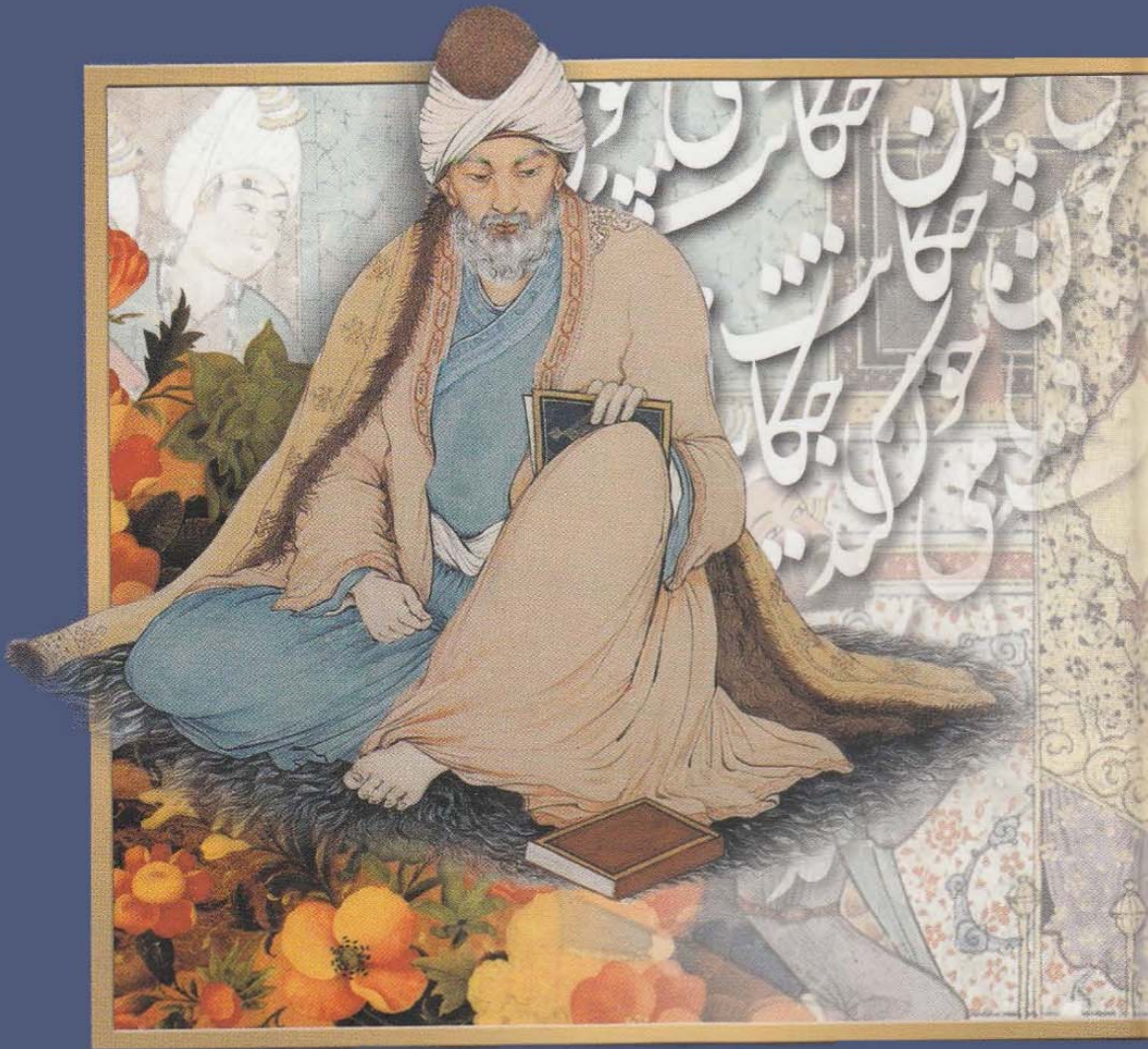


مولوی نامہ

مولوی چه می گوید؟



جلال الدین ہمامی

مولوی نامہ

مولوی چه می گوید؟

جلد دوم

استاد علامہ جلال الدین ہمایی

فهرست مطالب مولوی نامه

بخش دوم

صفحه	مطالب
مقدمه	پیش گفتار بخش دوم مولوی نامه
هیجده	تحقیق در دعای عرفه
۵۹۱	یکی از امتیازات مسلک تصوف مولوی
۵۹۱	جمع مابین ریاضت و وجد و حال
۵۹۲	دو طایفه نقشبندیّه و قادریّه
۵۹۳	تتمه فصل رقص و سماع مولویه
۵۹۵	موسیقی دانی و رقص و سماع مولوی
۵۹۷	سبب تمایل بشر بنغمه های موزون شعر و موسیقی
۵۹۹	شرط جهاد و ریاضت و ذکر و فکر
۶۰۳	پیر طریقت و پیوند ولایت در آیین تصوف مولوی
۶۱۰	هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر
۶۱۱	بیعت و لویه، بیعت الهی است
۶۱۴	مسأله شفاعت
۶۱۵	پیر را بگزین و عین راه دان
۶۱۶	سایه رهبر به است از ذکر حق

صفحه	مطالب
۶۱۷	شرط تسلیم است، نه کار دراز
۶۱۹	حدیث غدیر
۶۲۱	اعتصام به جبل‌الله
۶۲۴	مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح
۶۲۶	بی‌ازا و ندهد کسی را حق نوال
۶۲۷	گرویدن خلق به انبیا و اولیا بجاذبه جنسیت بشری
۶۲۸	جاذبه جنسیت در کفر و دین و خوی بدونیک
۶۳۱	آدم‌شناسی از هر علم و فنی دشوارتر است
۶۳۱	انسان کامل را که پیر ارشاد و خضر راهبر باشد چگونه باید شناخت
۶۳۶	حل مشکل آدم‌شناسی و پیراستادشناسی
۶۴۰	خودشناسی کلید رمز غیرشناسی است
۶۴۹	بشرخاکی گنجینه اسرار الهی است
۶۵۱	ظهور استعداد نیازمند تربیت استاد است
۶۵۲	قلب ماهیات و تبدیل اعیان اشیاء
۶۵۴	پس نشان پا، درون بحر لامت
۶۵۴	معانی عدم در گفته‌های مولوی
۶۶۰	تمه مبحث قلب ماهیات
۶۶۲	آطوار و منازل خلقت آدمی
۶۶۵	گوینده و شنونده، گیرنده و فرستنده هر دو در روح انسان یکی است
۶۶۸	دونکته در تمه مبحث اتحاد گوینده و شنونده
« «	فرق میان وجدان مفعول با چهره‌ها و آطوار نفس انسانی

مولوی چہ می گوید

صفحہ	مطالب
۶۷۰	تلقینات عقل صافی، عین الہام الہی است
۶۷۰	کتب منزله آسمانی، ہم گفتہ بشری است ہم کلام الہی
۶۷۱	تقریر دیگر در بیان مقصود
۶۷۳	توجہانی بر خیالی بین روان
۶۷۵	وہم و خیال در اصطلاح مولوی
۶۷۶	وہم و پندار
۶۷۸	تأثیر وہم و خیال در امور حسی و عقلی
۶۷۸	گفتار و کردار بشر ہمہ بر محور وہم خیال می گردد
۶۸۲	قوة خلاقہ وہم و خیال ذہنی در ایجاد امور خارجی
۶۸۵	فاعل عنابی
۶۸۶	دست وہم و خیال در زجر و طیرہ و فال و ہرچہ بدان ماند
« «	تفسیر فکر و اندیشہ در گفتہ های مولوی
۶۸۷	فکر بمعنی الہامات غیبی
۶۸۹	فکر و اندیشہ منطقی و فلسفی
۶۹۱	فکر بمعنی تدبیر و چارہ گری
« «	فکر و اندیشہ مرادف خیال
۶۹۳	صورت علم حضوری قائم بذات عالم
۶۹۴	تحقیق در صفت علم الہی و دیگر صفات ثبوتی جمالی
۶۹۸	اختلاف علما در ماہیت علم
۶۹۹	مراقبہ و تمرکز حواس
۷۰۲	بزرگ داشت مراقبہ و محاسبہ در نظر ارباب سیر و سلوک

صفحه	مطالب
۷۰۴	علم فعلی مقابل علم انفعالی
۸۰۵	فکر بمعنی حرکت دماغی در معقولات، مقابل تخیل
« «	فکر مرادف حدس
۷۰۶	عظمت فکر و اندیشه
۷۰۸	آدمی دید است، باقی گوشت و پوست
	خوشی‌ها و ناخوشی‌ها هر چه باشد، همه سایه اندیشه و پرتو
۷۰۹	ضمیر خود انسان است
۷۱۲	نتیجه اخلاقی فصل پیش
۷۱۳	راه لذت و الم از درون است نه از بیرون
۷۱۴	دفع توهم و جواب شبهه احتمالی
۷۱۵	حس و اندیشه انسانی اسیر عقل، و عقل اسیر روح است
۷۱۸	حل مشکل «من نخواهم لطف حق از واسطه»
۷۲۴	معراج در نظر مولوی
۷۲۶	قدرت خلع و لباس بدن عنصری
۷۲۸	مثال تلطیف بدن از پرتو صفا و لطافت روح
۷۳۰	گفتار کفار درباره معراج
۷۳۱	نمونه اقوال صحابه و تابعین در کیفیت معراج
۷۳۲	نمونه شبهات و اشکالات فلاسفه قدیم در معراج جسمانی
۷۳۳	مولوی درباره معراج چه می گوید
۷۳۴	تحقیق عرفانی [مقاله‌یی است یعلربی در معراج از مؤلف کتاب]
۷۳۷	اتحاد طالب و مطلوب در طریقت مولوی

مولوی چه می گوید

صفحه	مطالب
۷۴۴	جهد و توکل
۷۵۱	طاعات و عبادات و مجاهدات بشر موضوعیت دارد نه طریقت اعمال بشر هر چند ذاتاً مستلزم حصول نتیجه نیست اما شرط حصول است
۷۵۲	حصول است
۷۵۴	حل چند مشکل فلسفی و عرفانی
۷۵۸	دین عجایز
۷۶۲	از کجا آمده ام، آمدنم بهر چه بود
۷۶۷	احتیاج بشر بعقول کامل که مخصوص برگزیدگان الهی است
۷۶۸	ایمان و عمل صالح در طریقت مولوی
۷۷۱	ایمان قلبی و قولی و عملی
۷۷۳	رسنگاری بشر در آیین مولوی
۷۷۹	بشر چه می خواهد، چه می جوید، درد و درمان او چیست
۷۸۳	داستان عوروزنبور
۷۸۳	وحشت مرگ و رستاخیز
۷۸۷	موت و فنای طبیعی و ارادی
۷۸۸	زندگانی بشر و آلام و مصائب درونی و بیرونی
۷۹۱	درمان دردهای درونی بشر
۷۹۴	بشر چه می خواهد و چه می جوید [دنبال چند فصل قبل]
۷۹۷	عشق الهی چیست و از چه راه می توان باین مقصود رسید
۸۰۱	اثبات نبوت عامه و لزوم بعثت انبیا
۸۰۳	تکلیف بشر برای کسب سعادت و هدایت و تربیت روحانی

صفحه	مطالب
۸۰۴	عقیده مولوی درباره مردان خدا و برگزیدگان الهی
۸۰۶	تجلی و ظهور حق در انسان کامل بطریق اتحاد ظاهر و مظهر
۸۰۹	ملت عشق از همه دینها جداست
۸۲۰	سوزخواهم سوز، با آن سوز ساز
۸۲۱	بادو عالم عشق را بیگانگی است
۸۲۲	عشق مجازی صورتی، زاییده و زاینده عشق حقیقی الهی است
۸۲۵	نوع انسان کامل بتعاقب افراد، موجود است
۸۲۷	انقطاع نبوت تشریحی و دوام ولایت تکمیلی
۸۲۹	آفات سیروسلوک و حجاب معرفت اولیای خدا
۸۳۲	ابلیسان آدم روی
۸۳۴	آفت تقلید
۸۳۷	تحری اجتهاد و قیاس در کشف حقایق امور
	در هر زمان از میان برگزیدگان الهی، فردی که اصلح از همه
۸۴۱	صالحان آن عصر باشد برای رستگاری بشر مبعوث می شود
۸۴۳	وحدت و تعدد اقطاب در یک زمان
۸۴۴	مراتب نه گانه خلق از مؤمن تا خاتم
۸۴۶	از رحمت الهی و فیض بی دریغ اولیای خدا نومید نباید بود
۸۵۰	پرتو همت و فیض ولی قائم و پیر راهبر در غیبت و حضور
	ظهور متوالی اولیا در هر زمان از باب تواتر فیض و توالی تجلی-
۸۵۳	است نه رجعت و تناسخ
۸۵۷	رجعت و تناسخ

صفحہ	مطالب
۸۵۸	دورو کتور و ادوار ہزار گانی
۸۵۹	ادوار الوف اہل تناسخ
۸۶۱	اختلاف عرفا و صوفیہ در رجعت و تناسخ
« «	عقیدہ مولوی در رجعت
۸۶۲	عقیدہ صوفیہ نسفیہ در تناسخ
۸۶۳	تناسخ تکمیلی
۸۶۶	گفتہ شیخ عزیز نسفی در تناسخ
۸۶۷	موارد اختلاف اہل تناسخ باریگر حکما و فلاسفہ
۸۷۱	عقیدہ تناسخ در ملل و اقوام قدیم
۸۷۲	اسلام و مذہب تناسخ
« «	تناسخ تمثلی
۸۷۳	منبع نشر تناسخ در بعضی حکما و صوفیہ اسلام
۸۷۵	شیخ شہاب الدین سہروردی شیخ اشراق و مذہب تناسخ
۸۷۶	شیخ محیی الدین صاحب فتوحات مکبہ و مذہب تناسخ
۸۷۷	ابن فارض و تناسخ
۸۷۸	دلیل بطلان تناسخ
۸۷۹	برہان صدر المتألہین در ابطال تناسخ
۸۸۰	عقیدہ مؤلف در بارہ برہان صدر المتألہین
۸۸۱	شبہہ تناسخ در مشنوی و دیگر سخنان مولوی
۸۸۸	نوشتہ بابار کن الدین در شرح فصوص در مسالہ تناسخ
۸۹۱	نبوت و ولایت

صفحه	مطالب
۸۹۴	تفضیل ولایت بر نبوت
۸۹۵	انقطاع رسالت تشریح ودوام دولت امامت وولایت
۸۹۷	مهدویت نوعی ومهدی موعود
۹۰۱	مقام شهود تجلی جمالی وجلالی وکمالی
۹۰۴	خاتم بفتح وکسرتاء
۹۰۶	معجز قرآن وبحث قدم وحدوث آن
۹۱۰	اتصال روحانی انسان بانوار علوی ومقام شامخ ربوبی
۹۱۴	تجسد کلمه یاتجلی لاهوت درناسوت
« «	ظهور ربوبیت درلباس بشریت
« «	آیین بشرپرستی مولوی از دیدگاه جلوه حق درمظاهر بشری
۹۱۶	تحقیق لغوی در کلمه «روپوش»
۹۲۴	بیان حالت اتصال واتحاد اولیا باحق تعالی
۹۲۵	لزوم سنخیت مابین عالم ومعلوم ومسأله اتحاد عاقل ومعقول
۹۲۸	قدرت خلاقه اولیا، عاریت محض نیست
۹۳۳	داستان فقیر روزی طلب و گنج نامه
۹۴۶	مقصود از فلسفه وفلسوفی در گفته های مولوی
۹۵۱	ماندگی یاپیوند عقاید مولوی بامذهب خواص شیعه
۹۵۲	چند توضیح در پیرامن مباحث قبل
۹۵۳	خدا پرستی مولوی بتوحید شهودی یقینی
	خلصة ملکوتية [مقاله عربی از مؤلف درباره اختلاف فریق ومذاهب]
۹۶۵	

صفحه	مطالب
۹۶۲	تتمه بحث در تجدد امثال و حرکت جوهری
۹۶۴	تبدل امثال
۹۶۴	اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری
۹۶۵	التزامات متکلمان
۹۶۷	نتیجه اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال
۹۷۰	قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است
۹۷۱	دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا
« «	مکتب مخالفان فلسفه ملاصدرا
۹۷۳	مسأله ربط حادث بقدم و قاعده تجدد امثال
۹۷۵	تبدل مزاج و اجزاء بدن در حیات عنصری
« «	تجدد امثال بعقیده متکلمان اشعری «العرض لایبقی زمانین»
۹۷۸	عرض قابل نقل و انتقال نیست
۹۷۹	تردید در انتساب کتاب «تجربید» به خواجه نصیرالدین طوسی
	چرا متکلمان اشعری در موجودات اعتراضی قائل بتجدد امثال
۹۸۰	شده اند
۹۸۱	چگونگی ربط حادث بقدم
۹۸۳	انواع حدوث در اصطلاح حکما و متکلمان
۹۸۴	زمان - دهر - سرمند
۹۸۵	حرکت توسطیه و قطعیه
۹۸۶	در قدم و حدوث حقیقی، زمان را نمی توان اعتبار کرد
۹۸۷	ارتباط حادث بقدم از چه جهت مشکل است

صفحه	مطالب
۹۸۸	حل مشکل ربط حادث بقدم بطریقه حکما و متکلمان
۹۸۹	طریقه حکما در حل مشکل ربط حادث بقدم
۹۹۰	طریقه متکلمان در حل مشکل ربط حادث بقدم
۹۹۱	تولید و اعداد و موافقات
۹۹۲	ترجیح بدون مترجح بعقیده متکلمان اشعری و معتزلی
۹۹۴	تفسیر زمان موهوم
۹۹۴	عقیده نگارنده در حرکت جوهری و ربط حادث بقدم
۹۹۶	عجایب احوال مولوی
« «	جمع مابین جذبه و مستی عشق با سخن پردازی و تحقیقات علمی
۹۹۹	لی مع الله وقت
۱۰۰۰	نیروی شگفت انگیز آسمانی مولوی در بلاغت و سخندانی
۱۰۰۳	کشورروم و زبان فارسی در زمان مولوی
۱۰۰۶	خاندان مولوی و زبان فارسی
	قوة تمثیل و انشاء جمله‌های مثالی علامت اعجاز بلاغت و چیرگی در
۱۰۰۸	هنر سخنوری و سخندانی است
۱۰۱۰	انشاء جمله‌های مثالی در سخنان مولوی
۱۰۱۳	نمونه دو قسم از جمله‌های مثالی در مثنوی شریف
۱۰۱۹	تعریف فصاحت و بلاغت، وحد اعلائی آن در مثنوی شریف
۱۰۲۲	نمونه کامل جزالت و بلاغت شعر خراسانی در مثنوی شریف
۱۰۳۰	تأثیر شنونده در نطق و بلاغت گوینده
۱۰۳۳	سخن پردازی مولوی بجاذبه عشق و محبت

مولوی چه می گوید

صفحه	مطالب
۱۰۳۵	جوشش طبع درجوش عشق
۱۰۳۵	تأثیر گرمی و حال گوینده در گفتار
	سرگذشت مولوی از ورود بحلقهٔ تصوف و سیر و سلوک تا پایان
۱۰۳۶	عمر [۶۲۹-۶۷۲]
۱۰۳۹	شمس تبریزی
۱۰۴۰	رابطهٔ تصوف با تشیع
۱۰۴۰	تصوف و تزهد
۱۰۴۲	روزگار و وصل و جدایی مولوی با شمس تبریزی
۱۰۴۶	مولوی و شیخ صلاح الدین زرکوب
۱۰۴۷	تعبیرات تناسخ نمای مولویه
۱۰۵۰	مولوی و حسام الدین چلبی
۱۰۵۶	قدرشناسی و حق گزاری از حسام الدین چلبی
۱۰۶۲	دفتر ششم خاتمه و مضمون مثنوی شریف است
۱۰۶۳	حل مشکل استعجاب [عجایب احوال مولوی]
۱۰۶۸	حال مولانا در ایام نظم مثنوی شبیه جنون ادواری بود
۱۰۷۰	خاتمهٔ گفتار

پیش گفتار

بنام خداوند بخشنده بخشاینده

نحمدك و نصلی علی رسولك الكرم الامین و علی آله و صحبه
المنتجبین

ای قدیم راز دان ذوالمنن

در ره تو عاجزیم و ممنحن^۱

این دل سرگشته را تدبیر بخش

وین کمانهای دوتو را تیربخش

جرعه‌یی بر ریختی ز آن خفیه جام

برزمین خاک من کاس الکرام

جرعه‌خاک آمیز چون مجنون کند

مرترا تا صاف او خود چون کند

جرعه‌یی چون ریخت ساقی الست

بر سر این شوره خاک زیر دست

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

جوش کرد آن خاک و ما ز آن جوششیم

جرعه دیگر که بس بی کوششیم

گر روا بشد ناله کردم از عدم

ور نبود این گفتنی، نک تن زدم

الهی انا الفقیر فی غنای فکیف لا اكون فقیراً فی فقری؛ الاهی انا
الجاهل فی علمی فکیف لا اكون جاهلاً فی جهلی، الاهی ترددی فی الآثار
یوجب بعد المزار فاجمعنی علیک بخدمة توصلنی الیک کیف یستدل
علیک بما هو فی وجوده مفقر الیک؛ ایكون لغيرك من الظهور ما ليس لك
عنی یكون هو المظهر لك؛ متى غبت عنا حتى تحتاج الی دلیل یدل
علیک؛ ومتی بعدت حتی تكون الآثار هی التي توصل الیک، عمیت عین
لا تراك علیها رقیباً و خسرت صفقة عبدلم نجعل له من حُبِّك نصیباً
ای دعا از تو اجابت هم ز تو

ایمنی از تو، مهابت هم ز تو

۱- اقتباس است از دعای روز عرفه منسوب بحضرت امام سیدالشهداء
علیه السلام که در روایت آن از ابن جہت اختلاف است که کفمی در «بلد الامین» و
مجلسی در «زاد المعاد» این فقرات را جزو آن دعا نیاورده اند؛ اما سید ابن طاووس
رضی الدین علی بن موسی متوفی ذی القعدة ۵۶۶۴ ق. در «اقبال» آورده است.
نکته مهم تازه‌یی که شاید نخستین بار از این حقیر می شنوید این است که
تمام این فقرات را عیناً و بی کم و زیاد در نسخه قدیم کتاب «الحکم العطائیه»
دیده‌ام شامل دعوات و مقامات عرفانی «ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی» تاج-
الدین ابوالفضل احمد بن محمد صوفی عارف معروف سده هفتم هجری که وفات
او را در ۵۷۰۹ ق. نوشته اند؛ و مسلم دارم که در این باره تخیلی شده اما تفصیلتش
از عهدۀ این حواشی خارج است والله العالم.

گر خطا گفتم اصلاحش تو کن
 مصلحتی تو ای تو سلطان سخن
 کار تو تبدیل اعیان و عطا
 کارما سهواست و نسیان و خطا
 سهو و نسیان را مبدل کن بعلم
 من همه خِلمم^۱ مرا کن صبر و حلم
 اینک بخش دوم مولوی نامه یا کتاب «عقاید و افکار مولوی» است
 که بیاری حق تعالی آغاز شده و امید است که هم بمتدد توفیق و عنایت
 او حسن ختام پذیرد،
 چگونگی این تالیف و تقسیم آن را بدو بخش یا دو مجلد، در پیش
 گفتار بخش اول بتفصیل گفته ایم؛ تنها چیزی را که باز تکرار می کنی و
 این درخواست است که خوانندگان و پژوهندگان گرامی در این تالیف که
 در حال ضعف و نقاهت مزاج و فرصت تنگ انجام گرفته است
 بنظر خطا پوش بنگرند و دامن کرم و سماحت بر عیب و نقص آن
 بگسترند؛ و در حق کسانی که اهل حسد و غرض «فی قلوبهم مرض» اند
 دعا می کنم که

ای دهنده ی قوت و تمکین و ثبات
 خلق را زین بی ثباتی ده نجات

۱- خلم بکسر خاء نقطه دار اینجا یعنی خشم و غضب است.
 ۲- همان تالیف که در متن سخنرانی و مجلد اول وعده داده شده بود:

صبرشان بخش و کفهی میزان گران

وارهانشان از فن صورتگران

وز حسودی بازشان خرای کریم

تا نباشند از حسد دیو رجیم

من هرگز انتظار ندارم که همه کس، همدم و محرم اسرار مثنوی
شریف باشد «اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لایؤمنون بالآخرة
حجاباً مستوراً^۱ و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی آذانهم وقرا
سوره اسراءیه ۴۵-۴۶»

یا تو پنداری که حرف مثنوی

چون بخوانی رایگانش بشنوی

یا کلام حکمت و سر نهان

اندر آید ز غبه^۲ در گوش و دهان

اندر آید لیک چون افسانهها

پوست بنماید نه مغز دانهها

از همه محرومتر خفاش بود

که عدو آفتاب فاش بود

۱- بعض مفسران بی سلیقه کلمه «مستور» را بمعنی «ساتر» گرفته و لطف
و بلاغت کلام را از آسمان بزمین تنزل داده اند؛ مقصود این است که خود آن
برده و حجاب هم از دیده منکران پوشیده و پنهان است.

۲- رغبه - سهل: خ. رغبه؛ بازاء و غین نقطه دار ظاهر آکنایه است از
نرم و آسوده بی رنج، و سهل و آسان زود یاب، و مفت و رایگان؛ مأخوذ از
«رغب» بمعنی موی ریزه زرد که اول بار بر تن جوجه و کودک بر آید.

ای عدو آفتابی گز فرش
می بلرزد آفتاب و اخترش
تو عدوی او نبی خصم خودی
چه خم آتش را اکر هیزم شدی
و السلام علی من اتبع الهدی و تجنب سبیل الغی و الردی
دهم خرداد ماه ۱۳۵۵ شمسی و فرة جمادی الآخرة ۱۳۹۶ قمری هجری
(جلال الدین هُمایی)
اعطاء الله کتابه بيمينه

۳۳- یکی از امتیازات مسلک تصوف مولوی

ریاضت و ذکر و فکر؛ با وجد و حال و رقص و سماع

دنبالهٔ مطلبی است که در فصل چهاردهم [ص ۲۳۷] آغاز کردیم.

تصوف اسلامی ریشه‌ها و سلسله‌های مختلف متنوع دارد؛ که هر کدام بداشتن فصلی ممیز از نوع عقاید و آداب و رسوم و شعارهای خاص، از دیگر طوایف ممتاز و مشخص می‌شوند؛ اما از يك نظر می‌توان جمیع طوایف و فرق صوفیه را بدو قسم کلی تقسیم کرد؛ یکی اهل زهد و ریاضت و عبادت و ذکر و فکر؛ دیگر اهل وجد و حال و رقص و سماع.

از باب مثال می‌توان فرقهٔ معروف نقشبندیه^۱ را از قسم اول و طایفهٔ قادریه^۲ را از قسم دوم شمرد؛ که اتفاقاً از هر دو دسته در

۱- طریقهٔ تصوف خواجگان است که از قرن هشتم هجری بنام «خواجه بهاءالدین محمد نقشبند متوفی ۷۹۱ ه. ق خوانده شده است.

عبدالرحمن جامی معروف متوفی ۸۹۲ از یزرگان این سلسله بوده و کتاب «نفحات الانس» او یکی از مآخذ معتبر تراجم احوال مشاهیر آن فرقه است.

۲- یکی از طرق معروف تصوف است که بنام «شیخ عبدالقادر جیلانی متوفی ۵۶۱ هجری قمری و ۱۱۶۶ میلادی» تسمیه شده؛ و منظور ما در این تقسیم، آن فرقه است که شعب آن در بلاد کردستان ایران پراکنده‌اند؛ نه مطلق قادریه؛ علاوه می‌کنم که در درویشان خاکسار که در باطن با اهل حق یعنی طایفه «علی‌اللهی» ارتباط دارند، نیز شعبهٔ «قادری» مقابل «جلالی» دارند که معلوم نیست مربوط بهمان شیخ عبدالقادر جیلانی، یا منسوب بشخص دیگری است.

ایران خودمان گروه بسیار داریم؛ و در محل خودشان، طایفه نقشبندیه بعنوان صوفی، و قادریه بنام درویش خوانده می‌شوند.

نقشبندیه اهل زهد و عبادت و ذکر و فکرند؛ و در تعبّد و التزام او امر و نواهی و فرایض و نواقل شرعی اهتمام می‌ورزند؛ و مخصوصاً به «ذکر خفی» و «خلوت در انجمن» که یکی از شمارهای طریقتی ایشانست بسیار اهمیت می‌دهند؛ اما وجد و حال و رقص و سماع را سخت منکرند، و آنرا بدعت حرام می‌شمارند.

نقطه مقابل آنها فرقه «قادریه» کردستان ایران است که اصلاً بزهد و خلوت و ذکر خفی اعتنا و اعتقاد ندارند، بل که اساس طریقت آنها مبتنی بر «ذکر جلی» و مجمع وجد و سماع است.

اما مسلک تصوف مولوی از این جهت مابین طرق و سلاسل صوفیه ممتاز و مشخص است که مابین هر دو طریقه عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را، با عشق و شور جذبه و وجد و حال و رقص و سماع جمع کرده‌است؛ بدین معنی که مراتب و مدارج سیر و سلوک از عبادات شرعی شروع و بمقام جذبه عشق و شور و مستی و وجد و رقص و سماع منتهی می‌شود؛ و چنانست که اهل هر درجه و مقامی بساید در همان پایا بنشینند؛ حق مداخله و شرکت در درجات بالاتر ندارند؛ و از این جهت است که مجالس رقص و سماع آن طایفه نظیر مجلس «نیاز» سلسله نعمه‌اللہی، بجمعی و عده‌یی مخصوص و ممتاز از گروه پیش کسوتان و کاملان و واصلان طریق اختصاص دارد؛ مبتدیان و میانه حالان را در آن مجامع راه نمی‌دهند تا بجماعت نا اهلان و دوره گردان چه

بر سماع راست هر کس چیر نیست
 طعمه هر مرغگی انجیر نیست
 خاصه مرغ مرده پوسیده بی
 پرخیالی اعمی بی دیده بی

در طریقه مولویه ریاضتهای شاق و چله‌ها و امتحانهای سخت باید گذرانید. حقیر پاره‌یی از پیران عارف صاحب‌دل آن سلسله را زیارت کرده‌ام؛ می‌گفتند شصت سال است شب و روز می‌رویم و می‌دویم و هنوز بمنزل نرسیده‌ایم؛ برای این که در این مسلک کار سالکی تمام است که بسر منزل عشق الهی و نیست شدن در هستی مطلق یعنی مقام اتصال بحق رسیده باشد؛ عجب است که پاردیی از مدعیان مولوی شناسی و کسانی که خود را عرفان و تصوف می‌بندند از مسلک و مکتب مولویه غیر از همان رقص و سماع را نمی‌دانند و بادیگر اصول و آداب آن سلسله بهیچ وجه آشنایی ندارند!

از رقص و سماع و ساز و آواز نیز چیزی غیر از لهو و لعب درک نمی‌کنند؛ از جذبه توحید و کشش و کوشش مستی و شور و استغراق الهی که عارفان صاحب‌دل را در آن احوال دست می‌دهد مطلقاً خبر ندارند!

اینان در حقیقت همان مرغ مرده پوسیده‌اند که از گفته خود مولانا شنیدید «خاصه مرغ مرده پوسیده‌یی»؛ و باز مولانا می‌گوید:

محرم این هوش جز بیهوش نیست

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

شرط اصلی اساسی آن احوال در مذهب عرفان مولوی این است که

ساختگی و اختیاری و بخودبندی نباشد؛ بل که سلطه و نیروی جذبیه و بیخودی، و طوفان محو و نیستی و اختلاس عقل، بی اختیار سراسر وجود عارف و اصل را فرو گرفته و در مثل طایسر پر رسته باشد نه پر بسته؛ اینجاست که حالت سرمستی و جدو سماع، و شور و ولوله رقص و ترانه و ساز و آواز، بی اختیار بروی دست می‌دهد؛ و آنچه بر ناقصان خدام حرام بود بروی مباح می‌گردد.

این بیهوشی از نوع خالصه ملکوتی و عشق و جنون الهی است؛ نه از جنس بیهوشی که از شراب و چرس و بنگ و امثال آن حاصل می‌شود. توجه کنید که مولوی در این باره چه قدر دقیق و عمیق سخن می‌گوید:

تا دمی از هوشیاری وارهند
 ننگِ خمرو بنگ^۱ بر خود می‌نهند
 جمله دانسته که این هستی فسخ است
 ذکسر و فکر اختیاری دوزخ است
 می‌گریزند از خودی در بیخودی
 یا بمستی یا بشغل ای مهتدی
 نفس را ران نیستی و امی کشی
 زانکه بی فرمان شد اندر بیهشی
 نیستی باید که آن از حق بود
 تا که بیند اندر آن حسن احد
 ساز و آواز در نظر مولوی نغمه توحید عاشقانه است؛ و بدین
 ۱- خمرو زمر: نیکسون.

سبب سماع را غذای روح عاشقان، و وسیله جمعیت خاطر و قوت فکر
و ضمیر می داند

پس غذای عاشقان آمد سماع

که از او باشد خیال اجتماع

قوتی گیرد خیالات ضمیر

بل که صورت گردد از بانگ و صغیر^۱

یعنی بانگ و صغیر سماع نه تنها موجب قوت خیالات ضمیر

می گردد و روح را نیرو و نشاط می بخشد، بل که وسیله انقلاب نفوس و

دگرگونی احوال روحانی می شود

آتش عشق از نواها گشت نیز

آنچنان که آتش آن جوز ریز

اشاره بداستان آن مرد تشنه که چون بجوی دسترس نداشت،

از سر جوز بن، جوز درجوی می ریخت تا بافتادن جوز، بانگ آب بشنود؛

و او را بانگ آب چون سماع خوش، اندر طرب می آورد؛ که قصه اش

دنباله همان ابیات در دفتر چهارم مثنوی شریف است.

موسیقی دانی و رقص و سماع مولوی

بطوری که در شرح احوال مولوی نوشته اند و از آثار منظوم وی

خاصه غزلیات آتشین دیوان کبیر وی که يك پارچه نغمات موسیقی

پروجد و حال است، استنباط می شود، وی در فن موسیقی و ضرب اصول

۱. بانگ و صغیر: خ.

والحان وقوف کامل داشته، و خود اوساز رباب را بسیار خوش و استادانه می‌زده است.

بحور مختلف مخصوصاً وزنهای نادر و باصطلاح عروض «اوزان نامطبوع»^۱ غزلیاتش که اکثر از نوع ترانه و شعر ملحون، و بتعبیر دیگر «ضربی آهنگی» است دلیلی بارز بر همان روح آشنایی وی با اصول فن موسیقی و علم ایقاع است؛ و این قبیل اشعار را اکثر در حالت جذب و انقطاع و شور و عشق و رقص و سماع، و دست‌افشانی و پای‌کوبی و چرخیدن با آهنگ نغمه‌ساز ضرب و آواز «نی» و «رباب» می‌ساخته است.

نکنه اینجاست که حدود آن احوال در مولانا بعد از آن اتفاق افتاد که سالیان دراز؛ یعنی از آغاز عمر تا نزدیک چهل سالگی در طی مراحل شریعت و طریقت رنجها برده؛ و مخصوصاً در سیر و سلوک تصوف مدت چهارده سال متوالی در زهد و ریاضت امتحانهای سخت و مضایق خطرناک گذرانده بود؛ و بالجمله جمیع مراتب و مقامات ظاهر و باطن را با قدم صدق و خلوص رفته؛ تا در حوالی چهل سالگی بسر منزل مقصود رسیده و سیر روحانی او بسر حد کمال علمی و عملی انجامیده بود.

بعد از وصول بدان درجه از کمال است که مولانا را حالت دست‌افشانی و پای‌کوبی و شور و ساز و آواز دست‌داد و بقول خودش روشنایی صبح دمیده بود که شمع را کشت؛ نه آنکه از ابتدای عمر و آغاز جوانی در آن احوال افتاده؛ و در ظلمت تیره شب، چراغ را کشته باشد!

۱- برای تفسیر و توضیح بحور و اوزان نامطبوع رجوع شود بحواشی دیوان حکیم عثمان مختاری تصحیح نگارنده.

پس نباید گروه تازه چرخان و نوخاستگان سیر و سلوک، و بطریق اولی جماعت دوره گردان و بلهوسان خسام طمع که برای کسب اعتبار و شهرت خود دکان تصوف و عرفان و مولوی شناسی باز کرده اند، خود را بحضرت مولانا قیاس کنند و بجای آنهمه مشقت و ریاضت که وی در تکمیل قوای علمی و عملی مدت قرب چهل سال کشیده بود، بطور ظفره يك باره خیز بردارند و بمجلس رقص و سماع پردازند؛ باید بدانند که «طعمه باز آن صعوه نیست» و «بر سماع راست هر کس چیر نیست»!

سبب تمایل درونی بشر بنغمه های موزون موسیقی

مولوی در بیان سبب تمایل درونی بشر بموسیقی و نغمات موزون، از اقوال و عقاید درسه طایفه عرفا و فلاسفه و مؤمنان متشرع استفاده کرده و در داستان «ابراهیم ادهم» در دفتر چهارم مثنوی گفته است:

ليك بد مقصودش از بانگ رباب

همچو مشتاقان خیال آن خطاب

نساله سرنا و تهدید دهل

اندکی ماند بدان ناقور کمال

پس حکیمان گفته اند این لحنها

از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردشهای چرخ است این که خلق

می سرایندش بجه طنبور و به حلق

مؤمنان گویند کائنات بهشت
 نغمه گردانید هر آواز زشت
 ما هم از اجزای آدم بوده‌ایم
 در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
 گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی
 یادما آید از آنها اندکی
 لیک چون آمیخت با خاک کرب
 کی دهد این زیرو این بم آن طرب

مقصود عالم «ذر» یعنی عالم اعیان ثابت و مرتبه تقرر ماهیات و ذاتیات اشیاء است؛ با اشاره بمسأله عرفانی هبوط نفس ملکوتی انسان در قوس نزول، از دریای پاک احدیت و مقام شامخ ملاءاعلی، بجهان پست ناپاک سفلی طبع و طبیعت؛ که از آن معنی بخروج آدم از بهشت تمثیل و تعبیر شده است.

می گوید نغمات دل‌پذیر الحان موسیقی، و ترجیعات روح نواز ساز و آواز خوش که آدمی را بی اختیار بسوی خود می کشاند، و روح را تازگی و نشاط و قدرت و قوت می بخشد، پرتوی است ضعیف و رقیقه‌یی اندک از موسیقی کلی روحانی عالم بالا، که چون بصورت سفلی جسمانی تنزل کرده است و با این نشأه آب و گل آمیخته، طبعاً تیره و گل آلود و ناصاف شده و از اثر اصلی روحانیش کاسته است.

با وجود این احوال باز می بینیم که از این باده درد آلوده چه مستی‌ها و چه شور و غوغاها می زاید «صاف اگر باشد ندانم چون کند».

شرط جهد و ریاضت و ذکر و فکر

دربارهٔ جهد و کوشش و تحمل ریاضت در سیر و سلوک معنوی و استکمال روحانی، در فصول قبل بقدر کافی گفت و گو کردیم و گفته‌های مولوی را آوردیم؛ اینجا بنقل نمونه‌ی از سخنان او در خصوص « ذکر و فکر»؛ بانضمام چند بیت که مربوط بکار و کوشش در عبادت و ریاضت است اقتصار می‌کنیم.

این قدر گفتیم باقی فکر کن

فکر اگر جامد شود، رو ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اهتزاز

ذکر را خورشید این افسرده ساز

اصل خود جذب به است لبك ای خواه جبه تاش

کار کن موقوف آن جذبه مباش

مرغ جذبه ناگهان پرد ز عش

چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکش

اطفی السراج فقد طلع الصبح

چون در معنی زنی بازت کنند

پتر فکرت زن که شهبازت کنند

فکر کن تا واره‌ی از فکر خود

ذکر کن تا فکر گردی در جسد

ذکر گونا فکر تو بالا کند
ذکر گفتن فکر را والا کند
فکر آن باشد که بگشاید رهی
راه آن باشد که پیش آید شهی

ذکر حق پاک است چون پاک‌ی رسید
رخت بر بندد برون آید پلید
چون در آید نام پاک اندر دهان
نی پلیدی ماند ونی آن دهان

در آیه کریمه قرآن مجید می‌خوانیم که خداوند کریم خطاب به بنی آدم می‌گوید «فاذکرونی اذکرکم واشکروالی ولانکفرون: بقره ج ۲ به ۱۵۲»؛ یعنی مرا یاد کنید تا شمارا یاد کنم؛ سپاسگزار باشید، و کافر نعمتی نکنید.

نیز در سوره احزاب می‌گوید «یا ایها الذین آمنوا اذکرو الله ذکراً کثیراً و سبّحوه بکرةً و اصیلاً: ج ۲۲ به ۴۲».

صبر می‌کن در جهاد و در عینا
دم بدم می‌بین بقسا اندر فنا

مردن تن در ریاضت زندگی است
رنج این تن روح را پایندگی است

۱- این بیت و بیت قبل را مرآت‌المثنوی آورده است اما در نسخ معتبر خطی و چاپی مثنوی که بدسترس، بود یافته نشد:

همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو
در ریاضت آینه ی بی رنگ شو

کار کی می کن توو کاهل باش
اندک اندک خاک چه را می خراش
جهد کن تا مزد طاعت در رسد
بر مطیعان آنگهت آید حسد
کافر من گر زیان کرده است کس
در ره ایمان و طاعت يك نفس

در بیان این معنی که تأثیر اذکار و اوراد در هر مورد و از هر کس
یکسان نیست، ذکر می که شما از او خاصیت و نتیجه معجز و خرق عادت
می گیرید، از شخص دیگر ممکن است هیچ اثر و خاصیت نداشته باشد؛
و این امر دایر مدار خلوص نیت و صفا و قوت ضمیر و عشق و ایمان
پاك است که از هر آلاشی مبرا و منزه باشد می گوید

عام می خوانند هر دم نام پاك
این عمل نبود، چو نبود عشقناك^۱
آنچه عیسی کرده بود از نام هو
می شدی پیدا ورا از نام او
چونکه با حق متصل گردید جان
ذکر آن این است و ذکر اینست آن

خالی از خود بود و پسر از عشق دوست
 پس ز کوزه آن تراود^۱ که در اوست^۲
 در ذکر و فکر نیز شرط است که از روی عشق و بیخودی باشد نه
 ساختگی و بخودبندی
 جمله دانسته که این هستی فسخ است
 ذکر و فکر اختیاری دوزخ است
 تضرع و زاری بنده مؤمن پاک را خداوند کریم دوست می‌دارد،
 و بدین سبب اجابت دعای او را بتأخیر می‌اندازد که آواز دعا و ذکر و
 ناله مشتاقانه او را بیشتر بشنود
 ای بسا مخلص که نالد در دعا
 تا شود دود خلوصش بر سما
 پس ملائک با خدا نالند زار
 کای محب هر دعا وای مستجار
 بنده مؤمن تضرع می‌کند
 او نمی‌داند بجز تو مستند
 حق بفرماید که نزخواری اوست
 عین تأخیر عطا، یاری اوست
 ناله مؤمن همی داریم دوست
 گو تضرع کن که این اعزاز اوست^۳

۱- تلابد: خ- در معنی یکی است.

۲- کاندروست؛ کآن در اوست: خ.

۳- این بیت را نیکلسون نداد.

خوش همی آید مرا آواز او

و آن خدایا گفتن و آن راز او

پیش درباره دعا بتفصیل بحث کردیم؛ اینجا یادآوری می شود که تضرع و الحاح و گریه و ناله بر درگاه خداوند قاضی الحاجات نیز از لوازم جهد و کوشش در طاعت و عبادت حق تعالی محسوب می شود بشرط این که درخواست دعا مقصور بر حوائج دنیاوی نباشد.

۳۴- پیر طریقت و پیوند و لایت در آیین تصوف مولوی

ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر

یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر

بر نویس احوال پیر راه دان

پیر را بگزین و عین راه دان

پیر تابستان و ، خلقان تیر ماه^۱

خلق مانند شبند و پیر، ماه

کرده ام بخت جوان را نام، پیر

کوز حق پیرست نه از ایام، پیر

او چنین پیرست کش آغاز نیست

بیا چنین در یتیم انباز نیست

۱- تیر ماه اینجا بمعنی فصل خزان و پاییز است، موافق گاه شماری و استعمال

قدیم؛ نه بمعنی تیر ماه فعلی که فصل تابستان است؛ رجوع شود بحواشی دیوان حکیم عثمان مختاری تصحیح نگارنده.

پیرا بگزین که بی‌پیر این سفر
 هست بس پر آفت و خوف و خطر
 آن رهی که بارها تو رفته بی
 بی‌قلاووزا اندر آن آشفته بی
 پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
 هین مرو تنها ز رهبر سرمپیچ
 گر نباشد سایه او بر تو گول
 بس ترا سر گشته دارد بانگ غول
 غولت از ره افکند اندر گزند
 از تو راهی تر درین ره بس بُدند
 از نبی بشنو ضلال رهروان
 که چه شان کرد آن بلیس بدروان

باز وصف پیرا از گفته‌های مولوی می‌خوانم
 گزر بگویم تا قیامت نعت او

هیچ آن را مقطع و غایت مجو

۱- قلاووز که بارسم الخطیک و او «قلاوز» هم می‌نویسند در اصل بمعنی
 پیشرو و پیش‌آهنگ قافله و سپاه است؛ و بعلاقه مجازی اطلاق و تقیید بمعنی مطلق دلیل
 و راهنما نیز گفته می‌شود؛ هم مولوی فرموده است:

کیست بوی گل دم عقل و خرد خوش قلاووز ره ملک ابد

بو قلاووز است و رهبر مرترا می‌برد تا خلد و کوثر مرترا

تو قلاووزی و پیش‌آهنگ من در میان ره مباش و تن مزن

در بشر روپوش کرده است آفتاب

فهم کن والله اعلم بالصواب

روپوش کردن آفتاب در بشر، مراد نهفتگی و تسنن نور ربوبیت

است در پرده بشریت اولیا و ابدال و پیران و اصل کامل مکمل که مظهر

و آیت تجلی و آینه حق نمای الهی باشند

غیر پیر استاد و سر لشکر مباد

پیر گردون نی، ولسی پیر رشاد

من نجویم زین سپس راه اثر

پیر جویم پیر جویم پیر پیر

پیر باشد نردبان آسمان

نیر پیران از که گردد، از کمان

یکی از اصول بسیار مهم اساسی آیین تصوف مولوی که جای

جای در هر شش دفتر مثنوی با عبارات و بیانات گوناگون تأکید و

تسجیل کرده این است که غیر از طایفه برگزیدگان حق که در فطرت و

طینت ازلی ابداعی؛ هم از جهت فهم و شعور و معرفت باطنی، و هم از

حیث سجایای اخلاقی، کامل و بی نیاز از هدایت و دستگیری و لای مرشد

خلق شده؛ و تعلیم و تربیت و اهتداء و استرشاد از دست اول که سرمایه

سرشت و مزاج تکوینی و مبدأ خلقت و ایجاد ایشانست، گرفته اند؛ سایر

خلایق عموماً در طی مدارج روحانی و وصول بمرتبه کمال انسانی؛

ناقص و ضعیف و فقیرند؛ و بدین سبب احتیاج مبرم به پیوند و لایت اولیای

خدا و دستگیری و اعانت پیران و اصل و ارشاد و هدایت استادان کامل

راهبردارند؛ چرا که راه حق و طریق سلوک مقامات معنوی بسیار سخت و ناهموار و در هر قدمش بیم هزاران آفت و خطر ضلالت و تهلکه است؛ و سالکان منفرد تنها و که راه را از چاه باز ندانند، بندرت ممکن است آن راه صعب پرخطر را بسلامت بگذرند و از مضایق و مهالك آن جان بدر ببرند؛ و بدام غولان فریبنده که بزرگترین و خطرناکترین آنها خود نفس انسانی، و شهوات و آمال و اوهام و تخیلات و تسویلات شیطانی درونی متداول مابین سالکان مغرور است، گرفتار و گمراه نشوند و در مهلكه ضلالت نیفتند؛ خواه این گمراهی از جهت خوف و بیم، و خواه از جهت رجاء و امید غرور آمیز واهی بی اساس باشد.

پیدا است که سالک عاقل هرگز خود را در چنان راه پر آفت و خوف و خطر، تنها و بدون راهنما و هم‌سفر نخواهد انداخت؛ چرا که خاصیت و مقتضای عقل صریح، گریختن از مظان خطر و تهلکه است؛
پیرا بگزین که بی پیر این سفر

هست پس پر آفت و خوف و خطر

اندین وادی مسرو بی این دلیل

لا احب الا فلین گو چون خلیل

شیخ نورانی ز ره آگه کند

نور را هم با سخن همراه کند

استدلال خطابی شیرین مولوی نیز مبتنی بر این مقدمه و اساس است

که راهی را که بارها رفته و سختی‌ها و سستی‌های آن را دیده‌ی؛ باز بدون

قلاووز و پیشوای طریق نمی رویم و از مخاطر و مهالك آن بیم داریم؛
پس چگونه، تنها وبدون رهبر و رفیق قدم در راهی می گذاریم که آن را
هرگز نپیموده و نشیب و فراز آن را ندیده و نسنجیده ایم

اندرین ره ترك كن طاق و طرنب

تا قلاووزت نجنبند نو مجنب

هر که او بی سر بجنبند، دم بود

جنبشش چون جنبش کژدم بود

سر نمی خواهی رود روپای باش

در پناه قطب صاحب رای باش

فکر تو نقش است و فکر او ست جان

نقد تو قلب است و نقد او ست کان

رو تو می خود را بجو در او ای او

کو و کو گو فاخته سان سوی او

آری بشر در همه حال و هر راهی اعم از جسمانی یا روحانی، و صورتی

یا معنوی، محتاج استاد معلم و مربی است؛ گفتیم که:

هر که از استا گریزد در جهان

او ز دولت می گریزد این بدان

هر که تازد سوی کعبه بی دلیل

همچو این سر گشتگان گردد ذلیل

از مراحل تعلیم و تربیتی که محدود بخصایص فطری است

می‌گذریم؛ درد مهلك و عقده سخت که گلوی سالک را می‌فشارد صفات زشت، و شهوات بهیمی و سبعی، و هواها و آرزوهای نفسانی است که در اعماق روح انسانی ریشه دوانیده و همه وقت آماده و مستعد سبز شدن و میوه تلخ دادن است؛ و اگر احیاناً بسببی از کار و عمل ظاهر افتاده باشد، در باطن اژدهای افسرده خفته و خصم پُر کینه در کمین نهفته است که بمحض این که اندک گرمی بدان اژدها رسید، و دستاویزی ناچیز بدست آن دشمن کینه‌توز افتاد سر بلند می‌کنند و همچنان بر سر کار اول می‌روند!

* * *

حکایت آن مارگیر که اژدهای افسرده را مسرده پنداشت و در ریسمانهاش بیپچید و به بغداد برد؛ و همین که آفتاب گرم عراق به اژدها رسید بجنبید و سر برداشت و مارگیر گول نادان را طعمه خورد ساخت؛ خلقی نیز بی‌گناه در آن ماجرا هلاک شدند، در دفتر سوم مثنوی باصداها لطیفه ادبی و عرفانی و اخلاقی نظم شده است؛ چند بیت آنرا که مناسب مقام است می‌خوانم؛ باقی را سفارش می‌کنم که خودتان با دقت بخوانید

در درنگ انتظار و اتفاق

تافت بر آن مار، خورشید عراق

آفتاب گرم سیرش گرم کرد

رفت از اعضای او اخلاط سرد

مرده بود زنده گشت او از شگفت

اژدها بر خویش جنبیدن گرفت

با تحیر نعره‌ها انگیختند

جملگان از جنبشش بگریختند

در هزیمت بس خلاق گشته شد
 از فتاده کشتگان صد پشته شد
 مارگیر از ترس برجا خشک گشت
 که چه آوردم من از کھسار و دشت
 ازدها بک لقمه کرد آن گیج را

سهل باشد خون خوری حجیج را^۱
 مولوی از این داستان چندین نتیجه مهم عرفانی و اخلاقی می گیرد
 که طالبان مثنوی باید آن را مکرر بخوانند و در اعماق آن غوررسی
 کنند؛ یکی از نتایج اخلاقی آن حکایتی است که مناسب بحث فعلی ماست
 اینجا ذکر می کنم

نفس از درهاست او کی مرده است
 از غم بی آلتی افسرده است
 گر بیابد آلت فرعون او
 که با مر او همی رفت آب جو
 آنگه او بنیاد فرعون کند
 راه صد موسی و صد هارون زند
 گرمک است این ازدها از دست فقر
 پشه بی گردد ز جاه و مال، صقر^۲

۱- حجیج بفتح حاء بی نقطه اول و جیم نقطه دار شد دوم مماله «حجاج»
 است یعنی «حجاج بن یوسف ثقفی متوفی ۹۵ ه. ق» که از حکام و امرای
 معروف عهد اموی است در عراق و در شقاوت و خونخواری ضرب المثل است.

۲- نوعی از بازشکاری که اورا بفارسی «چرخ» گویند.

اژدها را دار در برف فراق
 هین مکش او را بخورشید عراق
 تا فسرده می‌بود آن اژدهات
 لقمه‌ اویی چو او یابد نجات
 کآن نف خورشید شهوت بر زند
 آن خفاش مرده ریگت پر زند

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر

مولوی معتقد است که این اژدهای نفس مردم او بار را جز پیوند
 ولایت و سایه‌ عنایت پیر راهبر نمی‌کشد؛ و این دشمن خانگی را که
 منشأ همه‌ آفات و بلیات؛ و سرمایه‌ همه‌ بدبختی‌ها و بیچارگی‌های بشر
 است جز توجه اولیا و پیران کامل قلع و قمع نمی‌کند.

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر

دامن آن نفس کش را سخت گیر^۱

چون بگیری سخت، آن توفیق هوست

در تو هر قوت که آید جذب اوست

سارمیت اذرمیت راست دان^۲

هرچه آرد^۳ جان بود از جان جان

۱- زودگیر: خ.

۲- بازدان: خ.

۳- هرچه دارد؛ هرچه کارد: خ - هرچه کارد؛ نیکسوز.

دست گیرنده وی است و بردبار
دم بدم آن دم از او امیددار

بیعت ولویہ بیعت الہی است

یعنی دست اولیا و پیران دست گیر، دست حق است، برای این کہ از خود فانی و بحق متصل شدہ اند، پس بیعت ولویہ با اولیای خدا و رہبران الہی بیعت با خداوند، و دست دادن با «یداللہ فوق ایدیہم» باشد۔ چنانکہ در سورہ فتح دربارہ بیعت رضوان واقعہ حدیبیہ^۱ کہ در بیانات سابق ہم بدان اشارہ شد این آیہ نازل شدہ است۔

«ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ یداللہ فوق ایدیہم: ج ۲۶ آیہ ۱۰» و نیز در همان سورہ مربوط بہمان واقعہ فرمودہ اند:

«لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبہم فانزل السکینۃ علیہم واثابہم فتحاً قریباً: آیہ ۱۸»۔

عقل کامل را قرین کن بسا خرد

تا کہ باز آید خرد ز آن نحوی بد

۱- حدیبیہ بضم حاء بی نقطہ و فتح دال نام محلی است نزدیک مسجد شجرہ کہ فاصلہ آن را تا مکہ در قدیم یک مرحلہ و تا مدینہ نہ مرحلہ نوشتہ اند (معجم- البلدان)، واقعہ حدیبیہ و بیعت رضوان تحت شجرہ بہ اصح اقوال در ماہ ذی القعدہ سال ششم ہجری است، و یاران پیغمبر اکرم را در آن محل باختلاف مابین ۷۰۰-۱۵۰۰ تن گفتہ اند؛ و آخر کار در این واقعہ بصلح انجامید؛ و عہد بیعت صحابہ آن بود کہ در میدان جنگ پایداری کنند و نگریزند؛ رجوع شود بہ سیرہ ابن ہشام ج ۳ و زاد المعاد ابن قیم ج ۲۔

چونکه دست خود بدست او دهی
 پس ز دست آکلان بیرون جہی
 مقصود از «آکلان» اینجا شیادان و غولان مردم اوبار آدمی
 خوار است.

دست تو از اهل آن بیعت شود
 که بدالله فوق‌ابدیهم بود
 یعنی همان پیوند ولایت و بیعت ولویه بابرگزیدگان خدا و هادیان
 صراط مستقیم الہی

چون بدادی دست خود در دست پیر
 پیر حکمت کوچکیم است و نجیر
 کونبی وقت خویش است ای مرید
 تا از او نور نبی آید پدید
 در حدیبیه شدی حاضر بدین
 و آن صحابه‌ی بیعتی را هم قرین
 پس ز ده یار مبشر^۲ آمدی
 همچو زر دهی خالص شدی
 نامعینت راست آید زانکه مرد
 با کسی جفت است کاورا دوست کرد

۱- زآنکه از نور نبی آمد پدید: خ.

۲- مقصود آن ده تن از صحابهٔ پیغمبرند که حضرت رسول اکرم و عدهٔ
 بشارت بهشت بایشان داد؛ و در تاریخ اسلامی بعنوان «عشرهٔ مبشره» معروفند؛ و آن
 ده تن بنا بر مشهور: چهار خلیفه بودند بانضمام «طلحه» و «زبیر» و «عبدالرحمن بن
 عوف» و «سعد بن ابی وقاص» و «ابو عبیدہ جراح» و «سعد بن زید بن نفیل».

این جهان و آن جهان با او بسود
و این حدیث احمد خوش نحو بود

گفت المرء مع مجسوبه
لا ینفک القلب من مظلوبه

اشاره بحدیث «المرء مع من احب».

توضیحاً بیت «در حدیبیه شدی حاضر بدین .. الخ»، جواب شرط
دو بیت قبل است «چون بدادی دست خود در دست پیر»؛ یعنی چون
دست بیعت با پیردادی که پیغمبر عهد خویش است «الشیخ فی قومه
کالنبی فی ائمه»؛ و چون پیمان ولایت با ولی امر و پیر حکیم خبیر بستی،
در حقیقت چنانست که در حدیبیه حاضر بوده و با یاران پیغمبر صلوات الله
علیه در بیعت رضوان یار و شریک شده باشی؛ و نیز چنانست که نام تو
در جزو عشره مبشره ثبت شده باشد

در این حالت است که بقضیه «المرء مع من احب» معیت با حق
و اتحاد با برگزیدگان خدای تعالی راست می آید؛ چرا که ائمه دین و
پیشوایان راه یقین، خلفا و نایبان خاص، و مظهر تام و تمام پیغمبر؛ بل که
بحکم اتحاد ظاهر و مظهر نفس پیغمبرند صلی الله علیه و آله و سلم

نی غلط گفتم که نایب با منوب

گر دو پنداری قبیح آید نه خوب

پس سلسله این آیینه های متعکس همچنان بهم می پیوندد تا بسر
حلقه هستی که ذات واجب احدی است تعالی شأنه و تقدس منتهی می گردد؛

۱- این عبارت را بعنوان حدیث هم روایت کرده اند اما حدیث بودن

آن مسلم نیست.

این است که موای گفت:

چون بگیری سخت، آن توفیق هوست
در تو هر قوت که آید جذب اوست
دست گیرنده وی است و برد بار
دم بدم آن دم از او امید دار

مسأله شفاعت

حقیر علاوه می‌کنم که مسأله شفاعت را که در اصل بمعنی یار کردن چیزی است با چیز دیگر، روی همان مبنای پیوند ولایت که در حقیقت، معیت و اتحاد با ارواح انبیا و اولیای الهی و صلحای بشر است می‌توان توجیه کرد؛ بقاعده معروف عقلی فلسفی که «حکم احد المتحدین یسری الی الاخر»؛ همانطور که در آیه شریفه آمده است:

«ومن یطع الله والرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئک رفیقاً: سوره نساء آیه ۶۹؛ و «انت ولی فی الدنیا والاخره توفنی مسلماً والحقنی بالصالحین: یوسف آیه ۱۵۱»؛ «ربنا فاغفر لنا ذنوبنا و کفرنا سیئاتنا و توفنا مع الابرار: ال عمران ج ۴. آیه ۱۰۳».

ختم‌هایی کاتباً بگذاشتند

آن بسدین احمدی برداشتند

قفل‌های ناگشاده مانده بود

از کف انا فتحنا برگشود

اوشفیح است این جهان و آن جهان
 این جهان زی دین و آنجا زی جنان
 پیشه اش اندر ظهور و در کمون
 اهد قومی انهم لایعلمون
 باز گشته از دم او هر دو بناب
 در دو عالم دعوت او مستجاب
 بهر این خاتم شده است او که بچود
 مثل او نه بود و نه خواهند بود
 چونکه در صنعت برد استاد دست
 نه تو گویی ختم صنعت بر تو است
 در گشاد ختمها تو ختامی
 در جهان روح بخشان ختامی
 هست اشارات محمد المراد
 کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

پیر را بگزین و عین راه دان

بسبب اهمیت همان پیوند ولایت است که مولوی پیر را «عین راه»
 می خواند «پیر را بگزین و عین راه دان»؛ برای این که پیوستگی او را
 عین طریق وصول بمقصد کمال می داند؛ یعنی هتدایت پیر روشن ضمیر
 و توجه ولی عصر، هم ارائه طریق است و هم ایصال بمطلوب.
 بعبارت دیگر پیوند کامل، عین کمال است؛ و سر منزل نهائی

سالک وصول بهمین مقام اتصال است؛ چرا که ولایت و اتصال بولی
 واصل کامل، عین اتصال بحق است؛ و فنا و استهلاك دراو، فنای درحق
 است؛ و پیوند او کیمیایی است که مس تیره وجود را به زرخالص
 تبدیل می‌کند؛ یا آبی است که آتشیهای درونی را فرومی‌نشاند
 گریبوندی بدان شه، شه شوی

سوی هر ادبار تا کی می‌روی

دوستی مقابلان نحو کیمیاست

چون نظرشان، کیمیایی خود کجاست

بد چه باشد، مس محتاج مهان

شیخ که بود، کیمیای بی‌کران

بد چه باشد، سرکشی آتش محل

شیخ که بود، عین دریای ازل

دایم آتش را بترسانند از آب

آب کی ترسید هرگز ز التهاب

دراخبار شیعه نیز در باب ولایت و امامت، مضامین فوق و نظایر

آن بسیار نقل شده است.

سایه رهبر به است از ذکر حق

مولوی سایه رهبر و ظل عنایت و تربیت استاد را بر ذکر حق تفضیل

می‌نهد، همانطور که عقل را بر طاعت و عبادت نماز و روزه تفضیلت

داده اند.

وی معتقد است که عبادتها و طاعتهای ظاهر همه پوست فرع است؛
و اصل مفرمانا تسلیم و اطاعت استاد است^۱

سایه رهبر به است از ذکر حق

يك قناعت به كه صدلوت و طبق

چشم بینا بهتر از سیصد عصا

چشم بشناسد گهر را از حصا

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز

ذره بسی عقلت به از صوم و نماز

شرط، تسلیم است نه کار دراز

شرط اصلی در سیر و سلوک؛ و تعلیم و تربیت شیخ استاد این است
که در خدمت او تسلیم و اطاعت و بندگی صرف؛ و بقول معروف «کالمیت
بین یدی الغسال» باشند؛ باشیخ در هیچ امر و بهیچ روی ستیزگی و
خودرایی نکنند، گفته های او را وحی منزل الهی بشناسند؛ هر چه از
استاد می بینند هر چند بحسب ظاهر امر منکر نامشروع و برخلاف عقاید
آنها باشد بروی اعتراض و خرده گیری نکنند؛ و هر چه میفرماید هر چند
مخالف عقیدت و کیش آنها بنماید، بدان عمل کنند «بمی سجاده رنگین
کن گرت پرمغان گوید»

بلکه بدرجتی از ارادت و حسن عقیدت در حق شیخ برسند که در

۱- در «دولدنامه» که بازگویی عقاید مولوی است هم این مسأله بتفصیل

آمده است.

۲- به ترجمه: خ .

وی مطلقاً عیب‌نبینند؛ و هر چه از او صادر شود عین خیر و مصلحت بشناسند.
 و چون سالک باین درجه از تسلیم و انقیاد رسید، راه وصول
 بمقصدش کوتاه می‌شود و هر چه زودتر و سالم‌تر بسر منزل مقصود می‌رسد.
 آنچه گفتیم يك جزو از درسی است که قرآن کریم در سوره
 کهف در داستان موسی و خضر علیهما السلام بما می‌دهد

چون گرفتی پیر همین تسلیم شو

همچو موسی زیر حکم خضرو

صبر کن بر کار خضری بی نفاق

تا نگوید خضرو «هذا فراق»^(۱)

گرچه کشتی بشکند تو دم مزن

گرچه طغلی را کشد تو مومکن

دست او را حق چو دست خویش خواند

تا یدالله فوق ایدیهم براند

دست حق میراندش زنده‌ش کند

زنده چه بود، جان پاینده‌ش کند

خلاصه این که مولوی می‌گوید طاعات و عبادتها و ریاضتها همه

قشر و پوست است؛ و ایمان و تسلیم پیش حق و حقیقت و اطاعت خضر

راهبر مغز و اصل مقصود است

۱- مأخوذ از آیه شریفه «هذا فراق بینی و بینک» که از قول خضر بحضرت

موسی علیه السلام است؛ و دنباله‌اش اشاره بکارهای خضر شده که در نظر موسی

منکر خلاف شرع می‌نموده و در واقع صواب و مصلحت بوده است.

شرط، تسلیم است نه کار دراز

سود نبود^۱ در ضلالت ترکناز

چونندگزیدی پیر، نازک دل مباش

سست ورزیده چو آب و گل مباش

ور بهر زخمی تو پر کینه شوی

پس کجایی صیقل آینه شوی

در بیان حقیقت اسلام نیز در آیه کریمه قرآن مجید می خوانیم

«ومن احسن دیناً ممن اسلم وجهه لله وهو محسن: نساء» و «بلی من اسلم

وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربّه: بقره».

حدیث غدیر

مقصود حدیث معروف ولایت است گفته پیغمبر صلی الله علیه

وآله وسلم «من كنت مولاه فعلي مولاه» که بهر دو طریق شیعی و سنی

روایت شده است^۲ و پیش از این در باب عقاید مذهبی مولوی آن را

متعرض شدیم^۳.

مولوی در ذیل این حدیث گوشه‌یی از پرده‌های ولایت را بالا

۱- ندمد: خ.

۲- از جمله روایات شیعی: سید مرتضی و شیخ صدوق و شیخ مفید و فیض

کاشانی و مجلسی؛ و از روایات سنی: مسند ابن حنبل و جامع صغیر سیوطی.

۳- ص ۵۸ چاپ شده.

می‌زند؛ و بخشی از اسرار ولایت کلیه مطلقه و ولایات جزئیه را بارموز و اشارات لطیف بیان می‌کند.

نکته قابل توجه این است که اولاً کلمه «مولی» را بمعنی همان ولایت تصرفی و منصب پیشوایی و هدایت و دستگیری خلق تفسیر می‌کنند نه بمعنی قرب و دوستی ساده که گروهی از برادران اهل سنت گفته‌اند کیست مولا، آنکه آزادت کند

قید رقیب ز پایت برکنند

چون به آزادی، نبوت هادی است

مؤمنان را ز انبیاء آزادی است

ثانیاً می‌گوید که باید جامعه بشری قدر این موهبت بزرگ ولایت الهی را بدانند؛ و شایسته است که تشنه کامان از این آب رحمت بنوشند و سپاسگزاری کنند

ای گروه مؤمنان شادی کنید

همچو سرو و سوسن آزادی کنید

لیک می‌گوید مردم شکیر آب

بی‌زبان همچون گلستان خوش خضاب

حله‌ها پوشیده و دامن کشان

مست ورقاص و خوش و عنبر فشان

مریمان بی‌شوی آبست از مسیح

خامشان بی‌لاف و گفتاری فصیح^۱

۱- برای شرح این آیات رجوع شود به «تفسیر مثنوی» دزهوش ربان تألیف

مقصود استفاضه و اقتباس از نور ولایت و پیوند معنوی است که
درخت حیات بشر را بار آور؛ و روح او را آبتن ولادت ثانیه می کند؛
و این همان باب رحمت است که جای دیگر در مورد همان حضرت
امیر المؤمنین علی علیه السلام گفته است
باز باش ای باب رحمت تا ابد

بارگاہ مالہ کفو اُحد

من غلام موج آن دریای نور

که چنین گوهر بر آرد در ظهور

از برای پخته خواران کرم

رحمتش افراشت در عالم علم

اعیصاص به حبل اللہ

حبل اللہ؛ در اصطلاح مولوی ترك خودخواهی، و کف نفس از
هوی و هوس و آزاد شدن از تعلقات شهوانی؛ و چنگ زدن به دستاویز
حبل المتین ولایت یعنی تسلیم شدن و اتصال روحانی به انبیا و اولیا و
مشایخ هدایت که بمقتضی لطف و رحمت الهی در هر عصر و زمان موجودند؛
ورشته این فیض به امتداد شهور و دهسور پیوسته است و تا قیام قیامت
هیچ گاه قطع نخواهد شد؛ یعنی فضل کرم و رحمت الهی چنان مقدر
فرموده است که هیچ عصر و زمانی از حجت روحانی خالی نباشد و رشته
نجات و سرمایه اصلاح نفوس بشری بدون فقرت و انقطاع تا دامن
رستاخیز کبری در هر وقت و زمان امتداد داشته باشد.

این خود مائیم که در چاه طبیعت و خلاب شهوات نفسانی اسیر
خودخواهی و خودبینی و استکبار شده‌ایم و از تسلیم و عبادت استادان و
راهبران طریق کمال و سعادت جاودانی ننگ و عار داریم.

یوسف حسنی تو، این عالم چو چاه
وین رسن صبراست از امر اله
یوسفا آمد رسن برزن^۱ تو دست
از رسن غافل مشو بیگه شده است
حمد لله کاین رسن آویختند
فضل و رحمت را بهم آمیختند
تا بینی عالم جان جمید
عالم بس آشکار ناپدید
این جهان نیست چون هستان شده
وان جهان هست بس پنهان شده
اینکه بر کار است بیکار است و پوست
و آنکه پنهان است مغز و اصل او است
نور حق بر نور حس را کب شود
آنگهی جان سوی حق راغب شود
سوی حسنی رو که نورش را کب است
حس را آن نور نیکو صاحب است
نور حس را نور حق تزیین بود
معنی نور علی نور، این بود

عروة الوثقی است این ترک هوا

برکشد این شاخ جانرا بر سما

دست کورانہ بحبل اللہ زن

جز بہ امر ونہی یزدانی متن

چیست حبل اللہ، رها کردن هوا

کاین هوا شد صرصری مرعاد را

رها کردن ہوی و ہوس و تنیدن بہ امر ونہی یزدانی، در واقع مقدمہ

اعتصام بہ «حبل اللہ» و چنگ درزدن بحلقہ ولایت است؛ و بیعت ولایت

در حقیقت چنانست کہ باروان اولیا آمیختہ، و در روح با آنها متحد، و

لا اقل مرتبط شدہ باشند؛ و ہمین آمیزش و پیوند معنوی است کہ سرمایہ

نجات و رستگاری بشر در دوجہان می گردد

چون تو در قرآن حق بگریختی

با روان انبیا آمیختی

ہست قرآن حالہای انبیا

ماہیان بحر پاک کبریا

ور بخوانی ونبی قرآن پذیر

انبیا و اولیا را دیدہ گیر

مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح

در حدیث نبوی است که فرمودند:

«مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق». پس دوستی اهل بیت عصمت و ثنبت بذیل محبت و ولایت ایشان همچون توسل و راه یافتن بکشتی نوح؛ یعنی سرمایه نجات دنیا و آخرت باشد؛ اما این خاصیت که در اهل بیت طهارت سلام الله علیهم اجمعین گفتیم باعتقاد مولوی مابین همه برگزیدگان الهی خواه از طبقه انبیا و اصحاب و یاران خاص ایشان، و خواه اولیا و مشایخ راستین تعمیم دارد؛ چرا که بقول اصولیان ملاک و مناط حکم بعقیده او در همه یکی است؛ و نیز معروفست که «اثبات شیئی»، نفی ماعدا نمی‌کند».

پس این گروه همگی در نجات بشر از طوفان سهمگین اوهام و تخیلات آشفته، و تهاجم آلام و رنجها و منازعات درونی بمنزله همان سفینه نوح باشند؛ که هر که در آن کشتی در آمد و بر نشست نجات یافت؛ و هر که تخلف کرد غرق شد و بهلاک رسید

بهر این فرمود پیغمبر که من

همچو کشتی ام بطوفان ز من

ما و اصحابیم چون کشتی نوح

هر که دست اندرز ندیابد فتوح

* * *

آشنا هیچ است اندر بحر روح
 نیست اینجا چاره جز کشتی نوح
 این چنین فرمود آن شاه رُسل
 که منم کشتی در این دریای کتل
 یا کسی کو در بصیرت های من
 شد خلیفه‌ی راستین بر جای من
 کشتی نوحیم در دریا که تا
 رو نگردانی ز کشتی ای فتی
 همچو کنعان سوی هر کوهی مرو
 از نبی لاعاصم الیوم^۱ شنو.

مولوی می گوید هر چند بنظر کوتاه بین تو این کشتی حقیر و ناچیز می نماید؛ و افکار خود را بلندتر و عالی تر از این کشتی می شماری، اما بدان که واقع امر درست برعکس است. یعنی افکار و اوهام بشر مانند همان کسوه است که در نظر کنعان بلند و دور از گزند می نمود؛ اما در برابر طوفان بس پست و زبون بود؛ همچنین کشتی ولایت و بیعت انبیا و اولیائیسز اگر در چشم تنگ و دل تاریک تو پست و کوتاه می نماید در واقع بسیار بلند و منیع است.

۱- کنعان نام فرزند ناصالح نوح است که از فرمان پدر سرپیچید و بکشتی درنیامد و در طوفان هلاک شد.

۲- تلمیح است به آیه سوره هود که از قول نوح و فرزند ناشایسته اش می گوید «قال ساوی الی رجل یصنی من الماء قال لاعاصم الیوم».

می‌نماید پست این کشتی ز بند
می‌نماید کوه فکرت بس بلند
پست منگروهانوهان این پست را
بنگر آن فضل حق پیوست را^۱
در علو کوه فکرت کم نگر
که یکی موجش کند زیرو زبر

بی از او، ندهد کسی را حق نوال

مولوی معتقد است که اولیای خدا و صاحب‌دلان و اصل کامل،
مبعوثان لطف و رحمت حق، و وسایط فیض مابین حق و خلق باشند؛ که
بی‌توسط ایشان نوال رحمانی و مواهب فیض ربانی بکسی نمی‌رسد.
و دست‌جود و کرم آن طایفه برای افاضه و بخشیدن عطایای الهی در
خزانه‌ی است سرشار که هر قدر جواهر زواهر از آن برگیرند کاهش
و نقصان در آن راه نیابد؛ و کف همت و سخای آن‌گروه متصل به دریایی
است بی‌کران که هرگز خلل‌گیر و فناپذیر نباشد.

صاحب دل آینه‌ی شش رو بود

حق در او از شش جهت ناظر شود

هر که اندر شش جهت دارد مقرر^۲

نکندش بی‌واسطه‌ی او حق نظر

۱- خدا پیوست را : خ - شاید اصل صحیح «بعق پیوستدا» باشد؟

گسر کند رد از برای او کند
 ور قبول آرد ہم او باشدسند
 چونکہ او حق را بود در کل حال
 برگزیدہ باشد اورا ذوالجلال
 بی از او، ندهد کسی را حق نوال
 شہ بی گفتم من از صاحب وصال
 موهبت را برگف دستش نهد
 وز کفش آن را بمرحومان دہد
 با کفش دریای کسل را اتصال
 ہست بی چون و چگونہ بر کمال
 اتصالی کہ نگنجد در کلام
 گفتنش تکلیف باشد والسلام

۳۵- گر ویدن خلق بہ انبیا و اولیا بہ جذبہ جنسیت بشری

مولوی می گوید کہ پیامبران و برگزیدگان الہی در باطن از جنس
 روح و ملک اند؛ یعنی ہر چند بصورت، جسمانی اند بمعنی ہمچون
 فرشتگان در عالم روح زندگی می کنند
 انبیا چون جنس روحند و ملک
 مر ملک را جذب کردند از فلک
 اما در ظاہر بصورت بشر جسمانی خلق شدہ اند تا بمقتضی جذبہ
 جنسیت، جامعہ بشری را ہدایت و اصلاح کنند.

در دفتر چهارم در داستان آن زن که طفل او بر سر ناودان غیرید و
 در خطر افتادن بود؛ و از حضرت علی علیه السلام چاره جست؛ بفرمودند
 تا طفلی را بر بام برد، و کودک او بهوای آن طفل از ناودان باز آمد
 گفت طفلی را بر آور هم پیام
 تا ببیند جنس خود را آن غلام
 سوی جنس آید سبک زان ناودان
 جاذب هر جنس را هم جنس دان
 منتقل بحال و کار انبیا و مبعوثان الهی و پیروان ایشان می شود؛
 آیت کریمه «انما انا بشر مثلکم» فرایاد اومی آید و چنین افاده می کند
 زان بود جنس بشر^۱ پیغمبران
 تا بجنسیت دهند از ناودان
 پس بشر فرمود خود را مثلکم
 تا بجنس آیند و کم گردندگم^۲
 زانکه جنسیت عجایب جاذبی است
 جاذب^۳ جنس است هر جاطالبی است

جاذبه جنسیت در کفر و دین و خوی بد و نیک

مولوی دنباله همان ابیات که نقل کردم دامنه بحث را گسترش

۱- زان شدستند از بشر: خ.

۲- آید و کم گردیدگم: نیکلسون بانسخه بدل متن که چند نسخه خطی

قدیم رجحان آنرا تأیید می کند.

۳- جاذبش: خ.

می دهد و پایه تحقیق را از خصوص انبیا و پیروان ایشان بالاتر می برد؛ و
جاذبه جنسیت را در کفرودین و خوی نیک و بد تعمیم می دهد:

جاذبه‌ی جنسیت است اکنون بین

که تو جنس کیستی از کفرودین

گر بهامان مایلی هامانی

ور بموسی مایلی سبحانی

ور بهردو مایلی انگبخته

نفس و عقلی هر دوان^۱ آمبخته

هر دو در جنگند هان و هان بکوش

تا شود غالب معانی بر نقوش

عیسی و ادریس برگردون شدند

باملايك چونكه همجنس آمدند

باز آن هاروت و ماروت از بلند

جنس تن بودند، ز آن زیر آمدند

کافران هم جنس شیطان آمده

جانشان شاگرد شیطانان شده

کمترین خوشان بزشتی آن حسد

آن حسد که گردن ابلیس زد

زان سگان آموخته حقد و حسد

که نخواهد خلق را ملك ابد

زانکه هر بدبخت خرمن سوخته

می نخواهد شمع کس افروخته

در جای دیگر نیز همین مطالب را با تقریر و بیان دیگر گفته و باز
زمینه بحث را وسعت داده تا جاذبه تجانس را بر همه موجودات عالم
گسترده است

ذره ذره کاندرین ارض و سماست

جنس خود را همچو گاه و کهر باست

در جهان هر چیز، چیزی می کشد

کفر، کافر را و مرشد را رشد

کهر با هم هست و مغناطیس هست

تا تو آهن یا کهی آید بدست

جان هامان جاذب قبطی شده

جان موسی طالب سبطی شده

گرتو شناسی کسی را از ظلام

بنگراورا کوش سازیده ست امام

در بیت اخیر این نکته اجتماعی مندرج است که پایه و مایه علم
و معرفت و اخلاق و عقاید اشخاص را از روی امام و پیشوای آنها
می‌توان شناخت.

شاید در آیه شریفه «یوم ندعو کل اناس بامامهم: سورة اسراء

ج ۱۵ آیه ۷۱» نیز بهمان نکته اشاره شده باشد.

و نیز در مصحف کریم است «وجعلناهم ائمة یتدون بامرنا: انبیاء

ج ۱۷ آیه ۷۳؛ «وجعلناهم ائمةً يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون: قصص ج ۲۰ آیه ۴۱؛ «فقاتلوا ائمة الكفر لا ايمان لهم: توبه ج ۱۰ آیه ۱۲».

باز در تحقیق جاذبه جنسیت در اوایل دفتر دوم مثنوی میگوید:

در جهان هر چیز، چیزی جذب کرد

گرم، گرمی را کشید و سرد، سرد

در هر آن چیزی که تو ناظر شوی

می کند با جنس سیر معنوی^۱

باقی این ابیات را عن قریب در ذیل عنوان بعد خواهید شنید

۳۶- آدم شناسی از هر علم و فنی دشوار تر است

انسان کامل را که پیر ارشاد و خضر را رهبر باشد

چگونه باید شناخت

آدم شناسی از هر علم و فنی دشوار تر است؛ مشکل ترین امری که سالک راه حق با آن دچار و درگیر می شود، این است که پیر طریقت و استاد کامل و اصل را که اهلیت دستگیری و اصلاح نفوس و شایستگی هدایت و ایصال خلق بحق داشته باشد چگونه باید شناخت!

دلیل احتیاج سالک به ولی مرشد و شیخ راهبر، همان دلیل عقلی احتیاج کودک به معلم و مربی؛ و نیاز مندی وجود ناقص ضعیف بدستگیری

۱- ای معنوی: خ.

توضیحاً این بیت در اکثر نسخ موجود است؛ نیکلسون هم در نسخه بدل ضبط کرده است.

روح کامل نیرومند کریم؛ و ضرورت رجوع جاهل بعالم است «چون نبی نیستی زامت باش».

مشکل اینجاست که آن موجود شریف عزیز را چگونه می‌توان شناخت؛ شخص ناقص جاهل، با کامل عالم، سنخیت ندارد؛ و حال اینکه در تعقل و احاطه علمی، سنخیت مابین عاقل و معقول شرط است؛ پس چگونه می‌تواند کسی که طالب راه حق، و ناقص و جاهل است، شیخ کامل دانای مکمل را بشناسد تا پیش او سر بسپارد و تسلیم شود! مولوی و دیگر عرفا همه می‌گویند شیخ راهنمای صالح را از غولان راه‌زن باید تمیز داد؛ و با هر دستی بیعت نکرد؛ اما این که آن دست را بچه طریق باید شناخت

آن یکی را روی او شد سوی دوست

و آن یکی را روی او خود روی اوست

روی هر يك می‌نگر می‌دار پاس

بو که گردی تو ز خدمت روشناس

چون بسی ابلیس آدم روی هست

پس بهر دستی نباید داد دست

صدهزار ابلیس لاجول آرین

آدمها ابلیس را در مسار بین

حرف اینجاست که آن روی را از آن روی؛ و ابلیس را از آدم

باچه میزان و ملاکی باید تشخیص داد!

حضرت آدم صفی علیه السلام با وجود مقام نبوت و حیات بهشتی

ابلیس را در مار ندید و فریب خورد «وعصی آدم ربه فغوی: طه ج ۱۶ به ۱۴۱»؛ از سالک نوکار نو سفر جاهل فقیر، چه توقع باید داشت و چه طور از او ساخته است که ابلیس را از آدم امتیاز بدهد!

سخن بر سر امامت بمعنی پیشوایی و خلافت ظاهری در تمثیت مصالح دنیوی و ریاست خلق و تدبیر امور جمهور نیست تا آن را بوسیله وصیت کتبی یا شفاهی در نصب ولی عهد و جانشین؛ یا بطریق اجماع و اکثریت آراء؛ یا بنشانه تقلد و قیام علوی بسیف^۱ و امثال آن اثبات کنند؛ سخن بر سر منصب شیخی نیست که بقول یا کتابت قطب در آن مسند بنشینند؛ گفت و گو بر سر امامت باطنی و مقام ولایت الهی؛ یعنی قدرت تصرف در تبدیل اخلاق و اصلاح نفوس و ارواح بشری است که عزل و نصب آن بدست بشر نیست بل که فقط در تحت مشیت ربوبی و اراده و اختیار الهی است؛ اینجاست که کارشناسایی ولی کامل مکمل سخت دشوار و مشکل می شود.

صدور معجزات و خرق عادات و مکاشفات قلبی نیز که احیاناً در اثر ریاضت و مجاهدت حاصل می شود و اکثر خلق بدان شیفته و فریفته می شوند؛ اولاً به اسلام یا عدم اسلام تعلق ندارد؛ بل که این احوال از لوازم و خاصیات ریاضت است که نفس مرتاض را قدرت کرامت و خرق عادت می بخشد؛ خواه در کفر باشد و خواه در دین؛ چنانکه نمونه های بارز آن را در طوایف و فرقه های مذهبی غیر مسلمان؛ بل که مابین آن گروه که پیش ارباب مذاهب بکفر و الحاد شناخته می شوند؛ نیز دیده و بروایت های موثق شنیده ایم.

۱- اشاره است به اختلاف فرق اسلامی در تعیین منصب امامت.

ریاضت و زهدورزی و انزوا و عزلت و تحمل «جوع و صمت و سهر و خلوت و ذکر بدوام» در واقع يك نوع مشق و ورزشی است پر مشقت و رنج که با شرط استعداد ذاتی، نتیجه و ثمره یا اجرت و پاداش طبیعی آن، تحصیل قدرت بر صدور اعمال خلاف عادت می‌شود؛ ارتباط به خداشناسی و توغل در الهیات تا مقام فناء فی الله که مقصود و مقصد عارف است ندارد؛ و دعوی آن قبیل کرامات در نظر عارف، استدراج الهی است؛ ثانیاً در فصول قبل^۱ گفتیم که:

موجب ایمان نباشد معجزات

بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است

بوی جنسیت پی دل^۲ بردن است

قهر گردد دشمن، اما دوست می

دوست کی گردد بیسته گردنی

خلاصه این که کبرای قیاس که احتیاج ناقص بکامل، و رجوع جاهل بعالم باشد مسلم است و در آن حرفی نیست؛ بل که بقول طلاب «نزاع صفروی» است که آن شیخ کامل عالم کیست؛ و بچه وسیله و بسا کدام اصل و اماره‌ی او را از سایر افراد عادی می‌توان باز شناخت!

شکی نیست که علت و سرمایه اصلی مرید و مرادی و طالب و

۱- ص ۲۹۸ طبع شده.

۲- سوی دل: خ.

مطلوبی و پیشوایی و پیروی همان جاذبهٔ تجانس و سنخیت و ائتلاف روحانی است؛ اما این که جاذب، کهر باست یا مغناطیس، مجذوب گاه است یا آهن؛ و جاذبهٔ نوری رحمانی است، یا ناری شیطانی؛ تشخیص آن آسان نیست! آیات کریمهٔ مربوط به ائمهٔ کفر و گمراهی، و پیشوایان نور و هدایت را در فصل پیش ذکر کردم؛ باز در آیت کریمه است «اللہ ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاءہم الطاغوت ینخرجونہم من النور الی الظلمات اولئک اصحاب النارہم فیہا خالدون: بقرہ ج ۳ بہ ۲۵۸».

درست است که ولایت حقۂ الهی و جاذبهٔ آسمانی، تاریکی‌ها را به روشنایی و کدورتها را به صفا بدل می کند؛ روح را آرامش می بخشد؛ قلب را صیقل می دهد و زنگ آلام و اسقام درونی را می زداید؛ از وحشت و هراس حوادث می کاهد؛ حتی بجایی می رسد که خوف و اندیشهٔ مرگ و شهادت را از دل می برد.

و برعکس ولایت شیطانی و کشش فریبندۂ طاغوت، نور را بظلمت، و صفارا بکدورت، و آرامش و سکینۂ قلب را بوحشت و دہشت مبدل می سازد.

این قبیل خواص و آثار همه در محل خود مسلم و محقق است؛ ولیکن بعد از آنست که مدتی بصدق راه رفته و با مجاہدت کسار کرده باشند؛ بیچاره سالک نو کار و جاهل مشتبه نو آموز که هنوز راهی پیش نرفته و مزۂ آن احوال و علایم را نچشیده‌اند در اولین قدم از کجایان آن دو نوع جذب و کشش را فرق بگذارند و آنها را از یکدیگر امتیاز بدهند!

چه بسا اشخاص که سالیان دراز فریب باطل را خورده و آن را حق پنداشته اند؛ به امام کفر و ضلالت اقتدا کرده و او را پیشوای هدایت و عدالت شمرده‌اند؛ عمری در خواب غفلت و مستی بسر برده و يك دم روی بیداری و هشباری ندیده‌اند!

الهام ربانی و شیطانی، و از آن قبیل احوال مشابه نیز فراوان داریم که امتیاز آنها از یکدیگر برای همه کس میسر نیست.
باز بدلیل دیگر

ظهور آن آثار و احوال که در فرق میان امام حق و باطل گفته شد؛ موقوفست بر آن که دست بیعت بکسی داده و زیر بار اطاعت او رفته و تعلیم و تربیت او را پذیرفته و مدتی کار کرده و راه پیموده باشند؛ پس اگر اصل بیعت و مطاوعت را هم بر ظاهر شدن آن علائم و آثار موقوف کنیم؛ منتهی بامر محال باطلی می‌شود که آنرا «دور» و تقدم شیعی بر نفس می‌گویند!

باری معرفت امام و ولی عصر و باز شناختن و تمیز دادن خضر راهبر و پیرهادی دستگیر از مدعیان باطل؛ همانا مشکل‌ترین امر طریقت، و سخت‌ترین عقبه خطرناکی است که ارباب سیروسلوک ناچار باید از آن عبور کنند.

حل مشکل

ممکن است در حل آن مشکل بگویند: اول صحبت و معاشرت. آنگاه ارادت و بیعت؛ یا بقول بعضی «هر که حالت خوش کند در خدمتش چالاک باش»، یا بگویند که حکم با مقتضای همان جاذبه تجانس

و سنخیت ما بین طالب و مطلوب و مرید و مراد است؛ و این خود از امور تکوینی است که تحت اختیار بشر نیست؛ خواه نتیجه اش کفر باشد یا دین؛ بهشت باشد یا دوزخ؛ نوری باشد یا ناری «کفر کافر را و مرشد را رشد»؛ برای این که همگان برای بهشت خلق نشده اند؛ گروهی هم در سر نوشت ازلی؛ یعنی در فطرت و ذات، مخلوق جهنمی اند.

«من یهدی الله فهو المهتدی و من یضلل فاولئک هم الخاسرون؛ و لقد ذرانا لجهنم کثیراً من الجن و الانس» و دنباله اش آن گروه دوزخی را با این طریق معرفی می کند و نشانی آنها را چنین می دهد:

«لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یتصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون: اعراف ج ۹ به ۱۷۹».

مولوی در دفتر سوم، بیانی بسیار لطیف دارد در این باره که هر کس محکوم سرشت و وظیفه آفرینش خویش است؛ و در فطرت و خلقت ذاتی حدومرزی ممتاز و مشخص دارد که از آن تجاوز نتواند کرد

هر کسی را بر طویله‌ی خاص او

بسته اند اندر جهان جست و جو

منتصب بر هر طویله رایضی

جز بدستوری نباید رافضی

از هوس‌گر از طویله بسکنند^۱
 در طویله‌ی دیگران سر در کند^۲
 در زمان آخورچیان چست‌خوش
 گوشه‌افسار او بگیرند و کش^۳
 حافظان را گر نبینی ای عیار
 اختیارت را بین بی اختیار
 اختیاری می‌گنی و دست و پا
 برگشا دستت چرا حبسی چرا
 روی در انکار حافظ برده‌یی
 نام تهدیدات نفسش کرده‌یی
 و در دفتر ششم می‌گوید:

هر کسی را خدمتی داده قضا

در خور آن گوهرش درابتلا

خلاصه این که همه افراد بشر بهشتی و ناجی نیستند؛ گروهی هم بدوزخ و هلاک محکومند، و این امر خود لازم ذات و خاصیت فطرت و سرشت هر کسی است.

مرید و مرادی هم مانند عاشق و معشوقی در تحت اختیار و فرمان انسان نیست؛ بل که تابع عواطف و احساسات غریزی و جذب و

۱- بسکلد، بگسلد، گر رود: خ.

۲- در طویله‌ی دیگری اندر شود: خ.

۳- گیرند کش: خ.

کشش درونی است؛ با کفر و ایمان، و حق و باطل کار ندارد «گرم گرمی
اکشید و سرد سرد».

و نیز ممکن است برای گسودن عقده آن اشکال دست بدامن
وحدت وجود و وحدت موجود تشریحی بشوند؛ یعنی اختلاف مذاهب و
آراء و عقاید بشر همه را رنگهای عارضی؛ و جمیع فرق و طوائف را
خواه کافر و خواه دیندار، در متن توحید فطری وجودی، متحد بدانند؛
و بگویند که رنگهای عارضی در متن واقع زایل است؛ و تمام ملل و نحل
در واقع نفس الامر، حق، و روبرق و حقیقت اند؛ و قبسه و وجهه همه
طوائف و امم، دانسته و ندانسته، خدای یگانه بسی همناست چندانکه
اگر در اشتباه لفظی «ای صنم» بگویند در واقع «یا صمد» گفته باشند؛
و آیت شریفه «اینماتولوا فثم وجه الله» را بر همین معنی حمل کنند و گویند
بقول سنائی

کفر و دین هر دو در رهش پویان

و حده لا شریک له گویان

یا بقول حافظ

گر مرشد ما پیرمغان شد چه تفاوت

در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست

در صومعه زاهد و در خلوت صوفی

جز گوشه ابروی تو محراب دعا نیست

اینها که گفتیم و جوه احتمالی بود، حال بینیم که خود مولوی در

حل آن مشکل چه گفته و چه اندیشیده است؛ دل بدهید و خوب توجه کنید.

خودشناسی، کلید رمز غیرشناسی است

نقش خود را در آئینه دوست و دوست را در خود باید دید

مولوی در چند موضع از مثنوی شریف؛ بقول خودش «با کنایات دقیق مستتر» بحل آن اشکال توجه نموده؛ اما از همه مفصل‌تر و کامل‌تر او ایل دفتر دوم است.

از مواضعی که مولوی را چنگ سحر آفرین سخن بخروش؛ و باده تحقیق بجوش آمده، سی‌چهل بیت در آن باره گفته و با لطایف عبارات و دقایق رموز و اشارات به زبان و بیان عارفی و اصل که خود آن قبیل راههای پرخطر همه را پیموده و بمنزل مقصود رسیده باشد، عقیده، و در واقع دیده و چشیده خود را در حل آن مشکل بیان کرده است.

حقیر در ابتدا خلاصه‌یی مختصر و سربسته از محصول تحقیق او را آن‌طور که خود فهم کرده‌ام می‌گویم؛ آنگاه گفته خود او را که در روشنگری و تفسیر مقصود از هرزبانی گویاتر و از هر بیانی رساتر و شیواترست باز گوی می‌کنم.

مولوی مسأله مورد بحث را جامع‌الاطراف و شکافی و تجزیه و تحلیل می‌کند؛ و موارد شبهه و ابهام و مواضع حساس مهم همه را بصورت سرگذشت احوال خود نشان می‌دهد و بحل و عقد آن می‌پردازد.

توضیحاً اساس گفتار مولوی در زمینه حل اشکال مبتنی بر همان

قاعدہ جاذبہ تجانس و تناسب ارواح است؛ بانضمام دو قاعدہ کلی دیگر:

یکی این کہ خودشناسی کلید رمز غیرشناسی است؛ یعنی نخست باید خود را شناخت؛ آنگاه بشناسایی دیگران پرداخت؛ و بہترین وسیلہ و طریق غیرشناسی، همانا خودشناسی است کہ در واقع خدا شناسی است «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

دیگر این کہ طلب مرید سالک، و جذب و کشش پیر مراد، و قنسی جاذبہ تجانس حقیقی راستین است کہ بمقام اتحاد و یگانگی مابین طالب و مطلوب و جاذب و مجذوب رسیده باشد؛ یعنی شخص طالب مجذوب نقش جان و هویت شخصی خود را در آیینہ وجود دوست مطلوب؛ و اورا همچنان در دیدگاہ و آیینہ قلب و باطن خود ببیند و در درون جان و بگوش دل این آواز را از دوست بشنود « کہ منم تو، تو منی در اتحاد». و «گفت یارش کاندرا آ ای جملہ من»

فہرست مسائلی کہ مولوی در این مبحث طرح کردہ بدین قرار

است:

۱- در باطن خود درد طلب، و از کسی جذب و کشش احساس می کنیم؛ و می یابیم کہ ارادت و محبت او در درون ما رخنہ کردہ، و برقی از عشق او در دل ما تافتہ است.

۲- جذب و کشش درونی را از کجا بشناسیم؟ از تاسہ ضمیرا چون اورا می بینیم؛ یا بیاد او می افتیم؛ و شمایل بدیع و ملامح رخسار اورا بخاطر می گذرانیم، بی اختیار مارا تاسہ فرو می گیرد؛ رنگ

می‌پرد؛ دل به تپش می‌افتد؛ حالت هول و هراس و قلق و اضطرابی که گفتنی و وصف کردنی نیست بر ماست می‌دهد.

این تاسه و اضطراب ضمیر که مارا فرا می‌گیرد دلیل و نشانه همان جذب و انجذاب و کشش و بازتابی است؛ همان طور که چون چشم خود را بر می‌بندیم، در تاریکی چشم ما را تاسه می‌گیرد «چشم چون بستنی تورا تاسه گرفت»؛ و این تاسه علامت جذب نور چشم است «تاسه توجذب نور چشم بود».

۳- از دوست در ظاهر، نظر توجه و عنایتی می‌بینم؛ اما متحیر و شك زده‌ام؛ از کجا بدانم که آن کرشمه لطف به انگیزه صدق محبت و تجانس ذاتی است؛ نکند شاهد لطیف خوبرویی باشد که طالب خجاست و زشت‌بداندام را بیازی طعن و تسخر گرفته است؛ و بر او می‌خندد نه در او!

پس باید نخست خود را بشناسم و بنگرم که بحقیقت شایسته آن عنایت و محبت بوده‌ام؛ یا مرا بشوخی و طیبیت گرفته‌اند.

آری چاره این مشکل، خویش‌شناسی است؛ باید رنگ ذاتی خود را از زشتی و زیبایی و خوبی و بدی معلوم کنم تا بر من مسلم شود که خوب بوده‌ام؛ که مرا آن خوب جذب کرده است؛ چرا که او مظهر جمال جمیل حق است و در سرشت آفرینش، خوب و جمیل خلق شده «ان الله جمیل ریحب الجمال»^۱؛ پس اگر آن کشش و عنایت از روی صدق

۱- در کتاب صحیح مسلم و مستدرک حاکم و جامع صغیر آنرا بصورت حدیث نبوی ثبت کرده‌اند.

وراستی باشد دلیل خوبی و جمال فطری من است
عقده‌یی کان بر گلوی ماست سخت

که بدانی که نحسی یا نیک بخت

حل این اشکال کن گر آدمی

خرج این کن دم، اگر آدم دمی

۴- آمدیم بر سر خودشناسی که در واقع خداشناسی است

در صدد بر آدمم که خود را بشناسم؛ و رنگ اصلی سرشت خویش

را که «صبغة الله» است از روشن و تاریک و زشت و زیبا بر خود معلوم
و آشکار کنم.

نقش جان خود را از هر کجا می‌جستم؛ هیچ کس آنرا باز ننمود؛

برای یافتن گم کرده خود هر دری را زدم و هیچ کس درنگشود!

۵- با خود گفتم که بقاعده لطف و مقتضی مصالح آفرینش؛ ناچار

باید آینه‌یی باشد که چهره ذاتی هر کسی را از خوب و بد و زشت و

زیبا بدو بنمایاند؛ چیزی که هست آن آینه از جنس آینه‌های پوست‌نما

نیست؛ بل که آینه جان نماست که سیمای جان و روح را نشان می‌دهد؛

و این آینه جز روی یار الهی نیست که برای هدایت و دستگیری و

اصلاح نفوس بشر از دیار روحانیات آمده؛ و از حق بخلق سفر کرده

باشد.

۶- باری پیش خود گفتم که باید نقش وجود خود را در آینه

غیر تماشا کرد؛ چنانکه غیر را از دیدگاه خویش و در مرآت ضمیر

خویش می‌بینیم.

۷- پس درد همان طلب مرابکوی آن یار الهی کشید؛ پس او را

آینه‌کلی یافتم؛ و نقش خود را در چشم اودیدم.

- ۸- باز مرا و سواس این شك گرفت که مبادا آنچه من از نقش خود در چشم یار می‌بینم خیال و پنداری بیش نباشد؛ و من آن وهم را بجای حقیقت گرفته فریب خورده باشم!
- ۹- دست آخر وقتی آرام گرفتم و بیقین دانستم فریب خیال نخورده‌ام؛ که نقش جان و سیمای روح خود را در آینه جمال آن یار روحانی، و نقش او را همچنان در آینه وجود خود دیدم؛ چنانکه دویی و بیگانگی و غیریت از میان برخاست؛ و بجای آن وحدت و بیگانگی نشست؛ و دو روح با یکدیگر متحد گردید «متحد جانهای شیران خداست»؛ در این حال خود را دیدم و شناختم.

این اتحاد که مولوی می‌گوید نتیجه و محصول همان جاذبه تجانس ذاتی و ائتلاف فطری است که علة العلل و سرمایه اصلی مرید و مرادی، و طالب و مطلوبی، و عاشق و معشوقی است؛ اینک بگفته‌های خود او توجه کنید:

چون خلیل آمد خیال یار من

صورتش بت، معنی آن بت شکن

شکر یزدان را که چون او شد پدید

در خیالش جان خیال خود بدید

خاک در گاهت داسم را می‌فریفت

خاک بروی کوز خاکت می‌شکافت

گفتم ار خوبم پذیرم این از او
 ورنه خود خندید بر من زشت رو
 چاره آن باشد که خود را بنگرم
 ورنه او نخندد مرا من کی خرم
 او جمیل است و محب للجمال
 کسی جوان نو گزیند پسر زال
 خوب خوبی را کند جذب از یقین
 طیبات از بهر که للطیبین^۱
 در جهان هر چیز، چیزی جذب کرد
 گرم، گرمی را کشید و سرد، سرد
 ناریان مرناریان را جاذبند
 نوریان مر نوریان را طالبند^۲
 چشم چون بستی تورا تاسه گرفت
 نور چشم از نور روزن کی شکفت
 تاسه تو جذب نور چشم بود
 تا بسپوندد بنسور روز زود

۱- این بیت بهمین صورت در نسخ معمولی در متن و در طبع نیکلسون
 نسخه بدل حاشیه است و در متن نوشته :

خوب خوبی را کند جذب این بدان

طیبات للطیبین بر وی بسخوان

۲- در همین مضمون جاذبه جنسیت چهار بیت دیگر نیز در نسخه‌ها دارد

که جزو ملحقات شمرده اند

چشم باز از تاسه گیرد مر ترا
 دان که چشم دل بستنی بر گشا
 آن تقاضای دو چشم دل شناس
 کوهمی جوید ضیای بی قیاس
 چون فراق آن دو نور بی ثبات
 تاسه آوردت گشادی چشمهات
 پس فراق آن دو نور پایدار
 تاسه می آرد مر آنرا پاس دار

او چو می خواند مرا من بنگرم
 لایق جذبیم و یا بد گوهرم
 گر لطیفی زشت را در پی کند
 تسخیری باشد که او بر وی کند
 کی بینم روی خود را ای عجب
 تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب

نقش جان خویش می جستم بسی
 هیچ می نمود نقشم از کسی
 گفتم آخر آینه از بهر چیست
 تا بداند هر کسی کوچیست و کیست؟

۱- نقش: خ.

۲- کوچنس کیست: نسخه‌های چاپی معمول.

آینه‌ی آهن برای پوستانهاست^۱
 آینه‌ی سیمای جان سنگین بهاست
 آینه‌ی جان نیست الاروی یار
 روی آن یاری که باشد ز آن دیار
 گفتم ای دل آینه‌ی کلی^۲ مجو
 رو بدریا، کنار برنآید زجو
 زین طلب بنده بکوی تو رسید
 درد، مریم را بخرمابن کشید

دیده‌ تو چون دلم را دیده شد
 این دل^۳ نادیده غرق دیده شد
 آینه‌ی کلی تو را دیدم ابد
 دیدم اندرچشم تو من نقش خود
 گفتم آخر خویش را من یافتسم
 در دو چشمش راه روشن یافتم

گفت و همم کان خیال تست هان
 ذات خود را از خیال خود بدان

۱- لونهاست:خ.
 ۲-آینه‌ی کل را:خ.
 ۳-شددل،صددل:خ.

نقش من از چشم تو آواز داد
 کسه منم تو، تومنی در اتحاد
 کاندرا یسن چشم منیر بسی زوال
 از حقایق راه کسی بسابد خیال

در دو چشم غیر من تو نقش خود
 گر ببینی آن خیالی دان ورد
 و آن‌که سر مهی نیستی در می کشد
 باده از تصویر شیطان می چشد
 چشم او^۲ خانه‌ی خیالست و عدم
 نیستها راهست بیند لاجرم
 چشم من چون سر مه دید از ذوالجلال
 خانه‌ی دستی است، نه خانه‌ی خیال

تا یکی مو باشد از تو پیش چشم
 در خیالت گوهری باشد چو یشم
 یشم را آنکه شناسی از گهر
 کز خیال خود کنی کلی عبر

۱- زانک: نیکلون.

۲- چشمشان: نیکلون.

۳۷- بشر خاکی گنجینه اسرار الهی است

همین انسان خاکی چون بمرتبۀ کمال رسید گنجینه اسرار روحانی الهی می شود؛ یعنی بمقام ولایت کلیۀ الهیه و منصب خلیفۀ-اللهی می رسد؛ و در این مقام است که می تواند تسوده بشر را هدایت و اصلاح کند.

مولوی می گوید بشر خود بخود راه به آسمانها ندارد؛ احتیاج هم به پیمودن راههای دور و دراز آسمانها یعنی عالم مجردات و روحانیات صرف ندارد؛ بل که طریق نجات او بیعت و سر سپردن پیش بشر خاکی است از بر گزیدگان حق تعالی که واسطۀ مابین خلق و حق اند؛ و همین آدم خاکی است که گنجینه و مخزن اسرار الهی است.

عشقها داریم با این خاك ما

زانکه افتاده است در قعدهی رضا

گه چنین شاهی^۱ از او پیدا کنیم

گه هم او را پیش شه پیدا کنیم

صد هزاران عاشق و معشوق از او

در فغان و در نفیر و جست و جو

این فضیلت خاك را ز آنرو دهیم

که نواله پیش بی برگان نهیم

۱- یعنی حضرت محمد علیه السلام که در داستان حلیمه و عبدالمطلب است.

زانکه دارد خاک شکل اغسبری
 وز درون دارد صفات انوری
 ظاهرش با باطنش گشته بچسنگ
 باطنش چون گوهر و ظاهرش چو سنگ
 زین ترش رو خاک، صورتها کنیم
 خنده پنهانش را پیدا کنیم
 زانکه ظاهر خاک اندوه و بکاست
 در درونش صدهزاران خنده‌هاست

می‌زن آن حلقه‌ی درو بریاب بیست
 از سوی بام فلکتان راه نیست
 نیست حاجتتان بدین راه دراز
 خاک‌یکی را داده‌ایم اسرار راز
 سبزه رویاند ز خاکت آن دلیل
 نیست کم از سم اسب جبرئیل
 سبزه‌گردی تازه‌گردی از نوی
 گر تو خاک اسب جبرئیلی شوی
 گر امین آید سوی اهل راز
 وارheid از سرکله^۲ مانند باز

۱- سبزه: نیکلسون.

۲- سرکله [= سر کلاه] اضافه مقلوبست؛ یعنی کلاه سر.

سرکلاه چشم بند گوش بند
 که از او باز است مسکین و نژند
 زان، کله مرچشم بازان را سد است
 که همه میلش سوی جنس خود است
 چون برید از جنس و باشه گشت یار
 برگشاید چشم او را باز دار

۳۸- ظهور استعداد، نیازمند تربیت استاد است

مولوی می گوید باید حلقه بندگی و اطاعت شیخ و استاد را در گوش کرد، که هرچند دارای استعداد و لیاقت باشی احتیاج به استاد داری، چه بسا استعدادها که کمک استاد بدان نمی رسد، و بدین سبب ضایع و باطل می ماند؛ کسی که از کاملی لاف می زند تا ابد در نقص خواهد ماند

پس برو خاموش باش از انقیاد
 زیر سایه شیخ و امر اوستاد^۱
 پس رو وصامت شو و خاموش باش
 از وجود خویش والی کم تراش^۲
 ورنه گرچه مستعد و قابل
 مسخ گردی تو زلاف کاملی

۱- زیر ظل امر شیخ و اوستاد: نیکلسون.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

هم ز استعداد و امانی اگر
 سرکشی ز استاد راز و با خبر^۱
 صبر کن در موزه دوزی تو هنوز^۲
 و ربوی بی صبر، گردی پاره دوز
 کهنه دوزان گریه ایشان صبر و حلم
 جمله نو دوزان شدندی هم بعلم
 بس بکوشی و با خسر از کلال
 هم تو گویی خویش کالعقل عقال^۳
 همچو آن مرد مفلس روز مرگ
 عقل را می دید بس بی بال و برگ
 از غروری سرکشیدیم از رجال
 آشنا کردیم در بحر خیال

۳۹ - قلب ماهیات و تبدیل اعیان اشیاء

مولوی معتقد است که در اثر عنایت و رحمت حق تعالی که مظهرش اتصال ناقص بکامل است، نقص بشر مبدل بکمال می شود؛ همان طور که با اعتقاد کیمیاگران ماهیت فلزات منقلب می گردد، و مس در اثر برخورد به کیمیا مبدل به زر می شود؛ و بیعت ولایت و پیوند اتصال بشیخ کامل و اصل، همچون پیوند مس است با کیمیا

۱- راد با خبر: خ.

۲- در موزه دوزی و بسوز: خ.

۳- خود بخود گویی که العقل عقال: خ.

يك جا بصورت مناجات می گوید:

ای مبدل کرده خاکسی را بزر

خالك ديگر را نموده بسوالبشر

کار تو تبدیل اعیان و عطا

کار ما شهوات و نسیان و خطا

سهو و نسیان را مبدل کن بعلم

من همه خلمم^۱ مرا ده صبر و حلم

دیده دل کو بگردون بنگریست

دید کانبجا هر دمی میناگری است

قلب اعیانست و اکسیری محیط^۲

ائتلاف خرقه تن بسی محیط

صدهزاران حشر دیدی ای عنود

تاکنون هر لحظه از بدو وجود

۱- خلم بکسر خاء معجمه اینجا بمعنی خشم و غضب است؛ چنانکه هم

مولوی گوید:

کفر جهل است و قضای کفر علم هر دو کی يك باشد آخر حلم و خلم

خلم بهتر از چنین حلم ای خدا که کند از نور ایمانم جدا

۲- اکسیر محیط: خ.

از جمادی بی خبر سوی نما
 وز نسما سوی حیات و ابتلا
 باز سوی عقل و تمیزات خوش
 باز سوی خارج این پنج‌وشش
 تالب بحر این نشان پایهاست
 پس نشان پا، درون بحر، لاست

پس نشان پا، درون بحر، لاست

بیت آخر که خواندم يك کتاب شرح لازم دارد؛ من فعلاً بهمین مقدار اکتفا می‌کنم که لفظ «لا» در این بیت بمعنی نیستی و عدم مطلق است؛ و علاوه می‌کنم که «عدم» و مرادفش «نیستی»، و ادات نفی «لا» در اصطلاح مولوی بمعانی مختلف گفته می‌شود؛ در مقابل کلمه «وجود» و «هستی» که در اختلاف معانی تابع «عدم» است.

معانی عدم در گفته‌های مولوی

۱- یکی از معانی «عدم» مفهوم عرفی متداول است، مرادف فنا و زوال و نابودی؛ که مقابل وجود و بقاء بود و هستی می‌گوییم، چنانکه در این بیت گفته است

ما عدم‌هایم و هستیهای ما

تو وجود مطلق، فانی نما

ما نبودیم و تقاضامان نبود

لطف تو ناگفته ما می‌شود

در عدم ما مستحقان کسی بدیم
که بر این جان و بر این دانش زدیم

۲- معنی دیگر «عدم» مفهوم خاص عرفانی است؛ بمعنی فنای
سالک در حق، و استهلاك در وجود بحت بسیط و هستی مطلق لا بشرط که
عین بقا و دوام و هستی است
جمله عالم زان غلط کردند راه

کز عدم ترسند و آن آمد پناه

این چنین معدوم کو از خویش رفت
بهترین هستها افتاد و زفت^۱
او بنسبت با حیات^۲ حق فناست
در حقیقت در فنا او را بقاست
هر که او مغلوب شد مرحوم گشت
در بحار رحمتش معدوم گشت^۳

۱- افتاد زفت: خ.

۲- باصفات: نیکسون.

۳- این بیت را نیکسون ندارد؛ و نسخه های معمول سه بیت دیگر نیز

دنبال این بیت بر طبع نیکسون علاوه دارد.

چبست توحید خدا آموختن
 خوابستن را پیش واحد سوختن
 گرمی خواهی که بفروزی چوروز
 هستی همچون شب خود را بسوز
 هستیت در هست آن هستی نواز
 همچو مس در کیمیا اندر گداز^۱

کل شیء هالك جز وجه او
 چون نبی در وجه او هستی مجو
 هر که اندر وجه ما باشد فنا
 کسل شیء هالك نبود ورا^۲
 زانکه در الاست او از لاگذشت
 هر که در الاست، اوفانی نگشت

۳- سومین معنی «عدم» و «نیستی»: خود شکنی و تسلیم و انکسار
 و فروتنی است و بدین سبب قابل فزونی و کمی است؛ اما در عدم مطلق
 نقص و کمال و زیاد و کم راه ندارد؛ هم مولوی فرموده است

۱- این بیت را طبع نیکلسون و نسخ خطی قدیم دارد؛ اما از بعضی طبعهای
 معمول افتاده است.
 ۲- جزا: خ.

آینه‌ی هستی چه باشد، نیستی
 نیستی بگزین گر ابله نیستی^۱
 هستی اندر نیستی بتوان نمود
 مالداران بر فقیر آرند جود
 نیستی و نقص هر جایی که خاست
 آینه‌ی خوبی جمله هستهاست^۲
 بهر آنکه نیستی پالودگی است
 و آنچه این هستی همه آلودگی است^۳
 خواجه اشکسته بند آنجا رود
 که در آنجا پای اشکسته بود

 جمله استادان پی اظهار کار
 نیستی جویند و جای انکسار
 هر کجا این نیستی افزونترست
 کار حق و کار گاهش آن سرست
 نیستی چون هست بالاین طبق
 از همه بردند درویشان سبق

۱- نیستی برگز تو ابله نیستی: نیکلسون.

۲- پیشه‌هاست، نقشهاست: خ.

۳- این بیت را نیکلسون ندارد.

۴- چهارمین اصطلاحش بمعنی عالم غیب و مقام مجردات و روحانیات صرف است، و رای عالم طبع و طبیعت که چون در نظر ظاهرین که با حس و محسوس مأنوس است معدوم و فانی می‌نماید، آن را «عدم» و «نیستی» می‌گویند همانطور که مولوی گفت «تو وجود مطلق فانی نما».

و بهمین معنی است آنچه در تطور مراحل نشوء و ارتقاء و تسلسل مراتب هستی و طی منازل خلقت انسانی در پایان اطوار نباتی و حیوانی و انسانی و ملکی گفته است

پس عدم گردهم، عدم چون ارغنون

گویدم که انا الیه راجعون

و نیز بهمین معنی است آنجا که در داستان پیدا شدن روح القدس بصورت آدمی بر حضرت مریم علیها سلام الله از قول روح القدس می‌گوید:

از وجودم می‌گریزی در عدم

در عدم من شاهم و صاحب علم

خود و بینه و بنگاه من در نیستی است

يك سواره نقش من پیش سستی است

مریما بنگر که نقش مشکلم

هم هلالم هم خیال اندر دلم

چون خیالی در دلت آمد نشست

هر کجا که می‌گریزی با تو است

۱- سنی: بی‌بی، زن، خانم، و از ترکیبات اوست «مهستی».

هین مکن لاحول عمران زادهام
 که زلا حول این طرف افتادهام
 مر مرا اصل و غذا لاحول بود
 نور لاحولسی که پیش از قول بود
 رجوع به بیت مورد بحث

کلمه «لا» که در اصل عربی از حروف و ادوات نفی و نیستی است و در فارسی بصورت اسمی مسند جمله واقع شده، در بیت مورد بحث بمعنی اول است، با تضمن و ایهام بمعنی عرفانی؛ و منظور مولوی بیان سلسله مراتب تحول و تکامل وجود انسانی است از مبدأ تا منتهی، که غایت سیر و پایان معاد نفوس بشری است «منه المبدأ و الیه المصیر».

بخشی از مراتب و اطوار را که تعلق بعالم طبع و طبیعت و نشأه حس و محسوس دارد، و تسلسل تعاقبی مراحل کون و فساد و مرگ و فنای موجودات نباتی و حیوانی و انسانی است، به خشکی های روی زمین تشبیه می کند که می توان نشان پای؛ یعنی طریق سیر و درجه و مقام هر صنف؛ و هر صورت و حالی را که در این منازل عارض می شود، و صف و احساس و ادراک کرد؛ به دیگران هم نشان داد؛ یعنی آثار و علایم آن را برای اشخاص دیگر که در پژوهش و جست و جوی این احوال باشند هم می توان گفت

۱- موافق نسخ خطی قدیم و طبع نیکلسون؛ و روایت مشهورش چنین است.
 هین مگو لاحول عمران زادهام
 من ز لاحول آن طرف افتادهام

وقسمتی از احوال و تطورات را که قابل وصف و ادراک نیست
و آخرین مرحله سیراستکمالی بشر بدان منتهی می‌شود؛ و مرجع نهائی
و غایت رجوع و معاد اوست، به آب دریا مانند می‌کند که نشان پای در
آن نمی‌ماند؛ یعنی بشر از درك آن عوالم عاجز است؛ و عقول و افهام
بدان مقام راه ندارد؛ و عقل هیچ فیلسوفی تا کنون بکنه آن عالم نرسیده
است

برو ای زاهد خود بین که ز چشم من و تو

راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود^۱

و این همان عدم ارغنون فی « انا الیه راجعون » است که وجود مفید
در هستی مطلق فانی و مستهلک می‌گردد؛ و قطره موجود محدود بدریای
بی‌حد و کنار احدیت سرمدی می‌پیوندد؛ اینجا است که مولانا گفت « پس
نشان پا، درون بحر، لاست ». « فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء » و الیه
ترجعون سوره یس ج ۲۳ ».

تتمه مبحث قلب ماهیات

جمله معترضه بی بود؛ دنبال موضوع قلب ماهیات را می‌گیرم

مولانا جای دیگر باز در مقام مناجات می‌گوید:

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحی تو ای تو سلطان سخن

کیما داری که تبدیلس کنی

گرچه جوی خون بود نیلس کنی

این چنین میناگریها کار تست

این چنین اکسیرها اسرار تست^۱

و در آن مقام که بیعت ولایت و پیوستن طالب ناقص به شیخ و اصل

کامل، همچون پیوند مس با کیمیاست که موجب تبدیل ذات و صفات

سالک می گردد گفته است

بد چه باشد، مس محتاج مہان

شیخ کہ بود، کیمیای بی کران

بد چه باشد، سرکشی آتش عمل

شیخ کہ بود، عین دریای ازل

بد چه باشد، آتشی سردود و سوز

شیخ آب کوثرست اندر تموز^۲

دایم آتش را بترسانند از آب

آب کی تو سید هرگز ز التهاب

دوستی مقبلان خود کیمیاست

چون نظرشان کیمیایی خود کجاست

کیمیایی بود صحبت‌های تو

کم مباد از خانۀ دل پای تو

۱- زاسرار:خ.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

تویکی شاخی بدی از نخل خلد^۱
 چون گرفتم او مرا تا خلد برد
 سیل بود آنک تنم را در ربود
 برد سلیم قالب دریای جود

راه کن در اندرونها خویش را
 دور کن ادراک غیر اندیش را^۲
 کیمیا داری دواى پوست کن
 دشمنان را زین صناعت دوست کن
 چون شدی زیبا بدان زیبا رسی
 کور همانند روح را از بی کسی
 پرورش مر باغ جانها را نمش
 زنده کرده مرده غم را دمش

۴۰- اطوار و منازل خلقت آدمی

مولوی دربارهٔ اطوار و منازل خلقت آدمی و طی مراحل جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی و ملکی مکرر در مثنوی شریف گفت و گو کرده است؛

نمونه‌ی از آن را که از دفتر سوم مثنوی بود « از جمادی مردم و

۱- چنین است در نسخ موجود و شاید بر عایت قافیه در اصل «نخل خرد» بوده است.

۲- دور اندیش: خ.

نامی شدم» در مباحث قبل شنیدید؛ نمونه دیگر را که از دفتر چهارم است هم بشنوید.

آمده اول به اقلیم جماد
 و ز جمادی در نباتی او فتاد
 سالها اندر نباتی عمر کرد
 و ز جمادی یاد ناورد از نبرد
 و ز نباتی چون بحیوانی فتاد
 نآمدش حال نباتی هیچ یاد
 جز همین میلی که دارد سوی آن
 خاصه در وقت بهار و ضیمران
 باز از حیوان سوی انسانیش
 می کشید^۱ آن خالقی که دانیش
 همچین اقلیم تا اقلیم رفت
 تا شد اکنون عاقل ودانا وزفت
 عقلهای اولینش یسار نیست
 هم ازین عقلش تحول کردنی است
 تا رهد زین عقل پر حرص و طلب
 صد هزاران عقل بیند بوالعجب
 گرچه نرفته گشت و شد ناسی ز پیش
 کی گذارندش در آن نسیان خویش

باز از آن خوابش بیداری کشند

که کند بر حالت خود ریشخند

از این بیداری مقصود بیداری رستاخیز و تطورات بعد از حیات دنیاوی است؛ که فرمودند «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» و «الدنيا حلم- والآخره یقظة».

همچنین دنیا که حلم نائم است

خفته‌پندارد که این خود قائم است

چه از گفته‌های قبل دانستیم که تطور صعودی و معراج استکمالی و حرکت کمالی جوهری بشر بهمین مرتبه انسانیت ختم نمی‌شود؛ بل که مراحل دیگر را نیز موافق استعداد و کمال لایق بحالش می‌پیماید؛ و دست آخر قطره هستی او بدریای عدم می‌ریزد؛ در این حال همچون سبلی که بدریار بخته باشد آرام می‌گیرد و از خروش و جنب و جوش باز می‌ایستد سبیل چون آمد بدریار بحر گشت

دانه چون آمد بمزرع گشت گشت

اینجا منتهی‌الیه و پایان نقطه رجوع بمبدأ سلسله وجود است؛ که دوسر حلقه دایره آغاز و انجام، وقوس صعود و نزول بهم می‌پیوندد؛ از آنجا آمدیم و بدانجا باز می‌گردیم «ان الی ربك الرجعی: علق ج ۳۰» و «ان الینا ایابهم: غائیه ج ۳۰».

و در تمثیل ظاهر می‌توان گفت پرورشگاه ماهمین خاک است؛ از خاک آمدیم، و بخاک برمی‌گردیم.

«ومن آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون»؛ «وهو- الذی یدؤا الخلق ثم یعیده وهو اهلون علیه وله المثل الاعلی فی السموات و

الأرض: روم: ج ۲۱».

باد آوری می کنم که ولادت ثانیه وبعث بعد از موت ازادی در خاصیت بیداری و کشف حقایق و ارتقاء روحانی که اشاره کردیم، باموت طبیعی یکی است.

۴۱- گوینده و شنونده؛ گیرنده و فرستنده، هر دو

در روح انسان یکی است

این فصل تکمله مطلبی است که در فصول قبل باختصار گفته شد؛ در دفتر سوم مثنوی شریف آنجا که از سبب سخت گیری و خامی تعصب؛ و تشبیه جاهلان متعصب بمیوه های نیم خام گفت و گو کرده است^۲ آن مبحث را به بیت ذیل ختم می کند

چیز دیگر ماند اما گفتنش

باتوروح القدس گوید نی منش^۳

دنباله این بیت تحقیق بسیار عالی دقیق دارد در تقریر این معنی که آن روح القدس که بر ضمیر انسان وحی و الهام می فرستد، در درون خود انسان است؛ بیرون از وجود انسان نیست.

همان نفس انسانی و جوهر عقل و روح بشری است که در اطوار گوناگون و جلوه های تو در تو، هم گوینده است هم شنونده؛ هم گیرنده است و هم فرستنده؛ هم الهام بخش است و هم الهام پذیر؛ هم امین وحی است و هم روح وحی گیر.

۱- ص ۱۵۳ بخش اول طبع شده.

۲- این قسمت هم در مباحث قبل گذشت: ص ۴۵ چاپ شده.

۳- بی منش: خ.

همان لطیفهٔ عقل صائب صافی است که از صقع عالی نفس، پرتو شعاع؛ بمرتب مادون می‌افکند، و زاویهٔ تاریک عقل وهم آلود را روشن می‌کند؛ همان روح انسانی است که در خلوتخانهٔ ضمیر از روزن يك پردهٔ بهرهٔ دیگر روشنائی می‌افکند؛ بعبارت دیگر نفس ناطقهٔ انسانی دارای مراتب تودرتو، و پرده‌های لابلای تاریک و روشن بی‌حد و حصر است، دريك مرتبه مخاطب است، و دريك مرتبه متکلم؛ در يك پرده معلم است، و در يك پرده متعلم؛ در يك جلوه روح القدس و روح الامین وحی فرستنده است، و در يك جلوه جان الهام گیر وحی پذیرنده؛ هم زبان است، هم گوش؛ هم رازگوی است، هم راز نیوش.

اینجاست که «من» با «تو»، و «انا» با «انت» یکی می‌شود؛ نظیر خطاب بنفس که در صناعات ادبی آن را تجرید می‌گویند؛ مانند خاقانی آن کسان که طریق تومی‌روند

زاغند و زاغ راروش کبک آرزوست

تو دوستان مسلم ندیده‌یی سعدی
که تیغ بر سروسر بنده وار درپیشند
نه چون منند و تو مسکین حریصی کونه دست
که ترك هر دو جهان کرده‌اند و درویشند

خמוש حافظ از جور یار نساله مکن
تورا که گفت که بر روی یار حیران باش

جای دیوانه چو در شهر ندادند هما

من و دل چند گهی خیمه بصر از ده ایم

خلاصه این که نفس انسانی موجود عجیبی است. از معماهای بزرگ خلقت است؛ قلم می است عمیق که پنهان و ژرفای آن هنوز بدرستی معلوم و شناخته نشده است؛ دانشمندان و رازگشایان جهان تا کنون هزار یک این عقده را نگشوده اند

این مخلوق شگفت انگیز در عین وحدت، متعدد؛ و در عین کثرت، متحد می شود؛ در هر پرده بصورتی ظاهر می گردد
عجب تر این که گاهی احوال و صور گوناگون همه در یک دم و یک آن جلوه می کند؛ در یک آن هم گوینده می شود؛ هم شنونده؛ هم دهنده می شود، هم ستاننده؛ هم استاد ماهر می شود، هم شاگرد نو آموز؛ هم فیض بخش می شود، هم فیض اندوز.

مولوی این معانی را بحالت خواب تمثیل می کند؛ باین قرار که شما در خواب شخصی را می بینید که با او گفت و گومی کنید؛ چه بسا رازی که در بیداری نهفته بود از گفتار آن شخص در خواب بر شما آشکار می گردد، چنین می پندارید که دیگری در خواب با شما آن راز را گفته است؛ و حال آنکه همین خود شما هستید که در خواب با خود حدیث می کنید؛ هم خود می گوید و هم خود می شنوید.

در حقیقت دو جلوه و دو طور مختلف است از یک روح در دو پرده تو در تو؛ که در یک پرده راز می گوید و در یک پرده راز می نبوشد.

مولوی در بیان این حقایق می‌گوید:
 چیز دیگر ماند اما گفتنش
 با تورو روح القدس گوید نی منش
 نی، تو گویی هم بگوش خویشتن
 نی من و نی غیر من ای هم تو من
 دنباله این ابیات را تا آنجا که مورد استشهاد است در گفته های
 قبل شنیدید و دیگر تکرار نمی‌کنم

۴۲- دو نکته در تئمه مبحث اتحاد گوینده و شنونده

در تئمه بحث فوق، ذکر دو نکته را لازم می‌دانم

الف: فرق میان وجدان مفعول با چهره‌ها و اطوار

نفس انسانی

آنچه در باره مراتب و اطوار گوناگون و چهره‌ها و نقوش نام‌محصور
 سایه و روشن روح انسانی اینجا دانستیم، غیر از مسأله وجدان مفعول و
 ناخود آگاهی است که در فصول پیش گفتیم.^۲

۱- ص ۱۵۳ چاپ شده مجلد اول

توضیحاً علاوه می‌کنم که دو بیت اوایل این ابیات را «تویکی نویستی ای
 خوش رفیق» در فصول گذشته تفسیر کردیم [ص ۱۸۵] که اشتباه طبع شده است؛
 باید کلمه «دوم» سطر دوم را به «اول» و کلمه «اول» سطر چهارم را به «دوم»
 اصلاح کنند؛ در صوابنامه بخش اول طبع شده نیز ضبط کرده ایم.

۲- ص ۱۹۲ طبع شده.

حقیقت امر این است که در وجدان مغفول آن روح که در پشت پرده تاریکی خفته، ناپیدا و مستور بود؛ ناگهان از خواب برمی‌جهد و چهره خود را در فضای روشن طلب و اراده نشان می‌دهد؛ و آن روح را که در پرده روشن خودنمایی و اظهار وجود می‌کرد، بعقب می‌زند و او را از در خلوتخانه ضمیر می‌راند و بتاریکی فرومی‌برد.

اما در مراتب تجلی نفس چنانست که آن مرتبه از روح و عقل صافی که در جایگاهی لطیف و منیع از پرده‌های ثوبتوی نفس ملکوتی محبوب و مستور است؛ بآن مرتبه از روح که در بیرون پرده است الهام می‌فرستد و روشنایی می‌بخشد و او را هدایت می‌کند؛ بطوری که هر دو روح با یکدیگر در کارند؛ نه این که یکی آن دیگر را پشت پازده و از در رانده باشد؛ چنانکه در وجدان مغفول گفتیم.

باز توضیح می‌دهم که در مسأله مورد بحث در واقع يك معنی و يك حقیقت است که از صئع عالی نفس عاقله بمرتبه فؤاد، و از آنجا بمرتبه قلب؛ و سپس بمرتبه طبع، و از طبع به لسان تنزل می‌کند؛ و باصطلاح دیگر^۱ يك لطیفه عقلانی معنوی است که از مقام لطیف نورانی خفی و اخفی بمنازل دیگر از اطوار سبعة قلبیه عبور می‌کند تا بمقام طبع که نازلترین مراتب است می‌رسد؛ و اینجا بوسیله زبان و بیان از خفا بظهور؛ و از مرحله تعقل به استماع می‌رسد؛ پس گوینده و شنونده در واقع نفس الامر یکی است.

۱- یعنی موافق آن اصطلاح که در اطوار سبعة قلبیه گفته‌اند [طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی، اخفی] اما مرتبه قلب و فؤاد موافق اصطلاح دیگرست.

«ما کذب الفؤاد ما رأى: سورة نجم».

اگر در این باره باز چیز گفتنی باشد، همانا «با تو روح القدس گوید نی منش»!

ب تلقینات عقل صافی عین الهام الهی است

کتب منزله آسمانی هم گفته بشری است هم کلام الهی

هرچند روح القدس و فرشته وحی و الهام در درون خود انسان است؛ اما باید دانست که آنچه بوسیله این قوه ملکوتی بر بشر القاء می‌شود عین الهام الهی است؛ و آنچه بر زبان این قبیل وحی گیران جاری می‌شود عین کلام الهی است

دو دهان داریم گویا همچونی

یله دهان پنهانست در لبهای وی

و بدین سبب است که کتب منزله آسمانی را که نور الهی است در قالب حروف و کلمات، هم بحق تعالی می‌توان نسبت داد و آن را کلام الهی خواند؛ و هم می‌توان آن را بخود انبیا و رسولان نسبت داد و کلام بشری شمرد «نزل به الروح الامین علی قلبك لتكون من المندزین: سورة شعراء» باز بهمین اعتبار است که نسبت حدوث و قدم هر دو در تنزیلات آسمانی جایز و صحیح است، یعنی بجنبه بشری حادث؛ و بجنبه الهی قدیم است [بملاحظه قدمت مبدأ ایجاد؛ نه آن قدیم ذاتی که پاره‌یی از متکلمان گفته‌اند] علی‌الخصوص با این اعتبار که بشر ذاتاً از برگزیدگان حق تعالی باشد؛ یا بوسیله ریاضت از نردبان عبودیت پیام ربوبیت رسیده؛ و در هر دو حال، هستی بشریت در هستی حق مطلق فانی و با او متحد

شده باشد.

اینجاست که گفته بشر، عین گفته حق؛ و اراده او عین اراده حق؛ و زبان او عین زبان حق؛ و بالجمله سر تا پا مظهر ذات و صفات و آیینه دار جمال و جلال حق است.

در آیه کریمه سوره کهف «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الہکم الہ واحد» بهر دو جنبه بشری و ربوبی؛ یعنی برزخ مابین مجردات و مادیات، یا لاهوت و ناسوت اشاره شده است

زین سبب قل گفته دریا بود

گرچه نطق احمدی گویا بود

گرچه قرآن از لب پیغمبرست

هر که گوید حق نگفت، او کافرست

تقریر دیگر در بیان مقصود

بیان مقصود فوق را باین تقریر نیز می توان گفت که از باطن روح امری ملکوتی انسان، در پیچه بی است نامرئی بعالم غیب و ماورای طبیعت، که سلسله علل و معلولاتش همچون آیینه های متعکس بهم می پیوندند تا بذات قیوم مبدأ المبادی و حقیقه الحقایق منتهی می گردد.

و عبارت دیگر از خم وجود بشری راهی است بدریای احدیت سرمدی که سرچشمه زلال زاینده همه فیضهای آسمانی؛ و منبع سرشار جاویدان جمیع علوم و هنرها؛ و مخزن افکار نغز و الهامات بی شایبه روحانی؛ و مصدر تمام اعمال صالح و احوال و اقوال شایسته منزّه از خطا و خطل

انسانی است؛ و هر قدر آن راه آب؛ پاک‌تر و فراخ‌تر، و آن در پیچه بازتر و گشاده‌تر باشد، مواهب الهی به بشر افزون‌تر و ارجمندتر خواهد بود. خوشا و خنکا آن نیک‌بخت از بندگان مخلص (بفتح لام) که در حصار عصمت حق تعالی از معاصی دور نشسته، و از توغل در شهوات جسمانی آن راه آب را کور نکرده، و آن‌روزن روشنی‌بخش را بر خود نبسته باشد!

باری درباره مطالبی که در این فصل گفته شد تحقیق مولوی را از دفتر ششم مثنوی شریف بشنوید و خوب توجه کنید

ای بصورت ذره کیوان را بین

مور لنگی رو سلیمان را بین

کوه را غرقه کند یک‌خُم زخم

چشم خم چون باز باشد سوی یم

چون بدریا راه شد از جان خم

خم با جیحون بر آرد اشتم

هین گذر از نقش خم در خم نگر

کاندر او بحری است بی‌پایان و سر

زین سبب^۱ قل گفته دریا بود

گرچه^۲ نطق احمدی گویا بود

گفته او جمله در بحر بسوز

که دلش را بود در دریا نفوذ

۱- زان سبب: خ.

۲- هرچه: نیکلسون.

دادِ دریا چون ز خم ما بسود
 چه عجب در ماهیی^۱ دریا بود
 چشم حس افسرده^۲ بر نقش متمر
 تش^۳ متمر می بینی و او مستقر
 یعنی چون عطای حق از دست کسی؛ و آواز شاه از گلوی عبدالله
 بما رسید؛ درست باشد که بگویم آن دست از حق، و آن گلو از شاه
 است؛ و نیز جایز است که آن عطیه را بآن کس و به خدا؛ و آن آواز را
 بشاه و عبدالله هر دو نسبت بدهیم
 این همه از حق بود، تو واسطه
 در میان ما و حق، تو رابطه
 و جان مطلب همانست که بارها گفته ایم «در پشروپوش کرده است آفتاب».

۴۳- تو جهانی بر خیالی بین روان

نیست و ش باشد خیال اندر روان^۴

تو جهانی بر خیالی بین روان

- ۱- گر ماهیی: خ- موافق این نسخ یاء دوم آخر «ماهیی» یاء نکره است، اما موافق متن یاء نکره و مصدری هر دو محتمل است.
- ۲- افسرد: خ.
- ۳- تو: خ- متن باشین ضمیر مفعولی است.
- ۴- اندر جهان: خ.

بر خیالی صلحشان و جنگشان
وز خیالی فخرشان و ننگشان

عالم وهم و خیال طمع^۱ و بیم
هست رهرو را یکی سد عظیم
غرقه گشته عقلهای چون جبال
در بخار وهم و گرداب خیال
زیسن خیال رهزن راه یقین
گشت هفتاد و دو ملت اهل دین^۲
صد هزاران کشتی با هول و سهم
تخته تخته گشته در دریای وهم
چون تو را وهم تو دارد خیره سر
از چه گردی گرد وهم آن دگر^۳

۱- خیال و طمع: خ- ظاهراً و او زاید است و باید آنرا بصورت اضافه بخوانیم.

۲- ز اهل دین: خ- ظاهراً حرف اضافه (ز= از) زاید است؛ چرا که مقصود این است که اهل دین هفتاد و دو فرقه شده‌اند؛ پس در ترکیب نحوی ممکن است بصورت جمله اسمیه «اهل دین» مسند الیه مؤخر باشد؛ و «گشت هفتاد و دو ملت» مسند مقدم؛ یا بصورت جمله فعلیه «اهل دین» فاعل فعل «گشت» باشد.

۳- یعنی در حالتی که تراز دست او هام خودت خیره سر و سرگردان شده‌ی؛ چرا باز دنبال او هام دیگران می‌روی.

این جهان خواب است، اندر ظن مایست

گر رود در خواب عضوی باک نیست

قوة وهم وخیال و متخیله را از نظر فلسفه طبیعی قدیم در فصول قبل شناختیم^۱؛ تأثیر قوة متخیله را در خواب و بیداری نیز بیان کردیم^۲؛ اینجا می خواهیم از جنبه عرفان مولوی و تأثیر عظیم آن قوی در حیات جسمی و روحی بشر گفت و گو کنیم؛ و پیش از ورود در مسائل این مبحث خوبست بمبادی آن توجه داشته باشیم.

و هم و خیال در اصطلاح مولوی

خیال: در اصطلاح مولوی کلی تصورات و تمثلات طیفی، و اشباح و اظلال مثالی ذهنی است؛ اهم از ظنون و شکوک و اوهام و اندیشه های سست واهی که بر لوح ذهن گاهی سایه می افکند و گاهی زایل می شود؛ و همچنان در عرصه ضمیر رفت و آمد می کند، بدون این که واقعیت نفس الامری داشته باشد؛ مانند کسی که در استهلال صورتی از هلال در چشم و حس مشترك او نقش می بندد بدون این که ماه اصلاً بالای افق ظاهر شده و او بچشم دیده باشد.

۱- ص ۳۱۰-۳۱۱ طبع شده بخش اول.

۲- ص ۳۱۲ چاپ شده.

می‌رسید از دور مانند هلال
قیست بود و هست بر شکل خیال

نیست و ش باشد خیال اندر روان
تو جهانی برخیالی بین روان

اندر این چشم منیر بی‌زوال
از حقایق راه کی یابد خیال

هر درونی کو خیال اندیش شد
چون دلیل آری خیالش بیش شد

چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال
خانه هستی است، نی خانه‌ی خیال

بشم را آنکه شناسی از گهر
کز خیال خود کنی کلی عبتر

وهم و پندار

کلمهٔ وهم هم گاهی مرادف همان « خیال » بمعنی پندار است
بی‌بنیاد؛ و گاهی موافق اصطلاح فلاسفه بمعنی قوهٔ ادراک معانی جزئی؛

و گاه بمعنی مصطلح علمای اصول که حالت چهارم ذهن است نسبت به قضایا و امور؛ مقابل «یقین» و «ظن» و «شک»؛ در گفته‌های مولوی بکار رفته است.

در اشعاری که در صدر عنوان این مبحث از مولانا خواندم پنج بار کلمه «وهم» را شنیدید؛ باز از گفته‌های او شاهد مثال می‌آورم

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن

زانکه در ظلمات شداو را وطن

شیخ رئیس ابوعلی سینا و دیگر فلاسفه نیز از آفت مداخله وهم در احکام عقلی بستوه آمده و نالیده‌اند^۲.

در داستان رنجور شدن معلم کتاب بسبب وهم بیماری که کودکان در وی ایجاد کرده بودند؛ و در توهم سقوط از دیوار بلند که هر دو در دفتر سوم مثنوی است و تفصیل آن را خواهید شنید گفته است

گشت استا سست از وهم و زبیم

برجهید و می‌کشانید او گلیم

بر زمین‌گر نیم گز راهی بود

آدمی بی وهم ایمن می‌رود

۱- ذهن انسان نسبت به امور و قضایا چهار حالت دارد، هرگاه علم جازم قطعی داشته باشد که بهیچ شک و شبهه زایل نشود آن را «یقین» و «قطع» گویند، و هرگاه دودل یعنی دو طرف نفی و اثبات قضیه در پیش او برابر باشد آن را حالت «شک» و تردید» گویند؛ و در صورتی که طرف اثبات بر نفی بچربد آن را «ظن و گمان» خوانند؛ و عکس آن را که طرف نفی بر اثبات بچربد «وهم و پندار» نامند.

۲- رجوع شود به شرح اشارات و ماس الاقباس خواجه نصیر الدین طوسی.

بر سر دیوار عالی گر روی
 گرد و گزهر ضشش بود، کز می شوی
 بل که می‌افتی ز لرز دل بوهم
 ترس و همی را نکو بنگر بفهم

تأثیر وهم و خیال در امور حسی و عقلی

مولوی درباره «وهم و خیال» و آثار آن قوه در حیات جسمانی و روحانی بشر و نتایجی که از آن حاصل می‌شود تحقیقات نفوذ نکته‌های لطیف شیرین بسیار دارد؛ من برای نمونه دو دسته از آن آثار را می‌گویم؛ شما از روی همین نشان، باقی را در مثنوی شریف کاوش و جست‌وجو کنید و فقکم الله تعالی.

الف: گفتار و کردار بشر همه بر محور وهم و خیال

می‌گردد

۱- شنیدید که مولانا فرمود «توجهانی بر خیالی بین روان».
 یعنی جهان بشریت و موالید وجود آدمی؛ از صادرات افعال و اقوال و صفات و اخلاق او هر چه هست، بر محور «وهم و خیال» می‌گردد.

قهرها و مهرها، صلح‌ها و جنگ‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها، نیکی‌ها

۱- ترس و وهمی: خ - ظاهراً و اعطف زاید است؛ و باء «وهمی» موافق متن یا نسبت است یعنی ترس و وحشتی که از وهم می‌زاید.

و بدیها، اختلاف عقاید و مسالك و آراء و اهواء و عواطف؛ و بالجمله آنچه از نوع آدمی بظهور می آید، سرمایه اصلی همه، همان وهم و خیال است.

البته بحساب و کتاب مولوی طبقه انبیا و اولیا و برگزیدگان خاص حق تعالی را از این حالت و صورت؛ یعنی از دیگر طبقات و اصناف آدمی باید استثنا کرد؛ زیرا:

آن خیالاتی که دام اولیاست

عکس مه رویان بستان خداست

باری دربارهٔ اختلاف مذاهب و مسالك و تباین اصناف بشر در اهواء و غایب و مُسْتَهیات نفسانی می گوید:

بر عدم تحریرها بین بی بنان

وز سوادش حیرت سودائیان

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو^۱

گشته در سودای گنجی کنج کاو

از خیالی گشته شخصی پر شکوه

روی آورده بمعدنهای کوه

وز خیالی آن دگر با جهد مُر^۲

رونهاده سوی دریا بهر در

۱- ریش گاو: احمق و مسخره.

۲- مُر: بضم اول و تشدید راء؛ بمعنی «تلخ» است؛ و «جهدمر» اینجا بمعنی

کوشش طاقت فرسا است.

واند گریهر تر هُتَب در کُنِشت^۱
 وان دگر اندر حریمی سوی کشت
 از خیال، آن رهن رسته شده
 وز خیال، این مرهم نخسته شده
 در پتری خوانی، یکی دل کرده گم
 بر نجوم، آن دیگری بنهاده سُم

این روشها مختلف بیند برون
 زان خیالات ملتون زاندرتون
 این در آن حیران شده کآن برجی است
 هرچشنده، آن دگر را نافی است
 آن خیالات ارنبند نامؤ تلف
 چون زیرون شد روشها مختلف
 قبله جان را چو پنهان کرده اند
 هر کسی روجانبی آورده اند
 همچو قومی که تحری می کنند
 بر خیال قبله سویی می کنند

۱- کُنِشت با ضم اول و کسر ثانی در اصل بمعنی معبد اهل ذمه بخصوص یهود است؛ بمعنی عبادتگاه نصاری نیز گفته می شود چنانکه ظاهریست متن است. در فرهنگها بمعنی آتشکده زردشتیان نیز ضبط شده و در اشعار گویندگان قدیم فارسی نیز در این معنی بکار رفته که بظن قوی از باب توسع مجازی است.
 ۲- تحری: کنج کاوی در جست و جوی سمت قبله برای نماز.

چونکه کعبه رو نماید صبحگاه
 کشف گردد که که گم کرده است راه

 همچنین هر قوم چون پروانگان
 گرد شمع پر زنان اندر جهان
 خویشتن بر آتشی بر می زنند
 گرد شمع نعود طوافی می کنند
 چون بر آید صبحدم نور خلود
 وا نماید هر یکی چه شمع بود
 و در خصوص آن طبقه ممتاز استثنائی که اشاره کردیم گفته
 است:

حبذا ارواح اخوان ثقات
 مسلمات مؤمنات قانتات
 هر کسی روی بسوی برده اند
 وان عزیزان رو، به بی سو کرده اند
 هر کبوتر می پرد در مذهبی
 وین کبوتر جانب بی جانبی

 ما نه مرغان هوا نه خانگی
 دانه ما دانه بی دانگی
 ز آن فراخ آمد چنین روزی ما
 که دریدن شد قبادوزی ما

باز در بیان این که دوستی و دشمنی و خوش بینی و بدبینی‌های
 بشر، همه سایه خیال و مولود اختلاف دیدگاه خود اوست می‌گوید:
 آن یکی در چشم تو باشد چو مار
 هم‌وی اندر چشم آن دیگر، نگار
 ز آنکه در چشمت خیال کفر اوست
 و آن خیال مؤمنی در چشم دوست
 یوسف اندر چشم اخوان چون ستور^۱
 هم‌وی اندر چشم یعقوبی چو حور^۲
 از خیال بد مر اورا^۳ زشت دید
 چشم فرع و^۴ چشم اصلی ناپدید
 چشم ظاهر سایه آن چشم دان
 هر چه آن بیند بگردد این بدان

ب: قوه خلاقه و هم و خیال ذهنی در ایجاد امور خارج جی

۲- چه بسا که صور ظلی طیفی و هم و خیال که در ذهن جای گرفته

۱- بس نفور: خ.

۲- لیک اندر دینه یعقوب نور: خ.

۳- از خیال بد نظرشان: خ.

۴- توضیحاً «چشم فرع» در ترکیب نحوی فاعل فعل «زشت دید» است.

است؛ موجب حصول امور عینی خارجی باشد؛ مثل این که توهم صحت مزاج و خیالات خوش باعث نشاط و آبادی و فربهی بدن می شود؛ و برعکس نیز توهم بیماری و خیالات ناخوش برآستی سبب بیماری و ناتندرستی جسمانی می گردد.

آدمی را فربهی هست از خیال

گر خیالاتش بود صاحب جمال

و رخصیالاتش نماید ناخوشی

می گدازد همچو موم از آتشی

در میان مار و کژدم گر تورا

با خیالات خوشان دارد خدا

مار و کژدم مر تورا مونس بود^۱

کسان خیالت کیمیای مس بود

صبر، شیرین از خیال خوش شده است

کآن خیالات فرج^۲ پیش آمده است

مولوی برای تمثیل تأثیر وهم و خیال در ایجاد امور حسی جسمانی حکایت شیرین بیمار شدن استاد را بسبب وهم افکندن شاگردان در دفتر سوم مثنوی شریف آورده و با همان ریزه کاریها و انتقالات فکری و نتایج اخلاقی و عرفانی که معمولاً از حکایات می گیرد آن را شرح داده است.

۱- شود:خ.

۲- تلمیح است بجملة معروف «الصبر مفتاح الفرج»؛ و در بعض نسخ «فرح»

باحاء بی نقطه تصحیف است.

از جمله نتایج اخلاقی که از آن حکایت گرفته این است که روح انسان در اثر تعظیم و تملق و چاپلوسی خلق و رغبت و ازدحام مشتریان بر متاع علم و اخلاق او، اندک اندک دروهم غرور و اعجاب بنفس می‌افتد و چندان مریض می‌شود که معالجه‌اش باین آسانیه‌ها دست نخواهد داد؛ همان‌طور که «فرعون» هم بسبب وهمی که از تعظیم و کرنش خلق در وی پدید شده بود؛ بهمان رنجوری و بیماری روحی افتاد که تا آخر عمرش علاج پذیر نشد.

می‌دانید که داستان رنجور شدن معلم در اثر وهمی که کودکان در دل وی افکنده بودند در فارسی منشأ مثل مشهور «معلم بیمار کن» شده؛ و شأن نزولش همان حکایت است که در مثنوی باین ایات شروع می‌شود

کودکان مکتبی از اوستاد

رنج دیدند از ملال و اجتهاد

مشورت کردند در تعویق کار

تا معلم درفتد در اضطرار

چون نمی‌آید و را رنجوری

کی بگیرد چند روز اودوری

یعنی هر قدر شاگردان انتظار کشیدند که یک روز معلم بیمار

و درس تعطیل شود، اتفاق نیفتاد.

این بود که دست بدامن این حیلت شدند که معلم را در وهم

بیماری افکندند.

باری وهم و خیال ممکن است موجب صحت و مرض واقعی

جسمانی شود؛

و این بحث در کتب طب قدیم نیز جزو اعلال سوداوی نظیر مالیخولیا [= مالنخولیا] و لیثرغس و امثال آن عنوانی خاص دارد؛ که این حقیر آن را بدرس پیش استاد خوانده؛ و در مصنفات اهل فن دیده‌ام.

فاعل عنایی

باز مولوی برای این که وهم و خیال سبب ایجاد افعال و امور محسوس خارجی باشد؛ این مثال را می آورد که ابیات آن را پیش خواندم «بر زمین گونیم گز راهی بود».

می گوید معبر شما روی زمین شاید بیش از نیم ذرع مساحت پهنا لازم نداشته باشد و در این مسافت اندک با کمال ایمنی و بدون دغدغه ضمیر راه پیمایی می کنید؛ اما همین که بر سردیواری بلند رفتید؛ هر چند عرضش بیش از صد برابر عرض معبر زمین باشد؛ بمحض این که توهم سقوط بر شما مستولی گشت پرت خواهید شد.

توضیحاً این همان مثالی است که در کتب فلسفه برای فاعل عنایی [فاعل بالعنایه] می آورند؛ یعنی آنجا که نفس علم موجب وجود معلوم می شود؛ بدون این که فاعل قصد و اراده آن فعل را داشته باشد؛ دیوار بلند و درخت بلند هر دو در مثال یکی است چنانکه در منظومه حکیم سبزواری است رحمة الله علیه

و بتو هم لسقطه علی جذع عنایه سقوط فعلا

برای امراض وهمی و خیالی و علل و اسباب و طرق معالجه این

نوع بیماریها در کُنَاشها و کُراسه‌های طبّی قدیم مخصوصاً تالیفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی متوفی ۳۲۵ ه. ق. امثله فراوان ذکر کرده‌اند؛ در کتاب چهارمقاله نظامی عروضی نیز بعضی اقسام آن بحکایت آمده است.

دست وهم و خیال در زجر و طیره و فال، و هر چه از آن قبیل باشد

باعتماد این حقیر کلی اموری که از جنس زجر و فال و طیره، و مِرُوا و مِرْغُوا، و افسون و رقیه و عتوذه و حرز و طاسم و عزایم و امثال آن باشد، همه مبتنی بر همان تأثیر قوه وهم و خیال است در امور خارجی اعم از جسمانیات و روحانیات.

در ظهور کرامات و خرق عادات و معجزات نیز جمهور فلاسفه و متکلمان، قدرت قوه متخیله فاعل را یکی از شروط اصلی فعل شمرده‌اند. شاید یکی از معانی حدیث نبوی معروف «لا تمارضوا فتمرضوا» همین باشد که توهم بیمار بودن را بخود راه مدهید؛ که بمرض حقیقی منجر می‌شود؛ اما معروف این است که «تمارض» و نمود کردن مریضی است بدروغ و لاغ؛ چنانکه مولوی گفته است:

گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ

رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

۴۴- تفسیر فکر و اندیشه در گفته‌های مولوی

فکر و اندیشه : در گفته‌های مولوی هم بمفهوم عرفی وهم موافق

اصطلاح عرفا و فلاسفه، در معانی متعدد بکار رفته است از جمله:

الف: فکر به معنی الهامات غیبی

۱- الهامات غیبی یعنی صور ذهنی که از مبادی غیر محسوس بسا اشکال و جلوه های گوناگون دم بدم و تازه بتازه در روح انسانی القاء می شود

هر چه آید از جهان غیب و ش

دردلت ضیف است، او را دار خوش

مولوی تن آدمی را به مهمان خانه، و اندیشه های مختلف و افکار هر روزینه را که نوبنو اندر دل آید به مهمانان مختلف تشبیه می کند؛ و اندرز می دهد که مهمان دوست و غریب نواز باشیم و مقدم ضیفهای غیبی را خواه بانشاط و شادی همراه باشند و خواه باغم و اندوه، هر دو را گرامی بداریم؛ و در این باره مهمان نوازی و اکرام ضیف را از حضرت ابراهیم خلیل بیاموزیم که با مهمانان از هر طبقه و هردین و آیینی که بودند تازه رویی می نمود و در مهمان سرای او بر کافر و مؤمن و امین و خائن پیوسته باز بود^۱

هست مهمانخانه این تن ای جوان

هر صباحی ضیف نو آید در آن

هر چه آید از جهان غیب و ش

دردلت ضیف است، او را دار خوش

۱- دفتر پنجم مثنوی شریف ص ۲۳۱-۲۳۳ طبع نیکلسون.

میزبان تازه رو شوای خلیل
 درمبند و منتظر شو در سبیل^۱

 هر دمی فکری چو مهمان عزیز
 آید اندر سینه‌ات هر روز نیز^۲
 فکرا ای جان بجای شخص‌دان
 زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان
 فکر غم گر راه شادی می‌زند
 کارسازیهای شادی می‌کند
 خانه می‌روید بتندی او ز غیر
 تا در آید شادی نو زاصل خیر
 می‌فشانند برگ زرد از شاخ دل
 تا بروید برگ سبز متصل
 سعد و نحس اندر دلت مهمان شود
 چون ستاره خانه خانه می‌رود
 آن زمان که او مقیم برج تست
 باش همچون طالعش شیرین و چست
 فکر در سینه در آید تو پنتو
 نهند خندان پیش او تو باز رو

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- نیز- آید اندر سینه چون جان عزیز؛ خ.

تو مگوفرعی است، اورا اصل گیر

تا بوی^۱ پیوسته بر مقصود چیر

ب: فکر و اندیشه منطقی و فلسفی

۲- فکر و اندیشه بمعنی ترتیب امور معلوم برای کشف مجهول در تصور و تصدیق ذهنی؛ یا حرکت ذهن از مطالب بمبادی و از مبادی بمطالب چنانکه مصطلح فلسفه و منطق است.

فکر باین معنی، کوشش و کاوش ذهن است برای یافتن حد وسط قیاس، یعنی علت اصلی قضایا و احکام عقلی و وجدانی و ترتیب مقدمات برای اخذ نتیجه مطلوب.

و بسبب داشتن قوه همین فکر است که انسان را به «حیوان ناطق متفکر» تعریف کرده و او را از دیگر انواع جنبنندگان ممتاز و مستثنی شمرده اند؛ تمایز و تفاضل افراد بشر را هم از یکدیگر بسبب ضعف و قوت، و صفا و تیرگی همین فکر و اندیشه گفته اند؛ مولوی هم از لفظ فکر الهامی بهمین معنی منتقل شد که گفت «زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان».

باری مثال فکر بمعنی منطقی از گفته های مولوی^۲

آن یکی زد سیلی مرزید را

حمله کرد او هم برای کید را

۱- شوی: خ.

۲- دفتر سوم ص ۷۸ طبع نیکلسون.

گفت سیلی زن^۱ سؤالت می‌کنم
 پس جوابم گوی و آنکه می‌زنم
 بر قفای تو زدم ، آمد طراق
 يك سؤالی دارم اینجا در و نفاق
 این طراق از دست من بوده است یا
 از قضاگاه تو ای فخر کیا
 گفت از درد ، این سراغت نیستم
 که در این فکر و تفکر^۲ پیستم
 تو که بی‌دردی ، همی اندیش این
 نیست صاحب درد را این فکر همین
 مقصود همان فکر و اندیشه اصطلاح علوم عقلی است؛ یعنی
 بکار انداختن عقل در مقدمه‌چینی صغری و کبری معلوم برای کشف
 و دریافتن امر مجهول.
 باز در جای دیگر می‌گوید:
 اول فکر آخر آمد در عمل
 بنیت عالم چنان دان از ازل
 میوه‌ها در فکر دل اول بسود
 در عمل ظاهر به آخر می‌شود
 یعنی علت غائی و نتیجه و غرض اصلی علت فاعلی؛ که در مرحله

۱- سیلی زن: صفت مرکب فاعلی است، یعنی آنکس که سیلی زده بود.
 ۲- تأمل: خ .

تفکر و تدبیر ذهنی بر مبادی و مقدماتش مقدم است؛ اما در حصول و وجود خارجی مؤخر است؛ و بدین سبب می گویند:
«اول الفکر آخر العمل».

باز بهمان مفهوم فکر و تفکر فلسفی می گوید:
آنکه در ذاتش تفکر کردنی است

در حقیقت آن نظر در ذات نیست

ج: تدبیر و چاره گیری

۳- تدبیر و چاره گیری در حل مشکلات امور

فکر آن باشد که بگشاید رهی

راه آن باشد که پیش آید شهی

توضیحاً این معنی را می توان مشمول معنی دوم قرارداد.

د: فکر و اندیشه مرادف خیال

۴- فکر مرادف «خیال» که هر لحظه نوبت در پرده ضمیر و لوح

محو و اثبات دل نقش سایه و روشن می افکند؛ و چون يك فکر زایل شد

فکر دیگر بجای آن می نشیند؛ و این معنی را هم می توان از فروع و

مصادیق معنی اول شمرد.

همچنان کز پردهٔ دل بی‌کلال^۱

دم بدم درمی‌رسد خیل خیال

جوق جوق اسپاه تصویرات ما

سوی چشمه‌ی دل شتابان از ظما^۲

گرنه تصویرات از یک مغرسند^۳

در پی هم سوی دل چون می‌رسند

فکرها را اختران چرخ دان

دایر اندر چرخ دیگر آسمان

روح را تابان کن از انوار ماه

که ز آسیب^۴ ذنب جان شد سیاه

از خیال و وهم وطن، بازش رهان

از چته و جور رسن، بازش رهان

در این بیت هم «اندیشه» بمعنی خیال است:

جمله خلقان سخرهٔ اندیشه‌اند

زین سبب خسته‌دل و غم پیشه‌اند

۱- کلال بفتح اول بروزن ملال: خستگی و تعب و رنج.

۲- ظما [= ظماً، ظماء] بفتح اول: تشنگی.

۳- مغرس بروزن «مجلس» اسم مکان عربی است از «غمرص»، یعنی جای درخت نشانیدن و محل کشت و کار.

۴- زانکه ز آسیب: خ - توضیحاً «ذنب» اینجا اصطلاح نجوم است بمقابل «رأس».

۵ - صورت علمی حضوری قائم بذات عالم

۵- صورت علمی حضوری که قائم بذات عالم باشد؛ بدون احتیاج بلوح بنطاسیا، وقوه وهم وخیال، و تجتشم قول شارح و حجت و استدلال.

و بهمین معنی است که مولوی «فکر» را از صفات ازلی واجب الوجود تعالی و تقدس، و از شؤون عقل کلی که صادر اول گویند شمرده است

اول فکر آخر آمد در عمل

خاصه فکری کو بود وصف ازل

این عرضها از چه زاید، از صور

وین صور هم از چه زاید، از فکر

این جهان يك فکرت است از عقل کل

عقل کل شاه است و صورتها رسُل

اشاره است بهمان قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشياء ولاشیء»

منها؛ و این که می گویند «عقل بسیط اجمالی خلاق عقول تفصیلیه است»

که پیش از این در مبحث «وحدت وجود» یاد آور شدیم.

یعنی جهان و هر چه در او هست و نخواهد بود، همه سرتاسر

صورت تفصیلی همان حقایق است که بوجود علمی اجمالی در صقع

عقل کل (= عقل کلی) از ازل وجود داشته است؛ و هر چه در کنه ذات

عقل کل بوحدت جمعی نهفته و مخزون بوده، در عالم وجود بمرحله
شهود تفصیلی رسیده است و خواهد رسید
کل عالم صورت عقل کل است

کوست بابای هر آن کاهل قُل است

باز در این معنی که مشهودات تفصیلی عالم خلق؛ همه در تحت

تأثیر مبادی مستور و سایه‌های شاخص عالم امر است می‌گوید:

جان وی است و ما همه نقش و رقم

کو کب هر فکر او جان نجوم

فکر کو، آنجا همه نور است پاک

یهرتست این لفظ فکر، ای فکرناک

کلمه «فکر» در بیت اول بهمین معنی مورد بحث است و در بیت دوم منتقل
بمعانی دیگر شده است.

تحقیق در صفت علم الهی و دیگر صفات ثبوتی جمالی

پرواضح است که ساحت اعلائی حق تعالی و عقول مجردة قدسیه
که در لسان شریعت، ملائکه مقربین و مقسمات و مسدبرات امر نامیده
شده‌اند، از نوع فکر منطقی و دیگر افکار بشری بکلی پاک و منزّه است؛
و آنچه ما به پیروی از ائمه دین و حکما و علمای راسخین معتقد شده‌ایم
این است که صفات ثبوتی حقیقی، اعم از حقیقی محض، یا حقیقی ذات-

الاضافہ^۱ عین ذات واجب الوجود است، نہ زاید بر ذات چنانکہ گروہ اشاعرہ گفته اند؛ ونہ بطور نفی صفات و نیابت ذات از صفات چنانکہ طایفہ معتزلہ بر آن رفتہ اند.

و در خصوص صفت «علم» کہ از صفات ثبوتیہ جمالینہ است معتقدیم کہ علم باری تعالی علم حضوری و عین ذات اوست کہ در مرتبہ احدیت نورانی کہ مقام تجلی ذاتی یعنی تجلی ذات للذات، و عالم بی نام و نشان است؛ و در اصطلاح عرفا با سامی «کنز مخفی» و «حقیقۃ الحقایق» و «لاہوت اعلیٰ» و «عناء مغرب» و «ہوہویت ذات» و «غیب مطلق» و «غیب الغیوب» نیز می گویند؛ با بساطت و وجوب ذاتی،

۱- عمدتاً صفات ثبوتی حقیقی کہ عموم مسلمانان باید اعتقاد داشته باشند هفت صفت است (حیات، علم، قدرت، ارادہ، ینایی، شنوایی، کلام).
صفت حقیقی محض آنست کہ در مفهوم و مصداقش نسبت و تعلق بغیر ما خود نباشد مثل صفت «حیات»؛ و صفتی را کہ مفهوم نسبت و تعلق بغیر در آن مندرج باشد «حقیقی ذات الاضافہ» می گویند، مانند «علم» و «قدرت» در مقایسہ با امر «معلوم» و «مقدور» اما اضافہ در مورد حق تعالی بمعنی اضافہ مقولی نیست بل کہ اضافہ اشراقیہ است، برای اینکہ چیزی نیست غیر از اشراق و نور پاشی مبدأ نور الانوار در مقام ظهور و تجلی فعلی و افاضہ هستی بمایات.
در مقابل صفت ثبوتی حقیقی، صفت ثبوتی اضافی است مانند «قدرت» و «رازقیت» و «خالقیت» و امثال آن کہ باتفاق ہمہ فرق اسلامی این نوع صفات زاید بر ذات حق تعالی است.

و در مقابل صفت ثبوتی، صفات سلبیہ است؛ چنانکہ می گوئیم خداوند جسم نیست، جوہر نیست، عرض نیست و امثال آن.
صفات ثبوتی را صفات جمالینہ، و صفات سلبی را صفات جلالینہ نیز می گویند.

برسبیل جمع‌الجمع و اندماج کثرت در وحدت، مستجمع جمیع صفات کمالیه جمالیه است.

و بعبارت دیگر جمیع حقایق اشیاء در مرتبه ذات واجب‌الوجود بوجود بحث و عقل بسیط؛ و بطور انطواء معلول در علت؛ همه بیک وجود بسیط اجمالی موجود است؛ و در مقام تفصیل که مرتبه خلق و ظهور همان اشیاء است در کسوت کثرت بطور اضافه اشراقیه؛ صفحات اعیان موجودات نسبت بمبدأ ایجاد تعالی شأنه و تقدس، در حکم صفحات اذهان است نسبت به نفس ناطقه انسانی در تصور ذهنی ماهیات اشیاء بعلم حصولی انفعالی.

و چون ذات واجب‌الوجود، علت موجودات است؛ و علم بعلم مستلزم؛ بل که بنظر دقیق، عین علم بمعلوم است؛ پس علم حضوری حق تعالی بذات خود، مستلزم یا عین علم بموجودات خواهد بود، و موجودات در واقع عین علم تفصیلی واجب‌الوجود باشند.

اما فرقه اشعریان معتقدند که صفت علم و دیگر صفات ثبوتی جمالی زاید بر ذات حق تعالی است؛ یعنی هیچ کدام از آن صفات در مرتبه بساطت ذات واجب، راه ندارند؛ و بسبب همین اعتقاد است که در مباحث فلسفی و کلامی التزام قول به «قدمای ثمانیه» را^۱ برگردن اشاعره بار کرده‌اند!

و در مقابل اشعریان، فرقه معتزله معتقد به ماهیات مقررۀ ازلی شده؛ و همان را صفت علم واجب تعالی شمرده‌اند؛ بطوری که صفات از ذات حق

۱- یعنی ذات باری تعالی بانضمام هفت صفت ثبوتی حقیقی که در حاشیه

قبل گفته شد.

تعالی بکلی نفی شده باشد.

حکمای اشراقی؛ بر آنند که نفس ذات حق تعالی علم اجمالی مقدم بر علم تفصیلی است؛ و علم تفصیلی او عین موجودات خارجی است.

و در صورتی که نفس ذات را بهمان معنی عینیت صفات ثبوتی با ذات اراده کرده باشند عقیده آنها با آنچه در اول گفتیم یکی است. شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی و اتباع وی، و گروهی دیگر از صوفیه گفته اند که علم حق تعالی، «اعیان ثابته» است که لازم اسماء و صفات الهی باشند؛ در مرتبه واحدیت و تجلی ذات واجب در مجالی اسماء و صفات که نخستین جلوه یا تعین ذات است؛ و آن را فیض اقدس نیز می گویند، که بعد از آن مرتبه تعین ثانی و رحمت و اسعه است یعنی مقام تجلی و ظهور حق در مریا و مظاهر موجودات؛ که آن را در اصطلاح وجود منبسط و تجلی فعلی و فیض مقدس گویند.

ما عین آنچه را که در عینیت صفت علم با ذات حق تعالی گفتیم در سایر صفات ثبوتی حقیقی حق تعالی نیز معتقدیم؛ یعنی مثلاً می گوئیم که صفت «قدرت» هم عین ذات، و صفت «اراده» نیز عین ذات حق تعالی است؛ و تعلق صفات او بغیر ذات، از باب اضافه اشراقیه است؛ برای آنکه هر چه هست متعلق ایجاد و انشاء اوست.

توضیحاً چون دانستیم که وجود، اصیل و تنها هم اوست که منشأ جمیع آثار است؛ و نیز دانستیم که حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام؛ هر کدام جزوی و حصه بی، و بتعبیر معروف نحوه بی از وجودند؛ و ذات باری تعالی عالی ترین و کامل ترین مراتب هستی است

«فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی عدةٌ ومدةٌ وشدةٌ»؛ و بوجود خاص و جویبی وجود و وجودات و نورانوار؛ و در مرتبه بشرط لای وجود، و در عین وحدت حقه حقیقیه، حاوی جمیع کمالات مادون است؛ و جمیع موجودات ظل وجود و متعلق القوام بذات قیومی اوی اند تعالی و تقدس؛ تصور معیت و عینیت صفات کمالیه جمالیه با ذات واجب الوجود، کاملاً سهل و آسان می شود؛ و از بن دندان خواهیم گفت «هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و ما فی الارض و هو العزیز الحکیم: سورة حشر ۵۹».

اختلاف علما در ماهیت علم

ناگفته نگذریم که در تعریف ماهیت «علم» بطور کلی که داخل کدام يك از مقولات نه گانه عرضیه است؛ آیا از مقوله «کیف» است، یا «اضافه»، یا «انفعال»؛ یا آنکه اصلاً صور ذهنی انعکاس صور خارجی نیست؛ بل که از باب انشاء و خلاقیت نفس ناطقه انسانی است؛ مابین فرق و طوایف و مسلکهای مختلف حکما و متکلمان، اختلافات و گفت و گوهای بسیار رفته است.

در خصوص علم واجب الوجود که از مقوله جواهر و اعراض بکلی خارج است؛ و از سنخ علوم و معارف بشری نیست؛ و در کیفیت احاطه علمی اوبیکلیات امور و جزئیات حوادث؛ که «هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب والشهادة: سورة حشر» و «عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لافی الارض و لا اصغر من ذلك و لا کبر الا فی کتاب مبین»؛

سوره سبا ۳۴؛ نیز کتب فلسفه و کلام مشحون و انباشته از اختلافات و احتجاجات هر فرقه و مذهبی در تصدیق و انکار ورد و قبول عقاید فرقه‌های دیگر است. اما باعتقاد ما بسیاری از آن مشاجرات و مناظرات از مقوله اختلافات لفظی است.

از باب مثال: ماهیات مقررۀ ازلی که معتزلی‌ها گفته‌اند با «اعیان ثابتۀ» که عرفا و صوفیه می‌گویند؛ در متن واقع یکی است. حکما نیز تقرر ماهیات را در مرتبۀ علمی ازلی، معتقدند؛ در نفی صفات نیز با معتزله موافقت؛ باین معنی که صفات را زاید بر ذات نمی‌انند.

باری در این باره سخن بسیار است، عجله بهمین جا بسنده می‌کنیم و دنباله موضوع بحث اصلی را می‌گیریم.

سخن در بیان معانی فکرواندیشه در گفته‌های مولوی بود؛ و تا شماره پنجم را گفتیم؛ اینک تفسیر ششم را می‌گوییم

و: مراقبه و تمرکز حواس

۶- حالت مراقبه و تمرکز حواس و توجه روح برای تصویر معنویات و صور الهی در ضمیر، بطوری که موجب سکینه قلب و مشاهدات یقینی؛ حمانی باشد؛ و بهمین معنی مشایخ عرفا و صوفیه بسالکان طریق

۱- فجميع الماهیات لابد من تفردها فی المرتبه العلمیه الازلیة : حواشی شرح منظومه ص ۱۶۶ طبع دوم.

دستور ذکر و فکر می‌داده‌اند، چنانکه از گفته‌های مولوی نیز در فصل
ذکر و فکر از فصول قبل شنیدیم که فرمود

این قدر گفتیم باقی فکر کن

فکر اگر جامد شود، رو ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اهتزاز

ذکر را خورشید این افسرده ساز

باز در جای دیگر می‌گوید:

ذکر و فکری فارغ از رنج دماغ

کرد می‌بسا کنان چرخ لاغ

آن‌طور فکر که مولوی در این بیت وصف کرده است، چیزی

غیر از همان مراقبه و مشاهدات فرح بخش روحانی نیست.

این دو بیت را هم صاحب «مرآت‌المثنوی» آورده است؛ اما

من آن را در نسخه‌های معتبر خطی و چاپی نیافتم ظاهراً از الحاقیات

باشد

فکر کن تا وارهی از فکر خود

ذکر کن تا فکر گردی در جسد

ذکر گو تا فکر تو بالا کند

ذکر گفتن فکر را والا کند

حالت مراقبه معمولاً امر اختیاری است که بانیروی اراده و توجه

باطن و قوت جمعیت حواس که عالی‌ترین مراتب حضور قلب است

حاصل می‌شود؛ و بهمین وسیله است که صور ملکوتی و اشباح مثالی

اشخاص بویژه اولیاء و مشایخ و اقطاب را در باطن مشاهده می‌کنند؛ و

چه بسا که در آن حال نیز از ایشان فیض می گیرند؛ و جماعتی از صوفیه «سکینه قلب» را بهمین امر تفسیر کرده اند.

باید دانست که برترین نوع ذکر و فکر در نظر عارفان محقق؛ آن ذکر و فکر است که بی اختیار و بدون مجاهدت، در ضمیر سالک راه یافته باشد؛ یعنی همان الهم غیبی و وحی آسمانی که در شماره اول گفته شد؛ بهمین جهت مولوی می گوید:

جمله دانسته که این هستی فسخ است^۱

فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

هیچ کس را تا نگرود او فنا

نیست ره در بارگاه کبریا

چیست معراج فلک، این نیستی

عاشقان را مذهب و دین نیستی

اینجا نیز همانطور که در مبحث جبر و اختیار گفتم از دست اختیار

نیم بند و ترددات ضمیر و حالت شك و دو دلی می نالد و در مناجات

با خدای خود می گوید

اولم این جزر و مد از تو رسید

ورنه ساکن بود این بحر ای مجید

هم از آنجا کاین تردد دادیم

بی تردد کن مرا هم از کرم

تا بکی این ابتلا، یارب مکن

مذهبی ام بخش و، ده مذهب مکن

۱- فسخ که در عربی با تشدید خاء ضبط شده بمعنی تله و دام است.

اشتری ام لاغری و پشت ریش
 ز اختیار همچو پالان شکل خویش
 این کژاوه، گه شود این سوگران
 آن کژاوه، گه شود آن سوکشان
 بفکن از من حمل ناهموار را
 تا بینم روضه انوار را
 همچو آن اصحاب کهف از باغ جود
 می چرم ایقاظ نی بل هم رقود
 خفته باشم بر زمین و بریسار
 بر نگر دم جز چو گو، بی اختیار
 مقصود مولوی اولاً عنایت الهی است در مقابل کوشش و
 مجاهدت بشری؛ و ثانیاً عالم بیخودی و بی‌اختیاری که در اثر حالت
 تسلیم و رضا و فنا و نیستی در حق حاصل می‌شود؛ و بقول او همین نیستی
 است که معراج فلك و مذهب و آیین عاشقان است؛ و بدون این فنا هیچ
 کس را راه بیارگاه کبریانیست.

ای حیات عاشقان در مُردگی

دل نیابی جز که در دل بُردگی

بزرگداشت هر آقبه و محاسبه در نظر ارباب سیر و سلوک

علاوه می‌کنم که عرفا و مشایخ سیر و سلوک حالت مراقبه و توجه

۱- تلمیح است به آیت سوره کهف درباره اصحاب کهف «و تحسبهم

ایقظاً وهم رقود و نقلیهم ذات الیمین وذات الشمال».

بباطن و همچنین مراقبه بمعنی محاسبهٔ نفس را بسیار اهمیت می دهند؛
مولوی در ابیات ذیل بهر دو معنی اشاره کرده است
گر مراقب باشی و بیدار تو

هردمی بینی جزای کار تو^۱

چون مراقب باشی و گیری رمن

حاجت نآید قیامت آمدن

یعنی چون در حال مراقبه سر رشته کار بدست تو آمد و بحبل الله
تمسك شدی دیدهٔ قیامت تو باز می شود و صورت ملکوتی رستاخیزی
خود و دیگران را بمشاهدهٔ قلبی می بینی؛ و همان حالت که همگان را
مخصوص قیامت و «یوم تبلی السرائر» است، پیش از قیام قیامت، در
همین دنیا بر تو دست خواهد داد

آنکه رمزی را بداند او صحیح

حاجتش نآید که گویندش صریح

از بدی چون دل سیاه و تیره شد

فهم کن اینجا نشاید خیره شد

ورنه خود تیری شود آن تیرگی

در رسد در تو جزای خیرگی

ور نیاید تیر^۲ از بخشایش است

نی پی نادیدن آرایش است

۱- صورت متن را نیکلسون در نسخهٔ بدل حاشیه ضبط کرده و در متن نوشته

است «بینی مردم پاسخ کردار تو».

۲- تیرت؛ غ.

هین مراقب باش گسر دل بایدت
 کز پی هر فعل چیزی زایدت
 ور ازین افزون تورا همت بود
 از مراقب کار بسالتر رود
 و در قصه صوفی که در میان گلستان سربرزانوی مراقبت نهاد
 همان مراقبه صوفیانه را اراده کرده است.
 صوفی در باغ از بهر گشاد
 صوفیانه روی بر زانو نهاد

ز: علم فعلی مقابل علم انفعالی

۷- فکر و اندیشه بمعنی تصویر علمی و نقشه‌یی که برای ایجا
 چیزی قبل از عمل در ذهن ترسیم شده باشد؛ نظیر نقشه عمارت که پیش
 از بنادر ذهن مهندس ترسیم و مطابق آن در ساختمان عمل شود.
 این نوع علم را که مقدمه وجود معلوم است در اصطلاح فلسفه
 علم فعلی می‌گویند؛ مقابل علم انفعالی که فرع وجود معلوم است؛
 یعنی صورت اشیاء موجود خارجی که در لوح ذهن نقش می‌بندد
 بنگر اندر خانه و کاشانه‌ها
 در مهندس بود چون افسانه‌ها

از مهندس آن عرض و اندیشه ها
 آلت آورد و ستون از پشه ها^۱
 چیست اصل و مابۀ هر پیشه یی
 جز خیال و جز عرض و اندیشه یی
 جمله اجزای جهان را بی غرض
 در نگر حاصل نشد جز از عرض

ح : حرکت دماغی در معقولات مقابل تخیل

۸- هشتمین معنی فکر و اندیشه، حرکت دماغی است در معقولات^۱
 و روشن بینی در امور معنوی که بیک اعتبار ممکن است آن را هم مشمول
 معنی دوم قرار بدهیم

چون در معنی زنی بازت کنند
 پَرِ فکرت زن که شهبازت کنند
 پَرِ فکرت شد گل آلوده گران
 زانکه گل خواری تو را گل شد چونان

ط : فکر مرادف حدس

۹- فکر و اندیشه مرادف «حدس» که در نظر عرفانی برگشت آن
 بهمان معنی اول می شود که الهام ربانی و وحی آسمانی است.

۱ - درخت از پشه ها : خ.

۲ - شرح اشارات ابوعلی سینا بخش منطق.

توضیحاً فکر بطوری که گذشت در اصطلاح فلسفه و منطق مرکب از دو حرکت ذهن است؛ اول از مطالب بمبادی؛ آنگاه از مبادی بمطالب اما حدس آنست که لب امور و حقایق اشیاء در نفس الفاء شود؛ بدون این که احتیاج بدو حرکت ذهنی داشته باشد.

و بعبارت دیگر حدس، باز یافتن حد اوسط قیاس و علت اصلی امور است؛ بدون رنج و کاوش و تجسس ذهن در سبب و تقسیم و ترتیب قیاس^۱؛ و قوت حدس و فراست خود مرتبه‌یی از مراتب نبوت و ولایت است.

۴۵ - عظمت فکر و اندیشه

مولوی در عظمت فکر و اندیشه مکرر گفت و گو کرده است؛ از جمله در دفتر دوم مشنبری (ص ۳۰۳ طبع نیکلسون) می‌گوید

از يك اندیشه که آید در درون
صد جهان گردد بیکدم سرنگون
خلق بی پایان؟ زیك اندیشه بین
گشته چون سیلی روانه بر زمین
هست آن اندیشه پیش خلق خرد
لیک چون سیلی جهان را خورد و بُرد

۱ - رجوع شود بشرح اشارات و شرح منظومه ص ۳۰۷.

۲ - یعنی خلق بی نهایت؛ که مقصود تسلسل و عدم تناهی تعاقبی است.

پس چو می بینی کہ از اندیشہ بی
 قائم است اندر جهان ہر پیشہ بی
 خانہ ہا و قصر ہا و شہر ہا
 کوهہا و دشتہا و نہر ہا
 ہم زمین و بحر و ہم مہر و فلک
 زندہ از وی همچو از دریا سمک
 پس چرا از ابلہی پیش تو کور
 تن سلیمان است و اندیشہ چومور

می نماید پیش چشمت کہ بزرگ
 هست اندیشہ چو موش و کودگرگ
 عالم اندر چشم تو هول و عظیم
 ز ابرو رعد و چرخ آداری لرز و بیم
 و ز جهان فکرتی، ای کم زخیر
 ایمن و غافل چو سنگ بی خبر
 سایہ راتو شخص می بینی ز جہل
 شخص از آن شد پیش تو بازی و سہل

۱ - میش : خ

۲ - برق : خ

باش تا روزی که آن فکر و خیال
 بر گشاید بی حجابی پر و بال
 کوهها بینی شده چون پشم نرم^۱
 نیست گشته این زمین سرد و گرم
 نه سما بینی نه اختر فی وجود
 جز خدای واحد حتی و دود

آدمی دید است ، باقی گوشت و پوست

در فصول قبل ضمن « جان نباشد جز خبر در آزمون » گفته
 معروف مولوی را ذکر کردیم^۱
 ای برادر تو همین^۲ اندیشه‌ی
 مابقی تو^۴ استخوان و ریشه‌ی
 مولوی می گوید حقیقت آدمی همانست که دیده و دانسته باشد؛
 و اگر نوع انسان را بر دیگر جانوران شرف و فضیلتی هست ، همانا
 بسبب علم و عرفان و دانش و بینش اوست نه بواسطه امور مادی و
 جسمانیات .

۱ - اشاره به آیه قرآن کریم و ترجمه « العین المنفوش » است در آیه
 « وتكون الجبال كالعهن المنفوش : قارعه ۱۰۱ ج ۳۰ » ؛ « وتكون الجبال
 كالعهن : معارج ۲۰ » .

۲ - ص ۱۸۱ طبع شده مجلد اول .

۳ - همان : خ .

۴ - مابقی خود : خ .

جمله « قيمة المرء ما يحسنه » که منسوب بکلمات قصار حضرت مولی الموالی علی علیه السلام است ؛ در جان معنی مفید همین دقیقه عرفانی است که مولوی می گوید

تو نبی ابن جسم ، تو آن دیده‌یی

وارهی از جسم ، گرجان دیده‌یی

آدمی دیداست ، باقی گوشت و پوست

هر چه چشمش دیده است ، آن چیز اوست

۴۶ - خوشی‌ها و ناخوشی‌ها هر چه باشد ، همه

سایه اندیشه و پرتو ضمیر خود انسان است

این فصل در حقیقت نتیجه و جوهر و خلاصه چند فصل قبل است ، اما وجه بحث و دیدگاه مقصود در این فصل تازه می شود ؛ نه این که تکرار مطالب گذشته باشد .

مولوی می گوید ریشه همه خوشی‌ها و ناخوشی‌ها ، و خوش بینی‌ها و بدبینی‌های انسان در درون خود اوست ؛ و هر چه بر مای گذرد از حالات متضاد ؛ شادی و غم ، رنج و راحت ، نشاط و دل مردگی ، نیکی و بدی ، زشتی و زیبایی ، تلخی و شیرینی ، کام روایی و ناکامی ؛ جمیع آن قبیل احوال همه سایه اندیشه و پرتو ضمیر و اثر صفات و ملکات ، و انعکاس صورت حال باطن خود ماست که اشتباهاً بحساب خار می گذاریم

گر بود اندیشه ات گل ، گلشنی

و ربود خاری ، تو همه‌ی گلشنی

در چشم آن مردمی که ساحت ضمیرشان تنگ و محنت زده باشد،
 دنیا زندانی تنگ انباشته از شکنجه و محنت نموده می‌شود؛ کسی
 که مغزش آشیانه تخیلات اندوه‌زای غم‌افزا، و روحش افسرده و بی
 وجد و نشاط، و قلبش کانون اهواء و افکار زهر آگین باشد؛ جهان را
 سرتاپا لانه سموم و هموم و غموم، غمخانه و ماتم سرای مرده دلان
 می‌بیند

فکرت بد، ناخن پر زهر دان

می‌خراشد در تعمق، روی جان

مولوی این گونه اشخاص کج اندیش بدبین را به بیماری تشبیه
 می‌کند که به سرگیجه و دوار مبتلا شده باشد؛ هر چه را در پیرامن خود
 می‌بیند؛ همچنان در گردش و دوران می‌بیند؛ یا همچون کسی که در کشتی
 نشسته است و ساحل را در حرکت می‌بیند؛ با این که پیدا است خود او
 بتبع کشتی که واسطه عروض است حرکت می‌کند نه ساحل و موجودات
 ساحلی!

چون تو بر گردی و بر گردد سرت

خانه را گردنده بیند منظرت

ورتو در کشتی شوی بریم روان

ساحل یم را همی بینی دوان

و برعکس؛ در چشم کسی که دارای روح سالم سرزنده پر نشاط، و
 قلب شکفته شادمان نیرومند باشد چهره عالم و هر چه در اوست جمله

نحرم و خندان و روح بخش و شادی افزا دیده می شود؛ و سرمایه و اصل
 جمیع این احوال جان و روان خود انسان است
 گرتو باشی تنگ دل از ملحمه^۱

تنگ بینی جتو دنیا را همه
 ورتو خوش باشی بکام دوستان
 این جهان بنمایدت چون بوستان

باغها و میوه ها درعین جان
 بربرون عکسش چو در آب روان
 آن خیال باغ باشد اندر آب
 که کند از لطف آب، آن اضطراب
 باغها و میوه ها اندر دل است
 عکس لطف آن، بر این آب و گل است
 گرتو بودی عکس آن سرو سرور^۲
 پس نخوانندی ایزدش دارا الغرور

۱ - جنگ سنگت و کارزار و کشتار عظیم.

۲ - سرو و سرور: خ.

توضیحاً کلمه اول را بعضی و از آن جمله نیکلسون « سرو » بفتح اول
 خوانده اند که نام درختی است معروف: و بعضی « سر » بکسر سین و تشدید
 را خوانده اند، بمعنی راز پنهانی و هردو قابل توجیه است.

نتیجۀ اخلاقی

یکی از نتایج مهم اخلاقی که از مبحث فوق عاید ما می‌شود همانست که بدانیم سرچشمۀ رنج زای، و منبع شادی افزای بشر هر دو در سراچۀ ضمیر و خیال خانۀ مغز و دماغ خود اوست؛ سبب و سرمایۀ آن قبیل احوال را در بیرون از خود جست‌وجو نباید کرد.

بدبینی و بدگویی و بدگمانی نسبت به همه کس و همه چیز حاکی از بدی صفات و زشتی اخلاق و ملکات خود انسان است؛ باز مولوی می‌گوید

هر که را بینی شکایت می‌کند

که فلان کس راست طبع و خوی بد

این شکایت‌گر، بدان که^۱ بدخواست

که مر آن بدخوی را او بدگو است

طبیعی است؛ کسی که روح پاک بی‌غل و غش و خوی نیک خواهی و درست‌کاری داشته باشد؛ همه خلق جهان را بچشم ناپاکی و دغل‌کاری نمی‌بیند؛ بل که بحکم قیاس بنفس دیگران را نیز دارای همان صفت پاکی و آراستگی می‌انگارد.

ما اگر در درون خود تیره و گرفته و تند و خشمناک باشیم؛ چهره دنیا و خلق دنیا همه را عبوس و خشمکین می‌بینیم؛ اگر می‌خواهیم که جهان و

۱ - این شکایت گوید آنکو: خ اشتباه خوانندگان و نساخ‌مثنوی

هرچه در او هست در روی ما بخندند؛ باید در روی همگان شکفته و خندان باشیم. اگر می خواهیم کسی ما را برستی و درستی دوست داشته باشد؛ باید او را برستی و درستی دوست بداریم.

مال و جاه دنیوی درزندگانی ذاتاً سبب خوشی و نیک بختی نیست؛ بدلیل این که بسا کسان را می بینیم که در غایت جاه و جلال و ثروت و مال؛ بهیچ وجه خوشی و سعادت ندارند؛ دایم در وحشت و بیم و غم و اندوه بسر می برند؛ و برعکس بسیار درویشان بی نوا را می بینیم که در کمال خمول و گمنامی و نهایت فقر و تهی دستی در پیغوله های تنگ و تاریک در عالی ترین درجات راحت و خوش کامی، شاد و خندان زندگی می کنند.

اگر جاه و مال دنیاوی ذاتاً مایه خوشی و کام روایی و سعادت و نیک بختی بودی؛ هرگز تخلف و اختلاف نداشتی؛ بحکم قاعده کلی فلسفی که امر ذاتی قابل تخلف و اختلاف نیست «الذاتی لا یختلف و لا یتخلف».

راه لذت و الم از درون است نه از بیرون

پس باید منبع زاینده رنج و راحت؛ و راه لذت و الم را از درون خود بجوییم نه از بیرون؛ باز مولوی در این باره می گوید و خوب استدلال می کند

راه لذت از درون دان، نه از بیرون

ابلهی دان جستن، از قصر و حصون

آن یکی در کنج زندان مست و شاد

وان دگر در باغ، ترش و بی مراد

دفع توهم و جواب شبهه احتمالی

برای دفع توهم و جواب شبهه احتمالی؛ و بقول علما « دفع دخل » و « جواب سؤال مقدر » ؛ این نکته را که در گفته‌ها و نوشته‌های خود بارها اشاره کرده‌ایم اینجا نیز یاد آور می‌شویم که سخنان عرفسا غالب شبیه آیات قرآن کریم است که باید تفسیر آن را از خود قرآن جست‌وجو کرد « معنی قرآن ز قرآن پرس و بس » ، و این جمله در تفاسیر معروفست که می‌گویند « القرآن یفسر بعضه بعضاً » .

از آن گذشته؛ بطور کلی چه بسا اعمال و اقوال که نظیر متشابهات آیات در ظاهر شبیه یکدیگر و محل شبهه و اشتباه است؛ اما در واقع تفاوت مابین آنها از زمین تا آسمان است؛ یکی در بالاترین مقام خوبی و صفا و پاکی؛ و یکی در پست‌ترین درجات پلیدی و ناپاکی .

گفتیم کسانی که کوتاه‌بین و کج‌خلق و کج‌اندیش و تنگ‌حوصله باشند، دنیا را زندان تنگ می‌بینند و آن را نکوهش می‌کنند.

ممکن است کسی ایراد کند که پس چرا همه انبیا و اولیای خدا، و همین مولوی در مواضع بسیار از مثنوی این جهان را سخت نکوهش کرده و آن را « سجن مؤمن و جنت کافر » خوانده‌اند؛ آیا بدبینی آنها نیز ناشی از همان بدبینی و بداندیشی و کج‌خیالی خود آنها است؛ در جواب این شبهه بطور قورمول کلی فشرده می‌گوییم که دیدگاه انظار و حیثیات امور، و اغراض و مقاصد اشخاص با یکدیگر اختلاف و مباینت بسیار دارد .

بی‌اعتنایی و بدگویی انبیا و اولیا از دنیا و امور دنیاوی ، بسبب بلندهمتی و فراخ حوصلگی و روشن بینی است که جهان و هر چه در او هست سرابی فریبنده می‌بینند؛ و آن را در جنب عوالم روحانی پست و ناچیز می‌شمارند . مولوی دردنبانه همان بیت که «هر که را بینی شکایت می‌کند» متوجه امکان این شبهه می‌شود ؛ که تو گفتی شکایت و گله‌گزاری از خوی بد دیگران دلیل بدخویی خود شکایت‌گر است ؛ پس چرا می‌بینیم که انبیا و اولیای خدا نیز از اخلاق ناهنجار مردمان شکایت کرده‌اند ، مشایخ و پیشوایان طریق الهی نیز اجیاناً از خوی بد اسخاص شکایت‌گری می‌کنند ؛ مولوی در دفع این توهم می‌گوید

لیک در شیخ آن گله، ز امر خداست

نی پی خشم و مُمَارات و هواست

آن شکایت نیست ، دست اصلاح‌جان

چون شکایت کردن پیغمبران

عجالةً این مبحث را همین جا خاتمه می‌دهم و بر سر مباحث دیگر

می‌روم «رب انعمت فزد»

۴۶ - حس و اندیشهٔ انسانی اسیر عقل ، و عقل اسیر

روح است

مولوی می‌گوید حواس انسانی در تحت فرمان عقل ، و عقل مطیع فرمان روح یعنی نفس قدسی علوی انسانی است ؛ و اگر عقل در اطاعت روح امری ، صافی نشود و از دام اوهام آزاد نگردد ، و حس نیز در

تحت اداره عقل ، از شبهات و اغلاط حسی و اندیشه های واهی ،
 و شهوات طبیعی پاک و پیراسته نشود ؛ انسان هرگز بدرك ماهیات اشياء
 و وصول بمرتبه کشف و شهود عینی حقایق امور ، توفیق نخواهد یافت ؛
 و چون نیروی عقل صافی ، زنگ حس و خیال از دل زدوده شد ، حقایق
 اشياء در خواب و بیداری بر ما کشف خواهد شد .

مولوی عالم روحانی نورانی رابه «آب صافی» و حس و اندیشه
 را به حس و خاشاک که روی آب را پوشیده باشد ؛ و حالت مراقبه
 و مشاهده روحی رابه برگ افشانی درخت حس و خیال ، تشبیه می کند ؛
 گفته پر مغز و تشبیهات لطیف بدیع او را بشنوید

در دفتر سوم ' از قول آن شیخ عارف بزرگوار که بر مرگ فرزندان
 خود جزع و زاری نمی کرد می گوید

جمله گر مردند ایشان گرجی اند

غایب و پنهان ز چشم دل کی اند

من چو بینمشان معین پیش خویش

از چه روروا کنم همچون توریش

گسره چه بیروند از دور زمان

با منند و گرد من بازی کنان

خلق اندر خواب می یبتندشان

من بیداری همی بینم عینان

زین جهان خود را دمی پنهان کنم
 برگ حس را از درخت افشان کنم
 مقصود حالت مراقبه و مکاشفه قلبی روحانی است
 حس اسیر عقل باشد ای فلان
 عقل ، اسیر روح باشد هم بدان
 دست بسته ی عقل را ، جان باز کرد
 کارهای بسته را هم ساز کرد
 حسها و اندیشه بر آب صفا
 همچو حس بگرفته روی آب را
 اندیشه : اینجا مراد وهم و خیال است که تحقیق آن را در گفته های
 پیش شنیدید

دست عقل آن حس بیک سومی برد
 آب پیدا می شود پیش خرد
 حس بس انبه بود بر جو چون حباب
 حس چو یکسورفت پیدا گشت آب

چونکه دست عقل نگشاید خدا
 حس فزاید از هوا بر آب ما
 آب را هر دم کند پوشیده او
 آن هوا خندان و گریان عقل تو

چونکه تقوی بست ، دودست هوا
 حق گشاید هر دو دست عقل را
 پس حواس چیره محکوم تو شد
 چون خردسالار و مخدوم تو شد
 حس رابی خواب، خواب اندر کند
 تا که غیبی ها ز جان سر برزند
 هم بیداری بیند نخوابنها
 هم ز گردون برگشاید بسابها

۴۸ - حل مشکل

من نخواستم لطف حق از واسطه

عقده‌دیی است سخت مشکل و دقیق در مسنک تصوف و عرفان
 مولوی ؛ باین قرار که همه جا از وجوب پیروی و تبعیت پیر و خضر
 راد ؛ و تمسک بذیل وسایط فیض الهی و دستاویز لطف حق که منظورش
 انبیا و اولیا و اقطاب و مشایخ سیر و سلوک است دم می‌زند ؛ و پیوسته
 تأکید و الزام می‌کنند که سالکان راد حق باید زیر بال حضانت و تعلیم
 و تربیت آن وسایط بروند و مواهب حق را بتوسط ایشان بخواهند، تا
 جایی که می‌گویند « بی‌ازا و ندهد کسی را حق نوال ». چه شد که يك باره
 برخلاف آن همه سفارشها، لطف حق را بی‌واسطه و مهر مادر رابی میانجی

دایه می خواهد ؛ و این مقام را برترین درجات و رفیع ترین منازل سلوک
نشان می دهد!

يك جا در دفتر چهارم مثنوی شریف ضمن داستان «خشم گرفتن
پادشاه بر ندیم ، و شفاعت کردن شفیع ، ورنجیدن ندیم از شفیع که
چرا شفاعت کردی» از زبان ندیم می گوید

من نخواهم رحمتی جز رحم^۲ شاه

من نخواهم غیر آن شه را پناد

غیر شه را بهر آن لا کرده ام

که بسوی شه تولا کرده ام

کار من سربازی و بی خویشی است

کار شادنشاد من سربخشی است

فخر آن سر که کف شاهش برد

ننگ آن سر کو بغیری سر برد

خود طواف آنکه او شه بین بود

فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

زان نیامد يك عبارت در جهان

که نهانست و نهانست و نهان

و در دفتر پنجم صریح تر و روشن تر می گوید

۱ - ج ۴ ص ۴۵۳ طبع نیکلون.

۲ - زخم : خ.

دایه عاریّه بود روزی سه چار
 مادرا ، ما را تسوگیر اندر کنار
 من نخواهم دایه، مادر خوشترست
 موسیم من دایه من مادرست
 من نخواهم لطف حق [= مه] از واسطه
 که هلاك خلق شد این رابطه

اما جواب اشکال : همان جمله را که مکرر گفته‌ایم باز یاد آور
 می شویم که کلمات عرفا و محققان طریقت اکثر از قبیل «متشابهات کلام الله
 مجید» محتاج تأویل و تفسیر است ؛ و از گپهی بطور کلی مسلم است که
 «هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد» .

چه بسا اعمال و اقوال که در بادی نظر متناقض و متنافی یکدیگر
 می نمایند ؛ اما در نظر دقیق عمیق هر کدام در محل و مورد خود کاملاً صحیح
 و متقن است ؛ و عبارت دیگر چون هر هشت وحدت شرط تناقض که در فن
 منطق و فلسفه مقرر است در آن مسائل جمع نیست ، ممکن است هر دو
 طرف نفی و اثبات قضیه ، صادق و مطابق واقع باشد .

۱ - روایت مشهور که در نسخ منداول نوشته‌اند « لطف حق » ، و در
 طبع نیکلسون که مأخذش قدیمترین نسخ موجود مثنوی است « لطف مه » است ؛
 و کلمه « مه = ماه » هم در این مورد یقربنه آیات قبل و بعدش مراد لطف و عنایت
 حق تعالی است .

۲ - قوم: خ.

در دفع شبهه مورد بحث نیز باید دید که لطف حق را بی واسطه خواستن در کدام مورد وجه محلی است.

لطف حق بدون واسطه خلق خواستن ، بطور کلی مخصوص است بآن صنف از برگزیدگان و بندگان مخلص (بفتح لام) الهی که بآخرین مرتبه و منتهی الیه درجه کمال روحانی که مقام فنای در حق و اتحاد و انصال بحق است رسیده باشند .

اینجاست که بقول حکما « ما بالعرض » منتهی به « ما بالذات » می شود ؛ و بدین سبب محتاج بواسطه عروض یا واسطه ثبوت نباشد . و این خود مقام انبیا و اوایای خاص خدا است ، باختلاف مراتب ؛ چرا که این طبقه از دیگر طبقات و اصناف بشر باین جهت مستثنی و ممتازند که بمرتبتهای از کمال انسانی و قرب وصال و یگانگی با حق واصل شده اند که از جمیع وسایط بشری مستغنی اند ، و در میان ایشان و مبدأ فیض غیبی هیچ غیر نمی گنجد ؛ و هر واسطه و دلاله بی اینجاست نامحرم و بیگانه باشد « لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل » این طایفه بطوری که پیش بتفصیل گفتیم خود واسطه مابین خلق و حق باشند ؛ یعنی بدون واسطه از حق فیض می گیرند و بخلق می بخشند .

خصیصه استغنائی از واسطه شامل گروهی از سالکان طریقت نیز می شود که در اصطلاح سالک مجذوب نامیده می شوند .

و بطوری که عبارت نثر عنوان ایات مزبور در مثنوی شریف ، و دیگر قراین محفوفه با کمال وضوح و صراحت دلالت دارد این است

که منظور اصلی مولوی همان گروه بوده ، و این که گفته است « من نخواهم لطف حق (= مه) بی واسطه » زبان حال همان سالکان مجذوب است که در حالت غلبهٔ سکر و استیلائی جذبیه، و در عالم محو و بی خودی مسلوب الاختیار در حق فانی شده و بحق پیوسته باشند .

در این منزل از مراحل سیروسلوك است که چون دیگر خطر و آفتنی برای سالک نیست ؛ احتیاج بواسطه و پیر راهنما ندارد ؛ چرا که در این مرحله پیروی نمودن از شیخ و تثبیت بذیل و سایط قیض گذشته از این که در تحت اراده و اختیار سالک مجذوب نیست، مشمول قضیهٔ طلب دلیل است پس از وصول بمدلول ؛ و در حکم راه جستن باشمع است در روشنایی آفتاب جهانقاب «بماهتاب چه حاجت شب تجلی را» . اینجاست که دلال و میانجی ، هر که گویاش ، حتی وجود و شخصیت خود سالک از میان برمی خیزد و جمال شاهد ازلی بی پرده و حجاب بروی متجلی می گردد ؛ چندان که گاه در اتحاد نوری ظهوری چنان باوی درمی آمیزد که بی اختیار نعرهٔ « انا الحق » می زند « و انامن اهو و من اهو انا » می گوید .

اینجاست « که تحری نیست در کعبه‌ی وصال » ؛ جذبه بی است ممتاز و مستثنی از جنس که پس از طی مراحل سیروسلوك دست می دهد ؛ دیگر بهیچ سبب و واسطه نیازمند نباشد
آنکه او بیند مسبب را عیان

کی نهد دل بر سبب‌های جهان

کاین سفرزین پس بود جذب خدا

وان سفر برناقه باشد سیر ما

مقصود از «ناقه» در این مورد، مرکب تن و بدن عنصری است؛

یعنی در این سفر چنانست که روان سالک از ناقة تن نیز بمضیبه «موتوا قبل ان تموتوا» فرومی آید و پیاده می شود؛ برخلاف آن سفرها و آن طی منازل که پیش از عروض جذبیه با مرکب تن کرده بود

این چنین سیری است مستثنی ز جنس

که فزود از اجتهاد جتن و انس

این چنین جذبی است، نی هر جذب عام

که نهادش فضل احمد و السلام

خوبست عین عبارت عنوان ابیات بحث را که بظن قوی تقریر و املائی خود مولوی است از روی اقدم نسخ موجود مشنوی نقل کنم که قاطع ترین دلیل روشنگر برای تفسیر و تأویل گفته های او؛ و فصل الخطاب مبحث ماست:

«در صفت آن بی خودان که از سر خود و هنر خود ایمن شده اند، که فانی اند در بقای حق همچون ستارگان که فانی اند روز در آفتاب، و فانی را خوف آفت و خطر نباشد»^۱

۴۹ - معراج در نظر مولوی

بظاهر حق این بود که جزو عقاید و افکار کلامی و فلسفی مولوی آورده باشیم؛ اما چون تحقیق مولوی، جنبه عرفانی باین موضوع داده است آن را در باب چهارم آوردیم .

قضیه معراج پینمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم که در مکه معظمه حدود یک سال یا چهارده ماه قبل از هجرت؛ و بنا بر مشهور در یکی از لیالی که در سرای « هند ام هانی »^۱ نخفته بودند اتفاق افتاد؛ و از آن پس فرایض یومیه تشریح شد، یکی از قضایای پر سر و صدای اسلام است که در اول سوره « اسراء - بنی اسرائیل : سوره ۱۸ ج ۱۵ »؛ و بعضی آیات سوره نجم (۵۳ ج ۲۷) قرآن کریم ، با کمال صراحت و وضوح بدان اشاره شده است؛ احادیث بسیار هم از دو طریق شیعی و سنی در کتب کلام و حدیث و تفاسیر قرآن مجید، روایت؛ و هر دو فرقه در اصل واقعه بطور اجمال اتفاق کرده‌اند.

باعتماد حقیر برای کسی که بسا زبان قرآن و احادیث صحیح نبوی و روایات ائمه طاهرین سلام الله علیهم اجمعین آشنا باشد، حقیقت امر کاملاً مکشوفست و در آن باره هیچ ابهام و اشکالی وجود ندارد؛ و اختلافاتی که از همان زمان وقوع قضیه تا امروز مابین

۱ - خواهر حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام و زوجه « هبیره ابن ابی وهب مخزومی » که در محبت و بزرگداشت پیغمبر اکرم بسیار صادق و صمیم بود اما شوهرش ایمان نیاورده بود .

مسلمین حاصل شده ؛ از این قبیل که معراج جسمانی بوده است یا روحانی ؛ و در خواب بوده است یا بیداری ؛ یا مابین نوم و یقظه ؛ و جسمانی با همان بدن عنصری محسوس بود ؛ یا با جسد مثالی ملکوتی هور قلبیایی ؛ و امثال این سخنان که کم و بیش شنیده اید همه ناشی از اختلاف در فهم و ادراک ؛ و تباین مذاق و مسلک ؛ و تشتت اغراض و مقاصد خود مسلمانان بوده است .

۱ اکنون جمهور مسلمانان بر آنند که معراج جسمانی بود ؛ اما باز در کیفیت جسمانیت عنصری و برزخی اختلاف دارند ؛ و بعضی برای این که مابین دو عقیده خواب و بیداری را جمع کرده باشند بر آن شده اند که آن حالت مابین خواب و بیداری اتفاق افتاد^۱ و بهمان منظور بعضی متکلمان قدیم می گفتند که بخشی از معراج در خواب و بخشی در بیداری بود^۲

از قدمای مسلمین باز بعضی که از آن جمله «ابن اسحاق» صاحب «سیره نبویه» است ؛ بهمان منظور جمع مابین اقوال ، می گفتند که چون یکی از مزایای احوال حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم این بود که می فرمود « تنام عینای و قلبی یقظان » و در بعضی روایات « تنام عینای و لاینام قلبی » یا « ان عینتی قنمان و لاینام قلبی » گفت پیغمبر که عینای بتنام
لاینام القلب عن رب الانام

۱ - فی ظلال القرآن تألیف سید قطب مصری قرن معاصر.

۲ - حبیب السیر.

پس می‌توان معراج را بهر دو حالت نوم و یقظه نسبت داد^۱ برخی گفته‌اند که معراج روحانی بود اما نه در حالت خواب؛ بل که بطور مفارقت روح از بدن و سیر در عوالم خلقت؛ چنانکه در حالت موت اتفاق می‌افتد؛ با این تفاوت که در حال مرگ، بکلی علاقهٔ تدبیری روح از بدن گسیخته می‌شود؛ و در آن حالت تعلق روح بجسم باقی بود^۲.

قدرت خلع و لبس بدن عنصری

ممکن است مقصود اصلی آن طایفه، قدرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه وسلم باشد بر خلع و لبس بدن عنصری که مخصوص خواص انبیا و اولیای عظام است؛ و این امر بسی برتر و از جمندتر از هر دو حالت رؤیا و بیداری است؛ و گرنه در خواب نیز بقول حکما و نص قرآن کریم، روح بی اختیار از بدن مفارقت می‌کند اما شعاع تعلق تدبیری او باقی است «الله یتوفی الانفس حین موتها والتي لم تمت فی منامها فیمسک الاتی قضی علیها الموت ویرسل الاخری الی اجل مسمی»؛ سورهٔ زمر ج ۲۴، یه ۴۳».

شاید عبارت دعای معروف ندبه «عرجت بروحه الی سمائك و اودعته علم ماکان الی انقضاء خلقک»، مقصود همان مسألهٔ خلع و لبس

۱ - سیرهٔ ابن هشام ج ۲ طبع مصر.

۲ - زاد المعاد ابن قیم ج ۲ ص ۴۹ طبع مصر.

باشد^۱؛ بانضمام این که می توانیم بگوئیم که بدن حضرت ختمی مرتبت در اثر تلطیف ملکوتی نورانی روحانی که از پرتو صفا و لطافت روح لطیف داشت؛ بدان درجه رسیده بود که روح را در آن سفر آسمانی مشایعت کرد؛ و مولوی ظاهراً بهمین معنی اشاره کرده است

حاصل اندر يك زمان از آسمان

می رود می آید ایدر کاروان

نیست براین کاروان این ره دراز

کی مفازه زُفت آید با مفاز^۲

دل بکعبه می رود در هر زمان

جسم، طبع دل بگیرد ز امتنان

۱ - بعضی برای جواب شبهه و توجیه جمله « عرجت بروحه » گفته اند که حرف باء « بروحه » محمول بر معنی سببیت است؛ و بنظر ما این توجیه بهیچ وجه صحیح نیست؛ چرا که « عرج » فعل لازم است و باء « بروحه » علی التحقیق باء تعدیه است و اگر آن را بر سببیت حمل گوی، جمله ناقص و فعل بدون مفعول می ماند، چه معلوم نیست که « معروج به » کیست؛ عیناً مثل این است که باء « مردت به » را بمعنی سببیت گرفته باشی.

علاوه می کنم که در بعض کتب مأخذ این دعاء نسخه بدل «عرجت به» نوشته اند؛ و در این صورت اشکال اصلاً منتفی نخواهد شد؛ اگر چه ممکن است که بهمین منظور نساخ از خود تصرف کرده باشند مگر اینکه نسخه قدیم معتبر داشته باشد.

۲ - یا مفاز : خ- ظاهراً تصحیف کاتب است.

توضیحاً « مفازه » بفتح میم یا بان قهر بی آب و علف است؛ و « مفاز » آخر بیت بضم میم است بمعنی کسی که فیروزی و دستگیری یافته باشد.

این دراز و کوتاهی مر جسم راست
چه دراز و کوتاه آنجا که خداست

مثال تلطیف بدن از پر تو صفا و لطافت روح

گفتیم که ممکن است لطافت و صفای روح در بدن نیز تأثیر
کرده باشد. مثلش چنانست که چون در وسط يك کره زجاجی سیم برق
روشن کنی؛ سر تا پای آن جسم مبدل يك پارچه نور و روشنایی
می‌گردد.

و در تشبیه بعضی محققان فلسفه، چنانست که بدن در تحت تأثیر
لطافت روح، حالت «روح» مصطلح اهل صنعت کیمیا را می‌گیرد
که از ذرات جسد جزو بجزو، عبور، و درهمه نفوذ می‌کند، بدون
این که موجب خلل و فرج، و خترق و التیام شده باشد.

و در کنایه از همان روح متجسد، یا جسد متروح است که
می‌گوییم جسم حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم سایه نداشت
تحقیق مولوی را در این باره گوش کنید

چون فناش از فقر پیرایه شود

او محمد وار بی سایه شود

فقر فخری را فنا پیرایه شد

چون زبانه‌ی شمع او بی سایه شد

شمع شد جمله زبانه پا و سر

سایه را نبود بگرد او گذر

ابر را سایه بیفتد بر زمین
 ماه را سایه نباشد همنشین
 بیخودی بی ابری است ای نیکخواه
 باشی اندر بیخودی چون قرص ماه
 باز چون ابری بیاید رانده
 رفت نور از مه خیالی مانده
 از حجاب ابر، نورش شد ضعیف
 کم ز ماه نوشد آن بدر شریف
 مه خیالی می نماید ز ابرو گرد
 ابر تن ما را خیال اندیش کرد
 مه فراغت دارد از ابر و غبار
 بر فراز چرخ دارد مه مدار

نورمه برابر چون منزل شده است
 روی تاریکش ز مه مبدل شده است
 گرچه هم رنگه است و دولتی است
 اندر ابر آن نورمه، عاریتی است
 مقصود از «ابر» بطور کنایه یا استعاره مُصرحه، این تن تیره
 خاکی؛ و «ماه»، روح روشن آسمانی است.
 یعنی همچنان که تیرگی جسم ابر در اثر تابش ماه، مبدل بروشنایی
 می گردد، جسم عنصری انسانی نیز در پرتو لطف و صفای روح تلطیف

می‌پذیرد؛ و ثقل و ظلمت او بخفت و نورانیت تبدیل می‌شود؛
 باز دنباله همان تحقیق و تشبیه را بشنوید
 با مگر ابری شود فاتی راه^۱
 تا نگردد او حجاب روی‌ماه
 بوده ابرو رفته ازوی تحوی ابر
 این چنین گردد تن عاشق بصبر
 تن بود امانی گم گشته زو
 گشته مبدل رفته ازوی رنگ و بو
 در گلشن رازهم در صفت پیغمبر علیه السلام می‌گوید
 نبودش سایه کو دارد سیاهی
 زهی نور خدا ظل الهی

گفتار کفار در باره معراج

در زمان خود پیغمبر صلوات الله علیه؛ جزو آن دسته از معجزات
 که کفار قریش ازوی می‌خواستند، و تفصیلش در همان سوره اسراء
 (آیه ۹۲-۹۳) آمده است یکی هم این بود که «او ترقی فی السماء
 ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه»؛ یعنی از تو می‌خواهیم که
 به آسمان برشوی؛ و عروج تو را به آسمانها هرگز باور نکنیم مگر آنکه
 از طرف خدای بزرگ نامه‌یی برای ما آورده باشی که آن را بخوانیم!

گوی کافران نادان سپاه دل انتظار داشتند که نعوذ بالله از خط پروردگار عالم ، بتوسط رسول اکرم ، نامه دوستانه « فدایت شوم » بایشان برسد تا رسالت او را تصدیق کنند؛ این بود که فرمود « قل سبحان ربی هل کنت الا بشرأ رسولاً ».

اگر درست دقت کنیم در ضمن تنزیه ربوبی ، و تمکین بشریت ، مقام رسالت آن حضرت اثبات شده است ؛ شاید اشاره باین نکته که بیان حال آن حضرت به کفار این بود که من همان منصب رسالت خدای بزرگ را دارم که شما می خواستید؛ و بالاتر از آن نامه خصوصی که شما توقع داشتید؛ همین کتاب تنزیل آسمانی را از طرف همان خداوند کریم برای تبلیغ رسالت و هدایت شما و دیگر خلائق آورده ام ؛ که می توانید آن را بخوانید و بهانه کفر والحاد نداشته باشید!

نمونه اقوال صحابه و تابعین در کیفیت معراج

در جزو صحابه حضرت ختمی مرتبت این سخن به « عایشه » زوجه پیغمبر صلوات الله علیه منسوبست که درباره کیفیت معراج گفت « ما فقد جسد رسول الله ولكن الله آسرى بروحه »؛ و در صورتی که واقعاً این سخن از « عایشه » باشد پیدا است که بعد از وفات پیغمبر اکرم بوده چرا که در زمان خود آن حضرت احتیاجی به استناد و نقل این قبیل روایات نبود .

وانگهی مسلم است که سوره اسراء مکی است و واقعه معراج

هم چنانکه اشاره شد در مکه بوده است، وز فاف و همخوابگی حضرت رسول اکرم با عایشه باتفاق اقوال در مدینه؛ و بقول جمعی^۱ در سال اول هجرت اتفاق افتاد؛ هر چند اصل خطبه و تزویج در شش هفت سالگی عایشه^۲ در اواخر سالهای اقامت آن حضرت در مکه واقع شده بود.

معاویه بن ابی سفیان از صحابه، و حسن بصری از تابعین نیز می گفتند که معراج، رؤیای صادق بوده است؛ و این آیه را که در جزو همان سوره ابراء است و ما جعلنا الرؤیا الّتی اریناک الا فتنة للناس، یه ۶ «مربوط و متعلق بهمان واقعه می شمردند^۳ اتفاقاً اسلام معاویه و پدرش ابوسفیان بنا بر مشهور در فتح مکه یعنی سال هشتم هجری هشت نه سال پس از قضیه معراج بوده است^۴.

نمونه شبّهات و اشکالات فلاسفه قدیم در معراج جسمانی

شبّهات و اشکالات که فلاسفه قدیم بر امتناع معراج جسمانی

۱ - از جمله این قیّم در زاد المعاد ج ۱ ص ۲۶

۲ - در سیره ابن هشام تزویج را در هفت سالگی بمکه وز فاف رسمی را

در مدینه در نه سالگی گفته است (ج ۴ ص ۲۹۴) - و این قیّم ازدواج را در

شوال و در شش سالگی و همخوابگی رسمی را در نه سالگی بمال اول هجرت

نوشته است (ج ۱ ص ۲۶) .

۳ - سیره ابن هشام (ج ۲ ص ۴۱) - و زاد المعاد این قیّم : ج ۲ .

۴ - رجوع شود بتاریخ ابن اثیر و الاصابة ابن حجر و همان دو مأخذ

حاشیه قبل.

داشتند ؛ از قبیل استحاله خرق و التیام افلاك ؛ و خفت و ثقل اجسام ؛ و جاذبه میل مستقیم اثقال عنصری بمرکز زمین ؛ و امتناع وقوع حوادث بسیار در زمان اندک چنانکه در وقایع لیلۃ معراج گفته اند ؛ و همچنین جواب این شبهات در کتب کلام و فلسفه و تفاسیر بفارسی و عربی چندان نوشته و تکرار شده است که احتیاج به اعاده ذکر ندارد ؛ کسانی که طالب باشند خود می توانند بمطابق این قبیل مسائل رجوع کنند

بیاد دارم که بزرگ استاد من در فلسفه و کلام رضوان الله علیه چون در درس یا خارج درس باین می بحث می رسید این بیت را می خواند

خود مومین قدم وین راه تفته

خدا می داند و آن کس که رفته

علاوه می کنم که بسیاری از شبهات فلاسفه را پیشرفت علوم مثبت جدید و آزمایشهای شگفت انگیز فضا نوردان در عروج به افلاك و سفر کردن به سیارات ، بکلی باطل و موضوع عمده آن مشکلات را منتفی ساخته است .

مولوی درباره معراج چه می گوید

اینها که گفتیم همه مقدمه بود ؛ اکنون ببینیم که مولوی در آن باره چه می گوید . آنچه از ظاهر گفته های مولوی مستفاد می شود این است که معراج جسمانی و عروج سماوات را انکار نداشته ؛ اما اعتقادش این بوده است که اهمیت و عظمت امر معراج از جهت عروج در آسمانها نیست ؛ بل که تمام شرف و فضیلت در قرب الهی است ؛

و در این امر آسمان و زمین و بالا و پایین و صعود و هیوط تفاوت ندارد .
در دفتر سوم مثنوی شریف ضمن عنوان « تفسیر ابن خبیر که
مصطفی علیه السلام فرمود لا تفضلونی علی یونس بن متی »^۱ می‌گوید
هر کجا دلبر بود خود همنشین^۲

فوق گردون است نی زیر زمین
گفت پیغمبر که معراج مرا
نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و^۳ آن اوبشیب
زانکه قرب حق برونست از حسیب
قرب نه بالا نه پستی^۴ جستن است
قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست راجه جای بالای است وزیر
نیست رانی زود و نه دور و نه دیر

تحقیق عرفانی

انتهی مقاله المولوی بالفارسیة وانا اضیف الیه بالعربیة ماشاهده

- ۱ - این حدیث در بعضی مأخذ از جمله در مجلد پنجم حلیة الاوسیاء حافظ
ابونعیم چنین روایت شده است «لاینبغی لاحدان یقول انا خیر من یونس بن متی».
- ۲ - هر که بادلبر بود او همنشین : خ.
- ۳ - آن من بالا و : خ.
- ۴ - قرب نی بالا و پستی : خ.

قلبي بعين الايمان وانكشف لى بنور البصيرة والايقان واستضاءته من مصابيح العلم والعرفان ؛ فاقول وبالله التوفيق وعليه التكلان .

وعندى ان عظمة امر المعراج و تعظيم الله سبحانه و تعالى هذا الامر بقوله «سبحان الذى اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى» الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع العليم : سورة الاسراء ١٧ ج ١٥ « ؛ انما يكون لغايته لاكيفيته ؛ و غايته هي التى اشير اليها بقوله تعالى «لنريه من آياتنا» ؛ و قوله ايضاً فى سورة- النجم « ما كذب الفؤاد ما رأى » و « لقد رأى من آيات ربه الكبرى : سورة ٥٣ ج ٢٧ » .

ولعل المراد انه كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل المعراج قرب صفاتى من الله تعالى ، مثله كالحديدة المتسخنة بحرارة النار ؛ المشار اليه بقوله تعالى فى سورة النجم « ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين » على ما هو الظاهر من عود الضمير الى « صاحبكم » المذكور قبله فى قوله « ماضل صاحبكم وما غوى » يعنى النبى صلى الله عليه وآله وسلم « لا الهى » « شديد القوى » يعنى جبرئيل ، كما ذهب اليه بعض المفسرين^١ فكانت له احاطة علمية بحقائق الموجب-ودات بالعلم القاطع اليقيني الراسخ فى صقع روحه المقدس صلى الله عليه وسلم .

ثم وصل بعد المعراج الى مقام القرب الذاتى الذى يقال له

١ - على ما هو رسم الخط فى اكثر المصاحف و فى بعضها « الاقصى »

على القاعدة راجع كتاب « نثر المرجان فى رسم نظم القرآن ج ٤ طبع دكن » .

٢ - وذهب اليه ابن القيم ايضاً فى زاد المعاد . ج ٢ .

عين اليقين، ومثله كمثله الحديد المَحْمَاة؛ وانتهى الى درجة رفيعة عظيمة، هي اعلى غاية الكمال للوجود الامكانى ليس فوقها من المراتب الكمالية - الامرتبة الالهوية ووجوب الوجود ولم يبق ما عداها سوى تلك المرتبة الخاصة بالله عز وجل لا يكون له شريك فى الملك؛ وقد اشير الى هذا المقام فى سورة النجم ايضاً بقوله «او ادنى» ولما كذب العواد ما رأى».

فحصلت له فى العروج الكمالى الاحاطة العينية الشهودية النورية بحقائق الموجودات، وقد كانت له قبل ذلك الاحاطة العلمية بها بالفعل و استعداد المشاهدة العينية بالقوة فقد صار هو ايضاً فى المعراج بالفعل وقوله - تعالى «لنريه من آياتنا» ولقد رأى من آيات ربه الكبرى» اشارة الى هذه المرتبة من الرؤية الشهودية العينية الاشرافية .

وبعبارة اخرى ترقى النبى عليه الصلوة والسلام بمراقبة المعراج من مقام علم اليقين الى مرتبة عين اليقين وحق اليقين؛ ومن درجة مظهرية الواحدية الى مرتبة الاحدية، وحاز كل فضيلة فاخرة ملكية وبلغ اقصى مدارج الكمال الانسانى، فتمت به النبوة الكبرى وتنجزت له الخاتمية العظمى واختتم به دور الرسالة الالهية صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذه الغاية اعظم درجة وارفع منزلة من سير الجسم فى السماوات العلى بما لا يحصى كما لا يخفى على من ارتقى من حضيض الجهل الى اوج العرفان وعرج من ارض التقليد الى سماء العلم والايقان والسلام على من اتبع الهدى.

۵۰- اتحاد طالب و مطلوب در طریقت مولوی

این مسأله در مکتب عرفان مولوی نظیر «اتحاد عاقل و معقول» است در فلسفه ملا صدرا.

در فصول قبل گفتیم^۱ باز هم آن بحث را که از مهمات مسائل طریقتی مولوی است دنبال می کنیم .

شرط اتحاد روحانی مابین طالب و مطلوب؛ بطور اعم که شامل همه روابط و نسبتهای اضافی معنوی؛ از عشق و عاشقی و مرید و مرادی و پیشوایی و پیروی و رهروی و رهبری و شاگردی و استادی و تربیت اخلاقی نیز می شود؛ چنانکه شنیدید یکی از پایه های اصلی وارکان و اصول اساسی طریقه تصوف و مسیر عقاید و افکار عرفانی مولوی است که در هر شش دفتر مثنوی شریف بکرات و مرات با عبارات و تمثیلات گوناگون آن منظور را تعقیب کرده؛ و در هر محل شاهکاری از لطایف و بدایع شعر و ادب و عرفان ابداع نموده است؛ که یکی از نمونه های برجسته آن در فصول پیش بتفصیل باز نموده شد؛ و نمونه های دیگر آن را در این فصل یاد می کنیم.

مولوی می گوید بنده طالب مشتاق آنگاه بسر منزل مقصود و غایت کمال لایق بحال خود رسیده و نهال آرزوی او میوه مراد آورده است که بامولای مطلوب محبوب خود در حقیقت متحد و یگانه شده باشد هر چند که در ظاهر پیکر جسمانی متعدد و مختلف باشند؛ و چنانکه خود مولوی بارها گفته است مانیز باز گوی کرده ایم این درجه از اتحاد و یگانگی،

جز از راه عشق و فنای وجود عاشق در معشوق و استهلاك سالک در پیر راهبر، ممکن و میسر نیست.

این وحدت از نوع همان اتحاد روحانی نورانی است که مابین افراد کامل و اصل از بر گزیدگان حق تعالی؛ یعنی طبقه انبیا و اولیا و هادیان مهتدی که امام عصر و حجت بالغه حق در هر زمان و مکان باشند، نیز وجود دارد؛ چندانکه ظهورات متوالی متواتر ایشان در اعصار و ادوار مختلف در حقیقت عین یکدیگر باشد؛ یعنی همه از يك سرچشمه تراوش کرده و از يك منبع نور گرفته و از يك ریشه منشعب شده و از يك درخت بار آمده‌اند؛ و همین اتحاد و تجلی در مجالی و مظاهر متوالی است که در نظر سطحی با مسأله « رجعت » و « تناسخ » اشتباه می‌شود.

باری من يك فقره مهم از دفتر دوم مثنوی را که مربوط بموضوع اتحاد طالب و مطلوب بود پیش ذکر کردم؛ این بار چند فقره دیگر را یاد می‌کنم.

۱- در دفتر اول « قصه آن کس که در باری بکوفت؛ از درون گفت کیست، گفت منم، گفت چون تو نویی در نمی‌گشایم؛ هیچ کس از یاران را نمی‌شناسم که او من باشد ».

گفت باری کیستی ای معتمد	آن یکی آمد در باری بزد
بر چنین خوانی مقام خام نیست	گفت من، گفتش برو هنگام نیست
کی بزد کی وا رهاند از نفاق	خام را جز آتش هجر و فراق

رفت آن مسکین و سالی در سفر
 در فراق دوست سوزید از شرر
 پخته شد آن سوخته پس باز گشت
 باز گرد خانه آن یار گشت
 حلقه زد بر در بصد ترس و ادب
 تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب

بانگ زد یارش که بردر کیست آن
 گفت بر درهم نویی ای دلستان
 گفت اکنون چون منی ای من در آ
 نیست گنجایی دو تن را در سرا
 نیست سوزن را سر رشته‌ی دو تا
 چونکه بکتایی در این سوزن در آ

گفت یارش کاندرا ای جمله من
 نی مخالف چون گل و خار چمن
 رشته بکناشد غلط کسم شو اکنون
 گر دو تا بینی حروف کاف و نون
 کاف و نون همچون کمند آمد جذوب
 تا کشاند مرعدم را در خطوب

پس دو تا باید کمند اندر صور
 گر چه یکتا باشد آن دو در اثر
 هر نبی و هر ولی را مسلکی است
 لیک با حق می‌برد جمله یکی است

۲- در دفتر پنجم ذیل عنوان « اتحاد عاشق و معشوق از روی
 حقیقت اگر چه متضادند » و تمثیل بحکایت مجنون و فصّاد؛ سخن را به
 اینجا می‌رساند که از قول مجنون؛ و در واقع خود مولوی می‌گوید

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش
 صبر من از کوه سنگین است بیش
 لیک از لیلی وجود من پُر است
 این صدف پُر از صفات آن در است
 ترسم ای فصّاد اگر فصدم کنی
 نیش را ناگاه بر لیلی زنی
 داند آن عقلی که اودل روشنی است
 در میان لیلی و من فرق نیست
 من کیم لیلی و لیلی کیست من
 ما چو یک روحیم اندر دو بدن؟
 مولوی اتحاد روحانی عاشق و معشوق را گفت بطوری که دویی

۱- تا حق : خ.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

و بیگانگی بکلی از میان بر خاسته باشد؛ از شیخ سعدی هم بشنوید که در
مقام اتحاد جسمانی عاشق و معشوق چه قدر لطیف گفته است

مرا و عشق تو مادر بیک شکم زاده است

دو روح در بدنی چون دو مغز در یک پوست

۳- باز در دفتر پنجم بعد از حکایت مجنون و فساد داستان «معشوقی
است که از عاشق پرسید خود را دوست تر داری یا مرا؛ گفت من از خود
مرده‌ام و بتو زنده‌ام؛ از خود و از صفات خود نیست شده‌ام و بتو هست
شده‌ام؛ علم خود را فراموش کرده‌ام و از علم تو عالم شده‌ام؛ قدرت خود
را از یاد داده‌ام و از قدرت تو قادر شده‌ام؛ اگر خود را دوست دارم تو را
دوست داشته باشم؛ و اگر تو را دوست دارم خود را دوست داشته
باشم»

« هر که را آینده‌ی یقین باشد

گرچه خود بین خدای بین باشد »

گفت من در تو چنان فانی شدم

که پریم من از تو از سر تا قدم

چون ابیات مربوط باین عنوان را در فصول پیش نقل کردم^۲
دیگر تکرار نمی‌کنم؛ اما اینجا این نکته را علاوه می‌کنم که هر چند مولوی

۱- نیکلسون در متن «پریم از تو زساران» و در نسخه بدل «پریم از تو از سر».

۲- صفحه ۲۲۹ طبع شده.

گفته سنائی را « هر که را آینه‌ی یقین باشد » عنوان مطلب قرار داده و آن گفته هم در محل خود صحیح است؛ مولوی هم آن را تفسیر و تأیید می‌کند که چون کمال هستی بعد از نیستی بدست آمد؛ و سنگ از اثر تابش آفتاب مبدل به لعل ناب گردید

بعد از آن گردوست دارد خویش را

دوستی خور بود آن ای فتی

ور که خور را دوست دارد او بجان

دوستی خویش باشد بی گمان

اندرین دو دوستی خود فرق نیست

هر دو جانب جزضیای شرق نیست

اما خود مولوی هر چند بمقام بقاء بعد از فنا رسیده بود باز هرگز خود بینی نداشت؛ مسلک و آیین او تنها معشوق پرستی بود؛ خود را هرگز نمی‌دید؛ عاشقی را بر معشوقی و صید بودن را بر صیادی ترجیح می‌داد

عشق می‌گوید بگو شم پست پست

صید بودن خوشتر از صیادی است

انسان، انسان کامل را می‌جست و پیش وی بجان و دل سجده می‌کرد؛ چرا که جلوه حق را در هیكل بشری و عکس ماه و اختر و ادر آب می‌دید، وی معتقد بود که این تجلی با ظهورات گوناگون در هر عصر و زمان تا قیام قیامت مستمر برقرار خواهد بود؛ و ناقصان جهان باید با پیوند همین کاملان بشری بدرجه کمال برسند

قرنها بر قرنها رفت ای همام
 وین معانی برقرار و بسر دوام
 آب مبدل شد درین جو چند بار
 عکس ماه و عکس اختر برقرار
 قرنها بگذشت و این قرن نوی است
 ماه آن ماه است آب آن آب نیست
 جمله تصویرات عکس آب جوست
 چون بمالی چشم خود خود جمله اوست
 درباره این مسائل از این پیش تر هم سخن گفته ایم؛ در فصول بعد
 نیز خواهیم گفت انشاءالله تعالی.

۴- در خصوص بیت ذیل که در دفتر سوم مثنوی است:

نی تو هم گویی بگوش خویشتن

ی من و نی غیر من، ای هم تومن

در مباحث قبل شرحی گفتیم؛ مبتنی بر این که جمله « ای هم تومن » از باب ذکر ضمیر خاص و اراده عموم باشد؛ یعنی مقام اتحاد گوینده و شنونده، و تکلم و خطاب در هویت نفس ناطقه انسانی بطور عموم. اینجا علاوه می کنم که با احتمال خلاف ظاهر، ممکن است مرادش مخاطب مخصوص یعنی « حسام الدین چلبی » باشد؛ و در این صورت از نمونه های اتحاد عاشق و معشوق مورد بحث خواهد بود؛ نظیر آن تعبیر

۱- در چاهای معمول « عکس آن خورشید دایم برقرار.

که از دفتر اول نقل کردیم «گفت یارش کاندرا آ ای جمله من».

۵۱- جهد و توکل

آیا بشر در امور و احوالی که با آن دست‌و‌گریبان است؛ وطبعاً بدو قسم امور مادی و معنوی تقسیم می‌شود؛ باید تنها بجهد و کوشش و سعی و تلاش خود تکیه داشته باشد؛ یا بجانب توکل بگراید؛ یعنی مصالح معاش و معاد خود را هرچه هست، در بست بتقدیر الهی واگذار کند.

این مسأله یکی از مهمات مسائل مورد احتیاج و ابتلای انسانی است؛ که عقاید و آراء عرفا و دانشمندان در آن مختلف است؛ و بقول حافظ:

قومی بجهد و جهد نهادند وصل دوست

قومی دگر حواله بتقدیر می‌کنند

اما حق مطلب چنانکه بزودی تفصیل آن را خواهیم شنید این است که باید مابین هر دو طرف «جهد» و «توکل» را جمع کرد؛ نه این که به جهد تنها، یا به توکل تنها اقتصار داشته باشند
جهد حق است و دوا حق است و درد
مُنکر اندر جتهد جتهدش جهد کرد

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است

را هر و گر صد هنر دارد تو کل بایدش^۱

مسأله جهد و توکل را می توان از فروع «جبر و اختیار» شمرد که در مقاله دوم بتفصیل گذشت^۲؛ با این تفاوت که در «جبر و اختیار» هر دو طرفش مربوط بخالق است؛ اما در «جهد و توکل» هر دو طرف مربوط بمخلوق است؛ یعنی هم جهد و هم توکل هر دو فعل خودانسان است.

باز این مسأله شبیه است به «جهد و عنایت» که آن را نیز در فصول قبل از همین مقاله چهارم بشرح گفته ایم^۳؛ با این فرق که در «جهد و عنایت» طرف جهدش فعل انسان، و عنایتش از حق تعالی است.

توضیحاً مسأله موضوع بحث جنبه اخلاقی و کلامی نیز دارد، اما چون نظر مولوی در این مسائل بیشتر معطوف بر جنبه عرفانی و مسلك روحانی است، مانیز آنرا در مقاله چهارم که مشتمل بر این نوع مطالب است آورده ایم.

پیدا است کسانی که در اصول مذهب متمایل به «اهل حدیث» و «اشاعره» باشند، جانب «توکل» را که با «جبر اشعری» متناسب ترست اختیار می کنند و آن را بر «جهد و سعی» ترجیح می دهند و می گویند

بجد و جهد چو کاری نمی رود از پیش

بکردگارها کرده به مصالح خویش

۱- خواجہ حافظ.

۲- ص ۷۷ طبع شدہ مجلد اول .

۳- ص ۵۵۸

اما مولوی چنانکه همه جا فریاد می‌کند، طرفدار جانب «اختیار» و منکر جَدی «جبر مطلق» است؛ و بدین سبب در دفتر اول مثنوی شریف، ضمن داستان «شیر و مکر خرگوش» که از کلبه و دمنه گرفته است؛ مسأله «جهد و توکل» را موضوع بحث دقیق ساخته؛ باین شکل که «شیر» را طرفدار «جهد»، و «نخجیران» را طرفدار «توکل» قرار داده، و دست آخر جانب «جهد» را گرفته است؛ باین معنی که جهد و کوشش و تلاش بشر را در امور اعم از جسمانی و روحانی لازم می‌شمارد؛ باین شرط که با «توکل» توأم باشد؛ و هیچ‌یک از دو طرف را بتنهایی کافی نمی‌داند.

بعبارت دیگر در این مسأله نیز موافق اصل کلی «مارمیت اذرمیت» مانند «جبر و اختیار» و «جهد و عنایت» معتقد به «امر بین الامرین» شده؛ و برای خصوص موضوع بحث بحديث شریف نبوی تمسك جسته است که فرمودند «اعقلها و توکل»^۱

گفت پیغمبر با آواز بلند

با توکل زانوی اشتر ببند

از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام نیز روایت شده است

«لاتدع طلب الرزق من حله و اعقل راحلتك و توکل»^۲.

و نیز بجملة معروف «الكاسب حبيب الله» تمثل نموده است

رمز الكاسب حبيب الله شنو از توکل در سبب غافل مشو

۱- معروفست که اعرابی خدمت پیغمبر علیه السلام عرض کرد که من شتر

خود را «توکلت علی الله» رها کرده‌ام، فرمودند زانوی شتر را ببند و توکل کن.

۲- مستدرک الوسائل.

رو تو کل کن تو با کسب ای عمو

جهدمی کن کسب می کن موبمو

اشاره به اصطلاح «کسب» که اشاعره در مباشرت اعمال و افعال بشر می گویند؛ چنانکه بعد از آن بیت از قول «نخجیران» در ترجیح توکل بر جهد گفته است

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق

لقمه تزویر دان بر قدر خلق

نیست کسی از توکل خوبتر

چیست از تسلیم خود محبوبتر

حیله کرد انسان و حیلهش دام بود

آنکه جان پنداشت خون آشام بود

آنکه او از آسمان باران دهد

هم تواند کوز رحمت نان دهد

جز که آن قسمت که رفت اندرازل

روی نمود از سگال^۱ و از عمل

کسب جز نامی مدان ای نامدار

جهد جز وهمی پندار ای عیار

۱- سگال : با سین بی نقطه و گاف فارسی از «سگالیدن» بمعنی تدبیر و اندیشه است، در بعضی نسخ «شکال» باشین نقطه دار و کاف تازی نیز محتمل صحت است بمعنی حیلت و تدبیر، بتوسیع مجازی از معنی ریسمانی که دست و پای شکار و اسیر را با آن ببندند؛ و در این صورت مأخوذ از عربی است.

در دفتر پنجم نیز با اصطلاح «کسب» می‌گوید

وین عمل وین کسب در راه سداد

کی توان کرد ای پدر بی اوستاد

و مناسب موضوع بحث ما در لزوم جهد و کوشش و این کسه

«حرکت مفتاح برکت است»؛ با اشاره بحديث نبوی «افضل الصدقة

جهد المقل»^۱ در همان دفتر پنجم گفته است

هست پیدا آن پیش چشم دل

جهد کن پیش دل آ جهد المقل

ور نداری پا بجنبان خویش را

تا بینی هر کم و هر بیش را

کاین تحرك شد تبرك را کلید

و ز تحرك گردی ای دل مستفید

در همان داستان کليلة و دمنه دفتر اول مثنوی، مولوی در پوست

«شیر» می‌رود. و از قول شیر به نخجیران در ترجیح نهادن جهد بر توکل

می‌گوید

سعی ، شکر قدرت نعمت بود

جبر توانکار آن نعمت بود

جبر تو خفتن بود در ره مخسب

تانیینی آن در و درگه مخسب

۱- جهد مقل بضم وفتح جیم جهد؛ و ضم میم و کسرقاف و تشدید لام

«مقل»: یعنی غایت کوشش و تلاش فقیر بی بضاعت تا آخرین حد توانایی و

استطاعت.

هان مخسب ای جبری بی اعتبار
 جز بزیر آن درخت میوه دار
 تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
 بر سر خفته بریزد ثقل و زاد
 جبر خفتن در میان رهزنان
 مرغ بی هنگام کی یابد امان
 این قدر عقلی که داری گم شود
 سر که عقل از وی ببرد دم شود
 گر توکل می کنی در کار کن
 کسب کن^۱ پس تکیه بر جبار کن

نکته قابل توجه این است که مولوی همان طور که در مبحث «جهد و عنایت» با اعتقاد بلزوم جهد، باز در روح عقیده توحید عرفانی، کتفه عنایت الهی راهزاران بار بر جهد و کسب بشری برتری می داد و می گفت

ذره بی سایه ی عنایت برترست

از هزاران کوشش طاعت پرست

در جهد و توکل نیز با التزام ضرورت جهد، جانب توکل را ترجیح می دهد؛ یعنی معتقد است که اثر توکل و تسلیم پیش امر الهی در تحصیل و تسهیل امور، بیشتر و قاطع تر و روشن تر از اثر سعی و تلاش انسانی است؛ و بدین سبب گاهی درباره توکل چنان سخن می گوید که

۱- کشت کن : نیکسون.

گویی جانب جبریان را مراعات نموده است؛ چنانکه از باب مثال می‌گوید

بر سر هر لقمه بنوشته عیان

کز فلان بن فلان بن فلان

هین تو کل کن ملرزان پا و دست

رزق تو از تو بنو عاشق ترست

این تب و لرزه ز خوف جوع چیست

در تو کل سیر می‌تانید زیست

با وجود این جانب داری که از تو کل می‌نماید؛ باز منکر لزوم

سعی و کسب در طلب رزق نیست؛ و در حقیقت همان را می‌گوید که

در حای دیگر گفته است

آن چنانکه عاشقی بر رزق زار

هست عاشق رزق هم بر رزق خوار

موافق مضمون حدیث نبوی معروف «الرزق یطلب العبد کما یطلبه».

علاوه می‌کنم که تمام این حقایق که گفته شد؛ از لزوم جمع میان

جهد و توکل؛ تارجحان کفّه تو کل بر جهد؛ همه در مدلول آیه کریمه

سوره آل عمران مندرج است «وشاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل

علی الله ان الله یحب المتوکلین: آیه ۱۵۹»؛ برای این که از جزو اول

آیه که مشاوره و عزم فعل است، لزوم سعی و کسب؛ و از جزو اخیرش

«ان الله یحب المتوکلین» مزیت جانب توکل استفاده می‌شود؛ و این

معنی را جزو اخیر آیه بعد هم تأیید و تأکید می‌کند که فرموده است

«وعلی الله فلیتوکل المؤمنون: آیه ۱۶۰».

توضیحی که باید افزود این است که توکل باید در معاملات قلبی از ظاهر قال بدرجۀ حال رسیده و شخصی متوکل در تسلیم پیش خواست و تقدیر الهی متحقق شده باشد؛ همین حالت تحقق تسلیم و توکل است که سبب تقویت عزم و اراده انسانی، و مایه دلگرمی و شدت سعی و کوشش اومی شود تا خود را بسر منزل مقصود می رساند؛ و در این مرحله است که می توان گفت «ومن یتوکل علی الله فهو حسبه: سورة طلاق ج ۲۸ به ۳». از درگاه خداوند کریم خواستاریم که جرعه یی از این حالت را بر ما بپاشاند.

۵۲- طاعات و عبادات و مجاهدات بشر موضوعیت

دارد نه طریقت

مولوی می گوید اعمال و افعال بشر بطور کلی اعم از اشغال و مکاسب دنیوی یا طاعات و مجاهدتهای مذهبی هیچ کدام بالذات موصل بمطلوب نیست؛ و با حصول نتیجه، ملازمه ذاتی و ارتباط علی و معلولی ندارد و گرنه هیچ گاه اختلاف و تخلف روی نمی داد؛ و حال آنکه می بینیم چه بسیار هست که برای تحصیل نتیجه یی ریاضتی را متحمل می شوند و بمقصود نمی رسند؛ و بسیار دیده ایم که اهل زهد و مجاهدت به هدف خود که کمال انسانی است نرسیده اند.

همچنین در امور دنیوی چه بسا مشاهده می کنیم که یکی راه رزق و روزی و رفاه معیشت و شهرت و معروفیت خود را در هنری و در کسبی می داند و آنرا پیشه خود قرار می دهد و از این عمل بمقصود خود نمی رسد بل که بتصادف و اتفاق از راه هنر و کسب دیگر مقصود خود را می یابد

که هرگز در فکر و خیال او نبود « ویرزقه من حیث لایحتسب ».

طمع داری روزی در درزی

تا ز خیاطی بری زر تازی

رزق تو در زرگری آید پدید

که زوهمت بود آن مکسب بعید

در اعمال روحانی و طاعات و عبادات نیز همچنین است؛ خود

این اعمال بالذات مستلزم حصول مراد نیست بل که هر چه هست خواست

بق و محض عطا و کرم الهی است « ولکن الله یهدی من یشاء » و « یرزق

من یشاء بغير حساب » و « ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها و ما

یمسک فلا مرسل له من بعده و هو العزیز الحکیم »؛ باز تکرار می کنم

ذره‌یی سایه‌ی عنایت بهترست

از هزاران کوشش طاعت پرست

۵۳- اعمال بشر هر چند ذاتاً مستلزم حصول نتیجه

نیست اما شرط حصول است

یار را چندان بجویم جَد و چُست

تا بدانم که نمی‌بایست جست

کی کنم من از معیت فهم راز

جز که از بعد سفرهای دراز

حق معیت گفت و دل را مَهر کرد

تا که عکس آید بگوش دل نه طرد

چون سفرها کرد و داد راه داد

بعد از آن مهر از دل او برگشاد

چون خطائین آن حساب با صفا
 گرددش روشن ز بعد دو خطا
 بعد از آن گوید اگر دانستی
 این معیت را کی او را جستی
 مولوی می گوید هر چند مجاهدات و اعمال بشر ذاتاً مستلزم
 حصول نتیجه نیست اما شرط حصول هست، پس نمی توان از اعمال و
 عبادات ظاهری دست برداشت.

علاوه بر اشعار فوق و اشعار دیگر که در مواضع متفرق مثنوی
 راجع باین مطلب گفته است مخصوصاً در مجلد ششم ضمن داستان
 شاهزادگان دزهوش ربا (= قلعة ذات الصور) برای توضیح مقصود
 خود داستان آن کس را می آورد که در بغداد خواب دیده بود که در مصر
 گنجی کلان نصیب او می شود؛ وی باین قصد سفر مصر کرد و آنجا
 بفقر و گدایی و شبکوکی افتاد؛ و در آن احوال شبی گرفتار عسس شد
 که او را دزد پنداشته بود؛ و پس از رنج و مشقت فراوان آخر کار بروی
 معلوم شد که آن گنج در خانه خود او در همان بغداد بوده است؛ باخود
 می گفت:

گفت باخود گنج در خانه ای من است

پس مرا آنجا چه فقر و شیون است

بر سر گنج از گدایی مرده ام

زانکه اندر غفلت و در پرده ام

مولوی اعمال و افعال بشر را از این حیث که ذاتاً موصل بمطلوب
 نیست؛ بل که گاهی عین ضلالت و گمراهی است، مع ذلك ممکن است

نتیجه از آن حاصل شود به « حساب خطا عین » از مصطلحات فن حساب قدیم^۱ تشبیه می‌کند که با فرض خطا نتیجه صواب از آن می‌گیرند.

گمراهی را منهج ایمان کند

گز روی را محصد احسان کند

۵۴ - حل چند مشکل

۱- مشکل اول این است که قبول این معنی که هر چه به بندگان می‌رسد محض مشیت و اراده حق تعالی باشد، لازمه اش این است که هیچ عملی اجر و مزد، و هیچ طاعت و عبادتی اثر و نتیجه مستقیم نداشته باشد؛ و حال آنکه قرآن مجید و دستورات انبیا و ائمه دین همه بر روی این اصل است که « لیس للانسان الاماسی » و « من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء فعلیها » و « من يعمل مثقال ذرة خیراً یره ومن يعمل مثقال ذرة شراً یره » و « لهما ما کسبت و علیهما ما اکتسبت » .

مولوی در جواب این اشکال می‌گوید: هر چند حق تعالی بمحض فضل و کرم خود عطای می‌بخشد ولیکن آن عطا موقوف بر عمل و مجاهده بنده است هر چند که آن عمل بر خطا باشد همانطور که بحساب خطائین مثال زدیم

چون سفرها کرد و داد راه داد

بعد از آن مهر ازدل او برگشاد

دانش او بود موقوف سفر

نآید آن دانش به تیزی فکر

۱- رجوع شود به حواشی تفسیر مثنوی « دزهوش ربا » تألیف نگارنده

بخشی از مطالب بعد را نیز در آن حواشی متعرض شده‌ایم.

۲- مشکل دوم این که حق تعالی فرموده است « و هو معکم اینما کنتم »، یعنی هر کجا باشید حق باشماست؛ پس چگونه است که انسان این همه اعمال را بر باطل انجام دهد، و این همه راهها را برخلاف حق سیر می کند؟!

مولوی در حل این مشکل از اصطلاح « طرد و عکس » منطبق استفاده می کند.

طرد یا اطراد: تلازم در ثبوت است باین معنی که هر کجا معرف (بکسر راء) صادق آید معرف (بفتح راء) نیز صادق باشد و بعبارت دیگر هر کجا حد راست آمد محدود نیز صدق کند؛ و این امر همان مانعیت تعریف است.

عکس یا انعکاس: تلازم در نفی است که هر کجا معرف (بکسر راء) صادق نبود معرف (بفتح راء) نیز صادق نباشد؛ و بعبارت دیگر هر کجا محدود راست آمد حد نیز راست باشد؛ و لازمه این امر همان جامعیت تعریف است. مولوی همین اصطلاح منطبق را بانوعی از توسع در مفهوم بکار برده و فرموده است:

حق معیت گفت و دل را مظهر کرد

تا که عکس آید بگوش دل نه طرد

یعنی آن معیت که حق تعالی فرمود « و هو معکم اینما کنتم » مراد جنبه طرد و تلازم اثباتی نیست که هر راه که سیر کردید و هر طریقه‌یی را که اختیار نمودید و هر عملی را که انجام دادید، همان راه حق و طریقه حق و عمل حق است، و از همین راه هم قطعاً بمنزل مقصود خواهید رسید؛ بل که مقصود از این معیت جنبه عکس و ملازمه نفی است؛ باین معنی که

هیچ راهی بدون دلالت و راهنمایی حق بسر منزل نخواهد رسید؛ نه این که بهر راه رفتی حق تعالی العیاذ بالله مجبور بمعیت و مصاحبت شما باشد. و بالجمله طاعت و عبادت و مجاهدت شرط است؛ هر چند که در بیراهه باشد؛ و هر چند که نتیجه مطلوب مستقیماً از آن ظاهر نشود.

مثلاً چنانست که کسی بشما بگوید اگر خدمت فلان فقیر را کردید من بشما درس فقه می آموزم؛ خدمت فقیر کردید و فن فقه آموختید؛ خدمت فقیر ذاتاً مقدمه فقه آموختن نیست؛ یعنی ما بین خدمت و تعلم فقه ارتباط علت و معلولی وجود ندارد اما تعلم شما مشروط بهمان خدمت بوده است. اعمال و افعال بشر نیز نسبت بحصول نتایج مطلوب عیناً نظیر همان خدمت کردن بفقیر است که شرط تحصیل و حصول مطلوب بود.

۳- مشکل سوم: فایده این امر چیست که حق تعالی راهی را پیش پای انسان بگذارد؛ ولیکن دست آخر او را از این طریق بمنزل مقصود نرساند و از طریق دیگر او را کامروا کند که در وهم و خیال انسانی نمی گنجد.

شما معتقدید که حق سبحانه و تعالی حکیم علیم است و کار عبث و بیهوده نمی کند؛ و هم شما معتقدید که ایجاد خوف و طمع و بیم و امید در قلوب بندگان همه از ناحیه حق و بر حسب مشیت و اراده اوست؛ با این حال چگونه می گوید که حق تعالی خوف و طمع در روح انسان برمی انگیزد تا بجد و جهد در پی کاری می افتد که امید حصول نتیجه و کام از آن کار می رود؛ لیکن دست آخر او را از این کار بکام نمی رساند بل که همان نتیجه را که انتظار داشت از طریق دیگر و عمل دیگر بدو می بخشد؛ فایده این سرگردانی چیست؟! مولوی در طرح این اشکال و جوابش

چنین می گوید:

دردت خوف افکند از موضعی

تا نباشد غیر آنت مطمعی

در طمع خود فایده‌ی دیگر نهد

وان مرادت از کسی دیگر دهد

ای طمع در بسته در یک جای سخت

کآیدم میوه از آن عالی درخت

آن طمع ز آنجا نخواهد شد وفا

بل ز جای دیگر آید آن عطا

آن طمع را پس چرا در تو نهاد

چون نبودش ز آن طرف اکرام و داد

از برای حکمتی و صنعتی

نیز تا باشد دلت در حیرتی

تا دلت حیران بود ای مستفید

که مرادم از کجا خواهد رسید

تا بدانی عجز خویش و جهل خویش

تا شود ایقان تو در غیب پیش

خلاصهٔ جواب این است که همان حیرانی و سرگردانی که مورد

اشکال بود، مطلوب حق است سبحانه و تعالی؛ و بعبارت دیگر فایدهٔ آن

طمع و آن محرومی این است که بشر در هر حال و همه کار متوجه خدا و چشم

براه گرم و عطای الهی باشد و تکیه با اعمال و افعال خود نکند و بطاعات و

عبادات خود مغرور نباشد و از بطن دندان اعتراف کند که «ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم».

باز مولوی در زمینه همان مباحث که بتفصیل گفتیم در دفتر ششم مثنوی شریف فرموده است

جمله ره حیران و مست اوزین عجب
 ز انعکاس روزی و راه طلب
 کز کجا امیدوارم کرده بود
 و ز کجا افشاند بر من سیم و سود
 این چه حکمت بود کآن قبله‌ی مراد
 کردم از خانه برون گمراه و شاد
 تا شتابان در ضلالت می‌شدم
 هر دم از مطلب جدا تر می‌بدم
 باز آن عین ضلالت را بچود
 حق و سیلت کرد اندر رشد و سود
 گمراهی را منهج ایمان کند
 کز روی را محصد احسان کند

۵۵ - دین عجایز

جمله « علیکم بدین العجایز » را غالب بعنوان حدیث نبوی نقل می‌کنند؛ اما عقیده جماعتی از علما این است که حدیث نبوی نیست بل که

از کلمات سفیان ثوری است^۱

مولوی نیز معتقد است که برای آسایش و آرامش روح بشر همان دین عجایب لازم است؛ چیزی که هست مراد مولوی از دین عجایب غیر از آنست که عامه مردمان می گویند. آنچه مابین عامه ناس مشهور شده این است که مقصود از دین عجایب ایمان تقلیدی تلقینی دست نخورده است که اکثر مابین پیرزنان و عجایب ارباب مذاهب دیده می شود. این طایفه بهمان مذهب و ایمانی که از کودکی بایشان تلقین شده و بمیراث رسیده است قانع و مطمئن شده اند و در تمام طول عمر خود هرگز خلاف آن عقیده را در تصور خود راه نداده و بهیچوجه در مقررات و معتقدات اولیه خود بازبینی و واریسی و چون و چرا نکرده اند؛ و تردید و تزلزلی در روح ایشان راه نیافته است تا در صدد تحری و جست و جوی حقایق بر آیند. مثل این طایفه مثل کسی است که بخانه موروثی خود قانع شده و چندان علاقه و دلبستگی بدان داشته باشد که هرگز در فکر تغییر منزل نیفتد؛ سهل است که هیچ در صدد اصلاح و تعمیر همان خانه مسکونی نیز بر نیامده باشد؛ از خانه خود هم قدم بیرون نمی گذارد و بخانه های دیگران نیز سرکشی نمی کند؛ عمری با آسودگی و بی خبری بدون اضطراب و دغدغه ضمیر در همان مسکن موروثی زندگانی می کند تا اجلس برسد و دارفانی را وداع بگوید. بدون این که روز آخرش با اولش هیچ تفاوت پیدا کرده و در احوال درونی و معنوی او هیچ تغییر و تبدیلی روی داده باشد.

بیچاره آن کس که از خانه و شهر و دیار آباء و اجدادی خود بیرون افتاده و در این صدد بر آمده باشد که مسکنی تازه بهتر و آبادتر و محکم اساس تر

از آنچه داشت برای خود تهیه کند؛ چنین کس آواره و سرگردان همه جا از این کوی بدان کوی و از این شهر بدان شهر می‌گردد و هر روز در کلبه‌یی و هر شب در خرابه‌یی بسر می‌برد؛ در بیابانهای هولناک گرفتار انواع خطر از درندگان و قاطعان طریق می‌گردد؛ و همچنان روزگاری سخت بادر بَدری و ناآرامی و خوف و خطر می‌گذراند؛ تا بعد از آن همه رنج و مشقت، باز آیا آخر کار با دست خالی جهان را بدرود کند و در همان حال ضلالت و گمراهی و سرگردانی در بیابانها سر به نیست گردد یا توفیق حق چراغی فرا راه او بدارد و بوسیلهٔ شخص توانگری «روح‌مند» یا «رحم‌مند» از آن گروه که مولوی فرموده است:

ای خدا بگمار قومی روح مند

تا ز صندوق بدنمان وا خرنند

از در احسان و ترحم دستگیری کند و او را بمنزل و مسکنی آرام بخش برساند؛ باشد که بقیت عمر را با آسودگی و فراغ بال بگذراند و بشکر و شادی بگوید « الحمد لله الذی هدانا لهذا ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله » و « یا ایته قومی یعلمون بما غفر لی ربی و جعلنی من المکرمین ».

این که گفتیم مثل گروهی است که بمذهب و معتقدات موروثی تلقینی قانع نشده خود در پی تحقیق و تحری حقیقت برآمده باشند.

راست است که گروه اول مردمی بظاهر نیک بخت و سعادت‌مند باشند؛ اما مطلب اینجاست که آیا آن درجه از سعادت و کمال بشری که نصیب این جماعت است با آنچه بطبقةٔ دوم داده می‌شود در میزان تحقیق معادل و

۱- اشاره باختلاف نسخ مشوی است که در بعض نسخ «روح‌مند» و در

بعضی «رحم‌مند» است.

در کمیت و کیفیت برابر است یا مابین آنها تفاوتی هست؛ بحث در این مطلب را بفرصت دیگر موکول می کنم؛ این جافقط این نکته را یاد آور می شوم که مولوی برای گروه اول هیچ ارزش و اهمیتی قائل نیست و سعادت ایشان را از سعادت های طبیعی حیوانی برتر نمی شمارد. عمده توجه و روی سخن او با طایفه دوم یعنی با همان جماعت آوارگان و سرگشتگان وادی تحقیق و گم گشتگان راه طلب و حیرت است؛ تمام هم او این است که این جماعت را از درماندگی نجات بدهد و ایشان را بسر منزل مقصود که حیات جاویدان و آرامش خلل ناپذیر ابدی است برساند.

مولوی درباره «دین عجایز» آنچه را که عامه نامی گفته اند نمی گوید؛ اواز کلمه «عجایز» با ایهام لطیفه ادبی اشتقاق یا شبه اشتقاق کلمه، «عجز» همان تسلیم و فنای سالک را در پیر اراده می کند و می گوید خوشبخت کسی است که از قدم اول بدون تردید و چون و چرا و دست و پا کردن، بعجز خود اعتراف کرده و تسلیم اطاعت شیخ و ولی زمان خود شده باشد؛ همانطور که در سرگذشت بعض صحابه پیغمبر و اصحاب ائمه هدی سلام الله علیهم اجمعین روایت شده است که می گفتند «انما دینی مع دینک». یعنی دین ما همانست که تو بگویی و تو پیاموزی؛ نه این که از پیش خود معتقداتی داشته باشند و آنرا بر امام و ولی عصر عرضه، و چه بسا که با او بحث و مشاجره کنند، باری مولانا در تمسک به دین عجایز چنین می گوید:

خرم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست

در دو عالم خفته اندر ظل دوست

هم در آخرهم در آخر عجز دید
 مرده شد دین عجایب برگزید
 چون زلیخا یوسفش بر وی بنافت
 از عجوی در جوانی راه یافت
 زندگی در مردن و در محنت است
 آب حیوان در درون ظلمت است

۵۶- از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود؟

معمای بزرگ بشر که از آغاز خلقت تا کنون او را بخود مشغول
 داشته؛ و هر طایفه بطریقی در تلاش حل آن معما افتاده و بنحوی در صدد
 توجیه و تعلیل و تحلیل آن بر آمده‌اند؛ و بعثت انبیا و ظهور فلاسفه و عرفا
 و پیدا شدن انواع مذاهب و مسالک همه در حول و حوش آن منظور دور
 می‌زند سه چیز است:

۱- کجا بوده و از کجا آمده‌ایم؟

۲- کجایم رویم؟

۳- اینجا چه باید بکنیم؟

این حدیث منسوبست به حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام
 «رحم الله امرءاً علم من این وفی این والی این». بیت ذیل از غزل معروف
 منسوب بمولوی حاوی آن هر سه سؤال است.

۱- یعنی «آخور»، و در بعضی نسخ: «هم در اول هم در آخر» است.

مماوفق طبع نیکسون و نسخه خطی قدیمی خودمان نقل کردیم.

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
 بکجا می‌روم آخر نمایی وطنم
 حافظ که بعقیده من در تجلی عرفان، شراره‌یی از آتش مقدس
 مولوی است در همین دریای حیرت غوطه‌ور است
 عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم

دریغ و درد که غافل ز کارخویشتم
 باری مولوی در جواب سؤال اول و دوم با سایر محققان عرفا هم
 عقیده و همدستان است؛ و در این مرحله همگی پیرو تعلیمات انبیاء
 بزرگوارند و همان را می‌گویند که در قرآن کریم فرموده است.
 «کما بدأکم تعدون، اعراف آیه ۲۹» و «لا اله الا هو الیه المصیر،
 خافیه ۳»

یعنی «منه المبدأ والیه المصیر» آغاز هستی موجودات از حق است
 و باز گشت همه هم بسوی اوست؛ این کاروان وجود که در حرکت می
 بینیم از کجا آمده است؛ از حق؛ و بکجا می‌رود؛ بسوی حق «انا لله و
 انا الیه راجعون»

ما نبودیم و تقاضایمان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود
 لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون
 سیر وجود از مبدأ بمنتهی و پیمودن اطوار و ادوار خلقت از آغاز
 تکوین تا معاد، بهیچ وجه در تحت اختیار و قدرت بشر نیست؛ و از این

جهت تکلیفی بدو متوجه نمی‌شود؛ برای این که تکلیف دایر مدار قدرت و استطاعت و علم و اراده است و بشر را در امور تکوینی هیچ قدرت و اختیاری نیست؛ بل که اختیار او منحصر و محدود به امور تشریحی اکتسابی است؛ پس همه مشکلات و گفت و گوها بر سر سؤال سوم است که تکلیف ما در این نشأه که فرصت زندگانی دنیاوی است، چیست و چه باید بکنیم تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند و رستگار باشیم.

در همین مرحله است که انسان بعقیده مولانا صاحب اراده و حرکت اختیاری است؛ آری همین اختیار محصور مابین دو سلسله جبر است که همه تکالیف دینی و اخلاقی و اجتماعی را متوجه انسان ضعیف می‌کند « و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً ».

کسانی که بشر را در این مرحله نیز مجبور و مقید مطلق و آلت فعل حق شمرده‌اند، در حقیقت خواسته‌اند برای آزاد ساختن خود از حدود و قیود تکالیف شرعی و عرفی عذر و بهانه‌یی بتراشند؛ ولیکن مولوی با این طایفه بهیچ وجه هم عقیده و همدانستان نیست؛ شنیدید که وی مخصوصاً در مسأله جبر و اختیار؛ چه قدر عنایت و اهتمام بکار برده تا عقیده جبریان را ابطال و راه عذر و بهانه رفع تکلیف را بکلی مسدود ساخته است، پس چاره‌یی نیست؛ در این دوره از حیات جسمانی وظیفه‌یی بر عهده مامحول و تکلیفی بر ما متوجه است؛ آیا آن تکلیف چیست؟ چه باید بکنیم که از عهده وظایف انسانی برآمده و وجدان متزلزل و روح بی‌قرار تاسه گرفته خود را آسوده و آرام ساخته باشیم؛ آن چشمه فیاض کجاست که روح عطش‌ناک را سیراب

کند و سوز درون ما را فرو بنشانند.

ساربانان نشان کعبه کجاست که بماندیم در بیابانش
اینجاست که پاره‌پی سؤالات فلسفی و کلامی پیش می‌آید که
همه را مولوی پیش‌بینی کرده است و ما عمده آنها را در فصول قبل باز
نموده‌ایم.

آیا عقول بشری در اصل فطرت یکسان است چنانکه معتزله
می‌گویند؛ یا عقلها در خلقت متفاوت است چنانکه فرقه‌های دیگر گفته‌اند؟
آیا عقل عمومی برای تشخیص صلاح و فساد اعمال و تمیز حسن و قبح
اشیاء کافی است؛ و بر فرض این که عقل آدمی در تشخیص مصالح و مفاسد
دنیوی او کافی باشد، آیا برای تأمین سعادت معنوی اخروی او نیز کفایت
می‌کند یا احتیاج بعقول کامل دارد که مخصوص انبیا و برگزیدگان الهی
است.

این مسائلی است که در فن کلام و فلسفه مذاهب آمده و درباره
هر کدام بحث‌ها و گفت‌وگوهای بسیار رفته است؛ ما در این موارد فقط توجه
بنفکر و عقیده مولوی داریم.

در فصول قبل شنیدید که مولوی بر خلاف طایفه معتزله معتقد است
که عقول انسانی متفاوت است؛ و این معنی را مکرر در مثنوی گفته و
عقیده معتزلی‌ها را که می‌گویند عقول در اصل خلقت یکسان است و
کم‌وزیاد شدن آنها منوط بتجربه و تعلیم و تربیت می‌باشد ابطال کرده است
اختلاف عقلها در اصل بود

بر وفاق سُنَّیان باید شنود

بر خلاف قول اهل اعتزال
 که عقول از اصل دارند اعتدال
 تجربه و تعلیم بیش و کم کند
 تا یکی را از یکی اعلم کند
 باقی این ابیات را چون در مقاله سوم نوشته‌ایم اینجا تکرار
 نمی‌کنیم.

جای دیگری گوید:

این تفاوت عقلها را نیک دان
 در مراتب از زمین تا آسمان
 عقل کل و نفس کل مرد خداست
 عرش و کرسی را بدان کز وی جداست؟
 مظهر حق است ذات پاک او
 زو بجو حق را و از دیگر مجو
 از این ابیات پی بمقصود مولوی می‌برید و درمی‌پایید که از مقدمه
 اختلاف عقول این نتیجه، منظور اوست که عقل کسل مخصوص مردان
 خداست که مظاهر حقند و بشر بهمین برگزیدگان الهی احتیاج دارد.

۱- مجلد اول طبع شده ص ۱۳۸.

۲- این بیت و بیت بعد را نیکلسون در نسخه بدل حاشیه آورده است؛ و باقی
 نسخ چاپی در متن نوشته اند.

۵۷- احتیاج بشر بعقول کامل که مخصوص برگزیدگان

الهی است

بشر را علاوه بر تشخیص مصالح و مفاسد دنیاوی که بر عهده عقل
مصلحت بین اوست، احتیاجات روحانی و معنوی دیگر نیز هست که عقل
جزوی ناقص خود از قادر بر آوردن همه آن حوائج نیست؛ و بدین
سبب محتاج است به پیروی و تبعیت و الهام گرفتن از عقول کامل که
اختصاص به برگزیدگان حق تعالی دارد؛ بل که اگر انصاف بدهیم اکثر
افراد انسان در امور دنیوی نیز احتیاج بر راهنمایی و رهبری اشخاص
عقل تر و کامل تر و مجرب تر از خود دارند؛ و این مسأله چندان واضح و
روشن است که ما را از بحث و مناظره بی نیاز می سازد.

کسانی که عقول انسانی؛ یعنی عقل و درایت هر یک از افراد بشر
را تنها و مستقل، هم در تشخیص صلاح و فساد جسمانی دنیوی و هم در
تأمین سعادت و آرامش روحانی اخروی او کافی می دانند. جز این نیست
که در اشتباه و ضلالت اند؛ یا بعمد می خواهند از زیر بار پیروی کردن
انبیا و شرایع الهی شانه خالی کنند تا برای خود سری و بی بندوباری
خود حجت و دستاویزی ساخته باشند.

مولوی با این طایفه از مردم و این نوع افکار واهی بی اساس
بهیچ وجه همراه نیست؛ او می گوید که عقلهای عادی عمومی، همه جزوی
و ناقص و با اوهام و تخیلات ضلالت انگیز آمیخته است، و بدین سبب
همگان نمی توانند حقایق اشیاء را چنانکه هست ببینند و نمی توانند خود
بخود و بدون معاونت عاقلی مجرب آن سعادت و آرامش حقیقی را که مطلوب

نهایی بشر است تأمین و مشکلات خود را چاره جویی کنند؛ سهل است که عقل ناقص موجب آفات و مهالك نیز می‌گردد.

پس جویندگان کمال را چاره منحصر است به این که عقل ناقص جزوی خود را با عقل کاملان الهی پیوند دهند و بردرگاه ایشان بجای خود سری و خودکامی، عشق و فنا و تبعیت و تسلیم صرف را اختیار کنند تا بعد از اتصال کامل بدرجه کمال برسند.

آری بعثت انبیا و ظهور اولیا و مردان خدا برای همین مقصود است که خامان را، پخته و ناقصان را تکمیل کنند

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن

زانکه در ظلمات شد او را وطن

عقل کامل را قرین کن با خرد

تا که باز آید خرد زان خوی بد

باز هم تکرار می‌کنیم که عقیده مولوی اینست که بشر در تربیت نفس و تهذیب اخلاق و رسیدن بکمال لایق حالش احتیاج به شیخ و استاد و ولی کامل دارد، و این معنی را در سراسر مشنوی با تمثیلات و بیانات گوناگون گوشزد فرموده است.

۵۸ - ایمان و عمل صالح در طریقت مولوی

گفتیم که عقیده مولوی در مبدأ و معاد بسا دیگر محققان عرفا و حکمای الهی یکی است؛ یعنی در این دو مرحله که «کجا بوده ایم» و «کجا می‌رویم» سخن تازه‌یی که دیگران نگفته باشند ندارد؛ عمده تشخیص و امتیاز وی از سایر عرفا و محققان مربوط بجواب سؤال سوم است

که «چه باید بکنیم؟»

در این باره باز انبیا و برگزیدگان الهی تکلیف کلی بشر را معلوم کرده اند که بشر در این عالم باید متصف بحلیه «ایمان» و «عمل صالح» باشد.

سوره «عصر» از قرآن کریم، جواب گوی همین سؤال است: «والعصران الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر». و در جای دیگر می گوید «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم: سوره محمد».

در این که سرمایه نجات و رستگاری بشر؛ ایمان و عمل صالح است شکمی و اختلافی نیست؛ بعثت انبیا و ظهور ائمه و اولیا همه برای این منظور است که مردم را به ایمان بخدا و رسول، و رفتار و گفتار و پندار نیک که هر سه مشمول «عمل صالح» می شود دعوت و هدایت کنند و ناقصان را کامل نمایند.

تا اینجا همه فرق و ادیان و مذاهب همداستانند و همه يك سخن می گویند؛ عمده گفت و گوها و اختلافات مذاهب و جنگ هفتاد و دو ملت بر سر این است که «ایمان چیست» و «عمل صالح کدام است»؛ و راه وصول به این مقصود چیست، چگونه می توان تو سن نافر هیخته نفوس بشری را رام ساخت، و این حیوان خودسر کج اندیش را براه راست واداشت، چنانکه مصالح شخصی و اجتماعی او محفوظ بماند و سعادت دنیا و آخرت او تأمین شود؟ اینجا است که بقول مولوی:

قبله جان را چوپنهان کرده اند

هر کسی رو جانبی آورده اند

چونکه کعبه رو نماید صبحگاه
کشف گردد که گم کرده است راه

نردبانهایی است پنهان در جهان
پایه پایه تا عنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگرست
هر روش را آسمانی دیگرست

مولوی بعد از اعتقاد بوجود خالق یکتا و نبوت حضرت ختمی
مرتب‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اطاعت خدا و رسول را در معرفت و
اتصال حقیقی بجان‌نشینان معنوی پیغمبر صلوات الله علیه می‌داند که از
ایشان به ائمه و ابدال و اولیاء و مردان خدا و مشایخ و پیران ارشاد و
هادیان طریق تعبیر می‌کنند؛ بل که این معنی را عین ایمان بخدا و رسول
می‌داند؛ و کسی را کافر می‌شمارد که دارای ولایت نباشد؛ یعنی جان او
بجان مردان خدا پیوسته نباشد؛ و عمل صالح هم در نظر مولوی تحصیل
معرفت و کمال روحانی و تسلیم شدن پیش استاد راهبر و بکار بردن دستور
پیر ارشاد و تحصیل معارف باطنی است از راه کشف و شهود نه طریق
تقلید و اقتباس؛ و غایت کمالش فنای در انسان کامل است

کیست کافر غافل از ایمان شیخ کیست مرده بی‌خبر از جان شیخ

فانعی با دانش آموخته وز چراغ غیر چشم افروخته

خوی کن بی شیشه دیدن نور را تا چو شیشه بشکند نبود عما
مقصود مولوی اینست که علوم اکتسابی و ظنون تقلیدی و اجتهادی
بشر، موجب « بردیقین » و اطمینان جازم قلبی نمی شود؛ وقتی می توان
این نتیجه را انتظار داشت که از راه تهذیب اخلاق و تخلیه و تحلیه نفس
و هدایت پیران طریق، معارف قلبی و روحانی او بمقام « عین الیقین » و علم
قاطع شهودی رسیده باشد؛ بطوری که هیچ شك و شبهه‌یی در ارکان یقین
او خلل نرساند؛ و عبارت دیگر شیطان که مظهر کاملش وهم و خیال است
بر روح و عقاید روحانی او تسلط نداشته باشد؛ و رسیدن باین مقام، وقتی
است که ظن و گمان، تبدیل بیقین و قطع جازم شده باشد

هر گمان تشنه‌ی یقین است ای پسر

می زند اندر تزیاید بال و پسر

۵۹ - ایمان قلبی و قولی و عملی

در اصول ایمان بخدا و رسول عمده توجه مولوی بهمان اعتقاد
جازم قلبی است که از آن به « سکینه قلب » تعبیر می شود؛ و حصول
قوت قلب و آرامش و طمأنینه و سکون خاطر و ثبات قدم در عقاید،
و تحمل شداید، و پایداری و استقامت در حوادث روزگار علامت
ایمان حقیقی است.

بدیهی است که ایمان قولی و عملی نیز لازم است، یعنی شخص
مؤمن حقیقی طبعاً در گفتار و کردار نیز علائم و دلایل ایمان را خواهد
داشت؛ چگونه ممکن است کسی قلباً بچیزی معتقد باشد و در قول و عمل

آنرا رعایت نکند؛ مگر آنکه از در نفاق و رباکاری سخنی بگوید یا کاری
کند که برخلاف عقیده باطنی او باشد

ذات ایمان نعمت ولوتی^۱ است هول

ای قناعت کرده از ایمان بقول

گرچه آن مطعوم جان است و نظر

جسم را هم زان نصیب است ای پسر

این نماز و روزه و حج و جهاد

هم گواهی دادن است از اعتقاد

این زکوة و هدیه و ترک حسد

هم گواهی دادن است از سرخود

فعل و قول آمد گواهان ضمیر

زین دو بر باطن تو استدلال گیر

فعل و قول اظهار سراسر است و ضمیر

هر دو پیدا می‌کند سر ستیر

نقد ایمان را بطاعت گوش دار

تا ز روی حق نگردی شرمسار^۲

۱- قوتی . خ :

۲- این بیت و بیت بعد در طبع نیکسون نسخه بدل حاشیه و در نسخ دیگر

جزو متن است.

چونکه نقدت را نگهداری کنی
حرص و غفلت را برد دیو دنی

تازه کن ایمان نه از گفتمت زبان
ای هوی را تازه کرده در نهان
تاهوی تازه است ایمان تازه نیست

گاین هوی جز قفل آن دروازه نیست
کرده بی تأویل حرف بگر را
خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوی تأویل قرآن می کنی

پست و کز شد از تو معنی سنی

باز هم گفته ایم که انبیا و اولیای الهی همه در اصل مقصد و دعوت
یکی بودند هر چند که در درجات و مقامات معنوی، و ظاهر مسلک و
طریق دعوت اختلاف داشتند؛ یعنی هر کدام مطابق مسلک و طریقه بی
خاص بشر را به ایمان و عمل صالح هدایت می کردند
هر نبی و هر ولی را مسلکی است

لیک باحق می برد جمله یکی است

۶۰. رستگاری بشر در آیین مولوی

مولوی يك نفر مسلمان دیندار کامل عیار است؛ در آداب شریعت
و اتیان سنن و فرایض مذهبی با سایر متشرهان محقق اسلام یکی است؛

یعنی مثل سایر مسلمانان نماز می‌گزارد و روزه می‌دارد و عبادت خدا می‌کند؛ حاشا که از دین اسلام سرنافته یا مذهبی تازه و بدعتی نو ظهور آورده باشد!

چیزی که هست او در چهار دیوار فتاوی فقهای ظاهری محصور نمی‌ماند، و بدان درجه و منزلت از خدا پرستی که اکثر دینداران قناعت دارند روح او نافع نمی‌شود؛ تشنه رسیدن بمرتبتی مافوق این مقامهای عادی معمولی است.

درد روی خار خار اندیشه بی‌است که او را بتکاپوی طلب و جستجوی مقامات و درجات بالاتر می‌انگیزد؛ و برای رسیدن بآن مقصود که بعقیده او کمال مطلوب انسان است در ضمیر خود شور و شوق و نا آرامی طاقت‌سوزی احساس می‌کند که مردم غافل بی‌خبر آنرا بر جنون و فسون و افسانه و بی‌اعتدالی مزاج حمل می‌کنند! پشتش از تناقض‌های دل می‌شکند؛ جانش در طلب حقیقت، مرغ هوایی است نه مرغ خانگی؛ و بدین سبب از اقامت در خانه‌های تنگنای زمینی رنج می‌برد و پیوسته بسوی بالا بال می‌گشاید

مرغ پرنده چو ماند بر زمین

باشد اندر ناله و درد و حنین

مرغ خانه بر زمین خوش می‌رود

دانه چین و شاد و شاطر می‌دود

جان گشاید سوی بالا بالها

تن زده اندر زمین چنگالها

روح بی‌قرار مولوی دنبال گمشده بی‌می‌گردد که همه جایافته نمی‌شود؛

گوهری را می طلبد که از صدف کونو مکان بیرون است؛ از دیو و دملول است و انسانش آرزوست؛ روی سخن او هم با طایفه بی است که بحال فقر و دردمندی باطنی خود واقف گشته و از مرحله ظاهر شریعت قدم برتر نهاده کمال روحانی بشر را طی مراحل بالاتر تشخیص داده و جویای طریقت و مسلکی شده اند که ایشان را بسر منزل سعادت و حیات جاودانی و آرامش و آسایش خلل ناپذیر که سکینه الهی و بهشت اولیای خداست برساند، و بطور کلی توجه مولوی بآن گروه است که درد طلب دامن گیر آنها شده باشد و در صدد کمال روحانی خود بر آمده باشند.

مولوی آنچه را که می خواست عاقبت پیدا کرد؛ و آن راهی را که آرزو داشت پایان برد؛ و در بازگشت از حق بیخلق دعوت خود را در مثنوی و گفته های دیگرش آشکار ساخت.

مولوی می گوید در ایمان بخدا و رسول تنها با اعتقاد قلبی و اتیان سنن و فرایض تشریحی خرسند نباید بود؛ بل که اتصال شهودی را شرط تحقق عبودیت و علامت رسیدن بدرجه کمال ایمان باید دانست.

مولوی معتقد بود که این اتصال جز در عالم بشریت و جز از طریق عشق و فنای وجود ناقص در کامل میسر نیست، یعنی باید مطلوب خود را در همین بشر خاکب جست و جو کنیم که انسان کامل باشد؛ و باید هستی ناقص ما در وجود همان انسان کامل قانی گسردد تا حیات جاودانی بیابیم؛ حقیقت رستگاری در آیین مولوی همین است و بس.

دلیل وی اینست که جان مردان کامل الهی بحق پیوسته و بخدا متصل است؛ پس اتصال با ایشان اتصال بخدا، و فنای در ایشان فنای فی الله است؛ و گر نه بشر عادی معمولی خود تنها و با استقلال، راه بعالم مجتدرات

و مقدسات علوی ندارد؛ و بدین سبب محتاج بواسطه فیض است.
 ای خنک آن مرده کز خود رسته شد
 در وجود زنده‌بی پیوسته شد
 موم و هیزم چون فدای نار شد
 ذات ظلمانی او انوار شد
 روحهایی کز قفسها رسته‌اند
 انبیا و رهبر شایسته‌اند
 از برون آوازشان آید بدین
 که ره رستن ترا این است این
 مابدین رستیم زین تنگین قفس
 غیر این ره نیست چاره زین قفس
 « یالیت قومی یعلمون بما غفرلی ربی و جعلنی من المکرمین؛
 سورة یس ج ۲۳ »

هین بده ای زاغ جان و باز باش
 پیش تبدیل خدا جانباز باش
 عقل کامل نیست، خود را مرده کن
 در پناه عاقلی زنده سخن
 معشوق مولوی مرد خدا و کعبه مقصود او، انسان کامل است؛ او
 مردان حق را از این جهت که مظاهر حقند و از جهت اتحاد ظاهر و مظهر
 پرستش عاشقانه می‌کند؛ و با همین جسم خاکی که همچون درخت موسی
 جلوه نور الهی است عشق الهی می‌ورزد؛ از این رو که در هیکل بشری
 « شعله نور جلال » می‌بیند و می‌گوید آن ابلیس بود که در صورت

آدم جز آب و گل ندید و بدین سبب از سجده او سر بر تافت
 مرد حق را چون تو بینی ای پسر
 تو گمان داری بود نثار بشر
 او درخت موسی است و پر صفا
 نور خوان تارش مخوان باری بیا
 مولوی يك پرده از حقیقت این راز را برمی گشاید و بشری را که
 مظهر ربوبیت و جلوه الهی و معبود طریق عارفانه اوست بدین گونه
 می ستاید

صورتش در خاک و جان در لامکان
 لامکانی فوق و هم سالکان
 یل مکان و لامکان در حکم او
 همچو در حکم بهشتی چار جو

سجده گاه لامکانی در مکان
 مریسان را ز تو ویران دکان
 که چرا من سجده ابن طین کنم
 صورتی دون راقب چون دین کنم
 نیست صورت چشم را نیکو بمال
 نا بینی شعشعی نور جلال
 حقیر از همین فکر الهام گرفته و در غزلی گفته ام:
 نگذاشت کبر و وسوسه عقل بوالفضول
 تادیو نفسی سجده برد پیش آدمی

باری مولوی در میروسلوک عرفانی و طریق استکمال بشری از حدود بشریت و مقام «انسان کامل» تجاوز نمی‌کند؛ به این نظر که نقص و کمال؛ و درد و دوا، همه را در روح خود انسان تشخیص داده است. وی می‌گوید وقتی انسان بکمال انسانی رسیده است که معتقداتش از حد فکر و اندیشه «علم الیقین» بمقام «عین الیقین» و «حق الیقین» رسیده و وجود او در هستی انسان کامل و از این رهگذر در حق فانی، و بحق و اصل و پیوسته شده باشد

مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش
 صدر خویشی، فرش خویشی، بام خویش
 گر تو آدم زاده‌یی چون او نشین
 جمله ذرات را در خود بین

آدمی باش و زخر گیران متوس
 خر نیی ای عبسی دوران متوس
 چرخ چارم هم ز نور تو پرست
 حاش لله کی مقامت آخورست
 تو ز چرخ و اختران هم برتری
 گرچه بهر مصلحت در آخوری
 میر آخور دیگر و خسر دیگرست
 نه هر آن کواندر آخور شد خراست

آسمان شو ابر شو باران بیار
 ناودان بارش کند نآید بکار
 آب باران باغ صد رنگ آورد
 ناودان، همسایه در جنگه آورد
 آب اندر ناودان عاریتی است
 آب اندر ابر و باران فطرتی است
 فکر و اندیشه است مثل ناودان
 وحی و مکشوف است ابر و آسمان

۶۱- بشر چه می خواهد، چه می جوید، درد و درمان او

چیست؟

بشر طالب چیست؟ چه گمشده بی دارد که همه عمر در تکاپوی جست
 و جوست؟ این همه وحشت و بیم و اندیشه های منززل روح فرسای بشر از چه
 جهت است؟ دردی که پیوسته او را رنج می دهد و درمان او چیست؟
 می گویند انسان مدنی الطبع یا «مدنی بالطبع» خلق شده است
 و باین سبب در حیات جسمانی و لوازم زندگی محتاج بمعاونت و
 همدستی دیگران است؛ علاوه بر ابر و باد و مه و خورشید و فلک، باید
 دستهای دیگر نیز در کار باشند تا وسایل معاش و سایر حوایج این مخلوق
 عجیب که او را دردانه صنع می خوانند فراهم گردد.
 آیا بشر از جنبه روحانی هم ذاتاً ضعیف و محتاج و ناتوان آفریده
 شده، و این نقایص لازمه وجود امکانی اوست، یا از سنخ عوارض خارجی
 و مولود عوامل غیر ذاتی است.

هرچه گویاش این موجود ضعیف ظلوم جهول که نام او را انسان گذارده‌ایم، نه تنها از جهت امور مادی محسوس جسمانی بل که از جنبه معنوی روحانی نیز فقیر محتاج است؛ و برای اصلاح حال خود احتیاجات و نیازمندها دارد.

دلیلش اینست که بشر ذاتاً طالب کمال است؛ و طلب، خود بخود، کاشف از فقدان است، یعنی خواستن چیزی دلیل بر نداشتن آن چیز است، برای این که واجد شیء فاقد شیء نمی‌شود؛ پس اگر انسان در ذات خود نقیصه‌یی احساس نمی‌کرد طالب کمال نبود؛ مردم عاقل حکیم از وجود همین نقص و احتیاج پی بوجود غنی کامل می‌برند

عاقلان از بی مرادیهای خویش

باخبر گشتند از مولای خویش

چون مرادات همه اشکسته پاست

پس کسی باشد که کام او رواست

از این استدلال می‌گذریم و در احوال خود در می‌نگریم.

بشر در سراچه تقدیر تخته بندتن است؛ زنجیر علایق جسمانی که بردست و پای او پیچیده است او را می‌فشارد ورنج می‌دهد؛ ناکامی‌ها و نامرادی‌ها و حوادث ناهنجار روزگار هر دم غمی از نو بمبارکباد او می‌آورد؛ آمال و آرزوهای او چندان زیاد و آشفته و از هم گسیخته و دور و دراز است که اگر بفرض محال تمام نیروهای امکانی در دست قدرت و تحت اختیار او بود؛ و حیاتش تا بامداد رستاخیز هم دوام داشت، باز برای رسیدن به همه هوسها و آمال و امیالش کفایت نمی‌داد؛ و چون به آرزوهای خود نمی‌رسد، ناچار دایم در شکنجه و مشقت و عذاب است.

گرفتم که این حیوان خودکام را بهشت دنیا فراهم گردید، جهنم
 درونی را چه چاره می اندیشد، من در همان غزل که يك بيت آنرا پیش
 نقل کردم در اشاره بهمین معنی گفته‌ام
 گیرم بهشت گشت مقرر تر اچه سود

کاندر ضمیر نافته داری جهنمی

وسوسه‌ها و هجوم اوهام و خیالات شیطانی، خوی حرص و حسد
 و کینه و شهوت، و دیگر زشتی‌ها و پلیدی‌های اخلاق در درون انسان
 دوزخی افروخته است که شعله‌اش جز به آب رحمت الهی فرو نمی‌نشیند
 آن آب رحمت که سرچشمه فیاض و مورد و منهلش بعقیده مولوی استغراق
 در ذکر خدا و اتصال معنوی با اولیای خدا و سرسپردن و تسلیم شدن و
 فنای مطلق در وجود شیخ استاد و پیر کامل است

نفس و شیطان هر دو يك تن بوده‌اند

در دو صورت خویش را بنموده‌اند

دشمنی داری چنین در سر خویش

مانع عقل است و خصم جان و کیش

این چنین ساحر درون تست سر

ان فی الوسواس سحراً مستمر

اندران عالم که هست این سحرها

ساحران هستند جادویی گشا

اندران صحرا که رست این زهرتر

نیز روینده است تریاق ای پسر

گویدت تریاق از من چو سپر
 که ز زهرم من بتو نزدیک تر
 آن بیان اولیا و اصفیاست
 کز همه اغراض نفسانی جداست

حاصل آن کز زهر نفس دون گریز
 نوش کن تریاق مرشد چست و تیز
 این طلسم سحر نفس اندر شکن
 سوی گنج پیر کامل نقب زن

نفس را تسبیح و مصحف در یمین
 خنجر و شمشیر اندر آستین
 مصحف سالوس او بساور مکن
 خویش با او هم سر و همسر مکن

نفس اژدرهاست با صد زور و فن
 روی شیخ او را ز مرد دیده کن
 گر تو خواهی ایمنی از اژدها
 دستش از دامان مکن یکدم رها
 چون بگیری سخت آن توفیق هوست
 در تو هر قوت که آید جذب اوست

داستان عور و زنبور

مولوی در بیان هجوم خیالات مشوش و آزار افکار جانگزای روح خوار، تمثیلی بسیار بدیع و پرمغز دارد؛ باین قرار که شخص وهم زده را بمردم برهنه عور؛ و هجوم خیالات گزنده را بازدم زنبور؛ و استغراق در ذکر حق را به آب تشبیه می کند؛ خوبست عین گفته او را که بلیغ ترین عبارات است اگر هم شنیده اید باز بشنوید:

آن چنان که عور اندر آب جست

تادر آب از زخم زنبوران برست

می کند زنبور بر بسالا طواف

چون بر آرد سرندارندش معاف

آب ، ذکر حق و زنبور این زمان

هست یاد این فلان و آن فلان

آری بشر تا در حالت خواب عمیق یا استغراق ذکر و مراقبه فرورفته یا سرمستی عشق او را دریافته و محو مشاهده محبوب شده باشد از گزند خیالات و افکار آشفته روح سالی جانفرسا آسوده است؛ همین که از آن حالت بیرون آمد باز زنبوران وهم و خیال، بجان او می افتند و او را آزار می دهند. پیدا است که این حالت، تا وقتی است که ذکر و مراقبه از مقام لفظ و قول ظاهر حال، بمرتبۀ تحقق و ملکه راسخ که وجود انسانی عین ذکر شده باشد نرسیده؛ و تماشای جمال محبوب و سرمستی عشق بمقام پیوستگی و وصال ابدی همیشگی نینجامیده باشد؛ اما چون این موهبت

دست داد، حالت سکون و آرامش کامل دایم دست می‌دهد و دیگر در
بیرون آب نیز از زحمت زنبوران آسوده خواهد بود؛ و هیچ آفتی بدو
نخواهد رسید

بشنوید که مولوی دردنبالهٔ ابیات فوق می‌گوید:

دم بخور در آب ذکر و صبر کن
تا رهی از فکر و وسواس کهن
بعد از آن تو طبع آن آب صفا
خود بگیری جملگی سر تا پسا
بعد از آن خواهی تو دور از آب باش
که بسرهم طبع آبی خواهی تا ش
پس کسانی کز جهان بگذشته‌اند
لایند و در صفات آغشته‌اند
در صفات حق صفات جمله شان
همچو اختر پیش آن خور بی نشان
روح محجوب، از بقا بس در عذاب
روح واصل در بقا پاک از حجاب
آری اینجاست که گفتم سبیل به دریامی پیوندد و جوش و خروش
او فرومی‌نشیند!

۶۲- وحشت مرگ و رستاخیز

بشر گرفتار تعلقات جسمانی است؛ اگر احیاناً حالی و مجالی

۱- دم مزن: خ.

دست داد که از این غوغا بر کنار نشست و بخیال خود فراغتی یافت،
 نخستین دشمنی که بر سر او می تازد، وحشت مرگ و هراس تنگنای گور
 و لحد است که همچون بوم شوم درویرانه دماغ او می نشیند و بر سر پای
 وجودش سایه بی هول انگیز می افکند، آه که از مرگ چاره نیست؛ اجل
 محتوم خواه و ناخواه در کمین ماست؛ رشته زندگانی کوتاه با دراز، دست
 آخر گسسته می شود و در پایان از تخت بتخته باید شدن، افسوس که نعمتهای

این جهان را باید بحسرت بگذاریم و بگذریم

دریغا که بی ما بسی روزگار

بروید گل و بشکند نو بهار

بس آید بهار و وزد بادها

که ما رفته باشیم از بادها

در دنبال آن سودای وحشت آمیز، این اندیشه حیرت زای هایل

در مغز پراکنده وی می نشیند که آیا بعد از مرگ چه خبر است!

اینست زبان حال بشر عمومی، من در غزلی که بعضی ابیات آنرا در

نوشته های قبل شنیدید گفته ام

در دفتر حیات بشر کس نخوانده است

جز داستان سرگ حدیث مسلمی

در این حدیث نیز حکیمان بگفت و گو

افزوده اند عقده مبهم بمبهمی

۱- بیت اول از بوستان سعدی و بیت دوم از حسین اسیری اصفهانی از

شعرای دوره زنده است که به فیده من بهترین تقلید بوستان از اوست.

متنبی شاعر معروف عرب گوید:

تخالف الناس حتى لا اتفاق لهم
 الاعلى شجب و الخلف في الشجب
 فقبل تخلص نفس المرء سالمة
 و قبل تشرك جسم المرء في العطب

وحشت از مرگ و حیرت در احوال نفوس بعد از مفارقت ابدان
 اختصاص بطبقه‌یی از مردم ندارد بل که همه افراد انسانرا فرا می‌گیرد؛
 در این میانه تنها اولیای مخلص [بفتح لام] و عارفان ربانی را
 استثنا باید کرد که حقیقت مرگ و احوال قیامت پیش ایشان آشکار
 است.

عارفان محقق و برگزیدگان الهی مرگ را یکی از ادوار طبیعی
 حیات، و انتقال یا عروج از نشأء تاریک جهان طبیعت بعالم روشن علوی
 می‌دانند؛ و آن را به تخلص و آزاد شدن جنین از تنگنای زهدان تشبیه
 می‌کنند؛ بدین سبب از مرگ قمی‌هراسند بل که آنرا استقبال می‌کنند
 برای این که حیات جانرا در فنای بدن عنصری می‌دانند و می‌گویند

تو مکن تهدیدم از کشتن که من

تشنه زارم بخون خویشتن

آزمودم مرگ من در زندگی است

چون رهم زین زندگی پابندگی است

مرگ دان کان اتفاق امت است

کآب حیوانی نهان در ظلمت است

«الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولا هم یحزنون»

اکنون بمفهوم استدلال قرآن کریم پی می برید که فرموده است «قل یاایهاالذین هادوا انزعتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین: سورة جمعه» و «قل ان کانت لکم الدار الآخرة عندالله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین؛ سورة بقره» یعنی اگر اطمینان دارید که همین شما اولیای خدا هستید و نعیم سرای آخرت مخصوص شماست، و حیات لذت بخش شما بعد از مرگ بدن عنصری است، چرا آرزوی مرگ نمی کنید و رحلت بدان جهان را بر اقامت در این جهان ترجیح نمی دهید.

۶۳- موت و فنای طبیعی و ارادی

مرگ و فنا که اینجا شنیدیم یعنی مرگ و اجل اخترامی انصرامی بود که پایان حیات و سرنوشت قهری هر موجود حادث طبیعی است «کل شیئی هالک الاوجهه» و «کل نفس ذائقة الموت».

مقابل آن را عرفا و اهل سیر و سلوک «موت و فنای ارادی» اصطلاح کرده اند که در عین حیات طبیعی دست می دهد بمدلول قضیه «موتوا قبل ان تموتوا» که آنرا بعنوان حدیث نبوی نقل کرده اند.

موت ارادی را «مرگ تبدیلی» و «فنای عرفانی» و «ولادت دوم» نیز می گویند؛ و مقصود، از خود گذشتگی و تسلیم شدن پیش اراده و مشیت حق تعالی، و بعبارت دیگر از خویش رستن و بحق، پیوستن یا از خود مردن و بحیات الهی زدن شدن است؛ که حصولش بعقیده مولوی جز بوسیله اتصال روح بمظاهر کامل الهی میسر نمی شود؛ مانند فنای هیزم در نار و محو شدن سایه در نور؛ که لازمه اش سیر استکمالی و تبدل خلق و خوی

انسانی باشد

مرگ پیش از مرگ این است ای فتی
 این چنین فرمود ما را مصطفی
 نی چنان مرگی که در گوری روی
 مرگ تبدیلی که در سوری روی
 ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد

یعنی او از اصل این رز بوی برد

مقصود عرفا و صوفیه را کسی خوب درمی‌یابد که حقیقت جاذبه عشق، و حالت تسلیم و بی ارادگی عاشق را در پیشگاه معشوق دریافته، و مزه این نوع فنا و نیستی را چشیده باشد؛ و گرنه باید بهمان مفهوم ذهنی که از الفاظ فناء جنس در نوع، و انطوای لامتحصل در متحصل، و استهلاك قطره در دریا و اتحاد هیولی و صورت فلسفی و نظایر آن عبارات تصور می‌شود بسنده کنند! توضیحاً علاوه می‌کنم که تعبیر «ارادی» در این مورد، محض اصطلاح مقابل «قهری» و «غیر ارادی» است؛ و گرنه تحصیل این حالت نیز به اراده و اختیار شخص طالب سالک نیست؛ بل که حالت جبر و اضطرار است که از قوت جاذبه و کشش معشوق بی اختیار دست می‌دهد.

۶۴- زندگانی بشر و آلام و مصائب درونی و بیرونی

بشر تازنده است با آلام و مصائب درونی و بیرونی دست و گریبان

است.

گرفتم از تعلقات جسمانی بتکلف و ریاضت دست شست و عالم

فقر و نجرد را اختیار کرد؛ با افکار مشوش و اوهام پراکنده آسایش سوز چه می کند؛ از دست تناقض های دل، اضطراب و قلق خاطر، و سوسه های نفس امّاره و دوزخ جان گداز اخلاق زشت که در روح او راسخ و جایگزین است و هر دم او را آزار می دهد و «هر کجا که می گریزی با تو هست، چگونه تواند گریخت، بالجمله از خودی خود بچه وسیله رهایی تواند یافت» خون بخون شستن محالست و محال!

روح انسانی مهب اوهام و اندیشه های پراکنده گزنده و منبت شکوک و تردیدات جانفرساست؛ هر علف هرزه خارناکی را بر کنی علف خودروی خارناک دیگر بجای آن برون می جوشد؛ بادهای تند تخیلات آشفته و افکار مشوش روح آزار، بردل و مغز می خورد؛ بادی غبارانگیز که غبارش همه تیرگی و نخستگی قلب، اضطراب و تشویش خاطر، بی قراری و نا آرامی روح است

صد هزاران کشتی با هول و سهم

تخته تخته گشته در دریای وهم

دشمن این خواب خوش شد فکر خلق

تا نخسبد فکرش بسته است خلق

این امراض روحی را تنها بتکلف ریاضت؛ بدون عنایت حق تعالی و یاری و دستگیری پیر کامل نمی توان معالجه کرد؛ اینجا «سوزنی باید کز پای بر آردخاری»

حیرتی باید که روبد فکر را

خورده حیرت فکر را و ذکر را

خلاصه این که امراض روحی را بوسیله ریاضت بدون معاونت شیخ راهبر که طبیب نفوس است معالجه و ریشه کن کردن، بسیار دشوار و نزدیک بسرحد امتناع عادی است؛ و معالجه بیماریهای اخلاقی و رفع شر و زحمت اوهام و اندیشه‌های ریشه‌دار درونی، هزار بار دشوارتر از قطع علایق دنیوی و پشت پا زدن و دامن درچیدن از تعلقات جسمانی است.

اینها نمونه مشکلاتی است که جویندگان کمال انسانی را رنج می‌دهد و هر کس اهل درد و جویای کمال باشد این آلام و مصائب را کم و بیش احساس می‌کند؛ مگر کسی که عارف ربانی و مجذوب و اصل الهی باشد؛ یا این که در این جهان غافل بیاید و بی‌خبر بگذرد و عالم را در بی‌خبری بگذراند؛ گو این که اهل معرفت در مورد چنین کس گویند که حیوانی آمده و حیوانی رفته است.

اما عیب کار در اینجا است که عالم بی‌خبری را هم با اختیار و جدو جهد نمی‌توان تحصیل کرد؛ کسانی که ننگ بنگ و چرس و خمر را بر خود می‌نهند تا می‌از خودی خود و اره‌ند طالب همان عالم بی‌خبری‌اند؛ اما در واقع مصیبتی تازه بر گرفتاریهای خود می‌افزایند؛ بدون این که نتیجه مطلوب از آن گرفته باشند؛ برای این که مستی يك شبه را خمار درد آلود چند روزه در پی است، و همین که از خواب مستی بیدار شدند می‌گویند «شب شراب نیرزد بیا مداد خمار»

مرد بر نسا زان شراب زود گیر در میان راه می‌افتد چو پیر
خاصه آن باده که از خم‌نبی است نه‌می که مستی او يك شبی است

هست میهای شقاوت نفس را
 که زره بیرون برد آن نحس را
 هست میهای سعادت عقل را
 که بیابد منزل بی نقل را
 یعنی آرامگاه بهشتی و سعادت جاودانی که نقل و انتقال در آن
 نباشد

هین بهر مستی دلا غره مشو

هست عیسی مست حق، خرمست جو

۶۵- درمان دردهای درونی بشر

اکنون برمی گردیم باول فصل که گفتیم بشر طالب چیست و درد
 و درمان او چیست؛ یعنی می خواهیم ببینیم مولوی در این باره چه گفته
 و برای دردهای بی درمان درونی بشر چه چاره اندیشیده است.

مولوی سالیان دراز عمر خود را صرف تحقیق و غور در بررسی
 همین مسائل کرده و حل این مشکلات را عالی ترین هدف انسان و مهمترین
 فرایض بشری دانسته است

عقدہ بی کان بر گلوی ما ست سخت

که بدانی که خسی یانیک بخت

حل این اشکال کن گر آدمی

خرج این کن دم اگر آدمی

حد اعیان و عرض دانسته‌گیر

حد خودرادان کز آن نبود گزیر^۱

هردلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر

باطل آمد در نتیجه‌ی خودنگر

اما این‌که برای حل مشکلات بشر چه اندیشیده است خلاصه

آنرا بشنوید.

مولوی همه دردها و آلام انسانی را در این چند جمله خلاصه کرده

است.

۱- جهل و نادانی.

۲- نقص عقول جزوی.

۳- تنهایی.

۴- قیود تعلقات دنیوی.

۵- نفس امّاره شیطانی که سرمایه و منشأ همه اخلاق و عادات

زشت است.

و درمان این دردها همه را يك كاسه، شراب عشق و نیستی تشخیص

داده است؛ همان معجون عشق و نیستی و فنا که در داروخانه طیبیان الهی

و دواي مجرب صوفیه و عارفان محقق است

پس مقام عشق جان صحت است

رنج‌هایش حسرت هر راحت است

خوبتر زین سم ندیدم شربتی

زین مرض خوش تر نباشد صحتی

۱- تنمّه این آیات را بصفحه ۱۸۳ مجلد اول رجوع کنید.

شادباش ای عشق خوش سودای ما
 ای طیب جمله علت‌های ما
 ای دوی نخوت و ناموس ما
 ای تو افلاطون و جالینوس ما
 هر که را جامه ز هشتی چاک شد
 او ز حرص و عیب کلی پاک شد

عشق چون کشتی بود بهر خواص
 کم بود آفت بسود اغلب خلاص

پو زبند و سوسه عشق است و بس
 ورنه از وسواس کی رسته است کس

هیچ کس را تا نگردد او فنا
 نیست ره در بارگاه کبریا
 گر همی خواهی که بفروزی چوروز
 هستی همچون شب خود را بسوز

۶۶- بشر چه می‌خواهد و چه می‌جوید

مطلوب بشر چیست؟ این موجود که معمای خلقت است چه می‌خواهد، و در جست و جوی چه مقصودی تلاش می‌کند.
انسان ذاتاً طالب آزادی و آرامش خاطر و خوش بودن حال و سکینه قلب است، بهر معنی که آنرا تفسیر کنی و بهر اندازه که ممکن و میسر باشد.

اگر همه نعمت‌های جهان را برای انسان آماده کنی اما از آزادی و سکون قلب بهره‌مند نباشد هیچ لذت و کام نخواهد یافت؛ مثل او مثل مرغی محبوس است که آب و دانه او را فراهم کرده و قفس تنگ او را در باغی مصفا بدرختی آویخته باشند؛ پیوسته دل این مرغ در هوس آزادی می‌تپد و بهوای پرواز، سراز روزه‌های قفس بیرون می‌کند

آن قفس که هست عین باغ در

مرغ می‌بیند گلستان و شجر

جوق مرغان از برون گرد قفس

خوش‌همی خوانند ز آزادی قصص

مرغ را اندر قفس ز آن سبزه زار

نی‌خورش مانده است و نه صبر و قرار

سر ز هر سوراخ بیرون می‌کند

نسا بود کاین بند از پسا بر کند

انسان چون در روح خود جهل و نقیصه‌یی می‌یابد، طبعاً طالب

کمال و جویای علم و معرفت است، علوم اکتسابی هم او را سیراب و

اشیاع نمی کند، پس بداند یا نداند، در باطن طالب دانش و بینشی است
 که نتیجه اش فرو نشانیدن عطش روح؛ یعنی تحصیل یقین شهودی و
 تأمین آرامش و آسایش و خوشی و لذت و اهتزاز بی شایبه خلل ناپذیر
 روحانی و رسیدن بسر منزل حیات جاودانی است
 هر گمان تشنه ی یقین است ای پسر

می زند اندر تزیاید بال و پر
 علم جو یای یقین باشد بدان
 وان یقین جو یای دید است و عیان

مولوی وسیله حصول این امور و سایر مقاصد عالی روحانی بشر
 را نیز منحصر بعشق و فنا و اتصال بروح اولیا و مردان خدای دانند؛ و
 همین عشق است که آن را عشق ربانی و عشق الهی می خوانند
 عشق ربانی است خورشید کمال

امر نور اوست خلقان چون ظلال
 عشق ز اوصاف خدای بی نیاز
 عاشقی بر غیر او باشد مجاز

مهرپاکان در میان جان نشان
 دل مسده الا بمهر دلخوشان
 ای حیات عاشقان در مردگی
 دل قیایی جز که در دل بُردگی

آنکه از حق یابد او وحی و خطاب
هر چه فرماید بود عین صواب
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست
نایب است او دست او دست خداست

او دوصد جان دارد از نور هدی
وان دوصد را می‌کند هر دم فدا
هر یکی جان را ستاند ده بها
از نبی خوان عشرة امثالها

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

در فصول قبل بتفصیل گفتیم که در طریقت مولوی سرسپردن
پیش مردان خدا و متابعت کردن از شیخ استاد و پیر راهبر، شرط لازم
سیر و سلوک است؛ و سالکان تنها رودر خطر می‌افتند؛ و باین که تمام عمر
در راهند عاقبت هم بسر منزل مقصود نمی‌رسند؛ و احیاناً اگر سالکی
بدون دستگیری و رهبری پیر طریق بمنزل مراد رسیده باشد نادر در حکم
معدوم است؛ پس ناچار در این وادی دلالت و مدد همت پیر در بایست
است تا سالک را بدون آفت و خطر بکمال مطلوب برساند

مگسل از پیغمبر ایام خویش

تکیه کم کن برفن و بر کام خویش

هین مہرالا کہ با پرهسای شیخ
تا بینی عون لشکرهای شیخ

تو مبین کہ بر درختی یا بچاہ

تو مرا بین کہ منم مفتاح راہ

**۶۷- عشق الہی چیست و از چہ راہ می توان باین مقصود
رسید**

گفته شد کہ مولوی علاج ہمة علتہا و ناآرامی های بشر و
طریق وصول بسعدت ابدی را منحصر بہ «عشق و فنا» می داند، نہ عشق
شہوانی؛ بل کہ عشق الہی و عشق ربانی.
حال بینیم کہ مقصود او از عشق الہی چیست و چگونہ این سعادت
برای انسان دست می دہد.

باز ہم اشارہ کردہ ایم کہ مفهوم عشق الہی در نظر مولوی با آنچه
دیگر خداجویان از مؤمن متشرع^۱ تا عارف و صوفی و قلندر گفته اند تفاوت
دارد؛ چندان کہ او را از سایر طرق و مسلكها جدا و مشخص می سازد.
۱- متشرع در مقابل عابد و زاہد و صوفی و عارف کسی است کہ در اعتقادات
مذہبی از سطح افکار و عقاید عمومی تجاوز ندارد و در تکالیف دینی بہ حد ضرورت
شریعت یعنی فعل واجبات و ترك محرمات اکتفا می کند؛ و از این جهت او را
متشرع می گویند کہ عمل و اعتقادات او مطابق ظاہر احکام شریعت است:
شرع بہر دفع شر رای زنی دیند دیسو را در شیشہ حجت کند
و «صوفی» را بیعت ولایت و سر سپردن پیش پیر ارشاد شرط است؛ اما
در «عارف» این اتصال شرط نیست؛ پس نسبت میان «صوفی» و «عارف»
یک اعتبار عموم و خصوص مطلق و یک اعتبار من وجہ است.

همه خدا جویان و خدا پرستان دم از خدا می‌زنند، عرفا نیز از «عشق بخدا» دم می‌زنند؛ مولوی نیز همچنان «عشق بخدا» می‌گوید؛ اما مراد مولوی در میان گفته‌ها امتیاز مخصوص دارد.

مولوی عشق الهی را مقصود بر کسوت بشریت، و سعادت لاهوتی را منحصر در پیکر ناسوتی می‌جوید «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی: سوره اسراء به ۷۲».

واضح تر بگویم همه خدا پرستان دم از عشق الهی می‌زنند، ولیکن عقیده مولوی اینست که باید دید چگونه می‌توان با خدا عشق‌بازی کرد؛ عشق مبتنی بر احساس و ادراک است؛ و در حس و ادراک سنخیت و احاطه مدرك [بضم میم و کسر راه] بر مدرك [بضم میم و فتح راه] شرط است، و مادی صرف با مجرد صرف سنخیت ندارد؛ احاطه معلول بر علت هم ممکن نیست؛ و گرنه تقدم شیی بر نفس لازم می‌آید که «دور محال» است؛ وجود حادث از معرفت قدیم ذاتی عاجز است و عشق تابع معرفت است؛ بشر با حس و محسوس مانوس است، و چیزی را که بوجهی از وجوه احساس نکرده باشد درک نمی‌کند؛ کلیات را هم از روی جزئیات و بسبب تجرید و انتزاع از افراد جزئی درک می‌کند؛ آغاز وجود را در نمی‌یابد
تو چو کرمی در میان سبب در

از درخت و باغبانی بی خبر

کرم کاند در سبب زاییده است حال

کی بداند باغ را وقت نهال

بشر مادی مخصوصاً اگر مستغرق در مادیات هم شده باشد با

عالم الوهیت و مجردات علوی جز بنسبت علیت و معلولیت و خالقیت و مخلوقیت ارتباط ندارد، کسانی که از مقام مقدس الهی بمفهوم ذهنی و تصویر وهمی و خیالی خود قناعت و آن را عبادت می کنند، همانا مخلوق خود را پرستیده اند، در آیه شریفه است « افرأیت من اتخذ الهه هواه » و « اتعبدون ما تنحتون »! و در حدیث ماثور از حضرت امام محمد باقر علیه السلام است که فرمود:

« کل ما میزتموه باوہامکم فی ادق معانیہ، فهو مخلوق لکم مردود الیکم »: و از حضرت امام رضا علیه السلام روایت شده است « ما توہمتم من شیئی فتوہمو اللہ غیرہ »؛ بقول سنایی
 هر چه پیش تو پیش از آن ره نیست
 غایت فکر تست الله نیست

و بگفته مولوی

هر چه اندیشی پذیرای فناست
 آنکه در اندیشه نآید آن خداست

هست آن پندار او زیرا براه
 صد هزاران پرده آمد تا اله
 هر یکی در پرده بی موصول خو است
 وهم او آنست کآن خود عین هو است

۱- در بعض روایات « کل ما میزتموه باوہامکم فی ادق معانیہ مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم ».

بالجمله ارتباط و عشق بازی مادی صرف با مجرد صرف، محال است؛ پس بشر جسمانی طبیعی، با عالم ماورای طبیعت نمی‌تواند مربوط شود مگر باین صورت که در میانه واسطه و میانجی دارای دو جنبه باشد که یکی را در اصطلاح «جنبه یلی الرب» و یکی را «جنبه یلی الخلق» می‌گویند؛ تا از جنبه اول با مقام ربوبی و از جنبه دوم با مخلوق مرتبط باشد؛ و از مقام مجرد ربوبی فیض بگیرد؛ و بمرتبه خلق مادی جسمانی فیض برساند.

مثلاً مثل نفس انسانی است که بقول حکما، از جنبه ذات، مجرد است و از جنبه فعل، مادی؛ و باین سبب واسطه فیض و میانجی مابین مجرد و مادی می‌شود، همچنین نظیر چشم و گوش که لطافت بینایی و شنوایی با کثافت جسمانی هردو در آن مجتمع است
ای بسا کس را که صورت راه زد

قصد صورت کرد و بر الله زد

آخر این جان با بدن پیوسته است

هیچ این جان با بدن مانسته است^۱

تاب نور چشم با پیه است جفت

نور دل در قطره خونی نهفت

شادی اندر گرده و غم در جگر

عقل چون شمعی درون مغز سر

این تعلق‌ها نه بی‌کیف است و چون

عقل‌ها در دانش چونی زبون

جان کتل باجان جزو آسیب کرد
جان از اودوی ستد درجیب کرد
ممچو مریم جان از آن آسیب جیب
حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که برخشک وترست
آن مسیحی کز مساحت برترست
پس زجان-جان چو حامل گشت جان
از چنین جانی شود حامل جهان
پس جهان زاید جهان دیگری
این حشر را وا نماید محشری
تا قیامت گر بگویم بشرم
من ز شرح این قیامت قاصرم

۶۸- اثبات نبوت عامه و لزوم بعثت انبیا

مسأله‌یی که در این مبحث و فصل پیش طرح کردیم همانست که متکلمان اسلامی برای اثبات نبوت عامه و لزوم بعثت انبیا و مصلحان نفوس بدان استدلال کرده‌اند.

فلاسفه نیز در قضیه ربط حادث بقدم آنرا دلیل بر اثبات حرکت کلیه گرفته‌اند که از جهت حرکت توسطه استمراریه، ثابت و پای برجای؛ و از جهت حرکت قطعیه متجدده، غیر ثابت و متغیر باشد، تا از جنبه ثبات و استمرارش بامبدأ ثابت قدیم؛ و از جنبه تجدش با موجودات حادث متجدد مربوط شود.

پس برای ارتباط بشر باخدای مجرد احتیاج بواسطه‌ی است هم از نوع بشر، با اختصاص این‌مزیت که از جنبه روحانیت بعالم قدس ربوبی پیوسته از آنجا فیض معنوی دریافت کند؛ و از جنبه جسمانیت با اشخاص انسانی مرتبط‌گشته فیض الهی را بایشان برساند و سبب هدایت و تربیت و تکمیل و اصلاح نفوس بشری‌گردد.

در آیات شریفه قرآن کریم بهمه این دقایق اشاره شده است « قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی» و « انا جعلناک خلیفة فی الارض » « قالوا لولا انزل علیه ملک ولو جعلناه ملکاً لجعلناه رجلاً و لبسنا علیهم ما یلبسون »

چون خدا اندر نیاید در عیان

نایب حقند این پیغمبران

زان بود جنس بشر پیغمبران

تا بجنسیت دهند از ناودان

زانکه جنسیت عجایب جاذبی است

جاذب جنس است هر جا طالبی است

پس واسطه فیض و استاد راهنما و مربی و مکمل نوع بشر، خیر از افرادی ممتاز از همان نوع فتواند بود که در دوره انبیا بصورت نبوت و در دوره ائمه و اولیا بمظهر امامت و ولایت ظاهر می‌شوند.

نوع دوم از برگزیدگان الهی یعنی ائمه را در لسان شریعت و طریقت بالقاب و عناوین مختلف می‌خوانند از قبیل امام، ولی امر، حجت

خدا، خلیفۃ اللہ، نایب حق، مہدی ہادی، قطب، مرشد، شیخ^۱ استاد، پیر، غوث^۲ اولیاء، اصفیا ابدال، مردان کامل، مردان خدا، انسان کامل، خضر، سلیمان، عیسیٰ و امثال آن کہ اتفاقاً بیشتر این اصطلاحات را مولوی در مثنوی مرادف یکدیگر آورده است.

۶۹- تکلیف بشر برای کسب سعادت و ہدایت و

تربیت روحانی

در فصول قبل گفته شد^۲ باز ہم تکرار می کنیم کہ چون مسلم داشتیم کہ بشر در ہدایت و تربیت روحانی و وصول بمقام سعادت و کمال انسانی احتیاج بدستگیری استاد و ہدایت و تربیت پیر کامل دارد؛ و این منصب مخصوص بر گزیدگان الہی است کہ در سرشت ذاتی کامل مکمل و مہدی ہادی خلق شدہ باشند، پس تکلیف سایر افراد بشر این است کہ آن فرد کامل منتخب را کہ ہیچ عصر و زمانی از حجت و جودش خالی نیست بشناسند و در سیر و سلوک روحانی از وی پیروی کنند و او امر و نواہی او را بی چون و چرا گردن نہند، و در تسلیم و انقیاد بجایی برسند کہ با او عشق بورزند

۱- اصطلاح «شیخ» بمعنی نایب زبردست قطب کہ از طرف او ماذون و مأمور دستگیری طالبان باشد مربوط بقرون متأخر است.

۲- این اصطلاح مابین بعضی طوایف صوفیہ بمعنی مرادف «قطب» معمول است کہ زیر دستان او را بحسب اختلاف درجات :

۱- امام دو نفر ۲- اوتاد ۴ نفر ۳- بدلا ہفت نفر ۴- نجناء چہل نفر ۵- نقبا سیصد نفر می گویند.

و روح خود را با جان وی چنان پیوند دهند که قطره هستی ناقص ایشان در دریای وجود پهنای او فانی و محو گردد تا بمدد اتصال و فنای جزء در کل، و ناقص در کامل، بدرجه کمال برسند.

مولوی در این زمینه مخصوصاً بسیار پافشاری کرده و قسمت مهمی از مثنوی را بهمین موضوع تخصیص داده و هر کجا با عبارتی و بیانی تازه و دل‌نشین این مطلب را تقریر فرموده است که در فصول پیش‌مانیز در این باره گفته‌ام گو کرده‌ایم اینجا بر طول کلام نمی‌افزاییم.

همین اندازه باز هم می‌گوییم که عقیده و روش مولوی در طریق معرفت و اتصال بآن طایفه که مردان خدا و پیشوا و هادی بشرند و کیفیت پیروی کردن از ایشان، با اعتقاد و مسلک سایر ارباب طرق و مسالك اعم از مشرع و صوفی کاملاً تفاوت دارد و این تفاوت را هم جای جای باز نموده‌ایم.

۷۰ - عقیده مولوی درباره مردان خدا و

برگزیدگان الهی

چنانکه در فصول قبل نیز بتفصیل گفته‌ایم مولوی درباره مردان خدا و برگزیدگان الهی معتقد است که این طایفه صنفی مخصوص بل که نوعی ممتازند که تنها از جهت صورت با سایر افراد بشر مشابهت دارند اما در حقیقت مختلفند؛ و برگزیدگی ایشان از این جهت است که ذاتاً کامل مکمل، و طاهر مطهر خلق شده؛ و در قدرت روح و خلاقیت نفس و نیروی تبدیل و تصرف در نفوس بشری مظهر کامل الهی‌اند؛ چنانکه سنگ و آهن

قلبهای تیره در دست ایشان چون موم، نرم و چون آینه، با صفا می گردد
 دل بدست او چو موم نرم، رام مهر او گه ننگ سازد گاه نام
 و بعبارت دیگر چون آن طایفه بمقام « فناء فی الله » و « بقاء بالله »
 رسیده اند؛ یعنی هستی ایشان در هستی حق، همچون سایه در نور یا شعاع
 روزن در کانون خورشید، فانی شده و جان ایشان بجان جنانان پیوسته
 چنانست که حق در لباس بشریت، و لاهوت در پیکر ناسوت ظاهر و متجلی
 شده باشد.

پس کسی که جان خود را بجان اولیا پیوسته و وجود جزئی خویش را
 در هستی کلی ایشان همچون فنای هیزم در نار و پیوستن قطره بدریا فانی کرده
 باشد، در حقیقت بحق پیوسته و در حق فانی شده است؛ بحکم این قضیه
 که «متصل بمتصل، متصل - و فانی در فانی در شیشی، فانی در همان شیشی
 است» همانطور که در مصادرات هندسه می گویند « مساوی با مساوی،
 مساوی است ».

و معنی این که اولیا و انبیا نایب خدا و وسایط مابین حق و خلقتند
 همین است که از جهت روحانیت با حق و از جنبه جسمانیت با بشر مربوطند؛
 و بهمین نظر است که مولوی می گوید آن گروه نوعی ممتاز از سایر افراد
 عادی بشرند. چنانکه در امور ذوقی و هنری و علمی و اخلاقی و غیره نیز
 نوابقی ظهور می کنند و بخصایصی امتیاز دارند که گویی نوعی ممتاز و
 جدا از جنس بشرند

من نیم جنس شهنشه دور از او لیک دارم در تجلی نور از او
 کلمه «دور از او» بعبارت تنزیهی است یعنی حاشا که آن ولی خدا
 از جنس ما باشد.

جنس ما چون نیست جنس شاه ما

مای ما شد بهر مای او فنا

تشریفاتى که مولوی برای بشر قائل شده است؛ تا این حد که او را نایب حق و خلیفه‌الله و مظهر الوهیت و متصل بمقام ربوبیت می‌شناسد، بقول خودش، مربوط به انسان جان‌شناس یعنی افراد عارف کامل است «ناس غیر جان جان‌شناس تی» و گرنه بشر عادی معمولی در نظر او دارای آن همه فضیلت و کرامت نیست، بل که چنین است که می‌گوید:

خود چه باشد پیش نور مستقر

کس و فر اختیار بوالبشر

کرمکی و از قدر آکنده‌بی

طامراقی در جهان افکنده‌بی

۷۱- تجلی و ظهور حق در انسان کامل بطریق

اتحاد ظاهر و مظهر

این مسأله را هم در فصول قبل گفته‌ایم؛ این جا برای این که رشته مطالب بهم پیوسته شود آن بحث را تجدید کردیم.

مسأله تجلی و ظهور حق در انسان کامل بطریق اتحاد ظاهر و مظهر یکی از مواضع حساس و نکات بسیار دقیق مهم طریقه مولوی است که درک حقیقت آن برای اکثر اشخاص حتی طبقه درس خوانده با سواد هم دشوار است؛ و چون بقول خود مولوی «دیگ ادراکات خرد است و فرود» و حوصله تنگ عقول عادی ظرفیت فهم آن لطیفه عرفانی و گنجایش درک آن حقیقت آسمانی را ندارد، ممکن است مزله اقدام و لغزش گناه او هام

واقع شده پاره‌یی از کوتاه نظران را براه کج اندیشی و بدبینی انداخته باشد؛ تازنهار نسبت ضلالت کفر والحاد بمولوی داده باشند! گفتیم کسه عظمت مقام انسان کامل اهم از انبیا و اولیا در نظر مولوی بحدی است که آن گروه را نوعی ممتاز و صنفی جدا و دارای روح و جانی جدا از سایر افراد بشر می‌شمارد.

موضوع بحث فعلی در واقع دنباله همان فکر و تنه و تکماة همان مطالب است؛ با این تقریر که اگر از موای پیرسید که آن ولی کامل که منظور شماست، چه خصوصیت دارد که او را برگزیده حق و نوهی جدا و مستثنی از سایر اصناف و اشخاص انسانی می‌دانید؟ در جواب می‌گوید: اینجاقدره بیکل و حلیة بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی بحق پیوسته و با او متحد شده است؛ نه از راه حلول و نه بطریق وحدت ذاتی شخصی؛ بل که از جهت وحدت نوری و اتحاد شانی اتصال، و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن تعین از هستی مطلق؛ و بقول گلشن راز:

تعین بود کز هستی جدا شد

نه حق بنده و نه بنده خدا شد

چو ممکن گرد امکان برشانند

بجز واجب دگر چیزی نماند

مقصود مولوی بیان این لطیفه عرفانی است که انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آینه سرتاپا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است. مولوی می‌گوید حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت بشهود کثرت درهیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا

بمقتضای جنسیت جسمانی جاذب و هادی خلائق باشد، پس انسان کامل عین حق است از راه اتحاد ظاهر و مظهر، و بوحدهت تجلی نه با اتحاد ذاتی یا حلول خدا در هیكل انسانی «تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً» می‌فند این عقلا در افتقاد

در مفاکی حلول و اتحاد

و بعبارت دیگر وحدت حق با خلق، یا ظهور حق بجلوه بشری در مقام تجلی است که باصطلاح عرفا آن را فیض مقدس^۱ می‌گویند نه در مرتبه ذات «غیب الغیوب» و نیز از جهت ظهور صفت ربوبیت است نه از جنبه الوهیت و خالقیت که مخصوص ذات واجب قدیم است تعالی‌شانه و تقدس؛ زیرا که اتحاد بشر با حق در مرتبه ذات عقلا مستمع و اعتقادش عین کفر و ضلالت است؛ و از جمله لوازم و توالی باطلش انقلاب و جوب و قدم ذاتی، به امکان و حدوث ذاتی؛ و ظهور صفت بی‌زوال سرمدی است در پیکر زوال پذیر انسانی؛ اما در مقام تجلی و ظهور، مظهر با ظاهر متحد می‌شود تا جایی که مولوی می‌گوید

چون جدا دانی ز حق این خواجه را

گم کنی هم متن وهم دیباچه را

مدحت و تسبیح او تسبیح حق

میوه می‌روید ز عین این طبق

۱- در مقابل «فیض اقدس» یعنی تجلی حق در اسماء و صفات و بالاتر از آن مقام ذات حق است که آنرا «غیب الغیوب» و «کنز مخفی» و تجلی ذاتی «یا «تجلی ذات للذات» می‌گویند؛ و اختلاف این مراتب بحسب تعین و تجلی است نه بتمایز عینی و کثرت عددی.

دومگویی و دو مخوان و دو مداف

بنده را در خواجه خود محدودان

بعد از آنکه گفته است چون خداوند را بچشم نمی شود دید « نایب

حقند این پیغمبران » می گوید:

نی غلط گفتم که نایب با منوب

گرد و پنداری قبیح آیه نه خوب

نی دو باشد تا تویی صورت پرست

پیش او یک گشت کز صورت پرست

۷۲- ملت عشق از همه دینها جداست

اصناف و طوائف خداجویان و خدا پرستان را از عابد و زاهد و

عارف و صوفی در گفته های قبل شناختیم اما از کیش و مذهب عاشق آنجا

سخن نگفتیم.

در اوایل کتاب هم شمه ای از عشق و عاشقی گفتیم اما گمان می کنم

خوانندگان و شنوندگان هنوز تشنه آن گفست و گو باشند « از هر چه بگذری

سخن عشق خوشتر است ». باید این مبحث را چاشنی گفته های دیگر

ساخت تا کام شنوندگان شیرین، و دماغها تازه و آماده شود و از خمود

و افسردگی بیرون بیاییم

علت عاشق زعلتها جداست

عشق اسطرلاب اسرار خداست

عاشقی گرزین سرو گزان سرست
 عاقبت مسارا بدان سر رهبرست
 هر چه گویم عشق را شرح و بیان
 چون بعشق آیم خجمل باشم از آن
 گر چه تفسیر زبان روشنگرست
 لیک عشق بی زبان روشترست
 چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
 چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت
 چون سخن در وصف این حالت رسید
 هم قلم بشکست و هم کاغذ درید
 عقل در شرحش چو خرد در گل بخت
 شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
 آفتاب آمد دلیل آفتاب
 گر دلیلت باید از وی رخ متاب

آخرین حد مراحل سیر و سلوک که سالک گرم سیر را بمقصود اصلی و مقصد اقصی می‌رساند بعقیده مولوی همین عشق است، عشق. شنیدید که مولوی سعادت بشر را در پیوستن بمردان حق می‌داند، و طی این مرحله را جز با بال و پر عشق میسر نمی‌شمارد؛ یعنی باید بمردان حق و اولیای خدا عشق بهم برسانیم و بوسیله همین عشق در وجود آنها نانی شویم تا بقای ابدی و سعادت جاودانی نصیب ما بشود. باز هم شنیدید که تحصیل کمال نفسانی برای بشر جز از راه تبدیل مزاج روحانی و ولادت دوم ممکن نیست؛ و اگر قوه و قدرتی باشد که

از عهدهٔ تبدیل مزاج روحانی و قلب ماهیت اخلاقی بشر بر آید همین عشق است و بس.

علمای اخلاق در حکمت علمی مسلم داشته اند که بالاترین درجات اخلاق انسانی، محبت است؛ یعنی جایی که محبت حاصل شده باشد دیگر اخلاق فاضله نیز مانند عفت و سخاوت و حکمت و شجاعت خود بخود وجود خواهد داشت.

می دانیم که عشق بالاتر از محبت است؛ یعنی درجهٔ عالی و پر شور و حرارت محبت را عشق و عاشقی می گویند؛

عشق کیمیایی است که خاک را مبدل بزر می کند؛ در قلب ماهیت و تبدیل مزاج روحانی بشر چنان است که بخیل ممسک را، سخی جواد؛ لثیم را کریم؛ جبان را، شجاع؛ ناپاک را، پاک؛ کافر ملحد را، خداپرست دیندار می سازد.

قدرت و قوت عشق چنانست که از مولانا شنیدید

عشق جوشد بحر را مانند ریگ

عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف

عشق لرزاند زمین را از گزاف

هر چه جز عشق است شد مأکول عشق

دو جهان یک دانه پیش نول عشق

در نگنجسد عشق در گفت و شنید

عشق دریایی است قعرش ناپدید

گر نبودی عشق هستی کی بدی
 کی زدی نان بر توو کی تو شدی
 نان، توشد، ازچه، زعشق اشتھی^۱
 و رنه نان را کی بدی با جان رهی
 عشق نان مرده را می جان کند
 جان که فانی بود جساویدان کند

طرق و مسالك دیگر از مقام تشریح و تعبد تا عرفان و تصوف، همه
 جزو مکاتب و مدارس اختیاری دینداری است؛ یعنی هر کس که در دین
 داشته باشد می‌تواند با اختیار وارد یکی از آن مکاتب ها شود و برسوم و
 آیینهای معمول آن درس بخواند و کار کند تا بدرجه اجتهاد و تخصص نایل
 گردد؛ اما عشق و عاشقی موقوف عنایت و جذبه الهی است؛ اختیار بشر
 در آن تأثیر ندارد

ای شیخ بسرو مسأله عشق بیاموز

هر چند که این مسأله آموختنی نیست^۲

بل که دفتر آموختنی‌ها را اینجا باید شست «که درس عشق در دفتر
 نباشد»

نیست از عاشق کسی دیوانه تر

عقل از سودای او کور است و کر

۱- مسأله «اشتها» با تبدیل الف بیا موافق قاعده قدیم فارسی.

۲- این بیت از استاد غلامرضا شیشه‌گر صوفی عارف قرن اخیر است.

زانکہ این دیوانگی عام نیست

طب را ارشاد این احکام نیست

هیچ کس نمی تواند عاشقی و معشوقی را بجد و جهد تحصیل کند؛ عشق و عاشقی دبستان و دانشگاه ندارد؛ دانشکده این هنر فقط قلب صافی و دل روشن صاحب دلان است، اینجا کشش بکار است نه کوشش، باید دست آفرینش این ودیعه الهی را که مصداق کامل «انا عرضنا الامانة علی السموات والارضین» است در فطرت و سرشت بنی آدم نهاده بکی را با نیاز عاشقی، و بکی را با نیاز معشوقی آفریده باشد.

طبقه عباد و زهاد جزو «مخلصان» اند «بکسر لام» «والمخلصون علی خطر عظیم» «مخلصان هستند دایم در خطر» اما عاشق عارف یعنی عارفی که در درجات روحانی ترقی کرده بمقام عشق رسیده باشد جزو بندگان «مخلص» است «بفتح لام» که در آیه کریمه فرمود «الاعبادک منهم المخلصین»

زانکہ مخلص در خطر باشد مدام

تا از خود خالص نگردد او تمام

فرق دیگر عاشق با گروه عابد و زاهد این است که عابد و زاهد پیوسته در خوف و بیم اند؛ بر روی جهان و جهانیان با تلخی و ترش رویی می نگرند؛ اما عاشق عارف نه تنها بر این جهان و اهل جهان که بر دو جهان می خندد؛ کسی که بدین مقام رسیده باشد بمنزل امن و آسایش روح رسیده و تکیه بر بالش نعمت سلوت و سکینه قلب زده است؛ ذره بی خوف و ترس از هیچ کس و هیچ امری در روح او راه ندارد. «الان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون»

زاهد با ترس می‌تازد بپا
 عاشقان پسران تر از باد صبا
 ترس، مویبی نیست اندر پیش عشق
 جمله قربانند اندر کیش عشق
 عشق وصف ایزد است اما که خوف
 وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف
 وصف حق گو و وصف مشت خاک کو
 وصف حادث کو و وصف پاک کو
 شرح عشق از من بگویم بر دوام
 صد قیامت بگذرد و آن نا تمام
 زانکه تاریخ قیامت را خداست
 حد کجا آنجا که وصف ایزد است
 کی رسند این خائفان بر گرد عشق
 کآسمان را فرش سازد درد عشق
 هست زاهد را غم پایان کار
 تا چه باشد حال او روز شمار
 عارفان ز آغاز گشته هوشمند
 از غم و احوال آخر فارغند

علامت عاشق عارف اینست که از پیش آمد حوادث نمی‌هراسد؛
 از نشیب و فراز زندگی نمی‌اندیشد؛ از مرگ نمی‌ترسد و از هیچ کس و
 هیچ چیز شکایت و گله ندارد؛ پستی و زفتی و کوتاه نظری و تنگ چشمی
 و بدخواهی را در پیرامین او راه نیست؛ در جهان بنظر بدبینی نمی‌نگرد

هر چیزی را بجای خویش نیکو می بیند.

سالک گرم سیر چون بسر منزل عشق و وصال رسید، همچون قطره‌یی
است که بدریا ریخته، یا ذره‌یی است که بخورشید جهانتاب پیوسته و
جزوی است که در کل فانی شده باشد؛ اکنون آرامش او آرامش ابدی
و گرمی و نشاطش همیشگی، و حیاتش حیات جاویدان الهی است
تو دلا منظور حق آنکه شوی

که چو جزوی سوی گل خودروی

ترک گل کرده سوی بحر آمده

رسته از زندان گل بحری شده

سپل چون آمد بسدریا بحر گشت

دانه چون آمد بمزرع گشت گشت

اگر ناله‌یی از عاشق شنیده شود همه از درد فراق است برای این

که پیش او زندگانی بی دوست، جان فرسودن است

زندگی بی دوست جان فرسودن است

مرگ حاضر، غایب از حق بودن است

عاشق هر رنج و عذابی را تحمل می کند جز درد جدایی «هبنی

صبرت علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك»^۱

عشق و درویشی و انگشت‌نمایی و ملامت

همه سهل است، تحمل نکنم بار جدایی

۱ - اقتباس از دعای کمیل منسوب بحضرت مولی الموالی علی بن ایطالب

بهر سلاح که خون مرا بخواهی ریخت
حلال کردم تا الا بتبغ بیزاری^۱

جز بشمشیر خود ای شاهم مکش
بیش ازین ازدوری ای ماهم مکش
از جدایی باز می رانی سخن
هرچه خواهی کن ولیکن این مکن
تا توانی پسا منه اندر فراق
ابغض الاشیاء عندی الطلاق

از فراق این خاکها شوره بود
آب زرد و گنده و تیره شود
باغ چون جنت شود دارالمرض
زرد و ریزان برگ او اندر حرص
عقل در آک از فراق دوستان
همچو تیر انداز بشکسته کمان
دوزخ از فرقت چنان سوزان شده است
پیر^(۲) از فرقت چنان لرزان شده است
گریبگویم از فراق چون شرار
تا قیامت يك بود از صد هزار

۱- این بیت و بیت قبل از غزلیات شیخ سعدی است.

۲- پید - خ.

پس ز شرح سوز او کم زن نفس
 رب سلّم رب سلّم گوی و بس
 اما چون بوصول محبوب رسید دیگر اورا هیچ غم و غصہ و تزلزل
 و نا آرامی و دغدغہ ضمیر نیست
 زیر دست تو سرم را راحتی است
 دست تو در شکر بخشی آبتی است
 سایہ خود از سر من بردار
 بی قرارم بی قرارم بسی قرار
 دیگر طرق و مسالک خدا جویان کہ با عقل و زیرکی توأم باشد
 اکثر باخطر گمراهی و آفت ہلاکت توأم است؛ و این قبیل رھروان
 کمتر بمقصود می رسند، اما عشق کشتی است کہ نجاتش بیشتر از آفت
 غرق شدن است
 زیرکی آمد سباحت در بحار
 کم رھد، غرق است او پایان کار
 هل سباحت را رھا کن کبر و کین
 نیست جیحون، نیست جو، دریاست این
 وانگھان دریای ژرف بی پناہ
 در رہاید هفت دریا را چوکاه
 عشق چون کشتی بود بہر خواص
 کم بود آفت بود اغلب خلاص
 زیرکی بفروش و حیرانی بخور
 زیرکی ظن است و حیرانی نظر

عاشق من برفن دیوانگی
سیرم از فرهنگ و از فرزانیگی

در همان فصل مخصوص معرفی عابد و زاهد و عارف بود که:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

گرچه زاهد را بود روزی شگرف

کی بود یکروزه خمسین السف

یعنی زاهد، راه یکروزه عارف را در مدت یک ماه می پیماید اما

عارف در یک دم بسر منزل مقصود می رسد.

موافق نسخ معمول مثنوی باز آن معنی را جای دیگر می گوید:

سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

بارگاه قدس الهی را به دربار و تخت پادشاهی تمثیل نموده و

گفته است که غایت سیر و سلوک زاهد اینست که بعد از یک عمر راه

پیمایی تازه خود را بدربار پادشاه می رساند که هنوز تا حضور پادشاه

مسافتی دراز و دشوار باقی مانده است اما عارف در یک دم پیش تخت

و بحضور پادشاه می رسد.

در این بیان که شنیدید حد زهد و عرفان پیدا شد؛ اما عاشق بکجا

می رسد؛ و نهایت سیر عشاق تا کجاست؛ این مرحله را باز از همان سر

حلقه عاشقان بشنوید

۱- در نسخه های خطی که من دیده ام و در طبع نیکسون نیز ندارد.

درد دل عاشق بجز معشوق نیست
 در میانشان فارق و مفروق نیست
 بسری یکی اشتر بود این دو در
 پس چه زرغباً بگنجد این دورا
 آن یکی بی نه که عقلش فهم کرد
 فهم این موقوف شد بر مرگ مرد
 جز مگر مردی که پیش از مرگ مرد
 رخت هستی را بسوی یسار برد
 هر که عاشق دیدیش معشوق دان
 کو بنسبت هست هم این وهم آن

اوی او رفته پری خود او شده
 ترك بی الهام تازی گو شده
 یعنی عاشق از تخت و حضور پادشاه هم می گذرد و خود پادشاه
 می شود بحکم «فناء فی الله» و «بقاء بالله» که مکرر شنیده اید؛ وبالجمله:
 ملت عشق از همه دینها جداست
 عاشقان را مذهب و ملت خداست

دومگویی و دومدان و دومخوان
 بنده را در خواجه خود محو دان
 خواجه هم در نور خواجه آفرین
 فانی است و مرده و مات و دفین

سوز خواهم سوز ، با آن سوز ساز

چند بیت پیش و دنبال «ملت عشق» را در گفته‌های قبل شنیدید!
باز هم بشنوید تا از سردی و گرفتگی که ممکن است از طول کلام عارض
شده باشد بیرون بیایید

چند از این الفاظ و اضممار و مجاز

سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز

آتشی از عشق در دل بسر فروز

سر بسر فکر و عبارت را بسوز

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است

بر ده ویران خراج و عشر نیست

گر خطا گوید و را خاطی مگو

گر شود بر خون شهیدان را مشو

خون شهیدان را از آب اولتر است

این خطا از صد صواب اولتر است

تو ز سرمستان قلاووزی مجو

جامه چاکان را چه فرمایی رفو

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

لعل را گر مهر نبود باک نیست

عشق در دریسای غم غمناک نیست

با دو عالم عشق را بیگانگی است

اگر صدمبار شنیده‌اید باز هم بشنوید که این گونه سخنان آسمانی
 هرگز کهنه و ملالت خیز نمی‌شود
 با دو عالم عشق را بیگانگی است
 واندر او هفتادودو دیوانگی است
 سخت پنهانست و پیدا حیرتش
 جان سلطانان جان در حسرتش
 غیر هفتاد و دو ملت کیش او
 تخت شاهان تخته بندی پیش او
 مطرب عشق این زند وقت سماع
 بندگی بند و، خداوندی صداع
 بندگی و سلطنت معلوم شد
 زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
 کاشکی هستی زبانی داشتی
 تا زهستان پرده‌ها برداشتی
 هرچه گویی ای دم هستی از آن
 پرده دیگر بر او بستی بدان
 آفت ادراک آن حال است، قال
 خون بخون شستن محال است و محال^۱

۷۳- عشق مجازی صورتی، ز آینده و ز آینده عشق حقیقی الهی است

در ذیل این عنوان دو نکته از افکار عمیق عارفانه مولوی را توضیح می‌دهم.

یکی این که عشقهای مجازی صورتی، در دیدگاه عرفان، پرتوی از عشق حقیقی الهی است؛ خواه عاشق بدین معنی توجه داشته باشد یا نداشته باشد؛ و بقول جامی

دلی کو عاشق خوبان مه‌روست

بداند یا نداند عاشق اوست

نکته دوم این که همین عشق صورتی گاهی نردبان و قنطره عشق حقیقی می‌شود و سالک را بسر منزل مقصود اصلی که سعادت جاودانی است می‌رساند.

مولوی با این که همه جا از عشقهای صورتی مجازی نکوهش می‌کند و می‌گوید:

زین قدحهای صور کم باش مست

تا نباشی بت تراش و بت پرست

عشق بر مرده نباشد پایدار

عشق را برحمتی جان افزای دار

عشق آن زنده‌گزین کو باقی است

وز شراب جانفزایت ساقی است

باز در يك پرده یا يك بطن از بطون تحقیق عرفانی همین

عشق‌های صورتی را جلوه و پرتو عشق الهی می‌شمارد؛ از این نظر که حسن هر جاهست، جلوه‌یی از حسن ذاتی حق و تابشی از آفتاب جمال شاهد ازلی است؛ و همان جمال جمیل حق است که در مظاهر جسمانی متجلی می‌گردد و دلها را صید می‌کند؛ یعنی در ظاهر چنان می‌بینیم که جذب و کشش از جمال صورت است، اما در واقع چنانست که حق دلها را بسوی خود می‌کشاند؛ بدون این که خود عاشق از این راز الهی آگاهی داشته باشد.

پس در واقع آنچه دل عاشق را می‌رباید جلوه‌ی زیبایی حسن ذاتی جاودانی الهی است نه زیبایی‌های زوال‌پذیر ظاهری؛ بدین دلیل که اگر معشوق بمیرد و جان علوی از قالب جسمانی او بیرون رود شما از او وحشت می‌کنید؛ با این که همان زیبایی صورت و همان تناسب اندام جسمانی همچنان در او باقی و برقرار است

آنچه معشوقست، صورت نیست آن

خواه عشق این جهان خواه آن جهان

آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌یی

چون برون شد جان، چرایش هشته‌یی

صورتش بر جاست این سیری از چیست

عاشقا وا جو که معشوق تو کیست

پرتو خورشید بر دیوار تافت

تابش عاریتی دیوار یافت

بر کلونخی دل چه بندی ای سلیم
 واطلب اصلی که پایدا^۱ او مقیم
 آنچه گفتیم درباره نکتة اول بود؛ اما نکتة دوم اینست که عشق
 مجازی نردبان و قنطرة عشق حقیقی می‌شود؛ و از این جهت معروفست
 که می‌گویند «المجاز قنطرة الحقیقة».
 خوبست گفته‌های خود مولوی را بخوانیم که از هسربیاتی
 رساتر و جالب‌ترست

عشق، صورتها بسازد در فراق
 نامصنور سر کند^۲ وقت تلاق^۳
 که منم آن اصل اصل هوش و مست
 بر صور آن حسن عکس مابده‌ست
 پرده‌ها را این زمان برداشتم
 حسن را بسی واسطه افراشتم
 زانکه بس با عکس من در یافتی^۴
 قسوت تجرید ذاتم یافتی
 چون از این سو جذبه من شد روان
 او کشش را می‌بیند در میان
 مغفرت می‌خواهد از جرم و خطا
 از پس آن پرده از لطف خدا

۱- نابد: خ.

۲- تا مصور سر کشد: خ. تصحیف کاتب است.

۳- یعنی «تلاقی» و ملاقات.

۴- در یافتی: خ.

چون ز سنگی چشمه‌یی جاری شود
سنگ اندر چشمه متواری شود
کس نخواند بعد از آن او را حجر
زانکه جاری شد از آن سنگ آن گهر^۱
کاسه‌ها دان این صور را واندر او
آن چه حق ریزد بدان گیرد علو^۲

حقیر معتقد است که عشق صورتی در صورتی آبتن عشق حقیقی الهی است که حالت مرآتیت و بقول علما جنبه «ما به‌ینظر» داشته باشد نه جنبه «ما فیه‌ینظر»؛ و شاید آنچه به‌شبیخ او حدالدین ابو حامد احمد کرمانی متوفی ۶۳۵ هـ - ق و اصحاب و پیروان او نسبت می‌دهند که خدا پرستی و کمال انسانی را در جمال پرستی و شاهد بازی و عشق ورزی با خوب‌رویان می‌دانستند، محمول بر همین نظر «ما به‌ینظر» باشد که بدان اشاره کردیم؛ یعنی جمال جمیل حق را در آینه حسن صنع می‌دیدند.

۷۴- نوع انسان کامل بتعاقب افراد موجود است

هیچ عصر و زمانی از حجت وجود اولیا و مردان خدا خالی نیست
«پس بهر دوری ولّیتی قائم است».

۱- آن سنگش گهر: خ.

۲- دفتر پنجم مثنوی ص ۲۵۹ طبع نیکلسون.

شنیدید! که مولوی صنف اولیا و مردان خدا را نوع ممتاز بشر می‌داند، و می‌گوید همانطور که انواع طبیعی، بوجود افراد متعاقب موجودند، نوع الهی انسان کامل نیز بتعاقب و تسلسل افراد در هر عصری موجود است؛ یعنی هیچ زمان و دوره‌ی نیست که از حجت ولی عصر که باعتقاد صوفیه همان انسان کامل مکمل است خالی باشد؛ چیزی که هست شناسایی و اتصال بآن طایفه برای همه کس بزودی میسر نیست؛ بل که حصول این توفیق، منوط بطلب و استعداد ذاتی اشخاص و مدد رحمت الهی بپایمردی عنایت همان مردان کامل است «پهدی بر حمنه من یشاء».

باز هم گفتیم که مولوی درباره اشخاص و افراد آن نوع کامل به نژاد و نسب صوری و وطن و زاد بوم خاص معتقد نیست؛ بل که بطور مهدویت و خضر نوعی می‌گوید، هر کس که صفات محمدی را داشت جانشین حقیقی و فرزند معنوی پیغمبر است، و خلفا و خلیفه زادگان مقبل او هر کجا باشند «بی مزاج آب و گل نسل وی اند» و «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است»

هر که را بینی ز کوثر سرخ رو

او محمد خوست با او گیر نحو

نهایت این که درجات و مقامات آنها از جهت قوت و ضعف نور ولایت، مختلف است، و همه در یک پایه و یک مرتبه نیستند؛ مثل مراتب نورند که در شدت و ضعف اختلاف دارد.

او چو نور است و خرد جبریل او
 آن ولی کم از او، قنديل او
 و آنکه زین قنديل کم، مشکات ماست
 نور را در مرتبت ترتیبهاست

سند قاطع در این مبحث گفته حضرت مولی الموالی علی بن ابی طالب است علیه السلام در مقاله‌یی که برای «کمیل» انشاء کردند و در کتاب «الغارات»^۱ هم نقل شده است: «لاتخلو الارض من قائم لله بحجته اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله و بنیانه». و آن انسان کامل را که در هر زمان وجود دارد؛ علاوه بر القاب امام و ولی زمان و قطب و پیشوا که در طی مباحث قبل گفته شد در کنایات ادبی جام جهان‌نما و آئینه گیتی‌نما و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم نیز گویند:

و اورا خضر می گویند باین مناسبت که راهنمای گمراهان است و آب حیات خورده است؛ و عیسی خوانند برای این که دل‌های مرده را زنده می کند؛ سلیمان گویند که زبان مرغان می داند؛ یعنی خلایق را چنانکه هستند می شناسد و با هر کسی چنانکه در خور و شایسته اوست رفتار می کند

۷۵- انقطاع نبوت تشریحی و دوام ولایت تکمیلی

پیش از این در باره «نبوت تشریحی و ولایت تصرفی» شمه‌یی سخن گفتیم^۲:

۱- ج ۱ ص ۱۵۳ طبع انجمن آثار ملی.

۲- ص ۴۴۲ مجلد اول.

بعد از این هم انشاءالله فصلی درباره نبوت و ولایت خواهیم گفت، اما عجالتاً مناسب مقام می‌گوییم.

عرفا می‌گویند^۱ که انبیا هر کدام مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی بوده‌اند و این مظهریت از جنبه الهی بودن ایشان است نه از جنبه بشری که مستلزم نقایص امکانی است.

و چون پیغمبر ما صلی‌الله‌علیه و آله وسلم مستجمع جمیع صفات کمالیه و مظهر تام اسم «الله» بود، مقام خاتمیت یافت؛ یعنی دوره نبوت تشریحی بوجود او پایان گرفت؛ ولیکن چون خلافت الهیه امری متحتم و لازم است، زمین در هیچ زمان از حجت وجود خلفا و مظاهر الهی خالی نباشد؛ و این مظاهر الهی در هر زمان بصورتی و با لقب و عنوانی خاص جلوه‌گر می‌شوند.

پیش از مقام خاتمیت ظهور اولیا و اقطاب بمظهر نبوت بود؛ و پس از ظهور حضرت ختمی مرتبت سلام‌الله‌علیه که دوره نبوت تشریحی انقطاع یافت، دایره ظهور بسلسله ائمه و اولیا و اقطاب و مشایخ طریق رسید که منصب خلافت الهی و ولایت تکمیلی دارند؛ و این رشته هرگز انقطاع‌پذیر نباشد بل که تا ابد دائم و متصل است و عالم هیچ‌گاه از وجود حجت حق تعالی خالی نباشد «تاقیامت آزمایش دائم است».

و بالجمله نوع انسان کامل بتوالی و تعاقب افراد در هر عصر و زمانی موجود است؛ خواه بمظهر نبوت چنانکه پیش از عهد خاتمیت بود؛ و خواه بصورت امامت و ولایت و خلافت که پس از انقطاع

دوره نبوت تشریحی، در هر زمان بهیات و حلیتی ظاهر می شوند؛ و هیچ وقت عالم از وجود این طایفه خالی نباشد.

باز مولوی می گوید آن فرد ممتاز کسه می توان او را نبی عصر خویش خواند «چون نبی باشد میان قوم خویش» در زمان مسا نیز موجود است ولیکن ما او را نمی شناسیم.

۷۶- آفات سیر و سلوک و حجاب معرفت اولیای خدا

بزرگترین حجاب معرفت اولیای خدا خودخواهی و مستکبری و خودبینی و تقلید و تعصب خام و وسوسه نفس عقل ناقص و اندیشه ها و اوهام باطل دور و دراز است که مولوی از آن به «دوربینی» و «تیردور از نشان زدن» تعبیر می کند.

از بشر انتظار مقام الوهیت داریم؛ چشم داریم که با معجزه و خرق عادت، همه حوائج ما را مشروع و نامشروع بی درنگ رفع و امور ما را قطع و فصل کند؛ قدم از عالم مجردات افلاکی که مخلوق اندیشه ماست پایین نمی گذاریم، از غرور و تکبر زیر بار موجودخاکی جسمانی نمی رویم؛ ابلیس وار سر از سجده و اطاعت حضرت آدم بر می تاپیم؛ می خواهیم که رسولان الهی خصایص جسمانی نداشته باشند؛ می گوئیم «مالهذالرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق لولا انزل علیه ملک فرقان ۲۵ آیه ۸» این چه پیغمبری است که مثل ماغذامی خورد و در بازارها رفت و آمد می کند، چرا فرشته بروی نازل نشده است؛ که حق تعالی در جواب این اعتراض بطریقه نقض و حل می گوید «و ما

ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم لياكلون الطعام ويمشون في الاسواق فرقان
 یه ۲۵» و «لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون:» «انعام یه ۹»
 حاصل گفتار مولوی اینست که حجت کامل الهی و عروۀ و ثقی
 و مفتاح رحمت خداوندی در زمان ما نیز موجود است، باید حجاب
 غفلت و جهل و خود بینی از پیش چشم ما برداشته شود تا او را
 به بینیم و بشناسیم و بحبل ولایت او متمسک شویم و از طریق عشق و فنا جان
 خود را بجان الهی وی پیوند دهیم تا سعادت ابدی برای ما حاصل
 گردد؛ و این امر هم هر چند جز بتوفیق الهی میسر نخواهد گردید؛
 اما از این موهبت هرگز نومید نباید بود «لاتقنطوا من رحمة الله».

هم سلیمان هست اندر دورما

که دهد صلح و نماند جور ما

هم سلیمان هست اکنون لیک ما

از نشاط دور بینی در عما

دور بینی کور دارد مرد را

همچو خفته در سرا، کور از سرا

حمدلله کاین رسن آویختند

فضل و رحمت را بهم آمیختند

دست کورانہ بحبل الله زن

جز بامر و نهی یزدانی متن

چون پیمبر نیستی پس رو براه

تا رسی از چاه روزی سوی چاه

تو رعیت باش چون سلطان نبی
 خود مران کشتی چو کشتیبان نبی
 چون نبی کامل، دکان تنها مگیر
 دست خوش می باش تا گردی خمیر
 چون کہ کرد ابلیس خو با سروری
 دید آدم را بسچشم مُنکری^۱
 سروری زهر است جز آن روح را
 کہ بود تریاقلانی^۲ زابتدا
 کوه اگر پر مار شد باکی مدار
 کو بود در اندرون تریاق زار

خدمت اکسیر کن مس وار تو
 جور می کش ای دل از دلدار تو
 کیست دلدار، اهل دل نیکو بدان
 کہ چوروز و شب جهانند^۳ از جهان

۱- دید آدم را بتحقیر از خری: خ.

۲- تریاقلان [تریاق + لان] مرکب با «لان» کہ پسوند کثرت مکانی است

نظیر «زار» در «گلزار، مرغزار» و امثال آن

در نمکلان چون خرو مرده فتاد

آن خری و مردگی يك سو نهاد

در بعضی نسخ اینجا هم مثل شعر بعد «تریاق زار» و «نمک زار» نوشته اند.

۳- یعنی جہنده، از فعل «جہیدن».

ابلیسان آدم روی

همان مطالب که فهرست‌وار در حجاب معرفت انسان کامل گفتیم
 همه در جزو آفات و خطرات سیروسلوک است؛ و باز یکی از آنها
 وجود مدعیان باطل است که مولوی آن جماعت را «ابلیسان آدم روی»
 می‌خواند

چون بسی ابلیس آدم روی هست

پس بهر دستی نشاید داد دست

زانکه صیاد آورد بانگ صغیر

تا فرید مرغ را آن مرغ گیر

حرف درویشان بدزد مرد دون

تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

ای بسا زراق‌گول بسی وقوف

از ره مردان ندیده جز که صوف

ای بسا شوخان زانسدک احترام

زان شهان ناموخته جز گفت لاف

هریکی در کف عصا که موسیم

می‌دمد بر ابلهان که عیسیم

آه از آن روزی که صدق صادقان

باز خواهد از تو سنگ امتحان

حکم چون در دست گمراهی فتاد
 جاه پندارید و در چاهمی فتاد
 ره نمی داند قلاووزی کند
 جان زشت او جهانسوزی کند
 طفل راه فقر چون پیری گرفت
 پیروان را غول ادبیری گرفت

هم صغیر مرغ آموزند خلق کاین سخن کار دهان افتاد و حلق
 لیک از معنی مرغان بی خبر جز سلیمان قران' خوش نظر
 آری همان طور که شناختن راه حق و تمیز دادن آن از طرق باطل
 کار مشکلی است که جز با مدد نصرت و هدایت الهی عقده آن گشوده
 نمی شود، معرفت انسان کامل و تشخیص دادن اولیای حق از مدعیان
 باطل هم از مراحل بسیار دشوار خطرناک سیر و سلوک است؛ این جاست
 که بسیاری از طالبان راه حق بلغزش و ضلالت می افتند و راه را از
 چاه باز نمی شناسند .

اما مولوی برای نجات از این دوراهه پر آفت ضابطه بی کلی و
 چراغ راهنمایی بدست می دهد که اگر خوب دقت کنیم ترازوی دقیق
 حق و باطل است؛ می گوید:

کار مردان، روشنی و گرمی است
 کار دونان، حبله و بی شرمی است

آن شراب حق، ختمش مشک‌ناب
 باده را ختمش بسودگند و عذاب

آفت تقلید

مقصود تقلید کردن عوام از مجتهد اعلم در فروع مسائل شرعی و ضرورت رجوع جاهل بعالم نیست؛ مقصود اصول معارف الهی و طریق مجاهده و پیمودن منازل سیروسلوک عرفانی است. یکی از آفات و خطرهای بزرگ راه سیروسلوک، تقلید و پیروی کردن جاهلانه است از جاهلان دیگر «ای دو صد لعنت بر این تقلید باد» شیادی بدعوی دروغی لاف شیخی در انداخته و خود را بشکل ظاهر شبلی و بایزید ساخته است؛ گروهی هوس‌ران هر کدام بسداعیه و علتی‌گرد او جمع و موجب شهرت نام وی می‌شوند؛ و برای گرم کردن بازار و جلب مشتریان فایده دار، کرامتهای بدروغ می‌سازند و آنرا برزبانها می‌اندازند؛ مردم ساده لوح زودباور هم فریب دستگاه ظاهر را خورده بتقلید بگدینگر گله‌گله بدان سوی روی می‌نهند هر کجا باشند جوق مرغ کور برتسو‌گرد آیند ای سیلاب شور مرغ چون بر آب شوری می‌تند آب شیرین را ندیده است او مدد ترک این تزویر گو شیخ نفور آب شوری جمع کرده چند کور اگر این طایفه تقلید پیشه از خواب غفلت بیدار شدند وقتی است

که قسمت اعظم از نقد حال و عمر خود را بر سر سودای باطل درباخته باشند.

باری یکی از خطرهای راه حق و حجاب معرفت مردان خدا تقلید است؛ یعنی حس و عقل و هوش خود را کنار گذاشتن و کور کورانه پیروی این و آن کردن؛ و تا انسان از این آفت سلامت نرهد و عقل خداداد را پیشوای تمیز خوب و بد و زشت و زیبا قرار ندهد و از طریق تقلید و مرحله ظن و گمان و شک، بمقام شهود و حق الیقین نرسد آرامش روحی و سعادت واقعی نخواهد یافت؛ اما بقول مولوی «تقلید ستون جهان» است

پس خطر باشد مقلد را عظیم

از ره و رهن ز شیطان رجیم

گرچه تقلید است استون جهان

هست رسوا هر مقلد ز امتحان

از مقلد تا محقق فرفه است

کاین چوداوداست و آن دیگر صد است

آن مقلد صد دلیل و صد بیان

بر زبان آرد ندارد هیچ جان

چونکه گوینده ندارد جان و فر

گفت او را کی بود برگ و ثمر

می‌کند گستاخ مردم را براه
جان او لرزانت‌رست از برگ کاه
پس حدیثش گرچه بس بافر بود
در حدیثش لرزه هم مضمهر بود
شنیدید که مولوی چه استدلال شیرین خطابی پر مغزی برای بی تأثیری
سخن مقلدان بیان کرد که به زبان چیزی می‌گویند اما روحشان مضطرب
و لرزان است و باگفتشان موافقت ندارد؛ باز هم درباره تقلید می‌گوید:

بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن
هم برای و عقل خود اندیشه کن
چشم داری تو بچشم خود نگر
منگسر از چشم سفیسه بی هنر
گوش داری تو بگوش خود شنو
گوش گولان را چرا باشی گرو

آن مقلد چون ندارد جز دلیل
در علامت جوید او دایم سبیل

آنکه او از پرده تقلید جست
او بنور حق بیند هر چه هست
چون بیند نور حق ایمن شود
ز اضطرابات شك او ساکن شود
ناگفته نگذیریم که خطر تقلید، مربوط باصول‌دین و اصل معرفت

حق و باطل، و شناسایی شیخ و راهنمای طریق وصول بمطلوب است؛ اما همین که سالک بهدایت ربانی راه حق را تمیز داد، و خدمت پیر کاملش نصیب شداو را از پیروی و تابعیت شیخ و استاد پیشوا چاره نباشد، اینجا دیگر چون و چرا و عقل و نظر راه ندارد: بل که سالک باید در برابر شیخ تسلیم و اطاعت و ادب صرف باشد؛ و همین تسلیم یکی از شرایط اصلی هدایت و دستگیری طالبان است

چون گرفتی پیرهان تسلیم شو

همچو موسی زیر حکم خضر رو

شرط، تسلیم است، نه کار دراز

سود نبود در ضلالت سرکناز

خوبست دربارهٔ موارد تحری و قیاس، بسا اجتناب؛ و تقلید

بطور مختصر گفت و گو کنیم.

۷۷- تحری اجتهاد و قیاس در کشف حقایق امور

افراد بشر در درک مسائل و کشف حقایق امور بر سه طایفه تقسیم

می شوند.

۱- نخست آن گروه که واقعیت امور و حقایق اشیاء بطریق

وحی و الهام روشن خالی از اشتباه، برایشان کشف می شود.

این طایفه از خاصگان و برگزیدگان حق تعالی باشند که شامل

انبیاء و اولیاء و ائمهٔ دین و عباد صالحین است رضوان الله علیهم اجمعین.

روح این طایفه بمقام لوح کل یا لوح محفوظ و کتاب مبین

الهی پیوسته است؛ و بدین سبب هر چیزی را چنان که هست و خواهد

بود می‌بینند و می‌دانند؛ اما کیفیت اتصال روحانی ایشان بعالم قدس برعامة ناس مجهول و بقول مولانا از «تکلیف و قیاس» بیرون است

لوح محفوظ است او را پیشوا
از چه محفوظ است، محفوظ از خطا
نی نجوم است و نه رمل است و نه خواب
وحی حق و الله اعلم بالصواب

وحی حق دان آن فراست رانه وهم
نور دل از لوح کتل کرده است فهم

پس محل وحی گردد گوش جان
وحی چسود گفتن از حس نهان
گوش جان و چشم جان جز آن حس است

گوش عقل و گوش حس از آن مفلس است

توضیحاً این حس نهان و چشم و گوش جان یا نفس قدسی و روح افزونی که مولوی از خصایص اولیا و مردان خدا می‌گوید^۱ غیر از حاسة ششم است که اشاعره در مسألة رؤیت خدا گفته‌اند؛ و نیز غیر از آن حس ششم مرادف «ذوق» است که به گروه شعرا اختصاص داده‌اند؛ این حس نهان که خصیصه اولیاء و افراد انسان کامل است،

۱- ظن: خ.

۲- رجوع شود بصفحة ۱۵۵-۱۵۸ طبع شده.

روح قدسی علوی آسمانی و عقل روشن خالی از اوهام شیطانی است. باری تحری و اجتهاد و اعمال قیاس در احکام دین و مقررات شریعت و طریقت، پیش آن طایفه بکلی مطرود و مردود باشد؛ و مثلش چنان است که کسی در نور آفتاب، روشنی از کرم شب تاب بجوید؛ یا در درون کعبه بخواهد تحری قبله کند «در درون کعبه رسم قبله نیست»

۲- قسم دوم آن جماعت اند که اهل کشف و شهود نیستند و خود بدون واسطه بمنبع علم و سرچشمه فیض الهی راه ندارند ولیکن یکی از افراد گروه اول دسترس داشته باشند.

برای این دسته از مردم نیز تحری و اجتهاد و قیاس مورد ندارد زیرا اجتهاد چنین کس، در حکم اجتهاد مقابل نص، و بمنزله قیاس تنقیح مناط در مقابل حکم محکم و واضح صریح است؛ و مسلم است که اجتهاد و قیاس با داشتن نص صریح غیر از بدعت و ضلالت و خودسری نباشد و با وجود امام و ولی عصر تکیه بر تقلید و ظنون اجتهادی کردن، با وجود آب تَیَمُّم کردن است.

چون نیابد نص اندر صورتی

از قیاس آتجا نماید عبرتی^۱

نص، وحی روح قدسی دان یقین

وان قیاس عقل جزوی تحت این

چون تَیَمُّم با وجود آب دان

علم نقلی بادم قسطب زمان

۳- گروه سوم آن طایفه اند که نه خود اهل کشف و شهود و

۱- حیلنی؛ خ.

وحی و الهام باشند و نه دسترس بکسی داشته باشند که اهل کشف و الهام باشد؛ بعبارت دیگر نه خود عاقل کامل اند و نه بعقل کامل پیوستگی دارند. آنچه از تحری و اجتهاد و قیاس و حُجَّتِ مِظَنه گفته اند مربوط بهمین طایفه است.

تحری و قیاس برای کسانی که بمعن وحی و الهام و منبع عقل و شعور کامل راه نداشته باشند، نیز بگفته مولوی از راه ضرورت و ناچاری و در حکم اکل میته است که گفته اند «الضرورات تبیح المحظورات» و گرنه بعقیده عارف الهی هر علم و منطقی که مستند بوحی و الهام آسمانی نباشد بهیچ وجه قابل اعتماد و استناد نیست
منطقی کز وحی نبود از هواست

همچونخاکی در هوا و در هباست

با قیاس هم در هیچ حال نمی توان علم قطعی حاصل کرد

اعتمادش بود از روی قیاس

خانه نتوان کرد در کوی قیاس

بالجمله ضرورت تحری و قیاس و اجتهاد و عمل کردن بظن و گمان مخصوص آندسته از مردم است که بخزانه علم الهی و منبع عقل کل اتصال نداشته باشند و در حکم همان اباحه خوردن جیفه و مردار است در ضرورت سَمَظ حیات؛ و باوجود این حال اگر تحری و اجتهاد نکنند اعمال ایشان همه باطل و بی اساس است

احمد! چون نیست از وحی^۱ یاس

جسمیان را ده تحری و قیاس

کز ضرورت هست مرداری حلال که تحری نیست در کعبه‌ی وصال
 بی تحری و اجتهادات هدی هر که بدعت پیشه گیرد از هوی
 همچو عادتش بر بود باد و کشد نی سلیمان است تا تختش کشد
 مثل این طایفه در ادراك حقایق ربوبی، مثل فقها و علمای ظاهر
 است در اجتهاد و استنباط احکام فقه که محدود بمواردی است که
 دسترس به نبی صاحب شریعت و امام جانشین او نباشد؛ و از کتاب
 و سنت نیز دلیل مسلمی برای بیان حکم مسأله مورد حاجت نداشته
 باشند، همانطور که در «مقبوله عمر بن حنظله» که بزرگترین مدرک و
 مستند زعمای روحانی ماست تصریح شده است.

علمای اصول فقه در مبحث اجتهاد و تقلید در بیان این مطالب
 داد سخن داده‌اند. این حقیر هم آن مباحث را در ایام طلبگی و دوران
 تحصیل، بدرس متن و خارج پیش مشایخ و استادان بزرگوار خود
 که حق تعالی از ایشان و روح پاک ایشان از این بنده شرمنده راضی
 و خشنود باد بتفصیل هر چه تمامتر خوانده‌ام.

۷۸- در هر زمان از میان برگزیدگان الهی فردی که
اصلح از همه صالحان آن عصر باشد برای رستگاری بشر مبعوث می شود
 باز در همان معنی ولایت تکمیلی و پیوند ناقص بکامل که در
 فصول پیش گفتیم مولوی بتقریر دیگر می گوید:

در هر دوری از ادوار و هر عصری از اعصار ناچار ولی عصر
 و حجت یزدانی که میزان کفر و ایمان و فیصل حق و باطل است
 وجود دارد؛ و در هر زمان فردی که اصلح از همه صالحان است؛

یعنی آن کس که در آن عصر از همه افراد بشر لایق‌تر و شایسته‌تر برای گزاردن رسالت و نیابت الهی باشد، از میان برگزیدگان مقرب درگاه خدا برای هدایت و رستگاری و اصلاح امور روحانی بشر مبعوث می‌شود؛ که دعوت جاهلان و دستگیری گمراهان و تکمیل ناقصان و فعلیت دادن قوای استعدادی نهفته بشر، بر عهده رسالت اوست؛ و همین فرد اصلح مصداق خلیفه الله و حقیقت انسان کامل است که او را از باب اتحاد ظاهر و مظهر و تجلی یا تجسد لاهوت در ناسوت بمنصب خلافت و نیابت الهی اختصاص می‌دهیم؛ و کسی که باین افراد دسترس داشته باشد در بهشت امن آرمیده و از رنج تحری و قیاس و اجتهاد آسوده است؛ و طریق کمال انسانی و تکلیف روحانی سایر افراد بشر اینست که آن فرد اصلح را به پیشوایی برگزینند و او را قباله افعال و اعمال خود قرار بدهند و هیچ‌گاه روی از آن قبله برنگردانند.

در دفتر ششم در ضمن مکالمه «دللقک باسید ترمذ» می‌گوید:

در میان صالحان يك اصلحی است

بر سر توفیقش از سلطان صحیحی^۱ است

کآن دعا شد بسا اجابت مقترین

کفو او نبود کبار انس و جن

در مری^۲ اش آنکه حلو و حامض است

حجت ایشان بر حق داحض است

۱- یعنی بر سر توفیق فرمان او سلطان حقیقی «صحیح» نوشته است.

۲- کلمه «مری» بکسر میم مماله «مراء» بمعنی مجادله و مخالفت و

لج بازی کردن است.

که چو ما او را بخود افراشتیم
 عذر و حجت از میان برداشتیم
 قبله را چون کرد دست حق عیان
 پس تحری بعد از آن مردود دان
 هین بگردان از تحری رو و سر
 که پدید آمد معاد و مستقر
 يك زمان زین قبله گر ذاهل^۱ شوی
 سخره هر قبله باطل شوی
 چون شوی تمیزده را ناسپاس
 بجهد از تو خطرۀ قبله شناس
 گراز این انبارخواهی برو^۲ بر
 نیم ساعت هم زهمدردان^۳ مبر
 کاندران دم که بیری زین معین
 مبتلا گردی تو بابش القرین

۷۹- وحدت و تعدد اقطاب در يك زمان

بیشتر طوایف عرفا و صوفیه و از آن جمله مولوی و مولویه از
 این جهت باشیعه امامیه هم عقیده‌اند که «امام حقی» و «ولی عصر» یا
 «قطب» و «انسان کامل» در هر زمان بیش از یکی نیست.

۱- ذاهل یعنی غافل.

۲- برد بر: خ.

۳- نیم ساعت روزمراهان: خ.

شیعه باطنیه اسماعیلیه نیز همچنان معتقدند که «امام ناطق» و «امام قائم» در هر زمان منحصر بیک تن است؛ و اگر يك تن دیگر نیز در آن زمان شایسته امامت و پیشوایی باشد ناچار «امام ساکت» و «امام قاعد» خواهد بود.

اما بعض صوفیه معتقد به امکان تعدد اقطاب در يك زمان اند. شیخ عزیز نسفی عارف نامدار قرن هفتم هجری می‌گوید:

«و این انسان کامل همیشه در عالم باشد، و زیادت از یکی نباشد؛ از جهت آنکه تمامت موجودات همچون يك شخص است؛ و انسان کامل، دل آن شخص است؛ و موجودات بی‌دل نتوانند بود؛ پس انسان کامل همیشه در عالم باشد».

«و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد؛ چون آن یگانه عالم از این عالم در گذرد، یکی دیگر بمرتبه وی رسد و بجای وی نشیند تا عالم بی‌دل نباشد».

۸۰- مراتب نه گانه خلق از مؤمن تا خاتم

در ذیل این عنوان گفته همان «شیخ عزیز نسفی» را نقل می‌کنم.^۱

«اهل شریعت می‌گویند که انسان چون تصدیق انبیا کرد و مقلد انبیا شد بمقام ایمان رسید و نام او «مؤمن» گشت؛ و چون با وجود تصدیق انبیا عبادت بسیار کرد نام او «عابد» شد؛ و چون با مقام عبادت روی از دنیا بکلی برگردانید نام او «زاهد» گشت؛ چون با وجود زهد، اشیاء را کماهی، و حکمت اشیاء را کماهی دانست و دید؛ چنانکه

۱- رساله الانسان الكامل ص ۵ طبع طهران.

۲- همان رساله الانسان الكامل ص ۳۵ و ۲۸ که قسمتی را نقل بمعنی کرده‌ایم.

در ملك و ملكوت و جبروت هیچ چیزی بروی پوشیده نماند، و خود را و پروردگار خود را شناخت بمقام معرفت رسید؛ و نام او «عارف» گشت؛ و چون باوجود معرفت، او را خدای تعالی بمحبت و الهام خود مخصوص گردانید، بمقام ولایت رسید و نام او «ولی» گشت؛ و چون با وجود محبت و الهام، او را حق تعالی بوحی و معجزه مخصوص گردانید و برپیغام خلق فرستاد، تا خلق را بحق دعوت کند، بمقام نبوت رسید و نام وی «نبی» گشت؛ و چون با وجود وحی و معجزه حق تعالی او را بکتاب خود مخصوص گردانید بمقام رسالت رسید، و نام وی «رسول» گشت؛ و چسبون با وجود کتاب، شریعتی تازه آورد و شریعت اول را منسوخ گردانید نام او اولوالعزم «گشت»؛ و چون با وجود این که شریعت اول را منسوخ گردانید شریعتی دیگر نهاد، او را خدای تعالی ختم نبوت گردانید و چون بمقام ختم رسید نام او «خاتم» گشت».

«اهل شریعت معتقدند که مراتب نه گانه همه عطای الهی است و مولود کسب آدمی نیست؛ چرا که ارواح قبل از اجساد خلق شده اند و در روح آنچه در بایست وی بوده است نهاده شده. و اهل حکمت گویند که این مراتب همه کسی است نه ذاتی؛ و هر دو طایفه کمال را منحصر بهمین نه مرتبه دانند؛ اما اهل وحدت برای کمال انسانی نهایی قائل نیستند، و کمال مطلق را مخصوص ذات واجب الوجود دانند».

حقیر گوید که نهایت سیر استکمالی اهل وحدت فنای فی‌الله است و بقای بالله؛ یعنی پایان رسیدن قوس صعود «ان‌الی ربك الرجعی»
سوره ۹۶.

مولوی از همان طبقه اهل وحدت بود که می‌گفت:

باردیگر از ملک قربان، [پران: خ] شوم

آنچه اندر وهم نآید آن شوم

پس عدم‌گردم عدم‌چون ارغتون

گویدم کانا الیه راجعون

۸۱- از رحمت الهی و فیض بی‌دریغ اولیای خدا

نومید نباید بود

پیش از این پیرامون فیض عام اولیا سخن گفتیم^۱ اینجا منظور اصلی پرهیز سالک است از نومیدی و قنوط از رحمت و امعه الهی و مدد فیض و همت بی‌دریغ اولیای خدا و رادمردان طریقت. دانستید که بعقیده مولوی حصول سعادت ابدی سالک و کامیابی وصول او بسر منزل مراد، هر چند مشروط بجهد و کوشش خود او باشد دست آخر هم مقدمه و هم نتیجه یعنی هم حصول مقصود و هم سعی و تلاش طالب هر دو وابسته بمشیت و عنایت خاص الهی است. باز هم از قول مولوی شنیدید که هر کس پیش مردان خدا تسلیم و انقیاد صرف و ادب و بندگی محض نباشد، از رسالت ایشان بهره‌مند نمی‌شود
ایسن رسولان ضمیر راز گو

مستمع خواهند اسرافیل خو

۱- ص ۲۶۲ مجلد اول طبع شده.

نخوتی دارند و کبری چون شهان
 بندگی خواهند از اهل جهان
 تا ادب‌هاشان بجاگه ناوری
 از رسالتشان چگونه برخسوری
 کی رسانند آن امانت را بتو
 تا نباشی پیششان راکع دوتو^۱

با این مقدمات جای این سؤال باز می‌شود که هر که مشمول عنایت خاص حق تعالی واقع نشد، و توفیق خدمت و ادب اولیای خدا و پیشوایان طریق او را دست نداد، آیا در عذاب مخلّد خواهد بود و همیشه از نعمت رستگاری محروم خواهد ماند یا این که راه نجاتی برای او هست.

مولوی همه این نکات را در نظر داشته است؛ يك جامی گوید فیض اولیا عمومی است و نظر بر دو قبول عامه ندارند؛ و از همه اوهام و تصویرات دورند

ليك بابی رغبتی‌های ضمیر
 صدقه سلطان بیفشان وامگیر
 اسب خود را ای رسول آسمان
 درملولان متنگر و اندر جهان^۲

۱- این ابیات و ایات دنباله‌اش در همان صفحه ۲۶۲ گذشت.
 ۲- فعل امر از جهانیدن و جهانیدن.

اشتران بختی‌ایم اندر سبق
 مست و بیخود زیر محملهای حق
 از همه اوهام و تصویرات دور
 نورنور نوره نورنور نورنور
 حق مطلب اینست که این گفته‌ها با آنچه درباره خدمت و ادب
 رسولان گفته شد منافات ندارد؛ برای این که هر کدام اختصاص بموردی
 معین و مشخص دارد؛ رعایت خدمت و ادب اولیا مخصوص مقربان
 است، ارتباط بعلمه ناس ندارد، و فیض عام اولیا متوجه عامه خلق
 است، مقربان درگاه که بر سفره سلطان نشسته‌اند به‌خوان یغمای
 کدایان نیاز ندارند.

باز برای جواب آن سؤال می‌گوید از رحمت الهی و مدد فیض
 بی‌دریغ اولیا، هیچ‌گاه نومید نباید بود
 هین مشو نومید نور از آسمان^۱

چون خدا خواهد رسد در یک زمان

انبیاء تفتند نومیدی بسد است
 فضل و رحمت‌های باری بی‌حداست
 از چنین محسن نشاید نا امید
 دست در فترک این رحمت زیند
 ای بسا کارا که اول صعب‌گشت
 بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت

بعد نو میدی بسی امیدهاست
 از پس ظلمت بسی خورشیدهاست
 خود گرفتم که شما سنگین شدید
 قفلها بر گوش و بردل برزدید
 هیچ ما را با قبولی کار نیست
 کار ما تسلیم و فرمان کردنی است

گفته مولانا از مصحف کریم الهی سرچشمه می گیرد که فرموده
 است: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله
 ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم سوره زمر ۳۹ به ۵۳»؛
 «و من یقنط من رحمة ربه الا الضالون» سوره حجر ۱۵ به ۵۶»
 پنهان نمی کنم که در خصوص يك دسته از مردمی که با خدا و
 پیر و پیغمبر و شریعت و طریقت کار ندارند؛ و از روی جهل و الحاد
 دعوت انبیا و سخنان اوتاد را بیاد تسخر و استهزاء می گیرند و با
 اولیای خدا عناد می ورزند، باکی نیست که بگوییم در فطرت، مخلوق
 جهنمی باشند، بمصداق آیه شریفه «و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و
 الانس: اعراف ۷ به ۱۷۹» و لاغویبهم اجمعین الاعبادك منهم المخلصین:
 حجر ۱۵ به ۴۰ «یعنی مخلص» بفتح لام که قرائت شایع متبع قرآن
 کریم است،

در باره خلود در عذاب در کتب فلسفه و کلام بحثهای مفصل
 کرده اند؛ و آنچه دست آخر بسیاری از محققان بر آن رفته اند این است
 که عذاب مخلد مخصوص اشخاص جاهل مرکب است، و دیگر

عاصیان و بزهکاران ممکن است مشمول رحمت و مغفرت‌الهی واقع شوند؛ بوعده صریح «ان‌الله یغفر الذنوب جمیعاً»؛ ولیکن باتخصیص این عام بمدلول آیه مکرر سوره نساء «ان‌الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء: آیه ۴۸ و ۱۱۶». بیش از این فعلاً در این بحث جای گفت و گونداریم؛ بر سر مطالب دیگر می‌رویم.

۸۲- پرتو همت و فیض ولی قائم و پیر راهبر در غیبت و حضور

مراد غیبت مطلقه و جودی و غیبت کبرای ظهوری نیست؛ مقصود غیبت مقابل حضور است؛ چنانکه در مثل طالب راه حق در این شهر و ولی امر یا پیر ارشاد، غایب از نظر او در همین شهر یا در دیار دیگر باشد.

مولوی معتقد است همان طور که سالک مستعد و رهرو صافی دل از برکت محضر پیر روشن ضمیر فیض می‌گیرد، در حالت غیبت نیز ممکن است از پرتو نظر و مدد همت و توجه او بهره‌مند گردد؛ و بعبارت دیگر فیض امام غایب نیز بمستعدان می‌رسد.

در بیان این که حجت حق در هر زمان موجود است و «بهر دوری ولی قائم است» می‌گوید:

مهدی هادی وی است ای راه‌جو

هم نهان و هم نشسته پیش رو

یعنی آن ولی قائم، مهدی و هادی صراط مستقیم‌الهی است؛

خواه پنهان و غایب، و خواه حاضر و پیش‌روی ما نشسته باشد؛ در

هر دو حال همای شفقت و هدایت و عنایتش بر سر ما بال گستر است؛
و فیض روحانیت او بمای رسد.

باز در جای دیگر که از خطر تنها روی سیر و سلوک طالب
حق بدون خضر راه و بی هدایت پیر دلیل گفت و گو کرده است
می گوید اشخاص تنهارو، سخت دشوار و بسیار دور است که بمنزل
مقصود برسند؛ و غالب آنست که گرفتار عجب و غرور نفس و طعمه
غولان راهزن می شوند؛ و بر فرض که یکی از آن میان بندرت در
نتیجه يك عمر ریاضت وزهد ورزی بجایی رسیده باشد، لابد در اثر
یاری دل پیران و بمدد همت و توجه یکی از اولیای غایب بوده است
که او را بمدد اشراف و استشراف باطنی هدایت و دستگیری کرده
باشند؛ و با این حال بهره حاضر از غایب بیشتر؛ و مسیرزاهد همراهی
يك روزه راه؛ و سیر عارف مردم تا تخت شاه است

هر که تنها نادرا این ره برید

هم بیاری دل پیران رسیدا

دست پیر از غایبان کوتاه نیست

دست او جز قبضه الله نیست

غایبان را چون چنین خلعت دهند

حاضران از غایبان لاشک بهند

غایبان را چون نواله می دهند

پیش حاضر تا چه نعمتها نهند

۱- هم بعون همت مردان رسید: خ- نیکلسون نیز هر دو نسخه را ضبط

کرده است.

کوکسی که پیششان بندد کمر

تا کسی کوهست بیرون سوی در

یعنی نعمت حاضر کجا، و بهره غایب کجا!

ظل او اندر زمین چون کوه قاف

روح او سیمرخ بس عالی طواف

توضیحاً ظهور این قبیل احوال بدو طریق ممکن است، یکی آنکه بدون ملاقات و شناسایی صوری، یکی از مردان خدا و اولیای مستور از طرف باطن که زبان پیغام‌غیب است، بهدایت و دستگیری یکی از آوارگان گم کرده راه که مستحق یاری و اعانت است مأمور شده باشد

دیگر آنکه مابین سالک و پیر کامل ملاقات و نسبت مریدی و مرادی دست داده باشد؛ در این مورد، ظهور آن احوال موقوف بر صفا و زدودگی قلب، و قوت نفس و نیروی اراده؛ و شدت جذب و انجذاب و مواجهه اشراقی باطنی است؛ مانند روبرو شدن صورت با آینه، و انعکاس صور در آینه‌های متعکس بسبب حصول حالت اشراق و استشراق که در سطور قبل اشاره کردیم.

اما بیان این‌گونه احوال از حیث لفظ و حوصله قال و مقال بیرون و موقوف بر ذوق و ادراک شخصی است «کس لذت این بساده نداند که نخورده است». رزقنا الله و ایاکم

۸۳- ظهور متوالی اولیا در ہر زمان از باب تواتر فیض و توالی تجلی است نہ رجعت و تناسخ

در مباحث پیش گفتیم کہ ہیچ عصر و زمانی از حجت قائم و ولی خدا خالی نیست «لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل: سورۃ نساء آیہ ۱۶۵» و «لاتخلوا الارض من قائم اللہ بحجۃ»^۱

مطلبی کہ در این فصل مورد بحث قرار دادہ ایم، بیان این معنی است کہ ظهور متوالی و مستمر اولیاء در ہر زمان از باب تواتر و استمرار فیض و توالی تجلی الہی است، نہ رجعت و تناسخ؛ و حق مطلب در این بارہ همانست کہ صاحب «گلشن راز» صریح و روشن گفتہ است

تناسخ نیست این کز روی معنی

ظہوراتی است در عین تجلی

و در فصل بعد در مسأله «رجعت» و «تناسخ» و عقیدہ مولوی در

این بارہ بقدر لازم گفت و گو خواہیم کرد.

توضیحاً ظهور متوالی اولیا در ہر زمان و تجدید حیات ولایت و امامت در ہر عصر، عیناً مانند تجدید فصول سال و بیار آمدن گل و میوہ درختان است، کہ ہر سال تازہ بتازہ ظاہر می شود؛ نہ این کہ عین گل و میوہ پارسالی عود کردہ باشد؛ چرا کہ قطعی است کہ آن گل و میوہ ہا کہ سال قبل بود بکلی معدوم شدہ؛ یعنی بخورد نفوس نباتی و حیوانی رفتہ و تغییر صورت دادہ است؛ با این احوال چنان تشابہ و ہمرنگی مابین افراد گل و میوہ پارسال و امسال هست کہ پنداری همان محصول

۱- از سخنان حضرت مولی الموالی علی بن ابی طالب علیہ السلام.

سال قبل عیناً بازگشت کرده و دوباره پدیدار آمده است.
 و این که می‌گوییم ائمه‌هدی و اولیای خدا همه يك نورند که به اشکال و صور گوناگون و کینونتهای مختلف ظهور می‌کنند، و کثرت در مجالی است نه در متجلی؛ مقصود وحدت نورانی و اتحاد ظاهر و مظهر است؛ و اگر اتحاد روحی نیز می‌گوییم، منظور همان وحدت نورانی است؛ نه این که همان شخص که اجلس بسر رسیده و وفات یافته بود؛ بر سبیل «رجعت» مجدداً زنده شده؛ یا بطور «تناسخ» روح او ببدن عنصری دیگر انتقال یافته باشد؛ بل که همه اولیای خدا رشحات يك سرچشمه و تراوشهای يك کوزه، و میوه‌های يك درخت، و بار و برگ يك شاخسارند؛ همه ستارگانی هستند که از يك خورشید نور می‌گیرند، و چراغهای راهنمایی و هدایت بشرنند که از يك مشعل روشن شده‌اند؛ و این معنی بارجعت و تناسخ تفاوت فاحش دارد.

«ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحده، سورة لقمان ج ۲۱»؛
 «هو الذی انشأکم من نفس واحده: انعام»؛ «هو الذی خلقکم من نفس واحده: اعراف»

همچو آن يك نور خورشید سما

صد بسود نسبت بصحن خانه‌ها

ليك يك باشد همه انوارشان

چونکه برگیری تو دیوار از میان

چون نماند خانه‌ها را قاعده

مؤمنان مانند نفس واحده

سلطان ولد فرزند برومند مولوی هم در منظومه خود گوید^۱
 چون بصورت روی عدد باشد
 چون بمعنی رسی احد باشد
 روحشان يك بود چو فصل بهار
 جسمشان را درخت و برگ شمار
 پس بجان کن نظر مکسن برتن
 خیمه اندر جهان وحدت زن

گر زيك شمع بر شود صد شمع
 در پی همدگر سراسر جمع
 آخرین را تو اولینش دان
 چون يك اند آن دو بی خطا و گمان
 گرچه اندر شمار بسیارند
 شمها يك يك صفت دارند
 شمع بگذار و بنگر اندر نور
 گشادی نور، روشن بر نور
 صور شمع رهزنان تواند
 دشمن دین و عقل و جان تواند

باز عقیده مولوی را تکرار می کنم که ولی عصر و حجت الهی
 که فردی از نوع انسان کامل است در هر زمان وجود دارد؛ و کمال

۱- پنی ولدنامه که با تصحیح و مقدمه نگارنده طبع شده است ص ۲۳۰ و ۲۳۹.

دیگر اشخاص عادی بشر این است که آن فرد کامل را بشناسند و بایعت ولویه الهیه بدو متصل شوند.

چون وجود ناقص با کامل مکمل پیوند گرفت از پرتو کمال او استحاله و تبدل مزاج روحانی و لادت ثانیه دست می‌دهد و آن وجود ناقص نیز کمال می‌گیرد؛ همچون قطره آب شور که چون بدریای شیرین پیوست شوری او بشیرینی مبدل می‌گردد؛ و چون درخت بسی بار پیوند شجر مثمر گرفت بار آور می‌شود.

ولی کامل کسی است که بیعت با او بیعت با خدا و رسول باشد، نه همین مصافحه دست و صورت؛ و حقیقت بیعت و لایت با ولی عصر و مردان خدا، همانا عشق و نیستی و فنا است، که سرانجامش بپایان رسیدن قوس صعود، و پیوستن بحق است؛ یعنی رفع حجاب نعین، و خلع لباس تشخص، و انسداد کاک جبلانیت، و استهلاک وجود جزئی مقید در هستی کلی مطلق و وجود منبسط که از شؤون و تجلیات و آیات بینات ذات واجب الوجود است تعالی و تقدس؛ و گرنه با ظاهر «بیعت» اتصال معنوی و لایت حاصل نمی‌شود؛ و با گفتن حلوا دهن را شیرین نمی‌توان کرد

نابکی عکس خیال لامعه

جهد کن تا گرددت این واقعه

تا که گفتارت ز حال تو بود

سیر تو با پر و بال تو بود

صید گیرد تیر، هم با پر خیر

لاجرم بی بهره گشت از لحم طیر

چونکه شد خورشید و ما را کرد داغ
 چاره نبود بر مقام او چراغ
 چونکه شد از پیش دیده وصل یار
 نایبی باید از او مان یادگار
 اتحاد یار با یاران خوش است
 پای معنی گیر، صورت سرکش است
 صورت سرکش گدازان کن برنج
 تاپینی زیر او وحدت چو گنج
 چون ز تنهایی تو نو میدی شوی
 زیر سایه ی بار خورشیدی شوی

۸۴- رجعت و تناسخ

آمدیم بر سر مسأله «رجعت» و «تناسخ» که در فصل پیش وعده دادیم.

رجعت: آنست که شخص از دنیا رفته، دوباره با همان جسد عنصری و همان صورت و قیافه و خصوصیات ظاهری و باطنی که داشت زنده شود و باین جهان باز گشت کند.

تناسخ: آنست که باز گشت با تغییر و تبدیل صورت و حلیه و شمایل باشد، پس اگر در مراجعت باز بصورت انسان برگردد، آنرا نسخ گویند؛ و اگر بصورت حیوان همچون سگ و گربه و خوک و خرس

و بوزینه و امثال آن باشد مسخ خوانند؛ و تناسخ جمادی را رسخ و نباتی را فسخ اصطلاح کرده‌اند، مطابق عقیده آن گروه و از آن جمله جماعت «اخوان الصفا» که انتقال روح انسان را بجمادات و نباتات نیز جایز شمرده‌اند.^۱ کمتر کتاب فلسفه و کلام است که مسأله تناسخ در آن موضوع بحث قرار نگرفته باشد؛ و من خود در این بحث مخصوصاً «اسفار ملاصدرا» و «شرح حکمة الاشراق» را بیشتر از سایر کتابها پسندیده‌ام.

۸۵- دور و کور^۲ و ادوار هزارگانی

توضیحاً رجعت که اینجا گفتیم غیر از مسأله «دور و کور» و «دوره‌های هزارگانی» یا «ادوار اولوف» است که جمعی از منجمان و فلاسفه قدیم ایرانی و یونانی و بابلی و هندی و مخصوصاً حکمای اشراقی خسروانی، و از آن جمله «شیخ اشراق» شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق^۳ بر این عقیده بودند که پس از مدت بیست و پنج هزار و دو بیست سال شمسی که مقدار یک دور حرکت خاصه فلك اعلى یا

۱- شرح حکمة الاشراق.

۲- هر دو کلمه (دور، کور) بفتح اول است.

۳- شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک معروف به «شیخ اشراق»

مؤلف «حکمة الاشراق» و «مطارحات» و «تلویحات» و غیره که بسال ۵۸۷ هـ ق بقتل رسید!

و او غیر از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (عمر بن محمد) صوفی عارف صاحب

«عوارف المعارف» است که در ۶۳۲ هـ ق درگذشت.

«قلک اطلس» است^۱ جمیع اوضاع جهان و کاینات تجدید می شود
قیل نفوس الفلك السدوار

نقوشها واجبة التکرار

و هر چند در کیفیت و کمیت دور اعظم ادوار الوف و دور و کور
مابین منجمان اختلافست، ولیکن در اصل مقصود که تجدید اوضاع و
احوال کاینات باشد، همه اتفاق دارند.

اما باید توجه داشت که این تجدد و تکرار شاید بر سبیل رجعت
بمعنی بازگشت عینی شخصی موجودات نیست؛ بلکه نظیر تجدید
فصول سال، و تکرار گل و میوه درختان است؛ یعنی می گویند بعد از
انقضای ۲۵۲۰۰ سال، شبیه اوضاع و احوال گذشته تکرار می شود، نه
این که اعاده معدوم شده باشد

و بعضی دوره رجعت و تکرار موجودات را سیصد و شصت هزار
سال، و برخی سی و شش هزار و چهار صد و بیست و پنج سال گفته اند.^۲

۶- ادوار الوف اهل تناسخ

بد نیست ادوار الوف اهل تناسخ را هم بشنوید که در کمیت و کیفیت
محاسبه با دوره های هزارگانی منجمان مختلف است؛ اما دست آخر
همان تجدید و تکرار اوضاع و احوال جهان را نتیجه می دهد. و من احتمال
می دهم که مقصود اصلی از این ادوار الوف نیز همان تشابه دور و کور است

۱- بنا بر این که هر درجه هفتاد سال شمسی باشد؛ و این امر مورد

اختلافست، بعضی کمتر و برخی بیشتر از ۷۰ سال گفته اند.

۲- اسفار ملاصدرا و شرح حکمة الاشراق.

نه رجعت عینی و اعاده معدوم.

بالجمله اهل تناسخ سه قسم قیامت معتقدند بنام قیامت صغری، قیامت کبری، قیامت عظمی، قیامت صغری پایان هر دوره هزار ساله است، و قیامت کبری، پایان هر دوره هفت هزار ساله؛ و قیامت عظمی پایان هر دوره چهل و نه هزار ساله که متعلق به هفت کوکب باشد؛ چه گویند که هر هفت هزار سال، متعلق است بکوکبی از کواکب سبعة سیاره، که هزار سالش اختصاصی آن کوکب است و شش هزار سالش بشرکت شش کوکب سیاره دیگر؛ چنانکه هفت هزار سال دور اول منسوبست به «زحل»؛ هزار سال خاص، و شش هزار سال بشرکت، و دور هفت هزار سال دوم منسوبست به «مشتری»؛ و همچنان تا «قمر» که مجموعاً دوره‌های هفت هزار ساله هفت کوکب، چهل و نه هزار سال می‌شود.

پس گویند که در «قیامت صغری» رسوم و عادات مردم تغییر کند و شریعت‌های قبل منسوخ گردد و شریعتی از نو پیدا آید، و هر پیغمبری که در دور هزار ساله ظهور کند کارش پیشرفت دارد و گرنه برنج و زحمت مبتلا گردد؛ و بسا که کشته شود و کار او نتیجه ندهد.

و در «قیامت کبری» طوفان آب یا باد و آتش حادث شود و نباتات و حیوانات روی زمین را نابود کند؛ باز در اول دور دیگر بتدریج پیدا آیند و بکمال رسند؛ و چون به هفت هزار سال رسید همه چیز بحال اول خود کرده باشد.

و در «قیامت عظمی» زمین يك بار در آب فرو رود و بعد از مدتی آن نیمه دیگرش ظاهر شود؛ و باز بتدریج مخلوقات ظاهر شوند، و انبیا

بدعوت برنجیزند؛ تاد هزاره هفتم همه چیز بکمال خود رسیده باشد.

۸۷- اختلاف عرفا و صوفیه در رجعت و تناسخ

باید دانست این که گفتیم ظهور اولیا و مظاهر الهی در هر زمان از باب رجعت و تناسخ نیست، عقیده مولوی و گروه دیگر از محققان است؛ نه عموم عرفا و صوفیه، چرا که پاره‌یی از طوایف صوفیه و حکمای اشراقی بنوعی از تناسخ؛ و بعضی بجمیع اقسامش معتقد بوده‌اند؛ هنوز هم جماعتی هستند که بر این عقیده‌اند.

در مثنوی شریف و دیوان کبیروفیه مافیه و دیگر سخنان منسوب بمولوی عباراتی که در ظاهر موهم تناسخ باشد نیز داریم که جمعی را با شتباه انداخته است تا او و اصحاب و پیروان مکتب او راهم جزو ارباب مذهب تناسخ توهم کرده‌اند!

این قبیل موارد ابهام و اقتباس را که در گفته‌های اوست بعداً ذکر خواهیم کرد؛ و توضیح خواهیم داد که هیچ کدام را نمی‌توان بطور قطع و یقین جازم داخل نوع تناسخ مصطلح دانست.

۸۸- عقیده مولوی در رجعت

در خصوص رجعت مولوی بآن نوع از «رجعت» که در تجدد امثال و حرکت جوهری گفته‌اند معتقد است و می‌گوید «پس تورا هر لحظه مرگ و رجعتی است».

۱- رساله شیخ عزیزنسی ص ۱۵۲ طبع طهران.

اما درباره رجعت مصطلح که در سرآغاز این فصل تعریف کردیم در دفتر سوم مثنوی شریف از قول حضرت موسی علیه السلام در جواب حق تعالی که اگر بخواهی بدعای تو مردگان را زنده کنم چنین می‌گوید

گفت موسی، این جهان مردن است

آن جهان انگیز کآنجا روشن است

این فناجا، چون جهان بود نیست

باز گشت عاربت را سود نیست

رحمتی افشان برایشان هم کنون

در نهاتخانه‌ی لدینا محضرون

یعنی چون این جهان دار فنا و زوال است و دوام و بقا را در آن راه نیست؛ باز گشت باین دنیا و حیات عاربت را از سر گرفتن سود نمی‌بخشد؛ چرا که بحکم طبیعت باز منتهی بمرگ و فنا خواهد شد «کل شیء هالک الا وجهه».

۸۹- عقیده صوفیه نسفیه در تناسخ

گروهی از عرفا و از آن جمله «شیخ عزیز نسفی» عارف معروف سده هفتم هجری که در عصر مولوی می‌زیست^۱ و دارودسته او، بطوری که در کتب فلسفه و کلام بدو نسبت می‌دهند، بنوعی از تناسخ که

۱- شیخ عزیز نسفی معاصر سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه (۶۱۸-۶۲۸) بود. در فتنه مغول از خراسان به عراق گریخت و در ابرقوه حدود ۶۶۱ هـ ق وفات یافت.

مخصوصاً ارواح کاملان انسانی است معتقد بوده؛ یعنی این تحول و تبدل صورت را در مورد اولیای کامل مکمل جایز می دانسته اند.^۱ بدین معنی که می گویند روح عارف کامل بعد از مفارقت از بدن عنصری ممکن است دوباره در پوشش بدن عارف کامل دیگر باز گشت کند؛ برای این که امر هدایت و دستگیری بشر دوام و استمرار داشته باشد.

حتی جماعتی از صوفیه معتقدند که مرگ و عود و رجعت، همه در تحت اختیار و وابسته بمیل و اراده خود آن طبقه از اولیاست؛ یعنی با اراده خود می میرند، و با خواست خود رجعت می کنند؛ و باز گشت ایشان وقتی است که بمیل و رغبت، طالب اصلاح جامعه و تعلیم و تربیت روحانی بشر باشند؛ در این صورت دوباره در هیكل و اندام و قیافه دیگر باین نشأه باز می گردند.

با اعتقاد این طایفه، انتخاب قالب جسم عنصری نیز در تحت اختیار همان روح است که متناسب و برای آلت و ابزار کار خود هر نوع بدنی را بخواهد اختیار می کند؛ و عبارت واضح تر می گویند که طایر روح علوی برای خود صبصیه و آشیانی متناسب می سازد و در آن می نشیند.

شاید ذکر این نکته اینجا بی مورد نباشد که پاره بی دیگری نیز از حکما و عرفا که معتقد بتناسخ نیستند، و از آن جمله «ملا صدرا» و پیروان او متمایل باین عقیده شده اند که نفس انسانی خلاق بدن است، یعنی

۱- وقد جوز بعض العرفاء كالشيخ النسفی وغيره ان یرز روح العارف

بعدا لمفارقة فی الکمل: شرح منظومه ص ۳۱۴

حقیر در ایامی که شرح منظومه را بدرس می خواندم از روی تقریرات استاد خود رضوان الله علیه در حاشیه نسخه خود نوشته ام «ای فبصیر نفس الکمل قویة شدیدة و التایده فیہ تکمیل الخلاق».

طبیعت و جسم طبیعی هم از مراتب نفس است؛ مولوی نیز معتقد است که بدن سایه و پرتو روح؛ و بیک اعتبار مصنوع روح است جسم، سایه‌ی سایه‌ی سایه‌ی دل است

جسم کی اندر خورپایه‌ی دل است

باده از مامست شد، نی ما از او

قالب از ما هست شد، نی ما از او

ما چو زنبوریم و قالبها چو موم

خانه خانه کرده قالب را چو موم

حقیر معتقدم که اتحاد نفس و بدن، بمثابة‌ی است که گویی هر دو در حقیقت یکی است؛ یعنی بدن عنصری ظهور نفس است در عالم شهود جسمانی؛ و نفس جلوه‌ی تن است در نشأه روحانی.

و عبارت دیگر پنداری يك حقیقت بیش نیست که هم نفس است و هم بدن؛ از این جهت است که هر بدنی، متناسب با خصایص روحانی و نماینده‌ی صفات و احوال نفس است.

باز همین نفس بعد از مفارقت از این جهان؛ جامه‌ی از بدن مثالی که متناسب با نشأه ملکوتی برزخی باشد، می‌پوشد و بدان صورت متمثل می‌گردد؛ و آن خود جسم برزخی صعودی است که از صفات و ملکات نفسانی متکون می‌شود.

۹۰- تناسخ تکمیلی

حقیر برای آن نوع تناسخ که بقیده‌ی نفسیه مخصوص کاملان

من اصطلاح تناسخ تکمیلی وضع کرده‌ام؛ بنابراین که مقصود قوت نفس کامل و تکمیل ناقصان باشد.

شیخ عطار می گوید :

صد هزاران طفل سربریده شد

تا کلیم الله صاحب دیده شد

صد هزاران عقل و دین تاراج شد

تا محمد صاحب معراج شد

و آنچه ما در تناسخ تکمیلی معتقدیم و آنرا جایز می دانیم مربوط است بقدرت عارفان کامل در غیب و شهود و غیبت و ظهور که آن را در اصطلاح «محو» و «صحو» یا «سفر از خلق بحق» و «رجعت از حق بخلق» گویند؛ و این معنی در واقع معراج روحانی است، ارتباط با تناسخ ابدان عنصری ندارد.

توضیحاً قدرت ظهور در عالم شهادت، پس از انتقال بعالم غیب مخصوص مردان کامل است، نه کسانی که در برازخ محجوب و مقید؛ و مصداق آیات کریمه باشند که فرمود «قالوا یا لیتنا نردو لآنکذب بآیات ربنا»؛ «ولو ردو العادو المانها و اعنه: سورة انعام آیه ۲۷ و ۲۸»، «ربنا ابصرنا و سمعنا فارجمنا عمل صالحاً: سجده آیه ۱۲»؛ «قیل ارجعوا و آء کم فالتمسوا نوراً: حدید آیه ۱۳».

خلاصه همان طور که عارفان کامل وقتی که در عالم شهادت و صحو باشند، می توانند با مراقبه و جمع کردن قوی بعالم غیب و محسو منتقل شوند؛ همچنان پس از انتقال بعالم غیب نیز بلسان

استعداد و طلب ذاتی می‌توانند به‌عالم شهادت بازگشت کنند؛ و قصد ایشان در هر حال دستگیری مستحقان و هدایت مستعدان و تکمیل ناقصان است. موت ارادی که مستتبع حیات الهی است نیز یکی از اطوار و جلوه‌های همان تحول و نقل و انتقال روحانی عارفان کامل و اصل‌شمرده می‌شود.

آنچه این حقیر از «تناسخ تکمیلی» اراده و فهم می‌کنم جز همان معنی نیست که بدان اشاره رفت. برویم بر سر تمة بحث در تناسخ نسفیه.

۹۱- گفته‌ی شیخ عزیز نسفی در تناسخ

شیخ عزیز نسفی در «کشف‌الحقایق» که از رساله‌های فارسی بسیار ساده‌ی روشن منسوب باوست شرحی مبسوط در باره‌ی تناسخ گفته که خلاصه‌اش این است.

«اهل تناسخ يك طایفه‌اند از اهل حکمت و مذهب حکمادارند؛ اما در چند مسأله با اهل حکمت خلاف کرده‌اند.

اهل تناسخ می‌گویند که نفوس جزوی از عالم علوی بدین عالم سفلی بطلب کمال آمده‌اند، و کمال بی‌آلت نتوانند به‌حاصل کردن؛ که اگر کمال بی‌آلت حاصل شدی هرگز باین عالم طبع نیامدندی؛ و آلت نفوس جزوی قالب است؛ پس قالب را خود می‌سازند بقدر استعداد و کمال خود، یعنی نفس جزوی اول صورت نباتات و اشجار پیدا می‌کند بتدریج؛ باز صورت حیوان پیدا می‌کند بتدریج؛ باز صورت انسان پیدامی‌کند بتدریج؛ و در هر مرتبه نام دیگری می‌گیرد. باز اول صورتی که از صورت

انسان پیدامی کند صورت زنگیان است؛ در این مرتبه نام وی «نفس انسانی» است؛ همچنین بمراتب برمی آید تا بدرجه حکما رسد؛ و در این مرتبه، نام وی «نفس ناطقه» است؛ تا باز بدرجه اولیاء رسد؛ و در این مرتبه نام وی «نفس قدسی» است؛ باز بدرجه انبیا رسد؛ و در این مرتبه نام وی «نفس مطمئنه» است؛ این است معنی «یا ایتهالنفس المطمئنه ارجعی الی ربکراضیه مرضیه و ادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی»^۱ یعنی چون بدرجه کمال رسید از دوزخ خلاص یافت، و بدرجات بهشت رسید؛ و چون بدرجه اولیاء رسید، از درجات بهشت درگذشت و بنفس کل و عقل کل که بهشت خاص است رسید؛ و چون بدرجه انبیا رسید به خدا رسید و دیگر محتاج آلت نماند.

۹۲- موارد اختلاف اهل تناسخ با دیگر حکما و فلاسفه

باز در همان رساله «کشف الحقایق» در بیان مسائلی که ما بین اهل تناسخ و دیگر اهل حکمت خلافت چهار مسأله مورد اختلاف را ذکر می کند باین قرار:

۱- اهل تناسخ می گویند نفس جزوی در عالم علوی پیش از آنکه بعالم سفلی بیاید بالفعل موجود بود؛ و سایر اهل حکمت این سخن را نمی گویند. یعنی اهل حکمت بر آنند که پس از تعلق نفس بدن عنصری

۱- آیهای آخر سوره فجر است ۸۹ ج ۳۰.

فعلیت او بتدریج حاصل می‌شود.

علاوه می‌کنم که «ملاصدرا» و بسیاری از عرفا بر این عقیده‌اند که نفس جزوی انسانی «جسمانی الحدوث و روحانی البقاء» است؛ اما اکثر اهل تناسخ برعکس می‌گویند که «روحانی الحدوث و جسمانی البقاء» است.

۲- اهل تناسخ می‌گویند نفوس جزوی چون از مرتبه نبات به حیوان، و از حیوان به انسان رسید؛ اگر در این منزل کمال حاصل کرد، پس از مفارقت از بدن، بعالم افلاک و انجم و عالم عقول و نفوس می‌پیوندند و اگر کمال حاصل نکرد باز بمرتبه حیوان غیر ناطق باز می‌گردد، تا در وقت مفارقت کدام صفت برایشان غالب باشد، در صورت همان صفت حشر شوند.

این جمله هم خلاف اهل حکمت است، الا این مسأله که نفوس انسانی بعد از مفارقت از این عالم، اگر کمال خود را حاصل کرده باشند به عالم علوی که عالم افلاک و انجم و عالم عقول و نفوس است پیوندند هر دو طایفه را در این خصوص اتفاق است.

۳- اهل تناسخ می‌گویند که جسم آلت نفس است؛ و این آلت را خود می‌سازد بقدر استعداد خود همچون آهن‌گر و درودگر؛ و این خلاف اهل حکمت است.

مولوی در این مسأله بظاهر با تناسخیان موافق بوده که گفته است «جسم سایه‌ی سایه‌ی سایه‌ی دل است»

یاده ازما مست شد نی ما از او

قالب ازما هست شد نی ما از او

۴- اهل تناسخ می گویند که شاید يك نفس یا زیاده ، چون در يك مرتبه باشند بیکدیگر قالب تعلق سازند، و این سخن هم خلاف اهل حکمت است .

حقیر راقم سطور گوید آنچه تحت عنوان مسائل خلافی اهل تناسخ بادیگر حکما، و قبل از آن نیز درباره تناسخ از رساله «کشف الحقایق» شنیدید بنظر ما تخیلی است مابین تبدل و تطور استکمالی مقبول، یا تناسخ مردود؛ یعنی آن قسمت که مربوط است بسیر استکمالی و تطور و تحول تدریجی موجودات از جمادی به نبات و از نباتی به حیوان و از حیوان به انسان «از جمادی مردم و نامی شدم»، مورد اتفاق و قبول بسیاری از اهل حکمت و عرفان است؛ و این مسأله ربطی به تناسخ مصطلح مردود ندارد.

اما آن قسمت که مربوط به بازگشتن انسان در همین نشأء عالم عنصری بمرتبه حیوان غیر ناطق، و انتقال نفوس جزوی در همین دنیا به ابدان حیوانات از قبیل دام و دود باشد، تناسخ مصطلح است که اکثر حکما و عرفای اسلامی آن را باطل و مردود دانسته اند .

و آنچه عرفا و محققان مذاهب، شبیه این امر را پذیرفته‌اند، تجسم برزخی و ملکوتی صفات و اعمال انسانی است که آن را تناسخ ملکوتی می‌گویند، در مقابل تناسخ ملکی که بمعنی همان انتقال نفوس انسانی است در صور حیوانی.

و مقصود از «تناسخ ملکوتی» چنانکه در مباحث قبل گفتیم همان تجسم اعمال و ملکات انسانی است در «برزخ صعودی» مقابل «برزخ نزولی». نکته‌ی را که اینجا علاوه می‌کنم این است که هر چند ارباب شرایع، تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال را در عالم برزخ وحشر و نشر قیامت گفته‌اند؛ اما اولیاء و بندگان خالص خدا ممکن است در صفا و قوت روح بجایی برسند که چشم ملکوت بین و دیده قیامتی آنها باز شود «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» تا آنجا که در همین نشأه دنیوی، صور برزخی و قیامتی اشخاص را به شهود روحانی بلکه با همین چشم و دیده جسمانی ببینند و اصحاب یمین و شمال و بهشتی و دوزخی را بشناسند.

حکایت حضرت سجاد علیه السلام و سخن صادقانه «ما اکثر الضجیح و اقل الحجیح»؛ و داستان «زید» با حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه که در دفتر اول مثنوی شریف با تفصیل و انباشته از لطایف ادبی و عرفانی آمده از همان معنی است

هین بگسویم یافرو بندم نفس

لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

۹۳- عقیده تناسخ در ملل و اقوام قدیم

از حکمای پهلوی خسروانی و طایفه ما نویه ایران پیش از اسلام که بعد از اسلام، وارث حکمت خسروانیش شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب «حکمة الاشراق» است؛ و یکی از یادگارهای منانیه اش «جمعدین درهم» معلّم مروان جمعدی، و ابن مقفع را شمرده اند^۱ و همچنین از فلاسفه و حکمای قدیم یونان و مصر و بابل و هندوچین، جمعی کثیر مذهب تناسخ داشتند؛ با این تفاوت که گروهی هر چهار نوع تناسخ انسانی و حیوانی و نباتی و جمادی، و گروهی بپاره‌یی از آن اقسام معتقد بودند؛ اما روی هم رفته، همگان بر این حرف اتفاق داشتند که نفوس انسانی پیوسته در کار تدبیر ابدان عنصری است؛ و چون رشته علاقه اش از بدنی گسیخته شد بتدبیر بدن دیگر می‌پردازد؛ تا آنگاه که بکمال روحانی برسد و شایسته صعود و اتصال بعالم قدس نورانی گردد^۲.

مسابین حکمای قدیم تناسخی مذهب، اسامی چند تن از جمله هرمس، آغماذیمون، انباز قلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، یوداسف یا «بوداسف» باوصف فیلسوف تناسخی هندی، در کتب فلسفه اسلامی معروفست؛ با اختلاف عقاید در اختیار نوع و کیفیت تناسخ.

از آن جمله مثلاً درباره «بوداسف» و پیروان وی می‌گویند چنین عقیده داشت که پس از انقضای دوره سال الهی که باختلاف

۱- کتاب الهند ابوریحان والفهرست ابن‌الدیم.

۲- شرح حکمة الاشراق.

اقوال، مابین ۲۵۲۰۰ سال و ۳۶۰۰۰۰ سال شمسی یا کمتر و بیشتر است همان نفوس باهمان خصوصیات طبیعی و اخلاقی که داشتند عیناً در ابدان تازه بازگشت می‌کنند؛ و قیامت و خیر و شر در مذهب این طایفه همین دوره رجعت است؛ چیزی که هست معتقد بیک قیامت و یک رستاخیز نیستند بل که می‌گویند که این قیامت‌ها بر سبیل تسلسل تعاقبی همیشه خواهد بود؛ و هرگز پایان نخواهد پذیرفت!

۹۴- اسلام و مذهب تناسخ

در مذهب اسلام نیز بعضی اقسام تناسخ مانند «تناسخ ملکوتی» که تجسم اعمال است در صور برزخی و قیامتی و پیش در آن باره بحث کردیم، و تناسخ تمثلی که آنرا عن قریب تفسیر خواهیم کرد، پذیرفته شده است؛ از این جهت می‌گویند «ما من ملة الا وللتناسخ فیها قدم راسخ» یا «ما من مذهب الا وللتناسخ فیہ قدم راسخ».

تناسخ تمثلی

اما تناسخ تمثلی آن است که روح بصورتی جسمانی متمثل گردد؛ نظیر این که جبرئیل روح الامین بصورت «دحیة کلبی» بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم نازل می‌گشت؛ همچنان که بصورت بشر تمام اندام بر حضرت مریم بنت عمران ظاهر و نمودار شده بود «وارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً». سوره مریم ۱۹ و اصطلاح «تناسخ

تمثلی را از همین آیه گرفته اند

دید مریم صورتی بس جان فزا
 جان فزایی دلربایی در خِلا
 پیش او بر رست از روی زمین
 چون مه و خورشید آن روح الامین
 از زمین بر رست خوبی بی نقاب
 آنچنان کز شرق روید آفتاب
 همچو گل پیشش بروید اوز گل
 چون خیالی که بر آرد سر ز دل
 گشت مریم بی خود و در بیخودی
 گفت بجهم در پناه ایزدی
 زانکه عادت کرده بود آن پاک جیب
 در هزیمت رخت بردن سوی غیب

چونکه مریم مضطرب شد يك زمان
 همچنانکه بر زمین بر مساهیان
 بانگ بروی زد نمودار کرم
 که امین حضرتم از من مرم

از سر افرازان عزت سرمکش
 از چنین خوش‌محرمان دم^۱ درمکش
 این همی گفت و ذب‌الهی نورپاک
 از لبش می‌شد پی‌اپی برسماک
 مریم بنگر که نقش مشکلم
 هم هلالم هم خیال اندر دلم
 هین مگولاحول، عمران زاده‌ام
 که زلاحول این طرف افتاده‌ام^۲

اما تناسخ مردود که در میان بعض حکما و طوایف صوفیه اسلام
 دیده می‌شود؛ بظن قوی بیشتر مأخوذ از حکمت و عرفان هندی است
 که از اوایل دولت بنی‌عباس کم‌کم داخل حوزه اسلام شدند و کتب
 و مقالات فلسفی و ریاضی ایشان، به‌عربی ترجمه شد؛ اگرچه نفوذ
 ایرانیان، بخصوص مانویه را در جمعیت‌های اسلامی؛ و ترجمه کتب
 یونانی را به‌عربی؛ نیز در این امر نادیده و خالی از تأثیر نباید انگاشت.
 در حکمای اسلامی چنانکه پیش‌اشاره شد به جمعیت «اخوان-
 الصفا» همه اقسام تناسخ را نسبت می‌دهند.

حکیم عمر خیام نیشابوری فیلسوف ریاضی‌دان معروف را نیز از
 روی رباعیات که بوی منسوب است، در جزو حکمای تناسخی مذهب

۱- خود: خ.

۲- من زلاحول آن طرف افتاده‌ام: خ.

قلمداد کرده اند^۱.

شیخ شهاب الدین سهروردی^۲ معروف به «شیخ اشراق» و «شیخ مقتول»^۳ که فرد شاخص و زنده کننده فلسفه اشراقی و طریق حکمای ایرانی خسروانی در اسلام است؛ تناسخ نباتی و جمادی یا «فسخ» و «رسخ» را انکار داشت، اما به تناسخ حیوانی و انتقال روح انسان به حیوانات سخت معتقد بود.

وی می گفت^۴ که نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن سه حالت دارد؛ آنکه بدرجه سعادت کامل رسیده و درجات استکمالی هر دو قوه عقل نظری و عملی را طی کرده باشد بعالم نور و مقام قدس علوی و ملاء اعلی که «لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر» صعود می کند؛ و آنکه در سعادت متوسط است بعالم انجم و افلاک می پیوندد؛ اما

۱- مقصود نظیر این رباعی است که حکایتی هم درباره آن ساخته اند
[رجوع شود بکتاب طربخانه]

ای رفته و باز آمده و چم گشته

نامت ز میان نامها گم گشته

ناخن همه جمع گشته و سم گشته

ریش ز عقب در آمده دم گشته

۲- یحیی بن حبش بن امیرک متوفی ۵۸۷ که در حواشی قبل هم اورا معرفی

کردیم.

۳- اورا «شیخ مقتول» از این جهت گفته اند که در حلب بفرمان صلاح الدین

ایوبی و فتوی فقهای آن حدود در ۳۸ سالگی بقتل رسید.

۴- شرح حکمة الاشراق ص ۴۷۸.

آنکه در شقاوت مانده باشد به اجسام عنصری حیوانی منتقل می‌شود؛ بر حسب تناسب و مشاکلت و مشابهت صفات و ملکات نفس مستنسخ با آن حیوان که بصورت او متمص و متشکل شده است.

اتفاقاً عقیده‌یی که در کتب فلسفه از «یوذاسف» تناسخی نقل می‌کنند هم در این باره با شیخ اشراق یکی است.

شیخ اشراق می‌گفت که حیوان در خارج منحصر به انسان است و حیوانی جز انسان وجود ندارد؛ باین معنی که مدبر ابدان جمیع حیوانات همان نفوس ناطقه مستنسخ انسانی است که چون درجات کمال را نپیموده و بمقام سعادت نرسیده بصورت حیوانات متشکل شده‌اند؛ و بر این معنی بآیه کریمه نیز تمسک می‌جست «وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجنایه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون: انعام ۷ آیه ۱۳۹».

توضیحاً اهل تناسخ می‌گویند که مقصود از خلقت انسان، رسیدن بدرجه کمال است و تا کسی بکمال لایق بحال خود نرسیده باشد از افق این جهان محسوس عنصری بیرون نخواهد رفت؛ بل که دوباره بصور دیگر زندگانی را از سر خواهد گرفت؛ و همچنان این آمد و رفت دوام و استمرار خواهد داشت تا در مراقی کمال بسعادت لایق بحال خود نایل شوند و بر حسب اختلاف مراتب، بعالم انجم و افلاک یا برتر از آن بعالم انوار قدسیه اسفهبديه منتقل گردند.

شیخ محیی‌الدین در باب چهاردهم فتوحات مکیه می‌گوید روح محمدی را مظاهری در عالم شهادت باشد و کاملترین مظاهرش قطب

زمان و خاتم اولیاء است.

جمعی این گفتار را حمل بر تناسخ کرده و او را نیز جزو عرفای تناسخی مذهب شمرده اند؛ اما این سخنان عارفانہ کہ در افواہ مولویہ و دیگر عرفانیز شایع است، بعقیدہ من از باب تناسخ نیست بل کہ از باب ظهور حقیقت واحدہ و سریان اوست در صورت و اشکال گوناگون همچون ظهور و تجلی نفس در صورت قوای مختلف ظاہر و باطن؛ و همچون سریان مفہوم واحد کلی در افراد مختلف جزئیات، یا مانند ظهور حق در مظاہر اسماء و صفات؛ و مابین این امر و تناسخ تفاوت از زمین تا آسمان است. ابن فارض^۱ کہ ہم از شعرا و عرفای بزرگوار سدہ ہفتم ہجری است، از مخالفان جدی مذهب تناسخ است چنانکہ در قصیدہ تائبہ خود^۲ می گوید :

ومن قائل بالنسخ فالمسوخ لائق

به ارأ وکن عمایراہ بعزلہ

ودعہ و دعوی الفسخ والنسخ لائق

به ابدأ لوصح فی کل دورہ

- ۱- ابو حفص عمر بن فارض حموی مصری عارف شاعر مشہور عرب کہ جمعی او را بمذہب تشیع شناختہ اند و فاتش در قاہرہ بسال ۶۳۲ھ ق واقع شد همان سال کہ شیخ شہاب الدین سہروردی صوفی معروف وفات یافت.
- ۲- قصیدہ تائبہ بالا بلند ابن فارض موسوم است بہ «نظم السلوک» کہ آن داملا عبد الرزاق کاشانی عارف معروف شرح کردہ است بنام «کشف وجوہ الغر لمعانی الدر» و این شرح در حاشیہ دیوان ابن فارض کہ جامع دیوان «رشید بن غالب» است بسال ۱۳۱۵ھ ق در مصر بطبع رسیدہ است.

توضیحاً آوردن کلمه «لو» حرف شرط امتناعی در «لوصح» خود دلیل ضمنی بر عقیده ابن فارض در بطلان فسخ و نسخ است. در حکمای متأخر کسی که معتقد بتناسخ باشد سراغ نداریم؛ بعضی از جمله «صدر المتألهین» محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی متوفی ۱۰۵۰ هـ - ق معروف به «ملاصدرا» بساین مسأله تسوجه داشته و در مؤلفات خود بویژه کتاب «حکمت متعالیه اسفار» فصلی مبسوط بدان اختصاص داده و در ابطال و انکار آن آن داد تحقیق داده است؛ پیروان او نیز کم و بیش در این باره بدو تاسی و اقتنانموده‌اند؛ نمونه دلایل مخصوص «ملاصدرا» را بزودی خواهید شنید.

۹۵- دلیل بطلان تناسخ

یکی از دلایل عمده معروف حکما و متکلمان در ابطال تناسخ این است که بدن عنصری چون استعداد و قابلیت تعلق نفس پیدا کرد، از مبدأ فیاض به او افاضه نفس می‌شود؛ و هر بدنی دارای خصوصیات و مقتضیاتی است که نفس جزوی متناسب با همان خواص بدو تعلق می‌گیرد. پس اگر نفس مستنسخ نیز بهمین بدن تعلق گرفت، لازم آید که دو نفس بیک بدن تعلق گرفته باشد، و تعلق دو نفس بیک بدن محال است؛ چرا که تشخیص بدن در جمیع اوضاع و احوالی که بروی عارض می‌شود وابسته به نفس است و اگر نفس دو بودی بدن نیز بایستی که دو بودی؛ و هر کس بگریزه و وجدان ذاتی خود درمی‌یابد که یکی است نه دو تا.

امادلیل فوق بنظر حقیر از این جهت مخدوش است که ممکن است

اهل تناسخ بگویند دو نفس در آن واحد تعلق بیک بدن نمی گیرد؛ بل که پس از مفارقت نفس اول از بدن، نفس دوم که بانفس اول از جهت خصوصیات روحانی متناسب و همسان باشد بدان بدن منتقل می شود. وانگهی ممکن است بگویند که انتقال نفس از بدنی ببدن دیگر اصلاً در حال انعقاد و تطور نطفه و حصول استعداد افاضه نفس، اتفاق می افتد، نه در وقتی که بمقام فعلیت رسیده و در تحت تدبیر و اشتغال نفس واقع شده باشد؛ و بعبارت دیگر نفس بعد از مفارقت از بدن خود ببدن شخص زنده یا قالب مرده دیگر منتقل نمی شود؛ بل که بجهتین تعلق می گیرد که قابل افاضه نفع روح شده باشد.

برهان صدر المتألهین در ابطال تناسخ

ملاصد را در حکمت متعالیه دلیلی خاص بر ابطال تناسخ دارد که مبتنی بر عقاید و آراء فلسفی خود اوست.

خلاصه دلیل او این است که نفس تعلق ذاتی ببدن عنصری دارد و ما بین آنها ترکیب طبیعی اتحادی است و نفس و بدن هر دو باهم بحرکت جوهری استکمالی از مقام قوه و استعداد بمرتبه فعلیت و کمال لایق بحال خود می رسند؛ و همه نفوس جزوی در همین نشأه حیات جسمانی، درجات استکمال را می پیمایند خواه بطرف سعادت باشد، یا بجانب شقاوت؛ و هر چیزی که بمقام فعلیت و کمال نوعی خود رسیده محال است که دیگر بار بمرتبه قوه و نقص ذاتی برگشت داشته باشد چنانکه محال است که حیوان دوباره بصورت نطفه و جنین برگردد و

دوره تکمیل را از سر گیرد.

پس اگر نفس مستنسخ از بدنی ببدن دیگر حلول کرد؛ خواه در حال نطفه و جنین و خواه برتر از آن باشد، مستلزم این است که از یک طرف که نفس است مرتبه فعلیت، و از آن طرف که بدن است مرتبه قویت داشته باشد؛ و ترکیب اتحادی طبیعی مابین دو امر که یکی بالقوه و یکی بالفعل باشد محال است؛ و از قواعد مسلم حکمت است که گویند حکم هر یک از دو طرف اتحاد، حکم آن دیگر است.

راقم سطور گوید که برهان صدرالمناهلین چنانکه اشاره شد مبتنی بر سه مقدمه است که در جزو آراء و عقاید خاص خود اوست؛ یکی حرکت جوهریه؛ دیگر این که نفس ناطقه انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. سوم اینکه مابین بدن عنصری و نفس علوی ترکیب طبیعی اتحادی است؛ و بدن طبیعی ظل نفس مجرد ملکوتی است. پیدا است که اگر باین مبانی خلل برسد و یکی از مقدمات یا پایه‌های برهان سست باشد، اساس استدلال مختل و منهدم خواهد گردید و چه بسا از باب حکمت و فلسفه که بهیچ کدام از آن سه مقدمه معتقد نیستند؛ و از این جهت دلیل ملاصدرا نیز برهان مسلمی نیست که مورد اتفاق و پسند همه و لا اقل اکثر فلاسفه باشد؛ اما برای کسی که آن اصول را پذیرفته باشد بهترین دلیل است.

۹۶- شبهه تناسخ در مثنوی و دیگر سخنان مولوی

گفتیم که در مثنوی شریف و فیه مافیه و دیوان کبیر و دیگر سخنان منسوب بمولانا عباراتی دیده می شود که موهم عقیده رجعت و تناسخ است؛ در آثار مولویه مانند «مثنوی ولدی» فرزند برومندش «سلطان ولد»^۱ نیز کلماتی که شبهه تناسخ در آن می رود از وی نقل شده است؛ و بعضی بدلیل همین عبارات مبهم عقیده تناسخ بمولوی و مولویه نسبت می دهند، لااقل از همان نوع تناسخ که به «شیخ عزیز نسفی» در مورد مخصوص اولیای عظام و افراد کامل مکمل بشری منسوبست و شرح آن را شنیدید.

اما بعقیده ما هیچ کدام از آن سخنان حتی آنچه به «شیخ نسفی» نسبت داده اند، دلیل قاطع بر رجعت و تناسخ مصطلح نیست؛ و آنچه از مقوله تعاقب افراد انسان کامل، و ظهور اولیا در هر عصر و زمان، و اتحاد جانهای شیران خدا گفته اند، محمول است بر ظهور و سریان هویت واحد در مظاهر مختلف، و وحدت نورانی روحانی، همچون اقتباس کواکب گوناگون از نور يك خورشید، و اشتعال شمع های مختلف شکل از يك مشعل؛ نه بر سبیل تناسخ و رجعت که بعضی پنداشته اند و نیز پاره بی از سخنان تناسخ نمای آن طایفه ممکن است ناظر بتطور اشکال و هیئات، و اقتضای ذاتی صفات و ملکات روحانی باشد که بر حسب موطن و مقامات در قوس صعود و نزول و برزخ صعودی و نزولی عارض روح انسان می شود؛ و از این قبیل است آنچه در عالم ملکوت و برزخ

۱- رجوع شود به «ولدنامه» تصحیح نگارنده طبع طهران.

صعودی بصور جهنمی و بهشتی و اشکال دیوی و ملکی متشکل می‌گردد. و نیز گاه هست که آن قبیل سخنان شبهه ناک اصلاً مبتنی بر تفنن ادبی و تصنیفات شاعرانه است؛ چنانکه در بیان مشابهت اخلاقی و فکری دو تن که یکی زنده و یکی از گذشتگان باشند گسویم روح او در تن این حلول کرده؛ و مقصود ما مبالغه در هم خوئی و همانندی آنها در صفات و ملکات و احوال و عادات است، نه تناسخ و انتقال روح بدن شخص گذشته بقالب حاضر!

باری عمده سخنان مولوی که بوی تناسخ از آن شنیده‌اند بدین قرار است:

۱- در دفتر پنجم تحت عنوان پاك کردن آب همه پلیدی‌ها را و باز پاك کردن خدای تعالی آب را از پلیدی^۱ تحقیق عرفانی دقیق دارد که هر چند آن را در فصول پیش ذکر کرده‌ایم^۲ باز آن ابیات را که مورد احتیاج مبحث حاضر است تکرار می‌کنیم

آب بهر این^۳ بیارید از سماك

تسا پلیدان را کند از خبث پساك

آب چون پیکار کرد^۴ و شد نجس

تا چنان شد کآب را رد کرد حس

۱- ج ۵ ص ۱۴ طبع نیکلسون.

۲- ص ۱۳۷ مجلد اول.

۳- بهر آن: خ.

۴- بی کار گردد: خ.

حق ببردش باز در بحر صواب
تا ہشتش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان
ہی کجا بودی، بدریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
ہستند خلعت سوی خاک آمدم
چون شوم آلودہ باز آنجا روم
سوی اصل اصل پاکہا شوم
دلق چرکین برکنم آنجا ز سر
خلعت پاکم دہد بار دگر

خود غرض زین آب، جان اولیاست
کہ غسل تیرگیہای شماست
چون شود تیرہ ز غسل^۱ اہل فرش
باز گردد سوی پاکی بخش عرش
باز آید^۲ زان طرف دامن کشان
از طہارات محیط آرد نشان^۳

۱- نیکلسون در متن «غدر» و در نسخہ بدل «غسل» نوشتہ و نسخہ بدل

بنظر حقیر راجح است.

۲- باز آرد؛ خ.

۳- محیط اودریشان؛ نیکلسون.

ز اختلاط خلق جوید اعتدال
 آن سفر جوید که ارحنا یا بلال
 ای بلال خوش نوای خوش صہیل
 میزنہ برآو بسزن طبل رحیل
 جان سفر رفت و بدن اندر قیام
 وقت رجعت زین سبب گوید سلام
 از تیمم و ا رہاند جملہ را
 وز تحری طالبان قبلہ را
 ابن مثل چون واسطہست اندر کلام

واسطہ شرطست بہر فہم عام

از این سخنان ممکن است آن نوع تناسخ را کہ بگروہی از صوفیہ از جملہ «شیخ عزیز نسفی» منسوبست؛ و حتی عقیدہ آن جماعت کہ می گویند مرگ و رجعت اولیای کامل مکمل منوط یا مشروط بہ خواست و ارادہ خود ایشانست، استنباط کنند؛ بنابراین کہ بازگشت ایشان را باین جهان بہ آب باران تشبیہ کردہ است؛ از این جهت کہ آبهای تیرہ گندیدہ زمین بہ بخار تبدیل می شود، و همان بخار بصورت آب باران پاک دوبارہ بہ زمین باز می گردد و اہل زمین را حیات و تازگی و نشاط می بخشد؛ ولیکن منظور مولوی رجعت تناسخی نیست، بل کہ مقصود بیان مضمون «لنی مع اللہ حالات» و اشارہ بمعاملہ سفر خلق بحق و بازگشت از حق بخلق است، کہ در اصطلاح عرفا آن را «وحدت و جمعیت» و «غیبت و حضور» و «محو و صحو» و «تجلی و استتار» می گویند؛ و از این معنی بہ «مرگ و رجعت» نیز تعبیر می شود؛ اما نہ

بآن معنی که مصطلح ارباب تناسخ است.

بعبارت واضح تر وقتی که اولیا و مشایخ طریق از معاشرت و آمد و رفت خلق، خسته و تیره می شوند پناه بدرگاه غیب می برند و در خلوت و عبادت حق تعالی می گریزند تا بمعراج روحانی که گفته اند «الصلوة معراج المؤمن» صعود می کنند؛ و در اثر جمعیت حواس و تمرکز قوی و توجه بمعدن فیاض نور و صفا، نیرویی تازه می گیرند، و بعد از آنکه کدورت و تیرگی ایشان که در اثر اختلاط و آمیزش خلق عارض شده بود بصفا و روشنی و قوت و نشاط تازه بدل شد، دوباره از عالم وحدت به کثرت و از خلوت به جمعیت باز می گردند و با گرمی و تازگی کار هدایت و ارشاد و دستگیری طالبان و تکمیل ناقصان بشری از سر می گیرند؛ و این امر هیچ ارتباط به تناسخ مصطلح ندارد!

۲- غزل مستزاد که آنرا بنام مولوی شهرت داده و در نسخ نامعتبر کلیات شمس نوشته اند، بطوری که در سخنرانیها و مقالات دیگر خود هم گفته و نوشته ایم^۱ علی التحقیق از مولوی نیست؛ بل که از غزلیات الحاقی دیوان شمس است؛ و دلیل واضحش تخلص «رومی» است که هرگز مولوی با این تخلص شعر نمی ساخته است اینک بمطلع و مقطع غزل اکتفا می کنم

هر لحظه بشکل آن بت عیار برآمد دل ببرد و نهان شد

۱- رجوع شود به یادنامه مولوی که در خرداد ماه سال ۱۳۳۷ شمسی

هجری در طهران طبع شده است.

رومی سخن کفر نگفته است و نگویید منکر مشویدش

۳- غزل ذیل برخلاف مستزاد فوق از گفته‌های مسلم مولوی است؛
 و اولین کسی که باین غزل مخصوصاً با مقطع «این نیست تناسخ» برای
 رفع تهمت تناسخ از مولوی و دیگر محققان عرفانی استشهاد کرده
 بابا رکن‌الدین بیضاوی^۱ اصفهانی است متوفی ۵۷۶۹. ق در «شرح
 فصوص» بفارسی که تاریخ تألیفش ۷۳۹-۷۴۳. ه. ق است؛ اگر چه
 من خود احتمال قوی می‌دهم که مقطع «این نیست تناسخ» را دیگران بهمین
 منظور که زنگ آن تهمت از گفتار مولانا شسته شده باشد الحاق کرده‌اند،
 اما در اصل موضوع با این سخن موافقم که مقصود مولانا تناسخ مصطلح
 نیست، بل که سخن او محمولست بر اتحاد نورانی و وحدت متجلی
 و کثرت مظاهر و مجالی؛ یا غایت سنخیت و تجانس ذاتی و کسما
 مشابهت در خصایص فطری و احوال و مقامات و معارف روحانی.
 بهر حال اینک تمام غزل را از روی نسخه معتبر دیوان کبیر بنا مقابله
 نسخ دیگر نقل می‌کنم

آن سرخ^۲ قبایی که چو مه‌پار بر آمد

امسال در این خرقه زنگار بر آمد

آن ترک که آن سال به یغماش بردند

اینست^۳ که امسال عرب وار بر آمد

۱- بقعه و آرامگاه مجلل بابا رکن‌الدین در تخت فولاد اصفهان معروف

و مشهور است.

۲- این سرخ: خ.

۳- آنست: خ.

آن یار همانست اگر جامه دگر شد^۱
 آن جامه بدل کرد و^۲ دگر بار بر آمد
 آن باده همان است اگر شیشه دگر شد^۳
 بنگر که چه خوش بر سر خمار بر آمد
 يك قطره از آن بحر جدا شد که جدا نیست
 کآدم ز تک صلصل فخمار بر آمد^۴
 رومی پنهان گشت چو دوران حبش دید
 امروز درین لشکر جرّار بر آمد
 گر شمس فرو شد بغروب او نه فنا شد
 از برج دگر آن شه انوار بر آمد
 گفتار رها کن بنگر آینه عین
 کآن شبهه و اشکال ز گفتار بر آمد
 شمس الحق تبریز رسیده است بگویند^۵
 کسز چرخ صفا آن مه اسرار بر آمد

۱- جامه بدل کرد: خ.

۲- آن جامه بدل کرد و: خ.

۳- بدل شد: خ.

۴- اشاره است بآیه کریمه «خلق الانسان من صلصال کالفخار: سوره

الرحمن ج ۲۷ آیه ۱۵».

۵- مگویند: خ.

این نیست تناسخ سخن و حدت محض است^۱

کز جوشش آن قلزم زخار برآمد

بابا رکن‌الدین در شرح فصوص که تقریباً ترجمه فارسی

«شرح فصوص قیصری» استاد اوست می‌گوید:

«و اگر در سخنی از سخنهاى ایشان [یعنی عرفا] تشم رایحه

تناسخ توان کرد آن را تناسخ مدان بل که بحکم احدیت هویت و

سریان آن در صور مختلفه گفته [شده است] و اکابر عرفا چون از

این معنی خبر کردند بتصریح نفی تناسخ کردند، چنانکه ابن-

الفارض گفته است

و من قائل بالنسخ فالمسخ لائق

به اراً و کن همایراه بعزلة

و اگر چه این مقام جای بحث آن نیست، اما شاید که در باطن

جهت استعلام آن، دغدغه باشد، پس شمه‌یی از آن باید گفت:

بدان که روح (را از) اول تنزلات بمواطن دنیوی قابلیت بسیار

است؛ بحسب موطنی که بر آن گذر دارد در فرود آمدن از صور

برزخیه بر حسب روحانیت آن و از صور جنانیه که از اعمال حسنه صالحه

خیزد و جهنمیه که از اعمال قبیحه سیئه خیزد، در وقت رجوع [نیز] بآن

صورت حسنه یا قبیحه باز گردد بر این جمله که گفته شد.

پس اشارت این طایفه راجع به ارواح، احوال آن باشد از تنزل

تا رجوع نه به ابدان عنصری؛ تا گویند که روح متعلق با بدن گشته و از

این بآن منتقل می شود.

و اگر کسی امعان نظر کند یابد که میان تقریر این طایفه موحدین و طایفه تناسخیه فرق بسیار است؛ مولانای روم در این معنی گفته است

آن سرخ قبایی که چومه پار بر آمد

امسال درین خسرقة زنگار بر آمد

این یار همانست اگر جامه دگر شد

آن جمله بدل کرد و دگر بار بر آمد

آن ترك که آن سال پیغماش پیردند

این است که امسال عرب وار بر آمد

این نیست تناسخ سخن و حدت محض است

کز جوشش آن قلزم زخار بر آمد^۱

۴- ظاهراً در این بیت که در داستان قاضی و صندوق جوحی

دفتر ششم مثنوی است اشاره بتناسخ ابدان شده است، اما بصورت

قضیه شرطیه که با امتناع مقدم نیز سازش دارد؛ و باین سبب دلیل بر

اعتقاد گوینده نمی شود

گر ز صندوقی به صندوقی رود

او آسمایی نیست، صندوقی بود

یعنی روحهای ناپاک جهنمی هر قدر که تغییر شکل بدهند و بر فرض

که بطور تناسخ از صندوق جسمی به صندوق جسم دیگر منتقل شوند

۱- شرح فصوص بایار کن الدین نسخه عکسی با تصحیح این حقیر ص ۸۷.

باز همان صندوقی اند، آسمانی نیستند.

۵- سلطان ولد فرزند و جانشین مولوی از زبان مولوی می‌گوید
 آنگاه که تازه رحلت کرده بود
 چونکه پنهان شدم کجا بینند
 آوه این قوم چون خطا بینند
 مگر آیم بصورت دیگر

باز من در جهان بشکل بشر

۶- نیز سلطان ولد می‌گوید اولیای خدا همه یک نور و یک
 حقیقت‌اند که در هر دور بشکلی و هیأتی ظهور می‌کنند؛ شیخ صلاح
 الدین همان شمس‌الدین تبریزی بود که جامه بدل کرد و بصورت شیخ
 صلاح‌الدین باز آمد، چنانکه بصورت مولانا آمده بود^۱

۷- باز آن معنی را تکرار می‌کند که مولانا عین شمس‌الدین
 بود، و باز شمس‌الدین جامه بدل کرد و بصورت صلاح‌الدین باز آمد
 و سپس در پیکر حسام‌الدین چلبی ظهور کرد؛ اولیای خدا همه مراتب
 ظهور یک نورند^۲

این قبیل سخنان تناسخ‌نما که بظاهر مأخوذ از گفته‌ها و تعلیمات
 مولوی و اصحاب خاص او، و اقتباس از آثار و مقالات ایشانست هم
 بیکی از آن وجوه که در مسطورات و مطاوی گفته‌های قبل داشتیم
 قابل توجیه و تأویل است.

۱- ولدنامه تصحیح نگارنده ص ۱۲۴.

۲- مقدمه ولدنامه ص ۶۷.

۳- همان مقدمه ولدنامه ص ۷۶.

خود سلطان ولد هم آن معنی را بر مراتب ظهور يك نور یعنی وحدت صورت و کثرت آئینه توجیه کرده است.

از همه توجیهاات و تاویلات عرفانی گذشته بطور استحسان خطابی می‌توان گفت که اگر مولانا بر راستی از جهت مذهب تناسخ معتقد بود که شمس‌الدین جامه تن بدل کرده و عیناً در صورت و قالب پیکر دیگر باز گشته است، دیگر آن همه آه و زاری و بی‌تابی و بی‌قراری و خون‌جگری و بی‌ناخن^۱ از عشق و درد هجران و فراق که سر تا پای مثنوی و دیوان کبیر را فرا گرفته است چه بود!

باری چون مسأله رجعت و تناسخ، از امهات مسائل عرفانی و از نقاط برجسته حساس مسلک تصوف مولوی است در آن باره بشرحی که متناسب با وضع این کتاب بود گفت و گو کردیم؛ شاید در فصول و مباحث بعد نیز بر حسب اقتضای حال و مقام سخنی در این خصوص بگوییم عجاله از این بحث می‌گذریم و بفصول دیگر می‌پردازیم.

۹۷- نبوت و ولایت

گوشه‌یی از این مطلب را در مباحث قبل تحت عنوان «نبوت تشریحی و ولایت تصرفی» و «انقطاع نبوت تشریحی و دوام ولایت

۱- اشاره است بگفته‌های خود مولوی

«شرح این هجران و این خون‌جگر»

«ما ز عشق شمس‌دین بی‌ناخنیم»

تکمیلی» نشان دادیم؛ اینک گوشه‌ی دیگری از آن را روشن می‌کنیم
 نبوت یا «پیغامبری» عبارت است از مقام بعثت روحانی برای
 تبلیغ احکام حلال و حرام شریعت الهی؛ و این امر را که در واقع
 سفارت و قانون‌گذاری از جانب خداوند؛ و دعوت خلق به اطاعت و
 فرمانبرداری از آن احکام و مقررات است «نبوت تشریحی» و «نبوت
 تقنینی» و «رسالت» می‌خوانند؛ در مقابل «نبوت تفریحی» یا «تعریفی»
 و «نبوت تعلیمی» و «ارشادی» و «عرفانی» که مقام هدایت و راهنمایی
 خلق است بمخالق، با رعایت مصلحت دنیا و آخرت، و این قسم نبوت
 با «ولایت» ملازمه دارد

و رسول اولوالعزم^۱ در اصطلاح پیغمبری است که دارای شریعت
 و کتاب و آیین تازه باشد؛ بطوری که آیین پیشین را منسوخ سازد.
 اما «ولایت» عبارت است از مقام ارشاد و رهبری خلق بطریق فلاح و
 رستگاری؛ با قدرت تصرف در نفوس، و اصلاح اخلاق و تطهیر درون
 بشر از پلیدیهای گمراهی و مفساد عقلی و دینی و دنیاوی؛ و بدین سبب
 آنرا «ولایت تکمیلی» می‌گویند.

ولایت با نبوت تفریحی ملازمه دارد؛ بدین معنی که هر کجا

۱- عنوان اول در مجلد اول است ص ۵۸۶ و عنوان دوم در همین مجلد
 حاضر است.

۲- این اصطلاح مأخوذ است از آیه کریمه سوره احقاف «فاصبر کما
 صبر اولوالعزم من الرسل ج ۲۶ سوره ۴۶».

و رسولان اولوالعزم موافق قول مشهور مفسران پنج تن باشند، نوح،
 ابراهیم، موسی، عیسی، محمد بن عبدالله سلام الله علیهم اجمعین.

ولایت وجود داشته باشد؛ ناچار نبوت تفریعی نیز وجود خواهد داشت.

اما نسبت منطقی مابین ولایت و نبوت تشریحی، از جنبه مفهوم و تجزیه عقلی، عموم و خصوص من وجه است؛ باین جهت که ممکن است تنها منصب ولایت باشد بدون وظیفه قانون گذاری و آوردن آیین تازه؛ و هم ممکن است که محض تعهد و التزام وظیفه ابلاغ احکام رسالت باشد؛ بدون تصرف در نفوس « ما علی الرسول الا البلاغ »؛ و گاه هر دو منصب مجتمع شوند چنانکه در وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت و دیگر انبیای اولوالعزم بود سلام الله علیهم اجمعین.

بعضی نسبت عموم و خصوص مطلق گفته اند؛ بسدین معنی که هر کجا رسالت و نبوت تشریحی باشد ولایت تصرفی تکمیلی نیز هست؛ اما هر ولی، لازم نیست که دارای مرتبه رسالت نیز باشد.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می گوید

نبی چون آفتاب آمد، ولی ماه

مقابل گردد اندر لی مع الله^۱

نبوت در کمال خویش صافی است

ولایت اندر او پیدا نه مخفی است^۲

۱- شود اندر مقابل لی مع الله: خ.

۲- برای تفسیر این دو بیت و بخشی از مطالب دیگر رجوع شود بشرح

گلشن راز «شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی» تألیف سال ۸۷۷ ه.ق.

تفضیل و ولایت بر نبوت

جمهور عرفا و صوفیه، و پاره‌بی از فقها و محدثان شیعی نیز معتقدند که ولایت ذاتاً و بخودی خود افضل از نبوت و رسالت است؛ بدین نظر که می‌گویند ولایت، روح و باطن نبوت است؛ چنانکه نبوت باطن و مغز رسالت است؛ و پیدا است که در هر امری مغز و روح، بر پوست و قشر ظاهر، شرف و فضیلت دارد؛^۱ و ما بین صوفیه این نوع نلمعات متداول است که گویند «الولاية افضل من النبوة»؛ و «الوئی فوق النبئی والرسول» و «الولاية اعلى من النبوة»^۲.

اشتباه نشود آنچه در تفضیل ولایت بر نبوت و رسالت گفته‌اند، در صورتی است که این مفاهیم جدا و مستقل و منحاز از یکدیگر اعتبار شده؛ و هر کدام از دو متسند الهی جدا گانه بیک تن تخصیص یافته باشد؛ اما اکثر معتقدند که غالب انبیا و رسولان عظام بهر دو فضیلت ولایت و رسالت ممتاز و مشخص بوده‌اند.

پس این شبهه که درباره عرفا و صوفیه شیعه رفته است که امیر المؤمنین علی علیه السلام را بر حضرت رسول اکرم تفضیل می‌دهند شاید توهمی بیش نیست، بویژه در این مورد که علی علیه السلام تابع و پیرو حضرت رسول صلوات الله علیه بود.

۱- اشاره است بنوشته ملامحسن فیض کاشانی در کتاب عین‌الیقین «الولاية افضل من النبوة لان الولاية باطن النبوة و الامامة و النبوة باطن الرسالة و باطن کل شیء اشرف و اعظم من ظاهره لان الظاهر محتاج الى الباطن و الباطن مستغن عن الظاهر».

۲- شرح گلشن راز شمس‌الدین لاهیجی.

آری در صورتی ممکن است ولی را بر نبی فضیلت دهند که امر پیروی و انقیاد و تبعیت در کار نباشد؛ چنانکه از فرق شیعه گروهی معتقدند که حضرت علی علیه السلام بر جمیع انبیای سلف که قبل از حضرت ختمی مرتبت بودند فضیلت داشت؛ باین دلیل که اگر پیغمبران گذشته دارای رتبه ولایت هم بودند ولایت جزئی بود؛ و آن حضرت بمرتبت ولایت مطلقه کلیه اختصاص داشت. و گفته شد که تشریف ولایت ذاتاً برتر از نبوت است.

۹۸- انقطاع رسالت تشریح و دوام دولت امامت و ولایت

این عنوان را در مباحث قبل داشتیم اینجا در واقع تذیل و تکمیل همان فصل است.

اعتقاد کلی مسلمانان این است که دوره نبوت تشریحی بوجود حضرت خاتم الانبیا علیه الصلوة والسلام ختم شده است که فرمود «لانبی بعدی». اما دوره نبوت تفریحی و ولایت تکمیلی که ملازم امامت و ولایت باشد، بعقیده بسیاری از مسلمین بخصوص عرفا و صوفیه اعم از شیعی و سنی در تمام ادوار و ازمنه بدون فترت و انقطاع تا قیام قیامت، دوام و استمرار دارد؛ و هیچ عصر و زمان از حجت امام و ولی عصر خالی نباشد؛ و بقول مولوی «تا قیامت آزمایش دایم است».

شیخ محیی الدین ابن عربی می گوید:

«اعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع؛ امانبوة التشريع والرسالة فمتقطعة؛ وفي محمد صلى الله عليه وسلم قسداً انقطعت

فلانی بعده مشرعاً او مشرعاً له»^۱.

و جای دیگر می گوید:

«فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته ينقطعان والولاية لا ينقطع ابدأ»^۲.

قیصری^۲ در شرح فصوص می گوید چون رسالت و نبوت از صفات کونیة زمانیه است، بانقطاع زمان منقطع می شود؛ اما ولایت صفت الهی است که خود در کریمه قرآن مجید فرموده است «الله ولی الذین آمنوا»، و همان طور که وجود الهی، ازلی ابدی است و قابل انقطاع نیست صفت الهی نیز از ازل بوده است و تا ابد پایدار خواهد بود.

هم قیصری گفته است هیچ کدام از انبیا و اصل بحضرت الهیه نمی شوند جز بدست او نیز جبل ولایت که باطن نبوت است؛ و این مرتبت از جهت جامعیت اسم اعظم، مخصوص خاتم الانبیاء؛ و از جهت ظهور آن منزلت در عالم شهادت مخصوص خاتم الاولیاء است؛ و کسی که بدرجۀ ختم ولایت رسیده باشد واسطه است مابین حق و جمیع انبیا و اولیاء. باز محیی الدین در «فص شبلی» فصوص الحکم گفته است:

«فالمرسلون من كونهم اولیاء لایرون ما ذکرنا الامن مشکوة خاتم الاولیاء فكیف من دونهم من الاولیاء وان كان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع».

۱- توضیحاً «مشرع» اول بکسر راء مشدد اسم فاعل «تشریح» است و دوم

بفتح صیغۀ اسم مفعول از همان باب.

۲- فصوص الحکم محیی الدین.

۳- شیخ داود بن محمود قیصری ساری حنفی متوفی ۷۵۱ هـ.ق.

یعنی انبیا و رسولان الهی نیز برای رسیدن و دریافتن مقام وصول بحضرت الهیه؛ و همچنین اولیا که در درجت مادون انبیا باشند، همگی از مشکلات خاتم الاولیاء اقتباس نور می کنند؛ هر چند که در مقام تشریح خاتم اولیا نیز پیرو احکام انبیا و رسولان باشد.

هم شیخ محیی الدین در موضع دیگری گوید همان طور که خاتم انبیا بطینت ازلی قبل از ظهور شهودی، مقام نبوت داشت که می فرمود «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»؛ و دیگر انبیا در حین بعثت بمقام نبوت ارتقاء یافتند؛ همچنان خاتم اولیا در سرشت ازلی اختصاص بمرتبه خاتمیت ولایت داشته؛ و بدین سبب شایسته است که بگوید «کنت ولیاً و آدم بین الماء والطين»؛ اما باقی اولیا با تحصیل شرایط خاص، باختلاف مراتب بمقام ولایت نایل می شوند.

وبالجمله خلاصه مقصود محیی الدین این است که مقام خاتمیت خواه در نبوت و خواه در ولایت، منصب موهوبی فطری ازلی است؛ و دیگر مقامها خواه در انبیا و خواه در اولیا، جزو حوادث اتفاقی است؛ که پس از حصول لیاقت و شایستگی از جانب حق تعالی بایشان اعطا می شود.

۹۹ مهدویت نوعی و مهدی موعود

اشاره باین نکته هم بنظر من لازم است که آنچه مولوی و شیخ محیی الدین و گروه دیگر از عرفا و صوفیه در امر ولایت و امامت به «مهدویت نوعی» رفته، وبدون شرط نژاد و زادبوم گفته اند «خواه از نسل عمر خواه از علی»؛ و

گرز بغداد و هری با ازری‌اند
 بی مزاج آب و گل نسل وی‌اند
 شاخ گل هر جا که روید هم گل است^۱
 خم مل هر جا که جوشد هم مل است^۲
 گرز مغرب برزند خورشید سر
 عین خورشید است، نه چیز دیگر

شاید مربوط بمسأله ارشاد و هدایت عمومی باشد که ملازم دوره امامت و ولایت قمریه است؛ و این امر با شخصیت امام مهدی موعود از عترت طاهره و سلالة طیبة پیغمبر اکرم و آل علی علیهم السلام که با اعتقاد گروهی کثیر از عرفای شیعی و سنی، خاتم ولایت شمسیه محمدیه است، منافات ندارد، و مولوی خود در آیات ذیل گویا به ظهور موعود اشاره کرده است؛ یعنی آن جهان آرام و آن مدینه فاضله که در آن همه رنگها و نیرنگها، بصفا و یک رنگی بدل شده باشد.

این زمان سرها مثال گاو پیس

دو ک نطق اندر ملل صدرنگ ریس

نوبت صدرنگی است و صد دلی

عالم یک رنگ کی گردد جلی

نوبت زنگی است، رومی شد نهان

این شب است و آفتاب اندر رهان

۱- که می‌روید گل است: خ.

۲- که می‌جوشد مل است: خ.

نوبت گرگ است و یوسف زیر چاہ
 نوبت قبط است و فرعون است شاہ
 تا ز رزق بسی در بیخ خیرہ خند
 این سگان را حصہ باشد روز چند
 در درون یشہ شیران منتظر
 تا شود امر تعالوا منتشر
 پس برون آیند آن شیران ز مرج

بی حجابی حق نماید دخل و خرج

محبی الدین و پیروان او نیز معتقدند کہ مهدی موعود کہ از سلالة
 پاک پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم و از نژاد عرب است، غیر از
 ولایت و امامت نوعی اولیا و اقطاب و مشایخ طریق است کہ در ہر زمان
 وجود دارند و وظیفہ ہدایت و ارشاد بشر بر عہدہ آنهاست؛ ہر چند در
 خصوص شخص «خاتم الاولیاء» در فتوحات مکتبہ و فصوص الحکم و
 دیگر مؤلفاتش سخنان آشفتنہ مبہم و مختلف دارد کہ مورد قبول ہمہ
 طوائف مذہبی نیست: از این قبیل کہ گاہی خود او دعوی منصب خاتم-
 الاولیائی نمودہ است!

قبصری در شرح عبارتی کہ در گفتہ ہای پیش از «فصوص الحکم»
 نقل کردیم «وان کان خاتم لا اولیاء تابعاً فی الحکم لما جاء بہ خاتم الرسل
 من التشریح» می گوید

«ولاینبغی ان یتوہم ان المراد بخاتم الاولیاء [ہو] المہدی فان الشیخ
 قدس سرہ صرح بانہ عیسیٰ و هو یظہر من العجم و المہدی من اولاد النبی

صلی الله علیه وسلم و یظهر من العرب»^۱

یعنی مقصود محیی‌الدین از خاتم اولیاء، مهدی موعود نیست؛ چرا که خود در محل دیگر تصریح کرده است که خاتم اولیا «عیسی» است که از نژاد عجم ظهور می‌کند؛ نه آن مهدی که از عترت و اولاد صلیبی حضرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه وسلم و از نژاد عرب ظهور خواهد کرد.

خود محیی‌الدین در کتاب «فتوحات مکیّه» در فصل پانزدهم از اجوبه امام محمد بن علی ترمذی درباره ختم ولایت و خاتم اولیا می‌گوید و ما هو بالمهدی المسمی المعروف المنتظر فان ذلك من عترته و سلالته الحسیة^۲ و الختم لیس من سلالته الحسیة و لکن من سلالة اعراقه و اخلاقه».

مقصودش از سلالة حسنی نسب و نژاد صلیبی پدر و فرزندی است و سلالة اعراق و اخلاق، هم خویشی و تجانس اخلاقی است؛ همان که مولوی گفته است

آن خلیفه زادگان مقبلش

زاده‌اند از عنصر جان و دلش

* *

هر که را دیدی ز کوثر سرخ رو

او محمد خوست با او گیر خو

۱- شرح فصوص قیصری (الفص الشیخی).

۲- یعنی عتره‌النبی و سلالته الطیبة.

قیصری عبارت «فتوحات» را در شرح فصوص نقل می کند و می گوید مراد محیی الدین از خاتم اولیا در این موضع خود اوست «والکمل اشارة الى نفسه رضى الله عنه والله اعلم بالحقائق».

حقیر گوید از این دست متشابهات و سخنان مبهم ناهموار که تاب معانی و وجوه مختلف دارد در تألیفات شیخ محیی الدین بسیار است که نقل و ابرام و نقض آن فعلا برای ما ضرورت ندارد و حالی این بحث را بجملة رایج معروف کوتاه می کنیم که والله الهالم بحقایق الاحوال والاسرار^۱

۱۰۰- مقام شهود تجلی جمالی و جلالی و کمالی

چون در فصل پیش اشارتی بمقام انبیا و رسولان الهی و تشریف خاتمیت سید انبیا علیه الصلوة والسلام رفت؛ برای مزید توضیح علاوه می کنم

«انسان کامل» که آنرا «حضرت کون جامع» و «احدیت جمع» و «واحدیت جامع» و نقطه تلاقی قوس صعود و نزول نیز می گویند؛ در اصطلاح عرفا، عارفی است و اصل که از جنبه حصه و جودی و شخصیت روحانی در برزخی مابین مجردات و مادیات؛ و عبارت دیگر مابین

۱- محض مزید فایده علاوه می کنیم یکی از ماخذ مفید این مبحث که در پیرامن همان فص شبلی فصوص الحکم نوشته «رسالة ولایت و خلافت کبری» است از آقا محمد رضا قمیسه‌یی اصفهانی متوفی ۱۳۰۶ هـ ق که چاپ هم شده است.

بحرذات و بحر صفات، یا در میان دودریای ازلیت و ابدیت واقع شده باشد؛ و انبیا و اولیا با اختلاف مراتب و درجات، همه از مصادیق همان مفهوم کلی باشند «مرج البحرین يلتقیان بینهما برزخ لایبغیان: الرحمن».

مقام شهود تجلی جلالی: مقام موسوی است که تجلی اسماء و صفات جلالی یا «اسماء جبروت» باشد؛ از قبیل جبار و قهار و متکبر و منتقم و عزیز و امثال آن؛ و عارفی که در این مقام است در روح او حالت هیبت و شکوه و قبض و حزن غالب باشد

مقام شهود تجلی جمالی: مقام عیسوی است که جلوه گاه و مظهر «رحموت» یعنی اسماء و صفات جمالی باشد؛ نظیر رؤوف و رحیم و جمیل و محسن و منعم و امثال آن؛ و هر که در این مقام است در روح او حال بسط و شادی و ابتهاج و انس و گشاده رویی غالب باشد

مقام شهود تجلی کمالی: که آنرا «تجلی جمعی» و «تجلی کلی ذاتی» نیز خوانند مقام «فقراتم» یعنی «فقر محمدی» است که جامع هر دو صفت تجلی جلالی و جمالی، و مظهر تام و تمام و آئینه سر تا پانمای هر دو قسم اسماء و صفات الهی باشد؛ و آن هر دو قسم با ذوات و افعال، همه در این مقام، مندرج و منظمس است^۱

و این مرتبه اختصاص بحضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله وسلم داشت؛ و بدین سبب هر چه می گفت و هر چه می کرد، عین حق و محض صواب بود «وما ینتطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی».

بشنوید کہ مولانا دربارہٴ آن حضرت و منزلتِ خاتمیت او چہ

می گوید

ختمہایی کانبیا بگذاشتند

آن بدین احمدی برداشتند

قفلہای ناگشادہ مانده بود

از کف^۱ انّا فتحنا بر گشود

بہر این خاتم شدہ است او کہ بچود

مثل او نہ بود و، نہ خواہند بسود

چونکہ در صنعت برد استاد دست

نی تو گویی ختم صنعت بر تو است

احدا خود کیست اسپاہ زمین

ماہ بین بر چرخ و بشکافش جبین

تا بدانند سعدونحس بی خبر

دور دور تست؟ نی دور قمر

دور تست ابرا کہ موسی کلیم

آرزو می برد زین دورت مقیم

در گشاد ختمها تو خاتمی

در جهان روح بخشان حاتمی

۱- ازدوم:خ.

۲- درتست این دور: نیکلسون.

هست اشارات محمد المراد

کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

ناگهان در حق آن^۱ شمع رسل

دولت انا فتحنا زد دهل^۲

خاتم

[بفتح و کسر تاء]

در آیه شریفه «ما کان محمد اباً احد من رجالکم ولکن رسول الله و خاتم النبیین: سورة احزاب ج ۲۲ به ۴۵» هر چند قرائت «خاتم» بکسر و فتح تاء هر دو روایت شده؛ اما قرائت مطرد شایعش که در مصاحف ضبط کرده‌اند و خوش بختانه مورد اتفاق و اتحاد عموم فرق و طوایف اسلامی است و همه مسلمانان از هر فرقه و هر ملتی از آن پیروی می‌کنند «خاتم» بفتح تاء است؛ نه بکسر.

۱- ناگهان اندر حق: خ

۲- این بیت را مطابق روایت مشهور و نسخه‌های متداول مثنوی نوشتم و قبل از آن نوشته‌اند.

وقت واگشت حدیبیه رسول

در تفکر بود و غمگین و ملسول

اما در طبع نیکلسون و نسخه خطی قدیم که در تملک حفر است مضمون دو

بیت در یک بیت است باین صورت

وقت واگشت حدیبیه بذل دولت انا فتحنا زد دهل

با این حال اگر کسانی باشند که کلمه یا آیتی را بعمد بر خلاف مکتوب مصاحف بخوانند، بر خلاف مصاححت دین عمل می کنند؛ تیشه بریشه اسلام می زنند؛ و همین مایه وحدت را که مابین مسلمانان باقی مانده است متزلزل و رخنه دار می نمایند!

عجب این است که پاره‌یی از آن قماش تلبیس کاران چنین وانمود می کنند که «خاتم» بکسر تاء برای اثبات خاتمیت حضرت خاتم الانبیاء بهتر و مناسبتر از «خاتم» بفتح تاء است؛ باین توهم که «خاتم» بفتح تاء بمعنی انگشتی تزیینی است و معنی پایان یافتن دوره نبوت تشریحی از آن استفاده نمی شود؛ و حال آن که حقیقت امر برعکس است؛ چرا که «خاتم» بفتح تاء در افاده معنی خاتمیت و انقطاع دوره نبوت و رسالت ابلغ و رساتر از «خاتم» بکسر تاء است؛ برای این که متضمن معنی مهر کردن و پایان دادن نیز هست.

توضیحاً انگشتی در قدیم معمولاً مهر اسم بوده که برای تسجیل احکام و توقیعات و مناشیر، و مهر و موم کردن نامه‌های مهم سری و امانتهای گرانها بکار می رفته است، و بهمین مناسبت ماده «ختم» بمعنی مهر کردن استعمال می شود «الیوم نختم علی افواهم و تکلمنا ایـدیهم: سوره یس آیه ۶۵» و «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم: بقره آیه ۷» و نامه‌های سر بمهر، و گنجینه‌ها و مخازن مهر و موم شده را «مختوم» می گویند.

پس «خاتم النبیین» بفتح تاء باین معنی است که مقام نبوت و رسالت بظهور و بعثت آن حضرت مهر شده و «قفل در لابی بعدی» خورده است

و بوجهی دیگر مهر نبوت و قفل رسالت بوسیله آن حضرت گشاده

شده است؛ مولوی بهمین معنی «خاتمیت» بفتح تاء که متضمن مدلول
خاتمیت» بکسر است اشاره می‌کند

معنی تختم علی افواهم

این شناس، این است ره‌وراهم

تازراه خاتم پیغمبران

بو که برخیزد ز لب ختم گران

ختمهایی کانبیا بگذاشتند

آن بدین احمدی برداشتند

قفلهای ناگشاده مانده بود

از کف انا فتحنا برگشود

۱۰۱- معجز قرآن و بحث قدم و حدوث آن

چون در فصل پیش سخن بمقاله خاتمیت حضرت خاتم الانبیاء
صلی الله علیه و آله وسلم پیوست برای مزید فایده بدکر دو فقره دیگر از
عقاید مولوی که مربوط بآن فصل است می‌پردازم

۱- عقیده مولوی درباره قرآن کریم این است که معجز الهی
است که تاقیامت باقی خواهد بود؛ و در آن هیچ کم و زیاد نشده؛ و این
قبیل تصرفات در کلام الهی غیر ممکن است
مصطفی را وعده کرد الطاف حق

گر بمبری تو نمیرد این سبق

من کتاب و معجزت را^۱ رافعم
 بیش و کم کن را ز قرآن دافعم^۲
 کس نتاند بیش و کم کردن دراو
 توبه از من حافظی دیگر مجو
 تا قیامت بساقیش داریم ما
 تو مترس از نسخ دین ای مصطفی

* *

ای رسول ما تو جادو نیستی
 صادقی هم خرقه موسیستی
 هست قرآن مر ترا همچون عصا
 کفرها را درکشد چون اژدها
 تو اگر درزیر خاکسی خفته‌یی
 چون عصایش دان تو آنچه گفته‌یی
 قاصدان را بر عصایت دست نی
 تو بخشب ای شه مبارک خفتنی
 تن بخفته، نور تو بر آسمان
 بهر پیکار تو زه کرده کمان

۱- معجزت را: خ.

۲- در بخشی از نسخ چاپی و بعض نسخ خطی معتبر قدیم در قافیه مصراع اول «حافظم» و در مصراع دوم «رافضم» نوشته اند که بنظر حقیر محتمل صحت است؛ باعتبار این که مخرج (ظ-ض) در عربی نزدیک یکدیگر و در لهجه فارسی یکی است، نظیر (وحی-نهی) و (بحر-شهر) که فردوسی و سعدی قافیه کرده اند.

توضیحاً در این جهت که چیزی بر قرآن مجید افزوده نشده مورد اتفاق و اجماع همه فرق و طوایف اسلامی است؛ اما این که کلمتی یا آیتی از آن کم شده باشد پیش بعضی طوایف مورد اختلاف است؛ و بفرض که در موقع تدوین قرآن، چیزی از قلم افتاده باشد؛ کسی را مطلقاً دسترس و راهی بدان سقطات نیست؛ و این دعوی را از هیچ کس نباید باور کرد و کلام وحی را بازیچهٔ اهواء و اوهام ضلالت انگیز نباید قرار داد؛ والسلام علی من اتبع الهدی.

۲- مسألهٔ حدوث و قدم کلام الله مجید یکی از مسائل مذهبی مورد اختلاف شدید معتزله و اهل حدیث قدیم است که از حوالی سدهٔ دوم تا چهارم هجری مقارن عهد مأمون (۱۹۸-۲۱۸) و چندتن خلفای عباسی بعد از وی مدتی مدید بازار گرم داشته و مورد مشاجرات و مناظرات علمای آن دو فرقه بوده و بر سر این مبحث ماجراها و وقایع عجیب و غریب اتفاق افتاده است که شرح آن را در تواریخ اسلامی باید دید.

توضیحاً چون فرقهٔ اشاعره در بسیاری از مسائل کلامی با اهل حدیث قدیم موافقت دارند، اغلب این دو طایفه را باهم اشتباه می‌کنند و حال آنکه ظهور اصطلاح «اشعری» در مقابل «معتزلی» مربوط بسدهٔ چهارم، و منسوب به «ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری» است متوفی ۳۲۴ هـ ق؛ و اهل حدیث خیلی جلوتر از او بودند؛ نهایت این که بعداً در اشاعره مستهلك شدند.

باری اهل حدیث معتقد بودند که قرآن کلام قدیم است؛ اما معتزله آنرا حادث می‌دانستند.

مولوی در موضوع خلق قرآن ظاهراً با اهل حدیث موافق بوده
 و اما بنظر عمیق عرفانی طوری آنرا تشریح کرده است که حالت بینا بین
 پیدا می کند؛ یعنی می گوید کلام الهی دارای دو جنبه است؛ یکی جنبه
 قیام بذات قدیم حق تعالی؛ دیگر جنبه صدور و تعلق آن بمخلوق حادث
 نظیر شعاع خورشید که از یک سو بمبدأ نور و از یک سو باشخاص
 مستنیر مربوط می شود؛ از جنبه اولش ثابت و از جنبه دومش متجدد
 متغیر است، نظیر حرکت توسطیه که در مبحث ربط حادث و قدیم گفتیم؛
 و این تحقیق را در جزو لطایف عرفانی عالی مولوی می توان شمرد

تاقیامت می زند قرآن ندا

کای گروه^۱ جهل را گشته فدا^۲

من کلام حقم وقائم بذات

قوت جان جان ویا قوت زکات

نور خورشیدم فتاده بر شما

لیک از خورشید ناگشته جدا

نک منم ینبوع آن آب حیات

تا رهانم عاشقان را از ملمات

و در بیان حدیث «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً السی سبعة

ابطن» می گوید:

۱- گروهی: خ.

۲- خ: در قافیة بیت (نلی - نلی) با یاء معاله.

حرف قرآن را بدان که ظاهری است
 زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
 زیر آن باطنی یکی بطن سوم
 که در او گردد خردها جمله گم
 بطن چارم از نبی خود کس ندید
 جز خدای بی نظیر بی ندید
 تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
 دیو آدم را نبیند جز که طین
 ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
 که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

۱۰۲- اتصال روحانی انسان با انوار علوی و مقام

شامخ ربوبی

روحانیت بشر بطریقی که از حیز «تکلیف و قیاس» و قلمرو چند و چون عقول عادی بیرونست، با عالم قدس انوار ملاعلی، و مقام شامخ ربوبیت اتصال پنهانی دارد؛ و عبارت دیگر از افق روح انسان دریچه‌یی نامرئی بعالم غیب و مخزن اسرار الهی است که از آنجا پیوسته روشنی و پرتو فیض بروی می‌تابد.

امّا بطوری که در گفته‌های قبل هم اشاره شد، این حالت مابین جمیع افراد و طوایف بشر تعمیم ندارد؛ بس که این خصیصه منحصر بطبقه عارفان دل‌آگاه روشن روان است که بقول مولانا بداشتن «جان جان شناس» از سایر افراد ناس امتیاز دارد؛ یعنی علاوه بر نفس و جان

عمومی انسانی، دارای جان و نفسی دیگرند کہ سر تا پا صفا و روشنی و خلوص نیست و پاک طبعیتی است؛ و باہمین جان قدسی حقایقی ملکی، بر آنها کشف می شود کہ سایر افراد و اصناف انسانی از درک آن عاجزند.

در این مورد ہم بیانی روشن تر و شیرین تر از گفته های خود مولوی نداریم کہ می گوید

اتصالی بی تکلیف بی قیاس

هست رب الناس را با جان ناس

لیک گفتم ناس من، نسناس نی

ناس غیر جان جان اشناس نی

ناس مردم باشد و کومردمی

تو سر مردم ندیدستی، دمی

مارمیت اذرمیت خوانده بی

لیک جسمی در تجزی مانده بی

در میان شمس و این روزنرہی

هست و روزنرا نشدز آن آگهی

جای دیگر در صفت اولیای خدا گفته است

چونکہ او حق را بود در کل حال

برگزیده باشد اورا ذوالجلال

موہبت را در کف دستش نهد

وز کفش آنرا بمرحومان دهد

با کفش دریای کُل را اتصال
 هست بی چون و چگونه در کمال
 اتصالی که نگنجد در کلام
 گفتنش تکلیف باشد والسلام

دراثر همین اتصال و پیوستگی روحانی است که گفته عارفان
 واصل، گفته حق؛ و اراده و خواست ایشان، اراده و مشیت حق است؛ تا
 آنجا که وجود ایشان آینه‌گردان صفات و آیات؛ و منشأ آثار و برکات
 الهی است؛ یعنی در عین بندگی آثار خدایی از ایشان ظاهر می‌شود، و
 دوستی ایشان دوستی حق و سرسپردن پیش ایشان سرسپردن پیش
 خداست.

بندگان خدا همه نام‌خدارا بر زبان می‌خوانند، اما اثر نمی‌بخشد؛
 چرا؟ برای این که از سر خلوص بندگی و همراه بادم گرم و روح پاک
 عشقناک نیست

عام می‌خوانند هر دم نام پاک

این عمل نکند چو نبود عشقناک

اما همین که بنده بحق اتصال یافت همان اثر و خاصیت که از اسم
 اعظم الهی حاصل می‌شود، از نام خود آن بنده نیز می‌توان تحصیل کرد
 چنانکه حضرت عیسی علیه‌السلام چنان بود که ببرکت نام خود معجزه
 ظاهر می‌کرد، همانطور که از برکت نام خدا زوی معجزه صادر می‌شد؛ چرا
 که روح او با حق متصل و متحد شده بود؛ و بدین سبب ذکر نام او خاصیت
 ذکر نام خدا را داشت؛ عقل برهانی نیز در این مسأله فتوی می‌دهد که

«حکم احد المتحدین بسری الی الآخر»
 آنچه عیسی کرده بود از نام هو
 می شدی پیدا ورا از نام او
 چونکه باحق متصل گردید جان
 ذکر آن، این است و، ذکر اینست آن
 خالی از خود بود و پراز عشق دوست
 پس ز کوزه آن تلابد که در اوست

مولوی چون در می یابد که این مطالب دقیق در خور فهم عامت
 نیست و ممکن است موجب تشویش اذهان؛ و مایهٔ تهمت اعتقاد و سوء
 ظن بددینی و حلول و اتحاد گردد؛ دنبالهٔ همان ابیات «ناس و نسناس» که
 در اوایل این مبحث آوردیم می گوید
 می کنم لاحول، نه از گفت خویش
 بل که از وسواس آن اندیشه کیش
 کسوخیالی می کند در گفت من
 در دل از وسواس و انکارات و ظن
 می کنم لاحول یعنی چاره نیست
 چون ترا در دل بضدم گفتمی است

۱- فعل «تلابدن» با تبدیل حروف و اختلاف لهجه با «تزابیدن» و
 «تراویدن» در معنی یکی است - توضیحاً این ابیات با تفسیرش در ص ۶۰۱
 هم گذشت.

چون که گفت من گرفت در گلو
من خمش کردم تو آن خود بگو^۱

۱۰۴- تجسد کلمه یا تجلی لاهوت در ناسوت و ظهور

زبویت در لباس بشریت
آیین بشر پرستی یا جلوۀ حق در مظاهر بشری

بسیاری از مطالب را که بایستی در این فصل گفته باشیم در فصول
پیش گفته ایم^۲؛ و اگر در این موضوع که مهم‌ترین رکن مسلک عرفان و
تصوف مولوی و عمده امتیاز آن از دیگر طرق و سلاسل است سخنی
تکرار شده باشد باکی نیست
بر ملولان این مکرر کردن است

نزد من عمر مکرر بردن است

اینجا صریح و عریان و پوست کنده می‌گوییم که مولوی در کیش
تصوف و عرفان و مذهب عاشقی «آیین بشر پرستی» است؛ یعنی آنجا که جلوۀ
حق را در مظهر بشری و نور خدا را در مشکات آدم نحاکی ببیند او را
می‌پرستند؛ و پرستش او عین خدا پرستی است.

نکته مهم این است که برای بیان این لطیفه عرفانی، الفاظ و عباراتی،
نظیر حامل و محمول، و قابل و مقبول، و ظرف و مظروف، و نور و مستنیر،
و امثال آن که بوی جدایی و دوگانگی می‌دهد، حق مقصود مولوی را

۱- نوخود زین پس بگو: خ.

۲- از جمله در فصل ۷۱ ص ۸۰۶ که در تحت طبع است.

ادا نمی کند؛ برای این که منظور او عینیت و یگانگی و اتحاد است؛
 بوحدت نورانی که ادراکش از حوصله عقلهای تاریک بیرونست؛
 بطوری که از خود او مکرر شنیده اید «دومگوی و دومخوان و دومدان».

باید باین نکته هم توجه داشت که اتحاد بشر با حق تعالی در مقام
 اسماء و صفات است، نه مرتبه ذات؛ و اتصال و یگانگی در مرتبه واحدیت
 است نه احدیت؛ و عبارت دیگر در مقام ربوبیت است نه در مرتبه الوهیت
 که مخصوص ذات یکنای باری تعالی است و حده لاشریک له.

و آن خود پرستش خالق و مخلوقی و رازق و مرزوقی نیست که
 جز بدرگاه حق تعالی و ذات یگانه الهی شایسته نیست؛ بل که پرستش
 عاشق و معشوقی و بندگی و مولایی، و مرید و مرادی است.

توجه مولوی مقصور بر کمال و جمال روحانی است، نه نقش و
 نگار جسمانی، بشری را می پرستد که جلوه گاه لاهوت در ناسوت و مظهر
 ربوبیت در لباس بشریت، «و شعشعه نور جلال» و «سجده گاه لامکان در
 مکان» است؛ و در خطاب بچنین انسانی کامل می گوید

ای هزاران جبرئیل اندر بشر

ای مسیحان^۱ نهان در جوف خر

ای هزاران کعبه پنهان در کنیس

ای غلط انداز عفریت و بلیس

سجده گاه لامکانی در مکان

مر بلیسان را ز تو ویران دکان

که چرا من خدمت این طین کنم
 صورتی دونز القب چون دین کنم
 نیست صورت، چشم خود نیکو بمال
 تا ببینی شعشعه‌ی نور جلال

 صورتش بر خاک و جان در لامکان
 لامکانی فوق وهم سالکان
 بل مکان و لامکان در حکم او
 همچو در حکم بهشتی چارجو

 ای بسا کس را که صورت راه زد
 قصد صورت کرد و بر الله زد

 در بشر روپوش کرده است؟ آفتاب
 فهم کن والله اعلم بالصواب

- ۱- صورتی را من لقب: نیکلسون - صورت متن را علاوه بر نسخه‌های چاپی در بعضی نسخ خطی قدیم نیز دیده‌ام.
 ۲- روپوش گشته است: خ.
 توضیحاً کلمه «روپوش» در مثنوی شریف بسیار آمده است؛ از جمله در داستان «فریاد رسیدن حضرت رسول علیه السلام کاروان عرب را که از تشنگی درمانده بود: ج ۳» مکرر آنرا آورده است.

→ کردہی روپوش مشك خرد را

خرقہ کردی ہم عرب ہم کرد را

چشمہ یی دید از هوا ریزان شدہ

مشك اور روپوش فیض آن شدہ

زان نظر روپوشها ہم بر درید

تا معین چشمہ غیبی بسد پسند

مشك خود روپوش بود و موج فضل

می رسید از امر او از بحر اصل

و در مواضع دیگر نیز گفته است

استخوان و باد روپوش است و بس

در دو عالم غیر یزدان نیست کس

لب جملہ عقلها مدهوش اوست

روی جملہ دلبران روپوش اوست

لیک چون در رنگ گم شد ہوش تو

شد ز نور آن رنگها روپوش تو

از پی روپوش عامہ در بیان

وحی دل گفتند او را صوفیان

جسم ما روپوش ما شد در جهان

← ما چو دریا زیر این کہ در نہان

آفتاب روح نی آن فلك
 كه ز نورش زنده‌اند انس و ملك

 جسم مار و پوش ما شد^۱ در جهان
 ماچو دریا زیر این کته در نهان
 شاه دین را منگر ای نادان بطین
 کاین نظر کرده است ابلیس لعین

→ بطوری که از موارد استعمال مستفاد می‌شود «روپوش» صفت مرکب فاعلی است که گاهی حالت اسم مصدر را بخود می‌گیرد، مرادف «ستر» و «ساتر» عربی؛ یعنی برده‌بی که روی چیزی و کاری کشیده باشند تا چهره اصلی نمودار نباشد. و بنا بر این نسخه طبع نیکلسون و نسخه قدیم خطی قرن هشتم این حقیر که در متن نوشته‌ایم یعنی «روپوش کرده است» بظاهر صحیح‌تر از نسخ «روپوش گشته است» می‌نماید؛ و اگر «گشته است» بخوانیم با تکلف باید آن را بحالت صفت مرکب مفعولی توجیه کنیم که بر خلاف دیگر گفته‌های مولوی است. بهر حال مقصود مولوی این است که تجلی لاهوت در ناسوت و ظهور ربوبیت در کسوت بشری مانند این است که آفتاب در زیر روپوش ابرپنهان شده باشد یا چنانکه خود مولانا در جای دیگر می‌گوید

بهر استبقای آن جسم چو جان
 لحظه‌یی در ابر خود گردد نهان
 بهر استبقای آن روحی جسد
 آفتاب از بسرف یسک دم در کشد
 بیت اول را طبع نیکلسون ندارد.
 ۱- روپوش باشد: خ.

کی توان اندود این خورشیدرا
 با کف^۱ گل تو بگو آخر مرا
 گر بریزی خاک و صد خاکسترش
 بر سر نور او بر آید بر سرش
 که که باشد کو^۲ پوشد روی آب
 طین چه باشد کو پوشد آفتاب

مارمیت اذرمیت فتنه بی
 صدهزاران خرمن اندر حفته بی^۳
 صدهزاران مرد پنهان در یکی
 صد کمان و تیر درج ناوگی
 آفتابی در یکی ذره نهران
 ناگهان آن ذره بگشاید دهان^۴
 ذره ذره گردد افلاک وزمین
 پیش آن خورشید چون جست از کمین

- ۱- با کفی: خ.
- ۲- نخ: اینجا و قرینه اش در مصراع بعد «که» بجای «کو».
- ۳- حفته با حاء بی نقطه يك مشت گندم و جو و امثال آن.
- ۴- راجع باین بیت و بیت بعد شرحی در تفسیر مثنوی (ص ۱۹۲) نوشته ام.

آدم اسطرلاب اوصاف علوست
 وصف آدم مظهر آیات اوست
 هرچه دروی می نماید عکس اوست
 همچو عکس ماه اندر آب جوست
 بر سطرلابش نقوش عنکبوت
 بهر اوصاف ازل دارد ثبوت
 عنکبوت این سطرلاب رشاد
 بی منجم در کف عام او فتاد
 انبیا را داد حق تنجیم این
 غیب را چشمی بیا بد غیب بین

مرد حق را چون تو بینی ای پسر
 تو گمان داری بر اونار بشر
 او درخت موسی است و پرضیا
 نورخوان نارش مخوان باری بیا

خواجهر چون غیر گفتی از قصور

شرم دارای احوال از شاه غیور

یعنی چون وجود انسان کامل در حق فانی و در وجود مطلق مستهلک
 شده و بمقام اتصال و اتحاد نورانی رسیده است؛ او را «غیر» و بیگانه

۱- حاجی سبزواری در شرح مشوی این کلمه را بفتح میم و کسر هاء

خوانده و ظاهر آن بفتح هر دو صحیح ترست.

نمی توان خواند

دومگوی و دومدان و دو مخوان

بنده را درخواجه خود محدودان

خواجه هم در نور خواجه آفرین

فانی است و مرده و مات و دفین

چون جدا بینی ز حق این خواجه را

گم کنی هم متن و هم دیباچه را

چشم دل^۱ راهین گذاره کن ز طین

آن یکی قبله است، دو قبله مبین

چون دو دیدی ماندی از هر دو طرف

آتشی درخف فتاد و رفت خف

خف: بفتح خاء نقطه دار مرادف (پود - پده) بمعنی آتش گیره است مقابل آتش زنه که بعربی «زند» و «زنده» و «مرخ» و «عفار» گویند؛ و آن چیزی است که آتش در آن زود افتد و تمام سوزد، از قبیل گاه و پنبه و پیزر (حلفاء) و امثال آن؛ در کلیه و دمنه می گوید «بر آن مثال که آتش درخف افتد فروغ خشم بالا گیرد و جهان را بسوزد».

مقصود تشبیه حالت فنا و نیستی خواجه؛ یعنی ولی امر و انسان کامل است در حق تعالی به آتش درخف افتادن؛ یعنی چنان بوجود مطلق پیوسته و در حق فانی شده است که از هستی مقید او ذره یی باقی نمانده و بمقام اتحاد و یگانگی و اصل شده باشد؛ و بدین سبب از جنس دیگر آدمیان ممتاز است؛ و دیدن او دیدن حق و مدحت و تسبیح او مدح و تسبیح

حق کردن است؛ پس او را آینه گردان حق و جلوه الهی باید دید؛ نه
بصورت عنصر خاکی

خواجه را که در گذشته است از اثر

جنس این موشان تاریکی مگیر

خواجه را جان بین مبین جسم گران

مغز بین او را مبینش استخوان

خواجه را از چشم ابلیس لعین

منگرو نسبت مکن او را بطین

همره خورشید را شب پیر مخوان

آنکه او مسجود شد ساجد مدان

عکسها را ماند این و عکس نیست

در مثال عکس حق بنمودنی است

آفتابی دید یخ جامد نماند

روغن گلی روغن گنجد نماند

چون مبدل گشته اند ابدال حق

نیستند از خلق برگردان ورق

قبله وحدانیت، دو چون بود

خاک مسجود ملایک چون شود

چون در این جو دید عکس سیب^۱ مرد

دامنش را دید آن پرسیب کرد

۱- دید او: نیکلسون.

۲- غرس سیب: خ.

آنچه در خود دید کی باشد خیال

چونکه شد ازدیدنش درصد جوال

ظهور آثار و کرامات اولیا و ابدال حق و تصرف ایشان را در نفوس بشری بمیوه سبب تشبیه می کند که عکس آن در جوی افتاده؛ اما چنانست که دامن طالبان ازدیدن آن بحقیقت پرسبب می شود؛ و چون خود آن سبب را آشکار می بینیم و مزه و بسوی آن را احساس می کنیم و تأثیر آن احوال را در وجود خود درمی یابیم دیگر چه جای انکار و خیال بافی است!

مقصود از «جوی» عنصر پاک و روح صافی اولیاست که از پرتو انوار عالیة مقدسه؛ نورذاتی در آن تافته است.

نظیر تشبیه «سبب» را از گفته های دیگر مولوی باز هم خواهید شنید؛ اینک دنباله تحقیقات او را در ظهور ربوبیت در کسوت بشری و اتحاد ظاهر و مظهر بشنوید

مارمیت اذرمیت خواجه است^۱

دیدن او دیدن خالق شده است

مدحت و تسبیح او تسبیح حق

میوه می روید ز عین این طبق

سبب روید زین سبب خوش لخت لخت

عیب نبود گر نهی نامش درخت

۱- مازمیت اذرمیت احمد بدنه است: خ - متن را اینجا موافق طبع نیکلسون نوشته ایم؛ روایت دیگر هم نسخه بدل آن طبع است.

این سبدر را تو درخت سیب‌خوان
 که میان هردو راه آمد نهان
 آنچه روید از درخت بارور
 زین سبد روید همان نوع از ثمر
 پس سبدر را تو درخت بخت بین
 زیر سایه‌ی این سبد خوش می‌نشین
 بیان حالت اتصال و اتحاد اولیا و مردان کامل است با حق بآن
 درجه که می‌توانیم آن بنده را بنام «مولی»؛ و آن ولی کامل را بنام
 «حق» و «رب» بخوانیم؛ باین اعتبار که چون در حق فانی و بحق باقی
 شده هستی او هستی حق و گفتار و کردار او همه گفتار و کردار حق است،
 دست او دست حق، و بیعت او بیعت با حق است.
 باز دنباله سخنان پر آب و تاب مولوی را در صفت انسان کامل
 و اتحاد ظاهر و مظهر و تجلی لاهوت در ناسوت و ظهور حق در کسوت
 بشری بشنوید

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ی
 گرد کعبه‌ی صدق بر گردیده‌ی
 خدمت من طاعت و حمد خداست
 تانپنداری که حق از من جداست
 چشم نیکو باز کن در من نگر
 تا بینی نور حق اندر بشر

تن شناسان زود مارا گم کنند
 آب نوشان ترك مشك و خم کنند
 جان شناسان از عددها فارغند
 غرقه دریای بسی چونند و چند
 جان شو و از راه جان، جانرا شناس
 یار بینش شو نه فرزند قیاس
 اشاره است بمسأله لزوم سنخیت و تجانس مابین عالم و معلوم،
 و مسأله اتحاد عاقل و معقول که از ارکان فلسفه «ملاصدرا» است و باید تفصیل
 آن را در حکمت متعالیه اسفار بخوانید
 جای دیگر هم مولوی در تقریر آن مسائل گفته است
 پس قیامت شو قیامت را ببین
 دیدن هر چیز را شرطست این
 تا نگردی او ندانش تمام
 خواه کان انوار باشد یا ظلام
 عقل گردی عقل را دانی کمال
 عشق گردی عشق را دانی ذبال^۱
 جمله معترضه بود؛ دنباله همان بیت را که متضمن مسأله اتحاد
 عاقل و معقول بوده می خوانم.

۱- تا نگردی این: خ.

۲- عشق را بینی جمال: خ. - توضیحاً «ذبال» بضم ذال نقطه دار جمع
 «ذباله» است بمعنی فئله و شعله چراغ؛ و اینجا بتوسیع مجازی مقصود حالت شوز
 و گداز عشق است.

چون ملك با عقل يك سر رشته اند
 بهر حکمت را دو صورت گشته اند
 هم ملك هم عقل، حق را واجدی
 هر دو آدم را معین و ساجدی
 نفس و شیطان بوده ز اول واحدی
 بوده آدم را عدو و حاسدی
 آنکه آدم را بدن دید، اورمید
 وانکه نور مؤمن دید، او خمید
 آن دو دیده روشنان^۱ بودند ازین
 وین دورا دیده ندیده غیر طین
 باز بشنوید که مولانا انسان کامل و اولیای حق را چگونه وصف
 می کند

سرکشی از بندگان ذوالجلال
 زانکه^۲ دارند از وجود تو ملال
 کهر با دارند چون پیدا کنند
 گاه هستی سورا شیدا کنند
 کهر بای خویش چون پنهان کنند
 زود تسلیم سورا، طغیان کنند

۱- یعنی فرشته و عقل؛ و در مصراع دوم یعنی نفس و شیطان.

۲- دانك: نیکلسون.

آن چنانکہ مرتبہی حیوانی است
 گو اسیر و سغبہ^۱ انسانی است
 مرتبہی انسان بدست اولیا
 سغبہ چون حیوان شناسش ای کیا
 عقل تو ہمچون شتریان، تو شتر
 می کشاند ہر طرف در حکم مر
 عقلِ عقلند اولیا و ، عقلها
 بر مثال اشتران تا انتها
 اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار
 يك قلاووز است جان صدہزار
 چہ قلاووز و چہ اشتریان بیاب
 دیدہ بی کان دیدہ بیند آفتاب

 نك جهان در شب بماندہ میخ دوز
 منتظر موقوف خورشید است روز
 اینت خورشیدی نہان در ذرہ بی
 شیرنر در پوستین برہ بی
 اینت دریایی^۲ نہان در زیر گاہ
 پا بر این کتہ ہین منہ در اشتباہ

۱- یعنی مغلوب و زبون و خوار.

۲- دریای: خ.

اشتباهی و گمانی در درون
 رحمت حق است بهر رهنمون
 هر پیمبر فرد آمد در جهان
 فرد بود و صد جهانش در نهان
 عالم کبری بقدرت سخره کرد
 کرد خود را در کهن نقشی نورد

مولوی معتقد است که قدرت خلاقه و نیروی تصرف در نفوس و کرامات مردان خدا و کاملان و اصل، عاریت محض، همچون سبد و غربالی که در آب فرو برده باشند، نیست؛ بل که این خصیصه در گوهر ذات خردشان مخزون؛ و با سرشت فطریشان معجونست؛ پس این مطلب صحیح است که بگوییم «میوه می‌روید ز عین این طبق» و «سیب روید زین سبد خرش لخت لخت».

بدیهی است که داشتن این سرمایه از خود بامدد گرفتن از غیب مافات ندارد؛ بل که خود آن سرمایه نیز در واقع نفس الامر از رشحات فیض و مواهب خزاین الهی است، چنانکه باز خود مولوی می‌گوید «اولیایا هست قدرت از اله».

پس حقیقت امر چنانست که اولیای خدا هم از صقع الهی و ملاء اعلیٰ نیرو می‌گیرند، وهم در فطرت ذاتی و کینونت روح و قلب و دماغ، دارای زور و قدرت روحانی خلق شده‌اند، و صورت شخصیه وجودشان از ازل با این خاصیت سرشته شده است؛ و بهمین اعتبار می‌توان ایشان را بگوهر

الماس و یاقوتی تشبیه کرد که ذاتاً روشن و درخشانده باشد؛ شعاع آفتاب هم بر درخشندگی آن بیفزاید؛ یا همچون چراغی که هم خود روشن باشد و هم از چراغهای دیگر بر آن روشنی بتابد.

مولوی خود این حالت را به روزنی مانند کرده است که علاوه بر تابش خورشید، از خود نیز درخشندگی داشته باشد.

می گوید روحانیت اولیا از راهی تهفته و مرمور که شاید خود آنها نیز از کم و کیف آن واقف نباشند، یا بدان توجه نداشته باشند، روزنی بعالم غیب دارد که آفتاب حقایق از آن روزن برایشان می تابد؛ چندانکه هم خودشان سر تا پا روشن می شوند و هم روشنی بدیگران می بخشند

خدمت او خدمت حق کردن است

روز دیدن، دیدن این روزن است

خاصه این روزن درخشان از خود است

نی ذریعهی آفتاب و فرق است

هم از آن خورشید زد بر روزنی

لیک از راه وسوی معهود نی

در میان شمس و این روزن رهی

هست و روزن نهانشد زو آگهی^۱

تا اگر ابری بر آید چرخ پستوش

اندرین روزن بود نورش بجوش

۱. روزن رانشد زان آگهی؛ خ.

غیر این راه هوا و شش جهت

در میان روزن و خور مألقت

از کلمه «شمس» که در این ابیات بود بیاد آمد که «سلطان ولد»
در باره «شمس تبریزی» می گوید دارای چنان قدرتی بود که هر چه
می خواست می کرد، و در هر چیز و هر کس تصرف می نمود؛ و هر ناممکنی
پیش قدرت و اراده وی ممکن بود^۱

هم از سخنان اوست که «دین و نماز و طاعت معنی است بی چون
و چگونه و تعلقی است که آدمی را از ازل با خدا بود که الست بر بکم
قالوا بلی؛ چون انبیا ظاهر شدند آن نماز را بصور مختلف آوردند،
هر یکی بصورتی؛ هر که را تمیزی است بظاهر نماز فریفته نشود، اگر
در او جانی باشد قبول کند زیرا که تشنه کوزه را جهت آب طلبد؛ اگر
در کوزه آب نباشد بچه کارش آید.

همچنان که انبیا علیهم السلام آن نماز را در هر صورتی بخلق
رسانیدند، اولیا نیز بر همان نسق نماز حقیقی را در صورت سماع و
معارف از نظم و نثر بعالمیان رسانیدند؛ هر که طعام شناس باشد و طعام
قوت او باشد از کاسه‌ها و ظروف بقلط نیفتد. داند که اگر کاسه دیگر
باشد، طعام همانست»^۲

حقیر گوید مقصود نه این است که اولیا سماع و معارف نظم و
نثر را جانشین نماز شرعی قرار داده‌اند بطوری که از ادای آن فریضه

۱. ولدنامه ص ۲۶۷ که با تصحیح نگارنده در طهران سال ۱۳۵۵ هجری

قمری، طبع شده است.

۲. ولدنامه ص ۸۸ همان چاپ.

مستغنی باشند؛ بل که مراد این است که سماع و معارف برای صوفی عارف، صورتی از نماز و عبادت است؛ زیرا همان حالت صفا و روشنی و رفعت و انقطاع و توجهی که نماز گزار حقیقی را بحاصل می شود؛ عارف را از شنیدن قول و غزل و ساز و آواز خوش دست می دهد؛ و بهمین جهت است که گروهی از فقها و متشرعان فریقین نیز بر جواز غنا و اباحت موسیقی و لحن اغانی فتوی داده اند.

باز جمله معترضه در میان آمد؛ برویم بر سر مسأله مورد بحث. مولوی معتقد است که انسان کامل که شامل انبیا و اولیا و امام حی قائم هر عصر و زمان می شود، نایب و خلیفه الهی است در زمین؛ بدین معنی که حق در صورت بشری بر خلق تجلی کرده؛ و مظاهر جلوه خود را برای نجات و دستگیری و ارشاد اهل زمین منصب نیابت و تشریف خلافت بخشیده است «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة» سوره بقره آیه ۳۰ و «يا داود انا جعلناك خليفة في الارض، سوره ص به ۲۶». پس اهل زمین باید بهمین قبله هدایت که بخلعت خلیفه الهی مشرف است روی کنند، و جمیع معارف مذهبی و روحانی را نیز هر چه هست از وی فراگیرند؛ نه این که مانند فلاسفه مادی باتکیه بقول نارسا و براهین ناقص خویش، خود سر در پی کشف اسرار خلقت بر آیند؛ و عمر خود را بیهوده و عبث در جست و جوی آسمانها تباه کنند؛ و حال آنکه هر قدر بامر کب چوبین اندیشه و همناک بتازند از منزل مقصود دورتر و از یافتن گنج مراد مهجورتر می شوند؛ وقتی که کو کب سعادت را در زمین یافتی چه حاجت که بجست و جوی آسمانها پردازی!

چون ز روی این زمین تابد شروق

یس چسرا بالا کنم رو در عبوق

خاک‌ره چون چشم روشن کرد و جان

خاک‌ره را سرمه بین و سرمه‌دان

آدمی چون نور گیرد از خدا

هست مسجود ملایک ز اجتبا

نیز مسجود کسی کو چون ملک

رسته باشد جانش از طغیان و شک

بهر این فرمود با آن اسپه او

حیث و لیتم فتم وجهه

از قدح گردد عطش آبی خورید

در درون آب حق را ناظرید

حسن حق بینند اندر روی حور

همچو مه در آب از صنع غیور

آنچه حق است اقرب از جبل الورد
توفکنده تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها برساخته
صید نزدیک و تسودور انداخته
هر که دوراندازتر، او دورتر
وزچنین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را از اندیشه بکشت
گو بدو کاورا سوی گنج است پشت^۱
گو بد و چندانکه افزون می دود
از مراد دل جداتر می شود

داستان فقیر روزی طلب و گنج نامه

راستی درینم آمد و دلم راه نداد که جمله بی مهم و پرفایده را
ناتمام و نارسا بگذارم و روحهای عطش ناک را اینجا که دست بسرچشمه
فیض الهی است تشنه رها کنم؛ بدین سبب بر توضیح می افزایم که پنج
بیت آخر که شنیدید نتیجه عالی عرفانی «داستان فقیر روزی طلب و
گنج نامه» است از داستانهای بسیار حساس عمیق پر شور و حال دفتر ششم
مثنوی شریف که مالا مال و سرشار از دقایق عرفانی و اخلاقی و اجتماعی؛
و در جزو مواضعی است که روح مراد و لب لباب عقیده مولوی در
«آیین بشرپرستی» بطور صریح و واضح در آن بیان شده است.

۱- کور است سوی گنج پشت؛ خ.

من خلاصه حکایت را با حذف انتقالات و افادات متفرقه برای خوانندگان نقل؛ و مخصوصاً سفارش می‌کنم که اگر طالب این قبیل تحقیقات باشند نه يك بار که چند بار بادقت موشکافی، تمام آن داستان را در مثنوی بخوانند و در عمق مطالبش غوررسی کنند والله الموفق.

آن یکی بیچارهٔ مفلس ز درد

که ز بی چیزی هزاران زهر خورد^۱

لا به کردی در نماز و در دعا

کای خداوند و نگهبان رعا^۲

بی ز جهدی آفریدی مرا

بی فن من روزیم ده زین سرا

پنج گوهر دادیم در درج سر

پنج حس دیگری هم مستر

لا بعد این دادو لایحسی ز تو

من کلیم از بیانش شرم رو

چونکه در خلاقیم تنها نویی

کار رزاقیم تو کن مستوی

سالها زو این دعا بسیار شد

عساقبت زاری او بر کار شد

۱- کوزبی چیزی هزاران زخم خورد: خ.

۲- گلهٔ گاو و گوسفند؛ که در اینجا بتوسع مجازی مراد کلی مخلوق است.

همچو آن شخصی کہ روزی حلال
 از خدای خواستی کسبو کلال^۱
 گاو آوردش سعادت عاقبت
 عہد داود لدنی معدلت^۲
 این منیّم^۳ نیز زاریہا نمود
 ہم زمین اجابت گو رہود
 گاہ بدظن می شدی اندر دعا
 از پی تأخیر پاداش و جزا
 باز ارجاء^۴ خداوند کریم
 در دلش بشار گشتی وز عیم
 چون شدی نومید در جہد از کلال
 از جناب حق شنیدی کہ تعال
 خافض است و رافع است این کردگار
 بی ازین دو بر نیابد ہیچ کار
 خفض ارضی بین و رفع آسمان
 بی ازین دو نیست دورانش ای فلان

۱- کلال: رنج و تعب.

۲- اشارہ است بہکایت آن شخص کہ در عہد داود علیہ السلام شب و روز دعا می کرد کہ مرا روزی حلال دہ بی رنج (دفتر سوم مثنوی صفحات ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۳۱، ۱۴۲ طبع نیکلسون).

۳- منیّم، عاشق درماندہ.

۴- ارجاء دراصل لغت بمعنی تأخیر امری است بدون قطع امید؛ و اینجا مجازاً بمعنی امیدوار ساختن آمدہ است.

همچنین دان جمله احوال جهان
 قحط و جذب و صلح و جنگ از افتنان

 دید در خواب اوشبی و خواب کو
 واقعه‌ی بی‌خواب، صوفی راست‌خو
 هاتفی گفتش که ای دیده‌تعب
 رقعہ‌پی در مشق وراقان طلب
 خفیه زان وراق کت همسایه است
 سوی کاغذ پاره‌اش آور تو دست
 رقعہ‌پی شکلش چنین رنگش چنین
 پس بخوان آنرا بخلوت ای حزین
 چون بدزدی آن زوراق ای پسر
 پس برون رو زانبهی و شور و شر
 تو بخوان آن را بخود در خلوتی
 هین مجو در خواندن آن شرکتی
 ورشود آن فاش هم غمگین مشو
 که قیابد غیر تو ز آن نیم جو
 ورکشد آن دیر، هان زنه‌سار تو
 ورد خود کن دم بدم لاتقنطوا

این بگفت و دست خود آن مزدهور

بردل او زد که رو زحمت پیر

چون بخویش آملز غیبت آن جوان

می نگنجید از فرح اندر جهان

زهره او بر دریدی از قلق

گر نبودی رفق حفظ^۱ و لطف حق

يك فرح آن کز پس ششصد حجاب

گوش او بشنید از حضرت جواب

يك فرح آن کز سؤال آمد خلاصی

خواهدش حاصل شدن آن گنج خاص^۲

جانب دکان وراق آمد او

دست می برد او بمشش سو بسو

پیش چشمش آمد آن مکتوب زود

باعلاماتی که هاتف گفته بسود

در بغل زد گفت خواجه خیر باد

این زمان وامی رسم ای اوستاد

رفت کنج خلوتی و آنرا بخواند

وز تحیر و اله و حیران بماند

۱- رفق و حفظ: خ.

۲- این بیت را نیکسون ندارد.

که بدین‌سان گنج‌نامه‌ی بی‌بها
 چون فتاده ماند اندر مشقه‌ها
 باز اندر خاطرش این فکر جست
 کز بی‌هر چیز یزدان حافظ است
 کی‌گذارد حافظ اندر اکتناف^۱
 که کسی چیزی رباید از گزاف
 گر بیابان پر شود زرو نقود
 بی‌رضای حق جوی نتوان ربود

اندر آن رقعہ نبشته بود این
 که برون شهر گنجسی دان دفین
 آن فلان قبه که در وی مشهد است
 پشت او در شهر و در درفد^۲ است
 پشت با وی کن تو رو در قبله آر
 وانگهان از قوس تیری درگذار
 چون فکندی تیر از قوس ای‌سعاد
 برکن آن موضع که تیرت اوفتاد

۱- اکتناف: پناه‌دادن و در کتف حفظ و حمایت گرفتن.
 ۲- رود فرقد است: خ - «دفد» بفتح هـ و د فاء بمعنی بیابان؛ و «فرقد» نام ستاره‌ی است از پیکر شمالی بنات‌النش صغری یادب اصغر.

پس کمان سخت آورد آن فتی
 تیر پرانید در صحن فضا
 زوتیرا آورد و بیل او شاد شاد
 کند آن موضع که تیرش افتاد
 کند شد هم او وهم بیل و تیر
 خود ندید از گنج پنهانی اثر
 همچنین هر روز تیر انداختی
 لیک جای گنج را شناختی
 چونکه این را پیشه کرد او بردوام
 فجفجی در شهر افتاد و عوام

پس خبر کردند سلطان را ازین
 آن گروهی که بدند اندر کمین
 عرضه کردند آن سخن را زبردست
 که فلانی گنج نامه یافته است
 چون شنید آن شخص کاین باشه رسید
 جز که تسلیم و رضا چاره ندید

۱- بیل آورد و تیر: خ - پس کلنک آورد و بیل، خ - هر دو روایت ظاهراً
 تصرف نساخ است؛ و کلمه «زود» در اول بیت مخفف «زود» است مانند (زوتیر
 زودتر) یعنی زود تیر و بیل آورد.

دامن اوگیر زوتر بی گمان تارهی از قننه آخر زمان

پیش از آن کاشکنجه بیند ز آن قباد
رقعه را آورد و پیش شه نهاد^۱
گفت تا این رقعسه را یسایدوام
گنج نی و رنج بی حد دیده‌ام
خود نشد يك حبه از گنج آشکار
ليك پیچیدم بسی من همچو مار
رفت ماهی تا چنیم^۲ تلخ کام
که زیان و سود این بر من حرام
بو که بخت بر کند زین کان غطا
ای شه پیروز جنگ و دزگشا

مدت شش ماه و افزون پادشاه
تیر می انداخت و برمی کند چاه
هر کجا سخته کمانی بود چست
تیرداد انداخت و هر سو گنج جست
غیر تشویش و غم و طامسات نی
همچو عنقا نام فاش و ذات نی

۱- رقعہ را آن شخص پیش او نهاد: نیکلسون در متن نوشته و نسخه‌ی را
که ما در متن اختیار کرده‌ایم نسخه بدل حاشیه ضبط کرده است.
۲- مدت ماهی چنیم: خ.

چونکه تعویق آمد اندر عرض و طول
 شاه شد ز آن گنج دل سرد و ملول
 دشتها را گزگز آن شه چاه کند
 رقعہ را از خشم پیش او فکند^۱
 گفت گیر این رقعہ کش آثار نیست
 تو بدین اولیتری کت کار نیست
 نیست این کار کسی کش هست کار
 که بسوزد گل بگردد گرد خار^۲
 نادر افتد اهل این ماخولیا
 منتظر که روید از آهن گیسو
 سخت جانی باید این فن را چوتو
 تو که جان سخت داری این بجو
 گر نیابی نبودت هرگز ملال
 وریابی آن بتو کردم حلال

۱- در نسخ متداول اینجا دو بیت نوشته اند:

جمله صحرا گزگز آن شه چاه کند می ندید از گنج او جز زربشخند
 پس طلب کرد آن فقیر دردمند رقعہ را از خشم پیش او فکند

۲- گز بسوزد گل نگردد گرد خار: خ.

مطابق متن که از نسخه قدیم خطی و طبع نیکلسون پیروی شده مصراع دوم مشارالیه و عطف تفسیری کلمه «این» در مصراع اول است؛ یعنی این عمل بیهوده «که گل بسوزد و گرد خار بگردد» کار آن کس نیست که او را کار هست؛ بل که درخور مردم بی کاره یاوه کار است؛ و مطابق روایت نسخه بدل ارسال مثل شده است.

عقل راه نسا امیدی کی رود
 عشق باشد کآن طرف بر سر دود
 لا ابالی عشق باشد نی خرد
 عقل آن جوید که ز آن سودی برد

چونکه رقعہی گنج پسر آشوب را
 شہ مسلم داشت آن مکروب را
 گشت ایمن او ز خصمان و ز نیش
 رفتو می پیچید در سودای خویش
 یار کرد او عشق درد اندیش را
 کلب لیسد خویش، ریش خویش را

عشق را در پیچش خود یار نیست
 محرمش در ده یکی دیار نیست
 نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر
 عقل از سودای او کور است و کر
 روی در روی خود آر ای عشق کیش
 نیست ای مفتون تو را جز خویش خویش

قبله از دل ساخت آمد در دعا
 لیس للانسان الا ما سعی

پیش از آن کو پاسخی بشنیده بود
سالتها اندر دعا پیچیده بود

گفت آن درویش ای^۱ دانای راز
از پی این گنج کردم باوه تاز
دیو حرص و آزو مستعجل تگی^۲
نی تانی جست و نی آهستگی
من زدبگی لقمه یسی نندوختم
کف سبه کردم دهان را سوختم
خود نگفتم چون در این ناموقم
ز آن گره زن این گره را حل کنم
گفت یارب توبه کردم زین شتاب
چون تودربستی توکن هم فتح باب
برسر خرقه شوم^۱ بار دگر
در دعا کردن بدم هم بی هنر
این دعامان امر کردی ز ابتدا
ورنه خاکی را چه زهره ی این ندا

۱- کای: خ.

۲- مستعجل تگی مصدریایی مرکب است بهمنی شتابزدگی و تاخت و تاز عجولانه.

۳- شدن: خ.

چون دعایان امر کردی ای عجب
این دعای خویش را کن مستجاب

اندرین بود او که الهام آمدش
کشف شد این مشکلات از ایزدش
کاو بگفت در کمان تیری بنه
کی بگفتندت که اندرکش توزه
اونگفتت که کمان را سخت کش
در کمان نه گفت او، نی برکش
از فضولی تو کمان افراستی
صنعت قواسیمی برداشتی
ترك این سخته کمانی رو بگو
در کمان نه تیرو پریدن مجو
چون بیفتد بر کن آنجا می طلب
زور بگذار و بزاری جوذهب

آنچه حق است اقرب از جبل الورد
توفکنده تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها بر ساخته
صید نزدیک و تو دور انداخته

هر که او دور است، دور از روی او
 کار نآید قوت بازوی او^۱
 هر که دور اندازتر او دورتر
 وز چنین گنج است او مجهورتر

 فلسفی خود را از اندیشه بکشت
 گو بدو کاو را است سوی گنج پشت
 گو بدو چند آنکه افزون می دود
 از مراد دل جداتر می شود
 جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
 جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار
 همچو کنعان کوز تنگ نوح رفت
 بر فراز قلعه آن کوه زفت
 هر چه افزونتر همی جست او خلاص
 سوی که می شد جداتر از مناص^۲
 همچو این درویش بهر گنج و کان
 هر صباحی سخت تر جستی کمان
 هر کمانی کو گرفتی سخت تر
 بود از گنج و نشان بد بخت تر

۱- این بیت را نیکلسون ندارد و ممکن است الحاقی باشد.

۲- مناص گریزگاه - ملجأ و مهرب «ولات حین مناص».

این مثل اندر زمانه جانی است
 جان نادانان برنج ارزانی است
 علم تیراندازیش آمد حجیب^۱
 وان مراد اورا بده حاضر بجیب
 ای بسا علم و ذکاوات و فطن
 گشته رهرو را چو غول و راه زن
 بیشتر اصحاب جنت ابلهند^۲
 تا ز شر فیلسوفی می رهند
 خویش را عریان کن از فضل فضول
 تا کند رحمت بتو هر دم نزول

مقصود از «فلسفی» و «فیلسوفی» مخصوص علم فلسفه و حکمت

۱- مماله «حجاب».

۲- اشاره بحديث «اکثر اهل الجنة البله» که در جامع صغیر نقل شده است.

نظری نیست بل که بطور کلی هر کسی مراد است که پیرو عقل خورده بین وزبون زیر کی‌ها و حیلہ اندیشی‌های فرصت طلبان دنیا؛ و مظهر شکوک و تردیدات ظنی و وهمی، و چون و چراها و لم و لانسلمهای جدلی است؛ خواه از صنف عامی بحت باشد، یا از طبقه عالم اصولی و متکلم و فیلسوف درس خوانده؛ و از این طایفه چه بسا عالمان متخرج که در معارف مذهبی از عامی ناخوانا تاریک تر و بی‌مایه تر باشند!

باری مولوی از «داستان فقیر روزی طلب و گنج نامه» مثل دیگر حکایات مثنوی نتایج تو درتوی بهم پیوسته گرفته؛ اما عمده مراد و هدف مقصودش همان مسأله تجسد کلمه و احتیاج بشر بمعرفت و سرپردن پیش انسان کامل است که جلوه گاه ربوبیت و مظهر «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» است «صید نزدیک و تو دور انداخته».

می گوید آن گنج مراد که از نظرها پنهانست؛ و همه طوایف بشر از شاه و گدا در آرزوی یافتن آن جهد می‌ورزند و دنباله آوازه اش همه جا راجست و جوو کند و کاومی کنند پیر طریقت و استاد کامل مکمل است؛ از جنس همین آدم خاکی که او را از نزدیک می‌بینیم و شاید با او آمدورفت و حشرونشر هم داشته باشیم؛ اما او را نمی‌شناسیم؛ برای این که وسوسه انگیزیهای مغز خیال‌اندیش، و افکار آشفته دور و دراز کارخانه عقل وهم آمیز، و چون و چراهای جدلی، و غرور دانشهای اکتسابی که همه این امور در متن داستان به «تیر و کمان» و صنعت «قواسی» و «سخته کمانی» تمثیل شده است؛ پیش ما حجاب گشته و ما را از درک مطلوب باز داشته است؛ لاجرم اولیای خدا و مردان کامل نیز در قباب عزت نهفته و در حجاب غیرت حق مستور شده و در انتظار خلق

مجهول و ناشناس گشته‌اند

هم سلیمان هست اکنون لیک ما

از نشاط دوربینی در عما

دوربینی کسور دارد مرد را

همچو خفته در سرا کور از سرا

می‌کند از مشرق و مغرب گذر

وز رفیق و همنشینش بی‌نجرا

مولعیم اندر سخنهای دقیق

در گره‌ها باز کردن ما عشیق

تا گره بندیم و بگشاییم ما

در شکال و در جواب آیین فزا

همچو مرغی کو گشاید بند دام

گاه بندد تا شود در فن تمام

او بود محروم از صحرا و مرج^۲

عمر او اندر گره کاری است خرج

بستن و گشادن گره، تمثیل رد و قبولها و نقض و ابرامهای فنون

درسی همچون فلسفه و اصول است؛ دنباله‌اش را می‌خوانم

کور مرغانیم و بس ناساختیم

کآن سلیمان را دمی نشناختیم

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- مرج: چراگاه و صحرا و مرغزار.

همچو جغدان دشمن بازان شدیم
 لاجرم وامانده ویران شدیم
 مرغ کو، بی این سلیمان می رود
 عاشق ظلمت چو خفاشی بود
 با سلیمان خو کن ای خفاش رد
 تا که در ظلمت نمایی تا ابد
 يك گزی ره که بدان سومی روی
 همچو گز قطب مساحت می شوی
 مثل نزدیکان محروم مثل خفته یی است که در خواب از شدت
 تشنگی می نالد و بخود می تابد؛ همین قدر کافی است که چشم باز کند
 و از کوزه آب گوارایی که بالای سر اوست عطش خود را فرو بنشانند
 بردنقش پای ره گم کردگان مارازراه
 ورنه از ما تا مقام دوست جز گامی نبود

دورم افکند زره گفته واعظ ورنه

قدمی چند زمسجد سوی میخانه نبود

حاصل کلام این که مولوی در سیر استکمالی و طی مدار جروحانی
 قدم اول و نخستین منزل از انسان شناسی شروع می کند؛ خودشناسی
 را کلید خداشناسی، و معرفت انسان را وسیله معرفت خدا، و بشرپرستی را

۱- این بیت از همای شیرازی است و بیت قبل را بنام نشاط اصفهانی

شنیده‌ام خوردند سبک و شیوه او نیز هست اما در غزلیات چاپ شده اش نیست.

راه مستقیم خدا پرستی می‌داند؛ با همین هیاکل عنصری عشق می‌ورزد؛ نه بعشق مجازی رنگ و بوی؛ بل که بعشق و فنای حقیقی، و از این جهت که حق را در صورت بشری جلوه گرمی بیند وی معتقد است که همین آدم خاکی که مسجود ملائک شده، چون بدرجه کمال نفسانی و اهلیت هدایت و تکمیل نفوس بشری رسیده باشد، نبی وقت، و خضر راهنما و امام حی قائم، و ولی امر، و حجت حق در هر عصر و زمان است، و دیگر افراد و طوایف بشر هر که هست باید همان فرد کامل ممتاز را بصفته برگزیده الهی و سمت پیشوایی و قبله سعادت و هدایت انسانی بشناسند و بدو پیوندند و خدا پرستی و رسول‌شناسی و سایر معارف مذهبی را هر چه هست از او بیاموزند؛ و راه حق و حقیقت؛ و طریق سعادت را از همین معبر طی کنند که شاه‌راه و صراط مستقیم خداوندی است، نه از بیراهه‌های دیگر؛ و با همین نردبان پایه بلند و رسا بسیر آسمانها و معراج روحانی سفر کنند، نه بامدد عقل و برهان فلسفی.

همین جاست نقطه افتراق و محل دوراها شدن مسلك عارف از فیلسوف مادی؛ و از این روست که مولوی در نتیجه گیری از حکایت فقیر و گنج‌نامه بعد از آنکه سخن خود را تمام کرده نکوهش روش فلسفی پرداخته و اندیشه‌های دورودراز او را، تیردور از نشان زدن، و در بیراهه ناختن؛ و پشت بگنج مقصود کردن شمرده است

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گو بدو کا و راست سوی گنج پشت

مانندگی یا پیوند عقاید مولوی بامذهب خواص شیعه

برای مزید فایده می‌افزاییم که مسأله امامت و معرفت امام حی یکی از اصول عمده مذهب کلی طوائف شیعی است؛ و بعضی مانند فرقه باطنیه اسماعیلیه در امر امامت چندان پیش می‌روند که آنرا یگانه اصل اساسی و رکن عمده دین و مذهب می‌دانند؛ و بر معرفت خدا و رسول نیز مقدم می‌دارند؛ باین معنی که می‌گویند همان امام حی قائم ناطق است که ما را بخدا و پیغمبر رهبری و راهنمایی می‌کند و ما باید خدا و رسول را همانطور که او تعلیم می‌دهد و معرفی می‌کند بشناسیم نه از پیش خود و با عقل کوتاه و اندیشه‌های نارسای نخسود؛ و نه از روی آراء و اهواء دیگران.

اخبار و روایات شیعی که در امر امامت و معرفت امام ایراد شده و با اعتقاد من بهترین و جامعترین مؤلفاتش جلد هفتم «بحار الانوار» علامه ملا محمد باقر مجلسی است (متوفی ۱۱۱۰ ه. ق) مشحون از نکات دقیق مذهبی و لطایف عرفانی مربوط باین مسائل است.

می‌خواهم عرض کنم که اگر از اختلاف الفاظ و اصطلاحات صرف نظر کنیم و افکار و عقاید ملل و طوائف را بی‌پیرایه لفظ و عبارت بسنجیم بنظر من روح عقیده مولوی در احتیاج بشر به هدایت و رهبری پر طریقت، و وجوب معرفت و پیوستن به انسان کامل، و تجلی ربوبیت در مظهر بشری، باریشه مذهب خواص شیعه مانند گی قوی، یا پیوند و وابسته معنوی دارد؛ در مقدمه «تفسیر مثنوی» دزهوش ربا نیز باین نکته

اشاره کرده ایم^۱.

چند توضیح

باحتمال این که درمباحث قبل نکته‌یی مبهم و مجهول مانده باشد چند فقره از مسائل مهم را توضیح می‌دهم

۱- مقصود عرفا از پیرطریق و قطب هدایت اعم از نبوت و ولایت است، یعنی برای کسی که زمان یکی از انبیا و رسولان الهی را که دارای جنبه ولایت نیز باشند مثل حضرت خاتم‌المرسلین علیه‌السلام، درک کرده باشد همان پیغمبر معاصرش امام هادی و قطب رهنما و پیر دستگیر و دلیل راه سیر و سلوک روحانی اوست «وجعلناهم ائمة یهدون بامرنا: انبیاء ۲۱ به ۷۳»؛ اما بعد از وی کاربردست اولیای خدا و مردان کامل مکمل است.

۲- آنچه خواص شیعه در باب معرفت امام گفته؛ وهم او را واسطه و وسیله معرفت خدا و رسول دانسته‌اند، منظور بیان صفات و نعوت جلال و جمال الهی و کیفیت عبادت خدا، و تشریح احکام تشریحی کتاب و سنت پیغمبر است؛ و این امور با مسأله اثبات صانع و توحید فطری «افی‌الله شك فاطس‌السموات والارض: ابراهیم ۱۴ به ۱۵»، منافات ندارد.

این ابیات از «آقا محمدرضا قمیسه‌یی اصفهانی» حکیم عارف معروف قرن اخیر است متوفی ۱۳۰۶ هـ ق که صهبا تخلص داشت؛ در

۱- صفحه شصت و سه طبع طهران سال ۱۳۴۹ شمسی هجری.

ظهور صفت رحمانیت گفته است
 آن خدای دان همه مقبول و ناقبول
 من رحمة بدا والی مابدا یؤول
 از رحمت آمدند و بر رحمت روند خلق
 این است سر عشق که حیران کند عقول
 مردم همه بفطرت توحید زاده اند
 وین شرک، عارضی بود و عارضی بزول

خداپرستی مولوی بتوحید شهودی یتیمینی

۳- برای این که کلمه بشرپرستی بر گوشها سنگینی نکند، و دیگر ادراکات خرد بجوش نیاید و آن عقیده پاک عرفانی را که روح خداپرستی است بابت پرستی و دعوی واهی بی دلیل «مانعدهم الایقربونا الی الله زلفی: زمره ۳۹» اشتباه نکنند؛ بسا این که در گفته‌های قبل با تقریرات و بیانات گوناگون آن را باز نموده و رفع اشتباه کرده ایم؛ باز بر آن مقوله می افزاییم.

اعتقاد مولوی بمظهریت انبیا و اولیا، و عمده نظر و وجهه مرام و مقصد او معطوف بجنبه تربیت و هدایت و ارشاد خلق و نجات بشر از مهالک و مهاوی شیطانی است؛ که آنرا با اصطلاح عرفا تجلی و ظهور صفت ربوبیت می گویند؛ نه صفت خالقیت و رازقیت و الوهیت که مخصوص ذات بی همتای قیوم سرمدی باری تعالی است جلت عظمته. عقیده مولوی بتوحید و اثبات صانع و وجود مبدأ مجرد مفارق از ماده و مدت، و خدای قادر متعال که مبدأ المبادی و خالق موجودات و

مدبر عالم هستی باشد در جای خود محرز و مسلم است
 پس گریبانش گرفت از پس یکی
 که ندارم در یکی اش من شکسی
 یعنی خداوند یگانه که چون مولوی او را بتوحید شهودی حق-
 الیقین شناخته بودومی ستود؛ هیچ شك و شبهه‌یی در ارکان ایمانش راه و
 رخنه نداشت.

این بیت که خواندم از دفتر سوم مثنوی است مربوط به داستان
 حضرت داود علیه السلام و داوری کردن او آنگاه که برای کشف حقیقت
 بحراب نماز و دعا پناه برده بود؛ چند بیت قبل آنرا که با موضوع
 بحث ما مناسبت دارد هم می‌خوانم
 دوزخ است آن‌خانه کان‌بی‌روزن است

اصل دین ای بنده روزن کردن است
 تیشه در هر پیشه‌یی^۱ کم زن بیا
 تیشه زن در کندن روزن هلا
 یا نمی‌دانی که نور آفتاب
 عکس خورشید برونست از حجاب
 نور، این دانی که حیوان دید هم
 پس چه کسر منا بود بر آدم^۲

۱- تیشه هر پیشه‌یی: نیکلسون؛ و آنچه ما موافق نسخه خطی خودمان اختیار کرده‌ایم در نسخه بدل ضبط کرده است.

۲- ار آدم: خ.

من چو خورشیدم درون نور غرق

می ندانم کرد خویش از نور فرق

باری در فصول گذشته راجع بدرجه توحید حالی و عرفانی مولوی گفت و گو کرده ایم^۱ اینجا هم تأکید می کنیم که پایه دین و ایمان و مذهب توحید و خداپرستی مولوی بی اندازه محکم تر و استوارتر از بسیار دیگر از مدعیان این امر بوده؛ و روشن ترین، دلیل و صادق ترین گواه ما مناجاتهای عارفانه موحدانه و راز و نیازهای گرم صادقانه اوست با خالق خویش که جای جای هر شش دقتر مثنوی شریف را بدان آراسته است؛ از این قبیل

ای خدای پاک بی نیاز و یار

دست گیر و جرم ما را در گذار^۲

هم دعا از تو اجابت هم ز تو

ایمنی از تو مهابت هم ز تو

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحتی تو ای تو سلطان سخن

کیمیا داری که تبدیلتش کنی

گر چه جوی خون بود نیلتش کنی

این چنین میناگرها کار تست

این چنین اکسیرها ز اسرار تست^۳

۱- ص ۴۱ مجلد اول .

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۳- اکسیرها اسرار تست، نیکلسون.

آب را و خاک را برهم زدی
 ز آب و گل نقش تن آدم زدی
 باز بعضی را رهایی داده‌یی
 زین غم و شادی جدایی داده‌یی

صدهزاران دام و دانه است ای خدا
 ما چو مرغان حریص بی نوا
 دم بدم پابسته دام نویم
 هریکی گر بازوسپمرغی شویم
 می‌رهانی هر دمی ما را و باز
 سوی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز
 گرهزاران دام باشد در قدم
 چون تو بامایی نباشد هیچ غم

ای که خاک شوره را توان کنی
 وی که نان مرده را تو جان کنی
 می‌کنی جزو زمین را آسمان
 می‌فزایی در زمین از اختران
 قلب اعیان است و اکسیری محیط
 ائتلاف خرقه تن بی محیط

این همه گفتیم لیک اندر بسیج
 بی عنایات خدا ہیچیم ہیچ^۱
 بی عنایات حق و خاصان حق
 گر ملک باشد سیاهستش ورق
 ای خدا ای فضل تو حاجت روا
 با تو یاد ہیچ کس نبود روا
 این قدر ارشاد تو بخشیده‌یی
 تا بدین بس عیب ما پوشیده‌یی
 قطره دانش که بخشیدی ز پیش
 متصل گردان بدریاہای خویش

 ای خدای بی نظیر ایثار کن
 گوش را چون حلقہ دادی زین سخن
 گوش ما گیر و در آن مجلس کشان
 کز رحمت می خورند آن^۲ سر خوشان
 چون بما بویی رسانیدی ازین
 سرمبند آن مشک^۳ را ای رب دین

۱- قافیہ کردن «هیچ-بسیج» بملاحظہ رسم الخط قدیم است کہ ہر دو حرف را ہایک نقطہ می نوشتند: و نظیرش در قوافی [گگ، کک - ژ، ز - پ، ب] در اشعار قدیم بسیار است.

۲- می چشند این: خ.

۳- این مشک را: خ.

از تو نوشتند از ذکور و از اناث
 بی‌دریغی در عطایا مستغاث
 ای دعا ناکرده از تو مستجاب
 داده دل را هر دمی صدفتح باب
 چند حرفی نقش کردی ازرقوم
 سنگها از عشق آن شد همچوموم
 نون ابرو، صاد چشم و، جیم گوش
 بر نوشتی فتنه صدعقل و هوش
 زین حروف شد خرد باریک‌ریس
 نسخ می‌کن ای ادیب‌خوش نویس
 حرفهای طرفه بر لوح خیال
 بر نوشته چشم و عارض خدو حال

ای قدیم راز دان ذوالمنن
 در ره تو عاجزیم و ممتحن
 این دل سرگشته را تدبیر بخش
 وین کمانهای دوتورا تیر بخش
 جرعه‌یی بر ریختی ز آن خفیه جام
 بر زمین خاک من کأس الکرام

هست^۱ بر زلف و رخ از جرعه‌ش نشان
 خاک را شاهان همی لیسند از آن
 جرعه^۲ حسن است اندر خاک کش^۳
 که بصد دل روز و شب می بوییش^۴
 جرعه خاک آمیز چون مجنون کند
 مرتورا تا صاف او خود چون کند^۴
 هر کسی پیش کلوخی جامه چاک
 کان کلوخ از حسن آمد جرعه ناک

ای دهنده‌ی قوت و تمکین و ثبات
 خلق را زین بی‌ثباتی ده نجات
 اندر آن کاری که ثابت بودنی است
 قایمی ده نفس را که منثنی است
 صبرشان بخش و کفهی میزان گران
 وارهانشان از فن صورتگران
 پاک الهی که عدم بسرهم زند
 مر عدم را بسر عدم عاشق کند

۱- جست: خ.

۲- کاین خاکست خوش: خ.

۳- می بوییش- می لیسیش: خ.

۴- مر شمارا صاف اوتا چون کند: خ.

١٠٤- خلسة ملكوتية و رحمة رحمانية

چون قلم به اینجا رسید اتفاقاً یکی از یادداشت‌های فراموش کرده سابق خود بر خوردم که عبری پشت جلد کتابی نوشته بودم؛ چون مناسب مقام بود آن را با همان لفظ و عبارت عربی که انشاء کرده بودم اینجا نقل کردم؛ و این امانت را بیگنجینه اسرار گوهر شناسان صافی- ضمیر سپردم؛ چشم دارم که اگر فایده‌ای از آن برگرفتند این ضعیف را از دعا و یاد بود خیر فراموش نکنند.

انكشفت لى بعد الاستغراق فى تصفح الكتب ومطالعتها، والتدبر فى مسائل الفلسفة والكلام والعرفان ونقدها وتقييها، والتعمق فى علل اختلاف الأديان والمذاهب المتشعبة ومواردها، نكتة عالية فلسفية دينية تاريخية، جديرة بان تسميها خلسة ملكوتية و رحمة رحمانية او كشافاً ربوبياً والهاماً ربانياً؛ وهى هذه:

اساس البدع والاهواء و نشئت الفرق وظهور المذاهب المستحدثة من اوائل عهد الاسلام الى زماننا هذا يبتنى على عدة مسائل فلسفية و كلامية و عرفانية، اهمها تلك الامور العشرة:

- ١- الخاتمية فى النبوة والرسالة ٢- الامامة والخلافة ولاسيما امر المهدوية ٣- النسخ؛ وقد قيل ما من مذهب الاوله فيه قدم راسخ
- ٤- الحلول والانحاد ٥- تجسد الكلمة، اى تمثل الجوهر العلوى-
- الملكوتى والذات الاهوتى فى الجسم العنصر البشرى الناسوتى
- ٦- الرجعة ٧- النسخ ٨- البداء ٩- مسألة التنزيل
- والناويل فى الكتاب والسنة ١٠- مسألة وحدة الوجود بل الوجود. فتلك
- المسائل وفروعها و افنانها هى التى تدور حولها الاهواء والآراء المتفرقة،

و تمسک بها ارباب الفرق و الملل والنحل؛ مثل الکیسانیة و الفطحية و الناوسیة و الاسماعیلیة الباطنیة؛ و جماعه کثیره من العرفاء و الصوفیة امثال- الحلاجیة و النصیریة و السبائیة؛ و كذلك القرامطه و المبیضة و المحمرة و الخرمیة و المزدکیة و المانویة و غیرها؛ بل و كذلك ابناء الكنيسة و بعض طوائف اليهود، و الهنود، و البراهمة البودائیة و الودائیة، و اتباع کنفوسیوس و غیر ذلك من الامم و الفرق المنقرضة و الباقیة الی الآن.

و المسألة الثانية مما عددنا هی من المسائل المهمة التي تدور حولها آراء کثیرة و عقاید متفرقة بین الحق و الباطل؛ اعنی امر الامامة و الخلافة مطلقاً؛ و وجود الامام الحی فی کل زمان علی الخصوص؛ و المهدي الذي ينتظر ظهوره و فرجه بالانحص؛ فماتری من فرقة شيعية بل الاسلامیة کلها من الشيعی و السنی الاولها رأی و عقیده خاصة فی هذا الامر؛ حتی انه قال بعضهم ان الدين هو معرفة الامام فقط لا غیره من الاصول و الفروع؛ بل ترى اساس المهدویة و الظهور المنتظر فی سایر الاديان و المذاهب ايضاً باختلاف التعبيرات و الاسامی و الالقاب فی ذلك؛ حتی یصح ان یقال فيه «عباراتنا شتی و وجهک واحد» و الله العالم بحقایق الامور و الاحوال.

و لنختم هذا المقال بما قاله المولوی قدس الله سره المعنوی

چونکہ جمع مستمع را خواب برد

سنگهای آسیا را آب بسرد

رفتن این آب، فوق آسیاست

رفتنش در آسیا بهر شماست

چون شما را حاجت طاحون نماقد

آب را در جوی اصلی باز راند

ناطقه سوی دهان تعلیم راست
 ورنه خود آن نطق را جویی جداست
 می‌رود بی بانگ و بی تکرارها
 تحتها الانهار تا گلزارها
 ای خدا جان را تسوینما آن مقام
 که در او بی حرف می‌روید کلام
 تا که سازد جان بساک از سر قدم
 سوی عرصه‌ی دور پهنای علم
 عرصه‌ی بس با گشاد و با فضا
 وین خیال و هست یابد زونسوا

۱۰۵- تتمه بحث

در تجدد امثال و حرکت جوهری

این مسأله را در فصول قبل^۱ نوشتیم آنچه اینجامی نویسیم بمنزله
 استدراک یا تتمه مطالبی است که در آن فصل گفته‌ایم.
 گفتیم که تجدد امثال در اصطلاح عرفا باین معنی است که وجود
 و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در
 تغیر و تبدل و تازه بتازه شدن است، و فیض هستی که از مبدأ هستی
 بخش به ممکنات می‌رسد دم بدم و لحظه بلحظه نومی‌شود و تغیر می‌یابد

یعنی بطور خلع و لبس آنچه در «آن» سابق بود بکلی معدوم می گردد و در «آن» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است بما می رسد؛ نه این که هستی سابق عیناً بدون تغییر ثابت و پای برجا مانده باشد

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نوشدن اندر بقا

عمر هم چون جوی نو نو می رسد

مستمری می نماید در جسد

و از این جهت بطور قاعده کلی می گویند «الموجود لایبقی زمانین» و مقصود همه موجودات امکانی است اهم از جوهر و عرض نه خصوص موجودات عرضی که متکلمان اشعری گفته اند «العرض لایبقی زمانین» و مولوی هم در این بیت بدان گفته اشاره کرده است
این عرض های نماز و روزه را

چونکه لایبقی زمانین انتفی

اما این که چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر، ثابت و مستقر بر یک حال می بینیم، علتش دوام و استمرار فیض مبدأ فیاض ازلی است؛ یعنی چون افاضه وجود بموجودات دایم و مستمر است و بی درپی بتوالی و تتابع آنات بدون هیچ انقطاع و بی درنگ و تراخی صورت می گیرد، مانوهم و حلت و ثبات و استقرار می کنیم چنانکه از حرکت سریع شعله جواله و قطره نازله احساس دایره و خط مستقیم می کنیم

همه ازوهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیراً

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شرر کش تیز جنبانی بدست

تبدل امثال

تجدد امثال را گاهی به اصطلاح «تبدل امثال» نیز گفته‌اند، اما مشهور همان تجدد امثال است؛ و ظاهراً مأخذ هر دو اصطلاح آیات کریمه قرآن مجید باشد «بلی قادرین علی آن تبدل امثالکم و نُنشئکم فی مالا تعلمون» سوره واقعه ۵۴ به ۶۱ و «بل هم فی لبس من خلق جدید، ق ۵ به ۱۶» و «ان یشأیندھبکم و یأت بخلق جدید: فاطر ۲۵ به ۱۶» و «کل یوم هو فی شأن: الرحمن ۵۵ به ۲۹».

اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری

می‌دانیم که تفاوت عمده مسلک و مشرب عرفا با فلاسفه و متکلمان از این جهت است که عارف از دیده می‌گوید؛ یعنی حقایق امور را از منبع اشراق و کشف و شهود باطنی می‌گیرد نه از روی منقولات و مسموعات و نه از طریق قیاسات عقلی منطقی؛ اما حکیم فلسفی پیرو براهین

عقلی و قیاسات منطقی است؛ خواه مؤدای برهانش با وضع ظاهر شرایع منطبق باشد یا نباشد؛ یعنی در بحث علمی تقید بمسائل مذهبی ندارد؛ برخلاف متکلم که حافظ وضع است؛ زیرا تمام اهتمام او مقصور بر حول و حوش مسائل مذهبی است؛ یعنی ملتزم و مقید است که برای معتقدات مذهبی خود دلایل عقلی بیاورد؛ و بدین سبب مسائل علمی فلسفی را بفتح عقاید دینی استخدام می کند.

بعبارت دیگر فیلسوف اول استدلال می کند و بعد معتقد می شود؛ اما متکلم پیش از آنکه دلیل عقلی بیاورد، مؤدای دلیل را از روی مذهب اعتقاد کرده است؛ یعنی ابتدا اعتقاد می کند، سپس دلیل می آورد.

التزامات متکلمان

چون وجهه مباحث کلامی معطوف و مقصور بر مسائل مذهبی است، هر کجا خط مشی متکلمان به بن بست رسید، ناچار ملتزم بعقیدهایی می شوند که در نظر فلاسفه و پیروان مکتب برهان عقلی مردود مطرود؛ و احياناً چندان سخیف و مخالف بدیهیات و محسوسات می نمایند که موجب سخریه و استهزاء می گردد؛ نظیر التزام متکلمان اشعری به مسأله «تفکک ریحی» و «عدم وجود دایره» و «سکون متحرك» و امثال آن که در اثر اعتقاد به «جزء لایتجزا» همه آن توالی را ملتزم شده اند؛ چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید می گوید «ویلز مهم مسایشهد

۱- برای تحقیق این مسائل رجوع شود به شرح تجرید فوشجی و شرح

مقاصد و شرح موافق که در حواشی معرفی کرده ایم.

الحس بکذبه وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة».

مسأله «المعرض لا يبقى زمانين» مانند «کلام نفسی» در مبحث کلام الله نیز از همان قبیل مسائل التزامی است که اشاعره بطرح و قبول آن ناچار شده‌اند؛ وفلاسفه و متکلمان معتزلی آنرا تأیید نمی‌کنند. اما این که چرا ملتزم باین اعتقاد شده‌اند شرح آنرا بعد خواهید شنید.

پنهان نیست که عارف و فقیه و متکلم هر سه با فلسفه و فلسفی مخالفت و مناقضت می‌ورزند.

در مباحث قبل که گفت و گو در حد و مرز برهان عقلی و عقل‌بحثی داشتیم از مولوی هم که سر حلقه عارفان جهان است شنیدید که گفت
فلسفی گوید ز معقولات دون

عقل از دهلیز می‌آید بسرون

هم در این سوراخ بنایی گرفت

در خور سوراخ دانایی گرفت

عقل سرتیز است لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

البته می‌دانید که گروهی از متفکران اسلام که از آن جمله جمعیت موسوم به «انحوان صفا» است در صدد برآمدند که مابین دین و فلسفه را سازگاری و موافقت بدهند.

جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم از قرن هفتم بعد در همان منظور تلاش کردند؛ اما غالب آنست که دین و فلسفه هر دو را از محور

اصلی خود خارج می سازند تا مابین آنها راسازگاری وهم آهنگی داده باشند؛ و گرنه صرف فکر عقلی فلسفی بویژه عقول ناقص جزوی که شمه‌یی از آن درمباحث قبل گفته شد، با اخلاص و تعبد و تقلد یک دست مذهبی همه جا موافقت و همراهی نمی تو اند داشت؛ دین و فلسفه عقلی هر کدام مجری و مبنای جدا گانه دارد؛ فلسفه زائیده فکر و عقل بشری است؛ اما مذهب مولود وحی و الهام الهی و عواطف تو درتوی اهل ایمان است.

نتیجهٔ اختلاف عرفا با حکما و متکلمان

در تجدد امثال

آنچه تا اینجا گفتیم مقدمه بود؛ اکنون می رویم بر سر نتیجه که موضوع بحث اختلاف عرفا با فلاسفه و متکلمان در مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهری است.

بطوری که پیش گفتیم عرفا و حکمای اشراقی قاعدهٔ تجدد امثال را پذیرفته، و آنرا بسراسر عالم امکان اعم از جوهر و عرض یا مادی و مجرد تعمیم داده اند، حرکت جوهری نیز از توابع همین تجدد امثال است. متکلمان اشعری آنرا از مختصات اعراض می شمارند و در اجسام و دیگر جواهر بهیچ روی با آن رأی موافق نیستند.

اما متکلمان معتزلی و جمهور فلاسفهٔ مشائی بهیچ قسم از تجدد امثال و حرکت جوهری معتقد نیستند، نه آنچه را که اشاعره گفته اند نه آنچه را که عرفا بدان رفته اند.

از متکلمان قدیم معتزلی فقط نظام بصری عالم متکلم معروف

سده دوم هجری است که قاعده تجدد امثال را پذیرفته و مانند عرفا شامل هر دو نوع جوهر و عرض شمرده است.

عقیده نظام در کتب کلام از آن جمله شرح مقاصد در دو موضع (ج ۱ ص ۱۸۱ و ۳۱۹) یاد شده است.

از جمله عرفای قدیم که مفاد تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو را صریح و واضح اعتقاد کرده شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز است (متوفی ۵۷۲۰ ق).

شیخ شبستری علاوه بر آنچه در منظومه عرفانی گلشن راز باختصار گفته است

جهان کُل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

بهر لحظه زمین و آسمانی

در رساله حق‌الیقین که بدو منسوبست در باب ششم تحت عنوان «تعین حرکت و تجدد تعینات حقیقیه» بتفصیل سخن گفته است که نمونه‌یی از آن را مطابق نسخه‌یی که بدسترس داشتم [طبع طهران با مقابله نسخه خطی قرن ۱۳] نقل می‌کنم.

تعینات بحسب اقتضای نسبت آن به اجسام نسبت عرض است والعرض لایقی زمانین؛ وبحسب اقتضای نسبتین اعنی الوجود والعدم طالب و مشتاق عدم‌اند و بسرعت تمام ساری و متحرك بمرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است بمثابه میل جواهر بمراکز و تری الجبال نحسبها جامدة وهی تمر مر السحاب.

حقیقۃ: ظہور سرعت سریان تعیین در زمان از بدیہیات است کہ در ہر طرفۃ العین حال را تجدیدی حاصل می شود تا در مرتبۂ خسویش محکوم علیہ نمی گردد بادراک، چہ ہر یک از اجزای آنات او مانند نہر جاری و خط ممتد می نماید؛ و همچنین تجدید تعیین مکان و سرعت سریان آن ظاہر است چہ ہر یک از اجزاء جسم محیط کہ محل تجدید مکانست در حرکت مستدیرہ اقتضای اختفای جزوی دیگر می کند؛ و شبہہیسی نیست کہ مکان مجموع اجزاء آن جسم است؛ و تجدید تعیین حرکت ہم از ضروریات است؛ از آنکہ خروج از قوہ بفعل جز بطریق تدریج صورت نیندد؛ و مگر بامبدأ و منتهی و عدم سکون منخل بینہما.

و چون زمان و مکان و حرکت در ہر طرفۃ العین متبدل می گردد، ضرورت بود کہ جہات و اجسام و اعراض دیگر بر این تیرہ روند کہ محقق است کہ ہر آنی را و جزوی را از مکان و حرکت با ہر یکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول؛ و ہر یکی در ہر طرفۃ العین بحسب لیس و خلع تعیین وجودی خاص و عدمی خاص می باشد؛ و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان در نیابد «بل ہم فی لیس من خلق جدید».

تمثیل: آفتاب و ماہ و کواکب را نسبت با بقاع در ہر طرفۃ العین افولی و غروبی و مشرقی و مغربی است «فلا اقسام برب المشارق و المغرب».

حقیقۃ: مفہوم «انا» در ہر شخصی و متعینی در میان دو طرف کہ ظاہر و باطن است واقع شدہ؛ چون آن کہ واقع است میان دو طرف زمان و حرکت، واقع است میان مبدأ و منتهی مانند خطوط کہ سطوح از آن مرکب اند و نقطہ کہ اصل خط است.

مفهوم «انا» عبارت از هویت یا کیفیتی است که در اشخاص روان شده کل یوم هوفی شأن.

تمثیل: قطرة باران در وقت نزول، ریسمان نماید و نقطه گردان دایره، و سراب، آب، بحسبه الظمان ماء... انتهى.

خلاصه استدلال مؤلف رساله این است که تعینات همه مانند اعراضند که گفته‌اند «العرض لایبقی زمانین»؛ و چون تغییر و تبدل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغییر و تبدل باشد؛ و همین تبدلات است که دست آخر منتهی بتبدل هویتات و تعینات می‌گردد؛ چیزی که هست سرعت سریان و جریان بحدی است که وجود واحد ثابت دیده می‌شود؛ همچون توهم خط از نزول قطرة باران، و تصور دایره از نقطه گردان، مانند شعله جواله.

قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است

بنظر نگارنده ظاهر این است که اصل و ریشه کهن «حرکت جوهری» که در فلسفه ملاصدرا بارور شده و شهرت گرفته همان قاعده تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است؛ و بعقیده این حقیر عمده مشکلات و اعتراضات که بر حرکت جوهری شده است؛ مخصوصاً عویصه «بقاء موضوع» که ملاصدرا بتصویر «هیولای متحصل بصوره ما» باعتقاد خود آن را حل می‌کند، ناشی از همین لفظ «حرکت است»؛ چرا که حرکت بهر قسم از اقسامش خواه حرکت

اینی و کمی و کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمانست و خواه حرکت در مقوله جوهر که مختار طریقه ملاحظه در او و مردود مشرب فلاسفه مشائی است؛ همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد؛ و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاحظه در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هر چه تمامتر گفته از مسائل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهنهای عادی است.

اما مشکل ربط حادث بقدم و انفکاک معلول و علت از یکدیگر در هر دو قاعده «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» جاری است؛ بل که در تجدد امثال عقده اش سخت تر و حلش دشوارتر است؛ چرا که در تجدد امثال قضیه وجود و عدم و «خلع و لبس» است؛ اما در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد از لبس» و «ایس بعد از ایس». در مباحث قبل پاره‌یی از جهات فرق مابین تجدد امثال و حرکت جوهری اشاره کرده‌ایم^۱ عجاله بهمین مقدار بسنده می‌کنیم.

۱۰۶- دو مکتب فلسفه بعد از ملاحظه در او

بعد از صدر المتألهین (- ملاحظه در او متوفی ۱۰۵۰ هـ - ق) دو مکتب فلسفی در اصفهان که عاصمه کشور و مرکز علمی ایران در آن زمان بود تشکیل شد؛ یکی مکتب موافقان فلسفه او که اکثر اهل تصوف و عرفان بودند و میراث علمی او را بعهد حاضر رسانیدند. مکتب دیگر که عمده منظور ما در این فصل است، مکتب مخالفان

فلسفه ملاصدرا است که بزرگترین استاد و درخشانترین چهره شاخصش ملارجبعلی تبریزی اصفهانی است متوفی ۱۰۸۰ هجری قمری.

ملارجبعلی در بسیاری از مسائل مهم از قبیل اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول، و حرکت جوهری مخالف سرسخت فلسفه ملاصدرا بود و در تألیفات خود عقاید او را ابطال می کرد.^۱

شاگردانش از قبیل علی قلی بن قرچقای خان صاحب «احیاء الحکمة» و «مرآت الوجود و الماهیه»^۲ که این هر دو رساله را ابن حقیر دیده‌ام بفارسی خوب نوشته است؛ هم در مخالفت با ملاصدرا از استاد خود پیروی داشتند.

ملا رجبعلی در رساله مبدأ و معاد منعرض قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو شده و تجدد امثال را باین عبارت تفسیر کرده است:

وتجدد الامثال عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات فی آئین و یصرحون ان الموجودات کلها تنعدم رأساً فی کل آن ویتجدد امثالها فی آن آخر بعده و هكذا الی غیر النهایة».

اما خود ملارجبعلی معتقد بتجدد امثال و حرکت جوهری نیست

۱- ملارجبعلی در زمان خود بقدری محترم بود که شاه عباس ثانی به زیارت او می رفت.

۲- رساله «مرآت الوجود و الماهیه» را در ۹۶ سالگی تألیف کرده است و بطوری که از مسطورات خود او و نسخ خطی مؤلفاتش معلوم می شود ولادتش حوالی ۱۵۲۵ بوده و تا سال ۱۵۹۷ ه. ق حیات داشته است؛ کتاب «مزامیر العاشقین» و «الایمان الکامل» هم از تألیفات او است.

وہر کدام را بدلیلی پیش خود ابطال کرده است: دربارهٔ تجدد امثال می گوید اگر مثلاً عقل اول معدوم شد لازماًش این است کہ معلول از علت تامہ کہ واجب الوجود است تخلف پیدا کند. یا علت ہم معدوم شود و این ہر دو فرض محال است؛ عین عبارت او بعد از تعریف تجدد امثال چنین است.

«و بیان فساد ذلك ان العقل الاول مثلاً اذا انعدم يلزم احد امرين محذورين اما تخلفه عن علته التامة وهو الواجب تعالى شأنه واما عدم علته وهو الواجب ايضاً و كلاهما محالان بالضرورة».

در مبحث حرکت جوہری اسمی از ملا صدرا نمی برد و آنرا بہ عنوان «قد ذهب عليها طائفة من الفضلاء» ذکر می کند و در دلیل ابطالش یکجا بہمان دلیل بطلان تجدد امثال حوائجہ می دہد؛ و می گوید حرکت جوہری در حقیقت همان تجدد امثال است کہ عرفاً می گفتند؛ و در جای دیگر چنین استدلال می کند:

«اذا فرضنا شيئاً يتحرك في ذاته وجوهره من مبدأ معين الى منتهى خاص لوجوب هذين الامرين في الحركات المتناهية فلا يخلو المتحرك في منتهى الحركة من انه هو ما كان في مبدأ الحركة بالشخص او غيره؛ فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك بل كان ساكناً وقد فرضناه متحركاً هذا خلف؛ وان كان في المنتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً - لان بقائه المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه وهذا خلف ايضاً».

«و علی نحو اظہر شناعة و اکثر استحالة مما ذکرنا و ہنوانہ اذا فرضنا شيئاً متحركاً في ذاته وجوهره فيجب ان يكون ذاته غير

ذاته وجوهه حتی ممکن ان يتحرك هذا المتحرك فيه لان الحركة يجب ان يكون غير المتحرك كما بين في موضعه ويلزم ان يكون المتحرك باقياً بالشخص وغير باق ايضاً».

ناگفته نماند که اساس و پایه اشکال و استدلالی که شنیدید مبتنی بر همان «بقاء موضوع» است که سخت ترین عقده حرکت جوهری است؛ و خود ملاصدرا در حکمت متعالیه اسفار و دیگر مؤلفاتش متعرض آن اشکال شده و بتفصیل در چه تمامتر آن را بنظر خود حل کرده است .

حقیر نیز حواشی بر رساله ملا رجبعلی نوشته و اعتراضات او را از طرف ملاصدرا جواب داده‌ام.

۱۰۷- مسأله ربط حادث بقديم وقاعدة تجدد امثال

یکی از اعتراضات عمده که بر قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری ایراد می‌شود؛ مسأله «ربط حادث بقديم» یعنی پیوند امر متجدد متغیر با ثابت دائم ازلی است که در جواب اقناعی آن گفته‌اند.

چون تجدد و سیلان، ذاتی هویت عالم است، احتیاج بعلت خارج از ذات ندارد؛ بقاعده معروف «الذاتی لا یعلل»؛ یعنی امر ذاتی بعلتی غیر از نفس آن ذات محتاج نیست؛ پس آنچه متعلق جعل جاعل قرار می‌گیرد نفس ذات و عین هویت سیال متجدد است، نه تجدد و تغیر آن ذات؛ چنانکه مثلاً در زوج بودن عدد چهار، کافی است که چهار را ایجاد کنند، زوجیت خود بخود بتبع عدد چهار ایجاد شده است، احتیاج بعلت دیگر ندارد؛ چرا که زوج بودن لازمه ذات عدد چهار است.

و نیز نفس حرکت جوهری بعقیده ما واسطه ربط حادث بقدم
تواند بود، همانطور که حکیمان درحرکت توسطیه دوری فلك گفته اند؛
شاید بعد ازاین هم راجع باین مطلب گفت و گو کنیم.

تبدل مزاج و اجزاء بدن حیات عنصری

توضیحاً قضیه تبدل مزاج یا استحاله ذرات و اجزاء حیات بدن
عنصری که بتعبیر اطبای امروزی سلولهای بدن می گویند و جزو اسرار
مهم فن طب و طبیعیات شمرده می شود، غیر از مسأله تجدد امثال است
که عرفای گویند؛ اگرچه بحسب ظاهر این احتمال می رود که از فروع
و شؤون تجدد امثال باشد!

تجدد امثال بعقیده متکلمان اشعری

«العرض لایبقی زمانین»

چنانکه مکرر گوشزد کرده ایم قاعده تجدد امثال و حرکت
جوهری عرفا و حکمای الهی غیر از مسأله کلامی اعتقادی اشاعره است
که درمبحث جواهر و اعراض می گویند «العرض لایبقی زمانین»؛
هرچند که این مسأله هم مابین متکلمان باصطلاح تجدد امثال معروف
است؛ اما مفهوم و مصداق آن اخص از اصطلاح مولوی و دیگر عرفای
محقق است.

در شرح مقاصد^۱ می نویسد.

۱- شرح مقاصد و متن آن هر دو از تألیفات محقق تفتازانی است متوفی

«ذهب كثير من المتكلمين ان شيئاً من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضى والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان الى المؤثر ج ۱ ص ۱۸۰».

و در شرح مواقف می نویسد:

«ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين، فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضى والتجدد ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله: ج ۵ ص ۳۷».

چنانکه دانستم عرفاً قاعدهٔ تجدد امثال را در تمام موجودات امکانی، اعم از جوهر و عرض، و اعم از ارضی و سماوی تعمیم می دهند و می گویند بقای هر موجودی مادی یا مجرد از ماده، غیر از ذات باری تعالی بطریق تجدد امثال و تعاقب افراد متمائل است و بهر طرفه العین و در هر دم که می گذرد این جهان سر تا پا معدوم می گردد و جهانی نو بوجود می آید که در تمام مشخصات متمائل جهان معدوم شده است، شاید در آیت کریمه «وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب» اشاره بهمین معنی شده باشد

حرکت جوهری هم جز این نیست که می گویند سرتاسر هویت وجودی عالم با حفظ وحدت اتصالی و سیر استکمالی، پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است؛ پس مدلول تجدد امثال و حرکت جوهری بر روی هم این است که حرکت و سیلان لازم لاینفک ذرات عالم

۱- شرح مواقف از میر سید شریف جرجانی است م - ۸۱۶ و متن از قاضی

عضدالدین ایجی معاصر خواجه حافظ است م - ۷۵۶.

وجود است؛ و سراسر عالم امکان و کلی موجودات جوهری و عرضی پیوسته در حرکت و لحظه بلحظه در تقضی و تبدل و تجدد باشند؛ پس آنچه در حال حاضر می بینی غیر از آن است که در آن قبل دیده بودی، و آنچه در لحظه بعد بینی هم غیر از آنست که الآن دیده باشی، ولیکن افراد متعاقب چندان شبیه و مماثل یکدیگرند که در بادی امر مغایرت احساس نمی شود، و تابع و توالی افراد مماثل چندان سریع و پی در پی انجام می گیرد که در ظاهر رشته متصل و وحدانی دیده می شود؛ مطابق قاعده معروف که «وحدت انصالی مساوق با وحدت شخصی است»؛

اما متکلمان اشعری تجدد امثال را در اجسام و سایر انواع جوهر اصلاً جایز نمی شمارند و این قاعده را تنها بعرض مقابل جوهر تخصیص می دهند؛ یعنی می گویند از خواص موجودات عرضی از قبیل کیفیت حرارت و برودت، و الوان و طعوم و امثال آن اینست که فرد موجود آن عیناً در دوزمان باقی نمی ماند؛ بل که دائم مانند حرکت اینی مکانی در تصرف و تجددند و بهر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می شود؛ و همچنان بر حسب اراده الهی افراد متماثل یعنی افرادی که از هر جهت متحدند بتعاقب و توالی یکدیگر موجود و معدوم می گردند؛ بر خلاف اجسام و سایر موجودات جوهری که بعقیده آن طایفه حرکت جوهری و تجدد امثال در آنها ذاتاً راه ندارد؛ و هر تغییری که بر آنها عارض می شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض است.

در شرح مقاصد می‌گوید:

«من احکام الاجسام انها باقیه زمانین و اکثر: ج ۱ ص ۳۱۸».

عرض قابل نقل و انتقال نیست

قاعدهٔ تجدد امثال اشاعره را شنیدید (العرض لایبقی زمانین).
قاعدهٔ علمی دیگرهم مربوط بمبحث جواهر و اعراض داریم که
اختصاص به اشاعره ندارد بل که مورد قبول جمهور حکما و متکلمان
است .

می‌گویند عرض قابل نقل و انتقال نیست؛ باین دلیل که موضوع
و محل از مشخصات وجود اعراض است؛ یعنی عرض، وجود مستقل جدا
از موضوع و محل ندارد، بل که وجود عینی آن قائم بوجود موضوع
و محل است، پس اگر عرض از موضوعش جدا شود قوام وجودی او
از بین می‌رود و فانی و زایل خواهد شد.

اما این که گرم شدن و بویناکی اجسام مجاور یکدیگر را می‌بینیم،
باعتماد ایشان نه از جهت انتقال عرض از محلی بمحل دیگر، بل که از این
جهت است که در اثر مجاورت و ملاست، در جسم مجاور استعدادی
بوجود می‌آید که موجب ایجاد حرارت و رایحه می‌گردد؛ و این اوصاف
مستقلاً از مبدأ خلقت بجسم مجاور افاضه می‌شود. مولوی بهمین قاعده
اشاره کرده است

نقل نتوان کرد مسر اعراض را

لیک از جوهر برند امراض را

گفت شاہا بی قنوط عقل نیست
گر تو فرمایی عرض را نقل نیست

خواجہ نصیرالدین طوسی در متن تجرید بہمان دلیل کسہ اشارہ کردیم اشارہ می کند «والموضوع من جملة المشخصات والعرض لا یصح علیہ الانتقال».

و تفتازانی در شرح مقاصد می گوید: «اتفق الحکماء والمتکلمون علی امتناع انتقال العرض من «محل الی آخر» ج ۱ ص ۱۷۸».
در همین کتاب و همچنین شرح مواقف و شرح تجرید قوشجی

۱- بد نیست مطلب تازہ بی را کہ شاید کمتر شنیدہ باشید اینجا گوشزد کنم کہ خواجہ در تجرید از نظر کلامی بحث می کند نہ از جنبہ فلسفی؛ و بدین سبب ممکن است پارہ بی از مطالب این کتاب در ظاہر با مؤلفات فلسفی خواجہ مانند «شرح اشارات» سازگار نباشد؛ و ظاہراً بہین جہت بعضی در انساب تجرید بخواجہ تردید نمودہ اند چنانکہ از گفتہ «تفتازانی» در «شرح مقاصد» معلوم می شود.

در بحث ماہیت «لا بشرط» و «بشرط شیئی» و «بشرط لا» نوشتہ «شرح اشارات» را با «تجرید» مقایسہ می کند و چون آنرا بنظر خود متناقض می بیند می گوید:
«اورد هذا الکلام فی کتاب التجرید علی وجه یشہد بانہ لیس من تصانیفہ..
وفیہ شہادۃ بمارمی بہ التجرید من انہ لیس من تصانیفہ مع جلالۃ قدرہ عن ان ینسب الی غیرہ ج ۱ ص ۱۵۲» در جای دیگر ہم با عبارت تردید آمیز می نویسد
«التجرید المنسوب الی الحکیم الطوسی ج ۲ ص ۲۸۷».

اتفاقاً بندہ ہر قدر دقت کردم در خصوص ماہیت لا بشرط و بشرط لا مابین نوشتہ های شرح اشارات و تجرید تعارض و تنافی نیافتم «واللہ العالم».

دلایل و اعتراضات این قاعده بتفصیل نوشته شده است طالبان این مباحث می‌توانند بدان مأخذ رجوع کنند.

چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل بتجدد امثال شده‌اند!

متکلمان اشعری بقاعدهٔ تجدد امثال در امور عرضی بدان سبب ملتزم شده‌اند که باعتقاد خود پایهٔ مذهب توحید و اساس احتیاج ممکنات را بخالق، پاسداری و نگاهداری کرده باشند؛ نه از راه کشف و شهود عرفانی یا اقامهٔ دلیل برهانی؛ چیزی که هست اتفاقاً این التزام با قسمتی از معتقدات عرفاهم مطابق در آمده است.

تفصیل مطلب بدین قرار است که چون متکلمان اشعری اجسام و دیگر موجودات جوهری را ثابت و باقی می‌دانند، و حرکت و تجدد و تبدل را بر این قسم از موجودات روا نمی‌دارند، ایشان را ترس گرفته و این توهم دست داده است که اگر حال اعراض هم بدین منوال باشد لازم آید که عالم هستی و بقای ممکنات مستغنی از مبدأ آفرینش گردد؛ و العیاذ بالله کار بقضیهٔ کفر آمیز «یدالله مغلوله» منتهی شود.

پس بحمايت دين و رعایت حریم مذهب؛ و بقصد این که مبادا کارگاه صنع در خطر سقوط و زوال بیفتد، و دستگاه خلقت بتعطیل انجامد و بقای عالم محتاج بوجود خالق نباشد، از راه ناچاری و التزام قهری قائل باصل تجدد امثال و قاعدهٔ «العرض لا یبقی زمانین» شده‌اند!

غافل از این که آن بیم و این چاره‌جویی در دستگاه آفرینش هیچ تأثیری ندارد؛ و بدون التزام آن قاعده نیز کارخانهٔ صنع هرگز از کار

نخواهد افتاد، و فیض الهی هیچگاه منقطع نخواهد شد؛ و پیوند رشته علت و معلول، خواه علت وجود و خواه علت بقا، بدون ذره یسی سستی و فترت، تاابد همواره پایدار و برقرار خواهد ماند؛ هر چند که ما اصلاً نبودیم، و علم کلام و فلسفه مان هرگز از دست باف دماغهای خیال پرور ساخته نشده بود!

«یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید؛ ان یسألنکم ویأت بخلق جدید وما ذلک علی الله بعزیز: فاطر ۳۴، ۱۵-۱۶»

موسی و عیسی کجا بد کس آفتاب

کشت موجودات را می داد آب

آدم و حوا کجا بود آن زمان

که خدا افکند این زه در کمان

در شرح مواقف درباره عقیده متکلمان اشعری می نویسد:

انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاء علیه العدم تعالی عن ذلك علواً کثیراً لما ضر عدمه فی وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض واما کان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً کان الجوهر ایضاً حال بقائه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتیاج شرطه الیه فلا استغناء اصلاً ج ۵ ص ۳۸».

چگونگی ربط حادث بقدم

هر چند این مسأله در اصل جزو مسائل فلسفی و کلامی است؛

اما چون جنبه عرفانی نیز دارد؛ و درمباحث قبل هم مکرر از آن یاد کرده‌ایم، برای این که خوانندگان این کتاب در ابهام نمانند و محتاج به مراجعه کتب دیگر نباشند، بقدری که درخور فهم متوسط عمومی باشد، و بقول منطقی‌ها باندازه «شرح اسم» در این باره گفت و گو می‌کنیم.

چگونگی ارتباط امر حادث متجدد، بمبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمات و عوایصات مسائل فلسفه و کلام است؛ که فلاسفه و متکلمان هر کدام بطریقی از در چاره‌جویی برآمده و در حل آن مشکل کوشیده‌اند!

گاه هم برای تخلص از این مخلصه بتکلفات عجیب افتاده، از راه ناچاری به اقوال سخیف نا معقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع اجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب‌الوجود قدیم ذاتی» و «جسواز تخلف معلول از علت» و امثال آن، ملتزم شده‌اند که صرف وقت کردن و تزیین عمر در نقل و جرح و تعدیل آن قبیل اقوال با اعتقاد من از روش عقل مستقیم بدور است.

توضیحاً «حادث» که در این مبحث گفته‌اند، مقصود حادث زمانی است که شامل حوادث یومیه و مجموع عالم طبیعی جسمانی می‌شود؛ نه عقول و مجردات صرف؛ که بعقیده گروهی از محققان فلسفه و کلام قدیم زمانی‌اند و حادث ذاتی.

اما مطابق عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان، اعم از مادی و مجرد را حادث زمانی شمرده‌اند، پیدا است که دایره اشکال ربط حادث بقدیم وسیع‌تر و حل آن دشوارتر خواهد بود.

و بفرض حدوث ذاتی که جمهور حکما و متکلمان گفته اند؛ یا بنا بر تصویر حدوث دهری که منسوب به محقق داماد است^۱ موضوع بحث محدود و منحصر بهمان عالم جسمانی و حوادث بومی می شود که اول بار گفتیم.

بهر حال قدر مسلم این است که می خواهند چگونگی ربط حادث بقدم؛ یعنی کیفیت صدور حوادث متجدد و متغیر زمانی و وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوه ارتباط آن را با مبدأ ثابت قدیم ازلی که علت اولی و سبب اصلی وجود ممکنات است معلوم کنند؛ و از حریم مقدس «لامؤثر فی الوجود الا الله» قدم بیرون نگذارند.

انواع حدوث

چون از انواع حدوث گفت و گو رفت، ناچار باید آن را هم بقدر لزوم تفسیر کنیم.

حدوث زمانی، آنست که وجود امر حادث، مسبوق بعدم زمانی باشد؛ نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می گیرد که امروز نبود.

۲- حدوث ذاتی : آنست که مسبوق بعدم ذاتی باشد، مانند صدور معلول از علت تامه که در خارج تقارن وجودی دارند اما در تعقل ذهنی چنانست که علت ذاتاً بر معلولش مقدم است چندان که می توانیم علامت

۱- یعنی میر محمد باقر داماد متوفی ۱۰۴۱ هـ. ق مؤلف قبسات و جذوات

و ایماضات و کتب و رسائل عقلی و نقلی دیگر.

ترتیب وجودی و سبق و لاحق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم «معلول پس از علت وجود گرفته است» و «وجدت العلة فوجد المعلول».

۳- حدوث دهری: که محقق داماد و پیروان او می‌گویند تقریباً مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاک» یعنی نوعی از تقدم و تأخر و سبق و لاحق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن متصور است: نه «عدم تقارنی» چنانکه در حدوث ذاتی و تقدم و تأخر علت و معلول است.

اما تفاوت حدوث دهری با حدوث زمانی از این جهت است که سبق انفکاک حدوث دهری در سلسله طولیه یعنی رشته مترتب بهم پیوسته علل و معلولات است؛ برخلاف حدوث زمانی که سبق و لاحقش در سلسله عرضیه است.

سلسله عرضیه در مقابل طولیه بموجوداتی گفته می‌شود که مابین آنها ترتیب و رابطه تقدم و تأخر علت و معلول نباشد نظیر «عقول متکافئه» و موجودات محسوس عالم اجسام.

زمان - دهر - سرمد

۱- زمان: در اصطلاح حکما ظرف نسبت متغیر است بمتغیر؛

مانند نسبت حوادث بومی و موجودات امروزی و دیروزی بیکدیگر.

۲- دهر: ظرف نسبت اشیاء متغیر است بثابت، نظیر متغیرات

زمانی و ثابتات ازلی که چون این دو امر را بهم نسبت دهیم ظرف نسبتشان

وعاء «دھر» است؛ و بدین جهت می گویند کہ همه متغیرات و متفرقات زمانی در و عاء دھر بوجود دھری ثابت و مجتمع اند.

۳- سرمد: و عاء نسبت ثابت است بثابت، مانند نسبت اسماء و صفات الہی بیکدیگر؛ و بدین سبب می گویند کہ «سرمد» روح «دھر» است، چنانکہ «دھر» روح «زمان» است.

و بہمین اعتبار است کہ موجودات عالم را بہ چہار قسم «آنی - زمانی - دسری - سرمدی» تقسیم می کنند.

و موجودات زمانی خود بر چند نوع است؛ یکی «زمانی بالذات» یعنی خود زمان کہ زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج بہ زمان دیگر ندارد؛ نظیر این کہ ہمہ چیز بواسطہ نور، روشن است، اما خود روشنائی نور، ذاتی است و احتیاج بہ نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بروجہ انطباق بر زمان مثل «حرکت قطعیه»؛ سدیگر موجود زمانی نہ بروجہ انطباق بر زمان مانند «حرکت توسطیہ» کہ در ذیل آنرا تفسیر می کنیم.

حرکت توسطیہ و قطعیه

حرکت را از يك نظر بدو قسم «توسطیہ» و «قطعیه» تقسیم کرده اند.

مقصود از حرکت توسطیہ بودن جسم متحرك است مابین مبدأ و منتهی؛ لیکن نہمین مفهوم کلی ذہنی کہ در لوح فکر مرتسم می شود

بل که مراد مصداق خارجی این توسط است که آنرا بمناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلی سعی» با کسر سین و تشدید باء منسوب به «سعه» می گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمر دارد؛ یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطه سیاله» نسبت به خط ممتد و «آن سیال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت توسطی نامیده می شود، بسبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی است که بواسطه ذات سیال مستمر حرکت توسطیه، در صحیفه خیال رسم می شود؛ و نسبت آنها بیکدیگر، مثل نسبت نقطه سیال و آن سیال است، به امتداد خط و زمان.

بعبارت واضح تر در حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسطی است؛ ورشته ممتدی که از آن در ذهن تصور می شود از امور خیالی است؛ و همین امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده اند.

در قدم و حدوث حقیقی زمان را نمی توان اعتبار کرد

در قدم و حدوث حقیقی، زمان معتبر نیست و گرنه مستلزم تسلسل محال می شود.

و نیز حدوث عالم همه مستلزم اینست که زمان هم حادث باشد؛ برای این که زمان با اعتقاد حکمای قدیم مقدار حرکت است؛ و چون حرکت

حادث شد زمان هم طبعاً حادث خواهد بود.

خواجه طوسی در تجرید می گوید:

«والقدم والحدوث، الحقیقیان لایعتبر فیهما الزمان والاتسلسل، والحدوث الذاتى متحقق، والقدم والحدوث اعتباران عقليان یقطعان بانقطاع الاعتبار».

و در مبحث زمان گوید:

«وحدوث العالم یستلزم حدوثه» یعنی: حدوث عالم، مستلزم این است که زمان هم حادث باشد؛ برای این که زمان هم جزوی از اجزای عالم است.

ارتباط حادث بقدم از چه جهت مشکل است؟

اما این که اشکال مسأله ارتباط حادث بقدم در کجا و از چه جهت است؟

اساس اشکال اینست که وجود کاینات، معلول سبب قدیم است و چون بعقیده حکما و جمهور متکلمان، انفکاک علت و معلول از یکدیگر محال است طبعاً این سؤال پیش می آید که چرا حادث امروزی از مبدأ قدیم جدا مانده و در ازل وجود نگرفته؛ و نیز بجهت علت وجود آن حادث باین وقت بخصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است؛ و بالجمله حوادث منجدد متغیر محسوس را چگونه می توان با علت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد؟

می گویند اگر علت حوادث، ذات ثابت قدیم بودی بایستی که حوادث زمانی و موجود امروزی در قدیم وجود داشتی، و هرگز از حال

خود برنگشتی؛ بل که همواره بريك حال باقی و پایدار مابدی؛ یا ذاب قدیم مبدل با مر حادث شدی؛ و چون این لوازم عملاً و حساً باطل است نتیجه اش بطلان ملزوم خواهد بود؛ بحکم این قضیه که در قیاسات شرطی مسلم است «بطلان تالی مستلزم بطلان مقدم است».

و بوجه دیگر چنین استدلال کرده اند که بموجب لزوم سنخیت مابین علت و معلول، باید علت حادث، هم حادث باشد؛ و بحکم این قضیه لازم می آید که برای صدور هر امر تازه بی يك سلسله طولی از حوادث مترتب غیر متناهی بيك لحظه در خارج موجود شده باشد؛ و این همان تسلسلی است که بطلانش مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان است^۱.

پس اگر سلسله حوادث زمانی همچنان تا بی نهایت امتداد یابد و منتهی بمبدأ ثابت قدیم ذاتی نگردد، مستلزم تسلسل محال خواهد بود.

۱۰۸- حل مشکل ربط حادث بقدیم

بطریقه حکما و متکلمان

گفتیم که حکما و متکلمان هر کدام بسبب و مذاق خود برای حل

۱- یعنی سلسله مترتب غیر متناهی که جمیع اجزاء آن در بيك لحظه مجتمع در وجود باشد؛ مقابل تسلسل تعاقبی یعنی سلسله مترتبی که اجزاء آن بتعاقب یکی بعد از دیگری موجود و معلوم شود؛ و این نوع تسلسل را حکما جایز می دانند اما جمهور متکلمان معتقد بجواز این قسم از تسلسل هم نیستند.

معضل ربط حادث بقدم چاره‌ی اندیشیده‌اند؛ ما ابتدا طریقه حل حکما و بعد عقیده متکلمان را ذکر می‌کنیم.

اما حکما در خصوص حوادث یومی و تازه‌های امروز و فردا می‌گویند که علت وجود آنها، مجموع اصل قدیم است بشرط حادث یعنی علت اولی و سبب اصلی وجود هر حادثی، مبدأ ثابت قدیم است؛ اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی مثلاً، آنست که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد؛ نظیر دندان‌های چرخ که یکی بعد از دیگری حرکت می‌کند؛ و مانند تعاقب صور بر ماده که هر صورت سابقی ماده را برای افاضه صورت جدید آماده می‌کند.

پس ترتیب حوادث بر سبب ترتیب شروط و موعات باشد، همانند طور که در مبحث «کون و فساد» و انقلاب و تبدل انواع معهود است پاره‌ی از فلاسفه قدیم هم معتقد شده‌اند که تجدد حوادث روزمره عالم جسمانی مربوط بگردش افلاک و اوضاع کواکب است؛ و باین که برای این دعوی قراین و شواهدی هم ذکر کرده‌اند باز برای عقل برهانی مفید قطع و یقین نیست.

آنچه گفتیم مربوط بحوادث یومی بود، اما در خصوص مجموع عالم جسمانی، برای ربط حادث بقدم متوسل باثبات حرکت دوری دائمی افلاک شده‌اند؛ باین نظر که جسم فلکی ذاتاً دارای میل مستدیراً

۱- اصطلاح «میل مستدیر» در افلاک مقابل «میل مستقیم» است در اجسام

عنصری: و میل مستقیم قوه میل و حرکت اجسام ثقیل است بمرکز که در اصطلاح

امروز آنرا «قوه جاذبه» می‌گوییم. رجوع شود بمجلد اول ص ۴۱۵.

است که موجب حرکت وضعی همیشگی است. و منظور ایشان از این حرکت، حرکت توسطی است؛ باین تقریب که می‌گویند حرکت توسطیه دارای دو جنبه ثابت و متجدد است باین معنی که بحسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت او با حدود مفروضه میدان حرکت یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود «ما فیہ الحركة» پیوسته در تجدد است؛ بنابراین از جنبه ثابتش بامبدأ ثابت قدیم و از جنبه تجددش با عالم متجدد جسمانی ارتباط پیدا می‌کند.

طریقه متکلمان

در حل مشکل ربط حادث بقدم

در جهت اشکال ارتباط حادث بقدم، از انفکاک علت و معلول؛ و نیز از تخصیص حادث زمانی بروز و ساعت و وقت معین گفت و گو رفت.

متکلمان اشعری برای تخلص از مشکل این مسأله و نظایر و امثالش که در کتب کلامی بتفصیل مطرح شده است بر این عقیده رفته‌اند که اصلاً در عالم جسمانی قائل بعلت و معلول نیستند؛ می‌گویند که در عالم وجود چیزی علت وجود چیز دیگر نمی‌شود بل که وجود هر چیزی منوط بمشیت و اراده خاص الهی است لا غیر.

بعبارت دیگر اشاعره تخلف معلول را از علت ذاتاً جایز می‌دانند؛ بل که اصلاً منکر علت و معلولند و می‌گویند این که احیاناً می‌بینید دو چیز متعاقب یکدیگر وجود می‌گیرد نه از جهت تأثیر علیت بل که فقط منوط باراده الهی و عاده الله است، که چیزی را بلافاصله بعد از چیز دیگر

که ما آنرا علت نامہ فرض می کنیم ایجاد می کند؛ نه این که وجود سابق ذاتاً مستلزم وجود لاحق شده باشد.

و از روی همین اصل است که در قیاسات عقلی برهانی نیز می-گویند که نتیجه دادن قیاس بر سبیل «موافات» و «توافی» است؛ نه بطور «تولید» و علت و معلول که معتزله می گویند؛ و نه بطور «اعداد» که حکما گفته اند؛ بل که بدین قرار که عادة الله جاری شده است که چون مقدمات قیاس بدرستی تشکیل و تکمیل شد، نتیجه آنرا حق تعالی بر حسب مشیت و اراده خود در فکر ما ایجاد و بر ذهن ما القاء می کند؛ و گر نه ذاتاً هیچ رابطه علت و معلول و تولید و اعداد مابین مقدمات و نتیجه قیاس وجود ندارد.

توضیحاً مقصود از «تولید» که معتزلی ها گفته اند رابطه علت و معلولی است؛ یعنی مقدمات قیاسات برهانی ذاتاً علت مولد نتایج است.

اما «اعداد» که حکما گفته اند مقصود اینست که مقدمات قیاس مقدمات اند؛ یعنی ترتیب قیاس در فکر انسانی، نفس او را آماده می کند که نتیجه قیاس از عالم قدس و مبدأ فیاض الهی بروی افاضه می شود؛ همان طور که در افاضه صور نوعیه بر ماده هیولی مقرر است.

حاجی سبزواری در منظومه منطق در مبحث قیاس می گوید:

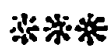
وهل بتولید او اعداد ثبت

او بالتوافی عادة الله جرت

والحق ان فاض من القدس الصور

وانما اعداده من الفکر

حقیر آن ایام که این مطالب را بدرس می‌خواندم پیش خود می‌اندیشیدم که از الفاظ و عبارات اعداد و موافات و توافی چون بگذریم و از تغییر کلمات صرف نظر کنیم، روح عقیده حکما با متکلمان اشعریه یکی است؛ زیرا هر دو می‌گویند که نتیجه قیاس از عالم قدس اعنسی بر روح ماقابله می‌سود نه این که مقدمه صغری و کبیرای قیاس برهانی ذاتاً علت حصول نتیجه باشد؛ هنوز هم آن اندیشه از دهن من بیرون نرفته است؟



ترجیح بدون مرجح بعقیده متکلمان اشعری و معتزلی

باز متکلمان اشعری برای تفصیح و خلاص شدن از آن نوع اشکالها که در ربط حادث بقدم گفته شد، ترجیح بلامرجح را جایز می‌دانند؛ یعنی می‌گویند علت تخصیص هر حادثی بوقت و روز و ساعت معین منوط بعلم ربجانی نیست بل که فقط موقوف بر اراده خداوند است لا غیر؛ یعنی خداوند هر طور که بخواهد و مشیت او اقتضا کند می‌تواند هر حادثی را هر وقتی ایجاد کند نه این که مشروط و وابسته بحوادث دیگر و مهون زمان و موقع خاص باشد.

متکلمان معتزلی در اعتراض به اشاعره می‌گویند که گفت و گو بر سر تعلق اراده الهی است که قدیم یا حادث باشد؛ اگر قدیم باشد لازم آید که امر حادث نیز در قدیم موجود شده باشد؛ و اگر تعلق حادث باشد

مستلزم آنست که حدوث در ذات واجب قدیم راه پیدا کند تعالی شأنه
و نقل من!

خود معتزله هم مرجع حدوث را، علم واجب الوجود به اصلح
احوال و اوقات گفته اند، که آن هم از نظر علمی خالی از اشکال نیست؛
چرا که مستلزم انقطاع و بیض و امساک جو د فی تاض ارضی خواهد بود.
گروهی از متکلمان اصل زمان را امر موهوم دانسه و از این جهت
گفته اند که قبل از وجود حادث موقت یعنی حادث امروزی مثلاً، زمانی
وجود نداشته است تا اختصاص حدوث بوقت حاضر مستلزم ترجیح
بلا مرجح باشد.

خواجه طوسی در تجرید می گوید «واختص الحدوث بوقت
اذلا وقت قبله»

شاید منظور خواجه اشاره بهمان زمان موهوم باشد؛ و ممکن
است منظورش اشاره به عقیده ابوالقاسم کعبی بلخی متکلم معتزلی معروف
باشا، متوفی ۳۱۷ هجری ۸۰۰ ق که نفس وقت و ساعت را مرجع حدوث
می شمارد؛ چنانکه در سنن روز دوشنبه ذاتاً بعد از يك شنبه و قبل از سه
شنبه است.

حاجی سبزواری در منظومه حکمت بهمین عقیده کعبی نظر داشته
که گفته است

مرجع الحدوث ذات الوقت اذ

لا وقت قبله و ذا الكعبی اتخذ

۱- باید اربع «افواء» این یب اعضاء کنیم زیرا که مصائب علمی
بخصوصاً فلسفه و منطق ۱۰ بنظم عربی در آوردن از يك عالم فارسی زبان بسیار
دشوار است.

توضیحاً «زمان موهوم» بدو اصطلاح گفته می‌شود، یکی آنکه وهم و پندار صرف باشد بدون منشأ انتزاع؛ دیگر آنکه از بقاء وجود دوام ذات باری تعالی انتزاع شده باشد؛ که باین اصطلاح هم‌زمان وجود مستقل خارجی ندارد بل که امر متوهم ذهنی است منتزع از بقاء و دوام ذات واجب‌الوجود تعالی شأنه؛ و این خود یکی از عقاید متکلمان اشعری است.^۱

کسانی که معتقد بحرکت جوهری‌اند هم در ربط حادث بقدم متوسل بحرکت دائمی افلاک شده و برای حل آن مشکل وجود فلك و حرکت وضعی همیشگی آنرا لازم ضروری شمرده‌اند؛ نهایت این که برای رعایت دو جنبه ثبات و تجدد، طبیعت فلکی را که حافظ زمان است مورد توجه قرار داده‌اند نه حرکت وضعی دوری جرم فلك را که مورد نظر جمهور فلاسفه مشائی بود.

ملاصدرا و پیروان او می‌گویند طبیعت جوهری فلك، دارای دو جنبه ثابت و متجدد است؛ جنبه ثباتش وجهه قدری است، و باین جهت واسطه ارتباط مابین حادث متجدد با ثابت قدیم می‌شود.

عقیده نگارنده

در حرکت جوهری و ربط حادث بقدم

راقم سطور معتقد است که بر فرض اثبات حرکت جوهری، دیگر

۱- درباره ابطال زمان موهوم رساله‌یی ممنوع از ملا اسماعیل خواجه‌ری

اصفهان‌ی متوفی ۱۱۷۳ ه ق دیده‌ام که بهترین تألیفات فلسفی اوست.

از جهت ارتباط حادث بقدم احتیاج به اثبات وجود افلاك نداریم، و در صورت پیروی کردن از عقیده عرفا و حکمای اشراقی، به ناز کشیدن از حرکت فلك و محدودیتهای طبیعت خامسه فلكی که انگیزه و وسیله اثباتش همین نوع التزامات است و برهان قاطع عقل پسندی ندارد، نیازمندی نخواهیم داشت.

وقتی که مشکل ربط حادث بقدم، با فرض وجود حرکت ذاتی همیشگی حل شدنی باشد، چرا نفس حرکت جوهری را مطمح نظر و مناط حل آن اشکال قرار ندهیم، و همان دو جنبه ثبات و تجدد را که در حرکت توسطیه وضعی فلك یا در طبیعت خامسه فلكیه می گویند، در نفس حرکت ذاتی جوهری نگوییم.

نکته‌یی را که پیش گفتیم اینجا نیز یادآوری می کنیم که در حرکت جوهری هر گاه تجدد و حرکت و سیلان را، ذاتی موجودات عالم قرار بدهیم، احتیاج بعلت دیگر بیرون از نفس ذات عالم نخواهد داشت؛ بر حسب قضیه مسلم معروف که مکرر بدان اشاره کرده ایم «الذاتی لا یعلل ولا یختلف ولا یتخلف».

تحقیق در مسأله تجدد امثال و حرکت جوهری و ربط حادث بقدم را بهمین جا ختم می کنیم و بفصول دیگسر می پردازیم والله الموفق.

۱۱۰- عجایب احوال مولوی

جمع مابین جذبه و مستی عشق باسخن پردازي و تحقیقات علمی

مولوی بی‌شبهه یکی از نوابغ و نوادر حلت بوده؛ و وجود او مظهر عجایب و نوادر احوال است؛ از آن جمله یکی جمع مابین آشفنگی و بیخودی حال جذبه و جنون و مستی عشق است، با بحث و تحقیق و خوض در مسائل دقیق علمی کلامی و فلسفی و عرفانی که نمونه‌های هر دو حال در هر شش دفتر مثنوی فراوان است.

دیوان کبیر و غزلیات آتشین که در آن می‌خوانیم، همه يك پارچه زائیده روح پر جوش و خروش، و محصول حالت غلبهٔ جذبه و استغراق است؛ و بدین سبب حسابش از مثنوی شریف جدا است؛ اما در مثنوی هر دو حالت غلبهٔ حال جذبهٔ روحانی و سرمستی عشق، با سکون و آرامش ضمیر و جمعیت خاطر که لازمهٔ غوررسی در مباحث علمی است جمع شده؛ و بالجمله دیوان کبیر عشق محض است، و مثنوی عشق و عقل هر دو با هم؛ و گفت و گوی ما بر سر همین مثنوی است.

از يك طرف ورود در مسائل عالی عرفانی، و غور در اعماق مباحث علمی اعم از عقلی یا نقلی، مستلزم روحی آرام و خاطر جمع و ذهنی آسوده و آماده، بدون قلق و اضطراب، و خالی از دغدغه و آشفنگی احوال درونی است.

بجتهای دقیق و نکته‌سنجی‌های عمیق علمی مثنوی، زسخن- پردازیهای شاعرانه، و نقل حکایات تاریخی و قصص آیات و بسط

حقایق معارف اسلامی که در مثنوی موج می زند، بطوری است که مولوی را احیاناً در آن احوال نشان می دهد.

گاهی چنان در بحر افکار و اندیشه های پیچ در پیچ علمی و عرفانی غوطه ور است و مسائل پیچیده معصل را موشکافی و تجزیه و تحلیل می کند؛ و بنقض و ابرام ورد و قبول عقاید و آراء حکما و فلاسفه می پردازد که پنداری تمام عمر، خالص و محض در وادی عالمی و ملایی بوده، و ابداً و مطلقاً قدمی از آن راه بیرون نگذاشته؛ و هرگز بویی از عشق و مستی و بی قراری و دل آشوبی، بمشام او نرسیده، و دل و جانش بهیچ سوی غیر از حجره مدرسه و حوزه درس و بحث و کتابخانه و آموخته های علمی خود او تعلق نداشته است!

از طرف دیگر آن نعره ها و فریادهای مستانه و شور و غوغاهای هاشقانه دیوانه وار که از وی سر می زند و باز نمونه اش در هر شش دفتر مثنوی بگوش می خورد، حاکی از غلبه حال و قوت سکر عشق و حماقت بیخودی و نا آرامی و بی قراری اوست!

از احوال درونی روحانی بگذریم؛ همان جنبه شاعری و سخنوری و سخندانی که در مثنوی بکار رفته است بطوری که گاهی می توان آنرا حد اعلاى اعجاز بیان و سحر بلاغت شمرد؛ با آن حالت شور و جوش و خروش که نمونه اش در گفته های ذیل از وی شنیده می شود، امری فوق العاده و از عجایب و نوادراحوال است

کیف یأتی النظم لی والقافیة

بعد ماضاعت اصول العافیة

ذاب جسمی من اشارات الکنی
 منذ عایت البقاء فی الفنا
 قافیه اندیشم و دلدار من
 گویدم مندیش جز دیدار من
 خوش نشین ای قافیه اندیش من
 قافیه‌ی دولت تویی درپیش من
 حرف چبود، تانواندیشی از آن
 صوت چبود، خار دیوار رزان
 حرف و صوت و گفت را بر هم زنم
 تا که بی این هر سه با تو دم زنم
 غرق عشقی ام که غرقست اندر این
 عشقهای اولین و آخرین
 مجملش گفتم، نگفتم زان بیان
 ورنه هم افهام سوزد هم زبان

همین تضاد احوال، دلیل نبوغ ذاتی و خلقت نادر خارق‌العاده
 مولوی و در حکم ذاتیات ماهیات و صور نوعی است که احتیاج بتوجیه
 و تعلیل ندارد؛ با وجود این باز برای رفع استبعاد و استعجاب، و اقناع
 مردمی که در سطح عادی فکرمی کنند بچند نکته اشاره می‌کنم؛ که عمده
 آنها بحسب ظاهر که در خور فهم عامه باشد، سرگذشت احوال مولوی
 است از حوالی ۲۶ سالگی که آغاز ورود او در حلقهٔ سیر و سلوک صوفیه و
 و اهل طریقت است تا آخر عمرش که پایان نظم مثنوی است؛ یعنی حدود
 سال ۶۲۹-۶۷۲ هـ ق که در اوایل کتاب به اختصار گوشزد شد، و

عن قریب قدری مفصل تر خواہم گفت، تا پایان گفتار ما با سر آغازش یکی باشد «منه المبدأ والیہ المصیر».

لی مع اللہ وقت

نکتہ دیگر این است کہ از قضیہ «لنامع اللہ حالات» و «مشاہدہ الابرار بین التجلی والاستتار» غافل نباید بود
بگفت احوال ما برق جہانست

دمی پیدا و دیگر دم نہانست
در حدیث شریف نبوی است کہ «لی مع اللہ وقت لایسعی فیہ
ملك مقرب ولانبی مرسل» اشارہ بمقام استغراق جذبہ و حالت محو و
فناۓ وجود بشری در کانون نور ربوبی
آنچنان برگشتہ از اجلال حق

کہ در او ہم رہ نیابد آل حق

لا یسع فینا نبی مرسل
والملك والروح ایضاً فاعقلوا

مارمیت اذرمیت گشتہ بسی
خویشتن در موج چون کف ہشتہ بی
لاشدی پهلوی الاخانہ گبر

این عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

لی مع اللہ وقت بود آن دم مرا
لایسع فیہ نبی مجتبی

آنچه دادی، تو ندادی، شاه داد

اوست بس والله اعلم بالرشاد

۱۱۱- نیروی شگفت‌انگیز آسمانی مولوی

در بلاغت و سخندانی

نکته دیگر که برای حل مشکل مورد بحث باید بدان توجه داشت مربوطست بخصوص جنبه شعر و شاعری مولوی و هنر فوق‌العاده آسمانی او در بلاغت و سخندانی و قدرت سخنوری و سخن‌پردازی. چنانکه معروفست، و ظاهر احوال مولوی هم حکایت می‌کند، شعر و شاعری او از قرب چهل سالگی یعنی از آن ایام که شمس تبریزی پیوسته و مجذوب عشق او شده بود شروع شده است؛ در همان اوان است که بقول فرزندش سلطان ولد «شیخ مفتی زعشق شاعر شد». ولیکن نباید انکار کرد که بحکم قانون فطرت ناچار استعداد این هنر در طبع و سرشت ذاتی مولوی بودیعه الهی موجود بوده؛ چیزی که هست بر خورد به «شمس» و دیگر گونی احوال او که ب سرمستی و جوش و خروش جذبه عشق کشید؛ آن قوه را که در نهاد او بود ب فعلیت آورد.

باید گفت که دیدار «شمس» برای مولوی بمنزله آفتابی بود که بدرخت بار آور تافت، آنرا بشکفانید و گل و میوه بی را که در کمون او نهفته و مستتر بود، ظاهر و آشکار گردانید

بشکف که من شکفتم تو بگو که من بگفتم

صفت صفا و یاری ز جمال شهر یاری

خلاصه؛ من بر آنم که نیروی خلاقه و قدرت شگفت انگیز و طبع زاینده مولوی در فن شاعری و هنر سحر آفرین سخنوری و سخن پروری و همه آن بلاغت و طلاقتی که در زبان و بیان اوست، جزو غرایز ذاتی و خصایص نژادی، و مولود زبان اصیل فارسی مادری او بوده است که تا حدود سیزده سالگی در زادگاه «بلخ» خراسان مایه گرفته و در پرورشگاه خانوادگی که اتفاقاً در مهاجرت از ایران نیز از وی جدا نشد، و نیز در اثر تتبع و مطالعه آثار فصیح فارسی از قبیل «الهی نامه» و «اسرار نامه» و دیگر منظومه‌های سنائی و شیخ عطار، و «معارف» پدرش بهاء الدین ولد و امثال آن، بالیده و بحد کمال رسیده بود؛ و دنباله‌اش تا پایان عمر؛ و همچنان در اعقاب و اخلاف وی؛ و پیروان ایشان از سلسله مولویه دوام و استمرار داشته است؛ نه این که در قرب چهل سالگی بدون هیچ سابقه‌ی از ذوق و استعداد فطری و ارتباط و آشنایی بانظم و نثر فصیحی قدیم، ناگهان بر سبیل صدفه و اتفاق، آن مایه از استادی و نبوغ در فن بلاغت و سخن‌دانی در وی حادث شده باشد.

چیزی که هست آن انقلاب احوال و جذبه عشق و شور و جوشی که در آن ایام بعد از پیوستن به «شمس» بروی رست داد، آتش زنه‌یی بود که از شجره مبارکه وجود او آن آتش مقدس را بیرون آورد، تا انوار قدس از آن پیدا شد و جهان تاریک را روشن و منور ساخت؛ چنانکه خود گفت

شش جهت را نوره زین شش صحف

کی بطوف حوله من لم یطف

و این قبیل خاصیتها که در سرشت و طبع ذاتی بعضی افراد بشر

موجود است؛ هرگز و در هیچ حال از شخص جدا نمی‌شود؛ خواه در صحت و بیماری، خواه در مستی و هشیاری

بل که غالب آنست که در غلبهٔ حال جذبه و استغراق؛ و در حالت جوش و شور و بیخودی رقص و سماع؛ و غوغای مستی و آشوب روانتاب عشق؛ چون زنگ کدورتها از دل زدوده، و قفل خودخواهی‌ها و مصلحت‌بینی‌های عاقلانه از زبان گشوده می‌شود، بر گرمی و گیرایی و سختگی و پختگی سخن بر می‌افزاید؛ چرا که در همین احوال است که روح انسانی از غیب الهام می‌گیرد؛ یعنی بعالمی پرواز می‌کند که سراسر نور و صفا و نیرو و قدرت. و سرچشمهٔ جمیع علوم و هنرهای فاخر؛ و مخزن بی‌پایان همهٔ مواهب و عطایای گرانبهای طبیعی است.

در همین غلبات احوال است که نفس مدرکهٔ بشری بیرون از فضای ظلمانی جسمانیات، و ماورای این جهان حس و محسوس، به انوار قاهرهٔ اسفهبده و روحانیات قدسیهٔ عالیه متصل می‌گردد، و از روح القدس که مقام عقل فعال و تابعهٔ شعر و شاعری اوست بی‌واسطه مدد و فیض می‌گیرد؛ در این مقام است که می‌توان گفت:

هر چه او گوید، پری گفته بود

زین سری نه، زان سری گفته بود

دودهان داریم گویا همچونسی
 يك دهان پنهانست در لبهای وی^۱
 يك دهان نالان شده سوی شما
 های وهویی در فکنده در هوا
 ليك داند هر که او را منظرست
 که فغان این سری، هم ز آن سرست
 دمدمه‌ی این‌نای از دمه‌ای اوست
 های هوی روح از هیهای اوست
 گرنبودی با لبش نی را سمر
 نی جهان را پر نکردی از شکر

۱۱۲- کشور روم و زبان فارسی در زمان مولوی

این فصل در واقع بمنزله حاشیه و توضیحی است که بر فصل
 پیش افزوده‌ایم

در آن زمان که مولانا و خاندان پدریش از ایران به کشور روم
 مهاجرت و در بلده «قونیه» توطن کردند. در دستگاه سلاطین سلجوقیه
 روم [۴۷۱-۷۰۰ ه. ق] که یکی از آنها همان سلطان علاءالدین کیقباد
 ۶۱۶-۶۳۴ دوستدار ارادتمند مولوی است، زبان فارسی زبان رسمی

۱- توضیحاً این بیت و چهار بیت بعدش مطابق نسخ قدیم معتبر متعلق
 بدفتر ششم مثنوی است (ص ۳۸۶ طبع نیکلسون) اما در نسخه‌های معمول هر پنج
 بیت را در سر آغاز دفتر اول نوشته، و بعد هم آن را در دفتر ششم تکرار کرده‌اند.

بوده، و فضلا و شعرا برای ایشان بفارسی شعر می‌ساخته و کتاب می‌پرداخته‌اند.

سلاطین این سلسله و وزرای فاضل ایشان در نشر و ترویج زبان فارسی در بلاد روم و آسیای صغیر، وسیله‌ی مهم و عاملی بسیار مؤثر بودند؛ این است که در قلمرو حکومت آنها بخصوص در «قونیه» که پای‌تخت و عاصمة ملک ایشان بود زبان فارسی چندان رواج و شیوع داشت که در حکم زبان بومی شمرده می‌شد و همگان آنرا در می‌یافتند و فهم می‌کردند؛ بهترین دلیل ما بر این دعوی گفته «سلطان ولد» فرزند برومند مولوی است که در همان قونیه متولد شده و همانجا نشو و نما یافته و آثار ادبی خود را بوجود آورده بود. وی در منظومه «ولدنامه» بعد از چند بیت که عربی ساخته است می‌گوید

فارسی گو که جمله در یابند

گرچه زین غافلند و در خوابند

کتبی که از قرن ششم تا هشتم هجری در نواحی روم و آسیای صغیر بفارسی تألیف شده دلیلی بارز و قوی بر نفوذ و انتشار این زبان در آن دیار، و حاکی از توجه سلاجقه روم بنشر و ترویج زبان و ادب فارسی است.

از آن جمله است کتاب روضة العقول در تحریر و انشاء ادبی مرزبان نامه از «محمد بن غازی ملتوی» که در عهد سلطنت «سلطان ابوالفتح رکن‌الدین سلیمان شاه بن قلج ارسلان بن مسعود بن قلج ارسلان بن سلیمان ابن قلمش بن اسرائیل بن ساجوق ۵۸۸-۶۰۰ ه. ق» در غره محرم سال ۵۹۸ آن را پایان رسانیده است.

کتاب راحة الصدور راوندی (محمد بن علی بن سلیمان) که از کتب بسیار معتبر مهم نثر فارسی قرن ششم هجری است هم در سال ۵۹۹ بنام «سلطان غیاث الدین کیخسرو بن قلج ارسلان» توشیح شده است.

و نیز کتاب معارف سلطان العلماء بهاء الدین ولد پدر مولوی؛ و جمیع آثار نظم و نثر خود مولوی و فرزندش «سلطان ولد»؛ و همچنان مقالات شمس تبریزی، و مرصاة العباد نجم الدین دایه رازی، و سلجوقنامه ابن بی بی [امیر ناصر الدین یحیی بن محمد] تألیف سده هفتم هجری در تاریخ سلاجقه روم که «مسامرة الاخبار» طبع شده «محمود بن محمد آسرای» خلاصه و مختصری از آن کتاب است؛ و مناقب العارفين احمد افلاکی که از مؤلفات قرن هشتم هجری است؛ و صدها کتاب و رساله دیگر که همه بفارسی در کشور روم و آسیای صغیر نوشته شده، حاکی از این است که این زبان برای مردم آن سرزمین و لاقل طبقة اهل فضل و دانش قابل فهم بوده و زبان فاخر ادبی شمرده می شده است.

در آن روزگار کشور روم پناهگاهی مأمون و مطمئن برای فضلا و دانشمندان و هنرمندان ایرانی بود که از بلای ناهنجار هجوم و غلبه قوم مغول و تاتاریدان مملکت می گریختند؛ و در کنف پادشاهان سلجوقی و وزیرای فضل پرور ایشان می آسودند و بنشر زبان و ادبیات فارسی و علوم و فنون و هنرهای ایرانی در آن سرزمین می پرداختند؛ چنانکه همین عمل و همین امر در مهاجرت ایرانیان به هندوستان صورت گرفت.

دولت سلاجقه روم در حدود سال ۷۰۰ هجری خاتمه یافت؛ مع ذلك وضع زبان و ادب فارسی در قلمرو حکومت آن طایفه تا مدتی بعد

حتی در دوره سلاطین عثمانی نیز دوام داشت؛ اتفاقاً در این دوره نیز يك چند مانند عهد سلجوقیان زبان فارسی زبان رسمی در بسیاری بود؛ و بفارسی چندان توجه و عنایت داشتند که پاره‌یی از سلاطین آن سلسله خود باین زبان شعر می‌ساختند و آن را مایه فخر و مباهات می‌شمردند.

بعد از آن که اندک‌اندک اقوام مهاجر ترك زبان در کشور روم و نواحی آسیای صغیر متوطن شدند تدریجاً زبان ترکی بر فارسی غلبه یافت چندانکه جای فارسی را گرفت.

با این حال تا قرن اخیر وضع بر این منوال بود که ادبا و فضیلاي آن مملکت بجان و دل در تحصیل زبان و ادب فارسی می‌کوشیدند؛ و برای برنامه‌های مدارس کتاب قرائت و قواعد دستور فارسی می‌نوشتند و خود باین زبان شعر می‌ساختند و کتاب می‌پرداختند؛ و نیز برای نشر و ترویج فارسی و تشویق ترك زبانان بیاد گرفتن این زبان، بر کتب ادبی نظیر گلستان و بوستان [سعدی ناه] سعدی، و دیوان حافظ، و مثنوی مولوی بترکی شرح می‌نوشتند.

۱۱۳- خاندان مولوی و زبان فارسی

آنچه گفتیم مربوط به اوضاع و احوال عمومی بود که ضمناً شامل خاندان مولوی نیز می‌شد؛ اما خصوصاً این خاندان وضع اختصاصی داشت، باین قرار که زبان رسمی خانوادگی ایشان همان فارسی بود که از خراسان با خود برده بودند؛ و آن میراث ملی را بس عزیز و گرامی

وزنده و پاینده نگاه می داشتند؛ با این که زبانهای دیگر هم می دانستند و قدرت مکالمه آنها را داشتند، در داخل خانواده، و با اصحاب و محارم خاص خود، جز بفارسی سخن نمی گفتند.

می دانیم که آن رسم تا چند نسل بعد از مولوی نیز برقرار بوده؛ اما تا چه تاریخ دوام و استمرار داشته است، بدرستی معلوم نیست؛ همین اندازه مسلم است که از برکت آثار نظم و نثر فارسی این سلسله، بخصوص «مثنوی شریف» و «دیوان کبیر» که مصحف عزیز آن طایفه است از زمان مولوی تا عصر حاضر همه وقت مشعل زبان و ادب فارسی در بلاد روم روشن؛ و مخصوصاً مابین جماعت صوفیه مولویه همه وقت رایج و قابل فهم بوده؛ و طبقه مشایخ و بزرگان این گروه که از اعقاب و اخلاف مولانا بودند از قدیم تا امروز با این که زبان ترکی زبان بومی کشورشان بود و در خارج هم با مردم بآن زبان گفت و گو می کردند، باز فارسی را از جنبه ادبی و عرفانی و مسلکی بر ترکی فضیلت می دادند؛ و باین زبان شعر می گفتند و نامه و کتاب می نوشتند.

عجب است که اعقاب نزدیک بمولانا گذشته از فارسی که زبان خانوادگی مادری آنها بود زبان عربی را که بتحصیل آموخته بودند، هم بر ترکی و رومی ترجیح می دادند و مهارتشان در آن زبان بیش از ترکی بود. این بحث را هم بگفته «سلطان ولد» در مثنوی «ولد نامه» که معتبرترین سند برای سرگذشت احوال مولانا و مطالب فوق است کوتاه می کنم

بگذر از گفت ترکی و رومی

که از این اصطلاح محرومی

گوی از پارسی و از تازی
که در این هردو خوش همی تازی

۱۱۴- قوه تمثیل و انشاء جمله‌های مثلی، علامت اعجاز بلاغت و چیرگی در هنر سخنوری و سخندانی است

خطابه‌های تمثیلی که بقصد مجسم کردن مقصود، و تفهیم و تقریب آن بذهن شنونده بکار می‌رود؛ و همچنین انشاء و ابداع جمله‌های کوتاه رسا و پر معنی که نظیر بسیاری از سخنان سعدی و حافظ، شائیت و خاصیت مثل سایر شدن را داشته باشد، دلیل است بر قدرت طبع خلاقه، و وسعت فکر و ذهن جوّال، و نیروی تخیل شعر و خطابه. و روح زاینده و نهایت استادی و چیره دستی گوینده در فن بلاغت و هنر سخنوری و سخندانی؛ و این هردو امر بحد کمال و غایت قوت در مولوی و مثنوی شریف او موجود است.

الف - مولوی در اکثر مسائل برای تبیین مراد، و نزدیک کردن مطالب عالی به افق فهم و ادراک شنوندگان متوسل به تمثیل می‌شود؛ و هر قدر مسأله‌یی مبهم‌تر و پیچیده‌تر باشد بر تمثیل می‌افزاید؛ پیدا است که تمام سعی و تلاش او، برای فهماندن و رسوخ دادن مطلب در ذهن مخاطب است؛ و چون تمثیل اول را برای روشنگری مقصود کافی نمی‌بیند، تمثیل دوم را با تقریر دیگر بر آن علاوه می‌کند؛ و همچنان گاهی چندین تمثیل پی‌درپی با تقریرات گوناگون می‌آفریند که موجب

حیرت و اعجاب هنادید فن بلاغت و اساتید بسزرگ شعروادب است:
تا طبقات دیگر چه رسد!

و احياناً در آن مواضع که مطالب بسبب غموض و اغلاق و ابهام
در خور فهم عوام نباشد، یا از نوع آن معانی باشد که در ظرف حرف
نمی‌گنجد، و دریافتنی است نه گفتنی و شفتنی؛ بعد از آنکه بقدر امکان
در آن باره گفت و گومی‌کند، و از جوش تحقیق، مستحقان محروم
را رزق معلوم، و دُردی‌کشان درد کشیده را ریحیق مختوم می‌چشانند؛
دست آخر با عبارتی که علامت تن‌زدن از ادامه بحث است: نظیر «والسلام»
و «والله اعلم بالصواب» و «والله اعلم بالسوء» و امثال آن سخن را کوتاه
می‌کند، و بقول معروف مطلب را درز می‌گیرد

در نیابد حال پخته هیچ نخام

پس سخن کوتاه باید والسلام

انشاء جمله‌های مثلی در سخنان مولوی

ب - اما مردوم که انشاء جمله‌های مثلی بود، در آن باره این
تذکار لازم است که مثنوی شریف سر تا پا انباشته و مالا مال از حکم و
امثال است؛ اما ضرب امثالش دو قسم است؛ یکی امثال ساینه که در
محاوره و ادبیات، مشهور و متداول بوده؛ و مولوی آنرا برای بیان مراد
خود بکار برده است، دیگر آنکه آفریده فکر و زائیده طبع سخندان
خود اوست؛ یعنی همان ساختن و ابداع جمله‌های موجز پرمنز که خاصیت
مثل شدن را داشته است.

از نمونه‌های قسم اول:

۱- همین مشو غره بدان گفت حزین

بار بر گاو است و بر گردون حنین

مصراع دوم یکی از امثال شیرین قدیم فارسی است؛ حکیمسنایی

نیز گفته است

هیولی چیست، الله است فاعل، این بدان ماند

که رنج باربر گاو است و آید ناله از گردون

۲- جنس شاه است او و یا جنس وزیر

هیچ باشد لایق لوزینه سیر

هم «سنایی» در این مثل گفته است

هست مهر جهان پر از کینه

سیر دارد درون لوزینه

۳- گرز که بستانی و ننهی بجای

اندر آید کوه زان دادن ز پای

حکیم اسدی گوید

گر از کوه گیری و ننهی بجای

سرانجام کوه اندر آید ز پای

۴- گرچه هردو بر سر یک بازی اند

لیک باهم^۱ مروزی^۲ و رازی اند

در این مثل «مرغزی» بجای «مروزی» هم آمده است، چنانکه

حکیم مختاری غزنوی گفته است

بی دست و دلش مردمی و مردمی کردن

چون شعبده مرغزی و حیلۀ رازی است

وفاق عدوی تو بسا دوستانش

کم از خدعه مرغزی بادو رازی

مسعود سعدهم گفته است

تورا چه نسبت باد دیگران و این مثل است

که مرغزی را هرگز چه کار بارازی

ظهیر فاریابی نیز گوید

تو ملک بردی و دشمن بگرد تو نرسد

که این سخن مثل مرغزی است بارازی

سوزنی سمرقندی گفته است

کسی نتواند ز حد ایشان جست

نخضم کابین مرغزی و آن رازی است

۵- حکمت این اضداد را برهم بیست

ای قصاب این گِردران باگردن است

۱- هردو باهم: نیکلسون.

۲- مرغزی: خ.

جمله (گردان با گردن است) از امثال قدیم است که در نظم و نثر
فراوان آمده است

اما در قسم دوم که مخلوق طبع خود مولوی است نه این که جزو
امثال سائره سابقه دار باشد

چونکه گل رفت و گلستان در گذشت

نشوی زان پس ز بلبل سر گذشت

آب کم جو تشنگی آور بدست

تا بجوشد آبت از بالا و پست

پس زبان محرمی خود دیگرست

همدلی از همزبانی خوشترست

هر کسی را بهر کاری ساختند

میل آن را در دلش انداختند

هم در این سوراخ بنایی گرفت

در خور سوراخ دانایی گرفت

چاره این دل عطای مبدلی است

داد حق را قابلیت شرط نیست

نمونه دو قسم از جمله‌های مثلثی در مثنوی شریف
باز از نمونه‌های هر دو قسم مقداری را ذکر می‌کنم؛ و باقی را
بر عهده خود خوانندگان و مشتاقان مثنوی وا می‌گذارم؛ چرا که در
این باره قصد استقصاء و استقراء کامل ندارم
تعلیقات از اغیار آمدنی زیار
پوستین بهردی آمدنی بهار

مرد میراثی چه داند قدر مال
رستمی جان‌کند و مجان یافت زال

او خورد از حرص طین راهم چو دبس
دنبه مسپارید ای یاران بخرس

بی ادب حاضر ز غایب خوشترست
حلقه گرچه کج بود، نی بردرست

پس خداعی را خداعی شد جزا
کاسه زن کوزه بخور، اینک سزا

این صفت کردن، عرض باشد خمش
مایه بز را پی قربان مکش

او نمی‌دانست عقل پای سست
که نبودایم ز جو ناید درست

نام احمد نام جمله انبیاست
چونکه صد آمد نودهم پیش ماست

عنکبوت از طبع عنقا داشتی
از لعابی خیمه کی افراشتی

زانکه هر بدبخت خرمن سوخته
می نخواهد شمع کس فروخته
هر که را باشد مزاج و طبع سست
او نخواهد هیچ کس را تندرست

پیش مؤمن کی بود این قصه خوار
قدر عشق گوش، عشق گوشوار

شیر را بچه همی ماند بدو
توبه پیغمبر چه می‌مانی بگسو

بر سماع راست هر کس چیر نیست
طعمه هر مرغکی انجیر نیست

آنچه آبست است شب جز آن نژاد
حیلہ‌ها و فکرہا باد است باد

کم فضولی کن تو در حکم قدر
درخور آمد شخص خربا گوش خر

گفت او را نیست الادردلوت
پس جواب احمق اولیتر سکوت

برکف دریا فرس را راندن
نامہ را در نور برقی خواندن

این مثل اندر زمانہ جانی است
جان نادانان برنج ارزانی است

یار کرد او عشق درد انسدیش وا
کلب لیسد خویش، ریش خویش را

شیر بی دم و سرو اشکم کہ دید
این چنین شیری خدا کی آفرید

عاشقان راهر نفس^۱ سوزیدنی است

برده ویزان خراج و عشر نیست

در درون کعبه رسم قبله نیست

چه غم ارغواص را پاچپله^۲ نیست

توز سرمستان قلاووزی مجو

جامه چاکان را چه فرمایی رفو

گفت مست ای محتسب بگنارورو

از برهنه کی توان بردن گرو

خون شهیدان را ز آب اولیترست

این خطا از صد صواب اولیترست

هر کسی را سیرتسی بنهاده ایسم

هر کسی را اصطلاحی داده ایسم

۱- هر زمان: خ.

۲- احتمالاً (پاچپله - پاچپله) رجوع شود به حواشی قبل.

تو برای وصل کردن آمدی

نی برای فصل کردن آمدی^۱

چونکه گل رفت و گلستان شد خراب

بوی گل را از که جویم از گلاب^۲

چون سنگان کوی پسونخشم و نهیب

اندر افتادند در دلق غریب

گوسفندان گر بروند از حساب

ز ابنهیشان کی بترسد آن قصاب

این چنین گستاخ ز آن می خاردم

که در این شب گاو می پنداردم

ای گران جان خوار دیدستی مرا

زانکه بس ارزان خریدستی مرا

هر که او ارزان خرد ارزان دهد

کودکی گوهر بقرص نان دهد

۱- یا خود از بهر بریدن آمدی: نیکلسون.

۲- نیکلسون این بیت را ندارد.

پست می‌گویم باندازه‌ی عقول
 عیب نبود این بود کار رسول
 بهر طفل نو، پدر تی‌تی کند
 گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند

بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام
 من سلامی ای برادر و السلام
 مصحفی در کف چو زین‌العابدین
 خنجری پسر زهرا اندر آستین

۱۱۵- تعریف فصاحت و بلاغت، وحد اعلای آن در مثنوی شریف

کسانی که فصاحت و بلاغت فارسی را در فخامت و جزالت شعر
 خراسانی، یا ظرافت و نازک خیالی سبک هندی محصور می‌کنند؛ و نظم
 و نثری را که مصنوع و ملمع و انباشته از الفاظ غریب و صنایع بدیع
 نباشد، لقب «سخن ادبی» نمی‌دهند، حقیقت امر را در نیافته و در این وادی
 گمراه و سخت در اشتباهند!

چون در این کتاب که موضوعش بیان افکار و عقاید مولوی
 است؛ جای تحقیق و شرح و بسط آن قبیل مسائل کلی ادبی نیست؛
 همین اندازه سر بسته و مختصر می‌گویم.

فصاحت و بلاغت يك امر ثابت غير قابل تغيير نيست؛ بل كه بر-
حسب اختلاف زمان و مكان و محيط و موضوع بحث و اصناف و طبقات
عوام و خواص، تفاوت پيدا مي كند.

بلاغت و سخندانی در قوه تفهیم و حسن تقریر است؛ باین معنی که
گوینده تمام مراد و کنه ضمیر خود را با الفاظ خوش رسا و تمام اندام و معانی
نغز رنگین که مناسب حال و درخور مقام باشد؛ و ناچار بر حسب اختلاف
مواضع و مقتضیات، فرق خواهد داشت؛ در روح مستمع رسوخ بدهد،
چنانکه موجب تغییر حال او گردد، یعنی بروفق مراد و مقصد گوینده، احوال
مختلف و اخلاق متغیر؛ از قبض و بسط، غم و شادی، خشم و رحمت، عفو و انتقام
عطوفت و خشونت، بخل و جود، شجاعت و جبن، مدح و ذم، نرمی و
درشتی، مسامحه و لجاج، محبت و عداوت، و امثال آن بر شنونده دست
دهد .

بدیهی است که اگر بامعانی خطایی، الفاظ سختۀ فصیح و جمله-
های کوتاه پر مغز بلیغ ادبی هم یار شده باشد، دلیل بر کمال قدرت
گوینده در فن شاعری و سخندانی است.

حقیقت شعر نیز همین است؛ اما سخن موزون مقفی که از آن
خاصیت عاری باشد، نظم است نه شعر، هر چند که الفاظ جزیل متین و
آرایشهای بدیع در آن بکار رفته باشد.

بر مبنای این تعریف که شنیدید، مثنوی شریف از آیات بزرگی
همه و شاعری و فصاحت و بلاغت فارسی است.

با این که بیشتر توجه مولوی در این منظومۀ آسمانی معطوف
بر حقایق معانی است، در عالم الفاظ نیز هیچ کجا جانب فصاحت را از

دست نداده؛ و همه جا برای ادای مقصودش کلمات فصیح اصیل نژاده را استخدام کرده که سند قاطع فرهنگ و ادبیات فارسی است. من در تمام مثنوی يك کلمه نادرست، و يك جمله که ترکیب و ساختمان آن با قواعد مسلم فارسی مابینت داشته باشد سراغ ندارم؛ و با ایرادهای نیش غولی و مته به خشخاش گذاشتن در تمام مثنوی که قریب بیست و شش هزار بیت است^۱ شماره ایات سست ضعیف را بیشتر از حدود دویست بیت نمی‌دانم؛ و چنانکه بنفصیل گفته شد من معتقدم که این مایه از فصاحت و بلاغت گفتار، و این درجه از استادی و مهارت در فن سخنوری و سخندانی که در مثنوی و آثار دیگر مولوی دیده می‌شود ادب ذاتی موهوبی است که در خلقت با سرشت او عجین بوده است؛ نه این که محصول ادب درسی اکتسابی، یا از قبیل ساخت و سازها و فکرت سوزیهای هنر شعر و شاعری باشد.

این نکته قابل توجه است که برخلاف سنت معمول آن طبقه از شعر که ساخته‌های طبع خود را با تجدید نظر، اصلاح و سوهان‌کاری و آرایش و پیرایش می‌کنند؛ مولوی هرگز گرد این امر نمی‌گشته، و هر چه را که اول بار از طبع سرشارش تراوش می‌کرده و چون چهار-

۱- توضیحاً شماره تحقیقی ایات مثنوی موافق طبع نیکلسون بیست و پنج هزار و شصت و دو بیت است [۲۵۶۳۲] باین قرار:

دفتر اول ۶۰۰۳ بیت - دوم ۳۸۱۰ - سوم ۴۸۱۰ - چهارم ۳۸۵۵ - پنجم ۴۲۳۸ - ششم ۲۹۱۶ بیت. و موافق قدیمترین نسخ خطی موجود که تاریخ کتابت ۶۷۷ هجری قمری است ۲۵۶۴۹ بیت و در بعضی نسخ چاپی معمول ۲۶۶۶۰ بیت.

چوب خشت زن، تقطیع شعرش دست می‌داده است، اعم از مثنوی یا غزلیات و رباعیات، همان‌را بدون تغییر و بی‌کم و زیاد می‌نویسانده‌است و اگر دستکاری و تصرفی در گفته‌های او شده باشد، از ناحیه روات و نساخ است، نه از جهت اعاده نظر اصلاحی خود گوینده؛ با این حال می‌بینید که هیچ منظومه‌یی در فارسی نداریم که اثرش در خوانندگان و شنوندگان بقدر مثنوی شریف باشد.

البته این درجه از حسن تأثیر را تنها مولود شعر و خطابه و قوت نطق و سخن‌دانی نباید حساب کرد، بل که بیشتر مایه‌اش حال روحانی گوینده و نفوذ معنوی او در اعماق روح شنونده است؛ و همین حال جاذبه و قدرت تصرف روحانی است که احياناً در پرده الفاظ و سرپوش عبارات متکلمان پنهان می‌شود، و با اعجاز سخن، موجب انقلاب بود گرگونی احوال مستمعان، و منشأ حوادث و پیش‌آمدهای بزرگ می‌گردد.

خوانندگان را وعده می‌دهم که در این باره باز گفت و گو خواهم

کرد انشاءالله تعالی

نمونه کامل جزالت و بلاغت شعر خراسانی

در مثنوی شریف

با وجود این که عمده توجه مولوی در مثنوی بجانب معانی بود و از الفاظ برای آلت بیان مراد استفاده می‌کرد؛ بساز در گفته‌های او شاهکارهای نغز شاعرانه که بشیوه عالی‌ترین شعر خراسانی ساخته شده باشد فراوان است؛ من در این مورد نیز چون قصد استقصاء ندارم به نموداری که سرمشق پژوهندگان برای جست و جوی این قبیل ابیات

باشد اکتفا می‌کنم

این دلم باغ است و چشمم ابروش
 ابر گرید، باغ خندد شاد و خوش
 سال قحط از آفتاب خیره خند
 باغها در مرگ و جان کندن رسند
 روشنی خانه باشی همچو شمع
 گرفتوباری^۱ تو همچون شمع، دمع

ذوق در غمهاست پی‌گم کرده‌اند
 آب حیوان را بظلمت برده‌اند

زهر دد باشد، شکرریز خرد
 زانکه نیک نیک باشد ضد بد

دیگهای فکر می‌بینی بجوش
 اندر آتش هم نظر می‌کن بهوش

نردبانهایی است پنهان در جهان
 پایه پایه تا عنان آسمان
 هرگه را نردبانی دیگرست
 هر روش را آسمانی دیگرست

آسمان شو، ابرشو باران بیار
 ناودان بارش کند نساید بکار
 آب باران باغ صدرنگ آورد
 ناودان همسایه در جنگ آورد

می ربودی رنگ او هر دیده را
 مرحبا^۱ آن برق مه زاییده را^۲
 همچو ماه و چون عطار تیز رو
 گوئیا صرصر علف بودش نه جو
 الحق اندر زیر این چرخ کبود
 آنچنان اسبی^۳ بقصد و تک نبود

زر بداد و بادۀ چون زر خسرید
 سنگ دادو در عوض گوهر خرید

قوس ابرو تیر غمزه دام کید
 بهره دادت خدا، از بهر صید

۱- آفرین: خ

۲- مرحب آن از برق و مه زاییده را: نیکلسون

۳- کره: نیکلسون. توضیحاً این بیت و دو بیت قبل در صفت اسب است

مرد کم‌گوینده را مغزی است زفت

قشر گفتن چون فزون شد مغز رفت

هین روش بگزین و ترک ریش کن

ترک این ما و من و تشویش کن

ریش خود را خنده زاری کرده‌یی

ناز کم کن چونکه ریش آورده‌یی

بحر علمی در نمی پنهان شده

درسه گز تن عالمی پنهان شده

مشتی شوتا بجنبید دست من

لعل زلاید معدن آبست من

باز پیران کن حمام روح گیر

درره دعوت طریق نوح گیر

چونکه آمد وعده گناه و روز شد

آفتاب از شرق اختر سوز شد

ترک روز آخر چو با زرین سپر

هندوی شب را بتیغ افکند ستر

چونکه نور صبحدم سر بر زند
 کرکس زرین گردون پر زند^۱

صبحدم چون تیغ گوهر بار^۲ خود
 از نیام ظلمت شب بر کشد
 آفتاب شرق شب را طی کند
 این نهنگ آن خورده‌ها را قی کند
 رسته چون یونس زمعه‌ی آن نهنگ

منتشر گردیم اندر بسوی و رنگ
 هریکی گوید بهنگام سحر
 چون ز بطن حوت شب آید بدر

پس بگفتش آن هلال عرش کو
 همچو مهتاب از تواضع فرش کو

غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ی
 در کف شیر نر خونخواره‌ی

یار باشد یار را پشت و پناه
 چونکه نیکو بنگری یار است راه

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- گوهر دار: خ.

چونکه در یاران رسی خامش نشین
اندر آن حلقه مکن خود را نگین
خویش را موزون و چست و سخته کن
ز آب دیده نان خود را پخته کن

همچو گور کافران بیرون حلال
و اندرون قهر خدا عزوجل

عشق می گوید بگو شم پست پست
صید بودن خوشتر از صیادی است
گول می کن^۱ خویش را و غره شو
آفتابی را رها کن ذره شو
بردرم ساکن شو بی خانه باش
دعوی شمع می مکن، پروانه باش
تا ببینی چاشنی زندگی
سلطنت بینی نهان در بندگی
نعل بینی باژگونه در جهان
تخته بندان را لقب گشته شهان

مطرب عشق این زند وقت سماع
بندگی بندو خداوندی صداع

۱- گول من کن: خ.

عکس می‌دان نقش دیباچه‌ی جهان
نام هر بنده‌ی جهان خواجہ‌ی جهان
ای تن کز فکر معکوس رو
صدهزار آزاده را کرده گرو
مدتی بگذار این حیلت پزی
چند دم پیش از اجسل آزادی

وصف جبریلی که در وی بود، رفت
تنگ بود این خانه و آن وصف، زفت

در فرج جویسی خورد سرتیز به
از کمین گماہ بلا پرهیز به

یا مظفر یا مظفر جوی باش
یا نظور یا نظور جوی باش
پیر باشد نردبان آسمان
تیرپران از که گردد، از کمان

گفتمی از لطف تو جزوی رصد
گر نبودی طمطراق چشم بد
لیک از چشم بد ز هر آب دم
زخمهای روح فرسا خورده‌ام

این بهانه هم زدستان دلی است
که از او پاهای دل^۱ اندر گلی است

خیز ای نمرود و پر جوی از کسان
نردبانی نآیدت زین کسر کسان
عسارفسان ز آنند دایسم آمنون
که گذر کردند از دریای خسون

گرچه در صورت از آن صنف دور بود
لیک چون دف در میان سور بود
صورت آتش بود پایان دیگک
معنی آتش بود در جان دیگک

آسیای چرخ بر بی گندمان
موسپیدی بخشد و ضعف میان؟
جان نباشد جز خبر در آزمون
هر که را افزون خبر جانش فزون
چون سرو ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاه تر بسا جان ترست

۱- که از اویم پای دل: خ.

۲- جنان: خ.

ای برادر تو همین^۱ اندیشه‌یسی
 مابقی تو استخوان و ریشه‌ی
 گر گل است اندیشه^۲ تو گلشنی
 و ربود خاری تو هیبه‌ی گلخنی
 آدمی دید است و باقی گوشت و پوست^۳
 هر چه چشمش دیده است آن چیز^۳ اوست

تلخ با تلخان یقین ملحق شود
 کی دم باطل قرین حق شود

بانگ بر وی زد نمودار کرم
 که امین حضرتم از من مرم
 از سرافرازان عزت سر مکش
 از چنین خوش محرمان دم در مکش

گرسخن کش بینم اندر انجمن
 صدهزاران گل برویم چون چمن
 و رسخن کش بینم آن دم زن بمزد
 می گریزد نکته‌ها از دل چو دزد

۱- همان: خ.

۲- دیده است و باقی لحم و پوست: خ تصرف کاتبان است.

۳- غیر: خ تصحیف نساخ است.

مستمع چون نیست خاموشی به‌است
 نکته از نااهل اگر پوشی به‌است^۱
 چونکه جمع مستمع را خواب برد
 سنگهای آسیا را آب برد
 رفتن این آب، فوق آسیاست
 رفتنش در آسیا بهسر شماست
 چون شما را حاجت طاحون نماند
 آب را در جوی اصلی باز راند

تو نظرداری و لیک ایمانش نیست
 چشمهٔ افسرده است و کرده‌ایست^۲
 چیست ایمان، چشمه را کردن روان
 چون زتن جان‌رست گویندش روان
 هین سخن‌خا نوبت آب‌خایی است
 گریگویی خلق را رسوایی است

۱۱۵- تأثیر شنونده در نطق و بلاغت گوینده

پیش در باب «خلوت و صحبت» گفتهٔ مولوی را شنیدید که:

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- توضیحاً کلمه «ایست» اینجا حاصل مصدر است بمعنی ایستادن و

رکود و توقف.

جوش نطق ازدل، نشان دوستی است

بستگی نطق از بی الفتی است

اینجا باز مناسبتی پیش آمد که آن نکته را دنبال کنم

مولوی می گوید که قوت نطق و بلاغت گفتار و نادره پردازی گوینده، مشروط بجاذبه حال و مقدار فهم و ادراک شنونده است. همدم محرم و همزبان دوست پاک دل، گوینده را بر سر حال سخن پردازی می آورد؛ و انگیزه جوش نطق و فصاحت، موجب نکته سنجی و شعرو حکمت می گردد؛ و برعکس وجود نامحرم و معاشر ناجنس سبب تیرگی بیان و بستگی نطق و زبان می شود

جذب سمع است از کسی را خوش لبی است

گرمی و وجد معلم از صبی است

این سخن شیراست در پستان جان

بی کشنده خوش نمی گردد روان

مستمع چون تشنه و جوینده شد

واعظ از مرده بود گسوینده شد

چونکه نامحرم در آید از درم

پرده در پنهان شوند اهل حرم

ور در آید محرمی دور از گزند

بر گشایند آن ستیران روی بند

۱- ستیر بفتح سین مرادف مستور بمعنی روی پوشیده و پرده نشین است از این آیات وضع حجاب و روی گیری زنان در خانه های قدیم مستفاد می شود.

هرچه را خوب و خوش و زیبا کنند
 از برای دیدهٔ بینا کنند
 این معنی لطیف را که باین تشبیه بدیع شنیدید؛ در جای دیگر
 در قالب بیان و تشبیه تازهٔ دیگر می گوید
 پس زمین دل که نیتش فکر بود
 فکرها اسرار دل را وانمود
 گرسخن کش^۱ یا بزم اندر انجمن
 صدهزاران گل برویم چون چمن
 ورسخن کش یا بزم آن دمزن بهزد
 می گریزد نکته‌ها از دل چو دزد
 مستمع چون نیست خاموشی به است
 نکته از نااهل اگر پوشی به است^۲

چون ببینی محرمی گو سر جان
 گل ببینی نعره زن چون بلبلان

چونکه گل رفت و گلستان در گذشت
 نشنوی دیگر ز بلبل سرگذشت

۱- کلمهٔ «کش» را اینجا بفتح کاف، و در بیت بعد بضم باید بخوانیم.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۱۱۶. سخن پردازی مولوی بجاذب‌عشق و محبت

مولوی خود جز بجاذب‌عشق و محبت سخن نگفته؛ و مثنوی شریف مولود همین جاذبه است که محرك و کشنده اش دوست عارف دانشمند پاکدل او حسام‌الدین حسن چلبی بود؛ و بدین سبب مولانا با تفنن شاعرانه مثنوی خود را «حسامی‌نامه» لقب داده است، در سر آغاز دفتر ششم می گوید

ای حیات دل حسام‌الدین بسی

بیل می‌جوشد بقسم سادسی

گشت از جذب چو تو علامه‌یی

در جهان گردان حسامی نامه‌یی

وقتی که آن بهار گلشن جان در حجاب غیبت بمعراج حقایق رفته بود از گلزار طبع مولوی غنچه‌یی نشکفت، و چنگ شعر مثنوی نغمه‌سازی نداشت؛ و چون از آن سفر روحانی آسمانی بازگشت و بزم صحبت ایشان گرم شد، باز نیروی خلاقه سخندانی مولوی بکار افتاد، و طبع زاینده نکته آفرین او بجوش آمد و چنگ شعر مثنوی با ساز گردید

۱- مشهور این است که غیبت حسام‌الدین که سبب فترت و تأخیر مثنوی گردید و در سر آغاز دفتر دوم بدان اشاره شده، واقعه وفات همسر او بوده است؛ اما من نمی‌توانم گفته‌های مولوی که «بمعراج حقایق رفته بود» و «از اوج آسمان بازگشت» و امثال این تعبیرات را تنها بر آن امر ساده عادی حمل کنم؛ احتمال می‌دهم که مقصود دوره ریاضت و چله‌نشینی و حالت جذب و استغراق حسام‌الدین یاد واقعه توأم باشد (رجوع شود بحواشی تفسیر مثنوی دزهوش ربا ۳۱).

چون ضیاء‌الحق حسام‌الدین عنان
 بازگردانید ز اوج آسمان
 چون بمعراج حقایق رفته بود
 بی‌بهارش غنچه‌ها نشکفته بود^۱
 چون ز دریا سوی ساحل باز گشت
 چنگ شعر مثنوی با ساز گشت
 بلبای ز اینجا برفت و باز گشت
 بهر صید این معانی باز گشت
 ساعد شه مسکن این بازباد
 تا ابد بر خلق این در باز باد

ای ضیاء‌الحق حسام‌الدین تویی
 که گذشت از مه بنورت مثنوی
 همت عالی تو ای مرتجی
 می‌کشد این راه خداداند کجا
 گردن این مثنوی را بسته‌یی
 می‌کشی آنسوی که دانسته‌یی
 مثنوی پویان کشنده ناپسندید
 ناپدید از جاهلی کش نیست دید
 مثنوی را چون تو مبدا بوده‌یی
 گر فزون گردد تو اش افزوده‌یی

۱- ناگفته بود: خ.

چون چنین خواہی خداخواہد چنین
حق برآرد آرزوی متقین
مثنوی از تو ہزاران شکر داشت
دردعا و شکر، کفہا بر فراشت

جوشش طبع در جوش عشق و تأثیر گرمی و حال گویندہ در گفتار

این ہمہ گرمی و حال گداختگی کہ گفتہ ہای مولوی را فرا گرفته و در خود
فرو بردہ است، و ہر کسی را بقدر ذوق و استعدادش گرمی و حال می دہد،
اثر همان سوز و حرارت درونی و شور و نشاط عشق و محبت است کہ در اعماق
روح او رسوخ داشت؛ و تا آخر عمرش کہ پایان نظم مثنوی است يك لحظہ از
وی جدا نشد.

حاصل کلام این کہ حالت استغراق و انطماس روحانی، و التہاب
و سگر و جنون جذبہ عشق؛ نہ تنها با اعمال قوہ بلاغت و سخندانی و
نکتہ پردازہای شاعرانہ مہابنت ندارد؛ بل کہ بیشتر مایہ جوشش طبع و
افزایش نیروی نطق و بیان؛ و موجب کثرت گرمی و گیرندگی و سوز و
حال کلام، و باعث شدت وحدت تأثیر سخن می گردد؛ و گاہی از او بادہ
تحقیق نیز می جوشد

عشق جوشد بادہ تحقیق را

او بود ساقی نہان صدیق را

اما این کہ می گوید «کیف یأتی النظم لی والقافیہ»

قافیه اندیشم و دلدار من

گویدم مندیش جز دیدار من

بل که گاهی در گفته‌های خود مثل «فیه مافیه» و «دیوان کبیر» از شعر و شاعری اظهار تنفر و انزجار می‌کند، و از این هنر بزرگ تبری می‌جوید؛ هم از آثار و نشانه‌های همان جوشش طبع و طغیان روح شاعری و سخنوری اوست؛ آن نیز شعری است بسیار شیوا و نغزو بلیغ که بصورت نعل وارونه ساخته شده است؛ چرا که عیب و نقص شعر را، بشعر باز گفتن، خود فنی از فنون، و جلوه‌ی بی‌از کرشمه‌ها، یا گوشه و پرده‌ی بی‌از سازها و ترانه‌ها و نغمه‌های آسمانی شاعری و سخنوری است. بیش از این در این باره صحبت نمی‌کنم؛ اینک می‌پردازم به سرگذشت دوران تصوف و عشق و جذبه مولوی که در اول فصل عجایب احوال وی وعده داده بودم

۱۱۷- سرگذشت مولوی

از ورود بحلقه تصوف و سیر و سلوک تا پایان عمر

۶۲۹ - ۶۷۲

مولوی روز يكشنبه ششم ربیع الاول ۶۰۴ هـ ق در بلخ خراسان متولد شد؛ و در حدود ۱۳ سالگی همراه پدر و خانواده‌اش از خراسان بقصد سفر حج و زیارت بیت‌الله مهاجرت کرد؛ و در مراجعت ابتدا چند سال در ولایت لارنده (= قره‌مان) که از توابع بلده «قونیه»

است^۱ و بعد در خود شهر که از بلاد معظم روم و آسیای صغیر بوده است متوطن گردید و همانجا حوالی غروب روز یکشنبه^۲ پنجم ماه جمادی الآخره ۶۷۲ هـ ق از خرقه تن بدر آمد و حیات جسمانی را وداع گفت؛ و مدت زندگانی او ۶۸ سال و سه ماه بود.

در هجده سالگی بسال ۶۲۲ آنگاه که هنوز پدرش زنده و مقیم لارنده بود متأهل شد^۳، و اولین فرزندش «بهاءالدین سلطان ولد ۶۲۳-۷۱۲» همانجا بدنیا آمد

پدرش سلطان العلماء بهاءالدین محمد ولد، فرزند حسین بلخی که در تعلیم و تربیت او جهد بلیغ ورزیده بود در قونیه بسال ۶۲۸ هـ ق در گذشت

مولوی تا آن تاریخ طالب علمی بود که شب و روز در تحصیل

۱- لارنده که آن را «قره مان» نیز می گویند بفاصله ۹/۵ فرسنگ از توابع قونیه است، و «قونیه» نام ولایتی است وسیع در «آناطولی» از بلاد آسیای صغیر به ارتفاع ۵۳۳ متر از سطح دریا، و بفاصله ۴۵۰ کیلومتر جنوب شرقی استانبول که جمعیت کثیر و مساجد و مدارس و کتابخانه ای بسیار داشته؛ و در قدیم پای تخت سلاطین سلجوقیه روم بوده، و بنای خندق و باروی شهر منسوب به سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی است ۶۱۶-۶۳۴ هـ ق و اکنون اهمیت و اعتبار قونیه بسبب مقبره آرامگاه مولانا و کتابخانه و موزه عظیم آنجاست.

۲- روز يك شنبه وفات را دیگران نیز نوشته اند؛ اما یکشنبه تولد را ندیده ام متعرض شده باشند و هر دو را خود این حقیر با جد اول تطبیقی نجوم استنباط کرده ام.

۳- زوجه اش «گوهر خاتون» دختر خواجه لالای سمرقندی است که سلطان ولد و علاءالدین محمد هر دو از بطن او بودند.

علوم و معارف اسلامی کوشیده و نزد اساتید فن در قونیه و دمشق علم آموخته، فقهی مجتهد و متکلمی بارع از کار در آمده بود؛ و حوزه تدریس و گرسی و عظ و مسند فقاہت و امامت داشت.

قدمای صوفیه معتقد بودند که نخست باید بکسب علوم و فنون درسی ظاهری پرداخت و وادی شریعت را طی کرد آنگاه در مرحله طریقت و علوم باطن قدم نهاد و داخل رشته سیر و سلوک عرفانی گردید بدین سبب است که پدر مولوی با این که خود در تصوف و عرفان مقام شامخ ارشاد و دستگیری داشت تا آن تاریخ وی را با این امور آشنا نکرده بود؛ و چون وی فوت شدیک سال بعد از وفاتش سید برهان‌الدین محقق ترمذی متوفی ۶۳۸ هـ ق که از اجله اصحاب و تربیت یافتگان وی بود از خراسان به قونیه آمد و بهدایت و دستگیری او مولوی در سلك تصوف و سیر و سلوک طریقت منسلک گردید پس ورود مولوی در حلقه تصوف و عرفان بسال ۶۲۸ هـ ق اتفاق افتاده که مصادف با حوالی ۲۶ سالگی او بوده است.

مولوی مدت نه سال در حضانت و تحت تربیت و رهبری و «سید برهان‌الدین محقق» به ریاضت و مواظبت اعمال و آداب طریقت و پیمودن مقامات و مراحل سالکان راه حق اشتغال ورزید؛ و بعد از آنکه شیخ نخرقه و ارشاد و پیر طریقتش در سنه ۶۳۸ در گذشت پنج سال دیگر نیز همچنان دستور سابق را ادامه داد تا در سال ۶۴۲ دیدار شمس‌الدین تبریزی اتفاق افتاد که موجب انقلاب و دگرگونی احوال او گردید.

مولوی از اولین استاد و راهنمای طریقتش در مجلد دوم مثنوی

شریف این گونه باد می کند
پخته گرد و از تغیر دور شو
رو چو برهان محقق نور شو
چونز خود درستی همه برهان شدی
چونکه گفتم بنده ام، سلطان شدی

۱۱۸ - شمس تبریزی

شیخ شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی مردی عالم
فاضل درس خوانده بود؛ از معارف اسلامی و دقائق عرفان و تصوف
و خصایص احوال و منازل سالکان این راه بخوبی آگاهی داشت، اما
از مراحل ظاهری گذشته و از این آشیانها پرواز کرده شاهباز خوش
شکار آسمان گرای اوج حق و حقیقت شده بسود؛ با تجرد از عسلیق
دنیاوی قلندر وار همه جایی نام و نشان سفر می کرد، و روز گار را بسیر آفاق
و انفس می گذرانید

مقالنش که بصورت کتابی مدّون در آمده و بطبع رسیده،
نموداری از مقامات عرفانی و اطلاعات علمی و مذهبی اوست.
در شرح حالش نوشته اند که ورود او به «قونیه» روز شنبه
بود ۲۶ جمادی الآخره سنه ۶۴۲ هجری قمری و در خان شکر ریزان
فرود آمده بود.

مولوی در آن زمان مردی بتمام معنی عالم دانشمند جامع شریعت
و طریقت شده بود؛ و پس از پیوستگی به «شمس» بحق و حقیقت و اصل
گردید.

سلطان و آلد می گوید که «شمس تبریزی» چنان قدرت تصرف داشت که هر چه می خواست می کرد، و هر ناممکنی پیش نیروی اراده او ممکن بود^۱

در خصوص این که شیخ و استاد طریقت شمس تبریزی کیست، و آن شاهباز بلندپرواز در حضانت کدام طایر ملکوتی پرورش یافته بود؛ نام سه کس معروفست، یکی رکن‌الدین محمد سجاسی (بفتح اول نام یکی از نواحی زنجان)؛ دیگر ابوبکر سله یاف تبریزی؛ سدیگر بابا کمال جندی که بقول جامی ممکن است بصحبت هر سه رسیده و از همه تربیت یافته باشد؛ اما معروف همان «رکن‌الدین سجاسی» است که تا سنه ۶۰۶ هـ ق حیات داشته^۲ و از شاگردان طریقتی قطب‌الدین احمد بن محمد ابهری زنجانی متولد ۵۰۰ متوفی ۵۷۷ هـ ق بوده است

شیخ اوحد‌الدین کرمانی متوفی ۶۳۵ و اصیل‌الدین محمد شیرازی متوفی ۶۱۷ و شهاب‌الدین محمود اهری نیز از مریدان و تربیت یافتگان «سجاسی» بودند

رابطه تصوف با تشیع

تصوف و تزهد

در مقدمه تفسیر مثنوی «دز هوش ربا» نکته‌یی را مجمل و

۱- ولدنامه ص ۲۶۷ طبع طهران.

۲- حواشی مرحوم فروبنی بر کتاب «شداالازار».

سربسته نوشته‌ام؛ اینجامی خواهم قدری روشن‌تر و مفصل‌تر بگویم که: تصوف حقیقتی از آغاز تکون و ظهورش از نحلهٔ تشیع اصلی واقعی جدا نبود؛ و لیکن بمرور ایام و بسبب عوامل مذهبی و سیاسی که باید در تاریخ تصوف از آن گفت و گو کرد، و فعلاً جای بحث آن نیست، مدتی این دورشته در ظاهر از یکدیگر گسیخته شد؛ و از قرن هفتم هجری بعد باز در يك رشته که متضمن امر ولایت است یکدیگر پیوست

سعدالدین محمد بن حسن حمویه جوینی متوفی ۶۵۰ هـ. ق مؤلف کتاب «سجنجل الارواح» و «محبوب الاولیاء»؛ و فرزندش صدرالدین ابراهیم بن سعدالدین متوفی ۷۲۲ هـ. ق مؤلف کتاب «فسر ایدالسمطین فی فضایل المرتضی و البتول و السبطین» هردو از عوامل مؤثر شیوع تصوف شیعی بوده‌اند.

هرچه گو باش؛ آنچه مسلم است شیعهٔ باطنیهٔ اسماعیلیه و بعضی فرقه‌های دیگر شیعه، اندک اندک در تصوف فرورفتند؛ و عقاید باطنی خود را بخورد تصوف دادند؛ چیزی که هست پاره‌یی از پدیده‌های حادثه را تعدیل؛ یعنی تلطیف و ترقیق نمودند بطوری که عارف پسند بل که شریعت پسند نیز باشد.

پنهان نمی‌کنم که دیر زمانی است این خیال در ذهن من خطور کرده که آیا ممکن است «شمس‌الدین» هم در اصل از همان طایفهٔ شیعهٔ باطنیه بوده است که در عرفان شرقی غرق شده، و از گریبان تصوف ایرانی سربدر آورده بود؟

خاصه این که می‌گویند رشتهٔ نسب و نژاد وی به «کیا بزرگ

امید» فرزند «حسن صباح متوفی ۵۱۷» امام و پیشوای بزرگ شیعه باطنیه اسماعیلیه نزاریه ایران می‌پیوسته است. یا این که تشابه عتاید موجب اشتباه و انگیزه خیال و پندار ما شده است. یا این که در اصل، حقیقت امر برعکس بوده؛ یعنی عقاید صوفیه ایران در روح مذهب باطنیه اسماعیلیه نفوذ کرده است؛ بهر حال مسأله قابل تحقیق و تأمل است والله العالم.

گفتم آن رشته از تصوف که با تشیع پیوند می‌خورد بافته و تافته دستگاه ولایت است؛ اما رشته‌های دیگر که جدا مانده فقط جلوه‌ی قوی و لطیف از تزهد و تشریح؛ یعنی زهد و ورزی و تعبد بحفظ شریعت و التزام عمل بواجبات و نوافل شرعی است؛ و از تصوف و عرفان شیعی مخصوصاً شعبه ایرانی که بر محور ولایت و عشق و محبت و ذوق شعر و ادب و موسیقی می‌گردد، جدا و ممتاز است.

روزگار وصل و جدایی مولوی با شمس تبریزی

دوره صحبت مولوی با «شمس» قریب چهار سال طول کشید [۶۴۵-۶۴۲] که در اثناء این مدت يك بار هم «شمس» بسبب دل‌تنگی و آزرده‌گی که از مردم قونیه بروی دست داده بود از آنجا به دمشق سفر کرد (ماه شوال سنه ۶۴۳)^۱ و برسالت سلطان ولد دوباره بقونیه برگشت^۲؛ و در سال ۶۴۵ غیبت کبری نمود و چنان ناپدید شد که هرچه گشتند و جست و -

۱- گویند که تاریخ این سفر را مولوی برحسام‌الدین املاء کرده بود روز

پنج‌شنبه ۲۱ شوال ۶۴۳.

۲- رجوع شود بمثنوی ولدنامه و مقدمه آن طبع طهران.

جو کردند، خبر و اثری از وی نیافتند!

دیدار «شمس» و غروب همیشگی او اثری عجیب از سوز و گرمی حال و استغراق عشق در مولوی پدید آورد که در جزرومد گاهی با شدت التهاب بحران؛ و گاهی با سرپوش تحمل و شکیبایی و در پرده انس و صحبت یاران همدم محرم، و دوستان عارف پاک دل همچنان تا آخر عمر او که پایان نظم مثنوی شریف است دوام و استمرار داشت.

مولوی پس از ناپدید شدن «شمس» مدت هفت سال (۶۳۵-۶۵۲) با جوش و خروش در آتش فراق می سوخت؛ شب و روز يك لحظه قرار و آرام نداشت؛ دربدر و کوی بکوی در پی گمشده خود می گشت و نشانی از او نمی یافت؛ بهمین قصد دوبار آشفته وار از قونیه به دمشق سفر کرد و چند ماه همه جا را جست و جو نمود و پرتوی از آن آفتاب روح تاب نیافت، و بار دوم نومیدتر و بی قرارتر از اول بقونیه باز گشت اما بقول سلطان ولد آن شمس را که می جست در وجود خود یافت. در این مدت اکثر اوقات مولوی بحالت رقص و سماع و ساختن شعر و سرود و ترانه های آتشین می گذشت؛ اکثر غزلیات پرسوز و گداز مستانه دیوان کبیر بنظر این حقیر محصول همان هفت سال بحران احوال اوست.

و باز من بر آنم که آن جلوه ها که از عشق و فراق «شمس» بروی دست داد، چشم بندی غیب و تازیانه سبب سازی و شوق انگیزی آسمانی بود که بر سمند باد پای طبع مستعد مولوی فرود آمد؛ تا «گنبدی کردوز گردون

در گذشت»؛ او را بجایی رسانید که آن همه آثار جاودانی از طبع و ذوق
سحر آفرین وی برون جوشید، و جهان شعر و ادب و عرفان را
سرمایه بی پایان، و صفا و طراوت و تازگی بی نهایت بی زوال بخشید.
اما آن غم و شادی که مولوی را دست داد، از نوع غمها و شادیهایی
عامه بشر نبود؛ و بدین سبب درك حال او از فهم و وهم عمومی؛ خاصه
جماعت افسردگان دل مرده ره بعالم معنی نبرده بیرونست؛ و این خود
حالت گرمی و سوز دیگرست که روحهای سرد خالی از ذوق و عشق
هرگز آن را در نمی یابند «در نیابد حال پخته هیچ خام»

تو که يك روز پراکنده نبوده است دلت

صورت حال پراکنده دلان چون دانی

خوبست حقیقت امر را از خود مولوی بشنوید که در دفتر اول
می گوید:

شرح گل بگذار از بهر خدا

شرح بلبل گو که شد از گل جدا

از غم و شادی نباشد جوش ما

با خیال و وهم نبود هوش ما

حالتی دیگر بود کآن نادر است

تو مشو منکر که حق بس قادر است

تو قیاس از حالت انسان مکن

منزل اندر جور و در احسان مکن

جور و احسان، شادی و غم حادث است

حادثان میرند و جفتشان وارث است

هر چند آن لذت ورنج، و شیرینی و تلخی که خود مولوی از وصل و هجران شمس کشیده و چشیده بود هرگز فراموش شدنی؛ و آن چراغ که از کانون نور عشق در قلب وی افروخته بود، بهیچ حال خاموش شدنی نبود؛ اما دوستان جانی يك دل و یاران صمیم باصفا و وفادار او که سر حلقه آنها دو تن بودند؛ یکی شیخ صلاح الدین فریدون زرکوب قونوی متوفی ۶۶۲، دیگر شیخ حسام الدین حسن بن محمد چلبی ارموی ۶۲۲-۸۳۳.ق؛ پیوسته سعی می نمودند و تدبیر می اندیشیدند که با تشکیل محافل انس و صحبت، و مجالس وجد و سماع؛ که در اکثر احوال محرك مولانا در ساختن غزلیات ملحون آهنگی و سرودهای غنائی بوده، و زاینده های طبع او بوسیله قوالان خوش آواز و نوازندگان نغمه ساز در آن بزمهای عسرفانی خوانده و آهنگ سازی می شده است، او را سرگرم کنند، و تا می توانند آتش درون او را فرو بنشانند؛ و از یاد آوری آن احوال که موجب هیجان و طغیان جوش و خروش، و شدت آشفته گی و بی تابی و بی قراری وی بود منصرف سازند.

شیخ صلاح الدین و حسام الدین هر دو از دوستان و اصحاب قدیم صمیم مولوی بودند که درك خدمت و صحبت «شمس الدین تبریزی» را نیز کرده بودند؛ «صلاح الدین» بسنّ و سال بزرگتر از «حسام الدین» بود؛ با خاندان مولوی مواصلت نیز داشت؛ باین معنی که دختر او در حباله ازدواج «سلطان ولد» بزرگترین فرزند مولانا بود.

۱۱۹- مولوی و شیخ صلاح‌الدین زرکوب

مولوی بعد از مراجعت از سفر دوم دمشق (حوالی سنه ۵۶۵۲.ق) که بظاهر پنداشتی از یافتن «شمس» مایوس شده بود؛ همین «شیخ صلاح‌الدین» را بمصاحبت برگزید؛ و این مصاحبت مدت ده سال طول کشید (۶۵۲-۶۶۲).

در ظرف این مدت اندک اندک مولوی بمصاحبت «صلاح‌الدین» چندان آرام گرفت که بگفته ولدنامه از طلب شمس‌الدین باز آمد؛ می‌گفت آن شمس‌الدین که می‌جستم جامه بدل کرد و بصورت صلاح‌الدین باز آمد

گفت آن شمس دین کسه می‌گفتیم
باز آمد بما چرا خفتیم
او ببدل کرد جامه را و آمد
تا نماید جمال و بخرامد
می‌جان را که می‌خوری از کاس
قی همانست اگر رود در طاس

۱- ولدنامه ص ۷۰ طبع طهران

توضیحاً مقصود این نیست که «شمس» و ایام صحبت او را بکلی فراموش کرد؛ بل که منظور این است که از یافتن او نومید گردید؛ و آن سفرها را که در جست و جوی او دیوانه‌وار می‌رفت دیگر تکرار نکرد؛ و گرنه تا آخر عمر آتش عشق شمس در نهاد مولوی رسوخ داشت، و نگاه و بیگانه‌زبانه می‌کشید و او را بجوش و خروش و تب و تاب می‌انداخت؛ و دلیل واضحش شش دفتر مثنوی است.

طاس و کاس و قدح چوپیمانه است

آنکه می را شناخت مردانه است^۱

عین آنچه را که درباره «صلاح الدین» شنیدید در مورد «حسام الدین چلبی» نیز گفته اند که همان «شمس الدین» بود که جامه بدل کرد و در پیکر «حسام الدین» ظاهر گردید؛ در مورد خود مولوی نیز از قول او در «ولدنامه» می گوید:

گفت بودم در آب و گل پیدا

رهنما من بطالبان خدا

چونکه پنهان شدم کجا بینند

آوه این قوم چون خطا بینند

مگر آیم بصورت دیگر

باز من در جهان بشکل بشر^۲

تعبیرات تناسخ نمای مولویه

درباره این قبیل تعبیرات تناسخ نما که در گفته های مولوی^۲ و

۱- همان مأخذ ص ۶۴.

۲- همان مأخذ ص ۱۲۲.

۳- اشاره است بغزل معروف

آن سرخ قبایی که جومه پار برآمد

امسال در این خرقة زنگار برآمد

اصحاب و پیروان مسلک او فراوانست، در مباحث قبل^۱، و نیز در مؤلفات دیگر خود از جمله «مقدمه و لدنامه»^۲ بتفصیل گفت‌وگو کرده‌ایم باز تکرار می‌کنیم که اگر بنای تأویل باشد، بهترین تأویل و توجیه آن قبیل گفته‌ها همانست که بگوییم مراد حلول و تناسخ ملکی جسمانی نیست؛ که در کتب فلسفه و کلام مورد بحث و رد و انکار قرار گرفته است؛ بل که منظور تناسخ ملکوتی روحانی و وحدت نورانی؛ یا وحدت متجلی و کثرت مرایا و مجالی است که در تسلسل ظهور اولیاء و تواتر فیض تجلی گفته‌اند؛ بهمان معنی که ما در مورد ائمه بزرگوار خود سلام الله علیهم اجمعین می‌گوییم «همه نور واحدند».

در «ولدنامه» دنباله همان آیات که از زبان حال مولوی بود، خود می‌گوید:

تا بود در جهان ولی خدا
 رهنمای است و دستگیر تو را
 چون گذشت او، بجو یکی دیگر
 تا که گردد تو را بحق رهبر
 نیست دیگر، دگر اگر گفتم
 بهر صورت شمر، دگر گفتم

۱- ص ۸۶۰ کتاب مولوی نامه حاضر.

۲- ص ۶۷-۷۰ طبع طهران سال ۱۳۵۵ قمری و ۱۳۱۵ شمسی.

ورنه ایشان همه یکی نورند

از دویسی و سه‌یسی قوی دورند^۱

و گفته‌های «سلطان ولد» در این مسائل اکثر مأخوذ از افادات مولوی است.^۲

خلاصه این که «شیخ صلاح‌الدین» پس از ده سال که مصاحبت گرما گرم مولوی را داشت در سال ۶۶۲ ه. ق درگذشت، و شاهباز بلند پرواز طریقت کانون عشق و صفا و وفا، مولانا شیخ حسام‌الدین چلبی متوفی ۶۸۳ رضوان‌الله علیه که از طایفه «اخ‌ی‌ها» یعنی فتیان و جوانمردان؛ و از جمله عرفای کامل و اصحاب فاضل دانشمند مولوی و «شمس» بود، جانشین «صلاح‌الدین» گردید؛ و مصاحبت و همدمی و همدلی او با مولوی کتاب آسمانی مثنوی شریف را بوجود آورد.

از آن قسمت غزلیات دیوان کبیر که زائیده مدت هفت ساله دوره التهاب و بحران تب عشق و جذبه مولوی است؛ و امتیازش از سایر اجزاء آن دیوان برای عازقان سخن‌دان سخن سنج حمال شناس آسانست چون بگذریم بعقیده من، باقی غزلیات، اکثرش محصول همان مدت ده سال مصاحبت «صلاح‌الدین» است، که در مجلد دوم مثنوی از وی با این تعریف یاد شده است

۱- ص ۱۲۴ متن مثنوی ولدنامه.

۲- رجوع شود. بمباحث قبل و همان مقدمه ولدنامه (ص ۶۷-۷۰) درباره

این که اولیای خدا همه نور واحدند.

ورعیان خواهی صلاح‌الدین نمود
 دیده‌ها را کرد بینا و گشود
 فقر را از چشم و از سیمای او
 دید هر چشمی که دارد نور هر

۱۲۰- مولوی و حسام‌الدین چلبی

حسام‌الدین چلبی از سال ۶۶۲ که مطلع تاریخ سودا و سود
 مثنوی است^۱ تا ۶۷۲ که آخر عمر مولوی، و پایان نظم آن مصحف
 عرفانی الهی است؛ مدت ده سال تنگاتنگ در مصاحبت مولانا بود؛ و
 عمده ایام تسلی و آرامش خاطر و فرصت و مجالی که برای انشاء
 شش دفتر مثنوی، و تودیع تحقیقات عالی علمی و حقایق اسرار عرفانی
 آسمانی در آن گنجینه شریف جاودانی دست داد، محصول همان ده
 سال آخر عمر بود که درانس و الفت بهترین دوستان و یاران صاحب‌دل
 با معرفتش گذشت؛ و برحسب در خواست؛ و بجاذبه دوستی و ارادت
 و اهلیت او، شیراز پستان طبع سخن‌زای مولوی برون جوشید؛ و
 سالکان طریقت و لب تشنگان قیض را که کودکان شیرخوار دانش
 و بینش‌اند، غذای روح داد و سیراب کرد؛ بی‌جهت نبود که در خطاب
 «به حسام‌الدین» می‌گفت

۱- اشاره است بگفته مولوی در سرآغاز دفتر دوم

مطلع تاریخ این سودا و سود

سال اندر ششصد و شصت بود

و در بعضی نسخ «سال هجرت ششصد و شصت و دو بود».

گشت از جذب چو تو علامه‌یی

در جهان گردان حسامی نامه‌یی

همچنین^۱ مقصود من زین مثنوی

ای ضیاء الحق حسام‌الدین تویی

مثنوی اندر فروع و در اصول

جمله آن تست و کردستی قبول

در قبول آرند شاهان نیک و بد

چون قبول آرند نبود بیش^۲ رد

چون نهالی کاشتی آبش بده

چون گشادش داده‌یی بگشا گره

مثنوی را جمله اصل و ابتدا

خود تویی هم با تو باشد انتها^۳

قصدم از الفاظ او راز تو است

قصدم از انشاش آواز تو است

پیش من آوازت آواز خداست

عاشق از معشوق حاشاکی جداست

۱- همچنان: خ.

۲- هیچ: خ.

۳- این بیت در نسخه‌های معمولی جزو متن و در نیکسون نسخه بدل

حاشیه است.

با تو چون رز، مابتابستان خوشیم
 حکم داری هین بکش تا می کشیم
 خوش بکش این کاروان را تابحج
 ای امیر صبر مفتاح الفرج^۱
 حج زیارت کردن خاتمه بود
 حج رب‌البیت مردانه بود

آن کبوتر را که بام آموخته است
 تو مخوان می‌رانش کآن پردوخته است
 ای ضیاءالحق حسام‌الدین برانش
 کز ملاقات تو بر رسته است جانش
 گر برانی مرغ جانش از گزاف
 هم بگرد بام تو آرد طواف
 چینه و نقلش همه بر بام تست
 پر زنان بر اوج، مست دام تست
 گر دمی منکر شود دزدانه روح
 در ادای شکر تو ای فتح فتوح^۲

۱- اشاره بجملة «الصبر مفتاح الفرج»؛ که نظیر آن را «الصبر من اسباب الظفر» هم از کلمات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام روایت کرده‌اند، و جملة اول را مولوی جای دیگر بصورت کامل آورده است.

گر تو کوری نیست بر اعمی حرج

ورنه روکالصبر مفتاح الفرج

۲- فتح و فتوح - گنج فتوح؛ خ.

شحنه عشق مکرر کینه اش
 طشت آتش می نهد^۱ بر سینه اش
 که بیا سوی مه و بگذر ز گرد
 شاه عشقت خواند زوتر باز گرد
 گرد این بام و کبوتر خانه من
 چون کبوتر پر زخم مستانه من

جبرئیل عشقم و سدو هام تو یی
 من سقیم عیسی مریم تو یی

جوش ده آن بحر گوهر بار را
 خوش بپرس امروز این بیمار را
 چون تو آن اوشدی بحر آن تست
 گرچه این دم نوبت بحران تست

ای ضیاء الحق حسام الدین راد
 که فلك و ارکان چو تو شاهی نژاد
 تو بنادر آمدی در جان و دل
 ای دل و جان، از قدم تو خجل
 مرغ و ماهی داند آن ابهام را
 که ستودم مجمل این خوش نام را

۱- طشت پر آتش نهد: خ.

تا بر او آه حسودان کم وزد
تا خیالش را بدنندان کم گزد
خود خیالش را کجا یابد حسود
در وثاق موش، طوطی کی غنود
آن خیال او بود از اختیال
موی ابروی وی است آن، نی هلال

ما ز عشق شمس دین بی ناخیم
ورنه ما آن کور را بینا کنیم
هان ضیاء الحق حسام‌الدین تو زود
دارویش کن کوری چشم حسود
توتیای کبریای^۱ تیز فعل
داروی ظلمت کُش استیز فعل
آنکه گر بر چشم اعمی برزند
ظلمت صد ساله را زو بر کند
جمله کوران را دواکن ای قمر
ای نهال میوه دار افشان ثمر^۲
جمله کوران را دواکن جز حسود
کز حسودی بر تو می‌آرد جحود
مرحسودت را اگر چه آن منم
جان مده تا همچنان جان می‌کنم

۱- کبریایی: بخ.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

آنکه او باشد حسود آفتاب
 وانکه می رنجد ز بود آفتاب
 اینت درد بی دوا، کسور است آه
 اینت افتاده ابد در قعر چاه
 نفی خورشید ازل بایست او
 کی بر آید این مراد او بگو
 باز آن باشد که باز آید بشاه

باز کور است آنکه شد گم کرده راه

از این ابیات و گفته‌های دیگر مولوی که نمونه آن را بعد
 خواهید شنید مُستفاد می‌شود که «حسام‌الدین» نیز مثل «شمس‌الدین» و
 «صلاح‌الدین» مورد حسد و غیظ و کینه‌کوته نظران سُست اندیشه و ناپاک
 دلان نفاق پیشه بوده است.

بطوری که از مطاوی گفته‌های خود مولوی برمی‌آید؛ و در
 سرگذشت و ترجمه احوال او نیز از قدیم نوشته‌اند؛ مولانا مثنوی را
 انشاء می‌کرده است؛ و حسام‌الدین می‌نوشته و آنگاه نوشته خود را
 بر مولانا فرو می‌خوانده است.

در دفتر سوم در «قصه دقوی و کراماتش» بعد از آن ابیات که
 در خطاب به «حسام‌الدین» و مدح وی گفته است می‌گوید:

مدح تو گویم برون از پنج وهفت

بر نویس اکنون دقوی پیش رفت

گاهی در شبها از سیاهی شام تاسپیده بام چنان گرم گفتن و نوشتن بودند که هیچ خواب بچشم ایشان نمی‌رفت تا بامداد می‌دمید و از روشنی صبح در می‌یافتند که شب گذشته است.

ابیات ذیل که در دفتر اول مثنوی شریف با گرمی و حال مساقه عارفانه گفته، مربوط بهمان احوال است
صبح شد ای صبح را پشت و پناه

عذر مخدومی حسام‌الدین بخواه

عذر خواه عقل کل و جان تویی

جان جان و تابش مرجان تویی

تافت نور صبح و، ما از نور تو

در صبحی بامی منصور تو

داده تو چون چنین دارد مرا

باده چه بود کو طرب^۱ آرد مرا

باده در جوشش گدای جوش ماست

چرخ در گردش اسیر^۲ هوش ماست

باده از ما مست شد نی ما از او

قالب از ما هست شد نی ما از او

قدرشناسی و حق‌گزاری از حسام‌الدین چلبی

حسام‌الدین چلبی بر گردن مثنوی؛ یعنی بر ذمه جهان بشریت و

۱- ناطرب: خ.

۲- گدای: نیکلسون.

ادب و فرهنگ انسانی، حقی عظیم دارد که مولوی خود جای جای در مثنوی آن را بجای آورده؛ و آن طور که «حسام الدین» را می شناخته و بدان چشم که او را می دیده است، وی را وصف نموده و حق شناسی فرموده است، اما مؤلفان و ترجمه نویسندگان دوره های بعد تا امروز چنانکه شایسته و درخور انسان شناسی بوده است «حسام الدین» را شناخته و نشانانده و حق او را نگزارده اند؛ امید است که محققان آینده، نقیصه غفلت گذشتگان را جبران کنند.

باز هم نموداری از گفته های مولوی را در باره «حسام الدین» زیور گفتار و چاشنی کلام خود، و جذوه گرمی و حال شنندگان قرار می دهم

ای ضیاء الحق حسام الدین راد

اوستادان صفا را اوستاد

گر نبودی خلق محبوب و کئیف

ور نبودی حلقها تنگ و ضعیف

در مدیحت داد معنی دادمی

غیر این منطق لبی بگشا دمی

لیک لقمه ی باز آن صعوه نیست

چاره اکنون آب و روغن کردنی است

مدح تو حیف است با زندانیان

گویم اندر مجمع روحانیان

شرح تو غبن است^۱ با اهل جهان
 همچو راز عشق دارم در نهان
 مدح، تعریف است و تخریق حجاب
 فارغ است از مدح^۲ و تعریف آفتاب
 مادح خورشید، مداح خود است
 که دو چشم روشن و نامرمد است^۳
 ذم خورشید جهان، ذم خود است
 که دو چشم کور و تاریک و بد است
 تو بیخشا بر کسی کاندر جهان
 شد حسود آفتاب کامران
 تاندش پوشید هیچ از دیده ها
 وز طراوت دادن پوسیده ها
 یا ز نور بی حدش تسانند کاست
 یا بدفع جباه او تانند خاست
 هر کسی کو حاسد گبهان بود
 آن حسد خود مرگ جاویدان بود
 قدر تو بگذشت از درك عقول
 عقل اندر شرح تو شد بوالفضول

۱- غیب است - غیب است: خ.

۲- شرح: خ.

۳- مرمد بضم میم اول و فتح میم دوم: مبتلا بمرض رمد که از امراض

معروف چشم است.

گرچه عاجز آمد این عقل از بیان
 عاجزانه جنبشی باید در آن
 ان شیأ کله لایدرک
 اعلمسوا ان کله لایترک
 گرتانی خورد طوفان سحاب
 کی توان کردن بترک خورد آب
 آب دریا را اگر نتوان کشید
 هم بقدر تشنگی باید چشید
 راز را گرمی نیاری در میان
 درکها را تازه کن از قشر آن
 نطقها نسبت باو قشر است لیک
 پیش دیگر فهمها مغز است نیک
 من بگویم وصف تو تاره برند
 پیش از آن کز فوت آن حسرت خوردند
 نور حقی و بحقی جذاب جان
 خلق در ظلمات و همندو گمان
 نور یابد مستعد تیز گوش
 کو نباشد عاشق ظلمت چو موش
 نست چشمانی که شب جولان کنند
 کی طواف مشعلی ایسان کنند

در ایاتی که ذیلاً می‌شنوید و از دفتر ششم مثنوی شریف است
 مولوی با تمام وجودش، و با قلبی که مالا مال از عشق و صفا و يك
 رنگی است، حسام‌الدین؛ و همت و سعی او را در سبب سازی و رغبت
 انگیزی خود در ایجاد آن یادگار جاویدان آسمانی می‌ستاید؛ و با
 لطایف تفننات و ابداعات اعجاب‌انگیز شاعرانه، گوشه‌یی از پردهٔ راز
 درون را می‌گشاید و عاشقانه با وی سخن می‌گوید

ای ضیاء الحق حسام‌الدین بیا

ای صقال روح و سلطان الهدی

مثنوی را مسرِّحِ مشروح ده

صورت امثالِ او را، روح ده

تا حروفش جمله عقل و جان شوند

سوی خلدستانِ جان، پران شوند

هم بسی تو ز ارواح آمدند

سوی دامِ حرف و مستحقین شدند

با دعوت در جهان همچون خضر

جان فزا و دست گیر و مستمر

چون خضر و الیاس مانی در جهان

تازمین گردد ز لطف آسمان

۱- مستحقین از باب استغالی مرادف «احتقان» ظاهراً از ساخته‌های

قیاسی است بمعنی مجوس و ممنوع و محصور؛ و در بعضی نسخ «مستحصر»
 نوشته‌اند.

گفتمی از لطف تو جز وی زصد
 گر نبودی طمطراقِ چشم بد
 نیک از چشم بد زهرآب دم^۱
 زخمهای روح فرسا خورده ام
 جز بر رمزِ ذکرِ حالِ دیگران
 شرحِ حالت می نیارم در بیان
 این بهانه هم ز دستانِ دلی است
 که از او پاهای دل^۲ اندر گلی است
 صد دل و جان عاشق صانع شده
 چشم بد یا گوش بد مانع شده
 باز در همین دفتر ششم جای دیگر می گوید:
 ای ضیاء الحق حسام دین و دل
 کی توان اندود خورشیدی بگل
 قصد کردستند این گیل پاره ها
 که^۳ بیوشانند خورشید تو را
 در دل که ، لعلها دلال تست
 باغها از خسته مالا مال تست
 محرمِ مُردیت را کورستمی
 تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی

۱- زهرآب دم: صفت مرکب است از سه کلمه.

۲- که از اویم پای دل: خ.

۳- تا: خ.

چون بخوامم کز سرت آهی کنم
 چون علی سر را فرو چاهی^۱ کنم
 چونکه اخوان را دل کینه ورست
 یوسفم را قعر چاه اولیترست

مست گشتم خویش بر غوغا زخم
 چه چه باشد، خیمه بر صحرا زخم
 بر کف من نه شراب آتشین
 وا نگه آن کزو فر مستانه بین
 دردهای ساقی یکی رطل گران
 خواجه را از ریش و سبلیت وارهان
 نخوتش بر ما سبالی می‌زند
 لیسک ریش از رشک ما برمی‌کند
 مات او شو، مات او شو، مات او^۲
 که همی دانیم تزویرات او

دفتر ششم خاتمه و متمم مثنوی است

نکته‌یی فرا بادم آمد تا از خاطر نگرینخته است برای شمامی گویم.
 می‌دانید که گروهی حتی پاره‌یی از محققان معتقدند که مولوی

۱- فرا چاهی: خ.

۲- نیکلسون این مصراع را بدین صورت در نسخه بدل حاشیه آورده،
 و در متن نوشته است «مات او مات او مات او».

در نظم مثنوی دفتر هفتم نیز در نظر داشته که عمرش کفاف نداده است؛ بعضی هم بقلط منظومه شخص دیگری را بجای دفتر هفتم مثنوی قلمداد نموده اند؛ و حال آنکه صریح گفته خود مولوی دلیل است بر این که نظرش مقصور بر همین شش دفتر بوده و دفتر ششم آخر و متمم مثنوی است؛ چنانکه در سر آغاز آن دفتر در خطاب به «حسام الدین» بعد از بیت «میل می جوشد بقسم سادسی» می گوید:

پیشکش می آرمت ای معنوی

قسم سادس در تمام مثنوی

پیشکش بهر رضایت می کشم

در تمامی مثنوی قسم ششم

توضیحاً بیت دوم در بسیاری از نسخ، جزو متن و در نیکلسون نسخه بدل حاشیه ضبط شده است؛ بر فرض هم که زاید الحاقی باشد خلل و خدشه‌یی با استدلال ما وارد نمی شود؛ چرا که بیت قبلیش برای ادای مقصود کافی است؛ و بعد از آن نیز ابیاتی دارد که مؤید این معنی است.

۱۲۱- حل مشکل استعجاب

برویم بر سر تحقیقی که برای رفع استعجاب و حل مشکل عجایب احوال مولوی بیان می کردیم.

گفتیم که خوشترین ایام سلوت و آرامش مولوی که مجال نظم مثنوی و تحقیقات علمی و عرفانی بوی داد، همان ده سال آخر عمر او بوده است که در صحبت «حسام الدین» گذشت.

از طرف دیگر ہم می دانیم کہ آن تیر کہ از کمان عشق «شمس»
در روح مولوی نشسته بود، اثرش تا پایان عمر وی پایدار بماند و با
هیچ دارو و تدبیری درمان پذیر نشد.

چیزی کہ بود کم کم بر قوت صبر و شکیبایی و تمکین تسترو
پرده پوشی وی برافزود؛ چندانکہ تا می توانست عشق و سوز
درونی خود را در شغاف قلب پنهان می داشت و از جوش و خروش
خودداری می نمود؛ و نقد حال خود را در ضمن قصص و حکایات،
و سر دلبران را در حدیث دیگران بیان می کرد.

با این احوال باز گاه گاه کاسه صبر و تحمل او لبریز و طاقتش
طاق می گردید؛ قوت می ابریقی رامی شکست، و همان غلبه حال جذبہ و
استغراق سرمستی و جنون عشق کہ در درون او خاموش و نهفته بود آشکار
می گردید؛ پرده شکیبایی می درید و می گفت

ترسم از خامش کنم آن آفتاب

از سوی دیگر بدراند حجاب

سترچہ ، در پشم و پنبہ آذرست

تو همی پوشیش و اورسوا ترست

چون بکوشم تا سرش پنهان کنم

سر بر آرد چون علم کاینک منم

رغم آنم گیردم او هردو گوش
کای مدمخ چونش می پوشی پوش

این قدر گرهم نگویم ای سند
شیشه دل از ضعیفی بشکند
شیشه دل را چو نازک دیده ام

بهر تسکین بس قبا بدریده ام

شاید گاهی خود مولوی تغافل می کرد و از ظاهر حالش چنان
وانمود می شد که عشق و حال «شمس» را فراموش کرده باشد، و لیکن
آتشی بود زیر خاکستر که با اندک نسیم ملایمی خود را نشان می داد
و شعله ور می گردید، یا دواى مسکنی بود که بیمار دردمند بکار برده
باشد، چون اثر دوا از بین می رفت درد بیماری عود می کرد.

در همین احوالست که مولوی با این بیان لطیف دلنشین

می گوید:

مشرق خورشید برج قیرگون

آفتاب ماز مشرقها برون

باز گرد شمس می کردم عجب

هم ز فر شمس باشد این سبب

شمس باشد بر سببها مطلع

هم از او جبل سببها منقطع

صد هزاران بار ببریدم امید
 از که، از شمس، این زمن باور کنید
 تو مرا باور مکن کز آفتاب
 صبر دارم من، و یا ماهی ز آب
 و ر شوم نومید، نومیدی من
 هم ز صنع آفتابست ای حسن

ما ز عشق شمس‌الدین بی‌ناخنیم
 ورنه ما این کور را بیناکنیم
 ای ضیاء الحق حسام‌الدین تو زود
 دارویش کن کوری چشم حسود

در همان اثناء نظم مثنوی و سخن پردازیهای عالمانه و عارفانه
 باز وقتی که نام «شمس‌الدین» و حدیث روی او بمیان می‌آمد ناگهان
 بی اختیار دریای عشق و حال او بتلاطم می‌افتاد، و شور و غوغایی عجب بر
 وی چیره می‌شد که قلم بر خود می‌شکافت و عشق بر فنون فضایل
 می‌چربید، و سپاه علم و عقل و هوش از میدان می‌گریخت؛ و در این
 حال مولانا با تمام وجودش می‌گفت

من چه گویم يك رگم هشیار نیست

شرح آن یاری که او را یار نیست

لا تسکلفنی فانی فی الفنا

کلت افهامی فلا احصی ثنا

کل شیء قاله غیرالمفید

ان تکلف او تصلف لایلیق

و بعد از آنکه سه بار با دل و جان خود در باره و صفت «شمس»
گفت و گو و سؤال و جواب می کرد دست آخر سخن را به اینجا
خاتمه می داد که:

فتنه و آشوب و خونریزی مجو

بیش ازین از شمس تبریزی مگو^۱

و در جای دیگر چون باز این احوال بروی مستولی می گردید
با خود می گفت

سخت مست و بی خود و آشفته بی

دوش ای جان برچه پهلو خفته بی

هان و هان هش دار برناری دمی

اولا برچه طلب کن محرمی

عاشق و مستی و بگشاده زبان

الله الله اشتری بر ناودان^۲

خلاصه این که مولوی در اواخر عمرش مانند دربایی بود که

۱- از مواضع گرم و داغ مثنوی است در اوایل دفتر اول که مخصوصاً
سفارش می کنم اهل درد و حال آن را بخوانند: از بیت ذیل تا آخر عنوان که به
بیت متن ختم می شود

عاشقی پیدا است از زاری دل

نیست بیماری چو بیماری دل

۲- نردبان: خ.

در ظاهر آرام می‌نمود و در باطن جوش و خروش داشت. واضح‌تر بگوییم حال مولانا در آن ده‌سال که بنظم مثنوی شریف اشتغال داشت، شبیه جنون ادواری بود که گاه‌گناه او را می‌گرفت تا نعره‌های مستانه سر می‌داد؛ و چون طوفان جوش و خروش، فرو می‌نشست باز بر سر مسائل علمی و عرفانی می‌رفت؛ و در این میدان جولان و نکته‌پردازی می‌کرد؛ بدین سبب مثنوی نمایندهٔ هر دو حال بی‌قراری و آرامی، یا مستی و هشیاری مولوی است، و از این روی جذبه و استغراق عاشقانه با تحقیقات عالمانه هر دو در آن جمع شده است.

مولوی خود در داستان محمود و ایاز که از داستانهای پرمغز و حال دفتر پنجم مثنوی است با ظرافت و تفنن شاعرانه اشاره بهمان حالت جنون ادواری کرده است

من سر هر ماه سه روز ای صنم

بی‌گمان باید که دیوانه شوم

هر دلی‌کندر غم شاهی بود

دم بدم او را سر ماهی بود

قصهٔ محمود و اوصاف ایاز

چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز

زانکه پیلیم دیده‌هندستان به خواب

از خراج امید برده شد خراب

ما جنون واحد لی فی الشجون

بل جنون فی جنسون فی جنون

ذره‌پی از عقل و هوش اربامن است
 این چه سودا و پریشان گفتن است
 چونکه مغز من ز عقل و هوش تهی است
 پس گناه من در این تخلیط چیست
 نی، گناه او راست که عقلم ببرد
 عقل جمله عاقلان پیشش بمرد

بار دیگر آمدم دیوانه‌وار
 رو روای جان زود زنجیری بیار
 غیر آن زنجیر زلف دلبرم
 گر دو صد زنجیر آری بر درم
 باده او در خور هر هوش نیست
 حلقه او تسخر هر گوش نیست
 این تحقیق عارفانه هم در جمع میان عشق و تحقیق، از دفتر سوم
 مثنوی است

عشق جوشد باده تحقیق را
 او بود ساقی نهان صدیق را
 چون بجویی تو بتوفیق حسن
 باده آب جان بود، ابریق تن
 چون بفرزاید می توفیق را
 قوت می بشکند ابریق را

آب گردد ساقی و هم مست آب
چون مگو^۱ والله اعلم بالصواب

خاتمه گفتار

بیش از این پیرامن عقاید و افکار مولوی سخن گفتن و خامه
فرو کردن؛ و گنجینه اسرار نهفته مکتب تصوف و عشق و عرفان را
سرگشودن و باز نمودن؛ این بنده را دستور نیست؛ حالی دنباله گفتار
را کوتاه و مولوی نامه را همین جا ختم می‌کنم
این مباحث تا بدین جا گفتنی است

هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار
هست بیگار و نگردد آشکار

بوکه فی ما بعد دستوری رسد
نکته‌های گفتنی گفته شود
با بیانی کآن بود نزدیکتر
زین بیانات دقیق مستتر
راز جز با رازدان انباز نیست
راز اندر گوش منکر راز نیست

خداوند یگانه بی‌همتا و بخشنده دانای توانا را سپاسگزارم که این بنده ضعیف را اعطاهُ الله کتابه بيمناه و جعل آخرته خيراً من دنياه یاری و رهبری فرمود تا کتاب عقاید و افکار مولوی را که به «مولوی نامه» نامیده‌ام و بر حسب اشارت و عنایت حق تعالی شأنه آغاز شده بود بمدد توفیق او پایان یافت؛ و اگر از این پس نیز در این زمینه کرامتی دست‌بدهد تا ذیل و تتمه‌ی بر آن بیفزایم هم موقوف بر حکمت مشیت و هدایت و کارسازی او است انه علی کل شیء قدير

این صدا در کوه دلها بانگ کیست

که پر است از بانگ این که گه تهی است

هر کجا هست آن حکیم اوستاد

بانگ او زین کوه دل خالی مباد

پایان مولوی نامه

بتاریخ چهارشنبه دهم شهریور ماه ۱۳۵۵ شمسی و ششم ماه

مبارک رمضان ۱۳۹۶ قمری هجری و اول سپتامبر ۱۹۷۶ میلادی

جلال‌الدین همایی

سامحه‌الله برحمته و اذاقه حلاوة مغفرته بحق انبیائه و اولیائه و

عباده الصالحین سلام الله علیهم اجمعین.

مستدرکات مولوی نامه

تتمه بخش اول^۱

صواب	صفحہ	سطر
انت ولیتی	۱	۷
علیہم اجمعین	۵	۱۰
تألیف کتاب	۲	۱۱
نابسامانی در آن روی داد	۵	۲۱
تصحیح می کردم	۳	۷
قلم افتاده	۱	۱۱
فرهنگ و هنر	۱	۱۵
بر گفته های سخنرانی	۵	۱۹
مولوی می خوانید	۴	۷

۱- آنچه در این جدول آورده ایم تتمه مستدرکات و صواب نامه بی است که ضمیمه مجلد اول مولوی نامه بطبع رسیده است؛ یعنی آنچه آنجا از قلم افتاده است اینجا نوشته ایم.

صواب	صفحہ	سطر
متوفی ۶۳۵ھ ق.	۱۲	۱
ہین بر آراز شرق	۱۴	۹
جان تو ای ذودلال	۱۵	۱۳
درمنظومۂ ولد نامہ	۱۸	۱۹
آن طایفۂ وحشی خونخوار	۲۰	۱۰
آن دگر باشد	۲۴	۹
صلی اللہ علیہ	۲۷	۴
ردّ شبہۂ معتزلہ	۴۵	۴
بطور استطراد	۴۶	۴
و بموضوع بحث می پردازم	۵۸	۶
بعد از سطر ہفتم علاوہ شود	۵۹	۷
در دفتر ششم مثنوی شریف ذیل داستان «مثل دو بین ہمچو		
آن غریب شہر کاش عمر نام» می گوید:		
پس زدی اشراق آن نا احولی		
بسر دل کاشی شدی عمر، علی		
احول دو بین چوبی بر شد زنوش		
احول ده بینی ای مادر فروش		
اندرین کاشان خاک از احولی		
چون عمر می گرد، چون نبوی علی		
خواست آبی و وضو را	۶۲	۲۰
بعد از سطر ہفتم علاوہ کنند:	۶۵	۷

صفحہ سطر

صواب

«علاوہ می کنم کہ ابن رشد در مورد آب قلیل و کثیر می گویند» اختلفوا فی الحدّ بین القلیل والكثیر فذهب ابوحنيفة السی ان الحدّ فی هذا هو ان يكون الماء من الكثرة بحيث اذا حرکه آدمی من احد طرفیه لم تسر الحركة الى الطرف الثانی منه وذهب الشافعی الى ان الحدّ فی ذلك هو قلتان: بداية المجتهد ج ۱ ص ۲۳».

۷۵ ۵ مربوط بمسئدركات احكام فقه (جدول ضمیمه مجلد اول ص ۱۸ س ۱۹) اصلاح شود «واین حکم مورد اتفاق فریقین نیست»؛ و دنباله اش علاوه کنند:

مسألة بیع و طلاق مست و بنگی

این مسأله هم از مسائل خلافتی فقه امامیه و اهل سنت و جماعت است؛ و عقیده بی که مولوی اظهار می کند موافق اجماع شیعه، و مخالف جمهور اهل سنت اعم از شافعیه و حنفیه است.

توضیحاً شیعه امامیه باتفاق آراء معتقدند که زوال عقل و اختلال هوش و حواس، موجب بطلان کلی عقود و ایقاعات اعم از بیع و طلاق و عتق و وقف و وصیت و امثال آن است؛ چرا که قصد در این امور معتبر است؛ و این جمله یکی از قواعد مسلم فقه شمرده می شود که «العقود تابعة للقصد».

محقق در شرایط در باب طلاق می گوید «لا یصح طلاق المجنون

ولا السكران ولا من زال عقله باغماء او شرب مرقد لعدم القصد». و در باب بیع می گوید «ولا یصح بیع الصبی ولا شراءه و کذا المجنون والمغمی علیه والسكران».

اما جمهور اهل سنت اعم از شافعی و حنفی و مالکی و حنبلی معتقدند که طلاق مست و بنگی، صحیح و نافذ است؛ و فلسفه این امر را تغلیظ احکام می گویند؛ فقط معدودی از فقهای قدیم اهل سنت که از آن جمله «لیث فهمی» است^۱ با شیعه موافقت دارند. در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» می نویسد.

«فمن شرب من ذلك (یعنی الخمر والبنج و امثاله) وسکرو و طلق فان طلاقه یقع باتفاق؛ ج ۴ ص ۲۸۳».

در کتب فقه شافعی هم نوشته اند.

«ولو تعدی بشرب الخمر او اکل البنج ونحوه فزال عقله وقع طلاقه ونفذ جمیع اقواله و افعاله؛ ویصح بیع السكران و شراءه: انوار الاعمال در باب طلاق و بیع».

اما در خصوص بیع ظاهراً حنابله و مالکیه نیز مثل شیعه امامیه معتقدند که بیع سکران صحیح نیست. ابن رشد می نویسد:

«اما طلاق السكران فالجمهور من الفقهاء علی وقوعه؛ و قال قوم لا یقع، منهم المزنی^۲ و بعض اصحاب ابی حنیفة؛ وذلك من بهاب التغلیظ

۱- ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمن فهمی از ائمه فقه و حدیث قرن دوم هجری است و فاته در ۱۷۵ ه. ق اتفاق افتاد.

۲- اسماعیل بن یحیی شافعی فقیه نحوی معروف متوفی ۲۶۲ ه. ق؛ گویند وی اولین کس بود که در فقه شافعی کتاب تصنیف کرد.

علیہ؛ واحتلف الفقهاء فی ما یلزم المکران بالجملۃ من الاحکام وما لا یلزمہ؛ فقال مالک یلزمہ التّلاق والعنق ولم یلزمہ النکاح ولا البیع؛ والزمہ ابو حنیفۃ کل شیء؛ وقال اللیث لا یلزمہ طلاق ولا عنق ولا نکاح ولا بیع: بدایۃ المجتہد».

نیز در همان مستدرکات مسائل فقہ مثنوی (فہرست ضمیمہ بخش اول مولوی نامہ ص ۱۹ س ۱۴) بعد از سطر ۱۴ با شماره ۱۸ علاوه شود.

۱۸. مسأله فقہی ارش چشم گاو و دیگر بهائم

در دفتر چهارم مثنوی شریف ضمن تحقیق در احوال مردم حقیقت بین دور اندیش، و مقایسه آن با اشخاص کوتاه نظر حالی بین، دستہ دوم را به بهائم و ستوران تشبیه می کند و بطور ارسال مثل این مسأله فقہی را پیش می کشد

چون دو چشم گاو در جرم تلف

همچو یک چشم است کش نبود شرف

نصف قیمت^۱ ارزد آن دو چشم او

که دو چشمش راست مسند چشم تو

ورگنی یک چشم آدم زاده بی

نصف قیمت لازم است^۲ از جاده بی

۱- ربع قیمت: خ.

۲- لایق است: خ.

زانکه چشم آدمی تنها بخود
 بسی دو چشم یار، کاری می کند
 چشم نخر چون اولش بی آخرست
 گرد و چشمش هست حکمش اعورست

این مسأله مربوطست به احکام «دیات»؛ می گوید دو چشم گاو در تلف بمنزله یک چشم انسان است؛ یعنی ارزش اتلاف دو چشم گاو، معادل نصف قیمت آن گاو است؛ که ارزش یک چشم او، ربع قیمت می شود؛ برخلاف انسان که در اتلاف دو چشم او تمام دیه شخص، و در یک چشم نصف دیه تعلق می گیرد؛ پس هر دو چشم گاو و دیگر بهائسم و ستوران در ارزش همچند یک چشم انسان می شود؛ البته با تفاوتی که مابین دیه انسان و ارزش حیوان است.^۱

دیه و ارزش

۱- اصطلاح «دیه» مرادف «خون بها» اکثر در مورد قتل و جنایت نفس گفته می شود؛ اما «ارزش» را بیشتر در مورد جنایت اعضاء بدن مانند بریدن دست و کور کردن چشم و شکستن دندان و امثال آن می گویند؛ و در موردی که مبلغ و مقدار دیه را شارع مقدس تعیین نکرده و موکول بنظر حاکم شرع شده باشد آن را در اصطلاح «حکومت» می گویند.

در احکام اسلامی دیه قتل عمد یکی از شش چیز است بطور واجب تخییری که بسته باختیار جانی است.

۱- صدشتر ۲- دویست گاو ماده ۳- دویست حله بردیمنی

۴- هزار گوسفند ۵- هزار دینار ۶- ده هزار درهم ←

توضیحاً این مسألہ از مسائل خلافت شافعی و حنفی است؛ و گفتار موافق موافق حنفیہ است.

عقیدہ گروہی از قدمای شیعہ کہ آنرا از قول شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن متوفی ۴۶۰ هـ. ق.) در کتب فقہ شیعہ از قبیل «شرایع محقق» و «شرح مسالك شهيد ثانی» و «جواهر» و «ریاض» و غیرہ ہمہ جا نقل شدہ؛ ارزش نصف قیمت بہیمہ است در مورد يك چشم نہ ہر دو چشم.

اما فتوی امام ابوحنیفہ در این مسألہ چنانکہ از شرح ہدایہ مرغینانی [ج ۴] و کتب فقہ حنفی دیگر استفاد می شود در يك چشم بہیمہ ارزش ربع قیمت است کہ بعض قدمای شیعہ نیز گفتہ اند؛ پس آنچه در بعضی از نسخ مثنوی «ربع قیمت» بجای «نصف قیمت» نوشتہ اند؛ در این موضع کہ تمثیل بدو چشم گساو شدہ است صحیح نیست.

امّا عقیدہ شافعیہ و مالکیہ مانند جمهور متأخران شیعہ امامیہ این است کہ تعیین ربع یا نصف قیمت هیچ کدام صحیح نیست؛ بل کہ باید بنسبت ارزش حیوانی کہ چشم او را کور کردہ اند «ارش سؤقی» یعنی

→ دینار در اصطلاح فقہی يك مثقال شرعی زر مسكوك؛ و درهم يك مثقال شرعی نقره مسكوك است.

مثقال شرعی ۱۸ نخودی معادل $\frac{۲}{۳}$ مثقال صیرفی ۲۴ نخودی است؛ پس ہزار مثقال شرعی ہمچند ۷۵۰ مثقال صیرفی است.

قيمت عرفى بازاری آن را در نظر گرفت.

ابن رشد در «بداية المجتهد» ذیل مسألة معارضة اصل بها سمع می نویسد: «ومن مسائل هذا الباب المشهورة اختلافهم في حكم ما يصاب من اعضاء الحيوان؛ فروى عن عمر بن الخطاب انه قضى في عين الدابة بربع ثمنها، وكتب الى شريح فامر به بذلك وبه قال الكوفيون، وقضى به عمر بن عبدالعزيز؛ وقال الشافعي ومالك يلزم في ما أصيب من البهيمة ما نقص من ثمنها قياساً على التعدي في الاموال: ج ٣ ص ٣١٨».

در حواشی کتاب «انوار الفقه» شافعی می نویسد:

«ويضمن ما تلف او تلف من اعضاء الحيوان بما نقص من قيمته خلافاً لابى حنيفة حيث اوجب في عين الابل والبقر والخيول ربع القيمة ج ١ ص ٣٤٣».

محقق در شرح اربع می گوید:

« ولا تقدير في قيمة شيء من اعضاء الدابة بل يرجع الى الارش السوقى؛ وروى في عين الدابة ربع قيمتها وحكى الشيخ في المبسوط والخلاف عن الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها و في العينين كمال قيمتها وكذا كل ما في البدن منه اثنان».

شهيد ثانی در «مسالك» بعد از نقل قول شيخ طوسی می گوید
«واحتج عليه بالاجماع والرواية».

صواب	صفحه	سطر
بیش از آن مجده فقره است	۷۶	۶
بخود نسبت داده‌یی	۸۸	۱۸
اختیار بشر مقهور	۸۹	۳
وقتی که بدبو تو	۹۵	۱۵
تأثیر و جزا	۹۶	۱۵
مشمول همان حالت	۹۸	۱۸
دارای مراتب مختلف	۱۱۰	۸
مستند ما در این کسه شرح حکمة الاشراف از قطب‌الدین رازی است نه قطب‌الدین شیرازی، عقیده بعض مشایخ درس فلسفه ما است که باضرس قاطع مکرر این سخن را در اثناء تدریس همین کتاب و سایر کتب فلسفه اظهار می فرمود؛ و معتقد بود که قطب شیرازی در درجه اول بیشتر اهل ریاضیات و هیئت و نجوم، و در درجه دوم اهل طب و طبیعیات بوده؛ و در فلسفه مانند استادش خواجه نصیرالدین بامشرب مشائی آشنایی داشته است نه بامذاق اشراقی.	۱۱۰	۲۱
اما معروف این است که این شرح از قطب شیرازی است؛ مقدمه نسخه طبع شده نیز بنام همان قطب شیرازی یعنی محمود بن مسعود است بضمیمه این امر عجیب که ماتن کتاب را نمی شناخته و آن را بنام همیخ شهاب‌الدین عمر بن محمد سهروردی منوفی ۶۳۲ هـ ق صوفی معروف مؤلف «عوارف المعارف» نوشته است؛ پابین عباوت: و فان		

صواب	صفحه	سطر
احوج خلق الله محمود بن مسعود بن مصلح شیرازی ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراف للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقائق ومبدع الدقایق شهاب الملة والدين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رmse».		
استاد ما معتقد بود که این مقدمه که در نسخه چاپی بطبع رسیده است اصل صحیح و مأخذ موثق معتمد ندارد بل که تخیلی است که ساخته قلم نساخ است.		
توضیحاً این سهواً قلم از حاجی سبزواری نیست، بل که مستند او قول مشهور است که شرح حکمة الاشراف را به قطب‌الدین شیرازی نسبت می‌دهند، و ما آن را در حاشیه قبل باز نموده‌ایم.	۲۰	۱۱۱
آدم و حوا کجا بود آن زمان	۵	۱۱۳
آفتاب جانها	۱	۱۱۶
وصوفیه صریح‌تر	۱۰	۱۱۹
سوی بالا بالها	۱۳	۱۲۴
زین سبب من تیغ کردم	۱۵	۱۲۸
در تحت تأثیر	۱۹	«
روحهایی کز قفسها	۲۰	۱۲۹
تا بدانم من که پنهان	۱۰	۱۳۲
این منظور است	۳	۱۳۴

صواب	صفحہ	سطر
کنت کنزاً	۱۹	۱۳۴
آب بہر این بیارید [خ: بہر آن]	۲	۱۳۷
باز آید [آرد: نیکلسون]	۱۴	«
محیط آرد نشان [او درسشان: نیکلسون]	«	«
یا بلال بالصلوة	۱۸	«
چون تیمم باوجود	۲۰	«
در صفات حق	۱۸	۱۴۰
در بارہ تجرد	۴	۱۴۱
تنگنای زہدان	۴	۱۴۲
ناخوش و خوش	۲	۱۴۴
گر گز گشہ	۱۰	۱۵۰
از گفت جحیم	۱۳	۱۵۹
پیروان اوست، وجود	۱۸	۱۶۷
ترتیب دادہ است	۱۲	۱۸۳
سنر بہم آیاتنا	۱	۱۸۵
نیز قرارداد	۶	«
حقند کہ خود را	۱۴	۱۸۶
اندر نحیم کہ اندر نہر نیست	۱۷	۱۸۷
تأثیر آگاہی	۲	۱۹۲
مأمور کرد	۲۱	۱۹۵
قرون متأخر	۸	۱۹۸

صفحه	سطر	صواب
۲۰۰	۱	ذوق المتألّهین
«	۷	« «
۲۰۱	۱	« «
۲۰۲	۲۳	حکمای متأخر
۲۰۵	۶	جزیکی ببینند
«	۱۷	والتألّهین
۲۰۶	۲۱	امیر المؤمنین
۲۰۹	۱۷	لف ونشر که در صنایع
۲۱۰	۱۹	از جمله شرح منظومه
۲۱۳	۱۴	الی ان الموجود
«	۲۰	اصناف النصاری
«	۲۱	والاتحاد
۲۲۲	۱۸	تاریخ تألیف
۲۲۴	۱۱	توجیه و تأویل است
«	۱۶	جذبه واستغراق
۲۲۵	۴	توضیحاً در تذکرة الشعراى منتخب اللطایف رحم علی خان ایمان متوفى ۱۲۲۶ هـ. ق این بیت بنام «محمد بیلک حقیقی تخلص» که در هندوستان معاصر «میرزا محمد افضل سرخوش» گوینده قرن ۸۱۲ هـ. بوده ضبط شده است در حقیقت دگری نیست خدا ایم همه لیک از گردش یلک نقطه جدا ایم همه

صواب	صفحہ	سطر
وتأويل ونوجيه	۴	۴۲۷
وتأکید مي کند	۶	۲۲۹
پر شود از وصف	۲۱	«
بر درختی [خ: از درختی]	۱۷	۲۳۱
زندهی خدا	۱۳	۲۳۹
احاديث ماثوره	۶	۲۵۸
پلهی و ناپاکی	۲	۲۵۹
غنی است و جز او	۱۸	۲۶۱
اوپياز گنده را	۲۱	«
پندومو عظه	۹	۲۶۲
لم تؤمنوا	۱۵	۲۷۸
جز که یأس	۱۲	۲۸۰
شواغل جسمانی	۱۱	۳۰۳
بهترین مأخذ	۱۵	۳۱۱
بعد از سطر سوم علاوه شود:	۳	۳۱۲

«حقیقت امر این است که آن کسی که خواب می بیند، و آن کسی را که در خواب می بیند؛ آنکه در خواب سخنی بما می گوید و آنکه می شنود، همه یکی است؛ اینها همه اطوار تو در تو و لابلای همین نفس انسانی است که در خواب بصورت خود و بصورت دیگری در می آید؛ هم قائل می شود و هم سامع.

صواب	صفحه سطر
خوبست تحقیق این معنی دقیق عرفانی و فلسفی را از زبان سحر بیان خود مولوی بشنوید همچو آن وقتی که خواب اندر روی قو زپیش خود به پیش خودشوی بشنوی از خویش و پنداری فلان یا تو اندر خواب گفته است آن نهان در فصول بعد نیز در این باره گفت و گو خواهیم کرد انشاء الله تعالی».	
زیتها یضیء	۲۱ ۳۱۷
تنزیل و تأویل	۱۵ ۳۲۱
للرؤیا تعبرون	۶ ۳۲۳
تأویل می گویند	۱۰ »
کیستیم و چبستیم	۸ ۳۲۵
لن تستطیع	۱۴ ۳۳۶
بدلیل انی	۴ ۳۵۳
لبأتین علی الناس	۱۰ ۳۶۰
توضیحاً مأخذ این بیت از قصیده نونیه «یحیی صرصری» زاد المعاد ابن قیم جوزیه حنبلی است [ج ۱ ص ۱۸ طبع مصر].	۱۸ ۴۱۴
برای مزید فایده علاوه می کنم که «یحیی صرصری» قصیده‌یی هم در مدح حضرت رسول اکرم دارد	

صواب	صفحه	سطر
باصنعت التزام که در هر بیت تمام حرف تهجی آمده باشد نسخه‌ی قدیمی مورخ ۸۵۵ هجری قمری از این قصیده در کتابخانه سلطنتی ایران موجود است.		
غیبت و بشارت	۳	۴۲۵
همچنان که مس زرشود	۹	۴۲۹
نه معشوق است گول	۱۴	۴۶۵
مرا از آتش	۱۲	۴۶۸
در قفس می دمیم	۱۷	۴۷۹
و عمل نگذاشتند	۱۸	۴۹۱
می دهد	۲	۴۹۳
مرددون	۱	۴۹۷
برای کتد کنند	۵	«
المتنافسون	۱۹	«
لعلی الی من	۶	۴۹۹
و سروسبب	۱۳	«
جرو نصب [کسره زیر تشدید زاید است].	۱۵	۵۰۵
والانفس	۲	۵۰۸
واو لئک هم المهدون: سوره بقره « در دفتر سوم	۴۳	«
جزو مسلمات	۱۶	۵۱۷
می پندارد	۱	۵۲۱
دیده ور	۱۷	«

صواب	صفحة	سطر
برگزیده الهی	٧	٥٢٦
عارف موحد	١٦	٥٥٧
سالم تر و مطمئن تر	١١	٥٥٨
رحمة الله	٧	٥٦٤
للقلب الخلی	١٦	«
صورت ننگنجد	٩	٥٧٥
یا ثقات	١٦	٥٨٨

فهرست اعلام

- آدم، ۴۷، ۳۶۱، ۴۶۸، ۵۲۴، ۶۳۲، ۶۳۳، ۸۲۹، ۸۳۱.
- آغازیمون، ۸۷۱.
- آقا لطف علی مدرس، ۴۸۴.
- آقا محمد رضا قمیشی اصفهانی، ۹۰۱، ۹۵۲.
- ابراهیم (ع)، ۸، ۲۶۳، ۳۹۰، ۳۹۱، ۶۸۷، ۸۹۲.
- ابراهیم ادهم، ۵۹۷.
- ابراهیم قتیل باخمیری، ۵۶.
- ابلیس، ۶۳۳، ۷۷۶، ۸۲۸، ۹۲۶.
- ابن ابی الحدید، ۴۶۲.
- ابن ابی العزاقر، — ابو جعفر شلمغانی، ۲۱۷.
- ابن ایثر، ۲۱۵، ۷۳۲.
- ابن اسحاق، ۷۲۵.
- ابن بی بی، (امیر ناصر الدین یحیی بن محمد)، ۱۰۰۵.
- ابن حجر، ۷۳۲.

- ابن حنبل، ۱۵۲، ۶۱۹.
- ابن فارض، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۸۸.
- ابن قیم، ۶۱۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۵.
- ابن مسعود، ۳۶۰.
- ابن مقفع، ۸۷۱.
- ابن ندیم، ۲۱۷، ۸۷۱.
- ابن هشام، ۲۷، ۶۱۱، ۷۲۶، ۷۳۱.
- ابوبکر سلہباف، ۱۰۴۰.
- ابوبکر محمد بن زکریای رازی، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۶۸۶.
- ابوبکر محمد بن عمر وراق ترمذی، ۳۶۱.
- ابوجعفر شلمغانی [محمد بن علی]، ۲۱۷، ۲۱۸.
- ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید، ۲۱۸.
- ابوجہل، ۲۷.
- ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ۹۰۸.
- ابوالحسن علی بن محمد سمري، ۲۱۸.
- ابوحنیفہ، ۳۹، ۵۶، ۶۴، ۷۱، ۴۸۹.
- ابوریحان بیرونی، ۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۸۷۱.
- ابو سفیان، ۷۳۲.
- ابوطالب مکی، ۴۴۷.
- ابوعلی سینا، ۹۱، ۱۱۶، ۱۲۲، ۳۰۰، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۳۱، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۴۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۳۱، ۶۷۷، ۷۰۵.
- ابوعمر و عثمان بن سعید عمری زیات، ۲۱۸.

- ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، ۲۱۷، ۲۱۸.
- ابوالقاسم کعبی، ۹۹۳.
- ابونصر سر آج طوسی، ۱۷۳، ۴۴۷.
- ابو نعیم اصفہانی، ۴۴۷.
- ابوہریرہ، ۱۵۲، ۲۳۸.
- ابویعقوب سوسی، ۳۵۶.
- ابی عبیدہ جراح، ۶۱۲.
- احمد افلاکی، ۱۰۰۵.
- احمد بن حنبل (امام...)، ۵۷.
- احمد بن منوچہر شست کله، ۳۸۹.
- ارسطو، ۵۳۰.
- اسدی، ۱۰۱۰.
- اسفندیار، ۱۷۴.
- اصیل الدین محمد شیرازی، ۱۰۴۰.
- افلاطون، ۹، ۱۱۶، ۱۰۲، ۱۱۱، ۸۷۱.
- امام ابوالقاسم قشیری، ۴۴۷.
- امام جعفر صادق (ع)، ۴۳۲، ۷۴۶.
- امام رضا (ع)، ۷۹۹.
- امام شافعی، ۴۸۹.
- امام فخر الدین رازی، ۳۰۰، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲.
- امام محمد باقر، ۷۹۹.
- امام محمد غزالی، ۸، ۵۷، ۳۰۰، ۳۳۴، ۳۵۵، ۴۴۷، ۵۳۰.

- امام‌المشککین، ← امام‌فخرالدین رازی.
 امام مہدی، ۸۹۸، ۸۹۹.
 امیر تیمور، ۲۵۷.
 انباز قلس، ۸۷۱.
 انوری، ۳۸۳، ۴۸۵.
 اوحیدالدین کرمانی، ۸۲۵.
 ایاز، ۹.
 بابارکن الدین، ۲۲۰، ۸۸۶، ۸۸۸، ۸۸۹.
 باباکمال جندی، ۱۰۴۰.
 بایزید بسطامی، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۶، ۲۳۶.
 برہان‌الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر مرغینانی، ۷۱.
 برہان الشریعہ محمود بن عبید اللہ بن ابراہیم حنفی، ۷۵.
 بلال حبشی، ۹.
 بہاء‌الدین محمد نقشبند، ۵۹۱، ۳۵۶.
 بوذاسف (بوذاسف)، ۸۷۱، ۸۷۶.
 پیغمبر، ← محمد (ص).
 تفتازانی، ۹۷۹.
 تلمذ حسین، ۲۵.
 جالینوس، ۹.
 جامی، ۲۲۰، ۲۲۵، ۵۹۱، ۱۰۴۰.
 جبرئیل، ۸۷۲، ۶۶۶.
 جعد بن درہم، ۸۷۱.

- جعفر بن یونس خراسانی، ۳۳۸.
- جلال الدین محمد بن سعد الدین اسعد دوانی، ← ملا جلال دوانی.
- جنید بغدادی، ۳۳۸.
- حاج آقا محمد منور علی شاہ، ۴۸۳.
- حاج محمد حسن، ۴۸۳، ۴۸۴.
- حاج محمد حسین، ۴۸۳.
- حاج میر محمد صادق خاتون آبادی، ۶۸.
- حاجی سبزواری، ← حاجی ملاہادی سبزواری.
- حاجی ملاہادی سبزواری، ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۱، ۱۵۳،
- ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۳۱، ۳۳۱، ۵۶۴، ۶۸۵، ۷۵۹،
- ۹۲۰، ۹۹۱، ۹۹۳.
- حاج آقا رحیم ارباب اصفہانی، ۲۰۶.
- حافظ، ۱۱، ۱۹۰، ۲۳۱، ۳۵۰، ۴۴۹، ۴۸۵، ۶۳۹، ۶۶۰، ۷۶۳، ۷۴۴،
- ۷۲۵، ۹۷۶، ۱۰۰۶، ۱۰۰۸.
- حافظ ابو نعیم اصفہانی، ۵۷، ۴۴۷، ۷۳۳.
- حجاج بن یوسف ثقفی، ۶۰۹.
- حسام الدین چلبی، ۱۳، ۱۴، ۵۸۱، ۷۴۳، ۸۹۰، ۱۰۳۳، ۱۰۴۲، ۱۰۴۵،
- ۱۰۴۷، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۶۰، ۱۰۶۳.
- حسن امام (علیہ السلام)، ۵۶، ۵۹، ۳۱۹.
- حسن بصری، ۷۳۲.
- حسن صباح، ۱۰۴۲.
- حسین بلخی، ۱۰۳۷.

- حسین (امام علیہ السلام)، ۵۹.
- حسین اسیری اصفہانی، ۷۸۵.
- حسین بلخی، ۱۸.
- حسین بن روح نوبختی، ۲۱۸.
- حسین بن منصور حلاج، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۳۸.
- حضرت ابراہیم خلیل، —، ابراہیم (ع).
- حضرت داود (ع)، —، داود (ع).
- حکیم سبزواری، —، حاجی سبزواری، ۶۸۵.
- حکیم عثمان مختاری، ۵۹۷، ۶۰۳.
- حمویہ جوینی، —، سعدالدین محمد.
- حوا، ۴۷.
- حضر، ۳۳۶، ۳۴۸، ۶۱۸، ۶۳۱، ۸۰۲، ۸۲۶، ۸۲۷، ۹۵۰.
- خواجہ بہاء‌الدین نقشبند، —، بہاء‌الدین محمد نقشبند.
- خواجہ عبداللہ انصاری، ۱۷۴.
- خواجہ لالای سمرقندی، ۱۰۳۷.
- خواجہ نصیرالدین طوسی، ۱۸، ۸۰، ۶۷۷، ۹۶۵، ۹۷۹، ۹۸۲، ۹۹۳.
- خیام، (حکیم عمر)، ۸۷۴.
- داود (ع)، ۳۴۶، ۵۵۶، ۹۳۵، ۹۵۴.
- دحیہ کلبی، ۸۷۲.
- راوندی، ۱۰۰۵.
- رحیم ارباب اصفہانی، —، حاج آقا رحیم.
- رستم، ۱۷۴.

- رسول اکرم، ← محمد (ص).
- رکن الدین محمد سجاسی، ۱۰۴۰.
- روح القدس، ۶۵۸، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۷۰.
- روح الامین، ← جبرئیل.
- زاخانو، ۷.
- زبیر، ۶۱۲.
- زکریای رازی، ← ابوبکر محمد بن زکریای رازی.
- زلیخا، ۸۳، ۲۲۱.
- سبزواری، ← حاجی ملاہادی سبزواری.
- سعد بن ابی وقاص، ۶۱۲.
- سعد الدین محمد بن حسن حمویہ جوینی، ۱۰۴۱
- سعدی، ۳۴، ۸۳، ۲۲۶، ۲۸۱، ۴۸۵، ۷۴۰، ۷۸۵، ۸۱۶، ۹۰۶، ۱۰۰۶، ۱۰۰۸.
- سعید بن زید بن نفیل، ۶۱۲.
- سفیان ثوری، ۷۵۹.
- سقراط، ۱۱۶، ۸۷۱.
- سلطان ابوالفتح رکن الدین سلیمان شاہ بن قلیج ارسلان، ۱۰۰۴.
- سلطان جلال الدین خوارزمشاہ، ۸۶۲.
- سلطان علاء الدین کیقباد، ۱۰۰۳، ۱۰۳۷.
- سلطان غیاث الدین کیخسرو بن قلیج ارسلان، ۱۰۰۵.
- سلطان العلماء شیخ بہاء الدین محمد ولد (بہاء ولد)، ۱۸، ۱۹، ۲۰،
- ۵۸۱، ۱۰۰۱، ۱۰۰۵، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸.
- سلطان ولد، ۲۳، ۸۵۵، ۸۸۱، ۸۹۰، ۸۹۱، ۹۳۰، ۱۰۰۰، ۱۰۰۴.

۱۰۵۵، ۱۰۰۷، ۱۰۳۷، ۱۰۳۰، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۵، ۱۰۴۹.

سلیمان، ۴۹۴، ۸۰۳، ۸۲۷.

سنایی، ۸۷، ۱۷۹، ۶۳۹، ۷۴۲، ۱۰۰۱، ۱۰۱۰.

سوزنی سمرقندی، ۱۰۱۱.

سید احمد هاتف اصفهانی، ۲۲۱.

سید برهان‌الدین محقق ترمذی، ۲۲، ۴۴۴، ۵۸۱، ۸۴۲، ۱۰۳۸.

سید ترمذی، — سید برهان‌الدین ترمذی.

سید الطایفه جنید بغدادی، — جنید بغدادی.

سید قطب مصری، — قطب مصری.

سید مرتضی، ۶۱۹.

شاهرخ، ۲۵۷.

شاه عباس ثانی، ۹۷۲.

شاه نعمت‌الله ولی، ۲۵۷.

شبستری، — شیخ محمود شبستری.

شبلی، ۳۳۸، ۳۶۰.

شعیب (ع)، ۲۶۵.

شلمغانی، — ابن ابی العزاقر، ۲۱۷، ۲۱۸.

شمر، ۴۱.

شمس تبریزی، ۸، ۱۲، ۲۲، ۲۳، ۳۸، ۶۹، ۲۲۵، ۳۲۵، ۵۸۱، ۸۹۰، ۹۳۰.

۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۵، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳.

۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۵۵، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷.

شمس‌الدین محمد لاهیجی، ۵۶۵، ۸۹۳، ۸۹۴.

- شمس مغربی، ۲۲۰.
- شہاب الدین محمود اہری، ۱۰۴۰.
- شہید اول، ۲۱۸.
- شہید ثانی، ۲۱۸.
- شیخ ابوسعید ابوالخیر، ۴۹۱.
- شیخ ابوالحسن خرقانی، ۲۶۸.
- شیخ احمد غضروبی، ۳۶۱.
- شیخ اشراق، — شیخ شہاب الدین سہروردی یحییٰ بن حبش بن امیرک.
- شیخ اکبر محبی الدین ابن عربی، ۶۹۸.
- شیخ اوحد الدین کرمانی، ۱۲، ۱۰۴۰.
- شیخ بہائی، ۹۱.
- شیخ رکن الدین احمد بن محمد بن احمد بیابانکی، — علاء الدولہ سمنانی.
- شیخ رئیس ابوعلی سینا، — ابوعلی سینا.
- شیخ شہاب الدین سہروردی (شیخ اشراق شیخ مقتول) ۱۱۰، ۱۲۶،
- ۱۵۲، ۱۵۵، ۴۴۷، ۸۷۱، ۸۵۸، ۸۷۵، ۸۷۶.
- شیخ شہاب الدین عمر بن محمد سہروردی، ۴۴۷، ۸۵۸، ۸۷۷.
- شیخ صدوق، ۳۷، ۱۵۲، ۶۱۹.
- شیخ صلاح الدین، — صلاح الدین زرکوب ۸۹۰.
- شیخ عباس قمی، ۴۹۲.
- شیخ عبدالقادر جیلانی، ۵۹۱.
- شیخ عبدالرزاق کاشانی، ۲۲۲، شیخ کمال الدین عبدالرزاق.
- شیخ عبدالوہاب شعرانی شافعی صوفی، ۴۹۱.

- شیخ عراقی، ۲۱۹.
- شیخ عزالدین محمود کاشانی، ۴۴۷.
- شیخ عزیز نسفی، ۸۴۴، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۶، ۸۸۱، ۸۸۲.
- شیخ عطار، ۳۳۳، ۸۶۵، ۱۰۰۱.
- شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، ۲۲۰.
- شیخ محمد خراسانی مدرس معروف فلسفه در اصفهان، ۲۰۵، ۲۰۶.
- شیخ محمد سرزری غزنوی، ۴۳۳.
- شیخ محمود شبستری، ۱۶۷، ۲۳۱، ۸۵۳، ۸۹۳، ۹۶۸.
- شیخ محیی‌الدین ابن عربی، ۲۱۹، ۸۷۶، ← محیی‌الدین ابن عربی.
- شیخ مفید، ۶۱۹.
- شیخ نجم‌الدین کبری، ۱۸، ۴۹۲.
- صادق (امام علیه السلام)، ۳۷، ۴۳۶.
- صالح (ع)، ۲۶۵، ۳۳۶.
- صدر جهان، ۹.
- صدرالدین ابراهیم جوینی، ۱۰۴۱.
- صدرالدین قونوی، ۲۱۹.
- صدر المتألهین، ← ملاحظه.
- صفای اصفهانی، ۲۲۲.
- صلاح‌الدین ابوی، ۸۷۵.
- صلاح‌الدین زرکوب، ۱۳، ۸۹۰، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۹، ۱۰۵۵.
- صهبا، ← آقا محمدرضا قمی‌شاهی اصفهانی.
- طلحه، ۶۱۲.

- طيفورين عيسى، ← بايزيد بسطامي.
 ظهير فارايابي، ۱۰۱۱.
 عايشه، ۷۳۱، ۷۳۲.
 عبدالرحمن جامي، ← جامي.
 عبدالرحمن بن عوف، ۶۱۲.
 عبدالرزاق كاشي، ۵۶۵.
 عبدالرزاق كرماني، ۲۵۷.
 عبدالله بن سبا، ۲۱۴.
 عبدالله محض، ۵۶.
 عبدالمطلب، ۶۴۹.
 عبدالله بن مسعود بن محمود بخاري حنفي، ۷۵.
 عثمان بن مظعون، ۳۵۸.
 عطار، ۱۴، ۱۹، ۸۷، ۱۷۳، ۱۷۹، ۲۱۲.
 علاءالدوله سمناني، ۲۲۲، ۲۲۳.
 علاءالدين كيقباد سلجوقي، ۲۰، ۱۹.
 علاءالدين محمد پسر مولوي، ۱۰۳۷.
 علامه شيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود، ۱۱۱.
 علي (امام امير المؤمنين عليه السلام)، ۳، ۴۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶،
 ۵۷، ۵۸، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۱۴۱، ۱۶۱، ۱۸۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۹۵،
 ۲۰۶، ۳۹۵، ۴۳۳، ۴۵۵، ۵۸۰، ۶۲۱، ۶۲۸، ۷۰۹، ۷۶۲، ۸۱۵،
 ۸۲۷، ۸۵۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۷، ۱۰۵۲.
 علي قلي بن قرچقاي خان، ۹۷۲.

عمر، ۸۹۷۔

عمرو بن عبدود، ۵۴۔

عمرو غاص، ۵۸۵۔

عنتر، ۵۴۔

عنصری، ۳۸۳۔

عیسیٰ (ع) ۲۳۶، ۲۷۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۹۳، ۸۰۳، ۸۲۷، ۸۹۲، ۹۰۰،

۹۱۲

غلامرضا شیشہ گر (استاد)، ۸۱۲۔

فارس یلیل، ← عمرو بن عبدود۔

فخرالدین ابراہیم ہمدانی، ← شیخ عراقی۔

فردوسی، ۱۷۴، ۹۵۶۔

فرعون، ۶۸۴۔

فروغی بسطامی، ۲۲۱، ۲۳۲۔

فروید، ۱۹۴۔

فیثاغورس، ۸۷۱۔

فیض کاشانی، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۶۲، ۶۹۹۔

قایل، ۴۷۱۔

قاضی عضدالدین ایجی، ۹۷۶۔

قتیبہ بن مسلم باہلی، ۲۱۴۔

قزوینی، ۱۰۴۰۔

قطب الدین احمد بن محمد ابھری زنجانی، ۱۰۴۰۔

قطب مصری، ۷۲۵۔

- قطب الدین محمد رازی، ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱۔
 قوشچی (ملا علی)، ۹۶۵، ۹۷۹۔
 قیصری (شیخ داود بن محمود)، ۲۲۰، ۸۹۶، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱۔
 کعب بن مالک، ۱۵۲۔
 کمیل، ۸۲۷۔
 کنعان، ۶۲۵۔
 کیا بزرگ امید، ۱۰۴۱۔
 گوہر خاتون، ۱۰۳۷۔
 لوط، ۲۶۵۔
 لیلی، ۹، ۱۲۳۔
 مالک (امام...)، ۵۷۔
 مأمون، ۹۰۸۔
 متنبی، ۷۸۶۔
 مجلسی، ۶۱۹۔
 میجنون، ۹، ۱۲۳، ۷۴۰، ۷۴۱۔
 محقق تفتازانی، ۹۷۵۔
 محقق حلی، ۷۱۔
 محقق داماد (میر محمد باقر داماد)، ۹۸۳، ۹۸۴۔
 محمد بن ابراہیم قوامی شیرازی، ← ملا صدرا۔
 محمد بن عبداللہ، ۹۰۲۔
 محمد بن علی ترمذی، ۹۰۰۔
 محمد بن غازی ملطیوی، ۱۰۰۴۔

محمد بن محمد بویہی رازی، ← قطب الدین محمد رازی.
 محمد رضا قمیشہی اصفہانی، ← آقا محمد رضا قمیشہی اصفہانی.
 محمد شیرین، ← شمس مغربی.

محمد (ص)، ۳، ۲۶، ۲۷، ۴۱، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱،
 ۱۹۵، ۲۶۶، ۳۱۹، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۸۰، ۴۲۶،
 ۴۳۵، ۴۵۵، ۴۶۲، ۴۷۰، ۵۴۸، ۵۵۴، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۷، ۶۱۱،
 ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۹، ۶۴۹، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۳۰،
 ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۵، ۷۴۶، ۸۲۶،
 ۸۲۸، ۸۵۶، ۸۷۲، ۸۹۲، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۹۰۰، ۹۰۶، ۹۱۶،
 ۹۵۱، ۹۵۲.

محمود (سلطان)، ۹.

محمود بن محمد آقسرائی، ۱۰۰۵.

محبی الدین ابن عربی، ۲۱۲، ۱۰۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۸۹۵، ۸۹۶،
 ۸۹۷، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱.

مختاری غزنوی، ۱۰۱۱.

مرحب، ۵۴.

مروان جعدی، ۸۷۱.

مریم (ع)، ۶۵۸، ۸۷۲.

مسعود بن عبد اللہ شیرازی بیضاوی، ← بابار کن الدین.

مسعود سعد سلمان، ۱۰۱۱.

مسیح، ← عیسی (ع).

مصطفی (ع)، ۷۳۴.

- معاویہ، ۵۸۰، ۷۳۲۔
معین الدین پروانہ، ۱۹، ۲۰۔
مقدس اردبیلی، ۱۹۷، ۱۹۱،
مفنع (ہاشم بن حکیم)، ۲۱۵۔
ملا اسماعیل خواجوی اصفہانی، ۹۹۴۔
ملا جلال دوانی، ۲۰۰، ۲۰۱۔
ملا رجعلی تبریزی اصفہانی، ۹۷۲۔
ملا صدرا، ۸۰، ۸۱، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۰۳، ۱۹۸، ۲۲۰،
۳۰۰، ۳۳۱، ۷۳۷، ۸۶۳، ۸۶۸، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۹۲۵، ۹۷۰،
۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۹۴۔
ملا عبدالرزاق کاشانی، ۸۷۷۔
ملا فرزی، ۴۸۳، ۴۸۴۔
ملا لطف علی مدرس، ۴۸۳۔
ملا محسن فیض کاشانی، ۸۹۴۔
ملا محمد باقر مجلسی، ۹۵۱۔
ملا محمد کاشانی، ۲۰۵۔
ملا ہادی سبزواری، ← حاج ملا ہادی سبزواری۔
منصور «خليفة عباسی»، ۵۶۔
منصور حلاج، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶۔
موسی (ع)، ۹، ۱۳، ۲۳۱، ۳۳۶، ۳۵۱، ۵۲۳، ۶۱۸، ۷۷۶، ۸۶۱،
۸۹۲۔
مولوی (جلال الدین محمد بلخی رومی صاحب مثنوی شریف)، اکثر

صفحات.

مہدی عباسی، ۲۱۵.

میرداماد، ۱۶۶.

میرزا ابوالحسن جلوۂ اصفہانی، ۹۰.

میرسید شریف جرجانی، ۲۲۳، ۹۷۶.

نجم‌الدین دایہ رازی، ۱۹۰، ۱۰۰۵.

نشاط اصفہانی، ۹۴۹.

نظام بصری، ۹۶۷.

نظامی عروضی سمرقندی، ۶۸۶.

نظامی گنجوی، ۱۷۴، ۴۲۹.

نواب آقا علی اکبر بسمل، ۴۸۳، ۴۸۴.

نوح (ع)، ۲۶۵، ۲۶۶، ۶۲۴، ۶۲۵، ۸۹۲.

نیکلسون، ۲۵، ۴۹، ۵۹، ۱۱۴، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۸،

۲۲۷، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷،

۳۰۵، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۵،

۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۳۷،

۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۸۹، ۴۹۵، ۵۱۴،

۴۲۱، ۵۲۳، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۶۰، ۵۶۸، ۵۷۰،

۵۹۴، ۶۲۸، ۶۴۵، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۹،

۶۶۱، ۶۷۲، ۶۸۷، ۶۸۸، ۷۰۶، ۷۱۱، ۷۱۶، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۳،

۶۸۹، ۶۹۴، ۷۰۳، ۷۳۰، ۷۴۱، ۷۴۹، ۷۶۲، ۷۶۶، ۷۷۲، ۸۲۵،

۸۷۳، ۸۸۲، ۸۸۳، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۱۶، ۹۱۸، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳

۹۲۶، ۹۲۷، ۹۳۵، ۹۳۷، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۵، ۹۴۸، ۹۵۲، ۹۵۵،
 ۹۵۸، ۱۰۰۳، ۱۰۱۱، ۱۰۱۷، ۱۰۲۰، ۱۰۲۳، ۱۰۲۵، ۱۰۳۰، ۱۰۳۲،
 ۱۰۵۱، ۱۰۵۴، ۱۰۵۶، ۱۰۵۹، ۱۰۶۲، ۱۰۶۴، ۱۰۷۱.

وصال شیرازی، ۴۸۳.

ولید بن عبدالملک اموی، ۲۱۴.

ہاشم بن حکیم مروی خراسانی، — مقنع.

ہبیرہ بن ابی وہب مخزومی، ۷۲۴.

ہجویری، ۱۷۵.

ہرمس، ۸۷۱.

ہمای شیرازی، ۲۲۶، ۹۴۹.

ہند امّ ہانی (خواہر علی (ع)، ۷۲۴.

ہود، (ع)، ۲۶۵.

یحییٰ بن حبش بن امیرک، — شیخ شہاب الدین سہروردی.

یزید، ۴۱.

یعقوب (پونمبر)، ۳۲۳، ۶۸۲.

یوڈاسف، — بوڈاسف.

یوسف بن احمد مولوی، ۴۸۲.

یوسف (ع)، ۲۲۱، ۳۰۶، ۳۲۳، ۲۴۰، ۸۸۲.

یونس بن متی، ۷۳۴.

فهرست کتب

- آثار الباقیه، ۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸.
- آیات الاحکام، ۱۹۷، ۱۹۸.
- احیاء الحکمة، ۹۷۲.
- احیاء العلوم، ۵۷، ۳۳۴، ۳۵۵، ۴۴۷.
- ارشاد الطالبین، ۴۹۲.
- اساس الاقتباس، ۶۷۷.
- اسرار التنزیل، ۴۹۱.
- اسرار نامه، ۱۹، ۱۰۰۱.
- اسفار، ۸۰، ۱۰۳، ۳۳۱، ۸۵۸، ۸۵۹، ۹۲۵.
- اشارات ابوعلی سینا، ۳۰۰، ۳۱۶، ۳۳۱، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۳۰،
- ۴۳۱، ۴۳۲، ۷۰۵.
- الاصابة ابن حجر، ۷۳۲.
- الهی نامه، ۱۰۰۱.
- امالی صدوق، ۳۷، ۱۵۲.

- امثال وحکم، ۴۲۹.
- الانسان الکامل (رسالہ...)، ۸۳۴.
- اوراد الاحباب، ۹۰۲.
- الایمان الکامل، ۹۷۲.
- بحار الانوار، ۱۵۲، ۳۱۹، ۹۵۱.
- بدایۃ المبتدی، ۷۱.
- برهان قاطع، ۱۷۳.
- بستان السیاحہ، ۲۲۳.
- بوستان سعدی، ۷۸۵، ۱۰۰۶.
- تاریخ ابن اثیر، ۷۳۲.
- تجرید، ۹۷۹، ۹۸۷، ۹۹۳.
- تذکرۃ دلگشا، ۴۸۳.
- تذکرۃ دولتشاہ، ۱۹.
- تفسیر کبیر، ۴۹۱.
- تلویحات، ۱۵۲، ۱۱۰، ۸۵۸.
- تہافت الفلاسفہ، ۵۳۰.
- جامع صغیر، ۱۵۹، ۶۴۲.
- جامع صغیر سیوطی، ۶۱۹، ← جامع صغیر.
- چهار مقالہ، ۶۸۶.
- جیب السیر، ۷۲۵.
- حکمة الاشراق، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۲، ۸۷۱.
- حکمت متعالیۃ اسفار، ۸۷۸، ۸۷۹.

- حلیۃ الاولیاء، ۵۷، ۴۴۷، ۷۳۴.
- حواشی جلالیہ، ۲۰۰.
- داستان محمود و ایاز، ۱۰۶۸.
- دزہوشی ربسا (تفسیر مثنوی)، ۹، ۵۹، ۹۹، ۶۲۰، ۷۵۳، ۷۵۴، ۹۱۹،
۹۵۱، ۱۰۳۳، ۱۰۴۰.
- دیوان ابن فارس، ۸۷۷.
- دیوان حافظ، ۱۰۰۶.
- دیوان حکیم عثمان مختاری، ۵۹۷، ۶۰۳.
- دیوان کبیر مولوی، ۸، ۵۱، ۵۹۵، ۸۶۱، ۸۸۱، ۸۸۶، ۸۹۱، ۹۹۶، ۱۰۴۳،
۱۰۴۹، ۱۰۰۷، ۱۰۳۶.
- راحة الصدور راوندی، ۱۰۰۵.
- رسالہ حق الیقین، ۹۶۸.
- رسالہ قشیریہ، ۴۴۷.
- روضۃ العقول، ۱۰۰۴.
- زاد المعاد ابن قیم، ۶۱۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۵.
- سجنجل الارواح، ۱۰۴۱.
- سفینۃ البحار، ۵۶.
- سلجوقنامہ، ۱۰۰۵.
- سیرۃ ابن ہشام، ۲۷، ۶۱۱، ۷۲۶، ۷۳۱.
- سیرہ نبویہ، ۷۲۵.
- شاهنامہ، ۱۷۴.
- شدالازار، ۱۰۴۰.

- شرح اشارات، ۶۷۷، ۷۰۵، ۷۰۶، ۹۷۹.
- شرح تجرید قوشجی، ۹۶۵، ۹۷۹.
- شرح حکمة الاشراف، ۱۱۰، ۱۲۵، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۷۱، ۸۷۵، ۸۷۶.
- شرح فصوص الحکم، بابا رکن الدین، ۲۲۰، ۸۸۶، ۸۸۸، ۸۸۹.
- شرح فصوص قیصری، ۸۸۸، ۸۹۶، ۹۰۰، ۹۰۱.
- شرح گلشن راز لاهیجی، ۱۷۵، ۲۰۴، ۵۶۵، ۸۹۴.
- شرح مثنوی حاجی سبزواری، ۷۵۹، ۹۲۰.
- شرح مقاصد، ۹۶۵، ۹۷۸، ۹۷۹.
- شرح منازل السائرین، ۱۷۵.
- شرح منظومہ سبزواری، ۱۵۶، ۱۵۲، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۰۳، ۱۱۱، ۲۱۰، ۳۱۷، ۳۳۱، ۷۰۶، ۸۶۳.
- شرح مواقف، ۹۶۵، ۹۷۶، ۹۷۹، ۹۸۱.
- شرح نهج البلاغہ، ۱۶۱، ۴۶۲.
- شفا، ۱۱۶.
- صحیح بخاری، ۳۲۰.
- صحیح مسلم، ۳۲۰، ۶۴۲.
- طرائق الحقایق، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۲۳، ۲۵۷، ۴۸۳، ۴۸۴.
- طربخانہ، ۸۷۵.
- ظلال القرآن، ۷۲۵.
- عروہ (رسالہ...)، ۲۲۲.
- عمدة الطالب، ۵۶.
- عوارف المعارف، ۳۵۶، ۴۴۷، ۸۵۸.

- عین الیقین، ۸۹۳۔
 الفارات، ۸۲۷۔
 غزلیات سعدی، ۸۱۶۔
 فتوحات مکہ، ۲۱۲، ۸۷۶، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱۔
 فراید السمطین، ۱۰۴۱۔
 فصوص الحکم، ۲۲۰، ۸۹۶، ۸۹۹، ۹۰۱۔
 الفہرست ابن ندیم، ۵۷، ۸۷۱۔
 فیہ مافیہ، ۷۶۱، ۷۷۱، ۱۰۳۶۔
 قرآن، ۵، ۱۱، ۱۴، ۳۶، ۳۹، ۴۵، ۵۷، ۶۱، ۶۵، ۷۴، ۸۰، ۸۳، ۸۴،
 ۹۴، ۱۰۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۳۱،
 ۲۶۵، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۷۱۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۳۵،
 ۴۳۴، ۴۶۸، ۵۶۱، ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۶، ۶۰۰، ۶۱۸، ۶۱۹،
 ۷۰۸، ۷۲۰، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۵۳، ۷۶۳، ۷۶۹، ۷۸۶، ۸۰۲، ۸۹۶،
 ۹۰۶، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۶۴۔
 القضاء، — کتاب القضاء۔
 قوت القلوب، ۴۳۷۔
 کامل ابن اثیر، ۲۱۸۔
 کتاب القضاء، ۲۱۸۔
 کشف الحقایق، ۸۶۶، ۸۶۷۔
 کشف المحجوب، ۱۷۵، ۳۵۶۔
 کلیہ دمنہ، ۱۱۹، ۷۳۶، ۷۳۸، ۹۲۱۔
 کنز العمال، ۱۵۱۔

- کیمیای سعادت، ۵۷، ۳۵۵.
 گلستان، ۴۸۱، ۱۰۰۶.
 گلشن راز، ۱۸۵، ۲۳۱، ۸۵۳، ۸۹۳، ۹۶۴، ۹۶۸.
 لیاب الاشارات، ۴۹۱.
 لغت نامه دهخدا، ۴۲۹، ۴۸۲.
 اللمع، ۱۷۳، ۱۷۵، ۴۴۷.
 لمعات، ۲۱۹.
 مبدأ و معاد، ۹۷۲.
 مثنوی ولدی، ۸۸۱.
 مثنوی یوسف و زلیخا، ۲۲۱.
 مجالس شمس تبریزی، ۸.
 مجالس شیخ صدوق، ۳۷، ۳۲۰.
 مجالس المؤمنین، ۲۲۳.
 مجمل فصیحی خوافی، ۲۲۲.
 محبوب الاولیاء، ۱۰۴۱.
 مرآت المثنوی، ۲۵، ۳۶۸، ۴۵۵، ۶۰۰، ۷۰۱.
 مرآت الوجود والماهية، ۹۷۲.
 مرزبان نامه، ۱۰۰۴.
 مرصاد العباد، ۱۰۰۵.
 مزامیر العاشقین، ۹۷۲.
 مسامرة الاخبار، ۱۰۰۵.
 مستدرک حاکم، ۶۴۲.

- مسند (ابن حنبل)، ۱۵۲.
- مصباح الهداية، ۳۵۶، ۴۴۷.
- مصطلحات الصوفيه، ۵۶۵.
- مطارحات، ۱۱۰، ۱۵۲، ۸۵۸.
- المطالب العاليه، ۳۹۱.
- معارف شيخ بهاء الدين ولد، ۱۰۰۱، ۱۰۰۵.
- معجم البلدان؛ ۶۱۱.
- مفتاح الغيب، ۲۱۹.
- مقالات شمس تبريزي، ۸، ۶۹، ۵۸۱، ۱۰۰۵.
- منازل السائرين، ۱۷۴.
- مناقب العارفين، ۱۰۰۵.
- منطق الطير، ۱۷۳.
- منظومه حكمت حاجي سبزواري، ← منظومه سبزواري.
- منظومه سبزواري، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۵۳، ۳۰۲، ۳۳۳، ۵۴۸،
- ۵۵۸، ۶۸۵، ۹۹۱، ۹۹۳.
- منظومه منطق حاجي سبزواري، ← منظومه سبزواري.
- المنهج القوي: ۴۸۲، ۸۲۸.
- مونس الاصرار، ۳۸۹.
- نامه دانشوران، ۲۵۷.
- نثر المرجان في رسم نظم القرآن، ۷۳۵.
- نقحات الانس جامي، ۲۲۰، ۲۲۳، ۵۹۱.
- النفایة، ۷۵.

- وافي، ٤٣٢، ٤٤٢.
- وقاية الرواية، ٧٥، ٧٦.
- ولايت و خلافت كبرى (رساله...)، ٩٠١.
- ولدنامه، ١٨، ٥٨٢، ٦١٧، ٨٥٥، ٨٨١، ٨٩٠، ٩٣٠، ١٠٠٤، ١٠٠٧،
١٠٤٠، ١٠٤٢، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩.
- هداية مرغيناني، ٧١، ٧٢، ٧٣.
- هدية الاحباب، ٤٩٢.
- هفت پيكر، ١٧٣.
- الهند (كتاب الهند ابوريحان بيروني)، ٢١٣، ٢١٤، ٨٧١.
- يادنامه مولوي، ٤، ٨٨٥.

فهرست اماکن

- آتشکده زردتشیان، ۶۸۰.
آرامگاه بابارکن‌الدین، ۸۸۶.
آسیای صغیر، ۱۹، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۳۷.
آناطولی، ۱۰۳۷.
ابرقوه، ۸۶۲.
استانبول، ۲۰، ۱۰۳۷.
اصفهان، ۲۲۰، ۴۸۳، ۸۸۶، ۹۷۱.
انجمن آثار ملی، ۸۲۷.
ایران، ۴، ۲۱۴، ۸۷۱، ۹۷۱، ۱۰۰۱، ۱۰۰۳.
بابل، ۸۷۱.
بتکده نوبهار، ۲۱۴.
بخارا، ۲۰.
بدر، ۲۶.
بصره، ۵۶.
بغداد، ۷۵۳.

- بلخ، ۱۸، ۲۰، ۲۱۴، ۳۶۱، ۱۰۰۱، ۱۰۳۶۔
 بہشت، ۲۸۸، ۵۹۸، ۶۱۲، ۶۳۸، ۸۳۲، ۸۶۷۔
 تبریز، ۶۳، ۱۲۵۔
 تخت فولاد اصفہان، ۸۸۶۔
 حلب، ۵۹۔
 خاکسار، ۵۹۱۔
 خراسان، ۱۸، ۲۰، ۸۶۲، ۱۰۰۱، ۱۰۰۶، ۱۰۳۶۔
 خوارزم، ۲۰، ۲۱۴۔
 خیبر، ۵۴۔
 دانشگاه طهران، ۹۰۲۔
 دکن، ۷۳۵۔
 دمشق، ۲۱، ۱۰۳۸، ۱۰۴۳۔
 دوزخ، ۶۳۸، ۸۶۷۔
 روم، ۱۸، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۳۷۔
 زنجان، ۱۰۴۰۔
 شیراز، ۲۸۳، ۴۸۴۔
 طهران، ۱۸، ۱۹، ۹۰، ۴۸۴، ۸۴۳، ۸۶۱، ۸۸۱، ۸۸۵، ۹۰۲، ۹۲۰،
 ۹۵۲، ۹۶۸، ۱۰۴۰، ۱۰۴۲، ۱۰۴۶، ۱۰۴۸۔
 عبادتگاہ نصاری، ۶۸۰۔
 عراق، ۶۰۹، ۸۶۲۔
 عربستان، ۶۴۔
 قاہرہ، ۸۷۷۔

- قبلہ، ← کعبہ.
 قرہمان، ← لارندہ.
 قلعة ذات الصور، ۹.
 قونیہ، ۱۸، ۲۰، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۳۶، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳.
 کردستان، ۵۹۲.
 کعبہ، ۶۶، ۶۷، ۶۸۰.
 کوفہ، ۷۳.
 لارندہ، ۲۰، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷.
 لیڈن، ۱۹.
 ماہان کرمان، ۲۵۷.
 ماوراء النهر، ۲۰، ۲۱۴.
 مدینہ، ۶۱۱، ۷۳۲.
 مسجد الحرام، ۷۳۵.
 مسجد شجرہ، ۶۱۱.
 مشهد، ۱۷۳، ۲۲۲.
 مصر، ۷۳، ۸۳، ۷۲۶، ۷۵۳، ۸۷۱، ۸۷۷.
 مقبرہ پیر پالان دوز، ۱۷۳.
 مکہ، ۱۹، ۱۹۵، ۶۱۱، ۷۲۳، ۷۳۲.
 نیشابور، ۱۹.
 ہندوستان، ۹، ۲۱۲، ۸۷۱، ۱۰۰۵.
 ہندوچین، ۸۷۱.
 یونان، ۱۰۲، ۲۱۲، ۸۷۱.

فهرست فرقه‌ها

- آل‌علی، ۴۱، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۸۹۸.
- ابدال، ۶۰۵، ۷۷۰.
- ابومسلمیه، ۲۱۵.
- اتقیاء، ۵۴۶.
- اخوان‌الصفا، ۸۵۸، ۸۷۴، ۹۶۶.
- انحی‌ها، ← فتیان.
- ارباب سیر و سلوک، ۵۵۱، ۵۵۲.
- ارباب علم لدنی، ۵۷۲.
- اسلام، ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۷۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۵۹۱، ۶۳۳،
 ۷۲۴، ۷۳۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۵، ۹۰۵.
- اشاعره و اشعری، ۳۸، ۱۶۷، ۶۹۵، ۶۹۶، ۷۴۵، ۷۴۷، ۹۰۸، ۹۶۶،
 ۹۶۷، ۹۷۵، ۹۷۸، ۹۹۰، ۹۹۲.
- اشقیاء، ۵۴۶.
- اقطاب، ۸۲۸، ۸۳۳، ۸۴۴، ۸۹۹.
- امری، ۶۰۹.

انبیاء، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۴۴،
 ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۷۹، ۵۸۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۲۱، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹،
 ۶۷۰، ۶۷۹، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۵۴، ۷۶۲، ۷۳۸،
 ۷۳۹، ۷۶۳، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۳، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۵،
 ۸۰۷، ۸۰۱، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۵، ۸۴۴، ۸۴۸، ۸۶۰، ۸۶۷، ۸۹۴،
 ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۵۲، ۹۵۳.

اہل حق، — علی اللہی.

اولیاء، ۵۲۷، ۵۳۳، ۵۸۲، ۶۰۵، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۴، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۴،
 ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۷۹، ۷۰۰، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۶۸،
 ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۵، ۷۸۱، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۸۶، ۸۰۲، ۸۰۵، ۸۰۷،
 ۸۱۰، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۵، ۸۳۸، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۵۲،
 ۸۵۴، ۸۶۱، ۸۶۳، ۸۶۷، ۸۷۷، ۸۸۱، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۹،
 ۹۰۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۶، ۹۲۸، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۷، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۱۰۴۹.

اولیای الہی، ۷۷۳.

اہل باطن، ۵۷۲.

اہل تناسخ، ۱۰۳، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۶.

اہل حدیث، ۷۴۵.

اہل حکمت، ۸۶۶، ۸۶۸.

اہل صلاح و فلاح، ۵۵۵.

ایرانی، ۸۵۸، ۸۷۳.

ائمہ، ۶۱۳، ۷۲۴، ۶۹۴، ۷۵۴، ۷۶۹، ۷۷۰، ۸۰۲، ۸۲۸، ۸۳۵، ۸۵۴.

۱۰۴۸.

- پابلی، ۸۵۸.
 باطنیہ اسماعیلیہ، ۹۵۱.
 بردگان، ۴۳۳.
 بندگان، ۷۵۴، ۷۵۶.
 بودایی ہند، ۲۱۴.
 بنی عباس، ۸۷۴.
 پادشاہان سلجوقی، ۱۰۰۵.
 پیروان محقق داماد، ۹۸۴.
 پیروان محیی‌الدین ابن عربی، ۸۹۹.
 پیروان مکتب برہان عقلی، ۹۶۵.
 پیروان اوحیدالدین کرمانی، ۸۲۵.
 پیروان بوذاسف، ۸۷۱.
 پیروان ملاصدر، ۹۹۴.
 تاتار، ۱۰۰۵.
 ترسا، ۴۱.
 تصوف، ۲۲، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۳، ۲۱۳، ۵۸۸،
 ۵۹۱، ۶۰۳، ۶۰۵، ۷۱۸، ۹۷۱، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱،
 ۱۰۴۲، ۱۰۷۰.
 تصوف مولوی، ← مولویہ.
 تناسخ، ← اہل تناسخ.
 جبری و جبریان، ۴۶، ۸۶، ۷۶۴.
 جلالی (درویشان خاکسار) ۵۹۱.

چینیان، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹.

حکما، ۵۴۷، ۶۹۴، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۲۱، ۷۲۶، ۸۰۰، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۷،

۸۶۹، ۸۷۱، ۸۷۳، ۸۷۸، ۹۶۴، ۹۶۷، ۹۷۱، ۹۷۸، ۹۸۳، ۹۸۷،

۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۷.

حکمای اسلامی، ۸۷۳.

حکمای اشراقی، ۱۱۰، ۶۹۷، ۸۵۸، ۸۶۱، ۹۶۷، ۹۹۴، ۹۹۵.

حکمای الہی، ۲۱۲، ۵۶۳، ۷۶۸، ۹۷۵.

حکمای ایرانی خسروانی، ۸۷۵.

حکمای پہلوی خسروانی، ۸۷۱.

حکمای تناسخی، ۸۷۳.

حلولیان، ۲۳۸.

حنفی، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۵۲، ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۴۸۹.

خلفا، ۶۱۳.

خلفای عباسی، ۹۰۸.

درویشان، ۳۹۶، ۵۹۲، ۷۱۳.

درویشان خاکسار، ۵۹۱.

درویشان قادری، ۵۹۱.

راوندیہ، ۲۱۵.

رزاقیہ، ۲۱۵.

رومیان، ۵۶۷، ۵۷۸، ۵۶۹.

زردشتیان، ۶۸۰.

زندہ، ۷۸۵.

- زنگیان، ۸۶۷۔
 سادات بنی فاطمہ، ۵۶۔
 سبائتہ، ۲۱۴۔
 سپید جامگان، ۲۱۵۔
 سلاجقہ روم، ۲۰، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵۔
 سلاطین سلجوقیہ روم، ۱۰۰۳، ۱۰۳۷۔
 سلاطین عثمانی، ۱۰۰۶۔
 سننی، ۳۸، ۴۶، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۶، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۱۶۲،
 ۶۱۹، ۶۲۰، ۷۲۳۔
 شافعی، ۳۹، ۴۰، ۶۴، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۴۸۹۔
 شعراء، ۸۷۷، ۱۰۰۴۔
 شیعہ، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۱۶۲، ۲۱۴، ۶۱۶،
 ۶۱۹، ۷۲۳، ۹۵۱، ۹۵۲، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲۔
 شیعہ اسماعیلیہ، ۳۳۷، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲۔
 شیعہ امامی، ۳۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۱، ۷۳، ۷۷، ۲۱۸، ۸۴۳۔
 شیعہ باطنیہ (اسماعیلیہ)، ۸۴۴۔
 صالحین، ۶۱۴، ۸۴۱۔
 صحابہ ائمہ، ۷۶۱۔
 صحابہ رسول، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۲۴، ۷۳۱، ۷۶۱۔
 ص-وفیہ، ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷،
 ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۷۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۶،
 ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۷۵، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۷۲۔

۵۹۱، ۵۹۲، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۰۱، ۷۸۸، ۷۹۲، ۸۰۳، ۸۲۶، ۸۴۳،
۸۴۴، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۷۲، ۸۹۳، ۸۹۵، ۸۹۷، ۹۸۰، ۹۹۹

۱۰۳۸

صوفیہ اسلام، ۸۷۲

صوفیہ نفسیہ، ۸۶۲

عرب، ۷۸۶، ۸۹۹، ۹۰۰

عرفا، ۱۸، ۲۱، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰،
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸،
۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲،
۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۶۰،
۳۶۱، ۳۹۹، ۴۲۱، ۴۳۳، ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۷۵، ۴۹۶، ۵۱۸،
۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۵۱، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۷۹، ۵۹۳،
۵۹۷، ۶۳۲، ۶۸۷، ۶۹۵، ۶۹۹، ۷۰۲، ۷۱۴، ۷۲۰، ۷۳۴، ۷۶۲،
۷۶۳، ۷۶۸، ۷۸۶، ۷۸۸، ۷۹۲، ۷۹۸، ۸۰۸، ۸۲۸، ۸۴۳، ۸۶۱،
۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۸، ۸۷۷، ۸۸۴، ۸۸۸، ۸۹۴، ۸۹۷،
۸۹۸، ۹۱۰، ۹۱۲، ۹۱۲، ۹۱۴، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۶۲، ۹۶۴، ۹۶۶، ۹۶۷،
۹۶۸، ۹۷۰، ۹۷۳، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۸۰، ۹۹۵، ۱۰۲۹

عرفان مولوی، ۶۷۵، ۷۳۷، ۱۰۳۴، ۱۰۷۰

عرفان ہندی، ۸۷۲

عرفان تناسخی مذہب، ۸۷۷

علماء، ۷۱۴، ۶۹۸، ۷۵۸

علمای اخلاق، ۸۱۱

علمای راسخین، ۶۹۲.

علی‌اللهی، ۵۹۱.

فتیان، ۱۰۴۹.

فلاسفه، ۵۳۰، ۵۹۷، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۶۲، ۸۰۱،

۸۶۷، ۸۷۱، ۸۸۰، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۸۲، ۹۸۸، ۹۸۹،

۹۹۷.

فلاسفه اشراقی، ۲۰۱.

فلاسفه افلاطونی، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۲.

فلاسفه الهی، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۰۱.

فلاسفه حشرانی، ۱۰۲، ۱۱۱.

فلاسفه مشایی، ۱۱۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۹۶۷، ۹۷۱،

قادریه، ۵۹۱، ۵۹۲.

قادری (درویشان خاکسار) ۵۹۱.

قریش، ۲۶، ۱۹۵، ۲۶۶، ۷۳۰.

گفار، ۲۶، ۳۷، ۴۱، ۸۷، ۵۱۶، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۴۶، ۶۳۹، ۶۸۷، ۷۳۰،

۱۳۱، ۷۷۰.

گبر، ۴۱، ۸۷.

مانویه، ۸۷۱، ۸۷۴.

متکلمان، ۱۰۱، ۱۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۶۷۰، ۶۸۶، ۶۹۸، ۷۲۵، ۸۰۱،

۸۷۸، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۷۱، ۹۷۸، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۷، ۹۸۸،

۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۳، ۱۰۲۱.

متکلمان اشعری، ۹۶۳، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۷۵، ۹۷۷، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۹۰،

۰۹۹۴، ۹۹۲

متکلمان متعزلی، ۹۶۷، ۹۹۲

محدثان، ۸۹۴

محققان، ۵۱۸، ۷۲۰، ۷۲۸، ۷۶۳، ۷۶۸، ۸۶۱، ۸۸۶

مزدوران، ۴۳۳

مسلمین، ۲۶، ۲۷، ۵۵، ۵۸، ۱۰۷، ۲۱۴، ۳۵۹، ۳۶۰، ۵۸۴، ۶۹۵

۰۷۲۵، ۷۷۴، ۸۹۵، ۹۰۴، ۹۰۵

مشایخ، ۲۱، ۵۷۸، ۵۸۱، ۶۲۱، ۶۲۴، ۷۰۰، ۷۰۲، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷۷۰

۰۸۲۸، ۸۴۱، ۸۹۹، ۱۰۰۷

مشرّب ذوق المتألّهین، ۲۰۰، ۲۰۱

مشرکان، ۵۳۳

معتزلہ، ۴۵، ۴۶، ۱۳۸، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۹، ۷۶۵، ۹۰۸، ۹۹۰، ۹۹۳

مغول، ۸۶۲، ۱۰۰۵

مفسرین، ۷۳۵

ملا متیان، ۳۳۶

منجمان، ۸۵۹

مولویہ، ۵۹۳، ۶۰۵، ۷۱۸، ۸۷۷، ۸۸۱، ۹۱۴، ۱۰۰۱، ۱۰۰۷

نسفیہ، ۸۶۲، ۸۶۶

نصاری، ۶۸۰

نقشبندیہ، ۳۵۶، ۵۹۱، ۵۹۲

نصیریہ، ۲۱۴

هندوان، ۲۱۳، ۸۵۸

یاران پیغمبر، ← صحابہ رسول.

یاران خاص، ۶۲۴.

یونانی، ۸۵۸.

یہود، ۴۱.

صواب‌نامه و مستدرکات مولوی نامه

بخش دوم

صواب	سطر	صفحه
نیکلسون	۲۲	۵۹۲
گشت تیز	۱۰	۵۹۵
اطفیء السراج	۱۵	۵۹۹
بدسترس ما بود	۲۰	۶۰۰
بنده مؤمن	۷	۶۰۲
لا احب الالفین	۱۶	۶۰۶
آن را دیده‌ایم	۲۰	«
«چرخ» و «چرخ» گویند	۲۲	۶۰۹
تامعیت	۱۷	۶۱۲
آل عمران	۱۶	۶۱۴
مُنکَر	۱۴	۶۱۷
چاپ شده	۱۹	۶۱۹
زانبیا آزادی	۹	۶۲۰

صواب	سطر	صفحه
در عالم علم	۱۰	۶۲۱
و تشبث بذیل	۴	۶۲۴
دریای کُلّ	۴	۶۲۵
بعصمنی من الماء قال لا عاصم الیوم	۲۱	» »
خضر راهبر	۱۱	۶۳۱
مسنده بنشینند	۸	۶۳۳
لقد ذرأنا	۷	۶۳۷
و آیت شریفه	۱۱	۶۳۹
جمیل یحب	۱۹	۶۴۲
دیگر را بکرده [نموده: خ]	۳	۶۵۳
کارما [من: خ]	۵	» »
نخود بنه و	۱۶	۶۵۸
توضیحاً جمله «مته المبدأ والیه المصیر» آیت قرآن	۱۰	۶۵۹
مجید نیست		
غاشیه ج ۳۰	۱۸	۶۶۴
استشهاد است	۶	۶۶۸
سبعه قلبیه	۲۰	۶۶۹
داد و کلام	۱۴	۶۷۰
سلیمان را بین	۱۰	۶۷۲
بیش از چند برابر	۱۲	۶۸۵
حقه حقیقیه	۱۳	۶۹۸

صواب	سطر	صفحه
که برای ایجاد	۱۰	۷۰۴
مهم اخلاقی	۲	۷۱۲
عبوس و خشمگین	۱۸	»
شکایت کردن پیغمبران	۱۳	۷۱۵
باین مبحث می رسد	۸	۷۳۳
نخرد سومین	۹	» »
و «ما کذب الفؤاد	۵	۷۳۶
گیومه‌ها اصلاح شود	۹	» »
العظمی و اختتم به	۱۴	» »
سایه‌ی عنایت	۱۱	۷۵۲
کز روی را	۴	۷۵۴
داشته؛ و هر طایفه	۹	۷۶۲
بل مکان	۱۱	۷۷۷
از من جو سپر	۱	۷۸۲
از نشأء تاریک	۱۲	۷۸۶
اینجا شنیدید	۱۰	۷۸۷
زنده شدن است	۱۹	» »
علاوه شود «باز می روم بر سر آن فصل و آن را تکرار	۲	۷۹۲
می کنم که بشر چه می خواهد و چه می جوید (ص ۷۷۹- عنوان ۶۱».		
عابد و زاهد	۱۵	۷۹۷

صواب	سطر	صفحه
حدیث مأثور	۵	۷۹۹
مهدی، هادی... شیخ، استاد	۱	۸۰۳
اصفیاء، ابدال	۲	۸۰۳
نُجباء چهل نفر	۱۹	» »
گرز آن سرست	۱	۸۱۰
سوی کُئل خود روی	۷	۸۱۵
بتعاقب افراد، موجود است	۱۵	۸۲۵
خلفا و خلیفه	۱۳	۸۲۶
بعد از سطر ۱۴ از سر سطر علاوه شود:	۱۴	۸۴۱
<p>«برای مزید فایدهت این جمله را گوشزد می‌کنم که «قیاس فقهی» مرادف «تمثیل منطقی» است؛ و قیاس یکی از ادله مهم فقه اهل سنت مخصوصاً جماعت حنفیه است؛ و بعضی اقسام قیاس را که در اصطلاح «قیاس اولوی» و «قیاس منصوص العله» و «تنقیح مناط قطعی» می‌گویند در مذهب شیعه امامیه نیز جاری و جایز شمرده‌اند.</p> <p>توضیحاً «قیاس اولوی» مقابل «قیاس شبهی» است؛ با این فرق که هر گاه وجه شبه در شبهه اقوی یا اظهر باشد آنرا «قیاس شبهی» گویند؛ و اگر وجه شبه در شبهه اقوی یا اظهر باشد آن را «قیاس اولوی» خوانند.</p>		
تا خاتم	۱۴	۸۴۴

صواب	سطر	صفحه
حدیث مأثور	۵	۷۹۹
مهدی، هادی... شیخ، استاد	۱	۸۰۳
اصفیاء، ابدال	۲	۸۰۳
نُجباء چهل نفر	۱۹	» »
گرز آن سرست	۱	۸۱۰
سوی کُئل خود روی	۷	۸۱۵
بتعاقب افراد، موجود است	۱۵	۸۲۵
خلفا و خلیفه	۱۳	۸۲۶
بعد از سطر ۱۴ از سر سطر علاوه شود:	۱۴	۸۴۱
<p>«برای مزید فایدهت این جمله را گوشزد می‌کنم که «قیاس فقهی» مرادف «تمثیل منطقی» است؛ و قیاس یکی از ادله مهم فقه اهل سنت مخصوصاً جماعت حنفیه است؛ و بعضی اقسام قیاس را که در اصطلاح «قیاس اولوی» و «قیاس منصوص العله» و «تنقیح مناط قطعی» می‌گویند در مذهب شیعه امامیه نیز جاری و جایز شمرده‌اند.</p> <p>توضیحاً «قیاس اولوی» مقابل «قیاس شبهی» است؛ با این فرق که هر گاه وجه شبه در شبهه اقوی یا اظهر باشد آنرا «قیاس شبهی» گویند؛ و اگر وجه شبه در شبهه اقوی یا اظهر باشد آن را «قیاس اولوی» خوانند.</p>		
تا خاتم	۱۴	۸۴۴

صواب	مطر	صفحہ
ولویۃ الہیہ	۲	۸۵۶
بی بار کہ چون پیوند	۶	۸۵۶
یابن نشاہ	۱۱	۸۶۳
والفایدة فیہ	۲۳	» »
مخصوص کاملان است	۲۰	۸۶۴
الضجیح	۱۶	۸۷۰
بوپڑہ کتاب	۶	۸۷۸
وانکار آن داد	۷	» »
واقفنا نموده اند	۸	» »
و از این جهت	۱۶	۸۸۰
ہمہ و لا اقل	۱۷	» »
نسخہ بدل	۱۷	۸۸۳
ناقصان بشری را از سر می گیرند	۱۰	۸۸۵
صور مختلفہ	۷	۸۸۸
کلمات متداول است	۷	۸۹۴
«فص شیشی»	۱۵	۸۹۶
از مشکات خاتم الاولیاء	۳	۸۹۷
می جوشد مثل است	۲۱	۸۹۸
خاتم الاولیاء تابعاً	۱۸	۸۹۹
«واحدیت جامعہ»	۱۴	۹۰۱
در برزخی	۱۶	» »

صواب	سطر	صفحه
دور تست این دور	۲۵	۹۰۳
ضبط کرده‌اند	۱۰	۹۰۴
معنی نختم	۳	۹۰۷
محتمل صحت است	۱۹	۹۰۸
اما بنظر عمیق	۲	۹۰۹
پیدا می‌کند	۳	» »
بعداز سطر ۱۶ علاوه شود:	۱۶	» »
«حقیر گوید با تحقیقی که از مولانا شنیدید عقیده		
«کلام نفسی» مقابل «کلام لفظی» که اشاعره در مسأله		
موضوع بحث برای تصویر قدیم بودن کلام‌الله ابداع		
کرده‌اند؛ قابل توجیه معقول است.»		
چونی عقول	۱۴	۹۱۰
انوار ملاّ اعلیٰ	»	» »
و پرتو قبض	۱۷	» »
امتیاز دارند	۲۱	» »
عشقناک	۱۵	۹۱۲
ربو بیت	۴	۹۱۴
با جلوة حق	۵	» »
که مولوی را در کیش	۱۲	» »
یگانة الهی	۹	۹۱۵
و شعشعة نور	۱۳	» »

صواب	سطر	صفحه
این کلمه را بضم میم	۱۹	۹۲۰
کلیله و دمنه	۱۵	۹۲۱
بود، می خوانم	۱۸	۹۲۵
خودشان مخزون	۱۰	۹۲۸
منافات ندارد	۱۴	» »
پس چرا	۲	۹۳۲
از افتان	۲	۹۳۶
نسخه بدل	۲۲	۹۴۱
مهجورتر	۴	۹۴۵
از «فلسفه»	۱۱	۹۴۶
کور از سرا	۵	۹۴۸
پایه بلند	۱۳	۹۵۰
پیوند و رابطه	۱۹	۹۵۱
نسخه بدل	۲۰	۹۵۲
مسائل الفسفة	۹	۹۶۰
۳- التناسخ	۱۷	» »
العنصری البشری	۱۹	» »
حلی آن تبدل	۸	۹۶۴
من محل الی آخر	۷	۹۷۹
وسط سطر این عنوان علاوه شود: «طریقه حکما در حل مشکل ربط حادث بقدم»	۳	۹۸۹

صفحه	محل	صواب
۹۹۶	۳	نوا در خلقت
۹۹۷	۴	تجزیه و تحلیل
۱۰۰۱	۱۶	بروی دست داد
۱۰۲۱	۲	در حاشیه علامه شود: «اشاره است بگسفته خسود مولوی چارچوب خشت زن تا خاک هست می‌دهد تقطیع شعرش نیز دست»
۱۰۲۱	۱۹	نغز شاعرانه
۱۰۲۷	۱۵	جزوی زصد
۱۰۳۱	۲۱	در خانواده‌های
۱۰۳۲	۵	که نبش فکر
۱۰۳۸	۱۵	رهبری «سید برهان‌الدین
۱۰۴۵	۱۷	پسن و سال
۱۰۵۷	۵	«حسام‌الدین» را شناخته
۱۰۷۰	۵	مکتب تصوف
۱۰۷۱	۷	کارسازی اوست