

کتابخانه و پیام‌سی چینی

مهدي سردرشته‌داری



انتشارات
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران
تهران ۱۳۸۲

طریق صوفیانه عشق

ترجمه این کتاب را به دوستان
گروه همکلاسان کهن پیشکش می‌کنم
مهدی سررشته داری



انتشارات مهراندیش

طریق صوفیانه عشق



ویلیام سی. چیتیک
مهدی سررشته داری



انتشارات مهراندیش

تهران، ۱۳۸۳

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی ایران

چیتیک، ویلیام سی. / William C. Chitick

طریق صوفیانه عشق / مترجم: مهدی سررشته داری

تهران - مهراندیش، ۱۳۸۳

ص ۳۸۰

ISBN: 964-6799-14-0

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار)
کتابنامه به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. مولوی، جلال الدین محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. -- نقد و تفسیر.

۲. مولوی، جلال الدین محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.

۳. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.

الف. سررشته داری، مهدی ۱۳۲۷ - مترجم.

ب. عنوان.

صفحه عنوان به انگلیسی:

The Sufi Path of Love:

The Spiritual Teachings of Rumi

۸۱/۳۱

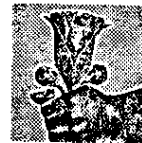
چ/ن ۸۴۹م

۳۵۲۹-۸۲م

ط ۹/ج ۵/۳۰۵ PR15

۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران



انتشارات مهراندیش

تهران، خیابان لبافی‌نژاد، تقاطع خیابان منیری جاوید (اردیبهشت) شماره ۲۰۱

تلفن: ۶۴۱۱۱۷۴

فکس: ۶۴۹۷۴۲۰

صندوق پستی: ۶۸۵۵-۱۵۸۷۵

E-mail: mehrandish@gmail.com

طریق صوفیانه عشق

ویلیام سی. چیتیک، مهدی سررشته داری

چاپ اول. تهران. ۱۳۸۳. حروفچینی هما. چاپ نظر. تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۴۲۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۶۷۹۹-۱۴-۰

کلیه حقوق این اثر متعلق به انتشارات مهراندیش است.

فهرست

۹	□ مقدمه
۱۳	آثار مولانا
۱۷	تعالیم مولانا
۱۹	سه بُعد تصوف
۲۲	طرح کتاب حاضر
۲۵	بخش اول: نظریه
۲۷	الف. دیدن چیزها آنچنان که هستند
۳۶	ب. روح، دل و عقل
۵۳	ج. خدا و جهان
۷۲	د. انسان
۱۲۳	بخش دوم: عمل
۱۲۵	الف. شک آوران و منکران
۱۳۳	ب. پیامبران و اولیاء
۱۶۱	ج. مقررات طریقت

بخش سوم: وصول به حق

۱۸۵

۱۸۷

۲۱۱

۲۵۲

۲۶۹

۲۹۱

۳۰۴

۳۱۰

۳۳۸

۳۶۲

۳۷۸

الف. نفی خود

ب. عشق

ج. هجران و وصال

د. خیال و اندیشه

ه. شعر و خیالبندی

و. باغ بهار

ز. معشوق دلربا

ح. شُرب و طرب

ط. جان جانان

□ نمایه

مقدمه

جلال‌الدین رومی در سال ۶۰۴ هجری قمری (۱۲۰۷ میلادی) در شهر بلخ واقع در افغانستان امروزی به این جهان آمد.^۱ پدرش بهاء ولد، واعظ و قاضی و صوفی مشهوری بود و نسب معنویش را به احمد غزالی، برادر محمد غزالی، می‌رسانید که از صوفیان معروف، و شیخ صوفیان مشهوری چون عین‌القضات همدانی به شمار می‌رفت. بهاء ولد، به عنوان قاضی و صوفی، هم در علوم ظاهری (شریعت) مرجعیت داشت و هم در علوم باطنی (طریقت)، و از این رو هم مسلمانان عادی را در انجام وظایف دینی‌شان هدایت می‌کرد و هم گروهی برگزیده از مریدان را در راه تزکیه نفس و دستیابی به کمال معنوی راه می‌نمود.

بهاء ولد نویسنده کتاب معاریف است که چکیده‌ای است نسبتاً طولانی از تعلیمات روحانی و مولانا کاملاً با آن آشنایی داشت و می‌توان تأثیر سبک و محتوای این اثر را بر مولانا بلافاصله دریافت. بهاء ولد در کتاب معاریف ایمان محکم خود را به وحی اسلامی بیان کرده و در مقابل شریعت‌گرایی کورکورانه بسیاری از معاصرانش به طور همه‌جانبه‌ای از تعالیم روحانی و باطنی اسلام دفاع می‌کند. او در بسیاری از موارد در مقابل سیاست‌ها و عقاید کسانی چون محمد خوارزمشاه، حاکم وقت، که گاهی هم در مجالس درس او حاضر می‌شد رأیت روشن‌بینی را برمی‌افراخت. او هم‌چنین در مقابل فخرالدین رازی که یزدان‌شناس و نویسنده چندین اثر کلاسیک اندیشه اسلامی بود و در بلخ می‌زیست دست به روشنگری می‌زد.

۱. آنه ماری شیمبل در کتاب شکوه شمس (ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۷۵)، بررسی‌هایی درباره زندگی، آثار و اهمیت مولانا به دست داده است. وجود این کتاب ممتاز که بخصوص از لحاظ پرداختن به ابعاد ادبی و شعری آثار مولانا بسیار غنی و قوی است مرا از ارائه پیشینه و پس‌زمینه در این مورد بی‌نیاز کرده است.

در حدود سال ۶۱۹ قمری / ۱۲۱۹ میلادی مغولان به بلخ نزدیک تر می شدند. بهاء ولد همراه با خانواده و بسیاری از پیروانش، با علم به اینکه دیگر هرگز به بلخ باز نخواهد گشت، این شهر را به قصد زیارت کعبه ترک گفت. گفته اند که در راه مکه در نیشابور توقف کرد و با عطار پیر، استاد مسلم شعر عرفانی، دیدار کرد. عطار نسخه ای از اسرارنامه اش را به او اهدا کرد و گفت: «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند.»

بهاء ولد پس از گزاردن حج قصد آسیای صغیر کرد. در قونیه پادشاه سلجوقی علاءالدین کیقباد و وزیر دانشمندش معینالدین پروانه، که بعداً به یکی از پرنفوذترین مریدان مولانا تبدیل شد، به گرمی از او استقبال کردند. بهاء ولد در میان مدرسین قونیه مقام بلندی یافت و به او سلطان العلماء لقب دادند.

مولانا، به سنت پیشینیان خود، در سنین کودکی به آموزش علوم ظاهری پرداخت که در آن زمان عبارت بود از صرف و نحو، علم عروض، فقه و اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ، علوم جزییات دینی، الهیات، منطق، فلسفه، ریاضیات و نجوم. مولانا در زمان مرگ پدرش به سال ۶۲۸/۱۲۳۱ استاد مسلم این علوم به شمار می رفت و نام او را می توان در منابع قدیمی در فهرست اسامی فقهای حنفی یافت. با توجه به دانش وسیع او تعجب آور نیست که در سن ۲۴ سالگی، پس از مرگ پدر، وظایف او را در مقام واعظ و قاضی بر عهده گرفت. مولانا در زمان جانشینی پدر، می بایست به خوبی با روش های معنوی و علوم باطنی تصوف آشنا بوده باشد زیرا از آنجا که به دست پیر صوفی برجسته ای بزرگ شده بود، حتی اگر هم اراده می کرد به سختی می توانست از صوفیگری برکنار بماند. با وجود این اکثر منابع تأکید دارند که آموزش رسمی او در تصوف هنگامی آغاز شد که برهان الدین ترمذی، یکی از پیروان بلند پایه پدرش، در سال ۶۲۹/۱۲۳۲ به قونیه آمد. تا زمان مرگ ترمذی به سال ۶۳۸/۱۲۴۰ مولانا تحت هدایت او راه طریقت می پیمود.

پس از مرگ ترمذی مولانا به وعظ و هدایت مردم قونیه پرداخت. او یکی از قضات مورد احترام قونیه بود و در عین حال به سلوک معنوی خود ادامه می داد. همان طور که سید حسین نصر اشاره کرده است، در این زمان مولانا خود یک پیر صوفی کامل بود^۱ و به عبارت دیگر مراحل طریقت را پشت سر گذارده و به دیدار بینی نائل آمده بود و در اشعار خود نیز

۱. سید حسین نصر: جلال الدین رومی، حکیم و شاعر برجسته ایرانی (تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۹۷۴)، ص ۲۳.

مدام از آن سخن می‌گفت. ولی علیرغم این دستاوردهای روحانی، زندگی ظاهری او کوچک‌ترین تفاوتی نکرده بود. او به فعالیت‌ها و امور خاص معمول یک قاضی مورد احترام مردم می‌پرداخت. گاهی در مجالس خود اسرار روحانی را مورد بحث قرار می‌داد ولی چنان نمی‌نمود که به علت این دانش و آگاهی، با سایر قضات و فقیهان تفاوت دارد. در سال ۱۲۴۴/۶۴۲ ورود شمس تبریزی، این چهرهٔ مرموز، به قونیه مولانا را دگرگون کرد:

زاهد کشوری بدم صاحب منبری بدم کرد قضا دل مرا عاشق و کف‌زنان تو

(د ۲۲۷۸۴)

در دست همیشه مصحفم بود وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح شعرست و دوبیتی و ترانه

(د ۲۴۸۷۵-۷۶)

مرا سودای آن دلبر ز قرایی و دانایی
برون آورد تا گشتم چنین شیدا و سودایی
سر سجاده و مسجد گرفتم من به جد و جهد
شعار زهد پوشیدم پی خیرات‌افزایی
درآمد عشق در مسجد بگفت ای خواجه مرشد
بیدران بند هستی را چه در بند مصلائی؟
به پیش زخم تیغ من ملرزان دل بنه گردن
اگر خواهی سفر کردن ز دانایی به بینایی
بده تو داد اوباشی اگر رندی و قلاشی
پس پرده چه می‌باشی اگر خوبی و زیبایی

(د ۲۶۴۰۴-۸)

شمس تبریزی تأثیر قاطعی بر مولانا بر جای گذارد، به طوری که مولانا از یک قاضی هشیار، به یک ستایشگر اسرار الهی دگرگون شد. می‌توان گفت که بدون شمس، مولانایی وجود نمی‌داشت. معهذنا نباید به نقش شمس بیش از حد بها داد، زیرا مولانا به هنگام ملاقات با شمس، خود کاردانی به کمال بود. درست است که شمس او را به درک بعضی مقامات کمال، که او از آن‌ها بی‌خبر بود، هدایت کرد ولی در مجموع می‌بایست سخن سید حسین نصر را در این مورد بپذیریم:

«به نظر می‌رسد که شمس یک تأثیر روحانی خدا فرستاده بود که به یک معنا، به حالات تفکرات درونی مولانا، در شکل شعر، صورت خارجی داد و اقیانوس هستی او را به چنان حرکتی انداخت که موج‌های عظیمش تاریخ ادبیات فارسی را تغییر داد.»^۱

پس از یک دوره‌ی یکی‌دوساله که مولانا و شمس همیشه ملازم یکدیگر بودند، شمس به ناگاه قونیه را ترک گفت و مولانا دل‌افسوده برجای ماند. مولانا موفق شد که شمس را مجاب کند تا به قونیه بازگردد، اما اندکی بعد در حدود سال ۱۲۴۷/۶۴۵ شمس مجدداً ناپدید شد و دیگر بازنگشت. مطابق بعضی روایات، گروهی از مریدان مولانا که نسبت به رابطه‌ی او و شمس حسادت می‌کردند، شمس را به قتل رساندند. حقیقت امر هر چه باشد، شمس در قلب مولانا زنده ماند و در دیوان شمس مضمون غزل‌های متعددی قرار گرفت که نام او را بر خود دارند. به خصوص اشعار حاکی از فراق شمس بسیار شورانگیز است. ولی در این اشعار هم مانند سایر اشعار مولانا این نکته به فوریت آشکار می‌شود که صورت ظاهر، جز پرده‌ای بر معنای باطنی نیست. جدایی از شمس‌الدین (خورشید دین)، صورت ظاهر جدایی از معشوق الهی (خورشید خورشیدها) بود.

مولانا برخلاف اغلب شعرای صوفی (و کلاً شعرای ایرانی)، غزل‌های خود را هرگز با نام خویش به پایان نمی‌برد بلکه یا غزل را بدون تخلص تمام می‌کند و یا آن را با نام شمس و یا بعضی کسان دیگر به پایان می‌برد.^۲ در اغلب این غزل‌ها شمس تصویر معشوق الهی، خورشید الهی، است به آن صورت که در ولی کامل منعکس می‌شود. ولی به نظر می‌رسد که مولانا نام شمس را برای نشان دادن فروتنی نسبت به او و تصدیق نقش قطعی وی در دگرگونی خود، جانشین نام خویش کرده است. در ابیاتی نظیر آنچه در زیر می‌آوریم مولانا گرچه کمال شمس را می‌سراید ولی در واقع، رموز وصل خود به حق و مقام معنوی رفیعی را که با آن همراه است بیان می‌کند:

شمس تبریز خود بهانه است ماییم به حسن لطف، ماییم

(د ۱۶۵۳۳)

در این زمینه شایسته است که حکایت زیر را که در یکی از قدیمی‌ترین و معتبرترین زندگینامه‌های مولانا آمده است، نقل کنیم:

۱. نصر: جلال‌الدین رومی، ص ۲۳.

۲. مولانا تنها در غزل شماره ۱۱۹۶ دیوان شمس نام خود (جلال‌الدین) را ذکر می‌کند.

«ملک‌المدرسین مولانا شمس‌الدین ملطی رحمه‌الله علیه که از کبار یاران محرم بود و در انواع حکم مشارالیه و متفق‌علیه، روایت کرد که روزی مصحوب حضرت مولانا در باغ جنیدالزمان، معروف‌الوقت، چلبی حسام‌الدین بودیم و حضرت مولانا هر دو پای مبارک خود را در آب جوی کرده معارف می‌فرمود؛ همچنان در اثنای کلام با ثنای صفات سلطان‌الفقرا مولانا شمس‌الدین تبریزی مشغول گشته، مدح‌های بی‌نهایت فرمود و خدمت مقبول‌الاقطاب بدرالدین ولد مدرس رحمه‌الله که از اکابر کامل اصحاب بود، در آن حالت آهی بکرد و گفت زهی حیف، زهی دریغ؛ مولانا فرمود که چرا حیف و چه حیف و این حیف بر کجاست و موجب حیف چیست و حیف در میان ما چه کار دارد؟ بدرالدین شرمسار گشته سر نهاد و گفت حیفم بر آن بود که خدمت حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی را در نیافتیم و از حضور پرنور او مستفید و بهره‌مند نگشتیم و همه تأسف و تلهف بنده بدان سبب بود؛ همانا که حضرت مولانا ساعتی عظیم خاموش گشته هیچ نگفت؛ بعد از آن فرمود که اگر به خدمت مولانا شمس‌الدین تبریزی عظم‌الله ذکرة نرسیدی، به روان مقدس پدرم به کسی رسیدی که در هر تار موی او صد هزار شمس تبریزی آونگانست و در ادراک سر او حیران.»^۱

پس از ناپدید شدن شمس مولانا دیگر مجالس و عظم خود را متوقف کرد و در عوض به تعلیم کسانی که پا در راه طریقت می‌گذارند همت گماشت. و از آن زمان تا پایان عمر در سال ۶۷۲/۱۲۷۳ به سرودن شعر ادامه داد.

آثار مولانا

دو اثر اصلی مولانا یکی دیوان شمس تبریزی مشتمل بر ۴۰۰۰۰ هزار بیت و دیگری مثنوی مشتمل بر ۲۵۰۰۰ بیت است. علاوه بر این، سه مجلد دیگر مشتمل بر نامه‌ها و گفتارهای وی بر جای مانده است.

دیوان شمس حاوی ۳۲۳۰ غزل است و در مجموع ۳۵۰۰۰ بیت، ۴۴ ترجیع‌بند و ۲۰۰۰ رباعی را در بر دارد و تمام اشعار مولانا را، بجز مثنوی، شامل می‌شود. دیوان شمس مجموعه اشعاری است که طی یک دوره تقریباً سی‌ساله، از ورود شمس به قونیه تا فوت مولانا سروده شده است. و این نکته بسیار مهمی است زیرا اغلب فراموش می‌شود که بخشی از دیوان شمس طی ۱۲ تا ۱۴ سال آخر زندگی مولانا، هم‌زمان با مثنوی سروده شده است.

۱. افلاکی: مناقب‌العارفین، ویراسته حسین یازیچی، ۲ جلدی،

(Ankara, Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1959-161, Turk Tarih Kurumu), pp. 102-103.

گرچه یک‌سوم از دیوان کبیر به شمس اختصاص یافته است ولی بیشتر غزل‌ها فاقد تخلص‌اند و اغلب با عباراتی نظیر «خمش» یا «خمش کن» پایان می‌پذیرند. معدودی از غزل‌ها هم به ستایش افرادی چون صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی می‌پردازند. صلاح‌الدین زرکوب هم مانند خود مولانا از مریدان برهان‌الدین ترمذی به شمار می‌رفت ولی بعد به حلقهٔ مریدان مولانا پیوست. حسام‌الدین چلبی مرید مولانا بود و مولانا سرودن مثنوی را به خاطر او آغاز کرد. نقش این دو در مثنوی همانند نقشی است که شمس در دیوان کبیر ایفا می‌کند: این دو، آئینه‌ای هستند که مولانا در آن‌ها به تأمل در معشوق الهی می‌پردازد. مثنوی متشکل از ۶ دفتر شعر آموزشی است و هر دفتر مشتمل است بر ۳۸۱۰ تا ۴۹۱۵ بیت. برخلاف دیوان کبیر که شامل غزلیات و ترجیعات و سایر اشعار متفرقهٔ مولانا است و در بحور عروضی متفاوت سروده شده است، مثنوی اثر یکدستی است که اصلاً به همین شیوهٔ حاضرش سروده شده است.

زندگینامه‌نویسان مولانا می‌گویند که او سرودن مثنوی را به خواهش مرید محبوبش حسام‌الدین چلبی آغاز کرد. چلبی متوجه شده بود که بسیاری از مریدان مولانا به مطالعهٔ اشعار آموزشی سنایی و عطار، دو تن از بزرگترین شاعران صوفی پیش از مولانا می‌پردازند. اشعار این دو، تعلیمات صوفیانه را به صورتی عرضه می‌دارد که فوراً قابل درک است و به آسانی می‌توان آن‌ها را به خاطر سپرد و از این‌رو بیش از کتب کلاسیک تعلیمات صوفیانه که به زبانی خشک و رسمی نوشته شده‌اند، با گرمی و هموندی محفل صوفیان مناسبت دارد. این نوع اشعار برای هر کس که زبان فارسی را بشناسد و اندکی ذوق معنوی داشته باشد قابل فهم است، در حالی که کتبی که برای تدریس این مضامین نوشته شده است، تنها برای کسانی قابل فهم است که تعلیمات رسمی علوم دینی را به پایان برده باشند.

روزی چلبی به مولانا پیشنهاد می‌کند که کتابی به شیوهٔ آموزشی آثار سنایی و عطار بنویسد تا مکمل دیوان کبیر باشد. مولانا بلافاصله تکه کاغذی را از میان دستار خود به در می‌آورد که هژده بیت نخستین مثنوی را بر آن نوشته بود. از آن‌پس مولانا و چلبی منظم‌اً دیدار می‌کردند. مولانا می‌سرود و چلبی تحریر می‌کرد و بر او بازمی‌خواند. این کار تا حدود سال‌های ۶۵۹/۶۵۸ مطابق با ۱۲۶۱/۱۲۶۰ و با بعضی وقفه‌ها تا زمان مرگ مولانا ادامه یافت. از آنجا که دفتر ششم مثنوی در میانهٔ یک داستان پایان می‌گیرد، به نظر می‌رسد که مرگ مولانا مانع اتمام مثنوی شده باشد.

مثنوی هم مانند مجموعه‌های اشعار آموزشی پیش از آن، مجموعهٔ پراکنده‌ای از

حکایات و داستان‌هایی است که از منابع بسیار، از قرآن گرفته تا داستان‌های طنزآلود رایج در عصر مولانا، سرچشمه گرفته‌اند. هر داستانی برای روشن کردن نکته‌ای حکایت می‌شود و نتیجه اخلاقی آن به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد. مضمون داستان‌ها و به خصوص درونمایه داستان‌های فرعی، کل دامنه حکمت اسلامی را شامل می‌شود و تأکید خاصی بر تأویل یا تعبیر صوفیانه دارد.

می‌توان گفت که اکثر غزل‌های دیوان شمس حالات یا تجربیات روحانی خاصی را، از قبیل وصل به حق و یا فراق بعد از وصال، بیان می‌کنند که با نمادها و خیال‌بندی‌های مناسب توصیف شده‌اند. گرچه دیوان شمس حاوی قطعات آموزشی فراوانی هم هست، اما کلاً به صورت مجموعه‌ای از تملورات و تعینات فردی و مجزای حالات روحی سالکان طریقت به نظر می‌آید. «احساس» کلی که از خواندن دیوان شمس حاصل می‌شود، احساس مستی روحانی و عشق مجذوبانه است.

مثنوی، برخلاف دیوان شمس، تا حدودی خشک و نمایانگر کوششی است مستدل و سنجیده برای توضیح ابعاد متفاوت زندگی و کارورزی معنوی، برای مریدانی که قصد گام نهادن در طریقت را دارند. به عبارت کلی‌تر، مثنوی برای کسانی سروده شده که برای سبک و سنگین کردن معنای زندگی و وجود، وقت و فرصت کافی دارند.

به یک معنا می‌توان گفت که دیوان شمس جرقه‌هایی را در بر گرفته که از آتش ابعاد درونی زندگی روحانی مولانا برخاسته است. هر غزلی، تصویر نمادین حالتی عرفانی است که مولانا آن را در سلوک و یا بعد از وصول به حق تجربه کرده است. مثنوی، از سوی دیگر، تفسیر این حالات و مقامات روحانی است و آن‌ها را در متن عمومی تعلیمات و کارورزی‌های اسلامی و صوفیانه قرار می‌دهد و با این کار، تصور اشتباهی را که ممکن است با خواندن هر یک از اشعار دیوان شمس به صورت منتزع از متن کلی اسلام و تصوف به انسان دست دهد، اصلاح می‌کند.

کتاب فیه مافیه هم که طی چند سال آخر زندگی مولانا به نثر نوشته شده از لحاظ سبک و محتوا به دیوان شمس بسیار نزدیک است. این اثر در واقع نسخه مکتوب گفتارهایی است که مولانا خطاب به مریدان متفاوت خود ایراد کرده است. فیه مافیه هم مانند مثنوی اثری بسیار آموزشی است که ابعاد متفاوت تعالیم صوفیانه را از طریق تمثیل و قیاس‌های بسیار متنوع، به تفصیل فراوان توضیح می‌دهد.^۱

۱. مولانا یک‌هزار غزل را با نام شمس به پایان برده و یا در آن‌ها به نام او اشاره کرده است. شش غزل

دومین اثر منشور مولانا مجالس سبعه نام دارد. این اثر نسبتاً کوتاه شامل تعدادی از مواعظی است که ظاهراً نه فقط برای مریدان صوفی بلکه برای عموم ایراد شده است. با توجه به سبک این کتاب و نیز این واقعیت که مولانا در آن از اشعار خود نقل نمی‌کند، می‌توان گفت که مجالس سبعه به دوره اول زندگی مولانا یعنی پیش از ملاقات او با شمس، تعلق دارد. یکی از بزرگ‌ترین مولوی‌شناسان معتقد است که مولانا این مواعظ را در بیست و چندسالگی، و پیش از فوت پدرش ایراد کرده است.^۱ اگر چنین باشد، مضمون مواعظ فوق این نکته را روشن می‌کند که مولانا از همان ایام جوانی با تعلیمات صوفیان کاملاً آشنا بوده و از این رو تأییدی است بر این امر که شمس تبریزی فقط باعث شد که دانش باطنی و حالات روحانی مولانا در شکل شعر، صورت بیرونی پیدا کند.^۲

و بالاخره باید از مکتوبات نام برد که شامل ۱۴۵ سند یکی دو صفحه‌ای است. اغلب این نامه‌ها به شاهزادگان و اشراف قونیه نوشته شده و در واقع توصیه‌نامه‌ها و یا درخواست‌هایی است که مولانا جهت مریدان و آشنایان خود نوشته است. معددی از این نامه‌ها نیز خطاب به مریدان و یا اعضای خانواده مولانا نوشته شده است. اغلب این نامه‌ها، جز به صورت گذرا، اشاره‌ای به تعالیم روحانی مولانا ندارند. اغلب قطعاتی که بر این تعالیم پرتو می‌افکنند، در کتاب حاضر نقل شده‌اند. برخلاف بسیاری از مجموعه‌های نامه‌های مشایخ صوفیه، در مکتوبات فقط یک نامه اختصاصاً به کسی نوشته شده که درخواست هدایت روحانی داشته است. (مکتوب شماره ۶۸ که بخشی از آن در بخش دوم، ب، اول نقل شده است).^۳

→ به صلاح‌الدین زرکوب، چهارده غزل به حسام‌الدین چلبی و چهار غزل به اشخاص دیگر اختصاص یافته است. در دوهزار و صد و پنجاه غزل به نام کسی اشاره نشده است. از این میان بیش از پانصد غزل با عبارت "خاموش" پایان می‌گیرد و این امر باعث شد که بعضی محققین، تخلص مولانا را "خاموش" بپندارند. ولی بافت و ساختار دستوری بسیاری از این غزل‌ها نشان می‌دهد که این امر حقیقت ندارد. گذشته از این، صدها غزل دیگر در دیوان شمس با عبارت "بس کن" پایان می‌گیرد. توضیح منطقی‌تر این است که مولانا فضیلت خاموشی را ارج می‌نهد و از آن برای به پایان بردن غزل‌ها استفاده می‌کرد.

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین (تهران، تابان، ج ۲، ۱۳۳۳/۱۹۵۰، ص ۲۱۶).

۲. این نکته ضمن مطالعه گزیده اشعار مولانا که در کتاب حاضر آمده است به اندازه کافی روشن خواهد شد. بخصوص نک، بخش سوم، ه، ۲.

۳. این اثر توسط، S. de Laugier de Beurecveil ویراست و به زبان فرانسه ترجمه شد.

(Cairo: l'institut française d'archeologie oriental, 1962.)

تعالیم مولانا

آثار فراوان مولانا تصویری رنگارنگ از خدا، انسان، جهان و روابط متقابل این سه واقعیت ارائه می‌کند. ولی علیرغم پیچیدگی اغلب حیرت‌آور تصویری که مولانا ترسیم می‌کند، تمام این بیانات و توضیحات چنان به عطر واحدی آغشته و چنان هماهنگند که می‌توان بلافاصله با کسانی که می‌گویند تمام آثار مولانا را می‌توان به یک جمله تقلیل داد، موافقت کرد. گرچه احتمال دارد که نتوان تعلیمات مولانا را در یک دستگاه منظم جای داد، اما تردیدی نیست که کل این تعالیم، خود واقعیت واحدی است که واقعیت مسلط وجود مولانا و اسلام را بیان می‌کنند و آن اینک: «لا اله الا الله».

چند لغت در جهان، جمله به معنا یکی آب یکی گشت چون خایه‌ها بشکنی

(د ۳۲۱۰۸)

مولانا هرگز قصد آن نداشت که کتاب درسی منتظمی در باب تصوف بنویسد و یا توضیح کاملی در مورد بخشی از تعالیم آن و یا تمامی این تعالیم ارائه کند. بعضی معاصران او حتی به این سبک غیرمنتظم و حکایت‌وار اعتراض کردند و پرسیدند که چرا در آثار او حتی اشاره‌ای هم به «مباحث متافیزیکی و رموز والا» وجود ندارد. (م ۳/۴۲۳۴) شیوه جوابگویی مولانا به منتقدانش، تصویری را که او از نقش خویش در ذهن داشت به وضوح روشن می‌کند:

چون کتاب اله بیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خرد فهمش می‌کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند

(م ۳/۴۲۳۶-۳۸)

به عبارت دیگر مولانا می‌گوید «اگر می‌خواهید، از گفته‌های من انتقاد کنید ولی باید بدانید که گفته من مانند گفته‌های خداست: پیام رستگاری نوع بشر است.» در واقع همان نکته‌ای را که در مورد بسیاری از چهره‌های تاریخ اندیشه اسلامی مصداق دارد در مورد مولانا نیز می‌توان صادق دانست: مولانا اصول توحید را به عنوان یک امر بدیهی برمی‌گیرد و هرآنچه را این اصل از لحاظ ایده‌ها، افعال، و وجود ما انسان‌ها برای ما ایجاب می‌کند، توضیح می‌دهد. اما با این بیان ساده نمی‌توان این نکته را توضیح داد که چرا مولانا از زمان زندگیش تا به حال چنین مورد توجه بوده است. دلایل این مقبولیت را نباید در

آنچه مولانا می‌گوید، بلکه بیشتر در شیوه گفتن او جست. به محض آن‌که پیام مولانا را از شیوه گفتار او جدا کنیم، این پیام به صورت خشک و بی‌روحی درمی‌آید. نقص بزرگ بسیاری از کتاب‌هایی که در مورد مولانا نوشته شده هم همین است: شعر و اندیشه او را شرحه شرحه می‌کنند و از این‌رو، از مشاهده روح و قلب آن بازمی‌مانند. برای لذت بردن از همه ابعاد آثار و اندیشه مولانا باید آثار خود او را مطالعه کرد و نه شرح مفسران او را.

ولی خواننده غربی در راه مطالعه و درک آثار مولانا با چند مانع روبروست، گذشته از اینکه کلاً روح شعر در ترجمه‌ها از بین می‌رود، در آثار مولانا ارجاعات مداومی به آموزه‌های اسلامی وجود دارد که خواننده ممکن است با آن‌ها آشنا نباشد. دنیای مولانا را قرآن و پیامبر و اولیای اسلام تشکیل می‌دهند، همان‌طور که عناصر دنیای دانته هم عیسی مسیح و انجیل و کلیساست. ولی خوشبختانه پیام مولانا چنان عام و کلی است و خود او هم چنان آزادانه از خیال‌بندی‌هایی استفاده می‌کند که از منابع مشترک تجربه نوع بشر گرفته شده‌اند که این مانع، یک مانع اساسی به شمار نمی‌آید و با انتخاب بخش‌های مناسبی از آثار او می‌توان بر این مشکل غلبه کرد. در نتیجه می‌توان تعالیم اساسی او را همراه با غنای عظیم نمادها و خیال‌بندی‌هایش باز نمود، بدون آنکه توضیحات طولانی در مورد نکات مبهم این تعالیم، هرچند هم لازم باشد، بر آن سنگینی کند.

مانع دومی هم هست که غلبه بر آن مشکل‌تر است. درک کامل هر یک از بخش‌های آثار مولانا مستلزم آشنایی با مجموعه تعلیمات اوست. مولانا به هیچ‌جه سعی نمی‌کند که از مطالب ساده شروع کرده، خواننده را قدم به قدم تا مسائل بنیانی تعالیم صوفیه راه بنماید. ماهیت آثار او چنین نیست، حتی در مثنوی هم که از همان ابتدا اثری آموزشی بود و به همان شکل هم باقی ماند، کوشش نمی‌کند مطالب را برحسب میزان مشکل بودن و پیچیدگی آن‌ها تنظیم کند. مولانا از همان بیت اول، کل نظر و عمل تصوف را ارائه می‌دهد.

گذشته از این، تعالیم مولانا به طرق بسیار با یکدیگر همبسته‌اند. هر بیت شعر او در عمل می‌تواند نقطه آغاز بیان کل تعالیم او باشد. هنگامی که اشعار مولانا در محافل سنتی اسلامی تدریس می‌شود، صرف ماه‌ها وقت برای مطالعه یک داستان کوتاه مثنوی و یا یک غزل دیوان شمس، امری غیرعادی نیست. شاگرد این محافل پس از چند سال ممکن است به این نکته توجه پیدا کند که فقط بخش اندکی از اشعار مولانا را مطالعه کرده است. ولی مطالعه کامل این بخش کوچک، او را با کل دامنه تعالیم مولانا آشنا خواهد کرد و درک کل

اشعار او را تا حدودی بدون مراجعه به استاد امکان پذیر می‌کند. البته این کار ضرورتاً او را به مفسر کاردان اشعار مولانا تبدیل نمی‌کند. پژوهندگان مولانا می‌دانند که اشعار او دریایی بی‌کرانه است و درک پژوهنده از آن، نهایتاً به ظرفیت خود او بستگی دارد.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد، قسمت یک‌روزه‌ای

(م ۲۰، ۱)

به قدر روزنه افتد به خانه نور قمر اگر به مشرق و مغرب ضیاء عام بود

(د ۹۹۱۱)

کوتاه‌سخن، درک کامل هر یک از تعالیم مولانا مستلزم آن است که کل این تعالیم را اندکی درک کرده باشیم. خواننده تنها تا آن حد که با تعلیمات او آشنایی داشته باشد، می‌تواند از اشعار او برخوردار شود و یا به قول خود مولانا، آن‌ها را «به یاد آورد». از این‌رو هدف اصلی کتاب حاضر این است که مضمون اصلی آثار مولانا را تا حد امکان از زبان خود او، به طور خلاصه مشخص کرده و توضیح دهد.

سه بُعد تصوف

تعالیم صوفیه به سه مقوله وسیع قابل تقسیم هستند. مقولات اول و دوم را می‌توان «دانش» و «روش» و یا مطابق با واژه‌هایی که در اسلام کاربرد دارند «علم» و «عمل» نامید که همان نظریه و عمل است. به گفته پیامبر، «عالم بی‌عمل درخت بی‌ثمر است». البته این علم همان چیزی است که پیامبر در گفته‌های دیگر نیز به آن اشاره کرده است، از قبیل: «طلب علم بر هر مسلمانی فریضه است»، یا «علم بجوید حتی اگر در چین باشد»، یا «علم نوری است که خدا قلب هر کس را که بخواهد به آن روشن می‌کند». این علم عبارت است از دانش نسبت به خدا و هدف فرجامین انسان. از نظر مسلمانان این دانش در قرآن آشکار شده است. با توجه به این نکته، «عمل» عبارت است از به کار گرفتن این دانش در زندگی روزمره. از نظر فرد مسلمان، این دانش عمل کردن به تعالیم اسلام است.

در چارچوب مفهوم اسلامی دانش (علم و عمل) صوفیان بر عنصر سوم نیز تأکید می‌ورزند که در قرآن و حدیث چندان به روشنی از آن یاد نشده است و آن تحقق معنوی یا مراحل صعودی کمال انسانی است که حاصل تقرب به حق است. در این مورد صوفیان گفته‌ای از پیامبر را نقل می‌کنند به این مضمون که: «شریعت گفته من است، طریقت، افعال

من و حقیقت، حالات درونی من.» صوفیان شریعت یا قانون را به وسیع‌ترین معنای آن که شامل «علم» و همه تعالیم نظری اسلام است درک می‌کنند. از این رو طریقت عبارت است از شیوه اجرای این قانون، و حقیقت عبارت است از مقامات و مراحل باطنی که سالک در سفر خود به سوی خدا از آن‌ها می‌گذرد.

«شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید. و بی آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در راه آمدی آن رفتن تو، طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت. ... یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت، پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند... شریعت علم است، طریقت عمل است و حقیقت، الوصول الی الله.» (م، مقدمه، ۵)

به این ترتیب سه بُعد تعلیمات صوفیه عبارتند از: شریعت، طریقت و حقیقت؛ یا علم و عمل و وصول به حق؛ یا تئوری و کارورزی و تحقق معنوی.

دانش نسبت به خدا نهایتاً از خود خدا و بدو^۱ به واسطه وحی، یعنی (در چارچوب اسلام) قرآن و حدیث نبوی صورت می‌گیرد و گذشته از آن از طریق الهامات یا مکاشفات یا بصیرت معنوی اولیاء یا صوفیان کامل صورت می‌پذیرد. این علم باعث ایجاد اشراق می‌شود که انسان به واسطه آن می‌تواند چیزها را در جاهای مناسب‌شان مشاهده کند.

به این ترتیب علم یا بُعد نظری دین که به صورت قوانین الهی کدبندی می‌شود، برای انسان در سراسر جهان مناسب است و ماهیت و مسؤلیت‌های او را به عنوان انسان، تعریف می‌کند. علم یا نظریه، بُعد مکمل خود را در عمل می‌یابد که خود توسط اعمال یا سنت پیامبر، که هنجار فعالیت‌های انسانی است که خدا هدایتش کرده است، تعیین می‌شود. پای نهادن در طریقت صوفیان، به معنای اطاعت از امر و نهی خدا، مطابق با الگوی رفتاری پیامبر اسلام است. «پیغمبر خدا برای شما [یعنی] هر که از خدا و روز رستاخیز ترسد و خدا را بسیار یاد کند، مقتدایی نیکوست.»^۱ «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهان شما را بیامرزد که خدا آمرزگار و رحیم است.»^۲ به طور مشخص‌تر، طریقت صوفی عبارت از پیروی از الگویی است که نمایندگان پیامبر در روی زمین یعنی اولیا، که شیوخ و مرشدهای معنوی هستند فراهم می‌آورند.

۲. آل عمران، ۳۱.

۱. احزاب، ۲۱.

وقتی مرید پا در راه طریقت گذارد، یک فرایند دگرگونی درونی را طی می‌کند. اگر جزء کسانی باشد که مشیت الهی بر کمال یافتگی روحانی او قرار گرفته باشد، از پلکان نردبان بهشت و فراتر از آن بالا می‌رود. کیمیای طریقت، مس ذات او را به زر ناب تبدیل خواهد کرد. حقیقت یا «وصول الی الله» فرایندی ساده و یک مرحله‌ای نیست. می‌توان گفت که این سومین بُعد تعلیمات صوفیان به کلیه تجربیات درونی سالک طی سفر درونی‌اش می‌پردازد و فضائلی (اخلاق) را در نظر می‌گیرد که صوفی می‌بایست با توجه به پیامبر که گفت «فضایل حق را کسب کنید» به دست آورد. کسب این فضایل از آن رو به معنای وصول به حق است که به انسان تعلق ندارند. مراعات آداب طریقت همراه با لطف و هدایت حق، فرایند تزکیه‌ای را به جریان می‌اندازد که طی آن، پرده ماهیت انسانی به تدریج از مقابل ذات ازلی انسان، که مطابق با تصویر خدا یا به گفته پیامبر "به صورت الرحمن" ساخته شده است، کنار می‌رود. هر کمالی که انسان بدان دست یابد، از کمالات خداست که در او انعکاس یافته است.

در کتب آموزشی تصوف، این بُعد سوم عموماً تحت عنوان «مقامات و احوال» مورد بحث قرار گرفته است. از یک نقطه نظر خاص، اگر واژه روان را به وسیع‌ترین معنای ممکن آن و معادل "روح" در فرهنگ وازگان مورد استفاده مولانا در نظر بگیریم، این بُعد تعلیمات صوفیان را می‌توان «روانشناسی صوفیانه» نامید. در این صورت، روانشناسی صوفیانه را چنین می‌توان تعریف کرد: «علم دگرگونی‌های روح، در طول سفر به حق.» اما باید به یاد داشت که این علم با آنچه در غرب به نام روانشناسی معروف است کمترین شباهتی ندارد. زیرا در فرهنگ وازگان مولانا، روانشناسی مدرن کاملاً بر مطالعه نفس^۱ به وسیله نفس مبتنی است. ولی نفس پایین‌ترین مرحله وجود باطنی انسان و ذات حیوانی و شیطانی اوست. تنها خدا و روح قادرند روح را که ماهیت عالی‌تر و یا ملکی انسان است بشناسند. و بالاخره، نفس تنها از یک نقطه نظر مسخ شده قادر به شناسایی خویش است زیرا تمامی واقعیت اثباتی خود را از روح که بالاتر و ورای اوست کسب می‌کند. و تنها اولیاء به مقامی رسیده‌اند که آگاهی‌شان از واقعیت، در روح خود آن‌ها و یا در خدا متمرکز است.

در روانشناسی صوفیانه، مقامات عبارت از کمالات اخلاقی و معنوی یا «فضائل»ی هستند که سالک در راه طریقت به آن‌ها دست می‌یابد. مثلاً وقتی سالک هشیار باشد توبه می‌کند و به امتحان خود می‌پردازد؛ یا وقتی صاحب تواضع شد، به جوانمردی (فتوت) و

1. ego

سپس به حالت بسط دست می‌یابد. منازل السائرین تألیف خواجه عبدالله انصاری، که مثال‌های فوق را از آن نقل کردیم، مقامات صعودی را تحت صد عنوان مختلف و در ده بخش طبقه‌بندی می‌کند. سایر صوفیان طرح‌های کاملاً متفاوتی را برای طبقه‌بندی این مقامات، تحت عناوین افزون‌تر و یا کم‌تر، انتخاب کرده‌اند. ولی ایده کلی همه این طبقه‌بندی‌ها یکسان است: یک نردبان کمال معنوی که انسان می‌بایست از آن بالا رود. معمولاً می‌گویند که حالات، الطافی روحانی هستند که مستقیماً از طرف حق به سالک اعطا می‌شوند و انسان در آن دخالتی ندارد. این حالات، برخلاف مقامات، در یک سلسله‌مراتب صعودی حرکت نمی‌کنند، بلکه به اراده حق به دست می‌آیند و از دست می‌روند.

به هر تقدیر مولانا صراحتاً به بحث در حالات و مقامات نمی‌پردازد، ولی در مورد تجربیات روحانی سالک و نیز درباره وجه نظرها و حالات روحانی که انسان باید در کسب آن‌ها کوشش کند، مفصلاً بحث می‌کند. همان‌طور که قبلاً هم نشان دادیم، بسیاری از اشعار دیوان شمس را می‌توان بیان شعری بعضی تجربیات و حالات روحانی خود مولانا دانست. کوتاه‌سخن، مولانا روانشناسی صوفیانه را به روشنی و به تفصیل توضیح می‌دهد، اما نه با آن طرح منتظمی که در کتب درسی با آن آشنا هستیم. از این‌رو پژوهنده آثار مولانا می‌بایست خود چارچوبی ایجاد کند که در محدوده آن، بتوان تعلیمات مولانا را مورد بحث قرار داد.

طرح کتاب حاضر

کتاب حاضر مطابق با طرحی که هم‌اکنون توضیح دادیم به سه بخش تقسیم شده است: علم یا تئوری، عمل یا کارورزی و وصول به حق یا «روانشناسی روحانی». مولانا بنیان این تقسیم‌بندی را در قطعه‌ای که در بالا نقل شد فراهم می‌آورد ولی من به هیچ‌وجه ادعا نمی‌کنم که تنها این طرح که حاصل درک من از تعالیم مولانا و بازآرائی ناقص آن است، برای مطالعه آثار مولانا مناسب است. تردیدی نیست که طرح‌های متعدد دیگری را نیز می‌توان برای این کار ایجاد کرد. به هر حال می‌بایست با آن دسته از محققان موافقت داشت که می‌گویند خود مولانا تعالیمش را در قالب یک نظام ارائه نکرده است و تنظیم تعالیم او خطر سوء تعبیر این تعالیم را پیش می‌آورد. بدون تردید هر کس که در زمینه شرح و تفسیر تعالیم

مولانا صاحب ادعاست باید از پیش در مورد مشکلات این راه به خواننده هشدار داده و او را به این بیت مولانا حواله دهد که

هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من

(م ۶، ۱)

در محدوده طرح کتاب حاضر، ارائه تعلیمات مولانا به نحو کامل‌تر و منتظم‌تر و ترتیب یافته‌تر ممکن می‌بود اما این کار انجام مقصود من، یعنی شرح تعالیم مولانا را، از زبان خود او مانع می‌شد. آثار مولانا را هر چه بیشتر تحلیل کنیم بیشتر شکل فلسفه و یا مجموعه‌ای از ایده‌هایی را به خود می‌گیرد که تنها به حوزه تاریخ اندیشه‌ها مربوطند و از صورت یک پیام معنوی سرزنده که مولانا به آن مایل می‌بود، خارج می‌شود.

تا حد امکان کوشش کرده‌ام تا از گفتار و ابزار بیانی خود مولانا استفاده کنم. اشارات خود را تنها به عنوان مقدمه‌ای بر آنچه مولانا مایل به بیان آن است در نظر داشته و قصدم توضیح کامل آن نبوده است. خواننده اغلب متوجه خواهد شد که قطعاتی که از آثار مولانا نقل شده است فاقد یکپارچگی است و یا اینکه مولانا بعضی واژه‌ها را به معنایی متفاوت از آنچه من در مقدمه توضیح داده‌ام به کار گرفته است. گرچه این ناهمخوانی‌ها و تفاوت‌ها را می‌توان با آشنایی بیشتر با بنیان نظری تعالیم صوفیه روشن کرد، ولی ممکن است که این کار بیش از حد از طعم و رنگ بخش‌هایی که از آثار مولانا نقل کرده‌ام بکاهد و من از هدف خود که باز گذاردن میدان سخن برای خود مولانا است دور شوم. به هر تقدیر، این ناهمخوانی‌ها کیفیت خود متون نقل شده را منعکس می‌کنند و می‌توان گفت که این خود بازگویی نکته‌ای خاص در آثار مولانا است. و آن نکته این است که هیچ‌گونه توضیح نظری و یا ادبی نمی‌تواند تمامی جوانب آثار مولانا را دربر گیرد. اگر خواننده واقعاً می‌خواهد بداند که مولانا چه می‌گوید، باید پند او را بشنود و به معنای نهفته در پشت صورت تعالیم او توجه کند:

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

(م ۶۸۳، ۱)

ویلیام سی. چیتیک

وودبری، کانه تیکت

۸ اوت ۱۹۸۱

بخش اول

نظریه

الف.

دیدن چیزها آنچنان که هستند

۱. صورت و معنا

مولانا بر کسانی که به جهان برون و درون خود می‌نگرند و در نمی‌یابند که آنچه می‌بینند پرده‌ای است که بر واقعیت کشیده شده است، رحم می‌آورد و به حقارت در آنان نظر می‌کند. جهان رویاست، زندان است، دام است، حبابی است که از اقیانوس برآمده، غباری است که از زیر سم اسبی تازان برخاسته است. این‌هاست و آنچنان که می‌نماید نیست.

اگر هرچ روی نمودی آنچنان بودی، پیغامبر ما با آن نظر تیز منور و منور،
فریاد نکردی که: ارنی الاشیا کما هی. (ف ۱۵-۵)

از نظر مولانا تمایزی اساسی بین صورت و معنا وجود دارد.^۱ صورت، شکل بیرونی و ظاهری چیزهاست و معنا، واقعیت باطنی و نادیده آن‌ها. نهایتاً معنا عبارتست از خود این چیزها به صورتی که خدا از آن‌ها آگاه است. و از آنجا که خدا از هرگونه تکثری مبرا است، در تحلیل نهایی معنای همه چیزها خداست.

هست صورت سایه، معنی آفتاب (م ۴۷۴۷-۶)

پیش معنی چیست صورت؟ بس زبون چرخ را معنیش می‌دارد نگون
(م ۱/۳۳۳۰)

گردش این باد از معنی اوست همچو چرخ‌ی کاو اسیر آب جوست
(م ۱/۳۳۳۳)

۱. سید حسین نصر در کتاب خود به اهمیت ژرف این تمایز اشاره کرده است.

صورت ظاهر فنا گردد، بدان! عالم معنی بماند جاودان
چند بازی عشق با نقش سبو بگذر از نقش سبو، رو آب جو!
صورتش دیدی ز معنی غافل از صدف دُری گزین گر عاقلی

(م ۲۲-۱۰۲۰/۲)

به این ترتیب جهان، صورت و یا مجموعه‌ای از صورت‌های بی‌شمارست. طبعاً هر صورتی معنای خود را آشکار می‌کند که همانا واقعیت آنست نزد خدا. وظیفه انسان این است که به صورت فریفته نشود. باید بداند که صورت به خاطر صورت وجود ندارد بلکه معنایی را که ورا و فرای آنست نشان می‌دهد.

زان همی پرسى چرا این می‌کنی که صور زیت است و معنی روشنی
ورنه این گفتن چرا از بهر چیست؟ چونک صورت بهر عین صورتی است

(م ۹۵-۲۹۹۴/۴)

پس نقوش آسمان و اهل زمین نیست حکمت کان بود بهر همین

(م ۲۹۹۸/۴)

درگذر از صورت و از نام خیز از لقب وز نام در معنی گریز

(م ۱۲۸۵/۴)

پیغمبر فرمود: اینک صورت آسمان و زمین. به واسطه این صورت منفعت می‌گیر از آن معنی کل، چون می‌بینی تصرف چرخ فلک را و باریدن ابرها را به وقت، و تابستان و زمستان و تبدیل‌های روزگار را می‌بینی همه بر صواب و حکمت. آخر این ابر جماد چه داند که به وقت می‌باید باریدن و این زمین را می‌بینی چون نبات را می‌پذیرد و یک را ده می‌دهد. آخر این را کسی می‌کند، او را می‌بین به واسطه این عالم و مدد می‌گیرد. همچنان که از قالب مددی می‌گیری از معنی آدمی، از معنی عالم مددی می‌گیر به واسطه صورت عالم. (ف ۱۱۱۸/۳۵)

این دوگانگی صورت و معنا، وجه نظر اصلی آموزش‌های مولانا است و باید همواره آن را به یاد داشت. او در زمینه‌های بسیار متفاوت و از طریق تصویرها و نمادهای بسیار متنوع به این دوگانگی اشاره می‌کند. البته در واقع امر برای آنکه بر این دوگانگی

بنیادین واقعیت، برچسب دوگانگی "صورت و معنا" بزینم دلیل قطعی در دست نداریم جز آنکه خود مولانا از این دو واژه بیش از سایر واژه‌ها استفاده و به آن‌ها ارجاع کرده است. به هر تقدیر نباید سعی کنیم که دست مولانا را در حنای واژه‌شناسی بگذاریم. طبق تعریف، «معنا» ورای صورت و محدودیت‌های آن است. بنابراین هرگونه کوششی برای بیان آن در قالب کلمات به ناچار تا حدودی مبهم و نامشخص خواهد بود. اگر درعوض فروانداختن مولانا در تخته‌بند تعریف‌های فلسفی دقیق، به او اجازه دهیم تا به زبان و سخن خودش خواننده را به فراگذشتن از تعاریف و از محدودیت‌های زبان انسان تشویق کند، وضع و حال بهتری خواهیم داشت.

مولانا اغلب این دوگانگی صورت و معنا را با استفاده از واژه‌هایی که استعمال فلسفی دارند و حتی بیشتر از آن، در قالب تصاویر و نمادهای شاعرانه مورد بحث قرار می‌دهد. زوج واژگانی که معمولاً به کار می‌برد عبارتند از اسباب و مسبب، ظاهر و باطن، غبار و باد، کف و دریا، نقش و نقاش و سایه و نور.

مردم را نظر به اسباب است و کارها را از آن اسباب می‌دانند اما پیش اولیا

کشف شده است که اسباب پرده‌ای بیش نیست. (ف ۱۲-۱۱، ۶۸)

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار، صنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن	تا حُجَب را برکنند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه داند جهد و اسباب و دکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیالی منعقد بر شاه را	تا بماند دورِ غفلت چند گاه

(م ۵۵-۱۵۱۵۱/۵)

هر که بیند او سبب باشد یقین صورت پرست

وانک بیند او مسبب، نورِ معنی‌دان شده

(د ۲۵۰۴۸)

زان که دارد خاک شکل اغبری	وز درون دارد صـفـات انـسـوری
ظاهرش با باطنش گشته به جنگ	باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ
ظاهرش گوید که ما اینیم و بس	باطنش گوید نکو بین پیش و پس

- ظاهرش منکر که باطن هیچ نیست
باطنش گوید که بنماییم بیست
(م ۱۰-۱۰۰۷/۴)
- صحبت منکر همین آمد که من
غیر این ظاهر نمی بینم وطن
آن ز حکمت‌های پنهان، مخبری است
همچو نفع اندر دواها کامن است
(م ۸۰-۲۸۷۸/۴)
- ظاهرش گیر ارچه ظاهر کژ برد
عاقبت ظاهر سوی باطن برد
(م ۳/۵۲۶)
- جهانی چون غباری او برانگیخت
که پنهان شد چو بادی در غباری
(د ۲۸۶۰۰)
- گردی است جهان و اندر این گرد
جاروب ننهان شده است و فراش
(د ۱۳۱۶۴)
- وجود جمله غبار است تابش از مه ماست
به ماه پشت میار و ره غبار مگیر
(د ۱۲۲۳۶)
- جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب
کف همی بینی و دریا نی، عجب
(م ۳/۱۲۷۱)
- نقش چون کف کی بجنبد بی ز موج
خاک بی‌بادی کجا آید بر اوج
کف چو دیدی قلزم ایجاد بین
چون غبار نقش دیدی باد بین
(م ۶۰-۱۲۵۹/۶)
- کف دریاست صورت‌های عالم
ز کف بگذر اگر اهل صفایی
(د ۲۸۷۲۲)
- جمالش آفتاب آمد جهان او را نقاب آمد
ولیکن نقش کی بیند به جز نقش و نگاری را
(د ۷۰۶)
- نای و دف و چنگ را از پی گوشی زنند
نقش جهان جانب، نقش نگر می‌رود
(د ۹۳۱۲)
- دلا نقاش را بنگر چه بینی نقش گرمابه
مه و خورشید را بنگر چه گردی گرد مه پاره
(د ۲۴۳۴۲)

- نقش باشد پیش نقاش و قلم عاجز و بسته چو کودک در شکم
(م ۱/۶۱۱)
- نگردد نقش جز بر کلک نقاش به گرد نقطه گردد پای پرگار
(د ۱۰۹۵۵)
- نور مسبب بود و هر چه سبب سایه او بی سببی قد جعل الله لکل سببا
(د ۵۲۵)
- تو آفتابی و جز تو، چو سایه تابع توست گهی رود به شمال و گهی دود به یمین
(د ۲۱۹۶۶)
- ما همه تاریکی و الله نور ز آفتاب آمد شعاع این سرای
در سرا چون سایه آمیزست نور نور خواهی زین سرا بر بام آی
(د ۳۰۸۴۲-۴۳)

۲. وجود و عدم

مولانا به وقت اشاره به صورت و معنا و یا ظاهر و باطن، واژگان دیگری را نیز به کار می‌گیرد که بر وجه «منفی» معنا در رابطه با جانب «مثبت» صورت تأکید دارند. از این نقطه نظر صورت «مکان» است و معنا «لامکان»؛ کف «رنگ» است و دریا «بی‌رنگی». زیرا معنا در قطب مخالف صورت قرار دارد و تنها از طریق نفی صورت، و به واسطه بی‌صورتی قابل تحصیل است.

- هر کسی رویی به سویی برده‌اند وان عزیزان رو به بی سو کرده‌اند
(م ۵/۳۵۰)
- به سوی بی‌سوی جمله بهار است به هر سو غیر این سرمای بهمن
(د ۲۰۰۸۹)

نماید ساکن و جنبان نه جنبان است و نه ساکن

نماید در مکان لیکن حقیقت بی‌مکان باشد

(د ۶۱۱۰)

- تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان
(م ۲/۶۱۳)

تا چند نشان دهی خمش کن کاین اصل نشان نشان ندارد

(د ۷۲۶۸)

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

(م ۶/۵۹)

چو اصل رنگ بی‌رنگ است و اصل نقش بی‌نقش است

چو اصل حرف بی‌حرف است چو اصل نقد کان اینک

(د ۱۳۹۵۲)

هزاران رنگ پیدا شد از آن خُم منزّه از کبودی و سپیدی

(د ۲۸۲۴۹)

صورت از بی‌صورت آید در وجود همچنان کز آتشی زادست دود

(م ۶/۳۷۱۲)

خداوند خداوندان و صورت‌ساز بی‌صورت

چه صورت می‌کشی بر من، تو دانی من نمی‌دانم

(د ۱۴۹۶۴)

مولانا اغلب صورت و معنا را برحسب هستی یا وجود، و نیستی یا عدم از یکدیگر متمایز می‌کند. این زوج واژه‌ها از بسیاری واژه‌های دیگر که مولانا آن‌ها را به کار می‌گیرد پیچیده‌ترند؛ زیرا هر یک از این دو واژه، بنا بر اینکه در چه زمینه‌ای به کار رفته باشد، ممکن است به صورت و یا به معنا اشاره داشته باشد. از یک نقطه نظر این عالم را به عنوان یک چیز موجود در نظر می‌گیریم. پس صورت موجود است و معنا بی‌صورت و ناموجود است. ولی اگر به دقت بنگریم می‌بینیم که این صورت یا «وجود» جز غباری برخاسته در باد نیست. در مقایسه با دریا، کف را می‌توان حقیقتاً «نیست» نامید. به این ترتیب از یک نقطه نظر دیگر، خدا و معنا موجودند در حالی که صورت و عالم معدومند. مولانا اغلب این دو نقطه نظر را در یک شعر می‌آورد و گاهی هم فقط به یکی از آن‌ها اشاره می‌کند.

تسا ببینی عالم جان جدید عالم بس آشکار ناپدید

این جهان نیست چون هستان شده وان جهان هست بس پنهان شده

خاک بر بادست بازی می‌کند کسژنمایی پرده‌سازی می‌کند
اینک بر کارست بی‌کارست و پوست وانک پنهانست اصل و مغز اوست
(م ۸۴-۱۲۸۱/۲)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق، فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌شان از باد باشد دم به دم
(م ۳-۶۰۲/۱)

مرد دنیا عدمی را حشمی پندارد
عمر در کار عدم کی کند ای دوست، بصیر؟
رفت مردی به طیبی به گله درد شکم
گفت او را که چه خوردی که برستست زحیر؟
بیشتر رنج که آید همه از فعل گلوست
گفت من سوخته نان خوردم از پست فطیر
گفت «سنقر برو آن کحل عزبی به من آر»
گفت «درد شکم و کحل، خه ای شیخ کبیر»
گفت «تا چشم تو مر سوخته را بشناسد
تا ننوشی تو دگر سوخته‌ای نیم ضریر
نیست را، هست گمان برده‌ای از ظلمت چشم
چشمت از خاک در شاه شود خوب و منیر»
(د ۷۵-۱۱۴۷۰)

۳. وهمی بودن دوگانگی

صورت و معنا رابطه‌ای ناگزیر دارند: صورت از معنا نشأت می‌گیرد و معنا در قالب صورت متجلی می‌شود. از آنجا که این دو، جنبه‌های ظاهری و باطنی یک واقعیت واحدند، هریک به شیوه خود دارای اهمیت است. اما بسیاری از مردم در معرض این خطر قرار دارند که بیش از حد به صورت بها بدهند و متوجه نشوند که صورت، دلالتش را از معنا می‌گیرد.

هر یکی ز اجزای عالم یک به یک بر غبی بندست و بر استاد فک

(م ۶/۴۲۸۷)

جهان پیر را گفتم که هم بندی و هم پندی بگفتا گرچه پیرم من ولی او را مریدستم

(د ۱۴۹۸۸)

زیرا که صورت نیز اعتباری عظیم دارد، چه جای اعتبار خود مشارک

است با مغز. همچنانک کار بی مغز بر نمی آید بی پوست نیز بر نمی آید...

[اما] اصل، معنی است. (ف ۷-۱۹)

اینک می گویی صورت فرع معنی است و صورت رعیت است و دل

پادشاه؛ آخر این اسمای اضافیات است. چون می گویی که این فرع است؟

تا فرع نباشد نام اصلیت بر او کی نشیند؟ پس او اصل از این فرع شد. اگر

آن فرع نبودی، او را خود نام نبودی. (ف ۱۴۴)

۴. علم الادیان

مولانا همان طور که صورت و معنا را مداوماً از هم جدا می کند، همواره به دو گونه

دانش و بینش هم اشاره می کند: یکی آنکه تنها به صورت می پردازد و دیگری آنکه از

صورت فراتر رفته و معنی را در بر می گیرد. اولی را گاهی علم الابدان می نامد تا از علم

الادیان متمایزش کند؛ این گونه دانش شامل همه مفاهیمی است که از واژه "علم" و

"دانش" مستفاد می شود و حتی رشته هایی چون الهیات و متافیزیک را نیز در بر

می گیرد زیرا فراگیری این علوم هم از طریق مطالعه و تکرار محفوظات انجام می شود.

تا وقتی که این دانش ها در نتیجه مشاهده مستقیم معانی و واقعیات باطنی و یا مشاهده

جمال حق، از دل نجوشند سایه اند و نور نیستند. دانش، بدون بینش مستقیم و سرزنده

معنا، چیزی جز صورت نیست. البته تردیدی نیست که می تواند به دانش حقیقی

دگرگون شود. اما این دگرگونی مستلزم یک کوشش روحانی طاقت فرساست.

هرک کاملتر بود او در هنر او به معنی پس، به صورت پیش تر

(م ۳/۱۱۱۷)

دانشی باید که اصلش زان سرست زانک هر فرعی به اصلش رهبر ست

هر پری بر عرض دریا کی پرد تا لدن علم لدنی می برد

(م ۲۵-۱۱۲۴/۳)

هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود آن علم ادیان است. دانستن علم ان الحق^۱ علم ابدان است، ان الحق شدن علم ادیان است. نور و چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است، سوختن در آتش یا در نور چراغ، علم ادیان است. هرچ آن دیدست علم ادیان است، هرچه دانش است، علم ابدان است. (ف ۲۲۸)

این کسانی که تحصیل‌ها کردند و در تحصیلند می‌پندارند که اگر اینجا ملازمت کنند، علم را فراموش کنند و تارک شوند. بلکه چون اینجا آیند علم‌هاشان همه جان گیرد. [علم‌ها همه نقش‌اند، چون جان گیرند؟] همچنان باشد که قالبی بی‌جان، جان پذیرفته باشد. اصل این علم‌ها همه از آنجاست. از عالم بی‌حرف و صوت، در عالم حرف و صوت نقل کرد. (ف ۱۵۶)

۱. «ان الحق» گفته معروف صوفی شهید حسین منصور حلاج است و در تعالیم مولانا نقش مهمی ایفا می‌کند، نک، بخش سوم، الف، ۷. همچنین باید اشاره کرد که در اینجا واژه «مرگ» هم به مرگ جسم ارجاع دارد که باعث مشاهده عمیق چیزها می‌شود، بخش اول، د، ۱۱. و هم «به مرگ روحانی» که به واسطه آن انسان در خدا باززاده می‌شود، بخش سوم، الف، ۵.

ب.

روح، دل و عقل

۱. روح

صورت ظاهر دنیا و هر چه در آنست، معنایی پنهان را نمایش می‌دهد. صورت انسانی هم از این امر مستثنی نیست.

اولاً خرگاه سازند و خرنند
ترک را زان پس به مهمان آورند
صورتت خرگاه دان، معنیت ترک
معنیت ملاح دان، صورت چو فک

(م ۳۰-۳/۵۲۹)

گر به صورت آدمی انسان بدی
نقش بر دیوار مثل آدم است
احمد و بوجهل^۱ خود یکسان بدی
بنگر از صورت چه چیز او کم است
جان گم است آن صورت با تاب را
رو بجو آن گوهر کمیاب را

(م ۲۱-۱/۱۰۱۹)

در قرآن آمده است که «[ای محمد] تو را از روح می‌پرسند، بگو روح مربوط به پروردگار من است و شما جز اندکی علم ندارید.»^۲

از قل الروح امر ربی فهم شد
در زمین حق را و در چرخ سمی
شرح جان ای جان نیاید در دهن
نیست پنهان تر ز روح آدمی
باز کرد از رطب و یاسین^۳ حق‌نورد
روح را من امر ربی مهر کرد

(م ۷۸-۶/۲۸۷۷)

۱. ابوجهل لقبی است که پیامبر در مکه به یکی از معاندین خود داد.
۲. بنی اسرائیل، ۸۵.
۳. انعام، ۵۹.

روح چون من امر ربی مختفی است هر مثالی که بگویم منتفی است
(م ۶/۳۳۱۰)

علیرغم همه این تأکیدها، مولانا در مورد این معنای بیان‌ناشدنی و نهفته در صورت انسان، گفتنی زیاد دارد. زیرا تردیدی نیست که مولانا امکان شناسایی روح را انکار نمی‌کند. به هر حال خدا خارج از حیطة ادراک روحانی اولیاء قرار ندارد. اما مولانا بر این نکته پافشاری می‌کند که تا وقتی انسان از حد درک صورت درنگزشته و پا در قلمرو معنی نگذاشته باشد، ماهیت واقعی روح را درک نخواهد کرد. هرآنچه در قالب کلمات به زبان می‌آید، خام و مبهم است. نباید آن را تعریف دقیق چیزی دانست که در واقع امر، تعریف نمی‌پذیرد. کلمات فقط به واقعیتی که ورای هرگونه صورت و بیان ظاهری است، اشاره می‌کنند.

مولانا اغلب روح را در رابطه با سایر امور واقع مورد بحث قرار می‌دهد. اشارات بی‌شمارش به ارتباط روح با جسم، ماهیت این هر دو را تا حد زیادی روشن می‌کند؛ می‌گوید: «چیزها را از طریق اضدادشان می‌توان شناخت.» همان‌طور که ماهیت معنا در تضاد با صورت روشن می‌شود، ماهیت روح هم در تضاد با جسم روشن می‌شود:

تن به جان جنبد، نمی‌بینی تو جان لیک از جنبیدن تن، جان بدان

(م ۴/۱۵۵)

نجنبد این تن بیچاره تا نجنبد جان که تا فرس بنجنبد، برو نجنبد جل

(د ۱۴۳۵۵)

روح‌ها دریا دان، جسم‌ها کف‌ها دان تو بیا ای آنک، گوهر دریایی

(د ۳۳۱۷۸)

جان چو باز و تن مر او را کُنده‌ای پای بسته پر شکسته بنده‌ای

(م ۵/۲۲۸۰)

نه از اشراق جان آمد کلوخ جسم‌ها زنده زهی انوار تابنده زهی خورشید جان‌افزا

(د ۳۵۲۸۰)

این جهان دریاست، تن ماهی و روح یونس محجوب از نور صبح

(م ۲/۳۱۴۱)

تن همی نازد به خوبی و جمال روح پنهان کرده فرّ و پرّ و بال
گویدش ای مزبله تو کیستی یک دو روز از پرتو من زیستی

(۱/۳۲۶۷-۶۸)

به عذار جسم منگر که بریزد و بپوسد

به عذار جان نگر که خوش و خوش عذار بادا

(د ۱۸۹۳)

کوهست جان در معرفت، تن برگ کاهی در صفت

بر برگ کی دیده است کس، یک کوه را آویخته

(د ۲۴۱۶۱)

در بیضه تن مرغ عجبی در بیضه دری، زان می نپری
گر بیضه تن سوراخ شود هم پر بزنی هم جان ببری

(د ۳۳۵۶۷-۸)

زین بدن اندر عذابای ای بشر مرغ روحت بسته با جنسی دگر
روح بازست و طبایع زاغها دارد از زاغان و جفدان داغها

(م ۵/۸۴۲-۴۳)

کی بود کز قفس برون پرد مرغ جانم به سوی گلزاری؟

(د ۳۳۸۸۷)

مرغ کو اندر قفس زندانی است مینجوید رستن، از نادانی است

(م ۱/۱۵۴۱)

بنابراین معنا و واقعیت انسان همان روح اوست، و جسم و صورت زندانی است که روح باید از آن نجات پیدا کند. ولی باز هم باید توجه داشت و از اشتباهی که منجر به شناخت یک دوگانگی یا تناقض بنیادی می شود پرهیز کرد. زیرا روح و جسم هر دو ضروری و نیک اند. در واقع جسم تجلی ظاهری روح در جهان است. از این روست که مولانا به تبدیل جسم به روح اشاره می کند: جسم اولیاء مجدداً به منبع روحانی اش می پیوندد.

ای کشیده ز آسمان و از زمین مایه ها، تا جسم تو گشته سمین
جز نَفَخْتُ کان ز وهاب آمده است روح را باش، آن دگرها بیهده است

بی‌بده نسبت به جان می‌گویمش	نی به نسبت با صنیع محکمش (م ۹۵-۹۴ و ۶/۳۵۹۲)
روح بی‌قالب نداند کسار کرد	قالبت بی‌جان فسرده بود و سرد
قالبت پیدا و آن جانت نهان	راست شد زین هردو اسباب جهان (م ۲۴-۳۴۲۳/۵)
آنکه تن را مظهر هر روح کرد	و آنک کشتی را بُراق نوح کرد
پس بزرگان این نگفتند از گزاف	جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان	جمله جان مطلق آمد بی‌نشان (م ۱-۲۰۰۰/۱)
مرده‌تر از تن مجو، زنده کنش به نور هو	تا همه جان شود تنم، این تنِ جان‌سپار من (د ۱۹۲۲۹)

۲. مدارج روح

ضدیت روح و جسم به هیچ‌وجه به آن سادگی و روشنی نیست که در بدو امر به نظر می‌رسد. دیده‌ایم که معنا سطوح متعدد دارد و تنها در تحلیل نهایی می‌توان آن را با خود خدا یکسان دانست. بنابراین سطوح میانی معنا در رابطه با صورت‌ها و اجسام، لطیف‌اند اما در رابطه با خدا، کثیف.

چنان که این قالب‌ها نسبت به معانی اشخاص کثیف‌اند، این معانی لطیف، بی‌چون و چگونه، نسبت به لطف باری، اجسام و صورت‌های کثیف‌اند. (ف ۹۹)

به همین ترتیب روح را هم می‌توان به سطوح مختلف تقسیم کرد. در این تقسیم‌بندی سطوح پایین‌تر نسبت به سطوح بالاتر، به شکل صورت و قالب بروز می‌کنند. در این زمینه مولانا چهار سطح بنیادین را مشخص می‌کند: روح حیوانی، روح انسانی، روح فرشته‌ای یا روح جبرائیل، و روح محمدی یا روح اولیاء. بر فراز این مدارج روح، خدا قرار دارد که از روح متعالی‌تر است ولی اغلب به طور استعاری از او به نام "روح" یاد می‌شود.^۱

۱. روح به جهان خلق تعلق دارد و حدیث نبوی که نقل کرده‌ایم بر این امر تأکید می‌ورزد. مولانا چهار درجه روح را صریحاً در دو قطعه ذکر می‌کند که یکی از آن‌ها را نقل کرده‌ایم، (م ۲۹-۳۳۲۶/۲) و (م ۸۹-۱۸۸۷/۴).

روح حیوانی یا طبیعی بین انسان و حیوان مشترک است و دقیقاً همان چیزی است که آن‌ها را به "جنبش" درمی‌آورد. از این‌روست که مولانا در نوشته‌های خود اغلب معادل فارسی واژه روح، یعنی جان را برای افاده معنای زندگی به کار می‌برد. در واقع امر، در تفکر سنتی اسلامی، این دو مفهوم از یکدیگر جدایی ناپذیرند. اگر رابطه نزدیکی را که بین مفاهیم روح و زندگی برقرار است در نظر داشته باشیم، معنای آنچه از مولانا نقل می‌کنیم روشن‌تر خواهد شد.

روح حیوانی با جسم به دنیا می‌آید و مانند آن از بین می‌رود. برخلاف مدارج عالی‌تر روح که همگی دارای وحدت‌اند، روح حیوانی گرفتار تفرقه است. از "آب و گل" تغذیه می‌کند، زیرا چنان به جسم متصل است که تقریباً از آن قابل تمایز نیست. رابطه روح حیوانی با سطح بالاتر روح، همانند رابطه صورت با معنا و یا رابطه پوسته و هسته است.

حلیه تن همچو تن عاریتی است دل بر آن کم نه که آن یک ساعتی است
حلیه روح طبیعی هم فناست حلیه آن جان طلب کان بر سماست

(م ۴۱-۱۸۴۰/۴)

عجب، ننگت نمی‌آید برادر ز جانی کو بود محتاج نانی؟

(د ۲۸۶۶۴)

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد^۱ روح انسانی بود

(م ۱۸۸/۲)

جدا کردن سه درجه بالاتر روح از یکدیگر، کار مشکل‌تری است زیرا همگی دارای وحدت بوده و از یک نقطه نظر خاص، یکی و همسانند. با وجود این می‌توان گفت که روح انسانی عبارت از آن بُعد واقعیت انسان است که او را از حیوانات متمایز می‌کند: توانایی تفکر روشن و آگاهی از خود. یکی از صفات بارز روح انسانی توانایی تشخیص است. و چون روح انسانی قادر است درست را از غلط، خیر را از شر، مطلق را از نسبی، زیبایی را از زشتی و... تشخیص دهد، آن را عقل نامیده‌اند. ولی روح

۱. «نفس واحد» هم در قرآن و هم در حدیث آمده است. به پایان بخش اول، د، ۳، مراجعه کنید.

انسانی تنها با پای نهادن در طریقت است که می‌تواند به کمال خود برسد. چنین است که تنها اولیاء از این امر آگاهی واقعی دارند و شعور دیگران در تسلط روح حیوانی است. این نکته را در فصول بعد به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

پس از آنکه روح انسانی به کمال رسید، می‌توان آن را همان روح قدسی دانست. از این رو مولانا سه درجه روح را معمولاً به این قصد از یکدیگر متمایز می‌کند که نشان دهد سطوح متفاوتی از موجودات کامل همچون اولیاء و پیامبران وجود دارد و عالیترین درجه‌ای که انسان می‌تواند به آن دست پیدا کند حتی بالاتر از درجه فرشتگان است.

وقتی مولانا می‌گوید که «روح را بجو» منظورش این است که «روح حیوانی خود را تعالی ببخش و با عالم روحانی یگانه شو»، اما به ندرت این نکته را مشخص می‌کند که کدام یک از مدارج عالیت روح را در نظر دارد.

جان نباشد در خبر جز آزمون	هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه، زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان مَلک	کو منزّه شد ز حس مشترک
وز ملک جان خداوندان دل	باشد افزونتر، تحیر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان ^۱	جان او افزونتر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون تری	امر کردن، هیچ نبود درخوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار	که گلی سجده کند در پیش خار

۱. در تصوف اغلب نفس را مطابق با اصطلاحات قرآنی به سه درجه یا سطح تقسیم می‌کنند: نفس اماره یا نفسی که به شر مایل است، همان ego است. مولانا گاهی به مرحله بالاتر یعنی نفس لوامه (که خود را به خاطر خطاهایش سرزنش می‌کند) و نفس مطمئنه (که در حریم امن خداست) نیز اشاره می‌کند (به عنوان مثال م ۴/۵۵۷؛ دیوان ۹۰۳۷، ۲۳۰۶۵، ۲۹۵۱۵، ۳۱۱۸۲، ۳۴۲۰۹) مولانا همچنین به نفس کل یا نفس کلی که قطب منفعل وجود روحانی است (در مقابل عقل کل یا عقل کلی که قطب فعال آن است) اشاره می‌کند (به عنوان مثال م ۲/۱۷۳؛ دیوان ۲۵۰۷، ۴۸۸۴، ۳۲۴۲۶، ۲۳۲۹۶)؛ وی از "نفوس آسمانی" نیز سخن می‌گوید که معادل "عقول ملکوتی" است. ("عقول"؛ م ۶/۴۵۰؛ م ۶/۳۰۷۲) در قطعه‌ای از فیه مافیه، نفس به معنای نفوس آسمانی و روح به معنای روح حیوانی آمده است. (ف ۶۸-۵۶). در موارد متعدد دیگری نیز مولانا واژه نفس را به معنای مثبت و معادل با "روح" به کار گرفته است.

جان چو افزون شد گذشت از انتها شد مطیعیش جان جمله چیزها
 (م ۳۴-۳۳۲۷/۲)

ای اَمْتان باطل، بر نان زنید بر نان
 ای امتان، مقبل بر جان زنید بر جان
 حیوان علف کشاند غیر علف نداند
 آن آدمی بود کو جوید عقیق و مرجان
 آن باغها بسخفته وین باغها شکفته
 وین قسمتی است رفته در بارگاه سلطان
 جانهاست نارسیده در دامها خزیده
 جانهاست بر پریده ره برده تا به جانان
 جانی ز شرح افزون بالای چرخ گردون
 چست و لطیف و موزون چون مه به برج میزان
 جانی دگر چو آتش تند و حرون و سرکش
 کوتاه عمر و ناخوش همچون خیال شیطان
 ای خواجه تو کدامی یا پخته یا که خامی
 سرمست نقل و جامی یا شهسوار میدان
 (د ۸۳-۲۱۳۷۷)

خدا فراتر از همه مدارج روح قرار دارد. لقب "معنای معانی" زیننده اوست،
 همچنانکه "روح الارواح" یا "جان جانان" هم نامی است درخور او. از آنجا که خدا
 روح را آفریده است، در ورای همه محدودیت‌های آن قرار دارد و معهدا رابطه او با
 روح همانند رابطه روح و جسم است.
 چو جانِ جان وی آمد از وی گریز نیست من در جهان ندیدم یک جان عدوی دوست
 (د ۴۶۵۵)

جانِ جان مایی، معنی اسمایی هستی اشیایی، سرفتنه غوغایی
 (د ۳۴۱۳۴)

ای نقش، شدی به سوی نقاش وی جان سوی جانِ جان گذشتی
 (د ۲۹۱۶۰)

وگر آن جانِ جانِ جان به تنها روی بنمودی

تم از لطف، جان گشتی و جان من بخندیدی

(د ۲۶۷۷۲)

بصیرت را بصیرت تو، حقیقت را حقیقت تو

تو نورِ نور اسراری، تو روح روح را جانی

(د ۲۷۰۴۱)

به باطن، جانِ جانِ جانِ جانی به ظاهر آفتابِ آفتابی

(د ۲۸۷۸۹)

۳. نفس و عقل

مولانا برای اشاره به روح حیوانی اغلب واژهٔ نفس را به کار می‌برد. در زبانهای عربی و فارسی، واژهٔ نفس گاهی با روح یا جان هم‌معناست. خود مولانا هم گاهی برای اشاره به مدارج عالیه روح، از این واژه استفاده می‌کند ولی در اغلب موارد منظور او از نفس همان روح حیوانی است و در این‌گونه موارد لاقلاً تا حدودی از آیهٔ ۵۲ سورهٔ یوسف تأثیر پذیرفته که می‌گوید: «من خویش را مبرا نمی‌کنم، که ضمیر انسانی پیوسته به گناه فرمان می‌دهد مگر آن را که پروردگار رحم کند، که پروردگار من آمرزگار و رحیم است.» اهل تصوف و نیز دیگران، این روح حیوانی را نفس اماره می‌خوانند.

چونک سلیمان^۱ برود دیو شهنشاه شود چون برود صبر و خرد، نفس تو اماره شود

(د ۵۷۹۸)

۱. سلیمان به خاطر فرمانروایی‌اش بر نیروهای طبیعت و بخصوص حکمروایی بر جانوران وحشی و جنیان معروف است. مولانا در اشعار خود به کرات از او سخن می‌گوید و داستان‌های متفاوتی را که در منابع اسلامی راجع به سلیمان آمده است نقل می‌کند. از این میان داستان‌های زیر از لحاظ مقصودی که در نظر داریم اهمیت بیشتری دارند:

الف. مَهر سلیمان: قدرت‌بخش او در سلطه بر انسان و طبیعت و جنّ بود. «و سپاهیان سلیمان از جن و انس و پرنده فراهم شدند و به نظم آمدند.» (نمل، ۱۷) یک بار دیوان به انگشتی و مَهر او دست یافتند و مدت کوتاهی بر مَلک او حکم راندند.

ب. زبان مرغان: در قرآن، سلیمان می‌گوید: «ما زبان پرندگان آموخته‌ایم» (نمل، ۱۶) زبان مرغان در تعبیر صوفیان به معنای زبان اسرار الهی و یا زبان مرغانی است که در محضر حق پرواز می‌کنند.

ج. مورچگان: «لبخندی زد و از گفتار او خندان شد» (نمل، ۱۹) مولانا اغلب از طریق تصویر سلیمان و موران، مسائل روحانی و مادی و یا بنیادی و غیربنیادی را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد.

- نفس شهوانی ز حق گزست و کور من به دل کوریت می‌دیدم ز دور
(م ۲۳۵/۴)
- جمله قرآن شرح خُبث نفس‌هاست بنگر اندر مصحف، آن چشمه کجاست
(م ۴۸۶۲/۶)
- گِرد نفس دزد و کار او میبچ هر چه آن نه کار حق، هیچ است هیچ
(م ۱۰۶۴/۲)
- مرغی که ز دام نفس خود رست هر جای که برپرد، نترسد
(د ۷۳۲۷)

مَثَل نفس، خزان است که درو باغ نمان است

ز درون باغ بخندد، چو رسد جان بهاری
(د ۲۹۹۵۸)

- ترک عیسی کرده، خر پرورده‌ای لاجرم چون خر، برون پرده‌ای
طالع عیسی است علم و معرفت طالع خر نیست، ای تو خرصفت
(م ۱۸۵۲-۵۳/۲)
- رحم بر عیسی کن و بر خر مکن طبع را بر عقل خود سرور مکن
(م ۱۸۵۵/۲)
- ز آخر و هُنَّ^۱ مرادش نفس تست کو به آخر باید و عقلت نخست
هم‌مزاج خر شده است این عقل پست فکرش اینکه چون علف آرد به دست؟
(م ۱۸۵۸-۵۹/۲)

رفت دریغا خر من مرد به ناگه خر من

شکر، که سرگین خری دور شده است از در من

مرگ خران سخت بود، در حق من بخت بود

زانک چون خر دور شود باشد عیسی بر من

از پی غریب علف چند شدم مات و تلف

چند شدم لاغر و کژ بهر خر لاغر من

۱. ماهیت زنانه نفس اماره در بخش دوم، قسمت ج، ۴ مورد بحث قرار گرفته است.

آنچ که خر کرد به من گرگ درنده نکند

رفت ز درد و غم او، حق خدا، اکثر من

(د ۷۵-۱۹۰۷۲)

خدا از همه چیز آگاه است و چون روح «از امر خدای من است»، پس یکی از خصوصیات روح، دانش و آگاهی است. ولی نفس اماره چنان از نورانیت و شعور ناب روح به دور است که آن هم مانند جسم، نمی‌تواند نوری را که در ظلمتش می‌درخشد درک کند.

قوه تشخیص جزء ماهیت روح است و این توانایی را «عقل» می‌نامند. تفاوت مدارج روحانی انسان‌ها تا حد زیادی ناشی از میزان نفوذ نور عقل در حجاب نفس آن‌هاست. در درون هر انسانی، نفس و عقل عملاً با یکدیگر در جنگند. در اغلب مردم، نفس در این جنگ غالب است و آن‌ها به همین دلیل نمی‌توانند حقیقی و کاذب، واقعی و غیرواقعی، و صورت و معنا را از یکدیگر تشخیص دهند. در پیامبران و اولیاء عقل پیروز شده است و در پیروان آنان، که مؤمنانند، عقل دست بالا را دارد.

زاغی و بازی در یک قفس شد وز زخم هر دو در مبتلایی

(د ۲۳۵۰۸)

نفسی و عقلی در سینه ما در جنگ و محنت، مست جدایی

(د ۲۳۵۱۰)

بانگ خریفست اگر گم شدی دعوت عقل تو مسیحاستی

(د ۳۴۰۴۲)

عاقبت‌بین است عقل از خاصیت نفس باشد کونیند عاقبت
عقل کو مغلوب نفس، او نفس شد مشتری مات زحل شد، نحس شد

(م ۵۱-۱۵۱۵۰/۲)

عقل نورانی و نیکو طالب است نفس ظلمانی بر او چون غالب است
زانکه او در خانه، عقل تو غریب بر در خود، سگ بود شیر مهیب

(م ۵۸-۲۵۵۷/۳)

۴. عقل کلی و عقل جزئی

تنها در پیامبران و اولیاء عقل حقیقتاً بر نفس چیره شده است. وقتی ابرها پراکنده شوند، آفتاب بی دریغ می تابد. عقل در پرتو کامل خود، عقل کلی و یا عقل العقول نامیده می شود. در چنین حالتی عقل می تواند معنای هر صورتی را تشخیص دهد و «چیزها را آنچنان که هستند ببیند.» عقل اکثر مردم، هر قدر هوشمند هم که باشند و ذهن بزرگی داشته باشند، در حجاب زنگار نفس اماره فروپیچیده می شود. چنین عقل محجوبی را عقل جزئی می نامند. طبیعتاً عقل جزئی هم درجات متفاوت بسیاری دارد. از طرف دیگر، عقل کلی هم گرچه ذاتاً یک واقعیت است اما خود را به یک میزان بر همه پیامبران و اولیاء آشکار نمی کند.

عقل جزئی نیازمند تغذیه از خارج است. از طریق عقل جزئی و با مطالعه و آموزش می توان علم الابدان را کسب کرد. ولی عقل کلی به خودی خود کامل است. عقل کلی منبع علم الادیان است و نیازی به کمک از بیرون ندارد.

عقل دو عقل است، اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران	لیک تو باشی ز حفظ آن گران

(م ۶۲-۱۹۶۰/۴)

عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب سینه جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جویها	کان رود در خانه ای از کویها
راه آبش بسته شد شد بی نوا	از درون خویشتن جو چشمه را

(م ۶۸-۱۹۶۴/۴)

این تفاوت عقلها را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب	هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی	هست عقلی چون ستاره آتشی

(م ۶۱-۴۵۹/۵)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد

(م ۴۶۳/۵)

مصطفی را که اُمّی می‌گویند از آن‌رو نمی‌گویند که بر خط و علوم قادر نبود. یعنی از این‌رو اُمّی‌اش می‌گفتند که خط و علم و حکمت او مادرزاد بود نه مکتسب. کسی که بر روی مه رقوم نویسد او خط نتواند نوشتن؟ و در عالم چه باشد که او نداند چون همه از او می‌آموزند. عقل جزوی را عجب چه چیز باشد که عقل کل را نباشد؛ عقل جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آن را ندیده باشد. و اینکه مردم تصنیف‌ها کرده‌اند و هندسه‌ها و بنیادهای نو نهاده‌اند، تصنیف نو نیست. جنس آن را دیده‌اند بر آنجا زیادت می‌کنند. آن‌ها که از خود نو اختراع کنند، ایشان عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است. محتاج است به تعلیم.

عقل کل معلم است؛ محتاج نیست. (ف. ۱۴۲)

بند معقولات آمد فلسفی	شہسوار عقلِ عقل آمد صفی
عقلِ عقلت مغز و، عقل تست پوست	معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
مغز جوی از پوست دارد صد ملال	مغز، نغزان را حلال آمد حلال
چونک قشر عقل صد برهان دهد	عقل کل کی گام بی‌ایقان نهد

(م ۳۰-۲۵۲۷/۳)

۵. دل

مرکز غایی آگاهی انسان، باطنی‌ترین واقعیت او، "معنا"ی او چنان که خدا از آن آگاه است، دل یا قلب نامیده می‌شود.^۱ آن تودۀ گوشتی که در سینه می‌تپد، سایه یا پوسته قلب است. بین این دو قلب، بی‌نهایت سطوح آگاهی و تحقق خود وجود دارد.

باطنی‌ترین واقعیت انسان، دل او، همیشه با خداست. ولی تنها پیامبران و اولیاء، که اساتیدالقلوب نامیده می‌شوند، به سطح خدا آگاهی رسیده‌اند و از وجود خدا در مرکز هستی خودشان آگاهند. اغلب مردم در حجاب سطوح بیشمار از زنگار و تاریکی

قرار دارند به طوری که مرکز آگاهی یا قلب آن‌ها، روح حیوانی یا نفس اماره ایشان است.

دل با دو جهان چراست بیگانه؟ کز جا برمد صفات بی‌جایی

(د ۲۸۹۳۴)

چون نظر کردی همه اوصاف خوب اندر دل است

وین‌همه اوصاف رسوا معدنش آب و گِل است

(د ۴۲۲۰)

تو آب روشنی تو در این آب گل مکن دل را میپوش پرده دل را تو دل مکن

(د ۲۱۵۶۷)

آدمی‌خوارند اغلب مردمان از سلام علیک‌شان کم جو امان

خانه دیو است دل‌های همه کم پذیر از دیو مردم دمدمه

(م ۲/۲۵۱-۵۲)

باز این دل‌های جزوی چون تن است با دل صاحب‌دلی کو معدن است

(م ۲/۸۴۰)

خانه آن دل که ماند بی‌ضیا از شعاع آفتاب کسب‌بریا

تنگ و تاریک است چون جان جهود بی‌نوا از ذوق سلطان و دود

نی در آن دل تافت تاب آفتاب نی گشادِ عرصه و نسه فتح باب

گور خوش‌تر از چنین دل مر ترا آخر از گور دل خود برتر آ

(م ۲/۳۱۳۰-۳۳)

به خود واگرد ای دل زان که از دل ره پنهان به دلبر می‌توان کرد

جهان شش جهت را گر دری نیست چو در دل آمدی در می‌توان کرد

در آ در دل که منظرگاه حق است^۱ وگر هم نیست منظر می‌توان کرد

(د ۸۷-۶۸۸۵)

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید ندا همی کندش کای مَنّت غلام غلام

ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران^۲ نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام

(د ۹۱-۱۸۱۹۰)

۱. مستفاد است از حدیث "ان الله لا ينظر الى صوركم و اموالكم و لكن ينظر الى قلوبكم و اعمالكم

(احادیث مثنوی، دانشگاه تهران، ص ۵۹)"
۲. اشاره است به اعراف، ۱۴۳.

در گُفتُ فروبند و گشا روزن دل را
 ز مه بوسه نیابید مگر از ره روزن
 (د ۱۹۸۶۳)

به کوی عشق آوازه درافتاد
 چه روزن؟ کافتاب نو برآمد
 (د ۲۰۰۸۵-۸۶)

آینه دل چون شود صافی و پاک
 هم ببینی نقش و هم نقاش را
 نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
 فرش دولت را و هم فراش را
 (م ۲/۷۲-۷۳)

لیک صسیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
 آن صفای آینه بی‌شک دل است
 صورت بی‌صورت بی‌حد غیب
 گرچه آن صورت نگنجد در فلک
 زانک محدودست و معدودست آن
 عقل اینجا ساکت آمد یا مزل
 پاک از آز و حرص و بُخل و کینه‌ها
 کسو نقوش بی‌عدد را قابل است
 ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
 نه به عرش و کرسی و نی بر سمک
 آینه دل را نباشد حد، بدان
 زانک دل با اوست یا خود اوست دل
 (م ۱/۳۴۸۴-۸۹)

مشارق انوار حق جل جلاله در دل کی گنجد؟ الا چون طالب آن باشی
 آن را در دل یابی نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست، بلکه آن را از
 آنجا یابی همچنانک نقش خود را در آینه یابی، و معه‌ذا نقش تو در آینه
 نیست، الا چون در آینه نظر کنی خود را بینی. (ف ۱۶۶-۱۶۵)

دو قطعه‌ای که در بالا از مثنوی و فیه مافیه نقل کردیم به حدیث نبوی معروفی در
 مورد دل اشاره دارند: "خدا می‌گوید من در آسمان‌ها و زمین نمی‌گنجم اما در دل
 بندگان مؤمن و فروتن جای می‌گیرم." مولانا اغلب به طور مستقیم یا غیرمستقیم از
 این حدیث یاد می‌کند.

از کمالِ قدرتِ ابدانِ رجال
 یافت اندر نور بیچون احتمال
 (م ۶/۳۰۶۶)

زین حکایت کرد آن ختم رسل
 که نگنجیدم در افلاک و خلا
 از مملیکِ لَم یزال و لم یزل
 در عقول و در نفوس با علا

در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
 (م ۷۳-۳۰۷۱/۶)
 از هفت فلک بیرون، از هر دو جهان افزون وین طرفه که آن بی چون اندر دل، بنهفته
 (د ۲۴۵۴۴)
 تنگ است بر او هر هفت فلک چون می رود او در پیره‌نم
 (د ۱۸۳۴۸)

دو جهان اگر درآید به دلم حقیر باشد

دل خسته را ز عشقت چه عجب گشاد دادی
 (د ۳۰۲۲۴)

دل اولیاء جایگاه خداست، در حالی که دل انسان معمولی جز آب و گل نیست. وضعیت دل انسان ارزش او را تعیین می‌کند. انسان در این عالم وظیفه دارد که دل خود را پاک کند، صیقل بزند و در نهایت آینه کاملی از آن بسازد تا عکس خدا در آن منعکس شود. و این کار فقط با راهنمایی صاحب‌دلان میسر است.

ای دلا مسنظور حق آنکه شوی که چو جزوی سوی کل خود روی
 حق همی گوید نظرمان بر دل است نیست بر صورت که آن آب و گل است
 تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست
 در گل تیره یقین هم آب هست لیک زان آبت نشاید آب دست
 زانک گر آب است مغلوب گل است پس دل خود را مگو کاین هم دل است
 آن دلی کز آسمانها برتر است آن دل ابدال یسا پیغمبر است
 پاک گشته آن ز گل صافی شده در فزونی آمده وافی شده
 ترک گل کرده سوی بحر آمده رسته از زندان گل بحری شده
 (م ۵۰-۲۲۴۳/۳)

سر کشیدی تو که من صاحب‌دم حاجت غیری ندارم، واصلم
 آنچنان که آب در گل سر کشد که منم آب و چرا جویم مدد
 دل تو این آلوده را پسنداشتی لاجرم دل ز اهل دل برداشتی
 خود روا داری که آن دل باشد این کو بود در عشق شیر و انگبین
 لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عَرَض
 آن دلی کو عاشق مال است و جاه
 یا خیالاتی که در ظلمات او
 دل نباشد غیر آن دریای نور
 نی دل اندر صدهزاران خاص و عام
 سایه دل چون بود دل را غرض
 یا زبون این گل و آب سیاه
 می پرستشان بسرای گفتگو
 دل نظرگاه خدا و آنگاه کور؟
 در یکی باشد، کدام است آن کدام؟^۱
 (م ۷۰-۲۲۶۱ و ۵۰-۲۲۴۳/۳)

۶. روابط متقابل

مولانا دل و روح و عقل را به روشنی و به طور مطلق از یکدیگر متمایز نمی‌کند. هر یک از این سه، به معنای انسان (در مقابل صورت او) تعلق دارند. شاید بتوان گفت که "روح" از آن دو دیگری وسیع تر است و کل معنای باطنی انسان را دربر می‌گیرد؛ واژه "عقل" بر قوه تشخیص روح تأکید دارد؛ و "دل" بر آگاهی و به خصوص بر خدا-آگاهی تأکید می‌ورزد. ولی هر یک از این واژه‌ها گاهی همزمان با یک یا هر دو واژه دیگر به کار گرفته می‌شود و هر یک شاخص یک واقعیت پیچیده چندلایه است. وقتی مولانا از عقل سخن می‌گوید به طیف وسیعی از واقعیات اشاره می‌کند که از پایین ترین سطح عقل جزوی تا بالاترین درجه عقل کلی را دربر می‌گیرند. و به همین ترتیب وقتی از روح سخن می‌گوید، ممکن است به هر یک از سه سطح عالیتر روح، یا

۱. منظور مولانا این نیست که تنها یک نفر صاحب دلِ خداین است. بلکه اشخاصی را در نظر دارد که این مقام را تا حد کمال متحقق ساخته‌اند. این اشخاص همان اولیاء‌اند که نزد اهل تصوف به "قلب" معروفند و سایر اولیاء، در یک سلسله مراتب، در زیر آنان قرار دارند، از او قوت می‌گیرند و "گرد او می‌چرخند". قطب که کامل ترین اولیاء است، مرکز عالم است که وجود آن خود از قطب نشئت می‌گیرد. نک بخش اول، د، ۱. خود مولانا واژه قطب را کم و بیش معادل ولی به کار می‌برد. و گاهی قطب را به عنوان "عارفی که به مقام یگانگی [با حق] رسیده است" توصیف می‌کند:

قطب آن باشد که گرد خود تند
 گردش افلاک گرد او بود

(م ۵/۲۳۴۵)

گشتن به گرد خود خطا الاجمال قطب را
 او را روا باشد روا کو رهروست اندر وطن
 (د ۱۸۷۴۶)

همچنین نک. م ۱/۲۱۲۹، م ۲/۱۹۴۸، م ۴/۱۴۱۸

به نفس، یا به خدا اشاره کرده باشد. و منظور او از "دل" ممکن است مرکز آگاهی به معنای وسیع آن باشد، و یا دل "صاحب دل" و یا هر یک از سطوح بی شمار بین این دو را در نظر داشته باشد.

حس اسیر عقل باشد ای فلان عقل اسیر روح باشد هم بدان

(م ۱۸۲۴/۳)

جسم ظاهر، روح مخفی آمده است جسم همچون آستین جان همچو دست
باز عقل از روح مسخفی تر بود حس، به سوی روح زوتر ره برد
جنبشی بینی بدانی زنده است این ندانی که ز عقل آکنده است

(م ۳۲۵۴-۵۶/۲)

روح وحی از عقل پنهان تر بود زانکه او غیب است او زان سر بود

(م ۳۲۵۹/۲)

چشم بگشا جانها بین از بدن بگریخته جان قفس را در شکسته، دل ز تن بگریخته

(د ۲۵۰۳۹)

جان مجرد گشته از غوغای تن می پرد با پر دل بی پای تن

(م ۱۷۲۱/۵)

جان چیست؟ نیم برگ ز گلزار حسن تو دل چیست؟ یک شکوفه ز برگ و نوای تو

(د ۲۳۷۰۶)

عقل و دلها بی گمانی عرشی اند در حجاب از نور عرشی می زیند

(م ۶۱۹/۵)

از میل مرد و زن خون، جوشید و آن منی شد

وانگه از آن دو قطره، یک خیمه در هوا شد

وانگه ز عالم جان، آمد سپاه انسان

عقلش وزیر گشت و دل رفت پادشا شد

تا بعد چند گاهی دل یاد شهر جان کرد

واگشت جمله لشگر در عالم بقا شد

(د ۸۷۹۷-۹۹)

ج خدا و جهان

۱. ذات، صفات، افعال

در الهیات و متافیزیک اسلامی بین ذات خدا و خدا به آن صورت که خود را در وحی توصیف می‌کند، تمایز قائل می‌شوند. از این‌رو خدا در قرآن خود را به اسماء متعدد از قبیل رحیم، علیم، حی، قادر و امثالهم می‌نامد. از این اسماء متوجه می‌شویم که خدا دارای صفات رحم، دانایی، زندگی و قدرتمندی است. اما خود خدا و ذات او چیست؟ ذات خدا و رای فهم ماست. از این‌رو مسلمانان بین ذات خدا و اسماء و صفات او تمایز قائل می‌شوند.

تمایز بین ذات و صفات خدا یک تمایز صرفاً مفهومی است، یعنی این دو هیچ‌گونه تفاوت وجود شناسانه‌ای با یکدیگر ندارند. اسماء و صفات خدا، از لحاظ وجودی، تفاوتی با ذات حق ندارند. ذات حق یکی است و هر یک از اسماء و صفات با ذات او یکسانند. با وجود این روشن است که بین بخشاینده‌گی و انتقام‌جویی خدا یا بین بینایی و شنوایی او باید نوعی تفاوت وجود داشته باشد. این تفاوت در ذات حق، که در همه احوال واحد است، تجلی نمی‌کند بلکه در افعال یا آثار حق که به نام خلق یا مخلوقات هم خوانده می‌شوند، تجلی می‌کند. در ذات حق، بخشاینده‌گی و انتقام‌جویی یکسانند زیرا در آن سطح هیچ‌گونه دوگانگی نمی‌تواند وجود داشته باشد. ولی در سطح مخلوقات، این دو صفت از طریق صورت‌های بسیار که بهشت و جهنم از جمله مشخص‌ترین آن‌هاست، ظاهر می‌شوند.

اندر آن تابان صفات ذوالجلال
چون ستاره چرخ در آب روان
فاضلان مرآت آگاهی حق
ماه آن ماه است آب آن آب نیست
لیک مستبدل شد آن قرن و امم
وین معانی بر قرار و بر دوام
عکس ماه و عکس اختر برقرار
(م ۷۸-۳۱۷۲/۶)

جمله تصویرات، عکس آب جوست
چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
(م ۳۱۸۳ و ۷۸۴ و ۳۱۷۲/۶)

افعال خدا به دو نوع بنیادین تقسیم می‌شوند: روحانی و مادی. به این ترتیب
هستی دارای سه سطح بنیادین است: خدا، جهان روحانی و جهان مادی. سوره اعراف،
آیه ۵۴، در جایی که می‌گوید «خلق و امر از آن اوست» به این سه سطح اشاره دارد. در
اینجا خلق، آفرینش مادی است در حالی که امر به جهان روحانی اشاره می‌کند که «از
امر پروردگار من است»^۱

پس له الخلق و له الامرش بدان
خلق صورت، امر جان راکب بر آن
(م ۷۸/۶)

عشق ربانی است خورشید کمال
امر نور اوست خلقان چون ظلال
(م ۹۸۳/۶)

خلق را طاق و طرم عاریتی است
امر را طاق و طرم ماهیتی است
(م ۱۱۰۳/۲)

عالم خلق است با سوی و جهات
بی‌جهت دان عالم امر ای صنم
بی‌جهت بد عقل و «علام البیان»^۲
بی‌جهت دان عالم امر و صفات
بی‌جهت تر باشد امر لاجرم
عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان

۱. بنی اسرائیل، ۸۵. ۲. رحمان، ۴.

- بی‌تعلق نیست مخلوقی بدو آن تعلق هست بی‌چون ای عمو
 زان که فصل و وصل نبود در روان غیر فصل و وصل ننیدشد گمان
 (م ۹۶-۳۶۹۲/۴)
- این تعلق را خرد چون ره برد بسته فصل است و وصل است این خرد
 زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جوید در ذات خدا
 آنک در ذاتش تفکرکردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
 (م ۷۰۱-۳۶۹۹/۴)
- چون نداری تاب ذاتش چشم بگشا در صفات
 چون نبینی بی‌جهت را نور او بین در جهات
 (د ۴۱۰۶)
- صنع بیند مرد محجوب از صفات در صفات است آنک او گم کرد ذات
 واصلان چون غرق ذاتند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر
 (م ۱۴-۲۸۱۳/۲)
- ... آخر تو نیز این ساعت حق را می‌بینی در آثار و افعال، هر لحظه
 گوناگون می‌بینی که یک فعلش به فعلی دیگر نمی‌ماند... (ف ۱۴-۱۱۳)
- کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ^۱ بخوان مر ورا بی‌کار و بی‌فعلی بدان
 کمترین کاریش هر روز آن بود کو، سه لشگر را روانه می‌کند
 لشگری ز اصلاب سوی اُمّهات بهر آن تا در رَجَم روید نبات
 لشگری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان
 لشگری از خاک زان سوی اجل تا ببیند هر کسی حسن عمل
 (م ۷۵-۳۰۷۱/۱)
- ظاهرست آثار و میوه رحمتش لیک کی داند جز او ماهیتش
 هیچ ماهیات اوصاف و کمال کس نداند جز به آثار و مثال
 طفل ماهیت نداند طمّث را جز که گویی هست چون حلوا تو را
 کی بود ماهیت ذوق جماع مثل ماهیات حلوا ای مطاع
 (م ۳۷-۳۶۳۴/۳)

عجز از ادراک ماهیت عنمو حالت عامه بود مطلق مگو
 زان کسه ماهیات و سِرّ سِرّ آن پیش چشم کاملان باشد عیان
 در وجود از سر حق و ذات او دورتر از فهم و استبصار کو
 چونک آن مخفی نماند از محرمان ذات و وصفی چیست کان ماند نهان
 (م ۵۲ - ۳/۳۶۴۹)

... حق عظیم نزدیک است به تو. هر فکرتی و تصویری که می‌کنی او ملازم آن است زیرا آن تصور و اندیشه را او هست می‌کند و برابر تو می‌دارد. الا او را از غایت نزدیکی نمی‌توان دید. و چه عجب است که هر کاری که می‌کنی عقل تو با توست و در آن کار شروع دارد و هیچ عقل را نمی‌توان دیدن. اگرچه به اثر می‌بینی، الا ذاتش را نمی‌توان دیدن. (ف ۱۷۲)

... این چه می‌گوییم حق بر آسمان نیست، مراد ما این نیست که بر آسمان نیست. یعنی آسمان بر او محیط نیست و او محیط آسمان است. تعلقی دارد به آسمان از این بی‌چون و چگونه، چنانکه به تو تعلق گرفته است بی‌چون و چگونه و همه در دست اوست و مظهر اوست و در تصرف اوست. پس بیرون از آسمان و اکوان نباشد و به کلی در آن نباشد. یعنی که این‌ها بر او محیط نباشد و او بر جمله محیط باشد. (ف ۲۱۲)

۲. لطف و قهر

اسماء و صفات حق را می‌توان به دو مقوله "صفات ذات" و "صفات افعال" تقسیم کرد. مقوله اول شامل تمام اسمائی است که متضاد آن‌ها مناسبتی با خدا ندارند (اسماء سلبی). یعنی خدا زنده و قدرتمند و بیناست ولی مرده و ناتوان و نایبنا نیست. مقوله دوم اسمائی را دربر می‌گیرد که متضاد آن‌ها هم اسامی خدا هستند، از قبیل: رافع، خافض، و محی و ممیت. بسیاری از اسماء افعال را نیز می‌توان به نوبه خود به دو مقوله دیگر یعنی صفات لطف و صفات قهر تقسیم کرد. ما بر اساس این مقوله‌بندی، بعضی اسماء الهی را در جدول زیر درج کرده‌ایم.^۱

۱. مکاتب مختلف اندیشه اسلامی، اسماء و صفات الهی را به طرق مختلف طبقه‌بندی می‌کنند. جدولی که در اینجا آمده براساس آثار خود مولانا تنظیم شده است و برای آنکه مطلب را در محدوده بحث خود نگاه داریم، بعضی نکات را که در متون الهیات و متافیزیک برای توضیح و تفسیر اسماء و صفات درج

بعضی از اسماء الهی

اسماء افعال		
اسماء ذات	اسماء لطف	اسماء قهر
المَلِك	اللطيف	القاهر
القدوس	الرافع	الخافض
العدل	المعز	المذل
الحافظ	المحي	المميت
النور	الغفور	المنتقم
الخالق	المغني	الممسك
الحي	النافع	الضار
القادر	الباسط	القابض
العليم		
السميع		
البصير		
المتكلم		
المرید		

مولانا نام‌های "لطیف" و "رحیم"، و نام‌های "قاهر" و "ضار" را معادل یکدیگر می‌داند. مطابق با حدیث نبوی، خدا می‌گوید: «لطف من بر قهر من سابق است.» از نظر مولانا حدیث فوق به این معناست که «اسماء لطف من، بر اسماء قهر من سابقند.» می‌توان گفت آن لطف و زیبایی و نشاطی که در نظر مولانا ذاتی خلقت و مسلط بر تمام صور آن است، از چنین نگرشی بر اسماء و صفات خدا نشئت گرفته است: کل خلقت، تجلی اسماء لطف و قهر خداست اما لطف او از قهرش پیشی می‌گیرد. هر جا که خشم و قهر خدا (مثلاً در قالب بلا و شر) متجلی شود، باید دانست که رحم و لطفش به زودی آشکار خواهد شد. یا به عبارت دیگر، بلا و شر از این جهت وجود دارند که نیکی و نشاط دیگری را بنمایانند. صورت هر قدر هم که قاهر باشد، معنا همیشه لطیف است و تا ابد بر قهر مقدم خواهد بود.

→ می‌شوند، نادیده گرفته‌ایم. اسامی مندرج در این جدول از گفته معروف پیامبر درباره "نود و نه نام خدا" گرفته شده است.

... حق را دو صفت است، قهر و لطف. انبیا مظهرند هر دو را. مؤمنان

مظهر لطف حقند و کافران مظهر قهر حق... (ف ۲۲۰)

خنده از لطفت حکایت می‌کند	نالاه از قهرت شکایت می‌کند
این دو پیغام مخالف در جهان	از یکی دلبر روایت می‌کند
غافل را لطف بفریبد چنان	قهر نندیشد، جنایت می‌کند
وان یکی را قهر نومیدی دهد	یأس کلی را رعایت می‌کند
عشق مانند شفیقی، مشفق	این دو گمره را حمایت می‌کند

(د ۷۵-۸۵۷۱)

چون که به لطفش نگری سنگ و حجر موم شود

چون که به قهرش نگری موم تو خود خاره شود

(د ۵۷۹۵)

رحمت او سابق است از قهر او سابقی خواهی برو سابق بجو

(م ۴/۳۲۰۵)

آتش از قهر خدا خود ذره‌ای است	بهر تهدید لثیمان ذره‌ای است
با چنین قهری که زفت و فایق است	برد لطفش بین که بر وی سابق است
سبق بی‌چون و چگونه معنوی	سابق و مسبوق دیدی بی‌دویی

(م ۴/۳۷۴۲-۴۴)

زفت زفت است و چو لرزان می‌شوی	می‌شود آن زفت نرم و مستوی
زان که شکل زفت بهر منکر است	چون که عاجز آمدی لطف و برست

(م ۴/۳۷۵۳-۵۴)

۳. دلیل خلقت

خلقت، یا کائنات و صورت‌های بی‌شماری که آن را پر کرده‌اند، نام دیگری است برای افعال خدا، و افعال او تجلی صفات اویند. به این ترتیب پاسخ این پرسش که: «چرا خدا جهان را آفرید؟» روشن است: خدا جهان را آفرید تا اسماء و صفات خود را متجلی کند. ذات الهی با نوعی فعالیت ملازم است. زیرا اگر بگوییم که خدا "خالق" است و خلقتی وجود نداشته باشد، این واژه بی‌معنا خواهد بود. خدا جهان را آفرید تا

صفات خود را آشکار کند. چنین است که مطابق با حدیث قدسی، خدا می‌گوید: «گنج پنهانی بودم، پس خواستم تا شناخته شوم. پس جهان را آفریدم تا شناخته شوم.» بنابراین، هدف از خلقت، "اظهار" است.

گر بیان معنوی کافی شدی	خلق عالم باطل و عاقل بدی
گو محبت فکرت و معنی استی	صورت روزه و نمازت نیستی
هدیه‌های دوستان با همدگر	نیست اندر دوستی الا صور
تا گواهی داده باشد هدیه‌ها	بر محبت‌های مضر در خفا

(م ۲۷-۲۶۲۴/۱)

... حق تعالی می‌فرماید کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ یعنی جمله عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود گاهی به لطف، گاهی به قهر. این آنچنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرف بس باشد. اگر ذات عالم همه معرف شوند در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همه خلایق روز و شب اظهار حق می‌کنند. الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقفند و بعضی غافلند. ایاماً کان اظهار حق ثابت می‌شود همچنانک امیری فرمود تا یکی را بزنند و تأدیب کنند آن کس بانگ می‌زند و فریاد می‌کند و معهذا هر دو طرف [ضارب و مضروب] اظهار حکم امیر می‌کنند... (ف ۷۷-۱۷۶)

حق ز ایجاد جهان افزون نشد	آنچ اول آن نبود افزون نشد
لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق	در میان این دو افزونی است، فرق
هست افزونی اثر اظهار او	تا پدید آید صفات و کار او
هست افزونی هر ذاتی دلیل	که بود حادث به علت‌ها علیل

(م ۶۹-۱۶۶۶/۴)

بهر اظهار است این خلق جهان	تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کُنْتُ كَنْزاً گفتم مخفياً شنو	جوهر خود گم مکن اظهار شو

(م ۲۹-۳۰۲۸/۴)

کاشف السِّریم و کار ما همین	کین نهان‌ها را برآریم از کمین
گرچه دزد از منکری تن می‌زند	شحنه آن از عسر پیدا می‌کند

فضل‌ها دزدیده‌اند این خاک‌ها تا مقرر آریسمشان از ابتلا
(م ۱۶-۱۰۱۴/۴)

... چنان که خواستم که گنج خود ظاهر کنم، خواستم که گنج‌شناسی شما هم ظاهر کنم و چنان که خواستم که صفا و لطف این دریا را پیدا کنم، خواستم که بلندهمتی این ماهیان را و لطف پروردگی این ماهیان و این خلق دریا را پیدا کنم تا وفای خود را ببینند و همتشان آشکار شود. «الم احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون»^۱ صد هزار مار است که دعوی ماهی می‌کند. صورت، صورت ماهی و معنی، معنی مار. (م. س. ۱۲۲)

۴. اضداد

مولانا اغلب این گفته را نقل و یا به آن اشاره می‌کند که: «چیزها از طریق اضدادشان مشخص می‌شوند.» تجربه روزمره هم این حقیقت را تأیید می‌کند، زیرا چیزهای بی‌شماری که در عالم موجودند تنها از طریق فرق‌گذاری و تضاد امکان وجود یافته‌اند. اگر دو چیز با یکدیگر متفاوت و بنابراین به نوعی "متضاد" نباشند، یکسان خواهند بود. هر یک از واحدهای یک زوج متضاد، وجود واحد دیگر را امکان‌پذیر می‌سازد؛ روز و شب، کمال و نقص، درستی و شکستگی، شادی و غم، نویی و کهنگی، و روح و جسم، هر یک تنها به علت وجود متضاد خود موجودیت دارند و قابل شناسایی هستند. تنها خدا از این امر مستثنی است. او متضادی ندارد و از هرگونه تضادی برتر است. تنها اوست که جمع اضداد واقعی است و در اوست که تضاد، در دریای وحدت غرق می‌شود. از این‌رو خدا قابل شناسایی نیست زیرا متضادی ندارد تا از طریق آن شناخته شود.

رنج و غم را حق پی آن آفرید	تا بدین ضد خوشدلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چونک حق را نیست ضد، پنهان بود
که نظر بر نور بود آنکه به‌رنگ	ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ

- پس به ضد نور دانستی تو نور
نور حق را نیست ضدی در وجود
لاجرم ابصارنا لا تدرکه
صورت از معنی چو شیر از بیشه دان
- ضد، ضد را می‌نماید در صدور
تا به ضد او را توان پیدا نمود
و هو یدرک بین تو از موسی و کوده^۱
یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
- (م ۳۶-۱/۱۱۳۰)
- از سخن صورت بزاد و باز مُرد
صورت از بی‌صورتی آمد برون
- موج خود را باز اندر بحر بُرد
باز شد که انا الیه راجعون^۲
- (م ۴۱-۱/۱۱۴۰)
- از این دو ضد را ضد خود ظهیرست
نهان گردد که هر دو همچو قیری است
- ازیرا مظهر چیزی است ضدش
تو بر تخته‌سیاهی گر نویسی
- (د ۶۲-۳۷۶۱)
- چون ندید او مار موسی را ثبات
مرغ کو ناخورده است آب زلال
جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت
- در حبال سحر پندارد حیات^۳
اندر آب شور دارد پر و بال
چون ببیند زخم بشناسد نواخت
- (م ۹۹-۵/۵۹۷)
- بد ندانی تا ندانی نیک را
ضد را از ضد توان دید ای فتی
- (م ۱۳۴۵-۴/۱۳۴۵)
- هر نور را ناری بود، با هر گلی خاری بود
بهر حرس ماری بود بر گنج هر ویرانه‌ای
ای گلشنت را خار نی، با نور پاکت نار نی
بر گرد گنجت مار نی، نی زخم و نه دندان‌های
- (د ۳۵-۲۵۶۳۴)
- نگنجد در خرد وصفش که او را جمع ضدین است
چه بی‌ترکیب ترکیبی، عجب مجبور مختاری
- (د ۲۶۸۳۲)

۱. اشاره دیگری است به تقاضای موسی برای مشاهده حق. انعام، ۱۰۴.

۲. بقره، ۱۵۶.

۳. در مورد عصای موسی، تبدیل آن به مار و بلعیدن "ریسمان‌های" ساحران: نک، «به موسی وحی کردیم که عصای خویش بیفکن، و همان‌دم چیزهایی را که ساخته بودند بلعیدن گرفت» اعراف، ۱۱۷.

خافض است و رافع است این کردگار
 خفض ارضی بین و رفع آسمان
 خفض و رفع این زمین نوعی دگر
 خفض و رفع روزگار با کرب
 خفض و رفع این مزاج ممتزج
 همچنین دان جمله احوال جهان
 بی از این دو برنیاید هیچ کار
 بی از این دو نیست دورانش فلان
 نیم سالی شوره نیمی سبز و تر
 نوع دیگر، نیم روز و نیم شب
 گاه صحت، گاه رنجوری مزج
 قحط و جذب و صلح و جنگ از اقتنان
 (م ۵۲-۱۸۴۷/۶)

حکمت این اضداد را با هم ببست
 روح بی‌قالب نداند کار کرد
 قالبت پیدا و آن جاننت نهان
 خاک را بر سر زنی سر نشکند
 گر تو می‌خواهی که سر را بشکنی
 ای قصاب این گرد ران با گردن است
 قالبت بی‌جان فسرده بود و سرد
 راست شد زین هر دو اسباب جهان
 آب را بر سر زنی سر نشکند
 آب را و خاک را بر هم زنی
 (م ۲۶-۳۴۲۲/۵)

زندگانی آشتی ضدهاست
 لطف حق این شیر را و گور را
 مرگ کان اندر میانشان جنگ خاست
 الف دادست این دو ضد دور را
 (م ۹۴-۱۲۹۳/۱)

در بعضی از اشعار فوق، مولانا به وجود تضاد در ساختار بنیادی طبیعت، یعنی به وجود چهار عنصر خاک، باد، آتش و آب اشاره می‌کند. این چهار عنصر که خود هیچ‌گاه تجلی پیدا نمی‌کنند، نمایانگر گرایش‌های وجودشناختی اساسی عالم ظاهرند. این چهار ماده‌ای که به این نام‌ها خوانده می‌شوند، چیزی جز مستقیم‌ترین بازتاب عناصر فوق نیستند. ولی هرآنچه در جهان فیزیکی وجود دارد و از جمله شکل بیرونی خاک، باد و آتش و آب، ترکیبی است از آن چهار عنصر. بر این مبنا می‌گویند که قلمرو عناصر ناب، از چهار کره تشکیل شده که بین آسمان، یا جهان روحانی، و زمین، یا جهان مادی، قرار گرفته‌اند.

در تحلیل نهایی، این عناصر که اغلب به عنوان «ارکان» جهان مادی از آن‌ها یاد می‌شود، جهات وجودشناختی بنیادینی هستند که توسط صفات الهی به این جهان

بخشیده شده‌اند. بعضی صوفیه به هنگام سخن گفتن از چهار رکن الوهیت، چهار صفت از بنیادی‌ترین صفات الهی را در نظر دارند و عناصر چهارگانه را تجلی ظاهری این چهار اسم می‌دانند.^۱

هریک از این چهار عنصر کیفیت دوگانه‌ای را به نمایش می‌گذارد که آن را در جدول شماره ۲ نشان داده‌ایم. هر یک از این عناصر از لحاظ یکی از کیفیات یادشده و یا هر دوی آن‌ها، با سایر عناصر تضاد دارد.

جدول ۲

تضاد عناصر

باد	
گرم	تر
آتش	آب
خشک	سرد
سرد	خشک
خاک	

این جهان جنگ است چون کل بنگری
 ذره با ذره چو دین با کافری
 (م ۳۶/۶)

جنگ ما و صلح ما در نور عین
 جنگ طبیعی، جنگ فعلی، جنگ قول
 این جهان زین جنگ قایم می‌بود
 نیست از ما، هست بین اصبعین^۲
 در میان جزوها حربی است هول
 در عناصر در نگر تا حل شود

۱. به عنوان مثال، حنیف‌الدین تلمسانی، شاگرد ابن عربی و دوست صدرالدین قونوی می‌نویسد که چهار صفت اصلی الهی یعنی حی، حلیم، مختار و قادر، به ترتیب در آتش، هوا، آب و خاک انعکاس یافته‌اند. (شرح الاسماء الحسنی، تفسیر نام البصیر، نسخه لاله‌لی، ۱۵۵۶، کتابخانه سلیمانیه، استانبول) فرقانی هم که شاگرد قونوی بود نیز هر یک از کیفیات عناصر را به یکی از اسماء منسوب می‌کند: زندگی-گرما، علم-سرما، اراده-رطوبت، قدرت-خشکی. (منتهی المدارک، قاهره، مکتب السنائی، ۱۸۷۶/۱۲۹۳، ج ۱، ص ۵۴)

۲. اشاره است به حدیث «قلب مؤمن بین دو انگشت خدا قرار دارد»

چار عنصر چار استون قوی است
 هر ستونی اشکننده آن دگر
 پس بنای خلق بر اضداد بود
 که به دنیا سقف دنیا مستوی است
 اسستن آب اشکننده آن شرر
 لاجرم ما جنگیم از ضر و سود
 (م ۵۰-۴۵/۶)

آن جهان جز باقی و آباد نیست
 این تفانی از ضد آید ضد را
 زانک آن ترکیب از اضداد نیست
 چون نباشد ضد نباشد جز بقا
 (م ۵۷-۵۶/۶)

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها
 آن جهان است اصل این پر غم و ثاق
 این مخالف از چه ایم ای خواجه ما
 صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
 وصل باشد اصل هر هجر و فراق
 وز چه زاید وحدت این اضداد را
 زان که ما اصلیم و چار اضداد اصل
 خوی خود در فرع کرد ایجاد اهل
 خوی او این نیست، خوی کبریاست
 گوهر جان چون ورای فصل‌هاست
 (م ۶۳-۵۹/۶)

۵. خیر و شر

تضادی که در خلقت وجود دارد همیشه نسبی است، بدین معنا که تمایز مطلق در آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. دانش مطلق، زندگی مطلق و قدرت مطلق همگی صفات خدا هستند. ولی هنگامی که در جهان تجلی پیدا می‌کنند به علت دوری از مبدأ، ضعیف و کدر می‌شوند. بنابراین دانش و قدرتی که در جهان یافت می‌شود، جز انعکاس ناقص صفات ناب و متعالی خدا نیست.

در نظر اغلب مردم ناراحت‌کننده‌ترین تضادی که در جهان وجود دارد، تضاد بین "خیر" و "شر" است. بنابر آنچه در پاراگراف قبل گفتیم، آشکار است که خیر مطلق را تنها نزد خدا می‌توان یافت. درجات مختلف شر، ناشی از تضعیف خیر است که به علت دورشدنش از منبع آن صورت می‌گیرد. در دنیا خیر و شر نسبی است و نه مطلق، زیرا در خلقت کیفیات مطلق وجود ندارند. از نقطه نظر دیگر که بنگریم، چیزها فقط در رابطه با ما خیر و یا شرند و نه در رابطه با خدا، زیرا در نظر خدا همه چیز فقط یک

وظیفه بر عهده دارند که همانا آشکار ساختن آن گنج پنهان است. به علاوه، اگر در دنیا شر وجود نمی‌داشت بسیاری از صفات خدا از قبیل بخشایش و انتقام، امکان تجلی نمی‌یافت زیرا خدا کدام گناه را می‌توانست ببخشد و انتقام چه را می‌توانست بگیرد؟ به هر حال، کمال آفرینندگی بی‌نهایت نقاش ایجاب می‌کند که زشت و زیبا، هر دو را ترسیم کند.

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را پا، دگر را بند نیست
مر یکی را پا، دگر را پای‌بند	مر یکی را زهر و دیگر را چو قند
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن، مرگ و داغ

(م ۶۹-۴/۶۵)

نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب وز حلم وز نصح و مکید
خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز	شر مطلق نیست زینها هیچ چیز
نفع و ضرر هر یکی، از موضع است	علم از این‌رو واجب است و نافع است

(۹۹-۶/۲۵۹۷)

... علم اگر به کلی در آدمی بودی و جهل نبودی، آدمی بسوختی و نماندی. پس جهل مطلوب آمد از این‌رو که بقای وجود به وی است. و علم مطلوب است از آن‌رو که وسیلت است به معرفت باری. پس هر دو یار همدگرند و همه اضداد چنینند. شب اگرچه ضد روز است اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند، ... پس جمله اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند، نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند. در عالم بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که در ضمن آن بدی نیست. مثلاً یکی قصد کشتن کرد، به زنا مشغول شد. آن خون از او نیامد. از این‌رو که زناست بد است، از این‌رو که مانع قتل شد نیک است پس بدی و نیکی یک چیزند غیرمتجزا، از این‌رو ما را بحث است با مجوسیان که ایشان می‌گویند دو خداست، یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون تو بنما خیر بی‌شر تا ما مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر. و این محال است

زیرا که خیر از شر جدا نیست. چون خیر و شر دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست، پس دو خالق محال است... (ف ۲۱۴-۲۱۳)

... همه نسبت به حق نیک است و به کمال است اما نسبت به ما، نی. زنا و پاکی و بی‌نمازی و نماز و کفر و اسلام و شرک و توحید جمله نسبت به حق نیک است اما نسبت به ما، زنا و دزدی و کفر و شرک بد است و توحید و نماز و خیرات نسبت به ما نیک است. اما نسبت به حق جمله نیک است. چنان که پادشاهی، در ملک او زندان و دار و خلعت و مال و املاک و حشم و سور و شادی و طبل و علم باشد. اما نسبت به پادشاه جمله نیک است. چنان که خلعت کمال ملک اوست، دار و کشتن و زندان همه کمال ملک اوست و نسبت به وی همه کمال است اما نسبت به خلق، خلعت و دار کی یکی باشد. (ف ۳۱)

<p>ور تو گویی هم بدی‌ها از وی است این بدی دادن کمال اوست هم کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها نقش یوسف^۱ کرد و حور خوش‌سرشت هر دو گونه نقش، استادی اوست زشت را در غایت زشتی کند تا کمال دانشش پیدا شود ور نداند زشت کردن، ناقص است پس از این‌رو کفر و ایمان شاهدند لیک مؤمن دان که طوعاً ساجد است هست گزهاً گبر هم یزدان‌پرست</p>	<p>لیک آن نقصان فضل او کی است من مثالی گویمت ای محترم نقش‌های صاف و نقش بی‌صفا نقش عفریتان و ابلیسان زشت زشتی او نیست آن رادی اوست جمله زشتی‌ها به‌گردش برتند منکر استادیش رسوا شود زین سبب خلاق گبر و مخلص است بر خداوندیش هر دو ساجدند زانکه جوایب رضا و قاصد است لیک قصد او مرادی دیگر است</p> <p>(م ۴۶-۲۵۳۶/۲)</p>
--	--

گفت صوفی قادرست آن مستعان
آنک آتش را کنند ورد و شجر
که کند سودای ما را بسی‌زیان
هم تواند کرد این را بسی‌ضرر

۱. در منابع اسلامی، یوسف زیباترین مخلوق خداست. مولانا به کرات از یوسف به عنوان نمونه زیبایی الهی که در انسان انعکاس یافته است سخن می‌گوید.

هم تواند کرد این دی را بهار
 قسارست از غصه را شادی کند
 گر بدارد باقیش، او را چه غم؟
 گر نسیراند زیانش کی شود
 بنده را مقصود جان، بی اجتهاد
 مکر نفس و فتنه دیو لعین
 ورنه بودی خوب و زشت و سنگ و دُر
 ورنه بودی زخم و چالیش و دغا
 بسندگان خویش را ای متتهک
 چون بگفتی ای شجاع و ای حکیم
 چون بدی بی‌رهزن و دیو لعین
 علم و حکمت باطل و مندک بدی
 چون همه ره باشد آن حکمت تهی است
 هر دو عالم را روا داری خراب
 وین سؤالت هست از بهر عوام
 (م ۵۵ - ۱۷۳۹/۶)

آنک گل آرد برون از عین خار
 آنکه زو هر سرؤ آزادی کند
 آنک شد موجود از وی هر عدم
 آنک تن را جان دهد تا حی شود
 خود چه باشد گر ببخشد آن جواد
 دور دارد از ضعیفان در کمین
 گفت قاضی گر نبودی امر مُر
 ورنه بودی نفس و شیطان و هوا
 پس به چه نام و لقب خواندی مَلِک
 چون بگفتی ای صبور و ای حلیم
 صابرین و صادقین و منفقین
 رستم و حمزه و مخنث یک بدی^۱
 علم و حکمت بهر راه و بی‌رهی است
 بسهر این دکان طبع شوره‌آب
 من همی دانم که تو پاکی نه خام

خدا خیر و شر، هر دو، را اراده می‌کند الا جز به خیر راضی نیست. زیرا که
 گفت «گنج پنهانی بودم خواستم که شناخته شوم.» شک نباشد که خدا
 می‌خواهد که امر و نهی کند. امر تنها وقتی مناسب خواهد بود که فعلی که
 به آن امر می‌شود مطلوب کسی که انجام فعل به وی امر شده است، نباشد.
 طبیعی است که کسی نمی‌گوید «ای گرسنگان شکر و شیرینی بخورید» و
 اگر بگوید، این امر نیست بلکه میهمان‌نوازی است. به همین ترتیب
 مناسب نیست که انسان از آنچه دوست ندارد نهی شود. نمی‌توان گفت که
 «سنگ و خار نخورید» و اگر چنین بگویید نهی به شمار نمی‌آید. به این
 ترتیب امر به معروف و نهی از منکر، تا وقتی که نفس طالب شری وجود

۱. رستم قهرمان افسانه‌ای ایران، و حمزه عموی پیامبر و یکی از بزرگترین سلحشوران صدر اسلام است.

نداشته باشد، مناسبتی ندارند. اراده وجود چنین نفسی، اراده وجود شر است. اما خدا به وجود شر راضی نیست وگرنه امر به معروف نمی‌کرد. همین‌طور وقتی کسی می‌خواهد تدریس کند، طالب جهل شاگرد است. زیرا بدون شاگرد جاهل، تدریس امکان ندارد؛ و طلب یک چیز، طلب لوازم آن چیز هم هست. اما معلم به جهل شاگرد راضی نیست وگرنه به او درس نمی‌داد. همین‌طور پزشک هم طالب بیماری مردم است زیرا طالب طبابت است. زیرا مهارت او در کار طب، تا مردم بیمار نباشند آشکار نمی‌شود. اما او هم به بیماری مردم راضی نیست وگرنه معالجه‌شان نمی‌کرد و شفایشان نمی‌داد. به همین منوال نانوا هم طالب گرسنگی مردم است تا کسب و معاش خود را حاصل کند ولی به گرسنگی آنان راضی نیست وگرنه نان نمی‌فروخت. ... پس می‌بینیم که خدا از یک وجه شر را اراده می‌کند و از وجهی نمی‌کند. مخالفان می‌گویند که خدا به هیچ‌وجه شر را اراده نمی‌کند. لکن محال است که خدا چیزی را اراده کند و لوازم آن را اراده نکند. و از لوازم امر و نهی، نفس لجام‌گسیخته‌ای است که طبعاً طالب شر است و طبعاً از خیر تنفر دارد. کل شر این دنیا از لوازم این نفس‌اند. اگر خدا این شرها را اراده نمی‌کرد، امر و نهی را هم که متوجه نفس‌اند اراده نمی‌کرد. و اگر وجود نفس را اراده نمی‌کرد، امر و نهی را هم که متوجه نفس‌اند اراده نمی‌کرد. و اگر به وجود شر راضی بود، نفس را مورد امر و نهی قرار نمی‌داد. حاصل، شر به خاطر غیرخودش اراده شده. خصم می‌گوید اگر خدا بتمامی خیر را اراده می‌کند و از خیر، دفع شر را اراده می‌کند پس دفع شر را اراده می‌کند. لکن دفع شر بدون وجود شر غیرممکن است. یا اینکه می‌گویند خدا ایمان را اراده می‌کند، لکن ایمان بدون وجود کفر امکان ندارد. پس یکی از لوازم ایمان، کفر است. حاصل، اراده شر فقط وقتی قبیح است که به خاطر خود شر صورت گرفته باشد. ولی اگر به خاطر خیر اراده شود، قبیح ندارد. (ف ۱۸۰-۱۷۹)

خواندگانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند و می‌دانند که بشر دارای توانایی بی‌حدی در اعمال درد و رنج بر هموعان خود می‌باشد، ممکن است بحث مولانا در

مورد خیر و شر را نامربوط بیابند. ولی مولانا این مسئله را از نقطه نظر دیگری هم مورد نظر قرار می‌دهد که به قلب "معمای وجود"، که به واسطه وجود شر و درد و رنج برای بسیاری از مردم مطرح است، نفوذ می‌کند. اما برای درک شور سوزان اشعار مولانا می‌بایست با بحث او در مورد نفس غایی انسان و درد و رنجی که به علت جدایی از آن تحمل می‌کند، کاملاً آشنا بود. اکثر بخش سوم کتاب حاضر به این مسئله می‌پردازد. معهذاً من باز هم در این زمینه چند بیتتی از مولانا نقل می‌کنم و خوانندگان را به این نکته توجه می‌دهم که دلالت و معنای این مسئله، پیش از اتمام مطالعه کتاب معلوم نخواهد شد.

تو مبین این واقعات روزگار	کز فلک می‌گردد اینجا ناگوار
تو مبین تحشیر روزی و معاش	تو مبین این قحط و خوف و ارتعاش
بین که با این جمله تلخی‌های او	مردۀ او یسید و ناپروای او
رحمتی دان امتحان تلخ را	نقمتی دان ملک مرو و بلخ را

(م ۳۶-۱۷۳۳/۶)

جور دوران و هر آن رنجی که هست	سهل‌تر از بعد حق و غفلت است
زانکه دین‌ها بگذرند آن نگذرد	دولت آن دارد که جان آگه برد

(م ۵۷-۱۷۵۶/۶)

۶. غفلت و وجود جهان

خدا کائنات را بیافرید تا آن گنج پنهان را آشکار کند. از این رو می‌خواهد که جهان وجود داشته باشد تا نیروهای آفرینندگی بالقوه بشماری که در صفات او پنهانند، به نمایش درآیند. ولی از لحاظ بقای جهان، لازم است تا دانش حقیقی اشیاء، آنچنان‌که هستند، از اکثر ساکنان زمین پنهان نگاه داشته شود. زیرا در غیر این صورت مردم به فعالیت‌هایی که برای نمایش تمام و کمال صفات حق لازم است نخواهند پرداخت. از این رو حق طالب وجود بعضی چیزهاست که انسان خلق آن‌ها را از خدا انتظار ندارد؛ اما خدا وجود این چیزها را نه به خاطر خود آن‌ها بلکه به عنوان لوازم هدف غایی خود از آفرینش جهان اراده می‌کند. مثلاً خدا طالب آن است که فراموشی و غفلت از او در جهان وجود داشته باشد.

خدا برای آنکه "قلمروی غفلت" را حفظ کند چشم انسان را بر واقعیت حقیقی اشیاء فرو می‌بندد. مولوی اشارات خدا به حفظ جهل انسان را در چنین آیاتی مشاهده می‌کند: «کافران نیرنگ کردند و خدا نیرنگ [آن‌ها را تلافی] کرد و خدا از همه نیرنگیان ماهرتر است.»^۱ «مگر از تدبیر خدا ایمن شده‌اند، که جز گروه زیانکاران از تدبیر خدا ایمن نمی‌شوند.»^۲ «خدا بر قلوبشان مهر زده و بر گوش و چشم‌هایشان پرده‌ای هست.»^۳ «خدا زودتر تدبیر تواند کرد.»^۴

این خانه بنایش از غفلت است و اجسام و عالم را همه قوامش از غفلت است. این جسم که بالیده است نیز از غفلت است. و غفلت کفرست و دین بی‌وجود کفر ممکن نیست زیرا دین ترک کفرست. پس کفری بیاید که ترک او توان کرد. پس هر دو یک چیزند، چون این بی‌آن نیست و آن بی‌این نیست. لایتجزی‌اند... (ف ۲۰۶-۲۰۷)

... اکنون آدمی در دست قبضه قدرت حق همچون کمان است و حق تعالی او را در کارها مستعمل می‌کند و فاعل در حقیقت حق است نه کمان. کمان آلت است و واسطه است. لیکن بی‌خبرست و غافل از حق، جهت قوام دنیا. زهی عظیم کمانی که آگه شود که من در دست کیستم... (ف ۱۹۹)

اکنون عالم به غفلت قایم است که اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر و وجد، معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به کلی به آن عالم رویم و اینجا نماییم. و حق تعالی می‌خواهد که اینجا باشیم تا دو عالم باشد. پس دو کدخدا را نصب کرد، یکی غفلت و یکی بیداری تا هر دو خانه معمور ماند. (ف ۱۰۹)

هوشیاری این جهان را آفت است	اُسْتُن این عالم ای جان، غفلت است
غالب آید، پست گردد این جهان	هوشیاری ز آن جهان است و، چو آن
هوشیاری آب و این عالم وسخ	هوشیاری آفتاب و حرص، یخ

۳. بقره، ۷.

۲. اعراف، ۹۹.

۱. آل عمران، ۵۴.

۴. یونس، ۲۱.

ز آن جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
 گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب
 (م ۷۰-۲۰۶۶/۱)

کجاست؟ کآن شه ما نیست لیک آن باشد که چشم‌بند کند سحرهاش بینا را
 چنان ببندد چشمت که ذره را بینی میان روز و، نبینی تو شمس کبری را
 ز چشم‌بند وی است آنکه زورقی بینی میان موج و نبینی تو موج دریا را
 تو را طپیدن زورق ز بحر غمز کند چنان که جنبش مردم به روز اعمی را
 نخواندای «ختم الله» خدای مهر نهد همو گشاید مهر و برد غطاها را
 (د ۳۷-۲۶۳۳)

تو را چگونه فریبیم؟ چه در جوال کنم که اصل مکر تویی و چراغ هر محتال
 (د ۱۴۳۱۶)

ز مکر حق مباش ایمن اگر صد بخت بینی تو
 بمال این چشم‌ها را گر به پندار یقینی تو
 که مکر حق چنان تند است کز وی دیده جانت
 تو را عرشی نماید او وگر باشی زمینی تو
 (د ۷۷-۲۲۹۷۶)

حق تعالی مکار است. صورت‌های خوب نماید، در شکم آن صورت‌های
 بد باشد تا آدمی مغرور نشود که مرا خوب رای و خوب کاری مصور شد و
 روی نمود. (ف ۵)

انسان

۱. امانت

هدف غایی خلقت، از طریق پیامبران و اولیاء حاصل می‌شود یعنی به واسطهٔ کسانی که قدرت‌های بالقوهٔ انسان را به فعل درآورده‌اند. آدم ابوالبشر، نخستین پیامبر و نمونهٔ اولیهٔ کمال انسانی است. مولانا اغلب نام آدم و بیش از آن، واژهٔ آدمی را به معنای انسان در نهایت کمال معنویتش به کار می‌برد (در بعضی مکاتب تصوف، نام «انسان کامل» به همین معنا اطلاق می‌شود.) از این رو به نظر مولانا، آن دسته از آیات قرآنی و احادیث نبوی هم که به آدم اشاره می‌کنند انسان را در حالت کمال معنویتش در نظر دارند.

اگر آدم را نمونهٔ نخستین کمال انسانی بدانیم، می‌توان محمد را که گفت: «وقتی آدم بین روح و جسم بود، من پیامبر بودم» نخستین نمونهٔ این نمونهٔ نخستین نامید. بنگرم سَرِ عالمی بینم نهان آدم و حوا نرسته در جهان

(م ۳/۴۵۴۱)

کمالی که پیامبر به آن دست یافت بالاترین مرحله‌ای است که می‌توان تصور کرد. دیگر پیامبران و اولیاء، شعاع‌های خورشید اویند. خدا در قرآن در مورد آفرینش آدم به فرشتگان چنین می‌گوید: «من در روی زمین خلیفه‌ای پدید می‌کنم»^۱ و پیامبر فرمود «خدا آدم را به صورت خویش آفرید.»

خلق ما بر صورت خود کرد حق

وصف ما از وصف او گیرد سبق

(م ۱۱۹۴/۴)

چون مراد و حکم یزدان غفور
بی ز ضدی، ضد را نتوان نمود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او
دو علم برساخت اسپید و سیاه
در میان آن دو لشگرگاه رفت
همچنان دور دوم هاییل شد

بود در قدمت تجلی و ظهور
و آن شه بی‌مثل را ضدی نبود
تا بود شاهش را آئینه‌ای
وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
آن یکی آدم، دگر ابلیس راه
چالش و پیکار و آنچه رفت، رفت
ضد نور پاک او قایل شد

(م ۲۱۵۱-۵۷/۶)

دور دور و قرن قرن این دو فریق

تا به فرعون و به موسای شفیق

(م ۲۱۶۲/۶)

«صفای بی‌حدود» آدم آینه صفات حق شد. از این رو تمام دانش‌ها و همه چیزها را در سینه او می‌توان یافت. آدم صورتی بود برای معنای خدا و به عبارت دیگر مظهر تجلی تمام اسماء و صفات حق بود. مولانا در پرتو این آموزه، به تفسیر آیه ۲۱ سوره بقره می‌پردازد: «و خدا همه نام‌ها را به آدم پیاموخت.»

بسوالبشر کو علم‌الاسما بگ است
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
هر لقب کو داد آن مبدل نشد
هر که آخر مؤمن است اول بدید

صدهزاران علمش اندر هر رگ است
تا به پایان جان او را داد دست
آنکه چُستش خواند او کاهل نشد
هرک آخر کافر، او را شد پدید

(م ۱۲۳۴-۳۷/۱)

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا

اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد خالق بود نامش ازدها

(م ۱۲۳۹-۴۰/۱)

حاصل آن آمد حقیقت نام ما
مرد را بر عاقبت نامی نهد
چشم آدم چون به نور پاک دید

پیش حضرت کان بود انجام ما
نی بر آن کو عاریت نامی نهد
جان و سر نام‌ها گشتش پدید

(م ۱۲۴۴-۴۶/۱)

انسان آفریده شد تا خلیفه خدا باشد و دانش همه چیزها به او تفویض شد. وضعیت و کارکرد ویژه انسان در خلقت را امانت می خوانند.

در عالم یک چیزست که آن فراموش کردنی نیست. اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی، باک نیست. و اگر جمله را به جای آری و یاد داری و فراموش نکنی و آن را فراموش کنی، هیچ نکرده باشی... «انا عرضنا الامانه علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا»^۱... «ولقد کرمنا بنی آدم»^۲، و نگفت «ولقد کرمنا السماء والارض» پس از آدمی آن کار می آید که نه از آسمانها می آید و نه از زمینها می آید و نه از کوهها. چون آن کار بکند، ظلومی و جهولی از او نفی شود. اگر تو گویی که اگر آن کار نمی کنم چندین کار از من می آید، آدمی را برای آن کارهای دگر نیافریده اند، همچنان باشد که تو شمشیر پولاد هندی بی قیمتی که در خزائن ملوک یابند، آورده باشی و ساطور گوشت گندیده کرده باشی که من این تیغ را معطل نمی دارم. به وی چندین مصلحت به جای می آورم. یا دیگ زرین را آورده ای و در وی شلغم می پزی که به ذره ای از آن صد دیگ به دست آید. یا کارد مجوهر را میخ کدوی شکسته کرده ای که من مصلحت می کنم و کدو را بر وی می آویزم و این کارد را معطل نمی دارم... (ف ۱۵-۱۴)

یکتایی وضعیت انسان در حدیث قدسی «افلاک را جز به خاطر تو نیافریدیم» منعکس است. گرچه خطاب به خود پیامبر است اما مولانا بر آن است که این خطاب به انسان است در حالت کمال معنوی اش. به علاوه او آیه اول سوره کوثر را که آن هم به پیامبر خطاب شده، بر همین منوال تفسیر می کند: «ما تو را فزونی بخشیدیم.»

آسمانها بنده ماه وی اند	شرق و مغرب جمله نان خواه وی اند
زانک لولاک است بر توفیق او	جمله در انعام و در توزیع او
گر نبودى او نیابیدی بحار	هیبت و ماهی و در شاهوار

- گر نبودی او نیابیدی زمین در درونه گنج و بیرون یاسمین
(م ۶-۲۱۰۲/۶)
- ... پس معلوم شد که اصل، محمد بوده است که لولاك ما خلقت الافلاك و
هر چیزی که هست از شرف و تواضع و حکم مقامات بلند، همه بخشش
اوست و سایه او، زیرا که ازو پیدا شده‌اند... (ف ۱۰۶-۱۰۵)
- اختر و ابر و فلک، جنی و دیو و ملک آخر ای بی‌یقین، بهر بشر می‌رود
(د ۹۳۱۰)
- تاج کز مناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز ببرت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
(م ۷۵-۳۵۷۵/۵)
- علم جویی از کتبها ای فسوس ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده
می چه باشد یا سماع و یا جماع تا بجویی زو نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره‌ای شد وام‌خواه زهره‌ای از خمره‌ای شد جام‌خواه
(م ۸۱-۳۵۷۸/۵)
- آدمی راه است حس تن سقیم لیک در باطن یکی خلقی عظیم
(م ۳۵۷۹/۴)
- لاجرم گفت آن رسول ذوالفنون رمز نَخْنُ الْأَخْرُونَ السَّابِقُونَ
(م ۳۷۶۴/۴)
- پس به صورت آدمی فرع جهان وز صفت اهل جهان، این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ
(م ۶۷-۳۷۶۶/۴)
- ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این، والله آن تو نیستی
(م ۸۰۴-۸۰۳/۴)
- این تو کی باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش

جوهر آن باشد که قایم با خودست
گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین
چیست اندر خُم که اندر نهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب
آن عَرَض باشد که فرع آن شده است
جمله ذرّیات را در خود ببین
چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان حجره است و دل شهر عجاب
(۸۱۱-۸۰۶/۴)

آدم اسطرلاب اسرار علوست
هر چه دوری می‌نماید عکس اوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست
(م ۳۹-۳۱۳۸/۶)

... پیامبر فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» همچنان که اسطرلاب
مسین آینه افلاک است، وجود آدمی که «ولقد کرّمنا بنی آدم»، اسطرلاب
حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از
اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را دم به دم و لمحّه
به لمحّه می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد... (ف ۱۰)

۲. هدف خلقت، و عقل

انسان از این رو به صورت آینه‌ای برای همه چیز درمی‌آید که تمام صفات حق، یعنی
صور نوعیه (آرکتایپ‌های) کل وجود، در او منعکس‌اند. به عبارت دیگر، آن گنج
پنهان از طریق اوست که در تمامیت خود ظاهر می‌شود و به همین دلیل هم انسان
هدف آفرینش است. و از آنجا که مقصود از آفرینش اوست، "آخرین" مخلوقی است
که وجود پیدا می‌کند. سایر چیزها زمینه آمدن او را فراهم می‌کنند و وسایل دسترسی
او به کمال معنوی هستند. مولانا به این گفته قدیمی اشاره می‌کند که «آنکه اول
نیندیشد، آخر عمل می‌کند.» وقتی معماری قصد بنای خانه‌ای را دارد ابتدا راجع
به ساختمان کلی آن بنا می‌اندیشد، همه مراحل متعدد نقشه‌کشی و ساختمان بنا از این
فکر اول سرچشمه می‌گیرند و منجر به تحقق آن می‌شوند. به همین ترتیب وقتی
باغبانی در پی به بار آوردن میوه است مراحل متعددی از قبیل آماده کردن خاک،
کاشتن تخم، آبیاری و مراقبت از درخت را باید پشت سر بگذارد تا بتواند از آن

درخت برخوردار شود. پس تردیدی نیست که اصل درخت میوه است زیرا به خاطر میوه کاشته شده است.

"اندیشه‌ها"ی خدا در مورد آفرینش، در دانش قدیم، در گنج پنهان، مکنون است. "اولین اندیشه" حق عبارت است از تجلی کردن کامل صفاتش از طریق انسان، زیرا انسان چیزی جز تجلی کامل و یکپارچه گنج پنهان نیست. سایر "اندیشه‌ها"ی حق به این اندیشه واحد وابسته است و از آن، یعنی از گنج پنهان، نشأت می‌گیرد. ولی برای آنکه تصویر کلی قابل مشاهده شود، می‌بایست تمام الزامات گنج پنهان، در مسیر خلقت آشکار شوند و تجلی یابند.

پیامبر فرمود «اول ما خلق الله العقل» و «اولین چیزی که خدا آفرید، نور من بود.» عقل کلی با نور محمدی، که واقعیت روحانی پیامبران و اولیاء و یا انسان در حالت کمال معنوی اوست، یکسان است. عقل کلی همه چیز را می‌داند، زیرا بازتاب مستقیم دانش خداست. به عبارت دیگر، عقل کلی اولین مرحله تجلی گنج پنهان است. و به همین دلیل است که مولانا و بسیاری صوفیان دیگر گفته‌اند که کائنات همان بازتاب بیرونی واقعیت روحانی و باطنی انسان است. گرچه به نظر می‌رسد که انسان جزئی از کائنات است اما در واقع امر، این کائنات است که جزئی از انسان به شمار می‌آید.

تا بدانی آسمان‌ها و سمی هست عکس مدرکات آدمی
نی که اول دست یزدان مجید از دو عالم پیشتر، عقل آفرید

(م ۳۶-۱۹۳۵/۶)

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل
صورت ما اندر این بحر عذاب می‌رود چون کاسه‌ها بر روی آب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت چونک پر شد طشت در وی غرق گشت
عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج و یا از او نمی

(م ۱۲-۱۱۰۹/۱)

اول فکر آخر آمد در عمل اول فکرها در فکر دل، اول بود
چون عمل کردی شجر بنشاندی بُنیت عالم چنان دان در ازل
در عمل، ظاهر به آخر می‌شود اندر آخر حرف اول خواندی

گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است
پس سری که مغز آن افلاک بود

آن همه از بحر میوه مرسل است
اندر آخر خواجه لولاک بود
(م ۷۵-۹۷۱/۲)

این جهان یک فکرت است از عقل کل
عقل چون شاه است و صورتها رسل
(م ۹۷۹/۲)

آخرن السابقون باش ای ظریف
گرچه میوه آخر آید در وجود
پس شجر سابق بود میوه ظریف
اول است او زان که او مقصود بود
(م ۲۹-۱۱۲۸/۳)

در نقش باغ پیش است، در اصل میوه پیش است

تو اولین گهر را آخر همی رسانی

(د ۳۱۴۲۱)

وز نفوس پاک اخترش، مدد
ظاهر آن اختران قوام ما
پس به صورت عالم اصغر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است
گر نبودی میل و امید ثمر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد
مصطفی زین گفت آدم و انبیا
بهر این فرموده است آن ذوفنون
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام
کز برای من بدش سجده ملک
پس ز من زایید در معنی پدر
اول فکر آخر آمد در عمل

سوی اخترهای گردون می‌رسد
باطن ما گشته قوام سما
پس به معنی عالم اکبر تویی
باطنا بهر ثمر شد، شاخ هست
کی نشاندی باغبان بیخ شجر
گر به صورت از شجر بودش ولاد
خلف من باشند در زیر لوا
رمز نحن الآخرون السابقون
من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام
وز پی من رفت بر هفتم فلک
پس ز میوه زاد در معنی شجر
خاصه فکری کو بود وصف ازل

(م ۵۳۰-۵۱۹/۴)

مردم که می‌گویند عالم قدیم است، سخن ایشان مسموع کی باشد؟ بعضی می‌گویند که حادث است و آن اولیا و انبیاء اند که ایشان قدیم‌تر از عالمند و حق تعالی تقاضای آفرینش عالم را در ارواح ایشان نهاد و آنگه عالم

پیدا شد. پس ایشان علی‌الحقیقه می‌دانند که حادث است. از مقام خود خبر می‌دهند. مثلاً ما در این خانه که نشسته‌ایم، عمر ما شصت و هفتاد هست. دیدیم که این خانه نبود. سالی چند هست که این خانه شده است. اگر در این خانه جانورانی متولد شوند از در و دیوار این خانه، مثل کژدم و موش و مار و حیواناتی حقیر که در این خانه می‌زییند، ایشان زاییدند و خانه را معمور دیدند. اگر ایشان بگویند که این خانه قدیم است، بر ما حجت نشود چون ما دیده‌ایم که این خانه حادث است. همچنانک آن جانوران که از در و دیوار آن خانه رسته‌اند و جز این خانه چیزی نمی‌دانند و نمی‌بینند، خلقانند که از این خانه دنیا رسته‌اند، در ایشان جوهری نیست. منشأشان هم از اینجا است، هم در اینجا فروروند. اگر ایشان عالم را قدیم گویند، بر انبیاء و اولیاء که ایشان را وجود بوده است پیش از عالم به صد هزار هزار سال، چه جای سال و چه جای عدد که آن را نه حد است و نه عدد، حجت نباشد. که ایشان حدوث این خانه را دیده‌اند همچنانک تو حدوث این خانه را. (ف ۱۴۱-۱۴۰)

۳. پیمان الست

امانت بر انسان تحمیل نشد. وقتی قرآن می‌گوید که انسان امانت را "حمل" کرد، به این معناست که او با آگاهی از مسؤلیت قبول امانت آن را پذیرفت. قرآن این نکته را در آیه‌ای دیگر به روشنی مشخص کرده است: «چون پروردگار تو از پسران آدم، از پشت‌هایشان، نژادشان را بیاورد و آن‌ها را بر خودشان گواه کرد که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا، گواهی می‌دهیم. تا روز رستاخیز نگویید که از این نکته غافل بوده‌ایم.»^۱ این "رویداد" که "پیمان الست" نامیده می‌شود پیش از آنکه انسان پا به جهان بگذارد و وقتی که به حالت روح در قرب حق بود، اتفاق افتاد.

ما در این دهلیز قاضی قضا بهر دعوی الستیم و بلی
که بلی گفتیم و آن را ز امتحان فعل و قول ما شهودات و بیان

- از چه در دهلیز قاضی تن زدیم نه که ما بهر گواهی آمدیم؟
(م ۱۷۴-۷۶/۵)
- خواه در صد سال خواهی یک زمان این امانت واگذار و وارهان
(م ۱۸۲/۵)
- این گواهی چیست؟ اظهار نهران خواه قول و خواه فعل غیر آن
که غرض اظهار سرّ جوهر است وصف باقی، وین عَرَض بر معبرست
(م ۲۴۶-۲۴۷/۵)
- این صلات و این جهاد و این صیام هم نماند، جان بماند نیکنام
(م ۲۴۹/۵)
- دلبر روز الست چیز دگر گفت پست هیچ‌کسی هست کو آن را آرد به یاد؟
گفت به تو تاختم بهر خودت ساختم ساخته خویش را من ندهم در مزاد
گفتم تو کیستی؟ گفت مراد همه گفتم من کیستم، گفت مراد مراد
(د ۶۷-۹۲۶۵)
- بنابراین، انسان مقصود آفرینش است. به این جهان آمده، تا آن صفات خدا را که در او منعکس است به نمایش گذارد و یا به عبارت دیگر نقش خود را در آشکار نمودن گنج پنهان ایفا کند. در عین حال، انسان مورد امتحان قرار می‌گیرد، تا معلوم شود که آیا پیمان الست را به یاد می‌آورد یا نه و آیا این نکته را درک و تصدیق می‌کند که گنج خدا را آشکار می‌سازد و نه گنج خود را؟ به این ترتیب ایده این پیمان، منظر متافیزیک ناب تجلی صفات حق را با جنبه دینی تر و اخلاقی تر آگاهی انسان نسبت به وظایفی که نسبت به حق دارد و مسؤولیت‌هایی که با آن همراه است، ترکیب می‌کند. در اشعار زیر، مولانا رابطه پیمان الست با تجلی صفات لطف و قهر حق را نشان می‌دهد:
- تا که رحمت غالب آید یا غضب آب کوثر غالب آید یا لهب
از پی مردم رُبائی هر دو هست شاخ حلم و خشم از روز الست
بهر این لفظ الست مستبین نفی و اثبات است در لفظی قرین
زان که استفهام اثباتی است این لیک در وی لفظ لیس شد دفین
(م ۲۱۲۳-۲۶/۵)

در اصل، روح انسان همراه با سایر ارواح و فرشتگان در حال وحدت با حق بسر می‌برد. با قبول بار امانت، روح انسان در این جهان دارای جسم شد. همان‌طور که دیدیم، جسم به یک لحاظ با روح بی‌نهایت متضاد است اما از یک نقطه نظر دیگر، انعکاس یا سایه روح است. از آنجا که جهان خلق وجود خود را به تمامی از جهان امر کسب می‌کند، مولانا جسم را "سایه سایه سایه دل" (م ۶/۳۳۰۷) می‌نامد.

جان عاشق لامکان و این بدن سایه الست
آفتاب جان به رقص و این بدن پا کوفته
(د ۲۵۰۱۳)

روح پس از ورود به این عالم، خانمان اصلی و پیمان‌ش را با خدا فراموش کرد. انسان خود را با نفس خویش یکسان می‌داند و از دریای روح که در زیر حجاب و کف شعور او قرار دارد بی‌خبر است. اگر انسان بتواند از حجاب نفس خود درگذرد، روح او می‌تواند به صفا و وحدت اصلی‌اش بازرسد.

جسم نبود و جان بدم با تو در آسمان بدم
هیچ نبود در میان گفت من و شنود من
(د ۱۹۱۳۲)

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره

(م ۱/۶۸۶-۸۸)

در آن الست و بلی جان بی‌بدن بودی
تو را نمود که آنی، چه در غم اینی؟
(د ۳۲۶۲۰)

پیش از این تن تو جان پاک بدی	چند خود را از آن جدا داری؟
جان پاکی میان خاک سیاه	من نگویم، تو خود روا داری؟
خویشتن را تو از قبا بشناس	که از این آب و گل قبا داری

(د ۳۳۷۰۴-۷۰۶)

زین پیش جان‌ها بر فلک بودند هم جام ملک

جان هر دو دستک می‌زند کو را همانجا می‌کشی

(د ۳۵۸۱۸)

مرغان ضمیر از آسمانند روزی دو سه، بسته زمینند
 زانشان ز فلک گسیل کردند هرچند ستارگان دینند
 تا قدر وصال حق بدانند تا درد فراق حق ببینند

(د ۹۴-۷۱۹۲)

لاجرم دنیا مقدم آمده است تا بدانسی قدر اقلیم الست

(م ۶۰۰/۵)

... ماهی وار با آن دریای حیات می‌گوییم: چرا موج زدی و ما را به خشکی
 آب و گِل انداختی؟ این چنین رحمت که تو راست، چنان بی‌رحمی چرا
 کردی؟ ای بی‌رحمی تو شیرین‌تر از رحمت‌های رحیمان عالم. جواب
 می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً أَحَبُّتُ أَنْ أَعْرَفُ». گنجی بودم پنهان در پرده
 غیب، در خلوت لامکان از پس پرده‌های هستی، خواستم تا جمال و جلال
 مرا بدانند و ببینند که من چه آب حیاتم و چه کیمیای سعادت.

گفتند که: ما که ماهیان این دریاییم، اول در این دریای حیات
 بوده‌ایم. ما می‌دانستیم عظمت این دریا را و لطف این دریا را، که مس
 اکسیرپذیر این کیمیای بی‌نهایتیم، می‌دانستیم عزت این کیمیای حیات را
 و آن‌ها که ماهیان این دریا نبودند، در اول چندان که بر ایشان عرضه
 کردیم، نشیندند و ندیدند و ندانستند. چون اول عارف ما بودیم و آخر
 عارف این گنج هم ماییم. این چندین غربت دراز، جهت «احببت ان
 اعرف» خواستم که تا مرا بدانند، این با که بود؟

جواب آمد که: ای ماهیان! اگرچه ماهی قدر آب داند و عاشق باشد و
 چسبیده باشد بر وصال دریا، اما بدان صفت و بدان سوز و بدان گرمی و
 جانسپاری و ناله و خونابه باریدن و جگر بریان داشتن نباشد که آن ماهی
 که موج او را به خشکی افکند و مدت‌های دراز بر خاک گرم و ریگ
 سوزان می‌طپد که «لایموت فیها و لایحیی»^۱ نه فراق دریا می‌گذارد که
 حلاوت زندگانی یابد و خود با فراق دریای حیات، چگونه لذت حیات
 یابد کسی که آن دریا را دیده باشد؟ (ف ۲۲-۱۲۱)

مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها
 چون نظر در قرص داری خود یکی است وانک شد محبوب ابدان در شکی است
 (م ۱۸۷-۱۸۶/۲)

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جانهای شیران خداست
 جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
 همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانهها
 لیک یک باشد همه انوارشان چونک برگیری تو دیوار از میان
 چون نماند خانهها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده
 (م ۴۱۸-۴۱۴/۴)

در این قطعه آخر مولانا یکی از احادیث نبوی را تفسیر می‌کند که: «مؤمنان برادرانند و در حکم یک روح واحدند.» ولی می‌توان اشارات او را به وحدت اصلی روح انسان - پیش از آنکه در این عالم متجلی شود - به عنوان تفسیر او از آیاتی تلقی کرد که از قرآن نقل می‌کند. به عنوان مثال:

در نظر تحقیق ما همه یک نفسیم «ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحده» و هر عضوی که رئیس‌تر است، او واقف‌تر است بر این اتحاد. لاجرم همه صدق است نه رنگ، همه صلح است نه جنگ.^۱ (مک ۸/۷۳)

۴. هبوط، و عروج مجدد روح

کیهان‌شناسی سنتی اسلامی مشاهدات فیزیکی و تجربیات عرفانی مولانا را به خوبی بازمی‌نمود و یک محمل نمادین عالی برای بیان دانش متافیزیکی او فراهم می‌آورد و از این رو مورد قبول او بود. مطابق با این کیهان‌شناسی، عالم از نه فلک متحدالمرکز تشکیل شده است که زمین مرکز آنهاست. این افلاک را می‌توان با مطالعه آسمانها و حرکات سیارات «مشاهده» کرد. نکته مهم‌تر آنکه افلاک بالاتر، با مراحل صعودی سفر روح مرتبند. خود پیامبر، مراحل ابتدایی معراج خویش را برحسب این افلاک توصیف کرده است.

۱. رنج و بلاکشی خداآگاهی را افزایش می‌دهد، نک، فصل سوم، ج ۱.

ما قبلاً ساختار سلسله مراتبی واقعیت را که مرکب از جهان فیزیکی یا مرئی، بعد از آن جهان ارواح و سپس خداست، مطرح کردیم. در واقع متصوفه همگی واژه‌هایی را به کار می‌برند که حاکی از ساختار بسیار پیچیده تری است. این سه لایه نشان‌دهنده یک طرح خام هستند. به گفته پیامبر، هفتاد یا هشتاد هزار حجاب نور و تاریکی انسان را از خدا جدا می‌کند. اهل تصوف معمولاً این حجابها را به عنوان مدارج وجودشناختی تعبیر می‌کنند. مولانا گاهی به "هژده هزار عالم" اشاره می‌کند که ظاهراً همگی در یک سطح وجودی قرار گرفته‌اند اما ممکن است که یک سلسله مراتب عمودی را باز نمایند.^۱ او همچنین به صد هزار مرحله [تکامل] روح اشاره می‌کند که بدون تردید در یک ترتیب صعودی قرار گرفته‌اند.

بعضی تعلیمات مولانا بدون در نظر داشتن آن ساختار سلسله مراتبی واقعیت که او به آن اعتقاد دارد، به درستی قابل درک نیست. اگر تصویری که مولانا از عالم عرضه می‌کند و در سراسر نوشته‌هایش به آن ارجاع می‌دهد، کمی بیشتر مورد بررسی قرار می‌گرفت هرگز ادعا نمی‌شد که ایده‌های او طرح اولیه نظریه تکامل زیست‌شناختی است.

روح تنها به این دلیل قادر به عروج است که ابتدا از آسمان به زمین آمده است. مراحل صعودی و نزولی آن با یکدیگر مرتبطند. بر این اساس است که می‌توان رابطه دو شعر زیر را درک کرد:

ما را ز شهر روح چنین جذب‌ها کشید در صد هزار منزل تا عالم فنا
(د ۲۲۱۷)

در شب معراج شاه از بیخودی صد هزاران ساله ره را کرده طی
(د ۲۱۰۲۷)

مکاتب مختلف اندیشه اسلامی ساختار عالم را با واژه‌های مختلف توصیف می‌کنند، اما این توصیف‌ها تفاوت بنیادی با یکدیگر ندارند. گرچه مولانا مستقیماً به ساختار عالم نمی‌پردازد اما مکرراً به طور گذرا به آن اشاره می‌کند. براساس این

۱. به عنوان مثال، نک، دیوان شمس، غزل‌های ۶۴۵، ۲۷۰۷، ۴۷۸۲، ۳۲۸۹۰.

اشارات می‌توان فرض کرد که توصیف عالم به صورتی که در زیر می‌آوریم مورد قبول او واقع می‌شد: بیرونی‌ترین لبه "جهان مرئی"، آسمان نهم یا فلک بی‌ستاره است که گاهی به آن عرش هم گفته‌اند. فرا و ورای جهان مرئی، جهان روح یا جهان امر قرار دارد. هشت فلک دیگر به ترتیب نزولی عبارتند از: ۸) ثوابت که گاهی کرسی هم نامیده می‌شوند، ۷) زحل، ۶) مشتری، ۵) مریخ، ۴) خورشید، ۳) زهره، ۲) عطارد و ۱) ماه.

گرچه این نه فلک جزئی از عالم شهادت تلقی می‌شود، ولی در واقع امر آن‌ها را تجلی مدارج روحانی عالم امر می‌دانند. بدون چنین تعبیری، نمی‌توان توضیح داد که چرا این افلاک جایگاه زندگی موجودات روحانی و فرشتگانند و چرا پیامبر هر یک از این آسمان‌ها را "جایگاه" یکی از پیامبران دانسته است. در شعر فارسی معمول است که مطابق با این گفته پیامبر، جایگاه عیسی را فلک چهارم بدانند. ولی روشن است که صاحب‌الای روحی قدسی چون عیسی باید در عالم روحانی جایگاه داشته باشد.^۱

نردبان‌ش عیسی مریم چو بافت بر فراز گنبد چارم شتافت

(م ۹۲۱/۲)

چون رفت بر آسمان چارم عیسا چه کند کلیسیا را

(د ۱۲۸۳)

بند خانه نیم، که چون عیسا خانه بر چارم آسمان دارم

(د ۱۸۳۸۸)

پهلوی عیسا نشینم بعد از این بر فسراز آسمان چارمین

(م ۶۴۹/۱)

محمد باز از معراج آمد ز چارم چرخ عیسی در رسیده است

(د ۳۶۸۵)

۱. همان‌طور که بعضی از صوفیان به صراحت اشاره کرده‌اند، خصوصیات و تأثیرات هر یک از افلاک از یک جنبه خاص با انوار روحانی یکی از پیامبران مرتبط است، اما پیامبران در افلاک "سکونت" ندارند زیرا ارواح‌شان فراتر از مکان است. نک، صدرالدین قونوی، الفکوک، که در حاشیه شرح منازل السائرین کاشانی، چاپ شده است، تهران، ۱۸۹۸-۱۸۹۷/۱۳۱۵، صص ۲۷۶-۲۷۵؛ این قطعه را جامی در نقدالنصوص نقل کرده است (ویراسته و. چیتیک، تهران، انجمن سلطنتی فلسفه ایران، ۱۹۷۷)، صص ۲۴۱-۲۴۰.

در مرز آخرین فلک، یعنی فلک ماه، افلاک چهار عنصر آتش و باد و خاک و آب قرار دارند. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، این چهار عنصر هنوز در ورای سطح تجلیات مادی صرف قرار دارند، زیرا نمی‌توانند در عالم اضداد به حالت خالص و مجزا باقی بمانند. گردش این افلاک باعث امتزاج عناصر می‌شود. به عبارت دیگر، هرآنچه در سطح عنصری و مادی اتفاق می‌افتد، از آسمان‌ها که نمایاننده سطوح وجودشناختی عالیت‌رند نشأت می‌گیرد. این چهار عنصر، سه قلمروی جهان عنصری یعنی جماد، نبات، و حیوان را تولید می‌کنند.

مطابق با این طرح کیهان‌شناختی، روح در طول سفر خود از جایگاه آلت تا تجلی‌اش به صورت جسم در این عالم، می‌بایست از تمام سطوح نزولی عالم بگذرد. از نقطه نظر دیگر، این امر بدین معناست که روح در جایگاه نور خود همچنان در حالت نور باقی می‌ماند، اما از طریق سلسله سایه‌هایی که تاریک و تاریک‌تر می‌شوند، تجلی بیرونی پیدا می‌کند تا اینکه بالاخره در قالب تاریک‌ترین سایه، یا جسم فیزیکی، ظاهر و مرئی می‌شود.

نظر مولانا این است که روح می‌بایست ابتدا به صورت هر یک از این چهار عنصر تجلی پیدا کند و سپس به سه قلمرو جماد، نبات و حیوان وارد شود. پس از آنکه روح در جهان به صورت جماد پدیدار شد، بازگشت به دنیای خویش را آغاز می‌کند. از طریق یک سلسله مراحل پی در پی، از جماد به نبات، سپس به حیوان و بالاخره به انسان دگرگون می‌شود. وقتی شکل انسانی پیدا کرد، آماده است که جدایی از جهان مادی را آغاز کند. شعور او ابتدا در سطح روح حیوانی یا نفس اماره است. تمام رهنمودهای دین و زندگی روحانی، رهایی روح را از این زندان و بازگرداندن آن را به منزل اصلی‌اش در نظر دارند.^۱

۱. صدرالدین قونوی که نزدیکترین شاگرد ابن‌عربی و دوست نزدیک مولانا بود، مسئله نزول روح از طریق افلاک، فلک عناصر و حوزه‌های سه‌گانه (جماد، نبات، حیوان) را بسیار صریح‌تر از مولانا بیان می‌کند و رابطه بین نزول و صعود مجدد روح را به وضوح نشان می‌دهد. برای آگاهی از خلاصه تعلیمات او، نک، W. C. Chittick and P. L. Wilson, *Fakhruddin' Iraqi: Divine Flashes* (New York: Pavlist Press, 1982)

باید تأکید کرد که این طرحواره قصد آن را ندارد که نوعی نزول و صعود فیزیکی روح را توضیح دهد. این امر در مراحل عالیت‌ر سیر روح به خودی خود آشکار است، زیرا روح ماهیتاً در ورای جهان مادی قرار دارد. ولی حتی وقتی هم که مولانا از "ورود" روح به جهان مادی سخن می‌گوید، حالت تمثیلی آن را در نظر دارد. روح همیشه متعالی است و در منزل اصلی خود سکنی دارد. اگر ما از نزول سخن می‌گوییم از آن روست که روح، "معنا"یی است که باعث می‌شود تا "صور" بیرونی وجود که در آن مستترند تجلی پیدا کنند. جهان "خلق" از جهان "امر" نشأت می‌گیرد و کاملاً به آن وابسته است: عالم جسمانی چیزی جز سایه یا بازتاب عالم روحانی نیست.

صورت‌های تجلی روح انسان بی‌شمار است. روح انسان می‌تواند تعداد بی‌شماری سایه یا صورت از خود فروبیندازد. از آنجا که "اسماء به انسان آموخته شده است" پس معنای همه چیزها در روح انسان وجود دارد. و هر یک از این معانی می‌تواند در صورتی مناسب با آن متجلی شود. ولی این کار بی‌طرح و برنامه صورت نمی‌گیرد بلکه تجلی پیاپی امکانات وجود، در این عالم، به توالی موقت صورت تبدیل می‌شوند. این صور، عبارت از سطوح مختلف تجلی و وجود ظاهری‌اند که روح از طریق آن‌ها "سفر" می‌کند. ولی در واقع امر، روح در سطح وجودشناختی خود باقی می‌ماند و تنها صور آن نزول و صعود می‌کنند.

وقتی انسان پا در راه طریقت می‌گذارد، به تدریج این توانایی را پیدا می‌کند که روح خود را از محدودیت‌های نفس آزاد کند. پس روح کسب آن دانش و شعور و «زیبایی» یا فضایی را آغاز می‌کند که مختص حالت انسانی است. از سطوح روح انسانی و روح فرشته‌ای صعود می‌کند و ممکن است حتی به سطح "روح قدسی" هم

→ برای شرح مفصل‌تر این موضوع، نک:

Chittick, "The Cycle of Spiritual Ascent According to al-Qūnawī," *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge (Albany: Sunny Press, forthcoming).

برای آگاهی از بعضی زمینه‌های اسلامی این نظریه هبوط نفس، مقایسه کنید با طرحواره «نوافلاطونی» فارابی: (M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1970, pp. 136-139).

برسد. این سفر و گذر از روح انسانی و فرشته‌ای با نماد صعود از نردبان آسمان نشان داده می‌شود و همان راهی است که روح از آن نزول کرده بود. در کیهان‌شناسی اسلامی درخت طوبی که جبرئیل در سفر معراج پیامبر نتوانست از آن فراتر رود، حد بالایی روح فرشته‌ای را مشخص می‌کند و در آسمان هفتم بلافاصله در زیر "کرسی" قرار دارد. وقتی مولانا از "سقف آسمان" سخن می‌گوید به مقامی در این سطح و یا فراتر از آن اشاره می‌کند.

چون به یک شب مه برید ابراج را
از چه منکر می‌شوی معراج را
صد چو ماه است آن عجب در یتیم
که به یک ایمای او شد مه دو نیم
آن عجب کو در شکاف مه نمود
هم به قدر ضعف حس خلق بود
کار و بسار انبیا و مرسلون
هست از افلاک و اخترها برون
تو برون رو هم از افلاک و دوار
وانگهان نظاره کن آن کار و بار

(م ۴۸-۳۴۴۴/۶)

چشم دل داند چه دید از کحل او
نور و رحمت تا به هفتم آسمان
خود چه باشد پیش او هفت آسمان
بر مثال هفت پایه نردبان

(د ۱۵-۱۲۲۱۴)

جمله کون مست دل، گشته زبون به دست دل

مرحله‌های نه فلک، هست یقین دو گام دل

(د ۱۴۱۳۴)

روح پس از صعود از همه سطوح مادی و معنوی وجود، دوباره به امر الهی به همانجا که از آن برخاسته بود می‌پیوندد. ولی اکنون از تمام مراحل و مدارج سطوح صاعد و نازل هستی آگاه است.

می‌توان گفت که صعود یا معراج روح در حالت جنینی انسان شروع می‌شود. چنین است که مولانا به معراج جنین انسان و ارتقاء آن به مرحله عقل اشاره می‌کند. جنین به هنگام رشد، از تمام مراحل وجود فیزیکی عبور می‌کند. در آغاز که فاقد کمالات ظاهری است، به جماد شبیه است. آنگاه در جریان رشد تدریجی‌اش، تکامل و افزایش پیچیدگی‌های موجودات زنده را به طور خلاصه باز می‌نماید. ابتدا توانایی

تغذیه و رشد گیاهی را پیدا می‌کند. و وقتی پا به این عالم می‌گذارد از تمام توانایی‌های حیوانی از قبیل حرکت ارادی، شوق، شور، خشم و ادراک برخوردار است. با رشد کودک این توانایی‌ها به حد کمال می‌رسد. کمالات متفاوت انسان که به هوش و فضیلت مربوطند تدریجاً به این توانایی‌ها اضافه می‌شوند. زندگی روحانی، در را به روی مراحل بالاتر کمال باز می‌کند.

مولانا به این نکته نیز اشاره می‌کند که جمادات هم که از طریق همین مراحل، از صفات حق به جهان خاکی نزول کرده‌اند، از طریق انسان عروج می‌کنند، زیرا انسان آن‌ها را می‌خورد و جزئی از خود می‌کند و بالاخره به روح تبدیل می‌شوند.

من این بُعد از تعلیمات مولانا را به علت سوء تفاهماتی که در مورد آن وجود دارد و ظاهراً مقبولیت عام نیز یافته است، به طور مفصل توضیح دادم. ولی در واقع امر این مبحث نزول و صعود روح نقش چندان مهمی در تعلیمات مولانا بازی نمی‌کند. او قصد ندارد که یک طرحواره کیهان‌شناختی را توضیح دهد زیرا شیوهٔ ارائهٔ مطلب از سوی مولانا نشان می‌دهد که فرض وی بر این است که خوانندگان آثارش با این نظریه آشنا هستند، همان‌طور که یک شاعر امروزی هم فرض می‌کند که خوانندگانش با مرکزیت خورشید در منظومهٔ شمسی آشنا هستند. در آثار مولانا کل مبحث فقط در خدمت روشن کردن مطلبی است که او قصد استنتاج آن را دارد، و آن مطلب این است که دگرگونی‌های متعددی که انسان از سر می‌گذراند و مشخصاً در رشد او از "وجود جمادی" و گذرش از مراحل کودکی و جوانی تا مرحلهٔ بلوغ نشان داده شده است، فقط در خدمت ارتقای او به سطوح روحانی بالاتر است. هر بار که انسان در رابطه با یکی از این مراحل "می‌میرد" در مرحلهٔ بالاتر "باززاده" می‌شود. پس نباید از آزمون‌ها و امتحان‌های طریقت که نشانهٔ مرگ در زندگی کاذب جهان و نفس اماره است، هراس داشت. زیرا مرگ یک چیز، همیشه به معنای باززاده شدن چیزی بهتر و متعالی‌تر است.

تعلیمات مولانا در مورد بسیاری از این نکات از قرآن ملهم است. مثلاً تعدادی از آیات قرآن در مورد مراحل رشد اسپرم در رحم چنین می‌گویند.

«به راستی که انسان را از مایه‌ای از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌ای در قرارگاهی استوار کردیم سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوان‌ها کردیم و استخوان‌ها را گوشت پوشانیدیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.»^۱

شیوه نگرش مولانا به این مسئله را، که به منظور یک نتیجه‌گیری روشن انجام می‌شود، در بخش‌هایی از یکی از نامه‌های او که در زیر نقل می‌کنیم به خوبی می‌توان دید:

باشد که سبب سازنده مشرق و مغرب ملاقات را سببی سازد که سبب‌ها ساخت تا ما را از قطره آب منی که نه گوش داشت، نه هوش، نه عقل، نه چشم، نه صفت پادشاهی، نه صفت بندگی، نه غم می‌دانست نه شادی، نه خواری نه عزیزی؛ آن قطره آب بی‌خبر را در ارحام پناه داد و به تربیت لطیف آن آب را خون کرد و آن خون را بسته و فسرده کرد و آن خون بسته را گوشت پاره کرد. در آن خانه خلوت که نه دست بود و نه آلت، بر آن گوشت پاره دریچه دهان و چشم و گوش بشکافت و زیان داد و از پس دهان خزینه سینه که در او دلی نهاد که هم قطره‌ای است و هم عالمی، هم گوهری است و هم دریایی، هم بنده‌ای است و هم پادشاهی. کدام عقل دریابد که ما را از آن ولایت حقیری و بی‌خبری بدین ولایت آورد و فرمود که دیدی و شنیدی که تو را از کجا به کجا آوردم؟ اکنون هم گویمت که تو را اینجا رها نخواهم کردن. از این آسمان و زمین تو را بیرون برم به زمینی که از نقره خام لطیف‌تر باشد و آسمانی که در وهم نگنجد از جان‌فزایی و لطیفی، که از گردش آن آسمان جوان پیر نشود و نوها کهنه نشوند و هیچ چیز نپوسد و گنده نشود و هیچ زنده نمیرد و هیچ بیداری نخسبد زیرا خفتن برای آسایش و دفع رنج بود و آنجا رنج نیست و ملولی نبود. (مک ۳۹/۱۱۰)

یک مدتی ارکان بدی یک مدتی حیوان بدی

یک مدتی چون جان شدی جانانه شو جانانه شو

(د ۲۲۵۶۱)

زیر آمد شد غذای جان پاک
گشت جزو آدمی حی دلیر
برفراز عرش پیران گشت شاد
باز از پستی سوی بالا شدیم
نطاقان کانا الیه راجعون
(م ۴۶۴-۳/۴۶۰)

از درخت سخت او روید حیات
خضروار از چشمه حیوان خورد
رخت را در عمر بی پایان نهد
(م ۱۲۸-۶/۱۲۶)

که شوی خسته به گاه اجتذاب
تو ز نطفه تا به هنگام شباب
(د ۲۵-۳۳۲۴)

کی آمده‌ای ای جان زان خاک به آسانی؟
گوش تو کشان کردم تا جوهر انسانی
(د ۲۶-۲۷۶۲۵)

گو نخوت کرمنا کو همت سلطانی
(د ۲۷۶۲۸)

در خود بترنجیده از نامی و ارکانی
وندر پس این منزل صد منزل روحانی
(د ۳۳-۲۷۸۳۲)

که به دستش مسکن و میلاد پیش
می فروپوشد چو اختر را سحاب
گوردها از درک او ناروخته
دل شود صاف و بییند ماجرا
اول و آخر بییند چشم باز
وز جمادی در نباتی اوفتاد
وز جمادی ییاد ناورد از نبرد

اصل نعمتها ز گردون تا به خاک
از تواضع چون ز گردون شد به زیر
پس صفات آدمی شد آن جماد
کز جهان زنده ز اول آمدیم
جمله اجزا در تحرک در سکون

هر جمادی که کند رو در نبات
هر نباتی کو به جان رو آورد
باز جان چون رو سوی جانان نهد

ای مسافر دل منه بر منزلی
زانک از بسیار منزل رفته‌ای

اشتر ز سوی بیشه بی جهد نمی آید
صد جا بترنجیدی گفتمی نروم زینجا

چون دیگ سیه پوشی اندر پی تمتاجی

بنگر تو در این اجزا که همرهشان بودی
زانجا بکشانمشان مانند تو تا اینجا

چه عجب از روح موطن‌های خویش
می نیارد یاد کین دنیا چو خواب
خاصه چندین شهرها را کوفته
اجتهاد گرم ناکرده که تا
سرفرو آورد دلش از بخش راز
آمده اول به اقلیم جماد
سالها اندر نباتی عمر کرد

- وز نباتی چون به حیوانی فتاد
جز همین میلی که دارد سوی آن
- نامدش حال نباتی هیچ یاد
خاصه در وقت بهار و ضیمران
(م ۴۰-۳۶۳۲/۶)
- باز از حیوان سوی انسانی‌اش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
عسقل‌های اولینش یاد نیست
تا رهد این عقل پرحرص و طلب
- می‌کشید آن خالقی که دانی‌اش
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم از این عقل تحول‌کردنی است
صدهزاران عقل بسند بوالعجب
(م ۴۹-۳۶۴۶/۶)
- از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
- وز نما مردم به حیوان برزدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا برآرم از ملایک پر و سر
(م ۲-۳۹۰۰/۳)
- بار دیگر از ملک قربان شوم
- آنچ اندر وهم نیاید آن شوم
(م ۳۹۰۴/۳)
- تو از آن روزی که در هست آمدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا
از مبدل هستی اول نماند
همچنین تا صدهزاران هست‌ها
- آتشی یا باد یا خاکی بدی
کی رسیدی مر تو را این ارتقا
هستی بهتر به جای آن نشاند
بعد یکدیگر، دوم به ز ابتدا
(م ۹۲-۷۸۹/۵)
- این بقاها از فناها یافتی
- از فناش رو چرا برتافتی
(م ۷۹۶/۵)
- صدهزاران حشر دیدی ای عنود
- تاکنون هر لحظه از بدو وجود
(م ۷۹۹/۵)
- هین بده ای زاغ این جان، باز باش
- پیش تبدیل خدا جانابز باش
(م ۸۰۸/۵)
- در صف معراجیان گر بیستی
- چون بُراقات^۱ برکشاند نیستی

۱. بُراق مرکب پیامبر در سفر معراج بود.

بلک چون معراج کلکی تا شکر
 بل چو معراج جنینی تا نهی
 سوی هستی آردت گر نیستی

(م ۵۵۵-۴/۵۵۲)

می‌جهد بالا شد از آتش زبون
 بر سر دیگ و برآرد صد خروش
 چون خریدی چون نگویم می‌کنی
 خود بجوش و بر مژه ز آتش کنی
 بلک تا گیری تو ذوق و چاشنی
 بهر خواری نیستت این امتحان
 بهر این آتش بدست آن آبخور
 تا ز رحمت گردد اهل امتحان
 تا که سرمایه وجود آید به دست
 چون نروید چه گدازد عشق دوست
 تا کنی ایثار آن سرمایه را
 که بکردی غسل و برجستی ز جو
 رنج مهمان تو شد نیکوش دار
 پیش شه گوید ز ایثار تو باز
 جمله نعمت‌ها برد بر تو حسد
 سر بسنه انسی ارانی از بحک^۱
 تا ببرم حلقه اسماعیل وار
 کز بریده گشتن و مردن بری است
 ای مسلمان بایدت تسلیم جست
 تا نه هستی و نه خود ماند تو را
 تو گلستان جان و دیده‌ای
 لقمه گشتی اندر احیا آمدی

نه چو معراج زمینی تا قمر
 نه چو معراج بخاری تا سما
 خوش براقی گشت خنگ نیستی

بسنگر اندر نخودی در دیگ چون
 هر زمان نخود برآید وقت جوش
 که چرا آتش به من در می‌زنی
 می‌زند کفلیز کدبانو که نی
 زان مجوشانم که مکروه منی
 تا غذا گردی بیامیزی به جان
 آب می‌خوردی به بستان سبز و تر
 رحمتش سابق بود از قهر، زان
 رحمتش بر قهر از آن سابق شده است
 زانک بی‌لذت نروید لحم و پوست
 زان تقاضا چون بیاید قهرها
 باز لطف آید برای عذر او
 گوید ای نخود چریدی در بهار
 تا که مهمان بازگردد شکرساز
 تا به جای نعمتت منعم رسد
 من خلیل تو پسر، پیش بچک
 سر به پیش قهر نه دل بر قرار
 سر ببرم لیک این سر آن سری است
 لیک مقصود ازل تسلیم توست
 ای نخود می‌جوش اندر ابتلا
 اندر آن بستان اگر خندیده‌ای
 گبر جدا از باغ آب و گل شدی

شیر بودی شیر شو در بیشه‌ها
 در صفاتش باز رو چالاک و چست
 پس شدی اوصاف و گردون برشدی
 می‌روی اندر صفات مستطاب
 نفس و فعل قول و فکرت‌ها شدی
 راست آمد اقتلونی یا ثقات^۱
 راست آمد ان فی قتلای حیات
 تا بدین معراج شد سوی فلک
 از جمادی برشد و شد جانور
 (م ۸۸-۴۱۵۸/۳)

تا ز تلخی‌ها فروشویم تو را
 (م ۴۱۹۲/۳)

پس ز تلخی‌ها همه بیرون روی
 (م ۴۱۹۴/۳)

خود بجوشم یاریم ده راستی
 کفچلیزم زن که بس خوش می‌زنی
 تا ببینم خواب هندستان و باغ
 تا رهی یابم در آن آغوش من
 همچو پیل خواب‌بین یاغی شود
 پس یلبان را نشنود آرد عنا
 من چو تو بودم ز اجزای زمین
 پس پذیرا گشتم و اندر خوری
 مدتی دیگر درون دیگ تن
 روح گشتم پس تو را استا شدم
 تا شوی علم و صفات معنوی
 جوش کن دیگر ز حیوانی دگر

شو غذا و قوت اندیشه‌ها
 از صفاتش رسته‌ای والله نخست
 ز ابر و خورشید و ز گردون آمدی
 آمدی در صورت باران و تاب
 جزو شید و ابر آنجم‌ها بُدی
 هستی حیوان شد از مرگ نبات
 چون چنین بُردی است ما را بعد مات
 فعل و قول و صدق شد قوت مَلک
 آن‌چنان کان طعمه شد قوت بشر

زان حدیث تلخ می‌گویم تو را

تو ز تلخی چونک دل پر خون شوی

گفت نخود چون چنین است ای ستی
 تو در این جوشش چو معمار منی
 همچو پیل بر سرم زن زخم و داغ
 تا که خود را دردم در جوش من
 زانک انسان در غنا طاغی شود
 پیل چون در خواب بیند هند را
 آن ستی گوید ورا که پیش از این
 چون بشنوشیدم جهاد آذری
 مدتی جوشیده‌ام اندر زمن
 زین دو جوشش قوت حس‌ها شدم
 در جمادی گفتمی زان می‌دوی
 چون شدم من روح پس بار دگر

۱. در مورد گفته معروف حلاج، نک، بخش سوم، الف، ۵.

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نـلـغـزی و رسی در منتها
 زانک از قرآن بسی گمره شدند زان رسن قومی درون چه شدند
 مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سربالا نبود
 (م ۴۲۱۰-۴۱۹۶/۳)

۵. آدم و ابلیس

در قرآن، داستان آدم و ابلیس از یک غنای تصویری و نمادین برخوردار است، و مولانا به تمامی از این خصوصیات در بیان تعالیم خود استفاده کرده است. آشنایی با این داستان به درک بسیاری از بحث‌های مولانا در مورد تکامل روحانی انسان و موانع آن کمک می‌کند، همان‌طور که بسیاری از تعالیم او هم در مورد آغاز و انجام انسان، مبتنی بر این بیان قرآنی است که به آدم «اسماء آموخته شد.»
 در قرآن خدا به انسان چنین خطاب می‌کند:

«شما را بساختیم آنگاه نقشبندیتان کردیم، سپس به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید؛ همه سجده کردند مگر ابلیس که از سجده‌کنان نبود. گفت منعت چه بود که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم. مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای.»^۱

مولانا اشاره می‌کند که از این آیات و آیات مشابه آن چندین درس می‌توان آموخت. مثلاً این آیات بر مقام روحانی والای انسان تأکید دارند و نشان می‌دهند که نافرمانی شیطان اساساً ناشی از کور باطنی و یا ناتوانی او در مشاهده معنا در ورای صورت بود؛ و آنچه شیطان بر زبان آورد طرح اولیه بسیاری از گناهان بنیادی انسان، بخصوص کبر و حسد و نافرمانی، است.

ز آدمی که بود بی‌مثل و ندید دیده ابلیس جز طینی ندید

(م ۲۷۵۹/۳)

به ظاهر بین همی گوید چو مسجود ملایک شد

که ای ابله روا داری که جسم مختصر باشم؟

(د ۲۵۱۲۲)

- اندرون گاو تن شهزاده‌ای
تا خری پیری گریزد زان نفیس
- گنج در ویرانه‌ای بنهاده‌ای
گاو بیند شاه نی، یعنی بلیس
- (م ۸۲-۳۵۸۱/۴)
- ابلیس نظر جدا جدا داشت
پنداشت که ما ز حق جداییم
- (د ۱۶۵۳۲)
- بلیس‌وار ز آدم مبین تو آب و گلی
بین که در پس گل صد هزار گلزارم
- (د ۱۸۲۲۶)
- با دو دیده اول و آخر بین
هین مباش اعور چو ابلیس لعین
- (م ۴/۱۷۰۹)
- چشم ابلیسانه را یکدم ببند
چند بینی صورت آخر، چند چند
- (م ۳/۲۳۰۰)
- صد هزاران سال ابلیس لعین
پنجه زد با آدم از نازی که داشت
- (م ۱/۳۲۹۶-۹۷)
- ز روی نخوت و تقلید ننگ دارد از او
جواب گویدش آدم که این سجود او راست
ز گرد چون و چرا پرده‌ای فرود آورد
- چه پرده‌ای است حسد ای خدا میان دو یار
که در چو جان بده اند، این زمان چو گرگ عنود
چه پرده بود که ابلیس پیش از این پرده
به سجده بام سموات و ارض می‌پیمود
- (د ۱۱-۹۶۱۰)
- ز پرده حسدی ماند همچو خر بر یخ
ز مسجد فلکش راند، رو حدث کردی
چرا روم، به چه حجت، چه کرده‌ام، چه سبب
اگر بد است تو کردی که جمله کرده‌توست
مرا چو گمره کردی مراد تو این بود
- که آن همه پر و بالش بدین حدث آلود
حدیث می نشنود و حدث همی پالود
یا که بحث کنیم ای خدای فرد و دود
ضلالت و ثنی و مسیحیان و یهود
چنان کنم که نبینی ز خلق یک محمود
- (د ۱۷-۹۶۱۳)

وقتی ابلیس از آسمان به زمین تبعید شد به خدا گفت: «پروردگارا، به سبب آن گمراهی که نصیب من کردی زمین را در نظرشان می‌آرایم و همگی‌شان را گمراه می‌کنم.»^۱ اما وقتی آدم و حوا از بهشت رانده و به زمین فرستاده شدند، گفتند: «پروردگارا، ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و رحم‌مان نکنی از زیانکاران خواهیم بود.»^۲

گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه من	آفریدم در تو آن جرم و مَحَن
نه که تقدیر و قضای من بد آن؟	چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم	گفت من هم پاس آنت داشتم
هر که آرد حرمت او حرمت برد	هر که آرد قند، لوزینه خورد

(م ۹۴-۱۴۸۸/۱)

چون آدم گناه کرد، حق تعالی آدم را از بهشت بیرون کرد. حق تعالی به آدم گفت که ای آدم، چون من بر تو گرفتم و بر آن گناه که کردی زجر کردم، چرا با من بحث نکردی؟ آخر تو را حجت بود. نمی‌گفتی همه از توست و تو کردی، هرچ تو خواهی در عالم آن شود و هرچ نخواهی هرگز نشود. این چنین حجتِ راستِ مبین داشتی، چرا نگفتی؟ گفت یارب می‌دانستم الا ترک ادب نکردم در حضرت تو و عشق نگذاشت که مؤاخذه کنم.

(ف ۱۰۲)

زلت آدم ز اشکم بود و باه	و آن ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد	و آن لعین از توبه استکبار کرد

(م ۵۲۱-۵۲۰/۵)

همچو آدم زلتش عاریه بود	لاجرم اندر زمان توبه نمود
چونک اصلی بود جرم آن بلیس	ره نبودش جانب توبه نفیس

(م ۱۵-۳۴۱۴/۴)

۲. الاعراف، ۲۳.

۱. الحجر، ۳۹.

آنک فرزندان خاص آدمند نفسخه انا ظلمنا می‌دمند
حاجت خود عرضه کن حجت مگو همچو ابلیس لعین سخت رو
(م ۳۴۸-۳۴۷/۴)

۶. منزلت انسان در میان مخلوقات

پیامبر مخلوقات را به چند دسته تقسیم کرده است، مولانا این تقسیم‌بندی را چنین نقل می‌کند:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گژه را جمله عقل و علم و جود آن فرشته است او نداند جز سجود
(م ۹۸-۱۴۹۷/۴)

یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فریبهی
(م ۱۵۰۰/۴)

این سوم هست آدمی‌زاد و بشر نیم او افرشته و نیمی‌اش خر
(م ۱۵۰۲/۴)

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند آدمی‌شکلند و سه قسمت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند
(م ۱۵۰۵-۶/۴)

قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند
(م ۱۵۰۹/۴)

ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حی با رشاد
(م ۱۵۳۱/۴)

در اینجا مولانا مخلوقات را به سه گونه بنیادی یعنی ملک، انسان و حیوان تقسیم می‌کند و انسان را نیز به سه مقوله انسان ملکی، انسان "معمولی"، و انسان حیوان‌خو تقسیم می‌کند. اولین دسته پیامبران و اولیاء هستند. دسته دوم را اکثر مردم یا "مؤمنان عادی" تشکیل می‌دهند که کفر و ایمان در درونشان در جنگند. و دسته سوم کفار یا پیروان شیطانند.

خلق سه صنف‌اند. ملایکه‌اند که ایشان همه عقل محض‌اند. طاعت و بندگی و ذکر، ایشان را طبع است و غذاست و به آن خورش و حیات است چنان که ماهی در آب، زندگی او از آب است و بستر و بالین او آب است، آن در حق او تکلیف نیست، چون از شهوات مجرد است و پاک است. پس چه منت اگر او شهوت نراند و یا آرزوی هوای نفس نکند، چون از این‌ها پاک است و او را هیچ مجاهده نیست و اگر طاعت کند، آن با حساب طاعت نگیرند. چون طبعش آن است و بی‌آن نتواند بودن. و یک صنف دیگر بهایمند که ایشان شهوت محض‌اند. عقل زاجر ندارند. بر ایشان تکلیف نیست. ماند آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت. نیمش فرشته است و نیمش حیوان. نیمش مار است و نیمش ماهی. ماهیش سوی آب می‌کشانند و مارش سوی خاک، در کشاکش و جنگ است. مَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ عَقْلَهُ ادنی من البهائم.

فرشته است به عقل و بهیمة است به جهل

میان دو، به تنازع بماند مردم زاد

اکنون بعضی آدمیان متابعت عقل چندان کردند که کلی ملک گشتند و نور محض گشتند. ایشان انبیا و اولیائند. و بعضی را شهوت بر عقلشان غالب گشت تا به کلی حکم حیوان گرفتند. و بعضی در تنازع مانده‌اند و آن‌ها آن طایفه‌اند که ایشان را در اندرون رنجی و دردی و فغانی و تحسری پدید می‌آید و به زندگانی خویش راضی نیستند. این‌ها مؤمنانند. اولیا منتظر ایشانند که مؤمنان را در منزل خود رسانند و چون خود کنند، و شیاطین نیز منتظرند که او را به اسفل السافلین^۱ سوی خود کشند. (ف ۷۸-۷۷)

فرمود این‌که می‌گویند که در نفس آدمی شری هست که در حیوانات و سباع نیست، نه از آن روست که آدمی از ایشان بدتر است. از آن روست که آن خوی بد و شر نفس و شومی‌هایی که در آدم است، برحسب گوهر

خفی است که در اوست که این اخلاق و شومی‌ها و شر، حجاب آن گوهر شده است. (ف ۲۳۴)

آدمی احوال چنان است که پر فرشته را آورده‌اند و بر دم خری بسته‌اند تا باشد که آن خر از پرتو و صحبت فرشته، فرشته گردد. (ف ۱۰۷)

احوال انبیا و اولیا و خلائق و نیک و بد، علی قدر مراتبهم و جوهرهم، مثال آن است که غلامان را از کافرستان به ولایت مسلمانی می‌آورند و می‌فروشند. بعضی را پنج‌ساله می‌آورند و بعضی را ده‌ساله و بعضی را پانزده‌ساله. آن را که طفل آورده باشند چون سال‌های بسیار میان مسلمانان پرورده شود و پیر شود، احوال آن ولایت را کلی فراموش کند و هیچ از آنش اثری یاد نباشد. و چون پاره‌ای بزرگتر باشد، اندکیش یاد آید و چون قوی بزرگتر باشد، بیشترش یاد باشد. همچنین ارواح در آن عالم در خدمت حضرت حق بودند که الست بر بکم قالوا بلی. و غذا و قوت ایشان کلام حق بود، بی حرف و بی صوت. چون بعضی را به طفلی آوردند چون آن کلام را بشنود از آن احوالش یاد نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند. و آن فریق محجوبانند که در کفر و ضلالت به کلی فرورفته‌اند. و بعضی را پاره‌ای یاد می‌آید و جوش و هوای آن طرف در ایشان سر می‌کند و آن مؤمنانند. و بعضی چون آن کلام می‌شنوند آن حالت در نظر ایشان چنانک در قدیم بود پدید می‌آید و حجاب‌ها به کلی برداشته می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیائند. (ف ۶۹-۷۰)

آخر می‌گویند که الادمی حیوان ناطق. پس آدمی دو چیز است. آنچه در این عالم قوت حیوانیت اوست، این شهوات است و آرزوها. اما آنچه خلاصه اوست، غذای او، علم و حکمت و دیدار حق است. آدمی را آنچه حیوانیت اوست از حق گریزان است و انسانیتش از دنیا گریزان. فمَنکُم کافر و فمَنکُم مؤمن.^۱ دو شخص در این وجود در جنگند. تا بخت کرا بود، کرا دارد دوست. (ف ۵۶-۵۷)

۷. مَلک علیه ابلیس: عقل بر ضد نفس

پیش از این، در متن تضاد عقل و نفس، به مبارزه عقل و شهوت اشاره کردیم، زیرا از نظر مولانا، شهوت یکی از خصوصیات مسلط نفس اماره است. به علاوه، او به کرات نفس اماره را با حیوانات مختلف و بخصوص با خر، سگ، خوک و گاو مقایسه می‌کند. این قیاس به خاطر ذات «حیوانی» نفس اماره صورت می‌گیرد، که افق آن از حد شهوات پست و نیازهای جسمی در نمی‌گذرد. در اولین بخش از اشعاری که ذیلاً نقل می‌کنیم، مولانا واژه‌های نفس اماره و شهوت را در جای یکدیگر به کار می‌برد:

بعد از آن این نار، نار شهوت است	کاندرو اصل گناه و زلت است
نار بیرونی به آبی بفسرد	نار شهوت تا به دوزخ می‌برد
نار شهوت می‌نیارآمد به آب	زانک دارد طبع دوزخ در عذاب
نار شهوت را چه چاره؟ نور دین	نورکم اطفاء نار الکافرین
چه کُشد این نار را؟ نور خدا	نور ابراهیم را ساز اوستا
تا ز نار نفس چون نمرود تو ^۱	وارهد این جسم همچون عود تو

(م ۳۷۰۲-۳۶۹۷/۱)

شهوت خلق بی‌نمک، شهوت فرج پس دَوک

با سگ و خوک مشترک، با خر و گاو همسری

(د ۲۶۰۳۱)

گو سگ نفس این‌همه عالم بگیر

کی شود از سگ لب دریا پلید

(د ۱۰۶۲۷)

نفس یک دندان برآوردی گزیدی پای جان

ساقیا گر نه می سر تیز دندانستی

(د ۲۹۵۷۹)

تو ستوری هم که نفست غالب است

حکم، غالب را بود ای خودپرست

(م ۴/۲۰۰۳)

ببند چشم خر و برگشای چشم خرد

که نفس همچو خر افتاد و حرص افساری

(د ۳۲۵۲۱)

۱. ابراهیم پس از شکستن بت‌ها، به فرمان نمرود به آتش افکنده شد. اما خدا او را از آسیب نگاه داشت: «گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم خنک و سالم باش.» (انبیاء، ۶۹).

خلق دیوانند و شهوت سلسله می‌کشده‌شان سوی دکان و غله
(م ۴/۱۱۱۶)

خدا ملائک را از عقل ناب و بهائم را از شهوت ناب آفرید و عقل و شهوت، هر دو،
را در نهاد انسان قرار داد. بنابراین عقل انسان اساساً ملکی است، در حالی که نفس
اماره او ذاتاً بهیمی است. در گفتمان مولانا، بهیمی همسنگ "شیطانی" و "ابلیسی"
است. ابلیس و سایر شیاطین از طریق نفس اماره انسان که با آنها سنخیت دارد
به انسان دست پیدا می‌کنند.

چون ملک با عقل یک سررشته‌اند بهر حکمت را دو صورت گشته‌اند
آن ملک چون مرغ بال و پر گرفت وین خرد بگذاشت پر و فر گرفت
لاجرم هر دو مناصر آمدند هر دو خوش‌رو پشت همدیگر شدند
هم ملک هم عقل، حق را واجدی هر دو آدم را معین و ساجدی
نفس و شیطان بود ز اول واجدی بوده آدم را عدو و حاسدی
آنکه آدم را بدن دید او رمید وانک نور مؤتمن دید او خمید
آن دو دیده روشنان بودند ازین وین دو را دیده ندیده غیر طین
(م ۳/۳۱۹۲-۹۸)

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند
(م ۳/۴۰۵۲)

دیوی است نفس تو که حسد جزء وصف اوست
تا کل او چگونه قبیحی و مقذری است
آن مار زشت را تو کنون شیر می‌دهی
نک اژدها شود که به طبع آدمی خوری است
(د ۴۸۵۵-۵۶)

خوی ملکی بگزین بر دیو امیری کن گاو تو چو شد قربان پا بر سر گردون نه
(د ۲۴۴۳۰)

نفس شومت را بکش کان دیو توست تا ز جسیت سر برآرد حوریان
چون بکشتی نفس شومت را یقین پای نه بسر بام هفتم آسمان
(د ۲۱۳۲۳-۲۴)

همان طور که نفس اماره با ابلیس یکسان دانسته می‌شود آن را با اقلیم او که دوزخ است نیز یکسان می‌دانند. به همین ترتیب صفات زشت نفس، از کیفیات دوزخ نشأت می‌گیرند. آتش دوزخ را کفر و هرآنچه مخالف عقل است از قبیل صورت و پوست، روشن نگاه می‌دارند، زیرا مُلک و عقل معنا را می‌بینند نه صورت را و آب و گل و جسم آدم آن‌ها را نمی‌فریبند.

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| صورت نفس ار بجویی ای پسر | قصه دوزخ بخوان با هفت در |
| | (م ۱/۷۷۹) |
| دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست | کو به دریاها نگردد کم و کاست |
| هفت دریا را درآشامد هنوز | کم نگردد سوزش آن خلق سوز |
| | (م ۱/۱۳۷۵-۷۶) |
| عالمی را لقمه کرد و درکشید | معدده‌اش نعره‌کنان هل من یزید |
| | (م ۱/۱۳۸) |
| چونک جزو دوزخ است این نفس ما | طبع کل دارند جمله جزوها |
| | (م ۱/۱۳۸۲) |
| نفس تو هر دم برآرد صد شرار | که ببینیدم منم از اهل نار |
| جزو نارم سوی کل خود روم | من نه نورم که سوی حضرت شوم |
| | (م ۳/۲۴۶۴-۶۵) |
| اژدهای هفت‌سر دوزخ بود | حرص تو دانه است و دوزخ فنج بود |
| | (م ۶/۴۶۵۷) |
| اصل کینه دوزخ است و کین تو | جزو آن کل است و خصم دین تو |
| | (م ۲/۲۷۴) |
| رحم ایمانی ازو ببریده شد | کین شیطانی برو پیچیده شد |
| کارگاه خشم گشت و کین‌وری | کینه دان اصل ظلال و کافری |
| | (م ۴/۱۱۱-۱۱۲) |
| ز جان آدمی زاید حسدها | مُلک باش و به آدم مُلک بسپار |
| غذای نفس، تخم آن غرض‌هاست | چو کاریدی برون آید به ناچار |
| | (د ۱۱۰۴۸-۴۹) |

دوزخی که پوست باشد دوستش
معنی و مغزت بر آتش حاکم است
کوزه چوبین که در او آب جوست
معنی انسان بر آتش مالک است
پس میفزا تو بدن، معنی فزا
داد بسدلنا جلودا پوستش^۱
لیک آتش را قشورت هیزم است
قدرت آتش همه بر طرف اوست
مالک دوزخ درو کی هالک است
تا چو مالک باشی آتش را کیا
(م ۳۷-۱۹۳۳/۵)

این تکبر از نتیجه پوست است
این تکبر چیست؟ غفلت از لباب
جاه و مال آن کبر را زان دوست است
منجمد چون غفلت یخ ز آفتاب
(م ۴۱-۱۹۴۰/۵)

کبر زان جوید همیشه جاه و مال
کین دو دایه پوست را افزون کنند
دیده را بر لب لب نفراشتند
پیشوا ابلیس بود این راه را
که ز سرگین است گلخن را کمال
شحم و لحم و کبر و نخوت آکنند
پوست را زان روی لب پنداشتند
کو شکار آمد شیکه جاه را
(م ۵۰-۱۹۴۷/۵)

در بسیاری از اشعار مولانا، از جمله آنچه در بالا نقل شد، تضاد نفس اماره و عقل، با تضاد آتش و نور برابر نهاده شده است. این تضاد هم در سنت نبوی ریشه دارد: «وقتی مؤمن پا بر پل صراط می‌گذارد آتش جهنم به او می‌گوید بگذر ای مؤمن که نور تو آتش مرا خاموش کرد.»

مصطفی فرمود از گفت جحیم
گویدش بگذر ز من ای شاه زود
پس هلاک نار نور مؤمن است
نار ضد نور باشد روز عدل
گر همی خواهی تو دفع شر نار
چشمه آن آب رحمت مؤمن است
کو به مؤمن لابه گر گردد ز بیم
هین که نورت سوز نارم را ربود
زان که بی ضد دفع ضد لایمکن است
کان ز قهر انگیخته شد این ز فضل
آب رحمت بر دل آتش گمار
آب حیوان روح پاک محسن است

۱. نساء، ۵۶: کسانی که آیه‌های ما را انکار کرده‌اند به زودی به آتشی درونشان کنیم که هر وقت پوسته‌هایشان بسوزد به عوض پوست‌هایی غیر آنشان دهیم تا عذاب را کامل بچشند، که خدا نیرومند و فرزانه است.

پس گریزان است نقش تو ز او زانک تو از آتشی او آب خو
(م ۵۶-۱۲۵۰/۲)

اشعار فوق ما را به صورت نوعی^۱ اکثر تضادهای موجود در دنیا یعنی دو صفت الهی لطف و قهر، رحم و خشم، بازمی‌گرداند. کل درام تضاد بین ملک و ابلیس، عقل و نفس اماره، قدیسان و کفار، بهشت و جهنم، و نور و آتش، از این صفات سرچشمه می‌گیرد. این جفت‌های متضاد، از لحاظ بقای عالم و تجلی گنج پنهان ضرورت دارند و همگی وظیفه واحدی را انجام می‌دهند.

گر نباشد جاه فرعون و سری	از کجا یسابد جهنم‌پروری
فربهش کن آنگهش کُش ای قصاب	زانک بی‌برگند در دوزخ کلاب
گر نبودی خصم و دشمن در جهان	پس بمردی خصم اندر مردمان
دوزخ آن خشم است خصمی بایش	تا زید ورنه رحیمی بکشدش
پس بماندی لطف بی‌قهر و بدی	پس کمال پادشاهی کی بدی

(م ۷۹-۱۰۷۵/۴)

کنش و واکنش هماهنگ لطف و قهر نه تنها در ساختار کیهان منعکس می‌شود بلکه در شیوه‌ای که انسان وجود خود را در سطوح مختلف تجربه می‌کند نیز بازتاب پیدا می‌کند. مولانا برای توضیح کل روانشناسی روحانی خود واژه‌هایی را به کار می‌گیرد که با رابطه بین این دو صفت الهی، به آن‌گونه که در صورت مختلف تجلی پیدا می‌کنند، مربوطند. بعضی از این واژه‌ها را در جدول ۳ آورده‌ایم. در تعداد زیادی از فصول بعدی کتاب حاضر، به روشن کردن روابط متقابلی که در اینجا به طور خلاصه به آن‌ها اشاره کردیم، خواهیم پرداخت. با وجود این باید به خاطر داشت که این ارتباطات متقابل، ایستایی ندارند و تغییرپذیرند. و بالاخره این‌که، "رحمت او سابق است از قهر او"، بدین معنی که تمام تجلیات خشم و قهر، از رحمت خدا رنگ می‌گیرند و توسط آن تعیین می‌شوند و به زودی خواهیم دید که حتی جهنم نیز رحمت است. علاوه بر این، در این عالم، نیک و بد مطلق وجود ندارد. ارزش‌های مطلق، ویژه وجود

مطلقند. لطف و قهر مطلق فقط در خود خدا می‌تواند وجود داشته باشد نه در این عالم. پیامبران و اولیاء اگر از یک نقطه نظر، تجلیات لطف و رحمت به شمار می‌روند از نقطه نظر دیگر، تجلی قهر و خشمند.

رحمتش بر نعمتش غالب شود چیره زین شد هر نبی بر ضد خود
کو نتیجه رحمت است و ضد او از نتیجه قهر بود آن زشت‌رو

(م ۵۱۶-۵۱۵/۵)

هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهرست و بر دیگر شکر

(م ۴۲۳۶/۵)

هر یکی ز اجزای عالم یک به یک بر غیبی بندست و، بر استاد فک
بر یکی قندست و بر دیگر چو زهر بر یکی لطف است و بر دیگر چو قهر

(م ۸۸-۴۲۸۷/۶)

۸. بازگشت به حق

بازگشت انسان به سوی حق را می‌توان از دو نقطه نظر بررسی کرد. مطابق نقطه نظر اول، انسان از آن‌رو به سوی آفریدگار خویش باز می‌گردد که از او آمده است. بازگشت او بخشی از خرد و برنامه الهی آفرینش، و جنبه‌ای از تجلی گنج پنهان است. این نقطه نظر اول را می‌توان "طرز نگرش خدا به چیزها" نامید، زیرا در دانش قدیم او همه چیز از پیش برنامه‌ریزی و مقدر شده است. از نقطه نظر دوم، انسان با فرمان الهی مبنی بر مجاهدت در راه دین مواجه است. پیامبران و اولیاء کار هدایت او را بر عهده دارند و برخوردار از قدرت انتخاب، به وی ثابت می‌کنند که بازگشتش به حق در ید قدرت خود اوست. من در صفحات باقیمانده از این فصل، نقطه نظر اول را به طور خلاصه مطرح می‌کنم و در بخش دوم به ابعاد متعدد نقطه نظر دوم، یعنی "کارورزی" دین، خواهم پرداخت.

جدول ۳

صور تجلی لطف و قهر

لطف	قهر
ملائک	شیاطین
عقل	نفس
بهشت	جهنم
نور	آتش
آدم	ابلیس
اولیاء	کفار
دین	کفر
وحدت	جدایی
بسط	قبض
امید	ترس
خنده	گریه
نشاط	غم
شیرینی	تلخی، ترشی
شکر	سرکه
بهار	پاییز
تابستان	زمستان
روز	شب
گل	خار
تعبد	لاابالی‌گری
شراب صافی	درد
مستی، سُکر	هوش، فکر
مستی	خُمار

چشم ظاهر قدرت تشخیص وضعیت واقعی عالم را ندارد. از آنجا که صورت را می‌بیند و نه معنا را، و یا نقش را می‌بیند و نه نقاش را، تجلیات صفات لطف و قهر را نمی‌تواند از یکدیگر تمیز دهد. ممکن است آنچه را نوازش لطف می‌پندارد تجربه کند و بعد متوجه شود که ضربه خشم را دریافت کرده است. هدایت پیامبران و اولیاء (به بخش دوم مراجعه کنید) یعنی آنان که به دل بصیر، و چشم معنابین دست یافته‌اند،

تنها راه نجات از فریب خوردگی است. در نهایت تنها از طریق هدایت آنان است که قدرت تحقق این بصیرت را در وجود خود پیدا می‌کنیم. کوتاه‌سخن، تا وقتی که در ورای صور، به معنایی دست نیابیم، قادر نخواهیم بود عملی را با یقین قطعی نسبت به ثمرات آن انجام دهیم.

اختلاط ضدین که بنیاد عالم است و وضعیت گیج‌کننده ما را ایجاد می‌کند، تا ابد نخواهد پائید. زیرا مرگ، نشانه نقطه بازگشت است و حشر، کشف نهایی حجابی است که ماهیت واقعی اشیاء را می‌پوشاند. اگر در این عالم به مقام «دیدن چیزها چنان که هستند» دست نیابیم، قطعاً در جهان دیگر به آن نائل خواهیم شد. ولی ممکن است که دیگر دیر شده باشد و از آن طرفی برنبندیم و نفعی نبریم.

یکی از نام‌های حشر، "روز عدل" است، زیرا در آن روز همه مردم مکافات و پاداش خواهند دید. از یک نقطه نظر، این امر بدین معناست که معانی مردم آشکار خواهد شد و صور آنان دیگر نقشی ایفا نخواهد کرد. ماهیت واقعی مردم مسلط خواهد شد، به طوری که همگان از جمله خود مردم، آن را مشاهده خواهند کرد. هرکسی به مظهر روشن و شاخص تجلی صفات خدا تبدیل می‌شود، ولی مظاهر صفات رحم و لطف با مظاهر صفات خشم و قهر تفاوت بسیار دارند. «آن روز، خدا سزای شایسته آن‌ها را تمام دهد و بدانند که حق آشکار، خدای یکتاست. زنان پلید از مردان پلیدند، زنان پاک از مردان پاکند و مردان پاک از زنان پاکند، آن‌ها از شایعات به دورند و مغفرت و رزوی سخاوتمندانه دارند.»^۱

عدل چه بود، وضع اندر موضعش ظلم چه بود، وضع در ناموقعش

(م ۶/۲۵۹۶)

روز عدل و عدل داد درخورست کفش آن پا، کلاه آن سر است

(م ۶/۱۸۸۷)

اگرچه بحر کرم موج می‌زند هر سو به حکم عدل، خبیثات مر خبیثین راست

(د ۵۱۳۲)

سبوس ارچه که پنهان شد میان آرد چون دزدان

کشاند شحنةٔ داذش ز هر گوشه به پرویزن

(د ۱۹۴۷۴)

۹. سنخیت

«عدل خدا هر چیز را در جای مناسب آن قرار می‌دهد» و آن چیز، تا ابد در آنجا در کنار حق باقی می‌ماند. هر چیز، پس از ایفای نقش خود در عالم «به خدا باز می‌گردد»، یعنی به منبعی که از آن مشتق شده بود، ملحق می‌گردد. به عبارت دیگر هر چیزی پس از آنکه ماهیت حقیقی‌اش را با نمایش دادن معنا یا صورت نوعی خود آشکار کرد، و آن ترکیب خاص صفات الهی که آن را ساخته بودند ظاهر نمود، به همان صفات باز می‌گردد. پس وقتی عدل خدا همهٔ چیزها را در جای خودشان قرار داد، در واقع این چیزها با خودشان وحدت پیدا می‌کنند. مولانا نیروی محرکهٔ این فرایند را اصل سادهٔ «کند هم‌جنس با هم‌جنس پرواز» می‌داند. به علت این سنخیت بنیادین، هر جنس در پی بازگشت به هم‌جنس خویش است. گرچه در این عالم اضداد، هر چیزی از ضد خود می‌گریزد، ولی از آنجا که خدا قصد آشکار کردن گنج پنهان را دارد، چیزها را مدتی در جایی نگاه می‌دارد. وقتی اضداد کار خود را در این عالم به پایان بردند، از یکدیگر جدا شده به عالم دیگر منتقل می‌شوند که در آن هم‌جنس، هم‌جنس را جذب می‌کند.

طبله‌ها در پیش عطاران ببین	جنس را با جنس خود کرده قرین
جنس‌ها با جنس‌ها آمیخته	زین تجانس زینتی انگیخته
گر درآمیزند عود و شکرش	برگزیند یک یک از یکدیگرش
طبله‌ها بشکست و جان‌ها ریختند	نیک و بد در همدگر آمیختند
حق فرستاد انبیا را با ورق	تا گزید این دانه‌ها را بر طبق

(م ۲۸۴-۲۸۰/۲)

هست هفتاد و دو علت در بدن	از کشش‌های عناصر بی‌رسن
علت آید تا بدن را بسکلد	تا عناصر همدگر را واهلد

مرگ و رنجوری و علت، پاگشا
مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد
هر دمی رنجی نهد در جسم ما
مرغ هر جزوی به اصل خود پرد
جمعشان دارد به صحت تا اجل

(م ۳۱-۴۴۲۵/۳)

از ره معنی است نی از آب و طین
سر جنسیت به صورت در مجو
نیست جامد را ز جنسیت خبر
می کشاند سو به سویش هر دمی
مستحیل و جنس من خواهد شدن
مور دیگر گندمی بگرفت و دو
مور سوی مور می آید بلی
مور را بین که به جنسش راجه

چشم را بر خصم نه نی بر گرو
مور پنهان دانه پیدا پیش راه
دانه هرگز کی رود بی دانه بر

(م ۶۲-۲۹۵۲/۶)

نی ز چشمی کز سیه گفت و سپید

(م ۲۹۶۷/۶)

مخلص مرغ است عقل دام بین
وحی غایب بین بدین سو، زان شتافت
سوی صورتها نشاید زود تاخت

(م ۷۱-۲۹۶۹/۶)

که بسدان یابند ره در همدگر
چون نهد در تو، تو گردی جنس آن
بسی خبر را کی کشاند با خبر

(م ۹۴-۲۹۹۲/۶)

چار مرغند این عناصر بسته پا
پایشان از همدگر چون باز کرد
جذبه این اصلها و فرعها
تا که این ترکیبها را بر درد
حکمت حق مانع آید زین عجل

عقل می گفتش که جنسیت یقین
هین مشو صورت پرست و این مگو
صورت آمد چون جماد و چون حجر
جان چو مور و تن چو دانه گندمی
مور داند کان حبوب مرتهن
آن یکی موری گرفت از راه، جو
جو سوی گندم نمی تازد ولی
رفتن جو سوی گندم تابع است
تو مگو گندم چرا شد سوی جو
مور اسود بر سر لبد سیاه
عقل گوید چشم را نیکو نگر

فرق زشت و نغز از عقل آورید

آفت مرغ است چشم کام بین
دام دیگر بُد که عقلش در نیافت
جنس و ناجنس از خرد دانی شناخت

چیست جنسیت یکی نوع نظر
آن نظر که کرد حق در وی نهران
هر طرف چه می کشد تن را نظر

- چون نهد در تو صفات جبرئیل
همچو فرخی بر هوا جویی سبیل
(م ۲۹۹۷/۶)
- چون نهد در تو صفتهای خری
صد پرت گر هست بر آخر پری
(م ۲۹۹۹/۶)
- ای برادر تو همان اندیشه‌ای
گر گل است اندیشه تو، گلشنی
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
ور بود خاری، تو هیمة گلخنی
(م ۲۷۸-۲۷۷/۲)
- زانک هر مرغی به سوی جنس خویش
کافران چون جنس سجین آمدند
انبیا چون جنس علیین بدند
می‌پرد، او در پس و جان پیش
سجن دنیا را خوش آیین آمدند
سوی علیین جان و دل شدند
(م ۶۴۱-۶۳۹/۱)
- باطلان را چه رباید؟ باطلی
زانکه هر جنسی رباید جنس خود
باطلان را چه خوش آید؟ عاطلی
گاو سوی شیر نر کی رو نهد
(م ۵۸-۲۰۵۷/۲)
- اصل ایشان بود ز آتش ابتدا
هم ز آتش زاده بودند آن فریق
سوی اصل خویش رفتند انتها
جزوها را سوی کل آمد طریق
(م ۷۵-۸۷۴/۱)
- مادر فرزند جویان وی است
اصلها مر فرعها را در پی است
(م ۸۷۸/۱)
- ذوق جنس از جنس خود باشد یقین
ذوق جزو از کل خود باشد بین
(م ۸۸۹/۱)
- جنبش هر ذره به اصل خود است
هر چه بود میل کسی آن شود
(د ۱۰۶۱۶)
- آن نظری جو که آن هست ز نور قدیم
کین نظر ناریت همچو شرر می‌رود
جنس رود سوی جنس، بس بود این امتحان
شه سوی شه می‌رود خر سوی خر می‌رود

هرچه نهال تو راست جانب بستان برند

خشک چو هیزم شود، زیر تبر می‌رود

(د ۱۵-۹۳۱۳)

انبیا چون جنس روحند و ملک

مر ملک را جذب کردند از فلک

(م ۴/۲۶۹۷)

سوی ایشان کشکشان چون سایه‌هاست

عقل جنس آمد به خلقت با ملک

نفس جنس اسفل آمد شد بدو^۱

(م ۴-۴/۲۷۰۲)

باز آن جانها که جنس انبیاء است

زان که عقلش غالب است و بی ز شک

و آن هوای نفس غالب بر عدو

بسا زبان معنوی گل با جُعل

گر گریزانی ز گلشن بی‌گمان

غیرت من بر سر تو دور باش

ور بیامیزی تو با من ای دنی

بلبلان را جای می‌زبید چمن

حق مرا چون از پلیدی پاکداشت

یک رگم زیشان بد و آن را برید

یک نشان آدم آن بود از ازل

یک نشان دیگر آنکه آن بلیس

پس اگر ابلیس هم ساجد شدی

هم سجود هر ملک میزان اوست

هم گواه اوست اقرار ملک

این همی گوید که‌ای گنده بغل

هست آن نفرت، کمال گلستان

می‌زند کای خس از اینجا دور باش

این گمان آید که از کان منی

مر جُعل را در چمن خوشتر وطن

چون سزد بر من پلیدی را گماشت

در من آن بد رگ کجا خواهد رسید

که ملایک سر نهندش از محل

نهندش سر، که منم شاه و رئیس

او نبودی آدم او غیری بُدی

هم جحود آن عدو برهان اوست

هم گواه اوست کفران سگک

(م ۲۵-۲/۲۱۱۴)

که گریزد مؤمن از دوزخ به جان

ضد نار آمد حقیقت نورجو

چون امان خواهد ز دوزخ از خدا

که خدایا دور دارم از فلان

دوزخ از مؤمن گریزد آنچنان

زانک جنس نار نبود نور او

در حدیث آمد که مؤمن در دعا

دوزخ از وی هم امان خواهد به جان

۱. تین، ۵: آنگاه وی را سفله سفلیگان کردیم.

جاذبه جنسیت است اکنون بسین	که تو جنس کیستی از کفر و دین (م ۱۶-۲۷۱۲/۴)
هر جنس سوی جنشش زنجیر همی درد	من جنس کیم کاینجا در دام گرفتارم (د ۱۵۴۰۹)
هر کسی را جفت کرده عدل حق	پیل را با پیل و بق را جنس بق (م ۱۸۹۴/۶)
کعبه جبرئیل و جانها، سوره‌ای	قبله عبدالبطون شد سفره‌ای
قبله عارف بود نور وصال	قبله عقل مفلسف شد خیال (م ۱۸۹۶-۹۷/۶)
قبله معنی‌وران صبر و درنگ	قبله صورت‌پرستان نقش سنگ
قبله باطن‌نشینان ذوالمنن	قبله ظاهرپرستان روی‌زن (م ۱۸۹۹-۱۹۰۰/۶)
چون به خوی خود خوشی و خرمی	پس چه از درخورد خویت میرمی (م ۱۹۰۵/۶)

۱۰. سنگ محک

پیامبران و اولیاء مردم را به خدا و بهشت می‌خوانند، در حالی که ابلیس و پیروانش مردم را به سوی جهنم می‌کشانند. و چنین است که این دو گروه در این عالم عملکردهای متضاد دارند. اما همه چیزهای متضاد با یکدیگر مرتبط‌اند و در نهایت، یک واقعیت واحد را متجلی می‌کنند. از این رو، اگر از نقطه نظر دیگری بنگریم، پیامبران و ابلیس وظیفه واحدی را ایفا می‌کنند، یعنی از طریق وادار کردن مردم به نشان دادن طبیعت درونی‌شان گنج پنهان را آشکار می‌کنند. پیروان پیامبران و اولیاء نشان می‌دهند که صفت لطف بر باطن آن‌ها مسلط است و پیروان شیطان این نکته را آشکار می‌کنند که اصولاً تجلی صفت قهر به شمار می‌آیند. ولی در هر دو مورد، هدف و نتیجه یکی است: متجلی ساختن صفات متجلی‌ناشده خدا.

برخورد بین پیامبران و شیاطین، یا بین دین و کفر، در این عالم که صحنه تجلی

گنج پنهان است صورت می‌گیرد. از این رو، مولانا اغلب جهان، پیامبران و اولیاء، و ابلیس و پیروانش را به عنوان سه «سنگ محک» مطرح می‌کند. فلز هرکسی با این سه سنگ محک سنجیده می‌شود. آنان که طلای ناب‌اند به نوری که از آن مشتق شده‌اند می‌پیوندند و آنان که فلز ناسره هستند به آتش می‌روند.

چون که مقصود از وجود اظهار بود بایدش از پند و اغوا آزمود
دیو، الحاح غوایت می‌کند شیخ، الحاح هدایت می‌کند

(م ۸۹-۳۵۸۸/۴)

لطف حق را همه کس داند و قهر حق را همه کس داند و همه از قهر حق گریزانند و به لطف حق در آویزان. اما حق تعالی قهرها را در لطف پنهان کرد و لطفها را در قهر پنهان کرد فعل باژگونه و تلبیس و مکر الله بود تا اهل تمیز و ينظر به نور الله، از حالی بینان و ظاهر بینان جدا شوند که لیلوگم ایکم احسن عملاً.^۱ (م / دفتر پنجم)

این وعید و وعده‌ها انگیخته است بهر این نیک و بدی کامیخته است
چونک حق و باطلی آمیختند نقد و قلب اندر خردمان ریختند
پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها تا بود دستور این تدبیرها

(م ۶۹-۲۹۶۶/۲)

پیش از این ما امت واحد بُدیم کس ندانستی که ما نیک و بدیم
قلب و نیکو در جهان بودی روان چون همه شب بود و ما چون شبروان
تا برآمد آفتاب انبیاء گفت ای غش دور شو صافی بیا
چشم داند فرق کردن رنگ را چشم داند لعل را و سنگ را
چشم داند گوهر و خاشاک را چشم را زان می‌خلد خاشاک‌ها
دشمن روزند این قلابکان عاشق روزند آن زره‌های کان
زانک روز است آینه تعریف او تا بسیند اشرفی تشریف او
حق قیامت را لقب زان روز کرد روز بسنماید جمال سرخ و زرد

۱. ملک، ۲: همان که مرگ و زندگی آفرید تا امتحانتان کند کدام به عمل بهترید و او نیرومند آمرزگار است.

پس حقیقت روز، سرّ اولیاست روز پیش ماهشان چون سایه‌هاست
(م ۲۹۳-۲۸۵/۲)

و همچنین احوال این عالم نیز چون درنگری همه بندگی حق می‌کنند از
فاسق و صالح و از عاصی و مطیع و از دیو و ملک. مثلاً پادشاه خواهد که
غلامان را امتحان کند و بیازماید به اسباب، تا باثبات از بی‌ثبات پیدا شود
و نیک‌عهد از بدعهد ممتاز گردد و باوفا از بی‌وفا. او را موسوسی و مهیجی
می‌باید تا ثبات او پیدا شود اگر نباشد، ثبات او چون پیدا شود. پس آن
موسوس و مهیج بندگی پادشاه می‌کند، چون خواست پادشاه این است که
این چنین کند. بادی فرستاد تا ثابت را از غیرثابت پیدا کند و پشه را از
درخت و باغ جدا گرداند. (ف ۴۶)

گفت ابلیش گشای این عقد را	من محکم قلب را و نقد را
امتحان شیر و کلبم کرد حق	امتحان نقد و قلبم کرد حق
قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام	صیرفی‌ام قیمت او کرده‌ام
نیکوان را رهنمایی می‌کنم	شاخه‌های خشک را بر می‌کنم
این علف‌ها می‌نهم از بهر چیست	تا پدید آید که حیوان جنس کیست
گرگ از آهو چو زاید کودکی	هست در گرگی و آهوئی شکی
تو گیاه و استخوان پیشش بریز	تا کدامین سو کند او گام تیز
گر به سوی استخوان آید سگ است	ور گیا خواهد یقین آهورگ است
قهر و لطفی جفت شد با همدگر	زاد از این هر دو جهانی خیر و شر
تو گیاه و استخوان را عرضه کن	قوت نفس و قوت جان را عرضه کن
گر غذای نفس جوید ابتر است	ور غذای روح خواهد سرور است
گر کند او خدمت تن هست خر	ور رود در بحر جان یابد گهر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند	لیک این دو به یک کار اندرند
انبیا طاعات عرضه می‌کنند	دشمنان شهوات عرضه می‌کنند
نیک را چون برکنم؟ یزدان نیم	داعیم من، خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم؟ رب نه‌ام	زشت را و خوب را آئینه‌ام

(م ۸۷-۲۶۷۲/۲)

۱۱. مرگ و حشر

مرگ و حشر انسان را به طور کامل از ماهیت روح خویش آگاه می‌کند و باخبر می‌سازد. انسان به واسطه مرگ از خواب غفلت بیدار می‌شود و در روز حشر، جدایی نهایی ضدین صورت می‌پذیرد.

پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیش زنگی آینه هم زنگی است
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
جان تو همچون درخت و مرگ برگ
ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است
(م ۴۲-۳/۳۴۳۸)

جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ای است
دانک کُلش بر سرت خواهند ریخت
دانک شیرین می‌کند کل را خدا
از رسولش رو مگردان ای فضول
هر که او تن را پرستد، جان نبرد
(م ۳۰۲-۱/۲۲۹۸)

چون انار و سیب را بشکستن است
و انک پوشیده است نبود غیر بانگ
و آنچ پوشیده است آن رسوا شود
زانک معنی بر تن صورت پُر است
(م ۷۱۰-۱/۷۰۷)

که هر آنکه کرد از دنیا گذر
بلکه هستش صد دریغ از بهر فوت
مخزن هر دولت و هر برگ را
آن خیالاتی که گم شد در اجل
ز آنست کاندر نقش‌ها کردیم ایست
کف ز دریا جنبید و یابد علف
(م ۵۵-۶/۱۴۵۰)

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست
پیش ترک آئینه را خوش‌رنگی است
آنک می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
روی زشت توست نه رخسار مرگ
از تو رسته است ار نکویست ار بدست

دانک هر رنجی ز مردن پاره‌ای است
چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت
جزو مرگ ار گشت شیرین مر تو را
دردها از مرگ می‌آید رسول
هر که شیرین می‌زید او تلخ مرد

کشتن و مردن که بر نقش تن است
آنچ شیرینی است آن شد نار دانگ
آنچ بامعنی است خود پیدا شود
رو به معنی کوش ای صورت‌پرست

راست گفتمست آن سپهدار بشر
نیستش درد و دریغ و غبن موت
که چرا قبله نکردم مرگ را
قبله کردم من همه عمر از حول
حسرت آن مردگان از مرگ نیست
ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف

در روز حشر معانی تمام صور آشکار می‌شود. تمام افعال، خصوصیات و اندیشه‌هایی که در این عالم به انسان تعلق داشت در شکل اصلی‌شان آشکار می‌شوند. همه معانی پوشیده و پنهان، اکنون شکلی سازگار با ماهیت حقیقی‌شان به خود می‌گیرند. «از این [روز] به غفلت بودی، پرده ترا از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است.»^۱

در حدیث آمد که روز رستخیز
نفع صور امر است از یزدان پاک
امر آید هر یکی تن را که خیز
که برآید ای ذرایر سر ز خاک
بازآید جان هر یک در بدن
همچو وقت صبح هوش آید به تن

(م ۱۷۷۲-۷۴/۵)

پای کفش خود شناسد در ظلم چون نداند جان تن خود ای صنم

(م ۱۷۷۹/۵)

و همچنین می‌گویند که در آن عالم نامه‌ها پَران شود بعضی به دست راست و بعضی به دست چپ؛ و ملائکه و عرش و نار و جنت باشد و میزان و حساب و کتاب؛ هیچ معلوم نشود تا این را مثال نگویند، اگرچه آن را در این عالم مثل نباشد. آلا به مثال معین گردد و مثال آن در این عالم آن است که شب همه خلق می‌خسبند، از کفش‌گر و پادشاه و قاضی و خیاط و غیرهم، جمله اندیشه‌ها ازیشان می‌پزد و هیچ‌کس را اندیشه نمی‌ماند تا چون سپیده صبح همچون نفخه اسرافیل [دردمد] ذرات اجسام ایشان را زنده گرداند، اندیشه هر یکی چون نامه‌پران [و دوان] سوی هرکسی می‌آید هیچ غلط نمی‌شود. اندیشه درزی سوی درزی و اندیشه فقیه سوی فقیه و اندیشه آهنگر سوی آهنگر و اندیشه ظالم سوی ظالم و اندیشه عادل سوی عادل. هیچ‌کس شب درزی می‌خسبد و روز کفش‌گر می‌خیزد؟ نی زیرا که عمل و مشغولی او آن بود، باز به آن مشغول [شود]. تا بدانی که در آن عالم نیز همچنان باشد و این محال نیست و در این عالم واقع است.

پس اگر کسی این مثال را خدمت کند و بر سر رشته رسد، جمله احوال آن عالم در این دنیا مشاهده کند و بوی برد و برو مکشوف شود تا بداند که در قدرت حق همه می‌گنجد. بسا استخوانها بینی در گور پوسیده آلا متعلق راحتی باشد خوش و سرمست خفته و از آن لذت و مستی باخبر...
و مثال این در عالم محسوسات واقع است. همچنانک دو کس در یک بستر خفته‌اند یکی خود را میان خوان و گلستان و بهشت می‌بیند و یکی خود را میان ماران و زبانیۀ دوزخ و کژدمان می‌بیند و اگر بازکاوی میان هردو نه این بینی و نه آن. پس چه عجب که اجزای بعضی نیز در گور در لذت و راحت و مستی باشد و بعضی در عذاب و الم و محنت باشد و هیچ نه این بینی و نه آن. (ف ۱۶۷-۱۶۶)

بیشه‌ای آمد وجود آدمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
حکم آن خو راست کان غالبتر است
سیرتی کان در وجودت غالب است
برحذر شو زین وجود ار زان دمی
صالح و ناصالح و خوب و خشوک
چونک زر بیش از مس آمد آن زرست
هم بر آن تصویر حشرت واجب است
(م ۲۱-۱۴۱۸/۲)

حشر تو گوید که سر مرگ چیست
میوه‌ها گویند سر برگ چیست
صبح حشر کوچک است ای مستجیر
(م ۱۸۲۷/۲)

حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
(م ۱۷۸۰/۵)

حشر اصغر حشر اکبر را نمود
لیک این نامه خیال است و نهان
این خیال اینجا نهان پیدا اثر
در مهندس بین خیال خانه‌ای
و آن شود در حشر اکبر بس عیان
زین خیال آنجا برویاند صور^۱
در دلش چون در زمینی دانه‌ای
چون زمین که زاید از تخم درون
روز محشر صورتی خواهد شدن
چون نبات اندر زمین دانه گیر
(م ۹۴ ۱۷۸۸/۵)

۱. در مورد معنای خیال در تعالیم مولانا، نک، بخش سوم، د.

بر بد و بر نیک کشف و ظاهر است
نقش‌ها مان درخور خصلت شود
این بساتنه روی کار جام‌ها
دوک نطق اندر ملل صد رنگ ریس
عالم یک رنگ کی گردد جلی
(م ۶۹-۶/۱۸۶۵)

نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه
نوبت قبط است و فرعون است شاه
(م ۱۸۷۱-۶)

در درون بیشه، شیران منتظر
پس برون آیند آن شیران ز مرج
جسوه انسان بگیرد بر و بحر
روز نحر رستخیز سه‌مناک
تا شود امر تعالی منتشر
بی‌حجابی، حق نماید دخل و خرج
پایسه‌گاو، بسملان روز نحر
مؤمنان را عید و گاو را هلاک
(م ۷۶-۶/۱۸۷۳)

هست دنیا قهرخانه کردگار
استخوان و موی مقهوران نگر
قهر بین چون قهر کردی اختیار
تیغ قهر افکند اندر بر و بحر
(م ۹۱-۶/۱۸۹۰)

چند فرزندان بهر اندیشه بعد مرگ خویش
زاده از اندیشه‌های خوب تو ولدان و حور
سر اندیشه مهندس بین شده قصر و سرا
گرد جان خویش بینی در لحد باباگنان
زاده از اندیشه‌های زشت تو دیو کلان
سر تقدیر ازل را بین شده چندین جهان
(د ۳۷-۲۰۴۳۵)

خُلُق‌های خوب تو پیش‌ت دود بعد وفات
همچو خاتونان مه‌رو می‌خرامند این صفات
آن یکی دست تو گیرد و آن یکی پریش کند
وان دگر از لعل و شکر پیش بازآرد زکات
چون طلاق تن بدادی حور بینی صف‌زده
مسلمات مؤمنات قاننات تائبات^۱

۱. تحریم، ۵: اگر شما را طلاق دهد، شاید پروردگارش همسران بهتر از شما، مسلمان مؤمن مطیع توبه‌گر عبادت‌پیشه روزه‌دار دوشیزه و شوهر‌دیده بدو عوض دهد.

بی‌عدد پیش جنازه می‌دود خواهی تو
 صبر تو و النازعات و شکر تو و النشاطات^۱
 در لحد مونس شوندت آن صفات با صفا
 در تو آویزند ایشان چون بنین و چون بنات
 حله‌ها پوشی بسی از پود و تار طاعتت
 بسط جانت عرصه گردد از برون این جهات
 هین خمش کن تا توانی تخم نیکی کار تو
 زانک پیدا شد بهشت عدن ز افعال ثقات^۲

(د - غزل ۳۸۵)

فعل تو که زاید از جان و تنت همچو فرزندت بگیرد دامت
 (م ۶/۴۱۹)

دانک نبود فعل هم‌رنگ جزا هیچ خدمت نیست هم‌رنگ عطا
 مزد مزدوران نمی‌ماند به‌کار کان عَرَض، این جوهر است و پایدار
 (م ۳/۳۴۴۵-۴۶)

شاخ و اشکوفه نماند دانه را نطفه کی ماند تن مردانه را
 (م ۵/۳۹۷۸)

نطفه از نان است کی باشد چونان مردم از نطفه است کی باشد چنان
 (م ۵/۳۹۸۰)

از دم جبریل عیسی شد پدید کی به صورت همچو او بد یا ندید
 آدم از خاک است کی ماند به خاک هیچ انگوری نمی‌ماند به تاک
 کی بود دزدی به شکل پای‌دار کی بود طاعت چو خلد پایدار
 هیچ اصلی نیست مانند اثر پس ندانی اصل رنج و دردسر
 لیک بی‌اصلی نباشد این جزا بسیگناهی کی برنجانند خدا
 آنچه اصل است و کشنده آن شی است گر نمی‌ماند به وی هم از وی است
 پس بدان، رنجت نتیجه زلتی است آفت این ضربتت از شهوتی است
 (م ۵/۳۹۸۲-۸۸)

۱. نازعات، ۲۱: قسم به [فرشتگان] جانگیر که به سختی گیرند / و نشاط‌گران [آسمان] که نشاط کنند.
 ۲. حلاج: اقلونی یا ثقاتی!

حاصل آن است که عالم بر مثال کوه است، هرچ گویی از خیر و شر، از کوه همان شنوی و اگر گمان بری که من خوب گفتم کوه زشت جواب داد، محال باشد که بلبل در کوه بانگ کند از کوه بانگ زاغ آید یا بانگ آدمی یا بانگ خر. پس یقین دان که بانگ خر کرده باشی.
بانگ خوش دار چون به کوه آیی کوه را بانگ خر چه فرمایی

(ف ۱۵۲)

اهل دوزخ در دوزخ خوشتر باشند که اندر دنیا، زیرا در دوزخ از حق باخبر باشند و در دنیا بی‌خبرند از حق، و چیزی از خبر حق شیرین‌تر نباشد. پس آنچه دنیا را آرزو می‌برند برای آن است که عملی کنند تا از مظهر لطف باخبر شوند نه آنکه دنیا خوشتر است از دوزخ. (ف ۲۲۹)

بخش دوم

عمل

الف.

شک آوران و منکران

افراد در مقابل مطالبات و ادعاهای ادیان به چند طریق عکس‌العمل نشان می‌دهند. بعضی ایمان آورده، به تعلیمات آن دین عمل می‌کنند. خطاب مولانا بیشتر به این گروه است. بعضی دیگر ممکن است دعوت ادیان را به کلی رد کنند. مولانا حرف چندانی برای این گروه ندارد و فقط از کور باطنی آن‌ها یاد می‌کند و می‌گوید که گفتار و کردار آن‌ها به تمامی نشان‌دهنده اصل «جنسیت» است.

اما گروه سومی نیز وجود دارند که با شک و عدم قطعیت و سوء تفاهم در مقابل دعوت ادیان عکس‌العمل نشان می‌دهند. این گروه ممکن است به دین جلب شوند، ولی چون قطعیت ندارند به تعالیم آن عمل نمی‌کنند. بسیاری از اشعار مولانا خطاب به این گروه است.

به عنوان مثال یکی از سوء تفاهماتی که این گروه با آن روبروست ممکن است از تفکر و تأمل در مورد همه‌توانی (قادر) و همه‌دانی (علیم) خدا ناشی شود. اگر در واقع خلقت جز تجلی گنج پنهان نیست و همه‌چیز به سوی منبع خود بازمی‌گردد، پس سرنوشت همه‌چیز از پیش تعیین شده و قدم در راه طریقت گذاردن متضمن فایده‌ای نخواهد بود، زیرا اگر کسی جزء لعنت‌شدگان باشد توانایی تغییر این سرنوشت را ندارد؛ و اگر قرار بر رستگاری او باشد، اعمال او تقدیرش را عوض نخواهد کرد. این‌گونه استدلال می‌بایست در روزگار مولوی هم اقلأً به اندازه امروز رواج داشته باشد زیرا او به سختی می‌کوشد تا پوچی و بیهودگی آن را نشان دهد.

۱. کوری منکران

گفت که آن منجم می‌گوید غیر افلاک و این کره خاکی که می‌بینم، شما دعوی می‌کنید که بیرون آن چیزی هست. پیش من غیر آن چیزی نیست و اگر هست بنمایید که کجاست. فرمود که آن سؤال فاسد است از ابتدا، زیرا می‌گویی که بنمایید که کجاست و آن را خود جای نیست. و بعد از آن بیا بگو که اعتراض تو از کجاست و در چه جای است. در زبان نیست و در دهان نیست، در سینه نیست، این جمله را بکاو و پاره پاره و ذره ذره کن ببین که این اعتراض و اندیشه را در این‌ها همه هیچ می‌یابی؟ پس دانستیم که اندیشه تو را جای نیست. چون جای اندیشه خود را ندانستی، جای خالق اندیشه را چون دانی؟ (ف ۲۱۲)

حجتش این است گوید هر دمی	گر بُدی چیزی دگر هم دیدمی
گر نبیند کودکی احوال عقل	عاقلی هرگز کند از عقل نقل
ور نبیند عاقلی احوال عشق	کم نگرده ماه نیکوفال عشق
حسن یوسف دیده اخوان ندید	از دل یعقوب کی شد ناپدید
مر عصارا چشم موسی چوب دید	چشم غیبی افعی و آشوب دید

(م ۳۴-۳۹۳۰/۵)

این سخن پایان ندارد در کمال	پیش هر محروم باشد چون خیال
چون حقیقت پیش او فرج و گلوست	کم بیان کن پیش او اسرار دوست
پیش ما فرج و گلو باشد خیال	لاجرم هر دم نماید جان جمال

(م ۲۹-۳۹۳۷/۵)

این جهان پر آفتاب و نور ماه	او بهشته، سر فروبرده به چاه
که اگر حق است پس کوروشنی	سر ز چه بردار و بنگر ای دنی

(م ۴۸۰۰-۴۷۹۹/۳)

تو می‌گویی که بنما غیبیان را	ستیران را چه نسبت با ستوران
------------------------------	-----------------------------

(د ۲۰۰۰۸)

فلسفی مر دیو را منکر شود	در همان دم سُخره دیوی بود
گر ندیدی دیو را خود را ببین	بی‌جنون نبود کبودی در جبین

- هر کرا در دل شک و پیچانی است در جهان او، فلسفی پنهانی است
(م ۸۵-۳۲۸۳/۱)
- ریشخندی کرده‌اند آن منکران بر مثل‌ها و بیان ذاکران
تو اگر خواهی بکن هم ریشخند چند خواهی زیست ای مردار، چند
(م ۸۱-۱۰۸۰/۴)
- گر جان منکرانت شد خصم جان مستم اندر جواب ایشان خوبی تو بسستم
(د ۱۷۶۸۰)
- گوید که نیست جوهر وز منش نیست باور زان نیست ای برادر، هستم چنانک هستم
(د ۱۷۶۸۲)

۲. جبر و اختیار

مسلمانان را اغلب «جبریون» خوانده‌اند و تردیدی نیست که در اسلام تأکیدی قوی بر قدرت مطلقه خدا وجود دارد. اسلام بر اساس «توحید» بنا شده است. الزام و دلالت دقیق این اصل این است که همه چیز می‌بایست در نهایت به واحد "یکتایی" بازگردد که دانش مطلقش آگاهی از تمام جزئیات خلقت را ایجاب می‌کند. بسیاری از آیات قرآن به این مسئله اشاره دارند همچنان که احادیث نبوی مشهوری چون: جف القلم نیز به آن ارجاع می‌کنند. از نظر خود پیامبر قلم همان عقل است که خلقت از طریق آن صورت می‌گیرد و هر آن چه را از آغاز تا انجام خلقت به وقوع خواهد پیوست ثبت و فهرست کرده است.

اما اگر بسیاری از دوره‌های تاریخ اسلام را بیطرفانه مورد نظر قرار دهیم، هیچ نشانه‌ای از وجود یک رگه "جبرگرایانه" در میان ملل مسلمان به چشم نمی‌خورد. و در واقع با بررسی اوراق قرآن و احادیث نبوی، می‌توان دید که اشارات مربوط به اختیار، قدرت انتخاب و مسئولیت انسان لااقل به اندازه اشاراتی است که در مورد تقدیر او آمده است. مسلمانان به خوبی آگاه بودند که نمی‌توان به کسی گفت که سرنوشتش از هر لحاظ تعیین شده و در عین حال از او خواست که به دستورات دین عمل کند. وضعیت حقیقی انسان، بخصوص از نقطه نظر وجود و آگاهی خود او، در

جایی بین این دو کرانه قرار دارد. سرنوشت انسان مقدر است، ولی او راه خود را مختارانه برمی‌گزیند. اگر انسان مختار نبود، خدا موجود جتاری می‌بود که انسان‌ها را به خاطر انجام اعمالی که خود مسؤلش نیستند مجازات می‌کند یا به آن‌ها پاداش می‌دهد. اما خدا عادل است و هر چیز را در جای مناسبش قرار می‌دهد.

مولانا چنین تعلیم می‌دهد که در واقع انسان در تصمیم‌گیری‌هایش مختار است. از یک نقطه نظر خاص، اختیار، نکته اصلی وجود انسان به شمار می‌آید. «امانت»ی است که خدا به انسان سپرده است. و پیمان الست نشان می‌دهد که انسان، نتایج آشکار اختیار (انتخاب آزادانه) یعنی مسؤلیت پاداش و مجازات اعمال خود را پذیرفته است. این واقعیت که انسان مداوماً «محک» زده می‌شود تنها بر زمینه آزادی اراده او معنا دارد. به علاوه این واقعیت که انسان مطابق با تصوّر خدا آفریده شده است، نشان می‌دهد که باید به نحوی از آزادی خدا برخوردار باشد. خدا «هرآنچه می‌خواهد می‌کند» و انسان تا حدودی در این صفت الهی شریک است.

در نهایت، کسانی که استدلال می‌کنند «همه چیز مقدر» است و بنابراین نیازی نیست که به دستورات دین عمل شود، منافقند. زیرا این استدلال‌ها را در خدمت منافع خود به کار می‌برند. اگر انجام کاری خلاف میلشان را از آنان بخواهند، می‌گویند که فایده‌ای بر آن متصور نیست. اما اگر اجتناب از کارهایی چون ارضای شهوات را از ایشان طلب کنند، بلافاصله سر باز می‌زنند.

اختیار آمد عبادت را نمک	ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردش او را نه اجر و نه عقاب	که اختیار آمد هنر وقت حساب
جمله عالم خود مسبیح آمدند	نیست آن تسبیح جبری مزدمند
تیغ در دستش نه از عجزش بکن	تا که غازی گردد او یا راه‌زن
زانک کرما شد آدم ز اختیار	نیم زنبور عسل شد نیم مار
مؤمنان کان عسل زنبوروار	کافران خود کان زهری همچو مار

(م ۹۲-۳۲۸۷/۳)

جمله رندان چون که در زندان بوند

مستقی و زاهد و حق‌خوان شوند

(م ۳۲۹۶/۳)

- قدرت سرمایه سودست هین
آدمی بر خنگ کرّما سوار
وقت قدرت را نگه دار و ببین
در کف درکش عنان اختیار
(م ۹۹-۳۲۹۸/۳)
- اختیارات، اختیارش هست کرد
اختیارش اختیار ما کند
اختیارش چون سواری زیر گرد
امر شد بر اختیاری مستند
(م ۸۸-۳۰۸۷/۵)
- پس فرشته و دیو گشته عرضه‌دار
مخلص اینکه دیو و روح عرضه‌دار
بهر تحریک عروق اختیار
(م ۲۹۸۴/۵)
- هر دو هستند از تئمه اختیار
چون دو مطلب دید آید در مزید
مخلص اینک تخصیص خدا کس را به کار
لیک چون رنجی دهد بدبخت را
لیک بختی را چو حق رنجی دهد
بسدلان از بیم جان در کارزار
پردلان در جنگ هم از بیم جان
رستمان را ترس و غم واپیش برد
چون محک آمد بلا و بیم جان
(م ۵-۳۰۰۴/۵)
- مانع طوع و مراد و اختیار
او گریزانند به کفران رخت را
رخت را نزدیکتر وامی‌رهد
کرده اسباب هزیمت اختیار
حمله کرده سوی صف دشمنان
هم ز ترس آن بددل اندر خویش مرد
زان پدید آید شجاع از هر جان
(م ۲۰-۲۹۱۴/۵)
- تا بدانی جبر را از اختیار
وانک دستی را تو لرزانی ز جاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
چون پشیمان نیست مرد مرتعش
زیین پشیمانی که لرزانیدیش
یک مثال ای دل پی فرقی بیار
دست کان لرزان بود آن ز ارتعاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس
انسیا گفتند کآری، آفرید
و آفرید او وصف‌های عارضی
سنگ را گویی که زر شو بیهده است
وصف‌هایی که نتان زان سر کشید
که کسی مغبوض می‌گردد رضی
مسّ را گویی که زر شو، راه هست
(م ۹۹-۱۴۹۶/۱)

خاک را گویی که گِل شو، جایز است
آن به مثل لنگی و فطس و عمیست
آن به مثل لقوه و دردسر است
نیست این درد و دواها از گزاف
چون بجدّ جویی بیاید آن به دست
(م ۱۶-۲۹۰۹/۳)

حسّ را منکر نتانی شد عیان
از کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیا ای کور، تو در من نگر
کی نهد بر کس حرج، رب الفرج
یا که چوبا تو چرا بر من زدی
کس بگوید؟ یا زند معذور را؟
نیست جز مختار را ای پاک جیب
(م ۷۳-۲۹۶۷/۵)

جهد کن چندانک بینی چیستی
بر توکل می کنی آن کار را
غسرة اندر سفر یا ناجبی
برنخواهم تاخت در کشتی و یم
کشف گردان کز کدامین فرقام
بر امید خشک همچو دیگران
زانک در غیب است سر این دورو
در طلب نه سود دارد نه زیان
نور او یابد، که باشد شعله خوار
کار دین اولی کزین یابی رها
(م ۹۰-۳۰۸۱/۳)

ریگ را گویی که گِل شو عاجز است
رنجها داده است کان را چاره نیست
رنجها داده است کان را چاره هست
این دواها ساخت بهر ائتلاف
بلکه اغلب رنجها را چاره هست

اختیاری هست ما را بی گمان
سنگ را هرگز نگوید کس، بیا
آدمی را کس نگوید هین، بپر
گفت یزدان لاعلی الاعمی حرج^۱
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
این چنین واجستها مجبور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب

تو نمی دانی کزین دو کیستی
چون نهی بر پشت کشتی بار را
تو نمی دانی که از هردو کیبی
گر بگویی تا ندانم من کیم
من در این ره ناجیم یا غرقام
من نخواهم رفت این ره با گمان
هیچ بازرگانی ای نباید ز تو
تاجر ترسنده طبع شیشه جان
بل زیان دارد که محروم است و خوار
چونک بر بوکست جمله کارها

۱. نور، ۶۱: نه برای کور مانعی هست و نه برای لنگ مانعی هست و نه برای بیمار مانعی هست و برای شما که از خانه خودتان یا خانه پدرانتان...

بر امید و بسوک روزی می‌رود
خوف حرمان هست تو چونی قوی
چون نکردت سست اندر جُست‌وجوت
هست اندر کاهلی این خوف بیش
دامنت می‌گیرد این خوف و زیان
(م ۹۸-۳/۲۰۹۳)

قدرت خود را همی بینی عیان
خویش را جبری کنی کاین از خداست
کافران در کار عقبی جبری‌اند
جاهلان را کار دنیا اختیار
(م ۶۳۸-۱/۶۳۵)

تا نگردی جبری و کژ کم تنی
اختیار خویش را یکسونهی
با خدا در جنگ و اندر گفتگو
که تو در عصیان همی دامن کشی
کس چنان رقصان رود در گمراهی؟
(م ۹۷-۴/۱۳۹۳)

هرچه عقلت خواست آری اضطرار
(م ۱۴۰۱-۴)

بهر تحریض است بر شغل اهم
لایق آن هست تأثیر و جزا
راستی آری سعادت زایدت
عدل آری بر خوری جف‌القلم
خورده باده مست شد جف‌القلم
همچو معزول آید از حکم سبق

بامدادان چون سوی دکان رود
بسوک روزی نَسبُودت چون می‌روی
خوف حرمان ازل در کسب لوت
گویی گرچه خوف حرمان هست پیش
پس چرا در کار دین ای بدگمان

در هر آن کاری که میلت است بدان
در هر آن کاری که میلت نیست و خواست
انبیا در کار دنیا جبری‌اند
انسیا را کار عقبی اختیار

هین بسخوان رب بما اغویتنی^۱
بر درخت جبر تا کی برجهی
همچو آن ابلیس و ذُرّیات او
چون بود اکراه با چندان خوشی
آنچنان کس خوش رود در مکرهی

هرچه نفست خواست داری اختیار

همچنین تأویل قد جَفَّ الْقَلَمُ
پس قلم بنوشت که هر کار را
کژروی جف‌القلم کژ آیدت
ظلم آری مُدبّری جف‌القلم
چون بدزدد، دست شد جف‌القلم
تو رواداری روا باشد که حق

۱. حجر، ۳۹: گفت پروردگارا به سبب آن گمراهی که نصیب من کردی زمین را در نظرشان می‌آرایم و همگی‌شان را گمراه می‌کنم.

که ز دست من برون رفتست کار
بسلكه معنی آن بود جفالقلم
فرق بنهادم میان خیر و شر
پیش من چندین میا چندین مزار
نیست یکسان پیش من عدل و ستم
فرق بنهادم ز بد هم از بتر
(م ۳۹-۳۱۳۱/۵)

معنی جفالقلم کی آن بود
که جفاها با وفا یکسان بود
(م ۳۱۵۱/۵)

یا منافقوار عذر آری که من
نه مرا پروای سر خاریدن است
ای فلان ما را به همت یاد دار
این سخن نه هم ز درد و سوز گفت
هیچ چاره نیست از قوت عیال
چه حلال ای گشته از اهل ظلال
از خدا چارستش او، از قوت نی
ای که صبرت نیست از دنیای دون
ای که صبرت نیست از ناز و نعیم
ای که صبرت نیست از پاک و پلید
مانده‌ام در نققه فرزند و زن
نه مرا پروای دین ورزیدن است
تا شویم از اولیا پایان کار
خوابناکی هرزه گفت و بازخفت
از بن دندان کنم کسب حلال
غیر خون تو نمی‌بینم حلال
چاره‌اش از دین و، از طاغوت نی
صبر چون داری ز نعم الماهدون
صبر چون داری ز الله کریم
صبر چون داری از آن کین آفرید
(م ۷۷-۳۰۶۸/۲)

آنچ می‌گوید در این اندیشه‌ام
آن هم از دستان آن نفس است هم
و آنچ می‌گوید غفور است و رحیم
نیست آن جز حلیه نفس لئیم
ای ز غم مرده که دست از نان تهی است

چون غفور است و رحیم این ترس چیست؟
(م ۸۸-۳۰۸۶/۲)

ب.

پیامبران و اولیاء

دیدیم که پیامبران و اولیاء موجوداتی ذاتاً "ملکی" هستند، زیرا عقل آنان بر نفس شان غلبه کرده است. همچنین دیدیم که اینان خود یکی از مهمترین سنگ محک‌ها هستند. بدین معنا که اگر شخصی بتواند ذات پیامبران و اولیاء را بشناسد و از آن‌ها تبعیت کند، این امر نشان می‌دهد که در وجود وی نیز عقل بر نفس غلبه دارد. ولی البته بدون مجاهدت طولانی در راه طریقت نمی‌توان به مقامی رسید که در آن عقل کاملاً بر نفس مسلط باشد.

بخش بزرگی از تعلیمات مولانا به ماهیت پیامبران و بخصوص اولیاء و ضرورت اقتدا به ایشان می‌پردازد. در مثنوی داستان‌های متعددی به این مضمون اختصاص داده شده و صدها غزل دیوان شمس، در ستایش شمس تبریزی و سایر اولیاء سروده شده است.

پیامبران کسانی هستند که از جانب خدا پیامی برای کل جامعه [بشری] دریافت کرده‌اند. اولیاء کسانی‌اند که از یکی از پیامبران تبعیت می‌کنند و به آن مقام کمال انسانیت که پیامبران نوع بشر را به آن می‌خوانند دست پیدا می‌کنند. برای بیان مطلب به صورت بسیار ساده‌تر^۱ می‌توان گفت که وحی فرستاده شده از جانب خدا به پیامبران، هم حاوی صورت است و هم در بردارنده معنا؛ کتاب آسمانی، تعالیم دینی، و تمام

۱. مولانا صریحاً به این مطالب نمی‌پردازد و ورود ما به حیطه تمایزات دقیقی که در اندیشه اسلامی بین انواع مختلف پیامبران بخصوص انبیاء رُسل و پیامبران اولوالعزم قائل شده‌اند، لزومی ندارد. ممکن است مولانا به این تمایزات ارجاع کند، ولی در تعالیم او هیچ نقشی ندارند.

اعمال عبادی که پیامبر عرضه می‌دارد "صورت" است و "معنا" محتوای روحانی این صورت بیرونی است. اولیاء، صورت جدیدی دریافت نمی‌دارند، و در امور صوری از پیامبر متابعت می‌نمایند ولی از معنای باطنی وحی آگاهی کامل پیدا می‌کنند. اولیاء در ظاهر و از لحاظ عمل به بسیاری از عناصر صوری دین، به پیامبر اقتدا می‌کنند ولی در باطن، مستقیماً با خدا در تماس‌اند. و به این معنا، وحی خود را دریافت کرده‌اند. البته بسیاری از صوفیان به دقت بین وحی (نبوی) و الهام یا کشف و شهود اولیاء تمایز قائل می‌شوند. ولی مولانا، اغلب واژه وحی را در مورد دانش ویژه اولیاء به کار می‌برد^۱ و مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

آنچ می‌گویند بعد از مصطفی و پیغامبران علیهم‌السلام، وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود، شود، آلا آن را وحی نخوانند. معنی آن باشد که می‌گوید المؤمن ینظر بنور الله. چون به نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند، اول را و آخر را و غایب را و حاضر را. زیرا از نور خدا، چیزی چون پوشیده باشد؟ و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد، پس معنی وحی، هست گرچه آن را وحی نخوانند. (ف ۱۲۸)

مولانا بدون استثنا "پیامبران" را به صیغه جمع مورد اشاره قرار می‌دهد و اغلب داستان‌هایی در مورد پیامبران سامی همچون ابراهیم و موسی و عیسی نقل می‌کند تا استنتاجات مربوط به زندگی روحانی را مطرح کند. ولی البته طبیعی است که در نظر وی پیامبر اعلی، حضرت محمد است. اشعار مولانا خطاب به کسانی سروده شده که در حقیقت بنیادین و برتری تعلیمات محمد تردید ندارند. تأکید واقعی او بر اهمیت اولیاء است زیرا وی اعتقاد دارد که پیامبران و اولیاء از یک جنم‌اند؛ تقریباً هر چه در مورد پیامبران گفته شده درباره اولیاء هم مصداق دارد. ارجاعات مداوم مولانا به ضرورت پیروی از پیامبران، به معنای ضرورت تبعیت از اولیاء نیز هست.

به گفته پیامبر «سالخورده‌گان در میان مردم خود همچون پیامبران اجتماع خویش‌اند.» واژه "سالخورده" (در عربی شیخ و در فارسی پیر) در تعلیمات مولانا

۱. به عنوان مثال نک: م ۳/۷۰۴؛ م ۳/۴۳۱۷؛ م ۱۸۵۳ و ۴/۱۴۱۶؛ د ۱۷۹۶۱.

اهمیت دست اول دارد. زیرا انواع و سطوح متعددی از اولیاء وجود دارند که با انواع و سطوح مختلف کمال انسانی در ارتباطند. ولی فقط شیخ و پیر است که جانشین تام پیامبر به شمار می‌رود زیرا تنها او حق و اقتدار راهبری پیروان را در راه طریقت دارد.^۱ گرچه مولانا مداوماً به ضرورت پیروی از شیخ اشاره می‌کند اما آنان را که شوق بیش از حد دارند نیز بر حذر می‌دارد: بسیاری از کسانی که ادعای شیخوخیت دارند فاقد صلاحیتند. اختیار تطوّر روحانی خود را به این‌گونه افراد سپردن، حماقت محض است و لطمات فراوانی به بار خواهد آورد. پیداست که اگر در زمانه مولانا که از اعصار طلایی نه تنها صوفیگری بلکه سایر طریقت‌های روحانی در سراسر جهان به شمار می‌رفت، چنین بوده باشد، امروزه که "شیوخ بزرگ روحانی" کالاهای خود را در هر سو جار می‌زنند این مطلب هنوز هم حقیقت دارد.

۱. نیاز به راهنما

<p>حیثُ ماکنتم فولوا وجهکم^۲ دم به دم جنبد برای عزم خیز داند او که نیست آن جای معاش که دل تو زین وحل‌ها برنجست چون نمی‌خواهی کز آن دل برکنی حق نگیرد عاجزی را از کرم (م ۶۰- ۲/۳۳۵۵)</p>	<p>گرچه دوری دور، می‌جنبان تو دم گر خری در گیل فتد از گام تیز جای را هموار نکند بهر باش حس تو از حس خر کمتر بدست در وَحَل تأویل رخصت می‌کنی کین روا باشد مرا، من مضطرم دوزخ است آن خانه کو بی‌روزن است اصل دین ای بنده، روزن کردن است (م ۳/۲۴۰۴)</p>
---	--

۱. صوفیان این انواع انسان کامل را مشخصاً از یکدیگر متمایز می‌کنند: آنان که برای راهبری دیگران در راه طریقت دستور الهی دارند و آنان که ندارند. در این جا هم صدرالدین قونوی که دوست نزدیک مولانا بود این نکته را در کتاب خود به نام تعییرات البقدی مورد بحث قرار می‌دهد.

۲. بقره، ۱۴۴: گردش روی تو را به طرف آسمان می‌بینیم و تو را به قبله‌ای که دوست داری بگردانیم، روی خود سوی مسجدالحرام کن و هر جا بودید روهای خود سوی آن کنید، آن‌ها که کتاب آسمانی دارند می‌دانند که این حق است و از جانب پروردگارشان. و خدا از آنچه می‌کنید بی‌خبر نیست.

- گر زلیخا بست درها هر طرف یافت یوسف هم ز جنبش منصرف^۱
(م ۵/۱۱۰۵)
- گرچه رخنه نیست عالم را پدید خیره، یوسف وار، می باید دوید
تا گشاید قفل و در پیدا شود سوی بیجایی شما را جا شود
آمدی اندر جهان ای ممتحن هیچ می بینی طریق آمدن
تو ز جایی آمدی وز موطنی آمدن را راه دانسی هیچ؟ نی
گر ندانی تا نگوئی راه نیست زین ره بیراهه ما را رفتنی است
(م ۵/۱۱۰۷-۱۱)
- هر که از استا گریزد در جهان او ز دولت می ریزد، این بدان
پیشه ای آموختی در کسب تن چنگ اندر پیشه دینی بزن
در جهان پوشیده گشتی و غنی چون برون آیی از اینجا چون کنی؟
پیشه ای آموز کاندرا آخرت اندر آید دخل کسب مغفرت
(م ۲/۲۵۹۲-۹۵)
- چون که کرد ابلیس خو با سروری دید آدم را به چشم منگری
که به از من سروری دیگر بود؟ تا که او مسجود چون من کس شود
(م ۲/۳۴۶۲-۶۳)
- سروری چون شد دماغت را ندیم هر که بشکستت شود خصم قدیم
چون خلاف خوی تو گوید کسی کینه ها خیزد تو را با او بسی
که مرا از خوی من برمی کند مرا شاگرد و تابع می کند
(م ۲/۳۴۶۶-۶۸)

۱. داستان یوسف و زلیخا (زن خدیو مصر) عموماً توسط مولانا و دیگر شعرا به عنوان نمونه آرکتایپی سرسپردگی عاشق به معشوق مطرح می شود که البته یوسف معشوق و زلیخا عاشق است. در این شعر مولانا به گزارش قرآنی رابطه این دو اشاره می کند که زلیخا قصد اغفال یوسف را دارد، ولی او می گریزد، «از پی هم سوی در دویدند و پیراهن یوسف از عقب بدرید.» (یوسف، ۲۵)، «زنانی در شهر گفتند که: زن شاه از غلام خویش کام می خواهد که فریفته او شده و ما وی را در ضلالتی آشکار می بینیم و همین که افسون سرایی شان بشنید، کس نزدشان فرستاد و مجلسی فراهم کرد و به هر یک از آنان کاردی داد و به یوسف گفت: نزد آن ها برو، همین که وی را بدیدند حیران او شدند و دست های خویش ببریدند.» (یوسف، ۳۰-۳۱)

زانک خوی بد بگشتست استوار
 مار شهوت را بکش در ابتدا
 لیک هرکس مور بیند مار خویش
 تا نشد زر مس، نداند من مسم
 خدمت اکسیر کن مسوار، تو
 کسیت دلدار؟ اهل دل، نیکو بدان
 عیب کم گو بنده الله را
 مور شهوت شد ز عادت همچو مار
 ورنه اینک گشت مارت ازدها
 تو ز صاحب دل کن استفسار خویش
 تا نشد شه دل، نداند مفلسم
 جور می کش ای دل از دلدار، تو
 که چو روز و شب جهانند از جهان
 متهم کم کن به دزدی شاه را

(م ۷۷-۳۴۷۱/۲)

اهل حق را طلبی که فادخلی فی عبادی و ادخلی فی جنتی.^۱ حق تعالی
 به هرکس سخن نگوید، همچنان که پادشاهان دنیا به هر جولاهه سخن
 نگویند. وزیری و نایبی نصب کرده اند، ره به پادشاه از او برند. حق تعالی
 هم بنده ای را گزیده تا هر که حق را طلب کند در او باشد و همه انبیا برای
 این آمده اند، که ره جز ایشان نیستند. (ف ۲۲۹)

چون پیمبر نیستی پس رو به راه
 تو رعیت باش چون سلطان نه ای
 چون نه ای کامل دکان تنها مگیر
 انصتوا^۲ را گوش کن خاموش باش
 تا رسی از چاه، روزی سوی جاه
 خود مران چون مرد کشتیان نه ای
 دست خوش می باش تا گردی خمیر
 چون زبان حق نگشتی گوش باش

(م ۵۷-۳۴۵۴/۲)

پس پیمبر گفت بهر این طریق
 گر بود نیکو، ابد یارت شود
 این عمل وین کسب در راه سداد
 دون ترین کسبی که در عالم رود
 اولش علم است آن گاهی عمل
 باوفا تر از عمل نبود رفیق
 ور بود بد، در لحد مارت شود
 کی توان کرد ای پدر بی اوستاد
 هیچ بی ارشاد استادی بود؟
 تا دهد بر بعد، مهلت یا اجل

(م ۵۵-۱۰۵۱/۵)

علم آموزی طریقتش قولی است
 حرفت آموزی طریقتش فعلی است

(م ۱۰۶۲/۵)

۱. فجر، ۲۹ و ۳۰: و به صف بندگان من در آی / و به بهشت من درون شو.
 ۲. اعراف، ۲۰۴: و چون قرآن بخوانند گوش بدان دارید و خاموش مانید، شاید رحمتان کند.

- هر که در ره بی قلاووزی رود هر دو روز راه صدساله شود
(م ۳/۵۸۸)
- هر که گیرد پیشه بی اوستا ریشخندی شد به شهر و روستا
(م ۳/۵۹۰)
- آشنا هیچ است اندر بحر روح نیست اینجا چاره جز کشتی نوح
این چنین فرمود آن شاه رسل که منم کشتی در این دریای کل
یا کسی کو در بصیرت‌های من شد خلیفه راستی بر جای من
(م ۴/۳۳۵۷-۵۹)
- درزیا، آهنگری کار تو نیست تو ندانی فعل آتش‌ها، مکن
اول از آه‌نگران تعلیم گیر ورنه بی‌تعلیم، تو آن را مکن
چون نه‌ای بحری تو بحر اندر مشو قصد موج و غره دریا مکن
ور کنی پس گوشه کشتی بگیر دست خود را تو ز کشتی وامکن
گر بیفتی هم در آن کشتی بیفت تکیه تو بر پنجه و بر پا مکن
چرخ خواهی صحبت عیسی گزین ورنه قصد گنبد خضرا مکن
(د ۲۱۲۹۱-۹۶)
- یک عروسی است بر فلک که می‌پرس ور بی‌پرسی بی‌پرس از ناهید
زین عروسی خبر نداشت کسی آمدند انبیا به رسم نوید
(د ۱۰۳۴۰-۴۱)
- راه حق سخت مخوف و بسته بود و پربرف، اول جان‌بازی او کرد و اسب
را در راند و راه را بشکافت. هر که رود در این راه از هدایت و عنایت او
باشد. چون راه را از اول او پیدا کرد و هر جای نشانی نهاد و چوب‌ها
استانید که این سو مروید و آن سو مروید. و اگر آن سو روید هلاک شوید،
چنان که قوم عاد و ثمود^۱. و اگر این سو روید خلاص یابید، چنان که
مؤمنان. همه قرآن در بیان این است که فیه آیات بینات^۲، یعنی در این
-
۱. عاد و ثمود دو قومی بودند که خدا آن‌ها را به سبب گناهانشان نابود کرد.
۲. آل عمران، ۹۷: در آن، نشانه‌های روشن هست، چون جایگاه ابراهیم، و هر که درون آن شود، ایمن
است. به پاس خدا، زیارت این خانه بر همه مردمان، هر که بدان راه تواند یافت مقرر است و هر که انکار
کند خدا از جهانیان بی‌نیاز است.

راه‌ها نشان‌ها بداده‌ایم. اکنون بدان که پیش رو محمد است، تا اول به محمد نیاید به ما نرسد. همچنانک، چون خواهی که جایی روی، اول رهبری عقل می‌کند که فلان جای می‌باید رفتن، مصلحت این است. بعد از آن چشم پیشوایی کند، بعد از آن اعضا در جنبش آیند، بدین مراتب، اگرچه اعضا را از چشم خبر نیست و چشم را از عقل. (ف ۲۲۵)

گفت سَیروا^۱ می‌طلب اندر جهان بخت و روزی را همی کن امتحان
در مجالس می‌طلب اندر عقول آنچنان عقلی که بود اندر رسول
زانک میراث از رسول آنست و بس که ببیند غیب‌ها از پیش و پس
(م ۱۸-۲۶۱۶/۶)

عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل عقل رهبری
یا مظفر یا مظفرجوی باش یا نظور یا نظورجوی باش
بی ز مفتاح خرد این قرع باب از هوا باشد، نه از روی ثواب
(م ۷۷-۴۰۷۵/۶)

هر که را عقل جزوی است محتاج است به تعلیم. و عقل کل واضع همه چیزهاست و ایشان انبیا و اولیاء‌اند که عقل جزوی را به عقل کل متصل کرده‌اند و یکی شده است. (ف ۱۴۳)

خدا می‌فرماید که "رضای این بندگان ما رضای ماست که ما رضای خود را در رضای ایشان پنهان کرده‌ایم اگر به حیل به هفت آسمان برآیی رضای من نیابی، ابلیس‌وار در مقام قهر باشی؛ و اگر تا به پشت گاو و ماهی فروری در تواضع هوی و هوس خود رضا نیابی. قال: ما وسعنی ارضی و ما وسعنی سمائی و ائما وسعنی قلب عبدی المؤمن. رضای خود در رضای ایشان نهاده‌ام، رضای ایشان جو که عاقل و مقبل آن است که هر چیزی را آنجا جوید که من نهاده‌ام."

از صدف دُرّ طلب ز آهو ناف دل ز مردان طلب ز نادان لاف

(مک / ۲)

۱. آل‌عمران، ۱۳۷: پیش از شما ماجراها گذشته، در زمین بگردید و ببینید سرانجام تکذیب‌کنندگان چسان بود.

۲. علم تقلیدی و علم تحقیقی

از آنجا که پیامبران و اولیاء با عقل کلی همذاتند، از محدودیت‌های علم استدلالی و "اندیشه عقلایی" که حاصل عقل جزوی است فراگذشته‌اند. پیامبران و اولیاء در پی کسب دانش نیستند زیرا خود منبع دانش‌اند؛ چیزی از نظریه و عقیده نمی‌دانند، زیرا در یقین و بصیرت بی‌واسطه مأوا دارند. علمشان حقیقی و تحقیقی است زیرا مستقیماً از منبع تمام علوم سرچشمه می‌گیرد. این علم، بدون کمترین کوشش در درون سینه‌شان می‌جوشد. ولی آنان که با عقل کلی همذات نشده‌اند، می‌بایست تمامی دانش خود را از طریق تقلید و از بیرون از خود کسب کنند. بیشتر آنچه می‌آموزند در محدوده معقول و منقول باقی می‌ماند. تا وقتی از پیامبران و اولیاء تقلید می‌کنند، دانش‌شان در کل مثبت ولی بسیار پایین‌تر از حد توانایی انسان است. از این‌روست که مولانا بیشتر به انتقاد از تقلید می‌پردازد تا به ستایش آن.

باخت است و شناخت است. بعضی را داد و عطا هست اما شناخت نیست و بعضی را شناخت هست اما باخت نیست. اما چون این هر دو باشد، عظیم موافق کسی باشد. این چنین کس بی‌نظیر باشد. نظیر این، مثلاً مردی راه می‌رود اما نمی‌داند که این راه است، یا بی‌راهی می‌رود و علی‌العمیا. بو که آواز خروسی یا نشان آبادانی‌ای پدید آید. کو این، و کو آن که راه می‌داند و می‌رود و محتاج نشان و علامت نیست. کار او دارد. پس شناخت و رای همه است. (ف ۵۹)

این خبرها از نظر خود نایب است	بهر حاضر نیست بهر غایب است
هر که او اندر نظر موصول شد	این خبرها پیش او معزول شد
چون که با معشوق گشتی هم‌نشین	دفع کن دلالگان را بعد از این
هر که از طفلی گذشت و مرد شد	نامه و دلاله بر وی سرد شد
نامه خواند از پی تعلیم را	حرف گوید از پی تفهیم را
پیش بینایان خبر گفتن خطاست	کان دلیل غفلت و نقصان ماست
پیش بینا شد خموشی نفع تو	بهر این آمد خطاب انتصوا ^۱

(م ۷۲-۲۰۶۶/۴)

۱. اعراف، ۲۰۴. (نگاه کنید به صفحات قبل).

کو به هر دم در بیابان گم شود
از دلیل و راهشان باشد فراغ
گفت بهر فهم اصحاب جدال
گرچه عقلش هندسه گیتی کند

(م ۱۶-۲/۳۳۱۳)

او ز دانش‌ها نجویید دستگاه
باشدش ز اخبار و دانش، تاسه‌ای
و آن جهانی را همی دانند دین

(م ۵۸-۳/۳۸۵۵)

افکنندشان نیم‌وهمی در گمان
قایم است و جمله پر و بالشان
درفتند این جمله کوران، سرنگون
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر
تا نیفتد سرنگون او بر حصا
اصل دین را کیست؟ سلطان بصر
در پناه خلق روشن دیده‌اند
جمله کوران مرده اندی در جهان
نه عمارت، نه تجارت‌ها نه سود
درشکستی چوب استدال‌تان
آن عصا کی دادشان بی‌نا جلیل

(م ۳۶-۱/۲۱۲۵)

دیدبان را در میانه آورید
درنگر آدم چه‌ها دید از عصی

(م ۴۰-۱/۲۱۳۵)

از قیاسی گوید آن‌را، نه از عیان
بوی مشک‌تتش ولی جز پشک نیست

(م ۷۱-۵/۲۴۷۰)

این دلیل راه، رهرو را بود
واصلان را نیست جز چشم و چراغ
گر دلیلی گفت آن مرد وصال
بهر طفل نو، پدر تی‌تی کند

هر که در خلوت به‌بیش یافت راه
با جمال جان چو شد همکاسه‌ای
زانکه دنیا را همی بینند عین

صدهزاران اهل تقلید و نشان
که به ظن تقلید و استدلالشان
شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون
پای استدالیان چوبین بود
غیر آن قطب زمان دیده‌ور
پای نابینا، عصا باشد عصا
آن سواری کو سپه را شد ظفر
با عصا کوران، اگر ره دیده‌اند
گرنه بینایان بدن‌دی و شهان
نی ز کوران کشت آید نه درود
گر نکردی رحمت و افضالتان
این عصا چبود، قیاسات و دلیل

حلقه کوران به چه کار اندرید
دامن او گیر کو دادت عصا

صد دلیل آرد مقلد در بیان
مشک‌آلود است آلا مشک نیست

هر که رسیده است بر وی حال و رنگ جان او

هر جوابی که بگوید او به معنی سایل است

(د ۴۲۵۵)

یکی پیش مولانا شمس‌الدین تبریزی گفت که من به دلیل قاطع، هستی خدا را ثابت کرده‌ام. بامداد، مولانا شمس‌الدین فرمود که دوش ملایکه آمده بودند و آن مرد را دعا می‌کردند که الحمدلله خدای ما را ثابت کرد. خداهش عمر دهاد، در حق عالمیان تقصیر نکرد. ای مردک، خدا ثابت است. اثبات او را دلیلی می‌ناید. اگر کاری می‌کنی او را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن. و اگر نه، او بی‌دلیل ثابت است و آن من شیئی الا یسبح

بحمده.^۱ (ف ۹۲)

صد هزاران فصل داند از علوم	جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا آن ناروا دانی و لیک	تو روا یا ناروایی بین، تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقی است
سعداها و نحس‌ها دانسته‌ای	نگری تو سعد یا ناشسته‌ای
جان جمله علم‌ها این است این	که بدانی من کیم در یوم دین

(م ۵۴-۳/۲۶۴۸)

گر تو خواهی که شقاوت کم شود	جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کنز طبع زاید وز خیال	حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک	حکمت دینی پرد فوق فلک

(م ۴-۲/۳۲۰۲)

علم‌های اهل دل حمال‌شان	علم‌های اهل تن احمال‌شان
علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود

۱. بنی اسرائیل، ۴۴: هفت آسمان با زمین و هر چه در آن‌ها هست تسبیح او می‌کنند. موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گوست ولی شما تسبیح‌گفتنشان را نمی‌فهمید که او بردبار و آمرزگار است.

گفت ایزد یحمل اسفاره^۱ بار باشد علم کان نبود ز هو
علم کان نبود ز هو بی واسطه آن نپاید همچو رنگ ما شطه

(م، ۴۹-۳۴۴۶/۱)

«امی» را دو معنی باشد: یکی آنکه نانویسنده بود و ناخواننده و اغلب، از امی این فهم می‌کنند. اما به نزد محققان، امی آن باشد که آنچه دیگران به قلم و دست نویسند، او بی قلم و دست بنویسد و آنچه دیگران از بوده و گذشته حکایت کنند، او از غیب و آینده و نابود و ناآمده حکایت کند.

”بوده بیند هر آنکه جانورست آنکه نابوده دید، او دگرست“

ای محمد! تو امی بودی و یتیم بودی. پدری و مادری نبود که تو را به مکتب برند و خط و هنر آموزند. این چندین هزار علم و دانش، از کجا آموختی؟ هر چه از بدو وجود و آغاز هستی در عالم آمد، قدم قدم، از سفر او حکایت کردی، از سعادت او و از شقاوت او خبر دادی، از باغ بهشت، درخت درخت، نشان دادی، و تا حلقه‌های گوش حوران، شرح کردی و از زندان دوزخ، زاویه‌زاویه، هاویه‌هاویه حکایت کردی، تا مُنْقَرِضِ عَالَم و آخر ابد که او را آخر نیست، درس گفتی، آخر این همه از که آموختی؟ و به کدام مکتب رفتی؟

گفت: چون بی کس بودم و یتیم بودم، آن کس بی کسان، معلّم من شد. مرا تعلیم کرد که: ”الرّحمن علم القرآن“^۲ و اگر از خلق بایستی این علم را آموختن، به صد سال و هزار سال نتوانستی حاصل کردن و اگر بیاموختمی، علم آموخته، تقلیدی باشد. مقالید آن به دست او نباشد. بر بسته باشد، بر رسته نباشد. نقش علم باشد، حقیقت علم و جان علم نباشد.

همه کس بر دیوار نقش تواند کردن، که سرش باشد، عقلش نباشد. چشمش باشد، بینایش نباشد. دستش باشد، عطایش نباشد. سینه‌اش باشد، اما دل منورش نباشد. شمشیریش به دست باشد، اما شمشیرگذاریش نباشد. در هر محرابی، صورت قندیل کنند، اما چون شب درآید، یک ذره

روشنایی‌ای ندهد. بر دیوار نقش درخت کنند، اما چون بیفشانی، میوه‌ای فرونیاید. اما آن نقش، دیوار را — اگرچه چنین است — بیفایده نیست، از بهر آنکه اگر کسی در زندانی زاییده شد، جمعیت خلقان ندید و روی خوبان ندید در آن زندان، بر در و دیوارهای زندان اگر نقش‌ها بیند و صورت‌های خوبان بیند و شاهان و عروسان بیند و صورت تجمل پادشاهان و تخت و تاج بیند و صورت بزم و مجلس صورت مغنیان و رقاصان بیند، از آنجا که الفت جنسیت است، باز پرسد و فهم کند که بیرون این زندان عالمی است و شهرهاست و چنین صورت‌های زیباست و چنین درختان میوه دارند که اینجا نقش کرده‌اند آتشی در نهاد او افتد که چنین چیزها در عالم هست و ما زنده در گور مانده و این نعره برآرد، و به اهل زندان گوید:

”ای قوم از این سرای حوادث حذر کنید

خیزید سوی عالم علوی سفر کنید

جان کمال یافته در قالب شما

وانگه شما حدیث تن مُخْتَصِر کنید

عیسی نشسته پیش شما و آنگه از سَفَه

دل‌تان دهد که بندگی سَمَ خَر کنید؟

ای روح‌های پاک در این توده‌های خاک

تا کی چو حسّ اهل سقر مستقر کنید؟

دیر است تا دَمَامَه دولت همی زنند

ای زنده‌زادگان سر از این خاک بر کنید”

(م.س، ۲۰-۱۱۹)

دام نان آمد تو را این دانش تقلید و ظن صورت عین‌الیقین را عِلْمُ الْقُرْآن^۱ کند

(د ۷۶۶۲)

آب خضر از جوی نطق اولیاء می‌خوریم ای تشنه غسافل بیا

گر نبینی آب، کوران‌ه به فن سوی جوی آور سبو در جوی زن

- چون شنیدی کاندرین جو آب هست
جو فروبر مشک آباندیش را
چون گران دیدی شوی تو مستدل
گر نبیند کور، جوی آب عیان
که ز جو اندر سبو آبی برفت
- کور را تقلید باید کار بست
تا گران بینی تو مشک خویش را
رست از تقلید خشک آنگاه دل
لیک دانسد چون سبو بیند گران
کین سبک بود و گران شد ز آب و زفت
- (م ۷-۳/۴۳۰۱)
- تقلید چون عصاست به دستت در این سفر
وز فرّ ره عصات شود تیغ ذوالفقار
- (د ۳۵۱۶۷)
- از محقق تا مقلد فرقه‌هاست
منبع گفتار این، سوزی بود
- کین چو داود است و آن دیگر صداست^۱
و آن مقلد، کهنه‌آموزی بود
- (م ۴۹۵-۲/۴۹۴)
- طفل ره را فکرت مردان کجاست
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر
آن مقلد هست چون طفل علیل
آن تعمق در دلیل و در شکیل
مایه‌ای کو سرمه سرّ وی است
- کو خیال او و، کو تحقیق راست
یا مویز و جوز و یا گریه و نفیر
گرچه دارد بحث باریک و دلیل
از بصیرت می‌کند او را گسیل
برد و در اشکال گفتن کار بست
- (م ۹۱-۵/۱۲۸۷)
- از ره و رهزن، ز شیطان رجیم
ز اضطرابات شک، او ساکن شود
- (م ۵۱-۵/۲۴۵۰)
- چون که چشمش باز شد و آن نقش خواند
- دیو را بر وی دگر دستی نماند
- (م ۲۴۵۴-۵/۲۴۵۴)
- دفتر صوفی سواد و حرف نیست
زاد دانشمند، آثار قلم
- جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
- (م ۱۶۰-۲/۱۵۹)

۱. اشاره است به قرآن (سبأ، ۱۰) «داود را از جانب خویش فضیلتی دادیم، ای کوه‌ها، با وی هم‌آواز شوید.»

دانش من جوهر آمد نه عرض
 کسان قندم نیستان شکر
 علم تقلیدی و تعلیمی است آن
 چون پی دانه نه بهر روشنی است
 طالب علم است بهر عام و خاص

این بهایی نیست بهر هر غرض
 هم ز من می‌روید و هم می‌خورم
 کز نفور مستمع دارد فغان
 همچو طالب علم دنیای دنی است
 نی که تا یابد از این عالم خلاص
 (م ۳۲-۲/۲۴۲۸)

علم گفتاری که آن بیجان بود
 گرچه باشد وقت بحث علم زُفت
 مشتری من خدایست او مرا
 چون تیمم با وجود آبدان

عاشق روی خریداران بود
 چون خریدارش نباشد مرد و رفت
 می‌کشد بالا که الله اشتری^۱
 (م ۳۹-۲/۲۴۳۷)

علم نقلی با دم قطب زمان
 (م ۱۴۱۸/۴)

لحن مرغان^۲ را اگر واصف شوی
 گر بیاموزی ضمیر بلبلی
 ور بدانی از قیاس و از گمان
 آن کسری را گفت افزون مایه‌ای
 گفت با خود کر که با گوش گران
 خاصه رنجور و ضعیف آواز شد
 چون بسینم آن لبش جنبان شود
 چون بگویم چونی ای محنت کشم
 من بگویم شکر، چسی خوردی ابا
 من بگویم صُحّ نوشت کیست آن
 من بگویم بس مبارک پاس است او

بسر مراد مرغ کی واقف شوی
 تو چه دانی کوچه دارد با گلی
 چون ز لب جنبان گمان‌های گران
 که تو را رنجور شد همسایه‌ای
 من چه دریبام ز گفت آن جوان
 لیک باید رفت آنجا، نیست بد
 من قیاسی گیرم آن را هم ز خود
 او بخواهد گفت نیکم یا خوشم
 او بگوید شربتی یا ماشبا
 از طسیبان پیش تو، گوید فلان
 چون که آمد او شود کارت نکو

۱. توبه، ۱۱۱: خدا از مؤمنان جان‌ها و مال‌هایشان را خرید [و در مقابل این] که بهشت از آن‌هاست در راه خدا کارزار کنند، بکشند و کشته شوند، وعده خداست که در تورات و انجیل و قرآن به عهده او محقق است و کیست که به پیمان خویش از خدا وفادارتر است، به معامله [پرسود] خویش که انجام داده‌اید شادمان باشید که این کامیابی بزرگ است.

۲. نک، بخش اول، پانویس ۸.

هر کجا شد می‌شود حاجت روا
پیش آن رنجور شد آن نیکمرد
شد از این، رنجور پرآزار و فکر
کر قیاسی کرد و او کژ آمده است
گفت نُوشْت صحه افزون گشت قهر
کو همی آید به چاره پیش تو
گفت پایش بس مبارک، شاد شو
شکر آن از پیش کردم آن زمان
ماندانستیم کو کان جفاست
(م ۷۶-۳۳۵۷/۱)

صحبت ده‌ساله باطل شد بدین
اندر آن وحیی که هست از حد فزون
دان که گوش غیب‌گیر تو کر است
پیش انوار خدا، ابلیس بود
من ز نار و او ز خاک اکدر است^۱
(م ۹۷-۳۳۹۳/۱)

شاید تعلیمات مولانا در مورد دانش مکتسب از کتب در مقابل تحقق روحانی را
بتوان چنین خلاصه کرد که گذر به سوی خدا را باید خود بی‌پوئیم و کتب در این راه به ما
یاری نمی‌رسانند مگر تا آن حد که به راه راست اشارت می‌کنند. این امر به توضیح این
نکته کمک می‌کند که چرا خود مولانا هیچ‌گاه نوشته‌ی منظمی در مورد تصوف به رشته
تحریر درنیاورد و چرا اشعار وی عمدتاً به قصد تشویق خواننده به پا نهادن در راه
طریقت، سروده شده است. تنها در یک مورد، یکی از اشراف که با وی رابطه نزدیک
داشت از مولانا تقاضا کرد تا رساله‌ای در باب صوفیگری تحریر کند. مولانا پاسخ داد:
سعادت ابدی و اقبالِ سرمدی و رضای ایزدی، قرین روزگار همایون
خواجه اجل، زاهد عابد، حسیبِ نسیب، نیک‌عهد مجاهدِ عالی‌همت،

پسای او را آزمودستیم ما
این جوابات قیاسی راست کرد
گفت چونی، گفت مُردم، گفت شکر
کاین چه شکر است، او عدو ما بدست
بعد از آن گفتش چه خوردی گفت زهر
بعد از آن گفت از طیبیان کیست او
گفت عزرائیل می‌آید، برو
کر برون آمد بگفت او شادمان
گفت رنجور او عدو جان ماست

از قیاسی که بکرد آن کر گزین
خاصه ای خواجه قیاس حس دون
گوش حس تو به حرف ار درخورست
اول آن کس کاین قیاسک‌ها نمود
گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است

۱. اعراف، ۴۶: گفت مانعت چه بود که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم. مرا
از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای.

حاجی امیر-ادام الله برکته و ایده و نصره باد؛ و ایزد تعالی سینه مبارک خیراندیش او را مورد الهامات و مصدر کرامات گرداناد؛ دوستانش چشمروشن و شادکام و دشمنانش مقهور انتقام - بحق محمد علیه السلام. سلام و دعا، که از واجب است و لوازم است و بر این داعی دینی اَوْجَبْ، مطالعه فرماید و آرزومندی و اشتیاق به دیدار همایونش و منظر محبوبش - که دیباچه بشارت عنایت آسمانی است - غالب و باعث شناسد. باری تعالی ملاقات را سببی سازد خفیف و زودیاب، اِنَّهٗ مَسْبَبِ الاسباب:

دیر آمدی و زود برفتی ز بَرَم دیر آمدن و زود شدن کار گُلست
اگرچه یقین دانم که هر کجا آن عزیز مقیم باشد، عنصر پاک جوهر
آملاک در نهاد اوست، لابد او را قرین خیرات و حسنات دارد و طالب
درجات و ابتغای مرضات ربّ السموات باشد.

همیشه شب شب است و روز روز است

درخت گل گل است و یوز یوز است

هر آن کو موزه دوزی پیشه گیرد

به هر شهری که باشد موزه دوز است

و جعلنی مبارکاً اَیْنِ ما کُنْتُ (نوزدهم / ۳۱)، بلکه هر جان خوبی،
لطیفی محسن که مُرد در این عالم کون و فساد، چون نقل کند بدان عالم
حقیقت، هم در آن کار باشد که اینجا بوده است: «کما تعیشون تموتون و
کما تموتون تبعثون» - صدق رسول الله. اینجا و آنجا و در راه و در منزل،
آن عزیز به توفیق حق و به جذبه اصل پاکش دائماً پای بر نردبان سعادت
می نهد و سوی معراج قربت می شتابد - ثَبَّتَ اللهُ اَقْدامه. داعی مشتاق را
صعب می آید فراق صورت آن عزیز.

فیوم لا اراک کألف شهر و شهر لا اراک کألف عام

"الجماعة رحمة والفرقة عذاب". الله یجمع بیننا و یرفع البعد عن بیننا.

همان خدای که ما را طریق هجر نمود امید دارم کآسان کند طریق وصال

اشارت مولوی - لا زال مولاً و سیداً و سنداً سابقاً که دو سه سطر

ارسال رود که حاوی باشد ارکان و شرایط سلوک طریق و سیرِ سیرِ صراط مستقیم [را]. هیچ شکی نیست که وقایع و نوازل جسمانی، کمتر و نازلترست از وقایع عالم اندرون. و چندین هزار کتب فقه تصنیف کرده‌اند در ارشاد کیفیتِ محافظتِ ارکانِ سیرتِ ظاهر و هنوز کفایت نمی‌آید. حوادثی که در ظاهر واقع می‌شود که درمان و چاره آن نگفته‌اند و در آن کتب بسیار نیابند، چون وقایعِ ظاهر جسمانی مختصر در نطاق موضوعات نگنجد نطاق گسسته می‌شود از کثرت و جسامتِ احوالِ ظاهر که مدد بر مددست، محافظتِ ارکانِ باطن و احوال اندرون - که آن را نسبت نتوان کردن به ظاهرِ حقیر - چون درسه سطر توان شرح کردن؟

احوالِ ظاهر را در سه سطر نبشته‌اند که هر سطر را پایان پیدا نیست: یکی سطر احوالِ ماضی، یکی سطر احوالِ حالی، یکی سطر احوالِ مستقبل؛ با آنکه هر سطری را که بخوانی به پایان نرسی. و این سه سطر را بر لوحِ عقلِ جزوی نوشته‌اند، و بر لوحِ عقلِ کلّ تمام و مشروح است. اما احوالِ باطن را، که آن از این سه سطر بیرون است، عجباً چون طمع می‌دارد که در سه سطر بگنجد که از دو و سه نَبَوْتِ عظیم دارد و نُفُورِ بسیار؟

پس مخدومی - لا زال مخدوماً، ان شاء الله - از دو و سه فراغت یابد؛ تا بر احوال متواتر، که در عالم باطن نو به نو می‌رسد، محظوظ گردد و هر لحظه نو باشد و تازه باشد و وهم او از تحدید و تقدیر و نهایت و غایت و تمامی آن بریده باشد. چون داعی را این معنی رو نمود، نتوانستم آن التماس سه سطر که فرموده بودند عرضه کردن؛ و تمامت آنچه لحاظ می‌نماید، در آن معنی که آغاز کرد، در این نوشته نگنجد آلا به مشافهه.

(مک / ۴۹)

۳. نقش اولیاء

سایه یزدان چو باشد دایه‌اش وارهبانند از خیال و سایه‌اش
سایه یزدان بود بنده خدا مرده این عالم و زنده خدا

دامن او گیر زوتر بی‌گمان تا رهی در دامن آخر زمان
 کیف مد الضل^۱ نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
 سخن‌های بزرگان، اگر به صد صورت مختلف باشد، چون حق یکی است و
 راه یکی است، سخن دو چون باشد؟ اما به صورت مختلف می‌نماید،
 به معنی یکی است و تفرقه در صورت است، و در معنی همه جمعیت
 است. چنان که امیری بفرماید که خیمه بدوزند. یکی ریسمان می‌تابد،
 یکی میخ می‌زند، یکی جامه می‌بافد، و یکی دوزد و یکی می‌درد و یکی
 سوزن می‌زند. این صورت‌ها اگرچه از روی ظاهر مختلف و متفرقند، اما
 از روی معنی جمعند و یکی کار می‌کنند. (ف ۴۶)

آن دو انبازان گازر را ببین هست در ظاهر خلافی زان وزین
 آن یکی کرباس را در آب زد و آن دگر همباز خشکش می‌کند
 باز او آن خشک را تر می‌کند همچو ز استیزه به ضد برمی‌تند
 لیک ایسن دو ضد استیزه‌نما یکدل و یک کار باشد در رضا
 هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک با حق می‌برد، جمله یکی است

(م ۸۶-۳۰۸۲/۱)

چراغ اگر بالایی طلبد، برای خود طلب نکند. غرض او منفعت دیگران
 باشد تا ایشان از نور او حظّ یابند و اگر نه هر جا که چراغ باشد، خواه زیر و
 خواه بالا، او چراغ است که آفتاب ابدی است. ایشان اگر جاه و بلندی دنیا
 طلبند غرض‌شان آن باشد که خلق را آن نظر نیست که بلندی ایشان را
 ببینند. ایشان می‌خواهند که به دام دنیا اهل دنیا را صید کنند تا به آن بلندی
 دگر ره یابند و در دام آخرت افتند. (ف ۲۵)

ایشان از بالا و زیر و تعظیم خلق منزّهند و فارغند. تو را که ذرّه ذوق
 و لمحّه لطف آن عالم روی می‌نماید، آن لحظه از بالا و زیر و خواجگی و
 ریاست و از خویش نیز که از همه به تو نزدیک‌تر است بیزار می‌شوی و
 یادت نمی‌آید. ایشان که کان و معدن و اصل آن نور و ذوقند، ایشان مقید

۱. فرقان، ۴۵: مگر ندیدی پروردگارت سایه را چگونه کشیده و اگر می‌خواست آن را سکون می‌داد،
 آنگاه آفتاب را نشانه آن کردیم.

زیر و بالا کی باشند؟ مفاخرت ایشان به حق است و حق از زیر و بالا

مستغنی است. این زیر و بالا ما راست که پای و سر داریم. (ف ۱۰۳)

شنیده‌ایم که یوسف نخفت شب، ده سال که ای خدای، اگر عفوشان کنی کردی مگیر یارب از ایشان که بس پشیمان‌اند دو پای یوسف آماس کرد از شب خیز غریو در ملکوت و فرشتگان افتاد رسید چارده خلعت که هر چهارده‌تان چنین بود شب و روز اجتهاد پیران را

برادران را از حق بخواست آن شرزاد وگرنه درفکنم صد فغان در این بنیاد از آن گناه کزیشان به ناگهان افتاد به درد آمد چشمش ز گریه و فریاد که بحر لطف بجوشید و بندها بگشاد پیمبرید و رسولید و سرور عبّاد که خلق را برهاند از عذاب و فساد

(د ۹۴-۹۷۸۸)

۴. شیخ (پیر)

نه انبیا که رسیدند، بهر اظهارند که من به تن بشر مثلکم^۱ بدم و اکنون منم دل تو، دل ز خود مجوی، از من جوی اگر ز خویش بدانی مرا، ندانی خویش بیا تو جزو منی، جزو از کل مَسْکَل

که ای نتیجه خاک، از درونه کان داری مقام گنج و توحه‌ای از آن داری مرید پیر شو ار دولت جوان داری درون خویش بسی رنج و امتحان داری بچفس بر کل، زیرا کل کلان داری

(د ۹۸-۳۲۸۹۴)

دلیل سود ندارد تو را، دلیل منم

(د ۳۲۹۰۰)

چو بی منی نرهی، گر دلیل لان داری

معنی این مو بدان ای بی‌امید تا ز هستی‌اش نماند تالی مو گر سیه‌مو باشد او یا خود دو موست نیست آن مو، موی ریش و موی سر که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر^۲

شیخ که بود، پیر، یعنی موسپید هست آن موی سیه هستی او چون که هستی‌اش نماند، پیر اوست هست آن موی سیه وصف بشر عیسی اندر مهد بردارد نفیر

۱. کهف، ۱۱۱: بگو من فقط بشری هستم که به من وحی می‌شود. حق این است که خدای شما، خدای یگانه است. هر که امید دارد به پیشگاه پروردگار خویش رود، باید عمل شایسته کند و هیچ‌کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند.

۲. اشاره است به قرآن، مریم، ۲۹ به بعد، «به مولود اشاره کرد، گفتند چگونه با کسی که کودک و در گهواره است سخن کنیم...»

- گر رهید از بعض اوصاف بشر
چون یکی موی سیه کان وصف ماست
- شیخ نسبود کهل باشد ای پسر
نیست بر وی، شیخ و مقبول خداست
(م ۹۶-۱۷۹۰/۳)
- پیر، پیر عقل باشد ای پسر
از بلیس او پیرتر خود کی بود
- نه سپیدی موی اندر ریش و سر
چونک عقلش نیست او لاشی بود
(م ۶۴-۲۱۶۳/۴)
- آن مقلد چون نداند جز دلیل
بهر او گفتم که تدبیر را
آنکه او از پرده تقلید جست
نور پاکش بی دلیل و بی بیان
پیش ظاهرین چه قلب و سره
- در علامت جوید او دائم سبیل
چونک خواهی کرد، بگزین پیر را
او به نور حق ببیند آنچه هست
پوست بشکافد درآید در میان
او چه داند چیست اندر قوصره
(م ۷۱-۲۱۶۷/۴)
- جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
- تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(م ۲۱۷۸/۴)
- دست را مسپار جز در دست پیر
پیر عقلت کودکی خو کرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد
- حق شدست آن دست او را دستگیر
از جوار نفس کاندر پرده است
تا که بازآید خرد ز آن خوی بد
(م ۳۸-۷۳۶/۵)
- چون بدادی دست خود در دست پیر،
کونبی وقت خویش است ای مرید
در حدیثه شدی حاضر بدین
- پیر حکمت که علیم است و خطیر
تسا از او نور نبی آید پدید
و ان صحابه بیعتی را هم قرین^۱
(م ۴۳-۷۴۱/۵)
- بهر این فرمود پیغمبر که من
همچو کشتی ام به طوفان زמן

۱. بسیاری از همراهان پیامبر در حدیثه نزدیک مکه برای او سوگند وفاداری یاد کردند (سال ششم هجری) و در قرآن هم به این واقعه اشاره شده است: «خدا از مؤمنان آن دم که در زیر آن درخت با تو بیعت کردند خشنود گشت...» (فتح، ۱۸). این واقعه به سرمشق مراسم پاگشایی به تصوف تبدیل شد و طی آن، شیخ دست مرید را در دست خود می‌گیرد و از جمله آیه زیر را بر او می‌خواند «کسانی که با تو بیعت کنند در حقیقت با خدا بیعت می‌کنند، روی دست‌هایشان دست خداست...» (فتح، ۱۰)

ما و اصحابم چو آن کشتی نوح
 چون که با شیخی تو دور از زشتی‌ای
 در پناه جان جان‌بخشی تویی
 مَسْکُل از پیغمبر ایام خویش
 گرچه شیری چون روی ره بیدلیل
 هین، مپر آلا که با پرهای شیخ
 یک زمانی موج لطفش بال توست
 قهر او بر ضد لطفش کم شمر
 هر که دست اندر زند یابد فتوح
 روز و شب سیاری و در کشتی‌ای
 کشتی اندر خفته‌ای، ره می‌روی
 تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
 خویش بین و در ضلالی و ذلیل
 تا ببینی عون لشگرهای شیخ
 آتش قهرش دمی حمال توست
 اتحاد هر دو بین اندر اثر
 (م ۵۴۶-۴/۵۳۸)

۵. آئینه حق

آمدن شمس تبریزی به قونیه، زندگی ظاهری مولانا را دگرگون کرد و در نهایت نبوغ شعری او را متبلور ساخت. گرچه شمس به معنای معمول کلمه، شیخ مولانا به شمار نمی‌رفت، اما لااقل از یک جنبه مهم، چنین نقشی را در زندگی مولوی بازی کرد: آینه‌ای بود که مولانا در آن به تأمل در کمال خدا پرداخت. در اشعاری که به ستایش شمس اختصاص دارد، و تا حدی کمتر از آن، در اشعاری که به ستایش صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی اختصاص یافته است، می‌توان عمق سرسپردگی مرید به مراد و مقام تقدسی را که شیخ حقیقی باید به آن رسیده باشد دریافت. زیرا صفات گنج پنهان، در شیخ به نمایش درمی‌آیند - گرچه جز معدودی شایسته دیدن آن نیستند.

گر شراب عشق کار جان حیوانیستی

عشق شمس‌الدین به عالم فاش و یکسانیستی

گر نه در انوار غیرت غرق بودی جان او

حلقه گوش روان و جان انسانیستی

گر نبودی بزم شمس‌الدین برون از هر دو کون

جام او بر خاک همچون ابر نیسانیستی

ابر نیسان خود چه باشد نزد بحر فضل او
 قاف تا قاف^۱ ار می‌اش خود موج طوفانیستی
 آفتاب و ماه را خود کی بدی زهره شعاع
 گرنه در رشک خدا سیماش پنهانیستی
 گسر جمالش ماجرا کردی میان یوسفان
 یوسف مصری ابد پابند و زندانیستی

(د ۷۷-۲۹۵۷۲)

آورد خبر شکرستانی	کز مصر رسید کاروانی
صد اشتر، جمله شکر و قند	یارب چه لطیف ارمغانی
در نیم شبی رسید شمعی	در قالب مرده رفت جانی
گفتم که بگو «سخن گشاده»	گفتا که «رسید آن فلانی»
دل از سبکی ز جای برخاست	بنهاد ز عقل نردبانی
بر بام دوید از سر عشق	می‌جست از این خبر نشانی
ناگاه بسدید از سر بام	بیرون ز جهان ما جهانی
دریای محیط در سبویی	در صورت خاک، آسمانی
بر بام نشسته پادشاهی	پوشیده لباس پاسبانی
باغی و بهشت بی‌نهایت	در سینه مرد باغبانی
می‌گشت به سینه‌ها خیالش	می‌کرد ز شاه دل، بیانی
مگریز ز چشمم، ای خیالش	تا تازه شود دلم زمانی
شمس تبریز، لامکان دید	برساخت ز لامکان مکانی

(د - غزل ۲۷۳۰)

یکی ماهی همی بینم برون از دیده در دیده
 نه او را دیده‌ای دیده نه او را گوش بشنیده
 زبان و جان و دل را من نمی‌بینم مگر بی‌خود
 از آن دم که نظر کردم، در آن رخسار دزدیده

۱. کوه قاف کوهی افسانه‌ای است که گفته‌اند گرداگرد زمین را گرفته است. اصطلاح از "کوه قاف تا کوه قاف" به معنای سراسر زمین است.

گر افلاطون بدیدستی جمال و حسن آن مه را
 ز من دیوانه‌تر گشتی ز من بتر بشوریده
 قَدَمِ آئینهٔ حادث، حادث آئینهٔ قدمت
 در آن آئینه این هردو چو زلفینش بسیچیده^۱
 یکی ابری و رای حس که بارانش همه جان است
 نثار خاک جسم او چه بارانها بباریده
 قمررویان گردونی بدیده عکس رخسارش
 خجل گشته از آن خوبی، پس گردن بخاریده
 ابد دست ازل بگرفت، سوی قصر آن مه برد
 به دیده هردو را غیرت، بدین هر دو بخندیده
 که گرداگرد قصر او چه شیرانند کز غیرت
 به قصد خون جانبازان و صدیقان بغریده
 بناگه جست از لفظم که آن شه کیست؟ شمس‌الدین

شه تبریز و خون من در این گفتن بجوشیده

(د - غزل ۲۲۹۳)

ای ناطق الهی وی دیده حقایق	زین قلمز پر آتش ای چارهٔ خلائق
تو بس قدیم پیری، بس شاه بی‌نظیری	جان را تو دستگیری از آفت علایق
در راه جانسپاری، جانها تو را شکاری	آوخ کزین شکاران تا جان کیست لایق
مخلوق خود که باشد کز عشق تو بلافد	ای عاشق جمالت نور جلال خالق
گویی چه چاره دارم، کان عشق را شکارم	بیمار عشق زارم، ای تو طیب حاذق
لطف تو گفت: پیش آ، قهر تو گفت پس رو	ما را یکی خبر کن کز هر دو کیست صادق
ای آفتاب جانها، ای شمس حق تبریز	هر ذره از شعاعت، جان لطیف ناطق

(د - غزل ۱۳۱۰)

عقل دریابد تو را یا عشق یا جان صفا

لوح محفوظ^۲ شناسد یا ملایک بر سما

۱. در مورد "تصویر" (خیالی) که وارد قلب می‌شود، نک، بخش سوم، د.

۲. لوح محفوظ که در قرآن به عنوان لوحی که قرآن بر آن نوشته شده، ذکر شده است (قرآن، ۸۵، ۲۲). معمولاً به مفهومی کیهان‌شناختی، به معنای نفس کل تعبیر می‌شود که قطب منفعل وجود روحانی است. قلم یا عقل کلی، دانش همه چیزها را که به وجود خواهند آمد، در این لوح می‌نویسد. حاصل این کار وجود عالم خلق است.

جبرئیلت خواب بیند یا مسیحا یا کلیم
 چرخ شاید جای تو یا سدره‌ها یا منتها
 طور موسی بارها خون گشت در سودای عشق
 کز خداوند شمس دین افتد به طور اندر صدا
 پر در پر بافته رشک احد گرد رخس
 جان احمد نعره زن از شوق او، واشوقنا^۱
 غیرت و رشک خدا آتش زند در هر دو کون
 گر سر مویی ز حسنش بی‌حجاب آید به ما
 از ورای صدهزاران پرده، حسنش تافته
 نعره‌ها در جان فتاده مرحبا شه، مرحبا
 سجده تبریز را خم در شده سرو سهی
 غاشیه تبریز را برداشته جان سُها

(د - غزل ۱۴۴)

ز اول روز که مخموری مستان باشد
 پیش او ذره صفت هر سحری رقص کنیم
 تا ابد این رخ خورشید سحر در سحر است
 ای صلاح دل و دین، تو ز برون جهتی
 بنده عشق تو در عشق کجا سرد شود
 تو رضای دل او جو، اگرت دل باید
 ای بس ایمان که شود کفر چو با او نبود
 گلخنی را چو بینی به دل و روی سیاه
 شمس تبریز تو سلطان همه خوبانی

شیخ را ساغر جان در کف دستان باشد
 این‌چنین عادت خورشیدپرستان باشد
 تا دل سنگ از او لعل بدخشان باشد
 تا چنین شش جهت از نور تو رخشان باشد
 چون صلاح دل و دین آتش سوزان باشد
 دل او چون طلبد آنکه گرانجان باشد
 ای بسی کفر که از دولتش ایمان باشد
 هر چه از کان گهر گوید بهتان باشد
 هم جمال تو مگر یوسف کنعان باشد

(د - غزل ۷۹۷)

۶. ردّ پیامبران و اولیاء

پس تو ای ناشسته‌رو در چیستی در نزاع و در حسد با کیستی

۱. اشاره است به حدیث: واشوقاه الی لقاء اخوانی، دیوان شمس فروزانفر، ص ۱۴. پیامبر فرمود «وہ کہ چه آرزومند دیدار برادران خویشم» که می‌گویند اشاره‌ای است به اولیایی که در آینده به دنیا می‌آیند.

بر ملایک ترکتازی می‌کنی
 هین ترفع کم شمر تو خفض را
 شیخ که بود؟ کیمیای بی‌کران
 کیمیا از مس، هرگز مس نشد
 شیخ که بود؟ عین دریای ازل
 آب کی ترسید هرگز ز التهاب
 در بهشتی، خارچینی می‌کنی
 هیچ خار آنجا نیابی غیر تو
 (م ۴۹-۳۳۴۱/۲)

زخم بر خود می‌زدند ایشان چنان
 دشمن آن نبود که خود جان می‌کند
 او عدو خویش آمد در حجاب
 رنج او، خورشید هرگز کی کشد
 مانع آید لعل را از آفتاب
 از شعاع جوهر پیغمبران
 چشم خود را کور و کژ کردند خلق
 از ستیزه خواهی خود را می‌کشد
 تا زیانی کرده باشد خواهی را
 ورنه کند کودک عداوت با طیب
 راه عقل و جان خود را، خود زدند
 ماهی گریخته می‌گیرد ز آب
 عاقبت که بود سیه اختر از آن
 هان مشو هم زشترو هم زشتخو
 (م ۸۰۳-۷۹۰/۲)

گرچه ماند در نیشتن شیر و شیر
 کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
 اولیا را همچو خود پنداشتند
 ما و ایشان بسته خوابیم و خور

با دم شیری تو بازی می‌کنی
 بد چه می‌گویی تو خیر محض را
 بد چه باشد، مس محتاج مهان
 مس اگر از کیمیا قابل نبُد
 بد چه باشد؟ سرکشی آتش عمل
 دایم آتش را بسترسانند ز آب
 در رخ مه عیب بینی می‌کنی
 گر بهشت اندر روی تو، خارجو

دشمن خود بوده‌اند آن منکران
 دشمن آن باشد که قصد جان کند
 نیست خفاشک عدو آفتاب
 تابش خورشید او را می‌کشد
 دشمن آن باشد کزو آید عذاب
 مانع خویشند جمله کافران
 کی حجاب چشم آن فردند خلق
 چون غلام هندویی کو، کین کشد
 سرنگون می‌افتد از بام سرا
 گر شود بیمار دشمن با طیب
 در حقیقت رهن جان خودند
 گزاری گریخته می‌گیرد ز آفتاب
 تو یکی بنگر کرا دارد زیان
 گر تو را حق آفریند زشترو

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
 جمله عالم زین سبب گمراه شد
 همسری با انبیا برداشتند
 گفته اینک ما بشر ایشان بشر

- این ندانستند ایشان از عمی
هست فرقی در میان بی‌منتها
(م ۶۷-۲۶۳/۱)
- هر دو گون آهو گیا خوردند و آب
هر دو نی خوردند از یک آب‌خور
صدهزاران این‌چنین اشباه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا
این خورد زاید همه بخل و حسد
(م ۲۷۷-۲۶۹/۱)
- آبگینه زرد چون سازی نقاب
بشکن آن شیشه کبود و زرد را
گردِ فارس، گرد سرافراشته
گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین
تا تو می‌بینی عزیزان را بشر
(م ۶۲-۳۹۵۸/۱)
- در تحلیل نهایی، این عنصر سنخیت است که چگونگی واکنش اشخاص را در
مقابل پیامبران و اولیاء تعیین می‌کند. آتش به آتش و نور به نور جذب می‌شوند. در
نظر آنکه عقلش بر نفس‌اش غلبه دارد، پیامبران و اولیاء به صورت پیام‌آوران ملکوتی
نیکبختی و تجسد عقل کلی ظاهر می‌شوند. اما در صورت غلبه نفس بر عقل، پیامبران
و اولیاء همچون پیام‌آوران رنج و زشتی مشاهده خواهند شد زیرا این‌گونه افراد، نور
پیامبران و اولیاء را به مثابه نفی نفوس خود می‌بینند. یعنی نفس این‌گونه افراد، نور
لطف پیامبران و اولیاء را به صورت آتش قهر و خشم مشاهده خواهد کرد. کوتاه‌سخن،
پیامبران و اولیاء، در نظر آنان که در ایشان می‌نگرند، به صورت آینه‌ای درمی‌آیند.
مرد عقل، نور می‌بیند و مرد نفس، آتش مشاهده می‌کند.
- نقش او فانی و او شد آینه
گر کنی تف سوی روی خود کنی
گر ببینی روی زشت آن هم تویی
غیر نقش روی غیر آنجای نه
ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی عیسی و مریم تویی

او نه این است و نه آن، او ساده است نقش تو در پیش تو بنهاده است
(م ۴۳-۴/۲۱۴۰)

۷. شیخ دروغین

مریدی که پرورش از مرد حق یابد، روح او را پاک و پاکی باشد. و کسی
که از مزوری و سالوسی پرورده شود و علم از او آموزد، همچون آن
شخص، حقیر و ضعیف و عاجز و غمگین و بی بیرون شو از ترددها باشد و
حواس او کوتاه بود. و الذین کفروا اولیاوهم الطاغوت، یجزجونهم من النور
الی الظلمات.^۱ (ف ۳۳)

تو مرید و میهمان آن کسی	کو رباید حاصلت را از خسی
نیست چیره، چون تو را چیره کند	نور ندهد، مر تو را حیره کند
چون ورا نوری نبود اندر قران	نور کی یابند از وی دیگران
همچو اعمش کو کند داروی چشم	چه کشد در چشمها الا که پشم

(م ۶۸-۱/۲۲۶۵)

از خدا بویی نه او را نی اثر	دعویش افزون ز شیث و بوالبشر
دیو ننموده ورا هم نقش خویش	او همی گوید ز ابدالیم و بیش
حرف درویشان بدزدیده بسی	تا گمان آید که هست او خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید	ننگ دارد از وجود او یزید ^۲
بی نوا از نان و خوان آسمان	پیش او ننداخت حق یک استخوان

سالها بر وعده فردا، کسان	گرد آن درگشته، فردا نارسان
دیر باید تا که سر آدمی	آشکارا گردد افزون و کمی
زیر دیوار بدن گنجی است یا	خانه مار است و مور و اژدها

(م ۷۶-۱/۲۲۷۲)

۱. بقره، ۲۵۷: خدا کارساز کسانی است که ایمان آورده اند و از ظلمات به نورشان می برد. کسانی که کافر شده اند، یارانشان طغیان گراند که از نور به ظلمتشان می برد، آنها جهنمیاند و خودشان در آن جاویداند.
۲. بایزید بسطامی یکی از بزرگترین اولیای صوفی است که اغلب از او با عنوان "سلطان العرفا" یاد می شود. یزید دومین خلیفه بنی امیه است که امام حسین (ع) را به شهادت رساند و نمونه کلی شر و شقی است.

- چون که پیدا گشت چون چیزی نبود
عمر طالب رفت، آگاهی چه سود
(م ۸۲ - ۱/۲۲۷۹)
- چون بسی ابلیس آدم روی هست
پس به هر دستی نشاید داد دست
(م ۳۱۶ - ۱/۳۱۶)
- حرف درویشان بدزدد مرد دون
کار مردان روشنی و گرمی است
تا بخواند بر سلیمی، ز آن فسون
کار دونان حیل و بی شرمی است
(م ۲۰ - ۱/۳۱۹)
- چون مرا جمعی خریدار آمدند
از ستیزه ریش را صابون زدند
همچو نغزان روز شیوه می کنند
شکر کز آوای من این خفتگان
کاش بیداری برای حق بدی
چون شود بیمار ازیشان سرخ رو
خلق را پس چون رهاند از حسد
در دل خلقند چون دیده منیر
همچو هفت ستاره یک نور آمدند
تا نگردی ریش گاو مردمی
اهل دل خورشید و اهل گل غبار
غم مخور ای میر عالم، زین گروه
(د - غزل ۸۱۷)
- از دوسه مساده ابله طرار
لیس فی الدار، سیدی، دیار
زین چنین خربطان دوسه خروار
(د - غزل ۱۱۶۳)
- عار بادا جهانیان را عار
شکلک زاهدان ولی ز درون
به دو پول سیاه بتوان یافت

ج.

مقررات طریقت

قبلاً اشاره کردیم که هدف اساسی طریقت آن است که عقل را بر نفس مسلط کند. انسان ذاتاً چیزها را چنان که هستند در نمی‌یابد. و از آنجا که صورت را می‌بیند و نه معنی را، ساحره، یعنی این جهان، افسونش می‌کند. این جهان که سنگ محک است را تقصیری نیست بلکه بصیرت انسان دچار نقصان است. انسان می‌بایست کار وهم‌زدایی درونی خود را آغاز کند.

سیف‌الدین آن باشد که برای دین جنگ کند و کوشش او کلی برای حق باشد، و صواب را از خطا پیدا کند و حق را از باطل تمیز کند. آلا جنگ اول با خویشتن کند و اخلاق خود را مهذب گرداند. ابدأ به نفسک.

(ف ۱۷۱)

انسان هر آنچه آرزوی تملکش را داشته باشد در باطن خود می‌تواند یافت. انسان که مطابق با تصویر خدا خلق شده، همه صفات او را در خود دارد. قلب کمال یافته انسان، تختگاه خداست ولی نفس اماره بشر حجابی است که مانع دیدن نفس حقیقی او می‌شود و تا وقتی که این حجاب برداشته نشود، او در جهل و گمراهی باقی خواهد ماند.

اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت، کلی گشته. و آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آنست، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند. (ف ۱۷)

خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و، شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس، خویش بر دلقی بدوخت

(م ۱-۱۰۰۰/۳)

تو حسن خود اگر دیدی که افزونتر ز خورشیدی
چه پژمردی چه پوسیدی در این زندان غبرایی
چرا ترازه نمی باشی ز الطاف ربیع دل

چرا چون گل نمی خندی چرا عنبر نمی سایی

(د ۱۳-۲۶۴۱۲)

ز برق چهره خوبت چه محروم است یعقوبت

الا ای یوسف خوبان به قعر چه چه می پایی

(د ۲۶۴۱)

یک سبد پر نان تو را بر فرق سر تو همی خواهی لب نان دربر
در سر خود پیچ، هل خیره سری رو در دل زن، چرا بر هر دری
تا به زانویی میان آب جو غافل از خود، زین و آن تو آب جو

(م ۷۵-۱۰۷۳/۵)

ای کاشکی تو خویش زمانی بدانی

وز روی خوب خویش بودی نشانی

در آب و گل تو همچو ستوران نخفتی

خود را به عیش خانه خوبان کشانی

بر گرد خویش گشتی، کاظهار خود کنی

پنهان بماند زیر تو گنج نهانی

از روح بی خبر بسیدی گر تو جسمی

در جان قرار داشتی گر تو جانی

بسا نیک و بد بساختی همچو دیگران

بسا این و آنی تو اگر این و آنی

یک ذوق بسودبی تو اگر یک ابایی

یک نوع جوشییی چو یکی قازغانی

زین جوش در دوار اگر صاف گشتی
 چون صاف گشتگان تو برین آسمانی
 گویی بهر خیال که «جان و جهان من»
 گر گم شدی خیال، تو جان و جهانی
 بس کن که بند عقل شدست این زبان تو
 ورنه چو عقل کلی، جمله زبانی
 بس کن، که دانش است که محبوب دانش است
 دانستی که شاهی، کسی ترجمانی؟
 (د - غزل ۳۰۰۳)

۱. کارزارِ روحانی

مولانا در مورد مقررات و قوانین روزمره زندگی صوفیانی که پا در راه طریقت گذارده‌اند به صراحت سخن نمی‌گوید. او ثمرات دگرگونی باطنی انسان را به تفصیل بسیار توضیح می‌دهد ولی برخلاف آنچه فی‌المثل در کتب دستورالعمل‌های یوگا می‌توان دید، تمرینات و کارورزی‌های روحانی‌یی که این دگرگونی را تسهیل کند، ارائه نمی‌کند. این دستورالعمل‌ها سینه به سینه از مرشد به مرید منتقل می‌شود و حتی آثار منتظمی هم که در مورد کارورزی‌های صوفیانه نوشته شده‌اند، مطالب چندانی در مورد این "تکنیک"‌های عملی ارائه نمی‌کنند.

معهدا در آثار مولانا مطالب فراوانی در مورد نظم و مقرراتی که او و پیروانش از آن پیروی می‌کنند مستتر است. به‌طور کلی، کارورزی صوفیانه با انجام واجبات عبادی شریعت یا قوانین الهی که همهٔ مسلمین از آن پیروی می‌کنند، شروع می‌شود. به عبارت دیگر، وجوب انجام عباداتی که "ستونهای" دین اسلامند، از قبیل پنج بار نماز روزانه، روزهٔ ماه رمضان و امثالهم از نظر صوفی امری بدیهی است. این‌ها، سنت پیامبرند و او خود فرموده که «طریقت، اعمال من است.» ولی صوفیان به آن عناصر سنت نبوی که در شریعت آمده است، بسنده نمی‌کنند. آنان بر درک عمیق‌تر معنای مناسک عبادی در مقابل صورت آن تأکید می‌ورزند و سایر کارورزی‌هایی را که از

سوی قرآن و پیامبر توصیه شده اما برای تمام مؤمنین واجب نیست، بر آن می‌افزایند. در این رابطه از نظر مولانا و نیز سایر مشایخ صوفیه، کارورزی بنیادین صوفیان همانا ذکر و یاد خداست که در بسیاری از آیات قرآنی و احادیث نبوی بر آن تأکید شده است.

یکی از معانی ریشه‌ای لغت ذکر، "یادآوری" است و "ذکر خدا" که در قرآن آمده است، دلالت بر "یاد کردن" - یا خواندن - نام خدا دارد. مطابق با تعالیم پیامبر که از طریق سلسله شیوخ متصوفه نقل شده، "ذکر" عبارت است از تکرار منظم یکی از اسامی خدا، با هدف خداآگاهی مداوم. در بالاترین مرحله طریقت، ذکر و ذاکر و مذکور یکی و یکسان می‌شوند زیرا تکثری برجای نمی‌ماند. به طور خلاصه، ذکر یا خواندن خدا به نام، تکنیک روحانی اصلی کارورزی صوفیان است که همیشه تحت هدایت شیخ صورت می‌گیرد و فقط اوست که می‌تواند شایستگی و مقبولیت معنوی مرید برای ذکر نام حق را به گونه‌ای منظم تضمین کند. ذکر نام خدا بدون اجازه شیخ، نشانه آرزوهای نفسانی است و کبر محسوب می‌شود و نتیجه مثبتی از آن عاید نخواهد شد. تمام مقررات طریقت، بر این فرض استوارند که سالک دارای ایمان است. در عربی، کلمه ایمان از ریشه آمن مشتق می‌شود. در ذهنیت اسلامی، ایمان بدو با دانش و در مرحله بعد با اراده و عاطفه مرتبط است. همان‌گونه که دیده‌ایم، در نظر مولانا مؤمن کسی است که عقل بر او تسلط دارد و نور حق بر او پرتو افکننده است. بنابراین مفهوم "ایمان" و "اعتقاد" در اسلام، آن طنین غیرعقلانی را که در زبان انگلیسی از این مفاهیم به گوش می‌رسد ندارد. همان‌طور که از قطعاتی که در زیر نقل می‌کنیم برمی‌آید، ایمان و اعتقاد در نظر مسلمانان عبارت است از "آمان یافتن در دانش خدا" که خود سرآغاز یقین است.

مؤمن باید به اعتقادات خود عمل کند. از نظر مولانا این کار "جهاد اکبر" است و این واژه به گفته پیامبر اشاره دارد که پس از بازگشت از یکی از غزوات به مدینه گفت: «از جهاد اصغر به جهاد اکبر بازگشته‌ام.» باید توجه داشت که واژه‌های زیر که همگی از یک ریشه مشتق شده‌اند، رابطه نزدیکی با یکدیگر دارند: جهاد، مجاهده، جهد و

اجتهاد. از لحاظ زبانشناسی واژه‌های جهاد و مجاهده عملاً یک معنا دارند زیرا دو شکل متفاوت از یک اسم مصدر هستند. ولی در زبان تصوف، مجاهده به معنای ریاضت به کار می‌رود و منظور از آن اعمالی است که مرید جهت تزکیه نفس و تحقق معنوی خود انجام می‌دهد، در حالی که واژه جهاد شاخص جنگ باطنی و ظاهری بر علیه کفار و یا نشانه کارورزی‌های روحانی عمومی تر است. واژه‌های جهد و اجتهاد هم به شکل کلی‌تر و عمومی‌تر، به تلاش و انگیزه‌های فردی لازم جهت طی طریق اشاره دارند.

از جمله کارزارهای روحانی و ریاضت‌هایی که مولانا به آن‌ها اشاره می‌کند می‌توان از هم‌نشینی با صوفیان، کم‌خوری، روزه، خواندن نام خدا، ذکر و دعا‌های شبانه نام برد. مولانا هم مانند بسیاری از صوفیان دیگر به این کارها شهره است و این اعمال را در بسیاری از شعرهای دیوان شمس ستایش کرده و سایرین را نیز تشویق به انجام آن‌ها کرده است. شب‌هنگام، وقتی دیگران در خوابند می‌توان با خدا تنها بود و تنها به او توجه داشت.

و هیچ شکی نیست که آدمی مرکب است از تنی که خسیس خسیس است و از جانی که شریف شریف شریف است؛ و حق تعالی به کمال قدرت میان این دو ضد جمع کرد؛ و صدهزار حکمت از آن روح شریف پیدا است و صدهزار تاریکی از این جسم کثیف ظاهر است؛ و از جهت آن فرمود: انی خالق بشرأ من صلصال من حماء مسنون فاذا سوّيته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین (پانزدهم / ۲۹). تن را به گل تیره نسبت کرد و جان را به نفخه روح خود، تا آن نور و نفخه ربّانی این گل تیره را آلت خود سازد در اصلاح و معدلت و حفظ امانت خدا، تا سبب نجات بود و رفعت و درجات، نه چنان که این گل تیره آن چراغ را، به طمع نور نفخت فیه من روحی، آلت خود سازد در عذر و دزدی.

چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برَد کالا.

بلکه آن چراغ و شمع روح نفخت (پانزدهم / ۲۹) طینی تن را نور دینی دهد و از طبع گل و جهل و گرانی بازش آرد که «فمن غلب عقله شهوته

فهو اعلى من الملائكة و من غلبت شهوته عقله فهو ادنى من البهائم.»
(مک / ۹۷)

سؤال کرد که از نماز فاضلتر چه باشد؟ یک جواب آنکه گفتیم جان نماز به از نماز مع تقریره. جواب دوم، که ایمان به از نماز است زیرا نماز پنج وقت فریضه است و ایمان پیوسته. و نماز به عذری ساقط شود و رخصت تأخیر باشد. و تفضیلی دیگر هست ایمان را بر نماز که ایمان به هیچ عذری ساقط نشود و رخصت تأخیر نباشد. و ایمان بی نماز منفعت کند و نماز بی ایمان منفعت نکند، همچون نماز منافقان. و نماز در هر دینی نوع دیگر است و ایمان به هیچ دینی مبدل نگیرد. احوال او و قبله او و غیره مبدل نگردهد. (ف ۳۲)

نایب گفت که پیش از این، کافران بت را می پرستیدند و سجود می کردند. ما در این زمان همان می کنیم. این چه می رویم و مغول را سجود و خدمت می کنیم و خود را مسلمان می دانیم. و چندین بتان دیگر در باطن داریم از حرص و هوا و کین و حسد و ما مطیع این جمله ایم. پس ما نیز ظاهراً و باطناً همان کار می کنیم و خویشان را مسلمان می دانیم. فرمود اما اینجا چیز دیگر هست و چون شما را این در خاطر می آید، این بد است و ناپسند. قطعاً دیده دل شما، چیزی بی چون و بی چگونه و عظیم دیده است که این او را زشت و قبیح می نماید. آب شور، شور کسی را می نماید که او آب شیرین خورده باشد، و بضدها تتبیین الاشیاء. پس حق تعالی در جان شما نور ایمان نهاده است که این کارها را زشت می بیند. آخر در مقابله نغزی، این زشت نماید. و اگر نی، دیگران را چون این درد نیست؟ در آنچه هستند شادند و می گویند خود کار این دارد. (ف ۷۷)

نمی بینی که در زمان فرعون، چون عصای موسی مار شد و چوبها و رسنهای ساحران مار شدند، آنکه تمیز نداشت همه را یک لون دید و فرق نکرد و آنکه تمیز داشت، سحر را از حق فهم کرد و مؤمن شد به واسطه تمیز. پس دانستیم که ایمان تمیز است. (ف ۱۴۷-۱۴۶)

مؤمن آن است که بداند در پس این دیوار کسی است که یک به یک

بر احوال ما مطلع است و می‌بیند، اگرچه ما او را نمی‌بینیم. و این او را یقین شد. به خلاف آن کس که گوید نی این همه حکایت است و باور ندارد، روزی بیاید که چون گوشش بمالد پشیمان شود. گوید آه بد گفتم و خطا کردم. خود همه او بود، من او را نفی می‌کردم. مثلاً تو می‌دانی که من پس دیوارم و رُباب می‌زنم. قطعاً نگاه داری و منقطع نکنی، که ربایی. این نماز، آخر برای آن نیست که همه‌روز قیام و رکوع و سجود کنی، آلا غرض از این آن است که می‌باید آن حالتی که در نماز ظاهر می‌شود پیوسته با تو باشد. اگر در خواب باشی و اگر بیدار باشی و اگر بنویسی و اگر بخوانی، در جمیع احوال خالی نباشی از یاد حق تا هم علی صلاتهم دائمون^۱ باشی. (ف ۱۷۴)

گویی که من شب و روز، مرد نماز کارم

چون نیست ای برادر، گفتار تو نمازی

(د ۳۱۵۳۲)

به خدمت عرض رفت که اگرچه نماز عمل فضلمند است ولیکن جان نماز و معنی نماز از صورت نماز فاضل تر است، چنان که جان آدمی از صورت آدمی فاضل تر است و باقی تر است؛ که صورت نماز و جان آدمی بماند و صورت نماز بماند و معنی و جان نماز بماند؛ چنان که فرمود: الذین هم فی صلواتهم دائمون.

پس صورت نماز را فقیه بیان می‌کند: اولش تکبیر، آخرش سلام؛ و جان نماز را فقیر بیان می‌کند که «الصلوة اتصال بالله من حیث لا یعلمه الا الله.» شرط این صورت نماز، طهارت است با نیم من آب و شرط جان نماز، چهل سال مجاهده، جهاد اکبر و دیده و دل خون کردن و از هفتصد حجاب ظلمانی برون رفتن و از حیات و هستی خود مردن و به حیات و هستی حق زنده شدن. (مک / ۱۹)

انبیا و اولیا خود را مجاهده نمی‌دهند. اول مجاهده که در طلب داشتند، قتل نفس و ترک مرادها و شهوات و آن جهاد اکبر است. (ف ۱۳۰)

۱. معارج، ۲۳: همان کسان که نماز پیوسته کنند.

حد ندارد وصف رنج آن جهان
 ای خنک آن کو جهادی می‌کند
 سهل باشد رنج دنیا پیش آن
 بر بدن زجری و دادی می‌کند
 بر خود این رنج عبادت می‌نهد

(م ۷۵-۲۴۷۳/۲)

این جهاد اکبر است، آن اصغر است
 کار آن کس نیست کاو را عقل و هوش
 هر دو کار رستم است و حیدر است
 آنچنان کس را بسباید چون زنان
 پَرَد از تن چون بجنید دمب موش
 دور بودن از مصاف و از سنان

(م ۴-۳۸۰۳/۵)

این نفس تو شد گنه‌فزایی
 شب، مرداری، حرام‌خواری
 کرمی بُد و گشت ازدهایی
 رو، داد بخواه از امیری
 روز اخوٹ و دزد و ژاژخایی
 نبود بلد از خلیفه خالی
 صاحب علمی، صواب‌رایی
 رنجور بود جهان به تشویش
 مخلوق کی است بی‌خدایی؟
 بیماری و علت جهان را
 بی‌عدل و سیاست و لوایی
 هنگام جهاد اکبر آمد
 شمشیر بود پسین دوایی
 از جوع ببر گلوی شهوت
 خیز ای صوفی بکن غزایی
 تن باشد و جان سخای درویش
 شوریده مشو به شوربایی
 بگذار به آتشش که آتش

(د ۲۲-۳۶۱۱۳)

نعمت، تن خام کند محنت، تن رام کند
 محنت دین تا نکشی دولت ایمان نبری

(د ۲۵۹۲۸)

کار تقوی دارد و دین و صلاح
 که از او باشد به دو عالم فلاح

(م ۶/۲۶۴)

این اخلاق و شومی‌ها و شرّ، حجاب آن گوهر شده است. چندانک گوهر
 نفیس‌تر و عظیم‌تر و شریف‌تر، حجاب او بیشتر. پس شومی و شر و اخلاق
 بد، سبب حجاب آن گوهر بوده است و رفع این حجاب ممکن نشود آلا
 به مجاهدات بسیار و مجاهده‌ها به انواع است. اعظم مجاهدات، آمیختن

است با یارانی که روی به حق آورده‌اند و از این عالم اعراض کرده‌اند. هیچ مجاهده سخت‌تر از این نیست که با یاران صالح نشینند، که دیدن ایشان گدازش و افنای آن نفس است. و از این است که می‌گویند چون مار چهل سال آدمی نبیند، ازدها شود. یعنی که کس را نمی‌بیند که سبب گدازش شر و شومی او شود. (ف ۲۳۴)

آدمی می‌باید که آن ممیز خود را عاری از غرض‌ها کند و یاری جوید در دین. دین، یارشناسی است. (ف ۸)

رو، رو دلا با قافله، تنها مرو در مرحله
زیرا که زاید فتنه‌ها، این روزگار حامله
(د ۲۴۲۲۷)

حاصل این آمد که یار جمع باش
زان که انبوهی و جمع کاروان
همچو بتگر از حجر یاری تراش
رهزنان را بشکند پشت و سنان
(م ۲/۲۱۵۲-۵۳)

هر که خواهد همنشینی خدا
از حضور اولیا گر بسکلی
هر که را دیو از کریمان و اُبرد
یک بدست از جمع رفتن، یک زمان
تا نشیند در حضور اولیا
تو هلاکی زان که جزو بی‌کلی
بی‌کسش یابد، سرش را او خورد
مکر شیطان باشد این نیکو بدان
(م ۲/۲۱۶۵-۶۸)

گردم از شادی و گر از غم زنیم
یار ما افزون رود، افزون رویم
ما و یاران همدل و همدم شویم
گرچه مردانیم، اگر تنها رویم
گر به تنهایی به راه حج رویم
تارهای چنگ را مانیم ما
ما همه در جمع آدم بوده‌ایم
نکته پوشیده است و آدم واسطه
چون به تخت آید سلیمان بقا
جمع بنشینیم و دم با هم زنیم
یارمان گر کم زند، ما کم زنیم
همچو آتش بر صف رستم زنیم
چون زنان بر نوحه و ماتم زنیم
تو مکن باور که بر زمزم زنیم
چون که در سازیم، زیر و بم زنیم
بار دیگر جمله بر آدم زنیم
خیمه‌ها بر ساحل اعظم زنیم
صدهزاران بوسه بر خاتم زنیم

(د-غزل ۱۶۷۱)

قال النبی علیه السلام: اللیل طویلٌ فلا تُقصره بمنامک والنهار مُضی، فلا تُکدره بآثامک^۱. شب دراز است از بهر راز گفتن و حاجات خواستن بی تشویش خلق و بی زحمت دوستان و دشمنان خلوتی و سلوتی حاصل شده و حق تعالی پرده فروکشیده تا عمل‌ها از ریا مصون و محروس باشد و خالص باشد لله تعالی. و در شب تیره مرد ریایی از مخلص پیدا شود. ریایی رسوا شود در شب. همه چیزها به شب مستور شوند و به روز رسوا شوند. مرد ریایی به شب رسوا شود. (ف ۶۰)

به جان تو که مرو از میان کار مخسب
هزار شب تو برای هوای خود خفتی
برای یار لطیفی که شب نمی‌خسب
بترس از آن شب رنجوری که تو تا روز
شبی که مرگ بیاید قُنُقِ کَرک گوید
از آن زلازل هیبت که سنگ آب شود
اگرچه زنگی شب سخت ساقی چُست است
خدای گفت که شب دوستان نمی‌خسبند
بترس از آن شب سخت عظیم بی‌زنهار
شنیده‌ای که مهان کام‌ها به شب یابند
چو مغز خشک شود، تازه مغزی‌ات بخشد
هزار بارت گفتم خموش و سودت نیست

ز عمر یک شب گم گیر و زنده دار مخسب
یکی شبی چه شود، از برای یار، مخسب
موافقت کن و دل را بدو سپار مخسب
فغان و یارب یارب کنی به زار، مخسب
به حق تلخی آن شب که ره سپار، مخسب
اگر تو سنگ نه‌ای، آن به یاد آر، مخسب
مگیر جام وی و ترس از آن خمار، مخسب
اگر خجل شده‌ای زین و شرمسار، مخسب
ذخیره ساز شبی را و زینهار، مخسب
برای عشق شهنشاه کامیاب، مخسب
که جمله مغز شوی ای امیدوار، مخسب
یکی بیار و عوض گیر صد هزار، مخسب
(د - غزل ۳۱۲)

زهی حلاوت پنهان در این خلای شکم
چنانک گر شکم چنگ پر شود مثلاً
اگر ز روزه بسوزد دماغ و اشکم تو
هزار پرده بسوزی به هر دمی زان سوز
شکم تهی شو و می‌نال همچو نی به نیاز
چو پر شود شکمت در زمان حشر آرد

مثال چنگ بود آدمی نه بیش و نه کم
نه ناله آید از آن چنگ پُر، نه زیر و نه بم
ز سوز، ناله برآید ز سینه‌ات هر دم
هزار پایه برآری به همت و به قدم
شکم تهی شو و اسرار گو به سان قلم
به جای عقل تو، شیطان به جای کعبه، صنم

۱. شب دراز است، به خواب خود کوتاهش مکن و روز نورانی است، با گناهانت تیره‌اش مکن.

چو روزه داری اخلاق خوب جمع شوند
 به روزه باش که آن خاتم سلیمان است
 وگر ز کف تو شد ملک و لشگرت بگریخت
 رسید مائده از آسمان به اهل صیام
 به روزه خوان کرم را تو منتظر می باش
 به پیش تو چو غلامان و چاکران حشم
 مده به دیو تو خاتم، مزن تو ملک بهم
 فراز آید لشگرت، برفراز علم
 به اهتمام دعاهاى عیسی مریم^۱
 از آنک خوان کرم به ز شوربای کلم
 (د - غزل ۱۷۳۹)

۲. یاد خدا

بی یاد او مباش که یاد او، مرغ روح را قوت و پر و بال است. اگر آن مقصود کلی حاصل شد، نور علی نور^۲. باری، به یاد کردن حق اندک اندک باطن منور شود و تو را از عالم انقطاعی حاصل گردد. مثلاً همچنان که مرغی خواهد بر آسمان پرد، اگرچه بر آسمان نرسد آلا دم به دم از زمین دور می شود و از مرغان دیگر بالا می گیرد. یا مثلاً در حقه ای مشک باشد و سرش تنگ است. دست در وی می کنی مشک بیرون نمی توانی آوردن، آلا معهدا دست معطر می شود و مشام خوش می گردد. پس یاد حق همچنین است. اگرچه به ذاتش نرسی آلا یادش جل جلاله، اثرها کند در تو و فایده های عظیم از ذکر او حاصل شود. (ف ۱۷۵)

بانگ غولان هست بانگ آشنا	آشنایی که کشد سوی فنا
بانگ می دارد که هان ای کاروان	سوی من آئید، نک راه و نشان
نام هریک می برد غول، ای فلان	تا کنند آن خواجه را از آفلان
چون رسد آنجا ببیند گرگ و شیر	عمر ضایع، راه دور و روز دیر
چون بود آن بانگ غول، آخر بگو	مال خواهم، جاه خواهم، آب رو
از درون خویش این آوازاها	منع کن تا کشف گردد راز ما

۱. مائده، ۱۱۴-۱۱۲.

۲. نور، ۳۵: خدا نور آسمانها و زمین است. مثال نور وی چون محفظه ای است که در آن چراغی است و چراغ در شیشه ای است و شیشه گویی ستاره درخشانی است که از درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری است افروخته شود...

- ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز
چشم نرگس را از این کرکس بدوز
(م ۷۵۵-۲/۷۴۹)
- از ذکر نوش شربت تا وارهی ز فکرت
در جنگ اگر نیچی، ای مرتضی چه باشد
(د ۸۸۴۴)
- آن چنانک عور اندر آب جست
می کند زنبور بر بالا طواف
آب ذکر حق و زنبور این زمان
دم بخور در آب و ذکر و صبر کن
بعد از آن تو طبع آن آب صفا
خود بگیری جملگی سر تا به پا
(م ۴۳۹-۴/۴۳۵)
- درخت را ز برون سوی، باد گرداند
درخت دل را باد اندرونست یعنی یاد
(د ۹۷۷۸)
- سودای سفر، از ذکر بود
از ذکر شود، مردم سفری
(د ۳۳۵۶۹)
- زیاد دوست شیرین تر، چه کارست
هلا منشین چنین بی کار، برگو
(د ۲۳۲۰۸)
- گر به قعر چاه نام او بری
قعر چه را صدر علیین کند
(د ۸۵۶۵)
- همچو چهی است هجر او، چون رسنی است ذکر او
در ته چاه یوسفی، دست زده در آن رسن
(د ۱۹۳۲۵)
- نام او جان جانها، یاد او لعل کانها
چون برم نام او را، در رسد بخت خضراء
عشق او در روانها، هم امان هم امانی
اسم شد پس مسما، بی دویی بی توانی
(د ۳۰۷۰۰-۱)
- کو مطرب عشق چُست دانا
مُردم به امید و این ندیدم
ای یار عزیز اگر تو دیدی
کز عشق زند نه از تقاضا
در گور شدم به این تمنا
طوبی لک یا حبیب طوبی

ور پنهان است او خضروار^۱ تنها، به کناره‌های دریا
 ای باد سلام ما بسدو بر کاندل دل ما ازوست غوغا
 دانم که سلاح‌های سوزان آرد به حبیب عاشقان را
 عشقی است دوار چرخ نه از آب عشقی است مسیر مه نه از پا
 در ذکر به‌گردش اندر آید با آب دو دیده، چرخ جانها
 ذکر است کمند وصل محبوب خاموش که جوش کرد سودا

(د - غزل ۱۲۷)

یکی از ابعاد کارورزی‌های صوفیان که کمتر شناخته شده است، فکر (مدیتیشن) است که پیش از ذکر (خواندن خدا به نام) یا همراه با آن صورت می‌گیرد. بعضی از متون تصوف دستورالعمل‌های نسبتاً صریحی در این مورد ارائه می‌کنند، گرچه واژه‌های دیگری از قبیل محاسبه (محاسبه حالت درونی خویش) یا مراقبه را به کار می‌برند. مولانا تنها تحت واژه کلی‌تر فکر و در رابطه با عمل ملازم با آن یعنی ذکر، به طور گذرا به مدیتیشن به عنوان یک انضباط معنوی اشاره می‌کند. او همچنین نسبتاً به تفصیل تبدل ذکر را به مذکور مورد بحث قرار می‌دهد. ولی این امر بیشتر به قلمرو "روانشناسی معنوی" تعلق دارد و در بخش د-۳ مورد بحث قرار خواهد گرفت و البته در آن محتوا، به دلایل روشن، واژه فکر بیشتر معادل اندیشه خواهد بود.

در مورد فکر (مدیتیشن) به عنوان یک انضباط معنوی، دو نکته شایان ذکر است. اولی بیتی از مثنوی است که نظم تصوف را خلاصه کرده است و دومی که غزلی کوتاه از دیوان شمس است، از مریدانی که در کارورزی خود فاقد حمیت لازم هستند انتقاد می‌کند.

سینه صیقل‌ها زده در فکر و ذکر تا پذیرد آینه دل، نقش بکر

(م ۱/۳۱۵۴)

۱. در داستان موسی و خضر در قرآن (کهف، ۸۳-۶۱) موسی به جستجوی خضر برمی‌آید که خدا «از نزد خویش دانشی به او آموخته.» (آیه ۶۵) موسی می‌گوید: «آرام بگیرم تا به مجمع دو دریا برسم...» (آیه ۶۰) در اینجا پنهان بودن خضر در دریا ظاهراً به این آیات قرآنی و کلاً به دشواری یافتن خضر اشاره دارد.

ای برادر عاشقی را درد باید، درد کو
 صابری و صادقی را مرد باید، مرد کو
 چند از این ذکر فسرده چند از این فکر زمن
 نعره‌های آتشین و چهره‌های زرد کو
 کیمیا و زر نمی‌جویم، مس قابل کجاست
 گرم رو را خود که یابد، نیم‌گرمی سرد کو
 (د - غزل ۲۲۰۶)

۳. جهد انسان و عنایت الهی

انسان برای قبول نظم و مقررات طریقت، باید حداکثر کوشش لازم را انجام دهد، ولی این کار نباید باعث شود که او به «خود» بیش از حد بها دهد، زیرا در تحلیل نهایی، دقیقاً همین خود (نفس) اوست که باید از آن بگریزد. بنابراین در عین حال که مولانا همواره سالک را تشویق می‌کند تا هر چه می‌تواند در راه طریقت کوشش کند اما یادآور می‌شود که همه تلاش‌های انسان و هر آنچه در اختیار دارد ناشی از سخاوت و عنایت خداست. همت انسان باید هدف والایی را تعقیب کند ولی هیچ‌گاه نباید از یاد برد که خدا این همت را به او ارزانی داشته است. در نهایت آنچه اهمیت دارد همانا عنایت و جاذبه خداست. زیرا به گفته پیامبر، «یک عنایت حق برابر است با همه جهدهای جن و انس.»

ذره‌ای سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پرست
 زانک شیطان خشت طاعت برکند گر دوصد خشت است خود را ره کند

(م ۷۰ - ۳۸۶۹/۶)

عدم دریاست وین عالم یکی کف سلیمانی است وین خلقان چو موران^۱
 ز جوش بحر آید کف به هستی دوپاره کف بود ایران و توران^۲

۱. نک، بخش اول، پانویس ۸.

۲. در شاهنامه، توران سرزمین ترکان است که با ایرانیان همیشه در حال جنگ بودند. در اینجا منظور از ایران و توران، ربع مسکون است.

در آن جوشش بگو کوشش چه باشد چه می‌لافتد از صبر این صبوران
از این بحرند زشتان گشته نغزان از این موجند شیرین گشته شوران
(د ۱۳-۲۰۰۱۰)

عنایت چیزی دیگر و اجتهاد کاری دیگر، انبیا به مقام نبوت به واسطه
اجتهاد ترسیدند و آن دولت به عنایت یافتند. الا سنت چنان است که هر که
را آن حاصل شود، سیرت و زندگانی او بر طریق اجتهاد و صلاح باشد. و
آن هم برای عوام است تا بر ایشان و قول ایشان اعتماد کنند زیرا نظر
ایشان بر باطن نمی‌افتد و ظاهریین‌اند. و چون عوام متابعت ظاهر کنند
به واسطه و برکت آن به باطن راه یابند. (ف ۱۷۶)

اصل، خود جذب است لیک ای خواجه تاش کار کن، موقوف آن جذبه مباش
زانک ترک کار چون نازی بود ناز، کی در خورد جانبازی بود
نه قبول اندیش نه رد، ای غلام امر را و نهی را می‌بین مدام
مرغ جذبه ناگهان پر زد ز عشق چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکش
(م ۸۰-۱۴۷۷/۶)

آدمی می‌پندارد که اوصاف ذمیمه را به عمل و جهاد خود از خویشتن دفع
خواهد کردن. چون بسیار مجاهده کند و قوت‌ها و آلت‌ها را بذل کند نومید
شود. خدای تعالی او را گوید که می‌پنداشتی که آن به قوت و به فعل و
به عمل تو خواهد شدن. آن سنت است که نهاده‌ام، یعنی آنچه تو داری در
راه ما بذل کن. بعد از آن بخشش ما در رسد. در این راه بی‌پایان تو را
می‌فرماییم که با این دست و پای ضعیف سیر کن. ما را معلوم است که
به این پای ضعیف این راه را نخواهی بریدن بلکه به صد هزار [سال] یک
منزل نتوانی از این راه بریدن. آلا چون در این راه بروی چنانک از پای
در آیی و بیفتی و تو را دیگر هیچ طاقت رفتن نماند، بعد از آن عنایت حق
تو را در بر گیرد. (ف ۷۸-۷۹)

من بخفتم تو مرا انگیختی تا چو گویم در خم چوگان تو
ورنه خاکی از کجا عشق از کجا گر نبودی جذب‌های جان تو

(د ۸۷-۲۳۵۸۶)

رغبت ما از تقاضای تو است
خاک بی‌بادی به بالا برجهد؟

جذبه حق است هر جا رهرو است
کشتی بی‌بحر پا در ره نهد؟

(م ۱۷-۴۲۱۶/۵)

هر کسی اندازه روشن‌دلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید
گر تو گویی کان صفا فضل خداست
قدر همت باشد آن جهد و دعا
واجب همت خداوندست و بس

غیب را بسیند به قدر صیقلی
بیشتر آمد بر او صورت پدید
نیز این توفیق صیقل نثار خداست
لیس الانسان الا ما سجدنا
همت شاهی ندارد هیچ خس

(م ۱۳-۴/۲۹۰۹)

خیاط روزگار به بالای هیچ مرد
بنگر هزار گول سلیم اندرین جهان
گل‌های رنگ‌رنگ که پیش تو نقل‌هاست
ای مرده را کنار گرفته که جان من
خو با خدای کن که ازین نقش‌های دیو
پاها مکش دراز برین خوش بساط خاک
مفکن گزافه مهره در این طاس روزگار
منگر به گرد تن بنگر در سواز روح
رخسارهای چون گل، لابد ز گلشنی است
سیب زنج چو دیدی می‌دان درخت سیب
همت بلند دار که با همت خسیس
خاموش کن ز حرف و سخن بی‌حروف گوی

پیراهنی ندوخت که آن را قبا نکرد
دامان زر دهند و خرنند از بلیس درد
تو می‌خوری از آن و رُخت می‌کنند زرد
آخر کنار مرده کند جان و جسم سرد
خواهی شدن به وقت اجل بی‌مراد فرد
کاین بستری است عاریه، می‌ترس از نورد
پرهیز از آن حریف که هست اوستاد مزد
می‌جو سوار را به نظر در میان گرد
گلزار اگر نباشد پس از کجاست ورد
بهر نمونه آمد این نیست بهر خورد
چاووش پادشاه براند تو را که برد
چون ناطقه ملایک بر سقف لاجورد
(د- غزل ۸۶۹)

۴. زنان و مردان

تصوف نیز همانند سایر آموزه‌های متافیزیکی و جهانشناختی، واقعیات وجود را

به فعال و فعل پذیر، مرد و زن، ینگ و ین تقسیم می‌کند.^۱ به این ترتیب، خالق در رابطه با خلقت، فعال و مذکر است و خلقت مؤنث و پذیرنده به شمار می‌رود. در نظم خلقت، عقل کل یا «قلم اعلی» فعال است و مضامین دانش خود را بر لوح محفوظ می‌نگارد و به این ترتیب هر یک از مخلوقات را به عرصه هستی می‌آورد. به همین ترتیب آسمان یا جهان معنوی، در رابطه با زمین یا جهان مادی، فعال است.

آسمان مرد و زمین زن، در خرد هرچ آن انداخت این می‌پرورد

(م ۳/۴۴۰۳)

در انسان، که عالم صغیر است، عقل کلی و نفس کلی در عقل و نفس اماره [او] منعکس شده‌اند. اما به علت موقعیت ویژه‌ای که انسان بین مخلوقات دارد نظم طبیعی امور گاهی مختل و یا حتی معکوس می‌شود. به عبارت دیگر، عقل می‌بایست در رابطه با نفس اماره که منفعل است، فعال باشد. عقل می‌بایست همچون شمشیر، حقیقت را از مجاز تمیز دهد و آنگاه بر اساس این تمیز، تصمیم‌گیری کند. و نفس می‌باید، مطابق با رهنمودهای عقل، جسم را به حرکت اندازد و کنترل کند. در مورد پیامبران و اولیاء که به هنجار انسان یا "فطرت" بازگشته‌اند، وضعیت چنین است. ولی در اغلب مردم به علت هبوط، نفس اماره نقش فعالی پیدا کرده است و از این رو، حس تمیز عقل را در کنترل خود دارد و یا لاقلاً به آن جهت می‌دهد. شهوت تسلط پیدا کرده و به حجابی در مقابل نور عقل تبدیل می‌شود. اگر انسان به کمال فطری خود بازگردد، عقلش مجدداً

۱. بنیاد متافیزیکی این قطبیت، در مکتب ابن عربی مورد بحث قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، فرقانی که شاگرد قونوی بود، "فاعلیت" و "قابلیت" را در وحدت و کثرت موجود در احدیت باز می‌شناسد. به عبارت دیگر، از نقطه نظر احدیت، خدا از هر لحاظ یگانه و بری از کثرت است. ولی از نقطه نظر واحدیت، یگانگی خدا منبع همه تکثرات است و این امر در کثرت اسماء الهی باز نموده شده است. این نکته با آنچه مورد بحث قرار دادیم مرتبط است: ذات [الهی] مطلقاً یکتاست ولی اسماء او امکان تجلی بیرونی و کثرت را نشان می‌دهند. پس ذات خدا از این نظر که منبع همه چیز هست، فاعل است در حالی که اسماء او از این لحاظ که هر آنچه نشان می‌دهند، از ذات او مشتق شده است، منفعل‌اند. ولی نسبت به عالم ما، اسماء الهی فاعل‌اند. نک، منتهی المدارک، ص ۱۳، که بخشی از آن در نقدالنصوص جامی، صص ۳۶-۳۷ نقل شده است. کاشانی این نقطه نظر را تصدیق و اضافه می‌کند که اسماء فاعل و منفعل هر دو را می‌توان در سطح الوهیت یافت. نک، اصطلاحات صوفیه، در حاشیه شرح منازل السائرین، ص ۱۰۷. و نیز نقدالنصوص، صص ۱۰۸-۱۰۷.

نقش مذکری به عهده خواهد گرفت و نفس او، به عنوان همتای مؤنث‌اش، در هماهنگی با آن زندگی خواهد کرد.

یک ساعت از دو قبلگی از عقل و جان برخاستی

این عقل ما آدم بدی، این نفس ما حواستی

(د ۲۵۸۴۲)

از آنجا که زنان و مردان منعکس‌کننده این دو اصل کلی فعالیت و فعل‌پذیری هستند، مردان با عقل نزدیکی خاصی دارند در حالی که زنان به طور مستقیم‌تری تحت کنترل نفس هستند. ولی معنای این گفته این نیست که هر مردی بیش از هر زنی در تسلط عقل است زیرا مسئله در اینجا بدو مسئله صورت است نه معنا.

اشعار مولانا اغلب از نمادگرایی این طرح کیهان‌شناختی پیروی می‌کند و از این‌رو، مردان نمادهای اولیاء و زنان نمایندگان کفار هستند. به عبارت دیگر مرد (یا زنی) که تحت تسلط عقل قرار داشته باشد، مرد است و کسی که نفس بر او غلبه داشته باشد، زن است. چنین است که مردان به معنا نگاه می‌کنند، در حالی که زنان گرفتار صورتند.

معمول‌ترین کاربرد این نمادگرایی در حیطة کارورزی و کارزار معنوی به چشم می‌خورد. از این‌رو مردان جنگاوران روحانی‌اند و زنان دنیادارانی کم‌نور و کم‌سو. آرزومندی‌های متعالی در راه طریقت، کار مردان است در حالی که زنان در خانه می‌نشینند و خود را با امور دنیوی مشغول می‌کنند. نبرد معنوی، حیطة قهرمانی چون رستم و حضرت علی است در حالی که زنان امنیت ظاهری خانه و سخن گفتن از این و آن را ترجیح می‌دهند.

گرچه از این نقطه نظر، مؤنث بودن به علت نزدیکی‌اش با نفس اماره و دنیاداری، امری منفی است، اما از نقطه نظر دیگری که بنگریم امری مثبت است. زیرا زیبایی، لطف و رحمت خدا را منعکس می‌کند و به نمایش درمی‌آورد. من در قسمت آخر بخش حاضر به نمادگرایی این نقطه نظر دوم بازخواهم گشت و به تفصیل بیشتر به آن خواهم پرداخت (بخش سوم، ز)

نشکنند صف بلکه گردد کارزار
تسیغ بگرفته همی لرزد کفش
نفس زشتش نرّ و آماده بود
جز سوی خسران نباشد نقل او
نفس زشتش ماده و مضطر بود
نفس انشی را خرد سالب بود

(م ۶۴ - ۵/۲۴۵۹)

زانک سوی رنگ و بو دارد رکون
جمله حجت‌ها ز طبع او رمید

(م ۶۷ - ۵/۲۴۶۶)

نیک بایسته است بهر نیک و بد
روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
گاه خاکی گاه جوید سروری
در دماغش جز غم الله نیست

(م ۲۲ - ۱/۲۶۱۸)

زان که زن جزوی است، نفست کل شر

(م ۲۲۷۴ - ۲/۲۲۷۴)

همه زنند به معنی، بین زنان چه زنند

(د ۹۵۸۴)

زان بود که مرد پایان‌بین‌تر است

(م ۱۶۲۰ - ۴/۱۶۲۰)

نیست لایق مُشک و عود و کون خر
کی دهد آنکه جهاد اکبر است
گشته باشد خفیه همچون مریمی
خفیه‌اند و ماده از ضعف جنان
هر که در مردی ندید آمادگی

(م ۸۶ - ۶/۱۸۸۲)

حمله زن در میان کارزار
گرچه می‌بینی چو شیر اندر صفش
وای آنکه عقل او ماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او
ای خنک آن کس که عقلش نر بود
عقل جزوی‌اش نر و غالب بود

وصف حیوانی بود بر زن فزون
رنگ و بوی سبزه‌زار آن خر شنید

این زن و مردی که نفس است و خرد
وین دو بایسته در این خاکی‌سرا
زن همی خواهد هویج خانقاه
نفس همچون زن پسی چاره‌گری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست

نفس خود را زن شناس، از زن بتر

به جان جمله مردان که هر که عاشق نیست

فضل مردان بر زن ای جالی‌پرست

نیست لایق غزو نفس و مرد غر
چون غذا ندهد زنان را هیچ دست
جز به نادر در تن زن، رستمی
آنچنان‌که در تن مردان، زنان
آن جهان صورت شود آن مادگی

عقد کردش با امیر او را سپرد
 کرد خشم و حرص را او خرد و مرد
 گربدش سستی نری خران
 بود او را مردی پیغمبران
 ترک خشم و شهوت و حرص آوری
 هست مردی و رگ پیغمبری
 نری خرگو مباح اندر رگش
 حق همی خواند الّغ بگلربگش
 مرده‌ای باشم به من حق بنگرد
 به از آن زنده که باشد دور ورد
 مغز مردی این شناس و پوست، آن
 آن برد دوزخ، برد این در جنان
 (م ۲۹-۲۴/۴۰۵)

مردی این مردیست، نه ریش و ذکر
 ورنه بودی شاه مردان کیر خر
 (م ۳۷۱۱/۵)

گر نه‌ای در راه دین از رهزنان
 رنگ و بو مپرست مانند زنان
 (م ۴۰۸۲/۵)

در راه رهزنانتد وین همهران زنانتد
 پای نگار کرده، این راه را نشاید
 طبل غزا برآمد وز عشق لشگر آمد
 کو رستم سر آمد؟ تا دست برگشاید
 (د ۲۷-۲۶/۸۸)

دل بجا دار در آن طلعت با هیبت او
 گر تو مردی، که رخس قبله گر مردان است
 (د ۴۳۱۱/۴)

در رخ عشق نگر تا به صفت مرد شوی
 نزد سردان منشین کز دماشان سرد شوی
 (د ۴۱۵/۳۰)

مردانه درآ، چو شیرمردی
 دل را چو زنان چه می‌طپانی
 (د ۵۲-۲۹/۲۹)

رستم که باشد در جهان در پیش صف عاشقان
 شب‌بیز می‌رانند خوش هر روز در دریای خون
 هر سو دوصد ببریده سر، در بحر خون زان کز و فر
 رقصان و خندان چون شکر ز انالیه راجعون^۱
 (د ۱-۱۸۷۰۰)

زهی میدان زهی مردان همه در مرگ خود شادان
 سر خود گوی باید کرد وانگه رفت در میدان
 (د ۱۹۴۰۲/۱۹۴)

نفس ماده کیست تا ما تیغ خود بر وی زنیم
زخم بر رستم زنیم و زخم از رستم خوریم
(د ۱۶۷۱۱)

پیشه مردی ز حق آموختیم
پهلوان عشق و یار احمدیم
(د ۱۷۴۹۹)

آن نهنگیم که دریا بر ما یک قدح است
ما نه مردان ثرید و عدس و مائده‌ایم
(د ۱۷۰۸۹)

خیز تا رقص درآییم همه دست زنان
که رهیدیم به مردی همه از دست زنان
(د ۳۵۵۳۳)

کسودکی گزید پی جوز و مویز
پیش دل جوز و مویز آمد جسد
هر که محجوب است او خود کودک است
گر به ریش و خایه مردستی کسی
پیش عاقل باشد آن بس سهل چیز
طفل کی در دانش مردان رسد
مرد آن باشد که بیرون از شک است
هر بزی را ریش و مو باشد بسی
(م ۴۵-۳۳۴۲/۵)

پس رجسالت از نقل عالم شادمان
چون که آب خوش ندید آن مرغ کور
وز بقااش شادمان این کودکان
پیش او کسوتر نماید آب شور
(م ۹۴-۲۵۹۳/۴)

چو کودکان، هله، تا چند ما به عالم خاک
ز خاک دست بداریم و بر سما پریم
کنیم دامن خود پر ز خاک و سنگ و سفال
ز کودکی بگریزیم سوی بزم رجال
(د ۷-۱۴۳۰۶)

روزی مخنث بانگ زد گفتا که ای چوپان بد
آن بز عجب ما را گزد، در من نظر کرد از گله
گفتا مخنث را گزد هم بکشدش زیر لگد
اما چه غم زو مرد را، گفتا نکو گفتی هله
کو عقل تا گویا شوی، کو پای تا پویا شوی
وز خشک در دریا شوی، ایمن شوی از زلزله
سلطان سلطانان شوی، در ملک جاویدان شوی
بالا تر از کیوان شوی، بیرون شوی زین مزبله
(د ۲۱-۲۴۲۱۸)

ای گفته که مردم این چه مردی است کابلیس تسو را چنین بگاید
(د ۷۵۲۸)

همان‌گونه که صور مردان انعکاس نسبتاً مستقیم قهر و فعالیت عقل کلی هستند، صور زنان نیز تجلی‌گاه لطف و نشان‌دهنده پذیرایی و زیبایی شفاف نفسی است که در سایه امن خدا آسوده است؛ زیبایی خود خدا در زنان به وضوح رخ می‌نماید. هم مثنوی و هم بخصوص دیوان شمس آکنده از اشعاری هستند که زنان را به عنوان تصویر معشوق الهی ستایش می‌کنند. فعلاً برای روشن کردن این نکته به نقل قطعه زیر بسنده می‌کنیم.

آنکه بنده روی خویش بود مرد	چون بود چون بندگی آغاز کرد
آنکه از کبرش دلت لرزان بود	چون شوی چون پیش تو گریان شود
آنکه از نازش دل و جان خون بود	چون که آید در نیاز او، چون بود
آنکه در جور و جفاش دام ماست	عذر ما چه بود چو او در عذر خاست
زین للناس ^۱ حق آراسته است	ز آنچه حق آراست چون دانند جست
چون پی یسکن إليهاش آفرید	کی تواند آدم از حوا برید
رستم زال ار بود وز حمزه بیش	هست در فرمان اسیر زال خویش
آنکه عالم بنده گفتش بدی	کلمینی یا حمیرا ^۳ می‌زدی
آب غالب شد بر آتش از نهیب	آتشش جوشد چو باشد در حجیب
چون که دیگی حایل آمد هر دو را	نیست کرد آن آب را کردش هوا
ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی	باطناً مغلوب و زن را طالبی
این‌چنین خاصیتی در آدمی است	مهر حیوان را کم است از آن کمی است
گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان

۱. آل‌عمران، ۱۴: دوست داشتن خواستنی‌ها از زنان و فرزندان و بسته‌های فراهم‌شده طلا و نقره و اسبان داغدار و رمه و کشت، برای مردم آرایش یافته، این کالای زندگی دنیاست و بازگشتگاه نیک پیش خداست.

۲. اعراف، ۱۸۹: اوست که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید تا بدو آرام گیرد و چون وی را فراپوشاند، باری سبک گرفت و با آن مدتی سر کرد و چون سنگین شد خدا، پروردگار خویش را، بخواند که اگر فرزند شایسته‌ای به ما دهی سپاسدار خواهیم شد.

۳. عایشه جوان‌ترین زن پیامبر و محبوب او بود.

باز بر زن جاهلان غالب شوند
کم بودشان رقت و لطف و وداد
مهر و رقت و صف انسانی بود
پرتو حق است آن، معشوق نیست

کاندر ایشان تندی حیوانست بند
زان که حیوانی است غالب بر نهاد
خشم و شهوت و صف حیوانی بود
خالق است آن گویا مخلوق نیست

(م ۳۷-۲۴۲۱/۱)

بخش سوم

وصول به حق

الف.

نفی خود

۱. خودی و بیخودی

تا به اینجا اشارات غیرمستقیم متعددی را در مورد هدف اولیه نظم زاهدانه و کارزار معنوی نقل کردیم و آن عبارت بود از میان رفتن یا دگرگونی نفس اماره که مانع درک و تحقق خودی حقیقی انسان است. مولوی نفس اماره را با چند واژه دیگر هم می‌نامد، از جمله: هستی، وجود/خود، خویش/خودی، خویشی/منی، انائیت/و من و منی. بحث او در مورد ضرورت نفی خود در تمام آثار شعری و نثری او پراکنده است. عجب مدار اگر جان حجاب جانان است ریاضتی کن و بگذار نفس غوغا را (د ۲۶۳۹)

وز میان خویش را برون کن تیز تا بگیری تو خویش را به کنار (د ۱۲۲۸۰)

ز خویشتن سفری کن به خویش ای خواجه که از چنین سفری گشت خاک معدن زر (د ۱۲۱۱۷)

خویش را صافی کن از اوصاف خود تسابینی ذات پاک صاف خود (م ۱/۳۴۶۰)

من و ماست کهگل سر خم گرفته تو بردار کهگل که خم شرابی (د ۳۳۲۷۱)

زان که هستی سخت مستی آورد عقل از سر، شرم از دل می‌برد

صدهزاران قرن بینش را همین مستی هستی بزد ره زین کمین

شد عزازیلی از این مستی بلیس که چرا آدم شود بر من رئیس
(م ۲۲-۱۹۲۰/۵)

جمله عالم ز اختیار و هست خود مسی‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
مسی‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
(م ۲۲۷-۲۲۴/۶)

در واقع بیخودی یا بی‌خویشی هدف طریقت است زیرا [هستی] چیزی جز خودی
نیست.

رفتم ز دست خود من، در بیخودی فتادم در بیخودی مطلق با خود چه نیک شادم
(د ۱۷۶۸۹)

آن لحظه با خود آیم کز محو بیخود آیم شش دانگ آنگهم که بیرون ز پنج و چارم
(د ۱۷۷۴۱)

ما از خود خویش توبه کردیم ما هیچ نمی‌رویم از این ده
قال: ان الله یدعوا اخرجوا من ضیقکم ان عقبا ملتقانا مشعر البیت الحرام
ترجمانش این بود کز خود برون آید زود ورنه هر دم بند باشد هر دو گامی دام دام
از خودی بیرون رویم آخر کجا، در بیخودی بی‌خودی معنی است، معنی باخودی‌ها نام نام
(د ۲-۱۶۶۰۰)

چو ما اندر میان آییم او از ما کران گیرد

چو ما از خود کران گیریم او اندر میان باشد
(د ۶۱۰۹)

چشم‌ها و گوش‌ها را بسته‌اند جز مر آن‌ها را که از خود رسته‌اند
(م ۳/۸۳۷)

از صفات با خودی بیرون شوید ای عاشقان خویشتن را محو دیدار جمال حق کنید
(د ۷۸۵۰)

جز خویش نمی‌دیدید در خویش بیپچیدی شیخا چه ترنجیدی، بی‌خویش شو و رستی
(د ۲۷۴۳۵)

ای نظرت معدن هر کیمیا ای خود تو مشعله هر خودی

(د ۳۶۳۲۸)

هر کس که نیک و بد کشد آن را به سوی خود کشد

الا تسو نادر دلکشی، ما را سوی ما می کشی

(د ۳۵۸۲۵)

۲. وجود و عدم

انسان برای دست یافتن به خود حقیقی اش، باید از خود مجازی اش فرا بگذرد. مولانا این سفر را با استفاده از چندین دسته واژه توضیح می دهد که هر کدام شایان توجه است. شاید وسیع ترین و بنیانی ترین این دسته واژه ها، وجود و عدم باشد که قبلاً در زمینه دیگری به آن ها اشاره کردم.

از آنجا که ظواهر [عالم] فریبنده اند، انسان جهان را به عنوان «وجود» و خود را به عنوان وجودی در میان بی نهایت موجودات دیگر در نظر می گیرد. ولی حقیقت این است که تنها خدا وجود دارد. اگر وجود خود را در کنار وجود او بگذاریم، مشاهده خواهیم کرد که وجود ما به کلی از وجود او مشتق شده و ما وجودی از خود نداریم. شعاعی از نور هستی او را دریافت کرده ایم، که به زودی به منبع خود باز خواهد گشت. بنابراین آنچه در ظاهر و از لحاظ بیرونی موجود به نظر می رسد، در واقع وجود ندارد و آنچه به نظر می رسد که موجود نیست، در واقع وجود دارد. نتیجه ظاهراً متناقضی که حاصل می شود این است که اگر انسان در جستجوی وجود است باید آن را در عدم خود بیابد.

نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات

(م ۱/۷۹۵)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید بنمودت غبار

(م ۵/۱۰۲۶-۲۷)

چو اندر نیستی هست است و در هستی نباشد هست

بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش را

(د ۸۰۷)

جمله عالم زین غلط کردند راه
 از کجا جوییم علم، از ترک علم
 از کجا جوییم هست، از ترک هست
 هم تو تانی کرد یا نعم المعین
 دیده‌ای کسو از عدم آمد پدید
 کز عدم ترسند و آن آمد پناه
 از کجا جوییم سلم، از ترک سلم
 از کجا جوییم سیب، از ترک دست
 دیده‌معدوم بین را هست بین
 ذات هستی را همه معدوم دید
 (م ۸۲۶-۸۲۲/۶)

شریعت اسلام می‌گوید که خدا «جهان را از عدم خلق کرد.» صوفیان می‌گویند که این امر نمی‌تواند به این معنا باشد که قبل از خلق جهان، هیچ چیز به هیچ صورتی وجود نداشت. زیرا خدا از ازل تا ابد بر همه چیز داناست و بنابراین همه چیز قبل از خلقت در دانش خدا "وجود" داشت گرچه در این عالم موجود نبود.

عدم در جوش است، به توقع آنکه ایشان را موجود گرداند. عدم‌ها، همچنان که چهار شخص، پیش پادشاهی صف زده‌اند، هر یکی می‌خواهد و منتظر که پادشاه منصب را به وی مخصوص گرداند و هر یکی از دیگری شرمند، زیرا توقع او منافی آن دیگرست. (ف ۲۰۶)

دیدیم که اگر "وجود" را به معنای "جهان" بگیریم "عدم" وضعیت چیزها "نزد خدا" خواهد بود. ولی اگر دریابیم که جهان واقعاً عدم است، آنچه نزد خداست موجود است. از این نقطه نظر، خود خدا نه وجود است و نه عدم، بلکه ورای هر دو است همان‌طور که در ورای سایر دوگانگی‌ها و اضداد قرار دارد. معهذا مولانا هنوز با واژه "هست" از خدا یاد می‌کند ولی در این زمینه من ترجیح می‌دهم از کلمه هستی استفاده کنم که به حالتی ورای دوگانگی هست و نیست اشاره دارد.

هستی خوش و سرمست تو گوش عدم در دست تو

هر دو طفیل هست تو، بر حکم تو بنهاده سر

(د ۱۰۷۵۴)

حضرتش پررحمت است و پرکرم
 عاشق او هم وجود و هم کرم

(م ۱/۲۴۴۵)

ز هست و نیست برون است تختگاه ملک
 هزارساله از آن سوی نفی و اثبات است

(د ۵۰۴۹)

عدم، کارگاه خداست که در آن چیزها را می‌آفریند و به آنان هستی می‌بخشد. اگر طالب هستی هستیم بیهوده است که در میان چیزهایی که هم‌اکنون موجودند، به دنبال آن بگردیم بلکه باید در آنجا، در کنار خدا در پی‌اش باشیم. برای تفهیم این نکته، مولانا نشان می‌دهد که در جستجوی هر چه باشیم، در واقع یک چیز ناموجود را جستجو می‌کنیم، یعنی آن چیز نسبت به خود ما ناموجود است.

گر همی خواهی سلامت از ضرر
تا عدم‌ها را ببینی جمله هست
این بین باری که هر که‌اش عقل هست
در گدایی طالب جودی که نیست
در مزارع طالب دخلی که نیست
در مدارس طالب علمی که نیست
هست‌ها را سوی پس افکنده‌اند
زانکه کان و مخزن صنوع خدا

(م ۶۷-۱۳۶۰/۶)

کارگاه هست کن، جز نیست چیست؟
یا نهاله کارد اندر مفرسی
تخم کارد موضعی که کشته نیست
کساغذ اسپید نابنوشته باش

(م ۶۳-۱۹۶۰/۵)

طالب رّسی و رّبا نیستی
جای خرج است این وجود بیش و کم
پس بسرون کارگه، بی‌قیمتی است

(م ۶۹۱-۶۸۹/۲)

تو برو در کارگه بینش عیان
خارج آن کار نتوانیش دید
آنک بیرون است از وی غافل است
تا ببینی صنع و صانع را به هم

(م ۷۶۳-۷۶۰/۲)

هست مطلق، کارساز نیستی است
بر نوشته هیچ بنویسد کسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست
تو برادر موضعی ناکشته باش

بازگرد از هست سوی نیستی
جای دخل است این عدم از وی مرم
کارگاه صنع حق، چون نیستی است

کار کن در کارگه باشد نهان
کار چون بر کارکن پرده تنید
کارگه چون جای باش عامل است
پس درآ در کارگه، یعنی عدم

- دولت همه سوی نیستی بود می جوید ابلهش ز هستی
(د ۲۹۱۴۶)
- جز دشت عدم، قرارگه نیست چون نیست وجود را وفایی
(د ۲۹۴۴۰)
- از وجودی ترس کاکنون در وی ای آن خیالت لاشی و تسو لاشیی
لاشییی بر لاشیی عاشق شده است هیچ نی مر هیچ نی راه زدست
چون برون شد این خیالات از میان گشت نسامعقول تو بر تو عیان
(م ۴۹-۱۴۴۷/۶)
- علف غم به یقین عالم هستی باشد جای آسایش ما جز که عدم نیست، برو
(د ۳۴۸۳۲)
- گر دو صد هستیت باشد در وجودش نیست شو
زان که شاید نیست گشتن از برای آن وجود
(د ۷۹۱۹)
- مردان طریق، چاره جستند با هستی خود نبود چاره
در آتش عشق صف کشیدند چون آهن و مس و سنگ خاره
مردانه تمام غرق گشتند انسدر دریای بی کناره
(د ۲۴۹۲۹-۳۱)
- چه دانم؟ نیستم؟ هستم؟ ولیک این مایه می دانم
چو هستم نیستم ای جان ولی چون نیستم هستم
(د ۱۵۰۱۷)
- مطربا رو بر عدم زن زن که هستی ره زن است
زان که هستی خائف است و هیچ خائف شاد نیست
می زن ای هستی ره هستان که جان انگاشته است
کندرین هستی نیامد و ز عدم هرگز نژاد
(د ۷۷۰۴-۵)
- این عدم دریا و ما ماهی و هستی همچو دام
ذوق دریا کی شناسد هر که در دام اوفتاد
(د ۷۷۰۷)

قرب نه بالا نه پستی رفتن است
 نیست را چه جای بالا است و زیر
 کارگاه و گنج حق در نیستی است
 غرّه هستی، چه دانی نیست چیست؟

(م ۱۵-۴۵۱۳/۳)

۳. فنا و بقا

مولانا به همان اندازه که از گنج‌های نهفته در عدم سخن می‌گوید، از واژه معروف تصوف کلاسیک یعنی "فنا" که اغلب با واژه همبسته با آن یعنی "بقا" همراه است، نیز استفاده می‌کند. وجود یا نفس یا خودی انسان - هرکدام که بخواهید - باید از بین برود تا او بتواند به خود حقیقی‌اش که وجود و بقای او در حق است دست یابد. تمامی ویژگی‌ها و عادات خاص انسان، هرآنچه با وجود فردی او همراه است، باید کاملاً نفی و محو شود. آنگاه خدا خصوصیات ویژه او و خصال نیکویی را که داشته است به وی بازخواهد داد. ولی در این مرحله، انسان آگاهانه و فعلاً - نه فقط به صورت نظری - و با دریافتی حقیقی و سراسر روحانی خواهد دانست که او هرآنچه هست، مطلقاً از خدا نشأت گرفته است و خودش چیزی نیست بجز شعاعی از صفات خدا که گنج پنهان را متجلی می‌سازد.

هیچ‌کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(م ۲۳۲/۶)

سایه خویشی فنا شو در شعاع آفتاب

(د ۲۰۳۹۵)

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد

(د ۲۷۴۷۰)

ما را چو بجوید بر دوست بجوید

(د ۱۵۷۰۷)

در باغ فنا درآ و بنگر در جان بقای خویش جنات

(د ۴۰۴۷)

در صفات او صفاتم نیست شد

هم صفا و هم صفاتم می‌دهند

(د ۸۴۸۴)

که او فنا نشود از مسی به وصف زری؟
که دانگیش نگرده فنا پی شجری؟
بدل نگرده هیزم به شعله شرری؟
تو آفتاب جهانی که پرده‌شان بدری
اثر نماند ازو، چون تو شاه بر اثری
فنا شوم من و صد من، چو سوی من نگری
(د ۳۲۷۰۱-۶)

چه باشد آن مس مسکین چو کیمیا آید
کی است دانه مسکین چو نوبهار آید
کی است هیزم مسکین که چون فتد در نار
ستاره‌هاست همه عقل‌ها و دانش‌ها
جهان چو برف و یخی آمد و تو فصل تموز
کیم بگو من مسکین که با تو من مانم

گفت قایل در جهان درویش نیست
هست از روی بسقای ذات او
چون زبانه شمع پیش آفتاب
هست باشد ذات او تا تو اگر
نیست باشد روشنی ندهد تو را

ور بود درویش، آن درویش نیست
نیست گشته وصف او در وصف هو
نیست باشد، هست باشد در حساب
برنهی پنبه، بسوزد ز آن شرر
کرده باشد آفتاب او را فنا
(م ۳/۳۶۶۸-۷۲)

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان
تو مرا مر دوست‌تر داری عجب
گفت من در تو چنان فانی شدم
بر من از هستی من جز نام نیست
زان سبب فانی شدم من اینچنین
همچو سنگی کو شود کل لعل ناب
وصف آن سنگی نماند اندر او
بعد از آن گر دوست دارد خویش را
ور که خود را دوست دارد او به جان

در صیوحی، کان فلان ابن فلان
یا که خود را، راست گو ای ذالکرب
که پُرم از تو ز سر تا به قدم
در وجودم جز تو ای خوشکام، نیست
همچو سرکه در تو بحر انگبین
پر شود او از صفات آفتاب
پر شود از وصف خور او پشت و رو
دوستی خور بود آن، ای فتی
دوستی خویش باشد بی‌گمان
(م ۵/۲۰۲۰-۲۸)

بار دیگر از دل و از عقل و جان برخاستیم

یار آمد در میان ما از میان برخاستیم

از فنا رو تافتیم و در بقا در یافتیم
بی‌نشان را یافتیم و از نشان برخاستیم
گرد از دریا برآوردیم و دود از نه فلک
از زمان و از زمین و آسمان برخاستیم
هین که مستان آمدند و راه را خالی کنید
نی غلط گفتم ز راه و راهبان برخاستیم
آتش جان سر برآورد از زمین کالبد
خاست افغان از دل و ما چون فغان برخاستیم
کم سخن گوئیم و گر گوئیم کم کس پی برد
باده افزون کن که ما با کم زنان برخاستیم
هستی است کار زنان و کار مردان نیستی است
شکر کاندن نیستی ما پهلوان برخاستیم
(د - غزل ۱۶۰۱)

۴. اثبات و نفی: کلمه شهادت

مولانا نیز مانند بسیاری صوفیان دیگر، بیان روشن اصل بنیادین فنا و بقا را در کلمه شهادت مشاهده می‌کند: "لااله الاالله." این اقرار به ایمان مرکب از دو بخش است. بخش اول یعنی "لااله" را به عنوان نفی و بخش دوم یعنی "الاالله" را به عنوان اثبات می‌شناسند. کلمه شهادت، ابتدا جهان را نفی می‌کند و سپس وجود خدا را اثبات می‌نماید و دال بر این است که هیچ چیز بجز خدا واقعی نیست. هرآنچه به عنوان امور واقعی می‌بینیم و به تصور درمی‌آوریم، واقعیتی کاذب است، الوهیتی کاذب است؛ و در ورای همه این چیزها و همه این نگرش‌ها و تصورات، واقعیت حقیقی، خدای واحد، قرار دارد. "با خدای یکتا خدای دیگر منخوان، خدایی جز او نیست، همه چیز جز ذات وی فانی است، فرمان از اوست و به سوی او بازگشت می‌باید."^۱

وقتی شهادت را در مورد فرد انسان به کار می‌بریم دلالت بر این دارد که "خودی

نیست مگر ذات خدا؛ از آنجا که انسان چیزها را آنچنان که هستند نمی‌بیند، تصور می‌کند که «خود» او واقعی است و چیزی در ورای آن وجود ندارد. حتی اگر به وجود خدا اقرار آورد، هنوز به گونه‌ای زندگی و عمل می‌کند که گویی او واقعی و خدا تصویری است. بنابراین او به این گذار معنوی که شامل تحقق و فعلیت یافتن فنا و بقا، یا نفی و اثبات است نیاز دارد: «خود» موهوم انسان می‌بایست محو شود تا «خود» حقیقی او بتواند اثبات شده و او بتواند در خدا بقا یابد.

شهادت از یک سو دال بر این است که «هیچ چیزی واقعاً بجز خدا وجود ندارد» هرآنچه به صورت غیر خدا به چشم می‌آید چه در جهان خارج از ما قرار داشته باشد و چه در درون ما به خودی خود عدم است. ولی تمام صور، تجلیات معانی هستند و کف از دریا برمی‌خیزد. پس از سوی دیگر شهادت همچنین به این معناست که «هرآنچه موجود است، خداست.» از آنجا که «واقعیتی بجز واقعیت خدا وجود ندارد»، هرآنچه بتوان واقعیت نامید - یعنی هر یک از اشیاء - در نهایت چیزی جز واقعیت خدا نیست. زیرا دو واقعیت کاملاً مستقل [از یکدیگر] نمی‌توانند موجود باشند، چرا که معنای این امر آن است که دو خدا وجود دارد.

انسان برای آنکه چیزها را آنچنان که هستند ببیند، باید دو نقطه نظری را که در شهادت وجود دارد با یکدیگر ترکیب کند. می‌بایست جهان و خود را به عنوان موجوداتی جدا، نفی کند و آنگاه هر دو را به عنوان تجلیات هستی خدا اثبات نماید. اما ترکیب نظری این دو دیدگاه مستلزم «تقلید» است و از نگرش معنوی مستقیم نسبت به شیوه بود اشیاء نشأت نمی‌گیرد. انسان ضرورتاً از این دانش صرفاً نظری سود نخواهد برد، مگر آنکه با هدف فنای خود و حصول به بقا در خدا، پا در راه طریقت بگذارد.

نفی را اثبات می‌پنداشتیم

دیده‌م معدوم‌بینی داشتیم

دیده‌ای کاندر نعاسی شد پدید

کی تواند جز خیال و نیست دید

(م ۳۳-۱۰۳۳/۵)

این جهان نفی است در اثبات جو

صورتت صفر است در معنیت جو

(م ۲۲۴۱/۱)

شَقَّةُ عَالَمٍ هَرَجَنْدُ كَمَا مِی رَقِصْدُ

چشم تو علم بیند جان تو هوا داند

وَأَنْ كَسَّ كَمَا هَوَا رَا هَمَّ دَانْدُ كَمَا چِه بِيچاره است

جَزْ حَضْرَتِ الْاَلَا اللّٰهَ بَاقِي هَمَّ لَا دَانْدُ

(د ۵۸-۶۴۵۷)

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ جِزْ وَجْهٍ اَوْ چُون نهای در وجه او، هستی مجو

هَر كَمَا اَنْدَر وَجْهٍ مَا بَاشْدُ فَنَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ نَبُوْدُ جِزَا

اَنْكَه دَر اَلَا سْتِ اَوْ اَز لَا گِذْشْتِ هَر كَمَا دَر اَلَا سْتِ اَوْ فَا نِي نَكْشْتِ

(م ۵۴-۳۰۵۲/۱)

لَا اَلَهَ اِلَّا اللّٰهَ وَ الْاَلَا اللّٰهَ گِشْتِ لَا اَلَهَ اِلَّا اللّٰهَ وَ وَحْدَتِ شَكْفَتِ

(م ۲۲۶۶/۶)

در هستی تن لا شدی این نفس سربالا شدی

بَعْدُ اَز تَمَامِي لَاشْدُنْ دَر وَحْدَتِ الْاَلَا سْتِي

(د ۲۵۸۴۵)

اِي جَان بِيَا اَقْرَار كُنْ اِي تَنْ بَرُو اِنْكَار كُنْ اِي لَا مَرَا بَرِ دَار كُنْ، زِيْرَا كَمَا بَالَا مِي كَشِي

(د ۳۵۸۲۴)

شَاد اَز وَي شُو، مَشُو اَز غَيْر وَي اَوْ بَهَار اسْتِ وَ دَگَرها مَاهِ دِي

هَر چِه غَيْر اَوْ سْتِ اسْتِدْرَاجِ تَوْ سْتِ گَر چِه تَخْتِ وَ مَلِكِ تَوْ سْتِ وَ تَاجِ تَوْ سْتِ

(م ۵۰۸-۵۰۷/۳)

مَخْتَلَفِ اَمْدِ هَمَّ كَارِ جِهَانِ لِيكِ هَمَّ جِزْ كَمَا يَكِي كَارِ نِي سْتِ

غَرَقَةُ دَلِ دَانِ وَ طَلِبْكَارِ دَلِ اَنْكَه گَلِه كَرْد كَمَا دَلْدَارِ نِي سْتِ

گَرْدِ جِهَانِ جُسْتَمِ اَغْيَارِ، مَنِ گِشْتِ يَقِيْنِم كَمَا كَسِ اَغْيَارِ نِي سْتِ

مَشْتَرِيَانِ جَمَلِه يَكِي مَشْتَرِي اسْتِ جِزْ كَمَا يَكِي رَسْتَةُ بَازَارِ نِي سْتِ

كَشْفِ شَدِ اَوْ رَا كَمَا يَكِي خَارِ نِي سْتِ كَشْفِ شَدِ اَوْ رَا كَمَا يَكِي خَارِ نِي سْتِ

شَدِ هَمَّ اَبِ وَ زُخْمِ اَثَارِ نِي سْتِ شَدِ هَمَّ اَبِ وَ زُخْمِ اَثَارِ نِي سْتِ

چَنگِ جِهَانِ رَا جِزْ يَكِ تَارِ نِي سْتِ چَنگِ جِهَانِ رَا جِزْ يَكِ تَارِ نِي سْتِ

(د ۳۴۹۶۹-۷۵)

۵. مرگ و باززایی

مولانا به هنگام سخن گفتن از فنا و نفی خود، بیش از هر چیز از تصویر مرگ استفاده می‌کند. او اغلب به گفته پیغمبر اشاره می‌کند که «بمیرید بیش از آنکه بمیرید!» و علاقه‌مند است که به شعر حلاج، این شهید صوفیان، رجعت دهد:

یاران وفادارم، مرا بکشید زیرا در قتل من، حیات من است^۱
 سرّ موتوا قَبْلِ مَوْتِ این بود کز پس مردن، غنیمت‌ها رسد
 غیر مردن هیچ فرهنگی دگر درنگیرد با خدا، ای حيله‌گر

(م ۲۸-۳۵۳۷/۶)

چو دانه‌ای که بمیرد هزار خوشه شود شدم به فضل خدا صد هزار، چون مردم
(د ۱۸۰۲۶)

گر مرگم از اوست مرگ من باد آن مرگ به از دم جوانی
(د ۲۹۲۷۷)

آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده ز دریا کی رهد
 چون که مردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر
(م ۴۳-۲۸۴۲/۱)

نردبان خلق این ما و منی است عاقبت زین نردبان افتادنی است
 هر که بالاتر رود ابله‌تر است کاستخوان او بتر خواهد شکست
 این فروع است و اصولش آن بود که ترفّع شرکت یزدان بود
 چون نمردی و نگشتی زنده زو یاغی باشی به شرکت ملک جو
 چون بدو زنده شوی آن خود وی است وحدت محض است آن شرکت کی است
(م ۶۷-۲۷۶۳/۴)

مرده است از خود، شده زنده به ربّ ز آن بود اسرار حقّش در دو لب
 مردن تن در ریاضت، زندگی است رنج این تن، روح را پایدگی است
(م ۶۴-۳۳۶۳/۳)

۱. مولانا حتی یکی از غزل‌های خود را در ۱۳ بیت (د ۲۸۱۳) با این گفته حلاج آغاز می‌کند. همچنین نک م، ۳۵-۳۹۳۴/۱، م، ۸۷-۴۱۸۶ و ۳/۲۸۳۹، م، ۵/۴۱۳۵، م، ۶/۴۰۶۲، د، ۴۱۱۶. نمونه‌های ارجاع به گفته‌های پیامبر را در م، ۷۵۴ و ۶/۷۲۴ و د، ۹۹۳۱، ۱۱۹۶۶ می‌توان یافت.

همچو گل خنده‌زنان از سر شاخ افتادیم
آدمی از رحم صنع دوباره زاید
تو هنوز ای که جنینی به نبینی ما را
هم بدان شاه که جان بخشد، جان را دادیم
این دوم بود که از مادر دنیا زادیم
آنکه زادست ببیند که کجا افتادیم
(د ۹۷-۳۵۴۹۵)

درد زه گر رنج آبستان بود
حامله گریان ز زه کاین المناص
بر جنین اشکستن زندان بود
وان جنین خندان که پیش آمد خلاص
(م ۶۰-۳/۳۵۵۹)

مرگ می‌دیدم که زادن ز تو
چون بزادم رستم از زندان تنگ
سخت خوفم بود افتادن ز تو
در جهانی خوش‌هوای خوب‌رنگ
(م ۷۹۲-۱/۷۹۱)

در عشق زنده باید کز مرده هیچ ناید
دانی که کیست زنده؟ آن کو ز عشق زاید
(د ۸۸۲۴)

در حقیقت خالق آثار اوست
مغز کو از پوست‌ها آواره نیست
چون دوم‌بار آدمی‌زاده بزاد
لیک جز علت نبیند اهل پوست
از طیب و علت او را چاره نیست
پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
(م ۷۶-۳/۳۵۷۴)

تو مُردی و نظرت در جهان جان‌نگریست
چو باز زنده شدی زین سپس بدانی زیست
هر آن کسی که چو ادریس^۱ مرد و بازآمد
مدرّس ملکوت است و بر غیوب حفیست
بیا بگو به‌کدامین ره از جهان رفتی
وز آن طرف به‌کدامین ره آمدی که خفی است
(د ۳۷-۵۲۳۵)

من مُردم و از تو زنده گشتم
پس عالم را دو بار دیدم
(د ۱۶۲۶۲)

۱. ادریس که نام او دو بار در قرآن آمده است معمولاً باخنوخ یکسان دانسته می‌شود. می‌گویند که او با عزرائیل آشنا بود و از وی خواست تا جانش را بگیرد. عزرائیل چنین نکرد و پس از مدتی جان او را به جسمش بازگرداند.

چه جای ما که ما مُردیم زیر پای عشق او

غلط گفتم، کجا میرد کسی کوشد بدو زنده

(د ۲۴۳۲۵)

چون تلفِ عشق مَوَبَد شدی گر تو یکی روح بدی صد شدی

(د ۳۶۳۳۲)

بارها مردم من و از دم تو زنده شدم

گر بمیرم ز تو صد بار، بدان سان میرم

من پراکنده بدم، خاک بدم، جمع شدم

پیش جمع تو نشاید که پریشان میرم

همچو فرزند که اندر بر مادر میرد

در بر رحمت و بخشایش رحمان میرم

چه حدیث است؟ کجا مرگ بود عاشق را

این محال است که در چشمه حیوان میرم

(د ۶۹-۱۷۱۶۶)

لیک آب آب حیوانی تویی

ز آب حیوان هست هر جان را نویی

تا بدیدم دست برد آن کرم

هر دمی مرگی و حشری دادی ام

(م ۲۳-۴۲۲۲/۵)

چون بوی تو بیامد دیدم که زنده بودم

صد بار مردم ای جان وین را بیازمودم

بار دگر بزادم چون بانگ تو شنودم

صد بار جان بدادم وز پای درفتام

(د ۹۸-۱۷۶۹۷)

تا شود روح خفی زنده و بهش

گاو نفس خویش را زوتر بکش

(م ۱۴۴۸/۲)

این بدن، مر روح را، چون آلت است

این همه مردن نه مرگ صورت است

لیک نفس زنده آن جانب گریخت

ای بسا خامی که ظاهر خونس ریخت

نفس زنده است ارچه مرکب خون فشاند

آلتش بشکست رهزن زنده ماند

جز که خام و زشت و آشفته نشد

اسب کشت و راه او رفته نشد

گر به هر خون‌ریزی‌یی گشتی شهید
 ای بسا نفس شهید معتمد
 روح رهزن مرد و تن که تیغ اوست
 تیغ آن تیغ است، مرد آن مرد نیست
 نفس چون مبدل شود، این تیغ تن
 کافری کشته بدی هم بوسعید^۱
 مرده در دنیا چو زنده می‌رود
 هست باقی، در کف آن غزوجوست
 لیک این صورت، تو را حیران کنی است
 باشد اندر دست صنع ذوالمنن
 (م ۲۹-۳۸۲۱/۵)

چون جان تو می‌ستانی چون شکرست مردن
 با تو ز جان شیرین، شیرین‌تر است مردن
 بگذار جسم و جان شو، رقصان بدان جهان شو
 مگریز اگرچه حالی شور و شرست مردن
 از جان چرا گریزیم؟ جان است جان سپردن
 وز کان چرا گریزیم، کان زرست مردن
 چون زین قفس برستی در گلشن است مسکن
 چون این صدف شکستی چون گوهر است مردن
 چون حق تو را بخواند سوی خودت کشاند
 چون جنت است رفتن چون کوثر است مردن
 (د ۷۹-۷۷، ۷۵، ۲۱۴۷۲)

چيست با عشق آشنا بودن
 خون شدن، خون خود فرو خوردن
 او فدایی است هیچ فرقی نیست
 رو مسلمان، سر سلامت باش
 کین شهیدان ز مرگ نشکینند
 از بلا و قضا گریزی تو
 ششه می‌گیر روز عاشورا
 بجز از کام دل جدا بودن
 با سگان بر در وفا بودن
 پیش او مرگ و نقل یا بودن
 جهد می‌کن به پارسا بودن
 عاشقانند بر فنا بودن
 ترس ایشان ز بسی‌بلا بودن
 تو نتانی به کربلا بودن^۲
 (د - غزل ۲۱۰۲)

۱. ابوسعید ابوالخیر، یکی از اولین مشایخ صوفیه است.

۲. مطابق با سنت پیامبر، روزه داشتن در روز عاشورا (دهم ماه محرم) مستحب است.

۶. فقر، صوفیگری و درویشی

در متون صوفیانه فارسی و عربی، کلمه "فقر یا درویشی" معادل صوفیگری و "فقیر یا درویش" همان صوفی است. به عبارت دیگر، درویش یا فقیر کسی است که تحت هدایت یک شیخ پا در راه طریقت گذارده است. در آثار مولانا، این دو کلمه معمولاً معادل "اولیاء" به کار رفته است، گرچه گاهی بخصوص در داستانهای مثنوی، او کلمه درویش را با گوشه چشمی به آنان که به غلط ادعای صوفی بودن دارند، مورد استفاده قرار می دهد. مولانا کلمه صوفی را هم به همین معنا مورد استفاده قرار می دهد، در حالی که واژه قلندر معمولاً به صوفی ای اشاره دارد که به بالاترین مراحل فنا دست یافته است. قلندر هم مانند سمندر افسانه ای پا درون آتش می نهد و بدون آنکه رنجی ببرد یا آسیبی ببیند از آن بیرون می آید: با فنا در شعله های آتش، بقا یافته است.

نوع استفاده مولانا از واژه فقر نشان می دهد که او آن را معادل "فنا" و "نیستی" می داند. درویش کسی است که "فقیر" است زیرا چیزی از آن خود ندارد. به کلی از خودی خالی است. فقیر حقیقی در حقیقت غنی ترین افراد است زیرا با خالی شدن از خود در ذات خدا بقا پیدا می کند. این است معنی گفته پیغمبر که «الفقر فخری».

به همین ترتیب، مولانا اشتقاق کلمه صوفی از صوف (پشم) را می پذیرد. از نظر لغوی، صوفی کسی است که جامه پشمین می پوشد که این اشاره به ریاضت کشی های بعضی از اولیا دارد. اما مولوی نمادگرایی اشتقاق کلمه صوفی از "صفا" را نیز بازمی شناسد، زیرا صوفی کسی است که خود را از خودی اش پالوده است:

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ

(م ۲۸۳۴/۱)

«هرکس آرزوی هم نشینی با خدا را دارد، با اهل تصوف بنشیند.» این

علم ها نسبت به احوال فقرا، بازی و عمر ضایع کردن است که إِنَّمَا الدُّنْيَا،

لعب.^۱ (ف ۱۴۵)

۱. محمد، ۳۶: زندگی این دنیا فقط بازیچه و سرگرمی است و اگر مؤمن باشید و پرهیزگاری کنید پاداشتان را می دهد و اموالتان را نمی خواهد.

این راه فقر راهی است که درو به جمله آرزوها بررسی. هر چیزی که تمنای تو بوده باشد، البته در این راه به تو رسد. از شکستن لشگرها و ظفر یافتن بر اعداء و گرفتن ملک‌ها و تسخیر خلق و تفوق بر اقران خویشان و فصاحت و بلاغت هر چه بدین ماند. چون راه فقر را گزیدی این‌ها همه به تو رسد، هیچ‌کس در این راه نرفت که شکایت کرد برخلاف راه‌های دیگر. هر که در آن رفت و کوشید، از صدهزار یکی را مقصود حاصل شد و آن نیز نه چندان که دل او خنک گردد...

اکنون چون در عالم فقر آمدی و ورزیدی، حق تعالی تو را ملک‌ها و عالم‌ها بخشد که در وهم ناورده باشی. و از آنچه اول تمنا می‌کردی و می‌خواستی خجل‌گردی که آوه، من به وجود چنین چیزی، چنان چیز حقیر چون می‌طلبیدم. (ف ۱۴۶-۱۴۵)

هر بشری که صاف شد در دو جهان ورا دلی

دید غرض که فقر بد بانگ الست را بلی

عالم خاک همچو تل فقر چو گنج زیر او

شادی کودکان بود بازی ولاغ و برتلی

(د ۴۶-۲۶۳۴۵)

آن فقیری بهر پیچاپیچ نیست بل پی آن که بجز حق هیچ نیست

(م ۲/۳۴۹۷)

فقر ببر ره سبق رفته طبق بر طبق

باز کند قفل را فقر مبارک کلید

کشته شهوت پلید، کشته عقل است پاک

فقر زده خیمه زان‌سوی پاک و پلید

جمله دل عاشقان حلقه زده گرد فقر

فقر چو شیخ‌الشیوخ، جمله دل‌ها مرید

(د ۲۸-۹۳۲۶)

چون فناش از فقر پیرایه شود او محمودار بی‌سایه شود

فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی‌سایه شد

(م ۵/۶۷۲-۷۳)

- شمع چون در نار شد کلی فنا نه اثر بینی ز شمع و نه ضیاء
(م ۵/۶۷)
- گرد فنا گردد جان فقیر بر مثل آهن و آهن ربا
زان که وجود است فنا پیش او شسته نظر از هول و از خطا
(د ۴۹-۲۹۴۸)
- پس خودی را سر ببر ای ذوالفقار بی خودی شو، فانی‌یی درویش‌وار
چون شدی بی خود هرآنچه تو کنی مارمیت اذرمیت^۱، ایمنی
(م ۶/۱۵۲۲-۲۳)
- نیستی چون هست بالاین طبق بر همه بردند درویشان سبق
(م ۶/۱۴۷۱)
- هر جان که می‌گریزد از فقر و نیستی نحسی بود گریزان از دولت و سعود
بی‌محو کس ز لوح عدم مستفید نیست صلحی فکن میان من و محوای ودود
(د ۱۹-۹۰۱۸)
- عمری بی‌آزمودی هستی خویش را یک بار نیستی را هم باید آزمود
طاق و طرب فقر و فنا هم گزاف نیست هر جا که دود آمد بی‌آتشی نبود
(د ۲۶-۹۰۲۵)
- طیب فقر بجست و گرفت گوش دلم که مژده ده که ز رنج وجود وارستی
(د ۳۲۸۵۲)
- سیمرغ^۲ و کیمیا و مقام قلندری وصف قلندر است و قلندر از او بری

۱. انفال، ۱۷: شما نبودید که آن‌ها را بکشید بلکه [اراده] خدا ایشان را کشت و چون هدف‌گیری کردی تو نبودی که هدف‌گیری کردی بلکه خدا هدف‌گیری کرد تا مؤمنان را از جانب خویش نعمت دهد، نعمتی نیک، که خدا شنوا و داناست.

۲. سیمرغ یا عنقا در کوه قاف مسکن دارد. اگر سایه او به سر شخصی بیفتد، او شاه خواهد شد. در تصوف سیمرغ اغلب نماد روح اولیاء یا خود آن‌هاست و کوه قاف مقام آنان است در حضور حق. ندا رسید به جان‌ها که چند می‌پایید؟ به سوی خانه اصلی خویش بازآید
چو قاف تربت ما زاد و بود اصل شماست به کوه قاف بپزید خوش، چو عنقا بید
(۹۹۶۴-۶۵)

در متن حاضر به نظر می‌رسد که سیمرغ نماد روح قدسیست است و "کیمیاگری" شاخص قدرت شیخ در تبدیل روح مرید از مس به زر.

گویی قلندرم من و این دلپذیر نیست زیرا که آفریده نباشد قلندری
(د ۴۹-۳۱۹۴۸)

نیست قلندر از بشر، نک به تو گفت مختصر

جمله نظر بود نظر، در خمشی کلام دل

(د ۱۴۱۳۳)

همه اندر غم اسباب و، ایشان قلندروار بی اسباب رفتند

(د ۶۹۹۰)

بقا اندر بقا باشد طریق کمزنان ای دل یقین اندر یقین آمد قلندر بی گمان ای دل

(د ۱۴۱۴۸)

در فنای محض افشانند مردان آستی

دامن خود برفشانند از دروغ و راستی

مرد مطلق دست خود را کی بیالاید به جان

آخر ای جان قلندر از چه پهلو خاستی

سالکی جان مجرد بر قلندر عرضه داد

گسفت در گوش قلندر، آن طرف می‌واستی

کاین طرف هرچند سوزی در شرار عشق خویش

لیک هم مطلق نه‌ای زیرا که در غوغاستی

(د ۸۷-۲۹۴۸۴)

سری است سمندر را ز آتش بنمی سوزد

جانی است قلندر را نادرتر از آن، برگو

(د ۲۳۰۰۴)

وی ساده‌ای که رنگ قلندر گرفته‌ای

ای عارفی که از سر معروف واقفی

در آتشی و خوی سمندر گرفته‌ای

در بحر قلزمی و تو را بحر تا به کعب

(د ۶۸-۳۱۶۶۷)

صد جهت زان مردگان فانی‌ترند

آن گروهی کز فقیری برسرنند

صوفیان از صد جهت فانی شدند

مرده از یک روست فانی در گزند

هر یکی را خونبهایی بی‌شمار

مرگ یک قتل است و این، سیصد هزار

(م ۳۹-۱۵۳۷/۶)

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست^۱

تا که کشتی ز کف ظالم و جبار برست

خضر وقت تو عشق است که صوفی ز شکست

صافی است و مثل درد به پستی بنشست

(د ۱۶-۴۳۱۵)

هست صوفی آنکه شد صفوت طلب نه از لباس صوف و خیاطی و دب

صوفی گشته به پیش این لئام الخیاطه و اللواطه و السلام

(م ۳۶۴-۵/۳۶۳)

در خانقه عالم در مدرسه دنیا من صوفی دل صافم نه صوفی پشمینه

(د ۳۴۹۶۵)

فقر کز وی تو ننگ می داری آن جهان افتخار خواهد بود

(د ۱۰۳۱۹)

از دهش و عطای تو، فقر فقیر فخر شد

تا که نماند مرگ را بر فقرا دهانه ای

(د ۲۶۳۰۱)

صبر از آن صبر کرد، شکر شکر تو دید فقر از آن فخر شد کز تو شود او غنی

(د ۳۱۹۸۹)

ملوکانند درویشان، ز مستی جمله بی خویشان

اگرچه خاکیند ایشان و لیکن شاه و سلطانند

(د ۶۰۷۸)

چه درویشان، که هریک گنج مُلکند که شاهان راست زیشان شرمساری

به تو درویش و با غیر تو، سلطان ز تو دارند تاج شهریاری

که مه درویش باشد پیش خورشید کند بر اختران، مه شهسواری

(د ۶۱-۲۸۵۵۹)

بر دل و جان قلندر ریش و مرهم هر دو تو

فقر را ای نور مطلق، مرهم و ریش آمدی

(د ۲۹۷۰۶)

مرحبا ای جان باقی، پادشاه کامیار
روح‌بخش هر قران و آفتاب هر دیار
این جهان و آن جهان هر دو غلام امر تو
گر نخواهی برهم‌اش زن و همی خواهی بدار
تابشی از آفتاب فقر بر هستی بتاب
فارغ آور جملگان را از بهشت و خوف نار
وارهان مر فاخران فقر را از ننگ جان
در ره نقاش بشکن جمله این نقش و نگار
قهرمانی را که خون صد هزاران ریخته است
ز آتش اقبال سرمد دود از جانش برآر
آن کسی دریابد این اسرار لطف را که او
بی‌وجود خود برآید محو فقر از عین کار
(د ۲۹-۱۱۲۳۴)

۷. أَنْ الْحَقُّ

تنها پس از آنکه نفس انسان حقیقتاً محو و فنا شد او می‌تواند به درستی از «من» سخن بگوید. ولی حتی در این زمان هم او واقعاً از خود سخن نمی‌گوید، زیرا صفات حق جایگزین صفات او شده است. در این مرحله از بقا در خدا، انسان حقیقتاً "حامل پیمان الست" است و به صورت خلیفه خدا بر روی زمین و تجلی کامل و آگاهانه هستی او درمی‌آید. ولی اگر کسی قبل از رسیدن به این مقام، "من" بگوید بر خود خویش تأکید می‌ورزد. و حتی اگر از جمله مؤمنین باشد، در واقع این مطلب را اظهار می‌کند که «من وجود دارم و خدا وجود دارد.» ولی این گفتار با شهادتین متناقض است که می‌گوید «هیچ واقعیتهایی جز واقعیت [خدا] وجود ندارد.» از آنجا که "منیت" یک واقعیت است، پس منیت انسان غیر واقعی است. در حقیقت، «منی نیست جز من.» ولی این من دیگر من انسان نیست بلکه من خداست. تا وقتی که نفس و خودی انسان باقی است، مشرک و بت پرست است زیرا - در تئوری، اگر نه در عمل - بر این نکته پا می‌فشارد که دو وجود واقعی، دو من، وجود دارند.

پیش او دو انا نمی‌گنجد. تو انا می‌گویی و او انا، یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند. اما آنکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن، که و هو الحی الّذی لایموت^۱ او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی، برای تو بمردی تا دویی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد. (ف ۲۴-۲۵)

مای ما کی بود؟ چو گویی انا مس ما کی بود پیش کیمیا
پیش خورشیدی چه دارد مشت برف جز فنا گشتن ز اشراق و ضیا
(د ۵۰-۳۵۳۴۹)

چنان که منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید گفت انا الحق یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی. پس دویی لازم آید. و این نیز که می‌گویی هو الحق هم دویی است زیرا که تا انا نباشد هو ممکن نشود. پس حق گفت انا الحق، چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود. آن سخن حق بود. (ف ۱۹۳)

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی
هرچ گوید آن پری گفته بود زین سری ز آن ز آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود کردگار آن پری خود چون بود
اوی او رفته پری خود او شده ترک بی‌الهام تازی گو شده
چون به خود آید نداند یک لغت چون پری را هست این ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی از پری کی باشدش آخر کمی
(م ۱۷-۲۱۱۲/۴)

چون ان الحق گفت شیخ و پیش برد پس گلوی جمله کوران را فشرد
چون انای بنده لا شد از وجود پس چه ماند، تو بیندیش ای جحد
گر تو را چشمی است بگشا، درنگر بعد لا آخر چه می‌ماند دگر
(م ۹۷-۲۰۹۵/۶)

۱. فرقان، ۵۸: توکل بر آن زنده کن که نمیرد و به ستایش او تسبیح گوی و آگاه بودن او از گناهان بندگانش بس است.

پیس‌ها یک رنگ گردد اندرو
 از طرب گوید منم خم، لاتلم
 رنگ آتش دارد الا آهن است
 ز آتشی می‌لافتد و خامش‌وش است
 پس انا النار است لافش بی‌زبان
 گوید او من آتشم، من آتشم
 آزمون کن دست را در من بزن
 (م ۵۳-۱۳۴۷/۲)

هست مسجود ملایک ز اجتبا

(م ۱۳۵۵/۲)

ریش تشبیه مشبه را مخند

(م ۱۳۵۷/۲)

صبغه الله^۱ هست خم رنگ هو
 چون در آن خم افتد و گویش قم
 آن منم خم، خود انا الحق گفتن است
 رنگ آهن محو رنگ آتش است
 چون به سرخی گشت همچو زر کان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
 آتشم من گر تو را شک است و ظن

آدمی چون نور گیرد از خدا

آتش چه آهن چه، لب ببند

اگر شاه و بی‌توام چه دروغ است ما و من

وگرم خاک و با توام، چه لطیف است آن منی

(د ۳۳۵۹۴)

گفت منصورى انا الحق و برست
 وین انا را رحمت‌الله ای محب
 (م ۳۶-۲۰۳۵/۵)

گفت فرعونى انا الحق، گشت پست^۲
 آن انا را لعنة الله در عقب

آن انا در وقت گفتن رحمت است
 آن انا فرعون لعنت شد بین
 سر بریدن واجب است اعلام را
 در جهاد و ترک گفتن نفس را

آن انا بی‌وقت گفتن لعنت است
 آن انا منصور رحمت شد یقین
 لاجرم هر مرغ بی‌هنگام را
 سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را

.....
 دامن آن نفس کش را سخت گیر

(م ۲۹ و ۲۶-۲۵۲۳/۲)

.....
 هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر

۱. بقره، ۱۳۸: [گویید] رنگ خدا داریم و کیست که رنگ او از خدا بهتر است؟ و ما پرستندگان اویسیم.
 ۲. نازعات، ۲۴. و گفت من پروردگار والای شمایم.

هین بدار از مصر ای فرعون دست	در میان مصر جان صد مصر هست
.....
می‌نماید نور نار و نار نور	ورنه دنیا کی بدی دارالغرور
هین مکن تعجیل اول نیست شو	چون غروب آری، برآ از شرق ضو
از انایی ازل دل دنگ شد	این انایی سرد گشت و ننگ شد
زان انای بی‌انا خوش گشت جان	شد جهان او از انایی جهان
از انا چون رست اکنون شد انا	آفرین‌ها بر انای بی‌عنا
.....
کی شود کشف از تفکر این انا	آن انا مکشوف شد بعد از فنا

(م ۴۶ و ۴۰-۳۶ و ۴۱۲۷/۵)

در دو چشم من نشین ای آنکه از من من تری

تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری

(د ۲۹۷۱۵)

ب. عشق

به آسانی می‌توان نشان داد که مضمون مرکزی همه آثار مولانا عشق است. اگر بررسی خود را از دیوان شمس شروع می‌کردیم، به زودی متوجه می‌شدیم که اغلب اشعار آن صرفاً با این مضمون سر و کار دارند. و به محض آنکه دریابیم که منظور مولانا از عشق چیست، می‌توان دید که حتی مثنوی و فیه مافیه هم که چندان از عشق سخن نمی‌گویند، وسیعاً با شعب و شاخه‌های عشق سر و کار دارند.

در نظر مولانا، عشق کاملاً بر درون و بر روانشناسی صوفی غالب است و آن را تعیین می‌کند. ولی از آنجا که عشق با ابعاد تجربی تصوف مرتبط است و به بُعد نظری آن مربوط نیست، می‌بایست آن را تجربه کرد تا بتوان ادراکش کرد. توضیح آن به همان اندازه مشکل است که نوشتن در مورد ماهیت حقیقی وابستگی به جانان این جهانی و به روی کاغذ آوردن آن. و کار در این مورد مشکل‌تر هم هست زیرا جانان صوفیان نه تنها از این جهان درمی‌گذرد بلکه از آن جهان و هر چه بتوان درک یا تصور کرد نیز متعالی‌تر است. مولانا اغلب به امکان‌ناپذیری توصیف عشق اشاره می‌کند گرچه در بعضی اشعارش نقطه نظری تکمیلی دارد: می‌توان تا ابد از عشق سخن گفت و به پایان کار نرسید. به هر حال، نتیجه یکی است: عشق را نمی‌توان با کلمات توصیف کرد. عشق اساساً تجربه‌ای است که در ورای محدوده‌های تنگ اندیشه بیان شده قرار دارد، ولی تجربه‌ای است که از کل جهان و آنچه در اوست، واقعی‌تر است.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(م ۱/۱۱۲)

درنگنجد عشق در گفت و شنید عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد هفت دریا پیش آن بحر است خرد
(م ۳۲-۲۷۳۱/۵)

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست
هرچه گفتگوی خلق آن ره، آن ره عشاق نیست
(د ۴۱۸۲)

بس کن آخر چه به این گفت زبان چسپیدی
عشق را چند بیانهاست که فوق سخن است
(د ۴۳۵۵)

خمش، خمش که اشارات عشق معکوس است
نسهان شوند معانی ز گفتن بسیار
(د ۱۲۰۷۳)

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که می‌پرس از این معانی
آنگه که چو من شوی ببینی آنگه که بخواندت بخوانی
(د ۵۱-۲۹۰۵۰)

ای آنکه شنیدی سخن عشق، ببین عشق
کو حالت بشنیده و کو حالت دیده
(د ۲۴۶۸۱)

به این ترتیب برای درک عشق باید آن را تجربه کرد. و اگر این نکته را به خاطر داشته باشیم که منظور از وجود عشق، آن است که تحقق پیدا کند نه این که موضوع بحث واقع شود، می‌توان مطالب فراوانی از زبان مولانا در مورد این واقعیت ناگفتنی استماع کرد. اگر مولانا به بحث درباره عشق می‌پردازد تنها برای این است که اشتیاق به عشق را در دل شنونده برانگیزد.

۱. خدا همچون عشق و ورای عشق

خدا منبع عشق است همچنان که منبع چیزهای دیگر نیز هست. ولی تا چه اندازه

به درستی می‌توان گفت که "خدا عشق است." این واقعیت را که عشق یکی از صفات خداست، بسیاری از آیات قرآن که می‌گویند خدا چیزی را "دوست" می‌دارد، به طور ضمنی تأیید کرده‌اند. صوفیان معمولاً آیه‌ای را که در زیر می‌آوریم نقل می‌کنند، زیرا رابطهٔ سلسله مراتبی بین عشق خدا به انسان و عشق انسان به خدا را به روشنی نشان می‌دهد که در آن، عشق انسان به خدا از عشق خدا به انسان نشأت می‌گیرد: «شما که ایمان دارید! هر که از شما از دین خویش بازگردد، به زودی خدا گروهی را بیارد که دوستشان دارد و دوستش دارند، با مؤمنان افتاده و با کافران سرکشند، در راه خدا کارزار کنند و از ملامت ملامتگری نهراسند. این کرم خداست که به هر که خواهد دهد و خدا وسعت‌بخش و دانا است.»^۱

در مورد این پرسش که آیا می‌توان گفت "خدا عشق است" یا نه، پاسخ همان است که در مورد سایر صفات خدا هم می‌توان گفت: آری و نه. خدا بدون تردید عشق است ولی این صفت، همهٔ واقعیت او را بیان نمی‌کند. او رحمت، دانش، زندگی، قدرت و اراده هم هست. او صاحب تمام این کیفیات است؛ هستی او با هستی این صفات همذات است. ولی نمی‌توان گفت خدا رحمت است و دیگر هیچ یا دانش است و دیگر هیچ. او به عنوان "هم‌بودی متضادها" مطلقاً دارای این صفات است و معهدا ذات او و رای همهٔ این‌هاست. از یک نقطه‌نظر، عشق است و از نقطه‌نظر دیگر، و رای عشق است. هر دو نقطه‌نظر در اشعار و سایر آثار مولانا به چشم می‌خورد.

عشق، محبت بی‌حساب است جهت آنکه گفته‌اند که صفت حق است به حقیقت، و نسبت او به بنده مجازست. يُجِبُّهُمُ تمام است یحبونه کدام است. (م. مقدمهٔ آغاز دفتر دوم)

ترس مویی نیست اندر پیش عشق	جمله قربانند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف
چون یحبون بخواندی در نُسی	با يُجِبُّهُمُ قرین در مطلبی
پس محبت وصف حق دان عشق نیز	خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

وصف حق کو وصف مثنی خاک کو وصف حادث کو و وصف پاک کو
 شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
 زان که تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است

(م ۹۰-۲۱۸۴/۵)

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد

این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

(د ۴۱۸۳)

شوم از عشق دایم، حی و قیوم چو من از خواب و از خوردن برآیم

(د ۱۶۰۳۶)

دیگرانت عشق می خوانند و من سلطان عشق

ای تو بالاتر ز وهم این و آن، بی من مرو

(د ۲۳۳۰۳)

دوسه قدم به سوی باغ عشق کس ننهاد

که صد سلامش از آن باغبان نمی آید

ورای عشق هزاران هزار ایوان هست

ز عزت و عظمت، در گمان نمی آید

(د ۱۰-۱۰۹)

کاروان غیب می آید به عین	لیک از این زشتان نماند
نغزرویان سوی زشتان کی روند	بسیل اندر گسلبنان آید
پهلوی نرگس بروید یاسمین	گل به غنچه خوش دهان آید
این همه رمز است و مقصود این بود	کان جهان، اندر جهان آید
همچو روغن در میان جان شیر	لامکان اندر مکان آید
همچو عقل اندر میان خون و پوست	بی نشان اندر نشان آید
وز ورای عقل و عشق خو برو	می به کف دامن کشان آید
وز ورای عشق آنکه اش شرح نیست	جز همین گفتن که آن آید

(د ۳۰۷۸۹-۹۶)

۲. جهان همچون مخلوق عشق

عشق، شوق و نیاز است. گرچه خدا در ذات خود ورای همه نیازهاست اما با وجود این در سطح صفاتش گفت: «اشتیاق داشتم (یا دوست داشتم) که شناخته شوم، پس جهان را آفریدم.»^۱ و عشق او به پیامبر بود که وادارش کرد بگوید «افلاک را جز برای تو نیافریدم.» پس، عشق خدا به متجلی کردن گنج پنهان از طریق پیامبران و اولیاء، او را برانگیخت تا کائنات را خلق کند. چنین است که عشق در رگ‌های جهان سراسر جاری است. جنبش و تکاپوها همگی ناشی از این عشق آغازین‌اند؛ صور جهان چیزی جز بازتاب‌های واقعیت یکتای این عشق نیستند.

جنبش خلقان ز عشق، جنبش عشق از ازل

رقص هوا از فلک رقص درخت از هواست

(د ۵۰۰۱)

ایزد گفت عشق را گر نبدی جمال تو آینه وجود را کی کنمی رعایتی

(د ۲۶۱۰۸)

چون آینه است عالم، نقش کمال عشق است

ای مردمان که دیده است جزوی ز کل زیاده

(د ۲۵۲۴۸)

عشق چو مغز است و جهان همچو پوست

عشق چو حلوا و جهان چون تیان

(د ۲۲۲۲۵)

هزار صورت زاید چو آدم و حوا جهان پُر است ز نقش وی، او مصور نیست

(د ۵۰۵۷)

ای عشق هزارنام خوش‌جام فرهنگ‌ده هزار فرهنگ

بی‌صورت با هزار صورت صورت ده ترک و رومی و زنگ

(د ۱۴۰۲۲-۲۳)

۱. در مورد بحث متافیزیک عشق حق به عالم، نک. CHITTIK and wilson, fakhruddin, IRAQUI, بخصوص صص ۲۸-۱۷.

عشق بشکافد فلک را صد شکاف
 با محمد بود عشق پاک جفت
 منتهی در عشق چون او بود فرد
 گر نبودی بهر عشق پاک را
 من بدان افراشتم چرخ سنی
 عشق لرزاند زمین را از گزاف
 بهر عشق او را خدا لولاک گفت
 پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد
 کسی وجودی دادمی افلاک را
 تسا علو عشق را فهمی کنی
 (م ۴۰-۲۷۳۶/۵)

فلک از بهر عاشقان گردد
 نی برای خباز و آهنگر
 آسمان گرد عشق می‌گردد
 بین که لولاک ما خلقت چه گفت
 مدتی گرد عاشقی گردیم
 بهر عشق است گنبد دوار
 نی برای دروگر و عطار
 خسیز تسا ما کنیم نیز دوار
 کان عشق است احمد مختار
 چند گردیم گرد این مردار
 (د ۹۷-۱۲۲۹۳)

۳. جهان همچون محفوظ عشق

همه چیز در عشق خدا که نیروی برانگیزنده خلقت است شرکت می‌جویند؛ پس همه چیز عاشق است. به عبارت دیگر در هر وجودی، نیاز و شوق به سایر موجودات تعبیه شده و همواره در جهد است تا با موجودات دیگر وحدت پیدا کند.

حکمت حق در قضا و در قدر
 جمله اجزای جهان زان حکم پیش
 هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه
 آسمان گوید زمین را مرحبا
 کرد ما را عاشقان همدگر
 جفت جفت و عاشقان جفت خویش
 راست همچون کهربا و برگ کاه
 با توام چون آهن و آهن‌ربا
 (م ۴۴۰۲-۴۳۹۹/۳)

بهر آن میل است در ماده به‌نر
 میل اندر مرد و زن حق زان نهاد
 میل هر جزوی به جزوی هم نهد
 تا بود تکمیل کار همدگر
 تا بقا یابد جهان زین اتحاد
 ز اتساح هر دو تولیدی زهد
 (م ۱۵-۴۴۱۳/۳)

صدهزاران مور و مار و صدهزاران رزق‌خوار

هر یکی جوید نصیبه، هر یکی دارد فغان
 (د ۲۲۴۶۷)

ای جنبش هر شاخی از لون دیگر میوه
در پرده دوصد خاتون رخسار دریدستند
در کامه هر ماهی شستی است ز صیادی
جبریل همی رقص در عشق جمال حق
هر کس ز دگر جامی مستک شده کالیوه
بر روی زنان، هریک از جفت دگر بیوه
آن ناله کنان آوه وین ناله کنان ای وه
عفریت همی رقص در عشق یکی دیوه
(د ۴۶-۲۴۶۴۳)

هر کسی را بهر کاری ساختند
دست و پا بی میل جنبان کی شود
میل آن را در دلش انداختند
خار و خس بی آب و بادی کی رود
(م ۱۹-۱۶۱۸/۳)

شاه بگفته نکته‌ای خفیه به گوش هر کسی
گفته به جان هر یکی غیر پیام دیگری
جنگ میان بندگان، کینه میان زندگان
او فکند به هر زمان، اینت ظریف یاوری
گفت حدیث چرب و خوش با گل و داد خنده‌اش
گفت به ابر نکته‌ای، کرد دو چشم او تری
گوید گل که بزم به، گوید ابر گریه به
هیچ یکی ز یکدیگر پسند نکرده باوری
گفته به شاخ، رقص کن گفته به برگ کف بزن
گفته به چرخ، چرخ زن گرد منازل ثری
(د ۵۱-۲۶۰۴۷)

آن عالم به مانند دریایی است و این عالم مثال کف، و خدای عزّ و جل
خواست که کف را معمور دارد، قومی را پشت به دریا کرد برای عمارت
کفک... پس خیمه‌ای است که زده‌اند برای شاه و قومی را در عمارت این
خیمه مشغول گردانیده. و یکی می‌گوید که اگر من طناب نساختمی خیمه
چون راست آمدی؟... هر یکی را در آن کار، خدای عزّ و جل خرسندی و
خوشی می‌بخشد که اگر او را صد هزار سال عمر باشد، همان کار می‌کند و
هر روز عشق او در آن کار بیشتر می‌شود. (ف ۹۲-۹۳)

درختان می‌گفتند که: در یغ که ما، در زیر زمین چنین هنرها داریم و

چنین موزونی‌ها و خوبی‌ها داریم و از جناب حق، چنین عنایت‌ها داریم و بیخ‌های دیگر از این خبر ندارند. دریغا روزبازاری بودی تا ما جمال خود بنمودیمی، تا نغزی ما بدیدندی و زشتی دیگران بدیدندی.

ایشان را از عالم غیب، جواب می‌آمد که: ای محبوسان آب و گل، بر کار باشید و هنر حاصل کنید و دل شکسته باشید و مترسید که هنرهای شما پنهان نماند که این گوهرها و میوه‌ها در خزینه وجود شما نهادیم و شما را از خود خبر نبود. این در غیب علم ما بود و این هنرها و خوبی‌ها که شما امروز در خود می‌بینید، پیش از آنکه این‌ها در وجود شما درآید، در دریای غیب این گوهرها می‌تافتند و به سوی خزاین خاکیان می‌شتافتند.

ما چنین خاصیت نهاده‌ایم در هر صاحب هنری و هر پیشه‌وری و هر استادکاری، از زرگری و جوهری و سیمیاگری و کیمیاگری و پیشه‌وران و عالمان و محققان که همواره در جوش باشند و هنر خود آشکارا کنند، آن جوش ما نهاده‌ایم و آن طلب ما نهاده‌ایم که ایشان بی‌قرار شده‌اند همچون دختران نوبالغ در خانه‌ها چادر و جمال می‌آرایند، در آینه می‌نگرند و می‌خواهند تا پرده بدرانند و جمال به خاص و عام بنمایند و از میان جان می‌گویند:

ما را به دم پیر نگه نتوان داشت در عالم دلگیر، نگه نتوان داشت
و آن را که سر زلف چو زنجیر بود در خانه، به زنجیر نگه نتوان داشت

(م س، ۱۱۸)

۴. عشق و زیبایی: حقیقی و مجازی

عشق انسان را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: عشق حقیقی یا عشق به خدا و عشق مجازی یا عشق به هر چیز دیگر. ولی اگر دقیق‌تر بنگریم، می‌بینیم که همه انواع عشق در حقیقت عشق به خداست، زیرا هرآنچه موجود است انعکاس یا سایه اوست. گذشته از این، تفاوت بین این دو نوع عشق این است که بعض مردم می‌دانند که فقط خدا حقیقتاً وجود دارد و عشق خود را تنها به سوی او متوجه می‌کنند، در حالی که دیگران

معتقدند که امیال مختلف به طور مستقل موجودند و عشق خود را متوجه آنها می‌کنند.

ولی از آنجا که عشق به چیزهای دیگر از عشق به خدا ناشی می‌شود، در نهایت به او منتهی می‌گردد. چیزهایی که بشر به آنها تمایل پیدا می‌کند یکی پس از دیگری بی‌ثباتی خود را نشان می‌دهند و انسان عشق خود را متوجه امور دیگر می‌کند. اما بسیاری از مردم، جانان حقیقی را پس از مرگ پیدا می‌کنند که دیگر برای از میان برداشتن جدایی دیر شده است. صوفی از هم‌اکنون دریافته است که تنها یک جانان وجود دارد؛ او عشق‌های مجازی را سرد و غیرواقعی می‌بیند.

در این زمینه، مولانا ماهیت زیبایی را به روشنی و ایجاز وصف می‌کند: زیبایی: قطره‌ای از افشانه دریایی بی‌کران یا شعاعی از نوری است که بر دیواری می‌تابد. زیبایی، به تمامی از عالم دیگر نشأت می‌گیرد، از این‌رو در این عالم، امری عاریتی و موقت است. زیبایی حقیقی تنها به خدا تعلق دارد.

عظیم نور قدیم است، عشق پیش‌خواص اگرچه صورت و شهوت بود به پیش‌عوام (د ۱۸۱۹۷)

همه آرزوها و مهرها و محبت‌ها و شفقت‌ها که خلق دارند بر انواع چیزها به پدر و مادر و دوستان و آسمان‌ها و زمین‌ها و باغها و ایوان‌ها و علم‌ها و عمل‌ها و طعام‌ها و شراب‌ها، همه آرزوی حق دارند و آن چیزها جمله نقاب‌هاست. چون از این عالم بگذرند و آن شاه را بی‌نقاب ببینند، بدانند که آن‌همه، نقاب‌ها و روپوش‌ها بود، مطلوبشان در حقیقت آن یک چیز بود. همه مشکل‌ها حل شود و همه سؤال‌ها و اشکال‌ها را که در دل داشتند جواب بشنوند و همه عیان گردد. (ف ۳۵)

همه چیزهای عالم، از مال و زن و جامه، مطلوب لغیره است، مطلوب لذاته نیست. نمی‌بینی که اگر تو را صد هزار درم باشد و گرسنه باشی و نان نیایی هیچ توانی خوردن و غذای خود کردن آن درم، و زن برای فرزند است و قضای شهوت، جامه برای دفع سرماست و همچنین جمله چیزها مسلسل است با حق جل جلاله. اوست که مطلوب لذاته است و او را برای

او خواهند نه برای چیز دیگر. که چون او ورای همه است [و به از همه است] و شریف‌تر از همه و لطیف‌تر از همه، پس او را برای کم از او چون خواهند پس إِلَیْهِ الْمُتَّهِّی. ^۱ چون به او رسیدند به مطلوب کلی رسیدند. از آنجا دیگر گذر نیست. (ف ۱۰۱)

هر که را با مرده سودایی بود	بر امید زنده سیمایی بود
آن دروگر روی آورده به چوب	بر امید خدمت مه‌روی خوب
بر امید زنده‌ای کن اجتهاد	کو نگرده چند روزی دو جماد
مونس مگزین خسی را از خسی	عاریت باشد درو آن مونس
انس تو با مادر و بابا کجاست	گر بجز حق مونسانت را و فاست
انس تو با دایه و لالا چه شد	گر کسی شاید به غیرحق عضد
انس تو با شیر و با پستان نماند	نفرت تو از دبیرستان نماند
آن شعاعی بود بر دیوارشان	جانب خورشید و ارفقت آن نشان
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع	تو بر آن هم عاشق آبی ای شجاع
عشق تو بر هر چه آن موجود بود	آن ز وصف حق، زران‌دود بود
چون زری با اصل رفت و مس بماند	طبیع سیر آمد طلاق او براند
از زران‌دود صفاتش پا بکش	از جهالت قلب را کم گوی خوش
کان خوشی در قلب‌ها عاریتی است	زیر زینت، مایه بی‌زینتی است
زر ز روی قلب در کان می‌رود	سوی آن کان رو تو هم کان می‌رود
نور از دیوار تا خود می‌رود	تو بدان خور رو که در خور می‌رود
زین سپس بستان تو آب از آسمان	چون ندیدی تو وفا در ناودان

(م ۵۶۰-۵۴۵/۳)

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز	عاشقی بر غیر او باشد مجاز
زان که آن حسن زران‌دود آمده است	ظاهرش نور، اندرون دود آمده است
چون رود نور و شود پیدا دخان	بفسرد عشق مجازی آن‌زمان
وارود آن حسن سوی اصل خود	جسم مانند گنده و رسوا و بد
نور مه راجع شود هم سوی ماه	وارود عکسش ز دیوار سیاه

۱. نجم، ۴۲: سرانجام سوی پروردگار توست.

پس بماند آب و گل بی آن نگار
 قلب را که زر ز روی او بجست
 پس مس رسوا بماند دودوش
 گردد آن دیوار بی مه دیووار
 بازگشت آن زر به کان خود نشست
 زو سیه روتر بماند عاشقش
 (م ۹۷۸-۹۷۱/۶)

این همه خوبی و کش بر رخ خاک حبش
 تافته از ماه غیب، پرتو روی کمال
 (د ۱۴۲۸۹)

چون زراندود است خوبی در بشر
 ورنه چون شد شاهد تو پیره خر
 چون فرشته بود همچون دیو شد
 کان ملاحه اندرو عاریه بُد
 (م ۷۱۴-۷۱۳/۲)

ماه‌رویان جهان از حسن ما دزدند حسن
 ذره‌ای دزدیده‌اند از حسن و از احسان من
 عاقبت آن ماه‌رویان کاه‌رویان می‌شوند
 حال دزدان این بود در حضرت سلطان من
 روز شد ای خاکیان دزدیده‌ها را رد کنید
 خاک را ملک از کجا حسن از کجا ای جان من
 شب چو شد خورشید غایب اختران لافی زنند
 زهره گوید: آن من دان، ماه گوید: آن من
 مشتری از کیسه زر جعفری بیرون کند
 با زحل مریخ گوید: خنجر بران من
 وان عطارد صدر گیرد که منم صدرالصدور
 چرخ‌ها ملک من است و برج‌ها ارکان من
 آفتاب از سوی مشرق صبحدم لشکر کشد
 گوید ای دزدان کجا رفتید، اینک آن من
 زهره زهره درید و ماه را گردن شکست
 شد عطارد خشک و بارد با رخ رخشان من
 کار مریخ و زحل از نور ما درهم شکست
 مشتری مفلس برآمد، کاه، شد همیان من
 (د ۶۴-۲۰۵۴۵)

ای از جمال حسن تو عالم نشانه‌ای مقصود حسن توست و دگرها بهانه‌ای
جرعه‌ای برریختی زان خفیه جام بر زمین خاک من کأس‌الکرام
هست بر زلف و رخ از جرعه‌اش نشان خاک را شاهان همی لیسند از آن
جرعه حسن است اندر خاک گش که به صد دل روز و شب می‌بوسیش
جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند مر تو را تا صاف او خود چون کند
(م ۳۷۵-۳۷۲/۵)

در حقیقت، کِشنده یکی است اما متعدد می‌نماید. نمی‌بینی که آدمی را صد چیز آرزوست گوناگون؟ می‌گوید تتماج می‌خواهم، بورک خواهم، حلوا خواهم، قلیه خواهم، میوه خواهم، خرما خواهم. این اعداد می‌نماید و به گفت می‌آورد اما اصلش یکی است. اصلش گرسنگی است و آن یکی است. نمی‌بینی چون از یک چیز سیر شد می‌گوید هیچ از این‌ها نمی‌باید. پس معلوم شد که ده و صد نبود بلکه یک بود. (ف ۷)

آنچه معشوق است، صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای چون برون شد جان چرا پس هشته‌ای
صورتش برجاست، این سیری ز چیست عاشقا واجو که معشوق تو کیست
(م ۷۰۶-۷۰۴/۲)

صورت یاری که سوی او شوی از بس‌رای مونس‌اش می‌روی
پس به معنی سوی بی‌صورت شدی گرچه زان مقصود غافل آمدی
پس حقیقت حق بود معبود کل کز پی ذوق است سیران سُبُل
لیک بعضی رو سوی دُم کرده‌اند گرچه سر اصل است، سر گم کرده‌اند
(م ۵۶-۳۷۵۳/۶)

باری تعالی آن مژده را مقدمه مژده اکبر گرداند که همه مژده‌های عالم به پرتو آن مژده خویش است؛ و اگر پرتو و تاب آن مژده اکبر نبود، در جهان هیچ مژده را مزه نبود، مزه خاک و کاه داشتی. آن کس که پرتو عطای او کاه را گندم داد و دود را انجم داد و خاک را حُسن مردم داد، تاب آفتاب مژده وصال او این مژده‌های وصال ارواح جزوی را به آمال و

مرادات خود مزه داد تا عاقلان بدین قناعت نکنند، طالب اصل و معدن و کان بی‌پایان این مرادات و حصول مقصودات شوند، تا از این فروع با آن اصول وصول یابند و از این مجاز با آن حقیقت حصول روند. (مک / ۸)

سعادت و اقبال، که وراي سعادت و اقبالی است که مفهوم آدمیان و عالمیان است، «لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر»، و اذا رأیت ثم رأیت نعیماً و مُلکاً کبیراً (هفتاد و ششم / ۲۰) که سعادت دنیا عکس و آثار آن است که انما الحیوة الدنیا لعب و لهو (چهل و هفتم / ۳۶) و هر لعبی عکس جدی باشد و از جد آن را دزدیده باشند، چنان که کودکان لعب‌ها از جد‌ها دزدند. (مک / ۶۰)

عجبم می‌آید از مردمان که گویند اولیا و عاشقان، به عالم بی‌چون که او را جای نیست و صورت نیست و بی‌چون و چگونه است، چگونه عشق‌بازی می‌کنند و مدد و قوت می‌گیرند و متأثر می‌شوند. آخر شب و روز در آنند. این شخصی که شخصی را دوست می‌دارد و از او مدد می‌گیرد، آخر این مدد و لطف و احسان و علم و ذکر و فکر و شادی و غم، او می‌گیرد و این جمله در عالم لامکان است و او دم به دم از این معانی مدد می‌گیرد و متأثر می‌شود، عجبش نمی‌آید و عجبش می‌آید که بر عالم لامکان چون عاشق شوند و از وی چون مدد گیرند. (ف ۳۸-۳۹)

در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالم مُلک او شوند که نیاساید و آرام نیابد. این خلق به تفصیل در هر پیشه و صنعتی و منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیرذلک می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند، زیرا آنچه مقصود است به دست نیامده. آخر معشوق را دلارام می‌گویند یعنی که دل به وی آرام گیرد، پس به غیر چون آرام و قرار گیرد. این جمله خوشی‌ها و مقصودها چون نردبانی است و چون پایه‌های نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذشتن است، خُنک او را که زودتر بیدار و واقف گردد تا راه دراز برو کوتاه شود و در این پایه‌های نردبان عمر خود را ضایع نکند. (ف ۶۴)

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

این از عنایت‌ها شمر کز کوی عشق آمد ضرر
 عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها
 غازی به دست پور خود شمشیر چوین می‌دهد
 تا او در آن استا شود، شمشیر گیرد در غزا
 عشقی که بر انسان بود شمشیر چوین آن بود
 آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
 (د ۳۳۸-۳۳۶)

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
 دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص اما بر جماد
 (م ۳۵-۱۵۳۴/۲)

دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را
 (م ۱۵۳۷/۲)
 چون شکار خوک آمد صید عام رنج بی‌حد، لقمه خوردن زو حرام
 آنک ارزد صید را عشق است و بس لیک او کی گنجد اندر دام کس
 تو مگر آیی و صید او شوی دام بگـذارـی، بـه دام او روی
 (م ۴۱۰-۴۰۸/۵)

۵. نیاز و همت

برای آنکه صید خدا شوی باید خود را شایسته نظر و توجه او کنی. اولین قدم این راه آن است که به جستجوی وی برآیی و او را بخواهی. جانان، نیاز و دل بستگی صادقانه را نادیده نمی‌گیرد.

کسی چون بشنود که در فلان شهر کریمی هست که عظیم بخشش‌ها و احسان می‌کند. بدین امید البته آنجا رود تا از او بهره‌مند گردد. پس چون انعام حق چنین مشهور است و همه عالم از لطف او باخبرند، چرا از او گدایی نکنی و طمع خلعت و صله نداری. کاهل وار نشینی که اگر او خواهد خود مرا بدهد، و هیچ تقاضا نکنی. سگ که عقل و ادراک ندارد، چون گرسنه شود و نانش نباشد پیش تو می‌آید و دنبک می‌جنباند، یعنی مرانان

ده که مرا نان نیست و تو را نان هست. این قدر تمیز دارد. آخر تو کم از سگ نیستی که او به آن راضی نمی‌شود که در خاکستر بخصبد و گوید که اگر خواهد مرا خود نان بدهد. لایه می‌کند و دم می‌جنباند. تو نیز دم بجنبان و از حق بخواه و گدایی کن که پیش چنین معطی گدایی کردن عظیم مطلوب است. چون بخت نداری از او بخت بخواه که او صاحب بخل نیست و صاحب دولت است. (ف ۱۷۲-۱۷۱)

گویند که عشق آخر افتقار است و احتیاج است به چیزی. پس احتیاج اصل باشد و محتاج‌الیه، فرع. گفتم آخر این سخن که می‌گویی از حاجت می‌گویی. آخر این سخن از حاجت تو هست شد که چون میل این سخن داشتی، این سخن زاییده شد. پس احتیاج مقدم بود و این سخن از او زایید. پس بی‌او احتیاج را وجود بود و عشق و احتیاج فرع او نباشد. گفت آخر مقصود از آن احتیاج این سخن بود پس مقصود، فرع چون باشد. گفتم دائماً فرع مقصود باشد که مقصود از بیخ درخت، فرع درخت است. (ف ۱۳۹)

زنانک بی‌حاجت خداوند عزیز	می‌نبخشد هیچ‌کس را هیچ چیز
گر نبودی حاجت عالم، زمین	نساferیدی هیچ، رب العالمین
وین زمین مضطرب، محتاج کود	گر نبودی نافریدی از شکوه
گر نبودی حساجت افلاک هم	هفت گردون نافریدی از عدم
آفتاب و ماه و این استارگان	جز به حاجت کی پدید آمد عیان
پس بکمند هست‌ها حاجت بود	قدر حساجت مرد را آلت بود
پس بیفزا حاجت ای محتاج، زود	تا بجوشد در کرم دریای جود
این گدایان بر ره و هر مبتلا	حساجت خود می‌نماید خلق را
کوری و شلی و بیماری و درد	تا از این حاجت بجنبد رحم مرد
هیچ گوید نان دهید ای مردمان	که مرا مال است و انبارست و خوان

(م ۸۴-۳۲۷۵/۲)

هر کجا دردی، دوا آنجا رود	هر کجا فقری، نوا آنجا رود
هر کجا مشکل، جواب آنجا رود	هر کجا کشتی است، آب آنجا رود

- آب کم جو، تشنگی آور به دست
تا بجوشد آب از بالا و پست
(م ۱۱-۳/۳۲۰۹)
- بانگ می آمد که ای طالب بیا
جود می جوید گدایان و ضعاف
روی خوبان ز آینه زیبا شود
جود، محتاج گدایان چون گدا
همچو خوبان کآینه جویند صاف
روی احسان از گدا پیدا شود
(م ۴۶-۱/۲۷۴۴)
- جوع خود سلطان داروهاست، هین
جمله ناخوش از مجاعت خوش شدست
آن یکی می خورد نان فخره
گفت جوع از صبر چون دوتا شود
جوع، مر خاصان حق را داده اند
جوع در جان نه، چنین خوارش مبین
جمله خوش ها بی مجاعت ها رواست
گفت سایل چون بدین استت شره
نان جو در پیش من حلوا شود
تا شوند از جوع، شیر زورمند
(م ۳۸ و ۳۵-۵/۲۸۳۲)
- لذت از جوع است نه از نقل نو
با مجاعت از شکر به نان جو
(م ۶/۴۲۹۶)
- درد داروی کهن را نو کند
کیمیای نوکننده دردهاست
هین مزن تو از ملولی آه سرد
درد هر شاخ ملولی خو کند
کو ملولی آن طرف که درد خاست
درد جو و درد جو و درد درد
(م ۴-۶/۴۳۰۲)
- هر کجا دردی، دوا آنجا رود
آب رحمت بایدت رو پست شو
هر کجا پستی است آب آنجا رود
وانگهان خور خمر رحمت، مست شو
(م ۴۲-۲/۱۹۴۱)
- تیز دَوم تیز دوم تا به سواران برسم
خوش شده ام خوش شده ام پاره آتش شده ام
خاک شوم خاک شوم تا ز تو سرسبز شوم
چون که فتادم ز فلک ذره صفت لرزانم
چرخ بود جای شرف خاک بود جای تلف
عالم این خاک و هوا گوهر کفرست و فنا
نیست شوم نیست شوم تا بر جانان برسم
خانه بسوزم بروم تا به بیابان برسم
آب شوم سجده کنان تا به گلستان برسم
ایمن و بی لرز شوم چون که به پایان برسم
باز رهم زین دو خطر چون بر سلطان برسم
در دل کفر آمده ام تا که به ایمان برسم

آن شه موزون جهان عاشق موزون طلبد
 رحمت حق آب بود، جز که به پستی نرود
 هیچ طبیبی ندهد بی مرضی حبّ و دوا
 شد رخ من سکه زر تا که به میزان برسم
 خاکی و مرحوم شوم تا بر رحمان برسم
 من همگی درد شوم تا که به درمان برسم
 (د - غزل ۱۴۰۰)

چون که درمان جهان طالب درد است و سقم

ما ز درمان بسریدیم و حریف دردییم

(د ۳۵۴۷۷)

عشق طبیبی است که رنجور جوست
 ورنه چرا خسته و بیمارمی
 (د ۳۳۹۶۴)

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
 لیک عشق عاشقان تن زه کند
 چون در این دل برق مهر دوست جست
 در دل تو مهر حق چون شد دو تو
 هیچ بانگی کف زدن ناید به در
 تشنه می نالد که ای آب گوار
 جذب آب است این عطش در جان ما
 که ز معشوقش بود جویای او
 عشق معشوقان خوش و فربه کند
 اندر آن دل دوستی می دان که هست
 هست حق را بی گمانی مهر تو
 از یکی دست تو بی دستی دگر
 آب هم نالد که کو آن آب خوار
 ما از آن او و او هم زان ما
 (م ۹۸-۴۳۹۲/۳)

البته البته محبت و التفات دوستی از هر دو جانب باشد و محرک شوق و
 داعیه توقان از هر دو طرف بود؛ زیرا دوستی با حق و با خلق هرگز از یک
 جانب نباشد و نبوده است و تصور ندارد، آواز از یک دست بالا نگیرد، و
 رقاصی به یک پای راست نیاید. یحبهم، بی یحبونه (پنجم / ۵۴) نباشد رضی
 الله عنهم بی رضوا عنه (پنجم / ۱۱۹) نباشد. (مک / ۱۰۰)

جمله شاهان بنده بنده خودند
 جمله خاقان مرده مرده خودند

(م ۱/۱۷۳۶)

دلبران را دل اسیر بی دلان
 مرگ عاشق دیدیش معشوقه دان
 تشنگان گر آب جویند از جهان
 جمله معشوقان شکار عاشقان
 کو به نسبت هست هم این و هم آن
 آب جوید هم به عالم تشنگان

(م ۱/۱۷۳۹-۴۱)

نام عاشق بر من و، او را ز من خود صبر نیست

عشق معشوقم ز حدّ عشق من افزون شده

(د ۲۵۰۲۸)

عاشقان را جست‌وجو از خویش نیست

در جهان جوینده جز او بیش نیست

(د ۴۴۷۱)

بر عاشقان فریضه بود جستجوی دوست

بر روی و سر چو سیل دوان تا بجوی دوست

خود اوست جمله طالب و ما همچو سایه‌ها

ای گفتگوی ما همگی گفتگوی دوست

(د ۴۶۵۰-۵۱)

با دوست ما نشسته که ای دوست، دوست کو

کو کو همی ز نیم ز مستی به‌کوی دوست

(د ۴۶۵۷)

این طرفه که آن دلبر با توست در این جستن

دست تو گرفتست او هر جا که بگشتستی

(د ۲۷۴۲۱)

ز تاب تو برسد سنگ‌ها به یاقوتی ز طالبیت رسد طالبی به مطلوبی

(د ۳۲۴۵۰)

طالب، جمله وی است و لقبش مطلوبی

عابد جمله وی است و لقبش معبودی

(د ۳۰۴۶۷)

دل چو فنا شد در او، ماند وی و کشف شد

آنچه بگفت او منم، طالب و مطلوب خویش

(د ۱۳۱۵۷)

چون در خود محبت می‌بینی آن را بیفزای تا افزون شود. چون سرمایه در

خود دیدی، و آن طلب است، آن را به طلب بیفزای که فی الحركات

برکات و اگر نیفزایی سرمایه از تو برود. کم از زمین نیستی. زمین را به حرکات و گردانیدن به بیل دیگرگون می‌گردانند و نبات می‌دهد و چون ترک کنند سخت می‌شود. پس چون در خود طلب دیدی می‌آی و می‌رو، و مگو که در این رفتن چه فایده. تو می‌رو، فایده خود ظاهر گردد. رفتن مردی سوی دکان، فایده‌اش جز عرض حاجت نیست. حق تعالی روزی می‌دهد که اگر به خانه بنشینند آن دعوی استغناست، روزی فرونیاید.

عجب آن بچکک که می‌گرید، مادر او را شیر می‌دهد. اگر اندیشه کند که در این گریه من چه فایده است و چه موجب شیر دادن است، از شیر بماند. حالا می‌بینیم که به آن سبب شیر به وی می‌رسد. (ف ۲۱۵)

از گریه خود چه داند آن طفل کاندل دل‌ها چه دارد آثار
بگری اگر تو اثر ندانی کز گریه توست خُلد و انهار

(د ۹۲ و ۱۱۰۹۰)

گر گران و گر شتابنده بود آنکه جوینده است یابنده بود
در طلب زن دائماً تو هر دو دست که طلب در راه نیکو رهبرست

(م ۹۷۹-۹۷۸/۳)

هر گرسنه عاقبت قوتی بیافت آفتاب دولتی بر وی بتافت

(م ۱۷۵۵/۵)

منگر اندر نقش خوب و زشت خویش منگر آنکه تو حقیری یا ضعیف
تو به هر حالی که باشی می‌طلب آب می‌جو دائماً ای خشک لب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد کو به آخر بر سر منبع رسد
خشکی لب هست پیغامی ز آب که به مات آرد یقین این اضطراب
کاین طلب‌کاری، مبارک جنبشی است این طلب در راه حق مانع‌کشی است
این طلب، مفتاح مطلوبات توست

(م ۴۳-۱۴۳۷/۳)

اگر تو پاک و ناپاکی بمگریز که پاکی‌ها ز نزدیکی فزاید

(د ۷۰۹۶)

- تو هر چه داری نه جو یایش بودی
چنان کن که طلبها بیش گردد
- طلبها گوشگیری و بشیری است
کثیرالزرع را طمعی و خیریت
- (د ۵۴-۳۷۵۳)
- مؤمنی، آخر درآ در صف رزم
که تو را بر آسمان بوده است بزم
- (م ۱۷۲۷/۵)
- اشک میبار و همی سوز از طلب
لب فروبند از طعام و از شراب
- همچو شمع سربریده جمله شب
سوی خوان آسمانی کن شتاب
- (م ۳۰-۱۷۲۹/۵)
- گر تو را آنجا برد نبود عجب
کاین طلب، در تو گروگان خداست
- منگر اندر عجز و بنگر در طلب
زان که هر طالب به مطلوبی سزاست
- تا دلت زین چاه تن بیرون شود
(م ۲۵ و ۱۷۳۳/۵)
- پس تو هر جفتی که می خواهی برو
نور خواهی مستعد نور شو
- محو و هم شکل و صفات دوست شو
دور خواهی خویش بین و دور شو
- سر مکش از دوست واسجد واقترب^۱
(م ۷-۱/۳۶۰۵)

بر هر چه همی لرزی، می دان که همان ارزی

زین روی، دل عاشق از عرش فزون باشد

(د ۶۴۰۰)

حق تعالی شما را آن خواهد دادن که مطلوب شماست، و هست شما آنجا
که هست شما را آن خواهد شدن که الطیر یطیر بجنایه و المؤمن یطیر
بهمتة. (ف ۷۷)

زیرا هر که هست در هجده هزار عالم هر یک محب و عاشق چیزی
است، شرف هر عاشقی به قدر شرف معشوق اوست. معشوق هر که
لطیف تر و ظریف تر و شریف جوهرتر، عاشق او عزیزتر.

مرغ روز را بر مرغ شب ترجیح است، چندان که نور را بر ظلمت؛ که
آن عاشق نور آفتاب است و مرغ شب عاشق ظلمت. (مک ۱/)

۱. علق، ۱۹: سجده کن و تقرب جوی.

اندازه معشوق بود عزت عاشق ای عاشق بیچاره بین تا ز چه تیری

(د ۲۷۸۳۲)

مرد چو گوهری بود، قیمت خویش خود کند

شاد نشد به شحنگی هیچ قباد و سنجری^۱

(د ۲۶۰۲۷)

۶. مذهب عشق

عشق به خدا مستلزم نظر، عمل و تحقق است. عاشق، معشوق حقیقی را از معشوق‌های مجازی تمیز می‌دهد، جستجو و نیاز خود را از طریق رعایت مقررات روحانی تحت هدایت شیخ افزایش می‌دهد و هر چیز غیر از معشوق، از جمله خود را نفی می‌کند تا تنها او برجای بماند.

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(م ۱۷۷۲/۲)

چیست معراج فلک، این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی

(م ۲۳۳/۶)

دین من از عشق زنده بودن است زندگی زین جان و سر، ننگ من است

(م ۴۰۵۹/۶)

خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق اگرچه واقف باشد ز جمله مذهب‌ها

(د ۲۶۱۰)

در مذهب عشاق، به بیماری مرگ است هر جان که به هر روز از این رنج بتر نیست

(د ۳۶۱۰)

هرچه جز عشق خدای احسن است گر شکرخواری است، آن جان‌کننده است

چیست جان‌کننده، سوی مرگ آمدن دست در آب حیاتی نازدن

(م ۳۶۸۶-۸۷/۱)

۱. سنجر و قباد از پادشاهان معروف‌اند. اولی آخرین پادشاه بزرگ سلجوقی بود (متوفی ۱۱۵۷/۵۵۲) و دومی از شاهان ساسانی است.

- بترین مرگ‌ها، بی‌عشقی است بر چه می‌لرزد صدف، بر گوهرش
(د ۱۳۲۹۷)
- هر سینه که سیمبر ندارد شخصی باشد که سر ندارد
وان کس که ز دام عشق دور است مرغی باشد که پسر ندارد
(د ۷۵۷۶-۷)
- او را چه خبر بود ز عالم کز باخبران خبر ندارد
(د ۷۵۷۶-۷۸)
- هر که را نبض عشق می‌نجهد گر فلاطون بود، توش خر گیر
هر سری کو ز عشق پر نبود آن سرش را ز دم مؤخر گیر
(د ۱۲۳۳۰-۳۱)
- عمر بی‌عاشقی مدان به حساب کان برون از شمار خواهد بود
هر زمانی که می‌رود بی‌عشق پیش حق شرمسار خواهد بود
(د ۱۰۳۱۵-۱۶)
- عمر که بی‌عشق رفت هیچ حسابش مگیر
آب حیات است عشق، در دل و جانش پذیر
هر که جز عاشقان، ماهی بی‌آب دان
مرده و پژمرده است گرچه بود او وزیر
(د ۱۱۹۰۹-۱۰)
- مدرسه، عشق و مدرّس، ذوالجلال ما چو طالب علم و این تکرار ماست
(د ۴۵۳۴)
- عاشقان را شد مدرّس حسن دوست دفتر و درس و سبق‌شان روی اوست
(م ۳/۳۸۴۶)
- عشق‌گزین عشق، بی‌حیات خوش عشق عمر بود بار، همچنان‌که تو دیدی
(د ۳۲۲۱۰)
- والباقیات الصّالحات (هیجدهم / ۶۴؛ نوزدهم / ۷۶)، عشق است.
دنیا چو کاه است، عشق چو گندم. بادِ اجل کاه را ببرد یک پره کاه نماند
نورهم یسعی بین ایدیه‌م (پنجاه و هفتم / ۲؛ شصت و هشتم / ۸)، جاوید

عاقبت بین باد، بر این باش که نیت کرده‌ای و دوستان را هم بر این دار و
 نصیحت کن و یاری ده که این است کار و باقی همه پشیمانی. ملک دنیا
 چون دهل است، خلایق از بانگ او حیران، بر او جمع می‌آیند و او
 میان تهی، در او هیچ چربشی نی و منفعتی نی. خُنک آنکه طبله عطار عشق
 یافت و از بانگِ طبلِ ملکِ دنیا دل سرد کرد. شعر:
 ملک عالم سر به سر جز دردسر نارد به سر

ای سبکسر دردسر چندین مته بر فرق سر

آفتاب و مه اگر تاجی کنی بر سر نهی

سر به خشتی بر نهی آخر چو عمر آید به سر

(مک / ۲۱)

عشق آب حیات آمد برهاندت از مردن ای شاه که او خود را در عشق دراندازد
(د ۶۵۶۳)

عشق دریای حیات است او را تک نیست عمر جاوید بود موهبت کمتر او
(د ۲۳۴۶۹)

ندا رسید به عاشق ز عالم رازش که عشق هست براق خدای، می‌تازش
(د ۱۳۵۵۰)

سوار عشق تو و ز ره میندیش که اسب عشق بس رهوار باشد
 به یک حمله تو را منزل رساند اگرچه راه ناهموار باشد
(د ۶۹۲۲-۲۳)

مادر طفل، طفل عاشق را پیش سلطان، بی‌امان نبرد
 تا نشد بالغ و ز جان فارغ پیش آن جان جان جان نبرد
(د ۱۰۳۷۴-۷۵)

جان فدا عشق را که او دل را جز به معراج آسمان نبرد
(د ۱۰۳۷۷)

بُرد عقل و دلم را براق عشق معانی مرا پیرس کجا برد؟ آن طرف که ندانی
(د ۳۲۳۰۰)

چون براق عشق از گردون رسید وارهد عیسی جان زین خر، بلی
(د ۳۰۹۱۷)

ای دل باز شکلِ من جانب دست عشق او / با پر عشق او بپر، چند به پَرِ خود پری
(د ۲۶۳۳۰)

تو جان جان جهانی و نام تو عشق است / هر آنک از تو پری یافت بر علو گردد
(د ۹۵۲۲)

کیمیای کیمیا سازست عشق / خاک را گنج معانی می‌کند
(د ۸۵۸۳)

مسی است شهوت تو و اکسیر نور عشق / از نور عشق، مس وجود تو زر کند
(د ۹۰۰۳)

در شب غسفلت، جهانی خفته‌اند / ز آفتاب عشق ما را روز شد
هر که عاشق نیست او را روز نیست / هر کرا عشق است و سودا، روز شد
(د ۸۵۲۳-۲۴)

در پیش ذوق عشق‌اش، در نور آفتابش

تن چیست؟ چون غباری، جان چیست؟ چون بخاری
(د ۳۱۵۲۴)

چگونه معشوق است؟ تا در تو مویی از مهر خودت باقی باشد [روی خود
را به تو ننماید و لایق وصل او نشوی] به خویشتن راحت ندهد. به کلی از
خود و از عالم می‌باید بیزار شدن و دشمن خود شدن، تا دوست روی
نماید. اکنون دین ما در آن دلی که قرار گرفت، تا او را به حق نرساند و
آنچه نابایست است از او جدا نکند، از او دست ندارد. (ف ۱۱۴-۱۱۵)

عاشقان را شادمانی و غم اوست / دستمزد و اجرت خدمت هم اوست
غیر معشوق ار تماشایی بود / عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن شعله است کو چون برفروخت / هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تبیغ لا در قتل غیر حق برانند / درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
مانند الا الله بساقی جمله رفت / شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
(م ۵۸۶-۵۹۰)

عاشق حقی و حق آنست کو / چون بیاید نبود از تو تایی مو
صد چو تو فانی است پیش آن نظر / عاشقی بر نسفی خود، خواجه مگر

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب شمس آید سایه لا گردد، شتاب
(م ۲۳-۴۶۲۰/۳)

ای عشق می‌کن حکم مُر، ما را ز غیر خود ببر
ای سیل می‌غری، بغُر، ما را به دریا می‌کشی
(د ۳۵۸۲۳)

رنگ جهان چون سحرها، عشق عصای موسوی
باز کند دهان خود، درکشش به یک نفس
(د ۱۲۸۵۰)

عمرها بر طبل عشقت ای صنم ان فی موتی حیاتی می‌زنم
(م ۶/۴۰۶۲)

شیخ گفتا خالقا من عاشقم گر بجویم غیر تو من فاسقم
هشت جنت گر درآرم در نظر ور کنم خدمت من از خوف سقر
مؤمنی باشم سلامت جوی، من زان که این هردو بود خطّ بدن
عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت صد بدن پیشش نیرزد ترّه توت
(م ۵/۲۷۱۳-۱۶)

زهی عشق مظفر فرّ که چون آمد قمار اندر
دو عالم باخت، جان بر سر، هنوز اندر قمارست آن
(د ۳۵۰۵۲)

گفت معشوق این همه کردی و لیک گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچه اصل اصل عشق است و ولاست آن نکردی، این چه کردی فرعهاست
گفتش آن عاشق بگو آن اصل چیست گفت اصلش مردن است و نیستی است
(م ۵/۱۲۵۲-۵۴)

هر که بزاد او بمرد، جان به موکل سپرد
عاشق از کس نزاد، عشق ندارد پدر
(د ۱۱۹۳۶)

میان عشق و دلم پیش کارها بوده است که اندک‌اندک آید همی به یاد مرا
اگر نمود به ظاهر که عشق زاد ز من همان بدان به حقیقت که عشق زاد مرا
(د ۲۴۸۷-۸۸)

پرسید کسی که ره کدام است
 ای عاشق شاه، دان که راحت
 چون کام و مراد دوست جویی
 شد جمله روح عشق محبوب
 کم از سرکوه نیست عشقش
 غاری که در اوست یار عشق است
 هرچات که صفا دهد صواب است
 خامش کن و پیر عشق را باش

گفتم کاین راه ترک کام است
 در جست رضای آن همام است
 پس جست مراد خود حرام است
 کین عشق صوامع کرام است
 ما را سرکوه این تمام است
 جان را ز جمال او نظام است
 تعیین بنمی کنم کدام است
 کندر دو جهان تو را امام است

(د - غزل ۳۷۴)

سعادت جو دگر باشد و عاشق خود دگر باشد
 ندارد پای عشق او، کسی کش عشق سر باشد
 مراد دل کجا جوید بقای جان کجا خواهد
 دو چشم عشق پرآتش که در خون جگر باشد
 ز بدحالی نمی نالد دو چشم از غم نمی مالد
 که او خواهد که هر لحظه ز حال بد بتر باشد
 نه روز بخت می خواهد، نه شب آرام می جوید
 میان روز و شب پنهان دلش همچون سحر باشد
 دو کاشانه است در عالم، یکی دولت یکی محنت
 به ذات حق که آن عاشق از این هردو به در باشد
 ز دریا نیست جوش او که در بس یتیم است او
 از این کان نیست روی او اگرچه همچو زر باشد
 دل از سودای شاه جان شهنشاهی کجا جوید
 قباکی جوید آن جایی که کشته آن کمر باشد
 اگر عالم هما گیرد نجوید سایه اش عاشق
 که او سرمست عشق آن همای نامور باشد
 اگر عالم شکر گیرد دلش نالان چو نی باشد
 وگر معشوق نی گوید گدازان چون شکر باشد

ز شمس‌الدین تبریزی، مقیم عشق، می‌گویم

خداوندا چرا چندین شهی اندر سفر باشد

(د - غزل ۵۸۶)

عاشقانی که باخبر میرند	پیش معشوق چون شکر میرند
از الست آب زندگی خوردند	لاجرم شیوه دگر میرند
چون که در عاشقی حشر کردند	نی چو این مردم حشر میرند
از فرشته گذشته‌اند به لطف	دور از ایشان که چون بشر میرند
تو گمان می‌بری که شیران نیز	چون سگان از برون در میرند
بدود شاه جان به استقبال	چون که عشاق در سفر میرند
همه روشن شوند چون خورشید	چون که در پای آن قمر میرند
عاشقانی که جان یکدگرند	همه در عشق همدگر میرند
همه را آب عشق بر جگر است	همه آیند و در جگر میرند
همه هستند همچو در یتیم	نه بر مادر و پدر میرند
عاشقان جانب فلک پزند	منکران در تک سقر میرند
عاشقان چشم غیب بگشایند	باقیان جمله کور و کر میرند
وان که شب‌ها نخفته‌اند ز بیم	جمله بی‌خوف و بی‌خطر میرند
وانک اینجا علف پرست بدند	گاو بودند و همچو خرمیرند
وانک امروز آن نظر جستند	شاد و خندان در آن نظر میرند
شاهشان بر کنار لطف نهاد	نی چنین خوار و مختصر میرند
وانک اخلاق مصطفی جویند	چون ابوبکر و چون عمر ^۱ میرند
دور از ایشان فنا و مرگ ولی	این به تقدیر گفتم ار میرند

(د - غزل ۹۷۲)

اگر مرا تو ندانی بپرس از شب تاری

شب است محرم عاشق، گواه ناله و زاری

چه جای شب که هزاران نشانه دارد عاشق

کمینه اشک و رخ زرد و لاغری و نزاری

۱. ابوبکر و عمر در کنار عثمان و حضرت علی از یاران نزدیک پیامبر و چهار خلیفه اولی اسلام بودند.

چو ابر ساعت گریه چو کوه وقت تحمل
 چو آب سجده‌کنان و چو خاک راه به خواری
 ولیک این‌همه محنت به گرد باغ چو خاری
 درون باغ گلستان و یار و چشمه جاری
 چو بگذری تو ز دیوار باغ و در چمن آیی
 زبان شکرگزاری، سجود شکر بیاری
 که شکر و حمد خدا را که برد جور خزان را
 شکفته گشت زمین و بهار کرد بهاری
 هزار شاخ برهنه قرین حله گل شد
 هزار خار مگیلان رهیده گشت ز خواری
 حلاوت غم معشوق را چه داند عاقل
 چو جولهست نداند طریق جنگ و سواری
 برادر و پدر و مادر تو عشاقند
 که جمله یک شده‌اند و سرشته‌اند زیاری
 نمک شود چو درافتد هزار تن به نمکدان
 دویی نماند در تن، چه مرغزی چه بخاری
 مکش عنان سخن را به کودنی ملولان
 تو تشنگان فلک بین به وقت حرف‌گزاری

(د - غزل ۳۰۴۱)

هر که درو نیست از این عشق، رنگ	نزد خدا نیست به جز چوب و سنگ
عشق برآورد ز هر سنگ آب	عشق تراشید ز آئینه زنگ
کفر به جنگ آمد و ایمان به صلح	عشق بزد آتش در صلح و جنگ
عشق گشاید دهن از بحر دل	هر دو جهان را بخورد چون نهنگ
عشق چو شیر است نه مکر و نه ریو	نیست گهی روبه و گاهی پلنگ
چون که مدد بر مدد آید ز عشق	جان برهد از تن تاریک و تنگ
عشق ز آغاز همه حیرت است	عقل درو خیره و جان گشته دنگ
در تبریز است دلم ای صبا	خدمت ما را برسان بی‌درنگ

(د - غزل ۱۳۳۱)

رو مذهب عاشق را برعکس روش‌ها دان
 کز یار دروغی‌ها، از صدق به و احسان
 حال است محال او، مزدست و بال او
 عدل است همه ظلمش، دادست از او بهتان
 نرم است درشت او، کعبه است کنشت او
 خاری که خلد دلبر، خوشتر ز گل و ریحان
 آن دم که ترش باشد بهتر ز شکرخانه
 و آن دم که ملول آید، خوش بوس و کنارست آن
 وان دم که تو را گوید، والله ز تو بیزارم
 آن آب خضر باشد از چشمه‌گه حیوان
 وان دم که بگوید نی، در نی‌اش هزار آری
 بیگانگی‌اش خویشی در مذهب بی‌خویشان
 کفرش همه ایمان شد سنگش همه مرجان شد
 بخلش همه احسان شد جرمش همگی غفران
 گر طعنه‌زنی گوید تو مذهب کژ داری
 من مذهب ابرویش بخریدم و دادم جان
 زین مذهب کژ مستم بس کردم و لب بستم
 بردار دل روشن باقیش فرومی‌خوان
 شمس‌الحق تبریزی، یارب چه شکر ریزی
 گویی ز دهان من صد حجت و صد برهان
 (د - غزل ۱۸۶۹)

۷. عشق و عقل

همان‌طور که دیدیم، واژه "عقل" در صورتی که خارج از متن مناسب به کار رود، واژه‌ای مبهم است. واقعیتی است با ابعاد متفاوت که بُعدهای پایینی آن با نفس اماره ارتباط نزدیک دارد و بُعدهای بالایی آن با ملائک هم‌ذات است. انسان باید بکوشد تا بر عقل جزئی خود که تحت سلطه نفس است فائق آید. می‌بایست هدایت عقل کلی را

بجوید که در پیامبران و اولیاء تجسم یافته است. و بالاخره باید عقل کلی را در درون خود بجوید و در ماهیت ملکی خود کاملاً غرق شود.

پیش از این دیدیم که فرشته و عقل یکی بودند ولی حکمت خدا به آنها دو صورت متفاوت داد.

چون فرشته و عقل کایشان یک بدند بهر حکمت‌هاش دو صورت شدند
(م ۴۰۵۴/۳)

به علاوه تردیدی نیست که عقل - چه جزئی و چه کلی - خلق شده است زیرا «اول ما خلق الله العقل». پس وقتی انسان به مقام فنا می‌رسد عقل درون وی نیز فنا می‌شود؛ یا بهتر بگوییم، عقل را پشت سر می‌گذارد. در مقام آن الحق، تنها خدا برجای می‌ماند. عقلی که بشر خدا را از طریق آن بشناسد وجود ندارد، زیرا دیگر حتی انسان هم برجا نمانده است و فقط یگانگی مطلق موجود است.

این محدودیت‌های عقل و حتی عقل کلی، به طور نمادین در گزارش سفر معراج پیغمبر بیان شده است: جبرائیل که تجسم عقل کلی است و در این سفر راهنمای پیغمبر بود، نمی‌توانست او را از سدرةالمنتهی که در حد بیرونی آسمان هفتم قرار دارد، فراتر ببرد. وقتی آن دو به این نقطه رسیدند، جبرائیل به پیغمبر گفت که اگر از این نقطه جلوتر برود پرهایش خواهد سوخت. و پیغمبر مراحل آخر را به تنهایی پیمود.

از آنجا که عشق سبب فنا و بقای انسان می‌شود، از عقل که از این نقطه نظر به عنوان مانعی در راه عشق در نظر گرفته می‌شود، درمی‌گذرد. تداخل عشق و عقل، نقش مهمی در اغلب نوشته‌های صوفیه بازی می‌کند و آثار مولانا هم از این امر مستثنی نیستند. ولی انتقادی را که مولانا از نقطه نظر عشق بر عقل وارد می‌آورد هرگز نباید خارج از چارچوب تعلیمات کلی او در نظر گرفت. زیرا عقل برای زمینه‌سازی و آمادگی برای عشق و هدایت بشر به درگاه امن خدا به همان اندازه لازم است که جبرائیل برای راهنمایی پیغمبر در سفر معراج ضرورت داشت. ولی آخرین قدم این سفر، تنها با پای عشق و نفی خود قابل طی است.

خدای داد دو دستت که دامن من گیر بداد عقل که تا راه آسمان گیری

که عقل جنس فرشته است سوی او پوید ببینیش چو به کف آینه نهان گیری
(د ۴۶-۳۲۵۴۵)

چون رفت آفتاب چه ماند، شب سیاه از سر چو رفت عقل چه ماند جز ابلهی
ای عقل، فتنه همه از رفتن تو بود وانگه گناه بر تن بی عقل می نهی
آنجا که پشت آری گمراهی است و جنگ و آنجا که رو نمایی، مستی و والهی
(د ۴۵-۳۱۶۴۳)

خوب است عقل آن سری در عاقبت بینی جری

از حرص و از شهوت بری در عاشقی آماده‌ای
(د ۲۵۷۱۵)

عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بیقرار باشد از فکر و جهد
و اجتهاد نمودن در ادراک باری، اگرچه او مدرک نشود و قابل ادراک
نیست. عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع. هرچند که پروانه
خود را بر شمع زند، بسوزد و هلاک شود. اما پروانه آن است که هرچند
برو آسیب آن سوختگی و الم می‌رسد، از شمع نشکیند. (ف ۳۶)

جز صفات ملکی نیست یقین محرم عشق تو گرفتار صفات خر و دیو و دده‌ای
(د ۳۰۳۵۸)

فرشته از چه خورد، از جمال حضرت حق غذای ماه و ستاره ز آفتاب جهان
(د ۲۱۹۴۵)

عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در شاه آورد. چون بر
در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت، عقل زیان توست و راهزن
است. چون به وی رسیدی خود را به وی تسلیم کن. تو را با چون و چرا
کاری نیست. (ف ۱۱۲)

بدانک زیرکی عقل جمله دهلیزیست اگر به علم فلاطون بود برون سراست
(د ۵۱۴۱)

عقل چون شحنه است، چون سلطان رسید شحنه بیچاره در کنجی خزید
عقل سایه حق بود، حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب
(م ۱۱-۴/۲۱۱۰)

که باشد عقل کل پیشت، یکی طفل نوآموزی

چه دارد با کمال تو، بجز ریشی و دستاری

(د ۲۶۸۸۹)

زینچ بگفت دلبرم عقل پرید از سرم

(د ۱۹۱۶۰)

اگر آتش زنی سوزی تو باغ عقل کلی را

(د ۲۶۵۷۳)

چون گذشت احمد ز سدره و مرصدش

گفت او راهین بپر اندر پی‌ام

باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز

گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من

حیرت اندر حیرت آمد این قصص

(م ۴/۳۸۰۱-۵)

جبرئلا گر شریفی و عزیز

شمع چون دعوت کند وقت فروز

(م ۴/۳۸۰۷-۸)

در صرصر عشق، عقل پشه است

از احمد پا کشید جبریل

گفتا که بسوزم ار بیایم

(د ۷۶۰۰-۲)

پهلوی شهنشاهم، هم بنده و هم شاهم

(د ۳۴۹۵۳)

هم پر جبریل بدم، ششصد پر بود مرا

(د ۵۷۹۱)

بی‌براق عشق و سعی جبرئیل

(د ۳۰۷۵۱)

عقل جزوی کرکس آمد ای مُقل

عقل ابدالان چو پرّ جبرئیل

(م ۶/۴۱۳۸-۳۹)

پسر او با جیفه خواری متصل

می‌پرد تا ظل سدره میل میل

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سِر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست تا فرشته لا نشد اهریمنی است

(م ۸۳-۱۹۸۲/۱)

از بهر مرغ خانه چون خانه‌ای بسازی
اشتر در آن نگسجد با آن همه درازی
آن مرغ خانه عقل است و آن خانه این تن تو

اشتر جمال عشق است با قد و سرفرازی

(د ۶۹-۳۱۱۶۸)

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب

(م ۱۱۶-۱/۱۱۵)

باز برآورد عشق سر به مثال نهنگ تا شکند زورق عقل به دریای عشق

(د ۱۳۸۷۷)

مشنو غم عشق را ز هشیار کو سرد لب است و سردچانه
هرگز دیدی تو یا کسی دید یخدان ز آتش دهد نشانه

(د ۸۸-۲۴۸۸۷)

داند او کو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و، عشق از آدم است
زیرکی سبّاحی آمد در بحار کم رهد، غرق است و او پایان کار
هل سباحت را رها کن کبر و کین نیست جیحون، نیست جو، دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی‌پناه درریاید هفت دریا را چو کاه
عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت، بود اغلب خلاص
زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله ام کفی^۱

(م ۸-۱۴۰۲/۳)

۱. زمر، ۳۸: اگر از آن‌ها پرسی کی آسمان‌ها و زمین را آفرید، قطعاً می‌گویند خدا، بگو به من خبر دهید آن‌ها که شما غیرخدا می‌خوانید، اگر خدای برای من محنتی خواهد آیا آن‌ها برطرف‌کننده محنت وی توانند بود یا اگر خدا برای من رحمتی خواهد آیا آن‌ها نگهدارنده رحمت وی توانند بود، بگو خدا مرا بس است و توکل‌کنان بر او توکل کنند.

خویش ابله کن، تبع میرو سپس
اکثر اهل الجنة ابله ای پدر
زیرکی چون کبر و باد انگیز توست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست
ابلهاند آن زنان دستبُر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقلها آن سو فرستاده، عقول
زین سر از حیرت گر این عقلت رود

رستگی زین ابلهی یابی و بس
بهر این گفته است سلطان البشر
ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی کو واله و حیران هوست
از کف ابله وز رخ یوسف نُذُر
عقلها باری از آن سوی است کوست
مانده این سو که نه معشوق است، گول
هر سر مویت سر و عقلی شود

(م ۲۶-۱۴۱۹/۴)

غیر این معقولها، معقولها
غیر عقل تو، حق را عقلهاست
که بدین عقل آوری ارزاق را
چون بازی عقل در عشق صمد

یابی اندر عشق با فرّ و بها
که بدان تدبیر، اسباب سماست
زان دگر مفرش کنی اطباق را
عشر امثالت دهد یا هفتصد

(م ۳۶-۳۲۳۳/۵)

بی دل شو از صاحب دلی دیوانه شو گر عاقلی

کین عقل جزوی می شود در چشم عشقت آبله

(د ۲۴۲۲۴)

علم بودش، چون نبودش عشق دین
عقلی که نمی گنجد در هفت فلک فرّش
این عقل یکی دانه از خرمن عشق آمد

او ندید از آدم الا نقش طین
ای عشق چرا رفت او در دام و جوال تو
شد بسته آن دانه جمله پر و بال تو

(د ۹۰-۲۲۹۸۹)

عقل را قبله کند آنکه جمال تو ندید
در کف کور ز قندیل عصا اولیتر

(د ۱۱۴۳۷)

عشق را اندیشه نبود چون که اندیشه عصاست

عقل را باشد عصا یعنی که من اعمیستم

(د ۱۶۷۳۴)

ای عقل مس بدی تو و از عشق زر شدی تو کیمیا نه‌ای علم کیمیاستی
(د ۳۶۳۱۳)

تا نسوزد عقل من در عشق تو در عشق تو غافلم نی عاقلم بیا بیا بیا بیا
(د ۱۷۹۰)

عقل اگر قاضی است کو خط و منشور او دیدن پایان کار صبر و وقار و وفاست
عشق اگر محرم است چیست نشان حرم آنکه بجز روی دوست در نظر او فناست
(د ۴۹۰۱-۲)

متاع عقل نشان است و عشق روح‌فشان است

که عشق وقت نظاره نثار جان بفشاند

هزار جان و دل و عقل گر به هم تو ببندی

چو عشق با تو نباشد به روزنش نرساند

(د ۹۴۸۵-۸۶)

عاشقان با عاقلان اندر نیامیزد از آنک درنیامیزد کسی ناکوفته با کوفته
عاقلان از مور مرده درکشند از احتیاط عاشقان از لابلالی اژدها را کوفته
(د ۲۵۰۱۸-۱۹)

عاقلان اشکسته‌اش از اضطرار عاشقان اشکسته با صد اختیار

عاقلانش بندگان نبوی‌اند عاشقانش شکرّی و قندی‌اند

ائتیا کرهاً مهار عاقلان ائتیا طوعاً^۱ بهار بی‌دلان

(م ۳/۴۴۶۹-۷۱۲)

عاقلان از غرقه گشتن بر گریز و بر حذر عاشقان را کار و پیشه، غرقه دریا شدن
عاقلان را راحت از راحت رسانیدن بود عاشقان را ننگ باشد بند راحت‌ها شدن
(د ۲۰۶۵۶-۵۷)

عقل گوید شش جهت حدّست و بیرون راه نیست

عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها

۱. فُصِّلَتْ، ۱۱: آنگاه به آسمان پرداخت که نجاری بود و به آن و به زمین گفت به رغبت یا کراهت بیاید، گفتند به رغبت آمدیم.

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد

عشق دیده زان سوی بازار او بازارها

(د ۲۳-۱۵۲۲)

عاشقان دُردکش را در درونه ذوقها

عاقلان تیره دل را در درون انکارها

عقل گوید پا منه کاندر فنا جز خار نیست

عشق گوید عقل را کاندر تو است آن خارها

هین خمش کن خار هستی را ز پای دل بکن

تا ببینی در درون خویشتن گلزارها

(د ۲۷-۱۵۲۵)

در میان عاشقان عاقل مباد	خاصه در عشق چنین شیرین لقا
دور بادا عاقلان از عاشقان	دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو راه نیست	ور درآید عاشقی صد مرحبا
عقل تا تدبیر و اندیشه کند	رفته باشد عشق تا هفتم سما
عقل تا جوید شتر از بهر حج	رفته باشد عشق بر کوه صفا
عشق آمد این دهانم را گرفت	که گذر از شعر بر شعرا برآ

(د - غزل ۱۸۲)

۸. حیرانی و جنون

نشان انسان عقل مند، برخوردار از عقلانیت هشیارانه و شناخت منطقی وضعیت خویش و جهان است. اما عاشق، حیران و واله و مجنون است.

کار بیچون را که کیفیت نهد	این که گفتم هم ضرورت می دهد
گه چنین بنماید و گه ضد این	جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست	بل چنین حیران و غرق و مست دوست

(م ۳۱۳-۱/۳۱۱)

عشق تو حیران کند دیدار تو خندان کند

زانک دریا آن کند زیرا که گوهر این کند

(د ۷۷۶۶)

ز دانش‌ها بشویم دل ز خود خود را کنم غافل
 که سوی دلبر مقبل نشاید ذوفنون رفتن
 شناسد جان مجنونان که این جان است قشر جان
 بیاید بهر این دانش ز دانش در جنون رفتن
 (د ۴۸-۱۹۴۴۷)

کی رسد بر چرخ دین مرغ گلین	عیب بر خود نه نه بر آیات دین
زانک نشو او ز شهوت وز هواست	مرغ را جولانگه عالی هواست
تا ز رحمت پیشت آید محملی	پس تو حیران باش بی لا و بلی
گر بلی گویی تکلف می‌کنی	چون ز فهم این عجایب کودنی
قهر بر بندد بدان نی روزنت	ور بگویی نی، زند نی گردنت
تا درآید نصر حق از پیش و پس	پس همین حیران و واله باش و بس
با زبان حال گسفتی اهدنا ^۱	چونک حیران گشتی و گیج و فنا
می‌شود آن زفت نرم و مستوی	زفت زفت است و چو لرزان می‌شوی
چونک عاجز آمدی لطف و برست	زان که شکل زفت بهر منکرست
(م ۵۴-۳۷۴۶/۴)	

شهد دنیاش کی لذیذ آید	هر که را ذوق دین پدید آید
که نگونسار یک نبیذ آید	آنچنان عقل را چه خواهی کرد
که تو را سود از این خرید آید	عقل بفروش و جمله حیرت خر

(د ۴۸-۱۰۴۴۶)

تو خورشیدی و یا زهره و یا ماهی نمی‌دانم
 وزین سرگشته مجنون چه می‌خواهی نمی‌دانم
 در این درگاه بی‌چونی همه لطف است و موزونی
 چه صحرایی چه خضریایی چه درگاهی نمی‌دانم
 به خرمن‌گاه گردونی که راه کهکشان دارد
 چو ترکان گرد تو اختر، چه خرگاهی نمی‌دانم

۱. فاتحه، ۵: ما را به راه راست هدایت فرمای.

ز رویت جان ما گلشن بنفشه و نرگس و سوسن
 ز ماهت ماه ما روشن چه همراهی نمی‌دانم
 زهی دریای بی‌ساحل پر از ماهی درون دل
 چنین دریا ندیدستم چنین ماهی نمی‌دانم
 شهبی خلق افسانه محقر همچو شه‌دانه
 بجز آن شاه باقی را شه‌شاهی نمی‌دانم
 زهی خورشید بی‌پایان که ذرات سخن‌گویان
 تسو نور ذات الهی تسو الهی نمی‌دانم
 هزاران جان یعقوبی همی سوزد از این خوبی
 چرا ای یوسف خوبان در این چاهی نمی‌دانم
 خمش کن کز سخن‌چینی همیشه غرق تلوینی
 دمی هوایی دمی‌هایی دمی آهی نمی‌دانم
 خمش کردم که سرمستم از آن افسون که خوردستم
 که بی‌خویشی و مستی را ز آگاهی نمی‌دانم
 (د - غزل ۱۴۳۶)

ای دشمن عقل من وی داروی بیهوشی
 من خابیه، تو در من چون باده همی جوشی
 اول تو و آخر تو، بیرون تو و در سِرِّ تو^۱
 هم شاهی و سلطانی هم حاجب و چاووشی
 خوش‌خویی و بدخویی دلسوزی و دلجویی
 هم یوسف مه‌رویی هم مانع و روپوشی
 بس تازه و بس سبزی بس شاهد و بس نغزی
 چون عقل در این مغزی چون حلقه در این گوشی
 هم دوری و هم خویشی هم پیشی و هم بیشی
 هم یار بداندیشی هم نیشی و هم نوشی

۱. حدید، ۳: او ازلی و ابدی است، نمایان و ناشناس است و او به همه چیز تواناست.

ای رهزن بی‌خویشان ای مخزن درویشان

یارب چه خوشند ایشان آن دم که در آغوشی

آن روز که هشیارم من عربه‌ها دارم

وان روز که خمازم چه صبر و چه خاموشی؟

(د - غزل ۲۶۰۲)

به هر روزم جنون آرد، دگر بازی برون آرد که من بازیچهٔ اویم ز بازی‌های او حیران

(د ۱۹۴۱۰)

مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد

عاریه است و ما نشسته کان ماست

دست در دیوانگی باید زدن

زهر نوش و آب حیوان را بریز

سود و سرمایه به مفلس وام ده

بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش

بعد از این دیوانه سازم خویش را

قحبه‌ای را خواستی تو از عجل

با یکی مستور کردیمی‌ات جفت

قحبه گشتند وز غم من کاستم

تا ببینم چون شود این عاقبت

زین سپس جویم جنون را مغرسی

(م ۳۹-۲/۲۳۲۸)

اندرین ره دوری و بیگانگی است

(م ۶/۶۰۹)

در بی‌دلی دل بسته بین کاین دل بود دام بلا

(د ۴۲۳)

من از فسردگی این عقول حیرانم

ندید شعشعهٔ آفتاب رخشانم

(د ۵۷-۱۸۲۵۶)

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد

علم تقلیدی و بال جان ماست

زین خرد جاهل همی باید شدن

هرچه بینی سود خود، زان می‌گریز

هر که بستاید تو را دشنام ده

ایمنی بگذار و جای خوف باش

آزمودم عقل دوران‌دیش را

گفت با دل‌قک شبی سید اجل

با من این را باز می‌بایست گفت

گفت نه مستور صالح خواستم

خواستم این قحبه را بی‌معرفت

عقل را من آزمودم هم بسی

هرچه غیر شورش و دیوانگی است

دیوانگان جسته بین، از بند هستی رسته بین

چنانک پیش جنونم عقول حیرانند

فسرده ماند یخی که به زیر سایه بود

عقل از کف عشق خورد افیون
 عشقِ مجنون و عقلِ عاقل
 جیحون را به عشق بحر می‌رفت
 در عشق رسید، بحر خون دید
 بر فرق گرفت موجِ خورش
 تا گم کردش تمام از خود
 در گم‌شدگی رسید جای
 گر پیش رود قدم ندارد
 ناگاه بدید زان سوی محو
 یک سنجق و صد هزار نیزه
 آن پای گرفته‌اش روان شد
 تا بو که رسد قدم بدانجا
 پیش آمد در رهش دو وادی
 آواز آمد که رو در آتش
 و زانک به گلستان درآیی
 بر پشت فلک پری چو عیسی
 بگریز و امان شاه جان جو
 آن شمس‌الدین و فخر تبریز
 هس دار جنون عشق اکنون
 امروز شدند هردو مجنون
 دریا شد و محو گشت جیحون
 بنشست خرد میانه خون
 می‌برد ز هر سویی به بی‌سوی
 تا گشت به عشق چُست و موزون
 کانجا نه زمین بود نه گردون
 ورنه بنشیند پس اوست مغبون
 زان سوی جهان، نور بی‌چون
 از نور لطیف گشت مفتون
 می‌رفت در آن عجیب هامون
 تا رسته شود ز خویش و مادون
 یک آتش بد یکیش گلگون
 تا یافت شوی به گلستان هون
 خود را بینی در آتش و تون
 وندر بالا فرو چو قارون^۱
 از جمله عقیل‌ها تو بیرون
 کز هر چه صفت کنیش افزون

(د - غزل ۱۹۳۱)

وین تلخی من گشته دریای شکرخایی

(د ۲۷۷۲۱)

چرا عاقل شدی هشیار گشتی
 تو سرتاسر همه ایثار گشتی

(د ۸۱ - ۲۸۰۸۰)

دیوانه هم ندیشد آن کاندل دل اندیشیده‌ام

مجنونی من گشته سرمایه صد عاقل

همان سودایی و دیوانه می‌باش
 تفکر از برای برد باشد

ای مردمان ای مردمان از من نیاید مردمی

۱. قارون، فردی از قوم موسی ثروتمندترین مرد روی زمین بود. به خاطر کبر و گناهکاری‌اش زمین او را در خود فروبرد: «و قارون را با خانه‌اش به زمین فروبردیم...» (قصص، ۸۱)

دیوانه کوب ریخته وز شور من بگریخته من با اجل آمیخته در نیستی پزیده‌ام
(د ۹۱-۱۴۴۹۰)

ساقیا شد عقل‌ها همخانه دیوانگی کرده مالامال خون پیمانه دیوانگی
صدهزاران خانه هستی به آتش درزده تشنگان مرد و زن، مردانه دیوانگی
(د ۴۴-۲۹۷۴۳)

در چنین شمعی نمی‌بینی که از سلطان عشق

دم به دم درمی‌رسد پروانه دیوانگی
پنبه در گوشند جان و دل ز افسانه دو کون

تا شنیدند از خرد افسانه دیوانگی
(د ۴۷-۲۹۷۴۶)

ای خوش‌دل و خوش‌دامن دیوانه تویی یا من

درکش قدحی با من بگذار ملامت را
(د ۸۷۲)

ج

هجران و وصال

عشق خدا بود که جهان را ایجاد کرد و انعکاس این عشق در مخلوقات، نیروی انگیزش هر فعالیتی را که در جهان انجام می‌شود، از جنبش کوچکترین ذره‌ها تا حرکت ستارگان و افلاک، فراهم می‌آورد. عشق خدا کاملترین انعکاس خود را در انسان می‌یابد. عشق مجازی می‌تواند در او به عشق حقیقی تبدیل شود.

در گذار عشق و تحقق معنوی، عاشق دو تجربه بنیادین را از سر می‌گذراند: وصال جانان و هجران یا فراق او. این دو واژه هم مانند تمام مجموعه‌های اضداد، واژه‌هایی نسبی هستند. به این معنا که هر یک از آن‌ها مراتب بی‌نهایت دارند. ممکن است که یک مقام، در رابطه با آنچه قبلاً وجود داشته است «وصال» و در رابطه با مرحله بالاتر، «هجران» تلقی شود. به علاوه تا وقتی که سالک به بالاترین مرحله تقدس نرسیده باشد، مقام وصل موقت خواهد بود و پس از آن لااقل یک هجران نسبی پیش می‌آید. واژه‌های معروف بسط و قبض به تجربه درجات متفاوت وصال و هجران نسبی اشاره دارند. حتی «بالا و پایین»هایی که انسان‌ها در زندگی روزمره خود احساس می‌کنند، انعکاس مبهم این احوال روحی است.

در مراحل عالی‌تر، «وصال» معادل «بقا» در خداست. بقا هم به نوبه خود سوی دیگر فناست: فنا، یا نفی خود، منجر به بقا، یا تأیید «خود» می‌شود. وصول به حق، فنای خود است و بنابراین جدایی از حق، به معنای بقای خود می‌باشد. تا زمانی که انسان با توهم واقعی بودن نفس خویش، خود خویش، زندگی می‌کند، از خدا دور است. تنها از طریق نفی خود است که می‌تواند به مقام وصل دست یابد.

از آنجا که وجود حقیقی و زندگی حقیقی در بقا و وصل است، هجران به معنای مرگ است. بنابراین همان‌طور که واژه "مرگ" به معنای انحلال جسم یا به معنای عام‌تر فناى خود می‌تواند باشد، می‌تواند به معنای آن چیزی که ما معمولاً "زندگی" می‌نامیم که همان وجود بدون معشوق، یا هجران، است نیز باشد. وقتی مولانا از چندین بار مردن سخن می‌گوید، ممکن است اشاره‌اش به هر یک از این دو معنی باشد. به هر تقدیر نکته مورد نظر او یکی است: طی سفر روحانی، انسان تجربیات پی در پی هجران و وصال یا مرگ و زندگی را از سر می‌گذراند. ولی هر بار که می‌میرد و باز زنده می‌شود، به مقام فرجامین بقا و «ان الحق» نزدیکتر می‌شود.

عاشقان را هر زمانی مردنی است	مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دوصد جان دارد از جان هدی	وان دوصد را می‌کند هر دم فدی
هر یکی جان را ستانده ده بها	از نبی خوان عشره امثالها ^۱

(م ۴۶-۳۸۴۳/۳)

زندگی‌ام وصل تو، مرگم فراق بی‌نظیرم کرده‌ای اندر دو فن

(د ۲۱۲۵۳)

شب قدر^۲ است وصل او، شب قبر است هجر او

شب قبر از شب قدرش کرامات و مدد بیند

(د ۶۱۶۹)

عشق خدا، که جهان به واسطه آن به وجود می‌آید، خود را در رابطه با دو مقوله بنیادین صفات الهی متجلی می‌کند: لطف و قهر. همان‌طور که قبلاً دیدیم کل جهان - همه تضادها، برخوردها و گونه‌گونی‌هایش - از کنش متقابل هماهنگ این دو صفت نشأت می‌گیرد. در نظر عاشق این صفات به شکل وصال و هجران تجلی پیدا می‌کنند. از این رو، هجران و وصال، هر دو، وظیفه واحدی را انجام می‌دهند: آشکار کردن گنج پنهان. از طریق کنش متقابل این دو، انسان همواره به سوی بالا، به طرف تجلی تمام و کمال صفاتی که در جود وی انعکاس یافته‌اند، رهنمون می‌شود.

۱. انعام، ۱۶۱: هر کس نیکی‌ای بیاورد ده‌برابر آن دارد و هر کس بدی‌ای بیاورد جز برابر آن سزایش ندهند و ستمشان نکنند.
۲. سوره محمد.

شاعران صوفی به هنگام وصف مقامات و حالات بی‌شمار روحانی‌ای که عاشق آن‌ها را تجربه می‌کند دامنه وسیعی از تصاویر و نمادها را به کار می‌گیرند. گرچه این نمادها و تصاویر، از جهان "صور" برگرفته شده‌اند، اما آن‌ها را به خاطر "معنی" خاصی که بیان می‌کنند برگزیده‌اند. معانی‌ای که برای صوفیان در حالت جذب و شهود آشکار می‌شود. و بسیاری از آن‌ها به اصطلاحات ادبیات صوفیانه تبدیل شده‌اند.

مولانا هم مانند سایر شعرای صوفی، تصاویری را به کار می‌گیرد که دارای یک دلالت خاص فنی هستند و من این مطلب را در بخش‌های آینده توضیح خواهم داد. با وجود این، وقتی یک اصل ساده را درک کردیم، درک حال و هوای کلی شعر او ساده خواهد بود و آن اصل این است که: هرآنچه عاشق بگوید از معشوق می‌گوید.

چو از سر بگیرم بود سرور او	چو من صلح جویم شفیع او بود
چو در مجلس آیم شرابست و نقل	چو در کان روم او عقیق است و لعل
چو در دست آیم بود روضه او	چو در صبر آیم بود صدر او
چو در رزم آیم به وقت قتال	چو در بزم آیم به وقت نشاط
چو نامه نویسم سوی دوستان	چو بیدار گردم بود هوش نو
چو جویم برای غزل قافیه	تو هر صورتی که مصور کنی
تو چندانک برتر نظر می‌کنی	برو ترک گفتار و دفتر بگو
خمش کن که هر شش جهت نور اوست	رضاک رضای الذی او ثر
چو من دل بجویم بود دلبر او	چو در جنگ آیم بود خنجر او
چو در گلشن آیم بود عبهر او	چو در بحر آیم بود گوهر او
چو واچرخ آیم بود اختر او	چو از غم بسوزم بود مجمر او
بود صف‌نگهدار و سرلشگر او	بود ساقی و مطرب و ساغر او
بود کاغذ و خامه و محبر او	چه خوابم بیاید به خواب اندر او
به خاطر بود قافیه‌گستر او	چو نقاش و خامه بود بر سر او
از آن برتر تو بود برتر او	که آن به که باشد تو را دفتر او
وزین شش جهت بگذری داور او	و سِرک سَرّی فما اظهر ^۱

راز تو راز من است، نهانش می‌دارم

۱. رضایت تو را بر رضایت خود ترجیح دادم

زهی شمس تبریز خورشیدوش که خود را بود سخت اندر خور او
(د - غزل ۲۲۵۱)

در قطعه‌ای از مثنوی که در زیر نقل می‌کنیم، مولانا با شیوه‌ای آموزشی‌تر و در چارچوب هجران و وصال توضیح می‌دهد که چگونه عاشق تنها به معشوق توجه دارد. این قطعه در مورد صوفیان دروغینی که شکل بیرونی تصاویر ذهنی صوفیانه را بدون درک معانی آن‌ها، به سرقت برده‌اند و واژگان صوفیانه را به خاطر مصالح خود به کار می‌برند هشدار می‌دهد. [در این قطعه] «زبان مرغان» به معنای زبانی است که فقط مرغ روح که به آسمان حضور خدا پرواز کرده است به آن سخن می‌گوید:

زین لسان الطیر عام آموختند	ط‌مطراق و سروری اندوختند
صورت آواز مرغ است آن کلام	غافل است از حال مرغان مرد خام
کو سلیمانی که داند لحن طیر	دیو گرچه ملک گیرد هست غیر
دیو بر شبه سلیمان کرد ایست	علم مکرش هست و علمناش ^۱ نیست

(م ۱۳-۴۰۱۰/۶)

تو از آن مرغ هوایی فهم کن	که ندیدیستی طیور من لَسْدُن
جای سیمرغان بود آن سوی قاف	هر خیالی را نباشد دست‌باف
جز خیالی را که دید آن اتفاق	آنگهش بعدالعیان افتد فراق
نه فراق قطع بهر مصلحت	کامن است از هر فراق آن منقبت
بهر استبقاء آن روحی جسد	آفتاب از برف یک دم درکشد
بهر جان خویش جو زیشان صلاح	هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح
آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز، یوسف کرده بود
نام او در نام‌ها مکتوم کرد	محرمان را سرّ آن معلوم کرد
چون بگفتی موم ز آتش نرم شد	این بدی کان یار با ما گرم شد
ور بگفتی مه برآمد بنگرید	ور بگفتی سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی برگ‌ها خوش می‌تپند	ور بگفتی خوش همی سوزد سپند

۱. نمل، ۱۶: و سلیمان وارث داود شد گفت ای مردم ما زبان پرندگان آموخته‌ایم و همه چیزمان داده‌اند که این برتری آشکار است.

ور بگفتی گل به بلبل راز گفت
 ور بگفتی چه همایون است بخت
 ور بگفتی که سقا آورد آب
 ور بگفتی دوش دیگی پخته‌اند
 ور بگفتی هست نان‌ها بی‌نمک
 ور بگفتی که به درد آمد سرم
 گر ستودی، اعتناق او بُدی
 صد هزاران نام گر برهم زدی
 ور بگفتی شه سرِ شهناز گفت
 ور بگفتی که برافشانید رخت
 ور بگفتی که برآمد آفتاب
 یا حوائج از پزشک لخته‌اند
 ور بگفتی عکس می‌گردد فلک
 ور بگفتی دردم شد خوشترم
 ور نکوهیدی فراق او بدی
 قصد او و خواه او، یوسف بدی
 (م ۳۳-۴۰/۱۵-۶)

ابیات فوق کلید درک همهٔ تصویرسازی‌های مولاناست: اگر ستایش می‌کند، وصال معشوق را می‌ستاید و اگر شکایت می‌کند از فراق او شکایت دارد. در واقع لزومی ندارد که خوانندهٔ آثار مولانا برای درک محتوای بسیاری از اشعار او و یا اغلب آن‌ها، اصطلاحات او را درک کند. با وجود این، آشنایی با تصویرسازی‌های اساسی مولانا به ما کمک می‌کند تا این نکته را دریابیم که مولانا تا چه حد به‌الگوی عشق‌ورزی زلیخا نزدیک است.

۱. فراق و بلاکشی

شاعران صوفی، اغلب به‌گونه‌ای از معشوق «شکایت» می‌کنند که به نظر می‌رسد نسبت به خالق خود از حدّ ادب خارج می‌شوند، زیرا در اشعار آنان معشوق می‌تواند گاهی جفاکار باشد، از رنج بیگناهان شادمان شود و از ریختن خون آنان احساس رضایت کند.

آوخ آوخ چون وفاداری
 آوخ آوخ طیب خونریزی
 آن جفاها که کرده‌ای با من
 گفتمش قصد خون من داری
 عشق جز بی‌گناه می‌نکشد
 در تمنای چون تو خونخواری
 بر سر زار زار بیماری
 نکند هیچ یار با یاری
 بی‌خطا و گناه؟ گفت آری
 نکشد عشق من گنه‌کاری

هر زمان گلشنی همی سوزم تو چه باشی به پیش من، خاری
 بشکستم هزار چنگ طرب تو چه باشی به چنگ من، تاری
 شهرها از سپاه من ویران تو که باشی، شکسته دیواری

(د ۸۶ - ۳۳۶۷۹)

نکته اصلی این‌گونه اشعار این است که انسان در خودی «خود» اش نمی‌تواند چیزها را چنان که هستند ببیند. مرگ «خود» که در ظاهر رنج و شکنجه به نظر می‌آید، در واقع منبع لذت است و در مقابل، «لذاتی» که ما معمولاً تجربه می‌کنیم، رنج و شکنجه‌اند، زیرا ما را از خدا دور نگه می‌دارند. از آنجا که انسان به خودش وابسته است، به واسطه مصائبی که با آن‌ها روبرو می‌شود، رنج می‌برد. ولی این مصائب، همگی رحمت پنهان در نقاب خشم‌اند. خدا بشر را رنج می‌دهد تا از خود رها شده، برای وصول به ذات حق کوشش کند. به علاوه، وقتی سالک لحظه‌ای از وصال را تجربه کرد، آنگاه فراق محنت تلخی خواهد بود که از هر رنجی که در جهان می‌بریم بدتر و سخت‌تر است. مشکل اصلی اغلب انسان‌ها این است که نمی‌فهمند هر سختی و رنجی که می‌کشند تنها سایه‌ای است از فراق و جدایی‌شان از خدا. ولی بعضی از انسان‌ها حتی در توهمی بزرگتر زندگی می‌کنند، زیرا نمی‌دانند که وجودشان چیزی جز درد و رنج نیست.

مثلاً یکی را به چارمیخ مقید کردند. او پندارد که در آن خوش است و لذت خلاص را فراموش کرد. چون از چارمیخ برهد بداند که در چه عذاب بود. و همچنان طفلان را پرورش و آسایش در گهواره باشد و در آنک دست‌هاش را ببندند. آلا اگر بالغی را به گهواره مقید کنند، عذاب باشد و زندان. (ف ۱۹۴)

به این ترتیب اولین قدم در راه رهایی عبارت از درک این نکته است که انسان همواره در حال درد و بلاکشی است، روح انسان به چارمیخ عناصر کشیده شده و آرزوی خلاصی دارد. همان‌طور که قبلاً دیدیم مولانا، این آگاهی از درد را آستانه راه عشق می‌داند و به ما نصیحت می‌کند که «درد جو و درد جو و درد جو» (م ۶/۴۳۰۴). انسان قادر نیست معنای درد و رنج را به درستی دریابد مگر آنکه از حالت فراق خود آگاه شود. هر چه آگاه‌تر باشد بیشتر رنج می‌برد.

هر که او بیدارتر پردردتر هر که او آگاهتر رخ زردتر

(م ۱/۶۲۹)

پیامبران و اولیاء، آگاه‌ترین مخلوقاتند. از این‌روست که پیغمبر گفت «آنان که بیش از همه رنج می‌برند پیامبرانند و آنگاه راستان، آنگاه متعالی‌ترین الی آخر».

هست حیوانی که نامش اشغُر است او به زخم چوب زفت و لمبُر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین کو به زخم رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزون‌تر است

(م ۱۰۰-۹۷/۴)

بنابراین انسان نباید از رنج بگریزد؛ می‌بایست از این نکته آگاه شود که رنج، عشق به شادی و جذبۀ وصال را که با آن در تضاد است، افزایش می‌دهد و باید از آن استقبال کرد. انسان هر چه بیشتر رنج ببرد، بیشتر طالب رهایی از منبع رنج خود یعنی «خودی» اش خواهد بود. غم و جفای معشوق، راه را برای شادی و سرور و همچنین وفای او باز می‌کند. محنت و بلاها همگی مراحل لازم تزکیه به شمار می‌رود و از طریق آن است که انسان از وابستگی به خود و عالم رها می‌شود. در عین حال چگونگی واکنش انسان در مقابل بلاکشی، ارزش او را مشخص می‌کند. اگر سعی کند تا با مانورهای مختلف از آن بگریزد، در واقع از خدا می‌گریزد. نباید از غم و درد - که از سوی خدا به او روی می‌آورند - بگریزد، بلکه باید از خویشتن خویش بگریزد. تنها راه گریختن از رنج آن است که از نفس امارۀ خویش به خدا پناه ببریم. ولی پناه بردن به خدا به این معنا هم هست که انسان راضی به رضای حق شده است. انسان هر نوع دیگری که رفتار کند نشانهٔ وابستگی او به «خود» خویش است. و بالاخره، مولانا اغلب اشاره می‌کند که جفای معشوق بهتر از مهربانی و وفای تمام مخلوقات جهان است.

از برای کشش ما و سفر کردن ما پیک بر پیک همی آید از آن اصل وجود
هر غم و رنج که اندر تن و در دل آید می‌کشد گوش شما را به وثاق موعود

(د ۸۷-۳۵۴۸۶)

از هر جهتی ترا بلا داد تا بازکشد به بی‌جهاتی

(د ۳۹۵۲)

خنک جانی که از خوابش به مالشها برانگیزد

بدان مالش بود شادان و آن را مسغتم دارد

(د ۵۹۹۵)

میان بنده و حق، حجاب همین دوست. و باقی حجاب از این دو ظاهر می‌شود، و آن صحت است و مال. آن کس که تندرست است می‌گوید خدا کو، من نمی‌دانم و نمی‌بینم. همین که رنجش پیدا می‌شود آغاز می‌کند که یاالله یاالله و به حق همراز و هم‌سخن می‌گردد. پس دیدی که صحت حجاب او بود و حق زیر آن درد پنهان بود. و چندان که آدمی را مال و نوا هست اسباب مرادات مهیا می‌کند و شب و روز به آن مشغول است. همین که بی‌نوا پیش رو نمود نفس ضعیف گشت و گرد حق گردد. (ف ۲۳۳)

گفت که ما مقصّریم. فرمود کسی را این اندیشه آید و این عتاب به او فرو آید که آه در چیستم و چرا چنین می‌کنم. این دلیل دوستی و عنایت است که ویبقی الحب مابقی العتاب. زیرا عتاب با دوستان کنند. با بیگانه عتاب نکنند.

اکنون این عتاب نیز متفاوت است. بر آنکه او را درد می‌کند و از آن خبر دارد، دلیل محبت و عنایت در حق او باشد. اما اگر عتابی رود و او را درد نکند، این دلیل محبت نکند. چنان که قالی را چوب زنند تا گرد از او جدا کنند. این را عقلا عتاب نگویند. اما اگر فرزند خود را و محبوب خود را بزنند، عتاب آن را گویند و دلیل محبت در چنین محل پدید آید. پس مادام که در خود دردی و پشیمانی می‌بینی دلیل عنایت و دوستی حق است. (ف ۲۳)

نه در وفات گذارد نه در جفا دلدار نه منکرت بگذارد نه بر سر اقرار
به هر کجا که نهی دل به قهر برکندت به هیچ جای منه دل دلا و پا مفشار

(د ۵۰-۱۱۹۴۹)

مجوی شادی چون در غم است میل نگار که در دو پنجه شیری تو ای عزیز شکار
اگرچه دلبر ریزد گلایه بر سر تو قبول کن تو مر آن را به جای مشک تثار

بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار
ولی غرض همه تا آن برون شود ز غبار
همی برون نشود آن غبار از یکبار
رود ز چهره دل گه به خواب و گه بیدار
(د ۷۹-۱۲۰۷۴)

که بگوید به لگد عصارم
تا طربساز شود اسرارم
که از این جور و جفا بیزارم
که من از جهل نمی افشارم
لیک من بوالحکم این کارم
آنگهی شکر کنی بسیارم

(د ۸۹-۱۷۵۸۴)

کارسازی های شادی می کند
تا درآید شادی نو ز اصل خیر
تا بروید برگ سبز متصل
تا خرامد ذوق نو از ماورا
تا نسماید بیخ رو پوشیده را
در عوض حقا که بهتر آورد

(م ۸۳-۵/۳۶۷۸)

کساتش از آب ویران می شود
حس شیخ و فکر او نور خوش است
چکچک از آتش برآید برجهد
تا شود این دوزخ نفس تو سرد
(م ۶۰-۲/۱۲۵۷)

وانگه اندر پوستشان تا سر همه در زر کنی
(د ۲۹۷۵۳)

چو پس جهی چو زنان خام قلتبان باشی

درون تو چو یکی دشمنی است پنهانی
کسی که بر نمدی چوب زد نه بر نمدست
غبارهاست درون تو از حجاب منی
به هر جفا و به هر زخم اندک اندک آن

بساده آنگه شود انگور تنم
جان دهم زیر لگد چون انگور
گرچه انگور همه خون گرید
پنبه در گوش کند کوبنده
تو گر انکار کنی معذوری
چون ز سعی و قدمم سر کردی

فکر غم گر راه شادی می زند
خانه می روید به تندی او ز غیر
می فشاند برگ زرد از شاخ دل
می کند بیخ سرور کهنه را
غم کند بیخ کژ پوشیده را
غم ز دل هرچه بریزد یا برد

ز آب آتش زان گریزان می شود
حس و فکر تو همه از آتش است
آب نور او چو بر آتش چکند
چون کند چکچک تو گویش مرگ و درد

اول از دست فراقت عاشقان را تی کنی

ز بهر پختن تو آتشی است روحانی

ز آتش ار نگریزی تمام پخته شوی چونان پخته، رئیس و عزیز خوان باشی
(د ۶۸-۳۲۹۶۷)

ننگ مردانی اگر او به جفا نیزه کشد به سوی او نیروی و پی جوشن گیری
(د ۳۰۵۳۶)

خواهی که اندر جان رسی در دولت خندان رسی

می باش خندان همچو گل گر لطف بینی گر جفا

(د ۳۵۵۸۷)

درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست. تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار، بی درد او را میسر نشود خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم، خواه نجوم و غیره. تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد، که فاجاءها المخاص الی جدع النخلة.^۱ او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه دار شد. تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد. الا ما محروم مانیم از او.

جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ

دیو از خورش بهیضه و جمشید ناشتا^۲

اکنون بکن دوا که مسیح تو بر زمی است

چون شد مسیح سوی فلک فوت شد دوا

(ف ۲۱-۲۰)

زان که او گر هیچ بیند خویش را مهلک و ناسور بیند ریش را

درد خیزد زین چنین دیدن درون درد او را از حجاب آرد برون

۱. مریم، ۲۳: درد زادن او را سوی تنه نخل کشید، گفت ای کاش پیش از این مرده بودم یا چیزی حقیر بودم و فراموشم کرده بودند.

۲. جمشید، شاه و پیامبر اسطوره‌ای ایرانی و همچنین اولین انسان میرا می‌باشد. در اینجا نماد طبیعت روحانی انسان است.

تا نگیرد مادران را درد زه
این امانت در دل و دل حامله است
قابله گوید که زن را درد نیست
آنکه او بی درد باشد رهزن است
آن انا بی وقت گفتن لعنت است
طوفل در زادن نیابد هیچ ره
این نصیحت‌ها مثال قابله است
درد باید، درد کودک را رهی است
زان که بی‌دردی انالحق گفتن است
آن انا در وقت گفتن رحمت است
(م ۲۳-۲۵۱۷/۲)

حامله است تن ز جان درد زه است رنج تن
تلخی باده را مبین عشرت مستیان نگر
آمدن جنین بود درد و عذاب حامله
محنت حامله مبین بنگر امید قابله
(د ۹۲-۲۴۲۹۱)

غمش در دل چو گنجوری، دلم نور علی نوری^۱

مثال مریم زیبا که عیسی در شکم دارد
(د ۵۹۹۰)

چه مایه رنج کشیدم ز یار تا این کار
هزار آتش و دود و غم است و نامش عشق
هر آنک دشمن جان خودست بسم الله
به من نگر که مرا او به صد چنین ارزد
چو آب نیل دو رو دارد این شکنجه عشق
چو عود و شمع نسوزد چه قیمتش باشد
چو زخم تیغ نباشد به جنگ و نیزه و تیر
بر آب دیده و خون جگر گرفت قرار
هزار درد و دریغ و بلا و نامش یار
صلای دادن جان و صلای کشتن زار
نترسم و نگریزم ز کشتن دلدار
به اهل خویش چو آب و به غیر او خونخوار
که هیچ فرق نماند ز عود و کنده خار
چه فرق حیز و مخنث ز رستم و جاندار
(د ۶۹-۱۲۰۶۳)

بباید عشق را ای دوست دردک
که بی درد دل و بی سوز سینه
دل پردرد و رخساران زردک
بود دعوی مشتاقیت سردک
(د ۷۱-۱۳۹۷۰)

ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی

من دوش نام دیگرتر کردم که: درد بی دوا
(د ۶۵)

من عجب دارم ز جوئیای صفا کو رمد در وقت صیقل از جفا
عشق چون دعوی، جفا دیدن گواه چون گواهی نیست شد دعوی تباه
چون گواهی خواهد این قاضی مرنج بوسه ده بر مار تا یابی تو گنج
(م ۹-۴۰۰۷/۳)

هی، به زبان ما گو رمز مگو پیدا گو
چند خوری خون به ستم ای همه خویت خونین
چند گزی بر جگرش چند کنی قصد سرش
چند دهی بد خیرش کار چنین است و چنین
چند کنی تلخ لبش چند کنی تیره شبش
ای لب تو همچو شکر ای شب تو خلد برین
هیچ عسل زهر دهد، یا ز شکر سرکه جهد
مغلطه تا چند دهی ای غلطانداز مهین
هرچه کنی آن لب تو باشد غماز شکر
هر حرکت که تو کنی هست در آن لطف دفین
سرو چه ماند به خسی زر به چه ماند به مسی

تو به چه مانی به کسی، ای ملک یوم الدین
(د ۸-۱۹۱۰۳)

جفا می کن جفات جمله لطف است خطا می کن، خطای تو صواب است
(د ۳۶۵۰)

از تو اگر سنگ رسد گوهر است گر تو کنی جور به از صد و فاست
(د ۵۳۴۰)

لذت بی کرانه ای است عشق شده است نام او
قاعده خود شکایت است ورنه جفا چرا بود؟
(د ۵۹۴۱)

حق بفرماید نه از خواری اوست عین تأخیر عطا، یاری اوست
حاجت آوردش ز غفلت سوی من آن کشیدش موکشان در کوی من
گر برآرم حاجتش او وارود هم در آن بازیچه مستغرق شود

گرچه می‌نالد ز جان یا مستجار
خوش همی آید مرا آواز او
دل شکسته سینه خسته گو به زار!
و آن خدایا گفتن و آن راز او
(م ۲۶-۴۲۲۲/۶)

طوطیان و بلبلان را از پسند
زاغ را و جغد را اندر قفص
از خوش‌آوازی قفص در می‌کنند
کی کنند این خود نیامد در قفص
(م ۲۹-۴۲۲۸/۶)

بی‌مرادی مؤمنان در نیک و بد
تو یقین می‌دان که بهر این بود
(م ۴۲۲۷/۶)

شرح این بگذارم و گیرم گله
نالم ای‌را ناله‌ها خوش آیدش
چون ننالم تلخ از دستان او
چون ننالم همچو شب بی‌روز او
ناخوش او خوش بود در جان من
عاشقم بر درد خویش و رنج خویش
خاک غم را سرمه سازم بهر چشم
اشک کان کز بهر او بارند خلق
من ز جان جان شکایت می‌کنم
دل همی گوید ازو رنجیده‌ام
از جفای آن نگار دده‌له
از دو عالم ناله و غم بایدش
چون نیم در حلقه‌ مستان او
بی‌وصال روی روزافروز او
جان فدای یار دل‌رنجان من
بهر خشنودی شاه فرد خویش
تا ز گوهر پر شود دو بحر چشم
گوهر است و اشک پندارند خلق
من نیم شاکی روایت می‌کنم
وز نفاق سست می‌خندیده‌ام
(م ۸۲-۱۷۷۳/۱)

ای که رویت چو گل و زلف تو چون شمشاد است
جانم آن لحظه که غمگین تو باشم شاد است
(د ۴۴۳۸)

ای ز تو شاد جان من بی‌تو مباد جان من
دل به تو داد جان من با غم توست همنشین
تلخ بود غم بشر وین غم عشق چون شکر
این غم عشق را دگر بیش به چشم غم مبین

چون غم عشق ز اندرون یک نفسی رود برون

خانه چو گور می‌شود خانگیان همه حزین

(د ۶۷-۱۹۳۶۵)

غم نیارد گرد غمگین تو گشت ور بگردد بایدهش گردن زدن

(د ۲۱۲۵۵)

داروی درد دلم درد وی است دل به دردش ز چه رو نسپارم

(د ۱۷۵۸۲)

مرا چون کم فرستی غم، حزین و تنگدل باشم

چو غم بر من فرو ریزی ز لطف غم خجل باشم

غمان تو مرا نگذاشت تا غمگین شوم یک دم

هوای تو مرا نگذاشت تا من آب و گل باشم

(د ۳۴-۱۵۱۳۳)

عجب دردی برانگیزم که دردم را دوا گردد

عجب گردی برانگیزی که از وی مکتحل باشم

(د ۱۵۱۳۶)

مرا رنج تو نگذارد که رنجوری به من آید مرا گنج تو نگذارد که درویش و مقل باشم

(د ۱۵۱۳۸)

ستم ز عدل ندانم ز مستی ستمش مرا مپرس ز عدل وز لطف و انعامش

(د ۱۳۵۹۶)

جفای تلخ تو گوهر کند مرا ای جان که بحر تلخ بود جای گوهر و مرجان

وفای توست یکی بحر دیگر خوش‌خوار که چار جوی بهشت است از تکش جوشان

(د ۷۰-۲۱۸۶۹)

هست طومار دل من به درازای ابد بر نوشته ز سرش تا سوی پایان که مرو

(د ۲۳۴۹۳)

به گه وصال آن مه چه بود؟ خدای داند که گه فراق باری طرب است و جانفزایی

(د ۳۰۳۲۱)

سخت بود هجر و فراق ای حبیب خاصه فراقی ز پی اعتناق

(د ۱۳۹۰۱)

خلقان ز مرگ اندر حذر پیشش مرا مردن شکر

ای عمر بی‌او مرگ من وی فخر بی‌او عار من

(د ۱۸۷۹۷)

بر امید وصل تو مردن خوش است تلخی هجر تو فوق آتش است

(م ۵/۴۱۱۷)

یا من ولی انعامنا، ثبت لنا اقدامنا^۱

ای بی‌تو راحت‌ها عنا، ای بی‌تو صحت‌ها سقم

(د ۱۴۶۹۸)

از فراق و هجر می‌گویی سخن هر چه خواهی کن و لیکن این مکن

صدهزاران مرگ تلخ شست تو نیست مانند فراق روی تو

(م ۵/۴۱۱۴-۱۵)

پس وصال این، فراق آن بود صحت این تن سقام جان بود

سخت می‌آید فراق این ممر پس فراق آن مقر دان سخت‌تر

چون فراق نقش سخت آید تو را تا چه سخت آید ز نقاشش جدا

ای که صبرت نیست از دنیای دون چونت صبرست از خدای ای دوست چون

چون که صبرت نیست زین آب سیاه چون صبوری داری از چشمه الله

(م ۴/۳۲۰۹-۱۳)

گر بینی یک نفس حسن و دود اندر آتش افکنی جان و وجود

جیفه بینی بعد از آن این شرب را چون بینی کَر و فَرّ قرب را

(م ۴/۳۲۱۵-۱۶)

جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب زودتر، والله اعلم بالصواب

(م ۴/۳۲۱۸)

بعد تو مرگی است با درد و نکال خاصه بُعدی که بود بعد الوصال

(م ۶/۲۸۹۴)

۱. بقره، ۲۵۰: و چون با جالوت و سپاهیان‌ش روبرو شدند گفتند پروردگارا صبری به ما ده و قدم‌هایمان استوار ساز و برگروه کافران پیروزمان کن.

۲. وصال و شادی

ای وصل تو اصل شادمانی کان صورت‌هاست، این معانی

(د ۲۹۲۹۰)

همان‌طور که هیچ درد و رنجی قابل مقایسه با درد جدایی از خدا نیست، هیچ شادی و جذبه‌ای را هم نمی‌توان با نشاط وصال خدا مقایسه کرد. اما باز هم باید به یاد داشته باشیم که وصال مراحل متعددی دارد که بعضی دائم و بعضی موقت‌اند. تجربیات روحانی سالکان از لحاظ تفاوت درجات و مراتب، بی‌شمارند. این درجات، رابطه نزدیک با سلسله مراتب پیامبران و اولیاء دارند به طوری که آنچه برای یک نفر وصال به شمار می‌آید ممکن است برای دیگری فراق باشد.

آنچه عین لطف باشد بر عوام قهر شد بر نازنینان کرام

(م ۲۹۸۲/۴)

مولانا شادی وصال روحانی را با تصویرهای بسیار متنوعی که اغلب با عشق و شراب مربوطند، وصف می‌کند. پیش از آنکه به مرور و بحث در این تصویرسازی‌ها پردازیم، بی‌فایده نیست که قطعات زیر را که به شیوه‌ای نسبتاً آموزشی و غیرتصویری، نمونه‌هایی از تجربیات اولیاء را در راه عشق توضیح می‌دهد، نقل کنیم. توجه داشته باشید که مولانا دو مقوله وسیع اولیاء را مورد بحث قرار می‌دهد: سالکان، یا کسانی که هنوز به مقام بقای دائم نرسیده‌اند و اصلان که چنان در مقام خدا-آگاهی دگرگونی یافته‌اند که حقیقتاً می‌توانند آن‌الحق بزنند.

اوراد طالبان و سالکان آن باشد که به اجتهاد و بندگی مشغول شوند و زمان را که قسمت کرده باشند در هر کاری، تا آن‌زمان موکل شود ایشان را همچون رقیبی به حکم عادت [بدان کار کنند]. مثلاً چون بامداد برخیزد، آن ساعت به عبادت اولی‌تر... صدهزار صف است. هرچند که پاکتر می‌شود پیشتر می‌برند...

و اما اوراد واصلان، به قدر فهم می‌گویم، آن باشد که به امداد ارواح مقدس و ملائکه مطهر و آن خلق که لا یَعْلَمُهُمُ الا الله^۱ - که نام ایشان

۱. ابراهیم، ۹: مگر خبر کسانی که پیش از شما بوده‌اند، قوم نوح و عاد و ثمود، و کسانی که پس از آن‌ها بوده‌اند، که جز خدایشان نداند، به شما نرسیده که پیغمبرانشان با دلیل‌ها به سویشان آمدند و دست‌هایشان

مخفی داشته است از خلق از غایت غیرت - به زیارت ایشان بیایند... تو پهلوی ایشان نشسته‌ای و نبینی و از آن سخن‌ها و سلام‌ها و خنده‌ها نشنوی...^۱

این مقامی است سخت عظیم. گفتن هم حیف است که عظمت آن به عین و ظی و میم و تی در فهم نیاید. اگر اندکی از عظمت آن راه یابد نه عین و نه مخرج حرف عین ماند، نه دست ماند و نه همت ماند. از لشکرهای انوار، شهر وجود خراب شود. ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها...^۱

و چون شرح مقام سالکان را دراز گفتیم شرح احوال و اصلان را چه گوئیم، آلا آن را نهایت نیست این را نهایت هست. نهایت سالکان وصال است، نهایت واصلان چه باشد، آن وصلی که آن را فراق نتواند بودن. هیچ انگوری باز غوره نشود و هیچ میوه پخته، باز خام نگردد. (ف ۱۲۳-۱۲۲)

→ [از حیرت] به دهان‌هایشان بردند و گفتند ما آیینی را که به ابلاغ آن فرستاده شده‌اید منکریم و درباره آن چیزها که ما را بدان می‌خوانند به سختی به شک اندریم.
۱. نمل، ۱۱۴: گفت پادشاهان وقتی به دهکده‌ای درآیند تباهش کنند و عزیزانش را ذلیل کنند، کارشان چنین است.

خیال و اندیشه

مولانا تأکید می‌کند که به هنگام استفاده از خیال‌بندی و نمادگرایی جهت توصیف ابعاد مختلف فراق و وصال، تابع میل و اراده و هوس خود نیست. خیال‌بندی‌های مورد استفاده او از بیرون و نهایتاً از سوی خدا بر او اعمال می‌شوند. اگر ساده‌انگار باشیم ممکن است تصور کنیم که مولانا از خدای شعر ملهم شده است ولی این کار مشکلی را از ما نمی‌گشاید. خوشبختانه خود مولانا در قطعات متعددی از آثار خود به ماهیت بینش خویش و شیوه دگرگونی این بینش به خیال‌بندی شاعرانه اشاره می‌کند. با کنار هم گذاردن این قطعات می‌توان دید که مولانا یک بنیاد وجودشناختی روشن برای شعر خود ارائه می‌کند که از "عالم خیال" به سوی او می‌آید.

"عالم خیال" به عنوان یک اصطلاح صوفیانه معمولاً با مکتب ابن عربی تجانس دارد. گرچه مولانا "عالم خیال" را به این صورت، تنها در معدودی از قطعات آثار خود مورد بحث قرار می‌دهد، اما چه به طور ضمنی و چه صراحتاً مدام به آن ارجاع می‌دهد. در واقع وقتی دلالت این عالم را در تعلیمات مولوی دریافتیم این نکته روشن خواهد شد که اگر هم نه تمام اشعار او لاقلاً اغلب آن‌ها با این عالم در ارتباطند.

عالم خیال (imagination) به علت آنکه از یک سو دامنه وسیعی از واقعیات را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر در زبان انگلیسی معنای نسبتاً بی‌بنیه‌ای دارد، مشکلات خاصی را برای مترجم انگلیسی ایجاد می‌کند. واژه خیال هم مانند imagination به آن توانایی ذهنی اشاره می‌کند که تصاویر ذهنی و ایده‌ها را در ذهن ظاهر می‌کند؛

ولی در عین حال، به این ایده‌ها، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، و نیز به کل "جهان" یا قلمرویی که این ایده‌ها از آن مشتق شده‌اند، اشاره دارد. زیرا مطابق با روانشناسی صوفیانه، خیال، تصویرهای ذهنی و ایده‌ها را نه خلق می‌کند و نه آن‌ها را از درون خود، یعنی از حافظه و یا از ذهن، بیرون می‌کشد. بلکه آن‌ها را از یک "عالم خیال" که به طور مستقل از ذهن وجود دارد، دریافت می‌کند.

عالم خیال دارای چند بُعد است. در پایین‌ترین سطح این عالم، قوه خیال فردی انسان، شکلی را که تصاویر ذهنی در قالب آن‌ها به ضمیر خود آگاه عرضه می‌شوند، تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، تصویرهای ذهنی هر فرد، متناسب با پیشینه، خاطرات، هوش و محیط زندگی او، رنگ‌های خاص به خود می‌گیرد. ولی در سطوح بالاتر، عالم خیال مستقل از فرد انسان است. هر چه میزان دسترسی انسان به این قلمروهای بالاتر تخیل بیشتر باشد - که خود از طریق بصیرت‌های حاصل در طریقت امکان‌پذیر است - به همان اندازه او خیال خود را تعیین و تعریف می‌کند و نه برعکس. زیرا در سطح وجودشناختی بالاتری نسبت به ذهن عقلانی‌اش قرار دارد.

به علت دامنه وسیع معانی مستتر در واژه خیال، دو واژه مختلف را برای ترجمه آن در نظر گرفته‌ایم، یکی imagination (خیال) که قوه ذهنی یا جهانی که محتوای خیال از آن گرفته می‌شود را مشخص می‌کند؛ و دیگری image (صورت خیالی) به معنای شکل، ایده یا مفهومی که خیال محتوی آن است.

صورت خیالی به این معنا، یک شکل غیرمادی است و در واقع مولانا اغلب واژه‌های صورت و صورت خیالی را به جای یکدیگر به کار می‌گیرد. واژه صورت خیالی به عنوان یک شکل غیرمادی به صورتی ارجاع دارد که محل درک آن‌ها در ذهن و قلب است (در متون کلاسیک تصوف هم این واژه در مورد چیزهایی که انعکاس آن‌ها در آینه یا آب درک می‌شود، به کار می‌رود). دیدیم که «صورت» جنبه ظاهری چیزهاست و در مقابل، «معنی» جنبه باطنی آن‌ها. از این رو «صورت» را می‌توان نه تنها در مقابل هرآنچه در جهان مادی وجود دارد به کار برد بلکه می‌توان از آن برای ارجاع به هرآنچه در سطوح متفاوت وجود (و نه تنها در سطح مادی) از یکدیگر متمایز

می‌شوند استفاده کرد. بنابراین یک ایده یا یک فرشته را می‌توان «صورت» نامید. ولی وقتی واژه «صورت» را به کار می‌گیریم، ذهن بلافاصله «معنی» نهفته در پشت آن را که به آن وجود می‌بخشد به یاد می‌آورد.^۱

«صورت خیالی» هم مانند «صورت» مستلزم وجود ضد [خود] است گرچه بلافاصله ما را به یاد این ضد نمی‌اندازد. ضد صورت خیالی، حقیقت است. بنابراین همان‌طور که در زبان انگلیسی هم مشاهده می‌کنیم، تصاویری که توسط قوه خیال ادراک می‌شوند عموماً دارای یک عنصر «غیر واقعی» و بی‌پایه هستند. ولی همیشه هم چنین نیست، زیرا وقتی صورت خیالی از سطوح بالاتر عالم خیال سرچشمه می‌گیرد، از خود ذهن واقعی‌تر است.^۲

سطوح پایینی عالم خیال، شامل تمام صور، احجام و «رنگ‌ها» بی است که در ذهن موجودند. از این‌رو، مولانا اغلب واژه اندیشه یا فکر را معادل واژه خیال، چه به عنوان یک قوه [ذهنی] و چه به عنوان محتوای این قوه، یا «تخیل» یا صورت خیالی به کار می‌گیرد. ولی باید به خاطر داشت که در نظر مولانا دنیای درون ذهن، دنیای روح است، اگرچه آن روح، روح حیوانی یا نفس اماره باشد. همان‌طور که دیده‌ایم لااقل سه سطح کلی روح، بالاتر از نفس اماره وجود دارد: روح انسانی، روح ملکی و روح قدسی. این سطوح آکنده از صوری است که «خیال» قادر به دریافت آن‌هاست. ولی همان‌طور که فاصله تقریباً نامعینی بین نفس اماره و روح قدسی وجود دارد، بین اندیشه و خیال انسان عادی و اندیشه خیال اولیاء هم چنین فاصله‌ای هست.

فکر کو؟ آنجا همه نورست پاک بهر توست این لفظ فکر ای فکر ناک

(م ۶/۱۱۴)

۱. گاهی صوفیان از «صور» سخن می‌گویند که در دانش حق متمایز و تعریف شده است. در این‌ها، «معنا» بی که در ورای صورت قرار دارد، همان ذات حق است که مطلقاً یکپارچه و نامتمایز است.
 ۲. در مکتب ابن عربی، جهان خیال به عنوان عالمی بین عالم ارواح و عالم اجسام تعریف شده است. به عبارت دیگر عالم خیال از عالم مادی واقعی‌تر ولی از عالم روحانی غیر واقعی‌تر است. گذشته از این، ابزار لازم جهت تماس بین این دو عالم نیز هست: بدون آن عالم اجسام وجود نمی‌داشت. مانند عالم روحانی، از ماده ساده و نورانی ساخته شده ولی همانند جهان مادی دارای کثرت صور است. بدون وجود آن دو عالم روحانی و جسمانی وسیله‌ای جهت تماس با یکدیگر نمی‌داشتند. معمولاً به آن برزخ میان دو عالم می‌گویند.

خیال و نظم خلق شده

خیال که بخشی از نظم سلسله‌مراتبی جهان است، توسط خدا خلق شده و مدام از او خبر می‌دهد. ولی اغلب مردم فقط صور بیرونی خیال را مشاهده می‌کنند و این صور آنان را برمی‌انگیزند تا هدف‌های خاصی را دنبال کنند و البته این کار در نهایت برای حفظ جهان ضرورت دارد. به عبارت دیگر خیال انسان او را وامی‌دارد تا به جای معشوق حقیقی، چندین معشوق مجازی را برگزیند. اما اولیاء در ورای صورت خیال به معنی یا «واقعیت» آن می‌نگرند و از این رو تنها معشوق حقیقی را طلب می‌کنند. عالم بر خیال قائم است. و این عالم را حقیقت می‌گویی جهت آنکه در نظر می‌آید و محسوس است و آن معانی را که عالم فرع اوست خیال می‌گویی. کار به عکس است. خیال، خود این عالم است. که آن معنی صد چو این پدید آرد و بیوسد و خراب شود و نیست گردد. و باز عالم نو پدید آورد... مهندسی خانه‌ای در دل برانداز کرد و خیال بست که عرضش چندین باشد و طولش چندین (باشد و صفه‌اش چندین) و صحنش چندین. این را خیال نگویند که آن حقیقت از این خیال می‌زاید و فرع این خیال است. آری اگر غیرمهندس (در دل) چنین صورت به خیال آورد و تصور کند، آن را خیال گویند. و عرفاً مردم چنین کس را که بتا نیست و علم آن ندارد، گویندش که تو را خیال است. (ف ۱۲۰)

از خیال تا خیال فرق‌هاست. خیال ابوبکر و عمر و عثمان و علی، بالای خیال صحابه باشد.^۱ و میان خیال و خیال فرق بسیار است. مهندس دانا خیال بنیاد خانه‌ای کرد و غیرمهندس هم خیال کرد. فرق عظیم باشد زیرا خیال مهندس به حقیقت نزدیکتر است. همچنین که آن طرف در عالم حقایق و دید، از دید تا دید فرق‌هاست مالانهایه. (ف ۲۲۸)

عالم خیال نسبت به عالم تصورات و محسوسات فراخ‌تر است زیرا جمله مصورات از خیال می‌زاید. و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال

۱. صحابه آن دسته از مسلمانان هستند که به دیدار خود پیامبر نائل شدند. مطابق حدیث نبوی "صحابه" همچون ستارگانند. هر کدام را دنبال کنید به راه راست خواهید رفت.

از او هست می‌شود هم تنگ است. از روی سخن این قدر فهم شود. و آلا

حقیقت معنی محال است که از لفظ عبارت معلوم شود. (ف ۱۹۳)

<p>ای خدا جان را تو بنما آن مقام تا که سازد جان پاک از سر قدم عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا تنگ‌تر آمد خیالات از عدم باز هستی تنگ‌تر بود از خیال باز هستی جهان حس و رنگ علت تنگی است ترکیب و عدد زان سوی حس، عالم توحید دان</p>	<p>که در او بی‌حرف می‌روید کلام سوی عرصه دور پهنای عدم وین خیال و هست یابد زو نوا زان سبب باشد خیال اسباب غم زان شود در وی قمر همچون هلال تنگ‌تر آمد، که زندانی است تنگ جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد گر یکی خواهی، بدان جانب بران</p>
---	--

(م ۹۹-۳۰۹۲/۱)

<p>جسم سلطان گر به صورت یک بود باز شکل و صورت شاه صفی خلق بی‌پایان ز یک اندیشه بین هست آن اندیشه پیش خلق خُرد پس چو می‌بینی که از اندیشه‌ای خانه‌ها و قصرها و شهرها هم زمین و بحر و هم مهر و فلک پس چرا از ابلهی پیش تو کور می‌نماید پیش چشمت که بزرگ عالم اندر چشم تو هول و عظیم وز جهان فکرتی ای کم ز خر زان که نقشی وز خرد بی‌بهره‌ای سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل باش تا روزی که آن فکر و خیال کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم نه سما بینی نه اختر نه وجود</p>	<p>صدهزاران لشکرش در پی رود هست محکوم یکی فکر خفی گشته چون سیلی روانه بر زمین لیک چون سیلی جهان را خورد و برد قایم است اندر جهان هر پیشه‌ای کوه‌ها و دشته‌ها و نهرها زنده از وی همچو از دریا سمک تن سلیمان است اندیشه چو مور هست اندیشه چو موش و کوه گرگ ز ابر و رعد و چرخ داری لرز و بیم ایمن و غافل چو سنگ بی‌خبر آدمی‌خو نیستی خسرکره‌ای شخص از آن شد پیش تو بازی و سهل برگشاید بی‌حجابی پر و بال نیست گشته این زمین سرد و گرم جز خدای واحد حی و دود</p>
--	---

(م ۴۶-۱۰۳۱/۲)

پس دانستیم که کار اندیشه‌ها دارند. صور همه تابعند و آلت‌اند و بی‌اندیشه معطلند و جمادند. پس آنکه صورت بیند او نیز جماد باشد و در معنی راه ندارد و طفل است و نابالغ، اگرچه به صورت پیر است و صدساله. (ف ۵۷)

وهم و فکر و اندیشه‌ها دهلیز این خانه است. هرچه در دهلیز دیدی که پیدا شد حقیقت دان که در خانه پیدا شود. و این همه چیزها که در دنیا پیدا می‌شود از خیر و شر، اول همه در دهلیز پیدا شده است آنگاه اینجا. (ف ۱۴۰)

صنع بی‌صورت بکارد صورتی	تن بروید با حواس و آلتی
تا چه صورت باشد آن بر وفق خود	اندر آرد جسم را در نیک و بد
صورت نعمت بود شاکر شود	صورت مهلت بود صابر شود
صورت رحمی بود بالان شود	صورت زخمی بود نالان شود
صورت شهری بود گیرد حضر	صورت تیری بود گیرد سفر
این ز حد و اندازه‌ها باشد برون	داعی فعل از خیال گونه‌گون
بی‌نهایت کیش‌ها و پیش‌ها	جمله ظل صورت اندیشه‌ها
بر لب بام ایستاده قوم خوش	هر یکی را بر زمین بین سایه‌اش
صورت فکر است بر بام مشید	و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید

(م ۲۷-۳۰ و ۲۴-۳۷۲۰/۶)

همچنان از پرده دل بی‌کلال	دم به دم درمی‌رسد خیل خیال
گرنه تصویرات از یک مَغْرِسند	در پی هم سوی دل چون می‌رسند
جوق جوق اسپاه تصویرات ما	سوی چشمه دل شتابان از ظما
جرها پر می‌کنند و می‌روند	دایماً پیدا و پنهان می‌شوند
فکرها را اختران چرخ دان	دایر اندر چرخ دیگر آسمان
سعد دیدی شکر کن ایثار کن	نحس دیدی صدقه و استغفار کن

(م ۸۵-۲۷۸۰/۶)

خیالستان اندیشه مدد از روح تو دارد

چنان کز دور افلاک است این اشکال در اسفل

فلک‌هایی است روحانی به جز افلاک کیوانی
 کز آنجا نزل‌ها گردد، در ابراج فلک منزل
 مددها برج خاکی را عطاها برج آبی را
 تبش‌ها برج آتش را، زوهایی^۱ بود اکمل
 مثال برج این حس‌ها که پر ادراک‌ها آمد
 ز حس نبود، بود از جان و برق عقل مستعقل

(د ۶۸-۳۵۲۶۵)

دیدهبان دل نسیند در مجال	کز کدامین رکن جان آید خیال
گر بدیدی مطلعش را ز احتیال	بند کردی راه هر ناخوش خیال
کی رسد جاسوس را آنجا قدم	که بود مرصاد و در بند عدم
دامن فضلش به کف کن کوروار	قبض اعمی این بود ای شهریار
دامن او امر و فرمان وی است	نیکبختی که تُقی جان وی است

(م ۴۹-۳/۳۰۴۵)

نقش‌ها گر بی‌خبر گر باخبر	در کف نقاش باشد محضر
دم به دم در صفحه اندیشه‌شان	ثبت و محوی می‌کند آن بی‌نشان
خشم می‌آرد رضا را می‌برد	بخل می‌آرد سخا را می‌برد
نیم لحظه مدرکاتم شام و غدو	هیچ خالی نیست زین اثبات و محو

(م ۳۵-۶/۳۳۳۲)

هر زمان نقش کنی در مغز ما	ما صحیفه خط و عنوان تویم
---------------------------	--------------------------

(د ۱۷۵۲۹)

هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی وارهی	یا بخشپی که از آن بیرون جهی
فکر زنبورست و آن خواب تو آب	چون شوی بیدار بازآید ذباب
چند زنبور خیالی در پرد	می‌کشد این سو و آن سو می‌برد

(م ۷۳۲-۵/۷۲۹)

۱. علائم منطقة البروج مطابق با عناصر چهارگانه، به چهار گروه تقسیم می‌شوند؛ خاک: ثور، سنبله، جدی؛ آب: سرطان، عقرب، حوت؛ باد: جوزا، میزان، دلو؛ آتش: حمل، اسد، قوس. مولانا واژه‌های اختربینی و اخترشناسی را فقط در خدمت مقصود خود به کار می‌گیرد. او علاقه‌ای به این علوم نداشت.

هست مهمان‌خانه این تن ای جوان
هین مگو کین ماند اندر گردنم
هرچه آید از جهان غیب‌وش
هر صباحی ضیف نو آید دوان
که هم‌اکنون باز پرد در عدم
در دلت ضیف است او را دار خوش
(م ۴۶-۳۶۴۴/۵)

که صورت‌های دل چون میمانند
که می‌آیند و من چون خانه‌بانم
(د ۱۵۹۹۲)

آدمی را فربهی هست از خیال
ور خیالاتش نماید ناخوشی
در میان مار و کژدم گر تو را
مار و کژدم مر تو را مونس بود
گر خیالاتش بود صاحب جمال
می‌گدازد همچو موم از آتشی
با خیالات خوشان دارد خدا
کان خیالت کیمیای مس بود
(م ۵۹۸-۵۹۵/۲)

آدمی را خیال هر چیز به آن چیز می‌برد.
خیال باغ به باغ می‌برد و خیال
دکان به دکان. اما در این خیالات تزویر
پنهان است. نمی‌بینی که فلان
جایگاه می‌روی، پشیمان می‌شوی و می‌گویی
پنداشتم که خیر باشد، آن خود نبود.
پس این خیالات بر مثال چادرند، و در
چادر کسی پنهان است. هرگاه که خیالات
از میان برخیزند و حقایق روی نمایند
بی‌چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال
چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که
تو را جذب می‌کند، چیز دیگر غیر آن
نباشد همان حقیقت باشد که تو را جذب
کرد. (ف ۷)

هر کسی شد بر خیالی ریش‌گاو
از خیالی گشته شخصی پرشکوه
وز خیالی آن دگر با جهد مُر
وان دگر بهر ترهب در کنشت
از خیالی آن رهزن رسته شده
در پری خوانی یکی دل کرده گم
این روش‌ها مختلف بیند برون
این در آن حیران شده کان بهر چی است
گشته در سودای گنجی کنج‌کاو
روی آورده به معدن‌های کوه
رو نهاده سوی دریا بهر دُر
وان یکی اندر حریمی سوی کشت
وز خیالی این مرهم خسته شده
بر نجوم آن دیگری بنهاده سم
زان خیالات ملون ز اندرون
هر چشمنده آن دگر را نافی است

- آن خیالات از نَبْد نامؤتلف
قبله جان را چو پنهان کرده‌اند
- چون ز بیرون شد روش‌ها مختلف
هر کسی رو جانبی آورده‌اند
(م ۳۲۸-۳۱۹/۵)
- چون به حق بیدار نبود جان ما
جان همه روز از لگدکوب خیال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فرّ
- هست بیداری چو در بندگان ما
وز زیان و سود وز خوف زوال
نی به‌سوی آسمان راه سفر
(م ۴۱۳-۴۱۰/۱)
- خیالی را امین خلق کردی
خیالت شحنه شهر فراق است
- چنانک و همشان شد که خیالی
تو زان پاکی، تو سلطان و صالی
(د ۵۷-۲۸۸۵۶)
- اندیشه را رها کن اندر دلش مگیر
اندیشه می‌کنی که رهی از زحیر و رنج
ز اندیشه‌ها برون دان بازار صنع را
آن کوی را نگر که پرد زو مصوّرات
گلگونه‌ای کزوست رخ دلبران چو گل
خوش از عدم همی پرد این صدهزار مرغ
- زیرا برهنه‌ای تو و اندیشه زمهریر
اندیشه کردن آمد سرچشمه زحیر
آثار را نظاره کن ای سخره اثیر
وان جوی را کزو شد گردنده چرخ پیر
سر فتنه‌ای کزوست رخ عاشقان زیر
از یک کمان همی جهد این صدهزار تیر
(د ۴۲-۱۱۸۳۷)

۲. گریز از خیال

تنها راه گریز از خیال این است که آتش عشق را در دل بدمیم. ولی نکته متناقض‌نما این است که عشق، خود از خیال معشوق تغذیه و رشد می‌کند. بنابراین تا انسان همه توجه خود را به جانان معطوف نکند و تا خیال خود را فقط از اندیشه معشوق آکنده نکند، عشقش رشد نخواهد کرد و قادر به گریز از اندیشه‌ها و خیالات مربوط به چیزهای دیگر نخواهد بود. در این زمینه رابطه بین اندیشه و فکر (مدیتیشن) که در جای دیگر به آن اشاره کرده‌ایم مشخص می‌شود. هدف سالک این است که اندیشه خود را کاملاً به سوی خدا متوجه کند و چیزی جز تصور خدا را در نظر نداشته باشد. در

نتیجه رشد مداوم عشق سالک، او به نقطه‌ای خواهد رسید که تنها تشنگی خیال عشق برای او خواهد ماند. پله پله از حالات قبض و بسط بالا می‌رود، تا آنکه بالاخره خیال او از واقعیتی که بیرون از او و در ورای او وجود دارد، قابل تمیز نباشد. خیال به عنوان یک حالت نسبتاً ذهنی به تصویر ذهنی معشوق دگرگون می‌شود و این خود، عاشق را بالا و بالاتر می‌کشد.

یار خوش چیزی است زیرا که یار از خیال یار قوت می‌گیرد و می‌بالد و حیات می‌گیرد. چه عجب می‌آید؟ مجنون را خیال لیلی قوت می‌داد و غذا.^۱ شد جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او، در صورت و غیبت. چه جای خیال است؟ آن خود جان حقیقت‌هاست، آن را خیال نگویند. (ف ۱۲۰-۱۱۹)

چونک هر اندیشه خیالی گزید مجلس عشاق خیالش جداست

(د ۵۳۴۲)

نیست وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه‌رویای بستان خداست

(م ۷۲-۱/۷۰)

زین بتان خلقان پریشان می‌شوند	شهوتهی رانده پشیمان می‌شوند
زانک شهوت با خیالی راندن است	وز حقیقت دورتر واماندن است
با خیالی میل تو چون پر بود	تا بدان پر بر حقیقت بر شود
چون براندی شهوتی پرت بریخت	لنگ گشتی وان خیال از تو گریخت

(م ۳۷-۳/۲۱۳۳)

چون به هر فکری که دل خواهی سپرد	از تو چیزی در نهان خواهند برد
هرچه اندیشی و تحصیلی کنی	می‌درآید دزد از آن سو کایمی
پس بدان مشغول شو کان بهتر است	تا ز تو چیزی برد کان کهنتر است

(م ۹-۲/۱۵۰۷)

۱. لیلی و مجنون از عشاق معروف عرب پیش از اسلام‌اند.

ای ساقی روشن‌دلان بردار سُفراق کرم
 کز بهر این آورده‌ای ما را ز صحرای عدم
 تا جان ز فکرت بگذرد وین پرده‌ها را بردرد
 زیرا که فکرت جان خورد جان را کند هر لحظه کم
 (د ۲۱-۱۴۶۲۰)

اندیشه مکن الا از خالق اندیشه اندیشه جانان به، کاندیشه نان بینی
 (د ۲۷۳۶۹)

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی
 شاه آن باشد که از خود شه بود نه به مخزن‌ها و لشکر شه شود
 تا بماند شاهی او سرمدی همچو عزّ ملک دین احمدی
 (م ۱۰-۲/۳۲۰۸)

مردان منقسم‌اند و ایشان را در این طریق، مراتب است. بعضی به جهد و
 سعی به جایی برسند که آنچ خواهند به اندرون و اندیشه، به فعل نیاورند.
 این مقدور بشر است، اما آنک در اندرون دغدغه خواست و اندیشه نیاید،
 آن مقدور آدمی نیست. آن را جز جذبہ حق، از او نبرد. (ف ۱۲۸)

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس
 (م ۵/۳۲۳۰)

آتشی دیدی که سوزد هر نهال آتش جان بین کزو سوزد خیال
 نه خیال و نه حقیقت را امان زین‌چنین آتش که شعله زد ز جان
 خصم هر شیر آمد و هر روبه او کل شیئی هالک الا وجهه^۱
 (م ۳۸-۶/۲۲۳۶)

تا عشق کنار خویش بگشاد اندیشه گریخت بر کناره
 (د ۲۴۹۳۵)

ز اندیشه و خیال فرو روب سینه را سبزه کنه ز دست و نظر کن به سبزه‌زار
 (د ۳۵۲۳۷)

۱. قصص، ۸۸: با خدای یکتا خدای دیگر مخوان، خدایی جز او نیست، همه‌چیز جز ذات وی فانی است، فرمان از اوست و به سوی او بازگشت می‌یابید.

بس کن از اندیشه بس، کو گودت هر نفس
کای عجب آن را چه شد آد چکنم کو فلان
(د ۲۱۷۶۴)

دزد اندیشه بد را سوی زندان آرید
دست او سخت ببندید و به دیوان آرید
شحنه عقل اگر مالش دزدان ندهد
شحنه را هم بکشانید و به سلطان آرید
(د ۳۴۷۹۱-۹۲)

او بگفتی خانه دل خلوت است
خالی از کدیه مثال جنت است
اندرو جز عشق یزدان کار نیست
جز خیال وصل او دیار نیست
خانه را من روفتم از نیک و بد
خسانه ام پُرسست از عشق احد
(م ۴-۲۸۰۲/۵)

آمد خیال آن رخ چون گلستان تو
و آورد قصه‌های شکر از لبان تو
گفتم بدو چه باخبری از ضمیر جان
جان و جهان چه بی‌خبرند از جهان تو
آخر چه بوده‌ای و چه بوده است اصل تو
آخر چه گوهری و چه بوده است کان تو
دلالت عشق بود و مرا سوی تو کشید
اول غلام عشقم و آنگاه آن تو
(د ۲۳۶۸۶-۸۹)

از دل و جان شکسته‌ام بر سر ره نشسته‌ام
قافله خیال را بهر لقاش می‌زنم
غیر طواشی غمش یا یلواج مرهمش
هر چه سری برون کند بر سر و پاش می‌زنم
(د ۱۴۸۷۶-۷۷)

از بهر مطالعه خیالت
خود را به کم از خیال خواهیم
(د ۱۶۵۱۶)

به دعا نوح خیالت یم و جیحون خواهد
بهر این، سابع و با چشم چو جیحون باشیم
(د ۱۷۲۲۲)

لگن نهاد خیالش به چشمه چشم
بگفتمش که به خونابه جامه چون شویی
بگفت خون همه زان سوست و من ازین سویم
به سوی تو همه خون است و سوی من همه آب

نه قبطی‌ام که در این نیل موسوی خویم
(د ۱۸۳۰۱-۳)

- کرد مردی از سخندانی سؤال
گوش را بگرفت و گفت این باطل است
آن به نسبت باطل آمد پیش این
- حق و باطل چیست ای نیکومقال
چشم حق است و یقینش حاصل است
نسبت است اغلب سخن‌ها ای امین
(م ۹-۳۷۰۷/۵)
- جهد کن کز گوش در چشمت رود
زان سپس گوشت شود هم طبع چشم
بلکه جمله تن چو آئینه شود
گوش انگیزد خیال و آن خیال
جهد کن تا این خیال افزون شود
- آنچ آن باطل بده است آن حق شود
گوهری گردد دو گوش همچو پشم
جمله چشم و گوهر سینه شود
هست دلالة وصال آن جمال
تا دلاله رهبر مجنون شود
(م ۲۴-۳۹۲۰/۵)
- از صفت وز نام چه زاید، خیال
- هر چه بر اصحاب حال باشد اول خیال
- هر چه بود آن خیال گردد روزی وصال
- و آن خیالش هست دلال وصال
(م ۱/۳۴۵۴)
- گردد آخر وصال چونک درآید نگار
(د ۱۱۹۲۵)
- چند خیال عدم آمد در هست، دوش
(د ۱۳۵۰۴)
- جمله یاران چون خیال از پیش ما برخاستند
- ما خیال یار خود را پیش خود بنشانندیم
(د ۱۶۷۰۴)
- ز رهش گویم لیکن ز قلاوز خموشم
(د ۱۶۹۱۳)
- صورتش بت، معنی او بت‌شکن
در خیالش جان، خیال خود بدید
(م ۲/۷۴-۷۵)
- چاکری و جان‌سپاری، کار ماست
(م ۲/۲۵۷۴)
- تا خیال دوست در اسرار ماست
- خیال خوب تو چون وحشیان ز من برمد
که صورتی است تن بنده، دست و پا دارد

مر او دوصد چو مرا آن خیال بی صورت ز نقش سیر کند عاشق فنا دارد

(د ۱۱-۹۸۱۰)

دیگ خیالِ عشقِ دلارام خام پز سر پایه دماغ پزیدن گرفت باز

(د ۱۲۷۴۵)

چون که خیال خوش دمت از سوی غیب دردمد

ز آتش عشق برجهد تا به فلک زبانه‌ای

(د ۲۶۲۹۶)

از فراق تلفم، گشته خیالت علفم که دلم را شکمی شد ز تو بر جوع بقر

(د ۱۱۴۴۸)

گر تو بنمی خسپی، بنشین تو که من خفتم
بس کردم از این دستان زیرا مثل مستان
من تشنه آن یارم گر خوابم و بیدارم
چون صورت آئینه من تابع آن رویم
آن دم که بخندید او من نیز بخندیدم
باقیش بگو تو هم زیرا که ز بحر توست

(د- غزل ۱۴۵۱)

۳. همه خیال است

خیال اولیاء به کلی دگرگون شده است، به طوری که به جای درک تصویرهای قوای دماغی خود، تصویرهایی را از یک سطح وجودشناسانه مستقل از خود دریافت می‌کنند. در تجربیات و جذبۀ معنوی، آن‌ها تصویر معشوق را درمی‌یابند.

مده به دست فراق دل مرا که نشاید

مکش تو کشته خود را، مکن بتا که نشاید

مرا به لطف گزیدی چرا ز من برمیدی

ایا نموده وفاها، مکن جفا که نشاید

بداد خازن لطف مرا قبا سعادت

برون مکن ز تن من چنین قبا که نشاید

مثال دل، همه رویی، قفا نباشد دل را
 ز ما تو روی مگردان، مده قفا که نشاید
 حدیث وصل تو گفتم، بگفت لطف تو کآری
 ز بعد گفتن آری مگو چرا که نشاید
 تو کان قند و نباتی، نبات تلخ نگوید
 مگوی تلخ سخن‌ها به روی ما که نشاید
 بیار آن سخنانی که هر یکی است چو جانی
 نهان مکن تو در این شب چراغ را که نشاید
 غمت که گاهش تن شد نه در تن است نه بیرون
 غم آتشی است نه در جا، مگو کجا که نشاید
 دلم ز عالم بیچون، خیالت از دل از آن سو
 میان این دو مسافر مکن جدا که نشاید
 مبد آن در خانه، به صوفیان نظری کن
 مخور برنج به تنها بگو صلا که نشاید
 دلا نخسب ز فکرت که فکر دام دل آمد
 مرو به جز که مجرد بر خدا که نشاید

(د - غزل ۹۰۷)

شب خواب مسافری ببندی	یعنی که مخسب، خیز، بنشین
بنشین به خیال خانه دل	هر نقش که می‌کنیم می‌بین
نقش دگری همی فرستیم	تا لقمه او شود نخستین
تا صورت راست را بدانی	در سینه ز صورت دروغین
من از پی اینت نقش کردم	تا کلک مرا کنی تو تحسین ^۱
امشب همه نقش‌ها شکارند	از اسب فرومگیر تو زین
تا روز سوار باش بر صید	مندیش ز بالش و نهالین
می‌گرد به گرد لیل لایلا	گر مجنونی ز پای منشین

(د ۳۳-۲۰۳۲۶)

۱. ذاریات، ۵۶: «پریان و آدمیان را نیافریدم مگر که عبادتم کنند.»

بشنو از دل نکته‌های بی‌سخن
در دل چون سنگ مردم آتشی است
چون بسوزد پرده دریابد تمام
در میان جان و دل پیدا شود
و آنچه اندر فهم نباید فهم کن
کو بسوزد پرده را از بیخ و بن
قصه‌های خضر و علم من لدن^۱
صورت نونو از آن عشق کهن
(د ۴۱-۲۱۲۳۸)

تا نقش تو در سینه ما خانه‌نشین شد
هر جا که نشستیم چو فردوس برین شد
آن فکر و خیالات چو یاجوج و چو ماجوج

هر یک چو رخ حوری و چون لعبت چین شد
(د ۱۹-۶۷۱۸)

چون خیالش نیمه‌شب در سینه آید می‌نگر
هر نواحی یوسفی و هر طرف حورایی
(د ۲۹۸۰۰)

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی
چنانک آید سلیمانی درون مسجد اقصی
هزاران مشعله برشد همه مسجد منور شد
بهشت و حوض کوثر^۲ شد پر از رضوان پر از حورا
(د ۷۷۱-۷۷۲)

چو خیال تو درآید به دلم رقص‌کنان
چه خیالات دگر مست درآید به میان
گرد بر گرد خیالش همه در رقص شوند
وان خیال چو مه تو به میان چرخ‌زنان
هر خیالی که در آن دم به تو آسیب زند
همچو آئینه ز خورشید برآید لمعان
سخنم مست شود از صفتی و صد بار
از زبانم به دلم آید و از دل به زبان

۱. کهف، ۶۵: پس بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی به او داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم.
۲. کوثر (فراوانی) نام چشمه‌ای است در بهشت.

سخنم مست و دلم مست و خیالات تو مست

همه بر همدگر افتاده و در هم نگران

(د ۲۲۰۲-۲۱۰۹۸)

ای کار جان پاک از عبث، روزی جان پاک از حدث

هر لحظه زاید صورتی در شهر جان بی‌مرد و زن

هر صورتی به از قمر، شیرین‌تر از شهد و شکر

با صدهزاران کز و فر، در خدمت معشوق من

(د ۴۹-۱۸۹۴۸)

ای صورت جان و جان صورت بازار بستان همه شکستی

ما را چو خیال تو بود بت پس واجب گشت بت‌پرستی

(د ۷۴-۲۹۴۷۳)

که خلیل حق که دستش همه سال بت شکستی

به خیال خانه تو شب و روز بتگر آمد

(د ۸۰۶۱)

مست و خرامان می‌رود در دل خیال یار من

ماهی، شریفی بی‌حدی، شاهی، کریمی با فری

(د ۲۵۶۸۱)

تا صورت تو قرین دل شد بر خاک نیم بر آسمانم

(د ۱۶۴۴۸)

گشته خیالش هم نشین با عاشقان آتشین

غایب مبادا صورتت یک دم ز پیش چشم ما

(د ۶۲)

جمال صورت غیبی ز وصف بیرون است هزار دیده روشن به وام خواه به وام

(د ۱۸۱۸۹)

اندر دل آئینه دانی که چه می‌تابد

داند چه خیال است آن، آن کس که صفا داند

(د ۶۴۵۶)

- گفتم به دلم چونی گفتا که در افزونی
در سینه خیال او، وانگاه غم و غصه؟
(د ۱۸-۱۹۸۱۷)
- در گذر آمد خیالش گفت جان این است او
پادشاه شهرهای لامکان این است او
(د ۲۳۳۴۴)
- از دلم صورت آن خوب ختن می‌نرود
چاشنی شکر او ز دهن می‌نرود
(د ۸۱۱۳)
- هیچ نرفت و نرود از دل من صورت او
هیچ نبود و نبود همسر و مانندهٔ او
(د ۲۲۶۷۶)
- در پیش دو چشم من پیوسته خیال تو
در پست نمی‌گنجد از لذت دلداری
(د ۵۳-۲۷۵۵۲)
- هرچه غیر خیال معشوق است
خار عشق است، گر بود گلزار
(د ۱۲۲۶۶)
- خیال تو چو درآید به سینهٔ عاشق
دود به پیش خیالت خیال‌های دگر
(د ۱۶-۵۰۱۵)
- از دل خیال دلبری برکرد ناگهان سری
جمله خیالات جهان پیش خیال او دوان
(د ۴۳۳-۴۳۲)
- در رکعات نماز هست خیال توشه
واجب و لازم چنانک سبع مثنی مرا^۱
(د ۲۳۰۷)

خیالت می‌رود در دل چو عیسی بهر جان بخشی

چنان که وحی ربانی به موسی جانب ایمن
(د ۱۹۴۶۶)

درون سینه چون عیسی نگاری بی‌پدر صورت

که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بوعلی‌سینا^۲

۱. سوره فاتحه بخشی از نماز مسلمانان است.

۲. بوعلی‌سینا که احتمالاً بزرگترین فیلسوف تاریخ اسلام است، نماد عقل جزئی است.

عجایب صورتی شیرین، نمک‌های جهان در وی
 که دیده است ای مسلمانان نمک زینده در حلوا
 چنان صورت که گر تابش رسد بر نقش دیواری
 همان ساعت بگیرد جان، شود گویا شود بینا
 (د ۷۹-۳۵۲۷۷)

دل من چون صدف باشد خیال دوست در باشد
 کنون من هم نمی‌گنجم، کزو این خانه پر باشد
 (د ۶۰۹۸)

تیز هی کرد خیالش نظر محو شدم در تف آن نساظری
 نیست شدم نیست، از آن شور، نیست رفت ز من مهتری و چاکری
 (د ۴۲-۳۳۹۴۱)

خیال ترک من هر شب صفات ذات من گردد
 که نفی ذات من در وی همه اثبات من گردد
 (د ۵۹۵۳)
 ای دیده من، جمال خود اندر جمال تو آئینه گشته‌ام همه بهر خیال تو
 (د ۲۳۶۷۷)

به میان دل خیال مه دلگشا درآمد
 چو نه راه بود و نی در، عجب از کجا درآمد
 بت و بت پرست و مؤمن همه در سجود رفتند
 چو بدان جمال و خوبی بت خوش لقا درآمد
 دل آهنگ چو آتش چه خوش است در منارش
 نه که آینه شود خوش چو درو صفا درآمد؟
 به چه نوع شکر گویم که شکرستان شکر
 ز در جفا برون شد ز در وفا درآمد
 همه جورها وفا شد همه تیرگی صفا شد
 صفت بشر فنا شد، صفت خدا درآمد

همه نقش‌ها برون شد همه بحر آب‌گون شد

همه کبرها برون شد، همه کبریا درآمد

(د ۷۷-۸۰۷۲)

۴. ورای خیال

از آنجا که هر صورتی، به یک اعتبار با معنی‌اش همذات است، خیال معشوق چیزی جز واقعیت او نیست. ولی از یک نقطه نظر دیگر، معنا از تمام بازنمون‌های صوری درمی‌گذرد: معشوق ورای خیالش قرار می‌گیرد. بنابراین اگرچه خیال معشوق بی‌نهایت واقعی‌تر از این جهان است اما باز هم به اندازه خود معشوق، واقعی نیست. وصلت با تصویر، از مقامات پایین طریقت است و وصال معشوق، بسیار فراتر از آن می‌رود.

ای خیالی که به دل می‌گذری نی خیالی، نی پری، نی بشری
اثر پای تو را می‌جویم نه زمین و نه فلک می‌سپری

(د ۷۴-۳۱۰۷۳)

اندیشه که آید در دل، ز یار گوید جان بر سرش فشانم پرزر کنم دهانش

(د ۱۳۳۷۳)

این صورتش بهانه است او نور آسمان است

بگذر ز نقش و صورت جانش خوش است، جانش

(د ۱۳۳۷۵)

دم به دم از ره دل پیک خیالش رسدم

تابشی نو به نو از حسن و جمالش رسدم

یارب این بوی طرب از طرف فردوس است

یا نسیمی است که از روز وصالش رسدم

(د ۲۶-۱۷۱۲۵)

خیال خوب تو در سینه بردیم شفق از آفتاب آمد نشانی

(د ۲۸۳۱۰)

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
 غلطم، گرچه خیالت به خیالات نماند همه خوبی و ملاحظت ز عطاهای تو دارد
 (د ۷۹۵۲-۵۳)

چون خیال ماه تو ای بی خیال تا به چرخ هفتمین جُستیم، نیست
 (د ۴۴۸۱)

عشق منی و عشق را صورت و شکل کی بود

اینکه به صورتی شدن، این به مجاز می کنی
 (د ۲۶۱۴۷)

این عشق اگرچه او پاک است ز هر صورت در عشق پدید آید هر یوسف زیبایی
 (د ۲۷۷۰۵)

چه صورتهاست مر بی صورتان را تو صورت‌های ایشان را چه دانی
 (د ۲۸۱۶۷)

آن بت به خیال درنگنجد بت‌ها به خیالخانه متراش
 جمله بت و بت پرست چون اوست غیر کل و جمله چیست جز لاش
 نی فهم کنند خلق این را نی دستوری که دم زخم فاش
 (د ۱۳۱۳۳-۳۵)

گل آن جهانی است نگنجد در این جهان در عالم خیال چه گنجد خیال گل
 (د ۱۴۲۵۶)

دو چشم اگر بگشادی به آفتاب وصال برآ به چرخ حقایق دگر مگو ز خیال
 (د ۱۴۳۲۸)

خیال روی شه را سجده می کن خیال شه، حقیقت را وزیر است
 (د ۳۸۸۹)

ای بی خیال روی تو جمله حقیقت‌ها خیال

ای بی تو جان اندر تنم چون مرده‌ای اندر کفن
 (د ۱۸۸۷۲)

جان حقایقی و خیالات دلریا و آن نقش‌های مه که نگنجد درین دهن
 (د ۲۱۶۳۸)

- چون ز طفلی رست، جان شد در وصال
فارغ از حس است و تصویر و خیال
(م ۳/۴۱۱۳)
- من آنم کز خیالاتش تراشنده و سن باشم
چو هنگام وصال آمد بتان را بت شکن باشم
(د ۱۵۱۵۷)
- عشق صورت‌ها بسازد در فراق
نامصوّر سر کند وقت تلاق
که منم آن اصل اصل هوش و مست
بر صور، آن حسن، عکس ما بُدست
پرده‌ها را این زمان برداشتیم
حسن را بی واسطه بفراشتیم
زان که بس با عکس من درباقتی
فسوت تجرید ذاتم یافتی
(م ۵/۳۲۷۷-۸۰)
- در دیده می‌فزاید نور از وجود او
با این همه پیش وصالش مکدر است
(د ۴۷۲۷)
- ای ز خیال‌های تو گشته خیال، عاشقان
خیل خیال این بود تا چه بود جمال تو
(د ۲۲۷۶۳)
- ای دلبر بی‌صورت صورتگر ساده
وی ساغر پرفتنه به عشاق بداده
از گفتن اسرار دهان را تو ببسته
وان در که نمی‌گویم در سینه گشاده
تا پرده برانداخت جمال تو نهانی
دل در سر ساقی شد و سر در سر باده
صبحی که همی راند خیال تو سواره
جان‌های مقدس، عدد ریگ، پیاده
و آن‌ها که به تسبیح بر افلاک بنامند
تسبیح گسستند و گرو کرده سجاده
جان طاقت رخسار تو بی‌پرده ندارد
وز هر چه بگویم جمال تو زیاده
چون اشتر مست است مرا جان ز پی تو
بر گردن اشتر تن من بسته قلاده
شمس‌الحق تبریز دلم حامله توست
کمی بینم فرزندی بر اقبال تو زاده
(د - غزل ۲۳۳۱)

خیال شه خرامان شد کلوخ و سنگ با جان شد
درخت خشک خندان شد، سترون گشت زاینده
خیالش چون چنین باشد جمالش بین که چون باشد
جمالش می‌نماید در خیال نماند
خیالش نور خورشیدی که اندر جان‌ها افتد
جمالش قرص خورشیدی به چارم چرخ تا زنده
(د ۲۴۳۳۶-۳۸)

شعر و خیالبندی

وقتی سالک تصاویری که معشوق خود را در آن‌ها می‌نماید مشاهده کرد، ممکن است باز هم نتواند آن‌ها را در قالب کلمات توصیف کند. بعضی از معدود افراد با استعدادی که قادر به این کارند، شاعر می‌شوند. مولانا در مورد نقش خود به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شعرا، اغلب راجع به چگونگی دگرگونی تصاویر و معانی به خیالبندی و کلمات تفکر می‌کند. در عین حال، او نقش مرکزی "کلمه" را هم در تعالیم خود و در اسلام مورد بحث قرار می‌دهد.

قلب اسلام، کلام خدا یا قرآن است که انعکاس مستقیم و مکتوب صفت سخنگویی یا کلام خداست. از آنجا که صفات خدا همراه با خود او ابدی‌اند، اعتقاد مسلمانان بر این است که قرآن فی‌ذاته از ازل همراه با خدا وجود داشته است. در عین حال، کلام خدا در دو قلمرو دیگر هم به تمام و کمال انعکاس یافته است: عالم کبیر یا کل جهان مخلوق؛ و عالم صغیر یا انسان.^۱ در تحلیل نهایی همه چیز از طریق کلام خدا آفریده شده است. «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط این است که بدو گوید: باش، و وجود یابد».^۲ متفکران مسلمان همواره بر اهمیت کلام خلاقه خدا در نظم طبیعی کیهان و در انسان تأکید ورزیده‌اند و نقش مرکزی کلام مکتوب خدا را در هدایت انسان به سوی رستگاری هم مورد تأکید قرار داده‌اند.

۱. مضمون «سه کتاب» یعنی قرآن، عالم و انسان از مضامین مهم تصوف است و الهام‌بخش آثار عظیمی همچون تفسیر الفاتحه از قونوی بوده است.
۲. یس، ۸۲.

مولانا در مورد کلمه به طور عام و بخصوص کلمه به عنوان ابزار بیان حکمت خدا برای بشر سخن زیاد دارد؛ و از این هم اختصاصی‌تر، در مورد چگونگی تبدل و دگرگونی کلمه به شعر سخن می‌گوید.

۱. آفرینش و سخن

اصل چیزها همه گفت است و قول. تو از گفت و قول خبر نداری، آن را خوار می‌بینی. گفت، میوه درخت عمل است که قول از عمل زاید. حق تعالی عالم را به قول آفرید که گفت کن فیکون.

و ایمان در دل است، اگر به قول گویی سود ندارد و نماز را که فعل است، اگر قرآن نخوانی درست نباشد. در این زمان که می‌گویی قول معتبر نیست، نفی این تقریر می‌کنی باز به قول. چون قول معتبر نیست چون شنویم از تو که قول معتبر نیست. آخر این را به قول می‌گویی. (ف ۷۵)

آدمی مخفی است در زیر زبان	این زبان پرده است بر درگاه جان
چون که بادی پرده را در هم کشید	سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه گهر یا گندم است	گنج زر یا جمله مار و کژدم است
یا که گنج است و ماری بر کران	زانکه نبود گنج زر بی‌پاسبان

(م ۸۱۴۹-۸۴۶/۲)

این سخن برای آن کس است که او به سخن محتاج است که ادراک کند. اما آنکه بی‌سخن ادراک کند، با وی چه حاجت سخن است. آخر آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است پیش آن کس که ادراک می‌کند. و زاییده از سخن است که کن فیکون. پس پیش آنکه آواز پست را می‌شنود، مشغله و بانگ چه حاجت باشد. (ف ۲۲)

خود طواف آنکه او شه‌بین بود	فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
زان نیامد یک عبارت در جهان	که نهان است و نهان است و نهان
زانکه این اسماء و الفاظ حمید	از گلابه آدمسی آمد پدید

عَلَّمَ الاسْمَا بُد آدم را امام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید
گرچه از یک وجه، منطق کاشف است
لیک نه اندر لباس عین و لام
گشت آن اسمای جانمی روسیاه
تا شود بر آب و گل معنی پدید
لیک از ده وجه پرده و مکشف است

(م ۷۳-۲۹۶۷/۴)

سخن به نزد سخندان بزرگوار بود
سخن چو نیک نگویی هزار نیست یکی
سخن ز پرده برون آید آنگهش بینی
که او صفات خداوند کردگار بود
ز آسمان سخن آمد سخن نه خوار بود
سخن چو نیکو گویی یکی هزار بود

(د ۹۸-۹۸۹۶)

این سخن هم ناقص و هم ابتر است
گر بگوید زان بلغزد پای تو
ور بگوید در مثال صورتی
آن سخن که نیست ناقص آن سرست
ور نگوید هیچ از آن، وای تو
بر همان صورت بچسبی ای فتی

(م ۷۹-۱۲۷۷/۳)

مگشای پر سخن کزان سو
پوست سخن است این چه گفتم
بی‌پر باشد همیشه پرواز
از پوست کی یافت مغز آن راز

(د ۸۴-۱۲۶۸۳)

در این گفتارم آن معنی طلب کن
ازیرا اسم‌ها عین مسمی است
نفس‌های خوشم او را کمین شد
ز عین اسم آدم عین‌بین شد

(د ۵۴-۷۰۵۳)

۲. ارزش شعر

مولانا برای خود شعر ارزشی قائل نبود. اگر شعر ارزشی داشته باشد، آن ارزش در معنا و پیامی است که حمل می‌کند. به هر حال مولانا در شاعری، از خود اختیاری نداشت. وقتی می‌گوید بشنو از نی، به این واقعیت اشاره می‌کند که او خود جز محمل کلماتی که در دهانش گذارده شده است نیست.

۱. بقره، ۳۱: و خدا همه نام‌ها را به آدم بیاموخت. پس از آن، چیزها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویید مرا از نام این‌ها خبر دهید.

مرا خویی است که نخواهم هیچ دلی از من آزرده شود... من تا این حد
دلدارم که این یاران که به نزد من می آیند، از بیم آنکه ملول نشوند شعری
می گویم تا به آن مشغول شوند. و اگر نه من از کجا شعر از کجا. والله که من
از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست...

آخر آدمی بنگرد که خلق در فلان شهر چه کالا می باید و چه کالا را
خریدارند. آن خَرَد و آن فُرُوشد، اگرچه دون تر متاعها باشد. (ف ۷۴)

شعر من نان مصر را ماند	شب بر او بگذرد نتانی خورد
آن زمانش بخور که تازه بود	پیش از آنکه برو نشیند گرد
گر مسیر ضمیر جای وی است	می بمیرد در این جهان از برد
همچو ماهی دمی به خشک طپید	ساعتی دیگرش ببینی سرد
ور خوری بر خیال تازگیش	بس خیالات نقش باید کرد
آنچه نوشی خیال تو باشد	نبود گفتن کهن ای مرد

(د - غزل ۹۸۱)

رستم از این نفس و هوا زنده بلا مرده بلا

مرده و زنده وطنم نیست بجز فضل خدا

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مسرا^۱

قافیه و مغلظه را گو همه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود درخور مغز شعرا

(د ۴۸۷-۴۸۵)

اگر خواهی که هر جزوت شود گویا و شاعر، رو

خمش کن سوی این منطق، به نظم و نثر لاتر کن

(د ۱۹۴۸۷)

هر موی من از عشقت بیت و غزلی گشته هر عضو من از ذوقت خم عسلی گشته

(د ۲۴۶۵۵)

خون ببین در نظم شعرم، شعر منگر بهر آنک

دیده و دل را به عشقش هست خون پالائی

۱. مفتعلن از اجزای یکی از بحور شعر فارسی و عربی است.

خون چو می‌جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم

تا نه خون آلود گردد جامه خون‌آلایی

(د ۸۸-۲۹۷۸۷)

حقم نداد غمی جز که قافیه‌طلبی ز بهر شعر و از آن هم خلاص داد مرا

بگیر و پاره کن این شعر را چو شعر کهن که فارغ است معانی ز حرف و باد و هوا

(د ۹۳-۲۵۹۲)

خود گفتن بنده جذب حق است کز بنده به بنده اقرب آمد

(د ۷۳۹۳)

آنکه ام برآورد از عدم هر لحظه در گفت آردم

تا همچو در کرد از کرم گفتار من گفتار من

(د ۱۹۰۱۹)

من فانی مطلق شدم، تا ترجمان حق شدم

گرمست و هشیارم ز من کس نشنود خود بیش و کم

(د ۱۴۷۰۵)

خاموش، ولی به دست تو چیبست باران آمد، تو ناودانی

(د ۲۹۲۸۰)

بر لب من دوش ببوسید یار ورنه چرا با مزه گفتار می

(د ۳۳۹۷۰)

سخنم خور فرشته است من اگر سخن نگویم

مَلکِ گرسنه گوید که بگو خمش چرایبی

تو نه از فرشتگانی، خورش مَلک چه دانی

چه کنی ترنگین را، تو حریف گندنایی

تو چه دانی این ابا را که ز مطبخ دماغ است

که خدا کند در آنجا شب و روز کدخدایی

(د ۴۶-۳۰۱۴۴)

جمله سؤال و جواب زوست، منم چون رباب

می‌زنم او شتاب زخمه که یعنی بنال

(د ۱۴۲۹۵)

رأی او دیدم و رأی کثر خود افکندم نای او گشتم و هم بر لب او نالیدم
(د ۱۷۰۴۴)

من نخواهم که سخن گویم، آلا ساقی می‌دمد در دل ما زانک چو نای انبانیم
(د ۱۷۲۳۴)

بسیار گفتم ای پدر، دانم که دانی این‌قدر

که چون نیم بی‌پا و سر، در پنجه آن نایی‌ام
(د ۱۴۶۸۵)

همه پررباد از آنم که منم نسای و نایی

چو تویی خویش، من ای جان پی این خویش پسندم
(د ۱۶۸۳۰)

عاشقان نالان چو نای و عشق همچون نای‌زن

تا چه‌ها درمی‌دمد این عشق در سُرنا‌ی تن

هست این سُرنا پدید و هست سُرنا‌یی نهان

از می لب‌هاش باری، سست شد سُرنا‌ی من

گاه سُرنا می‌نوازد گاه سُرنا می‌گزد

آه از این سُرنا‌یی شیرین نوای نی‌شکن

(د ۲۰۳۷۴-۷۶)

سخن را فایده آن است که تو را در طلب آرد و تهیج کند. نه آنکه مطلوب

به سخن حاصل شود. و اگر چنین بودی به چندین مجاهده و فنای خود

حاجت نبود. سخن همچنان است که از دور چیزی می‌بینی جنبنده. در

پی آن می‌دوی تا او را ببینی. نه آنکه به واسطه تحرک او، او را ببینی.

(ف ۱۹۳-۱۹۴)

سخن اندک و مفید همچنان است که چراغی افروخته، چراغی

ناافروخته را بوسه داد و رفت. آن در حق او بس است، و او به مقصود

رسید. نبی آخر آن صورت نیست. صورت او اسب نبی است. نبی عشق

است و محبت و آن باقی است. (ف ۲۲۶-۲۲۷)

بهل مرا که بگویم عجایب ای عشق می‌گشایم در غیب خلق را ز مقال

(د ۱۴۳۲۴)

سخن کشتی و معنی همچو دریا درآ زو تو که کشتی را برانم
(د ۱۵۹۸۵)

۳. درک شعر و سخن

سخن به قدر آدمی می‌آید. سخن ما همچون آبی است که میراب آن را روان می‌کند. آب چه داند که میراب او را به کدام دشت روان کرده است— در خیارزاری یا کلم‌زاری یا در پیاززاری یا در گلستانی. این دانم که چون آب بسیار آید، آنجا زمین‌های تشنه بسیار باشد. و اگر اندک آید، دانم که زمین اندک است؛ باغچه‌ای است یا چاردیواری کوچک. *يُلَقِّنُ الْحَكْمَةَ عَلَي لِسَانِ الْوَاعِظِينَ بِقَدْرِ هِمَمِ الْمُسْتَمْعِينَ*^۱. من کفش دوزم. چرم بسیار است آلا به قدر پای برم و دوزم. (ف ۱۰۸)

ای دریغا مر تو را گنججا بُدی	تا ز جانم شرح دل پیدا شدی
این سخن شیر است در پستان جان	بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد	واعظ ار مرده بود، گوینده شد
مستمع چون تازه آمد بی‌ملال	صد زبان گردد به گفتن گنگ و لال
چون‌که نامحرم درآید از درم	پرده در پنهان شوند اهل حرم
ور درآید محرمی دور از گزند	بسرگشایند آن ستیران روی‌بند
هرچه را خوب و خوش و زیبا کنند	از برای دیده‌ی بسینا کنند

(م ۸۳—۲۳۷۷/۱)

قرآن همچو عروسی است. با آنکه چادر را کشی، او روی به تو ننماید. آنکه آن را بحث می‌کنی و تو را خوشی و کشفی نمی‌شود، آن است که چادر کشیدن تو را رد کرد و با تو فکر کرد و خود را به تو زشت نمود. یعنی من آن شاهد نیستم. او قادرست به هر صورت که خواهد بنماید. اما اگر چادر نکشی و رضای او طلبی، بروی کشت او را آب دهی، از دور خدمت‌های او کنی، در آنچ رضای اوست کوشی، بی‌آنکه چادر کشی به تو روی بنماید. (ف ۲۲۹)

۱. خدا حکمت را به اندازه همت شنوندگان بر زبان واعظان تلقین می‌کند.

بارها گفتیم این را ای حسن
 بارها خوردی تو نان دفع ذبول
 در تو جوعی می‌رسد از اعتدال
 هر کرا درد مجاعت نقد شد
 لذت از جوع است نه از نقل نو
 پس ز بی‌جوعی است و ز تخمه تمام
 چون ز دکان و عکاس و قیل و قال
 چون ز غیبت و اکل لحم مردمان
 عشوہ‌ها در صید شله گفته تو
 بار آخر گوییش سوزان و چست
 من نگردم از بیانش سیر من
 این همان نان است چون نبوی ملول
 که همی سوزد از او تخمه و ملال
 نو شدن با جزو جزوش عقد شد
 با مجاعت از شکر به‌نان جو
 آن ملالت نه ز تکرار کلام
 در فریب مردمتم ناید ملال
 شصت سالت سیری‌یی نامد از آن
 بی‌ملولی بارها خوش گفته تو
 گرم‌تر صد بار از بار نخست

(م ۳۰۱-۴۲۹۲/۶)

گر مجلسم خالی بُدی گفتار من عالی بُدی

یا نور شو یا دور شو بر ما مکن چندین ستم

مانند درد دیده‌ای بر دیده برچفسیده‌ای

ای خواجه برگردان ورق ورنه شکستم من قلم

(د ۲۸-۱۴۶۲۷)

ذکر موسی بند خاطرها شده است
 ذکر موسی بهر روپوش است لیک
 موسی و فرعون در هستی تست
 کاین حکایت‌هاست که پیشین بدست
 نور موسی نقد تست ای مرد نیک
 باید این دو خصم را در خویش جست

(م ۵۳-۱۲۵۱/۳)

ای دریغ این جمله احوال تست
 تو بر آن فرعون بر خواهیش بست

(م ۹۷۲/۳)

به‌گوش‌ها برسد حرف‌های ظاهر من
 بس آتشی که فروزد از این نفس به جهان
 به‌هیچ‌کس نرسد نعره‌های جانی من
 بسی بقا که بجوشد ز حرف فانی من

(د ۳۱-۲۱۹۳۰)

در این نکته، من از لایعلمونم
 چه دانم من، که من طفل از کنونم
 نمی‌گویم من این، این گفتِ عشق است
 که این قصه هزاران سالگان است

که می‌دارد قمرانش در قرونم
جهان بساژگونه بساژگونم
از این گرداب‌های جان حروم
چه یکرنگی کنم چون در شجونم
ولی در ابر این دنیای دونم
(د ۱۳-۱۶۰۰۷)

گوهر و ماهیش غیرموج نیست
دور از آن دریا و موج پاک او
لیک با احوال چه گویم، هیچ هیچ
لازم آید مشرکانه دم زدن
جز دویی نباید به میدان مقال
یا دهان بردوز و خوش خاموش کن
احولانه طبل می‌زن والسلام
گل ببینی نعره‌زن چون بلبلان
لب بسند و خویشان را خنب ساز
(م ۳۸-۲۰۳۰/۶)

ولی طفلم طفیل آن قدیم است
سخن مقلوب می‌گویم که کرده است
سخن آنکه شنو از من که بجهد
حدیث آب و گل جمله شجون است
غلط گفتم که یکرنگم چو خورشید

بحر وحدان است جفت و زوج نیست
ای محال و ای محال اشراک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ‌پیچ
چون که جفت احوالانیم ای شمن
آن یکی زان سوی وصف است و حال
یا چو احوال این دویی را نوش کن
یا به نوبت گه سکوت و گه کلام
چون ببینی محرمی گو سر جان
چون ببینی مشک پرمکر و مجاز

چه می‌گویم من ای دلبر، نظیر تو دوسه ابتر

چه تشبیهت کنم دیگر، چه دارم من چه دانم من
(د ۱۹۴۵۴)

لاف وصالش چون زخم شرح جمالش چون کنم

کان طوطیان سر می‌کشند از دام این گفتار من
(د ۱۸۷۶۶)

سروت اگر بخوانم آن راست‌راست آلا
جز اصل اصل جان‌ها اصلی ندارد اصلا
(د ۵۴-۲۰۵۳)

ماهت چگونه خوانم، مه رنج دقّ دارد
سرو احتراق دارد مه هم محاق دارد

مرا تا کی به اندیشه سپاری
که حیلۀ آفرین و حیلۀ داری

که از اندیشه بیزارم، بده می
چه حیلۀ سازم ای ساقی، چه حیلۀ

به حجت هر دم بیرون فرستی که بس باغیرتی و تنگ باری
 برون و اندرون و جام و می نیست ولیکن در سخن این است جاری
 (د ۷۳-۳۴۱۷۰)

بیاییا که جمال و جلال می بخشی بیاییا که دوای هزار ایوبی
 بیاییا تو که گرچه نرفته ای هرگز ولیک هر سخنی گویمت به مرغوبی
 (د ۵۲-۳۲۴۵۱)

معنی اندر شعر جز با خبط نیست چون فلاسنگ است اندر خبط نیست
 (م ۱/۱۵۲۸)

خمش کن شعر می ماند و می پزند معنی ها پر از معنی بدی عالم اگر معنی بیایستی
 (د ۲۶۷۴۱)

سید برهان الدین فایده می فرمود. ابلهی گفت در میان سخن او که ما را
 سخنی می باید بی مثال باشد. فرمود تو بی مثالی بیا، تا سخن بی مثال شنوی.
 آخر تو مثالی، از خود نیستی. این شخص سایه توست. چون کسی
 می میرد، می گویند فلانی رفت. اگر او این بود، پس کجا رفت. پس معلوم
 شد که ظاهر تو، مثال باطن توست تا از ظاهر تو بر باطن تو استدلال
 گیرند. (ف ۲۲۰-۲۱۹)

هرچ گویم مثال است، مثل نیست. مثال دیگر است و مثل دیگر.
 حق تعالی نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال، و وجود
 اولیا را به زجاجه.^۱ این جهت مثال است. نور او در کون و مکان ننگبند،
 در زجاجه و مصباح کی گنجد. (ف ۱۶۵)
 همی جویم به دو عالم مثالی تا ترا گویم

نمی یابم خداوندا نمی گویی کرا مانی
 (د ۲۷۰۴۴)

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
 ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو یک چیزند پنداری که دوست
 یک تنی را او پسر ما را پسر بام زیر زید و بر عمرو آن زیر

سقف سوی خویش یک چیز است و بس
قاصر از معنی نو، حرف کهن
(م ۵۵-۱۱۵۱/۳)

و افزایش از مثال خیال مشبّهی
آلایشی نیابد بحر منزهی
زان ژاژ شاعران، نفتد ماه از مهی
(د ۵۳-۶۵۱/۳)

تا به شخص آدمیزاد دلیر
اتحاد از روی جان بازی نگر
نیست مثل شیر، در جمله حدود
(م ۴۲۲-۴۲۰/۴)

از ورای آن همه کرد آگهت
جاوز الاوهام طُراً و اعتزل
چون برآرد یوسفی را در درون
جسم او چون دلو در چه، چاره کن
رسته از چاه و شه مصری شده
دلو او فارغ ز آب، اصحاب جو
دلو او قوت و حیات جان حوت
دلو او در اصبعین زورمند
این مثال بس رکیک است ای اچی
کُفو آن نه آید و نه آمده است
صد کمان و تیر درج نساوکی
(م ۷۸-۴۵۶۸/۶)

کاصل نعمت‌هاست و مجمع باغ‌ها
گفت نور غیب را یزدان چراغ
تا برد بوی آنک او حیران بود
(م ۶-۳۴۰۴۰/۳)

نسبت زیر و زبر شد زان دو کس
نیست مثل آن مثال است این سخن

وصف تو بی‌مثال نیاید به فهم عام
از شوق عاشقی اگرت صورتی نهد
گر نسبتی کنند به لعل آن هلال را

فرق‌ها بی‌حد بود از شخص شیر
لیک در وقت مثال ای خوش‌نظر
کان دلیر آخر مثال شیر بود

رست او از پنج حس و شش جهت
شُد اشاراتش اشارات ازل
زین چه شش‌گوشه گر نبود برون
واردی بسالای چرخ بی‌سُتن
یسوسفان چنگال در دلوش زده
دلوهای دیگر از چه، آب جو
دلوها غواص آب از بهر قوت
دلوها وابسته چرخ بلند
دلو چه و حبل چه و چرخ چی
از کجا آرم مثالی بی‌شکست
صد هزاران مرد پنهان در یکی

باغ گفتم نعمت بی‌کیف را
ورنه لا عین رأت، چه جای باغ
ممثل نبود، آن مثال آن بود

از آن به دانه پوسیده مور قانع شد
بگو به مور بهار است، دست و پا داری
چه جای مور، سلیمان درید جامه شوق
ولی به قد خریدار می‌برند قبا
بیار قد درازی که تا فروبُزیم
که او ز سنبل سرسبز ما نبود آگاه
چرا ز گور نسازی به سوی صحرا راه
مرا مگیر خدا زین مثال‌های تباه
اگرچه جامه دراز است هست قد کوتاه
قبا، که پیش درازیش بسکلد زه ماه
(د ۳۷-۲۵۴۳۳)

۴. تاویل خیالبندی

در نظر مولانا خیالبندی شعری، که کارکرد اولیه‌اش عبارت از برانگیختن عشق در شنونده است، می‌بایست با میزان درک انسان متناسب باشد. ولی این کار را نمی‌توان به صورتی اتفاقی، شخصی یا مصنوعی انجام داد. از نظر مولانا، شعر را خدا در دهان او می‌نهد. به عبارت دیگر او خیالبندی خود را تولید یا تعبیه نمی‌کند بلکه آن را از عالم خیال دریافت می‌دارد، یعنی از جایی که معشوق، در آن‌جا خود را در قالب صور "خیالی" به عاشقان می‌نمایاند.

اغلب شعرای صوفی به هنگام ارائه یک تعبیر روحانی، به سنت شفاهی و بصیرت خواننده تکیه می‌کنند، در حالی که مولانا برای توضیح معنای خیالبندی شعری‌اش از آنان بسیار فراتر می‌رود. در سه فصل آینده ما به توضیحات مولانا در مورد سه مضمون از مضامین اصلی شعر صوفیانه نگاهی خواهیم انداخت: باغ، نگار و می‌گساری. گرچه من به خاطر راحتی کار این سه مضمون را از یکدیگر جدا کرده‌ام، این امر بدین معنا نیست که خود مولانا هم آن‌ها را از هم جدا می‌کند. شعر او اغلب دو یا هر سه این مضمون‌ها را با یکدیگر ترکیب می‌کند و در عین حال سایر مضامین را نیز به کار می‌گیرد.

استغراق آن باشد که حق تعالی، اولیاء را غیر آن خوف خلق که می‌ترسند از شیر و از پلنگ و از ظالم، او را از خود خایف گرداند و بر او کشف گرداند که خوف از حق است و عیش و طرب از حق است و خورد و خواب از حق است. حق تعالی او را صورتی بنماید مخصوص، محسوس

در بیداری چشم باز، صورت شیر یا پلنگ یا آتش که او را معلوم شود که صورت شیر و پلنگ حقیقت که می‌بینیم از این عالم نیست. صورت غیب است که مصوّر شده است. و همچنین صورت خویش بنماید به جمال عظیم. و همچنین بستان‌ها و انهار و حور و قصور و طعام‌ها و شراب‌ها و خلعت‌ها و براق‌ها و شهرها و منزل‌ها و عجایب‌های گوناگون. و حقیقت می‌داند که از این عالم نیست. حق آن‌ها در نظر او می‌نمایاند و مصور می‌گرداند. پس یقین شود که او را خوف از خداست و امن از خداست و همه راحت‌ها و مشاهده‌ها از خداست. (ف ۴۴-۴۵)

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این	آمد بهار خرم و گشتند همنشین
صورت نداشتند، مصور شدند خوش	یعنی مخیلات مصوّر شده ببین
دهلیز دیده است دل آنچه به دل رسید	در دیده اندر آید، صورت شود یقین

(د ۷۶-۲۱۵۷۴)

باغ بهار

اگر وصال را معادل بهار و یا گاهی تابستان بدانیم، روشن است که فراق، زمستان یا پاییز خواهد بود. مولانا هنگامی که باغ را می‌سراید این تضاد را صریحاً بیان می‌کند و در عین حال به بیان تعدادی از مفاهیم مهم دیگری که به این زمینه مربوطند از جمله صفات لطف و قهر و حالات روحی قبض و بسط می‌پردازد (به جدول سوم، بخش د، ۷ مراجعه کنید)

مثال به مثل نماند. همچنانک عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید. چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت. آلا این مثال است که بی‌این، عقل آن معنی را تصور و ادراک نتواند کردن. (ف ۱۶۷)

تو سَرِ خزانی تو جان بهاری	گهی پرده سوزی گهی پرده‌داری
تویی قهر و لطفش، بیا تا چه داری	خزان و بهار از تو شد تلخ و شیرین
خزان چون بیاید سعادت بکاری	بهاران بیاید بیخشی سعادت

(د ۲۳-۳۴۳۲۱)

چون قلم در دست کاتب ای حسین	دیده و دل هست بین اصبعین
کلک دل با قبض و بسطی زین بنان	اصبع لطف است و قهر و در میان

(م ۷۸-۲۵۷۷/۳)

تاب تابستان بهار همچو جان	امتحان‌های زمستان و خزان
تا پدید آرد عوارض فرق‌ها	بادها و ابرها و برق‌ها
هرچه اندر جیب دارد لعل و سنگ	تا برون آرد زمین خاک رنگ

از خزانة حق و دریای کرم
آنچه بردی شرح واده مو به مو
شحنه او را درکشید در پیچ پیچ
گه برآویزد کند هرچه بتر
ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
و آن خزان تخویف و تهدید خداست
تا تو ای دزد خفی ظاهر شوی
یک زمانی قبض و درد و غش و غل
منکر و دزد ضیای جان ماست
بسر تن ما می نهد ای شیرمرد
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن

(م ۶۵-۲۹۵۲/۲)

آن صلاح تست آتش دل مشو
خرج را دخلی ببايد ز اعتداد
سوزش خورشید در بستان شدی
که دگر تازه نگشتی آن کهن
صیف خندان است اما محرق است
تازه باش و چین میفکن در جبین

(م ۳۸-۳۷۳۳/۳)

کاندرین ضد می نماید روی ضد
رو دهد، یعنی گشاد و کر و فر
بعد قبض مشت، بسط آید یقین
یا همه بسط او بود چون مبتلا
چون پر مرغ این دو حال او مهم

(م ۶۵-۳۷۶۱/۳)

هرچه دزدیده است این خاک دژم
شحنه تقدیر گوید راست گو
دزد، یعنی خاک گوید هیچ هیچ
شحنه گاهش لطف گوید چون شکر
تا میان قهر و لطف آن خفیه ها
آن بهاران لطف شحنه کبریاست
وان زمستان چار میخ معنوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل
زانکه این آب و گلی کابدان ماست
حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن

چون که قبضی آیدت ای راهرو
زانکه در خرجی ز آن بسط و گشاد
گر همواره فصل تابستان بدی
منبتش را سوختی از بیخ و بن
گر ترش روی است آن دی مشفق است
چون که قبض آید تو در وی بسط بین

غم چو آینه است پیش مجتهد
بعد ضد رنج آن ضد دگر
این دو وصف از پنجه دستت ببین
پنجه را گر قبض باشد دایماً
زین دو وصفش کار و کسب منتظم

این بهار و باغ بیرون، عکس باطن است

یک قراضه است این همه عالم و باطن هست کان

لاجرم ما هر چه می‌گوییم اندر نظم، هست

نزد عاشق نقد وقت و نزد عاقل داستان

(د ۸۳-۲۰۴۸۲)

ای برادر عقل یکدم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار
باغ دل را سبز و ترّ و تازه بین پسر ز غنچه ورد و سرو یاسمین
ز انبهی برگ پنهان گشته شاخ ز انبهی گل نهان صحرا و کاخ
این سخن‌هایی که از عقل کل است بسوی آن گلزار و سرو سنبل است

(م ۹۹-۱/۱۸۹۶)

معنی مردن، ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند همچو خویشت خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ خاک شو تا گل برویی رنگ‌رنگ
سال‌ها تو سنگ بودی دلخراش آزمون را، یک زمانی خاک باش

(م ۱۲-۱/۱۹۰۹)

باغ و بهار هست رسول بهشت غیب بشنو که بر رسول نباشد به جز بلاغ^۱

(د ۱۳۷۱۲)

هر چه آن سرخوش کند بویی بود از یار من
هر چه دل واله کنند آن پرتو دلدار من
خاک را و خاکیان را این‌همه جوشش ز چیست
ریخت بر روی زمین یک قطره از خمّار من
هر که را افسرده دیدی عاشق کار خود است
منگر اندر کار خویش و بنگر اندر کار من
در بهاران گشت ظاهر جمله اسرار زمین
چون بهار من بیاید بردمد اسرار من
چون به گلزار زمین خار زمین پوشیده شد
خارخار من نماند چون دم‌د گلزار من

۱. مانده، ۹۹: بر عهده پیغمبر جز بلاغ نیست و آنچه را عیان کنید و آنچه را نهان کنید خدا می‌داند. و

هر که بیمار خزان شد شربتی خورد از بهار

چون بهار من بخندد بسرجهد بیمار من

چییست این باد خزانی آن دم انکار تو

چییست آن باد بهاری آن دم اقرار من

(د - غزل ۱۹۴۵)

دانه دل کاشته زیر چنین آب و گلی تا به بهارت نرسد او شجری می نشود

(د ۵۸۱۱)

چو دیدی روی او در دل بروید گل و نسرين و بيد و سرو و سوسن

(د ۲۰۱۴۸)

از خیال نگار من چو بخندد بهار من رخ او گلغشان شود نظرم گلستان شود

(د ۱۰۱۹۴)

آنچه گل را گفت حق خندانش کرد با دل من گفت و صدچندانش کرد

(د ۳/۴۱۲۸)

آمد بهار ای دوستان خیزید سوی بوستان اما بهار من تویی من ننگرم در دیگری

(د ۲۵۶۷۵)

ای نوبهار خندان، از لامکان رسیدی چیزی به یار مانی، از یار ما چه دیدی

خندان و تازه رویی سرسبز و مشک بویی هم رنگ یار مایی یا رنگ و رو خریدی

ای فصل خوش چو جانی وز دیده ها نهانی اندر اثر پدیددی، در ذات ناپدیددی

ای گل چرا نخندی کز هجر باز رستی ای ابر چون نگریی کز یار خود بریدی

ای گل چمن بیارا می خند آشکارا زیرا سه ماه پنهان در خار می دویدی

ای باغ خوش سپرور این نورسیدگان را کاحوال آمدنشان از رعد می شنیدی

ای باغ شاخها را در رقص اندر آور بر یاد آنک روزی بر وصل می وزیدی

بنگر بدین درختان چون جمع نیکی بختان شادند، ای بنفشه از غم چرا خمیدی

سوسن به غنچه گوید هر چند بسته چشمی چشمت گشاده گردد کز بخت در مزیدی

(د - غزل ۲۹۳۶)

آنچه گل سرخ قبا می کند دانم من کان ز کجا می کند

بید پیاده که کشیدست صف آنچه گذشته است قضا می کند

سوسن با تیغ و سمن با سپر
 بلبل مسکین که چه‌ها می‌کشد
 گوید هر یک ز عروسان باغ
 گوید بلبل که گل آن شیوه‌ها
 دست برآورده به زاری چنار
 بر سر غنچه که کله می‌نهد
 گرچه خزان کرد جفاها بسی
 فصل خزان آنچه به تاراج برد
 ذکر گل و بلبل و خوبان باغ
 غیرت عشق است و گرنه زبان
 مفخر تبریز و جهان شمس دین
 هر یک تکسیر غزا می‌کند
 آه از آن گل که چه‌ها می‌کند
 کان گل اشارت سوی ما می‌کند
 بهر من بی‌سر و پا می‌کند
 با تو بگویم چه دعا می‌کند
 پشت بنفشه که دو تا می‌کند
 بین که بهاران چه وفا می‌کند
 فصل بهار آمد ادا می‌کند
 جمله بهانه است چرا می‌کند
 شرح عنایات خدا می‌کند
 باز مراعات شما می‌کند

(د - غزل ۱۰۰۰)

گام در صحرای دل باید نهاد
 ایمن آباد است دل، ای دوستان
 زانکه در صحرای گل نبود گشاد
 چشم‌ها و گلستان در گلستان

(م ۵۱۵-۵۱۴/۳)

هزار صورت زیبا بروید از دل و جان
 مثال آنکه ببارد ز آسمان باران
 چو ابر عشق تو بارید در بی‌امثال
 چو قبه‌قبه شود جوی و حوض و آب زلال
 گل و بنفشه و نسرين و سنبل چو هلال
 چه قبه‌قبه کز آن قبه‌ها برون آیند

(د ۱۴۳۱۹-۲۱)

اندیشه مرا برد سحرگاه به باغی
 پرسیدم کای باغ عجایب تو چه باغی
 باغی که برون نیست ز دنیا و نه در وی
 گفت آنکه نترسم ز زمستان و نه از دی

(د ۳۵۷۲۶-۲۷)

گلشنی کز بقل روید یک‌دم است
 گلشنی کز گل دمد گردد تباه
 گلشنی کز عقل روید خرم است
 گلشنی کز دل دمد وافرحتاه

(م ۵۰-۴۶۴۹/۶)

عشق بود گلستان پرورش از وی ستان
 از شجره فقر شد باغ درون پرثمر

(د ۱۱۸۷۳)

باغبانان عشق را باشد از دل خویش میوه برچیدن

(د ۲۲۲۱۲)

اندر آ در باغ بی‌پایان دل میوه شیرین بسیارش نگر
شاخ‌های سبز رقصانش بین لطف آن گل‌های بی‌خارش نگر
چند بینی صورت نقش جهان بازگرد و سوی اسرارش نگر

(د ۱۱۶۴۸-۵۰)

باغ سبز عشق کو بی‌منتهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
عاشقی زین هردو حالت برتر است بی‌بهار و بی‌خزان سبز و تر است

(م ۱/۱۷۹۳-۹۴)

ز.

معشوق دلربا

تنها خدا شایسته عشق ماست، زیرا که معشوق حقیقی اوست. عشق ورزی به هر چیز دیگر، چهره خدا را در حجاب پنهان می‌کند. صوفیان به هنگام توصیف تصویر خدا که در قلب خود به تأمل در مورد آن می‌پردازند، اغلب واژه‌ای را به کار می‌برند که مربوط به اولین عشق مجازی انسان‌های ذکور، یعنی زن است. تمام خیال‌بندی‌هایی که در غزل‌های شاعران ایرانی در ستایش عشق مجازی آمده است، در دست شاعران صوفی دلالت جدیدی می‌یابد.

باز هم باید به خاطر داشت که این یک مسئله مربوط به قواعد شعری نیست، زیرا مطابق با تعالیم صوفیه، زنان صفات الهی زیبایی، شفقت، لطف و مهربانی را به شیوه‌ای نسبتاً مستقیم، در قالب شکل ظاهری خود متجلی می‌سازند. در نظر مولانا زیبایی مجازی زنان در جهان مادی نزدیکترین کیفیت به زیبایی حقیقی است. به همین دلیل، جاذبه زیبایی زنانه می‌تواند یکی از بزرگترین موانع تحول معنوی مردان باشد. تا وقتی مردی فکر کند که زیبایی یک زن به آن زن تعلق دارد، به بیراهه خواهد رفت. ولی وقتی توانست زیبایی زن را به مثابه انعکاس زیبایی خدا مشاهده کند، عشق مجازی‌اش قابلیت دگرگونی به عشق حقیقی پیدا خواهد کرد.

گفت ابلیس لعین، دادار را	دام زفتی خواهم این اشکار را
زر و سیم و گله اسبش نمود	که بدین تأنی خلاق را ربود
گفت شاباش و تُرُش آویخت لُنج	شد ترنجیده و تُرُش همچون ترنج
پس زر و گوهر ز معدن‌های خوش	کرد آن پس‌مانده را حق پیش‌کش

گیر این دام دگر را ای لعین
چرب و شیرین و شراب‌ات ثمین
گفت یارب بیش از این خواهم مدد
تا که مستانت که نرّ و پردلند
تا بدین دام و رسن‌های هوا
دام دیگر خواهم ای سلطان تخت
خمر و چنگ آورد پیش او نهاد
سوی اضلال^۲ ازل پیغام کرد
گفت زین افزون ده ای نعم‌المعین
دادش و بس جامهٔ ابریشمین
تا ببندمشان به حبلِ مین مسدا
مردوار آن بندگان را بگسلند
مرد تو گردد ز نامردان جدا
دام مرد انداز و حیلت سازه سخت
نیم‌خنده زد بدان شد نیم‌شاد
که برآر از قعر بحر فتنه گرد

(م ۹۵۳-۹۴۲/۵)

چون که خوبی زنان با او نمود
بس زد انگشتک به رقص اندر فتاد
چون بدید آن چشم‌های پرخمار
و آن صفای عارض آن دلبران
رو و خال و ابرو و لب چون عقیق
دید او آن غنچ و برجست سبک
که ز عقل و صبر مردان می‌فزود
که بده زوتر رسیدم در مراد
که کند عقل و خرد را بی‌قرار
که بسوزد چون سپند این دل بر آن
گویا حق تافت از پردهٔ رقیق
چون تجلی حق از پردهٔ تنک

(م ۹۶۱-۹۵۶/۵)

این واقعیت که در زبان فارسی مذکر و مؤنث وجود ندارد، باعث شده که نمادها و خیالبندی شعر عاشقانهٔ صوفیانه غنی‌تر شود. بنابراین اغلب واژه‌هایی را که برای سخن گفتن از معشوق مجازی یا «دنیوی» به کار گرفته می‌شود، می‌توان در مورد خدا نیز به کار برد. بدون تردید بسیاری از اشعار عاشقانهٔ صوفیان، اگر نه همهٔ آن‌ها را، می‌توان چنان خواند که گویی برای زنی سروده شده‌اند. در واقع، تردیدی نیست که

۱. لهب، ۵: و تنابی تاییده به‌گردن دارد.

۲. در بسیاری از فهرست‌هایی که از اسماء الهی فراهم آمده نام المضل در کنار نام الهادی آمده است. این نام در بسیاری از آیات قرآنی نیز آمده است: «خدا هر که را خواهد گمراه کند و هر که را که خواهد هدایت کند.» (ابراهیم، ۴) پیروان ابن عربی اشاره می‌کنند که ابلیس تجلی همین نام است (به عنوان مثال، نک، گفتهٔ قیصری که جامی در نقدالنصوص نقل کرده است.) در اینجا مولانا به رابطهٔ ابلیس و این صفت [الهی] اشاره می‌کند که در قرآن هم به آن اشاره شده است: «...گفت این کار شیطان است که وی دشمنی گمراه‌کن آشکارست.» (قصص، ۱۵)

تعدادی از این اشعار از زیبایی زنان الهام گرفته شده‌اند، ولی این امر مانع از آن نشده است که شاعر آن را آینه زیبایی حق بداند.

۱. شاهد

در زبان فارسی واژه شاهد، به علت شمول بر دامنه وسیعی از معانی متفاوت، از کلماتی است که از ابهام بیشتری برخوردار است. این واژه به یک معنا از اسامی خدا و همسنگ واژه قرآنی گواه است که در تعدادی از آیات قرآنی از جمله در سوره حج، آیه ۱۷: «... که خدا به همه چیز گواه است» به چشم می‌خورد. به یک معنای دیگر شاهد صفت پیغمبر اسلام، و قابل شمول به تمام پیامبران و اولیاء است و به عنوان مثال در سوره احزاب، آیه ۴۵ آمده است که: «ای پیغمبر، ما تو را گواه و بشارت‌آور و بیم‌رسان...» یعنی پیامبر را شاهدی بر ایمان و اعمال انسان‌ها قرار داده است و کسی است که در روز رستاخیز در مورد افراد شهادت خواهد داد. این واژه همچنین به معنای شاهد یا "مدرک"ی که به قاضی ارائه می‌شود به کار رفته است. در ادبیات فارسی شاهد به معنای زن یا پسر زیبا هم آمده و به عنوان نشانه، آینه یا "گواه" بر زیبایی خدا تلقی شده است. از این رو، معنای "چیز زیبایی که شایسته عشق است"، یا معشوق، چه مجازی و چه حقیقی، هم از آن مستفاد می‌شود. شاهد همچنین ممکن است به تصویر یا صورتی که از معشوق حقیقی در دل داریم ارجاع داشته باشد. و در این معنا، به اولین معنایی که ذکر کردیم باز می‌گردد زیرا "خدا را هیچ‌کس جز خدا نمی‌شناسد." حادث نمی‌تواند قدیم را بشناسد و از این رو تا آن جا که صوفی خدا را در قلب خود مورد تأمل قرار می‌دهد، تأمل‌کننده خود خداست: در نهایت، شاهد، مشهود و شهادت همگی یکی هستند.

به نظر می‌رسد که بعضی از صوفیان، از جمله اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی شاهدان بیرونی را منظمأً به عنوان زمینه تأمل در مورد شاهد درونی مورد استفاده قرار داده‌اند. این دو نفر بخصوص از این نظر معروفیت دارند که شاهد را به صورتی که در قالب پسران جوان تجلی یافته مورد نظر قرار می‌داده‌اند و سایر

صوفیان از جمله خود شمس تبریزی آنان را در این مورد سرزنش کرده است. وقتی مولانا از شاهد سخن می‌گوید معمولاً شاهد قلبی را در نظر دارد. گاهی ممکن است اولیاء را منظور داشته باشد که به مظهر تجلی زیبایی خدا دگرگون شده و معشوق خدا گشته‌اند، یا موضوع سخن او قرار گرفته‌اند که «اگر به خاطر تو نبود...» همچنین باید به کلمه شاهد باز اشاره کرد که به معنی کسی است که به تأمل در زیبایی شاهدان مشغول است. معانی متعدد واژه شاهد در ادبیات فارسی باعث شده است که گاهی شاهد باز به معنای عشق همجنس طلبانه نسبت به پسران جوان نیز به کار رود. ولی اغلب به کسی گفته می‌شود که خود را وقف تأمل در زیبایی، در شکل انسانی آن، کرده است. در قطعه‌ای که در پایین خواهیم آورد مولانا آن را به همین معنا در مورد خود خدا به کار برده است.

مولانا آن‌جا که راجع به صور فیزیکی و بیرونی انسان‌ها به عنوان "شاهد" یا تجلیات زیبایی خدا صحبت می‌کند، یا سخنی از مذکر یا مؤنث بودن آن‌ها به میان نمی‌آورد و یا از آن‌ها به عنوان مؤنث یاد می‌کند. او همچنین اغلب به "باکره‌گان" یا "نوع‌روسان" دل یعنی تصویرها و اشکال زیبایی خدا اشاره می‌کند. شاید تنها شاهدهی که، به این معنا، شکل مذکر دارد یوسف باشد که منابع اسلامی او را زیباترین مخلوق خدا می‌دانند.

خدا را بندگانند که چون زنی را در چادر بینند حکم کنند که نقاب بردار تا روی تو ببینیم که چه کسی و چه چیزی. که چون تو پوشیده بگذری و تو را نبینیم مرا تشویش خواهد بودن که این کی بود و چه کس بود. من آن نیستم که اگر روی تو را ببینم بر تو فتنه شوم و بسته تو شوم. مرا خدا دیری است که از شما پاک و فارغ کرده است. از آن ایمنم که اگر شما را ببینم مرا تشویش و فتنه شوید. آلا اگر نبینم در تشویش باشم که چه کس بود. به خلاف طایفه دیگر که اهل نفس‌اند، اگر ایشان روی شاهدان را بازبینند فتنه ایشان شوند و مشوش گردند. پس در حق ایشان آن به که رو باز نکنند تا فتنه ایشان نگردد و در حق اهل دل آن به که رو باز کنند تا از فتنه برهند.

کسی گفت در خوارزم [کسی عاشق نشود زیرا در خوارزم] شاهدان
بسیارند. چون شاهدهی بینند و دل بر او بندند، بعد از او بهتر بینند، آن دل
بر ایشان سرد شود.

فرمود اگر بر شاهدان خوارزم عاشق نشوند آخر بر خوارزم عاشق
باید شدن که در او شاهدان بی حدند، و آن خوارزم فقر است که در او
خوبان معنوی و صورت‌های روحانی بی حدند که به هر که فروآیی و قرار
گیری، دیگری رو نماید که آن اول را فراموش کنی الی ما لانهایه. پس بر
نفس فقر عاشق شویم که درو چنین شاهدانند. (ف ۱۵۹)

خواهی که شاهدان فلک جلوه‌گر شوند دل را حریف صیقل آینه زند کن
(د ۲۱۵۶۵)

خانه تن را بساز باغچه و گلشنی گوشه دل را بساز مسجد آدینه‌ای
هر نفسی شاهدهی، در نظر واحدی آوردش بر طبق نادره لوزینه‌ای
(د ۲۳-۲۲۰۲۲)

این کیست چنین مست ز خمّار رسیده یا یار بود یا ز بر یار رسیده
یا شاهد جان باشد روبنده گشاده یا یوسف مصری است ز بازار رسیده
(د ۸۵-۲۴۶۸۴)

ماییم چو فراشان بگرفته طناب دل تا خیمه ز نیم امشب بر نرگس و بر سوسن
تا چند از این کوکو چون فاخته‌ای ره‌جو می درّد این عالم از شاهد سیمین‌تن
هر شاهد چون ماهی رهن شده بر راهی هریک چو شهنشاهی هریک ز دگر احسن
(د ۲۶-۳۴۷۲۴)

شاهد جان چون شهادت عرضه کرد یسابد ایمن این دل کافر، بلی
(د ۳۰۹۱۶)

ای دریغا در این خانه دمی بگشودی مونس خویش بدیدی دل هر موجودی
چشم یعقوب به دیدار پسر شاد شدی ساقی وصل، شراب صمدی پیمودی
رو نمودی که منم شاهد تو باک مدار از زیان هیچ میندیش چو دیدی سودی
(د ۶۱-۳۰۴۵۹)

چون شاهد مشهود بیاراست جهان را از شاهد و از برده بلغار رهیدیم
(د ۱۵۵۹۰)

آمد بهار و رفت دی آمد اوان نوش و نی
آمد قران جام و می بگذشت دور مایده
رفت آن عجز پردغل رفت آن زمستان و وحل

آمد بهار و زاد از او صد شاهد و صد شاهده

(د ۰۱-۳۴۷۰۰)

این دل پاره پاره را پیش خیال تو نهم
چون در ماجرا زخم خانه شرع واشود
گر سخن وفا کند گویم کاین وفا بود؟
شاهد من رخس بود نرگس او گوا بود

(۵۷-۵۸۵۶)

تو یقینی و عیان، بر ظن و تقلید بخند
در حضور ابدی شاهد و مشهود تویی
از میان عدم و محو برآوردی سر
نظری جمله و بر نقل و خبر می خندی
بر ره و رهرو بر کوچ و سفر می خندی
بر سرو افسر و بر تاج و کمر می خندی

(د ۴۴-۳۰۴۴۲)

بسیار مرکب کشته‌ای گرد جهان برگشته‌ای

در جان سفر کن در نگر، قومی سراسر جان شده

با این عطای ایزدی با این جمال و شاهی

فرمان پرستان را نگر مستغرق فرمان شده

(د ۸۸-۲۴۱۸۷)

ای شاهد بی نقصان وی روح ز تو رقصان
ای جوشش می از تو وی شکر نی از تو
شمس الحق تبریزی در لخلخه آمیزی
وی مستی تو در سر، از مات سلام الله
وز هر دو تویی خوشتر از مات سلام الله
هم مشککی و هم عنبر از مات سلام الله

(د ۲۵-۲۴۵۲۲)

چشم عارف دان امان از هردو کون
زان محمد شافع هر داغ بود
در شب دنیا که محبوب است شید
از الم نشرح^۲ دو چشمش سرمه یافت
که بدو یابید هر بهرام عون
که ز جز حق چشم او مازاغ بود^۱
ناظر حق بود و زو بودش امید
دید آنچه جبرئیل آن برنتافت

(م ۶۳-۶/۲۸۶۰)

در نظر بودش مقامات العباد لاجرم نامش خدا شاهد نهاد

۱. نجم، ۱۷: نه دیده او خیره گشت و نه منحرف شد.

۲. انشراح، ۱: مگر نه سینه تو را گشاده کردیم.

آلت شاهد زبان و چشم تیز
گر هزاران مدعی سر برزند
قاضیان را در حکومت این فن است
گفت شاهد زان به جای دیده است
مدعی دیده است، اما با غرض
حق همی خواهد که تو زاهد شوی
کاین غرضها پرده دیده بود
که ز شب خیزش ندارد سر گریز
گوش قاضی جانب شاهد کند
شاهد ایشان را دو چشم روشن است
کو به دیده بی غرض سر دیده است
پرده باشد دیده دل را غرض
تا غرض بگذاری و شاهد شوی
بر نظر چون پرده پیچیده بود
(م ۷۳-۲۸۶۶/۶)

پس بدید او بسی حجاب اسرار را
در زمین حق را و در چرخ سمی
باز کرد از رطب و یابس^۱ حق نورد
پس چو دید آن روح را چشم عزیز
شاهد مطلق بود در هر نزاع
نام حق عدل است و شاهد آن اوست
منظر حق دل بود در دو سرا
عشق حق و سر شاهدبازی اش
پس از آن لولاك گفت اندر لقا
این قضا بر نیک و بد حاکم بود
شد اسیر آن قضا میر قضا
سیر روح مؤمن و کفار را
نیست پنهان تر ز روح آدمی
روح را من امر ربی^۲ مهر کرد
پس برو پنهان نماند هیچ چیز
بشکنند گفتش خمار هر صداع
شاهد عدل است زین رو چشم دوست
که نظر در شاهد آید شاه را
بود مایه جمله پرده سازی اش
در شب معراج شاهد باز ما
بر قضا شاهد نه حاکم می شود؟
شاد باش ای چشم تیز مرتضی
(م ۸۶-۲۸۷۶/۶)

در غیب پر این سو مپر ای طایر چالاک من
هم سوی پنهان خانه رو ای فکرت و ادراک من
عالم چه دارد جز دهل ز عیدگاه عقل کل
گردون چه دارد جز که که از خرمن افلاک من

۱. انعام، ۵۹: گنجینه های غیب نزد اوست، [هیچ کس] جز او غیب نمی داند، هر چه در خشکی و دریاست می داند، هیچ برگی نیفتد مگر آن را بداند، نه دانه ای در ظلمات زمین و نه خشکی و تری هست، مگر در نامه ای روشن است.

۲. بنی اسرائیل، ۸۵: تو را از روح می پرسند بگو روح مربوط به پروردگار من است و شما جز اندکی علم ندارید.

من زخم کردم بر دلت مرهم منه بر زخم من
 من چاک کردم خرقه‌ات بخیه مزین بر چاک من
 در من از این خوشتر نگر کآب حیاتم سر به سر
 چندین گمان بر من مبر ای خایف از اهلاک من
 دریا نباشد قطره‌ای با ساحل دریای جان
 شادی نیرزد حبه‌ای در همت غمناک من
 خرگوش و کبک و آهوان باشد شکار خسروان
 شیران نر بین سرنگون بر بسته بر فتراک من
 دل‌های شیران خون شده صحرا ز خون گلگون شده
 مـجنون کـنان مـجنون شـده از شـاهد لولـاک مـن
 (د ۹۰۳-۱۸۸۹۷)

واژه‌هایی چون شاهد، دلبر، دلربا، و دل آرام همگی در مورد معشوقِ دلربا به کار می‌روند و نمایندهٔ تجلی لطف حق‌اند... اما معشوق گاهی در قالب قهر و خشم رخ می‌نماید و به جفا و خونریزی می‌پردازد. همان‌طور که دیدیم مولانا از به‌کارگیری خیالبندی‌های تکان‌دهنده ابایی ندارد. در قطعات زیر دو نمونهٔ مجزا از به‌کارگیری کلمهٔ روسپی در آثار مولانا را نقل می‌کنیم. اگر شاهد، همان معشوق (حق) باشد که در قالب یک صورت زیبا درک می‌شود، پس روسپی هم همان معشوق است که در یک صورت زشت درک می‌شود. به عبارت دیگر، روسپیان تصاویری هستند که در دل درک می‌شوند و در نظر اول درد و رنج جدایی را افزایش می‌دهند. اما عاشق باید شادمانه آن‌ها را دربر گیرد، زیرا ایشان در واقع چیزی جز شاهدان زیبارو نیستند.

آخر من روسپی باره‌ام. از خردکی کار من این بوده است. بدانم مانع‌ها را این برگیرد. پرده‌ها را این بسوزد. اصل همهٔ طاعت‌ها این است. باقی همه فروع است. چنان که حلق گوسفند نبری، در پاچه او در دمی چه منفعت کند. صوم سوی عدم برد که آخر همه خوشی‌ها آنجاست. والله مع الصابرين.^۱

۱. بقره، ۲۴۹: و همین‌که طالوت سپاهیان را برون برد گفت خدا شما را به جویی امتحان می‌کند، هر که از آن بنوشد از من نیست و هر که از آن نخورد از من است، مگر آن کس که با دست خویش کفی برگیرد، و از آن جز اندکیشان بنوشیدند و همین‌که او با کسانی که ایمان داشتند از جوی بگذشت گفتند امروز ما را

بیاموز از پیمبر کیمیایی
همان لحظه در جنت گشاید
رسول غم اگر آید بر تو
جفایی کز بر معشوق آید
که تا آن غم برون آید ز چادر
به گوشه چادر غم دست درزن
درین کو، روسبی باره منم من
همه پوشیده چادرهای مکروه
من جان سیر، اژدرها پرستم
نبیند غم مرا آلا که خندان
مبارک تر ز غم چیزی نباشد
به نامردی نخواهی یافت چیزی

که هر چت حق دهد می ده رضایی
چو تو راضی شوی در ابتلایی
کنارش گیر همچون آشنایی
نثارش کن به شادی مرحبایی
شکر باری، لطیفی، دلربایی
که بس خوب است و کرده است او دغایی
کشیده چادر هر خوشلقایی
که پنداری که هست او ازدهایی
تو گر سیری ز جان بشنو صلابی
نخوانم درد را آلا دوایی
که پاداشش ندارد منتهایی
خمش کردم که تا نجهد خطایی
(د - غزل ۲۶۷۵)

۲. رؤیت دیدار

رؤیت معشوق، سرمایه حقیقی عشق است. عاشق پیش از آنکه لحظه‌ای روی معشوق را دیده باشد، کار او در راه طریقت به شنیدن خبر وابسته است و آتش قلب او فروزان نخواهد شد. اما به محض آنکه ذره‌ای از جذبه دیدار را چشید از همه چیز به جز حق قطع علاقه می‌کند.

در زبان عشق، رخ (دیدار) به وصال اشاره دارد، همان‌طور که نماد بوسه هم نشانه وصال است. اما طره زلف معشوق رخ او را در حجاب می‌کند و بنابراین به فراق اشاره دارد. یا آنکه همچون شمشیری دولبه است. رخ را می‌پوشانند اما در تحلیل نهایی به خدا تعلق دارد و از این رو، ریسمانی است که چون دست در آن زنیم ما را از غرقه شدن در دریای کثرت نجات می‌دهد.

→ طاقت طالوت و سپاهیان وی نیست آن‌ها که یقین داشتند به پیشگاه پروردگار خویش می‌روند گفتند بسیار شده که گروهی اندک به خواست خدا بر گروهی بسیار غلبه یافتند و خدا پشیمان صابران است.

الف. رؤیت

آدمی همیشه عاشق آن چیز است که ندیده است و نشنیده است و فهم نکرده است. و شب و روز آن را می‌طلبد. بنده آنم که نمی‌بینمش. و از آنچه فهم کرده است و دیده است ملول و گریزان است و از این روست که فلاسفه رؤیت را منکرند زیرا می‌گویند که چون بینی ممکن است که سیر و ملول شوی و این روا نیست. سنیان می‌گویند این وقتی باشد که او یک لون نماید [چون به هر لحظه صد لون می‌نماید] که کل یوم هو فی شأن^۱ و اگر صدهزار تجلی کند هرگز یکی به یکی نماند. آخر تو نیز این ساعت حق را می‌بینی و در آثار و افعال. هر لحظه گوناگون می‌بینی که یک فعلش به فعلی دیگر نمی‌ماند. در وقت شادی تجلی دیگر، در وقت گریه تجلی دیگر، در وقت خوف تجلی دیگر، در وقت رجا تجلی دیگر. چون افعال حق و تجلی افعال و آثار او گوناگون است و به یکدیگر نمی‌ماند، پس تجلی ذات او نیز چنین باشد مانند تجلی افعال او. آن را بر این قیاس کن. و تو نیز که یک جزوی از قدرت حق، در یک لحظه هزارگونه می‌شوی و بر یک قرار نیستی. (ف ۱۱۳-۱۱۴)

آدمی دید است و باقی پوست است دید آنست آنکه دید دوست است
چون که دید دوست نبود کور به دوست کو باقی نباشد دور به

(م ۱/۱۴۰۶۰۷)

یا دیدن دوست یا هوایش دیگر چه کند کسی جهان را
تا دیدن دوست در خیالش می‌دار تو در سجود جان را

(د ۱۴۴۵-۴۶)

از آدمی ادراک و نظر باشد مقصود کای رحمت پیوسته به ادراک و نظر بر

(د ۱۰۹۰۶)

هرکه از دیدار برخوردار شد این جهان در چشم او مردار شد

(م ۲/۵۸۳)

۱. رحمن، ۲۹: هرکه در آسمان‌ها و زمین هست [حاجت خود] از او می‌خواهد و او هر روز به کاری است.

در حدیث است که نزد مصطفیٰ - صلی الله علیه و سلم - اسبی آوردند از طرف بحر، به اسم هدیه، سخت باقیمت و قامت که خراج ولایتی ارزیدی. قبول کرد، فرمود که «لو اهدی الی بکراع لقبلته.» می فرماید: مصطفیٰ - صلی الله علیه و سلم - که با این فراغت که مراست - که پیدا بود که خزائن و گنج‌های زمین در خزائن و گنج‌های آسمان‌ها چه باشد! که این زمین از آن آسمان‌ها ناپاره می‌چشیند - آخر خزائن آسمان‌ها و گنج‌ها را بر من عرضه کردند، به گوشه چشم ننگریستم، ما زاغ البصر و ما طغی (پنجاه و سوم / ۱۷). عجب کسی که لقای حق بیند، چه چیز پیش او چیزی باشد؟ این از روی فراغت بود که کردم؛ اما از روی مروّت و شفقت و نیک‌آمد خلق، هر که پیش من پای خرگوشی بیارد، به هدیه، آن را به عزیزی قبول کنم و آن آرنده را نومید نکنم - صدق رسول الله. آن اسب هدیه را قبول کرد. (مک / ۴۸)

هست کسی صافی و زیبانظر	تا بکنند جانب بالا نظر؟
هست کسی پاک از این آب و گل	تا بکنند جانب دریا نظر؟
پا بنهد بر کمر کوه قاف	تا بزند بر پر عنقا نظر؟
تا که نظر مست شود ز آفتاب	تا بشود بی‌سر و بی‌پا نظر؟
هست کی را مدد از نور عشق	تا فتدش جمله بدانجا نظر؟
آب هم از آب مصفا شود	هم ز نظر یسابد بینا نظر
جمله نظر شو که به درگاه حق	راه نسیابد مگر آلا نظر

(د - غزل ۱۱۶۹)

دیدم شه خوب خوش‌لقا را	آن چشم و چراغ سینه‌ها را
آن مونس و غمگسار دل را	آن جان و جهان جان‌فزا را
آن کس که خرد دهد خرد را	آن کس که صفا دهد صفا را
آن سجده‌گه مه و فلک را	آن قبله جان اولیا را
هر پاره من جدا همی گفت	کای شکر و سپاس مر خدا را
موسی چو بدید ناگهانی	از سوی درخت آن ضیا را
گفتا که ز جستجوی رستم	چون یافتم اینچنین عطا را

گفت ای موسی سفر رها کن
 آن دم موسی ز دل برون کرد
 اخلع نعلیک^۲ این بود این
 در خانه دل جز او نگنجد
 گفت ای موسی به کف چه داری
 گفتا که عصا ز کف بیفکن^۴
 افکنند و عصاش اژدها شد
 گفتا که بگیر تا منش باز
 سازم ز عدوت دست یاری
 تا از جز فضل من ندانی
 دست و پایت چو مار گردد
 ای دست، مگیر غیر ما را
 مگریز ز رنج ما که هر جا
 نگریخت کسی ز رنج آلا
 از دانه گریز، بیم آنجاست
 شمس تبریز لطف فرمود
 وز دست بیفکن آن عصا را^۱
 همسایه و خویش و آشنا را
 کز هر دو جهان ببر ولا را
 دل داند رشک انبیا را
 گفتا که عصاست راه ما را^۳
 بنگر تو عجایب سما را
 بگریخت چو دید اژدها را^۵
 چوبی سازم پی شما را^۶
 سازم دشمنت متگا را
 یاران لطیف باوفا را
 چون درد دهیم دست و پا را
 ای پا، مطلب جز انتها را
 رنجی است رهی بود دوا را
 آمد بترش پی جزا را
 بگذار به عقل بیم جا را
 چون رفت بسپرد لطفها را

(د - غزل ۱۲۳)

ب. روی معشوق

یارب تو مده قرار ما را گر بی‌رخ تو قرار داریم

(د ۱۶۲۷۷)

۱. نمل، ۱۰: عصای خویش بیفکن، و چون آن را دیدی که می‌جنبد و گویی ماری است، گریزان روی برگردانید و باز پس نگریست، ای موسی بیم مدار که پیغمبران در پیشگاه من بیم ندارند.
۲. طه، ۱۲: [ای موسی] من خودم پروردگار توام، پاپوش خویش به درکن که در دره مقدس طور هستی.
۳. گفت این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم و با آن برای گوسفندان خویش برگ می‌تکانم و مرا در آن حاجت‌های دیگر هست.
۴. طه، ۱۹: گفت ای موسی آن را بیفکن.
۵. طه، ۲۰ و ۲۱: بیفکنش و ناگهان ماری شد که راه می‌رفت. گفت بگیرش و مترس که آن را به حالت
- اولش بازخواهیم برد. ۶. طه، ۲۱.

- کس واقف آن حضرت شاهانه نشد
دیوانه کسی بود که او روی تو دید
- تا بی‌دل و بی‌عقل سوی خانه نشد
وانگه ز تو دور مانده و دیوانه نشد
- (رباعیات ۶۱۸)
- یکی دیدار او صد جان به آرزد
بدنه جان و بخر ارزان و می‌رو
- اول نظر ارچه سرسری بود
سرمایه و اصل دلبری بود
- (د ۲۳۰۹۹)
- (د ۷۴۶۸)
- تا چهره آن یگانه دیدم
دل در غم بی‌کرانه دیدم
- (د ۱۶۳۹۰)
- به حق روی تو که من چنین رویی ندیدستم
چه مانی تو بدان صورت که از مردم شنیدستم
- (د ۱۴۹۷۹)
- هین مران از روی خود او را بعید
دید روی جز تو، شد غلّ گلو
- آنکه او یک بار آن روی تو دید
کل شیئی ماسوی الله باطل
- (م ۶/۲۸۹۷-۹۸)
- چون بت رخ توست بت پرستی خوشتر
در هستی عشق تو چنان نیست شدم
- چون باده ز جام توست مستی خوشتر
کان نیستی از هزار هستی خوشتر
- (رباعیات ۹۰۴)
- او ندارد خواب و خور چون آفتاب
که بیا من باش یا هم خوی من
- روح‌ها را می‌کند بی‌خورد و خواب
تسا ببینی در تجلی روی من
- (م ۶/۵۷۸-۵۷۹)
- چون روح در نظاره فنا گشت این بگفت
نظاره جمال خدا جز خدا نکرد
- (د ۸۹۹۴)
- از روی تو من همیشه گلشن بودم
من می‌گفتم که چشم بد از روی تو دور
- وز دیدن تو دو دیده روشن بودم
جانا مگر آن چشم بدت من بودم
- (رباعیات ۱۱۶۶)
- تا که ما را و تو را تذکره‌ای باشد یاد
دل خسته به تو دادیم و خیالت بردیم

- آن خیال رخ خوبت که قمر بنده اوست
و آن خم ابروی مانند هلالت بردیم
(د ۹۳-۱۷۰۹۲)
- امروز روز نوبت دیدار دلبر است
دی یار قهرباره و خونخواره بود لیک
از حور و ماه و روح و پری هیچ دم مزین
هرکس که دید چهره او و نشد خراب
(د ۱۶-۴۷۱۳)
- تا من بدیدم روی تو ای ماه و شمع روشنم
هرجا خیال شه بود باغ و تماشاگه بود
درها اگر بسته شود زین خانقاه ششدری
آن کس که تو را نقش کند او تنها
در خانه تصویر تو یعنی دل تو
(د ۳۴-۱۴۶۳۲)
- تنها نگذاردت میان سودا
بر رویاند دوصد حریف زیبا
(رباعیات ۵۷)
- نه دوزخ بماند نه در وی شقی
بهبشت رخت گر تجلی کند
(د ۳۳۴۳۴)
- چون فزون گردد تجلی از جمال حق بین
زره زره هر دو عالم گشته موسی وار مست^۱
(د ۴۲۰۸)
- آنکه بدید روی تو در نظرش چه سرد شد
گنج که در زمین بود ماه که در سما بود
(د ۵۸۵۱)
- با روی تو هیچ کس ز باغ اندیشد؟
عاشق باشد که از دماغ اندیشد؟
(رباعیات ۶۱۹)
- زن ز شوهر ببرد چون به تو آسیب زند
مرد چون روی تو بیند سوی زن می نرود
(د ۸۱۱۹)
- سوگند به جان تو که جز دیدن رویت
گر ملک زمین است فسون است و فسانه است
(د ۳۵۹۶)

۱. اشاره است به مدهوش شدن موسی از تجلی حق بر کوه طور.

کفر دان در طریقت، جهل دان در حقیقت
تا تو آن رخ نمودی عقل و ایمان ربودی
جان ز تو گشت شیدا دل ز تو گشت دریا
جز تماشای رویت پیشه و کار دیگر
هست منصور جان را هر طرفدار دیگر
کی کند التفاتی دل به دلدار دیگر
(د ۴۳-۱۱۵۴۱)

آنچه روی تو کند نور رخ خور نکند
هر که ببیند رخ تو جانب گلشن نرود
چون برسد طره مشک تو دگر دم‌نزند
وانچه عشق تو کند شورش محشر نکند
هر که بداند لب تو قصه ساغر نکند
چون برسد پرتو عقل تو، عقل دگر سر نکند
(د ۲۸-۸۲۲۶)

گر یک سر مو از رخ تو روی نماید
آن را که دمی روی نمایی ز دو عالم
گر برفکنی پرده از آن چهره زیبا
در خواب کنی سوختگان را ز می عشق
بر روی زمین خرقه و زَنار نماند
آن سوخته را جز غم تو کار نماند
از چهره خورشید و مه آثار نماند
تا جز تو کسی محرم اسرار نماند
(د - غزل ۶۵۷)

آینه جان شده چهره تابان تو
هر دو یکی بوده‌ایم جان من و جان تو
ماه تمام درست! خانه دل آن توست
عقل که او خواجه بود بنده و دربان تو
روح ز روز الست بسود ز روی تو مست
چند که از آب و گل بود پریشان تو
گل چو به پستی نشست آب کنون روشن است
رفت کنون از میان آن من و آن تو
قیصر رومی کنون زنگکیان را شکست^۱
تا به ابد چیره باد دولت خندان تو
ای رخ تو همچو ماه ناله کنم گاه گاه
زان که مرا شد حجاب عشق سخندان تو
(د - غزل ۲۲۴۳)

۱. مولانا روم یا امپراتوری بیزانس را به عنوان نماد نور و وحدت به کار می‌گیرد و حبشه یا زنگ را به عنوان نماد تاریکی و پراکندگی.

دوش چه خورده‌ای بگو ای بت همچو شکرم
 تا همه سال روز و شب باقی عمر از آن خورم
 گر تو غلط دهی مرا رنگ تو غمز می‌کند
 رنگ تو تا بیدیده‌ام دنگ شدت این سرم
 یک نفسی عنان بکش تیز مرو ز پیش من
 تا بفروزد این دلم تا به تو سیر بنگرم
 سخت دلم همی تپد یک نفسی قرار کن
 خون ز دو دیده می‌چکد تیز مرو ز منظرم
 چون ز تو دور می‌شوم عبرت خاک تیره‌ام
 چون که بسینمت دمی رونق چرخ اخضرم
 چون رخ آفتاب شد دور ز دیده زمین
 جامه سیاه می‌کند شب ز فراق لاجرم
 خور چو به صبح سر زند جامه سپید می‌کند
 ای رخت آفتاب جان دور مشو ز محضرم
 خیره کشی مکن بتا خیره مریز خون من
 تنگدلی مکن بتا در مشکن تو گوهرم
 ساغر می، خیال تو بر کف من نهادی
 تا بدیدمت در او میل نشد به ساغرم
 داروی فربهی ز تو یافت زمین و آسمان
 تریبتی نما مرا از بر خود که لاغرم
 ای صنم ستیزه‌گر مست ستیزه‌ات شکر
 جان تو است جان من اختر توست اخترم
 چند به دل بگفته‌ام خون بخور و خموش کن
 دل کتفک همی زند که تو خموش، من کرم
 (د-غزل ۱۴۰۷)

ج. زلف

صد خمار است و طرب در نظر آن دیده که در آن روی نظر کرده بود دزدیده
 (د ۲۵۱۳۳)

عشوه و مکر زمانه نپذیرد گوشی که سلام از لب آن یار بود بشنیده
پیچ زلفش چون ندیدی برو تو معذوری ای تو در نیک و بد دور زمان پیچیده
(د ۲۵۱۳۵-۳۶)

خدا با توست حاضر، نَحْنُ اقرب^۱ در آن زلفی و بی‌آگه، چو شانه
(د ۲۴۸۲۶)

در حجب مشک موی، روی ببین وه چه روی
آنکه خدایش بشت دور ز روشوی‌ها
بر رخ او پرده نیست جز که سر زلف او
گاه چو چوگان شود گاه شود گوی‌ها
از غلط عاشقان از تپش روی او

صورت او می‌شود بر سر آن موی‌ها
(د ۲۳۳۴-۳۶)

در زلف چو چوگانت غلطیده بسی جان‌ها وز بهر چنان مشک، جان عنبر حیرانی
(د ۲۷۵۹۷)

پرده خوبی تو شقه زلف تو است ورنه برون تافتی نور تو ای خوش‌ذقن
(د ۲۱۷۶۸)

سایه وی است و نور او جمع وی است و دور او
نور ز عکس روی او سایه ز عکس موی او
(د ۲۲۷۳۴)

تا صورت غیبی رسد وز صورتت بیرون کشد
کز جعد پیچاپیچ او مشکل شده است این مسئله
(د ۲۴۲۲۵)

کارم ز پیچ زلفت شوریده گشت و مشکل شوریده زلف خود را بر کار مشکلم نه
(د ۲۵۳۰۵)

دست‌ها را همه در دامن خورشید زنید همه جمعیت از آن زلف پریشان آرید
(د ۳۴۸۰۰)

۱. قاف، ۱۶: ما انسان را آفریده‌ایم و دائم که ضمیرش چه وسوسه‌ها می‌کند و ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم.

به روی بت نرسی تو مگر به دام دو زلفش

ولیک کوشش میکن که کوششت بپزاند

(د ۹۴۸۷)

در سینه هر که ذره‌ای دل باشد بی‌عشق تو زندگیش مشگل باشد

با زلف چو زنجیر گره بر گرهت دیوانه کسی بود که عاقل باشد

(رباعیات ۵۸۱)

جز زفتان دو چشمت ز که مفتون باشیم

جز ز زنجیر دو زلفت ز که مجنون باشیم

جز از آن روی چو ماهت که مهش جویان است

دگر از بهر که سرگشته چو گردون باشیم

(د ۱۷۲۱۳-۱۴)

زان شب که سر زلف تو در خواب دیدم حسیران و پریشانم و تعبیر نکردی

(د ۲۸۰۴۵)

ز عقل خود چو رفتم من سر زلفش گرفتم من

کنون در حلقه زلفش گرفتارم گرفتارم

(د ۱۴۹۵۱)

هین بنه بر پایم آن زنجیر را که دریدم سلسله تدبیر را

غیر آن جعد نگار مقبلم گر دوصد زنجیر آری بگسلم

(م ۶۱۱-۶/۶۱۰)

بر دیوانگان امروز آمد شاه پنهانی

فغان برخاست از جان‌های مجنونان روحانی

میان نعره‌ها بشناخت آواز مرا آن شه

که صافی گشته بود آوازم از انفاس حیوانی

اشارت کرد شاهانه که جست از بند دیوانه

اگر دیوانه‌ام شاه، تو دیوان را سلیمانی

شها همراز مرغانی و هم افسون دیوانی

بر این دیوانه هم شاید که افسونی فراخوانی

به پیش شاه شد پیری که بر بندش به زنجیری
 کزین دیوانه در دیوان بس آشوب است و ویرانی
 شه من گفت کاین مجنون بجز زنجیر زلف من
 دگر زنجیر نپذیرد تو خوی او نمی دانی
 هزاران بند بردرد به سوی دست ما پرد
 الینا راجعون^۱ گردد که او بازی است سلطانی
 (د - غزل ۲۵۰۹)

د. بوسه

بیا، بوسه به چند است از آن لعل مثنی
 اگر بوسه به جانی است فریضه است خریدن
 چو آن بوسه پاک است نه اندر خور خاک است
 شوم جان مجرد برون آیم از این تن
 مرا بحر صفا گفت که کامی نرسد مفت
 گر آن گوهر با توست صدف را هله بشکن
 (د ۵۹-۱۹۸۵۷)

می فروشد او به جانی بوسه‌ای رو بخر، کان رایگان است رایگان
 (د ۲۱۱۸۷)
 ای کار دو چشم تو بی جرم و گنه کشتن وی کار دو لعل تو حاجات روا کردن
 (د ۱۹۸۴۳)

مانند خیال تو ندیدیم بوسه دهد و دهان ندارد
 (د ۷۲۷۸)

بوسه‌ای داد مرا دلبر عیار و برفت
 چه شدی چونک یکی داد، بدادی شش و هفت
 هر لبی را که ببوسید نشان‌ها دارد
 که ز شیرینی آن، لب بشکافید و بکفت

۱. انبیاء، ۹۳: گذشتگان میان خویش فرقه‌ها شدند و همگی به ما بازمی‌گردند.

یک نشان آنک ز سودای لب آب حیات
هر زمانی بزند عشق هزار آتش و نفت
یک نشان دگر آنست که تن نیز چو دل
می دود در پی آن بوسه به تعجیل و به تفت
تُنک و لاغر گردد به مثال لب دوست

چه عجب لاغری از آتش معشوقه زفت

(د - غزل ۴۱۹)

یک بوسه ز تو خواستم و شش دادی شاگرد که بودی که چنین استادی
خوبی و کرم را چه نکو بنیادی ای دنسیا را ز تو هزار آزادی
(رباعیات ۱۶۹۲)

۳. غیرت

فرهنگ‌های فارسی و عربی واژه غیرت را چنین تعریف می‌کنند: بیم از غضب حق شخص توسط دیگری. این تعریف از تعریفی که فرهنگ وبستر در مقابل کلمه حسادت آورده است، چندان دور نیست: عدم تحمل رقیب یا بی‌وفایی [معشوق]. این تعاریف، هر دو، برای توضیح نوع استفاده کتاب عهد عتیق از کلمه حسود کفایت می‌کند: «هیچ خدای دیگری را نباید پرستی زیرا که خدا... خدایی حسود است.» (اکسدوس، ۱۴-۳۴)

در زبان‌های فارسی و عربی رابطه نزدیک واژه‌های "غیرت" و "غیر"، از لحاظ درک ماهیت غیرت خدا اهمیت بنیادی دارد. گرچه واژه "غیرت" در قرآن به کار نرفته است ولی واژه "غیر" در چند جا آمده است که با مفهوم حسادت به گونه‌ای که مورد نظر صوفیان است، ارتباط نزدیکی دارد. به عنوان مثال، قرآن می‌گوید که پیام بسیاری از پیامبران پیش از اسلام این بود که «خدا را پرستید. جز او خدایی ندارید.»^۱ تشابه این فرمان و آنچه در کتاب عهد عتیق آمده است، به خوبی روشن است.

۱. اعراف: ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵ و هود: ۵۰، ۶۱، ۸۴.

کوتاه‌سخن، غیرت خدا با وجود چیزها و هستی‌هایی جز خود او ارتباط نزدیکی دارد. ولی در اینجا بلافاصله با یک تناقض روبرو می‌شویم و آن این است که "دیگرانی" جز خدا وجود ندارند. آنچه "جز خدا" به نظر می‌رسد در واقع کف روی امواج دریاست، صوری است که معانی را می‌نمایاند، گنج پنهان است که خود را در هیأتی بیرونی نشان می‌دهد، نور خورشید است که بر دیوار افتاده است. تمام این تکثرها تجلی وحدت است.

اگر انسان چیزها را به صورت "غیرخدا" مشاهده می‌کند، به این دلیل است که نمی‌تواند آن‌ها را به شکلی که واقعاً هستند ببیند. باید قفس وجود خود را در هم شکند و همه چیزها را به عنوان تجلیات اسماء و صفات خدا ببیند.

بت پرستی چون بمانی در صور صورتش بگذار و در معنی نگر

(م ۲۸۹۳/۱)

گر تو خود را بشکنی مغزی شوی داستان مغز مغزی بشنوی

(م ۲۱۴۳/۵)

بگیر دامن عشقی که دامنش گرم است که غیر او نرھاند تو را ز اغیاری

(د ۳۲۵۱۲)

"غیریت" پرده‌ای است که تخیل خود ما در مقابل چشمانمان بافته است. نه خود ما و نه اشیایی که در خارج از خود ادراک‌شان می‌کنیم هیچ‌یک حقیقتاً غیر از خدا نیستند. بنابراین اظهار اینکه خدا "حسود" است، غیرت دارد، بدین معناست که بیم دارد که "دیگران" (غیر) حق او را در زمینه "الوهیت"، یکتا بودن، غصب کنند. زیرا وقتی که ما "دیگران" را می‌بینیم، کثرت را مشاهده می‌کنیم؛ چیزهای مستقل از خدا را، "خدایان کاذب" را، می‌نگریم. تا وقتی به فنای نهایی نفس و بقای در خدا نرسیده باشیم، مورد غیرت او خواهیم بود. زیرا تنها در حالت بقاست که فقط او خواهد بود و دیگرانی وجود نخواهند داشت.

مولانا از دو نقطه نظر اصلی و مکمل در مورد غیرت سخن می‌گوید. از نقطه نظر اول، غیرت خدا بدین معنی است که او دیگران را به علت بیم از آنکه حق او را به عنوان "الوهیت یکتا" غصب کرده‌اند حذف می‌کند. یعنی به مخلوقات خود نشان

می‌دهد که همه چیز جز او — و از جمله خود این مخلوقات — بی‌وفا و ناپایدار و زشت‌اند. به این ترتیب مردم را از دیگران واپس می‌زند و به سوی خود می‌کشاند. خدا بعضی مردم را به این شیوه هدایت می‌کند تا به صف عشاق وی بپیوندند و آنگاه اغلب آنان را به موضوع تمسخر و سرزنش دیگران تبدیل می‌کند.

از نقطه نظر دوم همین غیرت بدین معناست که خدا پرده‌ای بر چشمان مخلوقات خود افکنده است زیرا که شایستگی دیدن او را ندارند. آنان که اغیار را از منظر خود دور نکرده‌اند، به خدا دسترسی ندارند. اگر کسی مایل به گام نهادن در راه طریقت و قبول ریاضت‌های لازم آن نباشد، غیرت خدا به او اجازه نمی‌دهد که چیزی جز غیر را ببیند. غیرت به این معنای دوم، و "غفلت" که وجود جهان را حفظ می‌کند، رابطه آشکاری دارند. اگر خدا صورت خود را به "اغیار" نشان می‌داد، باعث فناي آنها می‌شد و این امر با مشیت الهی برای آشکار ساختن گنج پنهان منافات دارد.

کوتاه‌سخن، غیرت خدا، از یک سو با شکستن بت‌ها یا "غیر" و از سوی دیگر با حفظ حجابی که غیر را از دست یافتن به حضور منزّه او مانع می‌شود، متجلی می‌گردد. گرچه این وضعیت متناقض به نظر می‌رسد ولی در واقع یک وظیفه واحد یعنی آشکار ساختن گنج پنهان را از طریق جدا ساختن انواع متفاوت مخلوقات و روشن کردن ماهیت آنها انجام می‌دهد. زیرا غیرت، اصل جنسیت را با جذب نور به نور و نگاه داشتن تاریکی در پشت پرده غیرت خودش، به کار می‌اندازد.

الف. بت‌شکنی

عشق در هنگام استیلا و خشم	زشت گرداند لطیفان را به چشم
هر زمررد را نماید گندنا	غیرت عشق این بود، معنی لا
لاله الا هو این است ای پناه	که نماید مه تو را دیگ سیاه

(م ۶۸-۸۶۶/۴)

چون که دریا بر وسایط رشک کرد	تشنه چون ماهی به ترک مشک کرد
------------------------------	------------------------------

(م ۳۶۲۹/۶)

گفتم تو همچو فلان ترش شدی گفت بدان	من ترش مصلحتم نی ترش کینه و غل
------------------------------------	--------------------------------

هر که درآید که منم بر سر شاخش بزنم کاین حرم عشق بود ای حیوان نیست اَعْل
(د ۲۵-۱۴۱۲۴)

تو مانده‌ای و شراب و همه فنا گشتیم ز خویشان چه نهان می‌کنی تو سیما را
ولیک غیر لالاست حاضر و ناظر هزار عاشق کشتی برای لالا را
به‌نفی لالا گوید به هر دمی لالا بزن تو گردن لا را بیار آلا را
(د ۷۲-۲۳۷۰)

ز غیرتش گله کردم به خنده گفت مرا که هر چه بند کند او تو را براندازش
(د ۱۳۵۵۷)

بهر دیده روشنان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
تا بهر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حسن ربانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او حَیْثُ وَ لَیْتُمْ فَتُمْ وَ جَهَّهُ
از قدح گر در عطش آبی خورید در درون آب حَق را ناظرید
آنکه عاشق نیست او در آب در صورت خود بیند ای صاحب بصر
صورت عاشق چو فانی شد در او پس در آب اکنون کرا بیند بگو
حسن حق بیند اندر روی حور همچو مه در آب از صنع غیور
غیرتش بر عاشقی و صادقی است غیرتش بر دیو و بر استور نیست
دیو اگر عاشق شود هم گوی برد جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد
(م ۴۸-۳۶۴۰/۶)

عشق عاشق را ز غیرت نیک دشمن رو کند
چون که ردّ خلق کردش عشق رو با او کند
کان که شاید خلق را آن کس نشاید عشق را
زانک جان روسپی باشد که او صد شو کند
چون نشاید دیگران را تا همه ردش کنند
شاه عشقش بعد از آن با خویش هم‌زانو کند

۱. بقره، ۱۱۵: مشرق و مغرب مال خداست به هر جا رو کنید جهت خدا همان جاست که خدا وسعت افزا و داناست.

زان که خلقش چون براند خود ز خلقان وا کند
 باطن و ظاهر همه با عشق خوش خو خو کند
 جان قبول خلق یابد خاطرش آنجا کشد
 دل به مهر هر کسی دزدیده رو هر سو کند
 چون ببیند عشق گوید زلف من سایه فکند
 وانگهی عاشق در این دم مشک و عنبر بو کند
 مشک و عنبر را کنم من خصم آن مغز و دماغ
 تا که عاشق از ضرورت ترک این هردو کند
 گرچه هم بر یاد ما بو کرد عاشق مُشک را
 نو طلب باشد که همچون کودکان کوکو کند
 چون که از طفلی برون شد چشم دانش برگشاد
 بر لب جوکی دَوادَو بر نشان جو کند
 عاشق نو کار باشی تلخ گیر و تلخ نوش
 تا تو را شیرین ز شهد خسروی داور کند^۱
 تا بود کز شمس تبریزی بیابی مستی‌ای
 از ورای هردو عالم، کیان تو را بی‌تو کند
 (د - غزل ۷۴۲)

ب. پرده‌داری

غیرت آن باشد که او غیر همه است آنکه افزون از بیان و دمدمه است
 (م ۱/۱۷۱۳)
 زهی غیرت که بر خود دارد آن شه که سلطان هم وی است و پرده‌دار او
 (د ۲۳۰۸۴)
 غیرت حق پرده‌ای انگیخته است سفلی و علوی به هم آمیخته است
 (م ۶/۲۶۱۵)

۱. خسرو و شیرین از عشاق معروف ادبیات فارسی‌اند: عسل خسروی یا "شاهانی" از انواع معروف عسل کمیاب بوده است. شیرین نماد معشوق است.

چرا چون ای حیات جان در این عالم وطن داری
 نباشد خاک ره ناطق، ندارد سنگ هشیاری
 چرا زهری دهد تلخی چرا خاری کند تیزی
 چرا خشمی کند تندی چرا باشد شبی تاری
 در آن گلزار روی او عجب می‌ماندم روزی
 که خاری اندرین عالم کند در عهد او خاری
 مگر حضرت نقابی بست از غیرت بر آن چهره
 که تا غیری نبیند آن، برون ناید ز اغیاری
 مگر خود دیده عالم غلیظ و دُرد و قلب آمد
 نمی‌تاند که دریابد ز لطف آن چهره ناری
 (د ۴-۲۷۱۰۰)

چنان نه‌ای تو که با تو دگر کسی گنجد
 گهی سبو و گهی جام و گه حلال و حرام
 به نور رفعت، ماهی به لطف چون گلزار
 ولی چو «ای همه» گویم، ندانندت اجزا
 مثل به جزو زخم تا که جزو میل کند
 ولی ز رشک لقب‌های طرفه بنهادی
 همه تویی که گهی مهدیی و گه هادی
 ولی چو سرو و چو سوسن ز هر دو آزادی
 که فرد جزو نداند به غیر افرادی
 چو میل کرد کشانیش تو به آبادی
 (د ۸۹-۳۲۴۸۵)

ز بهر غیرت آموخت آدم اسما را
 برای غیر بود غیرت و چو غیر نبود
 دهان پر است جهان خموش را از راز
 به بوسه‌های پیایی ره دهان بستند
 ببافت جامع کل پرده‌های اجزا را
 چرا نمود دوتا آن یگانه یکتا را
 چه مانعی است فصیحان حرف‌پیما را
 شکر لبان حقایق دهان گویا را
 (د ۵۶-۲۴۵۳)

به باغ بلبل از این‌پس نوای ما گوید
 اگر ز رنگ رخ یار ما خبر دارد
 ز راه غیرت گوید که تا بپوشاند
 حدیث عشق شکرریز جان‌فزا گوید
 ز لاله‌زار و ز نسرين و گل چرا گوید
 رها کند سرچشمه حدیث پا گوید
 (د ۵۹-۹۹۵۷)

هر چه خیال نکوست عشق هیولای اوست
 صورت، از رشک حق، پرده‌گر جان رسید
 (د ۱۰۶۸۰)

- دور باش غیرتت آمد خیال گرد بر گرد سراپردهٔ جمال
 بسته هر جوینده را که راه نیست هر خیالش پیش می‌آید که بیست
 (م ۳۶۸-۳۶۷/۵)
- گر نبدی غیرت آن آفتاب ذره به ذره همه ساقیستی
 (د ۳۴۰۴۶)
- سبب غیرت توست آنکه نهانی و اگر نی همه خورشیدِ عیانی که ز هر ذرهٔ پدیددی
 (د ۲۹۹۴۰)
- غیرتش را هست صد حلم نهان ورنه سوزیدی به یک دم صد جهان
 (م ۴/۲۶۵۱)
- وصیت می‌کنیم یاران را که چون شما را عروسان معنی در باطن روی
 نماید و اسرار کشف گردد، هان و هان تا آن را با اغیار نگوید و شرح
 نکنید و این سخن ما را که می‌شنوید به هر کس مگویید که لا تطعوا
 الحکمه لغیر اهلها فتظلموها ولا تمنعوها عن اهلها فتظلموهم. تو را اگر
 شاهدهی یا معشوقه‌ای به دست آید و در خانهٔ تو پنهان شود که مرا به کس
 منمای، که من از آن توام، هرگز روا باشد و سزد که او را در بازارها
 گردانی و هر کس را گویی که بیا این (خوب) را ببین. آن معشوقه را هرگز
 این خوش آید؟ بر ایشان رود و از تو خشم گیرد. (ف ۷۰)
- گر نبدی رشک رخ چو گلش بلبل هر گلشن و گلزارمی
 (د ۳۳۹۶۱)
- در هوس خیال او همچو خیال گشته‌ام وز سر رشک نام او نام رخ قمر برم
 (د ۱۴۸۶۸)
- من ز شیرینی نشستم روترش من ز پُری سخن باشم خمش
 تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رو ترش باشد نهان
 تا که در هر گوش ناید این سخن یک همی گویم ز صد سرّ لدن
 (م ۱/۱۷۶۰-۶۲)

گفتم اگر ترش شوم از پی رشک می‌شوم

تا نرسد به چشم بد کر و فر ولای من

گفت که چشم بد بهل کو نخورد جز آب و گل

چشم بدان کجا رسد جانب کبریای من

(د ۵۷-۱۹۱۵۶)

از ما مشو ملول که ما سخت شاهدیم

از رشک و غیرت است که در چادری شدیم

روزی که افکنم ز جان چادر بدن

بینی که رشک و حسرت ما هم و فرقدیم

رو را بشو و پاک شو از بهر دید ما

ور نی تو دور باش که ما شاهد خودیم

آن شاهدی نه‌ایم که فردا شود عجوز

ما تا ابد جوان و دلارام و خوش‌قدیم

آن چادر از خُلق شد شاهد کهن نشد

فانی است عمر چادر و ما عمر بی‌حدیم

چادر چو دید از آدم ابلیس کرد رد

آدم نداشت کرد تو ردی نه ما ردیم

باقی فرشتگان به سجود اندر آمدند

گفتند در سجود که بر شاهدی زدیم

در زیر چادر است بتی کز صفات او

ما را ز عقل برد و سجود اندر آمدیم

اشکال گنده‌پیر ز اشکال شاهدان

گر عقل ما نداند، در عشق مرتدیم

چه جای شاهد است که شیر خداست او

طفلانه دم زدیم که با طفل ابجدیم

با جوز و با مویز فریبند طفل را

ورنی که ما چه لایق جوزیم و گنج‌دیم

در خود و در زره چو نهان شد عجوزه‌ای

گوید که رستم صف پیکار امجدیم

از کَرّ و فر او همه دانند کو زن است
 ما چون غلط کنیم که در نور احمدیم
 مؤمن ممیز است چنین گفت مصطفی^۱
 اکنون دهان ببند که بی‌گفت مرشدیم
 بشنو ز شمس مفخر تبریز باقی‌اش
 زیرا تمام قصه از آن شاه نستدیم
 (د - غزل ۱۷۰۵)

۱. اشاره است به حدیث المؤمن کیس فطن حذر (احادیث مثنوی، ص ۶۷).

ح. شُرب و طرب

یکی از تصاویر مطلوب شعر صوفیانه برای توصیف نشاط و جذبۀ وصال، تصویر شرابخواری و مستی حاصل از آن است. کسانی که گاه به گاه صوفیان را متهم به تخلف از قوانین الهی می‌کردند، اغلب به همین شرابخواری آنان که مداوماً در اشعار صوفیانه ستایش می‌شود، نظر داشتند. ولی مولانا معنای این خیالبندی را چنان به روشنی توضیح می‌دهد، که جای چندانی برای سوء تعبیر باقی نمی‌گذارد.

۱. شراب

شراب «هر آن چیزی است که مستی آورد»، و از این رو چندین نوع از آن وجود دارد. علاوه بر شرابی که از انگور تهیه می‌شود، شهوت نیز که باعث کوری و دوری از حق می‌شود نیز وجود دارد؛ و عشق که حجاب بین انسان و خدا را می‌برد و وصال به بار می‌آورد هم هست. مولانا اکثر اشعار دیوان شمس و بخش عظیمی از مثنوی را به وصف این نوع سوّم از شراب و تشویق به مصرف آن اختصاص داده است.

جرعه می را خدا آن می‌دهد	که بدو، مست از دو عالم می‌رهد
خاصیت بنهاده در کفّ حشیش	کو زمانی می‌رهاند از خودیش
خواب را یزدان بدانسان می‌کند	کز دو عالم فکر را برمی‌کند

(م ۸۵-۲۶۸۳/۴)

صد هزاران اینچنین می دارد او	که بر ادراکات تو بگمارد او
هست می‌های شقاوت نفس را	که ز ره بیرون برد آن نفس را

هست می‌های سعادت عقل را که بیابد منزل بی‌عقل را

(م ۷۹-۲۶۸۷)

هین به هر مستی دلا غره مشو هست عیسی مست حق، خرمست جو

(م ۴/۲۶۹۱)

دانک هر شهوت چو خمرست و چو چو بنگ

پرده هوش است و عاقل زوست دنگ

خمر تنها نیست سرمستی هوش

هرچه شهوانی است بندد چشم و گوش

آن بلیس از خمر خوردن دور بود

مست بود او از تکبر وز حُجود

(م ۴/۳۶۱۲-۱۴)

مستان خدا گرچه هزارند، یکی‌اند

مستان هوا جمله دوگانه است و سه‌گانه است

(د ۳۶۰۳)

همچون من از مستی شهوت بپر مستی شهوت بین اندر شتر

باز این مستی شهوت در جهان پیش مستی ملک دان مُستهان

مستی آن مستی این بشکند او به شهوت التفاتی کی کند

آب شیرین تا نخوردی، آب شور خوش بود خوش چون درون دیده نور

قطره‌ای از باده‌های آسمان برکنند جان را ز می وز ساقیان

(م ۳/۸۱۹-۸۲۳)

هله، ای آنکه بخوردی سحری باده که نوشت

هله پیش آ که بگویم سخن راز به‌گوش

می روح آمد نادر، رو از آن هم بچش آخر

که به یک جرعه بپرد همه طراری و هوش

چو از این هوش برستی به مساقات و به مستی

دهدت صد هش دیگر کرم باده‌فروشت

چو در اسرار درآیی کسندت روح سقایی
به فلک غلغله افتد ز هیاهوی خروشت
بستان باده دیگر جز از آن احمر و اصغر

کسندت خواجه معنی برهاند ز نقوشت

(د ۷۷-۴۲۷۳)

گر نروید ز خاک هیچ انگور
مستی عشق را مقرر گیر
شیشه گر، گر دگر نسازد جام
جام می عشق را میسر گیر

(د ۴۲-۱۲۳۴۱)

نه باده اش ز عصیر و نه جام او ز زجاج
نه نقل او چو خسیسان به قند و بادامی

(د ۳۲۵۵۵)

روی بنما به ما مکن مستور
ای به هفت آسمان چو مه مشهور
ما یکی جمع عاشقان ز هوس
آمدیم از سفر ز راهی دور
ای که در عین جان خودداری
صدهزاران بهشت و حور و قصور
سر فروکن ز بام و خوش بنگر
جانب جمع عاشقی رنجور
ساقی صوفیان شرابی ده
کان نه از خم بود نه از انگور
زان شرابی که بوی جوشش او
مردگان را برون کشد از گور

(د - غزل ۱۱۶۰)

ای ساقی جان پر کن آن ساغر پیشین را
آن راهزن دل را آن راهبُـر دین را
زان می که ز دل خیزد با روح درآمیزد
مخمور کند جوشش مر چشم خدابین را
آن باده انگوری مر امت عیسی را
وین باده منصوری مر امت یاسین را
خم هاست از آن باده، خم هاست از این باده
تا نشکنی آن خم را هرگز نچشی این را
آن باده به جز یک دم دل را نکند بی غم
هرگز نکشد غم را هرگز نکشد کین را

(د ۹۳۳-۹۲۹)

دو هزار خنب باده نرسد به جرعه تو
ز کجا شراب خاکی، ز کجا شراب جانی
می و نقل این جهانی، چو جهان، وفا ندارد
می و ساغر خدایی، چو خداست جاودانی

(د ۹۷-۳۰۰۹۶)

بگشاد محمد در خمخانه غیبی
بسیار کسادی به می ناب درآمد

(د ۶۷۴۰)

- شراب حق حلال اندر حلال است می خنوب خدا نبود محرم
(د ۱۵۸۰۴)
- باده عام از برون باده عارف از درون بوی دهان بیان کند تو به زبان بیان مکن
(د ۱۹۲۰۴)
- خاموش و نام باده مگو پیش مرد خام چون خاطرش به باده بدنام می رود
(د ۹۰۶۲)

الف. ساغر

ساغر ممکن است به خود می یا به ظرف آن یعنی جسم، روح یا وجود عاشق اشاره داشته باشد.

- جام ظاهر خمر ظاهر نیست این دور دار این را ز شیخ غیب بین
جام می هستی شیخ است ای فلیو کاندرو اندر نگنجد بول دیو
پر و مالامال از نور حق است جام تن بشکست نور مطلق است
(م ۱۰-۳۴۰۸/۲)
- گر بشکنند این جام من غصه نیاشامم جامی دگر آن ساقی در زیر بغل دارد
جام است تن خاکی جان است می پاکی جامی دگرم بخشد کین جام علل دارد
(د ۲۱-۶۳۲۰)
- وقف کردیم بر این باده جان کاسه سر تا حریف سری و شبلی و ذالنون باشیم^۱
(د ۱۷۲۲۵)
- ای ساغر پنهانی، تو جامی و یا جانی یا چشمه حیوانی، یا صحت بیماری
(د ۲۷۵۴۵)
- ساغر بازیده فانی ببر ساغر مردانه ما را بیار
(د ۱۲۳۶۰)

ب. ساقی

ساقی، عشق یا معشوق یا صورتی از معشوق است که در دل مشاهده می شود. گاهی

۱. این سه تن که در قرون سوم و چهارم (نهم و دهم) می زیستند از معروفترین صوفیان اولیه بودند.

ممکن است به اولیاء اشاره داشته باشد که صورت بیرونی و انسانی عشق‌اند. مولانا اغلب به آن دسته از آیات قرآن ارجاع می‌دهد که از شراب‌های بهشت و از خدا به عنوان «کسی که می‌ریزد تا بنوشند» (ساقی) سخن می‌گویند. آیه‌ای که بیش از همه نقل می‌کند، سوره دهر، آیه ۲۱ است: «جامه‌های دیبای سبز و استبرق به تن دارند و دستبندهای نقره زیور کنند و پروردگارشان می‌پاکشان بنوشاند.»

عشق جوشد باده تحقیق را او بود ساقی نهران صدیق را

(م ۳/۴۷۴۱)

ماهتی‌ایم و ساقی ما نیست جز دریای عشق

هیچ دریا کم شود زان‌رو که بیش و کم خوریم

(د ۱۶۷۱۶)

باده تویی سبو منم آب تویی و جو منم مست میان کو منم ساقی من، سقای من

(د ۱۹۱۷۴)

ای ساقی روحانی پیش آر می‌جانی تو چشمه حیوانی ما جمله در استسقا

(د ۳۵۶۴۹)

همه اسباب عشق اینجا هست لیک بی‌او طرب نمی‌شاید

مادر فتنه‌ها که می‌باشد طربی بی‌رخش نمی‌زاید

(د ۱۰۴۵۷-۵۸)

حق چو شراب ازلی دردهد مرد خورد باده حق مردوار

پرورش جان بسقاهم^۱ بود از می و از ساغر پروردگار

(د ۱۲۳۶۲-۶۳)

تا سقاهم ربهم رطلی شگرف است نهران از مؤمنن و کایفر مرا ده

(د ۲۴۷۳۷)

سقاهم ربهم آید خطاب تشنه باش الله اعلم بالصواب

(م ۳/۳۲۱۸)

ج. خرابات

خرابات یا میخانه جایی است که افراد به آنجا می‌روند تا به دور از اجتماع به شرابخواری مشغول شوند. خرابات، فنای وجود است و مکان بقا یافتن در ساقی.

مرا چو وقف خرابات خویش کردستی توام خراب کنی هم تو باشیم معمار
(د ۱۲۱۷۱)

بده آن باده جانی ز خرابات معانی که بدان ارزد چاکر که از آن باده دهندم
(د ۱۶۸۵۰)

چون نروی زین جهان سوی خرابات جان درعوض می بگیر بی‌مزه ترخینه‌ای
(د ۳۲۰۲۱)

شرابخانه عالم شده است سینه من هزار رحمت بر سینه جوانمردم
(د ۱۸۰۲۳)

روزی تو مرا بسینی میخانه درافتاده

دستار گـرو کرده بسـیزار ز سجاده

من مست و حریفم مست زلف خوش او در دست

احسنت زهی شاهد شاباش زهی باده

(د ۲۷-۲۴۶۲۶)

بنده اهل خرابات تویم پشت ما را به خرابات مکن

(د ۲۱۳۵۴)

چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت بیرون

خرابات قدیم است آن و تو نوآمده اکنون

(د ۱۹۵۴۶)

با عشق در این پستی کردم طرب و مستی گفتم چه کسی گفتا سلطان خراباتم

(د ۱۵۲۸۹)

د. حریفان

ساکنان خرابات را افراد مطرودی از قبیل رندان، کلاشان، اوباش و البته قلندران و صوفیان تشکیل می‌دهند.

قوم رندانیم در کنج خرابات فنا

خواجه! ما را با جهاز و مخزن و کالا چه کار؟

(د ۱۱۳۱۰)

شراب و شاهد و ساقی بی‌شمار نگر

(د ۱۲۱۲۱)

تا پیش شهریاری من ساغری شکستم

من جرم‌دار شاهم نک بشکنید دستم

من مُلک را چه باشم تا تحفه‌ای فرستم

(د ۱۷۶۸۳-۸۵)

تا که بدیدم گلّهش بی‌دل و دستار شدم

(د ۱۴۷۳۵)

پس پرده چه می‌باشی اگر خوبی و زیبایی

(د ۲۶۴۰۸)

گشای چشم دلت را به نور لم‌یزلی

(د ۳۲۹۷۵)

هرچند قلندر جهانی

ترسم که تو کم‌زنی بمانی

درپوش، نشان بی‌نشانی

(د ۲۹۰۴۶-۴۸)

درآ به حلقه رندان که مصلحت این است

دوش از رخ‌نگاری، دل گشت مست باری

من مست روی ماهم، من شاد از آن گناهم

بس رندم و قلاشم، در دین عشق فاشم

تا که بدیدم قدحش سرده اوباش منم

بده تو داد اوباشی اگر رندی و قلاشی

اگر تو رند تمامی ز احمقان بگریز

ای دل تو مرو سوی خرابات

کانجا همه پاک‌باز باشند

ور زانک روی مرو تو با خویش

ه. دُرد

اگر بتوان برای شراب یک جنبه منفی هم در نظر گرفت، آن همان دُرد است که با

شراب صافی، در تناقص است. دُرد به فراق و درد و غمی که با عشق همراه است، اشاره

دارد. البته عشاق حقیقی، صاف و دُرد را با هم می‌نوشند، زیرا هر آنچه را معشوق برای

آنان بریزد، با شادمانی می‌پذیرند.

ز دُردی غم و اندیشه سیر چون نشوی جمال یار و شراب مغانه را چه شده است

(د ۵۲۲۹)

سوی صحرای عدم رو به سوی باغ ارم^۱ رو می بی درد نیابی تو درین دور زمانه
(د ۲۵۰۹۱)

صاف‌های جمله عالم خورده گیر همچو دُرد درد دین جستیم نیست
(د ۴۴۸۳)

هم بزن بر صافیان آن دُرد دردانگیز را هم بخور با صوفیان پالوده بی‌دود را
(د ۱۵۴۵)

کی بود خاک صنم با خون ما آمیخته
خوش بود این جسم‌ها با جان‌ها آمیخته
این صدف‌های دل ما با چنین درد فراق
بسا گهرهای صفای بسا وفا آمیخته
روز و شب با هم نشسته آب و آتش هم‌قرین
لطف و قهری جفت و دُردی با صفا آمیخته
وصل و هجران صلح کرده کفر و ایمان یک شده
بوی وصل شاه ما اندر صبا آمیخته
(د ۲۵۰۵۸-۶۱)

ساقی جان در قدح دوش اگر دُرد ریخت دُردی ساقی ما جمله صفا در صفاست
(د ۵۰۰۳)

دُردی ده و عقل را چنان کن کو درد نداند از صفایی
(د ۲۹۴۴۸)

دُردی درد خوشش را قدم گرچه او ساقی مستان گندم
(د ۱۷۵۷۷)

۲. مستی و هشیاری (سُکر و صَحو)

مردم از آن رو شراب می‌نوشتند که مستی می‌آورد. آن هشیاری‌ای که صوفیان شوق فرار از آن را دارند، همانا وجود "خود" و عوارض آن است. مستی عبارت است از محو

۱. ارم (فجر، ۷) در زمان هود پیامبر به دست یکی از کافران به تقلید از بهشت ساخته شده و در اینجا البته منظور بهشت وحدت است.

نفس آگاهی و اندیشه‌ها و انگیزه‌های مرتبط با نفس؛ در نهایت این‌ها در خدا فنا می‌شوند.

پیش از این دیدیم که عشق، از یک لحاظ، بر ضد عقل است. مستی هم از سلطهٔ عشق حاصل می‌شود در حالی که هشیاری ناشی از تسلط عقل است. در اینجا هم عقل نفی می‌شود زیرا تأکید مداوم بر آن، عاشق را از دستیابی به عقل کلی و آنچه در ورای آن است باز می‌دارد. همچنین باید رابطهٔ بین عشق، وصال و صفت الهی لطف را به یاد داشت که همگی در حال مستی به ظهور می‌رسند.

از جام صاف باده تو خاشاک جسم را بردار تا نهیم به اقبال بر به بر
تا دیده‌ها گذاره شود از حجاب‌ها تا وارهد ز خانه و مان و ز بام و در
(د ۲۲-۱۱۸۲۱)

خمر کهن بر سر عشاق ریز صورت نو در دل مستان نگار
(د ۱۲۳۵۹)

می بده ای صافی آخر زمان ای ربوده عقل‌های مردمان
خاکیان زین باده بر گردون زدند ای می تو نردبان آسمان
بشکن از باده در زندان غم وارهان جان را ز زندان غمان
(د ۲۲-۲۱۲۲۰)

صدگون گره است بر دل و نیست جز بادهٔ جان، گره‌گشایی
(د ۲۹۴۳۸)

درآشام یک جام، دریادلا! که ظاهر کند گوهر آدمی
(د ۳۳۴۷۶)

داد می معرفتش با تو بگویم صفتش تلخ و گوارنده و خوش همچو وفای دل من
(د ۱۹۰۵۴)

ای ساقی شادکام خوشحال پیش آر شراب را تو حالی
تا خوش بخوریم و خوش بنخسیم در سایهٔ لطف لایزالی
(د ۷۷-۲۸۹۷۶)

که از می و از شاهد گویم مثل لطفش وین هر دو کجا گنجد در وحدت الهی
(د ۲۷۶۸۳)

چو نام باده برم آن تویی و آتش تو وگر غریو کنم، در میانِ فریادی
(د ۳۲۴۸۴)

تویی می، واجب آید باده خوردن تویی بت واجب آید بت پرستی
(د ۲۸۳۹۷)

سوی قدح دست کن ما همه را مست کن
زانکه کسی خوش نشد تا نشد از خود نهان
چون شدی از خود نهان زود گریز از جهان

روی تو واپس مکن جانب خود، هان و هان
(د ۲۱۷۶۱-۶۲)

مست همی باش و میا سوی خود چون به خود آیی، تو مقید شدی
(د ۳۶۳۳۷)

گفت ای جان رمیده از بلا وصل ما را درگشادیم اندر آ
ای خود ما بی خودی و مستی‌ات ای ز هست ما هماره هستی‌ات
با تو بی لب این زمان من نو به نو رازهای کهنه می‌گویم، شنو
(م ۳/۴۶۸۲-۸۴)

ساقیا بر خاک ما چون جرعه‌ها می‌ریختی
گر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی
ساقیا آن لطف کو کان روز همچون آفتاب
نور رقص‌انگیز را بر ذره‌ها می‌ریختی
دست بر لب می‌نهی یعنی خمش، من تن زدم
خود بگوید جرعه‌ها کان بهر ما می‌ریختی...
اولین جرعه که بر خاک آمد آدم روح یافت
جبرئیلی هست شد چون بر سما می‌ریختی
می‌گزیدی صادقان را تا چو رحمت مست شد
از گزافه بر سزا و ناسزا می‌ریختی
(د ۶۱-۶۰ و ۵۸-۲۹۵۵۶)

شرابی است شرابی است خدا را به نهانی که دنیا و شما نیز ز یک جرعه‌ آنید

دوم بار دوم بار چو یک جرعه بریزد ز دنیا و ز عقبی و ز خود فرد بمانید
(د ۴۰-۶۶۳۹)

چون نیست شوی تمام در می آن ساعت هست بر کمالی
پاینده شوی از آن «سَقَاهُمْ» بی مرگ و فنا و انتقالی
(د ۱-۲۸۹۸۰)

امشب جان را ببر از تن چاکر تمام
تا نبود در جهان، بیش مرا نقش و نام
این دم مست توام رطل گران دردم
تا بشوم محو تو از دو جهان، والسلام
چون ز تو فانی شوم و آنچه تو دانی شوم
گیرم جام عدم می کشمش جام جام
جان چو فروزد ز تو شمع بروزد ز تو
گر نبسوزد ز تو جمله بود خام خام
این نفسم دم به دم، در ده باده عدم
چون به عدم درشدم، خانه ندانم ز بام
چون عدمت می فزود جان کُندت صد سجود
ای که هزاران وجود، مر عدمت را غلام
باده دهم طاس طاس، ده ز وجودم خلاص
باده شد انعام خاص، عقل شد انعام عام
موج برآر از عدم تا بریاید مرا
بر لب دریا به ترس چند روم گام گام
دام شهم شمس دین صید به تبریز کرد
من چو به دام اندرم نیست مرا ترس دام

(د- غزل ۱۷۱۶)

الله الله تو مپرس از باخودان اوصاف می تو بین در چشم مستان لطف های عام او
(د ۲۳۳۱۱)

هشیار کجا داند بیهوشی مستان را بوجهل کجا داند احوال صحابی را
(د ۹۰۶)

- ساقی چو تویی کفر بود بودن هشیار و آن شب که تویی ماه حرام است غنودن
(د ۱۹۹۱۵)
- هرکه از جام تو خورد ای ذوالمنن تا ابد رست از هس و از حد زدن
خالدین فی فناء سکرهم من تفانی فی هواکم لم یقم^۱
(م ۵-۴۲۰۴/۵)
- حرف مرا گوش کن باده جان نوش کن بیخود و بیهوش کن خاطر هشیار را
(د ۲۲۸۰)
- صورت عقل جمله دلتنگی است صورت عشق نیست جز مستی
(د ۳۳۷۸۱)
- ای عقل هستم می‌کنی وی عشق مستم می‌کنی
هرچند پستم می‌کنی تا رب اعلی می‌کشی
(د ۳۵۸۲۲)
- شراب صرف سلطانی بریزیم بخوابانیم عقل ذوفنون را
(د ۱۱۵۰)
- اگر بر عقل عالمیان از این مستی چکد جرعه
نه عالم ماند و نه آدم نه مجبوری نه خودکامی
(د ۳۵۰۷۶)
- اول بده آن رطل بدان نفس محدث تا ناطقه‌اش هیچ نگوید ز فسانه
چون بند شود نطق یکی سیل درآید کز کون و مکان هیچ نبینی تو نشانه
(د ۲۴۷۱۶-۱۷)
- دی عقل درافتاد و به کف کرده عصایی در حلقه رندان شده کاین مفسده تا کی
چون ساقی ما ریخت بر او جام شرابی بشکست در صومعه کاین معبده تا کی
تسیب بینداخت و ز سالوس بپرداخت کاین نوبت شادی است غم بیهده تا کی
(د ۲۷۷۷۵-۷۷)
- هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه کنون چو مست و خرابم صلاهی بی‌ادبی
(د ۳۲۴۳۱)

۱. مستی‌شان از آن روست که تا ابد فنا شده‌اند. هر که در عشق تو فنا شده باشد دیگر بر نخواهد خاست.

چو آدمی به غم آماج تیر را ماند ندارد او جز مستی و بیخودی جوشن

(د ۲۱۸۹۸)

ساقیا عربده کردیم که در جنگ شویم
می گلرنگ بده تا همه یکرنگ شویم
صورت لطف «سقی الله» تویی در دو جهان
رخ می رنگ نما تا همگان دنگ شویم
باده منسوخ شود چون به صفت باده شویم
بنگ منسوخ شود چون همگی بنگ شویم
هین که اندیشه و غم پهلوی ما خانه گرفت
باده ده تا که از ما به دو فرسنگ شویم
مطربا بهر خدا زخمه مستانه بزن
تا ز زخمه خوش تو ساخته چون چنگ شویم
مجلس قیصر روم است بده صیقل دل
تا که چون آینه جان همه بی‌زنگ شویم
یک جهان تنگ دل و ما ز فراخی نشاط
یک نفس عاشق آنیم که دلتنگ شویم
دشمن عقل که دیده است کز آمیزش او
همه عقل و همه علم و همه فرهنگ شویم
شمس تبریز چو در باغ صفا رو بنمود
زود در گردن عشقش، همه آونگ شویم

(د - غزل ۱۶۴۸)

می ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا
پیش آر نوشانوش را از بیخ برکن هوش را
گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا
آن عیش بی‌روپوش را از بند هستی برگشا

(د ۴۲۰-۴۲۱)

می بیار ای عشق بهر جان فرزندان خویش
محو کن اندیشه‌ها را زان شراب چون شرر

(د ۱۱۲۵۴)

مرا یکدم چو ساقی کم دهد می بگـیرم دامن او را به زاری

- صراحی‌وار خون‌گریم به پیشش
بجوشم همچو می در بی‌قراری
که از اندیشه بیزارم، بده می
مرا تا کی به اندیشه سپاری
(د ۷۰-۳۴۱۶۸)
- دل ما چون دل مرغ است ز اندیشه برون
که سبک‌دل شده زان رطل‌گرانیم همه
(د ۲۵۱۵۰)
- جان‌ها فنا شوند ز جام خدای خویش
ز اندیشه بازجسته و از جنگ و ماجرا
(د ۳۵۶۸۰)
- ای غم‌برو برو، بر مستانت کار نیست
مستان مسلّم‌اند ز اندیشه‌ها و غم
ای جان‌مست مجلس ابرار یشربون^۱
آن‌را که هوشیار بیابی گزند کن
آن‌کو نشد مسلم او را نژند کن
بر گربه اسیر هوا ریشخند کن
(د ۲۱۵۵۵-۵۷)
- لیک این مستان به حکم خود نیند
نیستشان جز حفظ حق حصنی دگر
(د ۱۱۷۰۲)
- بشنو الفاظ حکیم پرده‌ای
مست از میخانه‌ای چون ضال شد
می‌فتد این‌سو و آن‌سو هر رهی
در گل و می‌خنددش هر ابلهی
او چنین و کودکان اندر پیش
بی‌خبر از مستی و ذوق میش
خلق اطفالند جز مست خدا
نیست بالغ جز رهیده از هوا
(م ۳۰-۱/۳۴۲۶)
- هوش و عقل آدمی زاده ز سردی وی است
چون‌که آن می‌گرم کردش، عقل یا احلام کو
اندر آن بیهوشی، آری هوش دیگر لون هست
هوش بیداری کجا و رؤیت احلام کو
مرغ تا اندر قفس باشد به حکم دیگری است
چون قفس بشکست و شد، بر وی از آن احلام کو

با حضور عقل، آثام است بر نفس از گنه

با حضور عقل عقل، این نفس را آثام کو

(د ۱۸-۲۳۴۱۵)

روز طرب است و سال شادی	کامروز به کوی ما فتادی
تاریکی غم تمام برخاست	چون شمع در این میان نهادی
اندیشه و غم چه پای دارد	با آن قدح وفا که دادی
ای باده تو از کدام مشکمی	وی مه به کدام ماه زادی
مستی و خوشی و شادکامی	سلطان دلی و کسببادی
وان عقل که کدخدای غم بود	از ما سستی به اوستادی
شباباش که پای غم ببستی	صدگونه در طرب گشادی

(د- غزل ۲۷۴۴)

۳. خمار

هشیاری یا هشیاری ذهنی، حالت کسانی است که هنوز در زندان "خودی" گرفتارند. ولی به محض آنکه سالک به مقام تجربه حالات وصال و فراق برسد، فراق او را اغلب به نام خمار می خوانند. خمار، بیماری و حالت تهوعی است که معتادان به الکل یا مواد مخدر به هنگام در دسترس نبودن این مواد به آن دچار می شوند و تنها فکرشان دست یافتن به آن است. خمار عبارت است از درد، اشتیاق، حزن و غم فراق بعد از وصال.

همچنین هر شهوتی اندر جهان	خواه مال و خواه جاه و خواه نان
هر یکی زین ها تو را مستی کند	چون نیابی آن، خمارت می زند
این خمار غم دلیل آن شده است	که بدان مفقود مستی ات بُدست

(م ۵۹-۲۲۵۷/۳)

ور می لب بازگیری از گلستان ساعتی

از خمار و سرگرانی هر سمن گردو سه من

لطف بهار بشکند رخ خمار باغ را

گرچه جفای دی کنون سوی خمار می کشد

(د ۵۹۲۹)

آن ساقی جان نگشت پیدا

درمان خمار ما نیامد

(د ۷۴۵۳)

- از این غم ار چه ترشروست، مژده‌ها بشنو
که گر شبی، سحر آمد وگر خماری، مُل
(د ۱۴۳۵۹)
- مرا به‌گاه ده ای ساقی کریم عقار
که نام تو گوید به باده‌اش خوش کن
(د ۱۲۱۶۴-۶۵)
- مرا عشق بپرسید که ای خواجه چه خواهی
چه خواهد سر مخمور به غیر در خمار
(د ۱۰۸۹۶)
- بی لب می فروش تو کی شکند خمار دل
بی خم ابروی کژت راست نگشت کار جان
(د ۱۹۲۶۲)
- صنما بیار باده بشکن خمار مستان
که ببرد عشق رویت همگی خمار مستان
(د ۲۰۹۶۸)
- دوش خیال نگار، بعد بسی انتظار
آمد و من در خمار، یارب چون بود، چون؟
(د ۲۱۸۳۸)
- ما همه مخمور لقا، تشنه سفرای بقا
بهر گرو پیش سقا خرقه و دستار بده
(د ۲۶۲۶۰)
- خیز که رستیم ما، بند شکستیم ما
خیز که مستیم ما تا به ابد بی خمار
(د ۱۱۸۵۵)
- ایمنیم از خمار مرگ ایرا
می باقی بی خمار خوریم
(د ۱۸۴۷۷)
- ای آنکه تو خواب ما بستی
اندر دلم آمدی چو ماهی
چون گلشن نیستی نمودی
چون باشد در خمار هجران
آن خانه چگونه خانه ماند
پنداشتی ای دماغ سرمست
در عشق وصال هست و هجران
در راه بلندی است و پستی
در راه بلندی است و پستی
رفتگی و به‌گوشه‌ای نشستی
چون دل به تو بنگرید جستی
چون صبر کنیم ما به هستی
آن روح که یافت وصل و مستی
کز هجر ستون او شکستی
کز رنج خمار باز رستی
در راه بلندی است و پستی

از یک جهت ارچه حق‌شناسی از ده جهت آب و گسل‌پرستی
 بسیار ره است تا به جایی کاندر سوداش طمع ببستی
 (د - غزل ۲۷۴۲)

۴. سماع

مجلس شرابخواری، بی‌سماع موسیقی کامل نیست. واژه سماع در اصل به معنای شنیدن است و به مجالس موسیقی اشاره دارد. گرچه در مجموع شریعت نظر خوشی نسبت به موسیقی ندارد، اما فقها نتوانسته‌اند به اتفاق آراء رأی به حرمت آن بدهند. بسیاری از فقها معتقدند که گوش کردن به موسیقی مانند دمیدن کوره آتش است، و ذات انسان از شنیدن موسیقی قوت می‌گیرد. بنابراین موسیقی برای آنان که ذات نیکو دارند مجاز است. به هر حال بسیاری از گروه‌های صوفیان در مجالس خود به موسیقی گوش می‌کردند و اغلب به همراه آن می‌رقصیدند. مولانا و دیگران رقص را حتی به عنوان وسیله آموزش مریدان به کار می‌گرفتند زیرا رقص می‌تواند به متمرکز ساختن قوای ذهن یاری دهد و از پراکندگی خاطر جلوگیری کند.

در شعر مولانا، سماع به معنای سماع موسیقی و رقص همراه با آن است. به علاوه او با واژه‌های دیگری از قبیل رقص و پاکوبی مستقیماً به رقص اشاره می‌کند. ولی مانند تمام تصاویر دیگری که به کار می‌برد، موسیقی و رقص هم اصولاً حالاتی درونی هستند و در جهان بیرونی تنها پدیده‌هایی فرعی به شمار می‌روند. مطرب در سماع همان نقشی را بازی می‌کند که ساقی در شرابخواری.

لیک بد مقصودش از بانگ رباب	همچو مشتاقان خیال آن خطاب
ناله سُرنا و تهدید دهل	چیزیکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها	از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق	می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کآثار بهشت	نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی	یادمان آمد از آن‌ها چیزیکی

لیک چون آمیخت با خاک کُرب کی دهد این زیر و بم‌ها آن طرب
(م ۷۳۸-۴/۷۳۱)

پس غذای عاشقان آمد سماع که درو باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بلک صورت گردد از بانگ و صفیر
(م ۷۴۳-۴/۷۴۲)

سلاطین در میدان چوگان می‌زنند تا به ساکنان شهر که توانایی شرکت در
نبرد و کارزار ندارند، چیزی از نبرد جنگاوران بنمایند: زدن سر دشمنان و
غلطیدن سر آنان در میدان چنان که گوی در میدان می‌غلطد؛ و هجوم و
حمله و عقب‌نشینی آنان. این بازی چوگان در میدان، اسطراب جنگ در
میدان است. همچنین اهل خدا نماز و سماع می‌کنند تا آنچه را در باطن
خود در موافقت با خدا انجام می‌دهند نشان دهند. به ناظرین نشان
می‌دهند که چگونه از اوامر و نواهی خدا که بخصوص به آنان ابلاغ شده
پیروی می‌کنند. خواننده سماع همچون امام نماز است: مردم از او پیروی
می‌کنند. اگر آهسته بخواند آهسته می‌رقصند و اگر تند بخواند، تند
می‌رقصند. این مثال آن است که چگونه در باطن از امر و نهی خدا پیروی
می‌کنند. (ف ۱۳۶-۱۳۷)

سماع چیست؟ ز پنهانیان دل پیغام
شکفته گردد از این باد شاخه‌های خرد
سحر رسد ز ندای خروس روحانی
عصیر جان به خم جسم تیر می‌انداخت
صلاوتی عجیبی در بدن پدید آید
هزار کژدم غم را کنون بین کشته
دل غریب بیاید ز نامه‌شان آرام
گشاده گردد از این زخمه در وجود مَسام
ظفر رسد ز صدای نقاره بهرام
چو دف شنید برآرد کفی نشان قوام
که از نی و لب مطرب شکر رسید به کام
هزار دور فرح بین میان ما بی‌جام
(د ۸۲-۱۸۱۷۷)

اندر مصاف ما را در پیش رو سپر نی
وندر سماع ما را از نای و دف خبر نی
(د ۳۱۲۲۲)

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان تو
آه که این پنجره هست حجابی عظیم
گوش و دل عاشقان بر سر این پنجره
رو که حجابی خوش است هیچ مگو ای سره
(د ۹۳-۲۵۳۹۲)

روز شادی است بیا تا همگان یار شویم
 چو در و دنگ شویم و همه یکرنگ شویم
 روز آنست که خوبان همه در رقص آیند
 روز آنست که تشریف بپوشد جانها
 روز آنست که در باغ بتان خیمه زنند
 دست با هم بدهیم و بر دلدار شویم
 همچنین رقص کنان جانب بازار شویم
 مابیندیم دکانها همه بی‌کار شویم
 ما به مهمان خدا بر سر اسرار شویم
 ما به نظاره ایشان سوی گلزار شویم
 (د - غزل ۱۶۴۷)

ای بی‌تو شراب دُرد گشته
 ای بی‌تو سماعها فسرده
 (د ۲۴۸۳۸)

ز بامداد بیاورد جام چون خورشید
 که جزو جزو من از وی گرفت رقص‌گری
 (د ۳۲۵۳۷)

امروز سماع است و شراب است و صراحی
 زان جنس مباحی که از آن سوی وجودست
 یک ساقی بد مست یکی جمع مباحی
 نی اباحتی گیج حشیشی مُزاحی
 (د ۲۷۹۷۵ - ۷۶)

رقص کن آنجا که خود را بشکنی
 رقص و جولان بر سر میدان کنند
 چون رهند از دست خود دستی زنند
 مطربانشان از درون دف می‌زنند
 تو نبینی لیک بهر گوششان
 تو نبینی برگها را کف زدن
 پنبه را از ریش شهوت برکنی
 رقص اندر خون خود مردان کنند
 چون جهند از نقص خود رقصی کنند
 بحرها در جوششان کف می‌زنند
 برگها بر شاخها هم کف زنان
 گوش دل باید نه این گوش بدن
 (م ۱۰۰ - ۳/۹۵)

آسمان چون خرقه‌ای رقصان و صوفی ناپدید
 ای مسلمانان که دیده است خرقه رقصان بی‌بدن

خرقه رقصان از تن است و جسم رقصانست ز جان
 گردن جان را ببسته عشق جانان در رسن
 (د ۲۰۳۷۹ - ۸۰)

در وقت سماع، صوفیان را
 از عرش رسد خروش دیگر
 تو صورت این سماع بشنو
 کایشان دارند گوش دیگر
 (د ۱۱۱۶۳ - ۶۴)

سَماعِ گوشِ من نامتِ سَماعِ هوشِ من جامتِ

عمارت کن مرا آخر که ویرانم به جان تو

(د ۲۲۸۹۴)

چون برون رفتی ز گل زود آمدی در باغ دل

پس از آن سو جز سماع و جز شراب ناب کو

(د ۲۳۳۹۰)

برون ز هر دو جهان چو در سماع درآیی

اگرچه بام بلند است بام هفتم چرخ

سماع از آن شما و شما از آن سماع

(د ۱۳۶۸۵-۸۷)

هرگز کسی نرقصد تا لطف تو نبیند

اندر شکم چه باشد، اندر عدم چه باشد

بر پرده‌های دنیا بسیار رقص کردیم

(د ۲۰۶۱-۶۳)

در تک گور مؤمنان رقص کنان و کف‌زنان

(د ۲۶۳۸۶)

تا که عشقت مطربی آغاز کرد

می‌زنی تو زخمه و برمی‌رود

(د ۳۲۹۳-۹۴)

گفت که از سماع‌ها حرمت و جاه کم شود

جاه تو را که عشق او بخت من است و جاه من

عقل نخواهم و خرد دانش او مرا بس است

نور رُخش به نیمه شب غره صبحگاه من

(د ۱۹۱۴۳-۴۴)

پاک باش و خاک این درگاه باش

گر سماع عاشقان را منکری

(د ۲۱۳۲۶-۲۷)

گر تو خواهی وطن پر از دلدار
ور تو خواهی سماع را گیرا
هرکه او را سماع مست نکرد
خانه را رو تهی کن از اغیار
دور دارش ز دیده انکار
منکرش دان اگرچه کرد اقرار
(د ۷۷-۱۲۲۷۵)

به بهانه بهره کن آن‌ها را
وز میان خویش را برون کن تیز
تا شوی از سماع برخوردار
تا بگیری تو خویش را به کنار
(د ۸۰-۱۲۲۷۹)

۵. طرب جان

شرابخواری، مستی و طرب، خیالات و تصاویر وصال حق هستند. از طریق شراب، روح هویت واقعی‌اش را کشف می‌کند و به نشاط ابدی دست می‌یابد.

بیار ساقی بادت فدا سر و دستار
در آی مست و خرامان و ساغر اندر دست
بیار جام که جانم ز آرزومندی
بیار جام حیاتی که هم مزاج تو است
از آن شراب که گر جرعه‌ای ازو بچکد
شراب لعل که گر نیم‌شب برآرد جوش
زهی شراب و زهی ساغر و زهی ساقی
بیا که در دل من رازهای پنهانست
مرا چو مست کنی آنکهی تماشا کن
تبارک الله آن دم که پر شود مجلس
هزار مست چو پروانه جانب آن شمع
ز مطربان خوش‌آواز و نعره‌مستان
بین به حال جوانان کهف کان خوردند
چه باده بود که موسی به ساحران در ریخت
زنان مصر چه دیدند بر رخ یوسف
چه ریخت ساقی تقدیس بر سر جرجیس
ز هر کجا که دهد دست جام جان دست آر
روا مبین چو تو ساقی و ما چنین هشیار
ز خویش نیز برآمد چه جای صبر و قرار
که مونس دل خسته‌ست و محرم اسرار
ز خاک شوره بروید همان زمان گلزار
میان چرخ و زمین پر شود ازو انوار
که جان‌ها و روان‌ها نثار باد نثار
شراب لعل بگردان و پرده‌ای مگذار
که شیرگیر چگونه‌ست در میان شکار
ز بوی جام و ز نور و رخ چنان دلدار
نهاده جان به طبق بر که این بگیر و بیار
شراب در رگ خُمار گم کند رفتار
خراب سیصد و نه سال مست اندر غار
که دست و پای بدادند مست و بی‌خودوار
که شرحه شرحه بریدند ساعد چو نگار
که غم نخورد و نترسید ز آتش کفار

هزار بارش کشتند و پیشتر می‌رفت
 صحایبان که برهنه به پیش تیغ شدند
 غلط محمد ساقی نبود جامی بود
 کدام شربت نوشید پوره ادهم
 چه سکر بود که آواز داد سبحانی
 به بوی آن می‌شد آب روشن و صافی
 ز عشق این می خاکست گشته رنگ آمیز
 وگرنه باد چرا گشت همدم و غماز
 چه ذوق دارند این چار اصل ز آمیزش
 چه بیهشانه میی دارد این شب زنگی
 ز لطف و صنعت صانع کدام را گویم
 شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم
 نه مستیی که تو را آرزوی عقل آید
 ز هر چه دارد غیر خدا شکوفه کند
 کجا شراب طهور و کجا می انگور
 دمی چو خوک و زمانی چو بوزنه کندت
 دلست خنب شراب خدا سرش بگشا
 چو اندکی سر خم را ز گل کنی خالی
 اگر درآیم کآثار آن فروشمرم
 چو عاجزیم بلا احصیی فرود آریم

در آ به مجلس عشاق شمس تبریزی

که آفتاب از آن شمس می‌برد انوار

(د-غزل ۱۱۳۵)

تو در عقیله ترتیب کفش و دستاری

چگونه رطل گران‌خوار را به دست آری

به جان من به خرابات آی یک لحظه

تو نیز آدمی‌یی، مردمی، و جان داری

بیا و خرقه گرو کن به می فروش الست
 که پیش از آب و گل است از آلت خماری
 فقیر و عارف و درویش، و آنگهی هشیار؟
 مجاز بود چنین نامها تو پنداری
 سماع و شرب سقا هم نه کار درویش است
 زیان و سود کم و بیش، کار بازاری
 بیا بگو که چه باشد الست، عیش ابد
 ملنگ هین به تکلف، که سخت رهواری
 سری که درد ندارد چراش می بندی
 چرا نهی تن بی رنج را به بیماری
 (د- غزل ۳۰۶۷)

مطربا این پرده زن کان یار ما مست آمده است
 وان حیات باصفای با وفا مست آمده است
 گر لباس قهر پوشد چون شرر، بشناسمش
 کو بدین شیوه بر ما بارها مست آمده است
 آب ما را گر بریزد ور سبو را بشکنند
 ای برادر دم مزن کاین دم سقا مست آمده است
 می فریبم مست خود را او تبسم می کند
 کاین سلیم القلب را بین کز کجا مست آمده است
 آن کسی را می فریبی کز کمینه حرف او
 آب و آتش بیخود و خاک هوا مست آمده است
 گفتمش گر من بمیرم تو رسی بر گور من
 برجهم از گور خود کان خوش لقا مست آمده است
 گفت آن کاین دم پذیرد کی بمیرد جان او
 با خدا باقی بود آن کز خدا مست آمده است
 عشق بیچون بین که جان را چون قدح پر می کند
 روی ساقی بین که خندان از بقا مست آمده است

یار ما عشق است و هرکس در جهان یاری گزید

کز الست این عشق بی‌ما و شما مست آمده است

(د - غزل ۳۹۱)

باز رسیدیم ز میخانه مست	باز رسیدیم ز بسالا و پست
جمله مستان خوش و رقصان شدند	دست زنید ای صنمان دست‌دست
ماهی و دریا همه مستی کنند	چون که سر زلف تو افتاد شست
زیر و زبر گشت خرابات ما	خنب نگون گشت و قرابه شکست
پیر خرابات چو آن شور دید	بر سر بام آمد و از بام جست
جوش برآورد یکی می‌کزو	هست شود نیست، شود نیست هست
شیشه چو بشکست و به هرسوی ریخت	چند کف پای حریفان که خست
آنکه سر از پای نداند کجاست	مست فتاده است به‌کسوی الست
باده‌پرستان همه در عشرتند	تَنَّتِنِ تَسَنَّتِنِ شَنُو ای تن‌پرست

(د - غزل ۵۱۶)

ط.

جان جانان

مذهب عشق مولانا، پیامی است از سوی معشوق حقیقی به انسان و یادآور اینکه انسان مضمون کلام خداست که گفت «لولاك...»

۱. صلای عشق

چه در مثنوی و چه در دیوان شمس، مولانا همواره خود حقیقی خواننده را به یاد او می‌آورد. و گرچه بر بشارت‌های لطف خدا تأکید می‌کند اما تهدیدهای خشم و قهر او را نیز نادیده نمی‌گیرد.^۱

خواجه غلط کرده‌ای در روش یار من	صد چو تو هم گم شود در من و در کار من
نبود هر گردنی لایق شمشیر عشق	خون سگان کی خورد ضیغم خونخوار من
قلزم من کی کشد تخته هر کشتی‌یی	شوره تو چون چرد ز ابر گهربار من
سر به مگردان چنین پوز مجنبان چنان	چون تو خری کی رسد در جو انبار من
خواجه به خویش آ یکی، چشم گشا اندکی	گرچه نه بر پای توست اندک و بسیار من
گفت که عاشق چرا مست شد و بی‌حیا	باده حیا کی هلد خاصه ز خمار من
فتنه گرگی شده هم دغل و مکر او	دام وی از وی کند قانص عیار من
بر سر بازار او گرگ کهن کی خرنند	هر طرفی یوسفی زنده به بازار من
همچو تو جفدی کجا باغ ارم را سزد	بلبل جان هم نیافت راه به گلزار من

۱. مولانا سخت‌گیری در مورد مرید را با حيله‌ای که یوسف برای نگاه داشتن بنیامین نزد خود به کار برد مقایسه می‌کند. یوسف، ۷۰ به بعد.

مفخر تبریزیان شمس حق و این بگو بلکه صدای تو است این همه گفتار من
(د - غزل ۲۰۵۶)

پیش شمع نور جان دل هست چون پروانه‌ای
در شعاع شمع جانان دل گرفته خانه‌ای
سرفرازی شیر گیری مست عشقی فتنه‌ای
نزد جانان هوشیاری نزد خود دیوانه‌ای
خشم‌شکلی صلح‌جانی تلخ‌رویی شکری
من بدین خویشی ندیدم در جهان بیگانه‌ای
با هزاران عقل بی‌نا چون ببیند روی شمع
پیر او در پای پیچد درفتد مستانه‌ای
خرمن آتش‌گرفته صحن صحراهای عشق
گندم او آتشین و جان او پیمان‌های
نور گیرد جمله عالم بر مثال کوه طور
گر بگویم بی‌حجاب از حال دل افسانه‌ای
شمع گویم یا نگاری دلبری جان‌پروری
محض روحی سروقدی کافری جانانه‌ای
پیش تختش پیرمردی پای‌کوبان مست‌وار
لیک او دریسای علمی حاکمی فرزانه‌ای
دامن دانش گرفته زیر دندان‌ها ولیک
کلبتین عشق نامانده درو دندان‌های
من ز نور پیر واله پیر در معشوق محو
او چو آینه یکی رو من دوسر چون شانه‌ای
پیز گشتم در جمال و فر آن پیر لطیف
من چو پروانه درو او را به من پروانه‌ای
گفتم آخر ای به دانش اوستاد کاینات
در هنر اقلیم‌هایی لطف کن کاشانه‌ای

گفت گویم من تو را ای دوربین بسته‌چشم
 بشنو از من پند جانی محکمی پیرانه‌ای
 دانش و دانا حکیم و حکمت و فرهنگ ما
 غرقه بین تو در جمال گلرخی دردانه‌ای
 چون نگه کردم چه دیدم آفت جان و دلی
 ای مسلمانان ز رحمت یاری یاران‌های
 این‌همه پوشیده گفתי آخر این را برگشا
 از حسودان غم مخور تو شرح ده مردانه‌ای
 شمس حق و دین تبریزی خداوندی کزو
 گشت این پس‌مانده اندر عشق او پیشانه‌ای

(د - غزل ۲۷۸۹)

دلا تو شهد منه در دهان رنجوران	حدیث چشم مگو با جماعت کوران
اگرچه از رگ گردن به بنده نزدیکست	خدای دور بسود از بر خدادوران
درون خویش بپرداز تا برون آیند	ز پرده‌ها به تجلی چون ماه مستوران
اگرچه گم شوی از خویش و از جهان اینجا	برون خویش و جهان گشته‌ای ز مشهوران
اگر تو ماه وصالی نشان بده از وصل	ز ساعد و بر سیمین و چهره حوران
و گر چو زر ز فراقی کجاست داغ فراق	چنین فسرده بود سکه‌های مهجوران
چو نیست عشق تو را بندگی به جامی آر	که حق فرونهاد مزدهای مزدوران
بدانک عشق خدا خاتم سلیمانست	کجاست دخل سلیمان و مکسب موران
لباس فکرت و اندیش‌ها برون انداز	که آفتاب نتابد مگر که بر عوران

پناه گیر تو در زلف شمس تبریزی

که مشک بارد تا وارهی ز کافوران

(د - غزل ۲۰۷۳)

لب را تو بهر بوسه و هر لوت میالا
 تا از لب دلدار شود مست و شکرخا
 تا از لب تو بوی لب غیر نیاید
 تا عشق مجرد شود و صافی و یکتا

آن لب که بود کون خری بوسه‌گه او
 کی یابد آن لب، شکر بوس مسیحا
 می دانک حدث باشد جز نور قدیمی
 بر مزبلهٔ پر حدث آنگاه تماشا
 آنکه که فنا شد حدث اندر دل پالیز
 رست از حدثی و شود او چاشنی‌افزا
 تا تو حدثی لذت تقدیس چه دانی
 رو از حدثی سوی تبارک و تعالی
 زان دست مسیح آمد داروی جهانی
 کو دست نگه داشت ز هر کاسهٔ سکا
 از نعمت فرعون چه موسی کف و لب شُست
 دریای کرم داد مر او را ید بیضا
 خواهی که ز معده و لب هر خام‌گریزی
 پُرگوهر و روتلخ همی باش چو دریا
 هین چشم فروبند که آن چشم غیورست
 هین معده تهی دار که لوتیست مهیا
 سگ سیر شود هیچ شکاری بنگیرد
 کز آتش جوعست تک و گام تقاضا
 کو دست و لب پاک که گیرد قدح پاک؟
 کو صوفی چالاک که آید سوی حلوا؟
 بنمای ازین حرف تصاویر حقایق
 یا من قسم القوۃ و الکساص علینا

(د - غزل ۹۶)

سماع از بهر جان بی‌قرارست	سبک برجه چه جای انتظارست
مشین اینجا تو با اندیشهٔ خویش	اگر مردی برو آنجا که یارست
مگو باشد که او ما را نخواهد	که مرد تشنه را با این چه کارست
که پروانه نیندیشد ز آتش	که جان عشق را اندیشه عارست

چو مرد جنگ بانگ طبل بشنید در آن ساعت، هزار اندر هزارست
 شنیدی طبل برکش زود شمشیر که جان تو غلاف ذوالفقارست
 بزن شمشیر و ملک عشق بستان که ملک عشق ملک پایدار است
 حسین کربلایی آب بگذار
 که آب امروز تیغ آبدارست

(د - غزل ۲۳۸)

تو را پندی دهم ای طالب دین یکی پندی دلاویزی خوش آیین
 مشین غافل به پهلوی حریصان که جان گرگین شود از جان گرگین
 ز خارش‌های دل ار پاک گردی ز دل یابی حلاوت‌های و التین
 بجوشند از درون دل عروسان چو مرد حق شوی ای مرد عنین
 ز چشمه چشم پریان سر برآرند چو ماه و زهره و خورشید و پروین
 بنوش این را که تلقین‌های عشقت که سودت کم کند در گور تلقین
 به احسان زر به خوبان جز ممیز به مفربان تو ایشان را به کابین
 ز تو آن گلرخان را ننگ آید چو بفروشی تو سره‌گی را به سرگین
 ز سنگ آسیا زیرین حملست نه قیمت پیش دارد سنگ زیرین
 میان سنگ‌ها آن بیش ارزد که افزون خورده باشد زخم میتین
 ز اشکست تجلی فضل دارد میان کوه‌ها آن‌طور سینین
 خمش کن صبر کن تمکین تو کو
 کرا ماند ز دست عشق تمکین

(د - غزل ۱۹۱۱)

ای سنایی گر نیابی یار یار خویش باش
 در جهان هر مرد و کاری مرد کار خویش باش
 هر یکی زین کاروان مر رخت خود را ره زنند
 خویشان را پس نشان و پیش بار خویش باش
 حس فانی می‌دهند و عشق فانی می‌خرند
 زین دو جوی خشک بگذر جویبار خویش باش
 می‌کشند دست‌دست این دوستان تا نیستی
 دست دزد از دستشان و دستیار خویش باش

این نگاران نقش پرده آن نگاران دلند

پرده را بردار و در رو با نگار خویش باش

با نگار خویش باش و خوب خوباندیش باش

از دو عالم بیش باش و درد یار خویش باش

رو مکن مستی از آن خمی کزو زاید غرور

غره آن روی بین و هوشیار خویش باش

(د - غزل ۱۲۴۴)

در کفر مرو، به سوی کیش آ	تا چند تو پس روی به پیش آ
آخر تو به اصل اصل خویش آ	در نیش تو نوش بین به نیش آ
پس به رشته گوهر یقینی	هرچند به صورت از زمینی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	بر مخزن نور حق امینی
می دانک تو از خودی برستی	خود را چو به بی خودی بستی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	وز بند هزار دام جستی
چشمی به جهان دون گشادی	از پشت خلیفه ای بزادی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	آوه که بدین قدر تو شادی
دز باطن خویشتن تو کانی	هرچند طلسم این جهانی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	بگشای دو دیده نهانی
وز طالع سعد نیک فالی	چون زاده پرتو جلالی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	از هر عدمی تو چند نالی
تا چند غلط دهی تو ما را	لعلی به میان سنگ خارا
آخر تو به اصل اصل خویش آ	در چشم تو ظاهرست یارا
سرمست و لطیف و دلکش آیی	چون از بر یار سرکش آیی
آخر تو به اصل اصل خویش آ	با چشم خوش و پُر آتش آیی
شمس تبریز شاه و ساقی	در پیش تو داشت جام باقی

سبحان الله زهی رواقی

آخر تو به اصل اصل خویش آ

(د - غزل ۱۲۰)

عاشقان را شد مسلم شب نشستن تا به روز

خوردنی و خواب نی اندر هوای دلفروز

گر تو یارا عاشقی مانده این شمع باش
 جمله شب می‌گداز و جمله شب خوش می بسوز
 غیرعاشق دان که چون سرما بود اندر خزان
 در میان آن خزان باشد دل عاشق تموز
 گر تو عشقی داری ای جان از پی اعلام را
 عاشقانه نعره‌ای زن عاشقانه فوزفوز
 و تو بند شهوتی دعوی عشاقی مکن
 در بند اندر خلا و شهوت خود را بسوز
 عاشق و شهوت کجا جمع آید ای تو ساده‌دل
 عیسی و خر در یکی آخر کجا دارند پوز
 گر همی خواهی که بویی بشنوی زین رمزا
 چشم را از غیر شمس‌الدین تبریزی بدوز
 ورنبینی کز دو عالم برتر آمد شمس دین
 بر تک دریای غفلت مرده‌ریگی تو هنوز
 رو به کتاب تعلم گرد علم فقه گرد
 تا سرافرازی شوی اندر یجوز و لایجوز
 جان من از عشق شمس‌الدین ز طفلی دور شد
 عشق او زین پس نماند با مویز و جوز و کوز
 عقل من از دست رفت و شعر من ناقص بماند
 زان کمانم هست عریان از لباس نقش و توز
 ای جلال‌الدین بخسپ و ترک کن املا بگو
 که تک آن شیر را اندر نیابد هیچ یوز

(د - غزل ۱۱۹۶)

۲. پیام‌آور عشق

شیخ (پیر) به عنوان جانشین پیامبر، فرستاده خداست بر روی زمین. آن دسته از غزلیات دیوان شمس که مقام روحانی شیخ و اسرار وحدت او را با حق می‌سرایند،

بخصوص اگر به ضمیر اول شخص خوانده شوند، غزلیاتی بسیار پرطنین و شکرهمندند.^۱

ما صحبت همدگر گزینیم	بر دامن همدگر نشینیم
یاران همه پیشتر نشینید	تا چهره همدگر ببینیم
ما را ز درون موافقت‌هاست	تا ظن نبری که ما همینیم
این دم که نشسته‌ایم با هم	می‌بر کف و گل در آستینیم
از عین به غیب راه داریم	زیرا همراه پیک دینیم
از خانه به باغ راه داریم	همسایه سرو و یاسمینیم
هر روز به باغ اندر آییم	گل‌های شکفته صد ببینیم
وز بهر نثار عاشقان را	دامن دامن ز گل بچینیم
از باغ هر آنچ جمع کردیم	در پیش نهیم و برگزینیم
از ما دل خویش درمزددید	ما دزد نه‌ایم ما امینیم
اینک دم ما نسیم آن گل	ما گلبن گلشن یقینیم
عالم پُر شد نسیم آن گل	یعنی که بیا که ما چنینیم
بومان ببرد چو بوی بردیم	مه‌مان کند ار چه ما کهنیم

هرچند کمین غلام عشقیم

چون عشق نشسته در کمینیم

(د - غزل ۱۵۵۳)

گر من ز دست‌بازی هر غم پژولمی	زیرک نبودمی و خردمند گولمی
گر آفتاب عشق نبودیم چون زحل	گه در صعود آمده و گه در نزولمی
ور بوی مصر عشق قلاوز نیستی	چون اهل تیه حرص گرفتار غولمی
ور آفتاب جان‌ها خانه‌نشین بُدی	در بند فتح باب و خروج و دخولمی
ور گلستان جان نبدی ممتحن‌نواز	من چون صبا ز باغ وفا کی رسولمی
عشق ار سماع باره و دف خواه نیستی	من همچو نای و چنگ غزل کی شخولمی
ساقیم گر ندادی داروی فریبی	همچون لب زجاج و قدح در نحولمی
گر سایه چمن نبدی و فروغ او	من چون درخت بخت خسان بی‌اصولمی

۱. مطابق با سنت، کعبه را ابراهیم بنا نهاد و مدتی در آن زندگی کرد.

بر خاک من امانت حق گر نتافتی
 از گور سوی جنت اگر راه نیستی
 ور راه نیستی به یمین از سوی شمال
 گر گلشن کرم نبودی کی شکفتمی
 من چون مزاج خاک ظلوم و جهولمی
 در گور تن چرا خوش و با عرض و طولمی
 کی چون چمن حریف جنوب و شمولی
 ور لطف و فضل حق نبودی من فضولی

بس کن ز آفتاب شنو مطلع قصص

آن مطلع ار نبودی من در افولمی

(د - غزل ۲۹۹۶)

پیش چنین جمال جان بخش چون نمیرم
 چون باده تو خوردم من محو چون نگردم
 بگشا دهان خود را آن قند بی عدد را
 دانی که از چه خندم از همت بلندم
 با عشق لایزالی از یک شکم بزادم
 آن چشم اگر گشایی جز خویش را نشایی
 اندر تنور سردان آتش زخم چو مردان
 در لطف همچو شیرم اندر گلو نگیرم
 در عشق شمس تبریز سلطان تاجدارم
 دیوانه چون نگردم زنجیر چون نگیرم
 تو چون میی من آبم تو شهد و من چو شیرم
 عذر ار نمی پذیری من عشوه می پذیرم
 زیرا به شهر عشقت بر عاشقان امیرم
 نو عشق می نمایم والله که سخت پیرم
 ور این نظر گشایی دانی که بی نظیرم
 وندر تنور گرمان من پخته تر خمیرم
 تا در غلط نیفتی گر شور چون پنیرم
 چون او به تخت آید من پیش او وزیرم

(د - غزل ۱۶۹۵)

این قافله بار ما ندارد
 هرچند درخت های سبزند
 جان تو چه گلشنست لیکن
 بحرست دل تو در حقایق
 هرچند که کوه برقرارست
 جانی که به هر صبح مستست
 آن مطرب آسمان که زهرهست
 از شیر خدای پرس ما را
 از آتش یار ما ندارد
 بویی ز بهار ما ندارد
 دل خسته به خار ما ندارد
 کوجوش کنار ما ندارد
 والله که قرار ما ندارد
 بویی ز خمار ما ندارد
 هم طاقت کار ما ندارد
 هر شیر قفار ما ندارد

منمای تو نقد شمس تبریز

آن را که عیار ما ندارد

(د - غزل ۶۹۵)

تو چه دانی که ما چه مرغانیم هر نفس زیر لب چه می‌خوانیم
 چون به دست آورد کسی ما را ما گهی گنج‌گاه ویرانیم
 چرخ از بهر ماست در گردش زان سبب همچو چرخ گردانیم
 کسی بمانیم انسدرین خانه چون درین خانه جمله مهمانیم
 گر به صورت گدای این کویم به صفت بین که ما چه سلطانیم
 چونک فردا شهیم در همه مصر چه غم امروز اگر به زندانیم
 تا درین صورتیم از کس ما هم نرنجیم و هم نرنجانیم
 شمس تبریز چونک شد مهمان
 صد هزاران هزار چندانیم

(د - غزل ۱۷۶۷)

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم
 رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم
 بسان شه که مرا آورد کلی روی آوردم
 وزان کو آفریدستم هزاران آفرین دارم
 گهی خورشید را مانم گهی دریای گوهر را
 درون عزم فلک دارم برون ذل زمین دارم
 درون خمره عالم چو زنبوری همی گردهم
 مبین تو ناله‌ام تنها که خانه انگبین دارم
 دلاگر طالب مایی برابر چرخ خضرای
 چنان قصریست حصن من که ام الامنین دارم
 چه باهولست آن آبی که این چرخست از او گردان
 چو من دولاب آن آبم چنین شیرین چنین دارم
 چو دیو و آدمی و جن همی بینی به فرمانم
 نمی‌دانی سلیمانم که در خاتم نگین دارم
 چرا پژمرده باشم من که بشکفتست هر جزوم
 چرا خربنده باشم من براقی زیر زین دارم

چرا از ماه وامانم نه عقرب کوفت بر پایم
 چرا زین چاه برنایم چون من حبل متین دارم
 کبوتر خانه‌ای کردم کبوترهای جان‌ها را
 بپر ای مرغ جان این سو که صد برج حصین دارم
 شعاع آفتابم من اگر در خانه‌ها گردم
 عقیق و زر و یاقوتم ولادت ز آب و طین دارم
 تو هر گوهر که می‌بینی بجو دُرّی دگر دروی
 که هر ذره همی گوید که در باطن دفین دارم
 تو را هر گوهری گوید مشوقانع به حُسن من
 که از شمع ضمیرست آن‌که نوری در جبین دارم
 خمش کردم که آن هوشی که دریابد نداری تو
 مجنبان گوش و مفریبان که چشمی هوش‌بین دارم
 (د - غزل ۱۴۲۶)

به من نگر که به جز من بهر کی درنگری
 یقین شود که ز عشق خدای بی‌خبری
 بدان رخی بنگر کو نمک ز حق دارد
 بود که ناگه از آن رخ تو دولتی ببری
 تو را چو عقل پدر بوده است و تن مادر
 جمال روی پدر درنگر اگر پسری
 بدانک پیر سراسر صفات حق باشد
 و گرچه پیر نماید به صورت بشری
 به پیش تو چو کف است و به وصف خود دریا
 به چشم خلق مقیمست و هر دم او سفری
 هنوز مشکل ماندست حال پیر تو را
 هزار آیت کبری درو، چه بی‌هنری
 رسید صورت روحانی به مریم دل
 ز بارگاه منزه ز خشکی و ز تری

از آن نفس که درو سر روح پنهان شد
 بکسرد حامله دل را رسول ره گذری
 ایسا دلی که تو حامل شدی از آن خسرو
 به وقت جنبش آن حمل تا درو نگری
 چو حمل صورت گیرد ز شمس تبریزی
 چو دل شوی تو و چون دل به سوی غیب پری

(د - غزل ۳۰۷۲)

نیم ز کار تو فارغ همیشه در کارم	که لحظه لحظه تو را من عزیزتر دارم
به ذات پاک من و آفتاب سلطنتم	که من تو را نگذارم به لطف بردارم
رخ تو را ز شعاعات خویش نور دهم	سر تو را به ده انگشت مغفرت خارم
هزار ابر عنایت بر آسمان رضاست	اگر بیارم از آن ابر بر سرت بارم
بیسته است میان لطف من به تیمارت	که دیده برکات وصال و تیمارم
هزار شربت شافی به مهر می جوشد	از آن شبی که بگفتی به من که بیمارم
بیا به پیش که تا سرمه نوت بکشم	که چشم روشن باشی به فهم اسرارم
ز خاص خاص خودم لطف کی دریغ آید	که از کمال کرم دستگیر اغیارم
تو را که دزد گرفتم سپردمت به عوان	که یافت شد به جوال تو صاع انبارم
تو خیره در سبب قهر و گفت ممکن نی	هزار لطف در آن بود اگرچه قهارم
نه ابن یامین زان زخم یافت یوسف خویش	به چشم لطف نظر من به جمله آثارم
به خلوتش همه تاویل آن بیان فرمود	که من گزاف کسی را به غم نیازم

خموش کردم تا وقت خلوت تو رسد

ولی مبر تو گمان بد ای گرفتارم

(د - غزل ۱۷۲۳)

ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
 وی مطربان ای مطربان دف شما زر کنم
 ای تشنگان ای تشنگان امروز سقایی کنم
 وین خاکدان خشک را جنت کنم کوثر کنم

ای بی‌کسان ای بی‌کسان جَاءَ الْفَرَجِ جَاءَ الْفَرَجِ
 هر خسته غم‌دیده را سلطان کنم سنجر کنم
 ای کیمیا ای کیمیا در من نگر زیرا که من
 صد دیر را مسجد کنم صد دار را منبر کنم
 ای کافران ای کافران قفل شما را وا کنم
 زیرا که مطلق حاکم مؤمن کنم کافر کنم
 ای بوالعلا ای بوالعلا مومی تو اندر کف ما
 خنجر شوی ساغر کنم ساغر شوی خنجر کنم
 تو نطفه بودی خون شدی وانگه چنین موزون شدی
 سوی من آ ای آدمی تا زینت نیکوتر کنم
 من غصه را شادی کنم گمراه را هادی کنم
 من گرگ را یوسف کنم من زهر را شکر کنم
 ای سردهان ای سردهان بگشاده‌ام زان سر دهان
 تا هر دهان خشک را جفت لب ساغر کنم
 ای گلستان ای گلستان از گلستانم گلستان
 آن دم که ریحانهات را من جفت نیلوفر کنم
 ای آسمان ای آسمان حیران‌تر از نرگس شوی
 چون خاک را عنبر کنم چون خار را عبهر کنم
 ای عقل کل ای عقل کل تو هرچه گفتی صادقی
 حاکم توی حاتم توی من گفت‌وگو کمتر کنم

(د - غزل ۱۳۷۴)

بازآمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم
 وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم
 هفت‌اختر بی‌آب را کین خاکیان را می‌خورند
 هم آب بر آتش زخم هم بادهاشان بشکنم
 از شاه بی‌آغاز من پیران شدم چون باز من
 تا جغد طوطی‌خوار را در دیر ویران بشکنم

ز آغاز عهدهی کرده‌ام کین جان فدای شه کنم
 بشکسته بادا پشت جان گر عهد و پیمان بشکنم
 امروز همچون آصفم شمشیر و فرمان در کفم
 تا گردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم
 روزی دو باغ طاغیان گر سبز بینی غم مخور
 چون اصل‌های بیخشان از راه پنهان بشکنم
 من نشکنم جز جور را یا ظالم بدغور را
 گر ذره‌ای دارد نمک گیرم اگر آن بشکنم
 هر جا یکی گویی بود چوگان وحدت وی برد
 گویی که میدان نسپرد در زخم چوگان بشکنم
 گشتم مقیم بزم او چون لطف دیدم عزم او
 گشتم حقیر راه او تا ساق شیطان بشکنم
 چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی
 پس تو ندانی این قدر کین بشکنم آن بشکنم
 گر پاسبان گوید که هی بر وی بریزم جام می
 دربان اگر دستم کشد من دست دربان بشکنم
 چرخ ار نگرده گرد دل از بیخ و اصلش برگم
 گردون اگر دونی کند گردون گردان بشکنم
 خوان کرم گسترده‌ای مهمان خویشم برده‌ای
 گوشم چرا مالی اگر من گوشه نان بشکنم
 نی نی منم سرخوان تو سرخیل مهمانان تو
 جامی دو بر مهمان کنم تا شرم مهمان بشکنم
 ای که میان جان من تلقین شعرم می‌کنی
 گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم
 از شمس تبریزی اگر باده رسد مستم کند
 من لابلالی وار خود استون کیوان بشکنم

به من نگر که منم مونس تو اندر گور
 در آن شبی که کنی از دکان و خانه عبور
 سلام من شنوی در لحد خبر شودت
 که هیچ وقت نبودی ز چشم من مستور
 منم چو عقل و خرد در درون پرده تو
 به وقت لذت و شادی به گاه رنج و فتور
 شب غریب چو آواز آشنا شنوی
 رهی ز ضربت مار و، جهی ز وحشت مور
 خمار عشق درآرد به گور تو تحفه
 شراب و شاهد و شمع و کباب و نقل و بخور
 در آن زمان که چراغ خرد بگیرانیم
 چه های و هوی برآید ز مردگان قبور
 ز های و هوی شود خیره خاک گورستان
 ز بانگ طبل قیامت ز طمطراق نشور
 کفن دریده گرفته دو گوش خود از بیم
 دماغ و گوش چه باشد به پیش نفخه صور
 به هر طرف نگری صورت مرا بینی
 اگر به خود نگری یا به سوی آن شر و شور
 ز احولی بگریز و دو چشم نیکو کن
 که چشم بد بود آن روز از جمال دور
 به صورت بشرم هان و هان غلط نکنی
 که روح سخت لطیفست و عشق سخت غیور
 چه جای صورت اگر خود نمد شود صد تو
 شعاع آینه جان علم زند به ظهور
 دهل زنید و سوی مطربان شهر تنید
 مراهقان ره عشق راست روز ظهور

به جای لقمه و پول از خدای را جستی

نشسته بر لب خندق ندیدی یک کور

به شهر ما تو چه غمازخانه بگشادی

دهان بسته تو غماز باش همچون نور

(د - غزل ۱۱۴۵)

اگر به عقل و کفایت پی جنون باشم میان حلقه عشاق ذوفنون باشم

منم به عشق سلیمان زبان من آصف چرا به بسته هر داوری فسون باشم

خلیل وار نیچم سر خود از کعبه مقیم کعبه شوم کعبه را ستون باشم

هزار رستم دستان به گرد ما نرسد به دست نفس مخنث چرا زبون باشم

به دست گیرم آن ذوالفقار پُر خون را شهید عشقم و اندر میان خون باشم

درین بساط منم عندلیب الرحمان مجوی حد و کنارم ز حد برون باشم

مرا به عشق بپرورد شمس تبریزی

ز روح قدس ز کروبیان فزون باشم

(د - غزل ۱۷۴۷)

روزی بیاید کاین سخن خصمی کند با مستمع

کاب حیاتم، خواندمت تو خویشان کر ساختی

(د - ۲۵۶۵۸)

نمایه

- آسیای صغیر ۱۰
ابن عربی ۶۳، ۸۶، ۱۷۷، ۲۶۹، ۲۷۱
ابوسعید ابوالخیر ۲۰۱
احمد غزالی ۹
استانبول ۶۳
اسرارنامه ۱۰
اسماء سلیمی ۵۶
اصطلاحات صوفیه ۱۷۷
افغانستان ۹
امام حسین (ع) ۱۵۹
اندیشه اسلامی ۹، ۸۴
انسان کامل ۷۲
اوحدالدین کرمانی ۳۱۲
ایران ۸۵، ۱۷۴
بایزید بسطامی ۱۵۹
برهان‌الدین ترمذی ۱۰، ۱۴
بلخ ۹، ۱۰
بنی‌امیه ۱۵۹
بوعلی سینا ۲۸۶
پیمان الست ۷۹، ۸۰
تلمسانی، حنیف‌الدین ۶۳
تهران ۱۰، ۱۶، ۸۵
ثوابت ۸۵
جامی ۸۵، ۱۷۷
جبرئیل ۸۸
جبریون ۱۲۷
جلال‌الدین رومی ۹، ۱۲
چلبی، حسام‌الدین ۱۴، ۱۵، ۱۵۳
چیتیک، و. ۸۵
حسام‌الدین، چلبی ۱۳
حلاج، حسین منصور ۳۵
خواجه عبدالله انصاری ۲۲
خوارزم ۳۱۴
خیر مطلق ۶۴
دانت ۱۸
در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین ۱۶

- دیوان شمس تبریزی ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۸۴، ۱۳۳، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۱۱، ۳۳۸، ۳۶۸، ۳۶۲
- عالم جسمانی ۸۷
عالم روحانی ۸۷
عالم شهادت ۸۵
عطار ۱۰، ۱۴
عقل جزئی ۴۶
عقل کلی ۴۶، ۱۴۰
علاءالدین کیکباد ۱۰
علوم باطنی ۹، ۱۰
علوم ظاهری ۹
عیسی (ع) ۸۵
عین القضاة همدانی ۹
- دیوان کبیر ۱۴
- روانشناسی روحانی ۲۲
روانشناسی صوفیانه ۲۱، ۲۷۰
روانشناسی معنوی ۱۷۳
روح انسانی ۲۷۱
روح قدسی ۲۷۱
روح ملکی ۲۷۱
- سنایی ۱۴
سید برهان‌الدین فایده، ۳۰۰
- فخرالدین رازی ۹
فخرالدین عراقی ۳۱۲
فروزانفر، بدیع‌الزمان ۱۶
فرهنگ ویستر ۳۲۹
فلک چهارم ۸۵
فیه مافیه ۱۵، ۴۱، ۲۱۱
- شرح الاسماء الحسنی ۶۳
شرح منازل السائرین ۸۵
شکوه شمس ۹
شمس‌الدین ملطی ۱۳
شمس تبریزی ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶
- قاهره ۶۳
قلمروی غفلت ۷۰
قونیه ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۵۳
- شهنامه توران ۱۷۴
- صدرالدین قونوی ۶۳، ۸۵، ۸۶، ۱۳۵، ۱۷۷
- کعبه ۱۰
کیهان‌شناسی ۸۳
کیهان‌شناسی اسلامی ۸۸
- صفات افعال ۵۶
صفات ذات ۵۶
صفات قهر ۵۶
صفات لطف ۵۶
- لاهوئی، حسن ۹
مثنوی ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۳۳، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۵۵، ۳۳۸، ۳۶۲
- صلاح‌الدین زرکوب ۱۴، ۱۵، ۱۵۳
صوفیگری ۱۳۵
- مجالس سبعة ۱۶
محمد خوارزمشاه ۹
عالم امر ۸۵

۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۴	محمد غزالی ۹
۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳	مدیتیشن ۱۷۳، ۲۷۷
۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳	مسیح ۱۸
۲۱۹، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶	معاریف ۹
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱	معین الدین پروانه ۱۰
۲۷۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۴	مکتوبات ۱۶
۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۳۰، ۳۳۸	مکہ ۱۰
۳۴۲، ۳۵۴، ۳۶۲	منازل السائرين ۲۲، ۱۷۷
	مناقب العارفين ۱۳
	منتہی المدارک ۶۳، ۱۷۷
نصر، سید حسین ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۲۷	مولانا ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶
نفس اماره ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۸۶، ۸۹	۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸
۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۶۱	۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹
۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۳۹، ۲۵۸، ۲۷۱	۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۲
نقد النصوص ۸۵، ۱۷۷، ۳۱۱	۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶
نیشابور ۱۰	۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸
وحی اسلامی ۹	۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴
یازیچی، حسین ۱۳	۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸
	۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۷

© Mehrandish Books, 2005

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without the prior permission in writing of the publisher. Any fair dealing for the purpose of research or private study or criticism or review is allowed.



■
First Published 2005

ISBN : 964-6799-14-0

■
Published by
Mehrandish Books

■
Tehran, P.O.Box 15875-6855

Tel: 021 - 258 57 79

Fax: 021 - 259 23 37

E-mail : mehrandish@gmail.com

The Sufi Path of Love **Spiritual teachings of Rumi**



William C. Chittick
Mehdi Sarreshtedari



Mehrandish Books
Tehran 2005

The Sufi Path of Love

Spiritual teachings of Rumi



Mehrandish Books

**Read Me
In The Name Of love**



Mehrandish Books



کتاب حاضر، آموزه‌های اصلی صوفیانه را در مورد خدا و جهان، نقش انسان در عالم، کمال غائی انسان، حالات و مقامات وصول عرفانی به حق و شیوه استفاده از نمادها به منظور بیان واقعیات "نامرئی" در ادبیات صوفیانه مورد بررسی قرار میدهد.

مقدمه ای که به زبان ساده بر هر فصل نوشته شده و گزیده هائی که از اشعار مولانا نقل شده است و دامنه وسیعی از اصطلاحات و صورتهای خیالی صوفیانه را باز مینماید، کار علاقمندان به فهم و دستیابی به معنویات نهفته را ساده میکند.

این اثر خواننده را به طور منتظم با نظریه، عمل و محقق عرفانی تفکر مولانا آشنا می سازد و این کار را ادقت و گستردگی، از زبان خود مولانا انجام میدهد.



طریقه صوفیانه



ISBN 964-6799-14-0



9 789646 799141

قیمت ۳۲۰۰ تومان