دلالت دارد بر آشفتگی رای و جاهلی و متهوری و بدی و سبکی و ناپاکی و دلیری و جوجی و خصومت و جنگ و دروغ و غمنازی و غضب و فتنه توختن . و لانا درین ابیات مثالی از ارتباط مردم با کواکب طالع خود بیان می کند و آنرا بر جذب جنسیت دلیل می آورد . برای اطلاع از عقاید منجمین در منسوبات کواکب ، جمع : منجمان ، طبع طهران . ص ۳۹۲-۳۶۷ . نفائس الفنون . طبع ایران . ج ۲ . ص ۱۴۲ .

اخترانند از و رای اختران	که احتراق و تحس نبود اندر آن
سایران در آسمانهای دگر	غیر این هفت آسمان مشتتهر
راسخان در تاب انوار خدا	نی بهم پیوسته نی از هم جدا

هرک باشد طالع او آن نجوم نفس او کُفّار سوزد در رُجوم
خشمِ مریخی نباشد خشم او مُنْقَلِبٌ رَوُّ غالب و مغلوب خو

ب ۷۵۸ - ۷۵۴

احتِراق : قران آفتاب با یکی از خمسة 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 اشهار 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 باور
نزدیک 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 . مستفاد است از آیه شریفه : وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ . (الملك ، آیه ۵) .

مُنْقَلِبٌ رَوُّ : 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 « مُنْقَلِبٌ » می نامند . ممکن است ناظر باشد به اصطلاح « راجع ، عاکس » در صفت خمسة متحیره . التفهیم ، طبع طهران ، ص ۷۸ .

این اختران عبارت اند از جانهای اولیا و مردان حق و آسمانها ، مراتب ظهور آنهاست که در این افلاك 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 حسّ، سبب پستی و بازگشت بدرجات نازلهٔ اخلاق زشت نمی‌شود که بظاهر قوی و غالب در نظر می‌آیند و در واقع مغلوب هوی و آرزوهای خویش‌اند، آسمانها و آفتاب غیب را مولانا بار دیگر در مثنوی مطرح کرده است. ج ۱، ب ۲۰۳۵ بیعد. در بارهٔ تفاوت گله و خشم مردان خدا با گله و خشم دیگران. جمع: مثنوی، ج ۴، ب ۷۷۵ بیعد.

و بعضی از شارحان مثنوی گفته‌اند که مراد از اختران، اولیای کُسمَل‌اند و آسمانها، دوائر عروج و نزول آنهاست و یا آنکه اختران، اسماء و صفات الهیه‌اند و هفت آسمان، مراتب ظهور حق است از وحدت و عالم عقول و نفوس ناطقه و نفوس منطبعه و مثال مقید و مطلق و اعیان موجودات که مجموعاً هفت است. شرح وی محمد اکبر آبادی.

نورِ غالبِ ایمن از نقص و غَسَقِ در میانِ اِصْبَعِیْنِ نورِ حق

ب ۱۵۹

غَسَقِ: تاریکی شدید.

اِصْبَعِیْنِ: تشبیهٔ اِصْبَعِ است بمعنی انگشت. این تعبیر مأخوذ است از حدیث: اِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ اِصْبَعَيْنِ مِنَ اَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصْرَفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۶.

جان انبیا و اولیا را بنور تشبیه می‌کند بلحاظ آنکه مایهٔ معرفت و هدایت می‌بخشد و مردم در تاب آن نور، راه خدا را باز می‌جویند و آن نور بی‌سبب تاریکی بر آن غلبه نمی‌کند و هرگز بکمی نمی‌گراید و ایمن است از کاست و تیرگی و غالب است بر ظلمت درون وی این نور در عین غالبیت، مغلوب تصرف حق است و در خدا فانی است و هرچه می‌کند باشارت حق می‌کند. این نکته را

روی تشبیه بچیزی که میان دو انگشت قرار گیرد بیان فرموده است . شارحان مثنوی « اِصْبَعَيْنِ » را بصفات جلال و جمال تفسیر کرده‌اند و آن نیز بی مورد نیست .

حق فشانده آن نور را بر جانها
و آن نثارِ نور را او یافته
هر کرا دامانِ عشقی نابده
مُقْبِلان برداشته دامانها
روی از غیرِ خدا بر تافته
ز آن نثارِ نور بی بهره شده

ب ۷۶۲ - ۷۶۰

مُقْبِل : نیک بخت .

اشاره است به حدیث : اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی خَلَقَ خَلْقَهٗ فِی ظُلْمَةٍ فَالْتَقٰ عَلَیْهِمْ مِّنْ نُّورِهٖ فَمَنْ اَصَابَهٗ مِنْ ذٰلِكَ النُّورِ 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 دامنی پُر از باغ بیرون می رود و اگر کاهلی 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 نزنند از فیض حق بهره ور نخواهیم شد . این ابیات بمنزله توضیح و بیان و تعریف نور حق و کیفیت وصول آن بجان طالبان است .

جزو ها را رویها سوی گلست بلبان را عشق بازی با گلست

ب ۷۶۳

حکما می گفتند که میل طبیعی میان اجزاء عناصر و مراکز آنها وجود دارد و بدین جهت سنگ را که بهوا پرتاب می کنیم بزمین باز می آید و آب که تبخیر می شود بهوا بالای رود و بر این اصل مبتنی است جمله معروف: **الْجَزْوُ يَمِيلُ إِلَى الْكُلِّ**. 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 سیاه آبه جفاست
صِبْغَةَ اللَّهِ نام آن رنگ لطیف
لَعْنَةُ اللَّهِ بوی آن رنگ کثیف

ب ۷۶۶ - ۷۶۴

سیاه آبه: آبی آمیخته بلای و لژن. آبی که بوسیله کندن جویی دراز از باتلاق و النگها جاری می کنند و آن آب معمولا گوارا نیست. در حدود کرج آنرا سیاه آب می گویند.

صِبْغَةَ اللَّهِ: مقتبس است از آیه شریفه: **صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً**. (البقرة، آیه ۱۳۸) که مفسرین آنرا به توحید و اسلام و دین خدا و فطرت و حجت خدا تفسیر کرده اند و صوفیان می گویند که آن رنگ بے رنگی است یعنی عدم تقید نسبت به عادات 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 ابو تقسیم قشیری، نسخه عکسی، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۳۸۷. ۳۸۷. تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۱، ص ۱۵۳ - ۱۵۲، و ناسعده، 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 خون و رنگ سفید یا سیاه موجب امتیاز

او نمی‌شود و این امور 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 بتی بر پای کرد

ب ۷۶۹

یهود خدا پرستانند و هرگز بت 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، جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۳۰ ص ۷۴-۷۲.

چون سزای این بتِ نفس او نداد	از بتِ نفسش بتی دیگر بزاد
مادرِ بتها بتِ نفسِ شماس	زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست
آهن و سنگست نفس و بت شرار	آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ و آهن ز آب کی ساکن شود	آدمی با این دو کی 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 بغل 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 تعشق 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 گذراند و پرستش آنرا می نماید. با نظر دقیق خدا پرستی عامه مردم نیز خود پرستی است بدان سبب که خدا 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، بشر خدایان را بتصور جلب منفعت و دفع ضرر پرستیده

و خدایان متعدّد 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 بتگر نیز هست و مادر همهٔ بتهاست که ما آنها را می‌پرستیم و اوست که هر آن، چیزی را در چشم ما می‌آراید و پرستش آن وا می‌دارد و از اینرو مولانا می‌فرماید که چون پادشاه جهود نفس را نکشته و بسزای خود نرسانیده بود از بت نفس که معبود راستین وی بود بت دیگر پدید آمد و سپس نفس را بسنگ و آهن که در گذشته وسیلهٔ آتش افروختن بوده و بتان شهوات و آرزو را بجرقه و شرار آتش تشبیه کرده است تا ما متوجه شویم که مادهٔ فساد اصلی نفس و خود خواهی است و در صدد علاج و چاره برآیم، این مضمون را مولانا بصورت دیگر در دفتر دوم مطرح فرموده است. مثنوی، ج ۲، ب ۷۷۶ ببعد. با احتمال قوی این ابیات تفسیر و توضیح این آیهٔ شریفه است:

اَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْاِلَهَهُ هَوَاهُ . (الفرقان، آیه ۴۳).

بت سیاه‌آبه است در کوزه نهران	نفس مر آب سیه را چشمه دان
آن بت منحوت چون سیل سیاه	نفس بتگر چشمه بر شاه راه
صد سبورا بشکندیک پاره سنگ	و آب چشمه می زهاند 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 آیهٔ شریفه: اَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ. (الصافات، آیه ۹۵).
زهانیدن: 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 بتنهایی تا آنگاه که نفس بتگر بر کار است

چندان سود بخش نیست بجهت آنکه می توان دل بستگی را از مطلوب خاصی برید چنانکه آرزوهای آدمی باختلاف احوال صورت خود را عوض می کند ولی تا نفس رام نشود اصل و ریشه تعلق پایدار است و مطلوبی دیگر می تراشد ، تعبیر « منحوت » بمناسبت آنست که این بتها را انسان خود می تراشد و می سازد و بدین جهت خدایان و بتهای او در احوال مختلف و مراحل عمر بصورت های گوناگون جلوه گر می شوند و نقش ثابتی ندارند .

صورتِ نفس از بجویی ای پسر قصه 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 طبقه جهنم و یا هفت قسمت از مرکز آن تفسیر کرده و نام آنها را آورده اند و بعضی آنرا عبارت از هفت خلق زشت و پست (حرص ، شره ، حقد ، حسد ، غضب ، شهوت ، کبر) دانسته اند و بعضی آنرا به حواس پنجگانه ، ظاهر و وهم و خیال تاویل نموده اند و سلطانعلی شاه گنابادی آنها را عبارت می داند از : هیولای اولی ، امتداد جسمانی (جسم تعلیمی) طبع عنصری ، ماده جمادی ، ماده نباتی ، ماده حیوانی ، ماده انسانی ، که طبقات هفت گانه زمین اند . و بحر العلوم در شرح خود بر مثنوی می گوید که هفت اعضای انسانی است بدینگونه : دهان ، آلت تناسل ، دست ، پای ، چشم ، گوش ، قلب صنوبری . جمع : تفسیر ابوالفتوح . طبع ایران . ج ۳ . ص ۲۴۱ . 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 متابعت انبیا و اولیا وجود ندارد، این نکته را در ابیات بعد توضیح می‌فرماید.

دست را اندر آحد و احمد بزن ای برادر واره از بوجهل تن

ب ۷۸۲

ابوجهل : عمرو بن هشام بن المغیره المخزومی است از دشمنان و منکران سرسخت 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 سخت 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 المَحَبَّر، 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 خوفم بود افتادن ز تو
چون بزادم رستم از زندان تنگ در جهانی خوش هوای خوب رنگ

من جهان را چون رحیم دیدم کنون چون درین آتش بدیدم این سکون

اندرین آتش بدیدم عالمی ذره ذره اندرو عیسی دمی

ب ۷۹۴ - ۷۹۱

عیسی دم : صفت ترکیبی است یعنی از حیث تأثیر نفس مانند عیسی .
زیرا او بتأثیر نفَس ، 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 بر رحم 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 بسیاری از مردم در وجود آن شکاک دارند
ولی در واقع موجود است و جهان حس ظهور آن عالم است و مانند بقا
جهان می گیرد پس بظاهر معدوم و در حقیقت موجود است . جهان حس در
آن جهت که بحواس ظاهر ادراک می گردد موجود می نماید و 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 در حقیقت 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

مُسَلَّمَان : 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 وَصَّيْنَا 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 مَوَكَّل بی کشیش از عشق دوست ز آنک شیرین کردن هر تلخ از وست

ب ۸۰۵

مَوَكَّل : گماشته دیوان ، مأمور اجرای حکم دیوانی .
کشیش : اسم مصدر است از کشیدن بمعنی عام و متداول آن نه بمعنی عرفانی و جذب درونی . عشق مشکلات را آسان و تلخها را شیرینی 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 بر این امر قادر است .

تا چنان شد کان عوانان خلق را منع می کردند کاتش در میا

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 : شِکَال ، مخفف اشکال و عربی مخفف اعرابی و سپس آنرا بر عوانان و نیز اَعْوَنِه جمع بسته اند ، برای تفصیل بیشتر ، جمع : معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۲۰ .

آن دهان کز کرد و از تَسْخُرُ بخواند مر محمد را دهانش کز بماند

ب ۸۱۲

تَسْخُرُ : مخفف تَسْخُرُ است (بتشدید را) که در عربی معنی استهزا و مسخره کردن می دهد . مطابق روایت غزالی که ما درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰) نقل کرده ایم این پلیدك حکم بن ابی العاص بن اُمیّه عموی عثمان بن عفّان خلیفه سوم و پدر مروان خلیفه اموی بود ، بلاذری این قصه را مفصل تر آورده است بدینگونه : اِنَّ الْحَاكِمَ بْنَ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمِيَّةَ عَمِّ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانِ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمِيَّةَ كَانَ جَارَ الرَّسُولِ اِلٰهِ (ص) فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَ كَانَ اَشَدَّ جِرَانِهٖ اِذْ كَانَ لَهُ فِي الْاِسْلَامِ وَ كَانَ مَغْمُوصًا عَلَيْهِ فِي دِينِهٖ فَكَانَ يَمُرُّ خَائِفًا رَسُوْلَ اللّٰهِ فَيَغْمِزُ بِهٖ وَيَحْكِيهٖ وَيَخْلِجُ بِاَنْفِهٖ وَ فَمِهٖ وَ اِذْ حَسِيَ اَنَّهٗ خَلْفَهٗ فَاَشَارَ بِاَصَابِعِهٖ فَبَقِيَ عَلٰى تَخْلِيْجِهٖ وَ اَصَابَتُهٗ خَبَاثَةً .

انساب الاشراف . طبع قدس . ج ۵ . ب ۲۷ .

باز آمد کای محمد عفو کن ای ترا اللطاف و علم من لدن

ب ۸۱۳

عِلْمٍ مِّنْ لَّدُنْ : علم لدنی : عامی است که از طریق کشف و الهام حاصل شود . مقابل : علم مکتسب (علم کسبی و آن علمی است که بوسیله ترتیب مقدمات فکری و یا از طریق حواس بدست آید .) و این تعبیر در تفسیر است از آیه شریفه : وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا . (التکوین : آیه ۶۵)

جع : تفسیر امام فخر رازی . طبع آستانه . ج ۵ . ص ۱۳۱ .

چون خدا خواهد که پرده کس درد میلش اندر طعنه پاکان برد

ب ۸۱۵

عیب جوئی و طعنه زدن حاکی است از کیفیت تشخیص انسان نسبت

بامری یا شخصی که او را ناپسند می‌دارد و بنا بر این کسی که بر مردم پاك و مردان خدا طعنه می‌زند پرده از روی باطن خود برمی‌گیرد و بد نیتی و سوء تشخیص خود را آشکار می‌سازد و بدنام و رسوا می‌شود نظیر آن : مثنوی ، ج ۵ ، ب ۹ بعد .

ور خدا خواهد که پوشد عیب کس کم زند در عیب معیوبان نفس

ب ۸۱۶

عیب جوئی صفتی است که آدمی را مبعوض و دشمن روی می‌سازد و مردم را بدشمنی برمی‌انگیزد زیرا هر کسی احتمال می‌دهد که مرد عیب جوئی معایب و نقائص او را نیز روزی بر زبان آرد و از اینرو عیب جوئی 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 عیب جوئی خود صفتی نکوهیده و ناپسند است که بالطبع در اظهار عیب دیگران بظهور می‌رسد .

چون خدا خواهد که مان یاری کند میل ما را جانب زاری کند

ب ۸۱۷

زاری و تضرع از دیدن نقص و فقدان کمال منبعث می‌گردد و در واقع حسّ احتیاج است که سبب تضرع می‌شود و غریزه خویشتن 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 بنا بر این می‌توان گفت که دیدن نقص خود و زاری کردن بدرگاه خدا اعانتی است که حق تعالی نسبت ببندگان خود می‌کند .

ای خُنک چشمی که آن گریان اوست وی همایون دل که آن بریان اوست

ب ۸۱۸

خُنک : خوش ، در مورد چشم معنی شادی و سرور نیز می‌دهد مانند :

اَقْرَبَ اللّٰهُ عَيْنِيْ بِكَ وَ قَرَّتْ عَيْنِيْ وَ قُرَّةُ الْعَيْنِ (بمعنی فرزند) در زبان عربی بمناسبت آنکه عامّه 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 نتیجهٔ محبت و عشق است که آن بعقیدهٔ مولانا محرک اصلی عالم وجود و مکمل نفس سالک است .

آخر هر گریه آخر خنده‌ایست مرد آخرین مبارک بنده‌ایست

ب ۸۱۹

چون گریه و زاری از رؤیت نقص برمی‌خیزد که آن آدمی را بطاب کمال می‌کشاند بنابراین عاقبت آن، مسرت و شادمانی است که از حصول مُراد بدست می‌آید علاوه بر آنکه احوال و شؤون حیات هیچیک پایدار نیست و خوشی و سختی متعاقب یکدیگر در می‌رسد و پایان رنج بناچار راحت است و این مطلبی است که مولانا باز هم بدان اشاره می‌کند (مثنوی ج ۳ . ب ۲۷۶۲ بیعد) .

مصراع دوم اشاره است بفایده و ثمرهٔ عاقبت بینی در هر امری که نتیجهٔ آن فریب ناخوردن و زیان نادیدن است زیرا نظر داشتن بر عاقبت و پایان کار اثر و زادهٔ عقل سلیم و غالب ناشدن هوی و شهوت است و هر که بتجدد عقول 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 جانت برروید خضر

ب ۸۲۱

دولاب : چرخ‌ی است که بر روی چاه می‌گذارند و آب بوسیلهٔ آن چاه برمی‌کشند و آن دو نوع است : یکی آنکه از سر چاه حفره‌ای در آن در خاک

می کنند که بتدریج بعمق می گراید و سرازیر می شود و دلوی بزرگ بر چرخ می بندند با ریسمانی بلند که یک سر آن در دلو بسته است و سر دیگر آن بر گردن گاوی استوار است و چون گاو از سرازیری ببالا 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 بهم 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 که در استوانه دیگر است که آنرا بنحو عمودی نصب می کنند قرار دارد و بر عمود این چرخ چوبی است که بصورت افقی نصب می شود و سر آن را 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 سربالا کشیده می شود و وقتی ببالای چرخ رسید آب در حوضی خرد که زیر چرخ است می ریزد و از آنجا در اصطرخ جاری می گردد . دولا بخواه بشکل نخستین و خواه بصورت دومین بهنگام حرکت آوازی دارد که از چرخ بر می خیزد و پیرامون آن همیشه تر است و از اینرو مولانا آنرا نالان و چشم تر گفته است .

صَحْنُ : فضای درون خانه ، ساحت درون منزل .

خُضْرُ : 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 اللَّهُ مَنِ عِبَادِهِ الرَّحْمَاءَ. اِرْحَمْ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكَ 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.

طبع من دیگر نگشت و عنصرم تبغ حقم هم بدستوری بره
بر در خرگه سگان ترکمان چاپلوسی کرده پیش میهمان
ور بخرگه بگذرد بیگانه رو حمله بیند از سگان شیرانه او
من ز سگ کم نیستم در بندگی کم ز ترکی نیست حق در زندگی

ب ۸۳۳ - ۸۳۰

بیگانه رو: کسی که بحسب ظاهر بیگانه در نظر آید، نهاده.
مطابق نظر اشعریان و صوفیان جمیع ممکنات بدون واسطه مستند حق 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 بسگک تر کمان برای آنست که سگک 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.

آتشِ طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امرِ ملیکِ دین کند
آتشِ طبعت اگر شادی دهد	اندرو شادی ملیکِ دین نهد
چونکک غم بینی تو استغفار کن	غم بامرِ خالق آمد کار کن
چون بخواهد عینِ غم شادی شود	عینِ بندِ پای آزادی شود
باد و خالک و آب و آتش بنده‌اند	با من و تو مُرده با حق زنده‌اند

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 و جوب نتیجه ثابت ندارد و بنا بر این، 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 معیّت حق را اثرهاست و اگر جسم بمعیّت و همراهی روح بزندگی متصف می گردد هیچ عیب نیست که سایر اجسام از تأثیر معیّت 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 بر هم مزن	کین دو می زاینده همچون مرد و زن
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک	تو بیالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش	بی سبب سی شد سبب هرگز خویش

ب ۱۵۳ - ۱۵۰

گفتیم که بعقیده اشعریان احراق آتش بفعل و زاده حق است. اکنون بحسب مثال سنگ و چخماق را که وسیله ظهور آتش است در این مبحث و می گوید که آن نیز اگرچه در مرتبه سببیت مقدم بر آتش است و در مرتبه واسطه ظهور فعل و قدرت خداست بدان جهت که سبب و چخماق هم در این ممکنات اند و ممکنات بخود مصادر قدرت و فعل نیستند زیرا ممکنات در مرتبه همراه فقر و فقده است و این سببیت را خدا در ممکنات هم داده است چنانکه سنگ و چخماق بچشم ظاهر بین، آتش را پدید می آرد ولی ایجادستی هست که

آن دو را برهم می‌زند و آن دست ، جزو بدن انسانی است که ارادهٔ نفسانی محرک اوست پس سلسلهٔ اسباب و علل که بظاهر و بحسب عادت ، منشأ آثار محسوب می‌شوند بخود کاری نمی‌کنند و اگر ارادهٔ 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	و آن سببها زین سببها برترند
این سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی بر و عاطل کند
این سبب را محروم آمد عقلها	و آن سبب را محروم 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 سلسلهٔ 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 بی کار می‌کنند چنانکه از تأثیر باز می‌مانند .

این سبب چه بود بتازی گورسن	اندرین چه این رسن آمد بفسن
گردش چرخه رسن را علتست	چرخه گردان را ندیدن زلتست

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 .
زَلَّت : 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 سببها در جهان هان وهان زین چرخ سرگردان مدان
تا نمائی صفر و سرگردان چو چرخ تا نسوزی تو زبی مغزی چو مَرخ

ب ۸۴۹ . ۸۵۰

صِفْر : تهی و خالی .

مَرخ : درختی است وحشی و بیابانی که آنرا بپارسی « 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 بشکال مسواک می بریده اند و سربیکی ر تیز 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 « زنده » و دومین « کشته » نام داشته است . مرخ را بر چوب تر و بقوی بر ماده نیز اطلاق کرده اند . مقابل آن « عَفار » است .

ز آن بر فروز امشب کاندر حصار باشد

او را حصار میرا مَرخ و عَفار باشد

منوچهری . دیوان . ص ۲۰

جع: تفسیر کشاف: طبع مصر، ج ۲، ص ۲۵۸، تاج العروس، مقدمه -
الادب در ذیل: مرخ .

منجمین و صابنه 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 فلاک خود سرگردان و مسخر امر خداست. برای تفصیل بیشتر، جع: شرح مواقف طبع آستانه، ج ۳، ص ۵۱ - ۵۰.

باد آتش می خورد از امرِ حق هر دوسر مست آمدند از خمِ مرِ حق
آبِ حِلْم و آتشِ خشمِ ای پسر هم ز حق بینی چو بگشایی بصر

ب ۸۵۱، ۸۵۲

باد آتش را خاموش می کند و فرو می نشاند و هستی آنرا برهم 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 حلم 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 با ایجاد حق تعالی است.

گر نبودی واقف از حق جانِ باد فرق کی کردی میانِ قومِ عاد

ب ۸۵۳

فرق کردن: تمیز دادن، فرق گذاشتن.

عاد: نام قبیله ای است از عرب که منقرض شدند و نسل آنها برجای

نماند و از « عرب بائده » شمرده می‌شوند و هود پیغمبر را خدا بسوی آنها فرستاد، این قبیله در روایات اسلامی بقوت و بزرگی جثه شهرت یافته‌اند .

هود گیرد مؤمنان خطی کشید نرم می‌شد باد کانجا 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 می‌توانید در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی . انتشارات دانشگاه طهران . ص ۱۰ ملاحظه فرمایید .

همچنین شیبانِ راعی می‌کشید گیرد برگردِ رمه خطی پدید
چون بجمعه می‌شد او وقتِ نماز تا نیارد گرگ آنجا تَرکِ 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 . . .
مناسبت « راعی » می‌نامند با محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴ هـ) معاصر بود و شافعی در احوال قلوب باد و مراجعه می‌کرد . پیش از بدو انوم نشست . شرح حال او را می‌توانید در حلیة الاولیاء طبع مصر . ج ۸ . ص ۳۱۷ و صفاة 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 مأخذ این حکایت که مولانا نقل کرده است ، جمع : مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱ .

همچنین بادِ آجَل با عارفان نرم و خوش همچون نسیمِ یوسفان

ب ۸۶۰

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 فرومردن حرارت غریزی و رطوبت طبیعی روی دهد .

آجَلِ اختِرامی : مرگ باسباب اتفافی 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 حیز

حدیقه سنائی

ظاهراً اشاره است به احادیثی که در شیرینی و خوشی مرگ بر مؤمنان وارد است از قبیل : *الْمَوْتُ رَيْحَانَةُ الْمُؤْمِنِ ، الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجَبِينِ* . 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 چو نش گزد

ز آتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده تا قعر زمین

ب ۸۶۱ ، ۸۶۲

دندان زدن : گزیدن بدن دان .

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 (الانبياء آیه ۶۹) آتش نمرود، ابراهیم را بهیچ روی زیان نداشت آنگاه برین قیاس می‌گویند 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 شهبوانی تأمل و تفکر کند متوجه می‌گردد که آنها این اندازه ارزش ندارند که عمر و حیثیت و شخصیت خود را در گرو آنها نهد و بیخورد و از در طلب آنها بکوشد و زیانهای بسیار را تحمل کند تا بلذتی زودگذر و ناپایدار دست یابد.

موج دریا چون بامر حق بتاخت
اهل موسی را ز قبطنی وا شناخت

ب ۸۶۳

استدلال دیگر است بر تأثیر فعل و اراده حق در عنصر آب بر شهوت
قرآن کریم (یونس . آیه ۹۰) موسی و بنی اسرائیل از دریا گذشتند و در
مصر و مصریان در همان دریا غرق شدند و آب دریا دو خاصیت جداگانه است
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 باستناد 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 بخار آب و گل مرغ جنت شد زنفخ صدق دل

ب ۸۶۶

تسبیح : سبحان الله گفتن ، خدا را بصفه پاک و تنزیه یاد کردن . مبتنی است بر حدیث ذیل که آنرا از موضوعات شمرده اند : مَنْ 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 جسمِ 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 تَرانی شنید و چون خداوند بر کوه جلوه گر شد کوه پاره پاره درهم ریخت و موسی از هیبت آن حالت بیهوش افتاد (الاعراف . آیه ۱۴۳) بنابراین مقصود از « نور موسی » انوار الهی است که بواسطه موسی بر کوه تافت 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 آنکه برای آنکه ما از صوفی شدن کوه و وجد و حالت وی تعجب نکنیم ، آنکه که سنگ و خاک در مقابل قدرت و فعل حق یکسانند و موسی را در حالت وجد و اصلش از خاک بود زیرا آفرینش آدم و آدمیان بموجب روایات دینی بر اصل 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 شاهی است بر تأثیر قدرت الهی و اینکه فعل او محتاج به اسباب نیست و نسبت او بموجودات تفاوتی ندارد و به وسائط نیازمند نیست

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 .

آنک بودست اُمّه آلهاویه هاویه آمد مرورا زاویه
مادر فرزند جویان ویست اصلها مرفرعاها را در پیست

ب ۸۷۷ ، ۸۷۸

اشاره است به آیه شریفه : *وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ، فَأُمّه هَاوِيّةٌ ، وَمَا أَدْرِيكَ مَا هِيّةٌ ، نَارٌ حَامِيّةٌ .* (القارعة ، آیه ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱) که بنا بر قول مشهور « هاویه » آتشی است ستر و ژرف و یا یکی 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 شرّ 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

نشف: 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 نفَس جانهای ما را همچنان اندک اندک دزدد از حبس جنان
تا الیه یصعد اطياب الکلم صاعداً منا الی حیث نزل

۸۸۱ - ۸۸۲

بیت دوم اشاره است به آیه شریفه: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (الفاطر، آیه ۱۰) که مفسرین آنرا بیه لایله الا الله و سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و نیز کلمه شهادتین و هر سخنی که برای خدا گویند و ذکر خدا و مفسرین شیعه

به ولایت اهل البیت و صوفیان به سخنی که مجرد برای خدا گویند و سالک را در آن نصیبی نباشد و یا سخنی که مقرون باشد بفناء عبد تفسیر کرده اند و مقصود مولانا جان پاك و روح مرد کامل است بقرینه 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 می کند و باصل خود باز می برد و زنفَس نیز هوایی است که از ریئتین خارج می شود و هر نفس که بر می آید، گامی است که آدمی بسوی مرگ بر می دارد 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 می یابد و بسوی معدن و اصل خود و یا بحق تعالی بازمی گردد و چون درجات قرب متفاوت است و هر جانی بنسبت کمال خود بحق صعود می کند مولانا این صعود را منوط بعلم حق می کند .

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 بِالْمُنْتَقَى	مُتَحَفًّا 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 فَلَا زِلْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا

ب ۸۸۶ - ۸۸۳

مُنْتَقَى : مصدر بمعنى انتقا وگزینش، کلمات گزیده و پاك (اسم مفعول).

مُتَحَفَّ : به تحفه داده (اسم مفعول) .

دارالبقا ، دار بقا : سرای جاوید ، عالم آخرت ، جهان غیب .

مقصود آنست که نفَس پاك و کلمات نیکو و یا نیت خوب و جان پاك که بصورت نفَس و یا الفاظ ظاهر می شود به انتخاب و اختیار خدا و یا بسبب کلمات نیک مانند تحفه بعالم بالا صعود می کنند و دوچندان از رحمت خدا و مواهب کمال جزا می یابند و باز بدین کلمات و اداء سخنان نیک و یا بوجود حسنی بازمی گردند تا بسبب عبادت ، کمال مجدّد کسب کنند و عروج کلمات و نزول رحمت و یا عروج و نزول جان پاك بحق و بسوی عالم حسنّ امریست دائم که از هم نمی گسلد زیرا هر یک از مراتب قرب و سیله ای است که سالک بدرجه بالاتر صعود کند و فیض رحمت نیز متواتر است و سالک را مرتباً و دائماً برای صعود بیشتر آماده می سازد .

پارسی گویم یعنی این کشیش ز آن طرف آید که آمد آن چشیش
چشم هر قومی بسوی مانده است کان طرف یک روز ذوقی را بده است

ب ۸۸۷ . ۸۸۸

چشیش : اسم مصدر است از چشیدن . ذوق ، عمل چاشنی کردن خوردنی و آشامیدنی .

که دوم عالم از روش چشش است چو برفی ولایت کشش است
سنایی ، سیرت

انسان و هر موجود زنده بدانچه ملایم طبع و دلخواه است و بنسبت ملایمت و دلخواهی بدان و تامل می بردند و ملایمت و دلخواه و ملایم طبع او نباشد هر یک و درین حالت و درین مقام ملایمت از آن نفرت می گیرد چنانکه هر طایفه که معنی است و بسوی بنوعی از معرفت باشد این ملایمت را مولانا ذوق و یا چشش می نامد چشش حسّ ملایمت خود از جنس بهره یافتن و چاشنی کردن چیزی است بدان مسابقت که پس از چشیدن غذا و احساس مطلوبیت ، انسان بخوردن رغبت می آورد و

بنابراین میل و گرایش انسان ، فرع احساس تناسب و ملائمت است و کشش و جذب از چشش و ذوق می‌خیزد چنانکه آدمی از چیزی که لذت برده و یا محلی که در آن بکام خود رسیده باشد غالباً یاد 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 :

زیرا طلب از مذاق خیزد

یار آن طلبد که ذوق یابد

دیوان ، ب ۷۳۱۸

ذوق جزو از کُلّ خود باشد بین

ذوق جنس از جنسِ خود باشد یقین

چون بدو پیوست جنس او شود

یا مگر آن قابل جنسی بود

گشت جنس ما و اندر ما فرود

همچو آب و نان که جنس ما نبود

ز اعتبارِ آخر آن را جنس دان

نقش جنسیت ندارد آب و نان

ب ۸۹۲ - ۸۸۹

مناط و سبب جذب را بر چهار گونه قسمت می‌کند : یکی جذب جنس

بجنس خود مانند انسانی بانسان دیگر و کبوتری فی‌المثل با کبوتر دیگر . دوم :

جذب جزو بکُلّ خود مانند اجزاء ارضی بسوی کره خاکی و نفوس جزئیّه

بنفس کُلّی . سوم : جنسیت بالقوه 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
آن مگر مانند باشد جنس را
آنک مانندست باشد عاریت
عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر
چونک جنس خود نیابد شد نفیر
تشنه را گر ذوق آید از سراب
چون رسد در وی گریزد جوید آب

ب ۱۹۶ - ۱۹۳

توضیح قسم چهارم و در حقیقت جواب این اشکال است که در 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 ندارند و ما فریفته ظاهر می شویم مانند مرغی که بصافیر صیاد فریب می خورد. آن چیست که آهنگ جنس او را تقلید می کند و یا تشنه ای که از دور سر بی بر می آید مانند آب موج می زند و می درخشد و بر آید آنکه آب است پس ما هم در این مرغ چون در دام صیاد افتد آن کشش بفراتر بران می شود و تشنه جنسیت را شناخت آن را رها می کند و آب را از جای دیگر می طلبد و نتیجه آنست که پندار جنسیت و جذب کاذب دو مانع در خلاف جهت از سر بی بر می آید است. نیز، جمع: مشوی، ج ۴، ب ۱۳۲۱، جمع.

مُفْلِسَانِ هَمْ خَوْش شَوْنَد از زَرِ قَلْب
لیک آن رسوا شود در دار محروم
تا زرانندودیت از ره نفکند
تا خیال کس ترا حیدر نمکند

دارِ ضَرَب : ضَرَبِ خَانه

تا: ادات تحذیر است و می توان آن را در این جمله حذف کرد.

بهوش باش تا.

زر اندود: سگته مس با روکش آهن. سگته: مس. هر چه طلا و نقره

بپایان رسید شرح جزو اول از مشوی بخامنه این بنده شعری است که در

فروزانفر عفاالله عن آثامه روز دوشنبه پانزدهم خردادماه هزار و سیصد و چهل و شش هجری شمسی مطابق بیست و ششم ماه صفر هزار و سیصد و هشتاد و هفت هجری قمری در منزل شخصی واقع در خیابان بهار از محلات شمال شرقی طهران والحمدلله علی ذلک .

تمام شد چاپ جزو اول از شرح مثنوی در چاپخانه دانشگاه طهران روز هشتم آبان ۱۳۴۶ هجری شمسی مطابق ۲۵ رجب ۱۳۸۷ هجری قمری .

جدول خطا و صواب

صواب	خطا	سطر	صفحہ
نقشی کنی	نقشی کن	۴	۱۳
عقل	عفل	۱۷	»
مجدوب	مجدوت	۲	۲۰
نتیجہ	نتیچہ	۵:۱۰	۷۶:۲۲
از نظر	از نظو	۷	۳۸
حمل	حمل	۱۷	۴۰
بیک ناگاہ	بیک نگاہ	۸	۴۳
نمی	ثمی	۱۶	۵۰
خوش	خرش	۳	۶۱
بکتانخانہ	بکتانخانہ	۱۱	۷۳
آتش	آتش	۱۴	»
می کشیداش	می کشیداش	۶	۷۸
احادیث	احادیث	۱۲	۹۳
رحمتہا	رحمتہا	۱	۱۰۴
جنین	جنین	۸	۱۱۴
بصرہ مورج	بصرہ مورج	»	۱۱۵
شخص	شخص	۱۲	۱۲۴
ابن عربی	ابن عربی	۳	۱۴۴
یاران	یاران	۱۲	۱۶۱

صواب	خطا	سطر	صفحہ
حاصل	حاصلی	۲	۱۸۱
چون	چرن	۸	۱۹۱
پیغمبران	پیغبران	۱۸	۲۳۰
حق	خق	۱۱	۲۳۱
«الظّاهر»	«الظّاهر» است	۱۴	۲۵۵
خوانندہ	خوانند	۱۱	۲۹۶
وَالَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	وَالَا إِلَهَ	۲۲	۳۳۱

