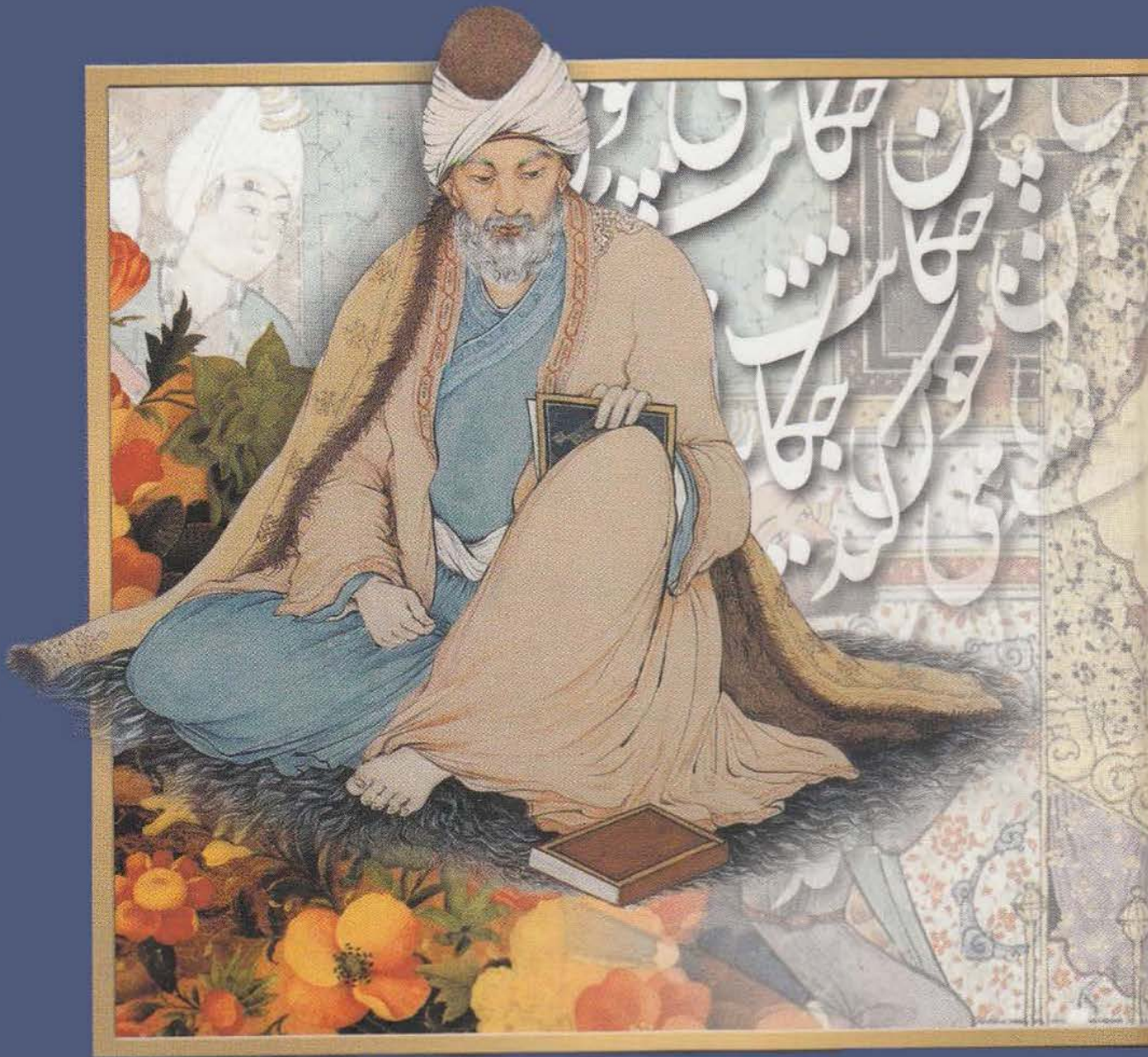


مولوی نامہ

مولوی چه می گوید؟



جلال الدین ہمامی

مروان بن الحارث

مؤرخى چندى گونى

جلال الدين سيلى

جلال الدين

مولوی نامہ

مولوی چه می گوید؟

جلد اول

استاد علامہ جلال الدین ہمایی

مؤسسہ نشر ہما

بر این رواق زبرجد نوشته اند بزر
که جز نکویی اهل گرم نخواهد ماند
(حافظ)

کتاب مولوی نامه نوشته استاد علامه شادروان جلال الدین همائی شیرازی اصفهانی که نسخ
آن کمیاب شده بود اینک به همت والای رادمرد یگانه جناب آقای احمد نادر کاظمی
(بنیان گذار بنیاد فرهنگی احمد نادر کاظمی) و بر اثر دلمودگیهای ایشان چاپ شد و
در دسترس دوستداران اینگونه آثار قرار گرفت. مؤسسه نشر هما بر خود فرض عین
بل، قرض دین میداند که از همت والای ایشان کمال تشکر را نماید و توفیق روزافزون
دانشی مرد را در احیای آثار ارزنده معارف قدیم اسلامی ایرانی از پروردگار یکتا

مسألت نماید.



مولوی نامه

مولوی چه می گوید؟

تألیف استاد جلال الدین همائی

چاپ نهم، ۳۰۰۰ نسخه، ۱۳۷۶

چاپ و صحافی: چاپخانه ستاره، قم

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

نشانی: تهران، کدپستی ۱۵۵۱۹- خیابان سهروردی شمالی،

خیابان هویزه غربی، شماره ۱۲۴، طبقه دوم

تلفن: ۸۷۶۶۰۴۱، ۸۷۴۷۵۰۰

مولوی نامہ

مولوی چہ می گوید

بخش اول

فهرست مطالب مولوی نامه بخش اول

صفحه	مطالب
هفده	پیش گفتار
۱	مقدمه کتاب «مولوی چه می گوید» = «مولوی نامه»
۴	چرا موضوع افکار و عقاید مولوی را انتخاب کردم
۵	تجدید مطلع دیباچه کتاب
۸	پایه اصلی مسلک و طریقه عرفانی مولوی
۱۴	تعلق - تخلق - تحقق
۱۵	تحصیل علوم و احوال سه گانه طلاب و دانشجویان
۱۷	سه شخصیت ممتاز مولوی در مراحل سیر و سلوک علمی و عرفانی
۱۸	سرگذشت مولوی از آغاز عمر تا انجام ۶۰۴ - ۶۷۲ ه.ق
۲۱	شخصیت اول یا نخستین مرحله از مراحل علمی و عرفانی مولوی
۲۱	شخصیت دوم یا دومین مرحله » » »
۲۲	شخصیت سوم یا سومین مرحله » » »

۱- فهرست اعلام این بخش ضمیمه بخش دوم خواهد آمد انشاء الله تعالی

صفحه	مطالب
۲۴	تقسیم بندی عقاید و افکار مولوی در چهار مقاله
۲۶	مارمیت اذرمیت - شعار مسلك و كلید رمز عقاید مولوی
۲۹	مقالات اول از عقاید و افکار مولوی در آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی
۳۰	پاداش و پادافراه
۳۱	راست و دروغ
۳۳	فضیلت خاموشی و آفات زبان
» »	تشبیه زبان و دهن به سنگ و آهن
۳۴	بیان آفات زبان
» »	آدمی مخفی است در زیر زبان
۳۵	فضیلت سخاوت و بخشندگی و بیان امساک و انفاق
» »	فریضة زکات
۳۶	مورد و محل انفاق و امساک
» »	عفت
۳۷	عداوت با ناصح خیرخواه
۳۸	خوی نکو
۳۸	مقالات دوم از عقاید و افکار مولوی در معتقدات مذهبی و مسائل فقهی شرعی
۴۱	مقام توحید حالی و عرفانی مولوی
۴۳	تسییح و تهلیل موجودات
۴۴	شنوایی و بینایی و تسییح جمادات و دیگر موجودات
۴۵	رد شبهه معتزله در انکار تسییح جمادات
۴۶	اختلاف مذاهب بسبب اختلاف دید و نظرگاه
۴۸	متردد شدن در میان مذاهب مخالف
» »	همه مذاهب حق نیست، همه هم باطل نیست
۴۹	بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب دستگیری برگزیدگان حق است
۵۰	یا ضرور یا ضروری باش (گرنیستی نیستی زامت باش)
۵۱	تشییح مولوی
۵۲	داستان خدو انداختن خصم بر روی امیر المؤمنین علی علیه السلام

صفحه	مطالب
۵۸	حدیث من کنت مولاه فعلی مولاه
۵۹	عقیده مولوی در حق خاندان و اهل بیت رسول اکرم علیهم السلام
۶۰	دشمنی و کینه آل رسول در حد کفر و ارتداد است
۶۱	فرزندان جسمانی و روحانی پیغمبر علیه السلام
۶۱	مسائل فقهی مثنوی مولوی
۶۲	کیفیت وضوء
۶۳	آب قلیل و کثیر
۶۵	نص و قیاس
۶۶	اکل میته و تحری قبله در کعبه
۶۸	علم و عمل سحر و جادو
» »	حد و تعزیر قاضی که منتهی بهلاک شخص گناهکار شده باشد
۷۲	تیمم بجای وضوء
۷۳	گواهی بنده مملوک
۷۴	خونبهای شاگرد و فرزند
مستدرکات	حکم دیت بر عاقله
»	در مال غصبی ضمان باید داد
»	معامله خرید و فروش و ایقاع طلاق مشروط بعقل و اختیار است
»	لیس علی الاعرج حرج
»	تحلیل نماز
»	کیفیت تشهد نماز
»	قاعده فقهی «ید»
»	امامت اعمی در نماز جماعت مکروه است
۷۶	مقائلت سوم در عقاید و افکار کلامی و فلسفی مولوی
۷۷	مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر
۷۸	رد شبهه جبر
۸۰	ملاصدرا و پیروان او در جبر و تفویض پیرو مسلك مولوی شده اند
۸۱	دلایل مولوی در اثبات اختیار و ابطال جبر

صفحه	مطالب
۸۶	سفسطه جبر
۸۷	اختیار اسبت اختیار است اختیار
۸۸	اختیار بشر، مخلوق اختیار خالق است
۸۹	اختیار بشر، مقهور و مغلوب اختیار الهی است
۹۱	مولوی از دو شاخه اختیار می نالد
۹۳	سالك مجذوب و مجذوب سالك در جبر و اختیار
۹۴	قضا و قدر
۹۵	كوشش بشر و قضای الهی
» »	تفسیر جف القلم بما هو كائن
۹۶	قضا و مقضی
۹۸	جبر عامه و خاصگان
۹۹	معیت قیومی خالق با مخلوق
۱۰۱	جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی
۱۰۳	حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس انسانی
۱۰۵	امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه
« «	اختلاف افراد بشر در نفوس
۱۱۱	مولوی و فلاسفه افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی
۱۱۳	حدوث و قدم عالم
۱۱۴	سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی
۱۱۶	مثل افلاطونی و ارباب انواع
« »	اعیان ثابته و اسماء و صفات الهی
۱۲۱	قوس صعود و نزول یا سفر استکمالی نفس انسانی از مجردات بمادیات
۱۲۳	چالیش عقل با نفس و کشمکش روح با تن
۱۲۵	حكیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می گوید
۱۲۷	اتحاد ظاهر و مظهر
» »	وحدت وجود و وحدت موجود
» »	وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

صفحه	مطالب
۱۲۹	طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه‌های روانی
۱۳۱	لطیفهٔ جان و دل آدمی همچون روغن است که در دوغ نهفته باشد
۱۳۳	جهد و کوشش آدمی در تکمیل عقل نظری و عملی
» »	اختلاف عقول و نفوس انسانی
» »	خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی
۱۳۵	پیغمبران و اولیای خدا از غیب مدد می‌گیرند و بخلق فیض می‌رسانند
۱۳۸	ابطال عقیدهٔ معتزله «اختلاف عقلها در اصل بود»
۱۳۹	تلازم روح و تن؛ و این که جسم سایه‌یی ضعیف از جان و دل آدمی است
۱۴۰	قوی و حواس جسمانی بشر همه فانی و لطیفهٔ جان و روح باقی است
۱۴۱	رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت
۱۴۳	از تو رسته است از نکوی است از بد است
۱۴۴	کشف سرایر و ضمائر و پیدا شدن پنهانیها در رستاخیز
۱۴۶	استن این عالم ای جان غفلت است
۱۴۷	زایش افکار تازه و نکته‌های بکر از غفلت و بی‌دردی
۱۴۸	تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر
۱۵۲	بدن مثالی هورقلیایی
۱۵۴	تطبیق عوالم وجود با اصناف خلائق
۱۵۶	تقسیم اصناف خلائق باعتبار دو قوهٔ عقل نظری و عملی
۱۶۰	رهایی از زندان تن و عالم جسمانی
» »	حقیقت دنیا در نظر مولانا
۱۶۲	چیست دنیا، از خدا غافل شدن
۱۶۳	مقائات چهارم از عقاید و افکار مولوی در مسائل عرفانی
۱۶۴	تجدد امثال و حرکت جوهری
۱۶۷	فرق میان تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا
۱۶۹	حواس پنهانی انسانی غیر از حواس دهگانهٔ ظاهر و باطن
۱۷۱	روشنایی و نیروی یکی از حسیهای انسانی بدیگر حواس سرایت می‌کند
۱۷۲	اطوار و لطایف نفسانی و مراتب جسم و روح و عقل و وحی

صفحه	مطالب
۱۷۳	هفت وادی سیروسلوک
۱۷۵	اصطلاح مولوی در اطوار و مراتب نفسانی
۱۷۶	حدومرز عقان و فلسفه برهانی
۱۷۸	تجزیه و تحلیل اطوار نفسانی و هفت وادی سیروسلوک
۱۸۱	هر که را افزون خبر، جاننش فزون
۱۸۲	خودشناسی از هر علمی شایسته تر و گرانبها ترست
۱۸۵	وجود انسانی شاهکار خلقت است
۱۸۸	تجلی حق در آینه وجود انسانی
» »	مقام خلافت کلی و مظهریت تامه الهی در انسان
۱۹۲	وجدان مغفول و ناخود آگاهی
۱۹۴	وحدت وجود و وحدت موجود (تکمیل مبحث قبل ص ۱۲۷)
۲۰۰	ذوق المتالیهین - وحدت وجود و کثرت موجود
۲۰۱	تفسیر وحدت وجود
۲۰۴	اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و تعینات امکانی
۲۰۵	تفسیر وحدت موجود
۲۰۷	تشبیهات و تمثیلات وحدت موجود
۲۰۸	تمثیل سریان وجود در موجودات به نقطه و حروف و کلمات
۲۰۹	ارتباط وحدت وجود و وحدت موجود با قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه»
۲۱۱	تمثیل وحدت موجود و سریان اتحاد ظهوری حق با موجودات بنفس ناطقه
۲۱۲	سابقه تاریخی وحدت وجود و وحدت موجود
۲۲۳	وحدت شهود
۲۲۴	شطحیات وحدت وجود
۲۲۷	پیوستن بحق و نیست شدن در هستی مطلق بطریق اتحاد نوری نه حلولی
۲۳۱	انا الحق گفتن منصور حلاج در ادبیات فارسی
۲۳۲	استحاله و تبدل ذات و صفات در اثر فنا، و بقاء
۲۳۴	جان سخن در اعتقاد مولوی بوحدت وجود و وحدت موجود
۲۳۷	امتیاز مسلک مولوی از دیگر طرق و مسالك عرفانی

صفحه	مطالب
۲۴۰	تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر با یکدیگر
۲۴۱	۴ اولیای خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند
۶۴۳	۷ انبیا و اولیای خدا همه در يك درجه و يك مقام نیستند
۲۴۵	وحدت تکوینی و تشریحی
۲۴۸	میدان خیال وسیع تر از دایره هستی است
» »	توحید از آن سوی حس و خیال است
۲۵۱	خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل ویران کامل مکمل
» »	گرولی زهری خوردنوشی شود
۲۵۶	کی خورد بندهی خدا الاحلال
۲۵۷	نیروی قدرت خلاقه الهی اولیاء
۲۵۸	طاعت عوام، گناه خواص است
» »	اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه
۲۶۱	عطا و بخشش برگزیدگان حق بدون توقع سود و غرض است
۲۶۲	منت اولیای خدا باید کشید، ایشان از خلق منت نمی کشند
۲۶۴	رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشر خلق شده اند
» »	خدمت مردان حق بخلق بی شایبه غرض و چشم داشت دست مزدپای رنج است
۲۶۹	عارفان صاحب بدل از اسرار غیب و سرایر خلق آگاهند
۲۷۱	ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی
۲۷۲	ولادت ثانی و تبدیل مزاج، شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی است
۲۷۴	داد حق را قابلیت شرط نیست
۲۷۷	✓ قیامت صغری و کبری در موت ارادی و طبیعی
۲۷۸	عبادتهای جسمانی برای تحصیل ملکه نفسانی و تبدیل مزاج روحانی است
۲۸۱	روح وحی گیر اولیا و عارفان کامل
۲۸۶	حدیث بی یسمع و بی بیصر
۲۸۹	نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق
۲۹۱	اولیای خدا، باران رحمت و کشتی نجات بشرنند
۲۹۳	نعمه درون اولیاء برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر
یازده	

صفحه	مطالب
۲۹۴	همنشینی و بزرگ داشت اولیا و صاحب‌دلان
۲۹۵	کرامات اولیا نمودار گلی است از گلستان فیض بی‌نهایت الهی
۲۹۸	موجب ایمان نباشد معجزات
۳۰۰	سبب و سرمایه اصلی کرامات و خرق عادات
۳۰۳	تمثیل خواب و بیداری و رؤیای صادق
۳۰۶	خواب بینی و خواب‌گزاری
۳۱۰	امواج مغز و دستگاه قوای دماغی در خواب
۳۱۲	قوة متخیله در خواب و بیداری
۳۱۳	غیبت و خلصة ملکوتی
» »	تمثیلات کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا
۳۱۶	نمونه تمثیلات قرآن و احادیث شریف
۳۲۱	تزییل و تأویل
۳۲۵	نیروی اراده و ایمان، و وفور عقل و شعور ذاتی و صفای روح
۳۲۹	حصول اصول معجزات و کرامات
۳۳۱	علل و اسباب طبیعی خرق عادات
۳۳۴	اولیای مستور و روی پوشیدگان درگاه قدس الهی
۳۳۸	اولیا اطفال حقیقند ای پسر
۳۴۰	اولیا اصحاب کهنند ای عنود
۳۴۱	دعای اولیا و عارفان و اصل
۳۴۸	الله گفتن نیازمند؛ عین لیک گفتن حق است
۳۵۰	خدا را با دهان بی‌گناه باید خواندن
۳۵۲	حل دو مشکل در مبحث دعا
۳۵۵	خلوت و صحبت
۳۶۲	عقیده مولوی در صحبت و خلوت
۳۶۳	مناظره مرغ و صیاد در وحدت و جمعیت
۳۷۱	مثنوی را چابک و دلخواه کن
۳۷۴	صید بودن خوشتر از صیادی است

صفحه	مطالب
۳۷۵	تنمۀ فصل خلوت و صحت و بیان عقیدۀ مولوی در این باره
۳۸۲	آزردن دوستان
۳۸۴	مشورت عاقل
۳۸۸	عوام فریبی - «چون شکار خوک آمد صید عام»
۳۹۲	مستصوفه و شیادان درویش نما
۳۹۳	ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت
۳۹۵	همنشین بد و رفیق ناجنس
۳۹۸	زحمت و آزار خلق «آدمی خوارند اغلب مردمان»
۴۰۳	قهر و جنای خلق، لطف و توفیق الهی است
۴۰۵	جوش نطق از دل، نشان دوستی است
۴۰۷	عشق ساری و جذب و انجذاب موجودات
۴۱۱	عقیدۀ فلاسفۀ قدیم در حرکت ارادی و شوقی افلاک و فلکیات
۴۱۴	خاصیت دوری آسیایی و میل مستدیر
۴۲۱	اتحاد ملل و ادیان و مذاهب
۴۲۶	شریعت و طریقت و حقیقت
۴۲۹	عابد و زاهد و عارف
۴۳۶	علم و عرفان
۴۴۲	علم تحقیقی و تقلیدی
۴۴۳	علم یقینی و ظن و گمان
۴۴۵	علوم و معارف بشری دسته گلی از گلشن دل است
۴۴۷	توضیح در معرفی اصناف سه گانه عابد و زاهد و عارف
۴۴۸	طایفۀ عباد
» »	طایفۀ زهاد
۴۵۳	طایفۀ عرفا و صوفیه
۴۵۷	مبحث عقل و عرفان
۴۶۰	عقل ممدوح و عقل مذموم
» »	عقل ممدوح

صفحه	مطالب
۴۶۲	عقل ایمانی و عقل عرشی
۴۶۴	عقل مذموم
۴۶۶	عقل جزوی و عقل کلی
۴۶۹	عقل کل و عقل کلی
۴۷۵	فعل تجلی و علم فعلی حق تعالی بموجودات
» »	عقل اول راند بر عقل دوم
۴۸۳	داستان حل مشکل مثنوی بوسیله احضار ارواح
۴۸۵	عقل بحثی یا عقل فلسفی
۴۹۰	ابوعلی سینا و امام فخرالدین رازی در تصوف و عرفان
۴۹۳	علم آموزی و هنراندوزی در نظر مولوی
	عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است
	منطق وحی، برتر و صافی تر از منطق عقل است
	ریشه اختلاف عارف با فیلسوف و عالم مادی با حکیم الهی
	علل و اسباب پیدا و پنهان یا اسباب طبیعی و الهی
	تأثیر ریاضتهای جسمانی در تحصیل کمال نفسانی
	ریاضتهای اجباری
	عقل بحثی فلسفی و انکار معجزات و کرامات
	انکار فلسفی بر آیه «ان اصبح ماؤکم غوراً»
۵۱۳	تأثیر و توفیق توبه و استغفار
۵۱۵	آنچه فوق حال تست، آید محال
۵۲۱	پای استدلالیان چو بین بود
۵۲۴	تفسیر چند بیت از مثنوی شریف
۵۲۸	حل مشکل منطقی
۵۳۳	نه دلیل عقلی موجب ایمان است، نه معجزه و خرق عادت
۵۳۴	عقل کسبی و موهوبی
۵۳۷	رجحان بینش بردانش
۵۳۸	کشف حقایق و ماهیات اشیا پیش عارفان کامل

صفحه	مطالب
۵۳۹	حل مشکل عدم شرط قابلیت با لزوم جهد و كوشش در عالم اسباب و مسببات
۵۴۸	جوینده یا بنده است
۵۵۰	سعی و طلب
۵۵۱	جذبۀ رحمانی و کار و كوشش
۵۵۴	تتمۀ بحث در حل مشکل اسباب و مسببات
۵۵۸	عنایت حق تعالی بهتر از كوشش و مجاهدت سالک است
	تخلیه و تخلیه یا پیراستن و آراستن
	قصۀ مری کردن رومیان و چینیان در هنر نقاشی و صورتگری
	تنبيه و توضیح در علوم و هنرهای رسمی تحصیلی
۵۸۳	مقایسه تحصیل مدرسه با تهذیب اخلاق
۵۸۶	نبوت تشریحی و ولایت تصرفی
۵۸۸	اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی

پیش گفتار

بنام خداوند یگانه بی همتا

ای دهنده‌ی عقلها فریاد رس
هم طلب از تست وهم آن نیکویی
تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
ما که ایم، اول تویی، آخر تویی
هم بگو تو، هم توبشنو، هم توباش
ما همه لاشیم با چندین تلاش
اللهم علمنی ما ینفعنی وانفعنی بساعلمتی؛ اللهم اقلنی عثرات الکلام وقنی من زلات
الاقدام؛ الهی انت ولیبی فی الدنیا والآخره توفنی مسلماً والحقنی بالصالحین
اللهم ان لم تجعلنی من الاولیاء الذین استخلصتهم لنفسک ولدینک فاجعلنی
من اشیاعهم واتباعهم والمهتدین المقتدین بهم وبآثارهم بحق من تقرب الیک
من انبیائک واولیائک وعبادک المخلصین صلواتک علیم اجمعین

ای خدای بی نظیر ایثار کن
گوش را چون حلقه دادی زین سخن
گوش ما گیر و بدان مجلس کشان
کز حقیقت می خوردند آن سرخوشان
چون بما بویی رسانیدی ازین
سر میند آن مشک را ای رب دین
روزیکشنبه بیست و ششم اسفند ماه ۱۳۵۲ شمسی موافق بیست و دوم ماه
صفر از سال ۱۳۹۴ قمری هجری در مجمعی پر شکوه که بحسن رأی و اقدام شایسته

شورای عالی فرهنگ و هنر با تشریفات بایسته و درخور؛ برای بسزگ داشت حضرت مولانا جلال‌الدین محمد مولوی صاحب مثنوی؛ بمناسبت یاد بود هفتصدمین سال شمسی غروب کردن آن آفتاب دانش تاب، و درگذشت آن نابغه نامدار علم و ادب و عرفان، در تالار رودکی طهران تشکیل یافته بود؛ ساعت چهار و نیم بعد از ظهر این حقیر حدود یک ساعت درباره مولوی سخنرانی کردم؛ تحت عنوان «مولوی چه می‌گوید»؛ که باین جمله آغاز می‌شد: «همه چیز در باره مولوی گفتند؛ ولی نگفتند که خود مولوی چه می‌گوید».

غرض و مقصد اصلی من از این عنوان بیان عقاید و افکار مولوی بود؛ چونانکه از گفته‌های خود او بویژه «مثنوی شریف» که روشنگر همه احوال و جوهر صافی خالص و لب لباب جمیع افکار و عقاید اوست مستفاد می‌شود؛ و همان سخنرانی است که پایه و بنیاد تألیف کتاب مولوی‌نامه حاضر شده است. پیش از این بچندین سال نیز در همین موضوع «عقاید و افکار مولوی» رساله‌یی مفرد آغاز کرده و مبلغی کثیر از آن را نوشته بودم؛ اما استخوان بندی تألیف و زمینه طرح ابواب و فصولش با کتاب حاضر تفاوت داشت؛ و نیز بسبب پیش آمد بیماری و رنجوری تن و خستگی دماغ. ناقص مانده بود؛ و این همان رساله است که در مقدمه سخنرانی و کتاب حاضر (ص ۵) بدان اشارت رفته است.

اتفاق را در آن گیر و دار که دست بکار تهیه و پا کنویس سخنرانی بودم، ناگهان بسبب خرابی و تعمیر و تغییر منزل که شرحش موجب ملال و اطناب مقال است وضع و محل کتابخانه و نوشته‌های این حقیر بهم خورد؛ و چندان شوریدگی و نابسانی در آن روی داد که اجزاء آن رساله بکلی از چشم انداز و دسترس من بدور افتاد؛ هنوز هم آن حال بر آن منوال باقی است!

بدان جهت تا کنون نتوانسته‌ام که از سرمایه دست کرد ماضی برای حاجت حال استفاده کنم؛ و آنچه در «مولوی‌نامه» حاضر درج شده تراوش فکر و قلم تازه نگارنده بعد از آن سخنرانی است؛ نه این که از اندوخته‌های سابق بهره برگرفته و دخل دیروز را بخرج امروز آورده باشم.

و این تألیف تازه در ایامی اتفاق افتاده است که عهد جوانی با همه آن

شادابی و نیرومندی و تاب و توانی که داشت سپری شده وضعف تن از تحمل رطل
گران گذشته است

دب فی السقام سفلاً و علواً و ارانی اموت عضواً فعصواً^۱

دریغا جوانسی و آن روزگار که از رنج پیری تن آگه نبود
زسستی مرا آن پدید آمده است در این مه که هرگز در آن مه نبود^۲

و نیز چنان اتفاق افتاد که انشاء و تحریر و طبع کتاب بهم در پیوست؛ بدین
ممنی که بایک دست، تألیف، و بایک دست نمونه‌های چاپخانه را تصحیح می‌کردم
دیگر مجالی برای بازبینی و تجدیدنظر دست نداد؛ و همان مسودات که اول بار
از قلم بیرون آمده بود بطبع رسید؛ و بدین سبب یقین دارم که از عیب و نقص
نحالی نیست؛ از این قبیل که احیاناً پاره‌یی از مسائل و آیات مورد استشهاد از
قلم افزاده؛ یا تکرار شده است؛ پس شایسته و سزاوار است که هرگاه خوانندگان
باریک بین باین گونه اختلالات برخوردند، خوی جوانمردی و انصاف را کار
ببندند و بر مؤلف ضعیف ببخشایند.

اما تفصیل قضیه تألیف کتاب حاضر بدین قرار است که شورای عالی
فولکلور و هنر بر آن بودند که سخنرانی حقیر را با چند مقاله دیگر که مربوط به
مولوی است بعنوان یادبود هفتصدمین سال شمسی درگذشت مولانا، در یک مجلد
مطبوع کنند؛ من نیز با همان قصد و نیت بتحریر مقاله خود پرداختم؛ غافل از این که
مشیت الهی و کار ساز غیب مرا در راه ساختن بنایی تازه انداخته است؛ در اثناء کار
بموجب این که سخن از سخن شکافته می‌شود مطالب تازه برگفته‌های سخنرانی
افزوده شد؛ چندانکه از حد و اندازه مقاله یادنامه می‌گذشت و رنگ رساله و کتاب

۱ - منسوبست بشاعر ایرانی نژاد تازی گوی معروف «ابونواس اهوازی

» تواریخ حدود ۲۰۰ ه. ق. ه.

۲ - از کوینده نامدار سده ششم هجری «مسعود سعد سلمان» است.

مستقل بخود می گرفت.

این بود که بصواب دید همان شورای محترم فرهنگی خلاصه‌یی از متن همان خطابه‌ها که ایراد شده بود جداگانه نوشتم که آن را در مجموعه‌ی بنام «بررسی‌هایی درباره‌ی مولوی» در خرداد ماه ۱۳۵۴ شمسی طبع کردند.

و این که در مطاوی کتاب، لحن سخنرانی می‌شنوید؛ یا در مقدمه و بالای صفحات جمله «مولوی چه می‌گوید»؛ و در اثناء مطالب حواله به رساله‌ی عقاید و افکار مولوی می‌خوانید؛ و نظایر این امور همه از بقایای آثار همان خطابه؛ و بهمان جهت است که در ابتدا فقط منظور نوشتن همان مقاله بود و قصد و نیت تألیف تازه جداگانه نداشتیم.

چون از قید التزام مقاله محدود آزاد شدم و عنان اختیار بدست فکر و قلم افتاد؛ نیک بختی و فرخنده روزی را بناگاه از در بخشایش و بنده نوازی و مزید فیض جود و نعمت الهی، دست همت و داعیه‌یی که سلسله جنیان جد و جهد، و سبب انگیز و کارفرمای دستگاه عزم و اراده و قدرت انسانی است دامنم بر تافت؛ و برق کرم و عنایتی که روشن کن جهان هستی و نیرو بخش و توان افزای جان و تن آدمی است از آسمان مشیت و موهبت پروردگار تعالی و تقدس بر روزن دل این ضعیف ناتوان بتافت؛ جذبه رحمتی که کشته‌ی آن ناپیدا است در کار آمد و مرا از بستر بیماری بکار و کوشش انداخت

گردن این مثنوی را بسته‌یی می‌کشی آنسوی که دانسته‌یی

مثنوی پویان کشته ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید

باری خداوند کریم این بنده را توفیق کرامت فرمود تا بتألیف تازه که طبع شده آن متجاوز از یک هزار صفحه بر آوردمی شود و تاریخ تحریر آخرین جزو که برای چاپخانه فرستاده‌ام مهر ماه ۱۳۵۴ شمسی و ماه رمضان سال ۱۳۹۵ قمری هجری است دست یافتم؛ و آن را مولوی نامه نامیدم که موضوعش همان «افکار و عقاید مولوی» است و مفهوم جمله «مولوی چه می‌گوید» نیز خود بخود در آن مندرج است.

در ضمن این تألیف، آن وعده نسیه‌ی آجل که در مقدمه داده‌ام (ص ۲۴ طبع

حاضر) هم بنقد عاجل وفا وادا شده و به انجام رسیده است.

چون بطوری که اشاره شد صفحات کتاب از هزار صفحه می گذشت؛ و امر صحافی و تجلید این مقدار کتاب با وضعی که متأسفانه در مطابع امروز پیش آمده است دشوار می نمود؛ باز بمصلحت بینی همان شورای محترم که بانی و عامل طبع کتاب است قرار بر این شد که آنرا در دو بخش یا دو مجلد جداگانه منتشر کنند با این حال که ترتیب شماره صفحات دنبال یکدیگر بهم پیوسته باشد.

اینک بخش اول که متن کتاب است در پانصدونود صفحه؛ و با انضمام فهرست ابواب و فصول با پیش گفتار حاضر و صوابنامه و مستدرکات، از ششصد صفحه تجاوز می کند بنظر خوانندگان گرامی می رسد؛ و فهرست اعلام این مجلد ضمیمه مجلد دوم شده است.

این بخش مشتمل است بر سه باب یاسه مقالت از ابواب چهارگانه عقاید و افکار مولوی، مطابق آنچه ما خود تقسیم و دسته بندی نموده، و فهرست آن ابواب را در مقدمه کتاب (ص ۲۴-۲۵ طبع حاضر) ذکر کرده ایم؛ بضمیمه سی و دو فصل از باب چهارم؛ که خاتمه اش «اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی: ص ۵۸۸» است.

و بخش دوم از فصل سی و سوم آغاز می شود؛ که در بیان یکی از امتیازات عمده مسلک تصوف مولوی است از سایر سلاسل صوفیه، تا پایان کتاب؛ با انضمام فهرست مطالب و مستدرکات آن مجلد با فهرست اعلام هر دو بخش که هر دو را یکجا آورده ایم.

خلاصه این که این بنده ضعیف در حالتی که دوران رنجوری و خانه نشینی را می گذرانم، باز برای چندمین بار در اقیانوس عظیم و بحر بی کران مثنوی شریف غوطه خورده عاجزانه دست و پایی زده ام؛ اگر گوهری ارزمند بچنگ آورده باشم هم از برکت توجه و عنایت اولیای خدا و خداوند آن دریاست که:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزی است روزش دیر شد

ماهیان قعر دریای جلال بحرشان آموخته سحر حلال

سیرجسم خشک بر خشکی فتاد سیرجان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت گاه گوه و گاه صحرا گاه دشت
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی، وهم و فهم و فکر ماست موج آبی محور و سکر است و فناست
تا در این سگری از آن سگری تو دور تا از این مستی از آن جامی تو کور

حدیث رنجی که در این تألیف کشیده شده و سرمایه‌یی که از عمر و وقت و اندوخته پژوهش‌ها و بررسی‌های متمادی، که در این بنای تازه بنیاد بخرج رفته است؛ جز بر سباحان این بحر و آشنا آموختگان دریازده؛ قصه در گوش کمران افسانه گفتن، و کوران را فن مناظر و مرایا آموختن است «کجا دانند حال ماسکباران ساحلها» .

علاوه می‌کنم که قصه من استقصاء و استقرار تام نبوده است؛ چرا که فواید نکات و دقایق علمی و ادبی و فلسفی و عرفانی که در مثنوی شریف درج شده بعقیده من نامحدود و نامحصور است؛ خاصه با این نظر و دید که اکثر گفته‌های او شبیه مصحف کریم دارای هفت بطن است؛ و اگر در صدد جمع‌آوری همه آن فواید و رشحات فکری بودم که از طبع فیاض مولانا که بدریای فیض ابدیت پیوسته بود، بیرون جوشیده و بر سراسر اوراق آن دفتر آسمانی ریخته و پاشیده است، مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شد.

این است که در هر چهار باب کتاب به امهات و ارکان عمده مطالب اکتفا کرده‌ام و بالجمله همین قدر است که راهی را برای پژوهندگان بعد هموار ساخته و کلیدی برای گنجینه اسرار مثنوی بدست طالبان و مستعدان این حدیث داده‌ام تا دنباله کار ما را بگیرند و آن را تکمیل کنند بشرط این که رنج پیش قدمان را ضایع نگذارند و ما را بدعای خیر یاد فرمایند.

امید است که سعی این حقیر در پیشگاه حق و حق‌جویان مقبول و مشکور افتد؛ و این تألیف نو ساخته از عیب بینی و خردنگری کوتاه‌نظران و حسودان بد اندیشه، و از دستبرد منتحلان و طراران دغل‌پیشه مصون و محفوظ بماند بحق الحق و

من تقرب الیه

آب نیل است این حدیث جانفزا یا ریش در چشم قبطنی خون نما
چهارم اسفندماه ۱۳۵۴ شمسی و ۲۲ ماه صفر از سال ۱۳۹۶ قمری
هجری .

(جلال الدین همایی)

جزاه الله بفضله واحسانه احسن الجزاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مولوی چه می گوید

مسلك عرفانی و افكار و عقاید مولوی

رَبِّ أَسْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ أَحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي
حاصل عمر سه سخن بیش نیست خمام بدم، پخته شدم، سوختم
همه چیز درباره مولوی گفتند، ولی نگفتند که خود مولوی چه
می گوید.

من می خواهم خلاصه و مختصری از آنچه را که در نتیجه تتبع
و تمرین و ممارست متمادی در آثار مولوی و بخصوص مثنوی شریف
که بانگ توحید و نغمه آسمانی و صیقل ارواح است مطابق فهم و گنجایش
ذهن و ادراک خود دریافته ام، و بقدری که در خور وقت و حوصله و
حال خودم و شنوندگان محترم باشد در این انجمن روحانی عرفانی که
بیاد بود آن بزرگ مرد آسمانی تشکیل شده است سخنرانی کنم؛ از
درگاه خداوند کریم عنایت و توفیق خواستارم، و از روان پاک و گوهر
تادناک حضرت مولانا که بی شبهه یکی از اولیاء و برگزیدگان خاص

حق تعالی است همت می‌طلبم که این ضعیف حقیر را در راه این مقصود
 خطیر یاری و رهبری و رهنمونی کنند که بقول خود مولانا
 جهدی توفیق، جان کندن بود زارزنی کم، گرچه صدخر من بود
 جهدی توفیق، خود کس را مباد در جهان والله اعلم بالرشاد

* * *

پس موضوع گفتار و سخنرانی من همان است که «مولوی چه
 می‌گوید»

اما این موضوع بطور کلی و اجمال شامل دو مبحث یا دو فصل
 بزرگ است یکی طریقه و مسلک خاص عرفانی و شیوه راه و روش
 تصوف مولوی و دیگر سایر افکار و عقاید مولوی، یعنی دریایی بس عظیم
 و ژرف و پهناور که من در این گفتار بیش از يك قطره آن را نمی‌توانم
 بشنوندگان محترم تحویل بدهم، زیرا که من بضرر قاطع و یقین جازم
 معتقدم و می‌گویم که هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشری با اندازه
 مثنوی شریف مولوی افکار تازه ارزنده و مطالب زنده جاودانی ندارد؛
 بطوری که اگر پیشرفت سریع حیرت‌انگیز تمدن و علوم و معارف
 بشری، بفرض محال کلی کتب و آثار نظم و نثر قدیم ساخته قلم و فکر
 بشر را در هم نوردد و همه را باطل کند؛ یا بعبارت دیگر جمیع موالید
 فکری و علمی گذشتگان بمیرد، هنوز مثنوی مولوی زنده و پیشرو و
 قافله‌سالار اصلاح نفوس، و سر دفتر علوم و معارف بشری و مظهر اتم
 «آنکه نمرده است و نمیرد تویی» خواهد بود. خلاصه این که افکار و
 عقاید مولوی که در منظومه مثنوی و دیگر آثار او پراکنده است دریایی
 عظیم است که بقهر آن نتوان رسید؛ خود مولوی می‌گوید:

گر شود بیشه قلم دریا مدید مثنوی را نیست پایانی پدید
توضیحاً مضمون این بیت مأخوذ است از آیه کریمه سوره کهف
«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ
كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِدَادًا»
و کلمه «مدید» با کسر میم باصطلاح دستوری مماله «مداد» است
یعنی مرکب و جوهری که با آن چیز می نویسند.

ملاحظه کنید روح متحرك زنده جاودانی ادب فارسی در کلمات
عربی چه نوع تصرفاتی داشت که بکلی آن را از حیطة ملکیت زبان و
لغت عربی خارج می کرد و چنان رنگ و حالت فارسی بدان می داد که
اثری از عربیت در آن باقی نمی گذاشت؛ با این حال آیا کسی حق دارد
که این قبیل کلمات فارسی شده را باز بتهمت عربی بودن از زبان فارسی
اخراج کند!

نظیر «مدید» دهها کلمه دیگر داریم، از آن جمله مثلاً کلمات
(سلیح، حسیب، کتیب، عتیب، اعتمید) که مماله (سلاح، حساب، کتاب،
عتاب، اعتماد) است و در نظم و نثر اساتید سخن فارسی بسیار آمده
است؛ باز مولوی می گوید:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر داسی
لیک بر شیری مکن هم اعتمید انسدر آ در سایه نخل امید

* *

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پساك حبیب

چرا موضوع افکار

و عقاید مولوی را انتخاب کردم

یادآوری می‌کنم که حدود هفده سال قبل یعنی در سنه ۱۳۳۶ شمسی بمناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولوی از طرف کمیسیون ملی یونسکو در ایران با همکاری وزارت فرهنگ که در آن تاریخ بجای وزارت معارف سابق بود و هنوز بسه وزارت‌خانه (آموزش و پرورش، فرهنگ و هنر و وزارت علوم) تقسیم نشده بود در تالار بزرگ دانشکده حقوق جشن مفصلی گرفتند که بنده هم در آن جشن تحت همین موضوع افکار و عقاید مولوی سخنرانی کردم و آن سخنرانی با گفتارهای گویندگان دیگر در کتابی بنام یادنامه مولوی در همان ایام طبع شده است.

حقیر در همان تاریخ گفتم و نوشتم که هفتصدمین سال وفات مولانا در سنه ۱۳۳۶ شمسی خالی از مسامحه و تساهل و اغماض نیست، برای اینکه وفات او علی‌التحقیق در پنجم ماه جمادی‌الآخرة ۶۷۲ هجری قمری بوده که هفتصدمین سال قمری آن سال ۱۳۷۲ قمری موافق ۱۳۳۱-۱۳۳۰ شمسی است.

اما در همان هنگام پیش‌بینی و اظهار امیدواری کردم و در همان یادنامه بطبع رسید که چون بنای گاه‌شماری رسمی امروز ما بر حساب شمسی هجری است؛ در سال ۱۳۵۲ شمسی که هفتصدمین سال شمسی وفات مولانا است آن جشن را دوباره تجدید کنند. بحمدالله زنده ماندم و دیدم که پیش‌گویی و آرزوی من صورت وقوع بخود گرفت و امروز که مصادف با همان سال ۱۳۵۲ هجری شمسی است آن جشن را تجدید

کرده اند.

من نیز بهمین مناسبت موضوع گفتار و سخنرانی خود را دنبال همان افکار و عقاید مولوی انتخاب کردم؛ اما سعی دارم که حتی الامکان گفته های قبل را تکرار نکنم، و نیز بعاشقان ادب فارسی و مشتاقان مکتب مولوی اطلاع می دهم که در این باره رساله یی مستقل در دست تألیف دارم که قسمت عمده آن نوشته شده است و امیدوارم که بتوفیق الهی صورت کامل طبع شده آن بنظر طالبان آثار مولانا و فقهم الله تعالی برسد انشاء الله تعالی.

تجدید مطلع

شعر مولوی را که در مطلع مقاله خواندم باز می خوانم حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم از این سه مرحله یا سه منزل مدارج کمال روحانی بشر یعنی خامی و پختگی و سوختگی که مولوی در وصف احوال خود گفته است در لسان قرآن کریم بمراتب سه گانه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تعبیر شده که همه طوایف علمی و عرفانی صوفی و متشرع آنرا پذیرفته و اصطلاح خود قرار داده اند خود مولوی می گوید

نقش و قشر علم را بگذاشتند رایت عین الیقین افراشتند

* * *

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین
مولوی مرتبه عین الیقین را نزدیک بدرجه حق الیقین معروف

وصف کرده اما مشهور این است که مثلاً یکبار حالت تب زدگی را ندیده اما بیقین می‌دانید که این حالت در خارج وجود دارد، این مرتبه را درجه علم الیقین می‌گویند.

بعد از آن نوبت به عین الیقین می‌رسد که شخص تب دار را می‌بیند و بوسیله نبض و علم پزشکی آن را تشخیص می‌دهد اما خودتان هنوز آن حالت را در خود احساس نکرده‌اید.

دست آخر خودتان تب می‌کنید و حالت تب زده را درمی‌یابید اینجا مقام حق الیقین است.

جماعتی که مولوی نیز ظاهراً یکی از آنهاست گفته‌اند که مقام عین الیقین آن است که حالت تب زدگی را در خود احساس کنی، و درجه حق الیقین این است که چندان در این حالت متحقق شوی که پنداری عین تب شده باشی.

بد نیست بشنوید که من یکی از اطبای شصت هفتاد ساله را دیدم و از او شنیدم (ظاهراً دروغ هم نمی‌گفت) که گفت من در مدت عمرم تب نکرده‌ام و حالت تب زدگی را درک نمی‌کنم و هرچه معالجه می‌کنم از روی قواعد پزشکی است.

شاید شنوندگان تعجب کنند که يك نفر آدمی زاد چگونه ممکن است در مدت هفتاد سال یکبار هم تب نکرده باشد ولیکن باید بدانید که اگر مزاجی در ابتدا سالم و قوی باشد و حالت صحت و سلامت طبیعی اول بسبب رعایت اصول بهداشتی، یا برسبیل اتفاق و تصادف حفظ شده باشد ممکن است اصلاً در مدت عمر دچار این نوع امراض نشوند و انگهی نواذر خلقت بسیار داریم.

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه آنجا که بر سر طول عمر و بزرگی جثه و تنومندی شگفت انگیز نسلهای قدیم بشر گفت و گو کرده است و می خواهد امکان آن را اثبات کند شرحی مبسوط در این باره نوشته و از نوادر خلقت امثله فراوان آورده است اگر طالب باشید بهمان کتاب (ص ۷۸-۸۴ چاپ زاخائو) رجوع کنید.

مثال دیگر برای مراحل سه گانه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین می آورم، و آنرا موافق عقیده معروف تعریف می کنم.
يك بار فقط می دانید که آتشی وجود دارد مثلاً بوی سوختگی می شنوید اما خود آتش را بچشم ندیده و در نیافته اید، این خود مقام علم الیقین است.

بعد از آن نوبت عین الیقین می رسد که آتش و سوزندگی آن را می بینید و از آن گرم می شوید اما سوختگی در خود احساس نمی کنید. دست آخر آن است که از آتش گرم می شوید و کم کم خدای نخواستہ در آتش می افتید و می سوزید و عین آتش می شوید اینجامقام حق الیقین است.

دعای «خدای نخواستہ» را در مورد این آتشیهای مادی و صوری دنیاوی گفتم، اما آن آتش که مولوی را گرم کرد و او را سوخت باید با کمال صدق و خلوص دعا کنیم و آرزو مند باشیم که شعله و جذوه و لا اقل جرقه بی هم از آن آتش الهی نصیب ما شود و روح افسرده یخ زده ما را گرم کند.

الهی سینه بی ده آتش افروز در آن سینه دلی و اندل همه سوز

آتشی از عشق در دل بر فروز
 سر بسر فکر و عبارت را بسوز
 عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
 آنچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 عاشقان را هر زمان سوزیدنی است

برده ویران خراج و عشر نیست
 این همان آتش است که بر حضرت ابراهیم برسد و سلام بود «یا
 نار کونی بردا و سلاماً علی ابراهیم» اما بر نامحرمان و ناهلان آتش
 دوزخ است «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ اِصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ
 تَكْفُرُونَ».

این دو بیت را مخصوصاً «شمس تبریزی» در متجالیس و مقالات خود
 می‌خواند

عشق ار چه بلای روزگار است خوش است
 این باده اگر چه پر خمار است خوش است
 ورزیدن عشق گر چه کاری صعب است
 چون باتو نگاری سرو کار است خوش است

پایهٔ اصلی مسلک و طریقهٔ عرفانی مولوی

همین عشق است که پایهٔ اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب
 و طریقهٔ عرفانی مولوی است.

غزلیات آتشین مولوی که در دیوان کبیر اوست، یک پارچه عشق
 و جذبه و حال است؛ مثنوی شریف از سر آغاز دفتر اول

بشنو ازنی چون حکایت می کند از جداییها شکایت می کند
تا پایان مجلد ششم که بداستان شاهزادگان و «دزهوش ربا» ختم
شده است، سر تا پا بر محور عشق می گردد؛ بطوری که هیچ کدام از شش
دفترش از اشعار گرم پر شور و حال و داستانهای عشق و عاشقی خالی
نیست^۱ و هر کجا رشته سخن باین احوال می کشد، فیل مولوی بیاد
هندوستان می افتد؛ و مستی و جنون عشق عرفانی او را دست می دهد؛^۲
و چندان روشنی و گرمی و سوز و فروغ در گفته های او موج می زند که
خواننده و شنونده را هر قدر هم تاریک و سرد و افسرده و یخ زده باشد،
بر سر حال می آورد و او را گرمی و روشنی و نشاط می بخشد.

طیب همه علتها و داروی جمیع بیماریهای درونی و روانی بشر
که از شهوت و غضب و نخوت و ناموس تواید می شود در مکتب عرفان
مولوی همین عشق است.

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
از باب مثال یکی از آفات و امراض بزرگ روحانی بشروسوسه
و تردید و دودلی است در هر کاری اعم از امور عادی یا علمی و مذهبی،

۱. از باب مثال: در دفتر اول داستان پادشاه و عشق نیرک؛ و در دفتر دوم قصه
موسی و شیان؛ و در دفتر سوم و چهارم سرگذشت صدرجهان؛ و در دفتر پنجم
حکایت محمود و ایاز، و لیلی و مجنون؛ و در دفتر ششم سرگذشت عاشق و امید
و عشق معشوق، و داستان لال حبش، و عمان سرگذشت شاهزادگان و قلعه ذات البور
یا «دزهوش ربا».

۲. اشاره است به گفته های خود مولوی در مجلد پنجم مثنوی شریف
قصه محمود و اوساف ایاز چون شدم دیواندرفت اکنون زمان
از آنکه بیام دیدم داستان بخواب از خراج امید برده شد خراب

و دواى این مرض فقط عشق است.

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کى و سواس را بسته است کس
تشتت و تفرقه حواس در اشتغال به امور مختلف متنوع دنیوی
هم یکی از آفات خطرناک روحانی انسان است که او را همیشه از آرامش
ضمیر و سکون خاطر و فراغت بال و تمرکز حواس محروم می‌کند؛ این
مرض نیز جز با عشق درمان نمی‌پذیرد.

فکر تو قسمت شده بر صد مهم در هزاران آرزو و طم ورم
جمع باید کرد اجزا را بعشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
«طم ورم» بکسر اول و تشدید حرف دوم بمعنی «امور مختلف
متضاد است از این در و آن در»، در عربی گویند «جاء بالطم والرم»
یعنی تر و خشک، یا بری و بحری، یا آب و خاک، و بنظر من ظاهراً
منظور اصلی کنایه است از همان امور مختلف آشفته که در عرف محاورات
فارسی «از این در و از آن در» می‌گوییم:

سعدی می‌گوید:

غم عشق آمد و غم‌های دیگر پاک‌ببرد سوزنی باید کز پای بر آرد خاری
گر می و حرارت عشق که از کانون نور توفیق و عنایت الهی بشخص
طالب کمال و اهل سیر و سلوک روحانی رسیده باشد زودتر و بی‌خطرتر
از ریاضتها و عبادتهاى معمولی او را بسر منزل مقصود می‌رساند، و
بدین سبب عارفان برگزیده و واصلان راه حق گفته‌اند که يك ساعت
گر می عشق و خلوص ضمیر از صد سال عبادت خشک سرد برتر و

۱- جاء بالطم والرم ای بالبحری والبری او بالرطب والیابس او بالتراب والماء
او بالمال الکثیر المنجد.

بالا ترست.

ذره‌یی سایه‌ی عنایت برترست از هزاران کوشش طاعت پرست

حافظ هم با مولانا در این عقیده همداستانست که می گوید:

عشقت رسد بفریاد و ر خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی باچارده روایت

بعضی «گر خود بسان حافظ» یا «ارخود» خوانده‌اند که درست

برخلاف منظور حافظ است، چرا که علم تجوید و قرائت قرآن با چهارده

روایت هفت قاری معروف که هر کدام دو راوی داشتند موجب عشق

و عاشقی نمی‌شود.

مقصود حافظ این است که هر قدر این علوم و فنون را بخوانی

باز دست آخر باید عشق الهی در کار بیاید و بفریاد تو برسد.

* * *

زنهار تو هم مکنید که مقصود همین عشقهای مادی صوری است،

مولوی خود همه‌جا منظور خود را تفسیر می‌کند که غرض وی از عشق،

عشق الهی است، عشق شهوت سوز است، عشق نخوت و هوس سوز

است، عشق حقیقی است نه عشق مجازی که دنبال آب و رنگ می‌رود.

عشقهایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

مقصود او جمال پرستی و مستی از باده صورت نیست، او دنبال

حقیقت و جان معنی است، صورت پرستی را بت پرستی می‌داند و

می گوید:

از قدحهای صور کم باش مست تا نگردی بت تراش و بت پرست

و از این معنی در پاره‌یی از مواضع شاید تعریضی داشته باشد

بجماعتی از صوفیه مانند شیخ اوح‌الدین کرمانی متوفی ۵۳۶ هـ ق که کمال روحانی سالک را در جمال پرستی و مشاهده زینبائیهای صنع می‌دانستند.

معروفست که می‌گویند شمس‌الدین تبریزی از اوح‌الدین کرمانی که بنا بر مشهور برادر طریقتی یکدیگر بودند پرسید که در چه حال هستی، گفت ماه را در قدح آب می‌بینم، یعنی جلوۀ جمال الهی را در مظاهر صورتهای جمیل می‌بینم، شمس بدو گفت اگر دمل در گردن نداری چرا سر را بطرف آسمان بلند نمی‌کنی تا خود ماه اصلی را ببینی، یعنی باید جهد کنی که از خلق بحق سفر کنی و جلوۀ حق را در شهود حق ببینی «یا من دل علی ذاته بذاته»، «عمیت عین لا تراک».

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گرد لیلت باید از وی رومتاب
از وی از سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد

سایه مقام استدلال و مظهریت است و آفتاب مقام ظهور و کشف و شهود است.

* * *

باری من در مطالب سخنرانی که پیش خود ترتیب داده و تنظیم کرده بودم، قدری جلو افتادم، و مقداری از آنچه را که می‌خواستم بعد بگویم، بی اختیار بر زبانم افتاد و جلو تر گفتم.

داستان عشق و شور و آشفته‌گی احوال مولوی بیاد آمد و رشته سخن از دستم بدر رفت.

بل‌کناه او راست که عظم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرد

* * *

اکنون باز می‌گردم و گفته‌های سابق را دنبال می‌کنم. گفتم دعا باید کرد که خداوند کریم از معدن نور و گرمی و عشق آلهی چراغ توفیقی فراراه ما نهد و فروغی هم نصیب ما کند. شنوندگان محترم، خانمها، آقایان، باور کنید زندگانی مادی و تلقینات مادی‌گری ما را بطوری سرد و یخزده کرده است که احساس سردی و یخزدگی نمی‌کنیم، مثل ما مثل آن کس است که بحضرت موسی علیه‌السلام گفت تو می‌گویی در اثر گناه قلب آدمیزاد سیاه می‌شود چرا من هر قدر گناه می‌کنم قلبم سیاه نمی‌شود. موسی در جواب فرمود «سیاهی و تیرگی دل از این بالاتر چیست؟ که سیاهی قلب خود را ادراک نمی‌کنی» یعنی گرفتار جهل مرکب شده‌یی که بزرگترین مرض روحانی و آفت کمال انسانی است.

ما امروز وقتی که بیکدیگر برمی‌خوریم و افراد مختلف بشر را می‌بینیم مثل این است که با کوه برف و تل یخ روبرو شده باشیم، اگر حیثاً در بعضی افراد دور از اجتماع گرمی و حالی باقی مانده باشد چندان نادر است که آن را در حکم معدوم باید شمرد، وانگهی سردی اجتماع خواه و ناخواه در این افراد عزیزالوجود هم اثر کرده است، چندانکه حرارت وجود آنها بدیگران سرایت نمی‌کند و آن اندازه نیست که بگرم کردن و سوختگی دیگران برسد.

مولوی نیز با وجود این که در کانون گرمی و صفای دوستان و اصحاب برگزیده خود مانند صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی می‌زیست؛ باز این حالت را در افراد بشر معاصر خود دیده و احساس

کرده بود که می‌خواست حسام‌الدین دوست مصاحب او چندان حرارت و گرمی داشته باشد که دنیا را گرم کند؛ و آرزوی مولانا برآورده شد برای اینکه در اثر صحبت حسام‌الدین کتاب آسمانی مثنوی بوجود آمد که مطابق پیشگویی شیخ عطار آتش بسوخته‌گان عالم زد.

چون جمادند و فسرده تن شگرف

می‌جهد انفاسشان از تل برف

چون زمین زین برف درپوشد کفن

تیغ خورشید حسام‌الدین بسزن

همین برآر از شرق سیف‌الله را

گرم کن ز آن شرق این درگاه را

* * *

تعلق - تخلق - تحقق

گفتم که آنچه در قرآن مجید آمده اصطلاح مقبول همه طوایف علم و عرفان است.

اهل تصوف و عرفان اصطلاح مخصوص دیگر نیز دارند که بترتیب تقریباً مرادف همان اصطلاح قرآن می‌شود مطابق تعریفی که از خود مولوی در مورد عین‌الیقین و علم‌الیقین شنیدیم نه آنچه مشهور گفته‌اند

۱- تعلق (= علم‌الیقین)

۲- تخلق (= عین‌الیقین)

۳- تحقق (= حق‌الیقین)

تحصیل علوم و احوال

سه گانه طلاب و دانشجویان

در احادیث مأثوره تقریباً باین عبارت وارد شده است که فرمودند.

فِي الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ أَحْوَالُ التَّكْبَرِ كُمْ اِثْتَوَاعُ كُمْ الْعِلْمُ بِأَنَّ لَأَتَعَلَّمْ

شیئاً.»

در تحصیل علوم سه حالت بر شخص محصل دست می دهد، اول حالت تکبر است.

بمحض اینکه چند کلمه فراگرفت و بقول معروف سبیلی از ادبیات یا علوم چرب کرد او را تکبر و غرور می گیرد «این منم طاووس علین شده».

این غرور و تکبر بدترین آفات محصل و بزرگترین سد راه علم و ترقی طالب علم است.

علتی بدتر ز پندار کمال نیست اندر جان تو ای زو دلال
دلال بفتح دال بمعنی کرشمه و ناز است

نخوت و دعوی و کبر و ترهات دور کن از دل که تا یابی نجات
زلت آدم ز اشکم بود و باه وان ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد وان لعین از تو به استکبار کرد
کلمه «زلت» اینجا یا حرف زاء نقطه دار بمعنی خطا و لغزش
است؛ و «اشکم و باه» مقصود شهوت بطن و فرج است.

می گویند شخصی دوسه شاهی پول داشت بدکان نوشابه فروشی
رفت گفت می خواهم شراب و عرقی بمن بدهی که مست بشوم صاحب
دکان گفت با این مبلغ اصلاً مشروب نمی توان داد چه جای این که

چندان بخوری که مست بشوی، خریدار اصرار کرد، باده فروش گفت همین اندازه است که دهننت بوی شراب خوردگی می‌گیرد بگلویت هم چیزی نمی‌رسد، آن شخص گفت تو فقط کاری کن که دهن من بوی شراب بدهد دیگر بد مستی آن با خودم.

چند کلمه در درس می‌شنوند و همین که دهنشان بویی از علم و ادب گرفت مغرور می‌شوند و بلاف و گزاف می‌افتند، خدا نکند کسی در این مرحله باقی بماند که واقعاً مصداق «خسرالدنيا والآخرة» است. قدم زنند بزرگان دین و دم نزنند

که از میان قهی بانگ می‌زند خشخاش

* * *

دارد هزار در صدف و دم نمی‌زند

يك بيضه مرغ دارد و فریاد می‌کند

من اکثر در کلاسهای درس بدان‌شجویان نصیحت کرده‌ام که در دام تکبر و غرور نمانند که بزرگترین مانع فیض الهی و شوم‌ترین آفت کمال انسانی است «جهد کن پر را گل آلوده مکن»

باری از این مرحله که گذشت و از وسعت علوم و ادبیات و آثار پهناور هر رشته از فنون، و مقدار تبحر و مقام شامخ دانشمندان و علما و ادبای حقیقی و قوف یافت کم کم حالت تواضع و فروتنی باودست می‌دهد «نهد شاخ پر بار سر بر زمین» و چون توفیق الهی او را مدد کرد و از مرحله دوم نیز بالاتر رفت بمقام عالی روحانی «ثم العلم بان لا تعلم شیئا» می‌رسد و در این پایگاه است که می‌گوید.

هفتاد و دو سال کار کردم شب و روز معلوم شد که هیچ معلوم نشد

* * *

تا بدانجا رسید دانش من که بدانستم که نادانم

سه شخصیت ممتاز مولوی

مراحل سیر و سلوک علمی و عرفانی

مولوی سه شخصیت ممتاز بود، مقصودم سه شخصیت طولی است نه عرضی، یعنی سه مرحله بزرگ علمی و عرفانی را که خود او از آنها به نحاسی و پختگی و سوختگی عبارت کرده است طی کرد تا با آخرین مدارج ممکن کمال بشری که مرتبه اولیای خاص خداست واصل گردید.

هرچند این ابیات را شاید بسیار شنیده و خوانده باشید اما باز تکرار می کنم زیرا که:

برملولان این مکرر کردن است نزد من عمر مکرر بردن است
شمع از برق مکرر بر شود خساک از تاب مکرر زر شود
مولوی در خصوص قبال احوال و نشو و ارتقاء که بعضی آنرا

تناسخ تکوینی و تناسخ ملکی گفته اند می گوید

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بحیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالك الاوجهه
بار دیگر از ملک قربان (پران) شوم آنچه اندر و هم نباید آن شوم

پس عدم‌گردم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
 مولوی بآخرین درجه این مقام که آن را در اصطلاح عرفا مقام
 فناء فی الله وبقاء بالله می‌گویند و در آیه شریفه «انالله و انا الیه راجعون»
 بدان اشاره شده است، رسیده بود.

سرگذشت مولوی از آغاز عمر تا انجام

۶۰۴-۶۷۲ هـ ق

حال اگر می‌خواهید تفصیل سه شخصیت ممتاز یا سه مرحله
 بزرگ طریق استکمالی مولوی را بدانید بسرگذشت احوال او از
 آغاز تا انجام، یعنی از ولادت تا وفات توجه کنید.

مولوی حدود ۶۸ سال عمر کرد، ولادتش در بلخ روز ششم
 ربیع‌الاول از سال ۶۰۴ و وفاتش درقونیه از بلاد روم پنجم ماه جمادی
 الآخرة سنه ۶۷۲ هجری قمری واقع شد همان سال که نابغه فلسفه و
 ریاضی خواجه نصیرالدین طوسی وفات یافت.

پدر مولوی، سلطان العلماء شیخ بهاء‌الدین محمد ولد فرزند حسین
 بلخی از بزرگان علما و عرفای ممتاز عصر خود بود که ظاهراً نسب خرقه
 تصوف به شیخ نجم‌الدین گبری متوفی ۶۱۸ هـ ق می‌رسانید.

آباء و اجداد مولوی همه از مردم بلخ بودند که در آن روزگار
 یکی از کرسیهای ایالت پهناور خراسان شمرده می‌شد.

سلطان ولد فرزند نامدار مولوی در منظومه ولد نامه (ص ۲۱۸
 طبع طهران) درباره جدش بهاء‌الدین ولد گفته است
 بود از شهر بلخ ابا عن جد در فضیلت نداشت عدونه حد

بهاءالدین ولد در حدود ۶۱۶ هـ ق که تازه آوازهٔ هجوم مغولان ببلاد خوارزم بگوش می رسید با فرزندش مولوی که در آن تاریخ تقریباً ۱۳ ساله بود و دیگر اعضای خانواده و جمعی از خدام و حشم بقصد زیارت بیت الله از بلخ سفر کرد.

معروف است که چون در اثنای آن سفر به نیشابور رسید بزیارت شیخ عطار رفت و شیخ عطار نسخه‌یی از مثنوی «اسرار نامه» خود را که منظومهٔ عرفانی اخلاقی در بحر هزج مسدس محذوف مقصور حدود سه هزار و سیصد بیت است و باین بیت آغاز می شود بنام آن که جان را نور دین داد

خرد را در خدا دانی یقین داد^۱

هدیه کرد و بهاءالدین گفت «زود باشد که این پسر تو (یعنی جلال الدین مولوی) آتش در سوختگان عالم زند»^۲.

باری بهاءالدین بعد از سفر مکه در حوالی سال ۶۱۷ هـ ق گذارش به آسیای صغیر و کشور روم افتاد؛ در آن تاریخ که سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی ۶۱۶-۶۳۴ هـ ق آنجا سلطنت می کرد و وزیری نیک فطرت و عارف مسلک و دانش دوست بنام معین الدین پروانه (معین-الدین سلیمان دیلمی متوفی ۶۷۵ هـ ق) داشت، که هم سلطان و هم وزیر دانشمندش هر دو گوهر شناس بودند و قدر آن مهسانان عزیز را نیکو می دانستند، و بدین سبب در تعظیم و تکریم و تهیهٔ وسایل آسودگی و رفاه حال ایشان دقیقه‌یی کوتاهی و اهمال نمودند، و بحسن خلق و

۱ . مثنوی اسرارنامهٔ عطار در طهران طبع شده است.

۲ تذکرهٔ دولتشاه ص ۱۹۳ طبع لیدن.

صفا و خلوص ضمیر، عنقایی بلند پرواز را صید کردند که با پروبال
 همت در فضایی وسیع‌تر و برتر از آسمانها بال گشاد و قاف تا قاف
 جهان علم و معرفت را زیر پر گرفت؛ و نردبان پایهٔ مدارج کمال بشری
 را تا عنان آسمان و اوج عرش علین پیمود

نردبانهایی است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
 هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست
 اتفاقاً در آن تاریخ اوضاع ایران و بخصوص نواحی بلخ و
 بخارا و خوارزم و دیگر بلاد ماوراءالنهر و خراسان در اثر هجوم شوم
 مغولان خراب و آشفته و درهم شده و مخصوصاً شهر بلخ در همان سال
 ۶۱۷ بسبب قتل عام و غارت آن طایفه وحشی خوانخوار خالی از سکنه
 افتاده بود.

باری حسن استقبال و پذیرایی گرم سلطان علاءالدین و وزیر
 دانشمندش معین‌الدین پروانه که بعداً از ارادتمندان خاص مولانا شده
 است؛ و خرابی اوضاع بلخ که وطن آبا و اجدادی بهاء‌الدین ولسد و
 مولوی بود دست بهم داد و مجموع این احوال موجب اقامت بهاء‌الدین
 و خانوادهٔ او در حوالی قونیه گردید؛ در ابتدا مدتی در شهر لارنده
 که در حدود ده فرسنگی جنوب شرقی شهر قونیه بوده است بودند
 آنگاه به عاصمهٔ قونیه که در حدود ۴۵۰ کیلومتری جنوب شرقی
 استانبول است و در آن تاریخ پایتخت سلاجقهٔ روم بوده است منتقل
 گردیدند.

بهاء‌الدین در حوالی سنهٔ ۶۲۸ هـ ق درگذشت و در همان

سرزمین بخاک سپرده شد.

شخصیت اول یا نخستین مرحله از مراحل

علمی و عرفانی مولوی

خانندان مولوی و مهد تربیت و نشو و نماى او چنان که اشاره کردیم خانندان علمی عرفانی بود، مولوی از آغاز کودکی در خدمت پدر و بعد از آن در محضر مشایخ و استادان دیگر، ومدتی نیز در دمشق که در آن روزگار مجمع اکابر علما و عرفا و زهاد و عباد بسوده است بتحصیل علوم و معارف معمول زمان خود اشتغال داشت، چندان که در موقع وفات پدرش که حدود بیست و پنج سال از عمر او می گذشت از علوم متداول زمان خود شامل ادبیات و فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر قرآن و قصص و تواریخ اسلامی و اصول عقاید و کلام و فلسفه و بالجمله در اکثر فنون عقلی و نقلی سرمایه کافی اندوخته و مخصوصاً در فقاہت بمرتبه اجتهاد و اہلیت فتوی رسیده بود و بسدین سبب است که نام و ترجمه حال او را در کتب طبقات حنفیه جزو فقہا و مفتیان ضبط کرده اند.

این مرحله از عمر که از کودکی تا بیست و پنج سالگی است شخصیت اول مولوی بود که در آن شخصیت، فقهی متشرع و حکیمی دانشمند و ملتزم بامور شرعی شمرده می شد و بقول خودش «سجاده نشین با وقاری بود».

شخصیت دوم یا دومین مرحله

از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت دوم مولانا از بیست و پنج سالگی است تا سی و نه

سالگی مقارن سال ۶۴۲ ه. ق. که ملاقات او با شمس‌الدین تبریزی اتفاق افتاد.

در آن مدت که حدود ۱۴ سال می‌شد مولوی بتوسط سید برهان‌الدین ترمذی (متوفی ۶۳۸) که از مریدان و اصحاب برگزیده پدرش سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد بوده است داخل رشته تصوف و وادی سیر و سلوک گردید؛ مدت نه سال در تحت تعلیم و تربیت مستقیم سید برهان‌الدین؛ و بعد از وفات وی هم مدت پنج سال به تنهایی با نهایت شوق و علاقه‌مندی سرگرم ریاضت و طی کردن مراحل سیر و سلواک بود.

مولوی در همان احوال که بر ریاضت و عبادت و پیمودن مراحل طریقت اشتغال داشت، باز از تتبع و مطالعه کتب و تکمیل معلومات عقلی و نقلی غافل نمی‌نشست، و بالجمله چندان در علم و عرفان پیش رفت که بمقام پیشوایی و رهبری سالکان و ارباب طریقت نیز رسید و روی هم رفته جامع علوم و معارف ظاهر و باطن گردید بطوری که هم فقها و علمای ظاهر از حوزه درس و مواعظ گرم و گیرای منبری او فیض می‌بردند و هم ارباب طریقت و مستعدان معارف روحانی باطنی از برکت دستگیری و ارشاد و تربیت‌های قولی و عملی او بهره‌مند می‌شدند.

شخصیت سوم یا سومین مرحله

از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت سوم مولانا از حدود ۶۴۲ شروع می‌شود که به شمس‌الدین محمد تبریزی برخورد و در اثر صحبت و جذبه روحانی

وی بکلی احوال و عقاید وی دیگرگون شد بطوری که هر دو شخصیت
 طریقتی و شریعتی او مبدل بحقیقت صرف گردید و بجایی رسید که می گفت
 با دو عالم عشق را بیگانگی است و اندر او هفتاد و دو دیوانگی است
 آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه خواهم خویش را
 زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی بساید زدن
 سلطان ولد فرزند نامدار مولوی دربارۀ حالت وی پس از

وصول بشمس تبریزی می گوید

شیخ مفتی ز عشق شاعر شد گشت خمار اگر چه زاهد بد
 سه ز خمیری که بود از انگور جان نوری نخورد جز می نور
 شخصیت سوم مولانا که صورت نهائی و فعلیت اخیر اوست از
 ۳۹ سالگی تا ۶۸ سالگی یعنی از ۶۴۲ تا ۶۷۲ که پایان زندگانی اوست
 همچنان با نهایت گرمی و روز افزونی دوام و استمرار داشت و در
 جذبۀ عشق و شور حال بمقامی از توحید رسید که بقول خودش از کفر
 و ایمان وقهر و لطف بالاتر بود.

زانکه عاشق در دم نقد است مست

لاجرم از کفر و ایمان بر ترست

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست

کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

خود طواف آنکه اوشه بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
 ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست
 غیر هفتاد و دو ملت کیش او تخت شاهان تخته بندی پیش او
 سخت پنهانست و پیدا حیرتش جان سلطانان جان در حسرتش

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
 در طریقه مولوی و شخصیت نهایی او بهترین و کم خطرترین
 راه برای رسیدن بسر منزل کمال انسانی و مقام انسان کامل همانا عشق
 است نه عقل؛ و بدین سبب همه جا جنون عشق و شور و حال را بر عقل
 ترجیح می‌دهد و می‌گوید

عقل سر تیزست لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگرست

باده جان را قوامی دیگرست

در باره احوال عشق و شور و جذبه مولانا در مقالات و سخنرانیهای
 دیگر خود شرح داده و آنچه ضرورت داشته است گفته‌ام، دیگر اینجا
 بطول مقال نمی‌پردازم، در مباحث بعد هر کجا لازم بود از این قبیل
 احوال و اشعار نقل خواهم کرد.

اینک می‌پردازم بانواع و اقسام عقاید و افکار مولوی

تقسیم‌بندی عقاید و افکار مولوی

من بطور کلی عقاید و افکار مولوی را در چهار دسته یا چهار
 قسم تقسیم‌بندی کرده‌ام که در این سخنرانی نمونه‌ی از هر کدام را ذکر و
 تفصیل را بهمان رساله مستقل که در دست تألیف دارم محول می‌کنم.
 مجموع افکار و عقاید مولانا را بنظر این حقیر می‌توان در چهار
 دسته تقسیم کرد.

- ۱- آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی
- ۲- مسائل شرعی فقهی و امور مذهبی
- ۳- اصول کلامی و فلسفی
- ۴- عقاید عرفانی یا عشق و عرفان که شامل بحث در مسلك خاص عرفانی و تصوف مولوی می شود.

* * *

خدا رحمت کند مرحوم تلمذ حسین صاحب مرآت المثنوی را که قدمی بزرگ در راه تجزیه و تحلیل مثنوی شریف برداشته و کتابی جامع فصص و آیات قرآنی و احادیث نبوی و مطالب علمی و اعتقادی که در آن منظومه آسمانی پراکنده است نوشته که چون اولین قدم است البته نمی توان انتظار داشت که از هر جهت کامل و بی عیب و نقص باشد؛ چه بسیار مطالب علمی و اعتقادی و همچنین اشعار مناسب هر مقامی که از قلم او افتاده است و این حقیر در نسخه خود تا آنجا که ممکن بوده است ذیل بر آن نوشته ام.

مرحوم نیکلسن ۱۸۶۸-۱۹۴۵ م که حدود سی سال یا متجاوز از عمر ۷۷ ساله خود را در راه شناختن و شناساندن مولوی بکار برده و بزرگترین خدمت را در تصحیح متن مثنوی و شرح و ترجمه آن به انگلیسی انجام داده است؛ هم در مقدمه تفسیر مثنوی خود بخشی مختصر از عقاید متفرقه مولوی را استخراج کرده که بهمت یکی از معاصران با ذوق ما بفارسی ترجمه شده است.

نیکلسن و تلمذ حسین هیچ کدام برای جمع آوری افکار و عقاید مولانا ضابطه کلی و تقسیم بندی منطقی بدست نداده اند تا دیگران هم از روی ضابطه ایشان برای این منظور مفتاحی در دست داشته باشند.

خلاصه این که می‌خواهم عرض کنم این تقسیم بندی که من کردم هیچ سابقه ندارد؛ این خود موضوع همان رساله مستقل من است که نحو استم نمونه آن را در این سخنرانی گفته باشم و مختصراً این مطالب را برای آن می‌گویم که راهنما و سرمشق و مفتاحی برای کار آن دسته از دانشجویان و طالبان علم و معرفت باشد که می‌خواهند دنبال کار ما را بگیرند و در آثار مولوی کار کنند؛ امید است که مساعی گذشتگان را نادیده نگذارند و ما و کسان دیگر را که در این زمینه‌ها رنج برده و جاده را برای آیندگان هموار ساخته‌ایم از دعای خیر فراموش نکنند.

* * *

قبل از این که نموداری از مسائل و مباحث چهار گانه فوق را ذکر کنم یکی از مطالب کلی را که پایه بسیاری از معتقدات اساسی مولانا و در همه جا بمنزله شعار مسلک و کلید رمز برای کشف عقاید علمی و عرفانی اوست توضیح می‌دهم و بعد از آن بذکر نمونه‌های اقسام چهار گانه می‌پردازم.

مارمیت اذرمیت

شعار مسلک و کلید رمز عقاید علمی و عرفانی مولوی

جمله «مارمیت اذرمیت» مأخوذ است از آیه کمریمه سوره انفال «فَلَمَّ قَتَلُوهُمْ وَ لَعَنَ اللَّهُ قَتَلَهُمْ وَ مَارَمِيَّتَ اِذْرَمِيَّتَ وَ لَعَنَ اللَّهُ رَمِيَّتَ» ج ۹ آیه ۱۷، مربوط بواقعه جنگ بدر که با حضور پیغمبر اکرم (ص) مابین مسلمین و کفار قریش در سال دوم هجرت اتفاق افتاد.

در آن غزوه با این که عده اصحاب پیغمبر علیه السلام و تجهیزات و اسباب و لوازم جنگی ایشان خیلی کمتر از کفار قریش بود باز

بخواست الهی پیروز شدند و جمعی از سران کافران را که یکی از آنها ابو جهل معروف بود بکشتند و باقی را هزیمت کردند.

بطوری که در کتب سیر و مغازی و از آن جمله کتاب سیره ابن هشام بتفصیل نوشته شده است در آن واقعه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و اله وسلم مشتی ریگ و خاک بسوی دشمنان پرتاب کرد که در شکست و هزیمت آنان اثر تیرباران داشت.

پس ترجمه ظاهر آیه چنین می‌شود که ای مسلمانان که در جنگ پیروز شدید شما آن کفار را نکشتید بل که خدای ایشان را بکشت، و تو ای پیغمبر هر چند که آن ریگها و خاکها را با دست خود بطرف دشمنان پرتاب کردی اما آن را تو نیفکندی که خدا افکند.

آن تو افکندی که بردست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
مشت مشت تست، افکندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

مولوی جمله «مَرَمِيتٍ اِنْرَمِيتٍ» را با مفهوم لطیف ادبی و عرفانی که در آن مندرج است بیش از هر آیه و حدیث دیگر در تمام شش دفتر مثنوی و در بعضی هم مکرر بکار برده، و در بسیاری از مسایل دقیق کلامی و فلسفی از قبیل مبحث جبر و اختیار، و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود، و بیان مقام خلافت الهی، و ظهور حق در کسوت بشری و صدور کرامات و خرق عادات از انبیا و اولیاء و تجسد لاهوت در ناسوت، و جنبه ربوبی بشری و امثال این مسائل که در مثنوی پراکنده است هر کدام را در محل خود و در هر موضع بوجهی که مناسب و در خور مقام بوده از مدلول تضمینی و التزامی آیه شریفه استفاده کرده است

مَرَمِيتٍ اِنْرَمِيتٍ كَغَمْتِ حَقِّ كَارِ حَقِّ بِرْ كَارِهَا دَارِدْ سَبَقِ

لیک جسمی در تجزی مانده‌یی	بارمیت اذرمیت خوانده‌یی
* * *	
گم شد او والله اعلم بالصواب	مارمیت اذرمیت آمد خطاب
* * *	
هر چه کار دجان بود از جان جان	مارمیت اذرمیت راست دان
* * *	
خویشتن در موج چون کف هشته‌یی	مارمیت اذرمیت گشته‌یی
ای عجب که هم اسیری هم امیر	لاشدی پهلوی الا خانه گیر
* * *	
نفی و اثباتست و هر دو مثبت است	مارمیت اذرمیت از نسبت است
تو نیفکنندی که حق قوت نمود	آن تو افکنندی که بردست تو بود
مشت خاك اشکست لشکر کی شود	زور آدم زاده را حدی بود
زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست	مشت مشت تست، افکندن زماست
* * *	
همچنین قال الله از ضمنش بجست	مارمیت اذرمیت بسی ویست
* * *	
بر نبی کم نه گنه کان از خداست	مارمیت اذرمیت ابتلاست
* * *	
دیدن او دیدن خالق شده است	مارمیت اذرمیت احمد بده است
میوه می‌روید ز عین این طبق	مدحت او مدحت و تسبیح حق
بنده را در خواجه خود محدودان	دومگویی و دو مدان و دو مخوان
فانی است و مرده و مات و دفین	خواجه هم در نور خواجه آفرین

چون جدایی زحق این خواجه را گم کنی هم متن و هم دیباچه را
چشم دل را هین گذاره کن زطین آن یکی قبله است، دو قبله مبین

* * *

مارمیت اذرمیت فتنه‌ی صدهزاران خرمن اندر حفته‌ی
حفته بحاء بسی نقطه و ضم و فتح اول هر دو بمعنی مشت گندم و
جو و امثال آنست

آفتابی در یکی ذره نهان ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید چون جست از کمین

* * *

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد مازمیت و اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی زماست ما کمان و تیر اندازش خداست

* * *

مارمیت اذرمیت در حراب من چو تیغم، وان زننده آفتاب
رخت خود را بمن زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم

* * *

چون شدی بیخود هر آنچه تو کنی مازمیت اذرمیت ایمنی
آمدیم برسر نمونه‌های چهارنوع یا چهاردسته از عقاید مولوی

الف- آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی

مباحث اخلاقی و آداب و رسوم اجتماعی در گفته‌های مولوی
با سایر گویندگان تفاوت و اختلاف بسیار دارد.

گفته‌های اخلاقی مولوی عموماً با تشبیهات تازه بدیع و انتقالات
متنوع و چاشنی مطالب لطیف عرفانی و فلسفی توأم شده است، و

بدین سبب است که اشعار مثنوی در مذاق و مشرب اهل حال مزه و حالت دیگر دازد که نظیر آن را در منظومه‌های مشابه اخلاقی و عرفانی کمتر می‌توان یافت.

پاداش و پادافراه

۱- مکافات و مجازات یا پاداش و پادافراه اعمال و احوال بشر مولوی می‌گوید هر عملی اعم از این که خوب باشد یا بد مجازات و مکافات دارد و هر چه بما می‌رسد نتیجهٔ اعمال ماست

گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

* * *

چونکه بد کردی بترس ایمن مباش زانکه تخم است و برویاند خداهش

* * *

ای دریده پوستین یوسفان گربدد گرگت آن از خویش دان
این جهان کوه است و گفت و گوی تو چون صداهم باز آید سوی تو

* * *

خار بن دان هر یکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت

* * *

گریه و خنده غم و شادی دل هر یکی را معدنی دان مستقل
بیت آخر که خواندم در دفتر پنجم مثنوی است و آنجا مخصوصاً

تحقیقی مبسوط و مفصل دارد که هر چه بر سر انسان می‌آید از نیک و بد همه نتایج و موالید اعمال خود اوست.

و بیت ماقبل آخر در دفتر دوم است در داستان آن کس که خاربن در راه مردمان نشانده بود؛ در ضمن این داستان هم مطالب دقیق اخلاقی و عرفانی دارد که خواندنی است.
مخصوصاً دانش جویان و طالبان فضل و کمال را بخواندن آن هر دو فصل سفارش می کنم.

راست و دروغ

۲- صدق و کذب - مولوی می گوید راستی موجب طمانینه و آرامش قلب است و دل انسان بدروغ نمی آید؛ دست آخر هم دروغ معلوم و آشکار می شود.

عمده مایه سخن مولوی در این باره حدیث شریف است. دَعَّ مَا يُرِيْبُكَ اِلٰى مَا لَا يُرِيْبُكَ فَاِنَّ الصَّدَقَ طَمَافِيْنَةٌ وَالْكَذِبَ رِيْبَةٌ.

دل نیارآمد ز گفتار دروغ ز آب و روغن هیچ نفروزد فروغ
در حدیث راست آرام دل است راستیها دانه دام دل است

* * *

دل بیارآمد ز گفتار صواب آنچه‌ان که تشنه آرامد ز آب

* * *

چون طمانینه است صدق با فروغ دل نیارآمد بگفتار دروغ

* * *

وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر وعده‌ها باشد مجازی تا سه گیر

مولوی در بیان این که دروغ بخورد روح انسانی نمی رود و عاقبت معلوم نخواهد شد تشبیهی تازه دارد که در ادبیات فارسی

بی سابقه است.

کذب چون خس باشد و دل چون دهان

خس نگردد در دهان هرگز نهان

تا در او باشد زبانی می زند

تا بدانش از دهن بیرون کند

(ج ۶ ص ۶۱۳ طبع علاءالدوله و میرزا محمود)

مولوی در یک جا تحقیق می کند که دروغ از راست تولید می شود برای این که می خواهد مثل راست رواج و تأثیر داشته باشد، و عبارت دیگر دروغ از برکت راست جلوه می کند مثل میوه تلخ که از برکت میوه شیرین آب می خورد.

قدری مطلب دقیق است باز توضیح می دهیم

دروغ و راست شامل قول و فعل یا گفتار و کردار هر دو می شود، کسی که بدروغ دعوی هنرمندی می کند باعث و انگیزه اش جسز این نیست که می خواهد خود را بجای هنرمند راستین واقعی قلمداد کرده باشد؛ کسی که دروغ می گوید می خواهد دروغ او مانند راست جلوه کند و مؤثر واقع شود، پس درست آمد که دروغ از راست تولید می شود

کی دروغی قیمت آرد بی ز راست

در دو عالم هر دروغ از راست خاست

راست را دید او رواجی و فروغ

بر امید او روان کرد او دروغ

(ج ۶ ص ۶۰۵ علاءالدوله و میرزا محمود)

فضیلت خاموشی و آفات زبان

۳- در فضیلت خاموشی و آفات زبان نکته‌های دقیق لطیف دارد
 از این قبیل که می گوید خاموشی دخل است و سخن گفتن خرج.
 این سخن در سینه دخل مغزهاست
 در خاموشی مغز جان را صد نماست
 چون بیامد بر زبان شد خرج مغز
 خرج کم کن تا بماند مغز نغز
 مرد کم گوینده را فکریست [در بعضی نسخ: مغزیست] زفت
 قشر گفتن چون فزون شد مغز رفت

* * *

صبر و خاموشی جذوب رحمتست وین نشان جستن نشان علتست
 خاموشی بحرست و گفتن همچو جوی بحر می جوید ترا جورا مجوی

* * *

عالمی را يك سخن ویران کند روبه‌ان خفته را شیران کند

تشبیه زبان و دهن بسنگ و آهن

مولوی زبان و دهن را بسنگ و آهن، و آتش زنه و آتش گیره
 تشبیه می کند که آن را در محل تاریک و پنبه‌زار برافروخته باشند؛
 پیدا است که شعله و لهیب آتش چون در پنبه‌زار افتاد چه نتایج شوم بیار
 می آورد؛ و این تشبیه در ادبیات فارسی بی سابقه است.

این زبان چون سنگ و فم آهن و ش است

و آنچه بجهد از زبان آن آتش است

سنگ و آهن را مزن برهم گزاف
 گه ز روی نقل و گه از روی لاف
 زانکه تاریک است و هرسو پنبه‌زار
 در میان پنبه چون باشد شرار

* * *

نکته‌پی کان جست ناگه از زبان
 همچو تیری دان که جست آن از کمان
 این تشبیه که در حکم مثل است در ادبیات فارسی معمول و متداول
 بوده؛ شیخ سعدی نیز گفته است:
 تیر از کمان چو جست نیاید بشست باز
 پس لازم است در همه کاری تأملی

آفات زبان

چون تویی گویا چه گویم من ترا	ای زبان تو بس زیانی مرا
چند این آتش درین خرمن زنی	ای زبان هم آتش و هم خرمنی
گرچه هرچه گویش آن می کند	در نهان جان از تو افغان می کند
ای زبان هم رنج بی درمان تویی	ای زبان هم گنج بی پایان تویی
هم انیس وحشت هجران تویی	هم صفیر خدعه مرغان تویی

آدمی مخفی است در زیر زبان

در ترجمه حدیث معروف «المرء مخبوء تحت لسانه» تشبیهی تازه
 و بدیع دارد درین باره که سخن و زبان رازهای نهفته را آشکار می کند.

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکہ بادی پرده را درہم کشید سرّ صحنِ خسانہ شد بر ما پدید

فضیلت سخاوت و بخشندگی

و بیان امساک و انفاق

۴۔ در فضیلت سخاوت با اشارہ بحدیث نبوی کہ: «السَّخَاءُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ» با ضمیمہ لطیفہ عرفانی می گوید:
این سخا شاخِست از سرو بہشت

وای او کز کف چنین شاخِ بہشت

عروۃ الوثقی است این ترکِ ہوا

بر کشد این شاخِ جان را بر سما

و نیز در فضیلت سخاوت و نکوہش بخل و امساک با چاشنی لطیف

عرفانی و انضمام لطیفہ اخلاقی دیگر گفته است:

لب ببند و کف پر زر برگشا بخل تن بگذار و پیش آور سخا

ترک لذتہا و شہوتہا سخاست ہر کہ در شہوت فروشد بر نخاست

* * *

محسنان مردند و احسانشان بماند ای خمنک آنرا کہ این مرکب بر اند

فریضہ زکات

در بارہ فریضہ زکات کہ قسمی مهم از انفاق مال و دستگیری فقرا

و حاجتمندان است می گوید:

حوشش و افزون زر اندر زکات عصمت از فحشا و منکر در صلوات

آن زکات کیسهات را پاسبان آن صلوات هم‌زگرگان شد شبان
 اشاره است بدو آیه از آیات قرآن مجید یکی «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّجْوَاءَ
 وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ: بقره جزو ۳» دیگر: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
 وَالْمُنْكَرِ: عنكبوت ج ۲۱»

درباره اینکه زکات موجب ازدیاد و برکت مال است اخبار و
 احادیث فراوان نیز داریم که برعایت اختصار متعرض آن اخبار نشدیم.

* * *

گرمانند از جود در دست تو مال کی کند فضل الهی پایمال
 هر که کارد گردد انبارش تهی لیکش اندر مزرعه باشد بهی
 مال در ایثار اگر گردد تلف در درون صد زندگی آید خلف

مورد و محل انفاق و امساک

در عین اینکه از انفاق و سخاوت و جود و بخشندگی حد اعلای
 تعریف و تمجید را کرده باز از این نکته هم غافل نبوده است که تبذیر
 و اسراف و ولخرجی و انفاق در غیر مورد مناسبتش، نیز پسندیده نیست،
 و باید مورد و محل شایسته امساک و انفاق را مراعات کرد.

منفق و ممسک محل بین به بود چون محل باشد مؤثر می‌شود
 ای بسا امساک کز انفاق به مال حق را جز بامر حق مسده
 تا عوض یابی تو مال بی‌کران تا نباشی از عداد کافران

عفت

۵- مخصوصاً این موضوع اخلاقی را انتخاب کردم که مولانادر
 این باره سخن اخلاقی و اجتماعی بسیار دقیق عمیق دارد که قابل توجه

است.

ہر کہ با اہل کسان شد فسق جو اہل خود را دان کہ قواد است او
قواد مرادف «قلتبان» بمعنی کسی است کہ دلال روابط نامشروع
زن و مرد باشد.

مضمون این بیت را جزو احادیث مأثورہ حضرت صادق علیہ السلام
از کتاب امالی یا مجالس شیخ صدوق بخاطر دارم کہ فرمودند:
«عَفُّوا عَنِ نِسَاءِ النَّاسِ يَعْفُوا عَن نِّسَائِكُمْ» یعنی از حرم و ناموس مردمان
چشم بپوشید تا مردمان ہم از حرم و ناموس شما چشم بپوشند.

مدلول ضمنی یا التزامی این قضیہ آنست کہ اگر شما چشم ناپاک
بحرم زن و فرزند و خویشان مردمان دوختہ باشید بیقین بدانید کہ مردمان
ہم نسبت بزین و فرزند و خویشان شما همان معاملہ را خواہند داشت؛
پس در حقیقت چنانست کہ قواد حرم و ناموس خورد شدہ باشید.

مقصود این است کہ باید ہر کسی خود را با عفت و عصمت
تربیت کند تا ناپاکی در جامعہ رسوخ نکند و اگر احیاناً بی عفتی در
میان اجتماع راء یافتہ بود از میان برود.

عداوت با ناصح خیر خواہ

۶۔ چون خوی بد در طبیعت ناپاک نشست و عادت شد؛ شخص
بدخوی از کسی کہ او را نصیحت و خیر خواہی کند دوری می جوید و
اورا دشمن خود می پندارد. مولانا در این بارہ می گوید:

چون ز عادت گشت محکم خوی بد خشم آید بر کسی کت و اکشد
چون کہ تو گل خوار گشتی ہر کہ او واکشد از گل ترا باشد عدو

بت پرستان چون که خوبابت کنند مانعان راه بت را دشمنند

* * *

گر شود بیمار دشمن با طبیب ور کند کودک عداوت با ادیب

در حقیقت رهن راه خودند راه عقل و جان خود را خود زدند

خوی نکو

۷- اگر بخواهیم همه موضوعات اخلاقی و اجتماعی مثنوی را نقل و تشریح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود» عجالة تعریفی را که مولوی از خوی نیکو بطور کلی نموده است خاتمه این مبحث قرار می‌دهیم و بهمین اندازه اکتفا می‌کنیم و در دنباله گفتار مولانا باقسام دیگر افکار و عقاید وی می‌پردازیم.

در گذر از فضل و از چستی و فن کار، خدمت دارد و خلق حسن
من ندیدم در جهان جست‌وجو هیچ اهلیت به از خوی نکو

ب- عقاید مذهبی

و مسائل فقهی شرعی مولوی در مثنوی

درباره مذهب و عقیده مولوی گفته‌اند که سنی حنفی مذهب اشعری مسلک بود؛ اما آنچه از تتبع احوال و آثار مولانا مخصوصاً در نتیجه غوررسی و تأمل و تعمق و ممارست متمادی در مثنوی بر این حقیر مسلم و معلوم شده این است که هر چند خانواده و پدران مولوی ظاهراً سنی حنفی بوده‌اند و خود او نیز در دامن این مذهب موروثی پرورش یافت و در روزگار جوانی و ایام طالب علمی فقه حنفی را مخصوصاً

خوب خواننده و خوب فراگرفته بود ولیکن بعد از آنکه در تحصیل فنون فقه و اصول و حدیث و تفسیر قرآن و دیگر دانشها که برای رسیدن بدرجۀ اجتهاد و اهلیت فتوی در بایست است بحد کافی رسید و بمقام اجتهاد و استنباط احکام و رد فروع بر اصول نائل آمد؛ مقصودم اجتهاد مطلق در ردیف امام ابوحنیفه و امام شافعی نیست؛ بل که منظور فقط وصول بدرجۀ اجتهاد است هر چند مجتهدی متجزی باشد؛ دیگر بر فقه حنفی جمود نداشت؛ بل که در هر مسأله‌یی آنچه را که مطابق اجتهاد خود او بود و بر حسب استنباط و نظر خود او با موازین شرعی موافق‌تر می‌آمد همان را بر می‌گزید؛ خواه مطابق فقه حنفی باشد یا شافعی یا شیعه امامی.

و بدین سبب در مسائل فقهی که در مثنوی آمده است این نکته مشاهده می‌شود که مسائل شرعی و فرعی را گاهی کاملاً و در بست مطابق فقه حنفی و گاهی موافق بامذهب شافعی و شیعه امامی گفته است؛ چنانکه از شواهد و امثله آن معلوم می‌شود.

وانگهی بعد از آنکه مولوی به شمس‌الدین تبریزی پیوست و انقلاب احوال بر وی دست داد و بشرحی که پیش گفتیم شخصیت سوم او صورت فعلیت خارجی گرفت، تمام احوال و اطوار قبل از آن را بدرود گفت و عارفی تمام عیار از کار در آمد که در هر امری اعم از اصول و فروع مذهبی و کلامی یا عقاید فلسفی و عرفانی از منزل استدلال و برهان فلسفی بمقام کشف و شهود رسیده؛ و از مرحله تقلید گذشته بمنزله نگاه نظر و تحقیق پیوسته بود؛ که بقول خود او «از محقق تا مقلد فرقه‌است» واضحتر و عریان‌تر بگویم مولوی در تحقق شخصیت و فعلیت

نفسانی و صورت روحانی ملکوتی اخیر خود که با آن حال بعرش اعلیٰ و بهشت جاودانی پیوست، مردی عارف و روشندل و گشاده‌روح از کاردر آمده بود که فکری بی‌اندازه وسیع و حوصله‌ی بسیار فراخ داشت.

خامیهای تعصب جاهلی را بر فرض که در ایام جوانی هم داشت (اگرچه گمان نمی‌کنم هرگز روح پاک مولانا باین آفات و امراض مبتلا و آلوده شده باشد) در ایام پختگی و سوختگی بکلی پشت‌سر گذاشت؛ در همین حال است که می‌گفت:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است
و در این باره تشبیه و تقریری بسیار تازه و لطیف داشت.

این جهان همچون درخت است ای کرام

ما براو چون میوه‌های نیم‌خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را

زانکه در خامی نشاید کاخ را

چون پخت و گشت شیرین لب‌گزان

سست گیرد شاخها را بعد از آن

چون از آن اقبال شد شیرین دهان

سرد شد بر آدمی ملک جهان

چیز دیگر ماند اما گفتنش

باتوروح القدس گویدنی منش [یا - بی‌منش]

مقام فکر و دید روحانی وی در این مرحله از سطح درس

فقه و اصول و خلیات شافعی و حنفی خیلی بالاتر رفته بود که می‌گفت

آن طرف که عشق می‌افزود درد بسوحنیفه و شافعی درسی نکرد

مولانا برخلاف آن گروه که بدروغ و ساختگی اظهار تولا و تبرا می کنند بهیچ وجه گرد ساختگی و ریا و نفاق نمی گشت؛ همه جا عقیده واقعی خود را بدون تقیه و پرده پوشی صریح و آشکار می گفت، و جز در آن مواضع که نکته ها بسیار دقیق و خارج از فهم عوام و احیاناً موجب لغزش اذهان می شد که خاموشی و سکوت را پیشه می گرفت در دیگر مواضع هر جا سخنی بر زبان می آورد عقیده واقعی درونی او بود.

از باب مثال آنجا که در حق خاندان پیغامبر و علی و آل علی علیه السلام اظهار محبت و ولایت می کرد و مثلاً علی علیه السلام را «افتخار هرنبی و هر ولی» و «ترازوی احد خو» و «مولای مؤمنان» می خواند تمام وجود و سراسر روحانیتش محبت و ولایت بود؛ و آنجا که از شمر و یزید و امثال ایشان نام می برد نفرت و انزجار از چهره کلام و قیافه سخنش کاملاً آشکار و نمودار می شد.

مولوی نسبت بمذاهب دیگر از گبر و یهود و ترسا و حتی کافر و ملحد نیز بنظر عرفانی می نگریست؛ بغض و کینه و کسراحت و خشم و انزجار عامیانه جاهلانه با هیچ مذهب و ملتی نداشت.

مولوی چنان که شواهد آن را از گفتار خود او نقل خواهیم کرد اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف دید و نظر گاه می دانست.

مقام توحید حالی و عرفانی مولوی

مولوی در مقام توحید الهی و عرفان ربانی بمقامی محمود و عالمی نامحدود رسیده بود که می گفت:

۱. هر سه جمله اشاره است به اشعار مولوی در دفتر اول و ششم.

بحر را حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران
پیش بی حد آنچه محدود دست لاست کسل شیء غیر وجه الله فناست
کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست
زانکه او مغزست و این دور ننگ و پوست [خ؛ پوست]
مولوی خود هم شیخ بود و هم نور شیخ؛ و بدین سبب در عالمی
بی کران و فضایی بی انتها سیر می کرد.

* * *

خود طواف آنکه او شه بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
یعنی بقول حکیم غزنوی:
کفر و دین هر دو در رهش پویان وحده لا شریک له گویان
وسعت و عمق فکر مولوی را از اینجا قیاس می توان کرد که بعد از
آن همه تحقیق دقیق لطیف که از وی شنیدید؛ باز می گوید که آن را
در خور عقل عوام گفته و باقی سخن را نهفته ام.
در خور عقل عوام این گفته شد از سخن باقی آن بنهفته شد
انصاف را که حوصله دریاها و اقیانوسها نیز بگرد وسعت قطره بی
از دریای پهناور افکار و اندیشه های مولوی نمی رسد.

آری مولوی بمقامی از عرفان و فناء در وجود حق و هستی مطلق
رسیده بود که کفر و ایمان هر دو در بان او بودند؛ و او خود مغز بود و
«کفر و دین او را دو پوست».

کفر قشر خشک رو برتافته

با ز ایمان قشر لذت یافته

قشرهای خشک را جا آتش است

قشر پیوسته بمغز جان خوش است

مغز خود از مرتبہی خوش برترست

برترست از خوش کہ لذت گستر است

تسبیح و تہلیل موجودات

مولوی در عرفان و توحید بجایی رسیدہ بود کہ از جمیع طوایف بشر و مذاہب مختلف سهل است، بل کہ از سراسر موجودات حیوانی و نباتی و جمادی نیز با زبان حالی و تکوینی بانگ توحید و آوازہ تہلیل و تحمید می شنید و حقیقت این آیہ شریفہ را «وان من شیء الا یسبح بحمدہ و لکن لا تفقہون تسبیحہم: بنی اسرائیل ج ۱۵» بدیدہ کشف و شہود می دید و بگوش حقیقت نیوش می شنید.

چون مسبح کردہ بی نیر چیز را
ذات بسی تمیز و با تمیز را
مقصودش از ذات با تمیز نوع انسان و ملائکہ ملائکہ علی است؛
و ذات بی تمیز مقصود جمادات و نباتات و حیوانات است.

گوید و از حال آن این بسی خبر	ہر یکی تسبیح بر نوعی دگر
وان جماد اندر عبادت اوستاد	آدمی منکر ز تسبیح جماد
بی خبر از یک دگر اندر شکی	بل کہ ہفتاد و دو ملت ہر یکی
نیست آگہ چون بود دیوار و در	چون دو ناطق خود ز حال ہمدگر
چون بداند سبحۃ صامت دلم	چون من از تسبیح ناطق غافلم

صامت بمعنی خاموش و بی زبان بمعنی همان موجودات جمادی

و نباتی و حیوانی است در مقابل گویا و ناطق کہ نوع انسان است.

ہست جبری را ضد آن در مناص	ہست سنی را یکی تسبیح خاص
جبری از تسبیح سنی بی اثر	سنی از تسبیح جبری بسی خبر

این‌همی گوید که آنضال است و گم
 وان‌همی گوید که این را چه خبر
 گوهر هر يك هويدا می‌کند
 مولوی دردنباله آن ابیات می‌گوید در این لطیفه که گفتم، قهر و
 لطف با یکدیگر آمیخته است بطوری که جز عارف ربانی هیچ کس از
 عهده فهم و حل شبهه آن بر نمی‌آید.

قهر را از لطف داند هر کسی
 لیک قهری لطف در، پنهان شده
 کم کسی داند مگر ربانی
 باقیان زین دو گمانی می‌برند
 علم را دو پر، گمان را یک پرست
 خواه نادان خواه دانا و خسی
 یا که قهری در دل لطف آمده
 کش بود در دل محک جانی
 سوی لانه‌ی خود بیک پر می‌برند
 ناقص آمد ظن، پرواز ابترست

شنوایی و بینایی

و تسبیح جمادات و دیگر موجودات

ابیاتی که خواندم در دفتر سوم مثنوی شریف است. باز در همین
 دفتر درباره تسبیح و تهلیل و بینایی و شنوایی جمادات و دیگر موجودات
 عالم که تنها گوش و هوش عارفان آنرا ادراک می‌کند گفته است.

جمله ذرات عالم در نهان
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
 چون شماسوی جمادی می‌روید
 از جمادی در جهان جان روید
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 با تو می‌گویند روزان و شبان
 با شما نامحرمان ما خامشیم
 محرم جان جمادان کی شوید
 غلغله‌ی اجزای عالم بشنوید
 وسوسه‌ی تأویلها بزدایدت

سعدی نیز در این معنی گفته است:

کوه و دریا و درختان همه در تسبیحند

نه همه مستمعان فهم کنند این اسرار

رد شبهه معترله

مولوی در باره تسبیح موجودات می گوید کسانی مانند گروه معتزله که اهل عرفان نیستند و جان و روان آنها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»؛ تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است «وان من شیء الا یسبح بحمده» این طور تأویل می کنند که مقصود آیات الهی و دلالت مصنوع بر وجود صانع است؛ و نیز از این جهت است که انسان بسبب نظر عبرت در مخلوقات بیاد خالق می افتد و عجایب صنع، او را بوجود خداوند قادر متعال رهبری و رهنمونی می کند.

مولوی عذر این طایفه را می خواهد باین تقریر

چون ندارد جان تو قندیلها
بهر بینش کرده بی تأویلها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود
دعوی دیدن خیال و غی بود
غنی بمعنی ضلالت و گمراهی است.

بل که هر بیننده را دیدار آن
پس چو از تسبیح یادت می دهد
این بود تأویل اهل اعتزال
چون ز حس بیرون نیاید آدمی
وقت عبرت می کند تسبیح خوان
آن دلالت همچو گفتن می شود
وای آنکس که ندارد نور حال
باشد از تصویر غیبی اعجمی
یعنی تا انسان اسیر عالم مادی و حس و محسوس است نمی تواند

عالم غیب و حضرت ملکوت و جبروت را درک و پیش خود تصویر کند. توضیحاً مولوی اصطلاح «سُنّی» را در مقابل «جَبْرّی» و «مُعْتَزَلِی» می‌گوید. علاوه می‌کنم که آنچه از تسبیح موجودات گفتم در واقع جزو عقاید عرفانی مولوی است؛ اینجا بطور اسطراد ذکر شد.

اختلاف مذاهب بسبب اختلاف دید و نظر گاه

همانطور که اشاره شد مولوی اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف در دید و نظر گاه طوایف بشر می‌داند و می‌گوید.

از نظر گاه استای مغز وجود
اختلاف مؤمن و کبر و یهود
و در این باره در يك موضع بداستان اختلاف آن گروه تمثیل می‌کند
که فیل را ندیده بودند؛ و کور کوران در شب تاریک دست به اندام او
می‌سودند و هر کدام پیش خود آن را بچیزی مانند می‌کردند.
از نظر گاه گفتشان شد مختلف

آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بسدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه‌ی او دسترس
مولوی مطابق سیره و روش خود در مثنوی که از اشتراك الفاظ و
تداعی معانی استفاده می‌کند و از يك مطلب بطلب دیگر منتقل می‌گردد اینجا
هم از کلمه «کف» بمعنی کف دست؛ به «کف دریا» منتقل می‌شود و بشر
را به فراخ حوصلگی دریا و توسعه فکر و نظر دعوت می‌کند و می‌گوید.

چشم دریا دیگرست و کف دگر کف بهل، وز دیده دریا نگر
 جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب
 جدال و کشمکش و تزاحم و تصادم افراد بشر را با یکدیگر
 به برخورد کشتی‌ها و زورق‌های یکدیگر که سبب تصادفش تیرگی چشمها باشد
 تشبیه می کند که با وجود این که در آب روشن اند دیده روشن بین ندارند.
 ما چو کشتی‌ها بهم برمی زنیم تیره چشمیم و در آب روشنیم
 مولانا کم کم گرم می شود و پایه سخن و تحقیق را فراتر می برد
 و در دنباله ابیات قبل می گوید:

ای تو در کشتی تن رفته بخواب آب را دیدی نگر در آب آب
 آب را آبی است کو می راندش روح را روحی است کو می خواندش
 موسی و عیسی کجا بد کافتاب کشت موجودات را می داد آب
 آدم و حوا کجا بد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان
 البته متوجه هستید که مبدأ خلقت و آغاز آفرینش را، قدیم ازلی
 و پیش از خلقت آدم و حوا می گوید؛ چرا که آدم و حوا نیز در نظر
 عارفانه مولوی موجود حادث اند و ذات واجب الوجود قدیم سرمدی
 بدون آغاز و انجام است.

دنباله گفتار مولوی را گوش کنید.

این سخن هم ناقص است و ابترست آن سخن که نیست ناقص آن سرست
 کر بگویم زان بلغزد پای تو ورنه گویم هیچ از آن ای وای تو
 ورنه بگویم در مثال صورتی بر همان صورت بچفسی ای فتی
 بسته پایی چون گیا اندر زمین سر بجنابانی ببادی بسی یقین
 لک بابت نیست تا نقلی کنی یا مگر پارا ازین گل بر کنی

* * *

هوش را بگذار وانگه هوش‌دار گوش را بر بند وانگه گوش‌دار
 چون باز بمعانی دقیق لطیف می‌رسد که از سطح فکر عمومی
 بالاترست؛ از گفت‌وگو کردن در آن معانی پشیمان می‌شود و سبب تن‌زدن
 خود را خامی و ناپختگی روح عامهٔ بشر می‌گوید
 من نگویم زانگه تو خامی هنوز در بهاری و ندیدستی تموز
 و دنباله‌اش همان بیان را «سخت‌گیری و تعصب خامی است» با
 همان تشبیه بدیع می‌آورد که پیش نقل کردیم «این جهان همچون درخت
 است ای کرام» الخ.

متردد شدن در میان مذاهب مخالف

باز مولوی در تعقیب همان فکر که اختلاف مذاهب معلول اختلاف
 عقول و فهمها و دریافتهای بشر است؛ تحت عنوان فوق می‌گوید:
 همچنانکه هر کسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
 فلسفی از نوع دیگر کرده شرح با حسی مرگفت او را کرده جرح
 وان دگر در هر دو طعنه می‌زند وان دگر از زرق جانی می‌کند
 هر یک از ره این نشانها زان دهند تا گمان آید که ایشان زانده‌اند

همهٔ مذاهب حق نیست، همه هم باطل نیست

مولوی در عین این که اختلاف مذاهب را بسبب اختلاف دید و
 نظر گاه می‌داند؛ می‌گوید کلی مذاهب حق نیست؛ و همه هم باطل نیست؛
 پس باطل شمردن یا حق شمردن همهٔ مذاهب نادانی و احمقی است.

وی می گوید که مذهب حق در میان مذاهب مانند شب قدر است که در شبها پنهان و مورد شك و تردید واقع شده است.

این حقیقت دان نه حقند این همه	نی بکلی گمراهانند این ربه
زانکه بی حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله بیوی زر خرید
پس مگو جمله خیالست و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدر است در شبها پنهان	تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان	نه همه شبها بود خالی ازان
آنکه گوید جمله حقند احمق است	و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب

دستگیری و راهنمایی پیران راه آزموده و برگزیدگان

حق است که محك و میزان حق و باطل باشند

چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمندان ریختند
پس محك می بایدش بگزیده‌یی	در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

* * *

اندر آ در سایه آن عاقلی	کش نتاند برد از ره ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی اله	سرمپیچ از طاعت او هیچ گاه
زانکه او هر خار را گلشن کند	دیده هر کسور را روشن کند
ظل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف

۱- طبع نیکلسون؛ و در نسخه‌های معمول «چرمندان» نوشته و بمنی کیسه چرمی تفسیر کرده‌اند.

گر بگویم تا قیامت نعت او
در بشر روپوش کرده است آفتاب
هیچ آن را مقطع و غایت مجو
فهم کن والله اعلم بالصواب

* * *

پیر را بگزین که بسی پیر این سفر
هر که او بی‌مرشدی در راه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول
هست بس پر آفت و خوف و خطر
او ز غولان گمره و در چاه شد
بس ترا سرگشته دارد بانگ غول

* * *

چشم روشن کن ز خاک اولیا
سرمه کن تو خاک این بگزیده را
تا بینسی ز ابتدا تا انتها
هم بسوزد هم بسازد دیده را

* * *

هر ولی را نوح کشتی بان شناس
صحبت این خلق را طوفان شناس

* * *

بیر باشد نردبان آسمان
تیر پر آن از که گردد، از کمان

* * *

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر
چون بگیری سخت آن تو فیق هوست
دامن آن نفس کش را سخت گیر
در تو هر قوت که آید جذب اوست
مسارمیت اذرمیت راست دان
هر چه دارد جان، بود از جان جان

یا نظر و ر یا نظر و ر جوی باش

خلاصه عقیده مولوی این است که بشر باید یا شخصاً و مستقیماً
برگزیده حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد چنانکه طایفه
انبیا و رسولان راستین بودند؛ یا آنکه پیش برگزیدگان و صاحب نظران

حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر دست تو سل بدامن
 همت ایشان بزند.

یا مظفر، یا مظفر خجوی باش یا نظرو، یا نظرو رجوی باش

تشیع مولوی

مطلبی است که اول بار در این مجمع علمی روحانی که بیاد بود
 مولانا تشکیل یافته است مطرح می شود و من عقیده خود را می گویم کار
 با گفته ها و عقاید دیگران ندارم.

من در عمق افکار و عقاید مولوی و گفته های او در مثنوی جنبه یی
 از محبت و هواخواهی علی و آل علی و خاندان پیغمبر اکرم صلوات الله
 علیهم اجمعین دریافتام که می توان آن را با اساس و پایه اصلی تشیع
 بمعنی عام کلمه تطبیق کرد.

دیوان کبیر مولانا و منظومات منسوب بمولوی در مدایح علی
 علیه السلام که در آن دیوان درج کرده اند عجاله مورد بحث نیست؛
 عمده توجه من در این سخنرانی به بزرگترین اثر مسلم محقق مولوی
 یعنی کتاب مثنوی است و بحث در دیوان کبیر مولوی را بسخنرانی و
 مقاله دیگر ماکول می کنم.

توضیحاً مقصودم از تشیع بطوری که اشاره شد مفهوم عام کلمه
 است که مرادف با دوستی و معرفت حقیقی اسلامی بمقام و منزلت علی
 و آل علی و اهل بیت عصمت سلام الله علیهم اجمعین است؛ یعنی آنچه را
 که از يك شیعة ساده اصلی صدر اسلام که دچار افراط و تفریطها و
 اسباب دست سیاستها و تعصیبات عامیانه نشده باشد توقع باید داشت.

چه می‌دانیم که اکثر اختلافات و زدو خورد های مذهبی شیعه و سنی؛ و همان‌طور اختلافات و کشمکشها که مابین فرق سنی مثل شافعی و حنفی بایکدیگر اتفاق افتاده، مستحدث و مولود تعصبات خام و سیاستهای مختلف است.

باز بر توضیح می‌افزایم منظور من مذهب غلاة شیعه نیست؛ منظورم شیعه‌گری بمفهوم تظاهرات و شعارهای ظاهری هم نیست؛ بل که مقصودم همان روح پاک ساده بی‌آلایش اسلامی است که نسبت بعلی و آل‌علی و خاندان پیغمبر محبت و گرایش داشته باشد.

و این خصیصه نه تنها در وجود مولوی است بل که همه بزرگان اهل تصوف و عرفان خواه شیعی و خواه سنی باتفاق و اجماع، در حق علی و آل‌علی و اهل بیت عصمت و طهارت اعتقاد و توجه عارفانه داشته‌اند و معرفت آنها باحوال اهل بیت کمتر از خود شیعیان پاک نبوده است.

باری مولوی در مثنوی چند موضع عقیده درونی خود را در این باره آشکار ساخته است و من فعلاً بذکر دو فقره که یکی در دفتر اول و دیگری در دفتر آخر مثنوی است اکتفا می‌کنم.

۱- داستان خدو انداختن خصم بر روی

امیر المؤمنین علی علیه السلام و انداختن علی

شمشیر را از دست

این داستان در او آخر جلد اول مثنوی است، و چون ممکن است همه شنوندگان از آن اطلاع نداشته باشند خلاصه آن داستان را بیان می‌کنم.

یکی از کافران نامدار حربی با علی علیه‌السلام جنگ می‌کرد؛ در آن هنگام که علی بر وی ظفر یافته و با شمشیر کشیده؛ شاید روی سینه او هم نشسته و چیزی نمانده بود که کار او را تمام کند؛ آن‌خضم بر روی مبارک علی علیه‌السلام «خدو» یعنی آب دهن انداخت.

در این حال علی بی‌درنگ شمشیر را بینداخت و از سر قتل او درگذشت.

آن کافر از علی سؤال می‌کند که بعد از آنکه برچون منی مظفر شدی و مرا مغلوب کردی چرا شمشیر را انداختی؟ و دست از خون من باز کشیدی.

علی علیه‌السلام فرمود که من برای خدا جنگ می‌کنم نه بهوای نفس خود؛ و چون تو خدو بر روی من انداختی، حالت من دیگرگون شد و خشم و غضب بر من چیرگی گرفت.

چون دیدم که اخلاص عمل از دست رفت و هوای نفس هم در کار آمد شمشیر را انداختم.

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم	بندهٔ حقم نه مملوک تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا	فعل من بر دین من باشد گوا
مارمیت اذرمیتم در حراب	من چو تیغم وان زننده آفتاب

* * *

چون خدو انداختی بر روی من	نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شرکت اندر کار حق نبود روا

آخر داستان باینجا پایان می‌یابد که آن کافر حربی در تحت تأثیر خوی مروت و اخلاص عمل علی قرار گرفت و خود و جمعی از

خویشان واقوام او باسلام گرویدند.
 قرب پنجه کس ز خویش و قوم او عاشقانه سوی دین کردند رو

* * *

داستان باین ابیات شروع می‌شود که علی را «شیر حق» و «افتخار
 هر نبی و ولی» و رخسار مبارك او را سجده گاه ماه می‌خواند.

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زودشمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
آن خدوزد بر رخی که روی ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه

انصاف بدهید يك شیعة واقعی با معرفت هم در باره علی بالاتر
 و بهتر از این می‌گوید که او را افتخارانیا و اولیاء بخوانند؟

حالا توجه کنید علاوه بر این که اصل این داستان در جزو بهترین
 مناقب و فضایل مولانا علی علیه السلام است و بر بسیاری از مناقب و
 فضایل که مابین مداحان و مناقب گویان متداول شده از قبیل «کندن در
 خیبر و کشتن فارس یلیل» (یعنی عمرو بن عبدود) و قتل مرحب و عنتر
 و امثال آن، ترجیح دارد، و بی شبهه از آن طور مناقب مهم تر و اصیل تر
 و مؤثر تر است؛ قدرت خلاقه مولوی و نیروی تخیل فوق العاده که در
 شعر و شاعری و تقریر مسائل علمی و عرفانی داشت؛ در اجزاء داستان
 ریزه کاریها نموده که حقیقه شگفت انگیزست، مخصوصاً عاشقان مکتب
 مولانا را سفارش می‌کنم که تمام داستان را در اواخر دفتر اول مثنوی
 بخوانند و مکرر هم بخوانند.

از جمله در بیان مکالمه و سؤال و جواب کردن آن خصم کسافر با

حضرت علی علیه السلام آن شخص را که قطعاً یکی از کفار عامی جافی بی معرفت عرب بوده و فهم و فکر او بهزار يك تحقیقات مولوی نمی رسیده است با نیروی تحقیق و طبع سحر آفرین در پوست يك نفر عارف روشندل عالی مقام درمی آورد، و در ظاهر آن خصم کافر و در حقیقت خود مولانا است که با علی این طور سؤال و جواب می کند

ای علی که جمله عقل و دیده یی	شمه یی و اگو از آنچه دیده یی
تبغ حلمت جان مارا چاك كرد	آب علمت خاك ما را پاك كرد
باز گودانم كه اين اسرار هوست	زانكه بی شمشیر كشتن كار اوست
باز گو ای باز عرش خوش شكار	تا چه دیدی این زمان از كردگار
چشم تو ادراك غیب آموخته	چشمهای حاضران بر دوخته

* * *

راز بگشا ای علی مسرتضی	ای پس از سوء القضا حسن القضا
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است	یا بگویم آنچه بر من تافته است
چون توبابی آن مدینه ی علم را	چسبون شعاعسی آفتاب حلم را
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ماله کفواً احد

* * *

تو ترازوی احدخو بوده یی	بل زبانه ی هر ترازو بوده یی
من غلام آن چراغ چشم جو	که چراغت روشنی پذیرفت ازو
من غلام موج آن دریای نور	که چنین گوهر بر آرد در ظهور

انصاف بدهید يك نفر مسلمان واقعی، يك مؤمن حقیقی، يك فكر روشن توسعه یافته که از سطح تعصبات مستحدث شیعی و سنی بالاترست درباره علی علیه السلام چه بهتر ازین می گوید که او را بشجاعت و مروت

می‌ستاید، باز عرش و صاحب دیده غیب‌بین، و ترازوی احد خو؛ یعنی میزان حق و باطل و کفر و ایمان می‌خواند.

باری من معتقدم که اساس تشیع که معرفت علی و خاندان رسول باشد در روح مولوی کاملاً رسوخ داشت همان‌طور که در روح بسیاری از علما و بزرگان اهل سنت و جماعت حتی ائمه اربعه رضی الله عنهم اجمعین وجود داشته اما در پرده تعصبات جاهلی و سیاستهای شوم پوشیده شده است.

از امام اعظم ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ هـ.ق) شروع می‌کنم که بر سایر ائمه اهل سنت تقدم تاریخی داشت.

ابوحنیفه علانیه و آشکار و بدون تقیه و ترس و بیم فتوی بروجوب اطاعت و اعانت سادات بنی فاطمه می‌داد که بر ضد خلفای وقت قیام کرده بودند.

از جمله ابراهیم قتیل باخمیری فرزند عبدالله محض پسر حضرت امام حسن علیه السلام است که در سال ۱۴۵ هـ.ق بر منصور خلیفه دوم عباسی خروج کرد و در محلی مابین بصره و کوفه بنام «باخمیری» به قتل رسید.

امام ابوحنیفه از وی طرفداری نمود و با کمال صراحت و بی‌پروایی فتوی بروجوب متابعت و اعانت وی داد که بنا بر بعض روایات تاریخی بهمین سبب در شکنجه و عذاب زندان منصور افتاد.

امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) چندان در محبت و احترام آل علی و

خاندان رسول مبالغہ داشت کہ او را بمذہب رافضی متہم می کردند۔
 امام مالک (۹۵-۱۷۹) و امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) نیز کہا۔
 بیش مثل ابوحنیفہ بودند۔

بسیاری از علمای بزرگ اہل سنت ہم نسبت بعلی و آل علی و
 ائمہ شیعہ توجہ داشتند و ایشان را در باطن بمعرفت واقعی می شناختہ اند
 یکی از آنها حافظ ابو نعیم اصفہانی است صاحب حلیۃ الاولیاء (متوفی ۴۳۰)
 کہ ائمہ شیعہ را خیلی بہتر و عالی تر از عوام شیعہ شناختہ و معرفی
 کردہ است۔

امام محمدغزالی (۴۵۰-۵۰۵) ہم نیست بائمہ شیعہ توجہ داشتہ و
 بگفتہ های ایشان ز احوال و اخلاق ایشان در مؤلفات خود مثل کیمیای
 سعادت و احیاء العلوم استناد جستہ است۔

مقصود من استقصا نیست خواستم مفتاحی بدست شنوندگان محترم
 دادہ باشم تا خود اگر طالب باشند دنبال این مبحث را بگیرند و در
 احوال و عقاید سایر دانشمندان اسلام کہ آلودہ بغرض و مرض نبودہ اند
 دقت و غوررسی کنند۔

من خودم ہر وقت کتب فقہ و اصول عقاید شیعہ و سنی را مطالعہ
 می کنم؛ خود را در میان یک ملت و یک دین و مذہب می بینم؛ کہ قانون
 اساسی مذہب ہر دو طایفہ، کتاب و سنت یعنی قرآن مجید و احادیث
 مأثورہ است؛ و اگر در فروع فقہ موافقت نداشتہ باشند سبب اختلاف
 در اجتهاد و استنباط احکام بسبب اختلاف در تشخیص و فہم همان کتاب
 و سنت است؛ و این نوع اجتهاد را ہم باید یکی از مسزایای مذہب

اسلام شمرد.

اما پیش خود تأسف می‌خورم که چرا این اختلافات جزئی باید منشأ آنهمه کشمکش و جنگ و جدال شده باشد؛ و چرا این آتش خانمان سوز را این قدر دامن زده‌اند و می‌زنند. عجاله شرح این ماجرا و این خون‌جگر را بوقت و فرصت دیگر می‌گذارم و پموضوع بحث می‌پردازیم.

۲- حدیث مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ

از جمله احادیث مسلم نبوی است که هر دو فرقه شیعی و سنی آنرا روایت کرده و مدلول آنرا بصحت پذیرفته‌اند؛ چیزی که هست اختلاف بر سر مفهوم و مقصود اصلی پیغمبر اکرم از کلمه «مولی» است. گروهی آن را به «ولایت» و «مولویت» بمعنی پیشوایی مسلمین و تولیت امور خلق و منصب امامت و امارت مؤمنان؛ و گروهی به دوستی و یاری و نصرت تفسیر کرده‌اند.

مولوی این حدیث را در دفتر ششم مثنوی موضوع بحث قرار داده؛ و آن را موافق فهم و اعتقاد خواص مسلمین بیان کرده؛ و در مطاوی گفتارش بمقام ولایت مطلقه الهیه حضرت مولانا امیر المؤمنین علی علیه السلام اشاره نموده است.

نام خود و آن علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد
ابن عم من علی مولای اوست	گفت هر کورا منم مولا و دوست
بند رقیب زپایت بر کند	کیست مولا، آنکه آزادت کند
مؤمنان راز انبیا آزادی است	چون به آزادی نبوت هادی است

ای گروه مؤمنان شادی کنید
لیک مسی گوید هم دم شکر آب
همچو سرو و سوسن آزادی کنید
بی زبان همچو گلستان خوش خضاب
ماه ما بی نطق خوش برتافته است
هر زبان، نطق از فرما یافته است
نطق عیسی از فر مریم بود
نطق آدم، پرتنو آن دم بود
چون جان گفته‌های مولوی را این حقیر در «تفسیر مثنوی» داستان
«دزهوش ربا» که بطبع رسیده است باز نموده‌ام؛ اینجا تکرار نمی‌کنم؛
کسانی که طالب باشند بهمان کتاب رجوع کنند.

عتیقه مولوی در حق خاندان

واهل بیت رسول علیهم السلام

در دفتر اول مثنوی شریف یک جا از «سبطين» یعنی حضرت امام
حسن و امام حسین علیهما السلام یاد می‌کند؛ و آنها را گوشواره عرش
ربانی می‌خواند.

چون زر ویش مرتضی شد در فشان
چون نکه سبطين از سرش واقف بدند
گشت او شیر خدا در مرج جان
گوشوار عرش ربانی شدند
در دفتر ششم هم يك موضع کلمه «گوشوار» را کنایه از همان
«سبیط پیغمبر» آورده است؛ در داستان آن کسی که روز عاشورا بشهر
«حلب» وارد شد و چون عزاداری شیعیان را دید پرسید که این غوغا و

۱- این بیت در نسخ قدیم معتبر آمده؛ در مثنوی چاپ «نیکلسون» هم بطور نسخه
بدل ضبط شده است. اما در نسخه‌های معمول این دوبیت را نوشته‌اند که ظاهر
الحاقی است.

روشن از نورش جو سبطين آمدند
آن یکی از زهر کرده جان نثار
عرش را درین و قرطین آمدند
وان سرافکنده بر اهش مستوار

هیاهو را چه سبب است؛ به او جواب دادند

روز عاشورا نمی‌دانی که هست ماتم جانی که از قرنی به است
پیش مؤمن کی بود این قصه‌خوار قدر عشق‌گوش، عشق گوشوار
پیش مؤمن ماتم آن پاک روح شهره‌تر باشد ز صد طوفان نوح
باز مولوی بقدرت خلاقه تخیل شاعرانه در کسوت آن مرد تازه

وارد می‌رود و با تحقیق عارفانه اعتقاد درونی خود را اظهار می‌کند.

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه‌چهره‌ریم و چون خاییم دست
چونکه ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چو بگسستند بند
سوی شادروان دولت تافتند کنده و زنجیر را انداختند
دور ملک است و گه شاهنشهی گر تو یک ذره از ایشان آگهی
ور نیی آگه برو برخود گری زانکه در انکار نقل و محشری

دشمنی و کینه آل رسول در حد کفر و ارتداد است

داستان باغبان و تنها کردن صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر که در دفتر دوم مثنوی است؛ آنجا که باغبان از سید علوی بد و ناسزا می‌گوید؛ مولوی بر می‌آشوبد چندانکه عداوت و کینه آل رسول را در حکم کفر و ارتداد می‌شمارد؛ و دشمنان اهل بیت را روسپی زاده می‌خواند.

هر که باشد از زنا وز زانیان این برد ظن در حق ربانیان
آنچه گفت آن باغبان بوالفضول حال او بد، دور از اولاد رسول
گر نبودی از نتیجه‌ی مرتدان کی چنین گفתי برای خاندان
تا چه کین دارند دایم دیو و غول چون یزید و شمر با آل رسول

فرزندان جسمانی و روحانی پیغمبر علیه السلام

بحث در سیره و طریقه مذهبی مولوی را عجاله باین نکته ختم می کنم که فرزندان حضرت رسول اکرم را مابین فرزندان جسمانی و روحانی تعمیم می دهد؛ یعنی همه برگزیدگان و صالحان امت اسلام را که در دستگیری و ارشاد خلائق و تمشیت امور مسلمین بوظیفه جانشینی و خلافت حقه اسلامی عمل کنند در هر کجا و هر زمان که باشند فرزندان معنوی پیغمبر می خوانند.

گل گشاد اندر گشاد بر قدم و دور فرزندان او زاده اند از عنصر جان و دلش بی مزاج آب و گل نسل وی اند خم مل هر جا که میجو شد مل است عین خورشید است نی چیزدگر هم بستاری خود ای کردگار	هست اشارات محمد المراد صدهزاران آفرین بر جان او آن خلیفه زادگان مقبلش گر ز بغداد و هری با ازری اند شاخ گل هر جا که میروید گل است گر ز مغرب برزند خورشید سر عیب جویان را ازین دم کوردار
--	--

* * *

اکنون می پردازیم بدگر نمونه مسائل و فروع فقهی که در مثنوی شریف آمده است؛ و تفصیل همه این نوع مسائل را بهمان رساله مفرد که موضوعش «افکار و عقاید مولوی» است موکول می کنیم.

مسائل فقهی مثنوی

این موضوع بنظر من خیلی اهمیت دارد برای این که کلیدی است برای راه یافتن بمذهب مولوی و معتقدات او در فروع و مسائل

شرعی؛ اما تاکنون ندیده‌ام که در این باره سخن گفته و چیزی نوشته باشند؛ و این خود اول بار است که این بحث را بنده پیش می‌کشم چیزی که هست نمی‌توانم در این سخنرانی کلی مسائل فقه را که در مثنوی آمده است برای شنوندگان محترم نقل کنم این است که همان‌طور که عرض شد بدکر نمونه اکتفا می‌کنم.

۱- کیفیت وضوء

در دفتر سوم مثنوی در داستان بودن عقاب موزه حضرت رسول اکرم (صلعم) را در آن هنگام که می‌خواست وضو بگیرد کیفیت وضوی او را موافق طریقه‌یی که مابین اهل سنت و جماعت معمول است وصف می‌کند باین قرار که می‌گوید هر دو پارا بشست. و می‌دانیم که غسل رجلین معمول اهل سنت است برخلاف شیعه امامیه که مسح می‌کنند و دلیل ایشان ظاهر آیه شریفه است «وامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین: سوره مائده» که قرائت معمولش «ارجلکم» مجالت نصب است؛ بصورت جرو کسر لام هم قرائت کرده‌اند و در این باره تحقیقی است که شرح آنرا این حقیر در درس آیات الاحکام دوره اول دکتری دانشکده حقوق بتفصیل^۱ گفتم و دانشجویان آن زمان یادداشت کردند حال اگر کسی طالب باشد ممکن است یادداشت‌محصلین آن دوره را بگیرد یا بکتاب مبسوط فقه و تفسیر و احکام قرآن رجوع کند. باری در کیفیت وضوی حضرت رسول می‌گوید:

خواست آبی وضو را تازه کرد دست و رو را شست اوزان آب سرد
 هر دو پا شست و بموزه کرد رای موزه را بر بود يك موزه رای

۲- آب قلیل و کثیر

مقصود از آب کثیر در اصطلاح فقها مقدار آبی است که طاهر و مطهر است یعنی هم پاك است و هم پاك کننده، بعلاوه این خصوصیت که بملاقات نجاست و پلیدیها پلید نمی شود مگر آنکه طعم و رنگ و بوی آن در اثر آمیزش با پلیدیها تغییر یافته باشد.

اما آب قلیل بمحض ملاقات با نجس هر چند يك قطره خون و يك قطره کمیز باشد نجس می شود و دیگر نه طاهرست و نه مطهر.

در تحدید یعنی تعیین مقدار آب کثیر که با اصطلاح معمول شیعه امامیه «آب کر» می گویند مابین فقهای عامه و خاصه اختلاف است؛ بعقیده شیعه امامی آب کر یا آب کثیر برحسب مساحت مقدار مکعبی است که هر يك از اضلاع آن سه و جب و نیم موافق و جب متوسط باشد؛ که مساحت آن جمعاً ۴۲ و جب و ثمن یعنی يك هشتم و جب است؛ و چون «و جب» یا يك «بدست» را ۲۵ سانتی متر حساب کنیم تخمیناً ضلع مكعب ۸۸ سانتی متر می شود؛ و برحسب وزن ۱۲۰۰ رطل عراقی است؛ که هر رطلی ۱۳۰ درهم شرعی؛ و هر درهمی چهل و هشت جو متوسط است؛ و بنابراین هر رطلی معادل ۶۲۴۰ جو متوسط می شود. و برحسب وزن نکته مهم ریاضی این است که اولاً اگر حوض آب را بصورت متداول فعل ۶۴ من تبریز الا ۲۰ مثقال گفته اند.

مکعب نساخته باشند یعنی مثلاً بشکل مستطیل یا ذوزنقه یا مستدیر باشد چگونه باید مساحت مکعب ۴۲ و جب و ۱/۸ و جب را استخراج کرد. و ثانیاً اینکه آیا وزن معین کر با مقدار مساحتش تطبیق می کند یا خیر.

ما این مسائل را در درس خارج فقه ایام تحصیل می‌خواندیم و بحث می‌کردیم؛ در مؤلفات بعض فقهای قدیم که در ریاضی دست داشته‌اند مثل شیخ‌بهای اعلی‌الله مقامه هم این مسائل طرح شده است.

باری آنچه گفتیم عقیده شیعه امامی بود. اما امام ابوحنیفه مقدار آب کثیر را حوض و استخری عظیم می‌داند که چون در یک طرف آن دست بزنند طرف دیگر حرکت نکند.

تصدیق می‌فرمایید که این مقدار آب همه‌جا مخصوصاً در دیار ریگزار خشک بوم عربستان بسیار عزیزالوجود و دیرباب بوده است این است که فقهای حنفی بعداً آنرا بمساحت ۱۰ ذراع در ۱۰ ذراع تحدید کرده‌اند با عمقی که اگر دست و لباس در آن بشویی کف حوض؛ پیدا نشود.

خلاصه این هم عقیده برادران حنفی مذهب ما بود. اما بطریق شافعی آب کثیر مقدار دو «قله» است. و قله بضم قاف و تشدید لام قسمی از خمره دسته‌دار است که در قدیم برای ظرف مخزن آب معمول بوده است نظیر بشکه که امروز ما بین ما متداول شده و مانند «جبه» که در عراق عرب متداول است.

در تحقیق معلوم شد که مقدار قلتین با مقدار آب کر که در فقه شیعه امامی داریم خیلی نزدیک است چنانکه در دیگر مسائل فقه نیز عقیده شافعی نسبت به شیعه امامی خیلی نزدیکتر و موافقتر از سایر مذاهب است.

خلاصه این که مولوی در مجلد دوم مثنوی در بساره تهمت بستن بر اولیاء و اهل حق می‌گوید:

این چنین بهتان منه بر اهل حق کاین خیال تست برگردان ورق
 این نباشد ور بود ای مرغ خاک بحر قلزم را ز مرداری چه باک
 نیست دون‌القلتین و حوض خرد کش تواند قطره‌یی از کار برد
 توجه می‌کنید که مقدار آب کثیر را که از ملاقات پلیدیها، پلید
 نمی‌گردد موافق مذهب شافعی یعنی «قلتین» گفته؛ نه مطابق مذهب حنفی
 و اهل حق را بآب کثیر تشبیه کرده است که در اثر برخورد پلیدیها پلید
 نمی‌شوند.

۳- نص و قیاس

یکی از مسائل معروف اصول فقه است که می‌گویند در موردی
 که نص یعنی تصریح قرآن؛ یا سنت یعنی احادیث مأثوره در کنار باشد
 نمی‌توان به رأی و قیاس متوسل شد و حکم فقهی را بوسیله قیاس و عقل
 عرفی معلوم کرد.

مولوی کشف و شهود عرفانی و وحی قدسی روحانی را به-
 «نص» و فکر و دلیل عقول جزئی را به «قیاس» تشبیه می‌کند. و می‌گوید
 در جایی که وحی روح قدسی در کار باشد اندیشه‌های عقول جزئی معزول
 و بی‌کار است؛ و با حکام عقلی و دلایل علمی نباید اعتماد کرد و آنرا
 مبنای عمل قرارداد؛ همان‌طور که هر گاه نص در کار باشد فقیه مجتهد
 بفکر قیاس نمی‌افتد و بقیاس عمل نمی‌کند.

مجتهد هر گاه که باشد نص شناس اندران صورت نیندیشد قیاس
 چون نیابد نص اندر صورتی از قیاس آنجا نماید عبرتی
 نص، وحی روح قدسی دان یقین وان قیاس عقل جزوی تحت این

البته می‌دانید که عمل کردن بقیاس موافق فقه‌اهل سنت و جماعت است و شیعه امامی می‌گوید: «ولیس من مذهبنا القیاس».

خوب است این نکته را برای اهل علم گوشزد کنم که بعضی علمای اصولی شیعه اگرچه بحسب ظاهر منکر قیاس شده اما در واقع عمل بنوعی از قیاس را جایز شمرده‌اند.

واضحتر بگویم قیاس را از يك در بیرون کرده و آنرا در لباس تنقیح‌مناط از در دیگر داخل ساخته‌اند.

توضیحاً قیاس اصولی مرادف تمثیل منطقی است؛ اما قیاس منطقی برهانی است که از صغری و کبری و حد وسط تشکیل شده باشد.

توهم نشود که مولوی اهل رأی و قیاس بود؛ خیر او از مکتب برهان و قیاس بهر دو اصطلاح منطقی و اصولی بالاتر رفته و بدریای نور که عالم کشف و شهود است پیوسته و از مرتبه دانش به بینش رفته بود؛ چنانکه می‌فرمود:

جان‌شناسان از عددها فارغند غرقه دریای بی‌چونند و چند
 جان‌شو و از راه‌جان‌شناس یار بینش شونه فرزند قیاس
 قیاس را در این بیت بهر دو اصطلاح منطقی و اصولی می‌توان تفسیر کرد.

۴- اکل میتة و تحری قبله در کعبه

در دفتر ششم می‌گوید:

کز ضرورت هست مرداری حلال که تحری نیست در کعبه‌ی وصال
 در دو مصراع بدو مسأله فقهی اشاره شده که اتفاقاً مورد اتفاق

جميع فرق اسلامي است.

مسأله اول اینکه گفته اند: الضرورات تبيح لمحظورات» یعنی در حال ضرورات مباح است حرام، در وقت ضرورت و ناچاری و حفظ جان و ناموس، «اکل میتة» یعنی خوردن گوشت مردار حلال می شود. باز در خصوص این مسأله در دفتر اول مثنوی گفته است:

در ضرورت هست هر مردار پاک بر سر منکر زاعنت بساد خاک
مسأله دوم این که در خود کعبه؛ تحری قبله یعنی جستجوی سمت یا عین قبله مورد ندارد زیرا که آنجا می توانند بهر سمت که بخواهند نماز بگذارند.

مولوی خود در جای دیگر گفته است:

در درون کعبه رسم قبله نیست چه غم ارغواص را پاچيله نیست
بعضی صحیح آن را «پاچله» دانسته اند با «پ» فارسی؛ که علاوه بر لهجه محلی از نظر قافیة شعر نیز صحیح ترست و بهر حال بمعنی «پاچله» و پای افزار است.

یکی از گویندگان گذشته گفته است و خوب گفته:

سر کوی دلبر من بحسريم کعبه ماند
که زهر طرف در آنجا بتوان نماز کردن
نه چنان گرفته بی جا بمیان جان شیرین
که شود ترا و جان را زهم امتیاز کردن

و مطلع غزل این است:

چه خوش است پیش زلفت در شکوه باز کردن

گله های روز هجران بشب دراز کردن

۵- علم و عمل سحر و جادو

مولوی می‌گوید علم سحر و جادو آموختن حرام نیست بل که اگر برای تمییز حق از باطل باشد مستحسن است اما عمل آن حرام است. پس ازین رو علم سحر آموختن نیست ممنوع و حرام و ممتن بهر تمییز حق از باطل نکوست سحر کردن شد حرام ای مرد دوست آنچه مولوی در باره علم و عمل سحر و جادو گفته مطابق عقیده و مذهب مختار هر دو فرقه شیعی و سنی است؛ حقیر خود در درس خارج فقه که در خدمت مرحوم استاد علامه سیدالفقهاء والاصولین حاج میرمحمد صادق خاتون آبادی اصفهانی (متوفی ۱۳۴۸ هـ ق) افتخار تلمذ داشتم در مبحث «مکاسب محرمه» این مسأله مخصوصاً بخوبی و ارسی شد که مذهب اسلام با هیچ علمی حتی علم نرد و شطرنج و موسیقی و امثال آن مخالف نیست، فقط پاره‌یی از اعمال و حرفه‌ها و پیشه‌های پست ناروا را حرام یا مکروه شمرده است.

۶- حد و تعزیر قاضی

که منتهی بهلاکت شخص گناهکار شده باشد

برحد و تعزیر قاضی هر که مرد	نیست بر قاضی ضمان کونیست خورد
نایب حق است و سایه‌ی عدل حق	آینه‌ی حق است و باشد مستحق
چون برای حق و روز آجله است	گر خطایی شد دیت بر عاقله است
عاقله‌ی او کیست دانی، هست حق	سوی بیت‌المال بر گردان ورق
قبلا بعضی اصطلاحات فقهی را که ممکن است پاره‌یی از	

شنوندگان اطلاع نداشته باشند تفسیر می کنم، آنگاه بتوضیح مقصود و مراد مولوی می پردازم.

حد در اصل لغت بمعنی منع و بازداشتن و اندازه گیری و مرزبندی و در عرف فقها عقوبت شرعی است که کم و کیف و چند و چون آن از طرف خود شارع معلوم شده باشد؛ مثل این که گفته اند حد شرب خمر ۸۰ تازیانه و حد قوادی ۷۵ تازیانه و تراشیدن موی سر و نفی بلد یعنی تبعید است.

تعزیر در لغت بمعنی تنبیه و تأدیب؛ و در اصطلاح شرعی عقوبتی است که مقدار و کیفیت آن در شریعت معلوم نشده باشد بل که آن را موکول بنظر امام و قاضی و حاکم شرع کرده باشند که در هر مورد هر طور مناسب و مقتضی بدانند عمل کنند.

بعضی فقهای حنفی گفته اند اکثر تعزیر ۳۹ تازیانه و اقلش سه تازیانه است، اما حق این است که برای تعزیر مقدار و میزانی معلوم نکرده باشند.

نظیر تعزیر شرعی آنست که در مدارس و مکتب خانه های قدیم معمول بود که شاگردان خطا کار را شلاق می زدند یا بفلک می بستند و چوب می زدند؛ البته مقدار چوب و شلاق و کم و کیف آن متناسب با خطا و جرم شاگرد گناهکار، و بسته بنظر و تشخیص معلم و مدیر و ناظم مدرسه بود.

یادم آمد که در شرح احوال شمس الدین تبریزی پیشوای محبوب مولوی خوانده ام که يك چند معلمی کتاب می کرده و در تعلیم و تربیت وزجر و تنبیه شاگردان بسیار سخت گیر و بی محابا بوده است.

اما عاقله از مادهٔ عقل بمعنی دیه و خونبهاست نه عقل بمعنی خرد و هوش و ذکاوت؛ چیزی که هست در تفننات ادبی و لطایف شعری از این کلمه استفاده کرده و گاهی بطور توریه و استخداً آن را در معنی «عاقل» مرادف خردمند و هوشیار نیز بکار برده‌اند.

عاقله در مصطلحات فقهی بمعنی آن دسته از خویشان و اقوام است که در قتل خطا، دادن دیه و خونبها بر عهدهٔ ایشان است، البته در صورتی که خود قاتل اقرار نکرده و دادن دیه را برگردن خود نگرفته باشد. جمعی از فقها آن دسته از اقوام و خویشاوندان را که عاقله نامیده می‌شوند مخصوص «عصبه» کرده‌اند یعنی خویشان پدری و مادری یا پدری تنها مانند برادران و برادرزادگان و اعمام و بنی اعمام؛ و جماعت دیگر مطلق قبیله و طایفه را گفته‌اند اعم از خویشاوندان ابوینی یا پدری تنها یا مادری تنها.

و این حکم شرعی که می‌گویند «دیت بر عاقله است» همان‌طور که اشاره شد در موردی است که قتل خطا اتفاق افتاده باشد نه قتل عمدی؛ و در بعض موارد قتل خطا، دیه بر بیت‌المال است یعنی خونبها را از صندوق بیت‌المال باید داد.

بیش از این اگر بخواهیم تفصیل بدهیم کلاس درس فتنه می‌شود می‌رویم بر سر گفتهٔ مولوی.

* * *

اما مسألهٔ فقهی که مولوی گفته تفصیلش این است که هرگاه حد و تعزیر امام یا قاضی و حاکم شرع که نایب امام است منجر بسوت و هلاکت شخص مجرم شده باشد، مطابق مذهب حنفیه خون آن شخص هدر

است یعنی دیه و خونبها هیچ کدام بدان تعلق نمی گیرد.
 در متن «بداية المبتدی» در فقه حنفی که هدایه مرغینانی^۱ شرح آن
 کتاب است می گوید: «من حده الامام او عزره فمات قدمه هدر: ج ۲
 ص ۱۱۷ طبع مصر».

اما شیعه امامیه و شافعیه معتقدند که در این مورد لازم است که دیه
 مقتول را از بیت المال بدهند.

در همان شرح هدایه مرغینانی پس از تفسیر عبارت فوق می گوید:
 «و قال الشافعی رحمه الله تجب الدية فی بیت المال: ج ۲ ص ۱۸۸»

در متن مختصر نافع محقق حلی (متوفی ۶۷۶ هـ ق) که از متون
 معتبر فقه شیعه امامی است می گوید: «خطاء الحاکم فی القتل والجرح
 علی بیت المال» که می توان آن را شامل مورد حد و تعزیر نیز قرارداد.

* * *

مولوی در این مسأله موافق مذهب شیعه و شافعیه است که
 می گویند دیه بر عاقله است و عاقله در این مورد بیت المال است یعنی
 خونبهای مقتول را از بیت المال باید داد؛ اما فتوای ابوحنیفه این بود که
 در مورد حکم امام که شامل قاضی و حاکم شرع نیز می شود اصلاً دیه و
 خونبها بهیچ کس تعلق نمی گیرد.

* * *

حقیقیر معتقدم که اختلاف فقها بر سر ضمان و عدم ضمان قاضی و
 امام اصلاً در صورتی است که این امر محرز و مسلم گردد که مرگ شخص
 مجرم در اثر اجراء حد و تعزیر اتفاق افتاده باشد. چه بسا ممکن است
 ۱... شیخ الاسلام برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر مرغینانی متوفی ۵۹۳ هـ ق.

که در اثناء اجراء حد بسکته قلبی یا دماغی مرده باشد بطوری که اگر حد و تعزیری هم نبود او را مرض سکنه عارض و منجر بمرگه او می‌شد. و چون این شبهه در کار هست «وَالْحُدُودُ قُدْرُ أَبِ الشَّبَهَاتِ» نمی‌توان ضمان دیه را بر بیت‌المال نیز مسلم شمرد مگر در صورتی که مرگ مجرم مسلماً معلول اجراء حد باشد.

ضمناً علاوه می‌کنم که هر چند در عبارت متن هدایه مرغینانی فقط کلمه امام آمده اما آنطور که اشاره شد ظاهراً شامل قاضی و حاکم شرع که منصوب از طرف امام باشند نیز می‌شود؛ چرا که در حقیقت جانشین و نایب مناب امام شمرده می‌شوند و همانطور که شخص امام ضامن دیه نیست قائم مقام او نیز ضامن دیه نباشد. والله العالم بحقایق الامور والاحوال.

۷- تیمم بجای وضوء

در این خصوص دو مسأله فقهی مورد اتفاق جمیع فسر ق اسلامی- است؛ که بسبب کثرت شهرت در ادبیات نیز حکم مثل و شبه مثل را پیدا کرده است.

یکی این که می‌گویند در جایی که آب نباشد تیمم باید کرد؛ مولوی گوید:

کآبرا گر در وضو صد روشنی است

چونکه آن نبود، تیمم کردنی است

دیگر این که با وجود آب، تیمم باطل است؛ در این باره هم

مولوی گفته است:

چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی، با دم قطب زمان

۸- گواهی بنده مملوك

در شریعت هر گواهی بنده را نیست قدری وقت دعوی و قضا
گر هزاران بنده باشندت گواه شرع نپذیرد گواهیشان بکاه
این مسأله که شهادت بنده مملوك در شریعت اسلام هیچ کجا و
بهیچ وجه مسموع و مقبول نباشد درست موافق مذهب حنفی در باب
قضا و شهادات فقه است؛ در متن هدایه مرغینانی می گوید: «لاتقبل شهادة
الاعمی ولا المملوك: ج ۳ ص ۱۲۲ طبع مصر».

ظاهرأ شافعیه نیز در این مورد با حنفیان موافقت داشته باشند که
در شهادت حریت را شرط بدانند؛ اما در فقه شیعه امامی حریت در شهادت
شرط نیست و گواهی بنده مملوك نیز مانند شخص آزاد در قضا و شهادات
مسموع و منشأ حکم و اثرست.

۹- خونبهای شاگرد و فرزند

مولوی برای اثبات برتری مقام معلم که پدر روحانی است بر-
پدر جسمانی؛ بیک مسأله مهم فقهی متمسک می شود مربوط بقانون جزای اسلام
یعنی مبحث جنایات و قصاص و حدود و دیات که از فصول و ابواب
بسیار مهم کتب فقه شیعی و سنی است؛ باین قرار که می گوید:

هر گاه پدری فرزند خود را کتک زد بطوری که بمرگ فرزند
منتهی شد باید دیه و خونبها بدهد؛ اما اگر معلمی شاگرد را برای تعلیم
و تربیت بزند بطوری که منتهی بقتل او بشود هیچ حرجی براو نیست

یعنی نه قصاص می‌شود و نه خونبها باید داد.

مولوی برای هر دو فرع فقهی شرعی، حکمت و مصلحت عقلی و اجتماعی هم می‌آورد باین شرح:

گر پدر زد مر پسر را و بمرد	آن پدر را خونبها باید شمرد
زانکه او را بهر کار خویش زد	خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف	بر معلم نیست چیزی لاتخف
کآن معلم نایب افتاد و امین	هر امینی هست حکمش این چنین
نیست واجب خدمت استا بر او	پس بزجر استا نبودش کار جو
ور پدر زد از برای خود زده است	لاجرم از خونبها دادن نرست

توضیحاً مسأله اول مورد اتفاق شیعه و سنی از هر دو فرقه شافعی و حنفی است که اگر پدری فرزند خود را کشت قصاص و «قود» یعنی مجازات قتل ندارد؛ ولیکن دیه و خونبها باید بدهد.

و مأخذ این حکم و فتوی قاعده فقهی است مأخوذ از سنت نبوی «لایقاد الوالد بولده» یعنی پدر را بقصاص خون پسر نمی‌کشند یعنی نباید کشت. و برعکس اگر پسری قاتل پدر باشد او را قصاص باید کرد. اما دیه و خونبها که پدر می‌دهد متعلق بورثه فرزند است مثل مادر و زوجه و اولاد.

و هرگاه فرزند مقتول و ارثی غیر از پدر نداشته باشد خونبهای او را بامام و بیت‌المال مسلمین باید داد که در حال حاضر منطبق با دولت حقه اسلامی و خزانه دولت می‌شود؛ و خود پدر هر چند در اصل از طبقه وارثان فرزند است که فریضة او بنص قرآن مجید يك سدس است «ولابویه لكل واحدٍ منهما السدس» اما در مسأله مفروض

از میراث محروم می شود، چرا که قتل یکی از موانع بزرگ ارث است یعنی قاتل از میراث مقتول محروم می شود؛ پس میراث فرزند مقتول را بدیگر ورثه شرعی او باید داد.

* * *

آمدیم بر سر مسأله دوم که اگر معلمی شاگرد خود را بزند بطوری که منتهی بقتل او بشود هیچ حرج و جرمی بر وی نباشد؛ یعنی نه قصاص بشود و نه دیه و خونبها بدهد ممکن است از نوادر مسائل فقه حنفی یا اجتهاد خود مولوی باشد.

من تا کنون این فرع را در کتب متداول فقه حنفی و شافعی و شیعی نیافته و ندیده‌ام که کسی متعرض آن فرع شده و در آن باره تحقیق کرده باشد؛ و من خود بر حسب نظر و استنباط شخصی گمان نمی کنم که در مورد معلم قاتل شاگرد، قصاص و دیه هر دو شرعاً منتفی باشد؛ غایت امر این است که هر گاه آلت قتاله و عمد قتل در کار نباشد و مسلم گردد که قصد او فقط تعلیم و تربیت بوده که بر سبیل تصادف بقتل منتهی شده است، مشمول قتل خطا یا قتل شبیه بعمد است که دیه باید داد.

و اگر با آهن پاره یا سنگ و چوب و چماقی او را بزند که اغلب موجب قتل باشد مشمول قتل عمدی است که حکمش قصاص است. ناگفته نگذرم که در ترجمه و شرح مثنوی مرحوم «نیکلسون» ماخذ مسأله فوق را حواله بکتاب «التقایة» فقه حنفی کرده که تألیف صدر الشریعه عبیدالله ابن مسعود بن محمود بخاری حنفی است متوفی حدود ۷۵۰ق در تلخیص و اختصار کتاب «وقایة الروایة» برهان الشریعه محمود بن عبیدالله ابن ابراهیم حنفی متوفی حدود ۶۷۳ هـ ق و با این که مکرر طبع شده

است متأسفانه من آن را ندیده‌ام؛ اما مسلم است که چون بعد از زمان مولانا تألیف شده است نمی‌تواند ماخذ او باشد اتفاقاً مؤلف متن «وقایة الروایة» نیز معاصر مولانا بوده و بدین سبب بعید است که تألیفش ماخذ وی شده باشد. بهر حال آن کتابها را هم باید دید شاید نقل قول از کتب قدیمتر کرده باشند که مورد مراجعه و ماخذ مولوی بوده است.

* * *

باری مسائل فقهی مثنوی بیش از آن نه‌فقره است که من متعرض شدم اما بر عایت اختصار فعلاً بهمین مقدار قناعت کردم اینک بفصل سوم از عقاید و افکار مولوی می‌پردازم.

ج: عقاید و افکار کلامی و فلسفی مولوی

عقاید و افکار فلسفی و کلامی مولوی در مثنوی نیز باندازه‌یی است که درباره آن کتاب مخصوص می‌توان نوشت که امیدواریم با کلیدی که ما بدست می‌دهیم جوانان با ذوق فاضل دنبال این فکر را بگیرند و در تجزیه و تحلیل هر رشته‌یی از عقاید و افکار مولوی رساله‌ها و کتابهای سودمند تألیف کنند؛ ای کاش که ما را هم از دعای خیر فراموش نفرمایند.

مقصود از مسائل کلامی و فلسفی مطالبی است که مربوط به فلسفه و علم کلام یعنی علم اصول عقاید می‌شود از قبیل:

مسألة جبر و اختیار، قضا و قدر، شبهة آکل و مأكول، رجعت، معاد جسمانی و روحانی، معراج جسمانی و روحانی، تجسد برزخی اعمال و اقوال بشر، اختلاف عقول و افهام بشری در اصل خلقت یا بسبب عوارض تعلیم و تربیت، اثبات نفس ناطقة انسانی، اثبات حس ششم در بعض افراد بشری،

چگونگی بدن عنصری و نفس ملکوتی، اثبات تجرد نفس.

مسأله تناسخ و فرق مابین تناسخ ملکی و ملکوتی، کیفیت انقلاب عناصر بیکدیگر، جذب و انجذاب عالم وجود، اثبات جاذبه در موجودات، بحث قدیم و حادث و قدم و حدوث، تجدد امثال یا حرکت جوهریه، حیات موجودات فلکی، نغمه‌های آسمانی، عظمت وجود بشری، و اینکه جهانی عظیم‌تر از خلقت انسانی نیست و خودشناسی بزرگترین علوم است، و دهها امثال این مباحث که در خلال گفته‌های شش دفتر مثنوی پراکنده است.

بدیهی است که من نمی‌توانم تمام این مسائل را در این سخنرانی مطرح کنم و توضیح بدهم؛ این است که مثل فصول پیش‌بذکر چند نمونه اکتفا می‌کنم.

۱- مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر

مولوی برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند طریقه اختیار را اختیار کرده است؛ آن نیز نه بطریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه‌یی از معتزله گفته‌اند؛ بل که در این باره نیز بر حسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیه «مارمیت اذرمیت» است معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است، همان‌طور که شیعه امامیه معتقدند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

از جمله در مجلد اول مثنوی شریف بعد از آنکه مشیت و قدرت مطلقه

الهی را در ایجاد ممکنات و خلق اعمال شرح داده و گفته است

ما همه شیران و لسی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم بدم
حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد	جان فدای آنکه ناپیدا است باد

گاه نقش دیو و گه آدم کند گاه نقش شادی و گه غم کند
 برای اینکه آن گفته‌ها موجب لغزش اذهان نگردد و قدرت خالق
 را با اختیار مخلوق اشتباه و توهم نکنند که بشر در کلی اعمال و افعال
 خود «مجبور» است و هیچ اختیار از خود ندارد گفته است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت	گفت ایزد مسارمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجالت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجالت و آزر م چیست
زجر استادان و شاگردان چراست	خاطر از تدبیرها گردان چراست

* * *

در هر آن کاری که میلست بدان
 قدرت خود را همی بینی عیان
 در هر آن کاری که میلست نیست و خواست
 اندران جبری شوی کاین از خداست
 انبیا در کار دنیا جبری اند
 کافران در کار عقبی جبری اند
 انبیا را کسار عقبی اختیار
 کافران را کار دنیا اختیار

رد شبههٔ جبر

مولوی در اثنای مبحث فوق متوجه نکته‌ی دقیق می‌شود که

شاید کسی پیش خود تصور کند که حقیقت واقع جبر است؛ اما بشر علم بجبر ندارد و آنچه از اختیار فهم می کند توهم و پندار محض است که هیچ واقعیت ندارد.

مولوی این شبهه را جواب می دهد باین که انسان در وقت بیماری و گرفتاری مخصوصاً هنگامی که نزدیک شدن اجل محتوم را حس می کند خود بخود بیاد خدا می افتد و حالت توبه و استغفار بر وی دست می دهد؛ در این حال زشتی گناهان بشر پیش چشم او می آید و از خدا طلب آمرزش و مغفرت می کند؛ پس حدوث این حالت خود دلیل بر این است که انسان در کمون روح و نهانگاه ضمیر خود احساس اختیار می کند و همین اختیار است که در وقت بیماری و گرفتاری خود را نشان می دهد.

و ر سو گویی غافل است از جبر او

ماه حق پنهان شد اندر ابر او

هست این را خوش جواب اربش نوی

بگذری از کفر و بر دین بگروی

حسرت و زاری که در بیماری است

وقت بیماری همه بیداری است

آن زمان که می شوی بیمار تو

می کنی از جرم استغفار تو

می نماید بر تو زشتی گنه

می کنی نیت که باز آییم بره

عهد و پیمان می کنی که بعد ازین

جز که طاعت نبودم کاری گزین

اشاره است بآیه کریمه قرآن مجید که بدکاران در قیامت آرزو می‌کنند که بدنیا برگردند و بجای اعمال زشتی که داشتند رفتار خود را عوض کنند «یا لیتنا نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل».

پس یقین گشت اینکه بیماری ترا می‌ببخشد هوش و بیداری ترا مولوی دنباله این مطلب، بمطالب عرفانی عالی مکتب خود گریز می‌زند و می‌گوید:

هر که را درد است او برده است بو	پس بدان این اصل را ای اصل جو
هر که او آگاه تر رخ زرد تر	هر که او بیدار تر پر درد تر
جنبش زنجیر جباریت کو	گر ز جبرش آگهی زاربت کو
چوب اشکسته عمادی چون کند	بسته در زنجیر شادی چون کند

ملاصدرا و پیروان او

در جبر و تفویض پیر و مسلک مولوی شده‌اند

بسیاری از فلاسفه اسلامی بویژه آن گروه که شیعه امامی بوده‌اند از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد رازی و امثال ایشان همه درمسأله جبر و اختیار همان مسلک «امر بین الامرین» و حالت مابین جبر و اختیار را اختیار کرده‌اند.

و مخصوصاً گروه متأخران که رئیس و پیشوای آنها صدرالمতلهین یعنی ملاصدراى شیرازی صاصب اسفار است متوفى ۱۰۵۰ هـ در این باره با مسلک مختار مولوی که مأخوذ از «مارمیت اذرمیت» باشد و مخصوصاً با انضمام لطایف و با چاشنی دقایق عرفانی که شیوه خاص ممتاز مولوی است بسیار نزدیک گشته بطوری که می‌توان گفت پیرو مکتب و مسلک

او شده‌اند.

حاجی ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ هـ ق که از خواص اتباع
فلسفه ملاصدرا بوده است می گوید:

«الْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فِعْلُنَا»

مولوی فرموده است:

فعل حق و فعل ما هر دو بین	فعل ما را هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق، افعال ما را موجد است	فعل ما، آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما	زو جزا، گه مار ما گه یار ما

مولوی مخصوصاً در مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر بسیار
پافشاری کرده بطوری که در تمام شش دفتر مثنوی شریف و پیش از همه
در دفتر اول و پنجم هر کجا مناسبتی پیش آمده بتفصیل یا اختصار در
این باره گفت و گو کرده و احیاناً بعض مطالب و دلایل اثبات اختیار را
مکرر نموده است.

دلایل مولوی در اثبات اختیار و ابطال جبر

مولوی در بیان اثبات اختیار و ابطال جبر بیشتر به چند دلیل تکیه
می کند.

۱- دلیل وجدانی که بشر خود بخود اختیار در خود احساس
می کند.

اختیاری هست ما را در جهان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشو	ره رها کردی بهره آ کج مرو

* * *

اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید
 ۲- دلیل تردید و ترده در امور یعنی همین وجود حالت تردید در
 انسان که فلان کار را انجام بدهم یا ندهم دلیل است بر این که برای خود
 اختیار اثبات و احساس می‌کند.
 این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

* * *

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار این تردد کسی بود بی اختیار
 این کنم یا آن کنم خود کی شود چون دو دست و پای او بسته بود
 هیچ باشد این تردد بر سرم که روم در بحر یا بالا پرم
 پس تردد را بیاید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سبلیتی
 مؤید این استدلال آنست که هرگز انسان در امور غیر ممکن و
 خارج از طاقتش حالت تردید پیدا نمی‌کند؛ مثلاً هرگز فکر نمی‌کند
 که بهوا پیرم یا کوه سنگین را با یک دست از جای بر کنم؛ و همچنین در
 امور تکوینی که در تحت اختیار بشر نیست هرگز حالت تردید فعل و
 ترك دست نمی‌دهد؛ یعنی مثلاً هرگز فکر نمی‌کند قد خود را بلند و
 کوتاه کنم یا نکنم و بجای دو چشم چهار چشم داشته باشم یا نداشته
 باشم.

سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی کس کجا جوید وفا
 آدمی را کس کجا گوید پیر یا بیا ای کور در من در نگر
 اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کفرانخست
 بیت اخیر اشاره است بداستان حضرت یوسف علیه السلام و دست

بریدن ملامتگران زلیخا که داستانش در قرآن مجید در سوره یوسف آمده است «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ: سوره یوسف ج ۱۲»

یعنی چون یوسف بر زنان مصر که ملامتگر زلیخا بر عشق یوسف بودند جلوه کرد او را بزرگ شمردند و چندان هول و هراس برایشان دست داد که دستهای خود را [بجای ترنج] بریدند و گفتند هرگز این بشر نیست بل که فرشته‌یی است که بصورت بشر جلوه گر شده است.
سعدی می گوید:

گرش بینی و دست از ترنج شناسی روا بود که ملامت کنی زلیخا را
۳- تفاوت واضح و آشکار مابین حرکت دست مرتعش که مرض رعشه دارد و بی اختیار دست او می لرزد؛ با حرکت دست کاتب که قلم بدست می گیرد و با اختیار می نویسد:

يك مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزاق بود از ارتعاش وان که دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزاندیش چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌یی بر چنین جبری چه بر چفسیده‌یی

۴- امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب بر شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترك نداشته باشد قبیح است؛ خواه او امر و نواهی شرعی باشد که در مذاهب مقرر است یا آنچه بر حسب رسم و عادت مابین خود افراد بشر معمول است که بیکدیگر امر و نهی و تهدید و تطبیع می کنند و اشخاص را بسبب فعل یا ترك اعمال مجازات و

مکافات می‌دهند.

امر ونهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پاك جیب

سنگ را هرگز نگوید کس بیا

وز کلوخی کس کجا جوید وفا

* * *

جملة عالم مقرر در اختیار
اوهمی گوید که امر ونهی، لاست
امر ونهی این بیار و آن میار
اختیاری نیست، وین جمله خطاست
ضمیر «او» به جبری و قدری برمی‌گردد.

زانکه محسوس است ما را اختیار
درک وجدانی بجای حس بود
نغز می‌آید براو کن یا مکن
جمله قرآن امر ونهی است و وعید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟
که نگفتم که چنین کن یا چنان
خالقی کو اختر و گردون کند
خوب می‌آید براو تکلیف کار
هر دو در يك جدول ای عم می‌رود
امر ونهی و ماجراها در سخن
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟!
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
چون نکردید ای موات و عاجزان؟
امر ونهی جاهلانه چون کند؟

* * *

امر، عاجز را قبیح است و ذمیم
چون نیی رنجور سر را برمبند
خشم بدتر خاصه از رب رحیم
اختیارت هست برسبوت مخند
۵- حات ندامت و پشیمانی که بعد از افعال زشت قبیح بر ماست
می‌دهد دلیل اختیار است.

عدل قسام است و قسمت کردنی است
 ای عجب که جبر نی و ظلم نیست
 جبر بودی کی پشیمانی بدی
 ظلم بودی کی نگهبانی بدی

* * *

وان پشیمانی که خوردی از بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی
 در ذیل دلیل سوم نیز این بیت را آوردیم: «زین پشیمانی که
 لرزانیدیش... الخ».

۶- حالت خجلت و شرمساری که از فعل قبیح بر انسان عارض
 می شود هر چند که در خانه خود تنها نشسته و کار زشت خود را فرایاد
 آورده باشد؛ حدوث این حالت نیز دلیل بر اختیارست.
 زاری مآشده دلیل اضطرار خجلت مآشده دلیل اختیار
 گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزر م چیست
 توضیحاً حالت خجلت و شرمساری احیاناً از افعال غیر اختیاری
 نیز بر انسان دست می دهد. پس همه جا نمی توان حدوث این حالت را
 دلیل اختیار شمرد. اما مقصود مولوی عارض شدن این حالت است بعد
 از صدور افعال اختیاری. پس در حقیقت می توان آن را از فروع همان
 ندامت و پشیمانی شمرد که در دلیل پنجم ذکر کردیم.

۷- پیدا شدن حالت خشم و کینه و غضب بر افعال و اقوال دیگران
 نیز دلیل بر این است که آنها را مختار می بینیم نه مجبور.
 خشم در تو شد بیان اختیار تا نگویی جبر یا نه اعتذار

* * *

هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
توضیحاً این دلیل را هم می‌توان مضمون دلیل چهارم قرار داد.
۸- مولوی می‌گوید که حیوانات هم در خود احساس اختیار
می‌کنند، اما گروهی از بشر یعنی جبری و قدری از روی جهل و عناد
منکر اختیار شده‌اند.

گر شتر بان اشتری را می‌زند	آن شتر قصد زننده می‌کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او	پس زمختاری شتر برده است بو
همچنین گر برسگی سنگی زنی	برتو آرد حمله، گردی منشی
سنگ را گر گیرد از خشم تو است	چون تو دوری و ندارد بر تو دست
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این مگو ای عقل انسان شرم دار

* * *

حس را حیوان مقرر است ای رفیق لیک ادراک دلیل آمد دقیق

سفسطه جبر

در خرد جبر از قدر رسواترست	زان که جبری حس خود را منکرست
منکر حس نیست آن مرد قدر	فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل	هست در انکار مدلول دلیل
آن بگوید دود هست و نار نی	نور شمعی بی ز شمع روشنی
وین همی بیند معین نار را	نیست می‌گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست	جامه‌اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفسط آمد این دعوی جبر	لاجرم بدتر بود زین رو، ز گبر
گبر گوید هست عالم نیست رب	یار بی گوید که نبود منتخب

این همی گوید جهان خود نیست هیچ هست سو فسطایی اندر پیچ پیچ
توضیحاً اصطلاح گبر در اشعار قدما نظیر مولوی و عطار و سنایی
و نظایر ایشان مراد زردشتی مذهب خداپرست نیست؛ بل که تقریباً
مرادف مطلق کافر و بد دین است؛ خواه زنار بند باشد یا نباشد؛ و آن
را باعتبار بد دینی و سست اعتقادی در مورد اشخاص جبری و قدری
بکار برده است.

در داستان جنگ کردن علی علیه السلام با کافر حربی؛ آنجا که
نور ایمان در دل کافر می تابد گفته است
گبر این بشنید و شد نوری پدید در دل او تا که زناری برید
زنار بریدن اینجا بمعنی مجازی یا کنایی است؛ یعنی از کافری
دست کشیدن و به ایمان گرویدن
در جای دیگر بمعنی کافری که منکر معاد و روز قیامت و رستاخیز
باشد گفته است

گبر ترسان دل بود کو از گمان می زید در شك ز حال آن جهان
باز در معنی مرادف «کافر» گفته است در داستان جهاد و جنگ
صوفی با کفار

گبر می خایید با دندان گلوش صوفی افتاده بزیرش رفته هوش

اختیار است اختیار است اختیار

مولوی يك چا در دفتر پنجم مثنوی در مبحث جبر و اختیار
حکایت شیرین لطیفی می آورد که خلاصه اش این است که شخص جبری
بضرب چماق از جبریگری توبه کرد.

می‌گوید شخصی بدزدی میوه در باغی رفت؛ بالای درخت مشغول خوردن و کندن میوه بود که باغبان رسید. دزد را گفت مگر از خدا شرم نداری که مال مردم را غارت می‌کنی، گفت مال از خدا دست هم از خداست، ما آلت فعل خداییم از خود اختیاری نداریم. باغبان هم او را گرفت و با طناب محکم بدرخت بست و با چوبدستی سنگین به جان او افتاد. دزد فریاد کرد که مگر از خدا شرم نداری که این بنده خدا را این قدر زجر می‌دهی؛ باغبان گفت چوب خدا و دست خدا ما آلت فعل خداییم اختیار از خود نداریم؛ دزد از جبریگری توبه کرده و به اختیار اقرار نمود گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیار است اختیار است اختیار

اختیار بشر، مخلوق اختیار خالق است

مولوی در این مسأله که بشر ذاتاً فاعل مختار خلق شده و این اختیار را خالق باو عطا کرده است بیانی شیرین و عالمانه دارد.

اختیارش اختیار ما کند	امر شد، بر اختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد	اختیارش چون سواری زیر گرد
قدرتش بر اختیارات آنچنان	نفسی نکند، اختیاری را ازان
خواستش می‌گوی بوجه کمال	که نباشد نسبت جبر و ضلال

بعد از آن می‌گوید همین قدر که گفتی فعل من فعل خداست؛ ضمناً برای خود اختیار ثابت کرده‌یی زیرا فعل را بخود نیست داده‌یی؛ و همین امر را نیز یکی از دلایل اثبات اختیار می‌توان شمرد چون که گفتی کفر من، خواست وی است

خواست خود را نیز هم می‌دان که هست

زانکه بی خواه تو خود کفر تو نیست
کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

اختیار بشر مقهور و مغلوب اختیار الهی است

تقریباً دنبال همان عنوان است که گفتم اختیار بشر مقهور اختیار خالق است.

مولوی می گوید اختیار بشر در برابر اختیار الهی زبون و عاجز است. مقصود وی اختیار بشر است در مقابل قضا و قدر و سلطنت اراده مطلقه الهی؛ و بیان ضعف و ناتوانی خلقت انسان در برابر عظمت خالق خود چه باشد پیش نور مستقر
گوشه پاره آلت گویای او
کتر و فتر اختیار بسوالبشر
پیه پاره منظر بینای او
مسمع او از دوپاره استخوان
مدر کش دو قطره خون یعنی جنان
کرمکی و از قدر آکنده یی
طُمطراقی در جهان افکنده یی

منظور مولوی بیان ضعف و زبونی بشر است در مقابل دستگاه خلقت؛ و غرض نهایی او این است که انسان نباید با اختیار نیم بند خود که يك پایه اصلی او روی اضطرار و اجبار است مغرور شود و خود را فعال مایشاء بداند بل که باید در هر حال مدد از قدرت لایزال آسمانی بخواهد و بداند که «در پس پرده دل دلبر خود رایی هست».

اگر محول حال جهانیان نه قضاست

چرا مجاری احوال بر خلاف رضا است

هزار نقش بر آرد زمانه و نبود

یکی چنانکه در آینه تصور ماست

* * *

در خصوص این که مولوی می‌گوید «مَسْمَعِ او از دو پاره استخوان» این حکایت را شنیده‌ام که مرحوم میرزا ابوالحسن جلوۀ اصفهانی مدرس معروف فلسفه در طهران متوفی ۱۳۱۴ هجری قمری با يك نفر دانشمند مسیحی بر سر این نکته بحث و او را ملزَم و محجوج کرده بود، مسیحی ایراد می‌گرفت که در طب و فلسفه شما حامل جمیع حواس را عَصَب گفته‌اند؛ و حال آنکه در علم جدید مغرب زمین ثابت شده که قوه سامعه در استخوان گوش است که آن را «عَظْم سِنْدَانِي» می‌گویند. جلوه بسبب احاطه به اقوال و آراء فلسفی و حاضر جوابی که از خصایص وی بوده است، بر فور جواب داد که این سخن تحفه اروپا نیست؛ بلکه آن را حدود هزار و سیصد سال قبل امام و پیشوای مذهب ما حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است در وصف انسان که «يَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ»؛ از او گذشته شعرای مسأ نیز چند صد سال قبل این نکته را گوشزد کرده‌اند که آلت شنوایی استخوان است؛ مولوی می‌گوید: «مَسْمَعِ او از دو پاره استخوان».

گفتند که آن مسیحی را حیرت و تعجب و اعجاب زاید الوصف گرفت؛ بعد از آنکه بروی ثابت شد که گفتار علی علیه السلام و شعر مولوی خیلی قدیمتر و جلوتر از کشف علمای اروپاست.

ناگفته نماند که مقصود جلوه الزام و افحام طرف بحث بوده است، و گرنه خود این حقیر فلسفه و طب قدیم را بتفصیل تحصیل کرده و در خدمت اساتید فن خوانده‌ام؛ معروف همانست که آن دانشمند مسیحی گفته بود، یعنی جمهور قدماتی طب و فلسفه طبیعی معتقد بودند که حامل هر

قوه‌ی عصبی مخصوص است بطوری که اگر آن عصب تباه شود آن قوه از بین خواهد رفت؛ و استخوان را اصلاً دارای قوه حس و احساس نمی دانستند؛ و در این باره مخصوصاً اختلاف گونه‌ی در گفته‌های شیخ رئیس ابوعلی سینا در خصوص استخوان دندانها و سایر عظام وجود دارد که معرکه آراء واقع شده و مابین شراح قانون مورد قیل و قال و بحث و جدال است؛ در کتاب روضات هم ضمن شرح احوال شیخ بهایی بدان قضیه اشاره شده است.

امّا گفته حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام، و شعر مولوی که گویا از همان مأخذ کلمات علی علیه السلام گرفته شده باشد؛ از مقوله الهامات آسمانی و وجدان عرفانی و روشن بینی غیبی الهی است؛ نه از باب مباحث درسی فلسفی و کلامی

علاوه می‌کنم که در استخوان گوش هم ممکن است که حامل قوه سامعه در اصل پرده نازک عبصتی باشد که روی اسخوان کشیده شده؛ و بسبب همین مجاورت صحیح است که قوه سامعه را بعصب یا استخوان نسبت بدهند.

مولوی از دو شاخه اختیار می‌نالد

مولوی از دست این اختیار نیم‌بند و بقول خودش «دو شاخه اختیار» یعنی دو راهه‌های شك و تردید و هول و هراس دو دلی و وسواس که بشر را در اعمال و افعال خود زجر می‌دهد، نالیده و به خداوند کریم پناه برده است که او را از شر این اختیار نجات بدهد؛ یعنی روح او را باده‌ی از خمخانه غیب بچشانند که وی را بعالم بی‌اختیاری جنون و مستی عشق الهی بکشاند.

ای خداوند کریم بُرد بار
 جذب یك راهه صراط‌المستقیم
 زین دو ره گرچه همه مقصدتویی
 زین دوره گرچه بجز عزم تو نیست
 دُرُنبسی بشنو بیانش از خدا

اشاره به آیه اِنَّا عَرَضْنَا الْاِمَادَةَ عَلٰی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ
 فَابۡیَنَ اَنۡ یَّحْمِلُنَهَا وَحَمَلَهَا الْاِنۡسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا: احزاب
 ج ۲۲

این تردّد هست دردِ چون و غا
 در تردّد می‌زند بر همدگر
 زین تردّد عاقبتمان خیر باد
 ای خدا مر جان ما را کن توشاد

منظور مولوی این است که از حالت اختیار بمقام جذب و عالم
 بیخودی و بی اختیاری برسد که دیگر تکلیف از او ساقط شود یعنی
 چندان عشق در وی بجوشد که او را بعالم مستی و دیوانگی بکشاند؛
 زیرا که دست آخر مبحث جبر و اختیار را فقط عشق و جذبه الهی خاتمه
 می‌دهد نه قیل و قال و بحث و جدال. اکنون گفته مولوی را در این باره
 بشنوید.

پوز، بند و سوسه عشق است و بس

ورنه کی و سواس را بسته است کس

در میان جبری و اهل قدر

همچنین بحث است تا حشر ای پسر

عشق بُرد بحث را ای جان و بس
 کوز گفت و گو بود فریاد رس
 حیرتسی آید ز عشق آن نطق را
 زهره نبود که کند او ماجرا
 لب ببندد سخت او از خیر و شر
 تا مبادا کز دهان افتد گهر

سالک مجذوب و مجذوب سالک در جبر و اختیار

شاید اصطلاح سالک مجذوب و مجذوب سالک را شنیده باشید:
 و نیز شاید شنیده باشید که اشخاص مجذوب حکم مجنون و دیوانه را
 دارند که تکلیف از آنها ساقط است.
 این نکته را هم یادآوری می‌کنم که طایفه مجذوبان در حالت
 جذبۀ اهلیت دستگیری و ارشاد ندارند و این گونه امور را از ایشان
 در آن حال توقع نباید داشت بل که کار شیخی و پیشوایی مخصوص
 مجذوب سالک است نه سالک مجذوب، مگر وقتی که مجذوب را حالت
 افاقه دست داده و از مقام محو به صَحْوُ بازگشته باشد.
 مولوی می‌گوید اشخاص مجذوب، اختیاری از خود ندارند بل که
 مجبور صرف‌اند و از دو شاخهٔ اختیار آزاد شده‌اند.
 مولوی در باطن تمنا می‌کند و ما را نیز تشویق می‌کند که در
 عشق الهی بحالت جذبۀ برسیم، اما این حالت آنگاه دست می‌دهد که از
 بادهٔ معنوی مست شده باشیم حالت اختیاری نیست و بخودبندی بر نمی‌تابد.
 جهد کن کز جام حق یابی نوی بیخود و بی اختیار، آنگاه شوی

آنکه آن می‌را بشود کُل اختیار توشوی معذورِ مطلق مستوار

قضا و قدر

مولوی قضا و قدر الهی را همان‌طور که فلاسفه و ارباب‌شرایع گفته‌اند معتقد است و می‌گوید قضا و قدر الهی مافوق اختیار بشر است و «لامردلقضاءالله».

در قرآن کریم می‌خوانید «اذا قضی الله امرأ فیقول له کُنْ فیکون: سورهٔ مریم آیهٔ ۲۵ جزو ۱۶» و باز «اذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له: رعد ج ۱۳» و ان یردک بخیر فلا راد لفضله: یونس ج ۱۱»

چون قضا بیرون کند از چرخ سر عاقلان گردند جمله کور و کر

* * *

با قضا هر کو قراری می‌دهد ریشخند سبالت خود می‌کند
کاه برگسی پیش باد آنکه قرار رستخیزی وانگهانی فکر کار
عاشقان در سبیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

* * *

چون قضا آید خرد پوشد بصر تا نداند عقل ما پا را ز سر
چون قضا آید نماند فهم و رای کس نمی‌داند قضا را جز خدای

* * *

چون قضا آید شود دانش بخواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب
چشم، بسته می‌شود وقت قضا تا نبیند چشم، کحل چشم را

* * *

چون قضا آید طبیب ابله شود وان دوا در نفع هم گمره شود

کوشش بشر و قضای الهی

مولوی می گوید هر چند قضای الهی حق است اما جهد و کوشش بشری هم لازم است؛ یعنی بشر با وجود این که بقضا و قدر الهی معتقد است، نباید باستناد این عقیده دست از کسب و کار و جهد و کوشش بردارد و در انتظار تقدیر آسمانی بنشیند و بالجمله هم قضای الهی حق است و هم جهد و کوشش انسان لازم است.

بر قضا کس نه بهانه ای جوان جرم خود را چه نهی بر دیگران
بل قضا حق است و جهد بنده حق هین مباش اعور چو ابلیس خلق

تفسیر جف القلم

مولوی در تفسیر حدیث معروف « جف القلم بما هو کائن الی یوم الدین » در چند موضع از مثنوی تحقیقات عمیق دارد که با استنباط دیگران متفاوت است.

وی می گوید معنی جف القلم اینست که خوب و بد وزشت و زیبا همه یکسان است؛ هر چه خوبی کنی باز بدی خواهی دید وقتی که که بد بر تو رفته باشد؛ و هر قدر بدی کنی نیکی خواهی دید چون قلم نیک بر تو رفته باشد. بل که مراد ظهور آثار و خواص ذاتی افعال و اشیاء است و معنی جف القلم این است که اگر خوبی کنی پاداش خوب خواهی دید و اگر بدی کنی جزای بد خواهی دید؛ و بالجمله منظور این است که از هر چیزی خاصیت ذاتی آن چیز را باید انتظار داشت، و معنی

جف القلم همین است که بر هر فعلی آثار و خواص ذاتی آن فعل مترتب می‌شود.

مولوی می‌گوید یکی از لوازم جف القلم بتفسیری که عوام از آن می‌کنند این است که مثلاً خداوند همه کارها را مقدر و منظم کرده و آسوده و راحت در جای خود نشسته است و احوال مخلوقات را تماشا می‌کند، این طایفه در حقیقت می‌گویند «یدالله مغلوله».

تو روا داری روا باشد که حق همچو معزول آید از حکم سبق من چند فقره از گفته‌های مولوی را که از مجلد پنجم و ششم به خاطر داشته و یاد داشت کرده‌ام برای شما نقل می‌کنم:

فعل تست این غصه‌های دمبدم	این بود معنی قد جف القلم
که نگردد سنت ما از رashed	نیک را نیکی بود، بدر است بد
معنی جف القلم کسی این بود	که جفاها با وفا یکسان شود
بل جفا را هم جفا جف القلم	وان وفا را هم وفا جف القلم

* * *

همچنین تأویل قد جف القلم	بهر تحریض است بر شغل‌اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آنست تاثیر و جزا
کژروی، جف القلم کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جف القلم	عدل آری بر خوری جف القلم
چون بدزدی دست شد جف القلم	باده‌نوشی مست شد جف القلم

قضا و مقضی

مولوی در تحقیق قضا و قدر و توفیق میان این دو حدیث که

«الرضا بالكفر كفر» و حدیث دیگر «من لم یرض بقضائی فلیطلب رباً سوائی» بیانی بسیار عالمانه و محققانه دارد که عین گفته او را نقل می-کنم و مبحث جبر و اختیار و قضا و قدر را بدان پایان می دهم

دی سؤالی کرد سائل مرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکته‌ی الرضا بالكفر كفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
باز فرمود او که اندر هر قضا	مهر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود كفر و نفاق؟	گر بدین راضی شود باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان	پس چه چاره باشدم اندر میان
گفتمش این كفر مقضی نی قضاست	هست آثار قضا این كفر راست
پس قضا را خواهی از مقضی بدان	تا شکالت دفع گردد در زمان
راضیم در كفر زان رو که قضاست	نه ازین رو که نزاع و خبیث ماست
كفر از روی قضا هم كفر نیست	حق را کافر مخوان اینجا مایست
كفر جهل است و قضای كفر علم	مردو کی يك باشد آخر حلم و خلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بل که از وی زشت را بنمودنی است
قوت نقاش باشد آنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو

مولوی چون می بیند که در مبحث علمی غرق شده و از مسایل ذوقی و عشقی که اصل رسالت عرفانی و ادبی اوست بازمانده است دنباله تحقیق قضا و مقضی را قطع می کند و می گوید

گر گشایم بحث این را من بساز	تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته‌ی عشق از من می رود	نقش خدمت نقش دیگر می شود

جبر عامه و خاصگان

جبر و اختیار بر حسب درجات سیر و سلوک و استکمال روحانی

می‌خواستیم مبحث جبر و اختیار و قضا و قدر را ختم کنیم اما نکته‌ی بسیار مهم بیاد آمد که حیفم آمد ناگفته بگذارم و آن راز را با عارفان رازدار در میان نهم.

بطوری که این حقیر دریافته‌ام آخرین تحقیق مولوی درباره جبر و اختیار و قضا و قدر آنست که دو حالت مختلف جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان روحانی است؛ باین معنی که سالک در آغاز و اثناء سیر و سلوک تا بمقام فناء فی الله و معیت باحق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند، اما چون بآن مقام رسید که تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد بل که وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است؛ قطره‌ی است که به دریا پیوسته؛ وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود تابع دریا است.

و از این جهت است که مولوی جبر عامه را با جبر خاصگان فرق می‌گذارد و می‌گوید جبر خاصگان مقام معیت باحق است نه جبر عوام که ناشی از نفس امّاره بشری است.

این نکته که در اینجا یاد آور شدم در واقع مشمول همال حالت جذبه و بی‌اختیاری بشر می‌شود که پیش هم بدان اشاره کردم. اکنون گفته‌های مولوی را در زبان تردّد و دودلی و جبر خاصگان

بشنوید:

در تر دُ د هر که او آشفته است	حق بگوش او مُعمّا گفته است
تا کند محبوسش اندر دو گمان	کآن کنم کاو گفت یا خود ضد آن
هم ز حق ترجیح یا بدیک طرف	زان دو یک را برگزیند یک کنف
گر نخواهی در تر دُ د هوش جان	کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را	تا کنی ادراک رمز وفاش را
پس محل وحی گردد گوش جان	وحی چبود، گفتن از حس نهان
گوش جان و چشم جان جز این حس است	گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است

در ضمن عقیده مولوی را راجع به وحی و الهام شنیدید؛ از نکات لطیف عقاید و افکار مولوی است، اما چون در این باره شرحی مبسوط و مستوفی در مقدمه تفسیر مثنوی [دزهوش ربا] نوشته ام خودم را بر سر این بحث معطل و گفته های آن مقدمه را تکرار نمی کنم؛ دنباله اشعار فوق را بشنوید:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	وان که عاشق نیست جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست	این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن امّاره خود کامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده بر ایشان گفت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است	قطره ها اندر صدفها گوهر است

معیت قیومی خالق با مخلوق

توضیحاً کلمه «معیت» که در گفته های مولوی شنیدید مأخوذ از آیه «و هو معکم اینما کنتم: سوره حدید جزء ۲۷»، اصطلاح عرفا و

فلاسفة الهی است، بمعنی معیت قیومی خالق با مخلوق؛ باین معنی که همه چیز قائم بحق است و حق تعالی در همه جا و همه حال باماست چنانکه در کلمات ائمه دین نیز وارد شده است «لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج» و «داخل فی الاشیاء لا بالمازجة وخارج عن الاشیاء لا بالمزایلة» و مولوی خود این آیه را در مجلد اول مثنوی این طور تفسیر کرده است که هر حالی از احوال بشر مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیتی از حق تعالی است.

گر بجهل آیم آن زندانِ اوست و ر بعلم آیم آن ایوانِ اوست
اضافه «زندان» و «ایوان» اضافه تخصیصی است و ضمیر «او»
مرجعش همان مرجع ضمیر «و هو معکم» یعنی حق تعالی است.

مقصود مولوی این است که جهل بشر زندانی است که حق تعالی برای او مقدر کرده؛ و علم بشر ایوان و گلستانی است که خداوند بدو عطا فرموده است؛ و بر این قیاس است مدلول باقی اشعار که می خوانیم

ور بخواب آیم مستان ویم و ر بیداری بدستان ویم
ور بگرییم، ابر پر زرق ویم و ر بخندیم، آن زمان برق ویم
ور بخشم و جنگ عکس قهر اوست و ر بصلح و عذر عکس مهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد، هیچ هیچ

با این تفسیر که از مولوی شنیدید بهمان نتیجه می رسیم که در گفته‌های قبل بدان اشاره کردم که اختیار بشر در واقع از دو طرف در چنگال جبر است، مع ذلك این دو جبر که یکی سابق بر فعل و دیگر مقارن نتیجه فعل است منافات با اثبات اختیار ندارد و از این جهت است

که متکلمان و فلاسفه الهی اسلامی می گویند امتناع و وجوب به اختیار با اختیار منافات ندارد.

«الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار؛ و الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار»

مولوی همین اندازه می خواهد که برای بشر اختیاری اثبات شده باشد هر چند که از دو طرف علت و نتیجه، محفوف بجبر باشد. و بالجمله همانطور که اصل وجود و هستی انسان حد فاصل و برزخ مابین واجب و ممکن است؛ یعنی این رشته از یک طرف مربوط و منسوب بمبدأ و معطی وجود و ذات واجب الوجود؛ و از طرف دیگر متعلق بشخصیت امکانی انسانی است؛ اعمال و افعال صادر از انسان نیز در حالت برزخ و واسطه مابین جبر و اختیار است؛ حاجی سبزواری در منظومه حکمت می گوید:

والشیی لم یوجد متی لم یوجد
و باختیار اختیار ما پیدا
و کیف فعلنا الینا فووضا
و ان ذا تفویض ذاتنا اقتضی
لکن کما الوجود منسوب لنا
فالفعل فعل الله و هو فعلنا
بیش از این فعلاً در باره جبر و اختیار گفت و گونمی کنیم و به
این مبحث پایان می دهیم و بر سر نمونه دیگر از افکار و عقاید فلسفی و
کلامی مولوی می رویم.

۲- جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی

تحقیق درباره جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی که در فارسی بکلمه «من» و در تازی بضمیر «انا» بدان اشاره می شود؛ و این که اصلاً آدمی-

زاده و نوع انسان علاوه بر روح حیوانی که با سایر جنبندگان مشترك است، روح و جان دیگری دارد یا خیر، و هم‌چنین بحث در این که نفس ناطقه انسانی مجرد است یا مادی، و قدیم است یا حادث، و بعد از مرگ و تلاشی بدن عنصری آیا آن روح باقی است یا فانی، و ظهور قوی و صدور آثار قولی و فعلی از نفس ناطقه بچه کیفیت است و امثال این مسائل که دامنه‌اش بعلم روان‌شناسی و روان‌کاوی مصطلح فعلی نیز می‌گردد، یکی از مباحث مهم فلسفه است که فلاسفه قدیم فقط در بحث هویت نفس حدود چهل عقیده یا چهل رأی و قول مختلف متضاد گفته‌اند؛ ما بین این که بعضی اصلاً منکر وجود نفس ناطقه شده و همین جان حیوانی را که روح بخاری نیز می‌گویند مبدأ همه اعمال و افعال قوای حسی و مغزی بشر دانسته‌اند، و نقطه مقابلش عقیده گروهی است که نفس ناطقه را جزو مجردات و مفارقات عالی‌شمرده و معتقد به قدم زمانی بلکه قدم ذاتی او شده‌اند.

از باب مثال جمعی از فلاسفه قدیم یونان که افلاطون الهی رانیز از آن جمله شمرده‌اند معتقد بودند که نفس ناطقه قدیم زمانی است؛ و جماعتی از فلاسفه حرانی که ابوبکر محمد بن زکریای رازی متوفی ۳۲۰ هـ ق هم از ایشان پیروی داشته است نفس را در ردیف هیولی و زمان و مکان قدیم ذاتی می‌دانستند.

مشهور ما بین فلاسفه این است که می‌گویند نفس بحسب ذات مجرد است؛ اما در مقام فعل محتاج بقوی و آلات مادی است، برخلاف «عقل» که ذاتاً و فعلاً هر دو مجرد است.

حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس انسانی

گروہی از فلاسفہ و عرفای اسلامی بر این عقیدہ اند کہ نفس انسانی در حدوث، جسمانی و در بقاء، روحانی است «جسمانیۃ الحدوث روحانیۃ البقاء».

از فلاسفہ متأخر مخصوصاً ملاصدرا همین رأی را بر گزیده و در کتاب اسفار شرح مفصل و مستوفی در این بارہ نوشتہ کہ مأخذ پیروان وی واقع شدہ است.

حاجی سبزواری کہ از پیروان جدی مکتب ملاصدرا است در منظومہ حکمت می گوید:

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقا تکون روحانیة
 ومقصودشان بطور خلاصہ این است کہ نفس در آغاز حدوثش حکم قوای مادی منطبع در جسم را دارد؛ اما تدریجاً بحرکت جوهری استکمالی بمقام مجرد روحانی می رسد؛ و در این مرحلہ است کہ نفس باقی و پایدار می گردد و بعالم جاوید می پیوندد. در شرح منظومہ سبزواری می نویسد:

«النفس فی الابتداء حکمها الطبیاع المنطبعة فی المادۃ بل انزل منها
 اذ لم یکن شیئاً مذکوراً و فی الانتہاء بعد الحرکة الجوهریة والاستکمالات
 الذاتیة والصفتیة تصیر مجردة».

* * *

این عقیدہ درست مخالف اعتقاد گروہی بسیار از فلاسفہ و صوفیہ و عرفا و پاره‌یی از تناسخیه است کہ می گویند نفس انسانی «روحانیۃ

الحدوث جسمانية البقاء» است؛ بدین معنی که در آغاز وجودش روحانی و پاك از جمیع آلودگیهای جسم و جسمانی است؛ ولیکن بعد از آنکه به بدن عنصری تعلق گرفت رنگ قوای حیوانی و جسمانی بخود می‌گیرد و از ناپاکیهای طبیعت متأثر می‌گردد و روز بروز علاقه او بجسمانیات بیشتر و شدیدتر می‌شود؛ و این حالت همچنان دوام دارد تا مهلت زندگی بسر می‌رسد و پیوند جسم و روح بی‌اختیار از هم گسسته می‌شود و در این موقع است که روح از عالم صورت و جهان مادی مجدداً بعالم مجرد روحانی می‌پیوندد یا بعقیده جمعی سرنوشت جسم را می‌گیرد. مولوی بهمین معانی اشاره می‌کند.

جان لقمان که گلستان خداست	پای جانش خسته‌خاری چراست
اشتر آمد این وجود خار خوار	مصطفی زادی بر این اشتر سوار
اشترا تنگ‌گلی بر پشت تست	کز نسیمش در تو صد گلزار رست
میل توسوی مغیلانست و ریگ	تا چه گل چینی ز خار مرده ریگ
آدمی کو می‌نگنجد در جهان	در سر خاری همی گردد نهان

* * *

پس بزرگان این نگفتند از گزاف	جسم پاگان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان	جمله جان مطلق آمد بی نشان
آن بخاک اندر شد و کل خاک شد	وین نمک اندر شد و کل پاك شد
هر گرانی و کسل خود از تن است	جان ز خفت جمله در پریدن است
مغز کو از پوستها آواره نیست	از طبیب و علت او را چاره نیست
چون دوم بار آدمی زاده بزاد	پای خود بر فرق علتها نهاد
می‌پرد چون آفتاب اندر افق	با عروس صدق و صفوت بر تنق

بلکه بیرون از افق وز چرخها بی مکان باشد چو ارواح ونهی
 این همه مردن نه مرگ صورت است این بدن مرروح را چون آلت است
 آلتش بشکست ورهزن زنده ماند نفس زنده است ارچه مرگش خون فشاند

* * *

صورت تن گو برو من کیستم نقش کم ناید چو من باقیستم
 چون نفخت بودم از لطف خدا نفخ حق باشم ز نای تن جدا
 تا نیفتد بانگ نفخش این طرف تا رهد آن گوهر تنگین صدف
 مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زر خالص را چه نقصانست گاز
 مرگ دان آن کاتفاق امت است کاب حیوانی نهان در ظلمت است
 وقت آن آمد که من عریان شوم جسم بگذارم سراسر جان شوم

* * *

جان مجرد گشته از غوغای تن می پرد با پسر دل نی پای تن
 تلخ کی باشد کسی را کش برند از میان زهر ماران سوی قند
 از قیافه شنندگان این طور استنباط می کنم که در باره نفس
 انسانی تشنه تحقیق بیشترند و میل دارند که مخصوصاً عقیده مولوی را
 در این باره بدانند؛ من نیز دنباله بحث را تا آنجا که گنجایش داشته باشد
 ادامه می دهم.

امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه

و اختلاف افراد بشر در نفوس

مولوی معتقد است که جان آدمی یا نفس ناطقه بشری که اختصاص
 بنوع انسان دارد زاید بر روح حیوانی است؛ و بعبارت دیگر با آن

دسته از فلاسفه الهی موافق است که می‌گویند علاوه بر روح حیوانی بخاری که انسان با سایر جنبنندگان و جانداران در آن شرکت دارد؛ خصوص نوع انسان بر دیگر حیوانات از این جهت امتیاز دارد که او را جان دیگری است؛ همان جان که در اصطلاح فلسفه نفس ناطقه انسانی گفته می‌شود.

* * *

مولوی تا اینجا با فلاسفه الهی همداستان و همقدم است؛ از آن پس راه و روش او از فلاسفه جدا می‌شود و طریقه‌ی پیش می‌گیرد که مخصوص مکتب عرفانی خود اوست؛ باین قرار که وی می‌گوید که روح و جان در حقیقت غیر از دانش و بینش نیست و هر که دانش و عرفان او بیشتر باشد جان او بیشتر است؛ و بدین سبب افراد بشر نیز در داشتن جان آدمی و نفس ناطقه انسانی مختلف‌اند.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون‌خبر، جانش فزون و همچنان این اختلاف بکثرت و قلت و شدت و ضعف و نقص و کمال در میان افراد نوع بشر جاری و مستمر است؛ تا می‌رسد بمرتبۀ انسان کامل و برگزیدگان حق تعالی یعنی طایفه انبیاء و اولیاء و مردان عارف پاکدل که با اعتقاد مولوی آن صنف با اختلاف مراتب از دیگر افراد بشر باین جهت امتیاز دارند که علاوه بر نفس انسانی مشترك، دارای روحی دیگر و جانی پاکتر و والاترند؛ و همین جان افزونی است که منشأ «حس ششم» و خوارق عادات و ظهور دیگر آثار شگفت‌انگیز از ایشان می‌شود؛ و بسبب همین امتیاز است که آن طایفه را اصلاً نوعی ممتاز و جدا از نوع عمومی عادی انسانی می‌توان شمرد.

این قسمت اخیر از يك جهت جزو عقاید و افکار عرفانی مولوی

است که باید در فصل چهارم از آن گفت و گو کرد؛ شاید آنجا نیز در این باره از جنبه عرفانی مکتب مولوی گفت و گو کنیم؛ اما چون تناسب موضوع بحث و رشته سخن در نفس ناطقه انسانی و جان آدمی ایجاب می کرد خلاصه آنچه را که مربوط باین فصل می شد اینجا ذکر کردیم؛ اکنون گفته های خود مولوی را بشنوید که سند قاطع است

غیر فهم و جان که در گاو و خرس است	آدمی را عقل و جانی دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی
جان گرگان و سگان از هم جداست	متحد جانهای شیران خداست

مولوی برای اثبات این که جان آدمی غیر از روح حیوانی است در حقیقت قیاس منطقی از شکل دوم تشکیل می دهد؛ با این مقدمه صغری و کبری که «جان آدمی اتحاد دارد» و «هیچ روح حیوانی اتحاد ندارد» و از آن نتیجه می گیرد که «جان آدمی، روح حیوانی نیست». و ممکن است آن را بقیاس شکل اول رجوع بدهیم که بقول منطقی ها «بین اللزوم» و «بدیهی الانتاج» است؛ باین قرار که بگوییم «روح انسانی متحد می شود؛ و هیچ از آنچه متحد می شود روح حیوانی نیست پس روح انسانی، روح حیوانی نیست».

* * *

مولوی در دنباله آن گفتار که از وی شنیدید تحقیقی حکیمانه و عارفانه می کند؛ باین قرار که ارواح و نفوس مؤمنان و برگزیدگان حق را به «نور» تشبیه می کند که در حقیقت یک چیز و در مراتب قوت و ضعف

مختلف است؛ و در این تحقیق پرده‌یی از اصل فلسفی عرفانی را که وحدت وجود و وحدت موجود می‌گویند بالا می‌زند و روزنی از آن نور وحدانی را بر ما می‌گشاید

همچو آن يك نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه ها
 ليك يك باشد همه انوارشان چونكه برگیری تو دیوار از میان
 چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند، نفس واحده

جای دیگر در همین معنی می‌گوید:

این سفال و این قتیله دیگرست

ليك نورش نیست دیگر، زان سرست

گر نظر در شیشه داری گم شوی

زانکه از شیشه است اعداد دوی

ور نظر بر نور داری وا رهی

از دویی و اعداد جسم ای منتهی

باز جای دیگر گفته است:

در درونِ روزنِ آبدانها

مُفترق شد آفتابِ جانها

وانکه شد محجوب ابدان درشکی است

چون نظر در قرص داری خود یکی است

نفس واحد روح انسانی بود

تفرقه در روح حیوانی بود

مفترق هرگز نگردد نور او

چونکه حق رَشَ عَلَيْهِمِ نُوْرَه

اشاره بحدیث معروف «اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی خَلَقَ الْخَلْقَ فِیْ ظِلْمَةٍ فَرَشَ

عَلَيْهِمْ مِنْ نُوْرَه» که در تحقیق آن را به ظلمت ماهیات یا ظلمت هیولی و

ماده، و نور وجود می‌توان تفسیر کرد.

و می‌دانیم که وحدت وجودات خاصه، ظل وحدت حقه حقیقیه

الهیة است؛ همانطور که انوار جزئیة پرتو نور کلی نور الانوار است. جای دیگر در بیان مهدویت نوعی که عقیده وی و محیی الدین ابن عربی و گروه دیگر از عرفا و جمعی از متکلمان اسلامی بوده است؛ و برای بیان مراتب و درجات مختلف اولیاء و مردان حق باز به «نور» و اختلاف درجات قوت و ضعف نور مثل می زند؛ و مردان حق و مشایخ و اقطاب ارشاد و هدایت و اشخاص مهتدی و کسانی را که از آن بزرگان کسب فیض می کنند بهمان مراتب نور تشبیه می کند

پس بهر دوری ولی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر، خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چون نور است و خرد جبریل او	آن ولی کم ازو، قنديل او
و آنکه زین قنديل کم مشکات ماست	نور را در مرتبت ترقیبهاست
زانکه هفتصد پرده دارد نور حق	پرده های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام	صف صف اند این پرده هاشان تا امام

تکرار می کنم که تشبیه اصناف بشر و درجات اولیاء بمراتب مختلف «نور» که بمنزله کلی مشکک است؛ از باب خاص و عام اهل تفسیر، نه خاص و عام اصولی؛ مقصود همان وحدت وجود است که عقیده گروهی کثیر از محققان فلاسفه الهی و عرفاست.

توضیحاً مقصود از خاص و عام اهل تفسیر این است که آیتی از قرآن کریم، مورد خاص، اما مدلول و مراد عام داشته باشد؛ و برعکس گاهی مدلول آیه عام است اما مراد و منظور اصلی يك مورد بخصوص است؛ اما خاص و عام اصولی تقریباً مرادف کلی و جزئی منطقی است

اکنون می‌رویم بر سر موضوع بحثی که داشتیم؛ می‌گوییم هر چند تشبیه درجات مختلف، به اختلاف مراتب نور، در مورد خاص یعنی اولیاء و مردان خدا آمده باشد؛ مدلول و مفادش عام است که همان مسأله مطلق وحدت وجود یا وحدت موجود باشد؛ چه در این باره بسیاری از عرفا و حکمای الهی اسلامی با حکمای اشراقی و فلاسفه قدیم پهلوی هم عقیده‌اند که می‌گفتند وجود یا هستی مطلق يك حقیقت است که همچون کلی مشکك بحسب شدت و ضعف و کمال و نقص دارای مراتب مختلف می‌شود؛ و از این جهت وجود را به «نور» مانند می‌کردند؛ برخلاف فلاسفه مشائی و بسیاری از متکلمان اسلامی که وجودات را حقایق متباین می‌دانند و منکر وحدت حقیقی و اشتراك معنوی وجودند.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه حکمت می‌گوید:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقه ذات تشكك تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف	کالنور حیثما تقوی و ضعف
و عند مشائیه حقایق	تباین و هولدی زاهق

حکمای اشراقی هم اصلاً از «وجود منبسط» و هستی مطلق به «نور» و از ماهیات به «ظلمت» و «غسق» تعبیر می‌کنند همان‌طور که شیخ شهاب‌الدین سهروردی [یحیی بن حبش بن امیرک متوفی ۵۸۷ هـ ق] در مؤلفات خود مثل حکمة الاشراق و مطارحات و تلویحات و امثال آن اصطلاح نور و ظلمت را معمول داشته است.

در شرح حکمة الاشراق که از قطب‌الدین رازی است [محمد بن

محمد بویه‌ی رازی متوفی [۷۷۶] می نویسد:

«النور كله سواء كان جوهرًا او عرضاً في نفسه لا يختلف حقيقة الا بالكمال و النقصان».

مولوی و فلاسفه افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی

پیش اشاره کردیم که بعقیده افلاطون و پیروان او نفس انسانی قدیم زمانی است، یعنی قبل از تعلق بدن عنصری در ازل هم وجود داشته و از عالم مجردات تنزل بجهان مادی کرده است؛ در بعض روایات اسلامی هم داریم که «خلق الله الارواح قبل الاجسام».

گروهی از فلاسفه حرانی؛ و نیز بعض حکمای اسلامی ایرانی که ابوبکر محمد بن زکریای رازی را یکی از دانشمندان شاخص آن دسته باید شمرد، نفس را قدیم ذاتی دانسته اند؛ باین قرار که معتقد بقدمای خمسه اند یعنی پنج موجود حسی قدیم ذاتی معتقدند؛ دو موجود فاعل یکی ذات باری تعالی و دیگر نفس؛ و یک موجود منفعل که هیولی یا ماده است؛ و دو موجود دیگر که نه جنبه فعل در آنها ملحوظ است و نه جنبه انفعال؛ یکی خلایق یا مکان، و دیگر دهر یا زمان.

پس پنج موجود قدیم ذاتی بعقیده ایشان می شود: ذات باری تعالی، نفس، زمان، مکان، ماده.

بعض حکمای خوش باور متأخر گفته افلاطون و محمد زکریای رازی را تأویل و توجیه کرده اند که شاید مراد ایشان «عقل» باشد که باطن ذات

۱- در شرح منظومه چند مورد این سهو القلم ناچیز از حاجی سیرتاری رحمه الله علیه سرزده که شارح حکمة الاشراف را علامه شهرآزی یعنی قطب الدین محمود بن مسعود هجری ۷۱۰ هـ قی نوشته اند. از جمله در ۳۲۴ و ۳۳۸ هـ قی.

«نفس» و قدیم زمانی است؛ چرا که عقول حقایق‌اند، و نفوس رقایق آن حقایق‌اند؛ پس کینونت ازلی عقول را می‌توان متضمن قدمت ازلی نفوس هم شمرد؛ نه این که نفوس بماه‌ی نفوس قدیم زمانی یا ذاتی باشند. عبارت دیگر می‌گویند که کینونت ازلی عقل کلی در عالم ابداع بر سبیل وحدت و قدمت زمانی، مستلزم کینونت نفس نیز هست؛ زیرا که کینونت اصل، متضمن کینونت فرع است.

و بعقیده ما این تاویل که در نوشته‌های حکمای متأخر ایران دیده می‌شود ظاهراً برخلاف رضا و میل خود افلاطون الهی و محمد زکریای رازی و بقول طلاب قدیم «مالایرضی صاحبه» است؛ و بر فرض که این توجیه را بپذیریم بیش از آن نیست که فقط لفظ را تغییر داده و اصل قدیم بودن را قبول کرده‌ایم؛ وانگهی باین تاویل هر حادثی را می‌توان قدیم زمانی شمرد؛ چرا که در اگوان سابق، بوجود عقلی که لوح محفوظ و ام‌الکتاب نیز از آن عبارت شده موجود بوده است.

باری مولوی ظاهراً با عقیده آن جماعت که نفس را قدیم ذاتی، در ردیف ذات باری تعالی دانسته‌اند موافق نیست؛ اما در قدیم بودن زمانی با افلاطونیان هم عقیده است چنانکه در مثل افلاطونی و ارباب انواع و بسیاری از مسائل عشق و هستی با آن جماعت همداستانی دارد.

در باره قدیم ازلی بودن نفس در مجلد اول مثنوی در داستان طوطی و بازرگان می‌گوید:

طوطی کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون تست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
هر چند مسکن است از تعبیر «پیش از آغاز وجود» از لیت و قدمت

ذاتی نفس را استنباط کنند؛ اما بنظر حقیر برخلاف منظور مولوی است چرا که مقصودش از آغاز وجود؛ وجود خاص انسانی است نه مطلق عالم هستی سرمدی؛ و انسان ذاتاً موجود حادث است هر چند که جوهر علوی نفس ناطقه انسانی قدیم ازلی باشد.

آدم و حوا کجا باشد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان
موسی و عیسی کجا بُد کآفتاب کشت موجودات را می داد آب
و مقصود از قدیم بودن نفس، وجود اوست در عالم اعیان ثابت؛
و از آن بالاتر در صقع وجود علت اولی و ذات واجب الوجود؛ از باب
تشان علیت و انطواء معلول در علت که فصلی مخصوص از فلسفه است
و وارد شدن در آن بحث ما را از موضوع بحث فعلی باز می دارد.

حدوث و قدم عالم

بطوری که اشاره شد مولوی عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی؛
و همچنین نفس انسانی را نیز حادث ذاتی و قدیم زمانی می داند؛ چیزی
که هست وی معتقد است که بشر عادی از درك ازلیت و ابدیت عالم
عاجز است، و نباید جاهلانه خود را در ماجرای این بحث بیندازد.

آن یکی می گفت عالم حادث است

فانی است این چرخ و حقیقش وارث است

فلسفی گفت چون دانی حدوث

حادثی ابر چون داند غیوٹ

کرمکی کاندرا حدث باشد دفین

کسی بداند آخر و بدو زمین

* * *

آسمانها و زمین يك سيب دان
 تو چو کرمی در میان سيب در
 پشته کی داند که این باغ از کی است
 کرم کاند چوب زاییده است حال
 و ر بداند کرم از ماهیتش
 عقل باشد، کرم باشد صورتش
 کز درخت قدرت حق شد عیان
 از درخت و باغبانش بسی خبر
 در بهار آن زاد و مرگش در دی است
 کی بداند چوب را وقت نهال
 بیت «پشه کی داند» را موافق بعضی نسخ خطی قدیم که نصیب
 حقیر شده است نوشتم؛ اما در طبع نیکلسون و بعضی چاپهای دیگر
 مثنوی «کرم کاند چوب زاید سست حال» نوشته‌اند.

سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی

همانطور که پیش گفتیم مولوی برای انسان کامل یعنی برگزیدگان
 حق تعالی از انبیاء و اولیاء عظام، روحی و جانی زاید بر افراد عادی بشر
 معتقد است.

باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی
 از ظواهر گفته‌های او چنین برمی آید که ازلیت و ابدیت نفوس
 و ارواح را هم در جمیع طبقات و اصناف بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بل که
 آن را مخصوص همان انسان کامل می‌داند و مانند محققان فلاسفه و
 عرفا معتقد است که سعادت جاودانی نصیب نفوسی است که در هر دو
 قوه عقل نظری و عقل عملی بدرجه کمال رسیده و قوس صعود روحانی
 را پیموده باشند؛ بگفته خود مولانا توجه فرمایید:

پیر ایشانند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
 پیش ازین تن عمرها بگذاشتند پیشتر از کشت، بر برداشتند
 مقصود تطور روحانی نفوس قدسی و ارواح علوی است در
 قوس نزول؛ یعنی تنزل از صقّع ربوبی و مفارقات عقلی بسر منزل
 شهود جسمانی، وطی کردن مراحل مختلف از مقام لاهوت تا بعالم ناسوت،
 دنباله اشعار مولانا را بشنوید:

پیشتر از نقش، جان پذیرفته اند پیشتر از بحر، درها سفته اند
 پیشتر ز افلاک، کیوان دیده اند پیشتر از دانه ها، نان دیده اند
 روح از انگور می رادیده است روح از معدوم شبی را دیده است
 دیده چون بی کیف هر با کیف را دیده پیش از کان، صحیح وز یفرا
 منظور عالم جبروت یا عالم اسماء و صفات است که موجودات
 همه در آن نشأه بدون کم و کیف بصورت وحدانی موجودند و ماهیات
 ممکنات هر چه هست لوازم همان اسماء و صفات است.

در دل انگور می رادیده اند در فنای محض، شبی را دیده اند
 پیشتر از خلقت انگورها خورده میها و نموده شورها
 آسمان در دور ایشان جرعه نوش آفتاب از جودشان زربفت پوش
 چون از ایشان مجتسع بینی دویار هم یکی باشند هم ششصد هزار
 در بعضی نسخ «سیصد هزار»

بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان
 باز در این مورد گوشه‌یی از پرده وحدت وجود را بالا زده و کثرت را
 به امواج دریا تشبیه کرده است؛ و دنباله اش همان مسأله نور واحد است
 و مظاهر متعدد که پیش ذکر کردیم

مفترق شد آفتابِ جانها در درونِ روزنِ ابدانها
چون نظر در قرص‌داری خودیکی است و آنکه شده‌محجوب‌ابدان‌درشکی است

مثل افلاطونی و ارباب انواع اعیان ثابتہ و اسماء و صفات الهی

هرچند جمله معترضه‌یی است ولیکن چون داخل عقاید و افکار عالی مولانا است و در سخنان پیش‌هم آنرا یاد کردیم؛ در باره مثل افلاطونی و اعیان ثابتہ و عالم‌اسماء و صفات و ارباب انواع توضیح مختصری می‌دهم و دوباره بمبحث «نفس ناطقه» برمی‌گردم.

مثل افلاطونی و ارباب انواع از اصطلاحات فلسفه اشراقی است؛ و بطوری که ابوعلی سینا در کتاب شفا متعرض شده است؛ مخصوصاً افلاطون و استادش سقراط در این عقیده اصرار داشتند که برای هر نوعی از انواع موجودات، اعم از انسانی و غیر انسانی، یک فرد مجرد عقلانی است در عالم مفارقات عقلی، که نوع در تحت تدبیر و پرورش آن فرد است؛ و ربط و علاقه او بنوع، مانند تعلق تدبیری نفس ناطقه است به بدن انسانی. آن افراد مجرد علوی عقلانی را در اصطلاح فلسفه قدیم مثل افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه می‌گویند.

عقول متکافئه مرادف عقول عرضیه است [بفتح عین و سکون راء] در مقابل عقول طوبیة و عقول مترتبه .

از فلاسفه اسلامی جماعتی که پیرو مسلك افلاطونی اند در توجیه آن عقیده گفته‌اند که «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» صور اسماء و صفات الهی است که در مرتبت، بالاتر از عالم عقول و نفوس است.

اما عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفا اولین مقام تجلی ذات حق تعالی است از وحدت در کثرت که آن را مرتبه نفس رحمانی و فیض اقدس می گویند؛ در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است؛ یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب بکثرت محسوس مشهود؛ چه باعتقاد عرفا جمیع موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی است؛ و مقصود از اعیان ثابتة هم در اصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف متکثر ممکنات است که از لوازم اسماء و صفات الهی است؛ همچون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات.

توضیحاً اگر اصطلاح مثل معلقه را شنیده باشید؛ آن هم مربوط به فلسفه اشراق است اما مرادف «مثل افلاطونی» نیست؛ بل که مراد عالم مثال و خیال منفصل است که آن را عرفا عالم ملکوت نیز می گویند؛ و مثل افلاطونی داخل عالم عقول است که عالم جبروت گفته میشود و برتر و عالی تر از ملکوت است؛ چنانکه عالم لاهوت مافوق جبروت، و عالم ناسوت مادون عالم ملکوت است.

باز علاوه می کنم که آنچه را حکمای اشراقی درباره مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته اند؛ عرفای اسلامی در عالم اسماء و صفات الهی و اعیان ثابتة می گویند؛ یعنی می گویند که هر موجودی از موجودات اعم از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده؛ و آن موجود مظهر و جلوه گاه همان اسم و صفت است؛ و اعیان ثابتة که از لوازم اسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند. و همچنین افراد مختلف انسانی هر کدام مظهر و آئینه نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی اند.

خلق را چون آب‌دان صاف و زلال
علمشان و عدلشان و لطفشان
پادشاهان مظهر شاهی حق
خوبرویان آینه‌ی خوبی او
اندر او تابان صفات ذوالجلال
چون ستاره‌ی چرخ در آب روان
عارفان مرآت آگاهی حق
عشق ایشان عکس مطلوبی او

* * *

بهر دیده روشنان یزدان فرد
تا بهر حیوان و نامی که نگرند
بهر این فرمود با آن اسپه او
شش جهت را مظهر آیات کرد
از ریاض حُسن ربّانی چرند
حیثُ و لیتُم فثمَّ و جَههُ

اشاره است به آیه کریمه سوره بقره «وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَّا

تَوَلَّوْا فِثَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ».

از قدح گز از عطش آبی خورید
در درون آب، حق را ناظرید

* * *

گر بجهل آیم، آن زندان اوست
گر بخواب آیم، مستان و بیم
ور بگرییم، ابر پر زرق و بیم
ور بخرم و جنگ، عکس قهر اوست
ور بعلم آیم، آن ایوان اوست
ور بیداری، بدستان و بیم
ور بخندیم، آن زمان برق و بیم
ور بصلح و عذر، عکس مهر اوست

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ
چون الف، او خود چه دارد هیچ هیچ

ببخشید پنج بیت فوق را در مباحث قبل هم خوانده بودم اما

شواهد قبل و بعدش تکراری نیست

آدم اسطرلاب اوصاف علوست
هر چه در وی می نماید و صف اوست

صورت از بی صورت آید در وجود
همچو عکس ماه اندر آب جوست

همچنان کیز آتشی را داد است دود

صنع بی صورت نماید صورتی
 تاجه صورت باشد، آن برفوق خود
 صورت زخمی بود، نالان شود
 صورت سیری بود، گیرد سفر
 صورت خوبی بود، ناز آورد
 تن نگارد با حواس و آلتی
 اندر آرد جسم را در نیک و بد
 صورت رحمی بود، بالان شود
 صورت تیری بود، گیرد سپر
 صورت چنگسی بود، ساز آورد
 از این قبیل شواهد و امثال موضوع بحث که نمونه اش را خواندم
 در مثنوی فراوانست

اینک چند بیت دیگر می خوانم که در موافقت عقیده «مثل
 افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» مصطلح عرفا
 و صوفیه صریح تر و واضح تر است.
 در هوای غیب مرغی می پرد
 مرد خفته روح او چون آفتاب
 سایه او بر زمین می گسترد
 بر فلک تابان و، تن در جامه خواب

* * *

در چه دنیا فتادند این قرون
 عکس در چه دید و در بیرون ندید
 عکس خود را دیده هر یک چه درون
 از برون دان هر چه در چاهت نمود
 همچو شیر گول اندر چه دوید
 برد خر گوشیش از ره کای فلان
 ورنه آن شیری که در چه شد فرود
 در تک چاه است آن شیر زیان
 اشاره بداستان خر گوشی که شیر را فریب داد و در آب غرق کرد؛

در باب الاسد و الثور کلیله و دمنه؛ دنباله اشعار را بشنوید

می زند بر آب، استاره ی سنی
 آن ستاره ی نحس هست اندر سما
 خاك، تو بر عکس اختر می زنی
 هم بدانسو بایدش کردن دوا
 بل که باید دل سوی بی سوی بست
 نحس این سو، عکس نحس آن سو است

در پایان این مبحث خلاصه می‌گوییم که بعقیده من روح مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «از باب انواع» با آنچه حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» گفته‌اند یکی است؛ فقط اختلاف در الفاظ و کلمات مصطلح است. و عمده نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعده «سلسله‌الترتیب» و کیفیت صدور کثرت از وحدت است برای این که می‌گویند «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ و خلاصه عقیده ورای آنها در این باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود باین جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود؛ هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاص می‌گردد؛ و «اعیان ثابته» همان ماهیات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است.

مثلاً این است که دانشمندی بتنهایی جامع چندین علم و هنر مختلف باشد؛ و در هر رشته از فنون خود، گروهی شاگردان مخصوص تربیت کرده باشد؛ مثلاً جمعی فقط شاگردان دست‌پسورده فن پزشکی و جماعتی فقط تربیت یافتگان فن هیئت و نجوم؛ و عده‌ی تنها شاگرد درس ادبیات؛ و بر این قیاس هر گروهی مخصوص، تربیت یافته یکی از فنون علمی و هنری وی باشند.

همچنین هر يك از اسماء و صفات که همه در ذات بسیط الهی به حالت بساطت وحدانی يك وجود موجود باشند، در مقام ظهور بصورت نوعی یا شخصی تجلی و آن را تربیت کنند؛ و آن نوع یا آن شخص آینه و مظهر و آیت وجود و در تحت تدبیر و تربیت آن اسم و صفت

باشد؛ همانطور کہ ہر صنف و دستہ‌یی از شاگردان مختلف آن دانشمند جامع علوم، نمایندہ و مظهر علم و ہنری از وی محسوب می‌شوند. و ممکن است کہ یک تن مظهر ہمہ علوم و ہنرہای آن استاد دانشمند باشد؛ و این خود مثل مرتبت کون جامع است کہ عرفا «حضرت انسان» می‌گویند.

قوس صعود و نزول یا سفر استکمالی نفس انسانی

از عالم مجردات بجهان مادی جسمانی

بیشتر حکمای آلہی و عرفا و متصوفہ کہ از آن جملہ مولسوی ماست، جان آدمی و نفس ناطقہ انسانی را «جسمانی الحدوث» نمی‌دانند؛ یعنی اعتقاد ندارند کہ روح انسانی در آغاز وجود کہ بیدن عنصری تعلق می‌گیرد مانند سایر قوای مادی جسمانی منطبع در جسم باشد، و تدریجاً بحرکت استکمالی جوہری بمرتبہ تجرد روحانی برسد؛ بل کہ معتقدند کہ نفس ناطقہ ملکوتی و لطیفہ روح انسانی در آغاز وجودش ذاتاً مجرہ است؛ و بسیر و سفر استکمالی و پیمودن قوس نزول از عالم نورانی مفارقات کہ در لسان شریعت بہ «عالم آخر» تعبیر شدہ است مأخوذ از آیہ کریمہ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ بنی اسرائیل ج ۱۵»، بجهان ظلمانی خاک فرود آمدہ و بیدن انسانی تعلق گرفتہ است؛ برای این کہ بمقام کامل انسانی یا انسان کامل کہ کون جامع و اشرف مخلوقات است برسد «تله در خاک نہادند کہ عنقا گیرند»؛ و جسم نیز از پرتو لطافت ذاتی روح تلطیف می‌شود و همان روح لطیف کہ صافی پاک شدہ باز بسا پیمودن قوس صعود بمرجع اصلی باز- می‌گردد کہ «انالله وانا الیه راجعون».

این بدن خرگاه آمد روح را
 یا مثال کشتی مر نوح را
 حد جسمت يك دوگز خود بیش نیست
 جان تو تا آسمان جولان کنی است
 جسم از جان، روز افزون می‌شود
 چون رود جان، جسم بین چون می‌شود
 خود مولانا هم در غزلی گفته است
 مرغ باغ ملکوت، نیم از عالم خاک
 دوسه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
 همین معنی است که در قصیده عینیّه منسوب به «ابوعلی سینا»
 بدان اشاره رفته است.
 هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَجَلِّ الْأَعْلَى
 وَرَقَاءُ ذَاتُ قَعَزٍ وَوَقَمَنَعُ
 حافظ می‌گوید:

من ملك بودم و فردوس برین جایم بود
 آدم آورد درین دیر خراب آبادم

* *

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
 روم بروضة رضوان که مرغ آن چمنم
 همان گروه عرفا و حکمای الهی می‌گویند که آن روح مجرد
 علوی در باطن با همان عالم نورانی مجردات علوی رابطه دارد؛ و
 این رشته ارتباط منتهی بذات واجب الوجود و نورالافوار می‌گردد؛
 ولیکن بسبب فرود آمدن در عالم سفلی و تعلق و آمیزش با ماده و مادیات

و تأثیر قوای طبیعی حیوانی؛ کم کم تیرگی و ظلمت بروی چیره می شود و او را از عالم پاک روشن دور می سازد؛ و بدین سبب در درون خود عذاب و شکنجه مرغ محبوس را احساس می کند و می نالد و هوای بازگشت بوطن اصلی خود می کند؛ و چون بوسیلهٔ جهد و کوشش خود یا بسبب دستگیری مردان خدا از آلائشهای جسمانی پاک و صافی شد؛ باز بمرجع اصلی همان عالم نورانی رجوع می کند

روح باز است و طبایع زاغها دارد از زاغان تن بس داغها
زین بدن اندر عذابی ای پسر مرغ روحت بسته با جنس دگر

* *

جان زهجر عرش اندر فاقه‌یی تن ز عشق خاربن چون ناقه‌یی
جان گشاید سوی بالا بالها تن زده اندر زمین، چنگالها
زین کنند نفرین حکیم خوش دهن بر سواری کسو فرو ناید ز تن

چالیش عقل با نفس و کشمکش روح با تن

سه بیت آخر که خواندم مربوطست بیکی از داستانها و مواضع ممتاز پر معنی پر حال مجلد چهارم مثنوی شریف که بسیار مناسب با موضوع بحث ماست و حیفم می آید که آن را نادیده بگذارم و بگذرم؛ چرا که يك پارچه اسرار و دقایق اخلاقی و عرفانی است.

مولوی کشمکش مابین روح و تن یا تنازع میان صورت و معنی؛ و چالیش عقل را با نفس به تنازع مجنون با ناقه تشبیه کرده است.

هوئی ناقاتى خلتی و قدائی الہوی وائی وایها لمختلفان

و از این تشبیه لطیف بدیع، صحنه و منظره‌یی بس شاعرانه و عارفانه

ساخته و پرداخته و داد سخن داده است؛ این ابیات نمونه گلی از آن گلشن است.
 ماندیک قسم دگر اندر جهاد
 نیم حیوان نیم حی بار شاد
 مقصود وجود آدمی است در مقابل ملائکه و بهائم

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش
 کرده چالیش او آتش با آخرش
 هم‌چو مجنون نند و چون ناقه‌ش یقین
 می‌کشد آن پیش و آن واپس بکین
 میل مجنون سوی آن لیلی روان
 میل ناقه پس پی کتره دوان
 یک دم از مجنون ز خود غافل بدی
 ناقه گردیدی و واپس آمدی
 در سه روزه ره بدین احوالها
 در تردد مانند مجنون سالها
 گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم
 ما دو ضد بس هم‌ره نالایقیم
 نیستت بر وفق من مهر و مهار
 کرد باید از تو عزلت اختیار
 این دو هم‌ره همدگر را راهزن
 گمره آن جان کو فروناید ز تن
 جان ز هجر عرش اندر فاقه‌یی
 تن ز عشق خارین چون فاقه‌یی
 جان گشاید سوی بالها بالها
 تن زده اندر زمین چنگالها
 تا تو با من باشی ای مرده‌ی وطن
 بس ز لیلی دور ماند جان من
 راه نزدیک و بماندم سخت دیر
 سیر گشتم زین سواری، سیر سیر
 سرنگون خود را زاشتر در فکند
 گفت سوزیدم زغم تا چند چند
 آنچه‌ان افکند خود را سخت زیر
 که مخلخل گشت جسم آن دلیر
 پای را بر بست و گفتا گوشوم
 در خم چو گانش غلطان می‌روم
 زین کند نفرین حکیم خوش‌دهن
 بر سواری کو فروناید ز تن
 مولوی چون بدین جا می‌رسد، به اصل مسلک عرفانی خود که
 عشق الهی است منتقل می‌گردد؛ همان عشق و جذبه توفیقی که یک
 ساعتش از هزار سال طاعت و عبادت و ریاضت بالاتر و برتر است؛ این

سخنان را ہم بشنوید ولدت ببرید.

عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بہر او اولی بود
 گوی شو می گرد بر پهلوی صدق غلط غلطان در خم چوگان عشق
 کاین سفر زین پس بود، جذب خدا وان سفر بر ناقہ باشد سیر ما
 این چنین سیری است مستثنی ز جنس کان فزود از اجتہاد جن وانس
 آری سفر و سیر و سلوک عابد و زاہد بر ناقہ است؛ و سفر عاشق
 بر براق جذبہ الہی است کہ اثرش از اجتہاد جن وانس افزون ترست؛
 رَزَقْنَا اللّٰهَ وَايَاكُمْ .

حکیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می گوید

قبلا برای این کہ عقیدہ فلاسفہ اشراقی را در این بارہ صریح و واضح پیش نظر داشته باشید چند جملہ از کتاب شرح حکمة الاشراق برای شما نقل می کنم و بعد از آن باز بر عقیدہ مولوی بر می گردم.

انانیتک. التي هي نفسك الناطقة نور مجرد و عندك لنفسك و الآدوار المجردة غير مختلفة الحقائق؛ و يجب أن يكون الكل أي كل الآدوار المجردة عقولا كادت أو دفوساً مدركاً لذاته؛ إذ من واجب علي الشيء كالنفس الناطقة يجب علي مشاركته في الحقيقة كما لعقل؛ فيجب أن ينتهي الآدوار القائمة و المعارضة و البرازخ و هيئاتها إلى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور وهو نور الآدوار و النور المحيط و النور القيوم لأن قيام الجميع به، و النور المقدس ... الخ».

توضیحاً «نور» در اصطلاح شیخ اشراق مرادف «وجود» است؛
 و مقصود از «انوار قائمه» موجودات جوهری؛ و «انوار عارضه»
 موجودات عرضی است؛ و «برزخ» در اصطلاح او بمعنی «جسم» است؛
 و «نور الانوار» ذات واجب‌الوجود است تعالی شأنه و تقدس
 پس خلاصه مطلب او این می‌شود که نفس ناطقه انسانی نور
 مجرد است؛ و مانند دیگر انوار مجرد که شامل عقول و نفوس کلیه
 عالیه می‌شود، دارای قوه ادراک و شعور ذاتی است؛ چرا که انوار
 مجرد در ذات و حقیقت مختلف و متباین نیستند، و بدین سبب در خاصیت
 ادراک ذاتی مشترکند؛ چه از قواعد مسلم فلسفه است که «حجمُ الأفعالِ
 فی ما یَجوزُ و ما لا یَجوزُ واحدٌ»
 و بالجمله همچنان سلسله انوار وجود بهم می‌پیوندد تا به
 «نور الانوار» و «نور قیوم» منتهی می‌گردد.

در گفته‌های قبل شنیدید که مولوی نیز مانند حکیم اشراقی جهان
 آدمی را به «نور» و آفتاب» مانند کرده بود
 همچو آن يك نور خورشید سما
 صد بود نسبت بصحن خانه ها
 لیک يك باشد همه انوارشان
 چونکه برگیری تو دیوار از میان

* *

مفترق شد آفتاب جانها
 در درون روزن ابدانها
 چون نظر در قرص داری خود یک است
 وانکه شد محجوب ابدان در شک است
 این تشبیهات که نمونه‌های دیگرش هم گذشت چنانکه گفتیم
 حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود است.

اتحاد ظاهر و مظهر

باز در جای دیگر برای بیان اتحاد ظاهر و مظهر همان تشبیه «نور» را پیش
 می‌کشد؛ بشنوید که نکته بسیار دقیقی است و «نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز»
 چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران
 نی غلط گفتم که نایب بامتنوب گرد و پنداری، قبیح آید نه خوب
 نه دو باشد تا تویی صورت پرست پیش او یک گشت کز صورت پرست
 چون بصورت بنگری چشم تو دوست تو بنورش در نگر کز چشم پرست
 نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چونکه در نورش نظر انداخت مرد
 ده چراغ از حاضر آید در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون بنورش روی آری بی‌شکی

وحدت وجود و وحدت موجود

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

باز در جای دیگر برای بیان وحدت در کثرت و کثرت در
 وحدت؛ و نیز توضیح وحدت وجود و وحدت موجود؛ نور منبسط را

که مراد هستی مطلق است در تمثیل می‌آورد؛ و نیز اشاره می‌کند به فرود آمدن نفوس انسانی از عالم مجرد نورانی بجهان ظلمانی جسمانی.

منبسط بودیم و يك گوهر همه	بی سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

مولوی پس از بیانات فوق که مربوط به «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی وحدت در کثرت» و «اندماج کثرت در وحدت» و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود بود؛ چون می‌بیند که نکته‌ها بسیار دقیق و لغزشگاه افهام است می‌گوید:

شرح این را گفتمی من از مری	ليك ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز	گر نداری تو سپرو افس گریز
پیش این الماس، بی اسپرمیا	کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کز خوانی نخواند برخلاف

باز رشته سخن از دستم رفت؛ و آنچه را که در واقع مربوط به عرفان مولوی و فصل چهارم افکار و عقاید اوست پیش انداختم، و آنرا در فصل عقاید فلسفی و کلامی او ذکر کردم؛ چه باید کرد؟ من وقتی که در دریای مثنوی مولوی غوطه‌ور می‌شوم دست و پامی زنم؛ و در تحت تاثیر آن کتاب شریف که از مطلبی بمطلب دیگر منتقل می‌شود و گاه هست که سلسله مطالب را بهم اتصال می‌دهد و تا بجایی می‌رسد که با موضوع

بحث او لش بکلی جدا و ممتاز است؛ من هم از این گرداب به آن گرداب
 و از این شاخ بدان شاخ می پریم؛ شنوندگان محترم معذورم دارند؛ بقول
 خود مولوی

بل گناه اوراست که عقم ببرد عقل جمله غاقلان پیشش بمرد
 باز می روم بر سر عقیده مولوی در نفس ناطقه انسانی و بمبحثی
 تازه می پردازم که چاره آلام و دردهای پنهانی بشر است.

طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه های درونی روان انسانی

گفتیم که روح علوی نورانی در اثر انس و علاقه بجسم مادی،
 رنگ قوای حیوانی جسمانی بخود می گیرد و شهوات طبیعی بهیمی و
 سبعی در او اثر می گذارد؛ و روز بسروز علاقه او بسجسم و مادیات
 افزونتر می گردد؛ و آرایشهای جهان فریبنده مادی پروبال آن، مرغ
 لاهوتی را می بندد؛ چندانکه در حیات دنیوی احساس شکنجه و رنج
 می کند؛ و علت اساسی این همه رنج در درون بشر همان دور افتادن از
 معارف روحانی و معنوی است.

چرا که انسان در این حال بر سر نو راه مابین روح و تن، یا
 معارف روحانی و شهوات جسمانی، در تردد و حیرتی جان فرسا و روح
 کاه می افتد؛ و از پرده دل می خروشد و آزادی می طلبد
 مرغ کواندر قفس زندانی است می نجوید رستن، از نادانی است
 روحهایی کز قفسها رسته اند انبیا و رهبر شایسته اند

توضیحاً «نور» در اصطلاح شیخ اشراق مرادف «وجود» است؛
و مقصود از «انوار قائمه» موجودات جوهری؛ و «انوار عارضه»
موجودات عرضی است؛ و «برزخ» در اصطلاح او بمعنی «جسم» است؛
و «نور الانوار» ذات واجب‌الوجود است تعالی شأنه و تقدس

پس خلاصه مطلب او این می‌شود که نفس ناطقه انسانی نور
مجرد است؛ و مانند دیگر انوار مجرد که شامل عقول و نفوس کلیه
عالیه می‌شود، دارای قوه ادراک و شعور ذاتی است؛ چرا که انوار
مجرده در ذات و حقیقت مختلف و متباین نیستند، و بدین سبب در خاصیت
ادراک ذاتی مشترکند؛ چه از قواعد مسلم فلسفه است که «حکیم الأمثال
فی ما یدجوز و ما لا یدجوز واحد»

و بالجمله همچنان سلسله انوار وجود بهم می‌پیوندد تا به
«نور الانوار» و «نور قیوم» منتهی می‌گردد.

در گفته‌های قبل شنیدید که مولوی نیز مانند حکیم اشراقی جان
آدمی را به «نور» و «آفتاب» مانند کرده بود
همچو آن يك نور خورشید سما

صد بود نسبت بصحن خانه ها

ليك يك باشد همه انوارشان

چونکه برگیری تو دیوار از میان

* *

مفترق شد آفتاب جانها
 در درون روزن ابدانها
 چون نظر در قرص داری خود یک است
 وانکه شد محجوب ابدان در شک است
 این تشبیهات که نمونه‌های دیگرش هم گذشت چنانکه گفتیم
 حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود است.

اتحاد ظاهر و مظهر

باز در جای دیگر برای بیان اتحاد ظاهر و مظهر همان تشبیه «نور» را پیش
 می‌کشد؛ بشنوید که نکته بسیار دقیقی است و «نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز»
 چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران
 نی غلط گفتم که نایب بامنوب گرد و پنداری، قبیح آید نه خوب
 نه دو باشد تا تویی صورت پرست پیش او یک گشت کز صورت پرست
 چون بصورت بنگری چشم تو دوست تو بنورش درنگر کز چشم پرست
 نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چونکه در نورش نظر انداخت مرد
 ده چراغ ار حاضر آید در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون بنورش روی آری بی‌شکی

وحدت وجود و وحدت موجود

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

باز در جای دیگر برای بیان وحدت در کثرت و کثرت در
 وحدت؛ و نیز توضیح وحدت وجود و وحدت موجود؛ نور منبسط را

که مراد هستی مطلق است در تمثیل می‌آورد؛ و نیز اشاره می‌کند به فرود آمدن نفوس انسانی از عالم مجرد نورانی بجهان ظلمانی جسمانی.

منبسط بودیم و يك گوهر همه	بی سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره و بران کنید از منجنيق	تا رود فرق از میان این فریق

مولوی پس از بیانات فوق که مربوط به «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی وحدت در کثرت» و «اندماج کثرت در وحدت» و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود بود؛ چون می‌بیند که نکته‌ها بسیار دقیق و لغزشگاه افهام است می‌گوید:

شرح این را گفتمی من از مری	ليك ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز	گر نداری تو سپرو افس گریز
پیش این الماس، بی اسپرمیسا	کز بریدن تیغ را نبود حیا
ز بن سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کژخوانی نخواند بر خلاف

باز رشته سخن از دستم رفت؛ و آنچه را که در واقع مربوط به عرفان مولوی و فصل چهارم افکار و عقاید اوست پیش انداختم، و آنرا در فصل عقاید فلسفی و کلامی اوزکر کردم؛ چه باید کرد؟ من وقتی که در دریای مثنوی مولوی غوطه‌ور می‌شوم دست و پامی زنم؛ و در تحت تاثیر آن کتاب شریف که از مطالبی بمطلب دیگر منتقل می‌شود و گاه هست که سلسله مطالب را بهم اتصال می‌دهد و تا بجایی می‌رسد که با موضوع

بحث او لش بکلی جدا و ممتاز است؛ من هم از این گرداب به آن گرداب
واز این شاخ بدان شاخ می پریم؛ شنوندگان محترم معذورم دارند؛ بقول
خود مولوی

بل گناه اوراست که عقلم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرد
باز می روم بر سر عقیده مولوی در نفس ناطقه انسانی و بمباحثی
تازه می پردازم که چاره آلام و دردهای پنهانی بشر است.

طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه های درونی روان انسانی

گفتیم که روح علوی نورانی در اثر انس و علاقه بجسم مادی،
رنگ قوای حیوانی جسمانی بخود می گیرد و شهوات طبیعی بهیمی و
سببی در او اثر می گذارد؛ و روز بروز علاقه او بجسم و مادیات
افزونتر می گردد؛ و آلائشهای جهان فریبنده مادی پروبال آن مرغ
لاهوئی را می بندد؛ چندانکه در حیات دنیوی احساس شکنجه و رنج
می کند؛ و علت اساسی این همه رنج در درون بشر همان دور افتادن از
معارف روحانی و معنوی است.

چرا که انسان در این حال بر سر دو راهه مابین روح و تن، یا
معارف روحانی و شهوات جسمانی، در تردد و حیرتی جان فرسا و روح
کاه می افتد؛ و از پرده دل می خروشد و آزادی می طلبد

مرغ کواندر قفس زندانی است می نجوید رستن، از نادانی است
روحهایی کز قفسها رسته اند انبیا و رهبر شایسته اند

از برون آوازشان آید بدین^۱ که ره رستن تورا این است این
 ما بدین رستیم زین تنگین قفس غیر این ره نیست چاره‌ی این قفس
 خویش را رنجور سازی زار زار تا تورا بیرون کنند از اشتها
 کاشتهار خلق بندی محکم است^۲ در ره این، از بند آهن کی کم است
 مقصود این است که فریب شهرت نام و تعظیم خلق و جاه و جلال
 دنیوی را نباید خورد تا روح، آسوده و فارغ بال شود؛ و پروبال او گل
 آلوده نگردد.

امّا طریق تخلص از این مخمسه‌ها و آزاد شدن از این گرفتاریها
 که بر پروبال آن طایر ملکوتی پیچیده و او را در خروش و ناله افکنده
 باعتقاد مولوی دو چیز است، یکی جهد و کوشش و ریاضت خود شخص
 در اکتساب علوم و معارف الهی و فضایل اخلاق انسانی؛ دیگر اهدایت
 و دستگیری مردان خدا و یاری برگزیدگان الهی؛ و طریقه دوم بسیار
 سالم‌تر و بی‌خطرتر و نزدیکتر بسر منزل مقصود است.

چون روح از بنده ماده و مادیات رهایی یافت پرواز او در بهشت
 جاویدان و در فضای نورانی بی‌نهایت بر فراز آسمانهاست.

آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن
 روح دارد بی‌بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بی‌قرار
 باش تا مرغ از قفس آید برون تا ببینی هفت چرخ او را زبون
 آن وقت است که آدمی در حال حیات مصداق این گفته مولوی

۱- ز دین، طبع نیکلسون

۲- بند محکم است، همان طبع

می شود

بحر علمی در نمی پنهان شده در دو گز تن عالمی پنهان شده
توضیحاً منظور مولوی از «بیرون رفتن جان از جسم» اعم از
موت ارادی و اجل محتوم طبیعی اضطراری است؛ اما در قسم دوم
آنگاه شخص بآن مرتبه رسیده است که هفت چرخ او را زبون و خاضع شده
باشد، که در ایام حیات کسب معارف روحانی کرده و در تقویت بنیه عقل
عملی و عقل نظری هر دو بسر حد کمال رسیده باشد.

میل روحت چون سوی بالا بود در تزايد مرجعت آنجا بود
و رنگونساری سرت سوی زمین آفلی، حق لایحسب آفلین

خلاصه این که نجات بشر از آلام و اسقام درونی دو چیز است
یکی کوشش و جهد و ریاضت خود او در تحصیل دانش و کسب فضایل
نفسانی؛ دیگر دستگیری و مددکاری مردان حق و اولیاء خدا سلام الله
علیهم اجمعین .

جان بده از بهر آن جام ای پسر بی جهاد و صبر کی باشد ظفر
صبر کردن بهر این نبود حرج صبر کن کالصبر مفتاح الفرج
زین کمین بی صبر و حزمی کس نجست حزم را خود صبر باشد پاودست

[ج ۳]

لطیفه جان و دل آدمی همچون روغن است

که در دوغ نیشته باشد

مولوی می گوید که روح حیوانی و عقل جزوی و وهم و خیال

انسانی، بر مثال دوغ است؛ ولطیفهٔ جان و دل آدمی که باقی وابدی است همچون روغن است که در آن دوغ پنهان شده باشد؛ و مردان حق و رسولان الهی کسانی هستند که خمیرهٔ آن دوغ را بهنجار و بفن می‌جنبانند تا روغن نهفتهٔ او آشکار گردد؛ یعنی بشر خود را بشناسد که بهترین راه خداشناسی است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»

جوهر صدقت پنهان شد در دوغ	همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود	راستت آن جان ربانی بود
سالها این دوغ تن پیدا و فاش	روغن جان اندر اوفانی و لاش
تا فرستد حق رسولی بنده‌یی	دوغ را در خمیره جنباننده‌یی
تا بجنباند بهنجار و بفن	تا بدانم من که پنهان بودم من

مقصودش از «من» همان نفس ناطقهٔ ملکوتی و همان لطیفهٔ جان و

دل آدمی است؛ که ما از او به «من» و «انا» عبارت می‌کنیم.

می‌گوید رسولان آسمانی و اولیاء خدا و مصلحان نفوس بشری ما را دستگیری و ارشاد و هدایت می‌کنند؛ تا از عالم مادیات به روحانیات، و از قفس تن به آسمان جان پرواز کنیم و از قید و بند رنج و بلای طبیعت آزاد شویم؛ ولطیفهٔ روح را که در کالبد ما نهفته است در یابیم و باز شناسیم؛ یعنی ما را بخویشتن شناسی که عین خداشناسی است رهبری و رهنمونی می‌کنند؛ و روح ما را از گرداب حیرت و ضلالت نجات می‌دهند.

این که گفتیم قسم دوم از طریق تخلص و نجات بشر از گرفتاریهای

مادی بود.

جهد و کوشش آدمی در تکمیل عقل نظری و عملی

اما قسم اول که اجتهاد و کوشش خود انسان در راه تحصیل علوم و معارف معنوی و کسب فضایل انسانی؛ و بالجمله تکمیل دوقوة عقل نظری و عقل عملی که بمنزله شاهبال مرغ روح آسمانی است؛ باز از خود مولانا بشنوید که دنباله همان تشبیه روغن و دوغ فرموده است:

جنبشی بایست اندر اجتهاد	تا که دوغ آن روغن ازدل باز داد
روغن اندر دوغ باشد چون عدم	دوغ در هستی بر آورده علم
آنکه هستت می نماید هست پوست	و آنکه فانی می نماید، اصل اوست
دوغ، روغن ناگرفته است و کهن	تا بنگزینی، بنه، خرجش مکن
هین بگردانش بدانش دست دست	تا نماید آنچه پنهان کرده است
زانکه این فانی دلیل باقی است	لایه مستان دلیل ساقی است

اختلاف عقول و نفوس انسانی

و خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی

نفوس بشر در قوه و استعداد مختلف است؛ مقصود از استکمال که در گفته های قبل گذشت این است که هر کسی بکمال لایق حال خود برسد؛ و آنچه در قوه او مکنونست بمرتبہ فعلیت بینجامد؛ خواه در طرف سعادت و نیکی باشد که بهشت ابرار است؛ و خواه در جانب شقاوت و بدی و نگو نزاری که دوزخ اشرار است «لیمیز الله الخبیث عن الطیب: «سورة انفال ج ۱۰» و «لیرهک من هلك عن بینته و یحیی من حی عن بینته: انفال ج ۱۰»

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن است و در یکی زغال سیاه «در یکی در است و در دیگر شبه»؛ و آفرینش انسانی برای این منظور است که استعداد های نهفته بروز کند؛ و آنچه در قوه پنهانست بفعلیت برسد؛ و فعلیت اخیر هر کسی صورت نهائی اوست که با همان صورت در عالم آخرت حشرونشر خواهد داشت؛ یعنی همان فعلیت اخیر، صورت برزخی و قیامتی او خواهد بود «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا : سورة بنی اسرائیل ج ۱۵»
و بقول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر بگوهر سپرد همان پیشش آید کز ایدر ببرد
این است که بعد از مرگ نیز مقامات و مراتب اشخاص مختلف
است؛ و محل و منزلت هر کسی بر حسب حالتهای است که در دوران
حیات و ایام پیوند روح و تن کسب کرده باشد

مولوی همه این مسائل را که گفتیم با فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین بیان
مکرر در مثنوی شریف گفته است؛ از جمله در مجلد چهارم می‌گوید:
در خلائق روحهای پاک هست
این صدقها نیست در یک مرتبه
روحهای تیره گلنک هست
واجب است اظهار این نیک و تباه
در یکی در است و در دیگر شبه
بهر اظهار است این خلق جهان
همچنان کاظهار گندمهاز گاه
کنت کنراً گفت مخفياً شنو
تا نماند گنج حکمتها نمان
جوهر خود گم مکن اظهار شو
اشاره بجملة معروف که آن را جزو احادیث قدسیه گفته‌اند
«كُنْتُ كُنْرًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ وَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِعِيٍّ أُعْرَفَ.»

و در مجلد اول فرموده است

اولاً بشنو که خلاق مختلف
در حروف مختلف شور و شکی است
از یکی روضتدو، يك رو متحد
پس قیامت روز عرض اکبر است
هر که چون هندو بدو اسودایی است
برگ يك گل چون ندارد خسار او
وانکه سر تا پا گل است و سوسن است

مولوی بقول معروف «در میان دعوی نرخ معین می کنند»؛ در
اثناء تحقیق در اختلاف نفوس بشری مسأله وحدت وجود و وحدت
در کثرت را استوار نگه می دارد و می گوید «گر چه از يك رو، زسرتا
پایکی است»؛ یعنی همه يك موجود، یا معروض يك وجودند.

علاوه می کنم که بیت ما قبل آخر «برگ يك گل چون ندارد خار
او» از باب تقدیم مسند است بر مسند الیه؛ یعنی چون خار او؛ برگ يك
گل ندارد.

پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می گیرند و بخلق فیض می رسانند

مولوی درباره خصوصیت و مزیت نفوس و ارواح انبیا و اولیای
خدا تشبیهی بس تازه و بدیع دارد؛ باین قرار که آن طایفه را به آب
باران مانند می کند که از آسمان رحمت الهی فرو می بارد و پلیدیهای

زمین و هوای مجاور آن را شست و شومی دهد؛ و چون در اثر رکود و آمیزش بازمین و خلق زمین، پلیدی بر خود او چیره گشت، باز بصورت بخار بجانب آسمان بالا می‌رود و ابر و باران می‌شود و دوباره بسوی زمین باز می‌گردد و همچنان پلیدیهای آن را فرومی‌شوید و مددبساکنان زمین می‌رسانند؛ و همچنان این فیض متوالی و دائم است.

مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا، در اثر استغراق در جذبه‌الهی کسب قدرت و قوت کرده است چندانکه قادر بر اصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون آب بارانی است که از ابر کرم و فیض‌الهی فرود آمده تیرگیها و پلیدیهای عالم بشریت را می‌شوید و پاک می‌کند؛ و هر وقت که بسبب معاشرت و صحبت و آمیزش خلق، خستگی و تیرگی بر خود اودست داد، در عالم خلوت و مراقبه می‌رود یا سفر بسعرش اعلی می‌کند و بسا نشاط و نیروی تازه برمی‌گردد؛ و همچنان در شست و شوی پلیدیها و زدودن تیرگیها فیض بخشی می‌کند.

خلاصه سخن این که برگزیدگان آسمانی و مردان خدا از خلق بحق و از حق بخلق سفر می‌کنند؛ و کار و پیشه آنها فیض بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اخروی است.

و حالت این گروه چنانست که از خزانه رحمت‌الهی و قدرت غیب که مظهرش روح قوی و باطن صافی بی‌آلایش خود ایشانست، مدد می‌گیرند و بخلق فیض می‌رسانند؛ و چاره همه آلودگیها و افکار و اوهام دردناک بشر این است که خود را با آن نفوس قدسیه پیوند معنوی

بدهد.

آب بهر آن بیارید از سماك
 آب چون پیکار کرد و شد نجس
 حق ببردش باز در بحر صواب
 سال دیگر آمد او دامن کشان
 من نجس ز اینجا شدم پاک آمدم
 هین بیایدای پلیدان سوی من
 در پذیرم جمله زشتیت را
 چون شوم آلوده باز آنجا روم
 دلق چرکین برکنم آنجا ز سر
 کار او آنست و کار من هم این

تا پس لیدان را کند از خبث پاک
 تا چنان شد کآب را رد کرد حس
 تا بشستش از کرم آن آب آب
 هی کجا بودی، بدریای خوشان
 بستدم خلعت سوی خاک آمدم
 که گرفت از خوی یزدان خوی من
 چون ملک پاکی دهم عفریت را
 سوی اصل اصل پاکها شوم
 خلعت پاکم دهد بار دگر
 عالم آرای است رب العالمین

* *

خود غرض زین آب، جان اولیاست
 چون شود تیره ز غسل اهل فرش
 باز آید زان طرف دامن کشان
 از تیمم وارهاند جمله را
 ز اختلاط خلق باید اعتدال
 و ز تحری طالبان قبله را
 مقصود از «تیمم» و «تحری قبله» اجتهاد و کوشش خود
 خلق است در اکتساب علوم و معارف نقلی و «أَرَحْنَا بِأَبِلَالٍ دِلْصَلْوَةَ»
 از کلمات نبوی است

چون تیمم با وجود آب دان
 علم نقلی بادم قطب زمان

ابطال عقیده معتزله اختلاف عقلا در اصل بود

باز درباره تفاوت عقول بشری مولوی معتقد است که این اختلاف در اصل خلقت و فطرت است؛ و از این جهت با جماعت معتزله مخالف می‌شود و عقیده آنها را رد و ابطال می‌کند که گفته اند عقلا همه در آغاز فطرت یکسان است و بعداً بسبب تجربه و تحصیل کمالات و تعلیم و تربیت اختلاف پیدا می‌کند؛ و این مسأله که مولوی در هفتصدسال پیش طرح کرده یکی از مسائل بسیار مهم فن آموزش و پرورش امروزی است؛ بهر حال يك جابر ای اثبات مدعای خود این طور استدلال می‌کند

اختلاف عقلا در اصل بود	بر وفاق سنیان 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

تا اینجا بیان عقیده معتزله بود؛ در دنباله اش می‌گوید

باطل است این، زانکه رای کودکی	که ندارد تجربه در مسالکی
بگذرد ز اندیشه مردان کسار	عاجز آید کارشان در اضطرار
بردمید اندیشه‌پی زان طفل خرد	پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به که آن از فطرت است	تا ز افزونی که جهد و فکرت است

[ج ۳]

باز جای دیگر می‌گوید

این تفاوت عقلا را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی در ضیا چون آفتاب	هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون ستاره‌ی آتشی	هست عقلی چون چراغ سرخوشی

زانکه ابراز پیش او چون و اجهد نور یزدان بین خردها بر درد
عقلهای خلق عکس عقل او عقل او مشک است و عقل خلق بو

[ج ۵]

تلازم روح و تن؛ و این که جسم سایه‌یی ضعیف از جان و دل آدمی است

مولوی می‌گوید که برای دوام و بقاء عالم پیوند روح با تن لازم و ضروری است؛ چرا که از روح بی‌تن، و تن بی‌روح، کاری ساخته نیست و از پیوند آنها آثار ظاهر می‌شود، و اسباب جهان دست بهم می‌دهد.

و نیز نکته‌یی بس بدیع و لطیف دارد باین قرار که می‌گوید جسم انسانی سایه و پرتوی ضعیف از روح و جان و دل اوست.

در این باره که بدن پرتوی ضعیف از نفس ناطقه است جماعتی از عرفا و حکمای الهی با مولوی هم عقیده‌اند؛ و اگر بخواهیم در این موضوع تامل و بحث کنیم سخن باین زودیها خاتمه نمی‌پذیرد؛ این است که عجالهً بگفته‌ خود مولوی قناعت می‌کنیم

روح بی‌قالب نتواند کار کرد

قالب بی‌جان بود بی‌کار و سرد

قالب بی‌جان کم از خاکست دوست

روح چون مغز است و قالب همچو پوست

قالبت پیدا و آن جان بس نهان

راست شد زین هردو اسباب جهان

* *

در هوای غیب مرغی می‌پرد
سایه او بر زمین می‌گسترده
جسم، سایه‌ی سایه‌ی سایه‌ی دل است
جسم کی اندر خور پایه‌ی دل است
حاش لله تو برونی زین جهان
هم بوقت زندگی هم این زمان
مقصود استقلال و بقای روح انسانی است در هر دو حالت حیات
وممات

قوی و حواس جسمانی بشر همه فانی است

اما لطیفهٔ جان و روح او باقی جاودانی است

مولوی معتقد به بقاء و خلود نفس ناطقهٔ انسانی است؛ یعنی معتقد است که در مرگ و مفارقت روح از تن جمیع قوی و حواس که متعلق به جسم و جسمانیات باشد فانی و زایل است؛ اما لطیفهٔ جان و روح آدمی باقی جاودانی است.

ز آنکه پیش نور روز حشر، لاس است	جمله حسهای بشر هم بی‌بقا است
نیست کالی فانی و لا چون گسیا	نور حس جان بی‌پایان ما
لانیند و در صفات آغشته‌اند	پس کسانی که جهان بگذشته‌اند
همچو اختر پیش آن خور بی‌نشان	در صفات حق صفات جمله‌شان
خوان جمیع هم لذینا محضرون	گر زقر آن نقل خواهی ای حرون
تا بقای روحها دانی یقین	محضرون معدوم نبود نیک بین

روح محجوب از بقا، بس در عذاب روح و اصل در بقا، پاک از حجاب
 اشاره است به آیه ۳۲ و ۵۳ سوره یس جزو ۲۳ «وَأِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ
 لِّدِينِنَا مُخَضَّرُونَ» و ان كانت إلی صیحة واحدة فاذا هم لیدیننا مخضرون.»

توضیحاً علاوه می کنم که دربار تجرد ذاتی نفس ناطقه انسانی و
 باقی ماندن آن بعد از مرگ و تلاشی بدن؛ و نیز در مسأله خلود در نعیم
 بهشت یا عذاب جهنم؛ و همچنین در این باره که بقای جاودانی و اتصال
 بعالم روحانی نورانی آیا در همه نفوس بشری تعمیم دارد یا مخصوص
 آن طبقه است که بعد کمال لایق بحال خود رسیده باشند؛ و قوای نهفته
 استعدادی ایشان بمقام ظهور و فعلیت انجامیده باشد؛ اما نفوس ناقص در
 همین نشاء مادی جسمانی باقی بمانند و بمعارج روحانی نرسند؛ در میان
 عرفا و متکلمان و فلاسفه سخنهاست که باز گوی کردن آنها فعلا نه میسرست
 و نه مناسب؛ این است که فصل بحث در نفس ناطقه و جان و دل آدمی را
 بهمین جا ختم می کنم و بمباحث دیگر می پردازم.

۳- رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت

مولوی بمسأله معاد و بعث و قیامت و ثواب و عقاب آخرت سخت
 معتقد است؛ چندانکه آن را یکی از اصول مسلم اعتقادات مذهبی و
 مسلکی او باید شمرد.

در حدیث شریف نبوی است که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» یعنی
 مردمان در خوابند، چون بمیرند؛ بیدار شوند؛ و نیز در حدیث نبوی است
 «الدنیا حلم النائم» یا «كحلم النائم» و از حضرت علی علیه السلام نیز روایت

کرده‌اند که «الدنيا حلم والآخره يقظة».

مولانا از همان گفتار نبوی الهام می‌گیرد و حیات و ممات، و دنیا و آخرت را به خواب و بیداری مانند می‌کند؛ و گاه هم حیات این جهان را همچون زهدان مادر؛ و حیات آخرت را رهایی از تنگنای زهدان می‌گوید

وی معتقد است که دنیا کشتزار آخرت است «الدنيا مزرعة-الآخرة»؛ و ثواب و عقاب آن جهان هر چه باشد محصول و نتیجه لازم اعمال و صفات خود بشر در این جهان است؛ همانطور که در تعلیمات قرآن کریم می‌بینیم

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ: سوره بقره ج ۳ آیه ۲۸۶
و «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَالَمِينَ: آل عمران ج ۱۸۱ و سوره انفال آیه ۵۰ ج ۱۰» و مَا ظَلَمَنَّهُمُ اللَّهُ وَلَكِن آذَنَّا لَهُمْ يَظْلِمُونَ: آل عمران آیه ۱۱۶ ج ۴».

این جهان خواب است اندر ظن مایست

گر رود در خواب و مستی بیاک نیست

این جهان را که بصورت قائم است

گفت پیغمبر که حلم نائم است

چون در این آتش بدیدم این سکون
خفته پندارد که این خود قائم است
وارهد از ظلمت ظن و دغل
روز محشر يك بيك پیدا شود

این جهان را چون رحم دیدم کنون
همچنین دنیا که حلم نائم است
تا بر آید ناگهان صبح اجل
هر چه تو در خواب بینی نیک و بد

آنچه کردی اندرین خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان

هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دوگوا
حشر اصغر، حشر اکبر را نمود مرگ اصغر، مرگ اکبر را زدود
لیک این نامه خیالست و نهان وان شود درحشر اکبر بس عیان
چون برآید آفتاب رستخیز برجهند از خاک خوب وزشت نیز
سوی دیوان قضا پویان شوند نقد نیک و بد بکوره در روند
نقد نیکو شادمان و ناز نماز نقد قلب اندر زحیر و درگداز
چون ز قندیل آب و روغن گشته فاش یا چو خاکی که بروید سبزه‌هاش

روز کشتن روز پنهان کردن است تخم در خاکی پریشان کردن است
وقت بدرودن گه منجل زدن وقت اظهار آمد و پیدا شدن
منجل بکسر میم و فتح جیم اسم آلت است بسمعی داس دروگری؛
و منظور مولوی تلمیح است بهمان حدیث «الدنیا مزرعة الآخرة».

از تو رسته است ارنکوی است اربد است

مرگ هر يك ای پسر هم‌رنگ اوست
آینه‌ی صافی یقین هم‌رنگ دوست
ای که منی ترسی ز مرگ اندر فرار
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
زشت، روی تست، نی رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

از تورسته است، ارنکوی است اربداست

ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است

گر بخاری خسته‌ی خود کشته‌ی

ور حریر و قزدری خود رشته‌ی

پس قیامت، روزِ عرضِ اکبر است

عرض، او خواهد که با زیب و فر است

کشف سرایر و ضمائر و پیدا شدن پنهانیا در رستاخیز

عقیده مولوی و گروهی کثیر از متکلمان و ارباب مذاهب و حکمای الهی این است که روح آدمی پس از مفارقت از تن بعالم کشف و عیان می‌رسد و همه چیز بروی پیدا و آشکار می‌گردد؛ حتی اسراری که در نهانخانه ضمیر خود او پوشیده و نهفته بود و خود از آن غفلت داشت و آن را نمی‌دید و نمی‌دانست؛ در قیامت چنان بروی ظاهر و هویدا می‌گردد که او را حیرت می‌گیرد و جای انکار و استنکار برای او باقی نمی‌گذارد.

در آیه کریمه سوره «ق» ج ۲۶ «قرآن مجید می‌خوانیم» «فکشفنا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» یعنی امروز که روز رستاخیز است پرده از پیش چشم تو بر می‌داریم، چنانکه تیزبین می‌شوی و پنهانیاها را آشکار می‌بینی.

باری یکی از خصایص رستاخیز این است که همه سرایر و ضمائر

بشر مکشوف می گردد؛ و آنچه در این جهان از دیده‌ها پنهان است در آن جهان پیش همه کس پیدا و آشکار می گردد.

مولوی در دفتر ششم مثنوی شریف در داستان غریب و ام دار و خواجه کریم و ام گزار تبریز؛ از زبان آن خواجه که پس از مرگ بخواب پایمرد آمده بود می گوید:

خواجه گفت ای پایمرد بانمک	آنچه می گفتمی شنیدم يك بیک
لیک پاسخ دادم فرمان نبود	بسی اشارت لب نتانستم گشود
ماچو واقف گشته ایم از چون و چند	مهر بر لبهای ما بنهاده اند
تا نگرود رازهای غیب فاش	تا نگرود منهدم نظم معاش
تا ندرد پرده غفلت تمام	تا نماند دیگ حکمت نیم خام
ما همه گوشیم گر شد نقش گوش	ما همه نطقیم اما لب خموش
ما همه عینیم گر شد نقش عین	بل همه عینیم ما، بی میغ و غین

غین اینجا مرادف «غیم» بمعنی ابر است؛ میغ هم بمعنی مه غلیظ و ابر است؛ و در این مورد هر دو کلمه «میغ و غین» کنایه یا استعاره محققه است بمعنی پرده و حجاب که پیش چشم باشد؛ یعنی پرده و حجاب در پیش دیدگان ما نیست و همه چیز را پیدا و آشکارا می بینیم؛ ولیکن «مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز»؛ دنباله آن ابیات باز می گوید

غرق در یساییم گرچه قطره ایم

جملگی شمسیم گرچه ذره ایم

هرچه ما دادیم ، دیدیم این زمان

کاین جهان پرده است و عین است آن جهان

۴- استن این عالم ای جان غفلت است

در جزو اشعاری که خواندم در آن بیت «تا ندرد پرده غفلت تمام» مولوی اشاره بیکی از رموز و اسرار عرفانی کرده است که ستون بقای عالم غفلت بشر است؛ و اگر انسان هوشیاری و خردمندی کامل داشت نظم جهان و ترتیب معاش و چگونگی تنازع بقاء بر این حال که می‌بینیم نمی‌گذشت و وضع زندگی بکلی تغییر می‌کرد؛ پس مقتضی حکمت آفرینش این است که بشر در حال غفلت بماند و زد و خورد و جهد و تلاش و تنازع و تنافس حیات را ادامه بدهد تا نظام خلقت برقرار بماند.

مولوی در مواضع دیگر مثنوی شریف نیز باین نکته لطیف

اشاره فرموده است:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری، این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهانست و، چو آن	غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و، حرص، یخ	هوشیاری آب و این عالم و سخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نخیزد [نغرد] زین جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم نه غیب

گر بران آتش بماندی آدمی	بس خرابی اوفتادی و کمی
این جهان ویران شدی اندر زمان	حرصها بیرون شدی از مردمان

زایش افکار تازه و نکته‌های بکر از غفلت و بی‌دردی

مولوی در این مورد هم بر سر اصل مسلک و طریقت عرفانی خود می‌رود که عشق و دردمندی است؛ می‌گوید

دردمندان را نباشد فکر غیر	خواه در مسجد برو، خواهی بدیراً
غفلت و بی‌دردیت فکر آورد	در خیالات نکته بکر آورد
جز غم دین نیست صاحب درد را	می‌شناسد فرد را و گرد را
حکم حق را بر سر و رو می‌نهد	حفظ فکر خویش یک سو می‌نهد
در صحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانان را بسی
مغز علم افزود و کم شد پوستش	زانکه عاشق را بسوزد دوستش
چون تجلی کرد اوصاف قدیم	پس بسوزد وصف حادث را گلیم
جمع صورت با چنین معنی ژرف	راست ناید از جز سلطان شگرف
در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد و ر بود، باشد عجب
چون عصا معشوق عمیان می‌شود	کور، خود صندوق قرآن می‌شود

مخصوصاً اشعار بعد از چهار بیت اول را خواندم تا معلوم شود که منظور مولوی از «فکر» و «نکته بکر»، اوهام و تخیلات باریک واهی بشر است در مقابل حقایق مسلم عالم وجود؛ نه این که مرادش افکار تازه علمی و نکته‌های بکر ادبی و عرفانی باشد. و این غفلت که می‌گوید، مقصود عالم بی‌خبری و بی‌معرفتی و بی‌دانشی بشر است؛ و بدین سبب در جای دیگر می‌گوید

۱- این بیت و سه بیت بعدش را طبع نیکلسون ندارد

۲- نیست ممکن، خ

غفلت بگذار و فکر پشه کن پشه از بهر خدا اندیشه کن
 کار می کن یک زمان غافل مباش کار دین، نه کسب دنیا و معاش
 همین طور است اکثر بل که همه دقایق اخلاقی، جنبه‌ها و حدود و
 ثغور مختلف و موارد متفاوت دارد؛ باید حد و مرز هر خلق و خویی را
 مراعات کرد و هر چیزی را بجای خود نهاد. ملاحظه کنید خوی کرم و
 سخاوت که از فضایل اخلاق انسانی است هرگاه از حد و مرز خود
 تجاوز کرد و در غیر موردش انجام گرفت؛ داخل تبذیر و ولخرجی
 می‌شود که از اخلاق مذمومه است؛ و همچنین خوی ممدوح شجاعت
 چون از حد و مورد شایسته خود بیرون رفت و بقلمرو تهور و بی‌باکی
 قدم گذاشت جزو صفات و خصال ناپسند شمرده می‌شود.
 بر این قیاس «غفلت» نیز در یک مورد عین حکمت، و در یک
 مورد محض نکت و نکبت است.

۵- تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر

پیش از آنکه بشرح موضوع و عنوان بحث پردازم این جمله را
 گوشزد می‌کنم که پایه نظر و بنیاد عقیده ارباب مذاهب و عرفا و حکمای
 الهی در اثبات معاد و کیفیت آن و چگونگی احوال قیامت و حشر و نشر،
 مبتنی بر بقای روح و کیفیت احوال و صفات نفسانی انسانی، و شوون
 و اطوار مختلف جان و دل آدمی است.

مخصوصاً جماعت حکما و عرفا همه توجهشان معطوف بر نفس
 ناطقه و لطیفه روح و جان انسانی است؛ چرا که هویت و تشخیص ممتاز
 انفرادی هر کسی را منوط و وابسته بنفس ناطقه ملکوتی او می‌دانند و

جسم را اعم از همین جسم محسوس مادی یا صور مثالی برزخی، هردو را از لوازم و توابع وظل و سایه نفس و روح می‌شمارند.

مولوی در آنچه گفتیم با دیگر حکما و عرفا و ارباب مقالات هم- عقیده است؛ چیزی که هست در جزئیات این امور از خود تحقیقات و افکار تازه و عبارات و تشبیهات لطیف بدیع دارد که از خصایص روح نادره‌زای و از امتیازات مثنوی شریف بی‌همتای اوست؛ چنانکه نمونه- اش را پیش گفتیم و بعد از این نیز خواهید شنید.

مولوی در این باره نیز با آن گروه از عرفا و حکما و ارباب شرایع همداستان است که می‌گویند بعثت و رستاخیز و حشر و نشر انسانی در معاد آخرت و عالم برزخ مثالی؛ همانا ظهور ملکوت و باطن اوست، به تجسم و تجسد اعمال و صفات و اندیشه‌ها و افکار درونی نفسانی که هر کدام بگونه و صورتی در محشر نمودار خواهد شد.

این حقیر خوب بخاطر دارم که در درس فلسفه و کلام در فصل معاد این مصراع را مکرر از استادان خود می‌شنیدم که می‌فرمودند: «حشر تو بگونه صفت خواهد بود».

یعنی هر صفتی که بر روحانیت شخص غالب شده و راسخ و بمرتبه فعلیت اخیر او پیوسته باشد بهمان صورت در محشر ظهور خواهد کرد.

و این امر را در اصطلاح تناسخ ملکوتی که به معنی ظهور باطن و ملکوت اشخاص است بصور و اشکال حیوانی یا انسانی و ملکی، گفته و اکثر طوایف آنرا پذیرفته‌اند؛ برخلاف تناسخ ملکی [بضم میم] یعنی انتقال روح از بدنی بدن شخص دیگر که با بدن اول مابینت و

دو روایت نبوی ذیل را خواننده‌ام که نظیرش را در احادیث شیعی امالی صدوق و بحار الانوار مجلسی نیز داریم؛ و هم‌اشار نکات و رموز و اشارات و کنایات است.

یکی روایت کعب بن مالک « ارواح المؤمنین فی السماء السابعة ينظرون الی منازلهم فی الجنة: مسند ابن حنبل ج ۶ ص ۲۸۱».

روایت دیگر از ابوهریره «ان ارواح المؤمنین طیر خضر تعلق بشجر الجنة: در همان مجلد و همان صفحه از مسند ابن حنبل».

گویا در هر دو روایت منظور بیان حالت برزخی و صورت مثالی اهل ایمانست؛ چرا که آخرین مقام و منزل ایشان استغراق در عالم قدس نور الهی است «و رِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ».

۶- بدن مثالی هورقلیائی

بدن مثالی که آن را صورت برزخی و جسد هورقلیائی نیز می‌گویند؛ ملکوت یا جوهر بدن عنصری جسمانی است که دارای تجرد مثالی برزخی است؛ باین معنی که ماده ندارد اما شکل و مقدار طول و عرض دارد؛ و آن عالم را عالم مثال و برزخ و خیال و منفصل و ملکوت و هورقلیا می‌گویند؛ و خواب و رؤیا را نمودار آن عالم می‌شمارند.

توضیحاً اصطلاح «هورقلیا» از موارد قدیم حکما و فلاسفه پهلوی ایرانی است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق و تلویحات و مطارحات که در سده ششم هجری می‌زیست و پیش هم از وی نام بردیم آن اصطلاح را زنده نگاه داشته و در مؤلفاتش بکار برده، و ۱- البرزخ هی الصور المجردة عن المادة دون المقدار، شرح منظومه ص ۱۸۳.

آن میراث را بدور ددای بعد رسانیده است.

از حکمای متأخر مخصوصاً ملاصدرا و اتباع وی آن اصطلاح را پذیرفته و در نوشته‌های فلسفی خود استعمال کرده‌اند.

حاجی سبزواری در منظومه حکمت در فصل معجزات و کرامات

می‌گوید:

و يَقْوَى التَّخْيِيلُ فَالْبِنْتَا سِيَا الصَّوْتِ وَالصُّورَةَ مِنْ هَوْرٍ قَلِيَا

قد نالَ فِي غَايَةِ حَسَنِ بَاهِرٍ إِذْ ذَايَحَا كِي عَالَمِ الْقَوَاهِرِ

«بنتاسیا» بنا بر معروف کلمه یونانی است بمعنی حس مشترک؛ و خود

سبزواری در تفسیر هور قلیا می‌گوید «وهو عالم المثل باصطلاح حکماء

الفرس او افلاک که کما ان جابر صا و جابلقا من مدن عالم عناصره: ص

۳۲۶ طبع دوم».

باری مولوی معتقد به بدن مثالی برزخی است و در این باره

می‌گوید:

دست و پا در خواب بینی ائتلاف این حقیقت دان، بدان آن را گزاف

آن تویی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

جای دیگر با اشاره به شئون و اطوار و احوال درونی تو در توی

نفسانی که از حد شماره و احصاء بیرونست؛ یا نفوس درهم فشرده

لابلا و توبتوی انسانی که حد و مرز آن نیز پیدا نیست گفته است.

نی تو گویی هم بگوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من

همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خود پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفته است آن نهان

تویکی تو نیستی ای خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق

آن تو زفتت که آن نهصد تو است قلزم است و غرقه گاه صد تو است
 خود چه جای حد بیداری و خواب دم مزن و الله اعلم بالصواب
 دو بیت ماقبل آخر «تو یکی تو نیستی.. ع» یکی از مسائل بسیار
 عالی دقیق عرفانی مولوی و از مشکلات ابیات مثنوی است که باید در
 محل خود حق آن را ادا کرد؛ فعلاً جای بحث و گفت و گو ندارد؛ تا
 ببینیم که بعداً از روح مولانا چه دستور، و از پروردگار دانای توانا
 چه فیض می رسد.

۷- تطبیق عوالم وجود با اصناف خلائق

انسان بطور کلی دارای سه نوع یا سه درجه از قوه ادراک است؛
 یکی ادراک حسی، دیگر ادراک خیالی، سه دیگر ادراک عقلی؛ و ادراک
 عقلی از خیالی، و خیالی از حسی لطیف تر و صافی تر و زلال تر است.

در مقابل سه قوه مدرکه انسانی که او را عالم صغیر می گویند؛
 در عالم کبیر نیز سه مرحله یا سه مرتبه وجود دارد؛ یعنی جهان مادی
 محسوس جسمانی که آن را عالم طبع و طبیعت و عالم ماده و مدت می-
 گوئیم؛ و صوفیه آن را عالم ناسوت می گویند.

نقطه مقابلش عالم مجردات و مفارقات است یعنی مجرد از ماده

۱- اینجا موافق طبع نیکلسون نوشته شد؛ یعنی با الحاق کسره علامت اضافه بوابیان
 حرکت «تو» ضمیر خطاب؛ و در بعضی نسخ خطی قدیم بایاء علامت اضافه یعنی «آن
 توی زفتت»؛ و در نسخ چاپی معمول «آن تویی زفت است کان نهصد تو است» نوشته اند.
 و بنظر ما املاء راجح در این مورد «توی زفتت» بایاء علامت اضافه و وصف است.

و مدت و طبع و طبیعت که فلاسفه مشائی آن را عالم عقول و نفوس؛ و صوفیه عالم جبروت می‌خوانند؛ و شیخ اشراق بیرونی از حکمای پهلوانی ایرانی عالم عقول را نور قاهر؛ و نفوس را شامل نفوس فلکی و ارضی انوار اسپهبدیه و نور اسفهد اصطلاح کرده است.

حدّ فاصل و واسطه و برزخ مابین مادیات و مجردات صرف؛ عالم مثال و برزخ است که حکیم اشراقی آن را خیال منفصل و صوفیه عالم ملکوت اصطلاح کرده‌اند.

اما برزخ در اصطلاح شیخ اشراق بمعنی عالم اجسام است، چنانکه اجرام فلکی را برزخ علوی، و اجسام عنصری را برزخ سفلی می‌نامد.

صورت‌هایی را که در آینه یا در خواب می‌بینیم نمودار و نمایشگر همان تجرد خیالی برزخی و صور قائم بذات بدون ماده است که اختصاص بعالم ملکوت و عالم مثال دارد که برزخ مابین این عالم مادی طبیعی و عالم مجردات و مفارقات نوری است؛ و بعد از آنکه بشر و دیعه جان الهی را سپرد نخستین بار در همان نشأه برزخی، ملکوت او و سراسر و ضمایر او بصور حیوانی یا ملکی مجسم و آشکار می‌گردد.

پاره‌یی از اهل ذوق و عرفان، ملائکه صافات و سابقات و مدبرات را که در قرآن کریم [سوره صافات و نازعات] آمده است، بر عوالم سه‌گانه تأویل کرده باین ترتیب که صافات را عالم عقول و نفوس کلی؛ و سابقات را عالم مثال؛ و مدبرات را عالم جسمانی محسوس گفته‌اند؛ و بعضی صافات را به عقول طولیه، و سابقات را به عقول عرضیه [بفتح عین و سکون راء] و مدبرات را به نفوس کلیه سماویه تفسیر

کرده اند.

و بنظر ما ممکن است که ملائکة صافات را به قوای عقلی و فکری، و سابقات را به قوای خیالی و وهمی؛ و مدبرآت را به قوای طبیعی که هر سه در همین انسان جسمانی موجود است تأویل کرد.

اصناف خلائق نیز بطور کلی در لسان قرآن کریم بسه دسته تقسیم شده اند «کُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً: سوره واقعه» که از آنها به مقربان و اصحاب یمین و اصحاب شمال تعبیر شده؛ و مقام مقربان را از آن هر دو برتر شمرده است «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»؛ چنانکه درجه اصحاب یمین بالاتر از اصحاب شمال است.

۸- تقسیم اصناف خلائق باعتبار دو قوه عقل

نظری و عملی

آنچه در تقسیم اصناف مردم بسه قسم گفتیم بطور کلی عمومی بود؛ ممکن است اقسام خلق را به اعتبار نقص و کمال دو قوه عقل نظری و عقل عملی نیز تقسیم کرد؛ که انواع و اصناف ممکن آن چندان زیاد است که می توان آن را بعدد نفوس خلائق یعنی بسرحد بی نهایت تعاقبی گسترش داد؛ چرا که نفس انسانی ممکن است در هر دو قوه عقل نظری و عملی که آن را حکمت نظری و حکمت عملی نیز می گوئیم؛ بحد کمال رسیده باشد؛ یا در هر دو قوه، ناقص؛ یا در هر دو، متوسط؛ یا در یکی

۱- حاجی سیزواری در حواشی شرح منظومه تفسیر دوم را اختیار کرده است (ص ۱۸۳ طبع دوم).

ناقص و دردیگری کامل؛ یا در یکی کامل و در دیگری متوسط؛ یا در یکی ناقص و در دیگری متوسط باشد؛ و بر این قیاس دیگر اقسام متصور که بسیار متنوع و مختلف است.

و از طرف دیگر کمال و نقص نیز از قبیل کلتی مشکک است که مراتب و درجات بسیار دارد که از حد احصاء و استقصاء بیرونست، و بدین سبب اقسام و اصناف مردمان در روحانیت و ظهور ملکوت و سرایر پنهانی آنها در عالم برزخ و قیامت چندان مختلف و بسیارند که تقریباً می‌توان آنرا بی‌نهایت شمرد.

بالاترین درجه سعادت و نیک‌بختی، نصیب آن دسته از مردم است که در استکمال هر دو قوه نظری و عملی کوشیده، و در هر دو مرحله علم و عمل بسر منزل کمال رسیده یعنی انسان کامل شده و با اصطلاح صوفیه در جنت صفات جای گرفته باشند.

این دسته از خلائق در دوران حیات جسمانی سعادت حقیقی دارند؛ پس از مرگ نیز بعالم مفارقات و انوار مجرده که منتهی به نور الانوار می‌شود می‌پیوندند که از آن به فردوس اعلی و جنت خلد و سدره المنتهی تعبیر شده است.

و بدترین درجه نکبت و شقاوت بهره آن کسانی است که در شهوات بهیمی و جهل مرکب فرو مانده و در هر دو مرحله علم و عمل ناقص باشند؛ و بسیاری از حکما و متکلمان خلود در عذاب را بهمین صنف جاهل مرکب اختصاص داده‌اند.

در قرآن کریم است: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوقَفِيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ: احقاف ج ۲۶» و اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات

عند ربهم ومغفرة ورزق كريم: انفال ج ۹» و«لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رُبُّكَ
بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ، انعام ج ۲۸» و هم دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ: آل عمران آیه ۱۶۳ ج ۴».

گروهی از حکما معتقدند که آن صنف از بشر که در علم و عمل هر
دو ناقص باشند، روح آنها پس از مفارقت تن در همین نشأه جسمانی
بصور خیالی دُخانی بر جای می ماند؛ و آنکه جاهل مرکب است همچون
محبوس ابدی که به اعمال شاقه نیز محکوم شده باشد در عذاب مخلد
است؛ و آن صنف که از حد نقص بیرون آمده اما بکمال انسانی نرسیده
باشند دربرزخ ارواح مابین عالم حسی جسمانی و عالم مجرد روحانی
مقام دارند.

و بعضی فلاسفه می گویند که روح این گونه اشخاص متوسط-
الحال بر حسب مدارج و مراتبشان که مابین نقص و کمال مطلق است؛
به افلاك و مدار ستارگان می پیوندند و از عالم اجرام فلکی بالاتر نخواهد
رفت؛ برخلاف انسان کامل و برگزیدگان حق که همه عوالم را طی
می کنند و از مقام فرشتگان هم بالاتر می روند تا بدرجه نور مطلق و فناء
در حق می رسند؛ و ذره به آفتاب و قطره به دریای پیوندند؛ مولوی بهمین
مرتب اشاره کرده است:

تا بر آرم از ملايك پتروسرا	حمله ديگر بميرم از بشر
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار ديگر از ملك قربان شوم
گویدم کانا الیه راجعون	پس عدم کردم چون ارغنون

۱- بال ویر، خ

۲- پران، خ

و در اشاره به بقای روح و خلود نفس انسانی و بهشت و دوزخ او گفته است:

جان چو خفته در گل و سرین بود	چه غم است ارتن در این سر گین بود
جان خفته چه خبر دارد ز تن	کو بگلشن خفته یا در گولخن
می زند جان در جهان آبگون	نعره یالیت قومی یعلمون
گر نخواهد زیست جان بی این بدن	پس فلک ایوان که خواهد شدن
گر نخواهد بی بدن جان توزیست	فی السماء رزقکم روزی کیست
وارهی زین روزی ریزه ی کثیف	درفتی در لوت و در قوت شریف

در حدیث آمد که مؤمن در دعا چون امان خواهد ز دوزخ از خدا دوزخ از وی هم امان جوید بیجان که خدایا دور دارم از فلان

مصطفی فرمود از گفت حجیم که بمؤمن لابه گر گردد ز بیم گویدش بگذر ز من ای شاه زود

هین که نورت، سوز نارم را ربود
 اشاره بحدیث «يقول النار للمؤمن جز یا مؤمن فقد اطفأ نورك
 نهی»^۱؛ و مؤمن و اهل ایمان، در حاق معنی و مراد همان صنف از مردم
 است که در دانش و بینش و علم و عمل بدرجه اهلیت بهشت روحانی
 ۱- جامع صنیر.

رسیده باشند؛ و این جهان مادی برای آن طایفه زندان باشد که در حدیث شریف است «الدنیا سجن المؤمن».

۹- رهایی از زندان تن و عالم جسمانی

مولوی کوشش دارد که بشر را از دنیاپرستی و اسارت در زندان تن و جهان مادی ناپایدار و پر غم ورنج، نجات؛ و او را بعالم روحانی جاودانی که عین نشاط و محض شادمانی است سوق بدهد؛ همان راهی که مردان خدا و برگزیدگان حق تعالی، بر آن رفتند و بشر را نیز بهمان طریق هدایت کردند.

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را و ارهان
با سگان بگذار این مردار را	خرد بشکن شیشه پندار را
ملکتی کان می‌نماند جاودان	ای دلت خفته، تو آن را خواب دان

۱۰- حقیقت دنیا در نظر مولانا

مولانا در مواضع عدیده از مثنوی شریف دنیا را نکوهش کرده و بشر را از دنیاپرستی بیم داده؛ و همه جا سفارش کرده است که تن را زبون و ضعیف و جان را قوی و نیرومند پرورش دهند:

شہوت دنیا مثال گلخن است	که از او حسام تقوی روشن است
اغیا مانند سرگین کشان	بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترك این تون گیر و در گرمابه ران	ترك تون را عین آن گرمابه دان

نی بگفته است آن سراج امتّان
 این جهان و آن جهان را ضرّتان
 پس وصال این، فراق آن بود
 صحتّ این تن، ستّام جان بود
 ستّام بفتح سین، مرادف «سقم» است بمعنی بیماری؛ و بیت قبل،
 اشاره است بحدیث نبوی «مثل الدنيا والآخرة كمثل ضرّتين» و نیز از
 امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که فرمود «ان الدنيا و
 الآخرة عدوان متفاورتان وهما بعد ضرّتان»^۱؛ و ضره بفتح ضاد معجمه
 و تشدید راء بی نقطه بمعنی دو زن هم شوی است که همسر يك مرد
 باشند؛ و آن را در عرف فارسی «هوو» می گویم؛ و در فرهنگها «انباغ»
 و «وسنی» و «بنابخ» نیز مرادف «ضره» و «هوو» ضبط شده است؛
 ضره را در عربی بر «ضرایر» جمع می بندند؛ از اشعار شبه
 مثل تازی است

كَضْرَائِرِ الْحَسَنَاءِ قُلْنَ لِيُوجِبِهَا حَسَدًا وَ بَغْيًا إِنَّهُ لَدَمِيمٌ

دمیم در این بیت با دال بی نقطه بمعنی زشت روی و نازیباست؛
 و بعضی با شتاب آنرا «ذمیم» با ذال نقطه دار نوشته اند که بمعنی نکوهیده
 و ناپسند است نه بمعنی خصوص زشتی و قباحت منظر.

باری مولوی در موضع دیگر از مثنوی در صفت اهل الله می گوید:

چشمهٔ راحت برایشان شد حرام می خورند از زهر قاتل، جام جام
 خاکها پر کرده دامن می کشند تا کنند این چشمه ها را خشک بند

۱- اصل روایت از آنچه نقل کرده ایم مفصل ترست؛ ما بجمله یی که منظور مولوی
 بود اقتصار کردیم رجوع شود بشرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید.

باز اشاره کرده است بحديث نبوی که بطریق سنی و شیعی هر دو روایت شده است «الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل الله»، و نیز می‌گوید
مرگ تن، هدیه است بر اصحاب راز
زر خالص را چه نقصان است گاز
باز اشاره بحديث است «تحفة المؤمن الموت» و «الموت ریحانة المؤمن».

نیز در مذمت دنیا و تحذیر از توجه و توغل در امور دنیاوی گفته است؛ با اشارت بحديث نبوی معروف «الدنيا جيفة و طلابها كلاب».
جوز پوسیده است دنیا ای امین
امتحانش کم کن، از دورش بین
چشم سیّد چون به آخر بود جفت
پس بدان دیده، جهان را جیفه گفت
و جای دیگر در تفصیل حواس جسمانی و روحانی می‌گوید:
صحت این حس ز معموری تن
صحت آن حس ز تخریب بدن
یعنی تقویت قوای روحانی معنوی به این است که تنها بجسم و جسمانیات توجه نداشته باشند.

چیست دنیا از خدا غافل شدن

توضیحاً مقصود مولانا این نیست که تن را عمداً ضعیف و رنجور و ناسالم کنیم بل که منظور این است که يك سره دل دنیا نبندیم و تمام

وجود خود را يك باره وقف ماده و مادیات نکنیم، و به امور روحانی معنوی نیز توجه داشته باشیم.

بعبارت دیگر منظور مولوی از دنیا همین جاه و تجمل و خواسته و مال و زن و فرزند نیست؛ بل که هدف و مقصد اصلی او از دنیا پرستی، از خدا غافل بودن است؛ یعنی انسان در عین این که در این دنیاست و ناچار با امور دنیوی سروکار خواهد داشت؛ باید از امور معنوی روحانی، و از خدا و آنچه او را بخدا نزدیک می کند بالمره غافل نماند؛ چنانکه گفته است:

چیست دنیا، از خدا غافل شدن

نی قماش و نقره و فرزند و زن
و بهترین دستور در این باره گفته پیشوایان دین است که فرمودند
«کن لدنیاك كما تعیش ابدأ و کن لآخرتك كما تموت غداً» یعنی در کار
دنیا چنان باش که گویی زنده جاوید خواهی بود؛ و در کار آخرت
چنان باش که گویی همین فردا زندگانی را بدرود خواهی گفت
والسلام.

فصل سوم عقاید و افکار مولوی را به اینجا ختم می کنیم و بفصل
چهارم می پردازیم بعون الله و منه.

د: فصل چهارم از عقاید و افکار مولوی

عقاید عرفانی و مسلك خاص مولوی؛ یا عشق و عرفان

این فصل مخصوصاً بحدی مبسوط و مفصل و محتاج شرح و توضیح
است که اگر کتابی بقدر خود مثنوی هم بنویسند کفاف نخواهد داد؛

ولیکن بناچار باید مانند فصول دیگر اینجائیز باختصار بکوشیم و بذکر چند نمونه اکتفا کنیم.

۱- تجدد امثال و حرکت جوهری

تجدد امثال در اصطلاح عرفا باین معنی است که فیض هستی و اعطاء وجود از مبدأ فیاض واجب الوجود، دم بدم و آن بآن و لحظه بلحظه بر موجودات و ماهیات امکانیه تجدید می‌شود؛ خواه ماهیات امکانی از نوع مجردات و مفارقات از ماده باشند؛ یا از نوع مادیات و امور مقارن بماده؛ و خواه از جواهر باشند یا اعراض؛ و چون این تجدد وسیلان و تجدید و نو بنوشدن فیض وجود، برسبیل استمرار و اتصال، بدون فترت و انقطاع است؛ و نیز بسبب این که مابین اجزاء بهم پیوسته؛ مشابهت و مماثلت بل که اتحاد کامل وجود دارد، خود ممکنات، از آن تجدد غافل باشند و آن را در ظاهر احساس نکنند.

مثلش مثل نور و حرارت خورشید است که علی‌التحقیق دم بدم و آن بآن تجدید می‌شود؛ اما بحسب ظاهر چنین احساس می‌کنیم که مثلاً از یک صبح تا شام یک نور و یک حرارت بود که از خورشید بما می‌تافت؛ و حال آنکه در این مدت هزاران هزار بار اجزاء نور و حرارت از خورشید جدا شده و جهان ما را گرمی و روشنی بخشیده است.

و اساس و مبنای این که ما اجزاء متمائل وجود و نور را در ظاهر یک امر متصل و حدانی می‌پنداریم، یکی از قواعد مسلم فلسفی است که می‌گویند «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است» یعنی چون یک چیز عیناً متجدد و اجزاء متمائلش بهم پیوسته و متصل گردید؛ در ظاهر

واحد شخصی می نماید؛ چنانکه قطره نازله و شعله جواله یعنی آتش-گردان، بسبب استمرار و سیلان سریع اتصالی، درحس مشترك امری ممتد ترسیم می کند؛ چندانکه قطره نازله را خطی مستقیم، و شعله جواله را شکل دایره توهم می کنیم؛ و همچنین است حرکت قطعه در مقابل حرکت توسطه؛ چرا که از آن سیال نیز بسبب سیلان و استمرارش در ذهن، خطی ممتد توهم می شود که آن را حرکت قطعه می گویند.

اگر درست دقت کنیم تجدد امثال شامل حرکت جوهریه نیز می-شود؛ یعنی مفهوم و مصداقش وسیع تر و گسترده تر از حرکت جوهری و عرضی است؛ چرا که تجدد امثال چون برسبیل اتصال بدون انقطاع است، و اختصاص بوجود اعراض یا جواهر ندارد؛ درمورد جواهر و ماهیات جوهری نیز مقصور بر کمال ثانوی نیست؛ بل که دامنه تجدد و سیلان بمقام اول و کمال اول جواهر و ماهیات نیز می رسد؛ و نیز چون فرض کنیم که ماهیات جوهری بوجود مادی برسبیل اصل محفوظ در وجودات موجودند؛ و تبدل و تجدد و تغییر، درمراتب جواهر است نه در اصل محفوظ؛ باین نتیجه خواهیم رسید که قانون تجدد امثال شامل حرکت جوهریه و عرضیه هر دو می شود؛ یعنی وسعت این قاعده از جهت مفهوم و مصداق هر دو بیشتر از اصل حرکت جوهریه است.

توضیحاً حرکت جوهریه که برخلاف عقیده حکمای مشائی از مبانی مهم فلسفه ملاصدرا و پیروان او واقع شده این است که ماهیات جوهری ذاتاً سیال و متجددند؛ نه این که بجعل ترکیبی سیلان و تجدد عارض آنها شده باشد؛ و چون تجدد و سیلان موجودات جوهری، ذاتی است احتیاج بعلت ندارد که گفته اند «الذاتی لایعلل» یعنی امر ذاتی محتاج

علت نیست، و جعل مرکب که مفاد هل مرکبه است بدان تعلق نمی‌گیرد؛
و تنها جعل بسیط که مفاد هل بسیطه یعنی اصل وجود و هستی شیء است
بدان تعلق می‌گیرد.

بعبارت دیگر جعل بسیط که آن را جعل متعدی بیک مفعول می-
گویند، متعلق بوجود نفسی می‌شود که مدلول و مورد «هل بسیطه» است
یعنی اصل وجود و هستی چیزی؛ اما جعل ترکیبی یا تألیفی که جعل متعدی
بد و مفعول است متعلق بوجود ربطی یا وجود رابط و رابطی
می‌شود که مدلول و مورد «هل مرکبه» است؛ یعنی اثبات امری برای
امر دیگر.

مثلاً اصل وجود و هستی انسان در خارج، مفاد هل بسیطه و وجود
نفسی و مدلول کان تامّه و مورد جعل بسیط است؛ اما هر گاه اصل وجود
انسان محرز و مسلم شمرده شده باشد؛ آنگاه بخواهیم که صفتی را از
قبیل شاعر و کاتب برای او اثبات یا از او نفی کنیم و بگوییم انسان شاعر است
یا شاعر نیست، و کاتب است یا کاتب نیست؛ مفاد هل مرکبه، و وجود
ربطی یا رابط و رابطی، و مدلول کان ناقصه و مورد تعلق جعل ترکیبی
تألیفی است.

این است که می‌گویند جعل ترکیبی مخصوص عوارض مفارق
از ذات است؛ و درذاتیات و لوازم ذاتی ماهیات، جعل ترکیبی راه ندارد.

۱- غالب «وجود ربطی» و «وجود رابط» و «وجود رابطی» هر سه اصطلاح را
مرادف یکدیگر استعمال کرده‌اند؛ اما جماعتی از متأخران و از جمله میرداماد و
ملاصدرا چنین اختیار کرده‌اند که اصطلاح «وجود رابط» مخصوص مفاد هل مرکبه
باشد، و «وجود رابطی» را فقط در مورد وجود اعراض مقابل جواهر استعمال کنند
(شرح منظومه حکمت، ص ۵۷ طبع دوم).

* * *

قاعدهٔ تجدد امثال را اشاعره فقط در مورد اعراض پذیرفته و گفته‌اند: «العرض لایبقی زمانین»؛ اما تبدل جواهر را سخت انکار کرده چندانکه آن را داخل حریم کفر و زندقه شمرده‌اند. اما عرفا چنانکه گفتیم آن قاعده را شامل جواهر و اعراض هر دو می‌دانند؛ چنانکه در این معنی گفته‌اند:

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایقی زمانین

فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته را هم گوشزد می‌کنم که هر چند بتفصیلی که گفتیم تجدد امثال بنظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می‌شود؛ اما بطریقه‌یی که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده‌است می‌توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر از چند جهت فرق گذاشت.

۱- یکی این که موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری بعقیدهٔ ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصّل شده باشد.

باید باین نکته توجه داشت که بر حسب عقیدهٔ اصالت وجود که مختار ملاصدرا و پیروان اوست. وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض یا منجعل است؛ چرا که ماهیات از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شوند؛ پس در جعل، تابع وجودند.

۲- فرق دیگر این که تجدد امثال شامل همه عالم وجود است اعم از مجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری با اعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد؛ چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.

۳- فرق سوم این که تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً بجواهر تعلق می‌گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلاً حرکت کمی و حرکت کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴- فرق چهارم این است که موافق عقیده حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد؛ یکی اعتبار این که وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است؛ پس باعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعول است؛ اما بلحاظ جنبه تجددش مجعول نیست؛ چرا که تجدد وسیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و پیش گفتیم که امر ذاتی محتاج علت نیست؛ و بهمین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی‌شود؛ اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، يك امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی.

گمان می‌کنم بقدری که مناسب حال و مقتضی مقام بود درباره تجدد امثال و حرکت جوهری گفت و گو کردیم؛ اکنون سخن مولوی را بشنوید که وی نیز مانند محققان حکما و عرفا معتقد بقاعده تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است؛ البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم

صورت از بی صورتی آید برون باز شد کانا الیه راجعون

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
 هر نفس، نو می شود دنیا و، ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر هم چون جوی، نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
 آن تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست
 اشاره بهمان شعله جواله و قاعده فلسفی که تفصیل آنرا شنیدید؛

یعنی حرکت سریع اتصالی مساوق با حرکت شخصی است»

شاخ آتش چون بجنبانی^۱ بساز در نظر آتش در آید بس دراز
 این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع

* * *

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خوانند، همی آید بجوش
 از فسون او عدمها زود زود خوش معلق می زند سوی وجود
 باز بر موجود افسونی چون خوانند زود او را در عدم دواسبه راند

* * *

در همه عالم اگر مرد و زن اند دم بدم در نزع و اندر مردن اند

۲- حواس پنهانی انسانی غیر از حواس دهگانه ظاهر

و باطن

مولوی بنظر و شهود عرفانی معتقد است که در وجود انسان حواس پنهانی وجود دارد غیر از حواس دهگانه ظاهر و باطن؛ و حسهای پنهانی بشر بسیار عزیزتر و نفیس تر و قوی تر از حواس خمسۀ ظاهر و حواس خمسۀ باطن اوست.

۱.. شاخ آتش را بجنبانی بخ

توضیحاً «حس ششم» که بعقیده گروهی از عرفا در صنف ممتاز بشر وجود دارد، نیز مشمول همان حواس پنهانی است:

پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو ز سرخ و این حسها چو مس ^۱
حس ابدان قوت ظلمت میخورد	حس جان از آفتابی می چرد
اندر آن بازار کاهل میخوردند ^۲	حس مس را چون حس زر کی خرنند

* * *

دل مگر مهر سلیمان یافته است	که مهار پنج حس بر تافته است
پنج حسی از برون ماسور اوست	پنج حسی از درون مامور اوست
ده حس است و هفت اندام دگر	آنچه اندر گفت نآید می شمر

کلمه «ماسور» در بیت قبل بمعنی اسیر شده؛ اسم مفعول از فعل متعدی «آس» بمعنی اسیر کردن و به اسیری گرفتن.

* * *

حس دنیا نردبان این جهان	حس عقبی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طبیب	صحت آن حس بجوید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن	صحت آن حس ز تخریب بدن

* * *

حسن یوسف دیده اخوان ندید	از دل یعقوب کسی شد نا پدید
مر عصارا چشم موسی چوب دید	چشم غیبی افعی و آشوب دید
چشم سیر با چشم ستر در جنگ بود	غالب آمد چشم سیر حجت نمود
چشم موسی دست خود را دست دید	پیش چشم غیب نوری بُد پدید

۱- که بود چون کیمیا، این پنج مس؛ خ

۲- کاپشان ماهرند؛ طبع نیکلسون.

توضیحاً در بیت ماقبل آخر کلمه «سر» در مصراع اول يك جا با فتح و يك جا با کسر سین خوانده می شود؛ اما در مصراع دوم تنها به کسر سین باید خواند.

۳- روشنایی و نیروی یکی از حسها بدیگر حواس

انسانی سرایت می کند

مولوی می گوید چون یکی از حواس انسانی نیرو و روشنایی گرفت دیگر حواس نیز از حال خمود و تیرگی بیرون می آیند و حیات تازه بخود می گیرند، یعنی حالت آنها از ضعف بقوت و از سستی بسختی و از تیرگی و ظلمت بنور و روشنی تبدیل می شود؛ و منور شدن حواس عارف بنور غیب، از همین تبدیل یکی از حواس آغاز می شود.

چون یکی حس در روش بگشاد بند	ما بقی حسها همه مبدل شوند
چون یکی حس غیر محسوسات دید	گشت غیبی بر همه حسها پدید
هر حست پیغمبر حسها شود	جمله حسها را در آن جنت کشد
حسها با حس تو گویند راز	بی زبان و بسی حقیقت بی مجاز
چونکه حسها بنده حس تو شد	مر فلکها را نباشد از تو بد

مقصود مولوی از بیت اخیر قوت اراده و نیروی تمالک و تسلط بر نفس است؛ بطوری که انسان بر جمیع قوی و حواس ظاهر و باطن خود سلطه و فرمانروایی داشته باشد و هر قوه یسی را همانطور که مصلحت و اختیار خود اوست بکار وادارد و از آن استفاده کند؛ در این مقام است که روحانیت بشر از افلاك نیز برتر می شود؛ باز در همین

مقام و منزلت است که انسان دارای روح تصرف و تسخیر و مصدر امور خارق‌عادت می‌گردد؛ و بقول مولوی جن و پری او را مطیع و فرمانبردار می‌شوند؛ چنانکه در موضع دیگر مثنوی گفته است:

چون سلیمان شو که تا دیوان تو سنگ بَرند از پسی ایوان تو
چون سلیمان باش بی و سواس و ریو تا ترا فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتم شکار
پس سلیمانی کند بر تو مدام دیو با خاتم، حذر کن و السلام

۴- اطوار و لطایف نفسانی و مراتب جسم و روح و عقل

و وحی

در میان حکما و عرفا این اصطلاح معمول و متداول است که می‌گویند «اطوار سبعة قلبیه» و «اطوار و لطایف سبعة نفسانی»؛ و مقصودشان درجات و مراتب تو در توی پنهانی روح و نفس انسانی است؛ و این هفت‌طور یا هفت‌درجه و هفت‌خانه تو در توی درونی را هر طایفه‌ی بوجهی تفسیر کرده‌اند. آنچه ما بین بسیاری از طوایف شهرت دارد، هفت‌طور نفسانی عبارت است از:

- ۱- طبع ۲- نفس ۳- قلب ۴- روح ۵- سر (بکسر سین و تشدید راء)
 - ۶- خفی ۷- اخفی (بصیغۀ افعال تفضیل یعنی مخفی تر و پوشیده و پنهانتر)^۱
- بعضی هفت‌طور دل (= اطوار سبعة قلبیه) را عبارت گرفته‌اند از:
- ۱- صدر ۲- قلب ۳- شُغاف ۴- حُبَة القلوب ۵- مُهْجَة القلوب؛

که حبة القلب و مهجة القلب هر کدام را مشتمل بر دو طور گفته اند^۱

هفت وادی سیر و سلوک

گروهی از صوفیان و ارباب سیر و سلوک مراتب یا منازل سالک را نیز بنظر کلی از مقام تبتل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر راهبر تا سرمنزل فناء فی الله و بقاء بالله؛ و بقول مولانا:

از مقامات تبتل تا فنا
پایه پایه تا ملاقات خدا
بهفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال سالک و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده اند.

این هفت وادی را «هفت شهر عشق» نیز می گویند که در شعر منسوب بمولانا آمده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم
و هفت وادی را شیخ عطار در منطق الطیر چنین ترتیب داده است:
۱- وادی طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶- حیرت
۷- فنا.

اصطلاح «هفت وادی سیر و سلوک» مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است؛ اما در کتاب اللمع که از کتب قدیم معتبر تصوف مربوط بسده چهارم هجری است تألیف ابونصر سراج طوسی (عبدالله بن علی متوفی ۳۷۸ هـ ق) که بعضی احتمال داده اند «مقبره پیرپالان دوز» در مشهد مقدس رضوی متعلق باو باشد^۲؛ مراحل سیر و سلوک را ده منزل

۱- برهان قاطع در ذیل کلمه «هفت خلیفه».

۲- طرایق الحقایق

یا «ده وادی» گفته است؛ که آن را نیز می‌توان به هفت وادی رجوع داد؛
خواجہ عبداللہ انصاری در منازل السائرین صدمقام، و هر مقامی را ده مرتبه
گفته است که جمعاً هزار منزل یا هزار وادی می‌شود؛ آن را نیز می‌توان به
هفت وادی کلی تقسیم کرد.

بعضی هفت سخوان رستم و اسفندیار را که داستانش در شاهنامه
فردوسی است؛ و همچنان هفت پیکر نظامی را نیز کنایه از همان هفت
سیر و سلوک روحانی شمرده، و هر سخوان و هر پیکری را با یکی از هفت
وادی تطبیق کرده‌اند.

* * *

بد نیست بدانیم که ظاهراً عدد «هفت» که در «هفت وادی سلوک»
و «هفت‌طور دل» گفته‌اند نظیر ایام هفته، و هفت کوکب سیاره، و هفت
آسمان، و هفت طبقه زمین، و هفت اورنگ، و هفت پرده چشم، و هفت
اندام، و هفت مرد، و هفت پیر، و موارد بسیار دیگر؛ مانند عدد «چهل»
در «چله نشینی» و «چله بری» و «چله کمان» و «چله اموات» و امثال و نظایرش
که آن نیز فراوان است، از اعداد تام متبرک باشد که ریشه عمیق آن از
گذشته‌های بسیار دور تاریخی و داستانی آب می‌خورد؛ شایسته است
کسانی که ذوق این قبیل مسایل را دارند در این باره تا می‌توانند تحقیق
و غوررسی کنند.

* * *

خلاصه این که عرفا و اهل حکمت هفت وادی سلوک و هفت‌طور
دل و لطایف هفت گانه نفس انسانی را در ظاهر باختلاف تفسیر کرده‌اند
اما در حقیقت مقصود همه یکی است؛ من عجاله در این وادی وارد نمی-

شوم؛ کسانی که طالب باشند بهمان کتاب اللمع و کشف المحجوب هجویری و شرح منازل السائرین و شرح گلشن راز لاهیجی و شرح منظومه سبزواری و طریق الحقایق و امثال این کتابها رجوع کنند.

اصطلاح مولوی در اطوار و مراتب نفسانی

مولوی در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، اصطلاحی مخصوص دارد؛ باین قرار که از مرحله طبیعت و جسم محسوس آدمی شروع می-کند، که بعقیده او و محققان فلاسفه شبح و پرتو و سایه ضعیف دل یعنی لطیفه روح انسانی است و گفته او را در این باره پیش نقل کردیم

جسم سایه‌ی سایه‌ی سایه‌ی دل است جسم کی اندر خورپایه‌ی دل است
و چون از مرحله تن که پوشش ظاهری آدمی است گذشتیم اولین مرتبه باطن نفسانی، مقام جان و روح است؛ و بالاتر و لطیف‌تر و صافی‌تر از آن، عقل است؛ و برتر از عقل، روح و وحی است، پس از عالم طبع و طبیعت جسمانی تا خصیصه وحی و الهام درونی، چهار مرتبه کلی است بدین قرار:

۱- جسم ۲- روح ۳- عقل ۴- وحی

از مرتبه روح و وحی تا مقام فناء فی الله و اتصال بحق، نیز مدارج و مراتبی فاصله است که مولوی آن مراتب را در بعض مواضع بتصریح مانند «پایه پایه تا ملاقات خدا» و «بار دیگر از ملک قربان شوم... الخ»؛ و در بعض موارد بتلویح گفته است.

در قرآن کریم بمقام «هَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»: سوره نجم ج ۲۷؛
و همچنین بمقام «لَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ»: تکویر ج ۳۰ اشاره شده که

خیلی برتر و شریفتر از مقام وحی و الهام است.
 باری مولوی در مراتب روح و لطایف نفس انسانی می‌گوید:
 جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده است
 جسم همچون آستین، جان همچو دست
 باز عقل از روح مخفی تر بود
 حس بسوی روح زو تر می‌رود
 روح وحی از عقل پنهانتر بود
 زانکه او غیب است و او زان سر بود
 روح وحیی را مناسب است نیز در نیابد عقل، کان آمد عزیز

حد و مرز عقل و فلسفه برهانی

مقصودش از بیت اخیر اشاره است بمقام و مرتبتی که عرفا می‌گویند: «طور وراء طور العقل» یعنی حالتی است که عقل عادی بشر از درك آن عاجز است.

بهمین مناسبت است که مولوی همه جا حد و مرز عقل و برهان فلسفی را محدود و معلوم می‌کند؛ و معتقد است که عقول و افهام عادی بشر بکنه افکار و دریافتهای عارفان و اصل و مردان کامل نمی‌رسد؛ و نیز عقل انسانی بطور کلی دارای مراتب تو در توی پنهانی است که اگر در وادی سیر و سلوک و عرفان وارد شوند، کم کم آن پرده‌ها برداشته می‌شود و بمقام شهود و کشف عوالم غیب می‌رسند

بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل آمد صنفی
عقل عقلت مغز و عقل تست پوست	معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دہلیز می نآید برون

* * *

زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار
هم درین سوراخ بنایی گرفت در خور سوراخ، دانایی گرفت

* * *

فلسفی کو منکر حنّانہ است از حواس انبیا بیگانہ است
فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اہل دل

* * *

این نجوم و طب، وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی سوره کجاست

یعنی کسی کہ اول بار بکشف علوم و معارف بشری از قبیل طب و نجوم نایل آمدہ نبوت داشتہ یعنی، صاحب روح وحی گیر بودہ است
و ہموارہ حال بر ہمین منوال است

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فہم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دہد

* * *

عقل جزوی، کرکس آمد ای مقل عقل ابدالان چو پر جبرئیل
پراو با جیفہ خواری متصل می پرد تا ظل سدرہ، میل میل

* * *

خود خرد آنست کواز حق چرید نی خرد کانرا عطارد آفرید
پیش بینی خرد تا گور بود وان صاحب بدل بنفخ صور بود
زین قدم وین عقل رو بیزار شو چشم غیبی جوی و بر خوردار شو

زین نظروین عقل ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار

* * *

تا بکی عکس خیال لامعه جهد کن تا گرددت این واقعه
تا که گفتارت ز حال تو بود سیر تو با پر و بال تو بود
منطقی کز وحی نبود، آن‌هاست همچو خاکی در هوا و در هب است

* * *

جهد کن تا می‌توانی ای کیا در طریق انبیا و اولیا
کسب کن، سعی نما و جهد کن تا بدانی سر علم من لدن

* * *

نیست دید رنگ بی نور برون همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها و اندرون از عکس انوار علا
نور نور چشم، خود نور دل است نور چشم از نور دلها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کوز نور عقل و حس، پاک وجد است

* * *

آینه‌ت دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ دل پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن^۱

تجزیه و تحلیل اطوار نفسانی و هفت وادی سلوک

در گفته‌های پیش اشاره کردم باز توضیح می‌دهم که مقصود حکما
از تقسیم اطوار نفسانی بهفت طور؛ و همچنین منظور عرفا از هفت وادی
محدود کردن مراتب نفس انسانی و مراحل سیر و سلوک روحانی به-

۱- از، خ

۲- این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

خصوص هفت قسم نیست؛ بل که در تجزیه و تحلیل، مراد تقسیم کلی جنسی است؛ باین معنی که هر کدام از اطوار و منازل بمنزله جنس منطقی است که در تحت آن انواع؛ و در تحت انواعش افراد بسیار است که مابین آنها در چند و چونی تفاوت است.

از باب مثال «وادی طلب» که بقول شیخ عطار و جماعتی از صوفیه نخستین وادی سیر و سلوک است؛ حال طلب و طالبان از جهت شدت وضعف، و کثرت و قلت، و نقص و کمال، و دوام و زوال چندان بسیار و متفاوت است که اصناف و افراد و مصادیقش در حیطه تحدید و استقصا، در نمی آید؛ و بدین جهت وادیهای سیر و سلوک در تجزیه و تحلیل از صد وادی و دویست وادی هم می گذرد؛ اما همه اصناف و افرادش مشمول جنس کلی «وادی طلب» است.

همچنین اطوار نفسانی از مرتبه «طبع» تا «اخفی» بقدری درجات و مراتب درهم پیچیده تو بتو و لا بلا دارد که درخور شماره و احصاء نیست؛ اما همه این مراتب در تحت هفت جنس کلی مندرج می شود؛ و بقول سنائی که شامل مراحل سیر و سلوک و اطوار نفسانی هر دو می شود از در نفس تا بکعبه دل عارفان را هزار و یک منزل

* * *

حالا داریم کم کم بمفهوم سخن مولوی که در پیش اشاره شد نزدیک می شویم و مقصود او را در می یابیم که گفته است:

تویکی تو نیستی ای خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق
آن توی زفتت که آن نهصد تو است قلم است و غرقه گاه صد تو است

توضیحاً مراد از «نهصد» و «صد»، تکثیر است نه تحدید عدد

مخصوص؛ و کلمه «تو» در قافیۀ بیت دوم يك جا؛ یعنی ظاهراً در مصراع دوم «تو» ضمیر خطاب است مرادف «انت» عربی؛ همانطور که در صدر این بیت و بیت اول آمده است؛ و جای دیگر ظاهراً در مصراع اول «تو» با ضمه اشباعی است بمعنی «تو بتو» و «لابلا» و «تاه تاه»؛ چنانکه خود مولوی در موضع دیگر گفته است:

تو که فرعونى همه مكرى و زرق مر مرا از خود نمى دانى توفرق
منگر از خود درمن اى كز باز تو تا يكى تو را نبينى تو دو تو
علاوه مى كنم كه كلمه «تو» ضمير خطاب كه مثل لفظ عدد «دو»
با واو بيان حرکت است؛ در قوافى واوى تبديل به واو و ضمه اشباعى
مى شود؛ مثل اين كه «لؤلؤ» را در اين قبيل قوافى مبدل به «لولو» مى
كنند؛ با واو و ضمه اشباعى.

و در بیت مورد بحث نیز محتمل است که بجای «تو» باضمه اشباعی «تو» بفتح تاء و سکون واو بخوانیم بمعنی پیچ و تاب؛ که در «نهصد تو» معنی بهم تابیده و پیچ در پیچ می بخشد؛ نظیر لهجهٔ زبان ولایتی (او، خو، گو، شو = آب، خواب، گاو، شب)؛ اما بنظر بنده همان «تو» ی اشباعی بمعنی (تو در تو) راجح و صحیح ترست.

باری باز مولوی در بیان همان معنی «تو یکی تو نیستی» در دفتر ششم مثنوی گفته است:

آن توى كه برتر از ما و من است	او تو است امانه این تو كه تن است
هست اندرسوى و، تواز بی سویی	این تو ظاهر كه پندارى تویی
توى خود را نى مدان، مى دان شکر	بر صدف لرزان چرایی اى گهر
توى خود را ياب و بگذار این دویی	توى بیگانه است با تو این تویی

توی آخر سوی توی اوات آمده است از بهر تنبیه و صلت
 توی تو در دیگری آمد دفین من غلام مرد خود بین چنین
 این «تو» که در یکدیگر دفین آمده، همانست که در «تویکی تو
 نیستی» بدان اشارت رفته است؛ و مقصودش از «صدف» در بیت سوم
 بطور استعاره تحقیقیه همان تن و جسم است که در بیت اول آمده بود؛
 یعنی ارزش وجود و گوهر انسان بجان است نه بجسم ظاهر محسوس.

۵- هر که را افزون خبر، جانش فزون

مولوی حقیقت نفس و جان و دل آدمی را، دانش و بینش می-
 داند؛ یعنی معتقد است که روح و جان، چیزی غیر از علم و معرفت و
 آگاهی و هوشیاری نیست؛ پس هر کسی که دانش و آگاهی او بیشتر
 باشد جان و روح او بیشتر است؛ و بدین سبب مابین افراد انسان
 تفاوت کلی در نفوس و ارواح باشد؛ تا برسد بمرتبه انسان کامل و
 رسولان و اولیاء خدا که عقل کلی و نفس کلی اند؛ و از دیگر افراد بشر
 از این جهت مستثنی و ممتازند که طبقه مشخص و صنف اعلائی نوع
 انسانند و دارای روح و جان و نفس دیگر علاوه بر روح آدمی اند؛ بل
 که اصلاً نوعی مخصوص و ممتاز و مجزا از دیگر اصناف و افراد
 مردم اند؛ و مرتبت و منزلت این طایفه از ملایکه نیز برتر و عالی تر است.
 جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیشتر از چه، ز آنرو که فزون دارد خبر
 پس فزون از جان ما، جان ملک کو منزه شد ز حس مشترك
 و ز ملک، جان خداوندان دل باشد افزون، تو تحیر را بهل

زان سبب آدم بود مسجودشان
 ورنه بهتر را سجود دون تری
 کی پسندد عدل و لطف کردگار
 جان او افزونترست از بودشان
 امر کردن هیچ نبود درخوری
 که گلی سجده کند در پیش خار

* * *

چون سروماهیت جان مخبرست
 اقتضای جان چوای دل آگهی است
 روح را تأثیر آگاهی بود
 خود جهان جان سراسر آگهی است
 چون خبرها هست بیرون زین نهاد
 جان اول مظهر درگاه شد
 هر که او آگاه تر با جانترست
 هر که آگه‌تر بود جانش قوی است
 هر که را این بیش، الهی بود
 هر که بی جان است ازدانش تهی است
 باشد این جانها در آن میدان جماد
 جان جان خود مظهر الله شد

* * *

ای برادر تو همین اندیشه‌یی
 گر گل است اندیشه تو گلشنی
 مابقی خود استخوان و ریشه‌یی
 و بود خاری تو هیمة گلخنی

۶- خودشناسی از هر علمی شایسته‌تر و گرانبها ترست

در حدیث شریف نبوی، و در کلمات حضرت علی علیه السلام نیز
 روایت شده است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یعنی هر که خود را
 شناخت، پروردگار خود را شناخت.

مولوی بهمین حدیث اشاره می‌کند:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت

کآنکه خود بشناخت یزدان را شناخت

مولوی می‌گوید: هیچ يك از علوم و معارف بشری ارزش و

اهمیت و شایستگی معرفت نفس، و خودشناسی را ندارد.

وی می گوید: بزرگترین عقده‌یی که بشر در کار دنیا و آخرت خود دارد همین است که خود را بشناسد و راه سعادت و شقاوت را تشخیص بدهد؛ و پیش خود معلوم کند که در واقع سعید است یا شقی، نیک بخت است یا بدبخت؛ از اصحاب یمین است یا از اصحاب شمال. اما عقده‌های دیگر علمی و مذهبی که ما بدان پیچیده‌ایم، همچون گره سخت است که بر کیسهٔ تهی زده باشند؛ اصل و پایه و بنیاد اساسی همان خود شناسی است

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر ^۱	عقدهٔ چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ها بگشاده گیر ای منتهی	عقدهٔ سخت است بر کیسه‌ی تهی
عقده‌یی کآن بر گلوی ماست سخت	که بدانی ^۲ که خسی یا نیک بخت
حل این اشکال کن گسر آدمی	خرج این کن دم ^۳ اگر صاحب دمی ^۴
گر بدانی که شقیی یا سعید	آن بود بهتر ز هر فکر عتید
حد اعیان و عرض دانسته گیر	حد خود را دان کز آن نبود گزیر
چون بدانی حد خود، زین حد گریز	تا به بی حد درسی ای خاک بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت، عمر در مسموع رفت
جز بمصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقتراسی قانعی

* * *

۱- چیراخ

۲- ندانی، خ

۳- این دم کن، خ

۴- اگر آدم دمی، خ

توی تو در دیگری آمد دفین من غلام مرد خود بینی چنین

* * *

اینجا دو توضیح علاوه می‌کنم

۱- قیاس اقترانی که در شعر مولانا شنیدید از مصطلحات فن

منطق است در مقابل قیاس استثنائی.

قیاس اقترانی آنست که نتیجه قیاس عیناً یا ضد آن در مقدمات قیاس نیامده باشد؛ چنانکه در مثال معروف می‌گوییم (عالم متغیر است؛ و هر متغیری حادث است؛ پس عالم حادث است) یا می‌گوییم (عالم حادث است؛ و هر حادثی محتاج علت است؛ پس عالم محتاج علت است).

اما قیاس استثنائی آنست که عین نتیجه یا ضد آن در مقدمات قیاس آمده باشد چنانکه بگوییم (هر گاه این جسم بشکل مکعب باشد دارای شش سطح خواهد بود؛ ولیکن بشکل مکعب است پس دارای شش سطح خواهد بود) یا (دارای شش سطح نیست؛ پس بشکل مکعب نیست)؛ برای این که در قیاس شرطی اتصالی فقط وضع مقدم و رفع تالی نتیجه صحیح می‌دهد

ینتج فی الشرطی الاتصالی وضع المقدم و رفع التالی

۲- حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را باختلاف تفسیر و

توجیه کرده‌اند؛ مثلاً بعضی گفته‌اند مراد این است که همانطور که خود را نمی‌توان شناخت خدا را هم نمی‌توان شناخت.

اما قول صحیح و معروف این است که هر کس خود را چنانکه باید از جهت وجود و صفت و فعل شناخت؛ و کتاب تکوینی وجود خود را بدقت مطالعه و آن را درک کرد، پروردگار خود را نیز شناخته

است؛ چنانکہ در آیہ شریفہ آمدہ است «سَزِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي
اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ: سورۃ فصلت ج ۲۵».

و نیز شاید اشارہ بہمین معنی باشد آیہ کریمہ دیگر در سورۃ
(بنی اسرائیل: ج ۱۵) قرآن مجید «اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ
عَلَيْكَ حَسِيبًا»؛ کہ ہرچند بحسب ظاہر در مورد قیامت و محشر است
اما می توان آن را شامل رستاخیز روحانی بشر نیز قرار داد؛ کہ
حالت تنبہ و ہوشیاری و بیرون آمدن از خمود و غفلت، و باصطلاح
«ولادت ثانیہ» او درہمین نشأہ دنیوی است.

باری در نظر عارف ہوشمند، عالم سراسر ہمہ تصنیف قلم تقدیر
و کتاب تکوینی الہی است و بقول صاحب گلشن راز
بتزد آنکہ جانش در تجلی است ہسہ عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوہر چون حروفست مراتب ہمچنو آیات و قوفست
از او ہر عالمی چون سورہی خاص یکی زان فاتحہ، و ان دیگر اخلاص

۷- وجود انسانی شاہکار خلقت است

وجود انسانی شاہکار خلقت است؛ تا آنجا کہ قلمرو ادراک و حدود
آگاہی بشر است، جهانی بزرگتر و پر عجایب تر از خود بشر وجود
ندارد؛ در خلقت عالم موجودی عظیم تر و شگفت انگیزتر از انسان
نیست.

انسان اشرف مخلوقات است؛ علت غائی موجودات است؛ یعنی
سراسر عالم وجود از فلکی و عنصری و علوی و سفلی، ہمہ مقدمہ
وجود، و طلیمہ و پیش درآمد خلقت بشر است؛ و ہرچند وجود او

بحسب ظاهر، فرع و واپسین موجودات دیگر می‌نماید، او در واقع اصل و منظور اصلی خلقت است و دیگر موجودات همه فرع و تابع او خلق شده‌اند؛ همانطور که میوه درخت در ظاهر، فرع، و در واقع اصل درخت است بمقتضی علّت غائی «اول الفکر آخر العمل».

جهان هستی را سر تا پا عالم کبیر و انسان را بنهایی عالم صغیر می‌گویند؛ باین معنی که هر چه در عالم هست، نمونه و نمودارش در وجود انسان نیز هست.

اتز عم انك جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی با حرفه یظهر المضمّر

آن قدر آثار عجیب بشگرف که در روح انسان منطوی و مندرج است در هیچ مخلوقی وجود ندارد؛ چیزی که هست اکثر افراد بشر قدر خود را نمی‌دانند و مقام و منزلت آدمی را نمی‌شناسند؛ و بدین سبب حیات و روحانیت آنها در درجه و منزلت حیوانات و ستوران و چهارپایان باقی می‌ماند؛ و تنها انبیاء و ابدال و برگزیدگان حقند که خود را بحقیقت شناخته و حق جان و دل آدمی را گزارده‌اند؛ و بدین جهت پایه مقام و مرتبت ایشان از آسمانها و مقام فرشتگان بالاتر و بالاترست؛ و همان صنف آدمی است که مسجود ملایک است.

* * *

آنچه در باره عظمت خلقت انسان گفتم شمه‌بی از عقاید مولوی است؛ تتمه آن را هم در فصول بعد خواهم گفت؛ اکنون گفته‌های فصیح بلیغ خود او را در این خصوص بشنوید:

پس بصورت آدمی، فرع جهان در صفت، اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌یی آرد بچرخ باطنش باشد، محیط هفت چرخ

* * *

اینست خورشید نهران در ذره‌ی شیر نر در پوستین بره‌یی
اینست دریایی نهران در زیر کاه پا بر این که همین منه با اشتباه

* * *

آفتابی در یکی ذره نهران ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره‌گرد افلاک و زمین پیش آن خورشید چون جست از کمین

* * *

جوهرست انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه‌اند و او عرض
بحر علمی در نمی پنهان شده در دو گز تن، عالمی پنهان شده

* * *

پس بصورت، عالم اصغر تویی پس بمعنی، عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد، شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه‌زاد گر بصورت از شجر بودش نهاد

* * *

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود شناخته
این تو کی باشی که تو آن او حدی که خوش وزیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش صدر خویشی، فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است آن عرض باشد که فرع او شده است
گر تو آدم زاده‌یی چون او نشین جمله ذرات را در خود بین
چیست اندر خم، کاندر نهر نیست چیست اندر خانه کاندر شهر نیست

این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان حجره است و دل شهر عجاب

* * *

تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست
آن دلی کز آسمانها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست
آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملائک زاجتبا

* * *

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل چون بود دل را غرض
دل تو این آلوده را پنداشتی لیک دل از اهل دل بر داشتی

* * *

غره گشتی زین دروغین پر وبال پر و بالی کو کشد سوی وبال
پر سبک دارد، ره بالا کند چون گل آلود شد گرانها کند
جهد کن پر را گل آلوده مکن لیک گوشت کر شد و پندم کهن

۸- تجلی حق در آئینه وجود انسانی

و مقام خلافت کلی و مظهریت تامه الهی

پیش در این باره که اجزاء عالم وجود، همه مظاهر اسماء و صفات الهی اند بقدری که مناسب حال و مقام بود گفت و گو کردم؛ در همین فصل که مورد بحث بودهم شمه‌یی در باره عظمت و فضیلت وجود انسان شنیدید؛ اینک می‌خواهم در تکمیل آن مطالب باز در باره انسان و بخصوص «انسان کامل» که مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفه الهی است «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً: سوره بقره ج ۱ آیه ۳۰» بحث کنم؛ و باز بر عایت

حال و مقام باختصار می گویم.

عرفا مجموعه عالم وجود را از واجب و ممکن به پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آن را «حضرات خمس» یعنی مراتب پنج گانه وجود می گویند؛ و آخرین مرتبه قوس نزول را که وجود نوع آدمی است حضرت انسان و کون جامع می نامند؛ در مقابل حضرت ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت؛ و بعضی بجای «ناسوت» عالم ملک در قبال «عالم ملکوت»؛ و بعضی عالم خلق مقابل عالم امر گفته اند نظر بآیه شریفه «آلَهِ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ: اعراف ج ۸»

و نوع انسان را از آن جهت «کون جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع می گویند که نسخه جامعی است از هر چه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات، و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد؛ یعنی همانطور که در فصل قبل شنیدید، انسان عالم صغیر است؛ که هر چه در عالم کبیر وجود گرفته است نمونه و نمودارش در نشأه انسانی موجود است بل که هر گاه بنظر عرفانی بنگریم و روحانیت انسان کامل را در نظر بگیریم، انسان، عالم کبیر، و مجموعه هستی همه عالم صغیر است.

و نیز هر جزوی از اجزاء عالم، مظهر اسمی و صفتی مخصوص از اسماء و صفات الهی است؛ و نوع انسان بطور کلی مظهر جمیع اسماء و صفات است؛ یعنی مظهر اسم «الله» است که مستجمع جمیع اسماء و صفات کمال و جمال و جلال الهی است؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا: سوره بقره ج ۱»، و بسبب همین جامعیت و مظهریت تامه است که تشریف خلافت کلیه الهیه بر قامت او دوخته شده و استحقاق منصب و مقام خلیفه اللهی یافته است؛ و عبارت دیگر حق در هیکل انسانی تجلی کرده

و او را آینه‌ی سرتاپا نمای جلال و جمال خویش ساخته است.
 ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی ای آینه‌ی جمال شاهی که تویی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

* * *

سالها دل طلب جام جم از مامی کرد
 آنچه خود داشت زیبگانه تمنا میکرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
 طلب از گم شدگان لب دریا می‌کردا

* * *

تا اینجا آنچه در فضیلت گوهر آدمی گفتم، مولوی با دیگر عرفا هم عقیده است؛ جز این که مقام خلافت کلیه و مظهریت تامه‌ی الهی را بطبقه و صنفی مخصوص از بشر اختصاص می‌دهد که در فطرت ازلی معصوم و پاک و جامع صفات و آثار ایزدی خلق شده باشند؛ و همین طایفه‌اند که با اعتقاد او از دیگر اصناف و طبقات بشر از جهت کمال روحانی و داشتن جان و دلی دیگرزاید بر نوع معمول انسانی ممتاز و مستثنی باشند؛ چندانکه گویی بشریت بمنزله‌ی جنس منطقی است که در تحت او انواع بسیار قرار گرفته؛ و ممتازترین و برجسته‌ترین انواع همان طبقه‌ی برگزیدگان حق باشند شامل انبیاء و اولیاء و ابدال و پیران و اصل که در اصطلاح ارباب سیر و سلوک «انسان کامل» نامیده می‌شوند. آن دلی کز آسمانها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست

کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خلّ شود

* * *

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را ز ایشان حیات است و بقا

* * *

اولیا راهست قدرت از اله تیرجسته باز گرداند ز راه

* * *

پاسبان آفتابند اولیا در بشر واقف ز اسرار خدا

اما آنچه مولوی در باره خلافت و مظهریت تامه الهی و تجلی حق در هیکل انسانی گفته، نمونه اش ابیات ذیل است؛ و از این قبیل سخنان در مثنوی شریف و غزلیات مولانا فراوانست.

در دفتر ششم در بیان همان آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» می-

گوید:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌یی تا بود شاهیش را آینه‌یی

پس صفای بی حدودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او

دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه

و جای دیگر در همان مجلد ششم گفته است:

بر دو کون اسب ترحم تاختیم بس عریض آینه‌یی برساختیم

بی چنین آینه این خوبی من برنتابد هم زمین و هم زمن

۱- خل بفتح خاء نقطه دار و تشدید لام بمعنی سرکه، و بکسر خاء، مراد فخلیل بمعنی دوست و رفیق مهربان است، و در این بیت، قلماً بمعنی وضبط اول مراد است

هر دمی زین آینه پنجاه عرس
روح را تاثیر آگاهی بود
خود جهان جان سراسر آگاهی است
جان اول مظهر درگاه شد
آن ملایک جمله عقل و جان بندند
از سعادت چون بر آن جان برزدند
بشنو آینه ولی شرحش مپرس
هر که را این بیش، الهی بود
هر که بی جانست از دانش تهی است
جان جان خود مظهر الله شد
جان تو آمد، که جسم آن شدند
همچو تن آن روح را خادم شدند

مقصود از «جان تو» لطیفهٔ جان و دل و روح ملکوتی آدمی است که مسجود ملایک است؛ و ملائکه که در نشاء ملکی [بفتح میم و لام] همه عقل و جان بودند؛ پیش جان آدمی بمنزلهٔ جسم شدند؛ پس همانطور که تن، خادم روح باشد، ملائکه نیز در پیشگاه روح انسانی خاضع و خاشع و خادم باشند؛ چرا که در مبحث «نفس ناطقه» دانستیم که جسم آدمی سایه و پرتوی ضعیف از روح و جان اوست.

و آن ملائکه که خادم تن و جان آدمی باشند، بتفسیر اهل حکمت و عرفان همین قوای نباتی و حیوانی و انسانی است که گماشتگان و فرمانگزاران سلطان نفس ناطقهٔ آدمی اند؛ و خود آن قوی نیز چنانکه در کتب طب و طبیعیات فلسفهٔ قدیم مشروح و مفصل آمده است بقوای خادم و مخدوم تقسیم می‌شوند؛ ولیکن همهٔ این قوی اعم از خادم و مخدوم در خدمتگری تحت فرمان نفس ناطقه باشند.

۹- وجدان مغفول و ناخود آگاهی

اصطلاحی است تازه که در کتب فلسفهٔ جدید متداول شده؛ و چون گوشها با آن مانوس است من نیز همین اصطلاح را بکار بردم؛

و بد نیست که این نکته را گوشزد کنم که هر چند من شخصاً در خصوص کلمات مأخوذ از عربی معتقد نیستم که حتماً باید قواعد صرف و نحو و خط عربی در آنها رعایت شده باشد، و ما نیز آن را مراعات کنیم؛ اما پیش کاسه‌های گرمتر از آش که مقید و ملتزم باین حرفها هستند کلمه «مغفول» بتنهایی از نظر موازین عربی صحیح نیست، و باید «مغفول عنه» بگویند؛ زیرا که ماده «غفل» در عربی متعدی بنفس نیست بل که فعل لازم است؛ و از فعل لازم، اسم مفعول تام بنا نمی‌شود، و باید آنرا با متمم حرف جرّ که واسطه تعدی آن فعل است بیاورند؛ یعنی مثلاً «ممرور به»، و «مغضوب علیه»، و «مخروج به» یا «مخروج الیه» بگویند؛ نه «ممرور» و «مغضوب» و «مخروج» تنها بدون حرف تعدیه.

* * *

مولوی می گوید که در نهانخانه روح، و در پشت پرده تو در توی جان انسانی، احساسات و عواطف و قوای مرموز مستوری است که انسان از آنها غافل و ناآگاه است؛ اما اثر و نشان پای آن قسوی و احساسات نهفته درونی، ناچار در اعمال و افعال او نمایان و آشکار می‌گردد.

و بالجمله عقل و روح انسان خواه و ناخواه مسخر فرمان حاکم باطنی و در تحت سلطه و اطاعت همان احساسات و عواطف درونی پنهانی است، که عتوان و محصل و موکل مختفی باشند؛ و بشر را به کارهای نیک و بد و خیر و شر و ادار سازند؛ بدون این که خود او از این جبر تکوینی آگاهی و بدان توجه داشته باشد!

و شاید این امر همان عقیده‌ی باشد که در کتب فلسفه جدید به

فروید Sigmund - Freud ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م نسبت می‌دهند و او را مبتکر این فکر قلمداد می‌کنند؛ با این که مولوی شش هفت قرن قبل از «فروید» آن حقیقت را بیان فرموده است در دفتر دوم و ششم مثنوی هست پنهان حاکمی بر هر خرد هر که را خواهد بفن از خود برد آفتاب مشرق و تنویر او چون اسیران بسته در زنجیر او چرخ را چرخ اندر آرد در زمن چون بخواند در دماغش نیم فن عقل گر عقل دگر را سخره کرد مهره زودارد، وی است استاد نرد

* * *

هر موکل را موکل مخفی است ورنه او در بند سگ طبعی زچیت هر که بینی در زبانی می رود گرچه تنها، با عوانی می رود گر از او واقف بدی افغان زدی پیش آن سلطان سلطانان شدی میر دیدی خویش را ای کم ز مور زان ندیدی آن موکل را تو کور ناگفته نگذارم که ممکن است ابیات فوق مخصوصاً چهار بیت اول که از دفتر ششم است اصلاً یا ضمناً اشاره بمسأله تدبیر «رب النوع» و «مثل افلاطونی» یا «عالم اسماء و صفات» و «اعیان ثابته» باشد که در باره آنها پیش سخن گفتیم؛ اما تحقیق این قبیل مسائل میدانی فراختر و مجالی وسیع تر لازم دارد.

۱۰- وحدت وجود و وحدت موجود

مبحثی است که در فصل عقاید فلسفی و کلامی مولوی شروع کردیم؛ دنباله آن را در این فصل ادامه می‌دهیم

مولوی می گوید

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
بت ستودن بهر دام عامه را آنچنان دان کالغرانیق العلی
بعد ازین حرفی است پیچاپیچ و دور با سلیمان باش و دیوان را مشور

* * *

۱- توضیحاً «غرانیق» جمع «غر نوق» بضم غین، و «غر نیق» بکسر و ضم غین است بمعنی نوعی از مرغان آبی شبیه «کرکس» که آن را «کلنگ» می گویند، بمعنی شاداب و زیبا و خوش اندام نیز آمده است.

پس «الغرانیق العلی» بمعنی مرغان زیبای عالم بالاست، و گفته مولانا اشاره است به آنچه ما بین مفسران در شأن نزول آیه «وما ارسلنا من قبلك من رسول و لانی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم» : سوره حج ج ۱۷ قرآن کریم معروفست که چون سوره نجم نازل شد و حضرت رسول اکرم این آیت را بر جمع فرو می خواند «افرأیتم اللات و العزی و منوة الثالثة الاخری» ناگهان این جمله نیز بر زبان او جاری شد که گفت: «تلك الغرانیق العلی و ان شفا عتھن لترتجی» که بعداً آن را نسخ کرد، اما در آن موقع مشرکان عرب بسیار خوشحال و خشنود شدند که پینمبر اکرم با ایشان همداستانی نموده و بتهای معبود آنها را ستوده است، چه یکی از رسوم و آداب حج قریش در عهد جاهلی آن بود که در طواف کعبه می گفتند:

«واللات و العزی و مناة الثالثة الاخری فانھن الغرانیق العلی و ان شفاعتھن لترتجی» کتاب الاصنام کلیبی ص ۱۹ طبع مصر

علاوه می کنم که در فتح مکه که بسال هشتم هجرت اتفاق افتاد پینمبر اکرم حضرت علی علیه السلام را مامور کرد تا بتهای جاهلی را بشکست و از کعبه بیرون ریخت.

امنیه در آیه مورد بحث اصلاً صیغه اسم مصدر است بمعنی آرزو و چیزی که در دل آرزو کرده باشند، و ممکن است اینجسا بمعنی مجازی تسمیة محصل باسم حال، مراد قلب و سويدای قلب باشد که محل آرزوهاست، و بمعنی فعل «تمنی» و «امنیه» را در این آیه بمعنی تلاوت تفسیر کرده اند و الله العالم

بحر وحدانی است^۱ فردوزوج نیست
 ای محال و ای محال اشراك او
 نیست اندر بحر، شرك و پیچ پیچ^۲
 چون که جفت احوال نیم ای شمن
 آن یکی زانسوی وصف است و خیال^۳
 یا چو احوال این دویی را نوش کن
 گوهر و مساهیش غیر موج نیست
 دور از آن دریا و موج پاك او
 ليك با احوال چه گویم، هیچ هیچ
 لازم آمد مشرکانه دم زدن
 جز دویی ناید بمیدان مقال
 یا دهان بر دوز و لب خاموش کن

* * *

جملة عالم عرض بودند تا
 این عرضها از چه زاید، از صور
 این جهان يك فکرت است از عقل کل
 اندرین معنی بیامد هل اتی
 وین صورهم از چه زاید، از فکر
 عقل کل شاه است و صورتها رسل

* * *

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد
 چون به بیرنگی رسی کان داشتی^۴
 گر تو را آمد بدین نکته سؤال
 این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست
 چونکه روغن راز آب اسرشته اند
 چون گل از خار است و خار از گل چرا
 یا نه جنگ است این برای صحت است
 موسیقی با موسیقی در جنگ شد
 موسی و فرعون کردند آشتی
 رنگ، کی خالی بود از قیل و قال
 رنگ، با بی رنگ، چون در جنگ خاست
 آب با روغن چرا ضد گشته اند
 هر دو در جنگند و اندر ماجرا
 همچو جنگ خرفروشان صنعت است

۱- وحدانست، خ

۲- شرك پیچ پیچ، خ

۳- آن یکی زانسوی اوصاف و حال، خ

۴- چون دو رنگی از میان برداشتی، خ

یانه این است و نه آن، حیرانی است گنج باید جست این ویرانی است

* * *

موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت هست از موسی نتاج	نور، دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این فتیله دیگرست	لیک نورش نیست دیگر، زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی	زانکه از شیشه است اعداد و دوی
ور نظر بر نور داری و ارهی	از دویی، و اعداد جسم ای منتهی

* * *

ابیاتی که اینجا برای شما خواندم؛ و نظایر آن را در گفته های قبل هم شنیدید و بعد از این نیز خواهید شنید؛ نمونه یی است از گفته ها و عقاید و افکار مولوی در مسأله وحدت وجود و وحدت موجود؛ که چون ما بین صوفیه و متشرعان سروصدای مشاجره و اختلاف راه انداخته بر سر زبانها افتاده است؛ اما با اعتقاد من آن همه قیل و قال و جار و جنجال و بحث و جدال مورد نداشته و همه ناشی از اختلاف در فهم مراد و مقصود اصلی در تفسیر «وحدت» و «اتحاد» بوده و حکم نزاع لفظی را داشته است؛ و اگر حسن تفاهم در کار بود و هر دو طرف سخن یکدیگر را بدرستی فهم کرده بودند اختلاف از میان برمی خاست؛ و همان بود که مولوی فرموده است: «چون به بی رنگی رسی کان داشتی»؛ یا:

چون دورنگی از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی
 جمعی از علمای روحانی مذهبی؛ از جمله مقدس اردبیلی [ملا
 حمد متوفی ۹۹۳ هـ ق] مؤلف کتاب آیات الاحکام که بعقیده من

بهترین کتب این موضوع است؛ و من جزوه درس آیات الاحکام را در کلاس دکتری دانشکده حقوق که اولین بار در چندین سال قبل تشکیل شده بود بیشتر از روی همین کتاب تهیه و تدریس می‌کردم؛ و مؤلفش در فقاہت و تقوی و تصلب در دینداری جزو افراد شاخص سرشناس فرقه امامیه و بین دانشمندان روحانی ضرب‌المثل است، در حواشی که بر بخش الہیات شرح تجرید نوشته قائل به «وحدت وجود» شده است. از مقدس اردبیلی و امثال او گذشته خود ملاصدرا و حاجی سبزواری که در قرون متاخر از معتقدان جدی وحدت وجود و اشتراك معنوی وجودند، و مبانی آنرا تشبیه نموده‌اند هر دو در تدین و زهد و تقوی و تصلب مذهبی مقام شامخ داشتند؛ چندانکه نظایر آنها در زمانشان بسیار عزیز و نادر الوجود بود.

از آن هم گذشته، استادانی که خود ما در فلسفه داشتیم، با داشتن عقیده وحدت و اشتراك وجود؛ دارای عالی‌ترین مقام دینداری و تزهد و پرهیزکاری بودند، چندانکه در خلق منصب پیشوایی و مقتدائی داشتند.

با وجود اینها نمیدانم مردم عامی بحت بسیط، و پاره‌یی از درس خوانده‌های عامی که خطرشان از عامیان درس ناخوانده بیشتر است از کلمه «وحدت وجود» چه درک کرده که آنرا ملاک کفر و زندقه و الحاد شمرده؛ و معتقدان این اصل را که بقول خودشان بحقیقت توحید رسیده و توحید ذات و صفات و افعال باری تعالی را از همه طوائف بهتر دریافته باشند، کافر و ملحد خوانده و مردود دانسته‌اند!

البته منکر بحث و گفت و گوی علمی نمی‌توان شد؛ هر قدر می -

خواهید در این مسائل از نظر علمی بحث و غوررسی و مناظره و مجادله کنید؛ اما در هر مبحثی و در پیرامون هر مطلبی؛ بی سبب و بدون مناسبت پای دین و مذهب را پیش کشیدن، و تهمت کافری و بددینی را دستاویز و حربۀ قاطع برای غلبه و فیروزی خود، و سرکوبی و از میدان بدر کردن حریف طرف بحث و مناظره ساختن، کار اهل علم و دیانت نیست؛ از کرامت اخلاق انسانی و مردمی و انصاف هم دور است!

* * *

باز هم اگر محل شبهه و اعتراض آن جماعت در مسأله «وحدت موجود» عرفا، یا «اشترک معنوی وجود مابین واجب و ممکن» بود که در کتب فلسفه مطرح است راه بجایی می برد؛ چرا که انصافاً مسأله بسیار لطیف دقیق کشف و شهود عرفانی؛ و مزله اقدام و افزونتر از گنجایش فهم و ادراک عوام است؛ خواه درس خوانده باشند و خواه امی مکتب ندیده؛ چه عادت عقول نارسا و افکار ناپخته این است که چون از درک امری عاجز و ناتوان می شوند و احاطۀ علمی و شهودی بدان نمی یابند آن را تکذیب می کنند، و گوینده و معتقدش را دروغ-گوی و دروغ زن می خوانند.

آیه کریمه قرآن مجید است «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ سَوْءَ مَا يَنْصُرُونَ»؛ و نیز «وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا أِفْكَ قَدِيمٌ أَحْقَافٌ ج ۲۵».

و بعقیده ما فصل الخطاب در این قبیل مسائل، دلیل و برهان است یا کشف و شهود و عرفان؛ نه سفسطه و استحسان، یا تهمت سستی مذهب و ضعف دین و ایمان.

ذوق المتالیهین

وحدت وجود و کثرت موجود

حالاً که سخن به اینجا رسید يك نکته دیگر را بر گفته‌های خود می‌افزایم؛ باین قرار که مسأله «وحدت وجود» با «وحدت موجود» و «اشترک معنوی وجود» ملازمه ندارد؛ یعنی چنان نیست که هر کس قائل بوحدت وجود شد، ناچار قائل بوحدت موجود نیز شده باشد؛ چه، در میان فلاسفه خودمان در مشرب «ذوق المتالیهین» اشخاص برجسته‌یسی مانند ملاجلال دوانی [جلال‌الدین محمد بن سعدالدین اسعد دوانی متوفی ۹۰۷ هـ ق] حکیم بارع نامدار قرن نهم و دهم هجری صاحب حواشی جلالیه را داریم که معتقد بوحدت وجود و کثرت موجود شده‌اند؛ باین شرح که می‌گویند وجود امری است واحد و قائم بذات، دارای وحدت حقه حقیقیه که هیچ قسم کثرت نوعی یا فردی یا اختلاف درجات و مراتب ضعف و شدت و نقص و کمال و امثال آن در آن حقیقت راه ندارد؛ و کثرت مخصوص ماهیات است؛ اصالت در تحقق و جعل را هم این طایفه بماهیت اختصاص می‌دهند نه بووجود.

می‌گویند حقیقت وجود اصلاً از ماهیات جدا است؛ و مابین آنها مابینت ذاتی است؛ و این که ماهیات را «موجود» می‌گوئیم؛ و «هستی» بدانها نسبت می‌دهیم، نه از این جهت است که معروض هستی و متلبس وجود شده باشند؛ بل که صفت «موجود» در این مورد بمعنی منسوب بووجود؛ و در واقع نفس الامر مانند صیغه نسبت «لابن» و «تامر» است بمعنی شیرفروش و خرمافروش؛ و مثل کلمه «شمس» است در «ماء شمس» یعنی آبی که آفتاب خورده و از تابش خورشید گرم شده

باشد.

خلاصه عقیده ذوق المتالین بگفته ملاجلال دوانی این است که حقیقت وجود قائم بذات یگانه خود وجود است بوحده حقه حقیقه؛ و کثرت، مربوط بماهیات است؛ و اطلاق «وجود» بر ماهیات، باین معنی است که منسوب به وجودند؛ نه این که معروض «وجود» باشند؛ و حصه و بهره‌ی از حقیقت هستی و وجود در آنها باشد؛ اما خود «وجود» را «وجود» می‌گوییم باین معنی که نفس وجود است بحمل اولی ذاتی؛ نظیر قضیه حملیه «البیاض ایض» و «السواد اسود» و امثال آن.

تفسیر وحدت وجود

حال بینیم که اصلاً وحدت وجود و وحدت موجود بچه معنی است؛ اول بار وحدت وجود و بعد از آن وحدت موجود را بطور خلاصه و مختصر تفسیر می‌کنم

۱- وحدت وجود که گروهی کثیر از عرفا و صوفیه و فلاسفه الهی و اشراقی گفته و بدان معتقد شده‌اند، باین معنی است که «وجود» که آن را بفارسی خودمان «هستی» می‌گوییم یک حقیقت است نه حقایق متباین چنانکه جمهور فلاسفه مشائی گفته‌اند.

و وحدت وجود، وحدت حقه حقیقه است؛ یعنی وجود، عین وحدت است بدون این که احتیاج بواسطه درعروض یا واسطه درثبوت و اثبات داشته باشد؛ و نیز از نوع وحدت عددی یا وحدت نوعی و جنسی و امثال آن نیست؛ بل که مانند وحدت ذات یگانه واجب - الوجود است که هیچ قسم کثرت ذهنی یا خارجی در آن راه ندارد؛ و

از این جهت است که می‌گویند واجب‌الوجود، صرف وجود، و نفس وجود است، و ماهیت او، عین تحقق و انیت است.

و بالجمله می‌گویند وجود، يك حقیقت بیش نیست؛ و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که باختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف، و نقص و کمال، و فقر و غنی، و قلت و کثرت، در سراسر موجودات از واجب و ممکن سریان دارد.

و در این جهت وجود را به «نور» تشبیه می‌کنند؛ باین مناسبت که نور نیز يك حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می‌شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است.

بل که می‌گویند وجود، عین حقیقت نور است؛ چرا که در تعریف «نور» می‌گوییم آنست که ظاهر بذات و مظهر غیر باشد [به-ضم میم و کسر هاء بصیغه اسم فاعل اظهار]؛ و این خاصیت کاملاً و حقیقه در وجود، موجود است؛ برای این که خود او ذاتاً ظاهر و آشکار است؛ مایه و منشأ ظهور ماهیات نیز هست؛ و اختلاف صور و اشکال موجودات، یا اختلاف مظاهر وجود همه بسبب همان ماهیات است که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر دارند اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

کافتاد در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در او، بآنچه او بود نمود

خلاصه این که می‌گویند وجود در عین وحدت حقیقه، همچون

کلی مشکک است؛ اما به تشکیک خاص که ما به الامتیازش عین ما به -
 الاشتراك باشد؛ یعنی اختلاف مراتب و درجات وجود بسبب شدت و
 ضعف و نقص و کمال همان وجود است نه شایبه امر دیگر؛ چنانکه
 اختلاف درجات نور نیز بسبب شدت و ضعف همان نور است نه مداخله
 امر دیگر! گفته مولوی را در تشبیه نور و مراتب نور می خوانم:
 همچو آن يك نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه ها
 يك يك باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

* * *

۱- در این باره نکته‌ی است که سر بسته و مختصر می گویم و می گذرم؛ ممکن است
 بگوییم که اختلاف مراتب «نور» بسبب صرف نور نیست، بل که سبب آمیزش با
 ظلمت است چرا که هر قدر از منبع و کانون نور، دورتر شویم، آمیزش و انگیزش
 غبار ظلمت بیشتر می شود، بل که همان دور شدن از سرچشمه نور، عین تیرگی و
 ظلمت است. و همچنین اختلاف مراتب وجود و شدت و ضعف و نقص و کمال آن به -
 واسطه آمیزش و اختلاط با ماهیات است، چرا که وجود در مقام تصور عقلی
 و تجزیه و تحلیل ذهنی امری است جدا، که عارض ماهیت می شود؛ اما در تحقق خارجی
 با ماهیت متحد است، و از قواعد مسلم است که آثار و لوازم دوشیئی متحد، بیکدیگر
 سرایت می کند «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر»

پس اختلافی که در مراتب وجود پدید می شود، بسبب اختلاط و اتحاد نور
 وجود با ظلمت ماده و ماهیت است که منشأ و مشار کثرت و اختلاف و مباینت است، و
 آنجا که صرف وجود و هستی مطلق بحت بسیط خالص و بکلی پاک و منزله از شایبه
 کثرت و ماده و مدت باشد؛ مقام علت اولی و واجب الوجود است که ماهیت او عین
 انیت است. و بنا بر آنچه گفتیم تشکیک در وجود و نور هم از قبیل تشکیک عام
 می شود نه تشکیک خاص.

باز بنظر بعض حکمای متأخر اگر «اختلاف مظاهر» بجای «اختلاف مراتب»
 در وجود گفته شود شاید اولی و انطباق باشد، اگر چه در حقیقت نقلی و فلسفی ما بین
 «مراتب» با «مظاهر» در این مورد چنداں تفاوت و فرق نیست واللہ العالم

نور هر دو چشم نتوان فرق کرد
 ده چراغ ار حاضر آری در مکان
 چون که بر نورش نظر انداخت مزد
 هر یکی باشد بصورت غیر آن
 چون بنورش روی آری بی‌شکی
 فرق نتوان کرد، نور هر یکی

* * *

این سفال و این فتیله دیگرست
 گر نظر در شیشه داری گم شوی
 لیک نورش نیست دیگر، زان سراسر است
 زانکه از شیشه است اعداد و دوی
 از دویی و اعداد جسم ای منتهی
 و ر نظر بر نور داری و اره‌سی

* * *

او چون نور است و، خرد جبریل او
 و آنکه زین قندیل کم مشکات ماست
 آن ولی کم از او، قندیل او
 نور را در مرتبت، ترتیبهاست

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و تعینات امکانی

توضیحاً کسانی که معتقد بوحدت وجودند، اکثر قائل به اصالت وجود نیز هستند؛ اتفاقاً جمعی از محققان فلاسفه مشائی نیز به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات گرویده‌اند؛ یعنی می‌گویند که اصل در تحقق و فعلیت خارجی؛ و آنچه ذاتاً متعلق جعل علت اولی واقع شده همان وجود است؛ و ماهیات و تعینات همه امور اعتباری است که از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شود؛ و بقول گلشن راز:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است
 چو ممکن گرد امکان بر فشانند بجز واجب دگر چیزی نماند

آنچه گفتیم راجع به «وحدت وجود» بود؛ اکنون بتفسیر «وحدت

موجود» می‌پردازیم.

تفسیر وحدت موجود

۲- وحدت موجود عرفا و صوفیه که از بعض جهات با مسأله «اشترک معنوی وجود» فلاسفه مرتبط می شود؛ این است که مفهوم هستی يك مصداق حقیقی بیشتر ندارد، و در سر تا پای عالم وجود يك موجود بیشتر نیست که در آیینه های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه گر و نمودار شده است؛ و هرچه جزئیکی ببیند و توهم کنند؛ از قبیل دو بینی چشم احوال است.

این رباعی را از بزرگ استاد فلسفه خود رضوان الله علیه بخاطر دارم که در مبحث وحدت و اشترک وجود مکرر می خواند

موجود بحق واحد اول باشد باقی همه موهوم و مخیل باشد
 هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

و همان موجود واحد حق است که بظهور نورانی در پیکر عالم وجود سریان دارد «حق جمله جهانست و جهان جمله بدن»؛ بطوری که هیچ موجودی از جلوه و ظهور او خالی نیست؛ و آن موجود هم از عالم مشهود بیرون نیست؛ عین موجودی مخصوص هم نیست «و هو معکم این ما کنتم سورة حدید ج ۲۷» و «آینما قولوا فشم وجه الله: بقره ج ۱» و «نحن اقرب

۱- یعنی حضرت برهان الحکماء و المتلهین و اسوة العلماء السرخین الحکیم الصمدانی و الماری الربانی آقا شیخ محمد خراسانی متوفی شب اول ذی الحجه سنه ۱۳۵۵ هـ ق موافق سال ۱۳۱۵ شمسی هجری رحمه الله علیه که خاتم مدرسان فلسفه در اصفهان بود و در تکیه ملک تخت فولاد نزد بک استادالاساتید آخوند ملا محمد کاشانی متوفی ۱۳۳۳ هـ ق مدفوست نورالله مرقدهما.

الیهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: سوره ق ج ۲۷؛ و در روایت است که در وصف خداوند عالم سبحانه و تعالی گفتند «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِأَجْلِ مُمَازَجَةِ وَخَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِأَجْلِ مُمَزَايَلَتِهِ»^۱.

مولوی می‌گوید:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان

که پذیرد حرف و صوت قصه خوان

استخوان و باد رو پوش است و بس

در دو عالم غیر یزدان نیست کس

مستمع او ، قائل او ، بنی احتجاب

زانکه الاذنان من رأس ای مثاب

جمله «الاذنان من الراس» حدیث نبوی است که بعضی فقهای عامه

بدان تمسك جسته‌اند در وجوب مسح گوشها در وضو؛ یعنی دو گوش

جزو سر است.

خدا رحمت کند استاد ماضی ما [مرحوم آقا شیخ محمد خراسانی]

و باقی و مؤید و منصور بدارد حضرت استاد حاضر زنده ما [علامه -

العلماء حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی] دامت برکاته العالیه را که از هر

دوشنیده‌ام که فرمودند همه نزاها و قیل و قالها و جنگ و جدالهای

علمی و مذهبی عرفا و متشرعان، بر سر یک کلمه «از» است؛ که بگوییم

«عالم همه اوست»، یا بگوییم «عالم همه از اوست»؛ عارف صوفی

جمله اول را؛ و اهل ظاهر جمله دوم را می‌گویند.

۲- منسوبست بحضرت مولانا امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

این که مولوی گفت «در دو عالم غیر یزدان نیست کس» یا در جای دیگر می گوید:

جمله تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
از نظر و جنبه عرفانی است؛ و گاه هم از دیدگاه و منظر ظاهری

سخن می گوید؛ چنانکه در این بیت از غزلیات دیوان کبیر اوست

درغیب هست عودی، کاین عشق از اوست دودی

يك هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی

گفته است «هر وجودی، از اوست» نه این که «هر وجودی عین

اوست.»

تشبیهات و تمثیلات وحدت موجود

بهترین مثال علمی برای تشریح و توضیح «وحدت موجود» قاعده

«النفس فی وحدته کل القوی» و مسأله «بسيط الحقیقة کل الاشياء ولاشی

منها» و امثال این اصول و قواعد عرفانی و فلسفی است که بعداً اشاره

خواهیم کرد؛ اما برای توضیح و تقریب بذهن مبتدیان بهترین مثالش

همان «نور» و مراتب نور است که در «وحدت وجود» گفتیم؛ اما عرفا

در نوشته‌های خود گاهی آن را به «قطره و دریا»؛ یا «دریا و موج و حباب»

و گاهی به «آب و سراب» و «ذره و خورشید» و «سایه و خورشید» و

«ظل و شاخص» و امثال آن نیز تشبیه کرده‌اند.

مولوی در این خصوص هم تشبیه بدیع لطیفی دارد؛ باین قرار

که وحدت موجود و کثرت ماهیات و تعینات اعتباری را، به آب جوی

و نقوش و صور مختلف ناپایدار که در آب منعکس می‌شود مانند کرده

است؛ بشنوید که از تحقیق عرفانی گذشته در هنر شعر و شاعری نیز بی
مانند است

جمله تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود خود، جمله اوست
باز عقلش گفت بگذر زین حول خل دوشابست، و، دوشابست خل
و قبل از این دو بیت با تشبیه و شیوهٔ نغز دیگر؛ و اشاره به
مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهریه؛ و بقاء اصل محفوظ که در همه
احوال تجدد و حرکت ثابت و باقی است، می‌گوید:

آب مبدل شد درین جو چند بار عکس آن خورشید، دایم بر قرار
خوب‌رویان آینه‌ی خوبسی او عشق ایشان، عکس مطلوبسی او
هم باصل خود رود این خدوخال دایماً در آب، کی ماند خیال

تمثیل سریان و جود در موجودات به نقطه و حروف و کلمات

برای این که مسألهٔ وحدت وجود، و سریان نور وجود در
جمع موجودات، و ظهور حق یگانه در مظاهر گوناگون، و حقیقت
وحدت در کثرت، و امثال این دقایق عرفانی و فلسفی بذهن تقریب
شود مثالی محسوس‌تر و بفهم نزدیکتر داریم؛ و آن عبارت است از
تمثیل نقطه نسبت بحروف و کلمات؛ باین قرار که می‌گوییم:

مثل آن امور، مثل نقطه است در تشکل و ظهور صور و اشکال
مختلف بی‌نهایت حروف و کلمات.

چه هر گاه درست دقت کنیم جمیع حروف و کلمات، از نقطه
تشکیل می‌شود؛ و همان نقطه است که بصور و مظاهر و اشکال گوناگون

حروف و کلمات ظهور می کند؛ چنانکه اگر نقطه را برداری، همه حروف و کلمات از بین می روند.

همچنین هرگاه نور وجود از کلمات وجودی برگرفته شود همه موجودات، فانی و نیست و نابود می شوند «اگر نازی کند باشند از هم جمله قالبها»؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: سورة الرحمن، ج ۲۷».

ارتباط وحدت وجود و وحدت موجود

با قاعده عرفانی فلسفی

بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لاشیء منها

این نکته را برای کسانی که اهل عرفان و فلسفه اند علاوه می-کنم که مسأله وحدت وجود و وحدت موجود؛ و کثرت ماهیات و تعینات و ظهور حق اول تعالی شأنه در مظاهر موجودات؛ و امثال این مطالب که از عرفا و صوفیه شنیده می شود؛ از یک جهت ارتباط پیدا می کند با قاعده کلی عرفانی و فلسفی که می گویند «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لاشیء منها» و اساس و پایه آن قاعده نیز مسأله «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است؛ که در اصطلاح عرفا جمع و فرق و اجمال و تفصیل و حد و محدود و رتق و فتق و لف و نشر نیز می گویند؛ البته نه آن لف و نشر که در صنایع بدیعی ادبی شنیده اید، بل که لف و نشر وجودی تکوینی؛ که در آیه شریفه است: «کتاب احکمت آیاتُه ثم فصلت من لدن حکیم خبیر سورة هود ج ۱۱» و نیز «اولم یرالدین کفروا انالسموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما؛ سورة انبیاء ج ۱۷»؛ گفته مولوی را باز تکرار می کنم:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق تا رود فرق از میان این فریق

قاعده «بسیط الحقیقه» که اشاره کردیم مبتنی بر وحدت وجود و وحدت موجود و تجلی حق در مظاهر موجودات؛ و لف و نشر عالم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ و مسأله اتحاد وجود واحد مطلق با موجودات متکثره است؛ از این جهت که مقام بساطت حقیقی مقام اجمال و مرتبه جمع و لف حقایق متکثره در وحدت است؛ و همان بسیط حقیقی است که در مقام نشر و تفصیل با موجودات متحد، و بعبارت روشن تر در موجودات ظاهر و متجلی می گردد؛ بدون این که عین موجودی خاص شده و در حصه‌یی از وجودات عینی، محصور و محدود افتاده باشد؛ همانطور که نفس ناطقه در جمیع قوی و حواس انسانی و حیوانی ظاهر، و با آنها در مقام ظهور متحد میشود؛ بدون این که در قوه‌یی مخصوص، مشخص و محدود شده باشد.

و از جمله فروع و نتایج قاعده «بسیط الحقیقه» قاعده دیگری است که می گویند «عقل بسیط اجمالی خلاق عقول تفصیلیه است»؛ و کسی که با فلسفه آشناست این قاعده را در متون کتب فلسفی بسیار دیده و مکرر خوانده باشد.

تمثیل وحدت موجود

وسریان و اتحاد ظہوری حق با موجودات
به نفس ناطقہ و قوای مدرکہ و محرکہ انسانی

چنانکہ اشارہ کردم بہترین مثال برای وحدت موجود و ظہور و تجلی حق تعالی در موجودات؛ کہ بسیاری از عرفا آن را «سریان وجود» و «اتحاد وجودی» و «اتحاد ظہوری» یا «اتحاد ظاہر و مظهر» تعبیر کردہ؛ و بعضی آن را «حلول و اتحاد» گفتہ اند؛ همان نفس ناطقہ انسانی است؛ «و فی آنفسکم افلا تبصرون: سورۃ ذاریات ج ۲۶»؛ با رعایت قاعدہ فلسفی عرفانی «النفس فی وحدتہ کل القوی» کہ حاجی سبزواری همان را بنظم در آورده و گفتہ است:

النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقَوَىٰ وَ فِعْلُهَا فِي فِعْلِهِ قَدَانَطْوَىٰ
یعنی «قَدَانَطْوَىٰ فِعْلُ الْقَوَىٰ فِي فِعْلِ النَّفْسِ»؛ و مقصود این است کہ قوای طبیعی و حیوانی و انسانی، اعم از مدرکہ و محرکہ، و ظاہری و باطنی آنچه در انسان موجود است، ہمہ بطور کلی، مظاهر نفس ناطقہ اند و همان نفس است کہ در عین وحدتش کہ ظل وحدت حقیقہ نورانیہ الہیہ است، بصورت قوای ادراک و حرکت؛ ہر کجا بحالتی و صورتی کہ مناسب و درخور مقام باشد تجلی می کند، و با آن قوہ در مرتبہ ظہور، متحد می شود.

از باب مثال قوہ متوہمہ و متخیلہ انسانی، همان نفس ناطقہ است کہ در مرتبہ قوہ وہم و خیال ظہور کردہ؛ و همچنین قوای حس و حرکت و نمو و تغذیہ، همان نفس است کہ در این مراتب تجلی نمودہ و با مظاهر خود در مقام جلوہ و ظہور متحد شدہ است.

پس باید گفت که قوای انسانی همگی از شوون و مراتب ظهور و تجلی نفس ناطقه‌اند؛ همانطور که گروهی از عرفا و فلاسفه در باب علمت و معلول گفته‌اند که «علیت به تشآن» است؛ و مسلم است که وجود بر همه تعینات، سابق و مقدم است.

شیخ فریدالدین عطار در صفت انسان می‌گوید:

قدسیان یکسر سجود کرده‌اند جزو و کل، غرق وجودت کرده‌اند
جسم تو جزو است و جانت کل کل خویش را قاصر مبین در عین ذل
تن ز جان نبود جدا عضو ازوست جان ز کل نبود جدا، جزوی ازوست
بد نیست که برای توضیح بیشتر در قاعده «النفس فی وحدته کل القوی»
عبارت شیخ محیی‌الدین ابن عربی را از کتاب فتوحات مکیه او نقل کنیم:
«النفس الناطقة هی العاقله و المتفکرة و المتخیلة و الحافظة
و المصورة و المغذیة و المنمیة و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسکة
و السامعة و الباصرة و الطاعمة و المستنشقة و اللامسة و المدرکة لهذه الامور
و اختلاف هذه القوی و اختلاف الاسماء لیست بشیء زائد علیها بل هی
عین کل صورة»

باری مسأله وحدت موجود، و سریان و اتحاد ظهوری حق با موجودات و اتحاد ظاهر و مظهر و مسأله وحدت در کثرت که عرفا و حکمای الهی گفته‌اند، عیناً مثل همان ظهور و اتحاد نفس ناطقه است با قوی که بیان آن را از شیخ محیی‌الدین شنیدید.

سابقه تاریخی وحدت وجود و وحدت موجود

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود در فلسفه یونان و هند،

سابقہ طولانی دارد؛ ومخصوصاً اعتقاد بہر دو اصل و نیز مسألهٔ حلول و اتحاد کہ آن را در واقع از توابع و فروع همان دو اصل باید شمرد، جزو مبانی و ارکان اساسی عمدہ فلسفی و مذہبی ہندوان است؛ کہ ابوریحان بیرونی در کتاب الہند آن را کاملاً تحقیق کردہ و در آن بارہ فصلی بسیار مہم و پر مغز و عالمانہ نوشتہ؛ و عقیدہ ہندوان را با مشرب تصوف اسلامی نیز مقایسہ نمودہ است [باب سوم ج ۱ ص ۲۴ کتاب الہند طبع ہندوستان؛ تحت عنوان «فی ذکر اعتقادہم فی الموجودات العقلیۃ والحسیۃ»]

بدنیست بخشی از عبارات ابوریحان را در این بارہ بشنوید

«ومنیہم من کان یرى الوجود الحقیقی لدعلتہ الاولی فقط لا یتغنائہا بذاتہا فیہ و حاجتہ غیرہا الیہا؛ وان یماہسو مستقر فی الوجود الی غیرہ فوجودہ کالخیال غیر حق و الحق ہوا الواحد الاول فقط؛ و ہذا رأی السوفیۃ [یعنی الصوفیۃ] وہم الحکماء: ص ۲۴».

و كذلك ذهبوا الی ان الموجود شیئی واحد و ان العلة الاولی قتر ایا فیہ بصور مختلفہ و قتل قوتہا فی ابعاضہ بأحوال متباینۃ توجب التباين مع الاتحاد: ص ۲۵»

جای دیگر در مقدمہ کتاب الہند نیز اشارہ می کند کہ صوفیہ و بعض طوائف مسیحی با ہندوان در عقیدہ «حلول و اتحاد» موافق اند. ولا ذکر مع کلامہم (یعنی کلام الہند) کلام عینہم الا ان یتكون لیلصوفیۃ اولاً حد اصناف الصاری لتقارب الامر بین جمیعہم فی الحلول والاتحاد ص ۵».

اما این که آن افکار و عقاید از کجا و در چه تاریخ مابین فرق اسلامی و مخصوصاً طایفه صوفیه راه یافته؛ بظن قوی محتمل است که سرچشمه اش همان فلسفه و مذهب بودایی هند باشد که می‌دانیم در حوزة بلخ محل بتکده نوبهار، و دیگر بلاد و نواحی شرقی و جنوبی ایران از روزگاران قدیم پیش از اسلام رواج داشته؛ و تا چندی پس از اسلام نیز مخصوصاً در بلخ و نواحی آن باقی بوده است؛^۱ چه فتح بلخ بدست مسلمانها بنا بر معروف در عهد ولید بن عبدالملک اموی ۸۶-۹۶ بسر داری قتیبة بن مسلم باهلی اتفاق افتاد که فاتح خوارزم و دیگر بلاد ماوراءالنهر نیز بود؛ و ابوریحان بیرونی از اعمال فطیح شنیع او بویژه قتل عام علما و دانشمندان و سوختن کتب و از بین بردن فرهنگ ایرانی باستانی خوارزم، سخت ملول و متأثر است.^۲

پس ممکن است که عقیده وحدت وجود و وحدت موجود، و حلول و اتحاد، و تجسد لاهوت در ناسوت، و حلول یا ظهور روح الوهیت در هیاکل بشری و امثال این عقاید، از همان سرچشمه آب گرفته، و بواسطه ایرانیان در حوزة اسلام و مابین فرق اسلامی نفوذ و نشر کرده باشد.

قدیمترین اثر این افکار در اسلام تا آنجا که ما اطلاع داریم؛ مربوط به نیمه اول سده اول هجری است که مردی بنام عبدالله بن سبا مؤسس فرقه سبائیه که مانند فرقه نصیریة از غلات شیعه شمرده می‌شوند سخن از مقام الوهیت و خدایی علی علیه السلام بمیان آورد؛ یعنی معتقد بود که

۱- رجوع شود بکتاب الهند، ابوریحان، ص ۱۵ طبع هندوستان

۲- آثار الباقیه، ص ۳۵، ۳۶، ۴۸

روح الوهیت در پیکر علی علیه السلام حلول کرده و با او در مقام وجود متحد شده است.

فرقه سید جامگان [= مبیضه] پیروان مقنع [هاشم بن حکیم مروی خراسانی] که در مرو خراسان ظهور کرد و عاقبت در جنگ با سپاه مهدی عباسی ۱۵۸-۱۶۹ هـ ق، بنو شته ابن اثیر و بعض دیگر مورخان در سال ۱۶۱ و بقول ابوریحان در آثار الباقیه بسال ۱۶۹ هـ ق بقتل رسیدند هم از مدعیان و اصحاب مذهب حلولیه و اتحادیه و تجسد الوهیت در بشر بود « و ادعی الالهیه و أنه تجسد ریس لأحد آن ینظر الیه قبل التجسد : آثار الباقیه ص ۲۱۱ »

چنانکه اشاره کردم مسأله حلول و اتحاد و تجسد لاهوت در ناسوت و متحد شدن وجود ممکن با واجب، از فروع و توابع وحدت وجود و وحدت موجود است؛ یعنی اتحاد الوهیت با بشریت و حلول روح ربوبی در هیکل انسانی، جز با فرض اصل وحدت وجود و وحدت موجود معقول نیست؛ چرا که اتحاد حقیقی دوشیئی که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر داشته باشند عقلا محال و ممتنع است.

و این اصل را که گوشزد کردم باید مابین جمیع فرق و طوایف حلولی و اتحادی از قبیل فرقه رزاقیه و ابومسلمیه و راوندیه و امثال ایشان که در

۱- مشهور مابین مورخان این است که ظهور «المقنع» در عهد مهدی عباسی بسال ۱۵۹ و قتل او در جنگ با سپاهیان اسلام در سال ۱۶۱ هـ ق واقع شده؛ اما ابوریحان در آثار الباقیه دوره استیلای او را ۱۴ سال و قتل او را بسال ۱۶۹ نوشته است و استولوی اربع عشره سنه حتی حوسر و قتل فی سنة تسع و ستین و مائة للهجرة، ص ۲۱۱.

کتاب ملل و نحل اسامی و معتقدات ایشان درج شده است، تعمیم داد. خلاصه این که از همان وقت که آن عقاید در مذاهب متفرقه وجود داشت، حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود نیز در آن نهفته و مندرج بود.

علاوه می‌کنم که مسأله «فناء فی الله» و «بقاء بالله» که مابین طوائف صوفیه و ارباب سیر و سلوک، و از جمله در گفته‌های خود مولوی مصطلح و بسیار متداول است؛ نیز بدون اصل وحدت حقیقی و اشتراک معنوی وجود، معقول نیست، چرا که فناء و بقاء حقیقی یا نیست شدن در هستی مطلق نیز منتهی به اتحاد و استحاله و تبدیل شئی بشئی دیگر می‌شود؛ و این امر باینونت ذاتی مابین دو چیز؛ و بقاء تعین و شخصیت هر دو شئی در حال اتحاد، ممکن نیست.

آنچه گفتیم راجع به کل فرق و طوائف اسلامی بطور عموم بود؛ اما خصوص طایفه متصوفه، آنچه مسلم است در قرن سوم هجری کاملاً با آن عقاید و افکار آشنا بودند هر چند که مصطلحات عرفا و صوفیه بعد در آن عهد معمول و رایج بود؛ چنانکه آثارش از سخنان بایزید بسطامی گوینده «سبحانی ما اعظم شانی» [طیغور بن عیسی متوفی ۲۶۱ هـ ق] و حسین بن منصور حلاج فارسی گوینده «انا الحق» و «انی انا الله» مقتول ۳۵۹ هـ ق و امثال ایشان که از فحول عرفا و صوفیه آن عهد بوده‌اند تراوش کرده است.

حسین حلاج از معتقدان جدی حلول و اتحاد بود و می‌گفت که حق اول ازلی و نور ساطع الهی در هر پیکر و صورتی ظاهر و متصور

می شود؛ و مدعی بود که الوهیت در وی حلول کرده است^۱
 سخنان بایزید و حلاج را مولوی از راه «فناء فی الله و بقاء بالله» یا «اتحاد
 ظاهر و مظهر»، توجیه و تأویل کرده است که عن قریب گفته او را خواهید
 شنید.

در رجال نامدار سده سوم هجری غیر از جماعت صوفیه نیز
 اشخاصی بودند که در مذهب حلول و اتحاد و تناسخ و تجسد الوهیت در
 پیکر بشری غلو داشتند؛ از آن جمله ابو جعفر شلمغانی از متن [محمد بن علی]
 معروف به ابن ابی العزاقر [با عین بی نقطه مفتوح و زاء نقطه دار و قاف
 مکسور دو نقطه] منسوب به «شلمغان» از قرای واسط که در ابتدا جزو
 شیعه امامی و از دوستان و حامیان ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی در کار
 نیابت و وکالت خاصه ناحیه مقدسه حضرت ولی عصر علیه السلام بود؛
 و بعداً از وی جدا شد و خود را با استقلال باب و نایب خاص ناحیه مقدسه
 خواند؛ سپس از آن مرتبه نیز بالاتر رفته دعوی مهدویت بل که ربوبیت و
 الوهیت نمود؛ و بهمین جرم او را در بغداد ماه ذی القعدة از سال ۳۲۲

۱- ابن ندیم در الفهرست شرحی مبسوط درباره حلاج نوشته و از آن جمله گفته است
 «کان یدعی ان الالهیه قد حلت فیه و انه هو هو، و یدعی عند اصحابه الالهیه و یقول
 بالحلول، ص ۲۴۱ طبع جدید»

ابوریحان بیرونی هم در آثار الباقیه پاره‌یی از سخنان منسوب به حلاج
 را نقل کرده است؛ از جمله

«من الهو هو الازلئ النور الساطع اللامع والاصل الاصلئ و حجة الحجج و رب
 الارباب و منشئ السحاب مشکوة النور و رب الطور المتصور فی کل صورة» ؛ و نیز
 الباری القدیم العنبر المتصور فی کل زمان و اوان ؛ ص ۲۱۱-۲۱۲، ۰

کشتند و جسد او را نیز مانند «حسین منصور حلاج» سوختند و خاکسترش بر باد دادند.

شلمغانی می‌گفت که حق تعالی در هر موجودی بقدر گنجایش و لیاقتش حلول کرده است؛ و چون الوهیت در پیکر ناسوتی بشر حلول کرد او را قدرتی می‌بخشد که معجزات و خرق عادات از وی صادر می‌شود؛ و همین صدور معجزات، دلیل بر حلول الوهیت و اتحاد او با خداوند قادر ازلی است؛ و هر قدر این معنی در او بیشتر باشد، قدرت خلاقه‌اش در صدور معجزات بیشتر است.

شلمغانی شاید مابین مقام الوهیت بار بوییت فرق می‌گذاشت که خود را «رب الارباب» می‌خواند؛ اما پیروانش او را به همین عنوان و احیاناً بعناوین بالاتر که حاکی از مقام الوهیت والهییت بود در مخاطبات می‌خواندند و می‌ستودند^۱

۱- برای ترجمه حال و نمونه سخنان و افکار و عقاید شلمغانی رجوع شود به «کامل ابن اثیر» در حوادث ۳۲۲؛ و نیز به نسخه خطی کامل آثار الباقیه در فصل «متنبعین» چرا که این قسمت از نسخه جایی سقط شده است.

علاوه می‌کنم که در کتاب القضاء لسمه شهید اول شلمغانی را جزو فقها محسوب داشته و فتوایی از وی نقل کرده؛ و شهید ثانی در شرح لعمه ترجمه حالی مختصر از وی نوشته است؛ باین قرار که ابتدا در جزو شیعه امامیه بود و بعداً جزو غلات شد و از این جهت توقیعاتی از ناحیه مقدسه بتوسط ابوالقاسم حسین بن روح در برائت از وی صادر شد.

باز علاوه می‌کنم که نواب اربعمه مددوچه امامیه عبارتند از ۱- ابو عمرو عثمان بن سعید عمری زیات ۲- ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید متوفی ۳۵۵ هـ ۳- حسین بن روح نوذختی متوفی ۳۲۶ هـ ۴- ابوالحسن علی بن محمد سمری متوفی ۳۲۹ هـ ق

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود در قرن ۶-۷ هجری بظهور شیخ محیی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ هـ ق رنگ و رونق تازه گرفت؛ برای این که محیی الدین آن را جزو ارکان عمده و مبانی مهم مشرب فلسفی و عرفان علمی خود قرار داد؛ و با وضع مصطلحات تازه و دلایل منطقی و شهودی عرفانی؛ آن هر دو اصل را کاملاً تشدید و تقویت نمود؛ بطوری که عرفا و صوفیة بعد از وی اکثر پیرو عقیده او شدند؛ و او خود در وحدت حقیقی وجود و وحدت حقیقی موجود چندان مبالغه و غلو داشت که پاره‌یی از سخنانش از حد ظهور حق در مظاهر موجودات؛ و تجلی صانع در مجالی صنع گذشته، بوی حلول و اتحاد می‌دهد؛ چنانکه در مقدمه فتوحات عبارتی آورده که معرکه آراء و مورد بحث وجدال مخالف و موافق واقع شده است « سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها » که بعضی برای دفع غائله « غیبها » بجای « عینها » خوانده‌اند؛ و اتفاقاً غیبت و ظهور هم بی تناسب نیست؛ و نیز بدو منسوب است

سبحان من اظهر ناسوته
سر سنالاهوته الثاقب
ثم بدافى خلقه ظاهراً
فی صورة الاكل والشارب

پس از محیی الدین نیز شاگردان و پیروان مکتب او از قبیل صدرالدین قونوی صاحب مفتاح الغیب متوفی ۶۷۳، و شیخ عراقی صاحب کتاب لمعات (فخرالدین ابراهیم همدانی) متولد ۶۱۰ متوفی ۶۸۸ هـ ق که می‌گفت

آفتاب رخ تو پسیدا شد
عالم اندر دمی هویدا شد
غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لاجرم عین جمله اشیا شد

و شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (عبدالرزاق بن احمد بن محمد) صاحب شرح فصوص الحکم محیی‌الدین و شارح منازل السائرین متوفی ۷۳۶ هـ ق، و قیصری (شیخ داود بن محمود) شارح دیگر فصوص الحکم متوفی ۷۵۱ هـ ق و بابارکن‌الدین (مسعود بن عبدالله شیرازی بیضاوی) متوفی ۷۶۹ مدفون در اصفهان که شاگرد قیصری و عبدالرزاق کاشانی، و صاحب شرح فصوص بفارسی است؛ و شمس مغربی (محمد شیرین) متوفی ۸۰۳ هـ ق و امثال ایشان همگان، اصل وحدت وجود و وحدت موجود را با همان تفسیر حاد غلیظ که محیی‌الدین داشت پذیرفته و آن را از مبانی محکم علمی فلسفی و عرفانی خود قرار داده‌اند؛ و اثرش بدوره‌های بعد از ایشان نیز رسیده است، چندانکه در قرن ۱۱ هجری در فلسفه ملاصدرا [صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی] متوفی ۱۰۵۰ هـ ق رسوخ و سرایت کرده؛ و پرتوش بر شاگردان و پیروان مشرب فلسفی او تافته؛ چنانکه هم اکنون اثرش در مدعیان فلسفه و تصوف و عرفان باقی و پایدار مانده است.

چیزی که هست آن هر دو اصل در روپوش فلسفه ملاصدرا چندان تعدیل شده و از غلظت و حدتش کاسته که با ظواهر شرع نیز قابل توجیه و تطبیق است.

بزرگترین معتقد جدی و حامی متصلب وحدت وجود و وحدت موجود قبل از عهد ملاصدرا و بعد از شمس مغربی، ملاعبدالرحمن جامی شاعر عارف عالم دانشمند شهیر صاحب شرح فصوص و مؤلف نفحات الانس است متوفی ۸۹۸ هـ ق که در مسلک عرفان علمی از اتباع و سرسپردگان مکتب محیی‌الدین بود؛ و آثارش همه جا در منظومات و منشورات فارسی و

عربی وی واضح و آشکار است؛ از جمله در مثنوی یوسف و زلیخا
می گوید

بداند یا نداند عاشق اوست	دلی کو عاشق خوبان مه روست
که از ما عاشقی از وی نکویی	هلا تا نغلطی ناگه نگوئی
از اوسر برزده، در تو نموده	که همچون نیکویی عشق ستوده
بجز بیهوده پنداری نداریم	من و تو در میان کاری نداریم
	و در منظومه دیگرش گفته است

حکم غیریت بکلی محو بود	متحد بودیم با شاه وجود
ز اتحاد علمی و عینی مصون	بود اعیان جهان جمله برون

دنباله آن فکر همچنان مابین شعرای عارف مسلک، تا عهد حاضر
دوام یافته است؛ سید احمد هاتف اصفهانی متوفی ۱۱۹۸ هـ ق ترجیع بند
معروف خود را روی همان اساس وحدت وجود و وحدت موجود
ساخته که در بند ترجیع گفته است

وحدہ لاله الہامو	که یکی هست و هیچ نیست جز او
در اثناء ایات لختهای ترجیع این قبیل معانی را آورده است	
در تجلی است یا اولی الابصار	یار بی پرده از در و دیوار

*

آفتابیش در میان بینی	دل هر ذره یی که بشکافی
۱۲۷۴ محرم متوفی	فروغی بسطامی شاعر غزلسرای عهد قاجاری
	ه ق می گوید

یعنی همه جا غیر خدا هیچ ندیدند	مردان خدا پرده پندار دریدند
--------------------------------	-----------------------------

**

کی رفته‌یی ز دل که تمنا کنم ترا
 کی بوده‌یی نهفته که پیدا کنم ترا
 غیبت نکرده‌یی که شوم طالب حضور
 پنهان نگشته‌یی که هویدا کنم ترا
 با صد هزار جلوه برون آمدی که من
 با صد هزار چشم تماشا کنم ترا
 صفای اصفهانی [میرزا محمد حسین] ساکن مشهد گفته است
 گه درد و گاه دوا، گه ارض و گاه سما

گه بنده‌گاه خدا، ما قوم بوالعجبیم
 ناگفته نگذیریم که از طایفه فقها و متشرعان گذشته؛ در صنف عرفا
 و صوفیه نیز پاره‌یی اشخاص بودند که وحدت وجود و موجود را سخت
 انکار می‌کردند، و محیی‌الدین و پیروان او را بسبب همین اعتقاد، کافر
 و ملحد می‌شمردند.

از آن جمله است پیر صوفی مشهور قرن هشتم هجری علاءالدوله
 سمنانی [شیخ رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد بیابانکی] صاحب رساله
 «عروه» در تصوف، متوفی ماه رجب ۷۳۶ هـ ق^۱ که معاصر
 شیخ عبدالرزاق کاشانی، و خصم لدید مخالف او در عقیده وحدت وجود

۱ - تاریخ تالیف این کتاب را در مجله فنیجی حوافر سنه ۷۲۱ هـ ق نوشته
 است.

۲ - شب جمعه ۲۱ ماه رجب ۷۳۶ (مجموعه فنیجی، ...)

بود؛ وبهین دستاویز وی ومحیی الدین و دیگر ارباب آن مسلک را سخت تکفیر می کرد؛ ومخصوصاً باکاشانی در این باره مناظرات و مباحثات شفاهی و کتبی داشت که نمونه مکاتباتشان در تفحّات الانس جامی نقل شده است

میرسید شریف جرجانی [سیدعلی بن محمد حسینی حنفی متوفی ۸۱۶ هـ ق] در حواشی شرح تجرید اصل وحدت وجود را پذیرفته و گفته است که عقول عادی از عهدۀ فهم آن بر نمی آید و طوری است ورای طور عقل.

بعضی تحقیق کرده اند که وجود سه اعتبار دارد؛ یکی «وجود بشرط شیئی»؛ دیگر «وجود بشرط لا»؛ سدیگر «وجود مطلق لا بشرط». وحدت وجود متعلق بوجود مطلق لا بشرط است؛ واکثر کسانی که منکر آن اصل شده، وجود لا بشرط را با وجود بشرط لا، اشتباه کرده اند^۱

وحدت شهود

جماعتی از صوفیه که منکر وحدت وجودند؛ واز آن جمله همان علاءالدوله سمنانی در مقابل وحدت وجود اصطلاح تازه وضع کرده اند بنام وحدت شهود؛ وباین سبب آن جماعت را «وحدت شهودی» در مقابل «وحدت وجودی» می گوئیم

۱- برای شرح و توضیح بیشتر این تفهوق که اشاره در مد رجوع کنید به مجالس المؤمنین وستان السیاحه ومار این العقایق

و مقصود از «وحدت شهود» توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی؛ نه بطریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی که مولوی در تعریض بدان گفته است

جز بمصنوعی ندیدی صانعی با قیاس اقترانی قانعی
 اما بنظر ما این نوع از وحدت شهود با وحدت وجود که دیگر
 عرفا و صوفیه گفته‌اند منافات ندارد؛ یعنی لازمه وحدت شهود یا توحید
 شهودی این نیست که قضیه وحدت وجود باطل باشد.

شطحیات وحدت وجود

از آن گروه عرفا و صوفیه که معتقد بوحدت وجود و وحدت موجودند؛ گاهی کلمات حاد و تعبیرات زننده صادر شده که هر چند قابل توجیه و تاویل است؛ اما انصافاً خارج از حدود ادب و نزاکت عقلی و عرفانی است؛ و چون دور از فهم و ادراک عقول و افهام عادی است؛ آن قبیل سخنان را از مقوله شطحیات باید شمرد؛ مانند دعوی الوهیت و خدایی کردن؛ یا همه چیز را فعوذ بالله، خدا گفتن؛ و امثال این کلمات که شرعاً و عقلاً ناپسند و ناهنجار است.

باز اگر این قبیل سخنان از سالکان مجذوب در حالت جذب و استغراق و بیخودی ربوبی، و جنون عشق و شوق قرب الهی سر زده باشد، قابل عفو و اغماض است؛ چرا که بردیوانه حرجی نیست؛ و بقول مولوی «برده ویران خراج و عشر نیست»؛ اما صدور این قبیل شطحیات از اشخاص عاقل مختار که بویی از عالم جنون جذب و استغراق عشق

عرفانی نبرده اند؛ بنظر ما فضول و ژاژخایی است؛ مانند این نوع اشعار
 خنك بی مزه که زبازد طلاب متکلف و جهال مستصوف شده است:
 قطره بگریست که از بحر جداییم همه

بحر برقطره بخندید که ماییم همه

باری از نکته توحید اگر آگاهی

جز خدا چون دگری نیست خداییم همه

عجب است، اگر جز خدا هیچ چیز دیگر نیست؛ و این سخن
 درست است که «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»؛ پس (ما) و (شما) کیستیم و
 و چیستیم که خدا باشیم یا بنده خدا!.

مطابق روح وحدت وجود و موجود؛ جزیک هستی حقیقی مطلق
 که وجود حق تعالی است، و شریک و ضد و نیز ندارد، سایر موجودات
 همه شوون خیالی و تعینات اعتباری اند؛ و بقول مولوی

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف، او خود چه دارد، هیچ هیچ
 جامی که یکی از معتقدان جدی وحدت وجود و موجود است و

در این مسلك يك جا و يك دست تسليم فكر محیی الدین بودمی گوید
 من و تو در میان کاری نداریم بجز بیهوده پنداری نداریم
 پس این گونه کلمات بی ریخت بی اندام که «ما همه خداییم» یا
 «همه چیز خدا است» و امثال آن را جز بر بیهوده گویی و یاوه سرایی
 حمل نباید کرد.

شمس تبریزی می گفت گوینده «سبحانی، ما اعظم شانی» و «انی انا الله»
 هنوز در سلوک راه حق و وصول بحق؛ ناقص و نارسیده بودند؛ و گرنه
 هرگز از «انا» و «انی» یعنی از من و مای خود دم نمی زدند؛ و غیر از

«هو» یعنی «هو الله» و «سبحانه ما اعظم شانه» نمی‌دیدند و نمی‌گفتند [مقالات شمس].

خدا رحمت کند همای شیرازی را چه خوب نکته توحید گفته و
گوهر تحقیق سفته است

باتو دم از اتحاد شرط ادب نیست

تو نبی از ما، ولیک ما ز تو هستیم

آری کسی که این مرتبه از کمال نصیب او شد که بمقام قرب وصال
و اتصال بحق رسید؛ یعنی شخصیت و تعین وجودی او در وجود حق
محو و فانی شد؛ وهستی او در بحر هستی مطلق مستغرق و مستهلک
گردید؛ همچون پروانه‌یی است که در شعله شمع سوخته؛ و بقول سعدی
«آن سوخته را جان شد و آواز نیامد»

وین مدعیان در طلبش بی‌خبر اند آن را که خبر شد خبری باز نیامد

و اگر سخنی از این قبیل مردان کامل و برگزیدگان حق، در عالم
صحو و اثبات، و سفر از حق به خلق در مقام توحید صادر شود، جز این
قبیل نیست که می‌گویند «همه اوست» و «لا اله الا هو» و «هو یامن هو، یا
من لیس هو الا هو» و اگر کلمه‌یی ظاهراً بر خلاف آن کلمات از امثال
«بایزید بسطامی» و «منصور حلاج» در حال متحو و طمس و سکر جذبیه و
استغراق، یا بر سبیل استدراج ربوبی صادر شده باشد اولاً ممکن است
که در باطن رمز همان کلمات؛ یعنی «انا الحق» ایشان در معنی «هو الحق»
باشد؛ و انگهی نباید هر کس خود را با آن وجودهای نادر قیاس کند

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه باشد در نوشتن شیر شیر
و دست آخر بهترین تأویل آن قبیل سخنان را که از نوادر عرفا و صوفیه
سرزده است از مولوی بشنوید

۱۱- پیوستن بحق، ونیست شدن در هستی مطلق

و اتحاد نوری، نه حلول و اتحاد حلولی

مولوی در مجلد چهارم مثنوی شریف در قصه «سبحانی مباء عظم
تانی» گفتن ابو یزید قدس الله سره و تاویل و توجیه گفتار او بیانی بسیار
یرین و نغز و لطیف دارد که بطور خلاصه چند بیت آن را نقل می کنم

با مریدان آن فقیر محبتش

با یزید آمد که نک یزدان منم

گفت مستانه عیان آن ذوقنون

لا اله الا اننا، هافاعبدون

چون گذشت آن حال و گفتندش صباح

تو چنین گفتی و، این نبود صلاح

گفت این بار ارکنم آن مشغله

کاردها در من زنیید آن دم هله

حسق منزّه از تن و من باتنم

چون چنین گویم، بیاید کُشتنم

نقل آمد، عقل او آواره شد

صبح آمد شمع او بیچاره شد

۱- موافق طبع نیکلسون، و در نسخ دیگر «عشق آمد».

توضیحاً «نقل» بضم نون اینجا مجازاً بمعنی شراب آمده و مقصود سکر جذبه و
برمستی حالت استغراق و خلسه ربوبی است، مأخوذ از تنقل باده خواران، مولوی
ر جای دیگر این کلمه را صریح و واضح در معنی شراب آورده است باقرینه
قید نوشیدن

نقل من نوشید پیش از نقل من

ا که نفریید شما را شکل من

عقل، سایه‌ی حق بود، حق آفتاب
 سایه را با آفتاب او چه تاب
 چون پری غالب شود بر آدمی
 گم شود از مرد، وصف مردمی
 هر چه گوید او، پری گفته بود
 زین سری نسه، ز آنسری گفته بود

چون پری را این دم و قانون بود کردگار آن پری، خود چون بود
 اوی او رفته، پری خود او شده ترك بسی الهام، تازی گو شده
 باده‌یی را می بود این شر و شور نور حق را نیست آن فرهنگ و زور
 که تورا از تو بکل خالی کند توشوی پست، او سخن عالی کند
 گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت، او کافر است
 چون همای بی خودی پرواز کرد آن سخن را بسا یزید آغاز کرد
 شنیدید که جان کلام مولوی در تأویل «سبحانی» گفتن «بایزید»
 مسألة فناء فی الله و بقاء بالله است؛ یعنی نیست شدن در هستی مطلق؛ و
 پیوستن بوجود منبسط حق، که مقام وصال و آخرین درجه کمال انسانی
 است.

در مجلد پنجم ذیل داستان «پرسیدن معشوقی عاشق را که تو خود
 را دوست تر داری، یا مرا، گفت من از خود مرده‌ام و بتو زنده؛ اگر خود
 را دوست دارم تورا دوست داشته‌ام؛ و اگر تورا دوست داشته باشم خود

را دوست داشته‌ام.

هر که را آینه‌ی یقین باشد گرچه خود بین خدای بین باشد
 نیز همان منطق فناء و بقاء را با تشبیهات و تمثیلات دیگر تکرار
 می‌کند؛ در ضمن برای تأویل «انا الحق» و «انا الله» گفتن «حلاج» همان
 توجیه را که برای «بایزید» آورده بود می‌آورد؛ و می‌گوید «انا الحق» او
 در معنی «هو الحق» بود؛ و تاکید می‌کند که این معنی از جهت اتحاد نوری
 است نه از راه حلول و اتحاد حلوانی؛ یعنی بسبب همان سلب تعین
 اعتباری، و اندک‌انیت امکانی است، در هویت مقدسه مطلقه الهی
 مانند حدیده مُحَمَّاة؛ یعنی آهنی که در کوره گسداخته شود و رنگ و
 خاصیت آتش پیدا کند؛ یا همچون سنگ که در اثر تابش آفتاب، از
 حالت تیرگی سنگی بیرون آید، و مبدل بگوهر لعل ناب و یاقوت و
 الماس روشن آبدار گردد

در داستانی که اشاره کردم مولوی از زبان عاشق به معشوق می‌گوید

گفت من در تو چنان فانی شدم

که پرَم من از تو، از سر تا قدم

بر من از هستی من جز نام نیست

در وجودم جز تو ای خوش کام نیست

همچو سنگی کوشود کل لعل ناب

پُر شود او از صفات آفتاب

وصف آن سنگی نماند اندراو

پُرشور از وصف خور، او پشت و رو

بعد از آن‌گردوست دارد خویش را
 دوستی خود بود آن‌ای فتی
 خواه خود را دوست دارد لعل‌ناب
 خواه یا او دوست دارد آفتاب
 اندرین‌دو دوستی خود فرق نیست
 هر دو جانب جزئیای شرف نیست
 پس نشاید که بگویند سنگ انا
 کو همه تاریکی است اندر فنا
 مولانا پس از این مقدمه که شنیدید منتقل به «ان‌الحق» گفتن
 «منصور حلاج» می‌شود؛ و گفتار او را با دعوی فرعون فرق می‌گذارد؛
 باین‌که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا و گفتار منصور از جهت فناء
 و استغراق در خدا بود
 گفت فرعون‌نی ان‌الحق گشت پست
 گفت منصور‌نی ان‌الحق و برست
 آن آنارا لعنة‌الله در عقب
 وین آنارا رحمة‌الله ای‌مُحِب
 زانکه او سنگ سیه‌بد، این عقیق
 آن عدو نور بود و، این عشیق
 این انا، هُو بود، در سیرای فضول
 ز اتحاد نور، نزاراه حلول
 نیز در جای دیگر می‌گوید
 چون ان‌الحق گفت شیخ و پیش‌برد پس گلاوی جمله کوران رافشرد

چون انای بنده شد، لاز وجود
گرتورا چشم است بگشا درنگر
آنکه او بی درد باشد رهزناست
آن انا بی وقت گفتن لعنت است
آن انا منصور، رحمت شد یقین
پس چه ماندهین بیندیش ای عنود
بعدلا، آخر چه می ماند مگر
زانکه بی دردی انا الحق گفتن است
وین انا در وقت گفتن رحمت است
و آن انا فرعون لعنت شد بین

انا الحق گفتن منصور در ادبیات فارسی

بر سیل جمله معترضه می گویم که داستان «انا الحق» گفتن منصور
حلاج؛ و آواز «اِنِّی اَنَا اللّٰه» شنیدن حضرت موسی علیه السلام از درخت
طور که در قرآن مجید آمده، مضامین لطیف عالی عرفانی بدست شعرا و
گویندگان داده، و اشعار نغز بدیع در ادبیات ما بوجود آورده
است. حافظ می گوید

گفت آن یار کز وگشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدامی کرد

چو منصور از مراد، آنان که بردارند بردارند

بدین درگاه حافظ را چومی خوانند می رانند

شیخ محمود شبستری در گلشن راز گفته است بطور استفهام انکاری
روا باشد انا الحق بر درختی
حاجی ملاهادی سبزواری که در شعر فارسی «اسرار» تخلص میکرد
در غزلی که به استقبال حافظ «روشن از پرتو رویت نظری نیست که
نیست» بطور نفی در نفی که موجب اثبات باشد ساخته است می گوید

موسیقی نیست که آواز اناالله شنود
 ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست
 فروغی بسطامی گفته است
 مرید جذبه بی اختیار منصورم که سرعشق تو را در میان میدان گفت

آنکه در عشق سزاوار سردار نشد
 هرگز از حالت منصور خبردار نشد

۱۲- استحاله و تبدل ذات و صفات در اثر فناء و بقاء

باز در تأیید و تکمله مطالب قبل می‌افزایم که مولوی در مجلد دوم
 مثنوی شریف آنجا که پیرامن فنای سالک در شیخ، و فنای شیخ در حق،
 واتحاد نوری یا وحدت ظهوری اولیای خدا و مشایخ کامل راستین،
 باحق، گفت و گو می‌کند، و ظهور این احوال یعنی استحاله و تبدل ذات
 و صفات را که در اثر نیست شدن تعینات بشری در هستی ربوبی، بعث بعد
 از موت و رستاخیز معنوی می‌خواند و در ضمن بیاناتش اشاره بحکایت
 «اناالحق» گفتن «حلاج» نیز می‌کند، گفته است؛ خوب گوش کنید:

این قیامت زان قیامت کی کم است

آن قیامت زخم و این خود مرهم است

هر که دید این مرهم از زخم ایمن است

هر بدی کاین حُسن دید، او محسن است

نان مرده چون حریف جان شود
 زنده گردد نان و عین آن شود
 هیبزم تیره حریف نار شد
 تیرگی رفت و همه انوار شد
 در نمکسار از خمر مرده فتاد
 آن خسری و مردگی يك سو نهاد
 صبغة الاء هست، رنگِ خُم هو
 پسها يك رنگ گردد اندر او
 چون در آن خُم افتد و گویش قُم
 از طرب گوید منم خُم، لاتلم
 آن منم خُم، خود انا الحق گفتن است
 رنگ آتش دارد، الا آهن است
 رنگ آهن محو رنگ آتش است
 ز آتشی می لافد و خاموش و ش است
 چون بسرخسی گشت همچون زرکان
 پس انا نار است، لافش بی زبان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
 گوید او، من آتشم، من آتشم
 آتشم من، گر تو را شك است و ظن
 آزمون کن دست را بر من بزن

مقصود ظهور آثار ربوبی است از اولیای خدا در کسوت بشری «ما انا الا

بشر منلكم بوحی الی».

آتش من، گر تو را شد مشتبه
 روی خود بر روی من يك دم بنه
 آدمی چون نور گیرد از خدا
 هست مسجود ملایك زاجنبا
 نیز مسجود کسی کو چون ملك
 رسته باشد جانش از طغیان وشك

۱۳- جان سخن

در اعتقاد مولوی بوحدت وجود و وحدت موجود

در فصول قبل راجع باین موضوع سخن رفته است، اینجا می‌خواهم آخرین سخن را در باره اعتقاد مولوی باین مسائل بطور خلاصه و مختصر بگویم، و طومار این مباحث را که کتابها و رساله‌ها بفارسی و عربی در آن نوشته‌اند، و باز هم جای تألیف تازه باقی است، در هم بیچم، و سرگفت و گو را در مباحث دیگر باز کنم.

خلاصه و جان مطالب این است که مولوی نیز بوحدت وجود و وحدت موجود، و ظهور وحدت در کثرت، و دیگر فروع و جزئیات این مسائل معتقد است؛ اما نه بآن کیفیت که پیروان مفرط تندرو آن عقیده گفته‌اند.

مولوی نیز می‌گوید «در دو عالم غیر یزدان نیست کس»^۱ و «هر چه جز واحد بینی آن بُت است»^۲ و

۱- مصراع قبلیش «استخوان و باد روپوش است و بس».

۲- مصراع اولش «مثنوی ما دکان وحدت است».

ر هزارانند يك تن بیش نیست. جز خیالات عدداندیش نیست
 وجود واحد حقیقی را همچون دریا، و تعینات و نمودهای عالم
 ستی همه را همچون جنبش امواج و کفهای دریای می خواند
 نبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریا ای عجب
 'جرم سر گشته گشتی از ضلال چون حقیقت شدنهان، پیدای خیال
 بست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
 حر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمود او غبار

بحر وحدانی است، فرد و زوج نیست
 گوهر و ماهیش غیر موج نیست
 ای محال وای محال اشراك او
 دور از آن دریا و موج پاك او
 نیست اندر بحر شرك و پیچ پیچ

ايك با احوال چه گویم، هیچ هیچ
 باری مولوی همه این حرفها را می گوید، اما هرگز نمی گوید
 «ما خدا ایم» یا «همه چیز خداست» و «خدا عین اشیاء است» و «عالم همه
 حق است»؛ و امثال این کلمات را هر چند که تأویل و محمل عرفانی
 داشته باشد؛ هیچ کجا بر زبان نمی آورد؛ خوب پیدا است که درد او
 نیز این قبیل عقاید راه ندارد؛ و روح او از این گونه عبارات بیزار است.

۱ - تمهید این ابیات را باشواهد دیگر از گفته های مولوی در این موضوع
 پیش گفته ایم و در صفحه ۱۹۵-۱۹۷ طبع شده است.

شنیدید که مولوی «انا الحق» گفتن منصور، و «سبحانی» گفتن بایزید را چگونه تأویل و توجیه کرد؛ اما در مذاهب هندوان و مکتب محیی‌الدین و اتباع افراطی او، آن قبیل سخنان و دعاوی از هر بشری بل که از هر موجودی صادر شده باشد مقبولست و احتیاج بتوجیه و تأویل ندارد.

معروفست که محیی‌الدین بر پیروان حضرت مسیح علیه السلام، از این جهت اعتراض نداشت که او را فرزند خدا و دارای روح الوهیت و ربوبیت دانسته‌اند؛ بل که ایرادش این بود که چرا این منزلت را تنها بآن حضرت تخصیص داده‌اند؛ بایستی آن را تعمیم داده و گفته باشند هر بشری فرزند خدا، و محل تجلی و مظهر روح الوهیت و ربوبیت است. اگر این سخن که گفتیم واقعاً از محیی‌الدین هم نباشد؛ قطعی است که هندوان و گروهی کثیر از وحدت وجودی‌ها و وحدت وجودی‌های تند غلیظ صوفیه دارای همین عقیده بوده‌اند!

اما مولوی هرگز آن عقیده را ندارد؛ و آن مقام و منزلت را ابداً و مطلقاً مابین جمیع افراد بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بل که آن را منحصر و مخصوص بصنفی ممتاز می‌داند که طبقه انبیا و اولیاء حق و اقطاب و مشایخ راستین؛ و بطور کلی مصداق «انسان کامل» باشند؛ و سایر افراد بشر همه را فقیر و محتاج و نیازمند بآن صنف ممتاز می‌شمارد. این عقیده کجا، و این که «ما همه خدا ایم» کجا!

۱۴۔ پارہی از امتیازات مسلك مولوی

بادیگر طرق و مسالك عرفانی

روشن تر و عریانتر بگویم مولوی منزلت اتحاد وجودی، یا اتحاد نوری و ظہوری اولیاء خدا و برگزیدگان حق را، با حق تعالی؛ و ظہور و تجلی حق را در کسوت و مظهر بشری، یا تجتسد لاهوت در ناسوت، و فروع و لوازم این مسائل را بھیچ وجہ منکر نیست؛ بل کہ این امور ہمہ جزو اصول و ارکان طریقہ عرفانی اوست؛ اما نہ از راہ حلول، و نہ از طریق وحدت وجود و وحدت موجود خشک تکوینی کہ در مذاہب و مسالك دیگر سراغ داریم؛ بل کہ بطریقہی کہ مخصوص مسلك عرفانی اوست؛ و من خلاصہ آن را اینجا می گویم.

فرق ما بین طریقہ مولوی و دیگر مکتبہا و مسلکهای عرفانی

در بارہ مسائل فوق چهار چیز است

۱۔ مولوی این امور را از راہ فناء فی اللہ و بقاء باللہ کہ در مثل

ہمچون نیست شدن قطرہ در دریا، و تبدیل دانہ بہ گیاه است، توجیہ می کند؛ و بقول خودش «ز اتحاد نور نزاراہ حلول».

سپل چون آمد بدریا، بحر گشت	دانه چون آمد بمزرع، گشت گشت
موم و ہیزم چون فدای نار شد	ذات ظلمانی او، انوار شد
در دل عاشق بجز معشوق نیست	در میانشان فارق و مفروق نیست

بر یکی اشتر بود، این دو در / پس چه زُرغیباً بگنجد این دورا
 هیچ کس با خویش زُرغیباً نمود / هیچ کس با خود بنوبت یار بود
 آن یکی نه که عقلش فهم کرد / فهم این موقوف شد بر مرگ مرد
 جز مگر مردی که پیش از مرگ مرد / رخت هستی را بسوی یار برد
 و در این صورت است که نیست آن مرد کامل و اصل، با نیست
 حق، متحد گشته؛ و «انا»ی او در معنی «هو» شده است.

این انا، هو بود در سرای فضول / ز اتحاد نور، نر راه حلول
 مولوی می گوید اولیای خدا ظهور حق و تجلی نور حق در هیکل
 آدمی اند؛ نه این که از جنس ذاتی حق باشند؛ یا وجود ایشان ظرف
 حلول خدای تعالی شده باشد؛ چنانکه حلولیها و وحدت موجودیهای
 هندی گفته اند

من نیم جنس شهنشه دور از او / بل که دارم در تجلی نور از او
 ۲- مولوی منزلت اتحاد با حق، و ظهور مقام ربوبیت را در مظهر
 بشری؛ مانند حلولیان و وحدت موجودیهای خشک افراطی، مابین همه
 افراد بشر تعمیم نمی دهد؛ بل که آن مقام و مرتبت را مخصوص و منحصر

۱- اشاره است بحدیث معروف نبوی که به ابوهریره فرمودند «یا ابا
 هریره زرغیباً نزد حبا» یعنی در دیدار دوستان نوبت نگاه دار تا در دوستی بر افزایی.
 غیب بکسر غین معجم و تشدید باء در اصل بمعنی یک روز در میان است؛
 و در اصطلاح قدیم «حمی غب = تب غب» و «نوبه غب» تب و نوبه یک روز در
 میان است.

۲- اشاره است بجملة «موتوا قبل ان تموتوا» که صوفیه آن را بعنوان حدیث
 نبوی نقل کرده اند.

بصنفی ممتاز از بشر می داند که مصداق کامل «انسان کامل» باشند.
مولوی معتقد است که مقام اتصال و پیوستگی روحانی بشر بحق تعالی؛
و ظهور مقام ربوبیت در مظهر انسانی، اختصاص بصنفی ممتاز از برگزیدگان
حق دارد که از مبدأ خلقت، پاک و کامل برای رہبری و پیشوایی بشر خلق
شده باشند.

مولوی فقط طبقه انبیا و اولیای خدا، و ولی امر و قطب کامل
هر زمان را مظهر تام و تمام حق می داند، نه از راه حلول یا وحدت موجود؛
بل که از طریق فنای مظهر در ظاهر، و اتحاد ظاهر و مظهر؛ اما سایر
افراد بشر را دارای این مرتبت نمی شمارد؛ و از این گروه هم کسانی را
سعادت مند و رستگار می گوید که در اطاعت و پیروی و پیوند با آن صنف
ممتاز بمقام فنا و تسلیم محض رسیده؛ و از شخصیت خود مرده، و بشخصیت
پیر کامل و ولی امر زنده شده باشند

سایه یزدان بسود بندهی خدا	مردۀ این عالم و زندهی خدای
دامن او گیر زوتر بی گمان	تارهی از آفت آخر زمان
کیف مد الظل، نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل	لا احب الا فلین گو چون خلیل

هردمی او را یکی معراج خاص	بر سرفروش نهد حق تاج خاص
صورتش بر خاک و جان در لامکان	لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نی که در وهم آیدت	هردمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی، چارجو

تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر بایکدیگر

۳- مولوی میان افراد بشر از تمایز صنفی گذشته، در آن حد است که گویی تمایز و اختلاف ذاتی نوعی و جنسی معتقد است؛ چرا که افراد کامل انسانی را اصلاً از جنس دیگر افراد و اصناف بشر نمی‌شمارد؛ چنانکه گروه انبیا و اولیا نیز هر چند از یک صنف ممتاز شمرده می‌شوند، باز همه در یک مرتبه نیستند «تلك الرُّسُلُ فضلنا بعضهم علی بعض: بقره ج ۲ آیه ۲۵۳»؛ «نور را در مرتبت ترتیبهاست»

کارپاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه باشد در نوشتن شیرشیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی زابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر	ما و ایشان، بسته‌خوایم و خور
این ندانستند ایشان از عیمی	هست فرقی در میان بی منتهی
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش وزین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شد و، زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آب‌خور	آن یکی خالی و این پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد، گردد پلیدی زو جدا	او خورد، گردد همه نور خدا
این زمین پاک و آن شوره است و بد	این فرشته‌ی پاک و آن دیو است و بد

۱- اشاره بگفته خود مولوی است که در اختلاف درجات و مراتب اولیا

گوید

و آنکه زان قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبت ترتیبهاست

جسمها چون کوزه‌های بسته‌سر تا که در هر کوزه چبود در نگر
 آن یکی کوزه پر از آب حیات وین یکی کوزه پر از زهر ممات
 گر بمظروفش نظر داری شهی ور بظرفش عاشقی تو گمره‌سی

اولیاءِ خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند بل که خود نوعی جداگانه یا صنفی برگزیده و ممتازند

۴- یکی از اسرار و رموز عقاید و افکار و مسلک خاص عرفانی
 مولوی این است که افراد کامل مکمل انسانی و اولیای خدا و اقطاب
 راستین از جنس دیگر اصناف و طوایف بشر نیستند؛ بل که نژادی و
 صنفی یا اصلاً نوعی عالی و ممتازند که تنها در شکل و هیأت ظاهری
 با سایر افراد و اصناف بشر مشابهت دارند

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ»؛

و همین افراد کامل مکمل و برگزیدگان حق‌اند که در هر دوره و زمانی
 بصورتی و کینونتی خاص برای هدایت و دستگیری بشر ظهور می‌کنند، و
 هیچ‌عصر و زمانی نیست که از وجود آن رهبران و هادیان روحانی خالی باشد.

پس بهر دوری و لیبی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
 مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و ، هم نشسته پیش رو

* * *

مرغ جانها را درین آخر زمان نیست‌شان از همدگر یکدم امان
 هم سلیمان هست اندر دور ما که دهد صلح و نماند جور ما
 اولیای خدا مظهر کامل و آیینهٔ سر تا پانمای حق‌اند؛ و در نیروی

علم و اراده و قدرت خلاقه که در موجودات متصرف باشد، مشابهت بحق دارند؛ اما هرگز از جنس حق و ذات حق نیستند.

همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز بصنف انبیا و اولیا و دیگر مردان کامل، بحسب ظاهر شباهت دارند؛ اما در واقع نفس الامر از جنس ایشان نیستند.

مولوی در هر دو مرحله، یعنی هم در بساطت عدم جنسیت کاملان مکمل با سایر افراد بشر؛ و هم در این که با ذات یگانه خدای تعالی یکی نیستند بلکه در وجود حق فانی شده‌اند، و در تجلی، نور از او می‌گیرند گفته است

من نیم جنس شهمنشه، دور از او بل که دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت زروی شکل و ذات آب، جنس خاک آمد در نبات
یعنی وجود آب و خاک در یکدیگر فانی شده و بشکل و صورت
نباتی درخت و گیاه ظهور کرده‌اند؛ پس وحدت آنها از راه فنای
متعین در لامتعین، و استهلاك جنس در فصل است؛ نه از راه حلول و
اتحاد ذاتی.

جنس ما چون نیست، جنس شاه‌ما
چون فنا شد مای ما، او ماند فرد
خاک پایش شو ز بهر این نشان
ای بسا کس را که صورت رازد
مای ما شد، بهر مای او فنا
پیش پای اسب او گردم چو گرد
تا شوی تاج سر گردنکشان
قصد صورت کرد و بر الله‌زد

۱۵- انبیا و اولیای خدا همه در يك درجه و يك مقام نیستند

بطوری که در همین فصل و در فصول قبل اشاره کرده ایم عقیده مولوی موافق ظاهر صریح قرآن مجید است که انبیا و اولیای خدا همه در يك درجه و يك پایه و منزلت نیستند «قَدَّكَ الرَّسُلَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ».

و همانطور که مقام نبوت و رسالت درجات و مراتب مختلف گوناگون دارد تا بالاترین پایه خاتمیت می رسد؛ اولیای خدا نیز دارای مراتبی هستند تا بمرتبه «خاتم الاولیاء» منتهی می شود؛ و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، و کسانی که بایشان می پیوندند و فیض می گیرند مانند اختلاف مراتب نور است در قوت و ضعف

پس امام جلی قائم، آن ولی است

خواه از نسل عمر، خواه از علی است

او چو نور است، و خرد جبریل او

آن ولی کم از او، قندیل او

وانکه زان قندیل کم، مشکات ماست

نور را در مرتبت ترتیبهاست

زانکه هفصد پرده دارد نور حق

پرده های نور دان چندین طبق

از پس هر پرده، قومی را مقام

صف صفند این پرده هاشان تا امام

اهل صف آخرین از ضعف خویش
چشمشان طاقت ندارد نور بیش
وان صف پیش، از ضعیفی بصر
تاب نآرد روشنایی بیشتر
باز این دلهای جزوی چون تن است
با دل صاحب‌دلی کومعدن است

این عقیده که از مولوی شنیدید نیز از موارد اختلاف اوست با
طایفه‌یی از وحدت‌موجودیها که مابین انبیاء فرق نمی‌گذارند جز این که هر کدام
را مظهر اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی می‌شمارند؛ و همچنین
گروهی از اهل ظاهر که باستناد ظاهر آیه شریفه «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ
رُسُلِهِ: بقره ج ۳ به ۲۸۵» و «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ: بقره ج ۱ به ۱۳۶»
می‌گویند همه انبیا و رسل در يك درجه بودند؛ و حال آنکه منظور
اصلی در آیه شریفه نه این است که عموم رسل در يك رتبه و يك
منزلت بوده‌اند؛ بلکه مقصود تصدیق و تکذیب ایشانست؛ یعنی مؤمن
و مسلمان حقیقی هیچ‌يك از رسولان و پیغمبران الهی را تکذیب نمی‌کند
بلکه همه را در محل خود حق می‌داند تصدیق می‌کند.

تمة هردو آیه را می‌خوانم «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون
کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله و قالوا
سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر»؛ و «قولوا آمنا بالله و ما
انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط
و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد
منهم و نحن له مسلمون».

مخصوصاً تمام ہر دو آیہ را خواندم. تا معلوم شود کہ فرق ننہادن مابین انبیا و رسل در چہ مقامی است و وجہ و سیاق کلام اینجا متوجہ چہ منظور و ناظر بکدام مقصود است.

۱۶- وحدت تکوینی و تشریحی

باز ہم باین نکتہ اشارہ کردہ ایم کہ وحدت وجود و موجود در واقع يك مسأله علمی فلسفی و عرفانی است؛ ارتباط بوضع شرایع و ادیان ندارد؛ اما همانطور کہ گروہی از اہل ظاہر آن را از ارکان و اصول اعتقادات مذہبی، و میزان و ملاک کفر و دین شمرده اند؛ جماعتی از وحدت موجودیہای وسیع المشرب نیز آن را از عالم تکوین بتشریح سرایت و تعمیم دادہ؛ و برخلاف آن دستہ از کفار و زنادقہ کہ ہمہ مذہب و ادیان را باطل شمرده، و جمیع انبیا و رسل را تکذیب نمودہ اند؛ اینان گفتہ اند کہ ہمہ مذہب و ادیان، حق است؛ و هیچ آیین و شریعتی در عالم، حتی آیین بت پرستی و ستارہ پرستی و آتش پرستی، و امثال آن باطل نیست؛ اختلاف مابین پیروان ادیان و ارباب مذہب، نیز حق است؛ و مشاجرات و تعصبات مذہبی، ہمہ همچون امواج و کفہای دریاست؛ کافر و مؤمن ہر کدام مظہری از حق و جلوہ یی از وجود مطلق اند، و در عالم بی رنگی موسی و فرعون یکی است؛ و امثال این سخنان کہ در میان پارہ یی از طرق و سلاسل صوفیہ معمول و متداول است.

اما مولوی ہرگز زیر بار این حرفہا نمی رود؛ او نہ ہمہ مذہب را باطل، و نہ ہمہ را حق می داند؛ پیش ہم شنیدید کہ در مجلد دوم مثنوی

شریف تحت عنوان «متردد شدن در میان مذہبهای مخالف و بیرون شو و مخلص یافتن» می‌گوید:

پس مگو کاین جمله دینها باطلند
این حقیقت‌دان نه حقند این همه
پس مگو جمله خیالست و ضلال
حق، شب قدر است در شبها نھان
نہ همه شبها بود قدر ای جوان
آنکه گوید جمله حق است، احمق است
چونکه حق و باطلی آمیختند
پس محک می‌بایدش بگزیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها

باطلان بر بوی حق دام دلند
نی بکلی گم‌رهانند این رمه
بی حقیقت نیست در عالم، خیال
تا کند جان هر شبی را امتحان
نہ همه شبها بود خالی از آن
وانکه گوید جمله باطل، اوشقی است
نقد و قلب اندر حرم‌دان آریختند
در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا بود دستور این تدبیرها

خلاصه این که مولوی وحدت وجود و وحدت موجود تکوینی را معتقد است؛ یعنی هر دو اصل را در عالم تکوین و ایجاد می‌پذیرد؛ اما این که همه عالم حق است؛ و همه شرایع و ادیان حق است؛ و سالک بمقامی می‌رسد که سراسر عالم را حق می‌بیند؛ و مابین انبیا و اولیا با سایر افراد بشر در نظر او فرق و تمایزی باقی نمی‌ماند؛ و کعبه و

۱- دمها: نیکلسون.

۲- حرم‌دان با حاء بی نقطه موافق طبع نیکلسون است؛ در نسخ دیگر «چرم‌دان» با «چ» سد نقطه است که در فرهنگها بمعنی کیسه چرمی پول که بر کمر بندند تفسیر شده است رجوع شود به «لغت‌نامه دهخدا» در «چرم‌دان»، و «حرم‌دان».

بتخانه، و مسجد و دیر و کتشت پیش او یکی می شود، و ملائکه رحمت و غضب، و ابلیس و جبرئیل، در دیدگاه توحید او با یکدیگر آشتی می کنند و متحد می شوند؛ و نظایر این سخنان که در افواه و نوشته ها و آثار نظم و نثر گروهی از وحدت وجودیها دایر و سایر است، در نظر مولوی درست نیست؛ و آنچه از این قبیل گفته ها از وی می شنوید که موسی و فرعون را در عالم بی رنگی آشتی می دهد، و سرکشی و نفرت فرعون را، از کلیم می داند؛^۱ یا این که هستی مطلق را به دریا، و تعینات را به امواج و کفها و حبابها تشبیه می کند؛^۲ همه ناظر بجهان هستی و مربوط بعالم تکوین و ایجاد است؛ اما در مقام تشریح عقیده او همانست که همه ادیان و مذاهب، حق نیست؛ چنانکه همه هم، باطل نیست

آنکه گوید جمله حق است احمقی است

وانکه گوید جمله باطل ، او شقی است

اولیای خدا و مردان صاحب بدل را هم از شمار دیگر افراد بشر

نمی داند و می گوید

من نیم جنس شهنشه، دور از او بل که دارم در تجلی نور از او

جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد، بهر مای او فنا

۱- نعلهای باشکونه است ای سلیم سرکشی فرعون می دان از کلیم

مطابق طبع نیکلسون؛ و در نسخ دیگر «نفرت فرعون را دان از کلیم».

۲- جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریا ای عجب

بهر وحدانی است، فردوزوج نیست
ذوهر و ماهیش غیر موج نیست

۱۷- میدان خیال وسیع‌تر، و جهان حس و رنگ تنگ‌تر از دایره هستی است، و توحید زانسوی عالم حس و خیال است

مولوی در باره توحید، تحقیقی عمیق و بیانی بسیار لطیف و
پرمغز دارد؛ باین‌قرار که چهارعالم حس و خیال و هستی و نیستی مطلق
را بایکدیگر برمی‌سنجد و می‌گوید:

دایره هستی از نیستی تنگ‌ترست؛ و میدان خیال از عرصه عالم
هستی وسیع‌تر؛ اما از عالم نیستی تنگ‌ترست؛ و جهان حس و رنگ از
همه آن عوالم تنگ‌ترست؛

و در دنباله این تحقیق علاوه می‌کند که توحید، ماورای عالم حس
و خیال است؛ اکنون بیان شیوای خود مولانا را بشنوید
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم

زان سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال

زان شود در وی قمرها چون هلال

باز هستی جهان حس و رنگ

تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

علت تنگی است، ترکیب و عدد

جانب ترکیب، حسها می‌کشد

زان سوی حس، عالم توحید دان

گر یکی خواهی بدان جانب بران

امر کن يك فعل بود و، نون و کاف

در میان افتاد و معنی بود صاف

یعنی سبب تنگی دایره هر موجودی ترکیب و کثرت است و زت و دوگانگی مولود عالم حس و خیال است؛ و چون از عالم حس خیال که کانون تعینات است بیرون رفتی بعالم وحدت و یگانگی راهی رسید؛ پس اگر طالب عالم توحید باشی باید بدانی که از دایره حس و خیال بیرونست؛ اینجا چهار توضیح علاوه می کنم

۱- هر چند مولوی در متن شعر فقط «زان سوی حس» گفته اما دا است که مقصود هر دو عالم حس و خیال است؛ چرا که خیال نیز تبع کثرت و تعدد است.

۲- بیت آخر «امر کن يك فعل بود» مقصودش تمثیل است این که امر «کن» در مقام وجود و ایجاد؛ يك اراده صافی و يك فعل سبط وحدانی بیش نیست؛ که هیچ ترکیب و کثرت عدد در آن راه ندارد؛ اما در مقام تعبیر، حرف کاف و نون بمیان می آید و موجب ترکیب و کثرت می شود؛ باز چون بمعنی توجه کنی همچنان صاف و بدون شایبه کثرت و تعدد است.

۳- اما این که میدان خیال وسیع تر از عرصه عالم هستی است؛ از این نظر است که چه بسیار چیزها در عالم اندیشه و خیال می گنجد که در دایره هستی موجود نیست؛ وجود گرفتنی هم نیست؛ و «بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول».

۴- اساس و مبنای این سنجش که مولوی مابین عوالم چهارگانه کرده؛ يك اصل و يك قاعده کلی فلسفی است که موجودات هر قدر به

تجرد از ماده و مدت نزدیکتر باشند وسعت و احاطه و گنجایی وجودی آنها بیشتر و عرصه‌جولان‌شان گشاده‌تر و فراختر و پهناورتر است؛ و برعکس هر قدر بماده و مدت و جهان حس و رنگ نزدیکتر باشند دایره وجودشان تنگتر و سعه و احاطه وجودی آنها کمتر است؛ و چون خیال بتجرد نزدیکتر از جهان هستی و عالم حس و محسوس است؛ طبیعاً وسعت و احاطه‌اش بیشتر خواهد بود.

و سلسله موجودات همچنان باین نسبت بهم می‌پیوندند و بالا می‌رود تا بمقام نفوس کلی و عقول مفارقه می‌رسد؛ و از همه برتر ذات مجرد بسیط یگانه مبدأ اولی و واجب‌الوجود است که «والله من ورائهم محیط: سورة بروج ج ۳۰ قرآن کریم» و «الا انه بكل شیء محیط: سورة فصلت ج ۲۵ به ۵۲».

و امثال این کلمات را نیز که در تحمید و ستایش حق تعالی است در ادعیه مأثوره می‌خوانید «وبعلمه الذی احاط به کل شیء و بقدرته الی احاطت کل شیء».

پس ذات واجب‌الوجود تعالی شأنه مافوق عالم مجردات و مفارقات است؛ و بعد از آن نوبت بعالم عقول و نفوس می‌رسد؛ و همچنان در قوس نزولی می‌افتد تا بعالم خیال می‌رسد که دارای تجرد مثالی برزخی است؛ یعنی برزخ و واسطه مابین عالم مجردات و نشأه طبیعت مادی جسمانی است؛ و از آن پس عالم ناسوت و جهان حس و محسوس مادی هیولانی است که از همه عوالم وجود تنگتر و پست‌تر و محدودتر است.

۱۸- خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب و اصل و پیران و رهبران صاحب‌بدل کامل مکمل

در فصول قبل دانستیم که در عقیده و مسلک عرفانی مولوی، مابین طایفه اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل و پیران و رهبران صاحب‌بدل کامل مکمل؛ با دیگر طبقات و اصناف بشر تجانس ذاتی نیست؛ و بطور کلی عالم با جاهل، و عاقل با نادان، یکسان نیست.

پس لازمه آن تباین و عدم تجانس، این است که در خواص و لوازم احوال، و احکام و تکالیف قلبی و قلبی، و جسمانی و روحانی نیز با یکدیگر اختلاف و مابینت داشته باشند؛ یعنی در جمیع احوال و احکام مشارک و یکسان نباشند؛ و هر کدام از دو طایفه بخصوصیات اموری که نشانه و لازمه شخصیت وجودی و تباین ذاتی آنها از یکدیگر است مخصوص و ممتاز و مشخص باشند.

آن خصایص که مولوی در مواضع متفرقه مثنوی شریف جای جای بدان اشاره کرده و در معنی آنرا میزان و ضابطه شناختن اولیاء و رهبران راستین قرارداد از این قبیل است:

گر ولی زهری خورد نوشی شود

۱- هر گاه مرد کامل صاحب‌بدل زهر بنوشد در مزاج او اثر شهد می‌بخشد؛ و برعکس اگر اشخاص ناقص جاهل انگبین بخورند در وجود ایشان بدل بزهر می‌گردد؛ شیخ فریدالدین عطار قدس سره‌العزیز می‌گوید

تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور
 که صاحب‌دل اگر زهری خورد، آن انگبین باشد
 مولوی در مجلد اول مثنوی همین بیت عطار را عنوان گفتار خود
 قرار می‌دهد و می‌گوید

صاحب دل را ندارد آن زیان	که خورد او زهر قاتل را عیان
او ز قعر بحر، گوهر آورد	از زیانها، سود بر سر آورد
کاملی گر خاک گیرد، زر شود	ناقص از زر برد، خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست	دست او در کارها دست خداست
دست ناقص دست شیطانست و دیو	زانکه اندر دام تلبیس ^۱ است و ریو
جهل آید پیش او، دانش شود	جهل شد علمی که در ناقص رود
هر چه گیرد علتی، علت شود	کفر گیرد کاملی، ملت شود

توضیحاً شهد و زهر، یا خاک و زر، و جهل و علم، و کفر و ملت،
 در گفته‌های مولوی همه برسبیل تمثیل است؛ و مقصود اصلی يك امر
 کلی است باین قرار که می‌گوید بسا چیزها که برای عامه مردم جاهل
 نادان، ناروا و حرام و موجب زیان و خسران؛ و همان چیز برای مردم
 عارف صاحب‌دل سودمند و حلال و طیب و طاهر باشد؛ و بالجمله بعض آنچه
 بر عامه حرام است، بر خاصگان مباح و حلال است؛ برای این که امر
 ناروا و محظور در مزاج عارف کامل مبدل به امر حلال و مباح می‌گردد؛
 و آنچه برای عامه مضر و زیان‌بخش است در روح خصوص نافع و
 سودبخش می‌افتد، نظیر این که اکل میته در حال ضرورت مباح؛ و در

غیر آن صورت حرام است؛ چنانکه حکم صریح آن در آیه شریفه
سوره بقره بیان شده است « اَتَمَّا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ وَالدَّمَ وَلِحْمُ
الْخَنزِیْرِ وَ مَا اَهْلًا بِهِ لِغَیْرِ اللّٰهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ
عَلَیْهِ: ج ۲ به ۱۷۳».

در ضرورت هست هر مردار پاک بر سر منکر ز لعنت باد خاک
مثل تبدیل و استحاله زهر به انگبین، و حرام به حلال، و کفر
به ملت و دین، و اشباه و نظایر آن که از خصایص اولیاء و عارفان
صاحب دل گفته شد، مثل غذای صالح و فاسد است نسبت بمزاج سالم و
علیل؛ چه بر حسب قواعد پزشکی و بموجب حس و تجربه ثابت و مسلم
است که غذا هر قدر ذاتاً صالح و نافع باشد، در مزاج فاسد مریض،
تبدیل بخلط فاسد و باعث ضعف و شدت بیماری مریض می شود؛ و
برعکس غذای فاسد، در مزاج سالم و بنیه قوی، زیان خطرناک
نمی بخشد؛ بل که ممکن است مبدل بخلط صالح و مایه قوت و نیروی
تن و توش او گردد.

از سالم و مریض بگذریم؛ دو نفر کارگر تندرست را که یکی
پیوسته در کار و حرکت و ورزش بدنی، و دیگری دائم در یک جا
نشسته مثلاً مشغول کتابت و نقاشی باشد با یکدیگر مقایسه کنید و ببینید
خواب و خوراک آنها در کمیت و کیفیت چه اندازه مختلف و متفاوت
است؛ غذای سنگین چرب و شیرینی که برای کارگر ورزش کار لذیذ و
گوارا و قوت جان است، معده پیشه‌وری که شغل او خالی از حرکت و
ورزش بدنی است طاقت هضم آن را ندارد؛ و چه بسا که در مزاج
او تولید نفخ و ترشی معده و تلخی ذائقه می کند؛ چندانکه ممکن است

برای او خطر جان داشته باشد.

از همه اینها گذشته انسان با ستوران و چهارپایان در روح حیوانی مشترك است، اما در خواص و آثار مخالف و مابین است. معده خمر، که کشد در اجتهاب معده آدم جنوب گندم آب آدمی را شیر از سینه رسد شیر خمر از نیم زیرینه رسد

در تمثیل معانی فوق خود مولوی بیانات بسیار لطیف شیرین بدیع دارد؛ از جمله در بیان این که ممکن است يك چیز در دو مورد دو خاصیت و دو اثر مخالف داشته باشد مثال به آب غوره و انگور و شراب می‌زند؛ که آب يك حقیقت و يك ماهیت بیش نیست؛ اما همین آب چون بدرخت تارك رسید، در مقام غورگی، ترش؛ و در مقام انگوری، شیرین؛ و در مقام خمیری تلخ می‌شود؛ و چون در مقام سرکگی افتاد، باز ترش می‌شود.

پس نسبت مردم عارف صاحب‌دل بسایر خلق نیز مانند همان نسبت انگور است به غوره، و شراب؛ یعنی همان آب که در غوره حالت ترشی داشت، در انگور مزه شیرین پیدا می‌کند؛ و باز در شراب بدل به تلخی می‌گردد.

باز در همان دفتر اول مثنوی ذیل تفسیر آیه «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایغیان: سورة الرحمن ج ۲۷» می‌گوید
در مقامی هست، هم این زهرمار

از تصاریف خدایی خوشگوار

در مقامی زهر و در جایی دوا	در مقامی کفرو در جایی روا
گرچه آنجا او گزند جان بود	چون بدینجا در رسد درمان شود
آب در غوره ترش باشد و لیک	چون به انگوری رسد شیرین و نیک
باز در خم او شود تلخ و حرام	در مقام سر کگی ، نعم الادام ^۲
گرولی، زهری خوردنوشی شود	ور خورد طالب، سیه پوشی شود

نیز در تأیید همان مطالب که در دفتر اول است در دفتر دوم ذیل
عنوان «گفتن عایشه حضرت مصطفی را علیه السلام که تویی مصلا بهر جا
نماز می کنی» می گوید

گفت پیغمبر که از بهر مهان

حق ، نجس را پاک گرداند بدان

کو اگر زهری خورد شهیدی شود

تو اگر شهیدی خوری زهری بود

۱- بعد از این بیت در متن نسخه های معمولی هشت بیت دیگر بهمین

مضمون دارد؛ از این قبیل

در مقامی خشکی و جایی مطر	در مقامی حنظل و جایی شکر
در مقامی جهل و جایی عین عقل	در مقامی ظلم و جایی محض عدل
در مقامی سنگ و در جایی گهر	در مقامی عیب و در جایی هنر

و در طبع نیکلسون آن ابیات را در نسخه بدل حاشیه ثبت کرده است.

۲- اشاره بحدیث نبوی «نعم الادام الخل» یعنی سر که خوب نانخورشی

است.

ادام بکسر اول بمعنی نانخورش است که در محاورات فارسی مأخوذ

از ترکی «قاتق» می گویند.

کو بدل گشت و بدل شد کار او

لطف گشت و نور شد هر نار او

در مجلد ششم نیز دربارهٔ اینکه يك چیز نسبت به اشخاص واصناف

مختلف اثر مختلف و متضاد می‌بخشد گفته است

هر یکی ز اجزای عالم يك بيك

بر غیبی بند است و بر استاد فك

بر یکی قند است و بر دیگر چوزه

بر یکی لطف است و بر دیگر چو قهر

بر یکی گنج است و بر دیگر چو مار

بر یکی ورد است و بر دیگر چو خار

بر یکی آبست و بر دیگر چو خون

بر یکی اعجاز و بر دیگر فسون

بر یکی نقص است و بر دیگر کمال

بر یکی هجر است و بر دیگر وصال

کسی خورد بندهی خدا الا حلال

بر فرض که سراسر عالم را حرام بگیرد، اولیاء و بندگان خاص

خدا جز حلال نمی‌خورند

گر شود عالم پر از خون مال مال

کسی خورد بندهی خدا الا حلال^۱

هرچند سطح فکر و گفته مولوی از این حرفها خیلی بالاتر و عمیق‌تر است؛ اما برای اثبات صحت این دعوی کافی است در نظر بگیریم که ممکن است یکی از بندگان خاص خدا را در اثر مداومت عبادت و ریاضت، حالت اضطرار جوع و مخمصة گرسنگی دست بدهد، چندانکه بیم هلاک داشته باشد؛ و در این حال هر حرامی بر وی حلال می‌گردد. علاوه می‌کنم که درباره این بیت حکایتی کرامت‌آمیز از شاه نعمت‌الله ولی متوفی ۸۳۴ هـ ق^۱ و سلطان معاصرش امیر تیمور [۷۷۱-۸۰۷]؛^۲ یا بقول معروف شاهرخ پسر امیر تیمور [۸۰۷-۸۵۰]^۳ نقل کرده‌اند که برای تفصیل آن می‌توانید بتراجم احوال شاه نعمت‌الله در نامه دانشوران و طرایق الحقایق و امثال آن رجوع کنید.

نیروی قدرت خلاقه الهی اولیاء

۳- اولیای خدا دارای قدرت و نیروی اراده‌ی خلاقه‌اند که می‌توانند تیر از کمان جسته یعنی اجل و قضای محتوم را از راه بر-

۱- سید نورالدین نعمت‌الله ولی ولادتش پنج شنبه ۲۲ رجب ۷۳۱ و بقول ۷۳۵- و وفاتش بضبط مجمل فصیحی خوافی و رساله عبدالرزاق کرمانی هم در روز پنج شنبه ۲۲ ماه رجب سنه ۸۳۴ در ماهان کرمان اتفاق افتاد و بقعه او آنجا زیارتگاه خواص و عوام است.

۲- ولادت امیر تیمور در ۲۵ شعبان ۷۳۶ و وفاتش بضبط مجمل فصیحی خوافی ۱۷ شعبان ۸۵۷ هـ ق در اترار واقع شده و سن او هنگام وفات ۷۰ سال شمسی بوده است.

۳- تولد شاهرخ در سال ۷۷۹ و وفاتش ۲۵ ذی‌الحجه ۸۵۰ هـ ق

است.

گردانند؛ و تمام این نیرو و قدرت از خداوند به ایشان عطا شده است
اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته باز گرداند ز راه

طاعت عوام گناه خواص است

۴- طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه است؛
و پیوستگی که آنها به درگاه حق تعالی دارند برای خواص حجاب است؛ و این
جمله از احادیث ماثوره یا کلمات معروف عرفاست که گفته‌اند «حسنات
الابرار سیئات المقربین»؛ مولوی می‌گوید
طاعت عامه، گناه خاصگان و صلت عامه، حجاب خاصدان

اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه

۵- اولیا و مردان حق و رهبران راستین، گرد گناه نمی‌گردند و
مرتکب خطا نمی‌شوند، و بفرض این که احیاناً مرتکب گناهی شدند،
چنانست که مرداری در بحر قلزم افتاده، یا قطره‌یی پلیدی در اقیانوس
اطلس ریخته باشد؛ پیدا است که مثلاً بیک ماهی مرده، یا بیک قطره خون،
دریای عظیم، آلوده و ناپاک نخواهد شد.

قوت ذات، و صفا و روشنی باطن، و عظمت نفس، و کمال
روحانیت مردان حق، نیز همچون دریایی پهناور است که به اندک پلیدی
گناه، آلوده و ناپاک نمی‌گردد؛ و خطایی که در جنب عظمت روح آن
طایفه بس حقیر و ناچیز است، خلل به ارکان ولایت ایشان نمی‌رساند
و موجب تنزل مقام و درجه روحانی آنها نمی‌شود؛ بل چنانست که پلیدیها
در دریای ژرف، مستحیل به عنصر آب پاک؛ و گناهان در روح اولیا مبدل

بشواب می گردد، مانند مردار که چون به نسکلان افتاد به نمک تبدیل می شود؛ و در اثر این استحاله بایستی و ناپاکی آن بطهارت و پاکی می گراید؛ زیرا که روح اولیا نمودار کارخانه شگرف الهی است که «یبدل الله سیاتهم حسنات: سورة فرقان ج ۱۹ آیه ۷۰».

حقیر معتقدم که با همین بیان عرفانی که خلاصه آن را شنیدید و نظم شیوای دل انگیز آن را از خود مولوی خواهید شنید عقده مشکل مسأله عصمت و تخطئه انبیا که معرکه آراء متکلمان اسلامی است گشوده، و موضوع نزاع منتفی خواهد شد؛ اکنون گفتار مولوی را بشنوید

در مجلد دوم مثنوی شریف ذیل عنوان «طعن زدن بیگانه در شیخ، و جواب گفتن مرید شیخ او را» می گوید

آن یکی يك شیخ را تهمت نهاد

کو بد است و نیست بر راه رشاد

شارب خمر است و سالوس و خبیث

مر مریدان را کجا باشد مغیث

آن یکی گفتش ادب را هوش دار

خرد نبود این چنین ظن بر کبار

دور از او و، دور از آن اوصاف او

که ز سیلی تیره گردد صاف او

این چنین بهتان منه بر اهل حق

کس این خیال تست بر گردان ورق

این نباشد، و بودای مرغ خاک

بحر قلم را ز مرداری چه باک

نیست دون القلتین^۱ و حوض خرد
 کش تواند قطره‌یسی^۲ از کار برد
 آتش ابراهیم را نبود زیان
 هر که نمرودی است، گومی ترس از آن
 دنباله همین عنوان «طعنه زدن بیگانه در شیخ» می‌گوید تهمت
 بر شیخ زدند که جام می در دست، و خمخانه شراب در خانه اوست؛ اما
 چون به بازجویی رفتند دیدند که در جام و خمخانه او همه غسل و
 انگبین است

شیخ گفت این خود نه جام است و نه می
 هین بزیر آ، منکرا بنگر بوی
 آمد و دید انگبین خاص بود
 کور شد آن دشمن کور و کبود
 در همه خم خانه‌ها او می ندید
 گشته بد پر از غسل خم نبید
 در همان احوال شیخ بمسرید خاص خود می‌گوید برای من
 شراب ناب تهیه کن که بیمار شده‌ام و رنج بیماری به اضطرار می‌خواری
 کشیده است

گفت پیر آن دم مسرید خویش را
 رو برای من بجو می ای کیا

۱- تفسیر آنرا پیش گفتیم؛ یعنی مقدار آب کُر یا آب کثیر که بملاقات
 پلیدی پلید نمی‌شود.

۲- کی تواند قطره‌اش: طبع نیکلسون.

که مرا رنجی است، مضطر گشته‌ام
 من ز رنج از مخصه بگذشته‌ام
 در ضرورت هست هر مردار پاک
 بر سر منکر ز لعنت بیاد خاک

برگزیدگان حق را عطا و بخشش بدون توقع سود و غرض است

۶- یکی از خصایص اولیا و برگزیدگان خدا این است که خوی
 الهی دارند؛ برخلاف عامه خلق که هیچ سلامی بی طمع نمی کنند؛ و
 در هر عطایی انتظار چند برابر سود و عوض دارند؛ اولیای خدا اهل
 آز و طمع نیستند؛ فیض بخشی لازمه وجود فیاض آنهاست؛ در مقابل
 عطا و بخشش خود هیچ توقع و چشم داشت سود و عوض ندارند؛
 آفتابند که در همه جا و بر همه کس یکسان می تابند و گرمی و روشنایی
 می بخشند، بدون این که بها و عوضی بخواهند
 آنکه بدهد بی امید سودها

آن خدای است، آن خدای است، آن خدا

یا ولی حق که خوی حق گرفت

نور گشت و تابش مطلق گرفت

کو غنی است جز او جمله فقیر

کی فقیری بی عوض گوید که گیر

تا نبیند کودکی که سبب هست

او پباز گنده را ندهد زدست

این همه بازار بهر این غرض
 بر دکانها شسته بهر این عوض
 يك سلامی نشنوی ای مرد دین
 که نگیرد آخرت آن آستین
 بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام
 من سلامی ای برادر والسلام
 و در اثر همان خوی فیض بخشی و بخشندگی ذاتی است که
 عطای خود را از منکران نیز دریغ نمی‌دارند و از گفتن سخن حق و
 بند و موعظه در هیچ حال و از هیچ کس مضایقت نمی‌ورزند.

اولیا منت خدمت نمی‌کشند، باید منت ایشان کشیدن و با ادب خدمت کردن

۷- هر چند فیض بخشی، ذاتی اولیا و انبیاست و بر هر کس بسی
 دریغ و بدون توقع سود و عوض فیض می‌بخشند؛ ولیکن وظیفه طالب
 حقیقی این است که در حضور اهل دل در هر حال ادب نگاه دارد، و
 منت ایشان بکشد و بجان و دل ایشان را خدمت کند؛ و آن طایفه چندان
 مناعت و استغنائی طبع دارند که هر خدمتی را نمی‌پذیرند؛ و در مقابل
 هر نعمتی که از خلق برسد زیر بار منت نمی‌روند

مستمع خواهند اسرافیل خو	این رسولان ضمیر رازگو
بندگی خواهند از اهل جهان	نخوتی دارندو کبری چون شهان
از رسالتشان چگونه برخوردار	تا ادبهاشان بجاگه ناوری
تا نباشی پیششان را کع دوتو	کی رسانند آن امانت را بتو

هر ادبشان کی همی آید پسند کآمدند ایشان ز ایوان بلند
 نی گدایانند کز هر خدمتی از تو دارند ای مُزور منتی
 در دفتر سوم در داستان انبیا و دعوت خلق که انبیا را «طیبیان
 الهی» خوانده است می گوید:
 چون طیبیان را نگه دارید دل خود ببینید و شوید از خود خجل
 دفع این کوری بدست خلق نیست لیک اکرام طیبیان از هدی است
 این طیبیان را بجان بنده شوید تا بمشک و عنبر آکنده شوید

و در دفتر دوم ضمن داستان ابراهیم ادهم گفته است

دل نگه دارید ای بی حاصلان

در حضور حضرت صاحب‌دلان

پیش اهل تن، ادب بر ظاهر است

که خدا ز ایشان، نهان را ساقی است

پیش اهل دل ادب بر باطن است

زانکه دلشان بر سرایر فاطن است

تو بعکسی، پیش کوران بهر جاه

با حضور آبی نشینی پایگاه

پیش بینایان کنی ترک ادب

نار شهوت را از آن گشتی حطب

توضیحاً آنچه در این خصیصه گفتیم با خوی فیض بخشی و کرم

ذاتی مردان خدا که در خصیصه قبل گفته شد منافات ندارد؛ زیرا که فیض-

بخشی عمومی بمنزله بار عام و صلاهی همگانی است؛ و خصوصیتی که

اینجا ذکر کردیم بزم خاص و محفل دوستگانی است

مولوی خود متوجه این نکته بوده؛ و بدین سبب در دنباله‌ایات
 فوق بر سر وظیفه تبلیغ رسالت و کرم و بخشش عام رسولان و دیگر
 رهبران الهی رفته و گفته است
 ليك با بی‌رغبتیهای ضمیر
 صدقه سلطان بیفشان و امگیر
 اسب خود را ای رسول آسمان
 در ملولان منگرو، اندر جهان
 «جهان» اینجا فعل امر است از «جهاندن» و «جهانیدن»

فرخ آن ترکی که استیزه نهد
 گرم گرداند فرس را آنچنان
 چشم را از غیر و غیرت دوخته
 گر پشیمانی بر او عیبی کند
 خود پشیمانی نروید از عدم
 چون ببیند گرمی صاحب قدم
 یعنی آنکه دارای غریزه جود و بخشندگی و کرم ذاتی است،
 هرگز از عطا و بخشش پشیمان نمی‌شود؛ و چون اولیا بخشنده کریم
 و فیاض مطلق‌اند، و توقع اجر و پاداش از خلق ندارند، هر قدر هم در
 مقابل نعمتهای خود انکار و ناسپاسی ببینند، حالت تأسف و ندامت
 بایشان دست نمی‌دهد، و از کرده‌های خود پشیمان نمی‌شوند.

رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشر خلق

شده‌اند، خدمت ایشان بی‌شایبه غرض و چشم-

داشت دست‌مزد و پای‌رنج است

۸- یکی از خصایص مردان حق و رهبران الهی و طبیبان نفوس

بشری که می توان آن را با خصیصه ششم که در پیش گفتیم یکی کرد این است که این طایفه برای دست گیری و نجات بشر خلق شده اند؛ و بدین سبب است که بار سنگین هدایت خلق و درمان رنجوران روحانی را بجان و دل می کشند؛ و بوظیفه تبلیغ رسالت و رهبری، بعموم خلق خدمت می کنند، بدون شایبه غرض، و بی آنکه از کسی چشم داشت پاداش و دست مزد و پای رنج داشته باشند.

در آیه شریفه سوره یونس از قول حضرت نوح نبی علیه السلام می گوید «فما سألتکم من اجر ان اجری الا علی الله: ج ۱۱ به ۷۳»؛ یعنی من در مقابل خدمت هدایت و دست گیری و اصلاح نفوس خلق، از هیچ کس پاداش و دست مزد نمی خواهم؛ مگر از خدای تعالی و بس. این مضمون در قرآن مجید مکرر از قول انبیا آمده است؛ از جمله در سوره هود از قول حضرت هود علیه السلام «یا قوم لا اسئلكم علیه اجراً ان اجری الا علی الذی فطرنی افلا تعقلون: ج ۱۲ به ۵۱».

و در سوره شعراء [ج ۱۹] از قول پنج پیغمبر (نوح، هود، صالح، لوط، شعیب) پنج بار این آیه تکرار شده است «و ما اسئلكم علیه من اجرٍ ان اجری الا علی رب العالمین».

و کار دعوت و خدمت انبیا و اولیای خدا چنانست که گاهی ناز ابلهان می کشند، و رنج و عذاب دشمنان را بجان می خورند؛ و سخریه

۱- رسم المخط مصحف است و در غیر قرآن کریم «اسألكم» نوشته

و استهزاء و فسوس کافران^۱ و صغیر کشیدن و دستک زدن منکران و منافقان را^۲ بر خود هموار می‌کنند و از طعن و تشییع تیره دلان نمی‌هراسند بلکه هر قدر بر انکار مخالفان افزوده شود بر تبلیغ رسالت و مهربانی و عطوفت می‌افزایند تا بوظیفه الهی خود عمل کرده باشند. مضمون آنچه را که در این مقدمه گفتیم با عباراتی شیواتر و رساتر و عذب‌تر، خود مولوی معنوی؛ در دفتر دوم مثنوی شریف می‌گوید:

هر نبی می‌گفت ^۳ با قوم از صفا	من نخواهم مزد پیغام از شما
من دلیم، حق شمارا مشتری ^۴	داد حق دلایم هر دو سری
چیست مزد کار من، دیدار یار	گر چه خود بوبکر بخشد چل هزار
چل هزار او نباشد مزد من	کی بود شبه شبّه، در عدان
و در دفتر سوم از قول پیغمبران بقوم و امت خویش گفته است	

۱- اشاره بآیه کریمه «و کلاماً مر علیه ملائمن قومه سخروا منه قال ان تسخروا منافانا نسخر منکم کما تسخرون: سوره هود ج ۱۲ به ۳۸» مربوط بدستان حضرت نوح که برای نجات قوم خویش کشتی می‌ساخت و ایشان او را مسخره می‌کردند.

۲- اشاره بآیه شریفه «و ما کان صلواتهم عند البیت الامکاء و تصدیة: انفال ج ۱۵ به ۳۶» درباره کفار قریش که برای استهزاء و سخریه پیغمبر اکرم علیه السلام صغیر می‌کشیدند و دستک می‌زدند.

۳- هر نبی گفت: نیکلسون.

۴- اشاره است بآیه «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة: توبه ج ۱۱ به ۱۱۱» یعنی خداوند جان و مال مؤمنان را بپهای بهشت خریداری کرده است.

ما طبیبانیم شاگردان حق
 آن طبیبان طبیعت دیگرند
 ما بدل بی واسطه خوش بنگریم
 آن طبیبان غذا اند و ثمار
 ما طبیبان فعالیم و مقال
 آن طبیبان را بود بولی دلیل
 دست مزدی می نخواهیم از کسی
 همین صلا بیماری ناسور را
 در دیباچه دفتر ششم می گوید

لیک دعوت وارد است از کردگار
 نوح نهصدسال دعوت می نمود
 هیچ از گفتن عنان واپس کشید
 زانکه از بانگ و علاای سگان
 یا شب مهتاب از غوغای سگ
 مه فشاند نور و سگ عوعو کند
 هر کسی را خدمتی داده قضا
 چونکه نگذارد سگ آن بانگ سقم
 چونکه سر که سر کگی افزون کند
 قهر، سر که، لطف همچون انگبین
 قوم بر وی سر که ها می ریختند

بحر قلزم دید ما را فانلق
 که بدل از راه نبضی بنگرند
 کز فراست ما بعالی منظریم
 جان حیوانی بدیشان استوار
 ملهم ما، پرتو نور جلال
 وین دلیل ما بود وحی جلیل
 دست مزد ما رسد از حق بسی
 داروی ما يك بيك رنجور را

با قبول و ناقبول او را چه کار
 دم بدم انکار قومش می فزود
 هیچ اندر غار خاموشی خزید
 هیچ واگر دزد راهی کاروان
 سست گردد بدر را در سیر، تک
 هر کسی بر خلقت خود می تند
 در خور آن گوهرش در ابتلا
 من مهم، سیران خود را کی هلم
 پس شکر را واجب افزونی بود
 کاین دو باشد اصل هر اسکنجبین
 نوح را دریا فزون می ریخت قند

قند او را بد مدد از بحر جود پس ز سر که ی اهل عالم می‌فزود
هم در دفتر ششم در داستان‌شیرخ ابوالحسن خرقانی و سوار بودن
او بر شیر در اثر ریاضت تحمل جفای زن طعانه، می‌گوید مشایخ و
پیران طریقت در حقیقت بر شیر مست سوارند؛ و همچون اشتران
بختی زیر محمل فرمان الهی‌اند؛ و تنها هدف و مقصد آنها اطاعت حق
و ادای وظیفه رهبری خلق است؛ نه از تحسین و آفرین کسی خوشحال
می‌شوند؛ و نه از طعن و تشنیع عوام اندیشه دارند؛ محض نورند، و از
هسته اوهام و تصویرات، دور

تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست

هم سواری می‌کند بر شیر مست

گرچه آن محسوس و، این محسوس نیست

لیک آن بر چشم جان ملبوس نیست

صدهزاران شیر، زیر رانشان

پیش دیده‌ی غیب‌دان، هیزم‌کشان

یعنی هر شیخ راهبری مانند شیخ ابوالحسن خرقانی در ظاهر
هیزم‌کش است؛ اما در باطن و در پیش دیده‌ی غیب‌دان و چشم غیب‌بین،
بر شیر سوار است؛ و هر چند آن شیر بچشم ظاهر محسوس نباشد،
بر چشم جان پوشیده و پنهان نیست

باز در دنباله آن ابیات از قول شیخ می‌گوید

کی کشیدی شیر تر بیگسار من	گر نه صبرم می‌کشیدی بار زن
مست و بی‌خود زیر محمل‌های حق	اشتران بختیم اندر سبق
تا بیندیشم من از تشنیع عام	من نیم در امر و فرمان، نیم خام

عام ما و خاص ما فرمان اوست جان ما بر رودوان جویان اوست
دورم از تحسین و تشویقش همه فارغ از تکذیب و تصدیقش همه
ضمیر «تشویقش، تصدیقش» به آن زن ناسازگار بر می گردد
فردی ما جفتی ما نه از هو است
جان ما چون مژده در دست خداست
ناز آن ابله کشیم و صد چسو او
نی ز عشق رنگ و، نی سودای بو
این قدر خود درس شاگردان ماست
کر و فر ملحمه^۱ ما تا کجاست
تا کجا، آنجا که جا را راه نیست
جز سنا برق^۲ مه الله نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور

عارفان صاحب‌دل از اسرار غیب و سرایر خلق آنگاهند

۹- عارفان صاحب‌دل و بندگان خاص الهی از اسرار و رموز
غیب، و پنهانیها و سرایر احوال و اوضاع و ضمائر خلق آگاهی دارند؛

۱- ملحمه بفتح میم و حاء بی نقطه بمعنی کارزار سخت و حادثه خطیر
هو لئاك و موقع خطرناك است مخصوصاً در میدان جنگ.

۲- اقتباس از آیه شریفه «یکاد سنا برقه یذهب بالابصار: سوره نور

حتی این که حال هر کسی را بهتر از خود او می‌دانند
 پاسبان آفتابند اولیا
 در بشر واقف ز اسرار خدا
 بندگان خاص علام‌الغیوب
 در جهان جان جو اسیس القلوب
 در درون دل در آید چون خیال
 پیششان مکشوف باشد سر حال
 آنکه واقف گشت بر اسرار هو
 سر مخلوقات چبود پیش او
 آنکه بر افلاک رفتارش بود
 بر زمین رفتن چه دشوارش بود

شیخ واقف گشته از اندیشه‌اش
 شیخ چون شیر است و دلها بیشه‌اش
 چون رجا و خوف در دلها روان
 نیست بروی مخفی اسرار نهان
 دل نگه‌دارید ای بی‌حاصلان
 در حضور حضرت صاحب‌دلان
 هر چه زیر چرخ هستند امهات
 از جماد و از بهیمه و زنبات
 هر یکی از درد غیری غافلند
 جز کسانی که نبیه و عاقلند
 آنچه صاحب‌دل بداند حال تو
 تو ز حال خود ندانی ای عمو
 آنچه بیند در جبینت اهل دل
 کی بینی در خود، ای از خود خجل
 مولوی در تعلیل خاصیت غیب‌دانی و اشراف بر ضمائر خلق
 می‌گوید:

غفلت از تن بود، چون تن روح شد

بیند او اسرار را بسی هیچ بد
 کلمه «غفلت» در این بیت ظاهراً اشاره است بآیه شریفه «لقد
 كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد: سورة ق
 ج ۲۶»؛ و دنباله این بیت در تمثیل می‌گوید:

چون زمین برخاست از جو فلک
 نی شب و نی سایه مانند لی و لك
 هر كجا سایه است و شب یاسایگه
 از زمین باشد نه از خورشید و مه

ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی

مولوی باز در مقام تعلیل خاصیت وقوف اولیا بر منگیات گفته
 است

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد
 علت اولی نباشد دین او علت اخیری^۱ ندارد کین او
 مقصودش از «علت اولی» عقل کلی و نفس کلی است که مبادی
 و علل عالیة اشیاء اند؛ و علت اخیری، علل و اسباب جزوی و مبادی
 قریب و مباشر امور است
 می پرد چون آفتاب اندر افق با عروس صدق و صفوت بر تنق^۲
 بلکه بیرون از افق وز چرخها بی مکان باشد چوارواح و نهی
 بل عقول ماست سایه های او^۳ می فتد چون سایه ها^۴ در پای او

۱- جزوی: نیکلسون.

۲- صدق و صورت چون تنق: نیکلسون.

۳- بل عقول ما چو سایه ای سمو: طبع علاءالدوله و میرزا محمود.

۴- می فتد از هر طرف: علاءالدوله و میرزا محمود.

ولادت ثانی و تبدیل مزاج روحانی پایه و شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی و عرفای محقق است

مولوی درباره «ولادت دوم» جای دیگر هم گفته است
زاده ثانی است احمد درجهان صد قیامت بود او اندر عیان
این تعبیر مأخوذ است از یکی از کلمات منسوب به حضرت
عیسی علیه السلام که گفت «ان یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین»
یعنی کسی بملکوت آسمانها راه نمی‌یابد مگر آنکه دوبار متولد شده
باشد .

و این معنی با جمله پر مغز «موتوا قبل ان تموتوا» که مابین
صوفیه و ارباب سیر و سلوک سخت معروف و متداول است مربوط
می‌شود؛ مولوی می‌گوید:

زانکه پیش از مرگ او بوده است نقل

این بمردن فهم آید نی بعقل

* *

ای خنک آنرا که پیش از مرگ مرد

یعنی او از اصل این رز بوی برد

* *

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز

زر خالص را چه نقصانست گساز

مولوی و دیگر محققان صوفیه در پیرامن هر دو جمله فوق شرح
و تفصیل بسیار گفته و نوشته، و آن را پایه و شرط اصلی و رکن اساسی

سیر و سلوک عرفانی و طی مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده‌اند؛ و حاصلش این است که انسان از حیات تیره جسمانی شهوانی و اخلاق رذیله نفسانی، بمیرد؛ و بحیات روشن روحانی و خصال حمیده انسانی زنده شود؛ همانطور که مردم جاهل نادان؛ در اثر رنج تحصیل و پیمودن مراحل علمی، از حیات جهل می‌میرد؛ و بحیات علم و دانایی زنده می‌شود؛ و همچنان که اشخاص فاسق تبه‌کار، در اثر توبه و انابت و ریاضت، یادستگیری و تلقین ذکر مشایخ، از عالم فسق و تبه‌کاری بیرون می‌آیند و بجرگه نیکان و نیکوکاران می‌پیوندند؛ یعنی در واقع مزاج روحانی آنها مبدل می‌شود همان‌طور که شرط اصلی مسلک تصوف مولوی و عرفای محقق است

شرط ، تبدیل مزاج آمدن بدان

کز مزاج بسد بود ، مرگ بدان

چون مزاج آدمی گل‌خوار شد

زرد و بدرنگ و سقیم و خوار شد

چون مزاج زشت او تبدیل یافت

رفت زشتی و رنخش چون شمع تافت

پس حیات ماست موقوف فطام

اندک اندک جهد کن تم‌الکلام

فِطام با کسر فاء در لغت بمعنی از شیر بازگرفتن؛ و در مصطلحات

صوفیه کنایه است از انقطاع از عادات و اخلاق زشت و کف نفس از

شهوات جسمانی، و تجدید حیات روحانی؛ که در واقع با «ولادت ثانیه»

و «حیات دوم» متحد می‌شود. شعر عربی مناسبی بیامد آمد:

النفس كالطفل ان تهمله شب علی
حب الرضاع و ان تظمه ينظم

داد حق را قابلیت شرط نیست

باز مولوی دربارهٔ تبدیل مزاج روحانی می‌گوید
چارهٔ این دل عطای مبدلی است داد حق را قابلیت شرط نیست
بل که شرط قابلیت داد اوست داد، لب و قابلیت هست پوست
قابلی گز شرط فعل حق بدی هیچ معدومی بهستی نامدی
مولوی اینجا متوجهٔ نکتهٔ فلسفی دقیق می‌شود که تبدیل ذات و
تغییر صفات ذاتی بدون قابلیت و استعداد فطری ممکن نیست؛ و خود
او مشکل را چنین حل می‌کند که استعداد و قابلیت نیز عطای الهی و
دادهٔ حق است؛ و چنین استدلال می‌کند که عطای حق قدیم است، و
قابلیت حادث؛ چرا که آن صفت حق است و این صفت خلق؛ و انگهی
اگر قابلیت شرط فعل بودی هیچ معدومی بعرضهٔ وجود نیامدی و خلعت
هستی نپوشیدی؛ چرا که قابلیت و استعداد، امر وجودی است؛ و اتصاف
شیء معدوم و عدم مطلق، به امر وجودی محال است.

باز دنبالهٔ این مسأله را بشکل دیگر می‌گیرد که نظام عالم منوط
به اسباب و مسببات است؛ و سنت الهی همین است که عالم وجود،
تحت ضابطهٔ علل و اسباب منتظم شده باشد؛ نه هرج و مرج.

و در جواب این اشکال می‌گوید درست است که سنت الهی بر
قاعدهٔ علل و اسباب استوار شده و اغلب امور و بیشتر احوال بر همین
سنت جاری است؛ اما قدرت الهی مافوق همهٔ علل و اسباب است؛

چندانکه می تواند سبب را از سببیت معزول، و علت را از علیت خلع کند؛ و بالجمله اسباب و وسایط پرده انظار ظاهر بینان است؛ و نیک و بد و زشت و زیبا، هرچه می رسد از حق است؛ و حق تعالی مسبب اسباب است، نه محکوم عالم اسباب!

خوبست در این مورد نیز عین گفته مولوی را بشنوید که از هر

بیانی شیواتر و بلیغ ترست

طالبان را زیر این ازرق تتق	سنتی بنهاد و اسباب و طرق
گاه قدرت، خارق سنت شود	بیشتر احوال، بر سنت رود
باز کرده خرق عادت معجزه	سنت و عادت نهاده با مزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست	بی سبب گر عز بماموصول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن مبر	ای گرفتار سبب بیرون مبر
قدرت مطلق سببها بر درد	هرچه خواهد آن مسبب آورد
تا بداند طالبی جستن مراد	لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
پس سبب در راه می آید پدید	چون سبب نبود، چهره جوید مرید
که نه هر دیدار صنعمش را سزا است	این سببها بر نظرها پرده هاست
تا حجب را بر کند از بیخ و بن	دیده یی باید سبب سوراخ کن
هرزه بیند جهد و اسباب [اکساب] و دکان	تا مسبب بیند اندر لامکان
نیست اسباب و وسایط ای پدر	از مسبب می رسد هر خیر و شر
تا بماند دور غفلت چندگاه	جز خیال منعقد بر شاهراه

هر که لرزد بر سبب ز اصحاب نیست
که بر این جان و بر این دانش زدیم

چشم بند خلق جز اسباب نیست
در عدم ما مستحقان کسی بدیم

در عدم ما را چه استحقاق بود تا چنین عقلی و جانی رو نمود
 باید این نکته را علاوه کرد که هر گاه تبدیل مزاج روحانی یعنی
 انقلاب ذات و تغییر صفات ذاتی بشر امکان داشته باشد؛ این اعجاز
 جز از خدای قادر متعال که «بیدل الله سیئاتهم حسنات»؛ و مولوی در
 مناجات او می‌گوید

ای خدای پاک بی انباز و یار
 هم دعا از تو اجابت هم ز تو
 گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
 کیمیا داری که تبدیلتش کنی
 این چنین میناگرها کار تست
 یا کسی که در اثر اتصال و پیوستگی بحق، و فنای وجود مقید
 در هستی مطلق، دست او دست حق، و نظر او نظر حق، و علم و اراده
 و قدرت او، علم و اراده و قدرت حق شده باشد، از هیچ شخص و
 مرجع دیگر ساخته نیست؛ و ما در فصل بعد دربارهٔ تصرف اولیا در
 نفوس خلق گفت و گو خواهیم کرد انشاء الله تعالی.

باز علاوه می‌کنم که در مشرب عرفان و طریقهٔ تصوف خاص
 مولوی طریقی تدبیر معالجهٔ امراض روحانی و تبدیل اخلاق و صفات
 ناپسند انسانی، جز از راه عشق که دواي نخوت و ناموس؛ و افلاطون و
 جالینوس نفوس است ممکن و میسر نیست

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

قیامت صغری و کبری در موت ارادی و طبیعی

ولادت دوم، و تبدیل مزاج را صوفیه «قیامت صغری» و «حشر قبل از حشر» می گویند؛ و قیام قیامت را منوط و مشروط بموت می دانند؛ اعم از موت طبیعی یا ارادی «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و حدیث «من مات فقد قامت قیامته» و «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» را شامل هر دو قسم موت، و هر دو نوع قیامت صغری و کبری، می شمارند؛ قیامت صغری در موت ارادی، و قیامت کبری پس از موت طبیعی

يك بيت پیش خواندم؛ اکنون همان را با چند بیت بعدش می خوانم
 زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
 زو قیامت را همی پرسیده اند کای قیامت تا قیامت راه چند
 با زبان حال می گفتی بسی که زمحشر، حشر را پرسد کسی
 به این گفت آن رسول خوش پیام رمز موتوا قبل موت یا کرام
 پس قیامت شو، قیامت را بین دیدن هر چیز را شرطست این
 و مقصود از موت ارادی جز این نیست که مرید طالب، پیش شیخ
 راهبر، در راه فقر، تسلیم و نیاز صرف باشد و شهوات و خودنماییهای
 بشری را بکلی دور بریزد.

مولوی در مجلد اول مثنوی در داستان بازرگان و طوطی در این
 باره داد سخن داده است که باید تمام آن را خواند و مطالعه کرد و
 لذت برد؛ من برای نمونه چند بیت آن را نقل می کنم

معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر، خود را مرده ساز
 نام عیسی ترا زنده کند همچو خویشت خوب و فرخنده کند

از بهاران کی شود سر سبز، سنگ
 خاک شو تا گل برویی ارنگ رنگ
 سالها تو سنگ بودی دلخراش
 آزمون را يك زمانی خاک باش

عبادتهای جسمانی برای تحصیل ملکهٔ نفسانی و تبدیل مزاج روحانی است

مولوی در مجلد دوم مثنوی در داستان پادشاه و دو غلام نوخریده، و سوگند خوردن يك غلام بر پاکی و طهارت اخلاق غلام دیگر، بحثی محققانه بسیار عالی و دقیق کرده است، در این باره که طاعات و عبادات صوری ظاهری از اعراض جسمانی است؛ و فایده‌اش این است که بتکرار این اعمال ملکهٔ نفسانی تحصیل شود؛ و تبدیل مزاج روحانی، و تحقق فعلی جوهری دست دهد؛ و اجراء وظایف و فرایض مذهبی در حکم احتما و پرهیزی است که مقدمهٔ دفع مرض شده باشد؛ یعنی مثلاً شخص نماز گزار فقط بصورت قشر عبادت قانع نشود بل که چنان کند که بمرحلهٔ حقیقی «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر: عنکبوت ج ۲۱ به ۴۵» متحقق گردد؛ و آنچه در صورت ظاهر است بمقام فعلیت ایمان و فضایل اخلاقی برسد «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم: حجرات ج ۲۶»؛ «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون:

۱- بروید: خ. توضیحاً فعل «رویدن» بمعنی لازم و متعدی هر دو استعمال

می‌شود؛ مولوی جای دیگر هم بمعنی متعدی گفته است

گر سخن کش بینم اندر انجمن
 صد هزاران گل برویم زین چمن
 چون بکاری در زمین اصل کار
 تا بروید هریکی را صد هزار

سجده ج ۲۷ یه ۱۷۴».

و در صورتی که طاعات و عبادات، تنها قشر عرضی ظاهر باشد، و در روح اثر نگذارد، یعنی روح با جسم در خلوص یقین و ایمان به بندگی حق تعالی یار نباشد؛ و اعمال صوری بمرتبه تحقق و فعلیت معنوی؛ و تبدیل مزاج نفسانی منتهی نشود، موجب سعادت و رستگاری جاودانی نخواهد بود؛ و در قیامت سودمند نخواهد افتاد، چرا که وجود عرضی طبعاً زوال پذیر است، و تجسم اعمال منوط بصورت فعلیت جوهری ذاتی است.

باری مولوی در ضمن داستانی که اشاره کردم در مکالمه پادشاه و غلام يك جا از قول پادشاه بغلام می گوید
آن زمان کاین جان حیوانی نماند

جان باقی بایدت برجا نشاند

جوهری داری ز انسان یا خری

این عرضها که فنا شد چون بری

این عرضهای نماز و روزه را

چونکه لایبقی زمانین انتفسی^۱

اشاره است بقاعده فلسفی «العرض لایبقی زمانین» که در مبحث

حرکت جوهری و تجدد امثال ذکر کردم؛ عدم جواز انتقال اعراض نیز

یکی از قواعد فلسفی است که در بیت بعد بدان هم اشاره شده است

نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را

تا مبدل گشت جوهر زین عرض چون ز پرهیزی که زایل شد مرض

۱- انفا: خ- ممکن است اختلاف رسم الخط باشد نه فعل و مصدر.

گشت پرهیز عرض، جوهر بجهد شد دهان تلخ از پرهیز، شهید
 آن نکاح زن، عرض بد شد فنا جوهر فرزند حاصل شد ز ما
 هم عرض دان کیمیا بردن بکار جوهری زان کیمیا، گر شد بیار
 پس مگو که من عملها کرده‌ام دخل این اعراض را بنما مرم
 این صفت کردن عرض باشد خمش سایه بز از پی قربان مکش
 بعد از ایات فوق که از قول پادشاه بگلام بود؛ از قول غلام در
 جواب پادشاه می‌گوید که گفتار تو موجب قنوط عقل و نومیدی بندگان
 خدا می‌شود؛ وانگهی همین اعراض نیز در محشر صورتی مناسب
 خود خواهد داشت

گفت شاه‌ابی قنوط عقل نیست

گر تو فرمایی عرض را نقل نیست

پادشاه‌ها جز که یاس بنده نیست

گر عرض کان رفت^۱ باز آینده نیست

گر نبودی مر عرض را نقل و حشر

فعل باطل بودی و اقسوال قشر^۲

این عرضها نقل شد لونی^۳ دگر

حشر هر فانی بود کونی^۴ دگر

۱- هر عرض که رفت: خ

۲- فشر: نیکلسون

۳- لون: خ

۴- کون: خ

نقل هر چیزی بود هم لایقش
 لایق گله بود هم سایقش
 وقت محشر هر عرض را صورتی است
 صورت هر يك عرض را رؤیتی است^۱

روح وحی گیر اولیا و عارفان کامل

مولوی در دفتر چهارم مثنوی ذیل حکایت پیش گویی بایزید
 بسطامی از ولادت و ظهور شیخ ابوالحسن خرقانی در بیان علت احاطه
 و وقوف اولیا به اسرار غیب و پیش گویی و خبر دادن از وقایع آینده؛
 با تقریر و بیان دیگر پای وحی و الهام را پیش می کشد؛ و می گوید
 اولیا و عارفان کامل روح وحی گیر الهام پذیر دارند؛ و بتعبیر دیگر،
 حوادث و وقایع آینده را از «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» و «کتاب مبین»
 می خوانند

لوح محفوظ است او را پیشوا

از چه محفوظست، محفوظ از خطا

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب

وحی حق، والله اعلم بالصواب

از پی روپوش عامه در بیان

وحی دل گفتند او را صوفیان

وحی دل گیرش که منظر گاه اوست

چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست

مؤمننا ينظر بنور الله شدى

از خطا و سهو ایمن آمدی

اشاره بحديث نبوى «انقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله عز وجل». توضیحاً چون حقیقت وحی و الهام را در سطح وسیع تر و بالاتر از افکار کوتاه و حوصله‌های تنگ ببینیم، اختصاص بطبقه انبیا و رسولان ندارد؛ بل که سایر افراد بشر نیز کم و بیش بقدر صفای روح و حدت ذکاء و قوه فراسه از آن خاصیت بهره‌مندی دارند؛ و بسدیهی است که مردان حق و عارفان واصل بیش از دیگر طبقات خلق از این موهبت برخوردارند.

در قرآن کریم مادر موسی علیه السلام را هم مورد وحی قرار داده است «و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه؛ سوره قصص ج ۲۰ به ۷». از انسان گذشته، نسبت دادن وحی به حیوانات نیز صحیح است چنانکه در آیه کریمه سوره نحل آمده است «و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یرشون: ج ۱۴ به ۶۸» مولوی بهمین دلیل متمسک می‌شود و می‌گوید

گیرم این وحی نبی گنجور نیست

هم کم از وحی دل زنبور نیست

چون که اوحی الرب الی النحل آمده است

خانه وحیش پراز حلوا شده است

او بنور وحی حق عزوجل
 کرد عالم را پر از شمع و عسل
 این که کرمناست، بالا می رود
 وحیش از زنبور کی کمتر بود
 اشاره است بآیه شریفه «ولقد کرمننا بنی آدم و حملناهم فی البر
 والبحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا:
 ج ۲۵ یه ۷۵ سوره بنی اسرائیل».
 منظور مولوی باصطلاح علما قیاس اولوی است: یعنی جایی که
 زنبور عسل نور وحی بگیرد، چگونه آدمی زاد که بتشریف «کرمننا
 بنی آدم» مفتخر است از آن نعمت محروم باشد؛ بل که انسان را در این
 موهبت بر حیوانات تفضیل و اولویت باید داد!
 در دنباله آن ابیات می گوید
 نی تو اعطیناک کوثر خوانده یی
 پس چرا خشکی و تشنه مانده یی
 یا مگر فرعون ی و، کوثر چو نیل
 بر تو خون گشته است و ناخوش ای علیل
 توبه کن بزار شو از هر عدو
 کو ندارد آب کوثر در گلو
 هر که را دیدی ز کوثر سرخ رو
 او محمد خوست، با او گیر خو
 تا احب الله آیسی در حسیب
 کز درخت احمدی با اوست سبیب

اشاره بحديث «من اعطى الله و منع الله و احب الله و ابغض الله فقد
استكمل الايمان

هر که را دیدی ز کوثر خشک لب

دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب

زانکه او بوجهل شد یا بولهب

دور شو زو تا نیفتی در کرب

چند بیت پیش از آنچه مورد استدلال بود خواندم؛ برای این که

حیفم آمد از آن گلستان که تفرج کرده‌ام، دوستان را بی نصیب گذارده باشم؛

اکنون دنباله بحث وحی و الهام را می‌گیرم

مولوی فراست و تیزهوشی و دریافتهای درونی را از قبیل وحی

می‌شمارد

هر کرامت در دل مرد بهی

چون درآید، ز آفتی نبود تهی

وحی حق دان آن فراست را نه وهم

نور دل از لوح کل کرده است فهم

باز در موضوع روح وحی گیر اولیا و مردان حق و مؤمنان

حقیقی می‌گوید

پنبه و سواس بیرون کن ز گوش

تا بگوشت آید از گردون خروش

تا کنی فهم آن معماهاش را

تبا کنی ادراک رمز و فاش را

پس محل وحی گردد دگوش جان

• نی چبود ، گفتن از حس نهان

گوش جان و چشم جان، جز این حس است

گوش عقل و گوش حس، زان مفلس است

پاك كن دو چشم را از موی عیب	تا بینی باغ و سروستان غیب
دفع کن از مغز و از بینی ز کام	تا که ریح الله آید در مشام
هیچ مگذار از تب و صفرا اثر	تا بیابی از جهان طعم شکر
کنده تن را ز پای جان بکن	تا کند جولان بگرد آن چمن

ای برادر چون بینی قصر او	زانکه در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از موی علت پاك آر	وانگهان دیدار قصرش چشم دار
هر که راهست از هوسها جان پاك	زود بیند حضرت و ایوان پاك
هر که را باشد ز سینه فتح باب	او ز هر ذره بیند آفتاب

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

آدمی را حس تن باشد سقیم

لیك در باطن بود خلق عظیم

بر مثال سنگ و آهن این تنه

لیك هست او در صفت آتش زنه

ظاہرش با باطنش گشته بجنگ

باطنش چون گوهر و ظاہر چو سنگ

هرگرانی و کسل خود از تن است

جان ز خفت، جمله در پریدن است

در درون يك ذره نور عارفی

به بود از صد معرف ای صفی

گوش را رهن معرف داشتن

آیت محجوبی است و حزر و ظن

آنکه او را چشم دل شد دیده بان

دید نخواهد چشم او عین‌العیان

با تواتر نیست قانع جان او

بل ز چشم دل رسد ایقان او

باقی مبحث وحی و الہام را به تفسیر مثنوی داستان «دزھوش ربا»

محول می‌کنم و بر سر تتمه توجیہات مولوی در اخبار از مغیبات و

اشراف برضمایر که از خصایص صاحب‌دلان عارف کامل است می‌روم.

حدیث بی‌یسمع و بی‌بصر

حدیث نبوی معروفی داریم که در کتب عرفانی مخصوصاً بسیار بدان

تمسک جسته؛ و آن را مانند یک مثل سایر در مقامات سیر و سلوک بکار برده‌اند؛

تمام این حدیث بطوری که در کتاب جامع صغیر نقل شده بدین قرار است:

«ان الله تعالى قال من عادى ولياً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الى عبدی بشيء احب الی مما افترضته علیه؛ و ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه؛ فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یتصر به و یده الی یتطش بها و رجله الی یمشی بها؛ وان سألنی لاعطینه، و ان استعاذنی لاعیننه؛ و ما ترددت عن شيء انا فاعله ترددی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره مساءته».

هر قسمتی از این حدیث در فصلی از مباحث عرفان و فلسفه الهی اسلامی مانند مؤلفات ملاصدرای شیرازی صاحب اسفار، و امثال وی مورد بحث و تفسیر و تمسک و استشهاد قرار گرفته است؛ مولوی هم در مثنوی شریف مکرر بدان اشاره کرده؛ از جمله يك جا در دفتر اول ضمن بیان احوال اولیا می گوید:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته ^۱ او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سرتویی
چون شدی من کان الله ازوله	من ترا باشم ^۲ که کان الله له

بیت آخر اشاره است بحدیث «من کان الله کان الله له» که آن هم در مثنوی مکرر آمده است: در دیباچه دفتر چهارم هم می گوید خطاب به «حسام الدین چلبی»:

کان الله بوده یی در ما مضمی تا که کان الله له آمد جزا

۱- گفت: طبع علاء الدوله و میرزا محمود؛ و ما از روی طبع نیکلسون روایت کردیم.

۲- حق ترا باشد: همان طبع.

باز در اشاره بحديث «بی‌سمع و بی‌بصر» در دفتر دوم گفته‌است
 ضمن گفت‌وگوی حضرت موسی علیه‌السلام با شبان که با خدا مناجات
 صادقانه می‌کرد؛ از قول موسی به شبان
 و ر برای بنده است این گفت و گو
 آنکه حق گفت، او من است و، من خود او
 آنکه گفت انی مرضت لم تعد
 من شدم رنجور، تنها او نشد
 و آنکه بی‌سمع و بی‌بصر شده‌است
 در حق آن بنده هم، این بیهوده است

«انی مرضت لم تعد» مأخوذ است از حدیثی که در مسند ابن حنبل
 و صحیح مسلم روایت شده باین مضمون که خداوند عالم روز قیامت
 از مردم بازخواست می‌کند که چرا من مریض شدم بعیادت من نیامدی
 «یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی»؛ می‌پرسند که خداوند تو کجا و بیماری
 کجا؛ می‌گوید بنده من مریض شد تو بعیادتش نرفتی، اگر بعیادت او
 رفته بودی مرا پیش او می‌یافتی؛ یعنی حق تعالی در قلب بنده مؤمن
 است، چنانکه مضمون حدیثی دیگر است «لایسعی ارضی و لاسمائی و
 یسعی قلب عبدی المؤمن» و مولوی بدان حدیث نیز اشاره می‌کند

گفت پیغمبر که حق فرموده‌است	من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نگنجم این یقین‌دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب	گز مرا جویی، در آن دلها طلب

نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق

۱۰- بازیکی از اختصاصات اولیا و مردان حق و پیران و رهبران کامل مکمل این است که قدرت تصرف در نفوس بشر دارند؛ چندانکه می توانند بی واسطه لفظ و قول حقایق را بر ضمیر مریدان طالب اشراق و الهام کنند؛ و قلوب خلائق در دست تصرف آنها همچون موم، نرم و رام است.

و همین طایفه اند که می توانند مزاج روحانی اشخاص را تبدیل و نفوس را از شرور و خبائث و رذایل اخلاقی بکلی پاک و بی عیب و نقص کنند؛ و ایشان را از همه بیماریها و دردهای درونی نجات بدهند؛ و بمرحله ولادت ثانی و حیات جدید که قیامت صغری و بعث بعد از موت ارادی است برسانند

دایم اندر آب، کار ماهی است	مار را با او کجا همراهی است
لیک در کوه، مارهای پر فنند	اندرین یم، ماهیها می کنند
مکرشان گر خلق را شیدا کند	هم ز دریا تاسه شان رسوا کند

یعنی هر چند خود را از خلق پوشیده و مستور بدارند و نعل و ارونه بزنند، باز آثار ولایت روحانی ایشان در نظر اهل بینش معلوم و آشکار خواهد شد؛ و رد پای آن طایفه را نشان خواهد داد؛ دنباله ابیات را در بیان تصرف اولیا و قدرت ایشان بر تغییر نفوس بشنوید:

واندرین یم، ماهیان پر فنند	مار را از سحر، ماهی می کنند
گرتو ماری، شو قرین ماهیان	تا شوی چون ماهیان در یم روان
ماهیان قمر دریسای جلال	بحرشان آموخته سحر حلال

بس محال از تاب ایشان، حال شد نحس آنجا رفت و نیکو حال شد
 زهر آنجا رفت و شکر شد یقین سنگ آنجا رفت و شد در زمین
 خاک زر شد سنگ گوهر پای سر می نبیند جز بشر چشم بشر
 و در بیان اشراف بر ضمائر خلق، و اشراق و تصرف مشایخ در
 قلوب طالبان بدون واسطه لفظ و قول گوید:

شیخ فعال است^۱ بی آلت چو حق

با مریدان داده بی گفتی سبق

دل بدست او چو موم نرم، رام

مهر او گه ننگ سازد گاه نام

مهر مومش، حاکی انگشتی است

باز آن نقش نگین حاکی کیست

حاکی اندیشه آن زر گرس

سلسله‌ی هر حلقه اندر دیگر بست

این صدا در کوه دلها بانگ کیست

که پرست از بانگ، این که گه تهی است

هر کجا هست آن حکیم او استاد^۲ بانگ او زین کوه دل خالی مباد

۱- طبع نیکلسون این بیت و بیت قبل را ندارد.

۲- موافق طبع نیکلسون؛ و در چاپ علاءالدوله و میرزا محمود «شیخ فعال است و بی آلت»؛ که بنا بر این «شیخ فعال است» جمله‌ی می شود مرکب از مسند و مسندالیه؛ و مطابق متن فقط مسندالیه است مرکب از صفت و موصوف؛ و مسندش جمله فعلی بعد است «داده بی گفتی سبق» با متعلقات دیگر جمله.

۳- حکیم و او استاد : خ

چونز که، آن لطف بیرون می شود آبهای چشمه ها خون می شود
 زان شهنشاه همایون نعل بود که سراسر کوه سینا لعل بود
 در ضمن این ابیات اشاره شده است به سلسله مراتب اقطاب و
 مشایخ که همچون زنجیر بهم پیوسته است تا بمبدأ قدرت بی نهایت و
 علم لایزال الهی می رسد.

اولیای خدا باران رحمت و کشتی نجات بشرنند

۱۱- اولیا و مردان خدا صنفی از بشرنند که برای نجات ورهبری
 باقی اصناف بشر خلق شده اند.
 آب بهر آن ببارید از سماک تا پلیدان را کند از خبث پاک
 خود غرض زین آب، جان اولیاست کو غسول تیرگیهای شماست^۲

آب گفت آلوده را در من شتاب گفت آلوده که دارم شرم از آب
 گفت آب، این شرم بی من کی رود بی من، این آلوده زایل کی شود
 ز آب هر آلوده کو^۱ پنهان شود الحیاء يمنع الایمان^۲ بود
 دل ز پایه‌ی حوض تن گلناک شد تسن ز آب حوض دلها پاک شد
 گرد پایه‌ی حوض دل گردای پسر هان ز پایه‌ی حوض تن می کن خذر
 ای تن آلوده، بگرد حوض گرد پاک کی گردد برون حوض مرد
 پاک کو از حوض مهجور افتاد او ز پاکی^۳ خویش هم دور افتاد

۱- گر: خ.

۲- بعضی جمله «الحیاء من الایمان» را از احادیث مرویه شمرده اند

۳- او ز طهر: غلاء الدوله و میرزا محمود.

پاکی این حوض، بی‌پایان بود پاکی اجسام کم‌میزان بود
 زانکه دل حوض است لیک در کمین سوی دریا راه پنهان دارد این
 پاکی محدود تو خواهد مدد ورنه اندر خرج، کم گردد عدد
 مقصود این است که دل مردان خدا، متصل و پیوسته بدریای
 فیض بی‌پایان الهی است؛ و بدین سبب است که در زدودن خبثات
 و تطهیر قلوب خلق؛ قدرت تصرف و فیض بخشی ایشان بی‌نهایت
 است.

هرولی را نوح کشتی‌بان شناس صحبت این خلق را طوفان شناس
 کم‌گریز از شیر و اژدرهای نر ز آشنایان و زخویشان کن حذر
 در تلاقی روزگارت می‌برند یادهاشان روزگارت می‌چرند
 و در اشاره به اولیای مستور و ابدال و جوانمردان پوشیده که ایشان
 را «رجال الغیب» می‌گویند گفته است:

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافغان مظلومان رسد
 بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت حق می‌دوند
 آن ستونهای خالهای جهان آن طبیبان مرضهای نهان
 محض مهر و داوری و رحمتند همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند
 مهربانی شد شکار شیر مرد در جهان دارو نجوید غیر درد

۱۲۔ نغمہ درون اولیا

برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر

اولیاء را^۱ در درون ہم نغمہ ہاست
 نشنود آن نغمہ ہا را گوشِ حیس
 نشنود نغمہی پری را آدمی
 گرچہ ہم نغمہی پری زین عالم است
 کہ پری و آدمی زندا نیند
 کار ایشانست، زانسوی پری
 نغمہ ہای اندرون اولیا
 ہین زلایِ نفی سرہا بر زیند
 ای ہمہ پوسیدہ در کون و فساد
 گر بگویم شہمی زان نغمہ ہا
 گوش را نزدیک کن کان دُور نیست
 ہین کہ اسرافیل وقتند اولیا
 جانہای مردہ اندر گورِ تن
 گوید این آواز، ز آواہا جداست
 طالبان را زان حیات بی بہاست
 کز سخنہا^۲ گوشِ حیس باشد نجس
 کو بود ز اسرار پریان اعجمی
 نغمہ دل برتر از ہردو دم است
 ہردو در زندان این نادانیند
 گردت روشن چو جوی رہبری^۳
 اولاً گوید کہ ای اجزای لا
 زین خیال و وہم سر بیرون کنید^۴
 جان باقیتان نروید و نژاد
 جانہا سر بر زنند از دخمہ ہا
 لیک نقلِ آن بتو دستور نیست
 مردہ را ز ایشان حیاتست و نماہ^۵
 بر جہد ز آوازشان اندر کفن
 زندہ کردن کار آواز خداست

۱۔ انبیا را: نیکلسون.

۲۔ ستمہا: نیکلسون.

۳۔ این بیت را چاپ نیکلسون ندارد.

۴۔ وین خیال و وہم یک سو افکنید: علاء الدولہ و میرزا محمود.

۵۔ حیاتست و حیا: نیکلسون.

ما بمُردیم و بکلی کاستیم بانگِ حق آمد همه برخواستیم
 ای فنا پوسیدگان زیرِ پوست^۱ باز گردید از عدم ز آوازِ دوست
 مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
 یعنی آواز اولیا آواز خداست، و فعل ایشان فعل خداست؛ زیرا
 که جسمانیت اولیا در روحانیت مستهلک گشته؛ و وجود ایشان فانی در
 حق و متصل بحق شده است

رنگ آهن، محور رنگ آتش است

ز آتشی می لافد و خامش و ش است

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گوید او من آتشم من آتشم

هیزم تیره حریف نار شد

تیرگی رفت و همه انوار شد

همنشینی و بزرگداشت اولیا و صاحب‌دلان

۱۳- مولوی می‌گوید چون روح اولیا از عالم خلق گذشته و بحق
 پیوسته و مظهر و نمودار نور حق شده است صحبت و هم‌نشینی با ایشان،
 تقرب حق؛ و دوری از ایشان، دوری از خداست.
 هر که خواهد همنشینی با خدا گو نشیند در حضور اولیا
 از حضور اولیا گس بگسلی^۲ تو هلاکی، ز آنکه جزوی بی‌کلی^۳

۱- ای فنانان نیست کرده زیر پوست: خ.

۲- بسکلی: خ. مرادف «بگسلی» است با اختلاف لهجه.

۳- در چاه‌های معمول «جزوی نی‌کلی» یا «جزوی نه دنا» است.

چون شوی دور از حضور اولیا در حقیقت گشته‌یی دور از خدا
سایۂ شاہان طلب ہر دم شتاب تا شوی زان سایہ، بہتر ز آفتاب

پس جلیس اللہ گشت آن نیک بخت کہ پہلوی سعیدی برد رخت

چون مرا دیدی خدا را دیدہ‌یی گرد کعبہ‌ی صدق بر گردیدہ‌یی
من را آنی فقد رأی الحق

خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری کہ حق از من جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر تا بینی نور حق اندر بشر
کعبہ را یک بار بتی گفت بار گفت یا عبدی مرا ہفتاد بار
آری درون مردان صاحب‌دل کعبۂ صدق و خانۂ راستین حقیقی

الہی است

اہلہان تعظیم مسجد می کنند در جفای اہل دل جدّ می کنند
آن مجاز است، این حقیقت ای خران نیست مسجد جز درون سروران

گرامات اولیا نمودار گلی است

از گلستان فیض بی نہایت آلہی

مولوی می گوید ظہور گرامات و خرق عادات از اولیا و مردان
خدا، بمثابۂ گلی است کہ از گلستانی پر گل و وسیع آورده باشند؛ بوی
و دیدار ہمین گل ما را بوجود گلستان دلالت و رہنمایی می کند
درون اولیا گلستان فیض نامحدود و باغ رحمت بی منتہای الہی

است؛ گاهی از آن باغ انبوه، تحفه گلی بما می‌رسد تا ما را بدان سوی جذب کند؛ و این خود همان نفحات حق است که در حدیث شریف آمده است؛ و ما را به هوشیار بودن و دریافتن و غنیمت دانستن آن دم سفارش اکید کرده‌اند.

«ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات الا فتعرضوا لها»؛ و در بعضی روایات «اطلبوا الخیر دهر کم کله و تعرضوا لنفحات رحمہ اللہ فان لله نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده»

گفت پیغمبر که نفحت‌های حق اندر این ایام می‌آرد سبق گوش هس دارید این اوقات را در رب‌آید این چنین نفحات را نفحه‌یی آمد شما را دید و رفت هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت نفحه دیگر رسید، آگاه باش تا ازین هم وانمانی خواهی تاش بدبخت کسی که این نفحات را در نمی‌یابد، و این دم‌ها را غنیمت نمی‌شمارد.

باری مولوی در تشبیه اولیا به گلستان در دفتر دوم مثنوی ضمن حکایت کرامات ابراهیم ادهم می‌گوید
این نشان ظاهر است، این هیچ نیست
باطنی جوی و بظاهر بر ما است^۱
سوی شهر از باغ شاخی آورند
باغ و بستان را کجا آنجا برند

۱- تا بیاطن در روی بینی تو بیست، نیکلسون

خاصه باغی کاین فلک يك برگه اوست
 بل که آن مغز است و این عالم اچو پوست
 بر نمی داری سوی آن باغ، گام
 بوی افزون جوی و کن دفع ز کام
 تا که آن بو، جاذب جانست شود
 تا که آن بو، نور چشمت شود
 تا که آن بو، سوی بستانت کشد
 و نماید مر ترا راه رشد
 چشم نساینات را بینا کند
 سینہات را سینۂ سینا کند^۱
 پرتو معجزات و کرامات اولیا و پیران روشن روان، بر درون مریدان
 صدق و طالبان حق می تابد
 معجزاتی و کراماتی خفی
 بر زند بر دل ز پیران صفی
 کاندر و نشان صدقیامت نقدهست
 کمترین، آنکه شود همسایه مست
 بر ضمیر جان طالب چون حیات
 بر زند از جان کامل معجزات
 اما باید دانست که معجزات و خرق عادات که از مردان خدا
 صادر می شود؛ در مثل همچون دریاست؛ و ناقصان بشر مرغان خاکی اند
 که در آب هلاک می شوند؛ بر خلاف مرغ آبی که حیات و زندگی او در
 آب است و در خاک هلاک می شود

۱- این دیگر، نیکلسون

۲- این بیت و بیت قبل در نیکلسون نسخه بدل حاشیه، و در چاپهای دیگر در متن است.

معجزه، بحر است و ناقص، مرغ خاک
 مرغ خاکی رفت درینم، شد هلاک
 مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
 ماهیان را مرگ بی دریاست، خاک
 عجز بخش جان هر نامحرمی
 لیک قدرت بخش جان همدمی
 نامحرم بمنزلۀ همان مرغ خاکی است که در مقابل دریا عاجز
 و ناتوان است؛ اما همدم همچون مرغ آبی است که از آب، قدرت و
 نیرو می‌گیرد.

موجب ایمان نباشد معجزات

شنیدید که مولوی صدور معجزه و کرامت را ممکن می‌داند؛
 خوبست این نکته را هم از وی بشنوید که می‌گوید آنچه موجب ایمان
 حقیقی و اردات صادقانه می‌شود جاذبهٔ تجانس ذاتی مابین رهبر و
 رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات؛ و اکثر
 معجزات انبیا برای قهر و انذار و ارباب منکران و دشمنان بوده‌است،
 دوستان حقیقی از معجزه بی‌نیاز بودند.

راست است کسانی که از راه معجزه و خرق عادت اظهار ایمان
 و ارادت کنند؛ در حقیقت مرید صادق و مؤمن را سخ نیستند؛ بل که دنبال
 اعجاز و کرامت می‌گردند؛ آن‌هم اغلب چنانست که کرامت را برای
 جلب سود و برآمدن آرزوهای خود می‌خواهند؛ و گرنه می‌گویند «ما
 که از این امامزاده معجزه‌ی ندیدیم»؛ یعنی امام و امامزاده را برای

معجزه اش می خواهیم که مثلاً ناگهان ما را از حسیض فقر و تنگ دستی و ذلت جاه، به اوج عزت و ثروت و مال داری برساند؛ و حاجات ما را هر چه داریم مشروع و نامشروع بر آورده کند؛ و اگر این هنرها از او نیاید اورا به امامی و امامزادگی نمی شناسیم!

باری مولوی می گوید

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت، سوی دل بردن است
قهر گردد دشمن، اما دوست نی	دوست کی گردد بیسته گردنی

باید باین نکته هم توجه داشت که آنچه گفته شد بطوری که اشارت رفت، حکم اکثر اغلب بود؛ گاه هم هست که صدور کرامات و خرق عادات برای جلب دوستان است نه قهر دشمنان؛ و این همانست که در نفحات الهی و گل و گلستان اولیا گفتیم

تا که آن بو، جاذب جانت شود تا که آن بو، نورچشمانت شود
 بارها گفته ایم که مطالب عرفانی و اخلاقی هر کدام حد و سرز، و محل و مقامی مخصوص دارد و «هر چیز بجای خویش نیکوست» که نباید از آن تجاوز کرد؛ باید آن حدود و معور را خوب شناخت و خوب حفظ کرد؛ اشخاص عامی کم فهم که قوه تشخیص و باز شناخت حدود و مراتب سخنان عرفا و حکمای اخلاقی را ندارند اکثر آن مسائل را بهم خلط می کنند و بدین سبب مطالب را ضد و نقیض می بینند؛ و در دریافت حقایق امور گیج و سر بگم می مانند، اتفاقاً در مثنوی و گفته های مولوی این قبیل لغزشگاهها بسیار است «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون»!

سبب و سرمایه کرامات و خرق عادات

شنیدید که مولوی در بیان سبب و توجیه علت وقوف و احاطه

اولیا به اسرار غیب گفت

غفلت از تن بود، چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بُد

این دلیل در معنی همانست که حکما و متکلمان اسلامی در فصل « نبّوات و منامات » بطور کلی برای امکان اخبار از مغیبات و صدور دیگر کرامات و معجزات گفته‌اند؛ و از همه بهتر و عالی‌تر تحقیقات شیخ-رئیس ادوعلی سیناست متوفی ۴۲۸ در نَمَط تاسع کتاب اشارات که مخصوصاً در همین موضوع کرامات و خرق عادات بحث فلسفی کرده و آن را از نظر علمی و عقلی اثبات نموده و ممکن شمرده است؛ بعد از وی امام محمد غزالی متوفی ۵۰۵ و امام فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ هـ ق و دست آخر ملاصدرا شیرازی متوفی ۱۰۵۰ و پیروان مکتب او نیز در مؤلفات خود درباره این مسأله بتفصیل سخن رانده و بحثهای دقیق کرده‌اند؛ اما خلاصه و نقاوه و جوهر همه آن مباحث همین است که مولوی در یک بیت گفته است

غفلت از تن بود، چون تن، روح شد

بیند او اسرار را بی هیچ بُد

یعنی چون لطیفه روح و نفس ناطقه انسانی، بر حسب ذات، مجرد نورانی و متصل بکانون انوار مقدسه الهی یعنی عالم مفارقات و مجردات علوی است که دست آخر در قوس صعود منتهی بمبدأ نور الانوار و ذات قیوم سرمدی می‌گردد؛ بحکم این که ذاتاً مجرد است، قوه علم

و ادراك او نیز ذاتی است؛ یعنی در جوهر ذات او قدرت ظهور کرامات و کشف و شهود مغیبات نهفته است؛ اما شواغل حسی جسمانی و تعلقات بدن عنصری او را از مقام علوی بسفلی انداخته، و از روحانیات مجردش به امور مادی جسمانی متوجه ساخته، و بدین جهت موجب غفلت و تیرگی او شده است؛ و همین که آن مانع از پیش پای او برداشته شد و جان ملکوتی از شواغل حسی مادی منقطع گشت؛ و در اثر غلبه چیرگی روحانیت بر جسمانیت، ولادت دوم دست داد؛ چنانست که گویی انسان يك پارچه روح محض شده است؛ در این حالت خود بخود قوه هوش و بصیرتش نیرو می گیرد؛ و حقایق مکتوم و سرار غیب بروی آشکار خواهد شد؛ چنانکه بفرض درگاه زمین و موجودات زمینی، حتی شاخص جسم ما، از پیش خورشید برداشته شود هیچ از تاریکی شب که ظل مخروطی زمین است، و تیرگی سایه ها که از افراشته های زمینی است اثری باقی نمی ماند؛ و شعاع نور و روشنایی خورشید جهانتاب همه جا را فرا می گیرد چون زمین بر خاست از جو فلک

نی شب و نی سایه ماند لی ولکت

و بعبارت دیگر چون سنگ مانع از پیش پای، و پرده ظلمت جسمانی از پیش چشم روح انسانی برداشته شد؛ و بال و پر آن طایر علوی ازدام علاقه های دنیوی آزاد گشت؛ قوت و نیروی تازه می گیرد چندانکه بمرجع اصلی خود پرواز می کند؛ و بموطن اولی خویش که عالم امر و نشأه مجردات و مفارقات نوری، و سرچشمه مبادی و علل و اسباب موجودات عالم حسی جسمانی است می پیوندد و از آنجا کسب فیض می کند؛ یعنی از طریق علم بعلم و مبادی، پی بغایات و معلولات

می‌برد، و بتعبیر دیگر اسرار نهفته مغیبات را در لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مبین می‌خواند؛ برای این که مفارقات نورانی همچون آینه‌های متعاکس‌اند که صور و نقوش آنها خود بخود در یکدیگر منعکس می‌شود؛ و از این جهت است که می‌گویند در مفارقات پرده و حجابی نیست «لا حجاب فی المفارقات» و «لاغشاء بین المجردات».

ولاغشاء فی المفارقات
فهی المرائی المتعاکسات
وانما الشواغل الحسیة
قد حجزت نفوسنا النوریة^۱

و گفته‌اند که حصول حالت انقطاع نفس از تخته‌بند تن و قیود علایق دنیوی؛ موقوف بر موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ که مخصوص ارباب سیر و سلوک و عارفان صاحب‌بدل است؛ یا موت طبیعی که عارضه عمومی همگانی است؛ و در این احوال است که از پیش چشم انسان کشف غطاء می‌شود «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» و می‌گویند:

هر چه ما دادیم دیدیم این زمان

کاین جهان برده است و عین است آن جهان^۲

درباره همان مرگ تبدیلی و ولادت ثانی است که مولانا گفته است

زندگی در مردن و در محنت است

آب حیوان در درون ظلمت است

۱- منظومه سبزواری. طبع دوم ص ۳۱۹- ولعل الانسب بر عایة القافیة

«القدسیة» بدل «النوریة» والله العالم.

۲- در این باره پیش از این بتفصیل سخن گفته‌ایم. رجوع شود بصفحه

۱۴۴ طبع شده.

مرگدان کآن اتفاق امت است

کآب حیوانی نهان در ظلمت است

مرگتن هدیه است بر اصحاب راز

زر خالص را چه نقصانست گاز

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

تمثیل خواب و بیداری و رؤیای صادق

عرفا و فلاسفه هر دو برای تجسم و تمثیل حالت انقطاع از شواغل جسمانی و حصول قوت روحانی، نمودار حالت خواب را ذکر می کنند که مرگ کوچک و حشر اصغر است؛ چنانکه بیداری نیز نمودار بعث قیامت کبری و حشر اکبر است.

می گویند که چون روح انسانی در خواب موقتاً از علایق مادی آزاد می شود؛ خود بخود حالت صفا و نورانیت ذاتی او بروز می کند و جنبه ارتباط او با عالم مجردات یا فرشتگان آسمانی و ملائکه مقربین قوت می گیرد؛ بدین سبب ممکن است که بصورت رؤیای صادق حقایق بروی الهام شود که در بیداری از درک و دریافت آن عاجز بود؛ یا حوادث قبل از وقوع بروی مکشوف گردد؛ و واقعه‌یی را در خواب

بینند که پس از چندی در بیداری خواهد دید؛ باز تکرار می‌کنم که رؤیای
صادق را انکار نباید کرد

هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دو گوا

* * *

در زمان خواب چون آزاد شد

زان مکان بنگر که جان چون شاد شد

روح از ظلم طبیعت باز رست

مرد زندانی ز فکر حبس جست

* * *

همچو گرمابه که تفسیده بود

تنگ آبی جانت بخشیده شود

یا که کفش تنگ پوشی ای غوی

در بیابان فراخی می‌روی

آن فراخی بیابان تنگ گشت

برتو زندان آمد آن صحرا و دشت

خواب تو، آن کفش بیرون کردن است

که زمانی جانت از زندان برست

اولیارا خواب، ملك است ای فلان

همچو آن اصحاب کهف اندر جهان

خواب می‌بینند و آنجا خواب نی

در عدم در می‌روند و بساب نی

* * *

هر شبی از دام تن ارواح را
می رهنمایی می کنی الواح را
می رهند ارواح، هر شب زین قفس
فارغان، نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی خبر زندانیان
شب زدولت بی خبر سلطانیان
نی غم و اندیشه سود و زیان
نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف، این بود بی خواب هم

گفت ایزد هم رقود زین مرم
اشاره به آیه شریفه قرآن کریم در صفت اصحاب کهف «و تحسبهم
ایقظاً وهم رقود و نقلبهم ذات الیمین و ذات الشمال: سورة کهف ج ۱۵».
چونکه نور صبحدم سر برزند کر کس زرین گردون پرزند
فالق الاصباح اسرافیل وار جمله را در صورت آرد زان دیار
روحهای منبسط را تن کند هر تنی را باز آستن کند
اسب جانهارا کند عاری ز زین سرالنوم اخوالموت^۲ است این
اقتباس است از حدیث نبوی «النوم اخوالموت و لایموت

۱- این بیت که از جنبه جزالت و استحکام لفظی و حسن تشبیه بیک دیوان می آرد از نسخه طبع نیکلسون افتاده است.

۲- رسم الخط « اخ الموت » نیز که در بعضی نسخ نوشته اند صحیح

اهل الجنة»^۱

لیک بهر آنکه روز آیند بساز
 بر نهد بر پایشان بند دراز
 تا که روزش وا کشد زان مرغزار
 وز چراگاه آردش در زیر بار
 کاش چون اصحاب کهف این روح را
 حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
 تا ازین طوفان بیداری و هوش
 و ارهیدی این ضمیر و چشم و گوش
 توضیحاً در آیه شریفه قرآن مجید نیز حالت مرگ و خواب با
 بهترین و شیواترین عبارت بیان شده است:
 «الله يتوفى الانفس حين موتها و التي لم تمت في منامها فيمسك
 التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لآيات
 لقوم يتفكرون: سورة زمر ج ۲۳ به ۴۲»

خواب بینی و خواب گزاری

در باره خواب دیدن و رؤیای صادق و خواب گزاری یعنی تعبیر
 خواب نیز در قرآن عزیز در داستان حضرت یوسف علیه السلام که
 بموهبت الهی علم خواب گزاری «و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من
 تأويل الاحاديث: سورة يوسف ج ۱۲» ممتاز و برگزیده بود آیاتی

۱- هم مولوی گفته است در دفتر چهارم مثنوی

نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان

بتفصیل وارد، و مورد تصدیق واقع شده است.

مولوی در بیان کیفیت رؤیا و تعبیر خواب و فرقی که مابین عامه خلق با طبقه خواص اولیا و صالحا در این باره هست تحقیقی دقیق دارد؛ خوب توجه کنید

همچنان که چشم می بیند بخواب

بی مه و خورشید، ماه و آفتاب

نوم ما چون شد اخالموت ای فلان

زین برادر، آن برادر را بدان

وربگویندت که هست آن، فرع این

مشنو آن را ای مقلد بی یقین

می بیند خواب جانت وصف حال

که بیداری نبینی بیست سال

در پی تعبیر آن تو عمرها

می دوی سوی شهان پادها

که بگو این خواب را تعبیر چیست

فرع گفتن این چنین سرراشکی است

خواب عامه است این و خود خواب خواص

باشد اصل اجتبا و اختصاص

پیل باید تا چو نخسبد او ستان

خواب بیند خطه هندوستان

خر نبیند هیچ هندستان بخواب

خر زهندستان نکرده است اغتراب

جان همچون پیل باید نیک زفت
تا بخواب او هند تاند رفت رفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب
پس مصور گردد آن ذکرش بشب
اذکروالله، کار هر او باش نیست
ارجعی، برپای هر قلاش نیست
لیک تو آیس مشو، هم پیل باش
ورنه پیلی، در پی تبدیل باش
کیمیا سازان گردون را ببین
بشنو از میناگران هر دم طنین
نقش بدانند در جو فلک
کار سازانند بهر لی و لک

توضیحاً بیت سوم از این ابیات که خواندم «ور بگویندت که هست آن فرع این»، باصطلاح طالب «دفع دخل» و جواب سؤال مقدر است که کسی بگوید خواب دیدن از شروع و توابع و نتایج بیداری است؛ چنانکه بعث و نشر قیامت فرع و نتیجه همین حیات طبیعی و تصویر و تجسم همین اعمال و افعال دنیوی است «ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی: سوره بنی اسرائیل ج ۱۵».

یعنی رؤیا تکرار و تجدید صور احساسات و محسوسات بیداری است؛ چیز تازه‌یی بر روح انسان کشف و الهام نمی‌شود؛ همچنانکه ثواب و عقاب آخرت، نتیجه و محصول نیک و بد اعمال دنیوی است «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شراً یره: سوره

زلزال ج ۳۰»؛ و چیزی علاوه و سربار آن نمی کنند؛ بل که همان سرایر و ضمائر خلق است که در رستاخیز آشکار می گردد «یوم تبلی السرایر فماله من قوة ولاناصر: سورة طارق ج ۳۰».

مولوی از این شبهه چنین جواب می دهد که ما در خواب چیزها می بینیم که در بیداری هرگز ندیده ایم؛ و آنچه در خواب می بینیم چندان مبهم و نامعلوم است که در تأویل و تعبیر آن به معبر و خواب گزار احتیاج داریم؛ و چه بسا که اسرار پوشیده‌یی بوسیله خواب بر ما کشف می شود؛ و چه بسا که حوادث آینده را مدتی قبل از وقوع در خواب می بینیم؛ پس این قبیل پیش‌بینی‌ها و اسرار نامحسوس را که در رؤیای صادق بر ما کشف می شود، نمی توان در دایره فروغ و توابع موجودات حسی خارجی محصور کرد.

در تأیید نظر مولوی می توانیم این نکته را بیفزاییم که هر چند رؤیای صادق از همان اشیاء که در قلمرو محسوسات خواب بیننده است بوسیله قوه متخیله و مدد قوای باطنی دیگر انتزاع و تجرید می شود؛ اما در واقع و نفس الامر چنانست که چون روح انسانی در عالم خواب قالب برزخی مثالی می گیرد، قوه متخیله که وظیفه اش محاکات و ترکیب و تفصیل یعنی جدا کردن و پیوستن صور و معانی جزئی است، برای تمثیل و تصویر معانی مجرد و حقایق کلی، از محسوسات جزئی استفاده می کند؛ یعنی امور کلی روحانی و مطالب عالی عقلی را، در قالب اشیاء جسمانی و روپوش همین محسوسات جزئی که خواب بیننده با آن مأنوس است، نشان می دهد؛ چنانکه مثلاً علم و دانش را به «شیر

خوردنی» و عیش بی‌کدورت را به «آب پاک صافی» و دشمنی و مخاصمت را بصورت «مار و گرگ»؛ و برای کسی که از سگ می‌ترسد، حدوث بیماری را بصورت حملهٔ سگ، مجسم می‌کند؛ همانطور که در تجسم برزخی اعمال و افعال انسانی، پیش از این گفتیم.

بدیهی است، چیزی را که بهیچ‌وجه حتی صورت نقاشی آن را نیز در خارج ندیده باشند هرگز در خواب نخواهند دید؛ و خواب‌دیدن هر کسی متناسب با دید، و دیدگاه؛ و مقدار عقل و هوش و فراست؛ و گنجایش فهم و ذوق و دریافت باطنی و درجه و مقام و محیط‌زندگانی ظاهری اوست؛ تمثیل مولوی ناظر بهمین معنی است که گفت:

پیل باید تا چو خسبد او ستان خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان بخواب خرز هندستان نکرده است اغتراب

امواج مغز و دستگاه قوای دماغی در خواب

باز بر توضیح می‌افزایم که خواب دیدن بقول حکما، محصول امواج مغز یا دستگاه قوای دماغی؛ مخصوصاً «قوة متخیله» و «قوة خیال» و «حس مشترك = بنطاسیا» است که اطبا و فلاسفهٔ قدیم آنها را از پنج قوة باطنی شمرده و مواضع آنها را در سه بطن یا سه تجویف مقدم و مؤخر و اوسط دماغ معین کرده‌اند.

۱- دو قوة باطنی دیگر یکی «قوة وهم» است و یکی «قوة حافظه». حس مشترك: که محل آن را بخش مقدم از بطن مقدم یا تجویف اول دماغ گفته‌اند وظیفه‌اش ادراك معانی جزئی است؛ و «قوة خیال» در بخش مؤخر از همان بطن مقدم؛ گنجور و خزانه‌دار حس مشترك است؛ یعنی آنچه را که-

محل قوه متخیله که آن را «قوه مفکره» و «متصرفه» نیز گویند،
بخش مقدم از بطن یا تجویف اوسط دماغ است؛ و کار و وظیفه او
چنانکه اشاره کردیم محاکات و تمثیل و ترکیب و تفصیل؛ یعنی گسستن
و پیوستن صور و معانی جزئی است؛ یعنی آن جزئیات را که در مخزن
خیال و قوه واهمه ذخیره شده است با یکدیگر ترکیب، و از یکدیگر
جدا می کند؛ از این قبیل که مثلاً «گاو بالدار» و «مار هفت سر» و «شیر

حس مشترك از حواس ظاهر پذیرفته و ادراك کرده باشد، قوه خیال در خود
نگاه می دارد؛ چنانکه بعد از غیبت محسوسات نیز صور آنها در ذهن باقی
می ماند.

قوه وهم: که موضع آن را در نهایت تجویف اوسط دماغ معین کرده اند،
کارش ادراك معانی جزئی است؛ و «قوه حافظه» که آن را «ذاکره» نیز می گویند
خازن و گنجینه دار قوه وهم است؛ و نسبت او به وهم مثل نسبت خیال است به
حس مشترك.

محل قوه حافظه پشت استخوان قمعده است؛ و بدین سبب هرگاه
ضربتی سخت به قمعده وارد می شود؛ در قوه حافظه خلل بهم می رسد.
برای تحقیق در قوای پنج گانه باطنی و مواضع تشریحی آنها بهترین ماخذ
کتاب قانون و شفای ابوعلی سینا و جلد دوم شوارق عبدالرزاق لاهیجی و شرح
نفیسی است.

۱- این قوه هرگاه دستیار قوه وهم، و در استخدام نفس حیوانی باشد
آن را «متخیله» گویند؛ و چون دستیار عقل و تحت فرمان نفس ناطقه انسانی
باشد آن را «مفکره» خوانند؛ و تسمیه او به «قوه متصرفه» بمناسبت تصرف اوست
در ترکیب و تفصیل صور و معانی جزئی که در متن گفته ایم.

برای مزید فایده می گویم که در چهار مقاله عرضی در باره قوه متخیله می گویند «چون
اوزا با نفس حیوانی یار کنند متخیله گویند و چون با نفس انسانی یار کنند مفکره خوانند»؛
در نسخه های چاپی اشتباهاً بجای کلمه «یار» با حرف رای بی نقطه «یاد» بادال نوشته اند.

بی سر و یال و دم» در تخیل می‌سازد؛ و ساخته او بواسطه قوه خیال و اندیشه؛ به حس مشترك که آن را «لوح نفس» می‌گویند؛ و به آینه دور و تشبیه می‌کنند که يك روی آن بحواس ظاهری؛ و روی دیگرش بحواس باطنی و قوای نفسانی است^۱ می‌رسد؛ و چون باین مرحله رسید بمقام حس و شهود رسیده باشد.

قوه متخیله در خواب و بیداری

کار قوه متخیله تعطیل بردار نیست، و در خواب و بیداری دائم و بدون فترت در کار است؛ یعنی همانطور که در بیداری متصرف در صور و معانی جزئی است، در خواب نیز معانی را خواه کلی و خواه جزئی بصورت امور و اشیاء محسوس جزئی متمثل و متجسم می‌سازد؛ و آن را برسبیل محاکات تحویل قوه خیال می‌دهد؛ و از قوه خیال در حس مشترك نقش می‌بندد؛ چرا که قوای باطنی انسان نیز همچنان که در موجودات مجرد و مفارقات علوی گفتیم مانند آینه‌های متعکس اند؛ که نقوش و رسوم از یکی بدیگری انتقال می‌یابد.

همین که انسان بخواب رفت، کارتنه متخیله بکار می‌افتد؛ و در صورتی که دارای روح پاک و ضمیر صافی الهام‌گیر باشد؛ احیاناً حقایق کلی اشیاء، یا حوادث قبل از وقوع در ذهن او القاء می‌شود؛ و گاه

۱- نیز حس مشترك را بحوض و تالابی تشبیه کنند که بوسیله حواس

پنج‌گانه ظاهر، پنج نهر یا پنج فواره در آن می‌ریزد.

و پنج حس ظاهر عبارت است از باصره [= دیدن] و سامعه [= شنیدن]

و ذایقه [= چشیدن] و شامه [= بویدن] و لامسه [= بسودن].

ہست کہ صورت واقعہی را عیناً در خواب می بیند؛ و گاہ در اثر تصرف همان کارتنہ متخیلہ بصورتی متماثل می شود کہ محتاج خواب گزاری و تعبیر و تاویل است.

غیبت و خلسہ ملکوتی

و نیز ممکن است کہ حالت کشف و شہود حقایق و پیش بینی وقایع برآستی و درستی در حالت مابین نوم و یقظہ، یعنی در میان خواب و بیداری کہ باصطلاح عرفا «غیبت» و «خلسہ ملکوتی» گفته می شود، دست بدهد؛ اما این نوع روشن بینی ها و این قبیل فتوحات غیبی (البتہ اگر رحمانی باشد نہ شیطانی) جز با قوت و صفای باطن، و روشن روانی، و پاکیزگی روح، برای کسی میسر نمی شود. و همانطور کہ اشارہ شد حساب تلقینات و القاءات و تسویلات شیطانی را؛ کہ «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائہم: سورۃ انعام ج ۷» از مکاشفات و الہامات ربانی جدا باید کرد؛ و در کشف این رموز و تمیز مابین الہامات ربانی و شیطانی از خداوند کریم توفیق ہدایت باید خواست.

باز تکرار می کنم و سر بسته می گویم کہ قضیہ رؤیای صادق و امکان خواب دیدن حوادث را قبل از وقوع؛ چون دلایل متقن موثق مطمئن دارد؛ البتہ نباید تکذیب و انکار داشته باشیم.

تمثیلات کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا

حلول روح در قالب مثالی برزخی، و تمثیلات و تصویرات حسی جزئی قوہ متخیلہ در خواب و بیداری، برای تفہیم و تفسیر

مطالب عالی و معانی کلی و معقولات مجرد روحانی است بذهن انسانی که چون بیشتر با حواس ظاهر و امور حسی جسمانی سروکار دارد؛ فهم این امور برای او آسانتر و سهل‌تر از درک مسائل کلی عقلی است؛ و چه بسا که اصلاً از تصور ذهنی مجردات محض و کلیات و معقولات صرف عاجز و ناتوان باشند.

این است که ناچار باید آن قبیل معانی بزرگ و وسیع را در لباس امثله و تمثیلات حسی کوچک عرضه داد تا در عقول و اذهان عادی قابل فهم و هضم باشد.

و این خود همان تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا و حکما و عرفای عظام برای تربیت و هدایت و تبشیر و انداز جامعه بشری بکار رفته است؛ بدین قرار که بر حسب قضیه «كلموا الناس علی قدر عقولهم»^۱، برای فهماندن معانی کلی روحانی به تمثیلات محسوس جزئی جسمانی متوسل شده؛ و حقایق عالی و وسیع الهی را بصور و اشکال کوچک مادی حسی تنزل داده‌اند؛ تا در عرصه تنگ افهام و اذهان محدود بگنجد؛ و لقمه آسمانی را چندان کوچک نموده‌اند که معده روحانی هر کسی از عهده هضم آن برآید

لیك لقمه‌ی باز آن صعوه نیست

چاره اکنون آب و روغن کردنی است

۱- در حدیث شریف نبوی است «انا معاشر الانبیاء نكلم الناس علی قدر

پست می گویم باندازه‌ی عقول عیب نبود این بود کار رسول

چونکه با کودك سر و کارم فتاد هم زبان کودكان باید گشاد
افتخار از رنگ و بوی و از مکان هست شادی و فریب کودكان
رنگ و بودر پیش ما بس کاسداست لیک تو پستی، سخن کردیم پست

بهر طفل^۱ نو پدر تی تی کند گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند
کم نگردد فضل استاد از علو گر الف چیزی ندارد گوید او

معلوم می شود که در زمان مولوی نیز همان طور که تا چندی پیش
در مدارس و مکتب‌خانه‌های قدیم خودمان معمول بود، برای یاد دادن حروف
تهجی می گفتند «الف چیزی ندارد؛ ب یکی بزیر دارد.. الخ»؛ دنباله همین
بیت را می خوانم

از پسی تعلیم. آن بسته دهن از زبان خود برون باید شدن
در زبان او بیاید آمدن تا بیاموزد ز تو او علم و فن
پس همه خلقان چو طفلان ویند لازم است آن پیر را در وقت پند

خلق طفلانند جز مست خدا نیست بالغ، جزر هیده از هوا

ور نباشد گوش تی تی می کند خویشان را گنگ گیتی می کند

نمونه تمثیلات قرآن و احادیث شریف

باری از آن قبیل تمثیلات که اشاره شد در قرآن کریم و احادیث شریف فراوان است؛ من بذکر چند نمونه اکتفا می‌کنم.

یکی از نمونه‌های عالی آیات قرآنی این است که دستگاه عظیم آفرینش و جهان هستی و خلقت آسمان و زمین، و تجلی حق و پرتو نور الهی را در مظاهر موجودات، در قالب تمثیلی نور چراغ و فانوس و مشکات ریخته، و در تقریب آن معانی آسمانی فرموده است

«الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس والله بكل شىء عليم: سورة نور ج ۱۸ به ۳۶».

در تفسیر همین يك آیه يك كتاب مستقل بزرگ می‌توان نوشت؛ و مع ذلك فهم مدلول حقیقی آن محتاج افاضه نور الهی است.

ناگفته نماند که بعضی مفسران قشری بی‌سلیقه کلمه «نور» را در «نور السموات» بمعنی «منور» بصیغه اسم فاعل باب تفعیل تأویل کرده و مدلول آیه را از آسمان به زمین تنزل داده‌اند؛ فرستنده آیه ذات حق تعالی است؛ مگر نمی‌توانست «الله منور السموات والارض» بگوید؛ تا محتاج تأویل خلاف ظاهر تفسیر نویسان نشود!

علاوه می‌کنم که شیخ رئیس ابوعلی سینا در کتاب اشارات آیه نور را بمراتب چهارگانه عقل نظری تأویل کرده است که مرتبه اولش را

«عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»؛ و مرتبه بالاتر از آن را «عقل بالملکه» و بالاتر را «عقل بالفعل»؛ و مرتبه چهارم را «عقل مستفاد» می گویند؛ که به «عقل فعال» یعنی مرتبه جبرئیلی پیوسته است و بی واسطه از آن مقام فیض می گیرد و مستفید می گردد.

باز در همین سوره نور، اعمال کفار بصورت سراب آب نما؛ و تاریکی های دریای متلاطم پرموج، نموده شده است.

«والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً و وجد الله عنده فوفیه حسابہ و الله سریع الحساب»

«او کظلمات فی بحر لجمی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یدہ لم یکدیر بها و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور: سوره نور ج ۱۸ یه ۴۰»

در «آیه کرسی» سوره بقره نیز، کفر و ایمان، و هدایت و ضلالت؛

۱- تأویل شیخ رئیس در شرح منظومه سبزواری هم نقل شده است. ص ۳۰۷ طبع دوم. و حاصلش این است که مشکات را بمرتبه عقل هیولانی تأویل کرده اند؛ و «زجاجه» را بمرتبه عقل بملکه؛ و «مصباح» را عقل بالفعل؛ و «نور علی نور» را به عقل مستفاد؛ و نیز «زیت» بقوت حدس که منتهی بقوه قدسیه می شود تأویل شده است. و فرق مابین فکر و حدس در اصطلاح حکما این است که کشف مجهولات در فکر محتاج تأمل و تدبر و ترتیب قیاس و حرکت ذهن از مطالب بمبادی، و از مبادی بمطالب است؛ اما در حدس تمام مطلب از حد وسط و نتیجه، بدون حرکت فکری، یک باره و دفعتاً واحده بر ذهن القاء می شود؛ و این قوه در مقام کمال منتهی بقوه قدسیه می شود که «یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار» یعنی خود بخود روشنایی می دهد هر چند به آتش بر نخورده و مدد از دیگری نگرفته باشد.

بصورت استعاره مصرحه، بدون ادات تشبیه و تمثیل، در کسوت نور و ظلمت بیان شده است.

الله ولی‌الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی‌النور والذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی‌الظلمات اولئک اصحاب النارهم فیها خالدون: بقره ج ۳ یه ۲۵۸».

تصویر هدایت و ضلالت بنور و ظلمت جای دیگر هم ازسوره بقره آمده است. بانضمام تمثیل سود و زیان تجارت «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فماربحت تجارتهم و ماکانوا مهتدین، مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون: ج ۱ یه ۱۷».

و در حدیث شریف نبوی وجود و عدم، وهستی و نیستی مطلق، هم به نور و ظلمت تعبیر شده است «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة فرش علیهم من نوره» و در بعضی روایات «خلق خلقه فی ظلمة فلقى علیهم من نوره»؛ مولوی بهمین حدیث نظر دارد که می‌گوید

چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او

حق فشانده آن نور را برجانها مقبلان برداشته دامانها
درجات و مراتب وجود، و مقام و منزلت موجودات را نیز در
لباس مراتب و پرده‌های تاریک و روشن گفته‌اند «ان الله سبعین الف حجاب

من نور وظلمة؛ این حدیث نبوی بعبارات و طرق دیگر نیز روایت شده است؛ مولوی گفته است

زانکه هفتصد پرده^۱ دارد نور حق پرده های نوردان چندین طبق

آنکه در ذاتش تفکر کردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا بر راه صد هزاران پرده آمد تا اله
هر یکی در پرده یی موصول جوست وهم او آنست کان خود عین اوست
و نیز در حدیث شریف نبوی است «اول ما خلق الله نوری ابتدعه

من نوره» که مراد همان نور وجود، و مقام خلقت و آفرینش است.

و نیز روایت از حضرت امام حسن علیه السلام است که پیغمبر

فرمود «خلقت من نور الله عزوجل و خلق اهل بیتی من نوری»^۲.

این تعبیرات همه از نوع همان تمثیل و تصویر معانی بسیط عقلی است در پوشش امور حسی جسمانی که برای توده بشر بیشتر قابل فهم و تصور است.

باز از آیات قرآن کریم که سر لوحه کتب آسمانی و بزرگترین

آیت هدایت انسانی است مثال می آورم.

سعادت و شقاوت معنوی، و لذت دائم وجدانی، و آسایش و سکینه باطنی، و مقامات عالی روحانی اتقیاء و بندگان صالح و مقربان درگاه الهی را که در حدیث شریف نبوی آمده است « قال الله تعالی

۱- تاء «هفتصد» در درج کلام یعنی در خواندن ساقط می شود؛ و در

بعضی نسخ اصلاً بدون تاء «هفتصد» نوشته اند. و آن نیز صحیح است

۲- بحار الانوار مجلسی ج ۶.

اعددت لعبادی الصالحین ما لعین رأیت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر»^۱؛ در هیأت و لباس مشتبهات نفسانی و لذات و رغایب جسمانی؛ چون مجالس بزم می‌خواری و باده‌گساری و تنقل انواع میوه و اقسام مرغ بریان؛ و باغهای پر گل و میوه و نهرهای آب صافی و جویهای شراب و شیر تازه و عسل مصفا و امثال این شهوات نازل که دام فریب و لغزشگاه اهل دنیا است، نشان داده؛ از این قبیل که در صفت بهشت اهل تقوی و پرهیزکاران فرموده است

«مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن^۲ و انهار من لبن لم يتغير طعمه و انهار من خمر لذة للشاربين و انهار من عسل مصفى و لهم فيها من كل الثمرات: سورة محمد ج ۲۶».

و در سوره واقعه در تعریف مقامات مقربان الهی می‌فرماید

«يطوف عليهم ولدان مخلدون باکواب و اباريق و كأس من معين لا یصدعون عنها ولا ینزفون وفاکهة مما یتخیرون و لحم طیر مما یشتهون: ج ۲۷»؛ و همین مضمون را در سوره دیگر فرموده است

«و يطوف عليهم ولدان مخلدون اذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا

دهر ج ۲۹».

تمثیل بهشت بندگان صالح و اهل تقوی بصورت باغهای پر نعمت و نهرهای جاری در قرآن کریم بسیار است؛ از آن جمله:

«للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتها الانهار: آل عمران

۱- در کتب شیعی مثل مجالس صدوق، و در کتب اهل سنت مثل صحیح

بخاری و صحیح مسلم هر دو روایت شده است.

۲- آسن: آب گندیده بویناک.

ج ۳ به ۱۵؛ «و جنات لهم فيها نعيم مقيم: توبه ج ۱۰ به ۲۱؛» «و جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها: آل عمران ج ۴ به ۱۳۶؛» «ان للمتقين مفازاً حدائق و اعناباً: سورة نبا ج ۳۰».

این تمثیلات همه بطوری که اشاره کردم برای تفهیم حقایق معنوی و نزدیک کردن معانی لطیف روحانی است بذهن جامعه بشر که حوصله فهم و ادراک آنها از حدود جسم و جسمانیات تجاوز نمی کند؛ خود قرآن کریم می گوید «كذلك یبین الله لكم آیاته لعلکم تعقلون: بقره ج ۲ به ۲۴۲».

مولوی در همین زمینه می گوید:

کاصل نعمتهاست بی شک باغها	باغ گفتم، نعمت بی کیف را
گفت نور غیب را یزدان چراغ	ورنه لاعین رات، چه جای باغ
تا برد بو آنکه او حیران بود	مثل نبود آن مثال آن بود

اشاره بهمان حدیث «لا عین رأت ولا اذن سمعت» و آیه نور، که در پیش گفتیم:

تنزیل و تاویل

این قبیل آیات که خواندم و اشباه و نظایر آن؛ و همچنین بخشی از احادیث و کلمات مأثوره نبوی و ائمه دین رضوان الله علیهم اجمعین قطعاً دارای تاویل است؛ همانطور که پاره‌یی از خوابها محتاج تعبیر است؛ مولوی می فرماید

کاین حقیقت قابل تاویلهاست
وین توهم مایه تخیلهاست

بهر طفل نو، پدر تی تی کند گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند
 پس می‌توان احتمال داد که شاید یکی از وجوه تسمیه یا تعبیر
 وحی قرآن کریم همه‌جا به «تنزیل» و «انزال» مانند «تنزیل من الرحمن
 الرحیم: فصلت ج ۲۴» و «تنزیل العزیز الرحیم: سوره یس ج ۲۲» و
 «فانه نزله علی قلبك: بقره ج ۱ یه ۹۷»؛ «تبارك الذی نزل الفرقان علی
 عبده: فرقان ج ۱۸»؛ «و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین:
 بنی اسرائیل ج ۱۵ یه ۸۲»؛ «انا انزلنا الیک الكتاب بالحق: سوره نساء
 ج ۵ یه ۱۰۵» و «انا انزلناه فی لیلۃ القدر: سوره قدر ج ۳۰»؛ و امثال این
 آیات که در قرآن کریم فراوان است؛ اشاره باین نکته باشد که برای
 هدایت و نجات بشر از بدبختی و نکبت گمراهی، معانی عالی آسمانی
 از صقع مقام شامخ ربوبی، تنزل کرده؛ باین جهت که اولاً در ظرف تنگ
 الفاظ و حروف و کلمات ریخته؛ و ثانیاً از این مرتبه نیز نازل‌تر و
 فروتر آمده تا در کسوت و هیأت تمثیلات و بصورت تشبیهات حسی
 جسمانی نمودار شده؛ و بدین سبب محتاج تأویل است!

اتفاقاً کلمه «تأویل» در معنی تعبیر خواب در افصح و ابلغ عبارات
 عربی که همین قرآن کریم است مکرر بکاررفته؛ از جمله همان آیه است
 که درباره حضرت یوسف علیه السلام خواندم «و یعلمک من تأویل-
 الاحادیث» یعنی خداوند کریم تعبیر خواب به یوسف می‌آموزد.

و باز در همین سوره یوسف که دوازدهمین سوره ازدوازدهمین
 جزو قرآن مجید است؛ در همان موضوع که خداوند بحضرت یوسف
 خواب‌گزاری آموخته بود می‌گوید «و لنعلمه من تأویل الاحادیث»؛ و
 جای دیگر از قول دو جوان هم زندانی یوسف است که خوابی دیده

بودند و از وی تعبیر می خواستند «نبئنا بتأویله»؛ و یوسف در پاسخ ایشان گفت «انا انبئکم بتأویله»؛ و نیز در مکالمه یوسف با پدرش یعقوب است «یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل».

و بطور کلی در سوره یوسف تنها يك بار ماده کلمه تعبیر آمده؛ از قول ملك مصر با اصحاب و حواشی خویش «افتونی فی رؤیای ان کنتم للرویا تعبرون» و باقی همه جا کلمه «تأویل» است.

توضیحاً لفظ «تأویل» در اصل بمعنی توجیه کردن و برگرداندن ظاهر کلام است بآنچه در باطن مقصود گوینده باشد؛ بر حسب گمان و فهم و عقیده آن کس که صاحب تأویل است؛ و بعبارت دیگر هر چه را که منظور باطنی گوینده بر خلاف مدلول ظاهر کلام باشد، تأویل می گویند و بدین معنی نیز در قرآن کریم بسیار آمده است؛ از جمله این که در متشابهات قرآن می گوید «و ما یعلم تأویله الا الله: آل عمران ج ۳ یه ۷»؛ در سوره یونس و کهف نیز بهمین معنی است.

«بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله: یونس ج ۱۱ یه ۳۹»؛ «سأنبئک بتأویل ما لم تستطع علیه صبراً: کهف ج ۱۵ یه ۷۸»؛ «ذالك تأویل ما لم تستطع علیه صبراً: کهف آیه ۸۲».

گویا در موضوع خواب و خواب بینی و خواب گزاری بیش از آن مقدار که وضع این رساله اقتضا داشت گفت و گو کردم؛ خدا کند که این داستانهای خواب آور موجب بیداری قلوب خفتگان باشد، و خوابناکان را از خواب غفلت برانگیزد؛ و خوابهای سوداناک ما طلیعه طلوع آفتاب معرفت در روحهای تیره ظلمانی واقع شود؛ رشام تار مارا

مبدل بصبح روشن کند؛ چه بقول مولوی
 خواب، بیداری است چون بادانش است
 وای بیداری که با نادان نشست

گفت سوداناک خوابی دیده‌ام
 در دل شب، آفتابی دیده‌ام
 و نیز دعا می‌کنیم که خداوند کریم ما را از عشوهای وسواس
 نفس‌اماره و فریب‌کاریهای روح فسوت‌کارشیطانی نجات بدهد؛ و از
 پرتونیکان ما را نیکی بخشد؛ که باز بگفته مولوی
 خوابناکی کو ز یقظه می‌جهد

دایهٔ وسواس عشوه‌ش می‌دهد
 رو بخسب ای جان که نگذاریم ما
 که کسی از خواب بجهاند تو را
 برجه ای عاشق بر آور اضطراب
 بانگ آب و تشنگی، و آنگاه خواب

خوابناکی لیک هم بر راه خسب
 الله الله بر ره الله خسب
 تا بود که سالکی بر تو زند
 از خیالات نعاست^۱ بر کند

۱- نعاس بضم نون: چرت اول خواب.

خفته را گرفتگر گردد همچوموی
 او از آن رقت نیابد راه کوی
 خفته می بیند عطشهای شدید
 آب اقرب منه من جبل الورد^۱
 موج بر وی می زند بی احتراز
 خفته پویان در بیابان دراز
 باری این بحث را کوتاه می کنم و بر سر مباحث دیگر می روم
 و من الله التوفیق.

نیروی اراده و ایمان، وفور عقل و شعور ذاتی، قوت و صفای روح

اصل سخن ما بر سر «سبب و سرمایه کرامات و خرق عادات»
 بود؛ و بآن مناسبت قصه رؤیای صادق و تعبیر خواب و تمثیلات انبیا و
 اولیا پیش آمد؛ اکنون باز بر سر سخن اول می روم.
 شنیدید که مولوی در مقام توجیه و تعلیل غیب بینی و غیب دانی
 اولیا گفت:

غفلت از تن بود، چون تن روح شد

بیند او اسرار را بی هیچ بد

شرح و تفسیر آن را نیز تا آنجا که گنجایش داشت و مناسب حال

۱- اشاره است به آیه «و نحن اقرب الیه من جبل الورد: سوره فرق ج ۲۶»؛

باز مولوی در جای دیگر گفته است

آنچه حق است اقرب از جبل الورد تو فکندی تیر فکرت را بعید

و مقام بود، از بنده شنیدید؛ و در ضمن دانستید که این دلیل اختصاص به کشف مغیبات حوادث، و اشراف بر ضمایر و سرایر خلق ندارد؛ بل که دیگر انواع کرامات و خرق عادات را نیز در بر می‌گیرد.

و نیز گفتیم که این دلیل تقریباً همانست که در کتب کلام و فلسفه اسلامی در مبحث «نبوات و منامات» و «اصول معجزات و کرامات» گفته‌اند.

علاوه می‌کنم که این مسائل در مثنوی شریف بکرات و مرات مورد بحث واقع شده؛ و مولوی در هر جا بمناسبت مقام با تفسیر دلیل و بیانی تازه امکان صدور معجزات و کرامات و خرق عادات را تصدیق و اثبات کرده است؛ از این قبیل که در پاره‌یی از مواضع بقضیه فناء فی الله و اتصال ارواح پاک اولیا و مردان خدا بحق تعالی، و کسب علم و قدرت از مبدأ فیاض الهی، متمسک شده، و حدیث معروف «بی یسمع و بی یبصر و بی یبطش» را که در فصول قبل بتفصیل گذشت؛ و نیز حدیث مشهور «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» را برای تسجیل و تأیید نظر خویش آورده است

شیخ کو ينظر بنور الله شد از نهایت وز نخست آگاه شد

نیست آن ينظر بنور الله گزاف نور ربانی بود گردون شکاف

و آنکه او ينظر بنور الله بود هم ز مرغ و هم ز مور آگه بود

این نوع سخنان را در گفته‌ها و نوشته‌های دیگر عرفا و صوفیه هم می‌بینیم؛ اما هیچکدام لطف و مزه و اسلوب بیان و تفسیرات و

تمثیلات شعری و تحقیقات عرفانی مولوی را ندارد.

اینجا می خواهم يك جمله را برگفته‌های قبل بیفزایم؛ و آن این است که سبب و سرمایه اصلی جمیع اعمال و افعال غریب شگفت‌انگیز که از انسان صادر می شود؛ خواه در شمار معجزات و کرامات باشد؛ و خواه از نوع نوادر هنرها و صنایع و دانشهای عجیب دیرپاب که مخصوص بعضی اشخاص است؛ هر چه گو باش، مایه عمده و اساسی همه آنها نیروی ایمان و وفور عقل و شعور ذاتی و قوت و صفای روح و سرشت انسانی است؛ و توجیهاات و تعلیلات که فلاسفه و عرفا و صوفیه و متشرعان هر کدام بر حسب فهم و ذوق و سلیقه و مشرب و اصطلاح خود در این مسائل نموده‌اند؛ و نمونه آن را در فصول پیش شنیدید؛ دست آخر همه بهمین اصول کلی بر می گردد که خلاصه و محصول آن را بطور مختصر و فشرده تقدیم شنوندگان کردم «عباراتنا شتی و وجهك واحد».

باز یکی از اقوال مشهور حکما و متکلمان اسلامی در مبحث «نبوات و منامات» این است که می گویند اصول معجزات و کرامات سه چیز است؛ یکی قوت تعقل که آن را قوه علامه عقل نظری می گویند؛ دیگر قوت تخیل و نیروی متخیله؛ سدیگر نیروی حرکت و عمل که آن را قوه فعاله نفس ناطقه می خوانند.

اگر درست دقت و بررسی کنیم؛ برگشت این سه اصل نیز بهمان اصول است که ما گوشزد کردیم.

نیروی خلاقه اراده که صوفیه از آن به «همت» تعبیر می کنند؛

و این جمله از ارباب حکمت و عرفان معروفست که «العارف یخلق بالهمة»؛ مولود قوت ایمان است؛ و ایمان محصول مرتبه حق‌الیقین، و حصول قطع و تصدیق جازم قاطعی است که هیچ شك و شبهه‌یی به ارکان آن خلل نرساند؛ و هیچ تردید و وسواس و دلی در آن راه نداشته باشد؛ خواه ایمان بخدا و رسول؛ و خواه ایمان بعلم و معرفت، یا هنر و صنعت و امثال آن .

خلاصه این که مقصود، ایمان حقیقی واقعی است که قلب و زبان و عمل یعنی تمام وجود انسان چیزی را تصدیق کرده و بدان اعتقاد داشته باشد؛ نه فقط ایمان لفظی قولی که مثلاً در لفظ بگویند «آمن بالله و کتبه و رسله»^۱ اما دل با زبان و عمل، یکی نباشد؛ و هزاران شك و تردید و وسواس مانند موش و موریا نه بردر و دیوار عقاید ایشان رخنه کرده باشد. هرگاه کسی بآن درجه از قوت اراده و ایمان رسید؛ ممکن است بر کشف مغیبات و اشراف بر ضمائر و تصرف در نفوس خلق قدرت پیدا کند. بیان شیوای راز‌گشای مولوی از این راز معنوی خوب پرده-گشایی کرده که فرموده است

چون سلیمان باش بی وسواس و ریو تا تو را فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتم شکار

پنبه و سواس بیرون کن ز گوش تا بگوشت آید از گردون‌خروش
پس محل وحی گردد گوش جان وحی چبود، گفتن از حس نهان

۱- مأخوذ است از آیه «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون

کل آمن بالله و کتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله: بقره ج ۳ یه ۲۸۵».

یادآوری می کنم که قوه فراست و حدس صائب، مولود وفور عقل و هوش و کباست ذاتی است؛ و قوت و صفای روح و سرشت؛ هم سرمایه ایمان است؛ و هم منشأ نیروی عمل و قوت حرکت و حدوث و امکان صدور غرایب اعمال و افعال؛ که قسمی از آنرا جزو معجزات و کرامات؛ و قسمی از آن را داخل نوادرها و صنایع و علوم بشری، یا از نوادر خلقت و آفرینش شمرده اند.

حصول اصول معجزات و کرامات

اما حصول آن اصول که سرمایه صدور معجزات و کرامات است، در بعضی افراد بشر موهبتی ذاتی است؛ یعنی ذاتاً چندان قوی و قادر و کامل ساخته شده اند که ظهور این قبیل آثار از لوازم خلقت و آفرینش آنهاست؛ این طایفه برگزیدگان حق و بندگان مخلص خدای تعالی (بضم میم و فتح لام)^۱ می خوانیم؛ خواه از طبقه رسل و انبیا باشند؛ یا از صنف اولیا و ابدال و مردان خدا و مشایخ طریق و عارفان صاحب دل؛ و در صنف اولیا نیز اعم از آن گروه که برای رهبری و ارشاد خلق و اصلاح نفوس بشری مبعوث و مأمور یعنی ذاتاً کامل و مکمل خلق شده باشند، یا آن جماعت که از انظار خلق پوشیده و پنهانند؛ و ایشان را اولیای مستور و روی پوشیدگان حضرت قدس می نامیم؛ و در حق این طایفه گفته اند «ان الله اولیاء اخفاء» و «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری»؛ که جمله اول از احادیث شریف نبوی و جمله دوم مأخوذ از

۱- اشاره است بآیه «الا عبادك منهم المخلصین، سوره حجر ج ۱۴

حدیث قدسی است.

و در غیر طبقه انبیا و اولیا که دارای کمال فطری موهوبی اند؛ و بعقیده مولوی اصلاً نوعی یا صنفی جدا و ممتاز از دیگر اصناف و طوایف بشرند؛ تحصیل قدرت بر صدور کرامات و خرق عادات محتاج زحمت و ریاضت؛ و از همه بالاتر، محتاج دستگیری و رهبری همان طبقه ممتاز است که باران رحمت الهی و کشتی نجات غرق‌شدگان این جهان مادی ظلمانی اند.

اما حدوث آن حالت که مقدمه ظهور کرامت و امور خارق عادت می‌شود؛ توأم با انقطاع از شواعل حسی مادی و بریدن از خلق و پیوستن بحق است؛ و هر قدر انقطاع از علایق مادی، و توغل در امور معنوی و روحانیات بیشتر باشد؛ قدرت بر صدور کرامت افزون‌ترست؛ و در همین حالت انقطاع است که مثلاً دعای بندگان خالص خدا مستجاب و در جزو کرامات و خرق عادات محسوب می‌شود.

و حصول حالت انقطاع و رفع حجاب، معمولاً محصول ریاضت و موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و در موت طبیعی انقطاع و رفع حجاب کلی است؛ و نیز چه بسا که در اثر حوادث ناگوار ناگهانی و تصادف با امور موحش مدهش حالت انقطاع دست می‌دهد؛ یعنی انسان بکلی از خاق و امور محسوس جسمانی بریده و بعالم روح و غیب متوجه می‌شود؛ و در این حالت نیز ممکن است کرامات و افعال شگفت‌انگیز از وی بروز کند.

در عالم خواب نیز اگر رفع حجاب روی بدهد و چیزی بر انسان

کشف شود؛ مثل این که از ظهور حادثه‌یی قبل از وقوع اطلاع پیدا کند، باز نتیجه همان انقطاع از شواغل حسی؛ و آزاد شدن روح از گرفتاریهای مادی است؛ چنانکه پیش بتفصیل گفتیم.

شیخ رئیس ابوعلی سینا در اشارات؛ و ملاصدرا در اسفار؛ و حاجی سبزواری، در شرح منظومه حکمت؛ اصل انقطاع و اسباب آن را بتفصیل گفته‌اند؛ من فقط شعر منظومه را که مختصرترین آنهاست برای شما می‌خوانم

قدحجرت نفوستا النوریه ^۱	و انما الشواغل الحسیه
من ذلك النوم ومنه قد ظهر	و موجب ارتفاع حجبها کثر
و موتها بالطبع و اختیارها	صفاؤها الفطری و انضجارها ^۲

علل و اسباب طبیعی خرق عادات

کسانی که دنبال علل و اسباب طبیعی این قبیل امور می‌گردند؛ لابد از ما می‌پرسند که سبب و علت طبیعی خرق عادات و کرامات چیست؛ یعنی چه می‌شود، و چه فعل و انفعالی در طبیعت روی می‌دهد که قوت اراده و همت و ایمان، و انقطاع از تعلقات جسمانی منشأ بروز امور و آثار غیر عادی می‌گردد.

در جواب این سؤال گروهی از حکمای هند و مخصوصاً طبقه مرتاضان جوکی گفته‌اند و می‌گویند که منشأ صدور امور غریب خارق عادت، يك دسته از قوای نهفته و اعصاب خفته همین جسم عنصری

۱- النوریه: خ. رجوع شود بحواشی ص ۳۰۲

۲- مقصود از «انضجار» رسیدن روح است از عالم حس و محسوس در اثر

مسادة امور موحش و مدهش که در متن گفتیم.

انسانی است، که بمرور دهور بخواب رفته و از کار افتاده، و ممکن است که در نتیجه پاره‌یی از ریاضتهای بدنی و روحی همان اعصاب و قوای نهفته مادی زنده و بیدار شوند و بکار بیفتند؛ اما این امر کلی و عمومی نیست؛ چرا که در پاره‌یی از افراد بشر آن اعصاب چنان مرده و از کار افتاده است که بیداری و زنده شدن آن ممکن نیست.

و می‌گویند که قوت اراده و نیروی ایمان و انقطاع از شواغل جسمانی، محصول ریاضتی است که مقدمه بیداری آن قوی و اعصاب خفته است.

این فرض که جوکیان هند معتقد شده‌اند، گذشته از این که دعوی بدون دلیل است، کاملاً قانع کننده نیست و ریشه اشکال را قطع نمی‌کند، چرا که باز جای این سؤال باقی است که کیفیت تأثیر ریاضتهای بدنی و روحی در آن قوی و اعصاب چیست؛ و چه فعل و انفعال طبیعی روی می‌دهد که آن اعصاب در اثر ریاضت بیدار می‌شوند!

باری ما معتقدیم که هنوز علوم بشری بحل این مشکلات توفیق نیافته؛ اما ظن قوی متاخم علم حاصل است که پیشرفت علوم و دانشهای بشری بدان پایه خواهد رسید که علل و اسباب طبیعی این نوع مسائل مبهم پیچیده را کشف کند بطوری که برای هیچ کس قابل تردید و انکار نباشد.

آن وقت است که بشر بیشتر بعظمت خالق این جهان جل جلاله و عظم شأنه و سلطانه پی می‌برد؛ چرا که عالم طبیعت و بدن طبیعی عنصری ما با همه تموجات دماغی و شاهکارهای اعصاب و قوای درونی و برونیش جزوی کوچک از موجودات و مخلوقات بی نهایت ذات لایزال

الهی است؛ و چه خوب می گوید شیخ عطار رحمة الله علیه
 زمین در جنب این نه طاق مینا چو خشخاشی بود بر روی دریا
 نگه کن تو ازین خشخاش چندی سزد بر سبلیت خود گر بختی
 ز نهار گمان مکنید که اگر اسرار طبیعی معجزات و کرامات هم
 کشف شد، ریشه مشکلات و مجهولات بشر قطع خواهد شد، و دیگر
 موضوع مبهم نامعلومی برای او نخواهد ماند؛ خیر؛ هرگز و ابد چنین
 نیست؛ و عقلاً و عادتاً محال و ممتنع است که روزی فرارسد که بشر بر
 جمیع اسرار خلقت و رموز آفرینش وقوف و احاطه پیدا کند؛ بل که
 واقع امر برعکس است؛ چه بتجربه متمادی و قواعد علمی ثابت شده
 است که هر گاه يك درخت از مجهولات بشری قطع شد، پهلوی آن چند
 جوانه تازه از جنس همان درخت می روید؛ یعنی هر مشکلی راحل کرد چند
 مجهول تازه بر مشکلات وی افزوده می شود؛ این است که ما معتقدیم که بشر
 در هیچ عصر و زمانی از الهیات و امور روحانی معنوی، و اعتراف و توجه
 بعالم غیب و ماوراء طبیعت مستغنی نخواهد شد؛ بل که هر قدر بر علوم و
 صنایع حیرت افزا افزوده شود بیشتر بجلالت و عظمت پروردگار پی-
 خواهد برد و بوجود آفریننده قادر یکتا اقرار خواهد کرد؛ و از بن دندان
 خواهد گفت «لامؤثر فی الوجود الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلی
 العظیم».

یکشف ذاته له کماهی	فاعل حق فاعل الهی
به الوجود با اشر اشرو جباً	مسبب الاسباب من غیر سبب

اولیای مستور و روی پوشیدگان

درگاه قدس الهی

چون در مبحث قبل نامی از اولیای مستور و روی پوشیدگان پردهٔ قدس و عصمت الهی برده شد مناسب دیدم که عقیده و گفتار مولوی را در این باره با توضیحی مختصر بسمع طالبان این حدیث برسانم. مولوی تحت عنوان «در بیان آنکه رسول علیه السلام فرمود ان الله اولیاء اخفاء» می‌گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند	شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند و چشم هیچ کس	بر نیفتد بر کیشان يك نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم	نامشان را نشنوند ابدال هم

حدیثی نبوی باین صورت در احیاء العلوم امام محمد غزالی نقل شده است:

«ان الله يحب الابرار الاتقیاء الاخفیاء الذین ان غابوا لم یفتقدوا و ان حضروا لم یعرفوا؛ قلوبهم مصابیح الهدی یخرجون من کل غبراء مظلمة».

اما احتمال می‌رود روایتی دیگر هم بصورتی که مولوی عنوان بحث قرار داده است «ان الله اولیاء اخفیاء» در کتب حدیث باشد؛ باید تصفح و جست‌وجوی کامل کرد.

باز گفتهٔ مولوی است دربارهٔ اولیای مستور

صد هزاران پادشاهان و مهان	سرفرازانند ز آنسوی جهان
نامشان از رشک خود پنهان بماند	هر گدایی نامشان را بر نخواند

رحمت و رضوان حق در ہر زمان باد بر جان و روان پاکشان
در دفتر سوم مثنوی تحت عنوان «جمع و توفیق میان نفی و
اثبات یک چیز از روی نسبت و اختلاف جهت» باز بآن طایفہ از اولیاء،
و حدیث قدسی معروف «اولیائی تحت قبابی لا یعرفہم غیری» اشارہ
کرده است

یعرفون الانبیا اضدادہم ^۱	مثل ما لایشبہ اولادہم
ہمچو فرزندان خود دانندشان ^۲	منکران با صد دلیل و صد نشان
لیک از رشک و حسد پنهان کنند	خویشان را بر ندانم، می زنند
پس چو یعرف گفت، چون جای دگر	گفت لا یعرفہم غیری فذر
انہم تحت قبابی کامنون	جز کہ یزدان شان نداند آزمون

توضیحاً اولیای مستور یعنی روی پوشیدگان و پردہ نشینان حرم
قدس الہی؛ و بقول حافظ «ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت»^۳، آن دستہ

۱- جملہ «یعرفون اضدادہم» بر حسب ترکیب نحوی فعل و فاعل است
و قاعدہ شایع این است کہ در این گونه موارد کہ فاعل صیغہ جمع باشد فعل را
مفرد بیاورند؛ اما آوردن فعل جمع نیز از موارد جایز کم استعمال باشند نظیر
«اکلون البراغیث» و حدیث شریف «یتعاقبون فیکم ملائکہ باللیل وملائکہ بالنهار»
و قاعدہ جامعش در الفیہ ابن مالک است

و جرد الفعل اذا ما اسندا	لاثنین او جمع کفاز الشہدا
و قد یقال سEDA و سEDA	والفعل للظاهر بعد مسند

۲- اشارہ است بآیہ شریفہ «الذین آتیناہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون
ابناءہم و ان فریقاً منهم لیکتمون الحق وہم یعلمون؛ بقرہ ج ۲ یہ ۱۴۶»۔
۳- مصراع بعدش این است «بامن راہ نشین بادہ مستانہ زدند»؛ کہ در
بعضی نسخ «ساغر» بجای «بادہ» است۔

از اولیای خدا و مردان حقند که از انظار خلائق پنهانند؛ و بر فرض که در میان خلق باشند و خدمت بخلق کنند، کسی ایشان را نمی‌شناسد و بمقام و ریاست باطنی ایشان پی نمی‌برد؛ مگر آنکه بندرت اتفاق بیفتد که بخواست خودشان و برای مصلحت الهی نه خودنمایی و فضل‌فروشی گوشه‌یی از حجاب عزت و عظمت را بالا بزنند و جزوی از جواهر اسرار الهی را که در گنجینه درون ایشان نهفته است بکسی که محرم راز باشند نشان بدهند؛ اما اکثر اشخاص حتی انبیا و اقطاب و مشایخ هدایت نیز طاقت تحمل اسرار آن طایفه را ندارند.

نمونه‌اش همان عبد صالح است که در سوره کهف در داستان موسی و خضر علیهما السلام می‌خوانیم «فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً: سوره کهف ج ۱۵ یه ۶۵»؛ و می‌دانیم که حضرت موسی علیه السلام نیز با مقام عالی نبوت و رسالتش در مقابل اعمال ظاهری او طاقت نیاورد و دست آخر «آلم اقل لك انك لن تستطيع معي صبراً: کهف آیه ۷۵» و «هذا فراق بینی و بینک: آیه ۷۸» از آن بنده خاص الهی شنید.

این طایفه گاه در مکتوم داشتن احوال درونی خود چندان مبالغت می‌ورزند که با فرقه ملامتیان مشتبه می‌شوند؛ اما در اصل با آن فرقه فرق فاحش دارند.

لامتیان در ظاهر نعل و ارونه می‌زنند؛ و با آنکه در باطن از هر تهمتی مبرا هستند سعی می‌کنند که خود را در میان خلق بفسق و فجور و دزدی و بدنامی و رسوایی شهرت بدهند؛ اما اولیای مستور از حد هر نوع شهرت و معروفیتی بالاترند؛ فقط بکار و حال خود مشغولند؛ و

بمحض این که در محلی شناخته شدند جای خود را بمحلی خامل و گمنام تغییر می دهند؛ و در هر محل و ناحیه‌یی که این جماعت باشند وجود ایشان برای مردم آن ناحیت مایهٔ خیر و برکت و رحمت است؛ گاه و بیگاه هم بدون اسم و رسم و نام و نشان فیض بمستحقان می‌رسانند. این دسته از اولیا از طرف حق تعالی مأموریت اظهار دعوت و هدایت و ارشاد علنی عمومی ندارند؛ این وظیفه بر عهدهٔ اولیای ظاهر است؛ شبیه آنچه شیعهٔ اسماعیلیه در امام ساکت و امام ناطق گفته‌اند؛ که تبلیغ احکام و دعوت خلق به اطاعت امام وظیفهٔ امام ناطق است.

خلاصه این که بندگان خاص مخلص مستور الهی جز خدا از همه کس و همه چیز بی‌نیازند؛ چنانکه توان گفت که روح مضمون دعای ذیل در شخصیت وجود ایشان صورت ملکوتی و فعلیت نهائی گرفته؛ و بحقیقت این دعا متحقق شده‌اند:

«اللَّهُمَّ اغْنِنِي بِحَالِكَ عَنْ حَرَامِكَ وَ بِطَاعَتِكَ عَنْ مَعْصِيَتِكَ وَ بِفَضْلِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ.»

خوشا بحال کسی که مشمول عنایت این طایفه واقع شده؛ و پرتو مهر و رحمتشان بروی افتاده باشد.

مولوی از قول دقوقی دعا می‌کند، من نیز با وی همصدا می‌شوم

و می‌گویم:

یارب آنها را که بشناسد دلم

بنسدهٔ بسته میان و مقبلم

وانکه نشناسد، تو ای یزدان جان

بر من محجوبشان کن مهربان

در بیت دوم همان اولیای مستور اراده شده است؛ علاوه می-

کنم:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

هر که را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند

اولیا اطفال حقند ای پسر

۱۵- پانزدهمین خصیصه از خصایص اولیای خدا بگفته مولوی این است که اولیاء اطفال حقند؛ یعنی در تحت تربیت و حضانت خاص حقند؛ و آزردن ایشان چنانست که فرزندان عزیز پدر و مادری غیور مهربان را آزار رسانده باشند؛ شك نیست که پدر و مادر انتقام خواهند کشید.

این سخن از شبلی^۱ معروفست که گفت «الصوفیة اطفال فی حجر الحق»؛ یعنی صوفیان کودکانند که در آغوش حضانت حق پرورش می‌گیرند؛ پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز اصحاب خود را فرزندان خود می‌خواند «انما انا لکم مثل الوالد». و در روایت دیگر

۱- جعفر بن یونس خراسانی از اعظم صوفیة قرن ۳-۴ هجری است؛ در بغداد می‌زیست؛ از سید الطایفه جنید بغدادی تربیت یافت، با حلاج نیز صحبت داشت؛ در ذی‌الحجه ۵۳۳ ق. فوت و در مقبرة خیزران دفن شد.

داریم که فرمود «انا و علی ابوا هذه الامة».

گفت پیغمبر شما را ای مهان

چون پدر هستم شفیق و مهربان

و در حدیث نبوی دیگرست که «الخلق کلهم عیال الله فاحبهم

الی الله احبهم لعیاله».

ما عیال حضرتیم و شیرخواه

گفت الخلق عیال لاله

همچنین از پشه گیری تا بفیل

شد عیال الله و حق نعم المعیل

مولوی هم اولیای حق را اطفال حق می خواند؛ در اوایل دفتر

سوم مثنوی شریف ذیل حکایت «خورندگان پیل بچه» می گوید:

اولیا اطفال حقند ای پسر

غایبی و حاضری بس با خبر

غایبی مندیش از نقصانشان

کو کشد کین از برای جانیشان

از برای امتحان خوار و یتیم

لیک اندر سیر منم یار و ندیم

پشتدار جمله عصمتهای من

گویا هستند خود اجزای من

هان و هان این دلق پوشان منند

صد هزار اندر هزار و یک تنند

اولیا اصحاب کھفند ای عنود

۱۶- مولوی می‌گوید اولیای خدا مانند اصحاب کھف‌اند؛ که در ظاهر بیدار و بمعنی خفته و آلت فعل و تحت تصرف حق‌اند و دست قدرت حق‌تعالی ایشان را در خواب از این پهلو بدان پهلو می‌گرداند
 تَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطَا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ: سوره کھف ج ۱۵؛ که مولوی «ذات‌الیمین و ذات‌الشمال» را به اعمال نیک روحانی و اشغال جسمانی تأویل می‌کند؛ یعنی جمیع امور روحی و جسمی ایشان را خداوند کفایت و کارسازی می‌کند، و ایشان را بخود وا نمی‌گذارد؛ و بوجه دیگر یعنی هر فعلی که از صنف اولیا صادر می‌شود فعل حق است؛ و وجود ایشان در مثل مانند کوه است که صدای دیگری را منعکس و بازگویی می‌کند؛ و این طایفه را در هیچ حال از هیچ چیز بیم و هراس نباشد «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ: سوره یونس ج ۱۱ یه ۶۲؛ و «يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ: سوره زخرف ج ۲۵ یه ۶۸».

در دفتر اول مثنوی ضمن داستان حضرت یوسف علیه‌السلام

می‌گوید:

اولیا اصحاب کھفند ای عنود

در قیام و در تقلب هم رقود

می‌کشده‌شان بی تکلف در فعال

بی‌خبر ذات‌الیمین ذات‌الشمال

چیست آن ذات الیمین، فعل حسن
 چیست آن ذات الشمال، اشغال تن
 گر تو بینی شان بدشواری درون
 نیست شان خوفی ولاهم یحزنون^۱
 می رود این هر دو کار از اولیا^۲
 بی خبرزین هر دو ایشان چون صدا
 گر صدایت بشنواند خیر و شر^۳
 ذات^۴ که^۳ باشد ز هر دو بی خبر

اولیا را خواب ملك است ای فلان
 همچو آن اصحاب کهف اندر جهان
 خواب می بینند و آنجا خواب نی
 در عدم در می روند و باب نی

دعای اولیا و عارفان واصل

۱۷- مولوی اولیای حق و عارفان واصل را بدو گروه تقسیم
 می کند؛ یکی اهل دعا؛ و یکی آن طایفه که بقضای الهی هر چه گوید باش
 راضی اند و «دهانشان بسته باشد از دعا».

درباره صنف اول می گوید دعای این گروه هر چه باشد با

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- انبیا: خ - ظاهراً تحریفست.

۳- ذات او: خ - متن که از روی نیکلسون نقل کرده ایم این جا صحیح تر

اجابت مقرون است؛ و برای اثبات این امر بآیه «ما رمیت اذ رمیت» و حدیث «بی‌یسمع و بی‌بصر و بی‌یبطش» تمثیل می‌جوید که در گفته‌های پیش‌گذشت؛ و در تعلیل عرفانی بقضیهٔ مظهریت و فناء فی‌الله و بقاء بالله متمسک می‌شود به این بیان که: دعای عارف واصل و درخواست او از حق تعالی همچون درخواست حق است از خود که «كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ لِسَانًا وَ جَدًّا» و قوله تعالی «مَا رَمَيْتُ اِذْ رَمَيْتُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ و تحت همین عنوان در دفتر پنجم در داستان توبهٔ نصوح و اجابت دعای عارفی در حق وی می‌گوید:

آن دعا از هفت گردون درگذشت

کار آن مسکین با آخر خوب گشت

کان دعای شیخ، نی چون هر دعاست

فانی است و گفت او گفت خداست

چون خدا از خود سؤال و کد کند

پس دعای خویش را چون رد کند

و در دفتر سوم ضمن حکایت دقوقی و اجابت دعای وی در

خلاص آن کشتی که غرق خواست شدن گفته است:

آن دعای بیخودان، خود دیگر است

آن دعا زو نیست، گفت داور است

آن دعا حق می‌کند، چون او فناست

آن دعا و آن اجابت از خداست

واسطه‌ی مخلوق نی اندر میان

بی‌خبر زان لایه کردن جسم و جان

و دربارهٔ صنف دوم اولیا که اهل دعا نیستند می گوید این طایفه پیش خواست و دادهٔ حق هر چه باشد، تسلیم صرف اند؛ و آنچه را که حکم و قضای الهی است همان را می پسندند و بدان راضی و خشنودند؛ و بدین سبب از دعا لب فرو بسته اند.

در دفتر سوم تحت عنوان « صفت بعضی اولیا که راضی اند با حکام و دعا و لایه نکنند که این حکم را بگردان » می گوید:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند
 که همی دوزند و گاهی می درند
 قوم دیگر می شناسم ز اولیا
 که دهانشان بسته باشد از دعا
 از رضا که هست رام آن کرام
 جستن دفع قضاشان شد حرام
 در قضا ذوقی همی بینند خاص
 کفرشان آید طلب کردن خلاص
 حسن ظنی بر دل ایشان گشود
 که نپوشند از غمی جامه‌ی کبود
 هر چه آید پیش ایشان خوش بود
 آب حیوان گردد از آتش بود
 زهر در حلقه‌شان شکر بود
 سنگ اندر راهشان گوهر بود

۱- این بیت و سه بیت بعد را طبع نیکسون ندارد.

جملگی یکسان بودشان نیک و بد
 از چه باشد این، زحسن ظن خود
 کفر باشد نزدشان کردن دعا
 کای خدا^۱ از ما بگردان این قضا
 دنباله این عنوان در حکایت بهلول و درویش صاحب‌دل می‌گوید:
 چون قضای حق رضای بنده شد
 حکم او را بنده‌یی خواهنده شد
 بی تکلف نی پی مزد و ثواب
 بلکه طبع او چنین شد مستطاب
 هر کجا امر قدم را مسلکی است
 زندگی و مردگی پیشش یکی است
 بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج
 بهر یزدان می‌مرد نزخوف و رنج
 هست ایمانش برای خواست^۲ او
 نی برای جنّت و اشجار و جو
 این چنین آمد ز اصل آن خوی او
 بی ریاضت بی زجست و جوی او^۳
 بنده‌یی کش خوی و خصالت این بود
 نی جهان بر امر و فرمانش رود

۱- کای آله: خ

۲- خواه: خ

۳- نی ریاضت نی بجست و جوی او: نیکلسون

پس چرا لابه کند او یا دعا
که بگردان ای خداوند این قضا

خود مولوی در میان این دو گروه با صنف اول موافق است و دعا را در همه حال بر بندگان لازم می داند و معتقد است که دعا کردن موجب رحمت و برکت است؛ و دعای از روی خلوص خود فیض اجابت و لبیک شنیدن است؛ خواه آن حاجت که بدعا خواسته یی نیز، قبول یا رد شده باشد؛ این است که سفارش می کند:

ای اخی دست از دعا کردن مدار

با اجابت یا رد اویت چه کار

خود که گوید این در رحمت نثار

که نیابد در اجابت صد بهار

در آیت کریمه آخر سوره فرقان هم می خوانیم: « قُلْ مَا يَعْْبَأُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ: ج ۱۹ » یعنی دعای بندگان موجب عنایت حق- تعالی است. در دفتر سوم تحت این عنوان:

«بیان آنکه حق تعالی هر چه داد و آفرید از سماوات و ارضین و اعیان و اعراض همه با استدعای حاجت آفرید؛ خود را محتاج چیزی باید کردن تا بدهد که امن یجیب المضطر اذا دعاه^۲ اضطرار گواه استحقاق

۱- در دعا: خ

۲- امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء: سوره نمل ج ۲۵ به

است»؛ می‌گوید:

آن نیاز مریمی بوده است و درد

که چنان طفلی سخن آغاز کرد

هرچه روید از پی محتاج رست

تا بیابد طالبی چیزی که جست

حق تعالی کاین^۱ سماوات آفرید

از برای رفع حاجات آفرید

هر کجا دردی، دوا آنجا رود

هر کجا فقری، نوا آنجا رود

آب کم جو، تشنگی آور بدست

تا بجوشد آبت از بالا و پست

تا نزاید طفلك نازك گلو

کی روان گردد ز پستان شیر او

هم در دفتر سوم در داستان آن کس که بدعا و لابه از خداوند

روزی بی‌زحمت می‌خواست^۲ حدیثی درباره دعا از پیغمبر علیه‌السلام

نقل می‌کند باین عبارت:

۱- گر: نیکلسون

۲- این داستان بروایت مولوی در زمان حضرت داود علیه‌السلام اتفاق

افتاده و جزو حکایات ازهم گسیخته‌مثنوی است؛ برای این که موافق طبع نیکلسون از

صفحه ۸۲ شروع و ناگهان دنباله‌اش در ۸۴ قطع می‌شود؛ و بعد از ۲۷ صفحه باز

در صفحه ۱۳۱ مولوی بیاد آن قصه می‌افتد و می‌گوید:

یادم آمد آن حکایت کان فقیر روز و شب می‌کرد افغان و نفیر

باز مقداری از آن را می‌گوید و تتمه را در صفحه ۱۳۲ تمام می‌کند.

«قال النبی علیہ السلام ان الله یحب الملحین فی الدعاء؛ زیرا عین خواست از حق تعالی و الحاج، خواهند را به است از آنچه می خواهد از او.»

در دفتر دوم نیز در این باره که عرض حاجت با گریه و زاری و لابه و دعا موجب رحمت و کرم و بخشایش الهی است اشعار نغز دلنشین دارد؛ از این قبیل:

رحمت^۱ موقوف آن خوش گریدها است
چون گرسنت از بحر رحمت موج خاست
تا نگرید ابر، کی خندد چمن
نا نگرید طفل، کی جوشد لبن^۲

تا نگرید کودک حلوا فروش
بحر رحمت در^۳ نمی آید بجوش
ای برادر طفل، طفل چشم تست
کام خود موقوف زاری دان درست^۴
کام تو، موقوف زاری دل است
بسی تضرع کامیابی مشکل است

۱- از قول خداوند است که در آیات قبل گفته بود.

۲- این بیت با تقدیم و تأخیر دو مصراع در نیکلسون نسخه بدل حاشیه نوشته شده است؛ در این خصوص توضیحی هم در متن خواهیم گفت.

۳- بحر بخشایش: خ

۴- نخست: خ

در دفتر پنجم هم در این موضوع سخن می‌گویند، و بطوری که در بسیاری از نسخه‌ها دیده می‌شود بیت «تا نگرید ابر» را با اختلاف يك کلمه تکرار می‌کند؛ و در پاره‌یی از نسخ آن بیت را تنها در يك موضع، دفتر دوم یا دفتر پنجم نوشته‌اند:

تا نگرید ابر، کی خندد چمن
 طفل يك روزه همی داند طریق
 که بگیریم تا رسد دایه‌ی شفیق
 تو نمی‌دانی که دایه‌ی دایگان
 کم دهد بی‌گریه، شیرت رایگان
 گریه‌ی ابر است و سوز آفتاب
 استن دنیا همین دو رشته یاب
 سوز مهر و گریه‌ی ابر جهان
 چون همی دارد جهان را خوش دهان
 آفتاب عقل را در سوز دار
 چشم را چون ابر اشک افروز دار

الله گفتن نیازمند عین لبیک گفتن حق است

از عناوین دفتر سوم است در حکایت آن کس که از دعا و الله گفتن پشیمان شده بود؛ چون لبیک نمی‌شنید؛ و خضر عارف در خواب از طرف خدا بدو گفت:

گفت خضرش که خدا گفت این بمن
 که برو با او بگو ای ممتحن^۱
 گفت آن^۲ الله تو لبیک ماست
 آن نیاز و سوز و دردت پیک ماست
 نی تو را در کار من آورده ام
 نی منت مشغول ذکر^۳ کرده ام^۴
 حیلها و چاره جویهای تو
 جذب ما بود و گشاد آن پای تو
 ترس و عشق تو کمند لطف ماست
 زیر هر یارب تو لبیکهاست
 جان جاهل زین دعا خود دور نیست
 زانکه یارب گفتنش دستور نیست
 بردهان و بر دلش قفل است و بند
 تا ننالند با خدا وقت گزند
 زانکه درد و رنج و بار اندهان
 شد نصیب دوستانش در جهان^۵

۱- نیکلسون این بیت را در نسخه بدل حاشیه آورده است.

۲- نی که آن: خ

۳- نی که من مشغول ذکر: چاپهای معمولی

۴- در نیکلسون این بیت نسخه بدل است.

۵- این بیت را نیکلسون ندارد.

درد آمد بهتر از ملك جهان
 تا بخوانی مر خدا را^۱ در نهان
 خواندن بی‌درد، از افسردگی است
 خواندن با درد، از دل‌بردگی است
 آن کشیدن زیر لب آواز را
 یاد کردن مبدأ و آغاز را
 آن شده آواز صافی و حزین
 ای خدا ای مستغاث^۲ وای معین

خدا را با دهان بی‌گناه خواندن

در حدیث داریم که «ادع الله بلسان لم تعصه»؛ یعنی خدا را با زبان و دهانی بخوان که با آن گناه نکرده باشی.
 عمده مقصود از این دستور و سخن عالی این است که ما باید کاری کنیم که دیگران در حق ما دعا کنند؛ پیدا است که هیچ کس با آلت زبان و دهان دیگران گناه نکرده است.
 البته ممکن است فرض کنیم که خود داعی معصوم بی‌گناه باشد و در تمام عمر يك سخن لغو هم از دهان او بیرون نیامده باشد؛ اما این فرض اگر امتناع عقلی نداشته باشد، عادة محال است؛ آن کیست که در سراسر عمر خود سخنی بی‌جا و تاروا نگفته؛ و گناهی هر چند از ذنوب صغیره از وی سر نزده باشد؛ بقول حافظ:

۱- تا بخوانی تو خدا را: چاهای معمولی

۲- کای خدا وای مستغاث: خ.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد

ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی

باری مولوی این معنی را در همان دفتر سوم تحت عنوان
«امر حق تعالی بموسی علیه السلام که مرا بدهانی خوان که بدان دهان
گناه نکرده‌ی» موضوع تحقیق قرار داده و همانطور که مخصوص اوست
با تقریر و بیانی شیوا گفته است:

گر نداری تو دم خوش در دعا

رو دعا می خواه ز اخوانِ صفا

بهر این فرمود با موسی خدا

وقت حاجت خواستن اندر دعا^۱

گفت ای موسی^۲ زمن می جو پناه

با دهانی که نکردی تو گناه

گفت موسی من ندارم آن دهان

گفت ما را از دهان غیر خوان

از دهان غیر، کی کردی گناه

از دهان غیر برخوان کای اله

آن چنان کن که دهانها مر تو را

در شب و در روزها آرد دعا

یا دهان خویشان را پاک کن

روح خود را چابک و چالاک کن

۱- نیکسون این بیت را در نسخه بدل آورده است.

۲- کای کلیم الله: خ

اما پاک کردن دهان گناهکار؛ یعنی تطهیر روح از آلودگیهای معاصی، وزنک و تیرگی شهوات جسمانی، جز با تبدیل مزاج روحانی و ولادت ثانی که در گفته‌های قبل شنیدید ممکن و میسر نیست. و آنچه از مقولهٔ حبط اعمال و تکفیر سیئات و خطیئات، و توبه و انابه، و غفران ذنوب، و لوح محو و اثبات و امثال آن گفته‌اند، همه مقدمه و جزو اسباب و مُعِدَّات است؛ و غایت مقصود حصول همان حالت تولد دوباره است؛ که آن‌هم موقوف توفیق و عنایت و بخشایش الهی است:

توبه بی‌توفیقت ای نور بلند

جز بریش توبه نبود ریشخند

ما باید در دعا و مناجات با حق تعالی از بن دندان بگوییم «گرما

مقصریم تو دریای رحمتی.»

آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش بیار

که بدیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

حل دومشکل درمبحث دعا

در خاتمهٔ مبحث دعا دو اشکال را که اکثر می‌پرسند جواب

عرض می‌کنم.

یکی از دومشکل این است که می‌گویند هر امر حادثی معلول

یک رشته مقدمات علل و معلول و اسباب و مسببات طبیعی است که

مانند زنجیر بهم پیوسته؛ و سر این رشته بمبدأ وجود که علت اولای خلقت

و سر حلقهٔ قضای قدیم ازلی است منتهی می‌شود؛ بنابراین چگونه

می تواند دعای ما در این سلسله ساخته دست صنع، راه و رخنه پیدا کند و در وجود و عدم حوادث تأثیر داشته باشد!

جوابش این است که اگر دعایی مستجاب شد و در ایجاد امر حادثی اثر بخشید؛ بدلیل انی معلوم می شود که همین دعا در تقدیر ازلی، یکی از حلقه های همان رشته علل و اسباب آن حادثه بوده است.

مشکل دوم این است که می پرسند با وجود وعده صریحی که پروردگار عالم در آیه کریمه «قال ربکم ادعونی استجب لکم: سوره مؤمن ج ۲۴ آیه ۶۰» برای اجابت دعوات بما داده؛ و با تأکیدی که در چند موضع از قرآن مجید فرموده است که «ان الله لا یخلف المیعاد: آل عمران ج ۳ آیه ۹، رعد ج ۱۳ آیه ۳۱» و «لا یخلف الله وعده: روم ج ۲۱ آیه ۶»؛ چرا دعاهای ما مستجاب و حاجات ما بر آورده نمی شود.

جوابش این است که معنی ومدلول اصلی آیه را اشتباه فهمیده اید؛ این آیه در مقام عرض نیاز و بر آمدن حوائج زندگانی و ملتزمات نفسانی نیست؛ که حد توقف ندارد؛ و هر روز خواهسته بی نو و غرض و آرزویی تازه در دعا عرضه می کنیم و توقع داریم که همه دعاهای ما مستجاب و جمیع آمال و حاجات ما بر آورده شود؛ و چه بسا که اغراض و مقاصد داعیان با یکدیگر متباین و متناقض می افتد؛ چنانکه مثلاً یکی ابر و باران، و دیگری صافی و خشکی هوا از خدا بدعا می خواهند و هر دو، چشم اجابت دارند!

آیه شریفه در این مقام نیست؛ و وعده بی که در آن داده شده است مربوط باین قبیل حوادث و مقاصد و نیاز مندیهای بی حد و حصر دنیوی

نیست؛ بلکه در مقام ذکر خدا، و مجابات و مناجات و مکالمه روحانی با خود حق تعالی است؛ و مدلول صریح آیه این است که مرا بخوانید تا بشما جواب بگویم.

در آیات دیگر نیز داریم که می‌فرماید «ولا تدع مع الله الها آخر: سورة شعراء ج ۱۹ به ۲۱۳» و «فلا تدعوا مع الله احداً: سورة جن ج ۲۹ به ۱۸» و «ادعوا ربکم تضرعاً و خفیة: اعراف ج ۸ به ۵۵» و «اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خفیة: اعراف ج ۹ به ۲۰۵».

پس نباید ما در ذکر و دعای الهی کسی یا چیزی را با او شریک کنیم؛ بدیهی است که اگر کسی شمارا برای حاجت دنیاوی خواست؛ شمارا نخواسته، بلکه حاجت خود را خواسته، و شما را آلت و نردبان پایه وصول بمقصد خود قرار داده است.

اشتباه نشود، نمی‌گویم حاجت از خدا نباید خواست؛ می‌گویم خدا را برای حاجت نباید خواست؛ و علاوه می‌کنم که حاجت هم جز از خدا نباید خواست

خود که کوبد آن در رحمت نثار که نیابد در اجابت صد بهار توضیحاً از تعبیر «ادعونی» در سیاق آیه «ادعونی استجب لکم»، از جنبه ذوق ادبی، و بقرینه آیات دیگر که نمونه آن را ذکر کردیم، مفهوم اختصاص استنباط می‌شود؛ یعنی مرا بخصوص بخوانید، نه غیر مرا، و نه اغراض و آمال و آرزوهای قلبی دنیوی خودتان را؛ و در این صورت است که قطعاً از پروردگار خود با زبان حال جواب لبیک خواهید شنید.

و بالجمله مقصود این آیه این است که هر کس خدا را در ذکر

نخفی یا جلی بخلوص نیت و کمال ایمان بخواند، خداوند با زبان حال و اشارات معنوی او را جواب می گوید؛ و غایت مطلب همانست که از گفته‌های مولوی نقل کردیم

ترس و عشق تو کمند لطف ماست

زیر هر یار تب تو لبیکه‌هاست

یعنی اگر درست دقت کنیم، لبیک حق را قبلا شنیده و بعد از آن بذکر و دعای وی پرداخته‌ایم؛ انجام و وعد، از این سریع‌تر و بهتر کجاست!

مبحث خصایص اولیا را فعلا بهمین هفده خصلت که بر شمردیم کوتاه می کنیم و بدیگر مباحث و عناوین مربوط بباب چهارم عقاید و افکار مولوی؛ که نوبت بشماره نوزدهم آنها رسیده است می پردازیم والله المستعان.

۱۹- خلوت و صحبت

یکی از مسائل مهم مورد اختلاف ارباب طریقت و سیر و سلوک این است که آیا برای تهذیب اخلاق و استکمال نفس، خلوت و عزلت و تنهایی بهتر و بمقصد نزدیکتر است، یا صحبت و جمعیت و با یاران معاشرت و آمیزش کردن؟

امام محمد غزالی در احیاء العلوم شرحی مبسوط و جامع در این باره نوشته، و دلایل و مرجحات هر دو طرف را ذکر کرده است؛ خلاصه آن را در کیمیای سعادت نیز می توانید ببینید.

در مؤلفات دیگر از قبیل کشف‌المحجوب و عوارف‌المعارف و مصباح‌الهدایه نیز در این خصوص کم و بیش قلم‌فرسایی کرده و موارد لازم و غیر لازم هر طرفی را باز نموده‌اند.

اما دست آخر آنچه از مجموع آن تحقیقات نتیجه گرفته می‌شود این است که در اختیار خلوت و انزوا، یا صحبت و جمعیت، بطور مطلق حکم کلی قاطع نمی‌توان داد؛ بلکه باید گفت که این امر نسبت به اختلاف احوال و اوضاع و اوقات و روحیات سالکان، و همچنین اشخاصی که ممکن است طرف صحبت و مجالست واقع شوند تفاوت می‌کند. از باب مثال: برای کسی که معاشران و مصاحبان او از نوع دانشمندان کامل و عارفان واصل و دوستان و یاران ناصح پاک‌دل باشند، صحبت از خلوت سودمندتر است؛ اما برای کسی که در معاشرت خلق خطر لغزش اخلاقی دارد، انزوا و تنهایی بر جمعیت مزیت دارد؛ و برای کسانی که روحانیت قوی دارند چندانکه می‌توانند در خلوت و وحدت از همه کس بی‌نیاز باشند؛ و هم می‌توانند در جمعیت و اختلاط و آمیزش خلق مفاسد و دغلی و ناپاکی‌های اجتماع را تحمل کنند، و خود را از مهالك معاصی و مناهی، و آلودگی‌های رذایل اخلاقی مصون و پاک و منزه نگاه بدارند؛ و بقول «نقشبندیها»^۱ خلوت در انجمن داشته باشند. می‌توان گفت که خلوت و جمعیت برابر و یکسان است؛ و هیچ طرف را بر آن دیگر رجحان و برتری فاحش نیست.

ابو یعقوب سوسی از مشایخ صوفیه قرن سوم هجری می‌گفت

۱- نقشبندیه یکی از طرق تصرف است که بنام خواجه بهاء‌الدین محمد

نقشبند متونی ۷۹۱ هجری خوانده شده است.

«الانفراد لا بقوی علیہ الا الاقویاء ولامثالنا الاجتماع اوفق وانفع».

از مرحله تصوف و سیر و سلوک و تحصیل کمال نفسانی بگذریم؛ اصلاً مسأله اختیار مابین وحدت و جمعیت یا خلوت و صحبت یکی از مسائل بزرگ اخلاقی و اجتماعی است که در پیرامنش از نظر مذهب و حکمت عملی اخلاقی و فلسفه اجتماعی بحث بسیار می توان کرد. از یک طرف ممکن است که مصلحت دنیا و آخرت شخص مقتضی انزوا و گوشه گیری او از خلق باشد؛ و از طرف دیگر هم این مطلب صحیح است که افراد بشر در اجتماع بمنزله اعضای یک پیکر، یا چرخهای یک کارخانه اند؛ پیدا است که چون یک عضو فالج شد و یک چرخ از کار افتاد؛ اثر اختلالش کم و بیش، و پنهان و آشکار بدیگر اعضا و آلات و ادوات نیز خواهد رسید؛ و بالجمله قدر مسلم این است که هر فردی بقدر شخصیت و آثار وجودی خود در کار سایر چرخهای اجتماع خواه و ناخواه مؤثر است؛ و این حالت در مورد پاره یی از عناصر علمی و سیاسی و نظامی خوب محسوس می شود؛ که فقدان آنها دستگاہی عظیم را برای همیشه یا مدتی دراز از کار می اندازد!

اسلام از نظر اجتماعی، و این که در اساس دیانت حنیفیة سمحہ سهل است، رهبانیت را نپسندیده؛ و ریاضت های شاق و تکالیف مالایطاق را حتی در طاعت و عبادت خدای تعالی تجویز نکرده است.

در حدیث نبوی است «لارهبانیه^۱ ولا تبتل فی الاسلام».

تبتل: بمعنی انقطاع و گسیختگی از خلق است؛ یعنی گوشه گیری

۱- کلمه «رهبانیت» بفتح و ضم راء هر دو ضبط شده است.

از اجتماع و انقطاع از خلق چنانکه رسم راهبان مسیحی بوده در اسلام ممنوع است؛ اتفاقاً اسلام هم این عمل را از بدعتها شمرده و مربوط بخود حضرت مسیح علیه السلام ندانسته است.^۱

نیز در احادیث نبوی روایت کرده‌اند که یکی از صحابه بنام عثمان بن مظعون بشیوه راهبان گوشه‌گیری و تزهّد اختیار کرده در زاویه‌یی بنشست و در بر روی خلق بر بست؛ حضرت رسالت پناهی بر در صومعه او رفتند و چندبار این جمله را تکرار کردند که «یا عثمان ان الله لم یبعثنی بالرهبانیه و ان خیر الدین عند الله الحنیفیه السهله»؛ یعنی ریاضتها و اعمال پر مشقت در اسلام نیست؛ اسلام مذهبی ساده و آسان، و از حشو و زواید دیگر مذاهب پیراسته است.

باز در حدیث دیگر است که رهبانیت در اسلام جهاد در راه خدا است «ان الله تبارک و تعالی لم یکتب علینا الرهبانیه، انما رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله»؛ و «علیکم بالجهاد فانه رهبانیه امتی».

و نیز در حدیث است «الجماعه رحمة و الفرقة عذاب»؛ و «المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی اذاهم خیر ممن لا یخالطهم ولا یصبر»؛ یعنی آن مؤمن که با مردمان آمیزش کند؛ و برجفا و آزار خلق شکبیا باشد، بهتر از کسی است که با خلق در نیامیزد، و رنج و زحمت معاشرت را بر نتابد!

و باز در خبر است که «احبکم الی الله الذین یألفون و یؤلفون» و «خیارکم احسنکم اخلاقاً الموطؤون اکنافاً الذین یألفون و یؤلفون»؛

۱- «وجعلنا فی قلوب الذین اتبعوه (یعنی عیسی بن مریم) رافه و رحمة

و رهبانیه اندعوها ما کتباها علیهم؛ سوره حدید ج ۲۷، ۲۷».

هم در حدیث است «خیر الناس انفعهم للناس» و «المؤمن یألف ویؤلف
لاخیر فی من لا یألف ولا یؤلف».

اما کسانی که طرفدار مسلك خلوت و عزلت اند؛ اولاً اخبار فوق
را بر این معنی حمل می کنند که مقصود نهی از رهبانیتی است که اسلام آن
را بدعتی در دین مسیح می شمرد «و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم؛
سوره حدید ج ۲۷ به ۲۷»؛ منظور دیگر جلوگیری از تنبلی و تن آسانی و
گریختن از وظایف اجتماعی؛ و غرض دیگر منع کردن مسلمانان از
ترهب و ریاضتهای نامشروع است که برای نیل بمقاصد نامشروع از
قبیل کهانت و سحر و شعبده و تسخیر جن و پری و امثال آن مابین
پاره‌یی از طوایف غیر اسلامی معمول بوده است؛ و گرنه خلوت و تزهدی
که با طاعت و عبادت حق تعالی و انجام دادن وظایف اجتماعی توأم
باشد؛ چنانکه مابین جماعتی از صحابه و ائمه و علمای دین متداول بوده،
ذاتاً از نظر شرعی پسندیده و ممدوح است

و انگهی می گویند اسلام در آغاز امر چون به تحرك و فعالیت و
کوشش و جوشش همگانی دسته جمعی احتیاج مبرم فوق العاده داشت؛
اجازه نمی داد که هیچ کس از میدان جنگ و جهاد و کار و کوشش
و تبلیغ رسالت و دعوت خلائق به اسلام، خارج شود؛ و از همکاری
دیگر مسلمانان فداکار جانباز دست کشیده، در پناه تزهد و خلوت
بنشیند؛ این است که پیغمبر اکرم می فرمود «انما رهبانیه امتی الجهاد
فی سبیل الله».

اما بعد از آنکه اسلام استقرار یافت و شعاع پیشرفت او شرق و

غرب عالم را گرفت؛ و از آن درجه احتیاج که در ابتدای امر بشرکت
 جمیع افراد مسلمین در تحرك و فعالیت داشت کاسته شد؛ طبعاً علت منع
 از ترهب و تزهد نیز منتفی گردید.

و مخصوصاً در آن دوره که زمام مسلمین بدست زمامداران نالایق
 ناپاک مانند خلفای آل مروان و بنی امیه افتاد؛ يك عده از مسلمانان حقیقی
 برای حفظ دین اسلام جز گریختن از اجتماع فاسد و پناه بردن بحصار
 زهد و خلوت و انزوا چاره‌یی نداشتند!

این است که هم در اخبار و احادیث آمده است که در وصف
 مسلمان حقیقی گفته‌اند «یفر بدینه من الفتن»؛ و باز در حدیث نبوی
 است بروایت ابن مسعود که پیغمبر علیه السلام فرمود «لیاتین علی الناس
 زمان لا یسلم لذل دین دینه الا من فر من قریة الی قریة و من شاق الی
 شاق و من جحر الی جحر کالتعلب الذی یروغ»؛ و نیز در حدیث
 است که «الوحدة خیر من جلیس السوء والجلیس الصالح خیر من
 الوحدة»؛ و «انما الحکیم الزاهد فی الدنیا».

و از این قبیل اخبار که تشویق بزهد و خلوت و عبادت، واجتناب
 از خلطه و آمیزش عوام فاصالح باشد بسیار داریم؛ مشایخ عرفا و صوفیه
 نیز در این باره کلمات بسیار دارند.

از جمله شبلی می‌گفت «الزم الوحدة و امح اسمک عن القوم»؛
 یعنی تنهایی را گوش دار؛ و چنان کن که نام تو از لوح خاطر مردمان
 محو شود.

مقصودش این است که از شهرت بپرهیز که گفته‌اند «الشهرة آفة»؛

و بگفته مولوی:

خویش را رنجور ساز و زار زار
تا تو را بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق بندی محکم است
در ره این، از بند آهن کی کم است
ابوجبر و راق^۱ که از عرفا و صوفیة بزرگ سده سوم هجری است
می گفت «ما ظهرت الفتنه الا من الخلطة من لدن آدم الی یومنا هذا و ما
سلم الا من جانب الخلطة».
یعنی از روزگار حضرت آدم تا کنون هر فتنه یی بپاخواست علتش
خلطه و آمیزش با خلق بوده؛ و تنها آن کس سلامت است که از معاشرت
و اختلاط مردمان پرهیزد.

خلاصه کسانی که اهل عزلت و وحدت اند بیک دسته از اخبار و
احادیث و سخنان مشایخ که نمونه اش را ذکر کردیم استناد جسته؛ و
بعلاوه بعضی آیات قرآنی را نیز برای اثبات عقیده خویش دلیل
آورده اند؛ از قبیل آیه سورة فرقان «یا ویلتی لیتنی لم اتخذ فلانا خلیلا؛
لقد اضلنی عن الذکر بعد اذ جاءنی: ج ۱۹ یه ۲۹-۳۰»؛ و سورة نجم
«فاعرض عن تولی عن ذکرنا ولم یرد الا الحیوة الدنیا: ج ۲۷ یه ۳۰»،
و سورة زخرف «الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقین: ج ۲۵
یه ۶۷».

۱- ابوبکر محمد بن عمر وراق ترمذی از اصحاب شیخ احمد خضرویه
است که در مثنوی داستان مفصلی از وی نقل شده است؛ ابوبکر وراق در بلخ اقامت
داشت و بسال ۲۴۰ ه ق درگذشت.

و همچنین آیات بسیار که در مذمت دنیا و دنیا‌داری و ترجیح آخرت بر دنیا آمده است؛ نظیر «وما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو و للدار الآخرة خیر للذین یتقون افلا تعقلون: انعام ج ۷ به ۳۲»؛ و «انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و ان تؤمنوا و تتقوا یؤتکم اجرکم: سوره محمد ج ۲۶ به ۳۶»؛ و «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد» «و ما الحیوة الدنیا الامتاع الغرور: حدید ج ۲۷ به ۲۰».

آنچه در ظاهر بنظر می‌رسد این است که تعلیمات اسلامی در سطحی بسیار عالی و مافوق عقاید و اعمال فرق و طوایف مذهبی است؛ و با عمل عزلت و عبادت زهاد و عباد و صوفیه اسلامی مناقات ندارد؛ خاصه اگر با عمل کردن بفرائض و ظایف اجتماعی نیز مقرون شده باشد؛ و حق مطلب همان‌سخن عالی شریف است که «الوحدة خیر من جلیس السوء و الجلیس الصالح خیر من الوحدة».

عقیده مولوی در صحبت و خلوت

آمدیم بر سر عقیده مولوی در خصوص خلوت و صحبت: مولوی تمام آن نکات و مسائل را که ذکر کردیم در نظر داشته؛ و جای جای در شش دفتر مثنوی در مواضع متعدد داخل این مبحث شده و بتفصیل یا اختصار سخنی مناسب مقام گفته است؛ و مخصوصاً از همه جا مفصل‌تر در دفتر ششم ضمن حکایت مناظره مرغ و صیاد همان حدیث «لارهبانیه فی الاسلام» را عنوان کرده، و دلایل و مرجحات

زهد و خلوت و صحبت و جمعیت را از زبان مرغ و صیاد با بهترین عبارات و زیباترین تقریرات بیان کرده است؛ من قسمتی از آن داستان شیرین را که سرشار از دقایق اخلاقی و عرفانی است با تلخیص اینجا نقل می کنم:

مناظره مرغ و صیاد در وحدت و جمعیت

رفت مرغی در میان مرغزار ^۱	بود آنجا دام از بهر شکار
دانه چندی نهاده بر زمین	وان صیاد آنجا نشسته ^۲ در کمین
خویشتن ^۳ پیچیده در برگ و گیاه	از گل و لاله و را بر سر کلاه
در کمین بنشسته و کرده نگاه	تا در افتد صید بیچاره ز راه ^۴
مرغ آمد سوی او از ناشناخت	پس طوافی کرد سوی مردتاخت

مرغ

گفت او را کیستی تو سبزپوش^۵ در بیابان در میان این وحوش^۶

۱- لاله زار: خ.

۲- خفه صیادی نشسته: خ.

۳- خویش را: خ.

۴- در نیکلسون بجای دو بیت يك بیت است:

خویشتن پیچیده در برگ و گیاه تا در افتد صید بیچاره ز راه

۵- ای سبزپوش: خ.

۶- در بیابان وحوش پر خروش: خ- در میان این وحوش پر خروش: خ

صیاد

گفت مردی ز اهدم من منقطع	با گیاهی گشتم اینجا مقتنع
زهد و تقوی را گزیدم دین و کیش	زانکه می‌دیدم ^۱ اجل را پیش خویش
مرگ همسایه مرا واعظ شده	کسب و دکان مرا برهم زده
چون با آخر فرد خواهم ماندن	خو نباید کرد با هر مرد و زن
رو بخاک آریم کز وی رسته‌ایم	دل چرا در بی‌وفایان بسته‌ایم
نی شنیدی انما الدنیا لعب ^۲	باد دادی رخت و گشتی مرتعب
من بصحرا خلوتی بگزیده‌ام	خلق را من دزد جامه دیده‌ام

مرغ

مرغ گفتش خواهی در خلوت مایست
 دین احمد را ترهب نیک نیست
 از ترهب نهی فرمود آن رسول
 بدعتی چون برگرفتی ای فضول
 جمعه شرط است و جماعت در نماز
 امر معروف و زمنکر احتراز
 رنج بدخویان کشیدن زیر صبر
 منفعت دادن بخلقان همچو ابر

۱- می بینم؛ خ

۲- یعنی آیه «انما الحیوة الدنیا لعب و لهو» که در متن گذشت.

خیر ناس آن ینفع الناس^۱ ای پدر
 گرنه سنگی چه حریفی با مدر
 در میان امت مرحوم^۲ باش
 سنت احمد مهل محکوم باش
 چون جماعت رحمت^۳ آمد ای پسر
 جهد کن کز رحمت آری تاج سر^۴

صیاد

در جوابش گفت صیاد عیار
 نیست مطلق این که گفتی هوش دار
 هست تنهایی به از یاران بد
 نیک چون با بد نشیند، بد شود
 زانکه عقل هر که را نبود رسوخ
 پیش عاقل همچو سنگ است و کلوخ
 چون حمار است آنکه نانش امنیتست^۵
 صحبت او عین رهبانیت است

- ۱- اشاره بحدیث «خیر الناس انفعهم للناس» که در نوشته‌های قبل گذشت.
- ۲- در حدیث نبوی است «ان امتی مرحومة لیس علیها فی الآخرة عذاب»
 مولوی جای دیگر هم گفته است:
- ۳- اشاره است بحدیث «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» که پیش گفتیم.
- ۴- این بیت را نیکلسون ندارد.
- ۵- نانش منیت است. خ.

هوش او سوی علف باشد چو خر .
 بگذر از وی تا نمائی بی‌هنر^۱
 هرچه جز آن وجه باشد هالك است^۲
 ملك و مالك عكس آن يك مالك است^۳
 گرچه سایه عكس شخص است ای پسر
 هیچ از سایه نتانی خورد بر
 هین ز سایه شخص را می‌کن طلب
 در مسبب رو گذر کن از سبب
 یار جسمانی بود رویش بمرگ
 صحبتش شوم است باید کرد ترك
 حکم او هم حکم قبله‌ی او بود
 مرده‌اش دان چونکه مرده جو بود
 هر که با این قوم باشد راهب است
 که کلوخ و سنگ اورا صاحب است
 خود کلوخ و سنگ کس را ره نزد^۴
 زین کلونخان صد هزار آفت رسد

۱- این بیت در نیکلسون نسخه بدل است.

۲- اشاره و تلمیح است بآیه شریفه آخر سوره قصص «کل شیء هالك

الا وجهه».

۳- این بیت و سه بیت بعد در نیکلسون نسخه بدل است.

۴- ره زند: خ.

مرغ

گفت مرغش پس جهاد آنگه بود

کاین چنین رهن میان ره بود

از برای حفظ یاری و نبرد

بر ره نا ایمن آید شیر مرد

عرق مردی آنگهی پیدا شود

که مسافر همراه اعدا شود

یعنی جهاد حقیقی وقتی است که گمراهی و فساد جامعه را گرفته

باشد؛ و شخص مجاهد در راه اصلاح و تربیت و هدایت خلق تحمل

رنج و اذیت کند؛ و از این جهت است که می گویند فعل مثبتات و ترك

منهیات، اگر با کلفت عمل و تحمل زحمت و کف نفس یعنی صبر و

خودداری توأم نباشد، در خور مدح و ستایش و مستحق اجر و ثواب

نیست؛ زیرا انسان در این صورت همچون جمادی است که اصلا قوه و

قدرت حرکت شهوت و غضب و ارتکاب ملامی و مناهی را نداشته

باشد؛ بدیهی است که چنین کلوخی شایسته مدح و ثواب نباشد!

چون نبی سیف^۱ بوده است آن رسول

امت او صفدرانند و فحول

۱- تعبیری است که از پاره‌یی از روایات گرفته شده است از قبیل

«بعثت بین یدی الساعة بالسيف حتی یبدالله تعالی وحده لاشريك له» و «انسا

نبی السیف» رجوع شود به احادیث مثنوی و مرآة المثنوی.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مصلحت داده است هر یک را جدا

مصلحت جو گر تویی مرد خدا^۱

صیاد

گفت آری گر بود یاری و زور

تا بقوت برزند بر شر و شور

قوتی باید در این ره مردوار

یار می‌باید در اینجا فردوار^۲

چون نباشد قوتی پرهیز به

در فرار از لایطاق آسان بجه

اشاره است بجملة معروف که آن را بعنوان حدیث هم روایت

کرده‌اند «الفرار مما لا یتطاق من سنن المرسلین».

صنعت این است ای عزیز نامدار

فکرتی کن در نگر انجام کار^۳

یار می‌جو تا ییابی راه را

ورنه کی دانی تو راه و چاه‌را

۱- نیکلسون این بیت را ندارد.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۳- این بیت و بیت بعدش گویا زاید است، نیکلسون هم ندارد؛ اما

در نسخه‌های متداول نوشته‌اند.

مرغ

گفت صدق دل بیاید کار را
 ورنه یاران کم نیاید یار را
 یار شو تا یار بینی بی عدد
 زانکه بی یاران بمانی بی مدد
 دیو، گرگ است و تو همچون یوسفی
 دامن یعقوب مگذار ای صفی
 گرگ اغلب آن زمان گیرا بود
 کز ربه شیشک بخود تنها رود
 آنکه با سنت جماعت ترك کرد
 در چنین مسبح نه خون^۱ اخویش خورد
 هست سنت ره، جماعت چون رفیق
 بی ره و بی یار افتی در مضیق
 راه سنت با جماعت به بود
 اسب با اسبان یقین خوشتر رود
 لیک هر گمراه را همراه میدان
 غافلان خفته را آگه میدان
 همراهی را جو که زویابی مدد
 همدل و همدرد جویان احد

۱- نیابند: خ - نیابند: خ.

۲- زخون: خ.

هم‌رهی نی کو بود خصم خرد
 فرصتی جوید که جامدی تو برد
 یا بود اشتر دلی، چونادید ترس
 گویدت بهر رجوع از راه، درس
 یار بد مار است هین بگریز از او
 تا نریزد بر تو زهر آن زشت خوا
 راه دین هر گم‌رهی خود کی رود
 حازمی باید که مرد ره بود
 در ره این ترس، امتحانهای نفوس
 همچو پرویزن بتمیز سبوس
 راه چه بود، پر نشان پایها
 یار چه بسود، نردبان رایها
 آنکه او تنها براه خوش رود
 یا رفیقان سیر او صد تو بود
 هر نبیی اندرین راه درست
 معجزه بنمود و یاران را بجست
 در میان مرغ و صیاد ای عجب
 بس شکال افتاد و شد نزدیک شب
 او بگفت و او بگفت^۲ از اهتزاز
 بحثشان شد اندرین معنی دراز

۱- این بیت و بیت بعد را نیکلسون ندارد.

۲- این بگفت و آن بگفت: خ.

مثنوی را چابک و دلخواه کن

مولوی در پایان داستان مناظره مرغ و صیاد کم گرم می شود؛
و از این قصه بداستان صید و صیادی و عشق و عاشقی مسلک خاص خود
منتقل می گردد؛ می گوید:

مثنوی را چابک و دلخواه کن ماجرا را موجز و کوتاه کن
مرغ عاقبت صید می شود؛ و وقتی که بدام صیاد افتاد درمی یابد
که صید شدن او صلاح و مایه سعادت و نیک بختی او بوده است؛ این
است که نوحه گری آغاز می کند و دست بدامن صیاد می شود که:

سایه خویش از سر من بر مدار

بی قرارم بی قرارم بی قرار

چون سخنان مولوی گرمی بخش است و منظور اصلی نیز از
حدیث مثنوی همین است، اجازه بدهید مقداری از ابیات آنرا برای شما
نقل کنم تا از سردی مطالب خشک بیرون بیاید.

مربوط بهمان وقت است که مرغ در دام افتاده و نوحه گری

آغازیده است:

بعد از آن نوحه گری آغاز کرد	که فح ^۱ و صیاد لرزان شد ز درد
کز تناقضهای دل پشتم شکست	بر سرم جاننا بیا می مال دست
زیر دست تو سرم را راحتی است	دست تو در شکر بخشی آیتی است
سایه خویش از سر من بر مدار	بی قرارم بی قرارم بی قرار
خوابها بیزار شد از چشم من	در غمت ای رشک سرو و یاسمن

۱- فح بفتح فاء: تله و دام.

گر نیم لایق، چه باشد گرمی
مرعدم را خود چه استحقاق بود
توبه بی توفیقت ای نور بلند
ای ز تو ویران دکان و منزل
چونکه بی تو نیست کارم را نظام
چون گریزم ز آنکه بی تو زنده نیست
جان من بستان تو ای جان را اصول
عاشقم من بر فن دیوانگی
چون بدرد شرم، گویم راز فاش
ای رفیقان راه را بر بست یار
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌یی
اوندارد خواب و خور چون آفتاب
که بیا من باش یا هم‌خوی من

من نخواهم عشوه هجران شود
هر چه غیر شورش و دیوانگی است
هین بنه برپایم آن زنجیر را
غیر آن جعد نگار مقبلم

۱- جز بریش توبه نبود: خ.

۲- سیرم از فرهنگ و از: خ.

۳- زحیر: پیچش دل و درد و رنج - «دعاش مأخوذ از «رغشه» بمعنی

لرزش و لرزیدن.

عشق و ناموس ای برادر راست نیست
وقت آن آمد که من عریان شوم
ای عدوی شرم و اندیشه بیا
ای بیسته خواب جان از جادویی
هین گلوی صبر گیر و می فشار
تا نسوزم کی خنک گردد دلش
خانه خود را همی سوزی بسوز
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست
بعد ازین این^۱ سوز را قبله کنم
خواب را بگذار امشب ای پدر
بنگر اینها را^۲ که مجنون گشته اند
بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
اژدهایی ناپدید دلربا
عقل هر عطار کاگه شد ازو
توضیحاً از بیت «بنگر این کشتی خلقان غرق عشق» داخل مسأله
عشق ساری؛ یعنی سریان و جریان عشق و جذب و انجذاب در ذرات و
اجزای موجودات می شود که از مسائل عالی عرفانی است؛ و امید است
که بتوانیم در این باره نیز جداگانه گفتگو کنیم.

۱- بعد ازین من: خ.

۲- آنها را: خ.

صید بودن خوشتر از صیادی است

شنیدید که مولوی از زبان آن مرغ که در دام افتاده بود با صیاد چه گفت؛ این خود سرّی عظیم از اسرار مکتب خاص عشق و عرفان مولوی است که عاشقی را بهتر از معشوقی، و صید بودن را خوشتر از صیادی؛ و مرید بودن را خوبتر از شیخی و مرادی می‌داند!

گفته دیگر او را در این باره بشنوید که بسیار گرم و گیرا گفته است:

آنکه ارزد صید را عشق است و بس

لیک او کی گنجد اندر دام کس

تو مگر آبی و صید او شوی

دام بگذار بی‌بندام او روی

عشق می‌گوید بگوشم، پست پست

صید بودن خوشتر از صیادی است

گول من کن^۱ خویش را و غره شو

آفتابی را رها کن ذره شو

بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش

دعوی شمعی مکن پروانه باش

تا بینی چاشنی زندگی

سلطنت بینی نهان در بندگی

نعل بینی باژگونه در جهان

تخته بندان را لقب گشته^۲ شهان

۱- گول می‌کن: خ.

۲- لقب داده، لقب آمد: خ.

بس طناب اندر گلو و تاجدار
 بروی انبوهی کہ اینک تاجدار
 همچو گور کافران بیرون حائل
 واندرون قہر خدا عزوجل
 چون قبور، آنرا مجصص^۱ کرده اند
 پردہ پندار پیش آورده اند

ہر کہ جو یای امیری شد، یقین
 پیش از آن او در^۲ اسیری شد رہین
 عکس می دان نقش دیباچہی جهان
 نام ہر بندہی جهان، خواجہی جهان
 ای تن کز فکرت معکوس رو
 صد ہزار آزاد را کردہ گرو
 مدتی بگذار این حیلت پزی
 چند دم پیش از اجل آزاد زی

۴۰۔ تتمہ فصل خلوت و صحبت

و بیان عقیدہ مولوی

سخن از سخن شکافہ و مسافت کلام طولانی شد؛ قدری از

۱۔ از ریشہ «جص» عرب «گج» فارسی است؛ یعنی سفید و گج اندود

شده.

۲۔ اندر: خ.

مرحله دور افتادیم؛ اینک برمی‌گردیم باصل مقصود که بیان عقیده خود مولوی بود در باب خلوت و صحبت، یا وحدت و جمعیت؛ و تنمۀ آن فصل را اینجا ذکر می‌کنیم.

خلاصه این که مولوی نیز در این باره بطور قضیۀ کلی سلبی یا ایجابی حکم نمی‌کند؛ بلکه معتقد است که حکم و جوب یا رجحان خلوت و عزلت بر صحبت و معاشرت، یا برعکس آن بطور کلی، اعم از مقتضی و مانع، موقوف بر اختلاف احوال و اوضاع سالکان، و مقام و منزلت یاران و همنشینان، و ادوار مختلف سیر و سلوک؛ و امثال دیگر این خصوصیات است.

و بعبارت دیگر مولوی در این مسأله قائل بتفصیل است؛ بدین- معنی که وحدت و خلوت و عزلت، در اصطلاح مولوی بدو معنی است که هر کدام حکم علی‌حده و جداگانه دارد؛ بدین قرار:

۱- يك معنی خلوت و وحدت این است که سالک تنها روی اختیار کند؛ یعنی خودسر و از پیش خود؛ بدون این که ولی مرشد و استاد راهنما و پیر و شیخ راهبری داشته باشد؛ برای پیمودن مقامات و مدارج روحانی طریقه سیر و سلوک عرفانی و مسلک زهد و تهرب و عبادت و ریاضت پیش بگیرد.

مولوی در این مورد جداً و بطور قاطع معتقد بوجوب صحبت و پیروی کردن از شیخ و استاد راهبر است؛ وی بیعت و اطاعت ولی امر و تسلیم و منقاد شدن پیش خضر راستین و متابعت پیر کامل مکمل را که دلیل راه و چراغ هدایت است؛ شرط اصلی اساسی سیر و سلوک عرفانی و طی مراحل و درجات کمال انسانی می‌داند؛ و خودسری و

تنهاروی را در این راه موجب ضلالت و گمراهی، و شکار شدن در دام
فریب غولان راهزن، می گوید:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف و خطر
هر که او بی مرشدی در راه شد
او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول
بس تو را سرگشته دارد بانگ غول
غولت از ره افکند اندر گزند
از تو راهی تر درین ره بس بدند

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی
آنکه بر خلوت نظر بردوخته است آخر آنرا هم زیار آموخته است
یعنی خلوت گزینی سالک هم بدستور و تعلیم پیر ارشاد و شیخ
راهبر است؛ نه خود سرو خود ساخته!

هادی راه است یار اندر قدم مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
گفت پیغمبر که اصحابی نجوم رهروان را شمع و شیطان را نجوم
اشاره بحدیث نبوی «اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم».
یار می جو تا بیابی راه را ورنه کی دانی توراه و چاه را
راه چه بود، پر نشان پایها یار چه بود، نردبان رایها

دست خود بسیار جز در دست پیر
 حق شده است آن دست اورا دست گیر
 عقل کامل را قرین کن با خرد
 تا که باز آید خرد زان خوی بد
 چونکه دست خود بدست او نهی^۱
 پس زدست آکلان بیرون جهی
 دست تو از اهل آن بیعت شود
 که یدالله فوق ایدیهم بود
 اقتباس است از آیه کریمه سوره فتح مربوط به بیعت رضوان در
 حدیثی که یکی از وقایع بسیار مهم اسلام است در سال ششم هجرت
 «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم: ج ۲۶»
 همنشین اهل معنی باش تا
 هم عطا یابی و هم باشی فنی
 جان بی معنی درین تن بی خلاف
 هست همچون تیغ چو بین در غلاف
 تا غلاف اندر بود با قیمت است
 چون برون شد سوختن را آلت است
 تیغ در زرادخانه‌ی اولیاست
 دیدن ایشان شما را کیمیاست

نار خندان، باغ را خندان کند
 صحبت مردانت، از مردان کند^۱
 يك زمانى صحبتى با اوليا
 بهتر از صد سائِه طاعت بى ریا^۲
 جُمْلَه دانایان همین گفته همین
 هست دانا رحمة للعالمین
 مهر پاكان در میان جان نشان
 دل مده الا بمهر دلخوشان
 باش دامن گیر اهل دل که تا
 همتش بخشد ترا عز و علا^۳
 دست زن در ذیل صاحب دولتی
 تا ز افضالش بیابى رفعتی^۴
 هین غذای دل بده^۵ از همدلی
 رو بجو اقبال را از مقبلی
 وجوب همراهی و صحبت و هدایت شیخ و پیر راهبر از جمله
 مسائل عرفانی و سیر و سلوک تصوف است که مولوی در مواضع بسیار،
 در همه شش دفتر مثنوی در آن باره گفتگو کرده است؛ اگر بخواهیم

۱- این بیت از بعض نسخ چاپی افتاده است.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۳- در طبع نیکلسون نسخه بدل حاشیه است.

۴- نیکلسون این بیت را ندارد.

۵- طلب: خ .

همه گفته‌های او را در این خصوص نقل کنیم سخن بدرازا می‌کشد؛ در فصول قبل مقداری در این موضوع صحبت کردیم؛ بعد از این هم شاید باز این بحث را دنبال کنیم؛ فعلاً بهمین مقدار اکتفا باید کرد.

۲- آنچه گفتیم تفسیر اول صحبت و خلوت بود؛ اینک به تفسیر دوم می‌پردازیم؛ اما تفسیر دوم صحبت و خلوت، یا وحدت و جمعیت در اصطلاح مولوی همین معاشرت‌ها و آمد و رفت‌های معمول متداول است.

لب‌الباب عقیده مولوی در این خصوص مضمون همان حدیث شریف است که «الوحدة خیر من جلیس السوء والجلیس الصالح خیر من الوحدة»؛ یعنی خلوت و تنهایی بهتر از همنشین بد؛ و همنشین خوب شایسته بهتر از تنهایی است.

رو اشداء علی الکفار باش	خاک بر دل‌داری اغیار پاش
بر سر اغیار چون شمشیر باش	هین مکن روباه بازی شیر باش
تا ز غیرت از تو یاران نگسلند	زانکه آن خاران عدو این گلند

بیت اول اقتباس است از آیه شریفه سورة فتح «محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم: ج ۲۶ به ۲۹».

یعنی آن مسلمانان که با پیغمبر اکرم بودند، با یکدیگر رؤوف و مهربان، و بر کافران سخت‌گیر بودند.

خلوت از اغیار باید نی زیار پوستین بهر دی آمد نی بهار

دوستی با مردم دانا نکوست دشمن دانا به از نادان دوست

صحبت صالح ترا صالح کند صحبت طالح^۱ ترا طالح کند
هم ترازورا، ترازو راست کرد هم ترازورا، ترازو کاست کرد
گرتو سنگ خاره و مرمر بوی^۲ جون بصاحبدل رسی گوهرشوی

هر که باشد همنشین دوستان هست در گلخن میان بوستان
هر که با دشمن نشیند در زمن هست او در بوستان در گولخن

از باب مثال، مولوی صحبت مردم عاقل را برای مشورت کردن در امور، و همنشینی عارفان صاحبدل و همزبانی دوستان ناصح يكدل را برای غم گساری، و زدودن آلام نفسانی، و غذای روح و نیروی قوای معنوی، برخلوت و وحدت ترجیح می دهد؛ بل که آنرا در آن موارد و اشباه و امثال آن لازم و ضروری می داند؛

مخصوصاً سفارش می کند که دوستان صمیم پاكدل را با رفتار ناپسند و گفتار زننده گزنده نیازارند؛ و کاری نکنند که موجب رنجش و آزرده خاطر دوستان باشد که وجود ایشان یکی از مواهب بزرگ الهی است.

و در مقابل، مصاحبت نااهل و مجالست عوام جاهل و عالم نمایان خودخواه مفرور را سخت می نکوهد و آنرا برای مزاج روحانی انسان

۱- طالح: ناشایسته و تبه کار، ضد صالح.

۲- سنگ صخره و مرمرشوی: نیکلسون.

سم مهلك، و شربت زهر آگین می‌شمارد و اجتناب از آن را بطور امر واجب و فریضه مؤکد سفارش می‌کند.

لابدمی خواهید شو اهد آن مطالب را که اشاره کردم از گفته‌های خود مولوی بشنوید؛ نموداری از زهر کدام را گوشزد می‌کنم گوش کنید.

آزردن دوستان

۱- سعدی در گلستان گفته است «آزردن دوستان جهل است»

مولوی می‌گوید:

دوست را مآزار از ما و منت تا نگردد دوست خصم و دشمنت
خیر کن با خلق، بهر ایزدت یا برای راحت جان خودت
یعنی باید با خلق خدا نیکی کرد، اگر برای خدا هم نمی‌کنی
لا اقل برای راحت و آسایش جان خودت با مردم خوش رفتاری و در
حق آنها نیک خواهی کن؛ تا همه با تو دوست شوند.

تا همواره دوست بینی در نظر در دلت نآید ز کین ناخوش صور
چونکه کردی دشمنی پرهیز کن مشورت با یار مهرانگیز کن

یار باشد یار را پشت و پناه چونکه نیکو بنگری یار است، راه
یار چشم تست ای مرد شکار از خَس و خاشاک او را پاک‌دار
هین بجاروب زبان‌گردی مکن چشم‌را از خَس ره آوردی مکن

این تشبیه را که از مولوی شنیدید از ابتکارات طبع و فکر معنی آفرین خود اوست؛ در ادبیات فارسی و عربی تا آنجا که ما اطلاع داریم سابقه ندارد.

چونکه مؤمن آینه‌ی مؤمن بود روی او ز آلودگی ایمن بود
یار آینه است جان را در حزن در رخ آینه‌ی جان دم مزن

آینه‌ی جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار
در حدیث است «المؤمن مرآة المؤمن» و «المؤمن مرآة اخیه-
المؤمن».

در تشبیه دوست به آینه قطعه خوبی از انوری گوینده نامدار
قرن ششم هجری بخاطر آمد که در یغم آمد ناخوانده بگذرم.
می‌دانید که انوری علاوه بر شعر و شاعری یکی از علما و حکما
و ریاضی دانان بزرگ عهد خود بود؛ از جمله در فن هیئت و نجوم تا
حد استخراج، مهارت و استادی داشت؛ وی در جمیع اقسام و اسالیب
سخن منظوم از قصیده و غزل و قطعه و مثنوی و رباعی؛ و نیز در تمام
فنون و ابواب شعر از مدح و هجاء و حکمت و ادب و پند و موعظه
آثار بسیار گرانها از خود بیادگار گذاشته است؛ من معتقدم که وی بعد
از عنصری بزرگترین شاعر قصیده‌سرای فارسی پیش از سده هفتم
هجری است.

باری قطعه او را بشنوید که قطعه اخلاقی بسیار عالی است:

چهار چیز است آیین مردم هنری

که مردم هنری زین چهار نیست بری

یکی سخاوت طبعی چو دستگاہ بود^۱
 بپیک نامی^۲ آن را ببخشی و بخوری
 دو دیگر آنکه دل دوستان نیازاری
 که دوست آینه باشد چو اندر او نگری
 سدیگر آنکه زبان را بوقت بد گفتن^۳
 نگاه‌داری تا گاه عذر غم نخوری
 چهارم آنکه کسی کو بدی بجای تو کرد^۴
 چو عذر خواهد^۵ نام گناه او نبری
 انصاف را هر چهار نصیحت او بسیار حکیمانه و عاقلانه است؛
 خدا توفیق بدهد که این قبیل نصایح را بگوش هوش بشنویم و کار
 بیندیم.

مشورت عاقل

۲- همان‌طور که اشاره کردم - مولوی معتقد است که مشورت کردن با عاقل‌کاردان در هر کاری واجب است؛ و لااقل این فایده را می‌بخشد که در آخر کار پشیمان نمی‌شویم که چرا با عقلا و ارباب‌خبرت و بصیرت مشورت نکردیم.

۱- چو دسترس باشد: خ.

۲- بتازه‌رویی: خ.

۳- بوقت گفتن زشت: خ- گفتن بد: خ.

۴- کو بجای تو بد کرد: خ.

۵- چو عذر آرد: خ.

و در این باره آیات کریمه «شاورهم فی الامر: آل عمران ج ۴ به ۱۵۹» و «امرهم شوری بینهم: سوره شوری: ج ۲۵ به ۳۸»، و حدیث «المستشار مؤتمن» و «العقول مصابیح» تمثیل و استناد می جوید.

مشورت ادراک و هشیاری دهد
عقلها مر عقل را یاری دهد
گفت پیغمبر بکن ای رای زن
مشورت که المستشار مؤتمن

مشورت در کارها واجب بود
تا پشیمانی در آخر کم شود
عقل قوت گیرد از عقل دیگر
پیشه گر کامل شود از پیشه گر

مشورت کن با گروه صالحان
امرهم شوری برای این بود
بر پیمبر امر شاورهم بدان
کز تشاور سهو و کژکوتر شود
کاین خردها چون مصابیح انورست
بو که مصباحی فتد اندر میان
بیست مصباح از یکی روشنترست
مشعل گشته ز نور آسمان
غیرت حق پرده بی انگیخته است
در بصرها می طلب هم آن بصر
سفلی و علوی بهم آمیخته است
که نتابد شرح آن، این مختصر
از ترهب وز شدن خلوت بکوه
بهر این کرده است منع آن باشکوه
کان نظر بخت است و اکسیر لقا
تا نگردد فوت این نوع التقا

این که مولوی فرمود «بو که مصباحی فتد اندر میان» متضمن نکته بسیار دقیق عالی است که بکرات و مرات تجرب به شده است؛ بدین قرار که گاهی در میان يك جمعیت بسیار که برای مقصودی انجمن کرده اند؛ یا مابین اشخاص آشنا و بیگانه که در معاشرتها و رفت و آمدها به انسان برمی خورند؛ در موضوعی که مورد عنایت و اهمیت

شناسست، حرف حق و رأی صائب از زبان یکی بیرون می‌آید؛ که اگر شنیدی و بدان توجه کردی، همه سود و صلاح و فلاح تست؛ و اگر بی‌تفاتی و بی‌اعتنائی بآن سخن نمودی همه‌چیز را باختی! آن‌گفتار صواب که از زبان آن‌شخص بیرون می‌آید، درحقیقت هدایت والهام‌الهی و نور آسمانی است که بتوسط آن‌شخص بما می‌رسد؛ و همین است که مولوی می‌گوید:

غیرت حق پرده‌یی ازگیخته است

سفلی و علوی بهم آمیخته است

یعنی غیرت حق نور علوی آسمانی را در پردهٔ زبان و کام‌انسان

سفلی زمینی نهفته، و سفلی و علوی را بهم در آمیخته است!

برویم برسر گفته‌های دیگر مولوی در باب مشورت:

یار را با یار چون^۱ بنشسته شد

صد هزاران لوح سر دانسته شد

لوح محفوظست پیشانی یار

راز کونینش نماید آشکار

يك قدم زد آدم اندر ذوق نفس

شد فراق صدر جنت طوق نفس

گر در آن آدم بکردی مشورت

در پشیمانی نگفتی معذرت

زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد
 مانع بد فعلی و بد گفت شد
 نفس با نفس دگر چون یار شد
 عقل جزوی عاطل و بینکار شد
 چون ز تنهایی تو نومیدی^۱ شوی
 زیر سایه‌ی یار خورشیدی شوی
 رو بجو یار خدایی را تو زود
 چون چنان کردی خدا یار تو بود
 عقل با عقل دگر دوتا شود
 نور افزون گشت و ره پیدا شود
 نفس با نفس دگر خندان شود
 ظلمت افزون گشت، ره پنهان شود

منظور مولوی این است که مصاحبت عاقل و عارفان صاحب‌دل موجب هدایت و نجات یافتن از گمراهی است؛ اما همنشینی جاهل، و پیوستن نفس بهیمی با نفس بهیمی اگرچه شادی و خنده موقت داشته باشد؛ سرانجامش ظلمت و ضلالت است.

توضیحاً روح عقلی انسان جنبه ملکوتی قدسی اوست، و روح نفسانی شهوانی او جنبه ابلیسی و شیطانی اوست؛ و همنشین بد و معاشر ناجنس در حقیقت شیطانی است که بصورت انسان نمودار شده؛ و درباره همین قبیل مردم است که در حدیث شریف گفته‌اند «انهم لشیاطین فی صور الانسان»؛ مولوی هم گفته است:

ای بسا ابلیس آدم روی هست
 پس بهر دستی نشاید داد دست
 زانکه صیاد آورد بانگ صغیر
 تا فرید مرغ را آن مرغ گیر

عوام فریبی

چون شکار خوک آمد صید عام

۳- داستان مرید و مراد بازی، و عوام فریبی، و رعوتها و خود-
 فروشی‌ها که در بساط شیخان سالوس ریاکار و صوفیان دکان‌دار رواج
 دارد، در دستگاه مولوی بهیچ وجه راه نداشت؛ و حریم مسلك و طریقه
 قول و عمل او از این قبیل شیادیها و دغلی‌ها بکلی پاك و منزّه بود.
 وی هرگز پیرامن این امور نمی‌گشت؛ و در محلی از قدس و
 نزاهت باطن و پاکی روح و صفا و یك رنگی و بی‌اعتنائی و استغنا از
 اقبال و ادبار خلق می‌زیست؛ و اوقات خود را چنان در مصاحبت دوستان
 يك دل و سرگرمی بشعر و موسیقی می‌گذرانید که بازار خودفروشی و
 تدلیس و تلبیس و شکار کردن عوام از آنسوی دیگر بود!
 مولوی تمام ملك دنیا را به اهل دنیا وا گذاشته، و از همه باز آمده،
 تنها غلامی ملك عشق و محبت بی‌زوال را اختیار کرده بود، و هرچه
 غیر حق بود آن را استدراج می‌شمرد

ملك دنیا تن پرستان را حلال ما غلام ملك عشق بی‌زوال

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع

هرچه غیر اوست استدراج تست

گرچه تخت و ملک است و تاج تست

در مذمت عوام فریبی و صید خلق، تمثیلات و تشبیهات عجیب
بی سابقه دارد که مخلوق قدرت خلاقه روح و فکر زاینده خود
اوست؛ از این قبیل که يك جا صید عوام را به شکار خوك تشبیه می کند
که صید کردنش دشوار و پررنج، و خوردنش حرام است:
چون شکار خوك باشد صید عام

رنج بی حد، لقمه خوردن زو حرام

جای دیگر عمل شیخان ریائی اهل تزویر را در فریب دادن و
جمع کردن مریدان بر گرد خویش، همچون آب شوری می گوید که
مریدان نادان تشنه کام از آن آب می خورند و کور می شوند
ترك این تزویر گو شیخ نفور آب شوری جمع کرده و چند کور
کاین مریدان من و من آب شور می خورند از من همی گردند کور
آب خود شیرین کن از بحر لدن آب بد را دام این کوران مکن
خیز شیران خدا بین گور گیر تو چو سگ چونی بزرقی کور گیر
آب روی عوام را آب تماچ^۱ می خواند که طعمه سگ شیطان است:
آب تماچ است آب روی عام که سگ شیطان از او یابد طعام
پرهیز کردن از باد و بود سرد عوام را سخت سفارش می کند:
سو نگه دارو پرهیز از ز کام تن بپوش از باد و بود سرد عام

۱- تماچ: بضم اول قسمی از آش فقیرانه است که با خمیر و دوغ و کشک سازند؛
بمعنی آش سماق نیز گفته اند؛ قصیده تماچیه احمد بن منوچهر شست کله که
از شعرای قرن ۶ هجری بوده در کتاب مونس الاحرار خواندنی است.

تا نینداید مشامت از اثر ای هواشان از زمستان سردتر
 چون جمادند و فسرده تن شگرف می‌جهد انفاسشان از تَل برف
 چون زمین زین برف درپوشد کفن تیغ خورشید حسام‌الدین بزن
 هین بر آرزو از شرق سیف‌الله را گرم کن زان شرق این درگاه را
 البته مرادش همین زکامها و سرما خوردگیهای ظاهر نیست؛ بلکه
 مقصود سردی و یخزدگی روحانی است که متأسفانه در اثر تلقینات و
 تبلیغات سوء فلسفه مادی‌گری اروپا جامعه بشری نسل حاضر را
 فراگرفته است!

در دفتر پنجم مثنوی شریف در داستان حضرت ابراهیم خلیل و
 کشتن چهار مرغ «بط و طاوس است و زاغ است و خروس»؛ که
 هر کدام از آنها نمودار و مظهر صفتی از صفات زشت ناپسند انسانی
 است؛ و طاوس را نماینده صفت جاه‌طلبی و جلوه‌گری ریاست طلبان
 دنیاپرست گفته‌اند که ظاهر خود را بزه‌د و صلاح می‌آرایند و تمام هم
 ایشان صید خلق و شکار کردن عوام است، می‌گویند:

۱- بط و طاوس است و زاغ است و خروس

این مثال چار خلق اندر نفوس

چار وصف است این بشر را دل فشار

چار بیخ عقل گشته این چهار

خلق را اگر زندگی خواهی ابد

سر ببر زین چار فرع شوم بد

بط حرص است و خروس آن شهوت است

جاه چون طاوس و زاغ امنیت است

همت او صید خلق از خیر و شر
 وز نتیجه و فایده‌ی آن بی‌خبر
 بی‌خبر چون دام می‌گیرد شکار
 دام را چه علم از مقصود کسار
 ای برادر دوستان افراشتی
 با دو صد دلداری و بگذاشتی
 کارت این بوده است از وقت ولاد
 صید مردم کردن از دام و داد
 زان شکارو انبهی و باد و بود
 دست در کن هیچ یابی تارو بود
 بیشتر رفته است و بیگانه‌ست روز
 تو بجد در صید خلقانی هنوز
 شب شود در دام تو یک صید نی
 دام بر تو جز صداع و قید نی
 پس تو خود را صید می‌کردی بدام
 که شدی محبوس و محرومی ز کام
 در زمانه صاحب دامی بود
 همچو ما احمق که صید خود کند

علاوه می‌کنم که داستان حضرت ابراهیم علیه السلام که در مثنوی
 آمده تفسیری است از آیه شریفه سوره بقره که در خطاب بحضرت
 ابراهیم می‌گوید «فخذ اربعة من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل
 جبل منهن جزءاً: ج ۳ به ۲۶۰»

مستصوفه و شیادان درویش نما

۴- مولوی مکرر بجماعت مستصوفه و شیخان ریاکار و شیادان درویش نما و صوفی نمایان دروغین تاخته و به نکوهش و مذمت و خطر وجود آن طایفه برای مرد سلیم دل و مریدان ساده لوح پرداخته است؛ نمونه آنرا هم نقل می‌کنم:

حرف درویشان بدزد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان، روشنی و گرمی است	کار دونان حيله و بی شرمی است
شیر پشمین از برای کد کنند	بوسلیم را لقب احمد کنند

حرف درویشان بسی آموختند	منبر و محفل بدو افروختند
-------------------------	--------------------------

از خدا نه بویی آن را نه اثر	دعویش افزون ز شیث و بوالبشر
دیون نموده و راهم نقش خویش	او همی گوید ز ابدالیم بیش
حرف درویشان بدزدیده بسی	تا گمان آید که هست او خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید	تنگ دارد از درون او یزید
بی نوا از نان و خوان آسمان	پیش او نداشت حق یک استخوان
او ندا کرده که خوان بنهادهم	نایب حقم، خلیفه زاده‌ام

نقش صوفی باشد اورانیست جان	صوفیان بدنام هم زین صوفیان
----------------------------	----------------------------

ورنه این زاغان دغل افروختند	بانگ بازان سپید آموختند
-----------------------------	-------------------------

بانگک ہدھد گر بیاموزد قطا^۱ راز ہدھد کو و پیغام سبا
 بانگک پر رستہ زپر بستہ بدان تاج شاہان را ز تاج ہدھدان
 حرف درویشان و نکتہی عارفان بستہ اند این بی حیایان بر زبان
 ہر ہلاک امت پیشین کہ بود ز آنکہ چندل^۲ را گمان کردند عود

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت

۵- مولوی نہ تنہا در خطر عوام فریبی و صید خلق نبود؛ کہ از صحبت و آمیزش ابلہان و عوام نادان سخت می گریخت؛ همانطور کہ حضرت عیسی علیہ السلام از احمق بکوبہ می گریخت و داستانش در دفتر سوم مثنوی شریف است:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت

صحبت احمق بسی خونہا بریخت

گفت رنج احمقی، قہر خداست

رنج کوری نیست قہر، آن ابتلاست

ابتلا رنجی است کان رحم آورد

احمقی رنجی است کان زخم آورد

و در مجلد چہارم مثنوی تحت عنوانی علی حدہ گفته است:

گفت پیغمبر کہ احمق ہر کہ هست

او عدو ما و غول رھزن است

۱- قطا بفتح قاف: مرغ سنگ خوارہ. در نیکلسون «فتی» بجای «قطا»

است.

۲- چندل: چوب صندل.

این جمله را بطور حدیث روایت کرده‌اند «الاحمق عدوی و العاقل صدیقی».

احمق ار حلوا نهد اندر لبم من از آن حلوای او اندر تبم
و در دفتر اول است:

عذر احمق بدتر از جرمش بود عذر نادان زهر هردانش شود
و در دفتر ششم است:

خواب احمق لایق عقل وی است

همچو او بی قیمت است و لاشی است

این مثل اندر زمانه جانی است

جان نادانان برنج ارزانی است

زانکه نادان داشت ننگ از اوستاد

لاجرم رفت و دکان نو گشاد

و ابیات ذیل هم از دفتر دوم است:

دوستی ابلهان رنج و ضلال این حکایت بشنو از بهر مثال

دنباله اش حکایت مرد ابله است و دوستی با خرس که شأن نزول یکی

از امثال معروف فارسی است و نقل حکایتش چون بسیار مشهور است

و همگان می‌دانند ضرورت ندارد؛ اما خود مثل «دوستی خرس» در گفته

مولوی آمده است:

مهر ابله مهر خرس آمد یقین

کین او مهر است، و مهر اوست کین

عهد اوست است و ویران وضعیف

گفت او زفت و وفای او نحیف

گر خورد سوگند ہم باور مکن

بشکند سوگند مرد کسٹ سخن

زانکہ از عاقل جفائی گر رود

از وفای جاہلان آن بہ بسود

گفت پیغمبر عداوت از خورد

بہتر از مہری کہ از جاہل رسد^۱

دوستی با مردم دانا نکوست

دشمن دانا^۲ بہ از نادان دوست

این جملہ را در احادیث نبوی روایت کرده اند «العدو العاقل ولا

الصديق الجاهل»؛ و از کلمات حضرت امیر المؤمنین علی علیہ السلام

است «ایاک و مصادقة الاحمق فانه یرید ان ینفک فیضک».

ہمنشین بد

ای فغان از یار ناجنس ای فغان

۶۔ مولوی در خصوص آثار ناهنجار و زیانهای جبران ناپذیر کہ

از یار و ہمنشین بد و قرین سوء بجان و مال و حیثیت و آبروی انسان

می رسد مکرر سخن گفته و صحبت و معاشرت جاہلان فرومایہ و دوست نمایان

۱۔ کہ جاہل پرورد؛ خ

۲۔ عاقل؛ خ

ناپاک بدسرشت را در مزاج روحانی و فضایل اخلاق انسانی سم قاتل شمرده؛ واجتناب از این طایفه یاران را که از مار بدترند فرض عین و واجب مسؤ کد دانسته است؛ از این قبیل مواعظ و نصایح نیز نموداری یاد می‌کنم:

ای فغان از یار ناجنس ای فغان همنشین نیک جوید ای مهان

* * *

حق ذات پاک الله الصمد	که بود به مار بد از یار بد
مار بد جانی ستاند از سلیم	یار بد آرد سوی نار مقیم ^۱
مار بد زخم ارزند برجان زند	یار بد برجان و برایمان زند ^۲
از قرین، بی قول و گفت و گوی او	خو بدزد دل نهان از خوی او
چونکه او افکند بر تو سایه را	دزد آن بی‌مایه از تو مایه را
در جهان نبود بتر از یار بد	وین مرا عین‌الیقین گشته است خود

در این ابیات که شنیدید، مولوی ما را بیک نکته بسیار دقیق عالی فلسفی رهنمونی می‌کند؛ بدین قرار که می‌گوید از قرین و همنشین بد؛ خود بخود و بدون این که گفت و گویی هم در میان رفته باشد، خوی بد او بشما سرایت می‌کند؛ و دل شما از راه نهانی نامرئی اخلاق فاسد ناپسند او را می‌دزد که گفته‌اند «خو پذیر است طبع انسانی»؛ و مولانا فرمود «خو بدزد دل نهان از خوی او».

این حقیر در تأیید فکر و نظر صائب مولوی معتقدم که از روحهای ناپاک پلید، ذراتی نامحسوس و میکربی نامرئی خارج می‌شود

۱- جحیم: خ

۲- این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

و در روح قرین و همنشین او می نشیند و موجب سرایت و واگیری
مرض روحانی او می گردد؛ و یقین دارم که ترقی علوم و معارف بشری
بدان پایه خواهد رسید که میکرب امراض اخلاقی روحانی را عیناً مانند
امراض جسمانی کشف کنند و آن را نشان بدهند.

اما مولوی با دیده غیب بین و روح الهام گیر این امر را کشف
کرده بود.

باری باز نمونه گفته های مولوی را درباره همنشین بد بشنوید:

مسجد است این دل که جسمش ساجد است

یار بد خروپ هرجا مسجد است

یار بد چون رست در تو مهر او

هین از او بگریز و کم کن گفت و گو

برکن از بیخش که گر سر بر زند

مر تو را و مسجدت را بر کند

کم شنو کان هست چون سم کهن

عاقبت زخمت زند از جاهلی

دوستی جاهل شیرین سخن

جاهل از با تو نماید همدلی

بردم و بر چاپلوس فاسقی

آخر آن خیمه است بس واهی طناب

راه نتوانند دیدن رهروان

هر دو اندر بی وفایی یکدلند

گرچه رو آرد بتو، آنرو قفاست

ای بکرده اعتماد واثقی

قبه بی بر ساختستی از حباب

زرق چون برق است، اندر نور آن

این جهان و اهل وی بی حاصلند

زاده دنیا جو دنیا بی وفاست

منعمی زو خواه، نی از گنج و مال نصرت از وی خواه، نی از عم و خال
 عاقبت ز اینها بخواهی ماندن هین که را خواهی در آن دم خواندن
 یعنی پشت گرمی و استظهار بهیچ کس و هیچ چیز نباید داشت
 و بدوستی خلق اعتماد نشاید کرد؛ که وقت حاجت در مانده و بی پناه
 می مانیم؛ هر چه می خواهی از خدا بخواه نه از مردم دنیا؛ که خویش و
 بیگانه، عاقبت از همه کس جدا و تنها خواهی ماند؛ پس حق تعالی را
 بنصرت و یاری باید گرفت که بر همه کس غالب و بر همه کار قادر است؛
 و او را نفاق و غدر و سودجویی و فنا و زوال نیست

یار غالب شو که تا غالب شوی

یار مغلوبان مشو هین ای غوی

یار آن تانم بدن کو غالب است

آن طرف افتم که غالب جاذب است

زحمت و آزار خلق

«آدمی خوارند اغلب مردمان»

۷- بطوری که از ظاهر سخنان مولوی در چند موضع مثنوی
 استنباط می شود؛ وی نیز از صحبت و معاشرت و زحمت آمد و رفت
 خلق، اعم از خویش و بیگانه، سخت بیزار و در عذاب بوده؛ و از این
 جهت بسیار رنج می برده است؛ چندانکه با آنهمه سماحت و کرامت و
 گذشت اخلاقی و خودداری و بردباری که در شخصیت وی سراغ

داریم چنان بستوه آمده که آن حالت را چندبار به زبان آورده؛ و با تاکید بلیغ ما را اندرز داده است که از مجالستهای بیهوده و آمیزشهای زیان خیز آزار زای خلق، گریزان باشیم و گرد این گونه مجالس نگردیم. اما باید دانست که همه مقصود و وجهه مواعظ او عوام جاهل و مردمان نافرده یخته ناپاک طبع سودپرست است؛ نه خواص عرفا و دانشمندان و صاحبان که مولوی خود بجان و دل صحبت و خدمت ایشان را طالب مشتاق بود؛ ما نیز باید این متاع را که متأسفانه سخت دیرباب و گران ارز است بیهای جان و عمر گرانمایه خریدار باشیم.

باری در این مقوله نیز بند کر نمونه‌یی از سخنان مولوی اکتفامی کنیم. در اوایل دفتر دوم مثنوی شریف در حکایت «بهیمة صوفی» می گوید:

آدمی خوارند اغلب مردمان	از سلام علیکشان کم جو امان
خانه دیو است دل‌های همه	کم پذیر از دیو مردم دلمه
از دم دیو، آنکه او لاجول خورد	همچو آن خر در سر آید در نبرد
هر که در دنیا خورد تلبیس دیو	وز عدو دوست رو، تعظیم و ریو
در ره اسلام و بر پول ^۱ صراط	سر در آید همچو آن خر در خباط ^۲
عشوه‌های یار بد منیوش هین	دام بین ایمن مرو تو بر زمین
دم دهد تا پوستت بیرون کشد	وای او کزدشمنان افیون چشد
همچو شیری صید خود را خویش کن	ترك عشوهی اجنبی و خویش کن
در زمین مردمان خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن

۱- پول: پل.

۲- خباط بضم اول بسیاری خبط و نسیان و اشتباه چندانکه شبیه حالت جنون و دیوانگی باشد؛ و کسی را که باین بیماری دچار شده باشد «مخبوط» و «مخبط» گویند.

و در دفتر ششم می‌گوید:

صد هزاران مکر در حیوان چو هست چون بود مکر بشر کو مهترست
مصحفی بر کف چو زین العابدین خنجری بر زهر^۱ اندر آستین
و نیز در دفتر ششم ضمن حکایت «معجزه هود علیه السلام» می‌گوید:

هر ولی را نوح کشتی بان شناس صحبت این خاقر اطوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدهای نر ز آشنا بان و ز خویشان کن حذر
در تلافی روز گارت می‌برند یادهاشان غایبی ات می‌چرند^۲
نشف کرد از تو خیال آن وشات شبمی که داری از بحر الحیات
در این بیت تشبیهی بدیع و استعاره‌ی بسیار نغز و لطیف بکار
رفته است که نمی‌توانم از سر توضیح آن بگذرم:

کلمه «وشات» با ضم واو، جمع مکسر «واشی» است بمعنی
سخن چین ساعسی تمام، و کسی که سخن دروغ را چنان می‌آراید که
براست می‌انگارند؛ مأخوذ از «وشی» بمعنی نقش و نگار جامه؛ و
«موشی» بصیغه اسم مفعول ثلاثی مجرد لفیف مفروق؛ و همچنین
«موشی» بصیغه اسم مفعول باب تفعیل بمعنی جامه منقش نگار کرده است
که بتازی آن را «منمنم» نیز می‌گویند؛ و «منمنمات» در مصطلحات جدید
عربی بمعنی سر لوحه‌های مذهب منقش و مینیاتور کاری گفته می‌شود.
توضیحاً این قبیل صیغه‌های جمع مکسر را در عربی با تاء مدور
یعنی «وشاة» مانند (قضاة، دعاة، هداة، رماة)؛ و در فارسی با تاء

۱- فهر، نیکلسون

۲- در نسخه‌ها به اختلاف «یادشاهان روزگارت می‌چرند» و «چون شدی

غایب هم از تو می‌خورند» نیز نوشته شده است.

مبسوطه کشیده (وشات، قضات، دعوات، هدات، رماث) می نویسند.
 کلمه «نشف» ه. از الفاظ عربی است که بیشتر بدو معنی اصلی
 حقیقی و بك معنی مجازی التزامی استعمال می شود
 اما دو معنی اصلی او یکی تراپیدن (= تراویدن) و بیرون چکیدن
 آب و شراب و روغن است و امثال آن؛ چنانکه عرق از مسام بدن، و
 آب و شراب و روغن از کوزه سفالین و مشک بیرون ترابد؛ و بدین معنی
 در محاورات عامه «نشت» می گویند.

معنی اصلی دیگر، برچیدن و بخود در کشیدن تری آب و شبنم
 است و نظایر آن؛ چنانکه در عمل کاغذ آب خشک کن، و قطبفه و لنگ
 گر مابه، و آبچین دست شوی دیده می شود.

کلمه «نشف» چنانکه اشاره شد از باب دلالت التزامی^۱ یا توسع
 مجازی تسمیه لازم با اسم ملزوم، در معنی خشکیدن و خشکانیدن نیز
 بکار می رود؛ که ما خود از مدلول اصلی دوم آن کلمه است.

آمدیم بر سر گفته مولوی «نشف کرد از تو خیال آنوشات»،
 کلمه «نشف» در این بیت هم بمناسبت همان معنی موضوع له
 اصلی دوم، استعاره شده است در معنی تباه کردن و تباه شدن سرمسایه
 حیات انسانی در اثر آشنایی و معاشرت با وشات و همنشینان نااهل.
 مولوی می گوید که صحبت و مخالطت همنشین بد و معاشر
 ناجنس همچون منشفه‌ی است که طراوت عیش و شادابی و تر و تازگی

۱- دلالت التزامی از مصطلحات منطقی و فنون ادبی است مقابل دلالت

مطابقه و دلالت تضمن.

روح را که از دریای حیات بما رسیده است، اندک‌اندک بیرون می‌گردد و ما را می‌خشکاند؛ و اثر و نشانه این خشکی و پژمردگی آنست که از جنبش و تحریک فکری و رشد و نمو استعداد ترقی در مدارج کمال روحانی باز می‌مانیم؛ چنانکه اگر شاخه‌های درخت از تر و نازگی افتاد و رو بخشکی نهاد، طبعاً از حرکت کمی نمو و بالیدن باز می‌ماند؛ و بهمین معنی در بیت بعد اشاره کرده است:

پس نشان‌نش آب اندر غصون^۱ آن بودگان^۲ می‌نجنبد در رکون^۳
 پس کلمه «نش» در آن معنی که مولوی بکار برده، استعاره مصرحه است؛ و «شبنم» و «بحر الحیات» مصراع دوم که از ملایمات و مناسبات «مستعار منه» یعنی مشبه به اصلی است؛ در اصطلاح اهل ادب «ترشیح استعاره» و این نوع استعاره را «استعاره مرشحه» یعنی «مصرحه مرشحه» می‌گویند؛ و نسبت «مرشحه» به «مصرحه»، مثل نسبت «استعاره تخیلیه» است به «استعاره مکنیه».

جمله معترضه‌یی بود؛ می‌رویم بر سر دیگر گفته‌های مولوی در تحریر بر خلوت برای گریختن از آزار خلق.
 در دفتر اول ضمن داستان «خلوت گزیدن وزیر ترسایان» از قول آن ترسا می‌گوید:

۱- غصون جمع «غصن» بمعنی شاخه‌های درخت.

۲- آن بود که: خ.

۳- رکون بضم راه: ساکن و بی‌حرکت بودن.

که مرا عیسی چنین پیغام کرد
 کز همه یاران و خویشان باش فرد
 روی بر دیوار کن تنها نشین
 از وجود خویش هم خلوت گزین
 نیز در همان دفتر اول در داستان شیر و خرگوش که مأخوذ از
 کلبه و دمنه است می گوید:
 قهر چه بگزید هر کو عاقل است
 زانکه در خلوت صفای دل است
 ظلمت چه به که ظلمت های خلق
 سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق

قهر و جنای خلق، لطف و توفیق الهی است

۸- مولوی می گوید قهر و جنای خلق در واقع لطف و توفیق الهی است؛ از این جهت که اعتماد ما از خلق بی اعتبار و مردم بی وفای سست عهد دنیا بریده می شود؛ و ناچار رو بدرگاه خداوند کریم قاضی الحاجات می کنیم.

پس اگر دیدیم که این قبیل یاران دوست روی از ما روی بر-گرداندند و دشمن ما شدند؛ باید خشنود و خوش حال و شکرگزار باشیم؛ و بشکرانه این موهبت که وسیله و مقدمه توفیق جبری ما در توجه بحق تعالی شده است، مال بذل کنیم و صدقه بفقرا بدهیم؛ و نیز از این جهت خوش وقت و سپاسگزار باشیم؛ که چون عاقبت از ما بریدنی و برگشتنی

بودند؛ زودتر بترك ما گفتند و عمر و حال و مال ما را کمتر تباه ساختند؛ و
 ما در جوال عشوه ایشان نماندیم و نجات یافتیم
 این دم از یارانت با تو ضد شوند
 و ز تو برگردند و در خصمی روند
 تو بگسوزنك روز من پیروز شد
 آنچه فردا خراست شد امروز شد

گر حقد و رشك او بیرون زند	یار تو چون دشمنی پیدا کند
خویشتن را ابله و نادان مکن	تو از آن اعراض او افغان مکن
که نگشتی در جوال او کهن	بلکه شکر حق کن و نان بخش کن
تا بجویی یار صدق سرمدی	از جوالش زود بیرون آمدی
رشته باری او گردد سه‌سو	نازنین باری که بعد از مرگ تو
گر بدانی گنج زر آمد نهان	این جنای خلق بر تو در جهان
تا تو را ناچار رو آنسو کند ^۱	خلق را با تو چنین بدخو کند
خصم گردند و عدو و سرکشان	این یقین دان کاندرا آخر جمله‌شان
گندم خود را به ارض الله سپار	بشنو از عقل خود ای انباردار
دیو را با دیوچه ^۲ زودتر بکش	تا شود ایمن ز دزد و از شپش

۱- در نسخه‌ها با اختلاف «رو ز آنسو» و «رخ ز آنسو» هم نوشته‌اند.

۲- «دیوچه» در فرهنگها بدو معنی ضبط شده است؛ یکی کرمی که چیزهای
 پشمینه و موینه را تباه سازد و آن را «بید» گویند، دیگر زالو که بر بی «حلقه»
 می‌گویند؛ و در اینجا مراد کرمی است که گندم و برنج و امثال آن از حیوانات را
 فاسد می‌کند.

جوش نطق از دل نشان دوستی است

۹- جایی که همدلی و الفت باطنی نباشد نطق انسان بسته میشود؛ و برعکس در موردی که برفیقی موافق و دوستی صادق اهل حال بر- خوردیم، همچون بلبل می شویم که باغ گل دیده باشد؛ و از این مقدمه نتیجه می گیریم که «جوش نطق از دل نشان دوستی است».

جوش نطق از دل نشان دوستی است

بستگی نطق، از بی الفتی است

دل که دلبر دید، کی ماند ترش

بلبل گل دید، کی ماند خموش

ماهی بریان ز آسیب خضر

زنده شد در بحر گشت او مستقر^۱

یار را با بار چون؟ بنشسته شد

صد هزاران لوح سر دانسته شد

لوح محفوظ است پیشانی یار

راز کسو نیش نماید آشکار

بیت سوم اشاره است بدامتان حضرت موسی علیه السلام و

همراه او که «یوشع بن نون» گفته اند؛ و زنده شدن ماهی بریان شده در

۱- زنده گشت و سوع دریا شد مقر: خ.

۲- نیکسون این صورت را در متن و نسخه بدل آن را در حاشیه «یار

چون با یار خود» نوشته است؛ و در بعضی نسخ چاپی «خوش» بجای «خود» نوشته اند.

اثر برخوردار بمنظر شخص خضر نبی علیه‌السلام، یا برخوردار به آب خضر یعنی آب حیوان؛ که حکایتش در قرآن کریم سوره کهف آمده است.

«قال رأيت اذ اوبنا الى الصخرة فاني نسبت الحوت و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكره و اتخذ سبيله في البحر عجباً: كهف ج ۱۵ به ۶۲».

پس «خضر» در بیت اگر مراد شخص خضر نبی علیه‌السلام نباشد؛ از باب توسعات مجاز حذف است، و مقصود «آب خضر» است؛ یعنی ماهی بریان از برخوردار با آب خضر زنده شد و در دریا مستقر گردید.

هیچ کنجی بی‌دد و بی‌دام نیست

۱۰- در حدیث است که «لو كان المؤمن في جحر ضب لقبض الله له من يؤذيه» یعنی اگر مؤمن در سوراخ سوسمار باشد، خداوند یکی را بر آزار او برگمارد.

نیز در حدیث است «لم يكن مؤمن ولا يكون الى يوم القيامة الا وله جار يؤذيه» یعنی هرگز مؤمنی نباشد مگر آنکه به آزار همسایه گرفتار باشد.

این نوع تعبیرات از خصایص لحن احادیث است؛ مقصود اصلی این است که مؤمنان صالح هیچ‌گاه از زحمت و اذیت و آزار خلق ایمن نیستند.

مولوی نیز ظاهراً نظر بهمین قبیل احادیث دارد که گفته است:

گر گریزی بر امید راحتی	زان طرف هم پشت آید آفتی
هیچ کنجی بی‌دد و بی‌دام نیست	جز بخلوت‌گاه حق آرام نیست

والله ار سوراخ موشی در روی مبتلای گربه چنگالی شوی
یکی از ظرفا می گفت در اثبات ایمان من همین نشان بس که در
خانه بدوشی همه کویها و محلات شهر را دیده و هیچ کجا از زحمت
و آزار همسایگان ایمن و آسوده نبوده ام!

مبحث خلوت و صحبت را ختم می کنم و بمطالب دیگر می پردازم.

۲۱- عشق ساری و جذب و انجذاب موجودات

محققان عرفا می گویند حیات و هستی جمیع موجودات قائم
بعشق است؛ جذبه عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عوالم
وجود جاری و ساری است؛ و حالت جذبه و انجذاب مابین همه ذرات
موجودات همیشه برقرار و پایدار است
یکی میل است با هر ذره رقاص

کشان آن ذره را تا مقصد خاص

و همین جاذبه و عشق ساری غیر مرئی است که عالم هستی را زنده و
برپا نگاه داشته و سلسله موجودات را بهم پیوسته است؛ بطوری که اگر
در این پیوستگی و بهم بستگی سستی و خللی روی دهد رشته هستی گسیخته
خواهد شد، و قوام و دوام از نظام عالم وجود رخت بر خواهد بست.
گروه فلاسفه نیز درباره حرکت شوقی ارادی افلاک و فلکیات
مطالبی گفته اند که خلاصه بی از آن را عن قریب برای شما می گویم؛ اما
نظر فلاسفه خیلی کوتاهتر از دیدگاه عارفان است؛ و آنچه این طایفه در
باره افلاک و اجرام فلکی گفته اند در حقیقت جزوی کوچک از منظور و

مقصد عالی و وسیع اهل عرفان است.

مولوی با عقیده محققان عرفا در این باره موافق بوده و این حقیقت را در چند موضع مثنوی صریح و آشکار بیان کرده است؛ از جمله در دفتر ششم می‌گوید:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق

ازدهایی گشته گویی حلق عشق

ازدهایی ناپدید و دل‌ربا

عقل همچون کوه راه او کهربا

عقل هر عطار کاآگه شد ازو

طلبه‌ها را ریخت اندر آب جو

روکه زین جو بر نیایی تا ابد

لم یکن حقاً له کفواً احد

ای مسزور چشم بگشا و بین

چند گویی من ندانم آن و این

ازوبای زرق و محرومی برآ

در جهان حی و فیومی درآ

تا نمی‌بینم، همی^۱ بینم شود

وین ندانمها، می‌دانم بود^۲

بگذر از مستی و مستی بخش باش

زین تلون نقل کن در استواش

۱- تا نمی‌بینم ترا: خ.

۲- شود: در بعضی چاپهای معمول.

رو سرافیلی شو اندر امتیاز
 دردمنده‌ی روح و مست مست‌ساز
 و در دفتر سوم می گوید:
 تشنه می‌نالد که کو آب گوار
 آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
 جذب آبست این عطش در جان ما
 ما از آن او و، او هم ز آن ما^۱
 حکمت حق در قضا و در قدر
 کرده ما را عاشقان همدگر^۲
 جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش
 جفت جفت و عاشقان جفت خویش
 هست هر جزوی ز عالم جفت خواه
 راست همچون کهربا و برگ گاه
 آسمان مردو، زمین زن در خرد
 هر چه آن انداخت، این می‌پرورد
 چون نماند گرمیش، بفرستد او
 چون نماند تری و نم، بدهد او^۳

۱- هم‌آنها؛ نیکلسون .

۲- یکدگر: خ.

۳- تریش نم بدهد او: خ- مطابق متن که از طبع نیکلسون و بعضی نسخ خطی قدیم اختیار شده، فعل «بدهد او» جواب شرط است یعنی چون نم و تری نماند؛ آسمان آن را بدهد؛ و موافق نسخه دیگر، «نم بدهد او» جواب شرط می‌شود.

وبن زمین کدبانویها می‌کند
 بر ولادات و رضاعش می‌تند
 پس زمین و چرخ را دان‌هوشمند
 چونکه کار هوشمندان می‌کنند

میل اندر مرد و زن حق زان‌نهاد
 تا بقا یابد جهان زین اتحساد
 میل هر جزوی بجزوی هم نهد
 ز اتحاد هر دو تولیدی زهد
 روز و شب ظاهر دوضد و دشمنند
 لیک هر دو، یک حقیقت می‌نند
 هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
 از پی تکمیل فعل و کار خویش

چار مرخند این عناصر بسته پا
 مرگ و رنجوری و هلت، پاگشا
 پایشان از همدگر چون باز کرد
 مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد
 جذبه این اصلها و فرعها
 هر دمی رنجی نهد در جسم ما

تا که این ترکیبها را بر درد
 مرغ هر جزوی باصل خود پرد
 نیز در دفتر ششم می گوید:
 ذره ذره کاندین ارض و سماست
 جنس خود را همچو گاه و کهر باست^۱
 معده، نان را می کشد تا مستقر
 می کشد مرآب را تف جگر
 چشم، جذاب بتان زین کویها
 مغز، جویان از گلستان بویها^۲
 زانکه حس چشم آمد رنگ کش
 مغز و بینی می کشد بودای خوش
 زین کشها ای خدای راز دان
 تو بجنب لطف خودمان ده امان

عقیده فلاسفه قدیم

در حرکت ارادی شوقی افلاک و فلکیات

فلاسفه قدیم معتقد بودند که حرکت دوری افلاک و فلکیات
 حرکت ارادی نفسانی شوقی است، نه حرکت طبیعی یا قسری، و نه جنبش
 و تحرك بیهوده و عبث؛ بل که مقصدی اعلی و مقصودی بسیار والادارند.

۱- جنس خود را هر یکی چون کهر باست؛ نیکلسون.

۲- خ: اینجا «بویهاست» و در مصراع اول «کویهاست».

می‌گفتند که جمیع آنچه در فلک و فلکیات است، حی ناطق، یعنی زنده جاندار، دارای قوه مدرکه و روح و نفس ناطقه است؛ مانند انسان؛ با این مزیت که حرکت افلاک دائمی ازلی و ابدی است، بر خلاف انسان که جنبندگی او موقت و دارای اجل و مدت محدود معینی است؛ و نیز حرکت نفسانی ارادی افلاک هرگز و مطلقاً به انگیزه شهوت و غضب و منبث از غرض و تمایل فتنه و شر و فساد و زیان و سود رساندن بموجودات سفلی نیست؛ چرا که قوه و مبدأ قبول و ظهور این قبیل آثار در افلاک اصلاً وجود ندارد، و تأثیری که افلاک در عالم سفلی دارند، از لوازم ذاتی وضع و محاذات آنهاست نه این که غرض و غایت و مقصدی در آن امر داشته باشند؛ چنانکه کون و فساد، و طبایع عنصری نیز در آنها نیست؛ بلکه دارای طبیعت مخصوصند که «طبیعت خامسه فلکی» مقابل چهار طبع عنصری نامیده می‌شود؛ وجود آنها نیز سراسر خیر محض است؛ یعنی که قصد و اراده شر و فساد در آن راه ندارد؛ حرکت آنها نیز محض حرکت شوقی عشقی استکمالی است؛ برای تشبیه بمقول مجردة کلیه، که سلسله مراتبش دست آخر منتهی بذات پاک مبدأ المبادی و واجب‌الوجود می‌شود؛ و عنایت و توجهی بمادون خود ندارند؛ چرا که استکمال عالی بسافل ممکن نیست.

و کل ماهناک حی ناطق	و بجمال الله دوما عاشق
خبرداری که سیاحان افلاک	چرا گردند گسرد مرکز خاک
ازین آمدش مقصودشان چیست	درین محرابگه معبودشان کیست

همه هستند سرگردان چوپرگار پدید آرنده خود را طلبکار^۱
می گفتند که وجهه شوق و معشوق افلاک تسعه که این گونه آنها
را بگردش و جنبش و دوران همیشگی انداخته، نه عقل است از عقول
عشره کلی^۲؛ و چون مابین آن نه عقل با نفوس فلکی حالت جذب و
انجذاب عشقی دائم وجود دارد، آن حرکت دوری نیز دائم و بدون
زوال و انقطاع است.

و عقل عاشر را که «عقل فعال» و «جبرئیل امین» و «روح القدس»
و «روح الامین» و «رسول وحی» و «کدبانوی عالم طبیعت» و امثال آن
نیز نامیده می شود، متعلق بنفوس ارضی می شمرند؛ باین معنی که تعلیم
و تربیت نفوس بشری، و پرورش موجودات عنصری از وظایف اوست؛
و همین عقل فعال و روح القدس است که مصدر یا واسطه وحی انبیا و
الهام اولیا و تعلیم علما و دانشمندان است، و در حقیقت آلت قدرت
الهی است که فیض حق تعالی را بهر طایفه بی موافق استعداد و قابلیت که
در کمون ذات آنها نهفته است می رساند؛ چنانکه درباره انزال^۳ و تنزیل

۱- خسرو شیرین نظامی.

۲- توضیحاً کلمه «کلی» در مورد عقول و نفوس مجرد به معنی «کلی
سعی» است نه «کلی منطقی»؛ و نیز از این قبیل است اصطلاح «فلك کلی» در
فن هبث و نجوم قدیم.

۳- مراد انزال قرآن است يك جا و تمام و كمثال بر قلب و منام فؤاد
حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله «ما کذب الفؤاد ما رأی: سورة نجم» که
در لیلۃ قدر و در ماه رمضان المبارک بود «انا انزلناه فی لیلۃ القدر: ج ۳۵» و «انا
انزلناه فی لیلۃ مبارکة: سورة دخان ج ۲۵» و «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن؛

بقره ج ۲ به ۱۸۶».

قرآن کریم بر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می‌خوانیم.
 «ان هو الاوحی یوحی علمه شدید القوی ذومرة فاستوی : سورة
 نجم ج ۲۷»؛ «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين: شعراء
 ج ۹ به ۱۹۳»؛ «قل نزله روح القدس من ربک بالحق: نحل ج ۱۴ به ۱۰۲»؛
 «انه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین:
 سورة تکویر ج ۳۰».

خاصیت حرکت دوری آسیایی و میل مستدیر^۱

شاید می‌خواهید بدانید چه شده است که فلاسفه قدیم درباره

اما در بحث که معروف مابین شیعه امامیه بیست و هفتم ماه رجب؛ و نوشته
 بعضی دوشنبه بیست و هشتم رجب؛ و بقول جمعی دوشنبه دهم، یا هشتم ربیع الاول
 اتفاق افتاده مقام نازل است؛ بدین معنی که از آن تاریخ تا مدت بیست و سه سال
 تمام سوره و آیات قرآن تدریجاً و منجماً یعنی به افساط و تفاریق بر حسب وقایع
 و مقتضیات بر زبان آن حضرت جاری گردید؛ و اولین سوره که بر وی نازل شد
 بنا بر معروف «سوره علق» بود «اقرأ باسم ربک الذی خلق».

و گروهی مانند ابن هشام در سیره نبویه معتقدند که بحث نیز در همان ماه
 رمضان واقع شده است؛ و بر بنای همین عقیده است که «بحیبی صرصری» در
 قصیده نوبه خود درباره پیغمبر اکرم گفته است:

وانت حلبه اربعون فاشرفت شمس النبوة منه فی رمضان

برای تاریخ ماه و روز مبعث رجوع شود به سیره ابن هشام، و آثار الباقیه
 ابوریحان، تاریخ کامل ابن اثیر، زاد المعاد ابن قیم، ارشاد مفید، بحار الانوار
 مجلسی، ناسخ التواریخ سپهر کاشانی.

۱- توضیح آنکه حرکت در اصل بدو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود؛
 حرکت ذاتی آنست که وصف خود متحرک باشد بدون واسطه عرض؛ مانند ←

افلاك و فلکیات معتقد بحرکت ارادی نفسانی، و جذب و انجذاب شوقی عشقی شده اند؛ و دلیل آنها بر این مدعا چیست؛ من اساس این مطلب و روح دلیل فلاسفه را در این قضیه با کمال اختصار می گویم و شرح و تفصیل آن را بکتاب مفصل اهل فن وامی گذارم.

اساس این مطلب مبتنی است بر دو مقدمه؛ یکی این که برخلاف اجسام عنصری زمینی که ذاتاً دارای میل مستقیم اند؛ در اجرام فلکی میل

→ حرکت کشتی در دریا، و قطرات باران در هوا؛ و حرکت عوضی آنست که صفت بحال متعلق موصوف؛ یعنی با واسطه در عروض باشد مانند حرکت کسی که در کشتی و راه آهن و اتومبیل نشسته، که ذاتاً متحرک نیست بلکه تابع حرکت مرکب است.

و حرکت ذاتی بطور قضیه منفصله حقیقی عنادی بر سه قسم است؛ یکی «حرکت طبیعی» یعنی حرکت اجسام بمرکز ثقل که علمای امروز آن را «جاذبه مرکزی» می گویند؛ مانند سنگ که از بالا به پایین فرود می آید؛ دیگر حرکت قسری یعنی حرکت اجباری برخلاف طبع؛ چنانکه سنگ را از پایین به بالا پرتاب کنند؛ و از خواص حرکت قسری این است که دائم و همیشگی نیست «الفسر لایدوم»؛ سوم حرکت ارادی که مبدأش قوه شعور و اراده باشد، مانند حرکت انسان در راه رفتن و طریق مقصود پیمودن.

میل مستدیر هم از مصطلحات فلسفه قدیم است در مقابل «میل مستقیم».

میل مستقیم عبارت است از مبدأ یا قوه حرکت طبیعی اجسام عنصری که باقتضای طبیعت ذاتی متمایل بمرکز ثقل باشند؛ و بخط مستقیم از بالا بپایین فرود آیند، مانند سنگ؛ یا از زیر به بالا حرکت کنند، همچون دود و بخار؛ و آن نوع حرکت را حرکت مستقیم گویند.

و مقابل آن را که جنبش دوری و گردش آسیابسی است حرکت دوری و حرکت مستدیر گویند؛ و مبدأ و قوه ذاتی آن جسم را که موجب چنان حرکتی است، میل مستدیر خوانند.

مستدیر ذاتی است.

مقدمهٔ دیگر این که خاصیت حرکت دوری و میل مستدیر این است که هر نقطه‌یی را که جسم متحرک طالب باشد، از آن نقطه هارب می‌شود؛ یعنی پیوسته در این حالت است که آن نقطه را که مطلوب او بود و می‌گذارد و بنقطهٔ دیگر رومی‌کند؛ باز چون بمطلوب رسید بر فور از آن می‌گریزد و بجای دیگر متوجه می‌شود و در چرخ زدن باز بدان نقطه که از آن گریخته بود باز می‌گردد؛ و همچنان این حالت طالب و هرب، بامیل و گریز، در گردش و حرکت مستدیر آسمانها و ستارگان، ذاتی و دائم و همیشگی است.

پس از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که حرکت افلاک و فلکیات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که این خاصیت که نقطهٔ مطلوب، عیناً مهروب‌عنه باشد منحصر ب حرکت نفسانی ارادی است؛ و در حرکت طبیعی هرگز چنان نیست که از مرکز ثقل خود بگریزند، و از آن نقطه که مطلوب ذاتی بود، هارب و گریزان باشند؛ مثلاً جسم ثقیل زمینی، چون بر مرکز زمین رسیده دیگر از حرکت و جنبش باز می‌ایستد و آرام می‌گیرد؛ اما در موجودات آسمانی هیچ‌گاه سکون و قرار و آرام نیست.

پس می‌توانیم از مقدمات فوق برای ابطال حرکت طبیعی، قیاسی ترتیب بدهیم از شکل اول بدین قرار:

[حرکت دوری فلک دارای طلب و هرب داریم است + و آنچه دارای طلب و هرب داریم باشد حرکت طبیعی نیست + پس حرکت دوری فلک حرکت طبیعی نیست].

یا از شکل دوم بدین قرار:

[در حرکت دوری فلک، طلب و هرب همیشگی است + و هیچ حرکت طبیعی نیست که در وی طلب و هرب همیشگی باشد + پس حرکت دوری فلک حرکت طبیعی نیست]. و برای ابطال حرکت قسری نیز قیاسی از شکل اول تشکیل می شود بدین قرار:

[حرکت افلاک دایم و همیشگی است + و هرچه دایم و همیشگی باشد قسری نیست + پس حرکت افلاک قسری نیست].
یا از شکل دوم بدین قرار:

[حرکت افلاک دایم و همیشگی است + و هیچ حرکت قسری نیست که دایم و همیشگی باشد + پس حرکت افلاک حرکت قسری نیست].
و چون امتناع حرکت طبیعی و قسری معلوم شد، نتیجه اش اثبات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که مابین سه قسم حرکت (طبیعی، قسری، ارادی) انفصال حقیقی است؛ و قیاس استثنائی که از قضیه منفصله حقیقه تشکیل یافته باشد؛ چنانست که وضع یکی از دو جزو مقدم یا نالی مستلزم رفع جزو دیگر، و رفع هر جزوی مستلزم وضع جزو دیگرست. پس چون حرکت طبیعی و قسری رفع شد، ناچار اثبات حرکت ارادی را نتیجه می دهد.

این بود خلاصه و نقاوه آنچه حکمای سلف در حرکت ارادی نفسانی آسمانها و آسمانیها گفته اند؛ اگر می خواهید عین گفته های ایشان را هم بشنوید، نمونه ای از آن را نقل می کنم گوش کنید

استاد کل شیخ رئیس ابوعلی سینا در نمط سوم از کتاب اشارات که باعتقاد اکثر ارباب فن منقح ترین مؤلفات فلسفی اوست می گوید:

«الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته^۱ من الحركات النفسانية دون الطبيعية؛ والالكان بحركة واحدة بميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالباً بحركته وضماً ما بالطبع في موضعه و هو تارك له هارب منه^۲ بالطبع؛ ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، او المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع؛ بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات؛ فقد بان ان حركته نفسانية ارادية». یعنی آن جسم که در طبیعت و سرشت او، میل مستدیر باشد، حرکتش از نوع حرکات نفسانی باشد؛ یعنی مبدأ آن حرکت، شعور نفسانی است نه طبیعت خالی از اراده و شعور؛ زیرا که اگر طبیعت بودی لازم آمدی که در يك جسم و يك حرکت دو میل طبیعی بودی؛ که بایکی چیزی را طلب کردی بطبع، و با یکی هم او را وا گذاشتی بطبع؛ و محال باشد که آنچه متروک بود بطبع، مطلوب بود بطبع؛ و آنچه مهروب منه باشد بطبع، همان بعین مقصود باشد بطبع؛ آری این جنس حرکت در حرکات ارادی اتفاق می افتد؛ بدین سبب که تصور غرضی موجب اختلاف در هیات حرکات می گردد؛ پس از اینجا نتیجه می گیریم که حرکت چنان جسم که در ضبع وی میل مستدیر باشد از جنس حرکات نفسانی ارادی است نه حرکت طبیعی.

و در مظاهر ششم اشارات در بسارة این که حرکت دوری فقط ممکن است دائم و غیر متناهی باشد گفته است:

«فالحرکه التي يجب ان يطلب حمال القوة عليها من حيث هي غير

۱- حرکانه :خ

۲- عنه :خ

متناهیة، هی الدوریه».

یعنی آن حرکت که می شاید قوت غیر متناهی ازوی خواستن، همانا حرکت دوری است؛ و عبارت دیگر هر گاه حرکت غیر متناهی امکان داشته باشد تنها حرکت دوری و گردش آسیابی است و نیز در نمط ششم است در این که قوه محرك آسمانها موجود مجرد عقلی است

«فالقوة المحركة للسماء غیر متناهیة و غیر جسمانیة فهی مفارقة عقلیة». جمله فوق را شیخ بعد از اثبات ابن قضیه گفته است که ممکن نیست در جسم، قوه طبیعی بر حرکت، نامتناهی باشد.

می گوید چون ممکن نیست که قوه محرك جسمانی نامتناهی باشد؛ پس قوه محرك آسمانها نامتناهی و غیر جسمانی است؛ و این خود منحصر است بگوهر مفارق عقلی؛ یعنی محرك افلاك از نوع عقول مجردة است، نه قوای محدود جسمانی.

باز در همان نمط سادس بعد از توضیح مطلب فوق در حرکت شوقی افلاك می گوید.

«فالمبدأ المفارق العقلی لا تزال تفيض منه تحریكات نفسانیة للنفس السمائیة علی هیئات نفسانیة شوقیة تنبعث منها الحركات السمائیة علی النحو المذکور من الانبعاث».

یعنی از همان گوهر مفارق عقلی کسه مبدأ حرکت آسمانهاست، پیوسته و بنوالی علی الدوام فیض حرکات نفسانی، بر هیأت شوقی نفسانی، بنفوس فلکی می رسد؛ و بدان صفت که گفتیم جنبش ارادی شوقی آسمانها از آن پدید می آید.

آنچه درباره حرکت ارادی شوقی آسمانها گفتم نقل قول حکیمان گذشته بود؛ اما اگر عقیده خودم را بخواهید پنهان نمی‌کنم که از همان وقت که غرق تحصیل فلسفه بودم و این مبحث مخصوصاً شرح همین اشارات را پیش استاد رضوان‌الله علیه می‌خواندم خارخار چندشبهه در ضمیر من بود که هنوز هم باقی است.

از جمله در رفع استدلال شیخ رئیس و پیروان او که مبتنی بر طلب و هرب حرکت دوری فلک است؛ چه مانعی دارد که بگوییم طلب و هرب و میل و گریز از لوازم ذاتی حرکت دورانی است؛ و بدین سبب احتیاج بتعلیل ندارد «الذاتی لا یعلل»؛ چنانکه معتقدان حرکت جوهری گفته‌اند که چون حرکت و تجدد و تصرّف، لازمه ذات جوهر است، محتاج بتعلیل نیست. عجب‌ا که بشر امروزی به آسمانها راه یافته و هنوز اثری از شعور و ادراک در آن‌ها حی نیافته است! اما آنچه عرفای محقق در سریان عشق و جذب و انجذاب مابین اجزاء عالم هستی و ذرات موجودات گفته‌اند، مسأله دیگری است که مراد ذوق و شهوود عرفانی است، نه مدلول برهسان فلسفی و قیاس اقترانی «و بینهما بون بعید».

شبهه دیگر این است که فلاسفه دوام و ابدیت و ازلیت و نامتناهی بودن حرکت افلاک را از روی دوری بودن حرکت اثبات می‌کنند؛ پس اگر بنا باشد که دوری بودن آن را هم از روی نامتناهی بودن و دوام و ازلیت و ابدیت آن، اثبات کنند مستلزم دور محال است.

بعبارت دیگر دینی مقلع بر حرکت نامتناهی ازلی و ابدی افلاک نداریم؛ مضاف باین که از نظر کلامی مذهبی، فلک و فلکیات نیز مثل زمین و موجودات زمینی، عاقبت محکوم فنا و نیستی است «یوم نطوی

السماء کطی السجل للکتب كما بدأنا اول خلق نعیده: سورة انبیاء ج ۱۷ به ۱۵۴؛ و آنچه حکما در امتناع کون و فساد در فلکیات گفته اند محمول بر استحاله و تبدل از چیزی به چیز دیگر است؛ نه دوام و بقاء ابدی؛ و نه استغناء از جاعل در مقام تکوین و ابداع؛ چه از نظر مذهبی و فلسفی هر دو مسلم است که افلاک هم مثل عنصریات حادثند؛ و هر حادثی محتاج بعلت است؛ پس افلاک مخلوق و مجعول اراده واجب الوجود؛ و در فناء و بقاء نیز محکوم مشیت حق اند تعالی شأنه.

باز تکرار می کنم که آنچه عرفا درباره حرکت جذب و انجذاب ذاتی سرمدی غیر منتهای مابین ذرات موجودات و اجزاء عالم هستی از مجردات و مادیات گفته اند، طوری است و رای طور عقل؛ و مسأله‌یی است بیرون از حد و مرز اصول عقلی فلسفی و برهان منطقی و ریاضی؛ که بگفته مولوی «عقل از دهلیز می نآید برون».

هم درین سوراخ بنایی گرفت در خور سوراخ دانایی گرفت

۲۲- اتحاد ملل و ادیان و مذاهب

در خصوص اختلاف نظر و عقیده عارف با حکیم، و صوفی با متشرع سخن بسیار شنیده‌اید؛ این راهم زبنده بشنوید که اکثر بل که همه آن اختلافات که گفته اند، سطحی ظاهری، و مربوط بمبادی و اوایل احوال سیر و سلوک عرفانی و تحصیل حکمت و فلسفه است؛ اما در واقع نفس- الامر اگر خوب دقت کنیم جوهر عقل و برهان فلسفی نیز پرتوی از نور شهود قلبی و عرفان باطنی است؛ و انسان در سیر استکمالی و ارتقاء مدارج معرفت بجایی می رسد که قضایای برهسانی بامشهودات

و جدائی، و آموخته‌های مدرسه با آندوخته‌های خانقاهی او، در جوهر مراد و مقصود اصلی متحد و موافق می‌گردد؛ آن وقت است که دیگر مابین حکیم و عارف هیچ اختلاف و مباحثی نیست، جز این که یکی از دانسته می‌گوید، و یکی از دیده؛ چنانکه در نظر خالی از غرض و مرض نیز مابین صوفی و متشرع همین فرق است که یکی از دیده می‌گوید و یکی از شنیده. و همچنین انسان در تکامل علمی و روحانی بمقام و منزلتی می‌رسد که پیش او کتاب تکوینی حوالم وجود، با کتاب تشریحی انبیاء و مبعوثان الهی، جمله بجمله و حرف بحرف منطبق می‌شود.

و در همین حال و مقام است که نه تنها صوفی و متشرع و عارف و فیلسوف با یکدیگر آشتی می‌کنند؛ که همه جنگها و خصومتها و دورنگی‌ها که مابین ارباب مذاهب و ادیان و ملل عالم است، بصلح و صفا و دوستی و یک‌رنگی بدل می‌گردد، از سخنان بسیار عمیق و پرمفرد موآوی که در این باره گفته و از اسرار مکتب عرفانی اوست شمه‌یی یاد می‌کنم؛ خوب توجه کنید:

صبغة الله هست رنگ خُم هو پیسه‌هایک رنگ گُردد اندر او

«صبغة الله ومن احسن من الله صبغة: سورة بقره ج ۱ به ۱۳۸».

رنگهای نیک از خُم صفاست

رنگ زشتان از سیاه آبهی جفاست

صبغة الله نام آن رنگ لطیف

لعنة الله بسوی ایسن رنگ کثیف

همچنین دان جمله احوال جهان
 قحط و جذب^۱ و صلح و جنگ از افتان
 این جهان با این دو پر اندر هو است
 زین دو، جانها موطن خوف و رجاست
 تا جهان لرزان بود مانند برگ
 در شمال و در سموم بعث و مرگ
 تا خم يك رنگی عیسی ما
 بشکنند نرخ خم صد رنگ را
 کان جهان همچون نمکسار^۲ آمده است
 هرچه آنجا رفت بی تلوین شده است
 خاک را بین، خلق رنگارنگ را^۳
 می کند يك رنگ اندر گورها
 ایسن نمکسار جسم ظاهرست
 خود نمکسار معانی دیگرست
 این نمکسار معانی معنویست
 از ازل آن تا ابد اندر تسویست
 آن چنان کز صقل نور^۴ مصطفی
 صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا

۱- جذب: قحط و خشک سالی

۲- نمکزار: خ

۳- بین که خاک این خلق رنگارنگ را: خ

۴- کز نور روی: خ

از جهود و مشرك و ترسا و مئغ
 جملگسى يك رنگ شد زان الب الغ
 صد هزاران سايه کوتاه و دراز
 شد يکى در نور آن خورشيد راز

ابن زمان سرها مثال گاو پيس
 دوک نطق اندر مثال صد رنگ ريس
 نوبت صد رنگى است و صد دلوى
 عالم يك رنگ کسى گردد جلى
 نوبت گرگ است و يوسف زبرچاه
 نوبت قبط است و فرعون است شاه
 تا زرزق بى دريغ خيره خند
 ابن سگان را حصه باشد روز چند

در درون بيشه شيران منتظر
 نسا شود امر تعالوا منتشر
 اشاره است بآيه کریمه سورة آل عمران « قل يا اهل الكتاب تعالوا
 الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا
 بعضاً ارباباً من دون الله: آل عمران ج ۳ به ۶۵ ».
 پس برون آيند آن شيران زمرج
 بى حجابى حق نمايد دخل و خرج

۱- مرج: چراگاه و بيشه و مرغزار

جوهر انسان بگیرد سرو بحر

پسه ۱ گاو ان بملان ۲ روز نحر

مقصود مولوی خصایصی همد غیبت و بشارت ظهور موعود، و تجلی جوهر انسانیت، و دوره غلبه روح رحمانی بر نفس شیطانی یا چیرگی بزدان براهرین است

روز نحر رستخیز سمناك مؤمنان را عید و گاو ان را هلاك

جمله مرغان آب، آن روز نحر همچو کشتی ها روان بر روی بحر

مقصود از «مرغان آب» اولیای خدا و برگزیدگان حق تعالی است

که «لاخوف علیهم ولا هم یحزنون».

تا که بازان، جانب سلطان روند

تا که زاغان، سوی گورستان روند

روز عدل و، عدل داد درخورست ۲

کنش آن پسا، کلاه آن سرست

«لمیز الله الخبیث من الطیب» و «لیهلك من هلك عن بینة و بحی من

حی عن بینة» ۳

۱- پیس:خ-پسه بمعنی سیاه و سپید است که آن را بازی «اللق» گویند؛

سنائی گوید:

چبست چنبر سپهر دهر افروز رسن پیسه چبست جز شب و روز

در فکندت بچنبر گردن بهر کشتن زمانه، پیسه رسن

و بهمین مناسبت مرض «برص» را «پسه» و «لك و پسی» گویند.

۲- بمل با کسر باء و میم: کشته و کشتی

۳- روز عدل و عدل و داد اندر خودست: خ

۴- هر دو آیه از سوره انفال است ج ۹ به ۳۸ و ۴۲

تا که بهلك من هلك عن بينه تا که ینجو من نجا واستیقنه

۴۳- شریعت و طریقت و حقیقت

اصطلاح معروف شریعت و طریقت و حقیقت را لابد شنیده‌اید، و می‌دانید که در این موضوع نیز سخن بسیار گفته و نوشته‌اند؛ بعضی هم این جمله را که گویا اصلاً از کلمات صوفیه بوده است بصورت «الشریعة اقوال النبی علیه السلام و الطریقة افعاله والحقیقة احواله»، با تغییر عبارت بعنوان حدیث نبوی روایت کرده‌اند که پیغمبر اکرم صلی-الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» من در این خصوص تفصیل نمی‌دهم و بدو خلاصه و نقاوه‌یی که از مجموع کلمات مولوی و دیگر بزرگان اهل دین و عرفان بدست می‌آید قناعت می‌کنم.

مولوی در مقدمه نشر دفتر پنجم مثنوی شرحی در این باره نوشته است که «شریعت همچون شمع است که راه می‌نماید؛ و چون در راه آمدی آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی بمقصود، آن حقیقت است؛ و عبارت دیگر شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب؛ و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است؛ و حقیقت، زر شدن مس».

اما آنچه بر این بنده معلوم شده جوهر و عصاره‌همة حرفها این است که «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت»، سه مرحله از مراحل و منازل سیرو سلوک، با سه درجه و سه مقام از مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی است؛ که می‌توان آن را به پوست و مغز و روغن بادام و امثال آن تشبیه کرد؛ از

این جهت که غایت و ثمره اصلی وجود بادم، همان روغن است؛ و شأن و منزلت و خاصیتی هم که در قشر و مغز بادم وجود دارد، همه بخاطر همان روغن است. همچنین غایت مقصود و غرض و هدف اصلی عبادات و ریاضات و اعمال و افعال شریعت و طریقت نیز، تحصیل حقیقت است؛ یعنی رسیدن بمقام سکینه قلب و تحقق ملکات فاضله علمی و اخلاقی که غایت کمال انسانی و سرمایه سعادت جساودانی است؛ و انسان در این مقام دارای روحی پرنشاط و آرام است که پیوسته مهبط فیض رحمانی و تجلی گاه اسرار و روشنگر انوار یزدانی است.

و بعبارت دیگر شریعت و طریقت هر دو مقدمه و وصول بهمین مرحله کمال حقیقت است؛ و چون سیر استکمالی انسان باین مقام رسید، شریعت و طریقت هم طبعاً در آن مندرج و مستتر خواهد بود.

وجه تشبیه دیگر این است که قشر و مغز و روغن بادم، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چرا که قشر، حافظ مغز، و مغز حافظ روغن است. همچنان شریعت و طریقت و حقیقت نیز لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا که شریعت محفظه طریقت، و طریقت، گنجور و خزانه دار حقیقت است. نکته اینجاست که در طی مراحل طریقت، و رسیدن بسر منزل حقیقت، در همه حال و هر مرحله و مقام که باشیم رعایت آداب شریعت و عمل کردن و تقید بتکالیف و وظایف شرعی مذهبی واجب و لازم است؛ و در هیچ حال و مقامی اسقاط تکلیف نمی شود؛ مگر در موضعی که خود شارع رفع قلم و اسقاط تکلیف کرده باشد.

و باعتبار من اگر حقیقت امر را ببخواهد، رسیدن بمرحله طریقت

وحقیقت، جز از راه شریعت و التزام عبادات و مقررات احکام، و رعایت حلال و حرام شرعی، اصلاً و ابداً ممکن و میسر نیست.

کدام ریاضت معقول، بالاتر و نتیجه بخش تر از مواظبت بر فرایض، و اجتناب از محظورات و محرّمات مذهبی است!

هرگاه پای مندوبات و مکروهات را هم بمیان بکشیم؛ و خود را مقید بجمیع این قبیل امور و آداب نیز قرار بدهیم؛ انصاف را که بزرگترین و سخت‌ترین ریاضت‌های معقول سودمند را متحمل شده‌ایم. و بالجمله برای رسیدن بسر منزل حقیقت که جایگاه مقر بان الهی است، اطاعت فرمان و مراعات مقررات شریعت، فرض عین و واجب مؤکداست؛ و اگر کسی از این قاعده مستثنی باشد همان طایفه دیوانگان و مجذوبان را توان گفت که در اثر عشق و شور الهی در حالت سکر و محو و استغراق بسر می‌برند؛ و مولوی در حق این طایفه گفته است: «برده ویران خراج و عشر نیست».

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است

برده ویران خراج و عشر نیست

گر خطا گوید و را خطای مگو

گر شود پر خون شهیدان را مشو

خون شهیدان را ز آب اولیترست

این خطا از صد صواب اولیترست

در درون کعبه رسم قبله نیست

چه غم ارغواص را پاچپله^۱ نیست

۱- در این بیت معروف «پاچپله» است بایاء دو نقطه؛ در فرهنگها نیز

به همین صورت مرادف «پاچله» بمعنی کفش و پای افزار ضبط کرده‌اند؛ اما بعضی ←

تو ز سرمستان قسلاووزی مجبو
جامه چاکان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دینها جداست
عاشقان را مذهب و ملت خداست
لعل را گهر مهر نیمود بباک نیست
عشق در دریای غم ضمانت نیست

اما مولوی در همان مقدمه نثر دفتر پنجم که اشاره کردم عبارتی دارد که ظاهرش برخلاف گفته ماست؛ می گوید «و جهت این گفته اند که لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع همچنانکه مس زر شود، و یا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است کسه آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنانکه گفته اند طلب الدلیل بعد الوصول الی الامدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم»؛ شاید منظور مواری نقل قول دیگران بوده؛ یا مقصود همان طایفه مجذوبان است که تکالیف شرعی و دآب طریقت از ایشان ساقط شده باشد!

۴۴- عابد و زاهد و عارف

در میان اشخاص عامی و درس خوانده هر دو، کمتر کسی است که فرق حقیقی مابین سه لقب یا سه اصطلاح عابد و زاهد و عارف را بخوبی و سه از محققان ادب متفقدند که صحیح آن پاچپله (= پاچبله) است بهاء فارسی یا عربی بمعنی همان کفش و پای افزار.
در این بیت نظامی نیز نسخه ها با اختلاف «پاچبله»، «پاچبله»، «پاچپله» نوشته اند
برون کش پا ازین پاچبله تنگ که کفش تنگ دارد پای را لنگ
رجوع شود بکتاب امانال و حکم و لغت نامه دهخدا.

درستی دانسته باشد و آنها را با پکد پگر اشتباه نکند.

از جماعت عوام گذشته، جمعی از اهل سواد و درس خوانده‌ها را خود دیده، یاد نوشته‌های آنها خوانده‌ایم که فرق واقعی مابین عارف و حکیم و صوفی و متشرع، و تعریف جامع و مانع و حد و رسم تام حقیقی هر یک از این طوایف را نمی‌دانند، و عارف و حکیم و صوفی را ناشناخته لعن و تفسیق و تکفیر می‌کنند! دوستی حکیم دانشمند اهل قدس و تقوی داشتم که در لباس کلاه و شال و قبا بود؛ روزی بر سبیل شکایت از نادانی خلق گفت چون عمامه بر سرم نیست هر جا می‌گذرم مرا «گبر» می‌خوانند؛ گفتم شکر کن که مذهب واقعی باطنی تو را نمی‌دانند و گرنه تنها بتهمت «گبر کی» قناعت نمی‌کردند، بل که تو را می‌زدند و می‌کشتند!

باری بهتر این است که تعریف عابد و زاهد و عارف را اول بار از شیخ رئیس ابوعلی سینا بشنوید که در نبط نهم کتاب اشارات می‌گوید: «المعرض عن متاع الدنيا و طيبانها، بخص باسم الزاهد؛ و المواظب علی نفل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما، بخص باسم العابد؛ و المنصرف بفكره الی قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فی سره، بخص باسم العارف؛ و قد بتركب بعض هذه مع بعض».

یعنی کسی که از خواسته و خوشیهای دنیا چشم پوشیده و اعراض کرده باشد، او را زاهد می‌گویند؛ و آن کس را که بر نوافل و افزونیهای عبادات شرعی همچون شب‌خیزی و تهجد و روزه‌داری و امثال آن مواظبت داشته باشد عابد می‌خوانند. و آن کس که تمام فکر و هم خود را بیک جامنصرف و متوجه بقدر جبروت کرده؛ و پیوسته در این حالت است که روح و باطن او تابشگاه نور حق تعالی است، او را عارف می‌نامند؛

و گاہ هست کہ از آن سہ طایفہ یکی با آن دہنگری ترکیب شود؛ یعنی مثلاً دریک مورد ما بین زہد و عرفان جمع شدہ باشد.

باز شیخ در همان نمط ناسع اشارات دنبالہ عبارت فوق می گوید:
«الزهد عند غیر العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة؛ وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شبيہ غیر الحق».

«و العبادۃ عند غیر العارف معاملة ما كأنه يعمل فی الدنيا لاجرة يأخذها فی الآخرة ہی الاجر و الثواب؛ وعند العارف ریاضة ما لہمہ و قوی نفسہ المتوہمة و المتخیلة لیجرها بالتعمیر عن جناب الغرور الی جناب الحق».
یعنی زہد نزدیک کسی کہ عارف نیست، نوعی از سودا و معاملت گری است کہ گویی متاع آخرت را بمتاع دنیا می خورد، و این جهان را با آن جهان می فروشد؛ و بنزدیک آن کس کہ عارف باشد پاکبانی و برہیز از ہر چیزی است کہ باطن را می بشویند و او را از حق تعالی بازدارد؛ و نیز بزرگی نمودن است بر ہر چیزی کہ جز حق تعالی است.

و عبادت بنزدیک آن کس کہ عارف نباشد؛ نیز نوعی از معاملت و سودگری است کہ گویی اندر دنیا کار می کند برای این کہ در آخرت مزد اجر و ثواب بستاند؛ اما نزدیک آن کس کہ عارف باشد، عبادت خود ریاضتی است مرہمتہا و قسوی نفس او را، چون قوہ متوہمة و متخیلہ تا در وی عبادت شود باز گردیدن از آستانہ غرور بدرگاہ حق تعالی.

نیز در همان نمط نهم اشارات گفته است:

«العارف یرید الحق الاول لاشیء غیره ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه
وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شریفة الیه لالرغبة اورهبة
وان كانتا فیکون المرغوب فیه او المرهوب عنه هو الداعی فیه المطلوب
و یرکون الحق لیس الغسایة بل الواسطة الی شیء غیره هو الغایة و
هو المطلوب دونه».

یعنی عارف خدای را می‌خواهد تنهانه برای چیزی دیگر؛ و هیچ چیز
را بر شناختن و بندگی کردن حق تعالی اختیار نمی‌کند؛ از برای آنکه وی
شایسته عبادت است؛ و بندگی درگاه او بی انگیزه بیم و امید، خود نسبتی
است شریف؛ اگر عبادت از روی خوف و طمع و بیم و امید باشد، مقصود
اصلی همان چیز خواهد بود که مورد آرزو و ترس است، و حق تعالی
غرض و غایت آن عبادت نباشد؛ بل که واسطه و میانجی باشد برای
غایت دیگر که همان، مقصود باشد خدای تعالی.

خوبست بدانید که قدیمتر و اصیل‌تر و فشرده‌تر از گفته‌های شیخ
رئیس در مورد موضوع بحث، حدیث شریف حضرت امام جعفر صادق
است علیه السلام که در کتاب وافی فیض کاشانی رحمة الله علیه ذکر شده
است.

«العباد ثلاثة؛ قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة المبيد؛ و قوم
عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الاجراء؛ و قوم عبدوا الله
تعالى حباً له فتلك عبادة الاحرار وهي افضل العبادة».

یعنی کسانی که خدای را عبادت می‌کنند سه طایفه اند؛ يك طایفه

خدای تعالی را از ترس عبادت می کنند؛ بندگی این طایفه بندگی بردگان است؛ طایفه دیگر بهوای ثواب آخرت عبادت می کنند؛ و این خود عبادت مزدوران است؛ طایفه سوم آن کسانی که خدای را برای دوستی خدای عبادت می کنند نه از روی خوف و طمع، و نه برای چیز دیگر؛ عبادت این طایفه، عبادت آزادگان است که خود بهترین و فاضل ترین عبادتهاست.

حضرت مولای متقیان علی علیه السلام در مناجات باحق تعالی می گفت: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك»^۱؛ یعنی یارب تورا نه از روی ترس از دوزخ یا برای طمع در بهشت می پرستم؛ بل که از آن جهت تورا می پرستم و عبادت می کنم که شایسته پرستش و عبادتی.

گمان می کنم که شیخ رئیس در فقره سوم عباراتی که از وی نقل کردیم بهمین جمله نظر داشته که گفته است «لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة».

مولوی که خود سرآمد محققان عرفا و صوفیه بود، در مجلد پنجم مثنوی شریف در حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی، در خصوص عبادت خالص عاشقانه عرفانی که خالی از شایبه خوف و طمع باشد، با اشاره بمضمون همان جمله منسوب بمولای متقیان علی علیه السلام، از قول شیخ می گوید:

۱- وافی و حقایق فیض کاشانی.

شیخ گفنا خالقا من عاشقم
 و ربجویم غیر تو من^۱ فاسقم
 هشت جنت گر در آرم در نظر
 و رکنم خدمت من از خوف سفر
 مؤمنی باشم سلامت جوی من
 زانکه این هر دو بود حظ بدن
 عاشق عشق خدا، و آنگاه مزد
 جبرئیل مؤمن، و آنگاه^۲ دزد
 هر چه جز عشق است، شده مأکول عشق
 دو جهان یک دانه پیش نول^۳ عشق
 بنده آزادی طلب دارد ز جهد
 عاشق آزادی نخواهد تا ابد
 بنده، دایم خلعت و ادرار جوست
 خلعت عاشق همه دیدار دوست^۴
 نظیر بیت ماقبل آخر را شیخ سعدی علیه الرحمه می گوید:
 خلاص می طلبد هر کجا گرفتاری است
 من از کمند تو تازنده ام نخواهم جست^۵

۱- اس: خ.

۲- در بعض نسخ «آنگاه» بدون واو عطف در هر دو مصراع.

۳- نول بانون مضموم و او معروف: منقار مرغان؛ مولوی در جای دیگر گفته است:

حرص بط آمد که نولش در زمین در تو در خشک می جوید دلفین

۴- دیدار اوست: خ.

۵- رسث: خ.

هم مولوی در دفتر ششم مثنوی در صفت «عارف» می گوید:

امت خود را بخوام من از او
 کس نگرداند ز عارف هیچ رو
 چشم عارف دان امان هر دو کون
 که بدو یابید هر بهرام، عون
 زان محمد شافع هر داغ بود
 که ز جز حق چشم او مازاغ بود

اشاره بآیه کریمه «مازاغ البصر و ماظنی؛ سورة نجم ج ۲۷» که
 در وصف پیغمبر اکرم است صلی الله علیه و آله وسلم
 در شب دنیا که محبوب است شید
 ناظر حق بود و زو بودش امید
 از الم شرح دو چشمش سر مه یافت
 دید آنچه جبرئیل آن بسر تافت
 مر ینمی را که سر مه حق کشد
 گسردد او دُرّ ینیم با رشد

نیز در دفتر ششم است؛ با اشاره بترجیح عرفان قلبی بر علوم و
 معارف کسبی

آنچنان که عارف از راه نهان
 خوش نشسته می رود در صد جهان

در درون یک ذره نور عارفی
 به بود از صد معرف ای صفی

گوش را رهن معرف داشتن
 آیت محجوبی است و هزر او ظن
 آنکه او را چشم دل شد دیده بان
 دید خواهد چشم او هین العیان
 با سواتر نیست قانع جان او
 بل ز چشم دل رسد ابقان او

تتمه عقیده و گفته‌های مولوی را در مقایسه ما بین عالم و عارف و زاهد و عابد در مباحث بعد خواهید شنید؛ فعلاً همان مقایسه علم و عرفان را دنبال می‌کنم؛ و بعد از آن بتوضیح آن اصطلاحات که تعریف آنها را از ابوعلی سینا شنیدید می‌پردازم؛ چرا که گمان می‌کنم بیانات مذکور هنوز کافی نباشد.

۲۵- علم و عرفان

قبلاً شما را باین نکته توجه می‌دهم که تخصیص و اختیار کردن سه طایفه [عابد، زاهد، عارف] از دیگر اصناف خلیق همچون عالم و فیلسوف و منکلم و غیره، از این جهت است که مورد و متقسم این تقسیم؛ طایفه مخصوص خدا جوینان و طالبان آخرت و پویندگان راه حق است؛ یعنی کسانی که تمام هم و اوقات خود را در پرستش خدا و اهتمام در امور آخرت و سلوک طریق نجات و رستگاری خود صرف می‌کنند؛ چنانکه در حدیث شریف حضرت صادق علیه السلام شنیدید که عبادت پیشگان را

۱- حزر با تقدیم زاء نقطه‌دار بر راء بی نقطه؛ اندازه و مقدار چیزی را با حدس و گمان بر آورد کردن، تخمین، دیدزدن.

برسه گرو و تقسیم کرد.

اما سایر اصناف و طبقات ممتاز خلق از قبیل دانشمندان و حکما و فلاسفه و متکلمان، حساب جداگانه دارند که باید جداگانه بآن رسیدگی کسرد.

همین قدر گوشه‌ی از عقاید مولوی را در مقایسه علم و عرفان اینجا می گویم و باقی را برای مجال و فرصت دیگر می گذارم؛ مولوی در دفتر دوم مثنوی می گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

جز دل اسپید همچون برف نیست

زاد دانشمندان آثار قلم

زاد صوفی چیست انوار قدم

آن دلی کو مطلع مهتابهاست

بهر عارف فتنحت ابوابهاست

با تودیوار است و با ایشان دراست

باتوسنگ و با عزیزان گوهر است

۱- آثار قدم: نیکلسون

علاوه می کنم که در نسخ چاپی غیر از نیکلسون بعد از این بیت، علاوه

دارد:

سیر زاهد هر مہی تا پیشگاه سیر عارف هر مہی تا تخت شاه

اما این بیت در دفتر پنجم با اندک اختلاف تکرار می شود:

سیر عارف هر مہی تا تخت شاه سیر زاهد هر مہی تا روزہ راه

آنچه تو در آینه بینی عیان

پیر اندر خشت بیند پیش از آن

اما باید دانست که هرچند مولوی علوم و معارف کسبی ظاهری را در مقابل عرفان و علم موهوبی ناچیز می‌شمارد؛ باز معتقد است که باید زحمت کشید و تحصیل علم کرد، مولوی هم معتقد است که «طلب العلم فریضة علی کل مسلم».

نفع و ضرر هر یکی از موضوع است

علم از این رو واجب است و نافع است

زین سبب که علم ضالهی مؤمن است

عارف ضالهی خود است و موقن است

نهایت این که نباید در این مرحله وقوف و عکوف داشت؛ بل که باید جهد کنند که علم کسبی و معارف تقلیدی، مبدل بمقام علم موهوبی تحقیقی گردد؛ یعنی از مرتبه علم الیقینی بمرتبه حق الیقینی ترقی کنند؛ همان راهی که خود مولوی رفته و از شریعت به حقیقت رسیده بود، در دفتر اول می‌گوید:

وهم وفکر وحس و ادراک شما

همچونی دان مرکب کودک هلا

علمهای اهل دل حمالشان

علمهای اهل تن احمالشان

علم چون بردل زند باری شود

علم چون برتن زند باری شود

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم کان نبود زهو

«مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا

سوره جمعه: ج ۲۸ به ۶۰».

علم کان نبود زهو بی واسطه

آن نباید همچو رنگ ماشطه

دنباله ابن شعر همان مطلب فوق را که اشاره کردم تصریح می کند

که مبادا توهم کنند که باید دنباله تحصیل و مدرسه را رها کرد و تنها در خط

سیر و سلوک افتاد

مولوی می گوید باید بار علم کسبی تقلیدی را بخوبی بکشند تا

بمرتبه عرفان روحانی و کمال نفسانی برسند؛ چون بآن مقام رسیدند

خود بخود بار علوم و معارف اکتسابی از دوش آنها خواهد افتاد و

سبکبار خواهند شد؛ اما نباید همیشه در ضرور و هوی و هوس علوم

ظاهری باقی بمانند و باین مرتبه قانع باشند

لیک چون این بار را نیکو کشی

بار برگیرند و بخشندت خوشی

هین مکش بهر هوا این بار علم

تا شوی راکب نو بر رهوار علم

تا که بر رهوار علم آبی سوار

بعد از آن افتد ترا از دوش بار

اینجاست که دانشهای کسبی تقلیدی بعلم موهوبی تحقیقی انجامیده

است؛ و این موهبت نیز جز با دستگیری اولیا و عنایت حق تعالی میسر

نیست.

از هواها کی رهی بی جسام هو
 ای شده قانع ز هو با نام هو
 از صفت وز نام چه زاید، خیال
 وان خیالش هست دلال وصال
 اسم خوانندی رو مسمی را بجو
 مه بیالادان نه اندر آب جو
 گر ز نام و حرف خواهی بگذری

پاك كن خود را ز خود هین یکسری

طریق وصول باین مقام راهم مولوی همان‌طور که خود اوسیر
 کرده بود نشان می‌دهد که باید روح را در ریاضت از آرایشهای طبیعت
 پاک و صافی کنند تا مستعدانوار الهی گردد؛ و به‌بارت دیگر باید از
 طریق «تخلیه» و «تجلیه» خود را آماده‌مرتبه «تخلیه» سازند.

همچو آدن ز آهنی بی‌رنگ، شو

در ریاضت آینه‌ی بی‌زنگ شو

خویش را صافی کن از اوصاف خود

نا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا

بی کتاب و بی معبد و اوستا

بی صحیحین و احادیث و روایات

بل که اندر مشرب آب حیات

صحیحین بصبغه تشبیه مراد دو کتاب صحیح بخاری و صحیح

مسلم است از صحاح سنه معروف که ماخذ صحیح معتبر احادیث و روایتهای اهل سنت است.

در مجلد چهارم آب‌پاک روی دست همه علوم و معارف اکتسابی

بشر می ریزد:

خُرده کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق بسا همین دنیستش	ره بهفتم آسمان برنیستش
این همه، علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آنرا بادش

نیز در مجلد چهارم فرور علوم نقلی و معارف اکتسابی را مانع وصول بحق و نیل به کمال سعادت می شمارد؛ و بمناسبت داستان «کنعان» پسر نوح که چون از متابعت پدر روی بر تافت در طوفان هلاک شد؛ باز میدان سخن برای اظهار عقیده مولوی در وجوب متابعت پیر پیش می آید و می گوید:

کاشکی او آشنا نامونختی

تا طمع در نوح و کشتی دونختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی

تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

یا بعلم نقل، کتم بودی ملی^۱

علم وحی دل ربودی از ولی

۱- آشنا: شناوری.

۲- ملی: پسر، توانگر و ثروتمند.

با چنین نوری چو پیش آری کتاب
 جان وحی آسای او آرد هتاب
 چون تیمم با وجود آب‌دان
 علم نقلی بادم قطب زمان
 خویش ابله کن تبع می‌رو سپس
 رستگاری زین ابلهی یابی و بس
 زیر کی چون کبر باد انگیز^۱ تست
 ابلهی شو نا بماند دل درست
 ابلهی نی کو به سخرگی دو توست
 ابلهی کو واله و حیران هوست
 عقل را قربان کن اندر عشق دوست
 عقلها باری از آنسوی است کوست
 زین سر از حیرت، گر این عقلت رود^۲
 هر سر موبت سر و عقلی شود

علم تقلیدی و تحقیقی

مولوی در باره علم تقلیدی و تحقیقی مکرر در مثنوی گفت و گو کرده است؛ از آن جمله در دفتر دوم می‌گوید علم تقلیدی، عاریت

۱- نو: نیکلسون.

۲- کبر و باد انگیز: خ - باد کبر انگیز: خ.

۳- یعنی چون بسبب حیرت، عقل از سر تو بیرون رود.

و وبال جهان انسان است
 گرچه عقلت سوی بالا می برد
 مرغ تقلیدت پستی می چرد
 علم تقلیدی و وبال جان ماست
 عاریه است و مانشته آن ماست
 زین خرد جاهل همی باید شدن
 دست در دیوانگی باید زدن
 آزمودم عقل دورانندیش را
 بعد ازین دیوانه سازم خویش را

علم یقینی و ظن و گمان

مولوی علم یقینی را به مرغ دو پر، و گمان را به مرغ یک پر
 تشبیه کرده؛ و این تمثیل را با لطایف عرفانی شاعرانه پرورانده
 است:

علم را دو پر، گمان را یک پر است
 ناقص آمد ظن پرواز ابراست
 مرغ یک پر زود افتد سرنگون
 باز بر پرد دو گامی با فزون
 افت و خیزان می رود مرغ گمان
 با بسکسی بر بر امید آشیان

چون ز ظن و ارست و علمش رونمود
 شد دو پر آن مرغ بک پر، پر گشود
 با دو پر برمی‌پرد چون جبرئیل
 بی‌گمان و بی‌اگر بی‌قال و قبل
 گر همه عالم بگویندش نوی
 سر ره یزدان و دین مستوی
 او نگرده گرمتر از گفتشان
 جان طاق او نگرده جفتشان
 و همه گویند او را گسره‌سی
 گوه پنداری و تو سرگ کھی
 او نیفتد در گمان از طعنشان
 او نگرده دردمند از ظعنشان

علاوه می‌کنم که اصل این مطالب را در آیه کریمه قرآن مجید
 می‌خوانیم «و ما لهم به من علم ان یبعون الا الظن و ان الظن لا یغنی عن الحق
 شیئاً: سوره نجم ج ۲۷ یه ۲۸».

چنانکه اشاره کردم راهی را که مولوی برای رسیدن بمقام عالی
 کمال انسانی همه‌جا نشان می‌دهد و ما را بدان دلالت می‌کند؛ راهی است
 که خود او رفته و قدم بقدم آن را بانهایت گرمی و خلوص پیموده بود.
 مولوی در عالم شریعت فقهی مجتهد و پیشوایی مؤمن بود که
 بدست سید برهان‌الدین محقق ترمذی در رشته طریقت منسلک گردید
 پخته‌گرد و از تغیر دور شو
 همچو برهان محقق نور شو

چون ز خود رستی همه برهان شدی

چون کہ گفنی بنده ام سلطان شدی

مدت چهارده سال ہم ریاضت طریقت کشید؛ آنگاه از مرحلہ طریقت ہم گذشت و بعالی ترین مقام حقیقت پیوست.
مولوی در علوم و معارف اکتسابی عقلی و نقلی سرآمد اقران خود بود؛ در سیر و سلوک طریقت نیز منازلی بسیار طی کرده و بمقامات عالی رسیده بود؛ اما آخر کار، جذبہ الہی چنان او را ربود کہ تمام محصول شریعت و طریقت، و حاصل مدرسہ و خانقاہ را کہ در مدتی قرب چهل سال اندوخته بود همه را یک جا و در بست در پای شمس الدین تبریزی ریخت؛ و از آن پس عاشقی پاکباز در آمد کہ:
«هرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت».

علوم و معارف بشری دستہ گلی چند از گلشن دل است

مولوی می گوید علوم و معارف بشری گلدستہ بی چند از گلستان باصفای دل؛ یعنی نموداری و پرتوی از عالم بی انتہای روح پاک و عقل روشن است؛ ولیکن ما در اثر غفلت و کوتاہ بینی، زبون و مفتون همین چند دستہ از علوم و فنون متداول شدہ؛ و در آن گلزار را کہ معدن گلہای نامتناہی و منبع سرشار اسرار و مطلق انوار اشراقات الہی و کشف و شہود دانشها و الہامات بی پایمان آسمانی است، بر خود بستہ ایم.

گلشنی کز بقل^۱ روید يك دم است
 گلشنی کز عقل روید خرم است
 گلشنی کز گل دمد، گردد نباه
 گلشنی کز دل دمد، واقتر حناه
 علمهای با مزه‌ی دانسته مان
 زان گلستان يك دوسه گلدسته‌دان
 زان زبون این دوسه گلدسته‌ایم
 که در گلزار برخود بسته‌ایم
 و بالجمله مولوی همه‌جا اشراق قلبی و کشف و شهود عرفانی را که
 محصول ریاضت و روشنی و صفای باطن است، بردلایل فلسفی برهانی
 ترجیح می‌دهد
 آفتاب آمد دلیل آفتاب
 گر دلیلت باید از وی رومتاب
 از وی از سایه نشانی می‌دهد
 شمس مردم نور جانی می‌دهد
 عاشقان را شادمانی و غم‌اوست
 دست‌مزد و اجرت خدمت هم‌اوست
 غیر معشوق از تماشا‌یسی بود
 عشق نبود هسرزه سودایی بود
 عشق آن شعله است کوچون بر فروخت
 هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

تیغ لا، در قتل خیر حق براند
 در نگر ز آن پس که بعد لا، چه ماند
 مانند التالیه، باقی جمله رفت
 شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
 مبحث علم و عرفان را بهمین جا ختم می کنم و بر سر توضیح
 در معرفی عابد و زاهد و عارف می روم که وعده داده بودم.

۴۶- توضیح در معرفی آن سه طایفه که طالب آخرت باشند عابد و زاهد و عارف

سخنان شیخ رئیس ابوعلی سینا را در این باره شنیدید؛ شیخ شهاب الدین
 سهروردی متوفی ۶۳۲ هـ ق در کتاب «عوارف المعارف»؛ بهر سی و
 شیخ عزالدین محمود کاشانی متوفی ۷۳۵ هـ ق در «مصباح الهدایه» بفارسی
 هم شرحی درباره اصناف خدا جوین و طالبان راه آخرت نوشته اند که
 شامل اصناف عباد و زهاد و عرفا و صوفیه و ملامتبان می شود.
 در کتب دیگر اخلاق و تصوف از قبیل قوت القلوب ابوطالب
 مکی متوفی ۳۸۶، و کتاب اللمع ابو نصر سراج طوسی متوفی ۳۷۸، و
 حلیة الاولیاء حافظ ابو نعیم اصفهانی متوفی ۴۳۰؛ و رساله قشیریة امام
 ابوالقاسم قشیری متوفی ۴۶۵ و احیاء العلوم امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ
 ق) نیز کم و بیش در آن مباحث گفت و گوشده؛ اما حاصل و خلاصه همه
 گفته ها و نوشته ها این است که در ذیل سه عنوان خواهد شنید:

طایفه عباد

۱- عابد: کسی است که بظاهر عبادات و طاعات شرعی مقید است؛ علاوه بر ادای فرایض که تکلیف همگانی است و هیچ کس را از آن‌گزیر نیست؛ پیوسته اوقات خود را در مواظبت بر نوافل عبادات از نماز و روزه و تلاوت قرآن و خواندن اذکار و ادعیه مأثوره و امثال آن می‌گذرانند؛ و داعی او بر ملازمت عبادت، تحصیل ثواب آخرت است. این طایفه در سلوک طریق آخرت بداشتن مرشدی راهنما و بیعت با پیری راهبر معتقد نیستند؛ از محلات و طبقات شرعی نیز خودداری و تزهّد نمی‌ورزند؛ چنانکه مثلاً زن و فرزند اختیار می‌کنند، و از خوردن غذای لذیذ؛ و پوشیدن جامه فاخر و خفتن در بستر گرم و نرم و امثال آن اجتناب ندارند. عابد در واقع معامله‌گری است که در عوض عبادت، اجرت ثواب آخرت از نعیم بهشت و تزویج حورعین می‌خواهد؛ چنانکه در دعا می‌خواند «زوجنا من السحور العین» بر خلاف عارف که عبادت او از شوایب هزل و اغراض مبرا و منزّه است؛ و حق را از برای حق می‌پرستد. خلاصه این که عباد آن طایفه اند که پیوسته بر وظایف و نوافل عبادات شرعی مواظبت و ملازمت داشته باشند؛ بقصد نیل ثواب اخروی و خود را به دستگیری و هدایت و تکی مرشد محتاج نمی‌دانند بل که حاصل کردن به همان ظواهر تعلیمات و مقررات شریعت را در نیل سعادت دنیا و آخرت کافی می‌شمارند

زهاد

۲- زاهد: کسی است که با وجود التزام و وظایف طاعات و عبادات، از دنیا و دنیاوی چشم می‌پوشد؛ و در تقوی و پرهیز نمودن و اغراض

از امور دنیوی و خوشیهای زندگانی چندان مبالغه می ورزد که امور حلال و لذایذ و طیبات شرعی را نیز بر خود حرام می کند؛ چنانکه مثلاً زن همخواه نمی گیرد و خانواده تشکیل نمی دهد؛ غذای لذیذ نمی خورد، بر بستر گرم و نرم نمی خوابد، لباس فاخر ناعم نمی پوشد؛ و بالجمله خود را پیوسته در سختی ریاضت و تقشف می پروراند. و اگر زاهدی احیاناً تن به ازدواج داد، محض بخاطر این است که یکی از وظایف شرعی را انجام داده باشد؛ نه برای شهوت نفس و رغبت نکاح.

ظریفی می گفت بیچاره آن زن که در عقوبت و ریاضت همسری زاهد گرفتار شده باشد؛ اینجاست که بمضمون گفته حافظ می رسند که گفت:

هبوس زهد بسوجه خمار ننشیند

مرید خرقه دردی کشان خوش خویم

باری زاهد نیز مانند عابد، سرسپرده حضری راهبر تبست و باپیری کامل و شیخی مرشد پیوند ورشته اتصال و بیعت ندارد، بل که بدون استاد و راهنما، تنها و خودسر بزهد و عبادت می پردازد؛ بر خلاف عارف صوفی که پیوند با انسان کامل و داشتن شیخ و پیر راهنما شرط اصلی اساسی سیرو سلوک اوست؛ و در هیچ مرحله جز با پره‌های شیخ نمی پرد و سفارش می کند که:

هین میر الا که با پره‌های شیخ

تا بینی عون لشکرهای شیخ

مسگسل از پیغمبر ایام خویش

تکیه کم کن برفن و بر کام خویش

چونکه باشیخی تو دور از زشتی

روز و شب سپاری و در کشتی

اندر این ره ترک کن طاق و طرنب

تساقلا ووزت نجند تسو مجنب

هر که اوبی سربجنبد دم بود

جنبشش چون جنبش کژدم بود

باز در تعریض بهمین جماعت زهاد و دیگر خدا پرستان و طالبان

آخرت که در راه حق بدون هادی و دلیل و استاد راهبر قدم می گذارند؛

و بندرت اتفاق می افتد که این گروه بمقصد برسند، گفته است:

هر که گیرد پیشه بی بی اوستا

ریشخندی شد بشهر و روستا

هر که در ره بی قلاووزی رود

هر دو روزه راه، صدساله شود

هر که تازد سوی کعبه بی دلیل

همچو این سرگشتگان گردد ذلیل

جز که نادر باشد اندر خالفین

آدمی سر برزند بی والدین

مال، او یابد که کسبی می کند

نادری باشد که گنجی برزند

این است که بقول مولوی پشرفت زاهد در سیر و سلوک بسیار
کند و بطیسی است؛ چنانکه در مثل یک روزه راه را در یک ماه می پیماید؛
اما عارف در یک دم و بایک قدم از فرش بهرش اهای سفر می کند و خود
را بسر منزل قرب الهی می رساند

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

گرچه زاهد را بود روزی شگرف

کی بود یک روز او خمسین الف

قدر هر روزی ز عمر مرد کار

باشد از سال جهان پنجه هزار

عشق را پانصد پراست و هر پری

از فراز شرش تا تحت الثری

زاهد با ترس می تازد بسا

عاشقان پیران تراز برق و هوا

کی رسند آن خایفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد گردا عشق

و شنیدید که فرمود:

هر که در ره بی فلاووزی رود

هر دو روزه راه، صدساله شود

زاهد نیز در واقع تاجر سوداگری است که متاع دنیا را به

۱- درد: خ. موافق متن که از نیکلسون نقل شده است باید «گرد» مصراع

اول را با کسر اول و مصراع دوم را با فتح بخوانند.

آخرت می‌فروشد؛ و سختی ریاضت و تنسک و کف نفس از شهوات و رغبات دنیوی را، علاوه بر امید و بیم و خوف و طمع ثواب و عقاب آخرت بچشم داشت و انتظار این امر بر خود هموار می‌کند که مبدأ صدور کرامات و خرق عادات گردد.

پس زهد و رزی و عبادت پیشگی زاهد نیز همچون عابد خالی از خوف و طمع نیست؛ بر خلاف عارف که چون در خط تزهّد و عبادت افتاد محض برای خداست نه برای غرض و مقصود دیگر؛ چرا که رضا و رضوان الهی پیش عارف از هر نعمت و کرامتی بالاترست؛ چنانکه در آیه شریفه سوره توبه می‌خوانیم:

«وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم: توبه ج ۱۱ آیه ۷۳.»

مولوی می‌گوید:

قبلة عارف بود نور وصال

قبلة عقیل مفلس شد خیال

قبلة زاهد بود بسزدان بر

قبلة طماع بسود همیان زر

قبلة معنی و ران صبر و درنگ

قبلة صورت پرستان نقش سنگ

اصل ارض الله قلب عارف است

لامکان است و ندارد فوق و پست

ربیع آن را نی حد و نی حد بود

کمترین دانه دهد هفصد بود

حمد عارف مر خدا را راست است

که گواه حمد او شد پا و دست

اما فرقی ما بین زاهد و عابد این است که حفظ صورت عبادت چنانکه

عمل عابد است، با وجود رغبت بدنیا و امور دنیاوی، ممکن است؛ اما

زهد با رغبت بدنیا ممتنع است؛ چرا که در زهد حقیقی شرط است که

شهوآت نفسانی و تمایلات دنیوی در روح زاهد سربا ضت کشته شده

باشد.

عرفا و صوفیه

۳- عارف: عرفان در اصل لغت مرادف «معرفت» به معنی شناسایی

است؛ و در اصطلاح بدو معنی گفته می شود؛ یکی عرفان علمی است که جزو

علوم و فنون تحصیلی شمرده می شود؛ و سرسپردگی و پیوند با پیر

کامل ورشته اتصال به ولی عصر در آن شرط نیست؛ دیگر عرفان عملی

است؛ و در این اصطلاح عارف با صوفی یکی است.

و عارف صوفی حقیقی کسی است که اولاً سیر و سلوک طریق الهی او

در تحت تعلیم و تربیت پیر راهبر و شیخ و مرشد کامل قرار گرفته؛ و در هر مرحله

سیر استکمالی او با پربال شیخ باشد؛ و بالجمله در تصوف و عرفان عملی

سرسپردگی و تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر ارشاد و دستگیری و هدایت شیخ و

پیروی پیشوای طریق؛ و بعقیده خاصگان بیعت و لویه خاصه شرط لازم است؛

و ثانیاً تمام هدف و مقصد از تزهد و عبادت و تقوی و پرهیزکاری، نیل بسعادت

قرب الهی است؛ یعنی حق تعالی را بسرای خود حق عبادت می‌کند، نه برای تحویل ثواب و اجر و مزد آخرت؛ و نه از روی خوف و طمع و رغبت و رهبت بهشت و دوزخ؛ بل چنانکه مولای متقیان در مناجات و راز و نیاز باخدای خود گفته است «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فی جنتك لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك».

این است که نتیجه و محصول زهد حقیقی؛ عاید عارف می‌شود؛ چنانکه در مثل می‌توان گفت که زهد بمنزله کاشتن، و عرفان، حاصل و ثمره کاشته را برداشتن است؛ عارف روح شرع و جان تقوی است؛ خوبست اصل این حقایق را از خود مولوی بشنوید که می‌گوید:

جان شرع و جان تقوی، عارف است

معرفت محصول زهد سالف است

زهد اندر کاشتن کوشیدن است

معرفت آن کشت را رویدن است

امر معروف او و هم معروف اوست

کاشف اسرار و هم مکشوف اوست

مظهر عزاست^۱ و محبوب بحق

از همه گمرو بیجان برده سبق

سجده آدم را بیجان سبق اوست

سجده آرد مغز را پیوسته^۲ پوست

۱- عشق است: خ.

۲- پوست: نیکلسون.

و چون عارف بعد کمال رسید و در جرگہ خاصگان الہی در آمد علوم و معارف اکتسائی نیز در وجود او هضم و مستهلک می شود؛ اینجاست کہ علم و حکمت و عرفان با یکدیگر آشتی می کنند؛ و عالم و حکیم و عارف با هم متحد می شوند؛ چنانکہ معرفت حقیقی با عقل ممدوح یکی است و در خاصیت با یکدیگر یکسانند

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز

ذریعی عقلت به از صوم و نماز

در حدیث است کہ «اذا رأیت الناس يتقربون الى الله بسالواتل فتقرب انت اليه بعقلك» و «بتفاضل الناس في الدنيا بالعقل و في الآخرة بالعقل».

و نیز در حدیث است کہ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت امام علی را علیہ السلام وصیت کرد کہ چون ہر کسی بنوع طاعتی تقرب بحق جوید تو بصحبت عاقل و قرب بندہ خاص تقرب بحق جوئی تا از ہمہ پیش قدم تر باشی:

«با علی اذا تقرب الناس الى خالقهم بابواب البر و الاعمال الصالحة فتقرب انت اليه بعقلك»؛ و با عبارتی کہ در عناوین نسخ مثنوی نوشته اند و در کتاب «مرآت المثنوی» ہم ضبط شدہ است «اذا تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر فتقرب الى الله بالعقل والسر».

گفت پیغمبر علی را کسای علی

شیر حقیقی پہلوانی پردلی

لپک بر شیری مکن ہم اعتماد

اندر آ در سابقہ نسخہ امید

تو تقرب جو بعقل و سر خویش
 نی چو ایشان بر کمال بر خویش^۱
 اندر آ در سایه آن عاقلی
 کش نماند^۲ برد از ره نساقلی
 ظل او اندر زمین چون کوه قاف
 روح او سیمرغ بس عالی طواف
 گر بگویم نسا قیامت نعت او
 هیچ آنرا مقطع و غایت مجو
 آفتاب روح، نی آن فلک
 که ز نورش زنده اند انس و ملک
 در بشر روپوش گشته است^۳ آفتاب
 فهم کن والله اعلم بالصواب
 یا علی از جماعه طاعات راه
 برگزین تو سایه بنده‌ی اله
 هر کسی در طاعتی بگریختند
 خویشتن را مخلصی انگیختند
 تو برو در سایه عاقل گریز
 نسا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- نداند؛ خ.

۳- کرده است؛ نیکلسون.

از همه طاعات اینت بهترست
سبق یابی بر هر آن سابق که هست

هر چند درباره «عقل و عرفان» و «پیر ارشاد» در مباحث قبل سخن گفته ایم؛ باز اینجا چند کلمه بر گفته‌های قبل می‌افزاییم.

۲۷- عقل و عرفان

عرفان و عارف راتا آنجا که حوصله مقام گنجایش داشت شناختیم درباره «عقل» که دعا باید کرد خدا نوع سالم صاف و پاک آن را بما عنایت کند و توفیق هم بدهد که موافق آن عمل کنیم؛ یعنی از نوع همان عقل بمعطلا کند که پیر انصار در مناجات با پروردگار گفت «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی؛ و هر که را عقل ندادی چه دادی؟»، خلاصه در موضوع عقل نیز در مبحث قبل و فصول جلوتر بنفاریق گفت و گو کردیم؛ اینجا همان مباحث را تکمیل می‌کنیم؛ و عمده مقصود ما بیان عقاید و چاشنی گرفتن از بیانات شیرین خوشگوار خود مولوی است.

عقل نظری و عقل عملی

اصطلاح عقل نظری و عقل عملی را در مباحث قبل هم شنیدید؛ اینجا برای این که مقدمه بیان عقیده و گفته‌های مولوی باشد، آن را با تفسیر و توضیح بیشتر تکرار می‌کنم.

حکما می‌گویند که نفس ناطقه انسانی دارای دو اعتبار یا دو جنبه

است؛ یکی جنبه انفعال و تأثر؛ دیگر جنبه فعل و تأثیر.

نفس انسانی از جنبه اول تحت تربیت و تدبیر عقل فعال و «روح القدس» است که او را عقل‌عاشر نیز می‌گویند؛ و تأثر و انفعال او از این جهت است که پیوسته در حرکت و تبدل جوهری استکمالی است، تا آنچه در قوه امکان و استعداد ذاتی او نهفته است، بمرحله ظهور و فعلیت برسد.

و بعقیده عرفا ظهور این احوال یعنی فعلیت استعدادات در نفوس انسانی، بر وفق اقتضای اعیان ثابت، و در ظل تربیت حضرت جبروت و عالم اسماء و صفات الهی است؛ بشرحی که در فصول قبل گذشت. اما جنبه دوم نفس ناطقه، تعلق تسدیری اوست بدن عنصری، و تأثیرش در اوضاع و احوال جسمی و روحی انسان؛ و بهمین اعتبار است که آن را به دو قوه علمی و عملی، یا دانستنی و کردنی، تقسیم می‌کنند.

یعنی نفس ناطقه از این جنبه که متعلق بدن عنصری و پیوسته به عالم طبیعی جسمانی است، دارای دو قوه است که یکی را قوه علمی و عقل نظری و قوه علامه؛ و یکی را قوه عملی و عقل عمالی و قوه عماله یا فعاله می‌گویند.

عقل علمی یا «نظری» فقط متعلق به دانستنی‌هاست؛ یعنی علم و شناسایی صرف است بدون این که توجه بعمل و کیفیت کار کرد داشته باشد؛ مانند این که علم داریم و می‌دانیم که «مخلوقات را خالصی، و آفریده را آفریننده بی است»؛ و نیز می‌دانیم که «خدا یکی است»، و «صفات واجب الوجود عین ذات اوست»؛ و همچنین علم داریم که

«زمین کروی است»، و «اجسام متمایل بمرکزند»؛ و امثال این امور که کلیاتی است در ذهن، بدون این که جنبه فعل و عملی هم در آن اعتبار شده باشد.

اما عقل عملی علمی است که در آن جنبه عمل نیز مداخله داشته باشد؛ یعنی در عقل عملی علاوه بر دانشهای کلی، کیفیت عمل نیز مورد توجه است؛ و بالجمله عقل عملی، علم بحسن و قبح و مصالح و مفاسد اعمال و افعال انسانی است؛ چنانکه می گوئیم «راستی و امانت از فضایل خصال انسانی است»؛ و «دروغ و خیانت نارواست»، و «صبر و بردباری و رضا و تسلیم در حوادث از صفات و اعمال پسندیده است»؛ و «نماز و روزه واجب است»؛ و «سحر خیزی و تهبود نافله شب مستحب است»؛ و همانند این قبیل احکام که صادر از قوه عقل عملی است؛ و در مفهوم همه این احکام جنبه فعل و عمل محفوظ شده است.

و همین عقل عملی است که در فن اخلاق و اصول فقه از آن گفت و گو می کنند؛ و حدیث معروف نیز ناظر بهمین نوع عقل است «العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان».

بعبارت دیگر عقل نظری کلیات امور را استنباط می کند؛ و عقل عملی همان کلیت را مقدمه جزئیات مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال و اعمال قرار می دهد.

ارباب مثال عقل نظری حکم می کنند که «به نیکی باید عمل کرد، و از بد باید پرهیز داشت»؛ و عقل عملی با همین مقدمات قیاس منطقی تشکیل می دهد باین قرار که می گوید [راستی نیک است + و به نیکی عمل باید کرد + پس به راستی عمل باید کرد]؛ و [دروغ و تزویر بد است +

واز بد باید پرهیز داشت + پس از دروغ و تزویر باید پرهیز داشت].
 اگر روح انسانی را به پرنده‌یی مانند کنیم، دو قوه عقل نظری و
 عملی برای آن پرنده بمنزله دو بال است؛ و آن طایر ملکونی آنگاه
 می‌تواند به اوج سعادت و کمال آدمیت پرواز کند که در هر دو بال علمی
 و عملی، یعنی هم در تحصیل دانش و بینش، و هم در توانش و آراستگی
 خوی، بعد کمال رسیده و قوت و قدرت پرافشانی و بال‌گشایی یافته
 باشد؛ حقیر در این معنی گفته‌ام:

طایسر روح تو را باشد دوپسر

این یکی عقل عمل و آن یک نظر

چون شکفت آن مرغ را این هر دو بال

می‌کند پرواز تا اوج کمال

عقل ممدوح و عقل مذموم

عقل در اصطلاح مولوی بچند معنی گفته می‌شود که بعضی را
 عقل ممدوح یعنی ستوده، و بعضی را عقل مذموم یعنی نکوهیده و ناپسند باید
 نامید؛ و ما در ذیل چند شماره معانی مهم آن را ذکر می‌کنیم.

عقل ممدوح

۱- عقل، بمعنی قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر و
 اصلاح امور معاش و معاد، و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفاسد
 اعمال و احوال؛ که مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است؛

و او را به زیان و سود و خیر و شر هر چیز و هر کار راهنمایی، و از لغزشها و مهالك زندگانی نگاهبانی می کند؛ و این نوع عقل را که همان «عقل عملی» است، عقل ممدوح می گوئیم.

در باره همین عقل است که مسواوی می گوید برای نجات و رستگاری و سعادت دنیا و آخرت بشر، یکی از دوراه بیشتر نیست؛ یا باید خود او عاقل کامل و بی نیاز از دستگیری و ارشاد و هدایت دیگری، خلق شده باشد؛ یا آنکه بجان و دل تسلیم عاقل کامل شود و در سایه رهبری و رهنمونی او طریق صلاح و فلاح را بیامابد تا بسر منزل کمالی که در خور حال و استعداد اوست برسد

عقل باشد مرد را بال و پری

گر نباشد عقل، عقل رهبری

یا مظفر، یا مظفر جموی^۱ باش

یا نظرور، یا نظرور جموی باش

بی ز مفتاح خرد، این قرع باب

از هوی باشد، نه از روی صواب

عاقل آن باشد که او با مشعله است

او دلایل و پیشوای قافله است

پیرو نور خود است، آن پیشرو

تابع خویش است، آن بی خویش رو

مؤمن خویش است و ایمان آورید
هم بآن نوری که جانش زوچرید

بر تو گرده گسوں موکل آمدی
عقل بایستی که زایشان تن زدی

انسدر آ در سایه آن عاقلی
کش نتاند [بیانداند] برده از ره ناقلی

عقل باشد ایمنی و عدل جو
بر زن و بر مرد، اما عقل کو
در حدیث است که صحابه پیغمبر اکرم علیه السلام یکی رامی ستودند
که در نماز و طاعت و خصال نیک چنان و چنین است؛ حضرت رسول
فرمودند بگویند عقلش چه طور است.
تمام این روایت در مجلد چهارم از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید
نقل شده و قسمتی از عبارتش این است که «انما ترتفع العباد خدای فی
درجاتهم وینالون من الزلفی علی قدر عقولهم».
و نیز در حدیث است در کتاب «وافی» فیض کاشانی «اذا بلغکم
عن رجل حسن حال فانظروا الی حسن عقله فانما یجازی بعقله».

عقل ایمانی و عقل عرشی

۱- عقل ایمانی و عقل عرشی که در سخنان مولوی آمده هم از شؤن

و تجلیات همان «عقل مدوح عملی» است؛ و مشمول همان حدیث معروف
«العقل ما عهد به الرحمن واكتسب به الجنان».

عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است

پاسبان و حاکم شهر دل است

عقل در تن حاکم ایمان بود

کس زبیمش نفس در زندان بمود

عقل و دلها بی گمانی عرشی اند

در حجاب از نور عرشی می‌زیند

همچو هاروت و چوماروت آن دو پاک

بسته‌اند اینجا بیچاه سهمناک

عالم سفالی و شهوانی درند

اندر این چه گشته‌اند از جرم بند

سحر و ضد سحر را بی اختیار

زین دو آموزند نیکان و شرار

در این تمثیل که از مولانا شنیدید اشاره بعقل مدوح و عقل مذموم

هر دو شده است؛ یعنی همان عقل چون اسیر شهوات نفسانی گردید،

سحر آموز شرار است؛ و چون در این دام نیفتاد، یا از برکت همت و

دستگیری اولیا از آن بند نجات یافت، باطل یا مبطل السحر آموز نیکان

و اخبار است.

عقل و ایمان را ازین قوم جهول

می‌خرد با ملک دنیا دیر غول

آنچنان زینت دهد مردار را
که خرد زایشان دو صد گلزار را

تا چه عالمهاست در سودای عقل
تا چه با پنهانست این دریای عقل
عقل پنهانست و ظاهر عالمی
صورت ما موج، با از وی نمی

عقل مذموم

۳- اصطلاح دیگر مولوی در عقل، فوة شیطنت و گریزی و نکراء^۱،
وهوش تزویر و مکر و فریب کاری، وزیر کی در امور دنیا همچون خرد
نگرشی و حسابگری و سود پرستی، و امثال این صفات است.
این نوع عقل را عقل مذموم می‌نامیم؛ که از لوازم آن خودخواهی
و حس نرف و دیرباوری و سخت‌پذیری است؛ بطوری که این قبیل عقلا
کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند و بر اسبنداد و
خودرایی لجاج می‌ورزند.

و همین عقل است که مولوی همه‌جا آن را نکوهیده؛ چندانکه
جهل را بر این نوع عقل ترجیح داده و گفته است که از این عقل بیزار
باید شدن و آن را فدای عشق باید کردن
خود خرد آنست کواز حق چرید نی خرد کآن را عطارد آورید

۱- نکراء بفتح اول برون «صحراء» و «نکرة» بضم اول برون «سکر»

دهاء و فطنت و گریزی.

پیش بینی این خرد^۱ تا گور بود
 و آن صاحب دل بنفخ صور بود
 این خرد از گور و خاک^۲ نگذرد
 وین قدم عرصه ی عجایب نسپرد
 زین قدم^۳ وین عقل رو بزار شو
 چشم غیبی جموی و برخوردار شو
 زین نظر وین عقل نآید جز دوار
 پس نظر بگذار و بگزین انتظار

زین خرد جاهل همی باید شدن
 دست در دیوانگی باید زدن

عقل را قربان کن اندر عشق دوست
 عقلها باری از آن سوی است کوست
 عقلها آنسو فرستاده عقول
 مانده این سو که نه معشوقست گول
 عقل جزوی عقل را بد نسام کرد
 کسام دنیا مسرد را بی کام^۴ کرد

۱- پیش بینی خرد؛ خ.

۲- از خاک گوری؛ خ.

۳- زین نظر؛ خ.

۴- ناکام؛ خ.

در باره «عقل جزوی» و «عقل کلی» بعد گفت و گو خوبهیم کرد؛ باز از سخنان مولوی بشنوید که در باره حبله‌ها و مکرهای عقل مذموم، گفته است

ما چو رو باهیم و پای ما کرام
 می‌رهاندمان ز صد گون انتقام
 حبله باریک ما چون دم ماست
 عشقها بازیم با دم چپ و راست
 دم بجنبانیم ز استدلال و مکر
 تا که حیران ماند از مازید و بکر
 طالب حیرانی خلقان شدیم
 دست طمع اندر الوهیت زدیم
 تا به افسون مالک دلها شویم
 این نمی‌بینیم ما کاندرا گویم
 در گوی و در چهی ای قلمبان
 دست و ادار از سببال دیگگران

عقل جزوی و عقل کلی

۴- مراد از عقل جزوی عقل ناقص نارسا است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریک‌اند؛ اما این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسان نیست؛ چرا که در معرض آفت وهم و گمان است؛ و همین فلن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلالات عقلی را

واهی و سستی می کند؛ پس باید عقلی جزوی را با عقل کل که مخصوص خاصگان
و مقربان بارگاه الهی است پیوند داد، تا پیر گت آن پیوند متبدل بعقل کلی شود.

عقل جزوی آفتش وهم است و وطن

زانکه در ظلمات شد او را وطن

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

عقل جزوی را وزیر خود مگیر

عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

عقل سرنیز است لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

عقل جزوی عشق را منکر بود

گرچه بنماید که صاحب سر بود

زیرک و داناست، اما نیست نیست

تا فرشته لانشد اهریمنی است

او بقول و فعل یار ما بود

چون بحکم حال آیی، لا بود

مر ترا عقلی است جزوی در نهان

کامل العقلی بجو اندر جهان

جزو تو از کل او، کلی شود
عقل کل بر نفس چون غلی شود

راند دیوان‌را حق از مرصاد خویش
عقل جزوی را ز استبداد خویش
که سری کم کن، نبی تو مستبد
بلکه شاگرد دلی و مستعد
روا بر دل رو که تو جزو دلی
هین که بنده‌ی پادشاه عادل
بندگی او به از سلطانی است

که اناخبر، دم شیطانی است

اشاره است بآیه کریمه قرآن مجید از قول ابلیس در امتناع از سجده حضرت آدم علیه السلام که گفت من از آدم بهترم؛ چرا که مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ی «قال اناخبر منه خلقتنی من نار و خلقتنه من طین؛ سوره ص ج ۲۳ به ۷۶».

پیش از این در مبحث «حدو مرز عقل و فلسفه برهانی» درباره «عقل جزوی» گفت‌وگو کردیم و چندین فقره از گفته‌های مولوی را آوردیم؛ اینجا بهمین مقدار که ذکر شد اقتصار می‌کنیم.

۱- شاگرد دلی مستعد: خ.

۲- زو: خ.

عقل کل و عقل کلی

اماعقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی بدو معنی است؛ یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و -ادب-ات، که آن را با نفس کلی و نفس کل تردیف می کنند؛ بدان معنی که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرد است و معتقدند که سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته بهمان عقول طولیه است.

معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط بهمة اشیاء است و حقایق امور را بشایستگی درک می کند؛ و این نوع عقل با اعتقاد مولوی چنانکه اشاره شد مخصوص صنفی خاص از بندگسان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و عباد مخلصین می شود؛ و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیکترین و سالم ترین راه و وصول بحق را بیمایند، چاره بی جز این ندارند که با آن صنف ممتاز پیوندند و پیش استاد سر بسپارند؛ یعنی در تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر راهبر بدان درجت برسند که وجود ایشان در او فانی و مستهلک شده باشد؛ و طی این طریق جز با عشق میسر نیست.

مولوی در باره همین عقل کل و عقل کلی که مخصوص اولیا و

مردان خدا است می گوید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست
 عرش و کرسی را بدان کزوی جداست
 مظهر حق است ذات پالک او
 زو بجو حق را و از دیگر مجو^۱
 عقل جزوی عقل را بد نام کرد
 کام دنیا، مرد را بی کام کرد^۲

عقل کل را گفت ما زاغ البصر
 عقل جزوی می کند هر سونظر
 عقل ما زاغ است، نور خاصگان
 عقل زاغ، استاد گور مرده دان^۳
 عقل کل در دو بیت اخیر مراد حضرت رسول مصطفی علیه السلام
 است؛ که آیت شریفه سوره نجم «ما زاغ البصر و ما طفی» در شأن او نازل
 شده است؛ یعنی هیچ چیز از پیش چشم او در نرفته بود؛ و همه چیز را
 بدیده بصیرت می دید.
 و کلمه «زاغ» در مصراع دوم بیت دوم بمعنی پرنده سیاه رنگ

۱- این بیت و بیت قبل را نیکلسون در نسخه بدل ضبط کرده است.

۲- ناکام کرد؛ خ.

۳- مردگان: نیکلسون.

که بشومی و جیفه خواری معروف است، و استاد قایل در گور کنی بود
با «زاغ» در «مازاغ» که فعل ماضی مفرد غایب است^۱ بعد از «ما»ی نافیه،
صنعت بدیعی جناس نام دارد.

عقل کامل نیست خود را مرده کن

در پناه عاقلی زنده سخن

پیر عقلت کودکی خو کرده است

از جوار نفس کساندر پرده است

عقل کامل را فرین کن با خرد

تا که باز آید خرد ز آن خوی بد

همچنان در آینهی جسم ولی

خوبش را بیند مرید ممتلی

عقل کمال را از پس آینه او

کی تواند دید وقت گفت و گو

پیر پیر عقل باشد ای پسر

نه سپیدی موی اندر ریش و سر

۱- در قوامیس عربی در اجوف واوی «زاغ بزوغ» و اجوف بائی «زاغ یزیغ» هر دو ضبط شده است.

از بلیس او پیرتر خود کی بود
 چونکه عقلش نیست، اولاشی بود
 طفل گیرش چون بود صاحب کمال
 پیر باشد در هنر آن خوش خصال
 طفل گیرش چون بود عیسی نفس
 بساک باشد از فرور و از هوس
 آن سپیدی مودلیل پختگی است
 پیش چشم بسنه کش کوتاه تکی است
 آن مقلد چون نداند جز دلیل
 در علامت جوید او را هم سبیل
 بهر آن گفتیم کاین تدبیر را
 چونکه خواهی کرد بگزین پیر را
 لیک پیر عقل نی پیر من
 می ندانی ممتحن از ممتحن؟
 آنکه او از پرده تقلید جست
 او بنور حق ببیند آنچه هست

 جهد کن تسا پیر عقل و دین شوی
 تا چو عقل کسل تو باطن بین شوی

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- در طبع نیکلسون این بیت نیست.

از عدم چون عقل زیبا روگشاد
 خلمتش داد و هزارش نسام داد
 کمترین زان نامهای خوش نفس
 این کسه نبود هیچ او محتاج کس
 گر بصورت وانماید عقل رو
 تیره باشد روز پیش نور او

مولوی در باره «عقل کل» بمعنی اول که عقل مجرد قدسی است؛
 و در خصوص تأثیر و تدبیر او در مجموع عالم وجود نیز مکرر گفت و گو کرده
 است؛ از جمله در دفتر پنجم مثنوی عنوان ذیل را می نویسد:
 «بیان آنکه مجموع عالم صورت عقل کل است؛ چون با عقل کل
 بکڑروی جفا کردی، صورت عالم ترا غم فزاید اغلب احوال چنانکه
 دل با پدر بد کردی صورت پدر غم فزاید ترا، و توانی رویش دیدن اگر
 چه پیش از آن نور دیده باشد و راحت جان»؛ و در تحت آن عنوان
 می گوید:

کل عالم صورت عقل کل است
 کوست بابای هر آنک اهل قل است
 چون کسی با عقل کل کفران فرود
 صورت کل پیش او هم سنگ نمود
 صلح کن با این پدر، عاقی بهل
 تا که فرش زر نماید آب و گل

۱- عنوان نثر از طبع نیکلسون نقل شده است.

پس قیامت نقد حال تو بود
 پیش تو چرخ و زمین مُبدل شود
 و در دفتر ششم نیز در اشاره بهمان معنی می‌گوید:
 صورت از بی‌صورت آید در وجود
 همچنان کز آتشی زاده است دود
 حیرت محض آردت بسی صورنی
 زاده صد گون آلت از بسی آلتی
 بی‌زدستی، دستها بافد همی
 جان‌جان سازد مصور آدمی
 آنچه‌ان کاندردل از هجرو وصال
 می‌شود بافیده گوناگون خیال

صورت فکر است بر سام‌مشید
 و آن عمل چون سایه برار کان‌پدید
 فعل بر ارکان و، فکرت مکتوم
 لیک در نائیر و وصلت دو بهم
 صورت دیوار و سقف هر مکان
 سایه اندیشه مسماردان
 گرچه خود اندر محل افتیکار
 نیست سنگ و چوب و حشتی آشکار
 فاعل مطلق یقین بی‌صورت است
 صورت اندر دست او چون آلت است

در دفتر اول نیز گفته است:

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد که انالیه راجعون

مراد از عالم بی صورت همان عالم عقول و نفوس کلی است
 باصطلاح فلاسفه؛ یا عالم اسماء و صفات الهی و مرتبة فیض اقدس یعنی
 تجلی حق در مقام اسماء و صفات است باصطلاح عرفا و صوفیه؛ که شرح
 آن را پیش گفتیم.

فعل تجلی و علم فعلی حق تعالی

در اشعار فوق ضمناً اشاره بدو مسأله مهم فلسفی و عرفانی شده
 است؛ یکی کیفیت صدور عالم هستی از مبدأ واجب الوجود؛ بر سبیل
 علیت و فاعلیت بتجلی؛ و با عبارت دیگر بطور عقل بسیط اجمالی و
 اضافه اشراقیه حق تعالی نسبت بموجودات؛ با رعایت دو قاعده «امکان
 اشرف» و «امکان احسن» که از قواعد عظیم فلسفه و عرفان است در
 مبحث «سلسله الترتیب».

مسأله مهم دیگر چگونگی علم واجب الوجود است بموجودات؛ بر
 سبیل «علم فعلی عنایی» نه بطور «علم انفعالی ارتسامی»؛ که شرح این
 مسائل را در کتب فلسفه و عرفان باید ببینید؛ مجال و موضوع بحث فعلی
 ما بیش از این گنجایش شرح و تفصیل ندارد.

عقل اول راند بر عقل دوم

نیز در اصطلاح «عقل» بمعنی عالم امر و سلسله عقول مجردة

مولویه که حلقه‌های عظیم سلسله ترتیب، و واسطه انتظام عالم سفلی و حاکم
وقاضی بر سر نوشت و امور و احوال خلق باشند، بیت معروف مولوی
است در مجلد سوم مثنوی شریف موافق روایت مشهور

عقل اول رانند بر عقل دوم

ماهی از سر گنده گردد نی زدم

که در بعضی نسخ خطی قدیم و در طبع نیکلسون نوشته‌اند:

نفس اول رانند بر نفس دوم

ماهی از سر گنده باشد نی زدم

اما در این مورد اتفاقاً «نفس اول و دوم»، مرادف همان «عقل

اول و دوم» است، تفاوتی در اصل مراد و مقصود ندارد.

می‌دانید که این بیت معرکه آراء و انظار و مورد اختلاف شدید
فضلا و ادبا و شراح مثنوی است بر سر این که کلمه «گنده» را با ضم
گاف فارسی بمعنی بزرگ و عظیم جثه و ضخیم؛ یا با فتح گاف یعنی
«گنده» بمعنی گندیده و متعفن و بویناک باید خواند؛ و بر سر این اختلاف
ماجرایا رفته است که باز گوی کردن آن ما را از مطالب مهم باز
می‌دارد.

حقیر نظر خود را در این خصوص در رساله‌یی که چندین سال
پیش در شرح مشکلات مثنوی تألیف کرده‌ام، و متأسفانه هنوز آماده
طبع و نشر نشده است، نوشته‌ام؛ اینجا خلاصه و مختصر آن را می‌گویم.
عقیده من این است که صحیح «گنده» است با فتح گاف فارسی
بصیغه صفت مفعولی، و بهمان معنی گندیده و متعفن و بدبوی، که مرادف آن

را در عربی «متن» و «من» نیز می گویند.

وبهترین دلیل صحت این دعوی، توجه بمدلول خود بیت، و مقصود اصلی گوینده، و اقتضای مقام و تناسب مورد و محلی است که این ارسال مثل در آن آمده است؛ و من معتقدم که اگر همه این جهات را در نظر بگیریم، و موضوع بحث و اشعار قبل و بعد آن بیت را بدقت بخوانیم و درست فهم کنیم مشکل ما بخوبی حل خواهد شد.

توضیح آنکه بیت مورد بحث در دفتر سوم مثنوی است تحت عنوان «نومید شدن انبیا از قبول و پذیرایی منکران، حتی اذا استیاس الرسل»؛ که از آیات شریفه سوره یوسف است «حتی اذا استیاس الرسل وظنوا انهم کذبوا جاءهم نصرنا فنجی من نشاء و لایرد بأسنا عن القوم المجرمین: یوسف ج ۱۲ به ۱۱۵».

و ابیات قبل و بعدش این است:

انبیا گفتند با خاطر که چند

می دهیم این را و آن را و عظ و پند

چند گویم آهن سردی زغی

در دمیدن در قفس هین تا بکی

جنبش خلق از قضا و وعده است

تیزی دندان زسوز معده است

عقل اول راند بر عقل دوم

ماهی از سرگنده گردد بی زدم

۱- در بعض نسخ چاپی «غذا» غلط نویسی کاتب است.

لیک هم می‌دان و خرمی ران چو شیر
 چونکه بلخ گفت حق، شد ناگزیر
 تو نمی‌دانی که زین دو کیستی

جهد کن چندانکه بینی چینی

نسخه «نفس اول راند بر نفس دوم» را هم یاد آور شدیم و گفتیم
 که اختلاف نسخ در این مورد تأثیری در اصل مراد و مقصود گوینده
 ندارد؛ و در هر صورت:

بیت مورد بحث ارسال مثل است در این مقام و برای بیان این
 مقصود که خلق عالم و از آن جمله افراد بشر، همه محکوم قضای الهی
 و تابع سرنوشت لوح تقدیر قدیم ازلی‌اند؛ و هر آنچه در عالم خلق و
 این جهان سفلی وجود می‌گیرد تحت تأثیر عالمی مافوق این جهان است که
 آن را عالم امر می‌گویند، و بر حسب مقتضای اراده و مشیت الهی است که
 قابل تخلف و انفکاک و تغییر و تبدیل نیست؛

و عبارت دیگر عالم همه در فرمان يك رشته از علل و معلول و
 اسباب و مسببات انتظام یافته؛ و موجود حادثی را که امروز می‌بینیم
 مقدمات و اسباب وجودش از ازل فراهم آمده است؛ بطوری که قابل
 تخلف و اختلاف نیست

هست بر اسباب، اسبابی دگر

در سبب منگر، در آن افکن نظر

و سلسله اسباب و مسببات از يك طرف به ازل و از طرف دیگر
 به ابد پیوسته، پس گسستنی نیست و هرگز از کار نمی‌افتد؛ دایم در کار
 است؛ و بر سبیل توالی و تعاقب غیر منتهایی است؛ و نسوالت و تناسل

اسباب و آثار همچنان در عالم اجسام و روحانیات باقی و پایدار است.

این جهان و آن جهان زاید ابد

هر سبب مادر، اثر از وی ولد

چون اثر زاید، آن هم شد سبب

تا بزاید او، اثرهای عجب

این سببها نسل بر نسل است لیک

دیده‌یی باید منور نیک نیک

و دست آخر سر حلقه زنجیر علل و معلولات منتهی می شود

بذات اقدس علت اولی و واجب الوجود تعالی شأنه و تقدس که «لاراد

لحکمه و لامرد لفضائه».

و در آیه شریفه سوره یونس است «ان یمسک الله بضر فلا کاشف

له الا هو و ان یردک بخیر فلا راد لفضله: ج ۱۱ به ۱۰۷»؛ و در سوره رعد

است «اذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له: ج ۱۳ به ۱۱».

خلاصه این که «قلم بطالع میمون و بخت بدرفته است».

و بهمین سبب بود که انبیا از قبول دعوت و پذیرایی منکران نومید

شده بودند، و پیش خود می گفتند که مایهوده آهن سرد می کوبیم و باد

در قفس می دهیم؛ چرا که آب از سر چشمه گل آلود، و کار از بالا خراب

شده است؛ یعنی ضلالت و گمراهی منکران تحت فرمان لازم الاجراء

قضا و قدر؛ و لازمه ذاتی سرشت و خلقت ایشانست که تغییر و تبدیل آن

در اختیار بشر نیست و آب از منبعی می خورد که مارا بدان دسترس

نیست «فان الله یضل من یشاء و یهدی من یشاء: سوره فاطر»؛ «ومن یضلل الله

فما له من هاد: سورة رعد؛ و جنبش و تحرك خلق از قضا و وعده عالم امرست، همان طور که خواه و ناخواه تمیزی دندان از آثار سوز معده؛ و عقل دوم تابع و محکوم عقل اول؛ و گندیدگی دم ماهی، اثر گندیدگی و بویناکی سر ماهی است؛ یعنی مسلم است که گندیدگی ماهی از جانب سر او شروع می‌شود و بسایر اعضا سرایت می‌کند، نه از طرف دم او.

و بعد از بیت مورد بحث می‌گوید که با وجود همه آن احوال باز انبیا، مأمور دعوت خلق و تبلیغ احکام الهی بودند «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک: سورة مائده ج ۶ به ۷۱» و «ما علی الرسول الا البلاغ: مائده ج ۷ به ۱۰۳».

و چون ابلاغ دعوت، فرمان حق تعالی بود، انبیا ناگزیر اطاعت و فرمانبرداری می‌نمودند «چونکه بلغ گفت حق، شد ناگزیر».

باز بر توضیح می‌افزایم که کلمه «از» در جمله «ماهی از سر گنده گردد» یا «گنده باشد» به معنی ابتدا و سرمنشأ است، مرادف «من» نشویۀ عربی؛ که نظیرش در تعبیرات و تمثیلات فارسی و عربی فراوانست؛ از این قبیل که خود مولوی گفت:

جنبش خلق، از قضا و وعده است

تیزی دندان، زسوز معده است

و نیز در جزو امثال سایره و شبه مثلها می‌گوییم «آب از سر چشمه گل آلود است» و «این درخت از ریشه فاسد است»؛ «خانه از پای بست

ویران است» «خوبی این گندم از بذر است»؛ و بقول سعدی در گلستان
«وُحَسَن نَبَات الارض من کرم البذر» و امثال آن.

و خاصیت ادبی این نوع تعبیرات، این است که چیزی در تحت
تأثیر فهری امری دیگر که مافوق حقیقی، یا بمنزله مافوق اوست؛ واقع
شده، و اثر مافوق به مادون رسیده باشد؛ چنانکه در امثله فوق بدالات
حسی و عقلی می بینیم و مسلم می دانیم که گل آلودی از بالای چشمه، شروع
شده و اثرش بپایین چشمه رسیده است؛ و فساد و تباهی ابتداء در ریشه درخت
راه یافته، و از آنجا به تنه و شاخ و برگ درخت سرایت کرده است.
و همچنین اثر خرابی از پایه و بن خانه بسقف و بام سرایت می کند؛
و خوبی بذر در خوبی محصول کشت و کار اثر می گذارد؛ و بقول خود
مولوی جنبش خلق در تحت تأثیر قضا و وعده، و تیزی دندان در اثر
سوز معده است.

پس در جمله تمثیلی مورد بحث «ماهی از سرگنده گردد نی زدم»
باید کلمه «گنده» را طوری بخوانیم که مفهوم آن قابل سرایت و انتقال
از سرمایه بسایر اعضاء تادم ماهی باشد؛ و این همان عفونت و فساد گندیدگی
و بوی زهم است که اول از سرمایه شروع می شود، و اثرش تدریجاً
بسایر اعضاء تادم ماهی می رسد؛ و تا سرمایه گندیده نباشد، دیگر اعضاء
او گندیده نمی شود؛ و جمله «نی زدم» تأکید همین جمله قبل است.

اما «گندگی» بضم اول بمعنی بزرگی جنه و ستبری و درشت اندامی؛
قابل نقل و انتقال و تجاوز کردن از عضوی به عضو دیگر نیست؛ یعنی
چیزی نیست که از سرمایه به دم او رسیده باشد؛ خاصه این که می بینیم
ماهی هر قدر از سر به دم می آید لاغرتر و باریک تر می شود، چندانکه

دم ماهی از همه اعضای او لاغرتر و باریک‌ترست. و اصلاً گندگی و سنبری و بزرگی ندارد؛ تا درست باشد که بگوییم که بزرگی او از سرایت بزرگی سر است؛ و حال آنکه لازمه این تعبیر آنست که امری در تحت تأثیر امری دیگر قرار گرفته و اثر آن را پذیرفته و بخود گرفته باشد، چنانکه دندان واقعاً در اثر سوز معده تیزی پیدا کرده؛ و آب پایین چشمه حقیقه در نتیجه گل آلودی سرچشمه، گل آلود گشته است.

خلاصه این که جمیع قراین محفوفه ما را دلالت می‌کند بر این که کلمه مسورد نظر را «گنده» بفتح گساف بخوانیم نه «گنده» با ضم گاف.

این نکته را نیز می‌توان ضمیمه دلایل فوق شمرد که لفظ «گنده» و «گندگی» باضم گاف باین معنی که امروز در محاورات فارسی معمول و متداول است؛ هر چند که ریشه زبان پهلوی هم برای آن ذکر کرده‌اند؛ باز در ادبیات نظم و نثر فصیحای قدیم؛ چندان معمول نبوده؛ و اگر احیاناً استعمال شده باشد آن را جزو شواذ و نوا در باید شمرد.

علاوه می‌کنم که پاره‌بی از شارحان مثنوی؛ و از آن جمله شرح عربی المنهج القوی که اتفاقاً مأخذش متن نسبتاً معتبری از مثنوی بوده است؛ هم‌چنان «گنده» را بافتح گساف خوانده و آن را بهمان معنی

۱- رجوع شود به لغت نامه دهخدا.

۲- نام کتاب «المنهج القوی لطلاب المثنوی»، و شارح «یوسف بن احمد

مولوی» است از افاضل علمای مشایخ صوفیه که وفات او را در ۱۲۳۲ ه. ق نوشته‌اند

و شرح او در شش مجلد در مصر طبع شده است سال ۱۲۸۹ ه. ق.

گنبدبندی و بدبوئی رنتن تفسیر کرده اند.

داستان حل مشکل مثنوی بوسیلة احضار ارواح

مبحث فوق را بدستانی ختم می کنم که حاکی از کثرت عشق و علاقه فضلا و ادبای ماست بحل مشکل مورد بحث؛ چند آنکه جمعی از اکابر اهل فضل و ادب دارالعلم شیراز که از آن جمله شاعر خوشنویس عارف نامدار آن زمان وصال شیرازی متوفی ۱۱۶۲ ه.ق؛ و نواب آقا علی اکبر بسمل مؤلف تذکره دلگشا؛ و برادرش ملا لطف علی مدرس؛ و مرحوم حاج محمد حسین و حاج آقا محمد منور علی شاد متوفی ۱۳۵۱ ه.ق و برادر او حاج محمد حسین بوده اند رحمة الله علیهم اجمعین؛ برای حل آن مشکل دست بدامن غیب بینی و احضار ارواح شدند؛ و بوسیلة شخصی بنام ملا فرزی که آن ایام در فن تسخیرات معروف و مسلم بوده است؛ با اعتقاد خودشان روح مولوی را احضار کردند و رفع اشکال را از خود او خواستند؛ و او خود «گنده» را با فتح گاف خواند.

عجب است که می گویند تمام بیت را هم موافق روایت مشهور

خوانده بود

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گرددنی ز دم

۱- ماخذ داستان فوق نوشته «طرایق الحقایق» است که بر روایت مسوق

خویش حکایت می کند بشرحی که خلاصه اش این است؛

مدتی بود که در آنجهتها و مجامع ادبی دارالعلم شیراز ما بین فضلا و ادبای

شعر و ادب بر سر شعر مولوی و این که کلمه «گنده» را بفتح یا بضم بخوانند سه

→ مباحثه و مشاجره می‌رفت؛ چنانکه از باب مثال «نواب آقا علی اکبر بسمل» اصراری داشت که باید «گنده» بضم گاف بخوانیم؛ و می‌گفت که مقصود مولوی این است که ماهی از سر بزرگ می‌شود؛ و نی [= نصب] از طرف دنباله و ساق؛ و در مقابل او «آقا لطف علی مدرس» با فشاری می‌نمود که صحیح «گنده» بفتح است؛ باین معنی که چنانکه مسلم است ماهی از طرف سر گندیده می‌شود، نه از طرف دم.

فضلائی شیراز برای حل این اشکال انجمنها فراهم می‌آوردند و بیعت و مناظره می‌پرداختند؛ ناآنکه عاقبت بر این رأی مصمم شدند که بوسیله «ملا فرزی» که در فن تسخیر جن و احضار ارواح شهرت داشته است، روح مولوی را احضار و مشکل را از خود او سؤال کنند؛ سؤال را هم محرمانه بنویسند و در محلی بگذارند که خود «ملا فرزی» هم از مقصد و مقصود ایشان مطلع نشود. پس بآن منظور مجمعی از فضلائی مذکور در متن، بملاوه یکی دونفر دیگر در خلوت‌خانه حاجی محمد حسن تشکیلی جلسه دادند و سؤال را پنهانی از «ملا فرزی» نوشته زیر مسند او گذاشتند.

وی عبا بر سر کشیده حالت مراقبه بخود گرفت؛ و پس از چندی گفت شخصی بسیار مجلل عظیم نورانی حاضر شده است و این شعر را می‌خواند. پس تمام بیت را چنانکه گزینی کلمه بکلمه از آن موجود روحانی بر وی انشاء می‌شده است، آهسته و شمرده و صریح و واضح با روایت «گنده» بفتح گاف بر آن جمع فرو خواند.

صاحب طرایق الحقایق پس از حکایت فوق فصای محصرص درباره احضار ارواح و مشکلات علمی این مسأله نوشته است که خسالی از تحقیق نیست والله العالم بحقایق الامور و الاحوال.

علاوه می‌کنم که آن قبیل پژوهشها و پی‌جوییهای ادبی که از فضلائی شیراز نقل شد در زمان ما نیز در مجالس و محافل ادبی بسیار اتفاق افتاده است و من خود در اصفهان و طهران شاهد چندین فقره از این نوع ماجراها بوده؛ و گساره دیده‌ام که چون اطراف دعوی همه اهل علم و سواد و آشنا با درس و بحث بودند، و روح ایشان پرورش نقض و ابرام، و احتمال رد و جواب، و شایستگی مذاکره ←

عقل بحثی یا عقل فلسفی

۵- پنجمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» کسه از روی گفته‌های خود او آن را عقل بحثی و عقل فلسفی می‌گوییم
عقل بحثی گوید این دور است و گو

بسی ز تاویلی محالسی کم شنو

بحث عقلی گر درو مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگرست

بادۀ جان را قوامی دیگرست

بند معسولات آمد فلسفی

شہسوار عقل عقل آمد صفی

→ و مناظره علمی و ادبی را نداشت؛ کار بمجادله و مکابره می‌کشید؛ چندانکه مورد عداوت و کینه و بغضاء می‌گردید؛ اتفاقاً در بعض این مجامع برای این که انساب بعضی غزلیات شیخ سعدی و خواجه حافظ مورد تردید بود متوسل به احضار ارواح نیشدند و وقایع مضحک پیش آمد که بسبب ضیق مجال از نقل آن خودداری می‌کنم.

۱- در چاپهای معمول «دور است تو» نوشته‌اند.

گو: با فتح گاف فارسی در اصل بمعنی زمین پست و مغاک است که در محاورات «گودال» می‌گوییم؛ انوری گوید.

ای ز قدر تو آسمان در گو آفتاب از تو در خجالت ضو

و اینجا مجازاً بمعنی ژرف و عمیق و دور از دیدگاه عقل و نظر است.

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
 معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
 مغز جوی، از پوست دارد صدملال
 مغز، نغزان را حلال آمد حلال
 چونکه قشر عقل صد برهان دهد
 عقل کلی گام بی ایقان نهد
 عقل دفترها کند یکسر سیاه
 عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
 از سیاهی وز سپیدی فارغ است
 نور ماهش بردل و جان بازغ است

۱- مغز نغزان را: خ.

موافق متن کلمه «مغز» فاعل و مسند الیه، و «نغزان» بصیغه جمع شبه مفعول است برای فعل «حلال آمد»؛ و جمله «مغزان را حلال آمد حلال» مسند است برای «مغز» ابتدای همین مصراع.

امام موافق نسخه دیگر کلمه «مغز» را در این مصراع با کسره و صفتی باید خواند، که «نغز» صفت اوست؛ و «آن» ضمیر اشاره است که به «مغز جوی» صدر بیت برمی‌گردد؛ و «مغز جوی» صفت مرکب فاعلی است، که جمعی آن را اسم فاعل 'مرخم یعنی بحذف علامت «نده» می‌گویند؛ و باعتقاد این حقیر ترکیب اسم است با ریشه فعل «جستن» و «جویدن».

و این نوع ترکیب گاهی در معنی صفت فاعلی است مانند [دلبر، دلجوی، روح افزا، جان بخش]، و گاه بمعنی صفت مفعولی است مانند زراندد، زرافشان [در صفت کاغذ و جامه و امثال آن]، دستکش، کفش کن، راهرو [در معنی معبر و گذرگاه عمارت چه همین کلمه «راهرو» در معنی سالک و رونده راه، صفت فاعلی است].

فلسفی گوید ز معقولات دون

عقل، از دهلیز می نآید برون

هم درین سوراخ بنایی گرفت

در خور سوراخ، دانایی گرفت

شاید از روی همین شواهد که اینجا شنیدید؛ و بار دیگر هم در

مباحث قبل شنیده بودید، پی بمقصود مولوی برده و پیش خود حدس زده باشید که مراد وی از «عقل فلسفی» و «عقل بحثی» قوه فکر و اندیشه و شعور طبیعی انسانی است در ترتیب قیاسات و اقامه دلایل و استحسانات آمیخته از ظن و یقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی، و بحث و مناظره علمی و مذهبی بکار می آید؛ و چون دارنده این عقل در همه چیز جدل و مکابره می کند آنرا «عقل بحثی» گفته اند.

باید این نکته را هم توجه داشته باشید که مراد مولوی از «فلسفه»

و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بل که مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده حالت شك و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چرا کردن در امور است؛ چنانکه پیش خود برای هر امری سبب و علتی می تراشند؛ و آنچه را که در حوصله فهم و ادراک آنها نیست ممتنع می شمارند و در بوثه تکذیب و انکار می گذارند؛ هر چند که از خصوص علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند!

هر که را در دل شك و پیچانی^۱ است

در جهان او فلسفی پنهانی است

فلسفی مر دیورا منکر شود در همان دم سخره دیوی بود
 یعنی همان دیو تخییل و تسویل؛ و شیطان تردید و انکار
 قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مُفْتَلِسِف شد خیال
 مولوی این نوع عقل را نیز نه تنها راه وصول بکمال مطلق که
 غایت سعادت انسانی است نمی‌داند؛ بل که آن را حجابی عظیم و مانع
 و عقبه‌یی بسیار سخت و دشواری شمارد که سالک طریق حق، نساچار
 باید از آن عقبه عبور کند؛ و آن پرده را که دست‌باف کارگاه علوم ظاهری
 و غرور محفوظات درسی اکتسابی است بشکافد؛ و گرنه تا ابد از درک
 سعادت که بهشت عدن با همه وسعت و صفا و نزهت و تجملاتش،
 نمودار تمثیلی کوچک و نارسا از اوست، محروم و بی‌نصیب خواهد
 ماند؛ و این پرده جهل مرکب همانست که در آیه شریفه قرآن مجید
 می‌خوانیم.

«ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم
 عذاب عظیم: سوره بقره ج ۱ به ۷۷؛ «افرأیت من اتخذ آلهه سواه و
 اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة»
 ج ۲۵ به ۲۳».

و این طایفه از عقلا و علمای متحجر بقول مولوی؛ هر قدر بیشتر
 بدانسته‌های اکتسابی خود خوش‌دل و خرمند باشند، و به آموخته‌ها و
 آندوخته‌های علمی خود بیشتر ببالند و بنازند، و در میدان شکسوک و
 ظنون و ستیزه‌جدل و مکابره تندتر و افزون‌تر بتازند، از غایت مراد و
 مقصد اعلی و مطلوب واقعی انسان که وصول بمقام کمال و سعادت مطلق
 روحانی و درک حقایق آسمانی است، دورتر خواهند شد «هرچه کنی

سعی بیش پای فروتر شود».

فلسفی خود راز اندیشه بگشت

گو بتدو، کوراسوی گنج است پشت

گو بتدو، چندانکه افزون می دود

از مراد دل، جداتر می شود

فلسفی و آنچه پوزش می کند

قوس نورت نیر دوزش می کند

مولوی در وادی عشق و عرفان، هذر اکابر فلاسفه و متکلمان،

و ائمه فقه و مجتهدان را هم می خواهد تا به اصاغر طلبه چه رسد!

و آنکه او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسپنا بود؟

اندرین بحث از خرد ره بین بندی فخر رازی راز دار دین بندی^۲

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیه و شافعی درسی نکرد^۳

۱- کلمه «بدو» در این بیت و بیت قبل فعل امر است از «دویدن».

۲- ج ۲ ص ۳۵۸ طبع نیکلسون.

مقصود استاد فلاسفه اسلامی شیخ رئیس حسین بن عبداللّه بن سینا بخارایی

است متوفی ۴۲۸ ه.ق.

۳- ج ۵ ص ۲۶۲ نیکلسون.

مقصود دانشمند نامدار امام فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی است

ملقب به «ابن الخطیب» متوفی ۶۵۶ ه.ق.

۴- ج ۳ ص ۲۱۸ نیکلسون.

مقصود امام ابوحنیفه ۸۵-۱۵۵ و امام شافعی ۱۵۰-۲۵۲ پیشوای حنفیان

و شافعیان است.

ابوعلی سینا و امام فخرالدین رازی در تصوف و عرفان

اتفاقاً شیخ رئیس ابوعلی سینا بزرگترین فیلسوف اسلامی است که در صدد جمع و توفیق مابین فلسفه و عرفان برآمد؛ و سه فصل یعنی سه نمط مهم هشتم تا دهم آخر کتاب اشارات را که منقح‌ترین مؤلفات فلسفی اوست بهمین منظور اختصاص داد که مسائل عرفانی و رسم و راه عرفارا در سیر و سلوک طریق حق تعالی، از قبیل ریاضتهای شاقه؛ و همچنین کشف و شهود و صدور معجزات و کرامات و خرق عادات را با مبانی و اصول عقلی فلسفی اثبات کند؛ و مخصوصاً نمط ناسع را که در مباحث قبل هم از آن نام بردیم و مطالبی نقل کردیم بعنوان «فسی مقامات العارفین» ممتاز و مشخص نموده است.

جماعت اخوان صفا که سرگذشت مفصل دلکشی دارند، نیز در این راه تلاش می نمودند که فلسفه و عقل را با دین و مذهب سازش بدهند.

امام فخرالدین رازی که اعجوبة جدل و بحث و مناظره بود، و در ایجاد شك و تردید حتی در قضایای بدیهی دستی توانا داشت؛ و بدین سبب او را «امام المشکیکن» لقب داده‌اند، با وجود این که شرح اشاراتش مملو از شکوک و اعتراضات بر شیخ است؛ و بدین سبب بعضی آن را «جرح» بجای «شرح» خوانده‌اند؛ باز در آن بخش از اشارات که مربوط بمسائل عرفانی و مقامات عارفان است از تعریف و تمجید و تحسین بلیغ خودداری نمی کند و شیخ را در این ابتکار می ستاید.

در رساله «لباب الاشارات» نیز کسه تلخیص و تنقیح متن اشارات است در ذیل «النمط التاسع فی مقامات العارفين» می نویسد «هذا الباب لا يقبل الانتخاب لانه في غاية الحسن و ما هو محاسن شيء كله حسن»
بعلاوه در پاره‌یسی از مؤلفات دیگرش مانند تفسیر کبیر و اسرار التنزیل و المطالب العالیة احیاناً متمایل بجماعت صوفیه شده و طریقه آن طایفه را که بر اساس تهذیب باطن و کشف و شهود مبتنی است در توحید و خداشناسی و درک حقایق ربوبی بر عقلیات فلاسفه و متکلمان ترجیح داده است.

داستان ملاقات و مکاتبه «شیخ ابوعلی سینا» با صوفی نامدار معاصرش شیخ ابوسعید ابوالخیر متوفی ۴۴۰ ه.ق؛ و این که گفت ما از دانسته می گوئیم و شیخ ابوسعید از دیده؛ یعنی آنچه ما با عقل و قیاسات برهانی درک می کنیم شیخ در مکاشفه و شهود می بیند، در کتاب اسرار التوحید و کشف شیخ بهائی و ماخذ دیگر معروف و مشهور است.

با این همه چون شیخ ابوعلی و امام فخرالدین هردو سخت پای بند علوم و معارف خود بودند؛ و در وادی عشق و عرفان که اولین منزلت تخلیه و تجلیه و شست و شوی باطن از غرور دانشهای درسی است قدم سعی و عمل نگذاشتند؛ و آنچه احیاناً درباره تمجید و تعریف عرفا و صوفیه؛ و تحسین طریقه آن طایفه در ذوق و مکاشفه گفته اند باز منبعت از همان عقل بحثی استدلالی است، مولوی ایشان را در آن وادی بیگانه و نامحرم خوانده است.

این حکایت را شیخ عبدالوهاب شعرانی شافعی صوفی معروف

قرن دهم هجری متوفی ۹۷۳ ه. ق در کتاب ارشاد الطالبین آورده است که امام فخرالدین رازی را این هوس در دل آمد که بسالکان طریقت و اهل ذکر و ریاضت پیوندد؛ دست‌طلب بدامن صوفی بزرگ معاصرش شیخ نجم‌الدین کبری متوفی ۶۱۸ ه. ق زد.

شیخ بدو گفت که در نخستین منزل شرط است که از پیرایه علوم ظاهری چشم‌پوشی؛ و تو طاقت این مفارقت را نداری. امام فخرالدین بسرطلب افزود؛ شیخ او را بخلوت نشانید؛ و آزمایش را با تصرف روحانی چنان نمود که حالی نقش علوم اکتسابی از لوح حافظه امام زدوده شد؛ ناگهان فریاد برآورد و استغاثه کرد که طاقت این حالت را ندارم؛ شیخ او را از خلوت بیرون کرد و بوضع و حال سابقش عودت داد.

حقیر گوید بر فرض که آن حکایت هم واقعیت نداشته باشد؛ باری این امر مسلم و محقق است که دست از آموخته‌ها و اندوخته‌های علمی شستن؛ و تمام سرمایه دارایی و افتخارات تحصیلی خود را دور ریختن؛ و از تنگنای غرور محفوظات، و دایره محدود عقل بخشی درسی بیرون آمدن، چندان صعب و دشوار است، که در مثل می‌نوان گفت از حالت نزع و جان‌کندن و وداع حیات و خواسته‌های مسال و منال دنیوی گفتن هم سخت‌تر و پر مشقت‌تر است؛ و بدین سبب گفته‌اند که آخرین عقبه‌یی که انسان در مرگ و حیات احتضار طی می‌کند،

جداشدن از محفوظات علمی است و این حالت از گسیختن بند هر علاقه‌یی بیشتر او را رنج می‌دهند.

باز هم گفته‌ایم که ریشه آن‌دمه غرور و علاقه را کنند؛ و از این قبیل مصائب و آلام نجات یافتن جز با نیروی عرفان و ایمان صادق و بدون مدد عشق عاقبت سوز ممکن نیست «سوزنی باید کز پای بر آرد خاری».

علم آموزی و هنر اندوزی

در نظر مولوی

باید دانست که انتقاد و نکوهش مولوی از عقل‌بختی و علوم و فنون ظاهری بسبب همان حالت خشکی و جمود و خودخواهی و خود-پسندی و کبرفروشی و محدودیت فکر است که اغلب بر مشتغلبین آن علوم دست می‌دهد؛ و گرنه مولوی هرگز با اصل علم و دانش و تحصیل علوم و فنون درسی نه تنها مخالفت نیست؛ که آن را نیز در حد خود می‌ستاید و بر همگان فریضه می‌شمارد؛ خود او نیز در این راه رنجها کشیده و مبلغی عظیم از سرمایه عمر را در این معامله خرج کرده بود؛ اما می‌گفت که اکتساب و فراگرفتن این دانشها وقتی مفید و سرمایه کمال انسانی است که بخورد روح رفته، و مقدمه تهذیب نفس و موجب قوت و صفای قلب شده باشد؛ نه دستاویز مفاخرت و تکبر، و دست موزه کسب جاه و مال دنیوی و تهیه و تأمین شهوات جسمانی که معمولاً طایفه طلاب آن علوم و مدرسه دیده‌ها بدان مبتلا می‌شوند.

مولوی می‌گفت که رنج و زحمت تحصیل علوم را برای همان

مقصد اعلی که وصول بمقام سعادت و کمال نفسانی است باید بر خود
هموار کرد؛ و این بار را بمخاطر مقدمه سبکبار شدن باید کشید، نه برای
گران سنگی و سبکساری. جان مطلب مولوی همانست که در مباحث
پیش هم شنیدید.

علمهای اهل دل حمالشان	علمهای اهل تن آحمالشان
علم چون بردل زند، یاری شود	علم چون برتن زند، یاری شود
لیک چون این بار را نیکو کشی	بار برگیرند و بیخشنودت خوشی

مولوی علم آموزی و هنراندوزی را در همه حال ستوده، و در
تعریف همین دانشها و هنرهای آموختنی گفته است

خاتم ملک سلیمان است علم	جماله عالم صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر، بیچاره گشت	خلق دریاها و خلق کوه و دشت
زو پری و دیو ساحلها گرفت	هر یکی در جوی پنهان جا گرفت

یعنی انسان بنیروی علم و هنر تمدن بشری را بسوجود آورد؛ و
خلق دریاها و کوهها و دشتها و بیابانها را مسخر و زبون قدرت و اراده
خود ساخت؛ و هم از برکت همین علم و هنر بود که اصناف خدایق
هر کدام بر حسب قابلیت و استحقاق در محل خود قرار گرفتند؛ و دیو
و پری هم از انظار مردمان پنهان گشتند
عم در یایی است بی حسد و کنار

طالب علم است غواص بنهار

گر هزاران سال باشد عمر او

می نگرود سیر او از جیست و جو

مولوی می گوید آدم خاکی بشریف همان علم آموختنی «و علم

آدم الاسماء کلها سورة بقره ج ۱ به ۳۸» خلعت نخلت و کرامت پوشید و
مسجره ملائکه گردید؛ و ابلیس بسبب جهل از درگاه الهی رانده شد؛ با
این که سالیان دراز زهد ورزیده و عبادت حق تعالی کرده بود

آدم نخاکی از حق آموخت علم

تا به قسم آسمان افروخت علم

نام و ناموس ملک را در شکست

گوری آن کس که با حق در شاک است

زاهد چندین هزاران ساله را

پوزبندی ساخت آن گوساله را

تا نداند شیر علم دین کشید

تا نگیرد گرد آن قصر متشید

خلیهای اهل حیس شد پوزبند

تا نگیرد شیر ز آن علم بلند

مقصود از «علم بلند» علم لدنی موهوبی است که معلمش حق

تعالی باشد بنی واسطه درس و کتاب؛ یعنی دانشهای اهل حیس پوزبند

ایشان است، تا شیر از پستان غیب ننوشند و از معارف حقه الهی محروم

و بی نصیب بمانند

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا بینی ذات پاک صاف نمود

۱- ششصد هزاران؛ خ- مقصود «ابلیس» است.

۲- تا نداند؛ نیکلسون.

بینی اندر دل علوم انبیا

بی کتاب و بی معید و اوستا

ناگفته نگذارم که حالت غرور و خودپسندی که بدان اشاره رفت، اختصاص به دانش آموزان مدرسه ندارد؛ بل که عارض سالکان خانقاه و مدعیان عرفان و تصوف نیز می‌شود، که احیاناً در اثر کوچکترین الهام شیطانی که آنرا «استدراج» می‌گوییم، چندان عجب و خودبینی برایشان چیره می‌شود که خود را گسل سر سبد خلقت، و علت غائی آفرینش می‌پندارند!

اتفاقاً بیماری این احوال در طایفه دوم که دم از علوم باطن و صفای روح و زهد و وارستگی می‌زنند، بسیار سخت‌تر و مُزمن‌تر، و علاجش مشکل‌تر و صعب‌تر از طایفه اول است؛ چرا که عضو آفت‌رسیدهٔ علیل، هر قدر شریف‌تر و لطیف‌تر باشد، مرضش مُعضیل‌تر و دردناک‌تر، و درمانش دشوارتر است!

و گاه باشد که دعوی علم و امامت را با لاف عرفان و کرامت جمع کرده؛ و از آمیختن عادت مغالبهٔ بحث و فضیلت‌نمایی ملائی، با خوری کبر و نخوت مرشدی، معجون بی‌خاصیت و ناسازگار ساخته باشند که نه بکار شریعت آید، و نه دردی از طریقت دوا کند؛ و به اجماع مرکب مطرود و مردود هر دو فریق باشد!

حرف درویشان و نکته‌ی عارفان

بسته اند این بی‌حیایان بر زبان

حرف درویشان بدزدد مردودن
 تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون
 کار مردان روشنی و گرمی است
 کار دونان حیلہ و بی شرمی است
 شبیر پشمین از برای کسه کنند
 بومسيلم را لقب احمد کنند
 آن شراب حق، ختامش مشک ناب^۱
 باده را ختمش بود گند و عذاب

عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است

منطق وحی، برتر و صافی تر از منطق عقل است

مولوی می گوید عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است،
 و منطق وحی انبیا و اولیا، برتر و صافی تر از منطق عقل بحثی علما و
 حکماست.

اما هامة خلایق آنگاه از منطق وحی آگاه می شوند که عارفی
 روشن دل در سفر خلق بحق، گاستان قدس و تفرجگاه عالم تجرّد ماورای
 ماده را که مقام عالیّین است سیر کرده، و در بازگشت به عالم سفلی و
 سفر از حق بخلق، دسته گلی بتحفه برای ساکنان این نشأه طبیعی مادی آورده

۱- تلمیح است، اشاره به آیه شریفه «یسقون من رحیق مختوم ختامه مسك

وفي ذلك فليتنافس المتنافسون - ورة مطففين ج ۳۰».

باشد؛ و این خود همان انبیا و اولیا و بندگان خاص مقرب الهی‌اند که از جانب حق تعالی برسالت و اصلاح جامعه و تربیت نفوس بشری مبعوث شده‌اند؛ و بموجب فرمان الهی یعنی خاصیت جبلی موهوبی که در خلقت و کینونت ذات و سرشت ایشان تعبیه شده است، دردهوت خلق بحق جهانیان را از خواب غفلت بیدار؛ و از لذات نا پایدار دنیوی بسعدت ابدی و نعیم جاودان اخروی هدایت و رهبری می‌نمایند.

مولوی می‌گوید عقل‌بختی برای درك حقایق اشیاء کافی نیست؛ و کمند عقول و افهام بشر که اسیر اصطلاحات و محفوظات فنون‌بختی و پای‌بند عالم حس و محسوس است، به‌کنگره رفیع کاخ ابداع و عالم ماورای حس و محسوس نمی‌رسد.

و بعبارت دیگر نردبان پایه فکر و اندیشه محدود انسانی که دست و پای او درزنجیر حدود و قیود و ضوابط و اصول عقاید و قواعد موضوعه علوم و دانشهای درسی که همه مخلوق و ساخته ظنون و اوهام خود اوست، بسته شده، برای طی مدارج ارتقاء روحانی و معارج کمال نفسانی، و صعود بیام بلند حتمایق آن امور که ماورای عقل عادی باشد کوتاه و نارساست؛ و مرغ پر بسته عقول و همناک را که تخته‌بند اصطلاحات و مقررات موضوعه علوم‌بختی، و اسیر قفس تنگ ماده و طبیعت است، در فضای وسیع نامحدود عالم قدس که از جمیع آلائشهای نفسانی و تعلقات جسمانی پاک و آزاد باشد، طاقت پرواز نیست

شادی و رامش کجاست جان و دل خسته را

طاقت پرواز نیست طایر پر بسته را

مگر آنکه بند علایق بگسلد و خود را بیال و پر شاهبازان طریقت
بربندد؛ و از نعمت اولیا که مرغان خوش الحان باغ ملکوتند مدد
گیرد؛ و بدان وسیله در هوای کوی دوست که کعبه مقصود عارفان
است پرواز آید

أسیرب القطا هل متن یعبیر جناحه

لعلی الی من قدهویت اطیر

هین میر الا که سا پرهای شیخ

تا بینی عون لشکرهای شیخ

ریشه اختلافات عارف با فیلسوف، و عالم مادی با

حکیم الهی

خواستاران تحقیق را باین توضیح توجه می‌دهم که ریشه و
اساس اختلاف عارف و صوفی با فیلسوف؛ و همچنین مایه اصلی جدایی
و امتیاز مشرب حکیم مشائی از حکیم اشراقی، و سرّ و سبب عمده
مخالفت عالم طبیعی مادی با دانشمند مذهبی الهی، این نکته است که
فیلسوف مشائی و علمای طبیعی مادی می‌گویند که ماورای حس و
تجربه و عقل و اندیشه بشر، چیزی غیر از وهم و پندار نیست؛ و آنچه را
که در حوصله حواس و ادراک خرد ننگنجد، باید از قبیل تخیلات و
صُور و همی بیماراندماغی انگاشت؛ و آن را در مزبله اوهام و خرافات
باید انداخت.

روح عقلناکه چه بسا حکم می‌کند که آنچه را که عقل عادی در

حال حاضر از قبول آن امتناع دارد؛ باید ممتنع و مُحال ابدی شمرده که

هرگز وجود آن امکان نداشته باشد.

اما عارف و حکیم الهی و فیلسوف اشراقی معتقدند که آنچه را امروز بمقتضی عقل عادی محال می‌شمارند، ممکن است که در واقع ممتنع نباشد و روز دیگر اتفاق بیفتد؛ و نیز می‌گویند که ماورای عقل و بیرون از دایره فکر و اندیشه و تجربه حسی بشر نیز عالمی است بسیار وسیع، و حقایقی است که دست یافتن بدان جز باریاضت و صفای نفس و تجلیه و تحلیه روحانی میسر نمی‌شود.

مولوی می‌گوید علل و اسباب طبیعی که بشر ادراک و احساس می‌کند؛ همه امور ظاهری است، و همه در تحت فرمان و اراده و ادارهٔ علل و اسباب دیگری است که از انظار مخفی و پنهانست؛ دستاویز حس و کرسی پای عقل بحثی هم برای وصول بآن عالم که مسبب اسباب باشد کوتاه و ناتوان است؛ باید زنگار شهوات و تعلقات دنیوی را بصیقل ریاضت از آینهٔ روح زدود، و آن را صفا و جلا داد تا پذیرای اشراق و کشف و شهود صور و حقایق، و معاینهٔ علل و اسباب غیبی گردد؛ همان امور و علل و اسباب حقیقی واقعی که از چشم حس و عقل عادی عمومی پنهانست؛ و علل و اسباب چشم‌گیر ظاهری پیش ما حجاب شده است تا از سبب‌سازیهای غیب خافل مانده‌ایم

چشم بر اسباب از چه دوختیم

گر زخوش چشمان کرشم آموختیم

هست بر اسباب، اسبابی دگر

در سبب منگر، در آن افکن نظر

انبیا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

کشف این، نه از عقل کارافزا بود

بندگی کن تا ترا پیدا شود

توضیحاً این «بندگی» که مولوی می گوید مقصور بر عبادت و ریاضت‌های جسمانی نیست؛ بل که در این مورد بخصوص ظاهراً عمده توجهِش به اعظم ریاضات روحانی و افضل طاعات عرفانی؛ یعنی موت ارادی و بندگی استاد ارشاد و تسلیم و انقیاد صرف پیش شیخ راهبر است که بمدد و همت او عقل نورانی بر نفس ظلمانی چیره، و روح سالک چندان پاک و روشن می شود که قابل کشف و شهود حقایق امور می گردد؛ و علوم و معارف انبیا و اولیا بی واسطه کتاب و معید و استاد در دل او نقش می بندد؛ چنانکه در دنباله ایات فوق می گوید

رزق جانی کی بری با سعی و جدت

جز بعدل شیخ کسو داود تست

نفس چون با شیخ بیند گم تو

از بن دندان شود اورام تو

عقل، گاهی غالب آید در شکار

برسنگ نفست که باشد شیخ یار

نفس، اژدهاست با صد زور و فن

روی شیخ او را زمرده دیده کن

گر تو خواهی ایمنی از اژدها

دستش از دامان مکن بک دم رها

خاك شو در پیش شیخ با صفا
تا ز خاك تو بروید کیمیا^۱

علل و اسباب پیدا و پنهان یا طبیعی و الهی

باز در زمینهٔ علل و اسباب طبیعی و الهی یا آشکار و پنهان گفته
است.

تُرك، اغلب، دخل را در کشتزار
باز کرد چون؟ وی است اصل ثمار
زان بسیفشانند بکشتن تُرك دست
کآن غله‌ش هم زان زمین حاصل شده است
کفشگر هم آنچه افزایش ز نان
می‌خورد چرم وادیم و سختیان^۲
دخل از آنجا آمدستش لاجرم
هم از آنجا می‌کند داد و کرم
این زمین و سختیان پرده است و بس
اصل روزی از خدادان هر نفس

۱- ابن بیت و بیت قبل را طبع نیکلسون ندارد.
نوضیحاً ضمیر «دستش» در بیت قبل ضمیر منغولی است؛ یعنی دست از
دامان شیخ برمدار و دامان او را رها مکن.
۲- کاردکه: نیکلسون.
۳- سختیان: چرم و ساغری.

چون بکاری در زمین اصل کار

تا بروید هر یکی را صد هزار

خواجه پندارد که روزی ده دهد

این نمی داند که روزی ده دهد

چون نیابی این سعادت در ضمیر	پس ز ظاهر مردم استدلال گیر
که اثرها بر متشاعر ظاهر است	وین اثرها از مؤثر مخبرست
چون نظر در فعل و آثارش کنی	گرچه پنهانست، اظهارش کنی
قتوتی کان اندرونش ^۱ مضمربست	چون بفعل آید عیان و مظهرست
چون باآثار این همه پیدا شدت	چون نشد پیدا ز آثار ^۲ ایزدت
نه سبها ^۳ و اثرها مغز و پوست	چون بجویی جملگی آثاراوست

آب از جوشش همی گردد هوا	وآن هوا گردد ز سردی آبها
بلکه بی اسباب و بیرون زین حکم	آب رویانید نکوین از عدم
توز طفلی چون سبها دیده‌یی	در سبب از جهل برچفسیده‌یی
با سبها از مسبب غافلی	سوی این روپوشها زان مایلی
حاصل آنکه در سبب پیچیده‌یی	لیک معذوری همین را دیده‌یی

۱- کان در درونش: خ.

۲- ز نائیر: نیکلسون.

۳- این سبها: خ.

آنکه بیرون از طبایع جان اوست
 منصب خرق سبها آن اوست
 بی سبب بیند چو دیده شد گذار
 تو که در حسنی سبب را گوش دار
 این سبب همچون طبیب است و علیل
 این سبب همچون چراغ است و فلیل
 شب چراغت را فلیلی^۱ نو بناب
 پاک دان زاینها چراغ آفتاب
 رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
 سقف گردون را ز کهگل پاک دان

تأثیر ریاضتهای جسمانی در کمال نفسانی

مولوی درباره زهد و تقوی و عبادت و ریاضتهای جسمانی، و تأثیر آن در تزکیه روح و تصفیه و تجلیه باطن از کدورت‌های نفسانی که مقدمه تحلیه و وصول بمدارج عالی کمال انسانی است نیز گفته‌های نغزدارد؛ از این قبیل:

همچو آهن ز آهنی بسی رنگ شو
 در ریاضت آینهی بسی رنگ شو
 خوبش را صافی کن از اوصاف خود
 تا بینی ذات پاک صاف نخسود

بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی مُعید و اوستا
بی صحیحین^۱ و احادیث و روایات
بلکه اندر مشرب آب حیات

مُردن تن در ریاضت زندگی است
رنج این تن، روح را پابندگی است
تا بقای خود نبیند سالکی
چون کند تن را سقیم و همالکی
این ریاضتهای درویشان چر است

کآن بلا برتن، بقای جان ماست

کسار، تقوی دارد و دین و صلاح
که از او باشد بدو عالم فلاح

چونکه تقوی بست، دودست هوا
حق گشاید هر دو دست عقل را

۱- صحیحین: بصیلة تشبیه عربی حالت جر و نصب، مراد دو کتاب حدیث معروف صحیح بخاری و صحیح مسلم است که از صحاح سنه بسیار معتبر اهل سنت است.

آرزو جُستن، بود بگریختن

پیش عدلش خون تقوی ریختن

آرزو بگذار تا رحم آیدش

آزمودی که چنین می‌سایدش

ترك دنیا هر که کرد از زهد خویش

پیش آمد پیش او دنیا و بیش

جهد کن تا مژد طاعت در رسد	بر مطیعان آنگهت آید حسد
جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

جهد کن تا می‌توانی ای کبا	در طریق انبیا و اولیا
کافر من گریبان کرده است کس	در ره ایمان و طاعت يك نفس
سرشکسته نیست، این سر را میند	يك دو روزی جهد کن باقی بختند
جهد کن تا سنگیت کمتر شود	تا بلتعلی سنگ تو گوهر شود
صبر کن اندر جهاد و در عدا	دم بدم می‌بین بقا اندر فنا

جهد کن تا این طلب افزون شود

تا دلت زین چاه تن بیرون شود

جهد کن تا ترك غیر حق کنی

دل ازین دنیای فانی بر کنی

جهد کن کز جامِ حقیقِ یابی نوی
بیخود و بی اختیار آنگه شوی

آب کم جو تشنگی آور بدست
تا بجوشد آبت از بسالا و پست
هرکجا دردی، دوا آنجا رود
هرکجا فقری، نوا آنجا رود

جهد کن در بیخودی خود را بیاب
زودتر والله اعلم بالصواب

ریاضتهای اجباری

مولوی ریاضتهای اجباری یعنی مصائب و آلامی را که از حوادث روزگار بی اختیار بر انسان روی می دهد چنانکه مثلاً گاو و گوسفند او ناگهان می میرند، یا مال و خواسته او را دزدان و غارتگران می ربایند، نیز در تربیت نفوس و اصلاح امور باطنی مهم و مؤثر می داند؛ و معتقد است که انسان در این قبیل پیش آمدها باید صبور و بردبار و شکرگزار باشد؛ زیرا که زیان مالی ممکن است بلاگردان و قضاگردان جان او باشد.

اصل ابن دستور بزرگ اخلاقی و عرفانی را در قرآن کریم می خوانیم:

«ولنبلو نكم بشيئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال
 ،الانفس والثمرات وبشر الصابرين؛ الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا
 انالله وانا اليه راجعون، اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك
 در هم المهتدون؛ سورة بقره» دفتر سوم مثنوی شریف در حکایت آن
 کس که زبان حیوانات را آموخته بود و مرگ اسب و استر و غلام وی
 می‌گوید :

ور ریاضت آیدت بی اختیار سر بنه شکرانه ده ای کامیار
 مرگ اسب و استر و مرگ غلام بُد قضاگردان آن مغرورخام

عقل بحثی فلسفی و انکار معجزات و کرامات

معجزات و خرق عادات و کرامات انبیا و اولیا، مکاشفات غیبی
 عرفا و سالکان روشن‌دل، همه با اعتقاد مولوی از دلایل خرق عقل و
 اسباب طبیعی و نقض قواعد و براهین فلسفه عقلی؛ و در جزو همان حقایق
 و امور واقعی است که چون طور او مساورای طور عقل است، عقل
 بحثی فیلسوف مادی زیر بار نمی‌رود و آن را انکار می‌کند؛ اما چون
 آن قبیل وقایع بسیار اتفاق افتاده است، انکار فلسفی را جز مکابره و
 لجاج و ستیزگی جاهلانه نباید شمرد

فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بدان دیوار زن
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
 فلسفی کسو منکر حنّانه است از حواس انبیا بیگانه است
 گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد در رای خلق
 بلکه عکس آن، فساد و کفر او این خیال مُنکری را زد بر او

بیت ماقبل آخر مقول قول فلسفی بود که می گفت ستون حنانه
 و امثال آن که خلق بدان معتقد شده اند پرتو سودا و اثر خیالات واهی
 است؛ و بیت آخر گفته مولوی است که بر سبیل نقض می گوید پرتو کفر و
 فساد روح فلسفی است که خیال انکار و الحاد را در وی می پروراند؛ و
 بآه کلمه «مُنکری» بآه مصدری است بمعنی انکار و الحاد
 فلسفی مردیو را مُنکر شود

در همان دم سخره دیوی بود
 گر ندیدی دیو را، خود را بین

بسی جنون نبود کبودی بر جبین

صد هزاران معجزات انبیا

کان نگنجد در ضمیر و عقل ما

نیست از اسباب، نصریف خداست

نیستها را قسایت از کجاست

قابلی گر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی بهستی نآمدی

معجزاتی و کسراماتی خفی

برزند بر دل ز پیران صفی

برزند از جان کامل معجزات

بر ضمیر جان طالب چون حیات

معجزه بحر است و، ناقص مرغ خاک
 مرغ آبی در وی ایمن از هلاک^۱
 عجز بخش جان هر نامحرمی
 لیک قدرت بخش جان همدمی

آنچنان که عارف از راه نهان
 خوش نشسته می‌رود در صد جهان
 گر ندادستش چنین رفتار دست
 این خبرها ز آن ولایت از کی است
 این خبرها وین روایات مشحوق
 صد هزاران پیر بروی منفق
 یک خلافتی فی میان این عیون^۲
 آنچنان که هست در علم ظنون
 آن تحسری؟ آمد اندر لیل تار
 وین حضور کعبه و وسط نهار

۱- اینجا مخصوصاً موافق طبع نیکسون آوردم؛ و در مباحث قبل موافق
 نسخ دیگر است در دو بیت باین شکل:

معجزه بحر است و ناقص مرغ خاله
 مرغ خاکی رفت دریم شد هلاک
 مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
 ماهیان را مرگ می‌دریاست خاک

۲- قرون: خ.

۳- تحسری: تحقیق در جستجوی سمت قبله.

مقصودش علم لدنی موهوبی و کشف و شهود تحقیقی نورانی
 عارف است، باقیاس معلوم کسبی درسی و معارف ظنی تقلیدی.
 گفت موسی با یکی متست خیال
 کای بداندیش از شقاوت درضلال
 صد هزاران معجزه دیدی ز من
 صد خیالت می فزود و شك و ظن

انکار فلسفی بر آیهٔ اِن اَصْبَحْ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

مولوی در مطاوی مثنوی شریف مکرر بر پیروان فلسفه و منطق
 عقلی تاخته و مذهب و طریقهٔ آن گروه را باطل و موجب خسران و ضلالت
 شمرده است.

یکی از مواضع صریح روشنش در دفتر دوم است ذیل عنوان
 «انکار فلسفی بر قرائت اِن اَصْبَحْ مَاؤُكُمْ غَوْرًا» که آب پاك روی فلسفه
 و منطق عقلی می ریزد و حساب خود را با آن طایفه پاك می کند .

توضیحاً موضوع بحث آخرین آیه است از سورهٔ مُلْك «قُلْ
 ارَأَيْتُمْ اِن اَصْبَحْ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمِنْ اَتَيْكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ : ج ۳۵»؛ که
 حاصل ترجمه اش این است که ای پیغمبر بمردمان بگو اگر چشمه ها
 خشك شود و آبها در زمین فرو رود کیست که برای شما آب روان
 بیافریند.

این مضمون در سورهٔ كهف نیز آمده است «اَوِیْضِحْ مَاؤُهَا غَوْرًا
 فَلَنْ نَسْتَلِیْعَ لَهَا طَلِبًا: ج ۱۵ به ۴۱».

مقصود این است که هر نعمتی از خدا است، و بشر قادر نیست که

این قبیل نعمتها را برای خود بیافریند،
 مولوی تحت عنوان فوق این داستان را می‌آورد که حاکی از
 روح عقیده پاک و مسلک عرفانی خود اوست،
 مقرب می‌خواند از روی کتاب
 ماؤکم غتورا، ز چشمه بندم آب
 آب را در غتورها پنهان کنم
 چشمه‌ها را خشک و خشکستان کنم
 آب را در چشمه که آرد دگر
 جز من بی‌مثل با فضل و خاطر
 فلسفه‌ی منطقی مشتبهان
 می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان
 چونکه بشنید آیت او از ناپسند
 گفت آریم آب را ما با کنند
 ما بزخسم یسل و نیزی تبر
 آب را آریم از پستی زبر
 شب بخفت و دید او یک شیر مرد
 زد طپا آنچه هر دو چشمش کور کرد
 گفت زین دو چشمه چشم ای شقی
 بسا تبر نوری بر آرد از صادقی

۱- کسی؛ نیکلرون - تفاوت رسم الخط است و در هر دو صورت اینجا

بمعنی استفهام است.

روزبرجست و دوچشم کوردید
نور فایض از دوچشمش ناپدید

تأثیر و توفیق توبه و استغفار

دنبالۀ اشعار فوق، از موضوع بحث عقل بخشی خارج است؛ و انتقال از این مبحث است بتأثیر توبه و انابت در زدودن اثر گناه؛ و این که خود توبه و استغفار نیز منوط بتوفیق الهی است که:

توبه بی توفیق ای نور بلند

چیست جز برریش توبه ریشخند؟

و هر کسی لایق ابن موهبت نیست؛ اما توفیقی را که عجاله^۱
بمناسبت آن مبحث پیش آمده است از دست نمی دهیم و بخشی از آن
ابیات را نیز نقل می کنیم

در باره آن فیلسوف که چشمش نابینا شده بود می گوید

گسر بنا لپدی و مستغیر شدی

نور رفته از کرم ظاهر شدی

لیک استغفار هم در دست نیست

ذوق توبه نسل هر سرمست نیست

زشتی اعمال و شومی جمود

راه توبه بر دل او بسته بود

۱- چشمش: خ.

۲- جز برریش توبه نبود ریشخند: خ.

هر دلی را سجده هم دستور نیست
 مژدر رحمت، قسم هر مژدور نیست
 همین پیشتی^۱ آن مکن جرم و گناه
 که کنم توبه در آیم در پناه
 می‌باید تاب و آبی توبه را
 شرط شد برق و سحابی توبرا
 تا نباشد برق دل و ابر دو چشم
 کسی نشیند آتش تهدید و خشم
 تا نباشد گریه ابر از مطر
 تا نباشد خنده برق ای پسر^۲
 کی بروید سبزه ذوق وصال

کی بجوشد چشمه‌ها ز آب زلال

توضیحاً «برق و سحاب» که در شرط توبه شنیدید استعاره مُصَرَّحَه
 است بمعنی سوزدل و گریه چشم؛ یعنی پشت گرمی توبه نباید مر نکب
 گناه شد؛ و توبه نیز در صورتی مقبول و مؤثر است که با انقلاب حال و
 سوزدل و گریه چشم همراه باشد؛ نه همین تنهالفظ «استغفر الله و اتوب الیه»^۱

جمله معترضه‌ی بود باز بر می‌گردیم بهمان راه که می‌رفتیم

۱- پشت: نیکلسون.

۲- در چاپ نیکلسون این بیت را ندارد.

گفتیم که عقل عادی فلسفی و کلامی ممکن است اموری را محال و ممتنع بشمارد که در واقع محال نباشد؛ اینک دلیل محققانه مولوی را در این باره بشنوید.

آنچه فوق حال تست آید محال

مولوی می گوید چه بسا که قوه تعقل و منطق فکر عادی در يك زمان حکم بر استحاله و امتناع امری کند، که همان امر در زمان دیگر واقع شود؛ بطوری که نزدیک همه عقلا جزو مسلمات باشد.

خلاصه این که عقول عادی آنچه را که فوق حال؛ و بزرگتر از حوصله فهم و ادراک، و بیش از گنجایش فکر و اندیشه محدود آنهاست انکار می کنند، و آن را محال و ممتنع ابدی می شمارند؛ و چه بسیار که در این حکم خطا می کنند؛ و امری را که امروز محال می انگارند، روز دیگر پیش چشم خود واقع و حاضر می بینند.

مواوی در مقام تحقیق و استدلال بر خطای عقول عادی می گوید:

عقل بحثی گوید این دوراست و گفتو

بی زتأویلی محالی کم شنو

قطب گوید مر ترا ای سست حال

آنچه فوق حال تست آید محال

واقعانی که کنسونت برگشود

نی که در اول، مُحالَت می نمود

برای توضیح گفته مولوی مثال می زنم که اگر دو بیست سال قبل

یکی می گفت که ممکن است پای بشر بکره ماه و مریخ برسد؛ و روزی

خواهد رسید که همه افراد بشر در روی کره زمین هر جا که ساکن باشند، هر چند بفاصله چند هزار فرسنگ باشد، بایکدیگر حریف بزنند و سخن یکدیگر را باهمین گوش بشنوند، و روی یکدیگر را باهمین چشم ببینند؛ آیا هیچ کس از عقلای آن روزگار این سخنان را باور می‌کرد؛ و هیچ نشانی از تصدیق و قبول حتی شك و تردید از وجنات حال ایشان نمودار می‌شد؛ آیا با گوینده آن مطالب جز با تخطئه و سخریه و استهزاء و انکار روبرو می‌شدند؛ آیا غیر از این بود که او را بسست عقلی و سبکسری و دیوانگی منسوب می‌داشتند؛ همانطور که کافران و منکران کوتاه‌اندیشه انبیا را مجنون می‌خواندند.

«وقالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون؛ سورة ححر ج ۱۳ یه ۶»؛ «ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون؛ دخان ج ۲۵ یه ۱۴»؛ «افتری علی الله کذباً ام به جنه؛ سبا ج ۲۲ یه ۵»؛ «ان هو الا رجل به جنه؛ مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۵».

تهمت افترا و کذب و جنون بر انبیا بستن هر چند گساهی عمداً از روی عناد و لجاج و حسد بوده، اما بیشترش این است که گننه‌های انبیا را در حشر و نشر قیامت و ثواب و عقاب آخرت درک نمی‌کردند؛ یعنی و سوسه عقل بحثی نمی‌گذاشت که رسولان الهی را تصدیق کنند و سخنان ایشان را بپذیرند.

مثلاً می‌گفتند «هل ندلکم علی رجل ینبشکم اذا مزقتم کل ممزق انکم لفی خلق جسدید؛ سورة سبا ج ۲۲ یه ۷»؛ «ما سمعنا بهذالی آبائنا الاولین؛ مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۴»؛ «قالوا انذا متنا و کنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون ان هذا الا اساطیر الاولین؛ مؤمنون ج ۱۸ یه ۸۲».

باری آنچه را که بشر دو بیست سال قبل با هزاران دلیل و برهان عقلی باطل می شمرد و انکار می کرد؛ نسل امروز همان را پیش چشم می بیند بطوری که هیچ قابل تردید و انکار نیست.

آیا مردمان روزگار پیش عقل نداشتند؛ چرا؛ عقل داشتند؛ اما آنچه فوق حال ایشان بود محال می شمردند؛ همچنین ممکن است که در صدسال بعد حقایقی کشف شود که عقلای امروز با صد زبان آنرا محال و ممنوع می انگارند!

عجب است که این قبیل امور همه در حدود قلمرو طبیعت است؛ و هیچ کدام خارج از دایره عقل روشن نیست؛ یعنی قسمتی از اسرار همین طبیعت است که بر بشر دیروزی نهفته بود؛ و اگر احیاناً کسی بآنرا ز خبر می داد؛ دعوی او را بکلی منکر می شدند؛ و اگر گفته او وقوع می یافت آنرا بعنوان معجزه و خرق عادت تلقی می کردند؛ و همان امر امروز در جزو بذیهیات و مسلمات و امور عادی درآمده است.

باز هم اسرار خلقت است که بر بشر امروزی مخفی و مستور است؛ و اگر احیاناً یکی ادعا کند او را کاذب و حیاه گر و سست عقل می شمارند؛ اما فردا همین امر را جزو مسلمات خواهند پذیرفت.

این است که در قدر بر پیشرفت علوم مثبت بیفزایند؛ و اسرار خلقت بیشتر کشف شود؛ در مقابل هر نقشی که از پرده تاریک عالم صنع بصفحه روشن عقل شهودی افتاد؛ و بنسبت هر رازی که از ودایع نهفته طبیعت آشکار گردید، يك دسته از امور که جزو مجهولات ماورای

طبیعت ما بود؛ و آن را در عداد معجزات و خرق عادات، و امور ماورای طور عقل می‌شمریم، خود بخود از آن دایره بیرون می‌آید و در محیط عقل روشن بین و قلمرو آثار و خصایص عالم طبع و طبیعت داخل می‌شود؛ و از این جهت بیشتر بعظمت خالق و شگفتی عالم صنع پی می‌بریم؛ و بهتر اعتراف می‌کنیم که «ربنا ما خلقت هذا باطلاً».

اما از این نکته غافل نباید بود که بتناسب مستقیم هر قدر کشفی تازه روی بدهد و علمی جدید بر معلومات رسمی ما افزوده شود؛ در مقابل، يك دسته مشکلات تازه همچون علف خود روی پیرامن آن چشمه نوزاد خود بخود خواهد روید و بر مجهولات ما خواهد افزود؛ بطوری که دست آخر که بشر جمیع امور معلوم و مجهول خود را با یکدیگر برمی‌سنجد؛ و آن را از صافی خرد راست بین درست اندیش می‌گذراند؛ باز خواهد دید که مجهولاتش بر معلومات می‌چربد؛ و اینجاست که باید ناچار معتقد بعالمی روحانی ماورای این نشأة جسمانی شود و دست بیدامن الهیات و امور ماورای طبیعت زند؛ و ازین دندان بگوید «سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا: سورة بقره ج ۱ آیه ۴۰»؛ و عنده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو: انعام ج ۷ یه ۵۹» و «فقلنا هاتوا برهانکم فعلموا ان الحق لله: قصص ج ۲۰ یه ۲۵»؛ «ولکن اکثر الناس لا یعلمون: روم ج ۲۱ یه ۶، ۳۰».

و اینجاست خود همان آرامشگاه وجدان، و کعبه ایمان و عرفان، و عالم ماورای عقول و افهام عوام کسه مولوی و دیگر محققان عرفا و پیروان صادق مستحقق آن طایفه در هوای آن پرواز می‌کنند و نعره «یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی و جعلنی من المکرمین: سورة یس: ج

۲۲ به ۲۸» می زنند.

رسته اند از کفر و خارستان او

چون گلی بشکفته در بستان هو

جسته از زندان این تنگین قفس

خوش همی خوانند ز آزادی قصصی

می زنم نعره درین روضه و عبون

خلق را یالیت قومی یعلمون^۱

این نکته را باز هم گوشزد کرده ایم که منظور مولوی از عقل
بحثی فلسفی که آن را آنهمه انکار و تخطئه می کند؛ همان قبیل چون و
چراهای ملحدانه، و ظنون و اوهام است که سکه قلب شیطانی آن را در
بازار خودفروشی بجای گوهر نقد عقل ایمانی، بقالب می زنند و خرج
می کنند؛ و گرنه مولوی هرگز با عقل روشن بین رحمانی که سرمایه تمیز
مصالح و مفاسد دنیا و آخرت انسانی است؛ و همچنین با علوم مثبت عقلی
که از مداخله گمان و پندار برکنار باشد [از قبیل فنون ریاضی]؛ یا علوم
نقلی که مستند و متکی بمبادی وحی و الهام مبعوثان الهی باشد [از قبیل
علوم قرآنی و فقه و حدیث]، و امثال آن مخالف نیست بل که جداً با این
دسته از علوم موافقت دارد؛ و مثنوی شریف او خود بهترین شاهد و

۱- این بیت عبناً و دو بیت قبل با اندک تصرف هر سه مأخوذ از مثنوی

دلایل این مدعاست.

با فن منطق نیز از جهت ماهیت آن علم؛ هیچ مخالفت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ و انتقاد و انکار او از جهت کسانی است که خود را به منطق برهانی می‌بندند و آن را با مغالطه و سفسطه، و مقدمات ظنی و وهمی، بجای قیاسات برهانی دستاویز و آلت عقل بحثی و مکابرات و سُکوک و معارضات عنادی الحادی فرار می‌دهند؛ اما با وجود این حال باز منطق وحی آسمانی را بر منطق عقل برهانی ترجیح می‌دهد، برای این که تنها منطق وحی را مأمون از خطا و غلط می‌داند، و باین جهت می‌گوید:

منطقی کز وحی نبود آن هتواست

همچو خاکی در هوا و در آهباست^۱

گر نماید خواجه را این دم غلط

ز اول والنجم برخوان چند خط^۲

تا که ما ینطق محمد عن هوی

ان هـو الـا بوحی احنوی

بار دیگر تکرار می‌کنم که یکی از گمراهی‌ها و فریب‌کاریهای عقل کوتاه و فکر نارسای بشر این است که هر چه را فوق حال اوست محال می‌انگارد؛ و همین که امری در حیز فهم و ادراک او ننگنجد آن را

۱- همچو خاکی بر هوا برشد هباست:خ.

۲- یعنی چند آیه از اول سوره نجم [ج ۲۷]: «والنجم اذا هوی؛

ماضل صاحبکم وماغوی؛ وما ینطق عن الهوی؛ ان هو الا وحی یوحی».

باطل و یاوه می‌پندارند «بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه»؛ «و اذلم یهتدوا
به فسقرلون هذا افک قدیم» و دست آخر باز «آنچه فوق فکر تست
آید مُحال».

پای استدلالیان چوبین بود

مرلوی خلاصه و زبده نکر و عقیده خود را درباره قیاسات عقلی
و استدالات منطقی، و جماعتی از فلاسفه و متکلمان که پیرو این طریقه
و مسلک اند و با ذوق تصوف و مکاشفات عرفانی سروکار ندارند، در دفتر
اول مثنوی بیان می‌کند:

صد هزاران اهل^۱ تقلید و نشان

افکند شان نیم و همی در گمان^۲

که بظن تقلید و استدلالشان

قائم است و بسته پسر و بالشان

شبهه بی انگیزد آن شیطان دون

درفتند این جمله کوران سرنگون

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی نمکین بود

غیر آن قطب زمان دیده و ر

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

پای نسایینا، حصا باشد حصا

تا نیفتد سرنگسون اندر حصا^۳

۱- زاهل؛ خ.

۲- افکند در قعر یک آسبشان: نیکسون.

۳- حصا؛ سنگ ریزه و مجازاً زمین شن زار و مطلق زمین.

آن سواری کو سپه را شد ظفر
 اهل دین را کیست، ارباب بصر
 با عصا کوران اگر ره دیده‌اند
 در پناه خلق روشن دیده‌اند
 گسر نه بینایان بُدندی و شهان
 جمله کوران مرده‌اندی در جهان^۱
 گر نکردی رحمت و افضالشان
 در شکستی چوب استدلالشان
 این عصا چبود، قیاسات و دلیل
 آن عصا که دادشان بینا جلیل
 او عصاتان داد تا پیش آمدید^۲
 آن عصا از خشم هم بروی زدید^۳
 چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
 آن عصا را خرد بشکن ای ضریب
 حلقه کوران بچه کار اندرید
 دیده‌بان^۴ را در میانه آورید

۱- جمله کوران خود بردندی عیان: خ.

۲- آمدیت، زدیت: نیکلسون.

همان «آمدید، زدید» است بصورت لهجه و املاء قدیم.

۴- دیدبان: خ. ممکن است از قبیل اختلاف رسم الخط؛ یا از باب

ترکیب پسوند «بان» با ریشه فعل «دیدن» باشد [دیدن + بان] نظیر «پاسبان».

دامن او گیر گو دادت عصا
 درنگر کآدم بچها دید ازعصی^۱
 معجزه‌ی موسی و احمد را نگر
 چون عصا شد مار و استن باخبر^۲
 از عصا ساری و از استن حنین
 پنج نوبت می زنند از بهر دین
 گرنه نامعقول بودی این مزه
 کی بدی حاجت بچندین معجزه
 هر چه معقولست، عقلش می خورد^۳
 بی بیان معجزه بی جزر و مد
 این طریق نکر^۴ نسا معقول بین
 در دل هر 'مقبلی مقبول بین

۱- اشاره بآیه «وعصی آدم ربه فغوی: سوره طه ج ۱۶ به ۲۱».

۲- مقصود ستون‌خانه است در همین داستان که مولوی می گوید:

استن خانه از هجر رسول ناله می زد همچو از باب شقول

۳- می خورد: نیکسون، متن صحیح ترست.

۴- بکر: نیکسون، تصحیف است.

نکر: با ضم نون اینجا ظاهراً صیغه مصدر است بمعنی ناشناسایی که لازمه اش تردید و انکار باشد؛ و بمفهوم اسم مصدر بمعنی امر منکر ناپسند و زشت و سخت و شگفت نیز آمده است «وعذبنها عذاباً نكراً: سوره طلاق ج ۲۸ به ۲۸؛ لقد جنت شیئاً نكراً: کهف ج ۱۵ به ۲».

همچنان کز بیم آدم، دیو و دد
 در جزایر در رمیدند از حسد
 هم ز بیم معجزات انبیا
 سر کشیده منکران زیر گیا
 فلسفی را زهره نی تسا دم زند
 دم زند، دین حقش بر هم زند

تفسیر چند بیت از مثنوی شریف

در این ابیات که شنیدید مولوی جوهر و عصارهٔ چهار مطلب اساسی عرفانی را با تشبیهات و خرافات کاریزهای شاعرانه درج کرده است.

یکی این که اهل تقلید، و شیفتگان علوم رسمی، و پیروان فباس و منطق عقل بهی‌رای، يك بار به جماعت کوران، و بار دیگر به لنگ شدگان بی‌پای؛ و نیز دانشها و استدلالهای ظننی ایشان را، يك جا به عصای کوران، و جای دیگر به پای چوبین تشبیه می‌کند؛ از این جهت کسه علوم و قیاسات ظننی مانند عصای کور و پای چوبین دارای ثبات و پایداری و تمکین نیست؛ چرا که اصحاب علوم ظننی و عقاید تقلیدی، بما اندك شبهه‌نی سست می‌شوند؛ و در سنگلاخ شکوک و شبهات زبون و عساجز بزمین می‌خورند؛ همانطور که عصای کوران و پای چوبین، در برخورد با کوچکترین سنگ از جای می‌انزود و کوران و شالان سرنگون می‌شوند؛

باز بگفته خود مولوی:

عقل، سر تیز است لیکن پای سست

ز آنکه دل ویران شده است و تن درست

یعنی عقل بحثی در مباحث جدلی و مناظرات علوم رسمی، چابک و چالاک است؛ ولیکن موجب سکینه و آرامش قلب نیست؛ و اطمینان خاطر و برد یقین از او بحاصل نمی شود.

مطلب دیگر این که در مقابل آن کوران و شلان که وصف آنها را شنیدیم؛ جماعت عرفا و ارباب تحقیق اند که بینا و دیده و ورند؛ و چون بعلوم و معارف ظنی تقلیدی که بمنزله عصای کوران است اعتنا و اعتماد ندارند؛ و دانشهای ایشان مستند و متکی به مکاشفات و مشاهدات یقینی است، دارای ثبات و تمکین اند.

یعنی در علم و اعتقاد قلبی بآن درجه از یقین قاطع و آرامش و حلاوت ضعیف رسیده اند که بهیچ شک و شبهه بی از جای بدر نمی روند و سست نمی شوند؛ و از شک و شبهات علوم رسمی و مجادلات نظری، بهیچ وجه در ارکان عقاید و معلومات این طایفه که از منبع عین الیقین آب خورده است خللی بهم نمی رسد.

غیر آن قطب زمان دیده‌ور

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

مطلب سوم این است که همان عصا که کوران در دست گرفته اند؛ یعنی همین علوم رسمی و دلایل و قیاسات عقلی که بازار فلسفه و کلام

بدان گرم گشته، و دستاویز گروه منکران و ملحدان در مقابل تعلیمات انبیا و عرفا واقع شده، هم در اصل یکی از مواهب و عطایای همان طایفه از انبیا و اولیای خداست؛ و آن عصا را همان گروه بینایان و دیده‌وران، بدست کوران داده‌اند؛ چرا که در محل خود دانسته و گفته‌ایم که سرچشمهٔ جمیع علوم و فنون و هنرهای بشری دست‌آخر منتهی بمنبع وحی و الهامات ربّانی می‌شود که مخصوص دیده‌وران و روشن‌دلان برگزیدهٔ الهی است؛ و بتشبیهِ شاعرانهٔ خود مولوی همهٔ این آثار که بنظر ما شگفت‌و دل‌انگیز می‌نماید؛ بمنزلهٔ چند دسته‌گل است که از گلستان عالم قدس، و از برکت عقول روشن و روحهای وحی‌گیر الهام پذیر نصیب جهان بشریت شده است، و بعد از این نیز بر همین منوال خواهد بود.

عِلْمِ هَسای بِسَامِرَهی دَانِستِه مَسان

زان گلستانِ یک دوسه گلدسته‌دان

این نجوم و طّاب، وحی انبیاست

عقل و حیس را سوی بی‌سو، ره کجاست

اما گروه کافران و تیره‌دلان ناسپاس، آن حربه را که حق بدست ایشان داده است، برضد خود حق بکار می‌برند، و آن عصا را که بینایان از سر رحمت و شفقت به کوران عطا کرده‌اند، کوران بر سر خود بینایان می‌زنند.

او عصاتان داد نسا پیش آمدید

آن عصا از خشم هم بروی زدید

مطلب چهارم مربوط است بعالم ماورای عقل و طبیعت؛ که می-
گوید معجزات انبیا در اصل برای این منظور است که عالم ماورای
عقل و طبیعت را پیش چشم منکران اثبات کنند، و آن را مدلل سازند
بطوری که جای انکار باقی نماند.

توضیح آنکه امور معقول که در حیطه ادراکات عمومی باشد؛
چون عقل هادی بشر آن را بدون تکلف و بی جزرومد شکوک و شبهات
می پذیرد، احتیاج بصدور معجزه و خرق عادت ندارد

اما اموری که ماورای عقل و خارج از قلمرو حواس و ادراکات
عامه باشد؛ چون طبعاً مورد تردید و انکار واقع می شود؛ احتیاج بدلیل
و برهان قاطع دارد؛ و آن دلیل همانا معجزات و خرق عادات انبیا و
اولیاست؛ و همین شواهد و دلایل است که بشر را بعالمی ماورای این
جهان حس و محسوس، و بالاتر از عقول و افهام هادی، رهنمایی و رهنمونی
می کند؛ و در این میدان است که پای جدل و بحث عقل فلسفی لنگ
می گردد؛ و منکران تیره دل چاره یی جز این ندارند که دم درکشند و
خشم و غیظ درونی را فروخورند و خاموش بنشینند؛ «و اذا خلوا عضوا
علیکم الانامیل قل موتوا بغيظکم: سوره آل عمران ج ۴ به ۱۱۹».

هم زیم معجزات انبیا

سر کشیده منکران زبر گیا

فلسفی راز هیره نی تادم زند

دم زند، دین حقش برهم زند

حل مشکل منطقی

مولوی گفت:

پسای استدلالیان چوبین بود

پسای چوبین سخت بی‌تمکین بود

جای این سؤال هست که یکی پرسد همین بیت خود متضمن يك قياس اقترانی منطقی است، از نوع شکل اول که بدیهی‌الانتاج است؛ باین صورت:

[پسای استدلالیان پای چوبین است + پای چوبین سخت بی-تمکین است + پای استدلالیان سخت بی‌تمکین است].

پس این اشکال پیش می‌آید که چگونه می‌توان با دلیل عقلی منطق، خود منطق عقلی را ابطال کرد؛ بطوری که وجود شیء مستلزم عدم آن شیء؛ و صدق يك امر مستلزم کذب همان امر باشد، و این هر دو قضیه از محالات و ممتنعات عقلی است.

نظیرش هم در موضع دیگر، در شرط نبودن قابلیت برای فعل حق تعالی گفته بود:

قابلی گمر شرط فعل حق بندی

هیچ معدومی بهستی نآمندی

متضمن قياس استثنائی است از نوع قضایای شرطی متصله لزومیه که دو صورت آن نتیجه می‌دهد؛ یکی وضع مقدم که مستلزم وضع تالی است؛ و یکی رفع تالی که مستلزم رفع مقدم است و در این مورد مقصود، نتیجه رفع مقدم است برفع تالی [اگر

قابلیت شرط فعل حق بودی، هیچ معدومی بهستی نیامدی + لیکن
معدوم بهستی آمده است + پس قابلیت شرط فعل حق نیست].
و همچنین دیگر استدلالها و قیاسات که مثنوی مولوی بدان
مشهور است، همه منطقی و منطبق با موازین و ضوابط منطق عقلی است؛
پس چگونه می توان منکر منطق عقل شد؛ و عقل را با عقل، و منطق را با
منطق تکذیب و ابطال کرد!

جواب این اشکال را اگر فراموش نکرده باشید در گفته‌های قبل
همین نزدیکی بطور اختصار اشاره کردم؛ اینجا بر توضیح می‌افزایم که:
منطق مافوق فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی است؛ فضای پرواز
و میدان تک و تاز این علم، بالاتر و فراختر از جمیع علوم و دانشهای
اکتسابی است؛ و بدین سبب است که منطق اصیل، یعنی جوهر و نقاوه
صافی این علم را که خالی از شایبه ظنون و اوهام پوچ بی‌مغز باشد؛
هر عقل روشنی‌ا هم از عارف و حکیم بحسن قبول می‌پذیرند و بکار می-
برند؛ بل که می‌توان گفت اصل منطق جزو اولیات و بدیهیات ذاتی، و
از خراپز فطری بشر است؛ و قواعد و قوانین برهانی آن از فطریات و
مقتضیات فریزی بشر استخراج و استنباط شده است؛ و بدین جهت هیچ
کس از عالم و عامی در مقام احتجاج و تصدیق و تکذیب؛ و در مورد رد
و قبول قضایانمی‌توانند از قلمرو حکومت منطق برکنار بمانند.

جان مطلب همانست که پیش گفتم؛ عارف بطور کلی که مولوی
هم یکی از افراد برجسته اوست، با اصل و اساس منطق و قیاسات برهانی
مخالف نیست؛ اولاً با آن گروه مخالف است که منطق را بعنوان «آلت

قانونی^۱ دستاویز مغالطات و مباحثات جدلی قرار داده؛ و با این سرمایه خاکی در مقابل منطق وحی آسمانی دکان باز کرده‌اند! و ثانیاً دلایل منطقی را سرمایه ایمان و حصول اعتقاد جازم قلبی و یقین عینی شهودی نمی‌دانند.

عارف و فیلسوف هر دو با منطق حرف می‌زنند؛ و ناچار باید با منطق سخن بگویند؛ چیزی که هست طرز استدلال و موادی که صورت قیاسات آنها از آن تشکیل می‌شود، با یکدیگر تفاوت دارد.

فیلسوف جدلی با صورت قیاس شکل اول، پایه افکار ظنی و وهمی خود را استوار می‌کند؛ و عارف با همان شکل قیاس، بنای استدلالهای فلسفی را درهم می‌ریزد و اساس و مبنای آن را خراب می‌کند؛ چنانکه امام محمد غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه پایه فلسفه مشائی ارسطو را با همان منطق که منسوب بخود ارسطوست منزلزل، و اصول آن را ابطال کرد.

فیلسوف با مواد ظنی و وهمی و خطابی و مقبولات و مسائلات عرفی نیز صورت قیاس می‌سازد و از آن نتیجه می‌گیرد؛ اما عارف جز با حقایق یقینی و عین الیقین که سرچشمه اش وحی و الهام آسمانی و کشف و شهود رحمانی است قانع نمی‌شود؛ عارف از دیده می‌گوید و حکیم از شنیده.

و اضحتر بگویم؛ منطق فقط متوجه صورت قیاس است؛ ضامن

۱- اشاره است بتعریف معروف علم منطق «آلة قانونية تعصم مراهانها

الذهن عن الخطاء في الفكر».

صحت و سُقم و کذب و صدق مواد قیاس نیست؛ چرا که ماهیت مقدمات در تشکیل و انتاج قیاس تأثیر ندارد؛ یعنی بر فرض که از مواد غلط و ناصواب، حتی امور ممتنع و محال هم قیاس شکل اول تشکیل داده باشیم؛ باز نتیجه دادنش بدیهی است؛ هر چند که نتیجه نیز تابع مقدمات باطل و ناصواب خواهد بود.

از باب مثال هر گاه بگوییم [عدد سه، نصف هفت است + و نصف هفت زوج است] طبعاً این نتیجه را خواهد بخشید که [عدد سه زوج است]، با این که صغری و کبری و نتیجه هر سه خطا و خلاف واقع است.

منطقی فقط متوجه حفظ صورت و رعایت شروط قیاس است؛ دیگر کار بخطا و صواب مواد صغری و کبری ندارد؛ وانگهی می دانیم که ماده قیاس منحصر به اولیات و قضایای بدیهی عقلی نیست؛ بل که ممکن است جزو حدسیات یا مظنونات و وهمیات باشد؛ و مراد از «وهمیات» قضایائی است که قوه وهم برخلاف عقل بدان گرویده باشد؛ و قوه وهم بقول شیخ رئیس ابوعلی سینا پیوسته از مزاحمان و معارضان سرسخت قوه تعقل و تفکر است؛ و کمتر اتفاق می افتد که قضایای عقلی از مداخله وهم ایمن و مصون مانده باشد؛

و از خمیرمایه همان مواد مختلف یقینی و ظنی و وهمی و حدسی است که صناعات پنج گانه معروف منطقی [بُرهان، جدل، سفسطه و مقالاته، خطابه، شعر] ساخته می شود؛

و از این پنج صنعت تنها «بُرهان» است که باید از ماده «یقینیات» و قضایای یقینی تشکیل شود؛ اما در این مورد باز يك نکته بسیار مهم

قابل بحث و تأمل داریم؛ و آن نکته این است که علمای منطقی یقینات را به بدیهیات اولیه یعنی قضایای ضروری که ذاتاً مورد تصدیق و تبیین جازم عقل است منحصر نمی‌کنند؛ بل که محسوسات و مجربات و متواترات و حدسیات را نیز مشمول یقینات می‌شمارند؛ و حال آنکه همه این مواد در افاده علم یقین، یعنی حصول آن درجه از اعتقاد جازم قاطع که با هیچ شك و شبهه‌یی خلل پذیر نباشد، یکسان نیستند؛ چه بسا که حس و حدس اصلاً بخطا رفته باشند؛ نتیجه علمی حاصل از تجربه و تواتر نیز بدرجه قضایای بدیهی اولی، قاطع و خالی از شك و شبهه و چون و چرا نیست.

نمی‌خواهم از موضوع بحث بیش از این دور بشوم و گرنه در این باره سخن بسیار است.

خلاصه این که مخالفت عارف با فیلسوف منطقی، بیشتر از جهت مواد استدلال است نه از جهت هیأت و صورت قیاس؛ و هدف انتقاد و نکوهشهای مولوی نیز آن طایفه از اهل بحث و استدلال است که از صورت قیاسات منطقی سوء استفاده می‌کنند و مواد تخیلات و همی شیطانی خود را بجای براهین قاطع عقلی بقالب می‌زنند، و سکه قلب را در شب ظلمانی جهل خرج می‌کنند؛ و گرنه منطقی ذاتاً بخصوص بخش صناعت برهان که از قضایای یقینی خالص بی‌شایبه شك و وهم تشکیل شده باشد قابل انکار نیست؛ و همه طوایف و اصناف بشر باقتضای فطرت و غریزه انسانی در تحت سلطنت برهان عقلی و مطیع قوانین منطقی‌اند.

دعوت انبیا نیز مبتنی بر منطقی عقل و برهان بود؛ و بهمین جهت

بکفار و مشرکان می گفتند «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین، سوره بقره ج ۱ و سوره نمل ج ۲۰».

نه دلیل عقلی موجب ایمان است نه معجزه و خرق عادت

بحث عقل بحثی فلسفی را باین نکته اساسی ختم می کنم که حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی، محصول جاذبه روحی و مولود هو اطف و انگیزه های درونی است که در زوایای روح و سرشت انسان نهفته است؛ هیچ ارتباطی با بحث های فلسفی و مناظرات اصولی و کلامی ندارد.

روشن تر بگویم: حالت ایمان نه از دلایل و قیاسات منطقی حاصل می شود، و نه از معجزات و خرق عادات انبیا و اولیاء؛ اعجاز و خرق عادت موجب اعجاب و تعجب و غلبه در بحث و مشاجره می شود؛ اما ایمان جازم قلبی از آن نمی زاید و انگهی می دانیم خرق عادات و مکاشفاتی که در اثر ریاضت و مجاهدت حاصل می شود، بیک مذهب و بیک دین و آیین خاص اختصاص ندارد؛ بل که مشترك مابین همه ملل و نحیل است.

دلیل و برهان فلسفی و صدور معجزه و خرق عادت، هر دو در مقام احتجاج و مناظره، و بمنظور الزام و افحام خصم است، و خصمان منکره در مقام بحث و مجادله، مقابل برهان عقلی و اعجاز و خرق عادت محجوج و مغلوب و ملزم و مفحم می شوند و ساکت و خاموش می نشینند؛ اما روح و قلب ایشان قانع و مؤمن نمی گردد.

جان مطلب همانست که در مباحث قبل هم از زبان مولوی گنتم
موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است
 بوی جنسیت پی^۱ دل بردن است
 قهر گردد دشمن، اما دوست نی
 دوست کی گردد بیسته گردنی

عقل کسبی و موهوبی

۶- ششمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» که آن را مرادف
 «علم» بکار می‌برد، و بدین سبب آن را بدو قسم عقل کسبی یا عقل
 تحصیالی و عقل موهوبی؛ یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی
 یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می‌کند
 عقل، دو عقل است اول متکسبی
 که در آموزی چو در مکتب صتبی
 از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
 از معانی وز علوم خوب بکر^۲
 عقل تو افزون شود از دیگران
 لیک تو باشی ز حفظ آن گران
 لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
 لوح محفوظ اوست، کوزین در گذشت

۱- سوی: خ.

۲- خوب و بکر: خ.

عقل دیگر بخشش یزدان بود
 چشمه او در درون جان بود
 چون ز سینه آب دانش جوش کرد
 نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
 و رره نبمش بود بسته چه خم
 کو همی جوشد ز خانه دم بدم
 عقل تحصیلی مثال جویها
 کآن رود در خانه یی از کویها
 راه آبش بسته شد، شد بی نوا
 از درون خویشتن جوش چشمه را

شنیدید که مابین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق نهاد.
 یکی این که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد؛
 اما در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد، عقل حافظ انسان است.
 ملاحظه کنید که علوم و معارف درسی اکتسابی بمحض این که
 مدتی متار که شد؛ یا بسبب بیماری و ضعف پیری و امثال آن خلتی در
 قوه حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج
 برده و خود را در مهارت بدرجه تبرّز هم رسانده بودیم، چنان از لوح
 ذهن سترده می شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن
 تحصیلات سروکار نداشته ایم؛ بر فرض هم که حافظه ما قوی باشد باز باید
 گاه بگاه محفوظات خود را مراجعه و تکرار کنیم تا دست خوش نسیان
 و فراموشی نشود؛ و انگهی حیات این قبیل دانشها تا دم مرگ بیشتر نیست،
 و از آن پس با روح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

اما صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است؛ بهیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه از روح، جدا نمی‌شود؛ حتی پس از مرگ نیز صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود؛ یعنی برزخ شعودی که از صفات و ملکات انسانی متکون می‌شود؛ مقابل برزخ نزولی که صورت کلی مثالی است در سلسله عوالم مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی ابداعی.

فرق دیگر مابین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت ترونازه و مورد استفاده است؛ هیچ‌گاه گنبدیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود؛ برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه بخود می‌گیرد؛ علمی نو بیازار می‌آید، و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هر گاه از کارافزار کتاب و قلم و اسناد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد؛ و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند؛ اما آن دانش که بخشش یزدان باشد؛ چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌باید؛ بل که پیوسته در تبعیع یعنی زایش و جوشش است و رره تبمش بود بسته چه غم کو همی جوشد ز خانه دم بدم

ناگفته نماند که تقسیم علوم و معارف بشری بدو قسم کسبی و

موهوبی از نظر همان خواص و آثار است که بمنزله فصل متنوع و فارق و ممیز آن دو نوع از یکدیگر است؛ و گر نه چنانکه پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فراضل نعم و عطایای موهوب یزدانی است؛ چرا که بدون توفیق و تأیید ارباب تحصیل هیچ علم و هنری پیشرفت و فیروزی حاصل نمی شود؛ و سر حلقه هر علمی و دانشی دست آخر بسلسله وحی و الهام و جهای پاک می پیوندد

این نجوم و طب، وحی انبیاست

عقل و حس را سوی بی سو، ره کجاست

رجحان بینش بر دانش

مولوی و دیگر اهل تحقیق بعقل کسبی و علوم درسی که بوسیله کتاب و درس و تعلیم استاد تحصیل می شود، و حاصلش «دانش مکتبی» است، چندان واقعی نمی نهند؛ و این نوع علم را با هنرها و صنایع دستی فرق نمی گذارند.

تمام توجه و اهتمام ابن طایفه معطوف عقل موهوبی و علم کشفی لدنی است که سرچشمه اش درون جان؛ و سرمایه اش صفا و قوت و نورانیت روح، و مکاشفات و مشاهدات قلبی و منازل و معاملات روحانی؛ و خلاصه محصولش «بینش» یعنی «علم دل» و عین البقین است، در مقابل «دانش» و علم البقین.

این گروه از عرفا و محققان معتقدند؛ و درست و راست می گویند؛ که هر کس بچشمه زاینده جوشنده بینش؛ و گنجینه گسرا نبار بی پایان گوهر عقل موهوبی و علم کشفی که معدن و منبعش باطن پاک و نفس مهذب خود انسان است، راه یافت، دیگر بمخزن کتب خسانه و رنج

تعمیر دانشهای درسی مکتبی نیازمند نباشد؛ و این علوم را مایهٔ مباهات و افتخار خود نداند.

هر که در خلوت به بینش یافت راه
 او ز دانشها نجوید دستگاه
 با جمال جان چو شد همکاسه‌یی
 باشدش زاخبار و دانش تاسه‌یی
 دید بردانش بود غالب فزا
 زان همی دنیا بچربد عامه را
 زانکه دنیا را همی بینسد عین
 وان جهانی را همی داند دین

۲۹- کشف حقایق و ماهیات اشیاء پیش عارفان کامل

از جمله آثار و خصایص علم موهوبی و مکاشفات و معاملات قلبی روحانی ابن است که حقایق و ماهیات اشیاء پیش عارفان کامل روشن دل مکشوف و معلوم است؛ اما عامهٔ خلق از ادراک ماهیات اشیاء عاجزند، و از آن موهبت که مخصوص صنف انسان کامل است بهره ندارند؛ پس این که می‌گویند بشر بسر درک حقایق اشیاء قادر نیست اختصاص بطنقهٔ عامه دارد؛ کاملان صاحب‌دل را از این حکم باید جدا و مستثنی شناخت، عجز از ادراک ماهیت عامه

حالت عامه بود، مطلق مگسو

زانکه ماهیات و ستر ستر آن
 پیش چشم کامسلان باشد عیان
 در وجود از ستر حق و ذات او
 دورتر از فهم^۱ و استبصار گو
 چونکه او مخفی نماند از محرمان
 ذات و وصفی^۲ چیست کآن ماند نهان

در این مورد باز مولوی بقیاس اولوی متمسک شده است؛ یعنی جایی که ستر حق و ذات نهفته حق واجب الوجود سبحانه تعالی برای این محرمان پوشیده و پنهان نمانده باشد؛ ذوات و اوصاف ممکنات و ماهیات اشیاء بطریق اولی پیش این طایفه مکشوف و آشکار خواهد بود «ذات و وصفی چیست کآن ماند نهان».

۳۰- حل مشکل

عدم شرط قابلیت با لزوم جهد و کوشش
 در عالم اسباب و مسببات

این مبحث در واقع دنباله و تکمله چند مطلب از فصول قبل است که چون از مواضع مشکل پیچیده مبهم، و مزله اقدام عوام و سالکان خام است لازم دیدم که مایه اشکال و طریق حل آن را از روی گفته‌های خود مولوی توضیح بدهم:

۱- وهم: خ.

۲- ذات وصفی: خ. متن صحیح ترست.

اساس و مایه اشکال چند چیز است.

۱- شنیدید که مولوی گفت «داد حق را قابلیت شرط نیست»؛
و دلیل این مدعا را قیاس استثنائی متصل قرار داد که در دفتر پنجم
مثنوی است:

قابلی نگر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی بهستی نآمدی

این دلیل را در مواضع دیگر هم تکرار کرده؛ از جمله در دفتر
ششم گفته است:

گر نیم لایق چه باشد گردمی

ناسزایی را بررسی در غمی

ناسزا؛ اینجا بمعنی کسی است که لیاقت و شایستگی امری را
نداشته باشد؛ نه بمعنی متداول دشنام و سقط گفتن
در دفتر ششم می‌گوید:

در عدم ما مستحقان کی بدیم

که بر این جان و بر این دانش زدیم

مر عدم را خود چه استحقاق بود

که بر او لطفت چنین درها گشودا

خاله گر گین را کرم آسیب کرد

ده گهر از نور حیس در جیب کرد

پنج حس ظاهر و پنج نهان

که بشر شد، نطفه مُرده از آن

توضیحاً در این بیت «نطفه مُرده» مسندالیه مؤخر است؛ و «بشر شد» مسند مقدم؛ یعنی نطفه مُرده بی جان، ببرکت مشیت و لطف الهی بشری زنده دارای روح و جان گردد.
در دفتر اول نیز گفته است:

ما نبودیم و نقاضا مان نبود

لطف تو نسا گفته ما می شنود

پیش قدرت خالق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

۲- برای تشبیه مبانی شرط نبودن قابلیت در اعطای مواهب الهی، پایه فکر و بنای عقلی بشر را در توجه بعالم اسباب و مسببات حسی طبیعی خراب می کند و درهم می گوید؛ و آنچه را که بحسب ظاهر اسباب و هزل اشیا می پنداریم، پرده و حجاب اسباب و هزل تامه واقعی پنهانی که در ید قدرت و مشیت خداوند مسبب الاسباب است، می خواند و می گوید:

این سببها بر نظرها پرده هاست

که زهردیدار، صندش را سزا است

دیده بی باید سبب سوراخ کن

تا حُجب را بردرد از بیخ و بن

تا مُسبب بیند او در لامکان

هرزه‌داند جهد و اسباب و دکان

بیا سببها از مُسبب غافلِی

سوی این روپوشها ز آن مایلی

یعنی سببهای حسی ظاهری دستاویز و مایه سرگرمی مردمی است
که نمی‌توانند بوسیله شهود باطنی، باعالم مجردات ارتباط پیدا کنند
و صنوع بی‌علت حق تعالی را ببینند.

پس برای اثبات این امر پای معجزات و خسرَق عادات انبیا را
پیش می‌کشد که چون بحسب ظاهر نمی‌توان علل و اسباب طبیعی حسی
آن را پیدا کرد، ناچار باید به‌المی ماورای طبیعت، و علل و اسبابی غیر
از آنچه در عالم ظاهر مکشوفست، معتقد شد؛ و آن را به اسباب نهانی
که بدسترس انبیا و برگزیدگان الهی است تعلیل کرد.

انبیا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

و آن سببها کانبیا را رهبرست

آن سببها زین سببها برترست

صد هزاران معجزات انبیا

کآن نگنجد در ضمیر و عقل ما

نیست از اسباب، تصریف خداست

نیستها را قابلیت از کجاست

یعنی معجزات انبیا دلیل اثبات عالمی است بالاتر و برتر از این

جهان حس و محسوس.

خلاصه این که مولوی معتقد است که سبب اصلی واقعی و علت

تامه هر امری که در عالم کون و فساد حادث می شود، اراده و مشیت ازلی

خداوند است؛ و علل و اسباب صوری ظاهری طبیعی، چشم بند و روپوش

اسباب باطنی الهی است؛ پس از نظر علمی باید اسباب طبیعی را جزو

شروط و معقدات شمرد، و ذات مسبب الاسباب را علت تامه دانست.

از معجزات و خرق عادات گذشته؛ که جزو معضلات مسائل

فلسفی و کلامی است؛ و در نظر ارباب مذاهب و گروهی که معتقد بصدور

آن قبیل آثار باشند عقده بی لاینحل است؛ در امور طبیعی حسی نیز مولوی

معتقد است که علت اصلی همان اراده و مشیت ذات قیوم الهی است؛

مثلاً می گوید آتشی که از برخورد سنگ و آهن بیرون می جهد نیز معلول

اراده و مشیت حق است؛ و بدون مشیت و فرمان او آتش از کتم عدم

قدم بعرضه وجود نمی گذارد.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد

هم بامر حق قدم بیرون نهد

سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک

تو بیلاتر نگر ای مرد نیک

کاین سبب را آن سبب آورد پیش
 بی سبب کی شد سبب هر گز بخویش^۱
 این سبب را آن سبب عامل کند
 باز گساهی بی پتر و باطل کند
 این سبب را محرم آمد عقل ما^۲
 و آن سببها راست محرم انبیا
 این سبب چه بود بتازی گورستن
 اندر این چه این رستن آمد بفتن^۳
 گردش چرخه، رستن را علت است
 چرخه گردان را ندیدن زلت است
 این رستهای سببها در جهان
 هان و هان زین چرخ سر گردان مدان
 تانمانی صیفر و سر گردان چو چرخ
 تا نسوزی تو ز بی مغزی چو مترخ^۴

۱- زخویش: نیکلسون.

۲- عقلها: خ.

۳- مترخ: علف خشکست بی مغز از نوع «پیزره» که آتش گیره باشد
 آتش زنه را.

و «هتفار» که در ادبیات عرب با «مترخ» تردیف شود؛ بمعنی درختی
 صلب است که آن را آتش زنه می‌کردند؛ و هردو را با هم «زند» و «زنده»
 گویند.

۳- در عین این که برای افاضه عطایای حق تعالی به حسب ظاهر قابلیت را شرط نمی داند؛ تأثیر ریاضتهای جسمانی را در تحصیل کمال نفسانی معتقد است و کوشش و مجاهدت را از این جهت که مقدمه حصول استعداد و قابلیت فیض الهی است لازم و معتبر می داند.

در فصول قبل شواهد بسیار از گفته های وی در تأکید جهد و جهاد و تحصیل استعداد و قابلیت خواندم؛ باز علاوه می کنم:
آن صفای آینه و صف دل است

صورت بی منتها را قابل است

زین خورشها اندك اندك بازبر

کابین غذای ختر بود نی آن حتر

تا غذای اصل را قابل شوی

لقمه های نور را آکیل شوی

جهد می کن تا رهی بابی درون

ورنه مانی حلقه وار از در برون

جهد کن تا جان مغلد گرددت

تا بروز سرگ، برگگی باشدت

جهد کن تا مست و نورانی شوی
تا حد یش را شود نورش روی

جهد کن نما تا وارهی
ور تو از جهدش بمانی ابلهی

از جهان دو بانگ می آید بضد
تا کسدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نشور اتقبا
وان یکی بمانگش فریب اشقبسا
چون یکی زین دو جوال اندر شدی
آن دگر را ضد و نا در خور شدی.

در جهان هر چیز چیزی را کشد
کفر، کافر را و مرشد را رشد
کهر با هم هست و مغناطیس هست
تا تو آهن یا کهی آبی بشست
آن یکی چون نیست با اختیار یار
لاجرم شد پهلوی فجسار جار

۱- رسم الخط نسخ قدیم همهجا «مغناطیس» است باقاف و نقطه و آن را نیز صحیح باید دانست اما در متن از رسم الخط معمول فعلی پیروی شده است.

جهد کن هر را گل آلوده مسکن

لیک گوشت کتر شد و پندم کهن

۴- چون مسأله جبر و اختیار؛ و اعتقاد مولوی را در قبول اختیار و انکار جبر هم بر سه مقدمه قبل علاوه کنیم، مطلب خامض تر و عقده شبهه سخت تر و پیچیده تر خواهد شد؛ چرا که اثبات اختیار، با تأثیر جهد و کوشش در اعمال و احوال انسانی سازگار است؛ اما با این عقیده که علل و اسباب ظاهری همه فسونکاری اوام و پرده انظار جاهلان و عوام کوتاه بین است؛ و زمام امور فقط در تحت حکم قضای ازلی و در ید قدرت مطلقه الهی باشد؛ و همچنین با مسأله اول که عدم شرط قابلیت بود؛ بظاهر سازگار نمی نماید؛ چنانکه تأثیر جهد و کوشش نیز با آن مسأله و مسأله علل و اسباب بر حسب ظاهر متناقض می نماید؛ و برای کسانی که بغور این مسائل پی برده؛ و از پیچ و خم این قبیل افکار و عقاید عمیق تر در نوی بیرون نرفته اند؛ ممکن است این شبهه پیش بیاید که جهد و کوشش را عبث و بیهوده پندارند؛ و دست از همه کار کشیده گنج بی رنج رمزد بدون عمل بخواهند؛ و در انتظار حصول قابلیت و فعلیت کمال هردو، فقط چشم براه فیض آسمانی بنشینند؛ و حال آنکه کار و کوشش مقدمه ضروری اکتساب و تحصیل هر نوع کمالی است؛ و شرط اصلی هر فعلی خواه مادی باشد و خواه معنوی، وجود قابلیت و استعداد است؛ و بدون این شرط هیچ فعلی صورت فعلیت نمی گیرد.

کیفیت و کمیت فعل فاعل موقوف بر میزان استعداد و کم و کیف قوه استعداد و گنجایش و قابلیت قابل است؛ در آیه شریفه نیز با این قاعده عقلی اشاره شده است «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها:

سورهٔ رعد ج ۱۳ به ۱۷۷.

و بالجمله شرط استعداد و قوهٔ قابلیت و امکان استعدادی که حکما آن را امکان وقوعی نیز می‌گویند از شرایط لازم هر فعلی است، خواه از افعال طبیعی باشد و خواه از افعال ارادی؛ و صورت فعلیت بدون قابلیت محال و ممتنع است.

قدیوصف الامکان باستعدادی و هو بعرفهم سوی استعدادی
و بر فرض که احياناً دولت بی‌خون جگر، و گنج بی‌رنج، و
نعمت و اجرت بدون سعی و عمل برای کسی اتفاق بیفتد از نوادراست
و بر نوادر حکم نتوان کرد.

مولوی خود از معتقدان جدی کار و کوشش و سعی و مجاهدت
است؛ بشنوید چه می‌گوید:

جوینده یا بنده است

سایهٔ حق بر سر بنده بود

عاقبت جوینده یا بنده بود

گفت پیغمبر که چون کوبی دری

عاقبت ز آن در برون آبد سری

چون نشینی بر سر کوی کسی

عاقبت بینی تو هم روی کسی

چون ز چاهی می‌کنی هر روز خالک

عاقبت اندر رسی در آب پاک

۱- منظومهٔ حکمت‌سبزواری رحمه الله علیه.

جمله دانند این اگر تو نگروی
 هرچه می کاریش روزی بدروی
 سنگ بر آهن زدی آتش نجست
 این نباشد، ور پیاشد نادر است
 آنکه روزی نیستش بخت و نجات
 ننگرد هقلش مگر در نادرات
 کآن فلانکس کشت کردو بر نداشت
 و آن صدف بر دوصدف گوهر نداشت

بس کساکه نان خورد دلشاد او
 مرگ او گردد بگیری در گلو
 پس نوای اِدبار، روهم نان مخور
 تا نبفتی همچه او در شور و شر
 صد هزاران خلق ناناها می خورند
 زور می یابند و جان می پرورند
 نو بسدان نادر کجا افتاده بی
 گرنه محرومی و ابله زاده بی
 این جهان پر آفتاب و نور ماه
 نو بهشته سرفرو برده بچاه

که اگر حق است پس کو روشنی
 سر زچته بردار و بنگر ای دنی
 جمله عالم شرق و غرب آن نور یافت
 تا تو در چاهی نخواهد بر تو تافت

سعی و طلب

مولوی همه جا ما را سعی و طلب و کوشش اندرزمی دهد؛ طلب
 را مفتاح مطلوبات می‌خواند و می‌گوید انجام گرفتن هر کاری بسته
 بهمت و قوت داعی است؛ و هر قدر داعی قوی‌تر باشد موانع ضعیف‌تر
 می‌شود.

منگر اندر نقش زشت و خوب خویش
 بنگر اندر عشق و در مطلوب خویش
 منگر آنکه تو^۱ حقیری با ضعیف
 بنگر اندر هست خود ای شریف
 تو بهر حالی که باشی می‌طلب
 آب می‌جو دایماً ای خُشک لب
 کآن لب خُشکت گواهی می‌دهد
 کوبه آخر بر سر منبع رسد
 خُشکی لب هست پیغامی ز آب
 که بمات آرد یقین این اضطراب

۱- منگر این را که حقیری: خ.

کاین طلبکاری مبارک جنبشی است
این طلب در راه حق مانع کُشی است

این طلب مفتاح مطلوبات تست
ابن سپاه نصرت^۱ و رایات تست
هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ی
نی طلب بود اول و اندیشه‌ی
گر یکی گنجی بیابد نادر است
ورباستند از طلب هم قاصر است
هر که چیزی جست بی شک یافت او

چون بچند اندر طلب بشناخت او^۲

معروف است که می گویند «من طلب شیئا وجد وجد» و «من
فرع باباً ولج ولج»؛ و در حدیث شریف است «من یقرع باب الملک
یفتح له».

جذبۀ رحمانی و کار و کوشش

ملاحظه کنید که مولوی به کار و کوشش و مجاهدت چه اندازه
اهمیت می دهد؛ و در مورد «جذبۀ رحمانی» و «اختلاس ربوبی» و حالت
«محو و محق» که بالاترین و عالی ترین مقام معراج صعودی عرفا و ارباب

۱- ابن سپاه و نصرت: خ.

۲- این بیت و بیت قبل را نیکلسون ندارد.

سپروسلوك است چه می‌گوید:

اصل، خودجذبه است لیک ای خواجه‌تاش

کارکن مسوقوف آن جذبه مباح

یعنی هر چند اصل و پایه نردبان معارج روحانی سالک، جذبه و عنایت الهی است؛ ولیکن نباید بانهظار جذبه، دست از مجاهدت برداشت، و بی‌کار و بدون جهد و کوشش نشست.

وقتی که جذبه دست‌داد خود بخود اعمال و افعال ظاهری کنار می‌رود، و دست از سعی و طلب و تلاش کشیده می‌شود؛ چرا که سالک مجذوب که در حالت محو و طمس و محق افتاده در حکم مجنون است که از وی اختیار، سلب و تکلیف، ساقط می‌شود.

دنباله آن بیت را که يك دنيا دقیقه عرفانی در آن مندرج است

بشنوید

زانکه ترك کار، خمود نازی بود

ناز کسی در خورد جانبازی بود

نه قبول اندیش، نه رد ای غلام

امر را و نهی را می‌بین مدام

مرغ جذبه ناگهان پسر دز عَشْ

چون بدیدی صبح، آنگه شمع کُش

یعنی تا حالت سالک بجذبه و جنون و حالت محو و اختلاس ربوبی نکشیده است؛ نباید دست از شریعت بردارد؛ و بفرايض اعمال

و او امر و توامی شرعی بی اعتنا و لا ابالی باشد؛ آنگاه که مرغ جذبہ پرواز آمد و سایہ گستر بر سر سالک نشست؛ خود بخود اعمال و وظایف ظاهر از میان برمی خیزد؛ در این گیرودار، دیگر حرجی بر مجنون مسلوب الاختیار نخواهد بود «بر ده ویران خراج و عشر نیست»^۱ مثلش چنانست که چون روشنی بامداد بدمد شمع شب افروز را خاموش کنند؛ پس با دیدن صبح می توان چراغ را خاموش کرد، نه این که هنوز صبح ندیده و روشنایی آن را ندیده شمع را بکشند؛ یعنی از طاعات و عبادات و فرایض اعمال مذهب دست بکشند.

باز در جای دیگر در تائکید کار و کوشش با اشاره بحالت جذبہ الهی می گوید:

همچو چته کن خاک می کن گر کسی
 زین تن خاکی که در آبی رسی
 گر رسد جذبہی خدا، آب معین^۱
 چاه ناکنده بسجوشد از زمبن
 کار می کن تو بگوش آن مباش^۲
 اندک اندک خاک چته را می تراش
 هر که رنجی دید، گنجی شد پدید
 هر که جلدی کرد در جلدی رسید

۱- ماء معین: خ.

۲- کار کی می کن نو و گاهل مباش: خ. گویا معنی «گوش داشتن» را نمی دانسته و کلمات را باین صورت تغییر داده اند؛ بهر حال متن صحیح ترست.

گفت پندمیر رکوعست و سجود
 بر در حق کوفتن حلقه‌ی وجود
 حلقه آن در هر آنکو می‌زند
 بهر او دولت، سری بیرون کند
 باز همان معنی را تکرار کرده است که باید کار کرد و بی‌کار
 و چشم براه جذبه نشست؛ اگر جذبه الهی دست داد دیگر احتیاجی
 بسمی و مجاهدت بنده نیست.

تتمه بحث در حل مشکل

باری جای انکار نیست؛ و مولوی نیز جداً معتقد است که گنج
 بی‌رنج میسر نمی‌شود و برداشتن غلته بدون کشت و ورز؛ و گرفتن دست
 مزد و اجرت بدون کار و خدمت، و اجر و ثواب بدون بندگی و طاعت
 برخلاف عقل و عادت است؛ چرا که قوام عالم هستی و نظام اجتماعی همه
 موجودات اهم از انسان و غیر انسان مبتنی بر اسباب و مسببات است؛ و حدوث
 امری بدون سبب برخلاف ضرورت و بدهت عقل است؛ سنت الهی نیز
 همین است که در نظام آفرینش هرج و مرج نباشد «ای الله ان یجری
 الامور الا باسبابها».

مولوی کاملاً معتقد به همین اصول است چیزی که هست از نظر
 عرفان و مذهب توحید می‌گوید رشته علل و اسباب آشکارا و پنهانی
 همچون زنجیر بیکدیگر می‌پیوندد و آخرین حلقه‌اش بید قدرت ذات قدیم
 قیوم مسبب الاسباب و علته‌العلل منتهی می‌گردد.

عارف الهی که مولوی فرد شاخص برجسته اوست جز این نباید

و نمی تواند فکر کند و معتقد باشد که سلسله حوادث ورشته وجود و عدم این جهان، جمله بهم بسته؛ و دست آخر بقدرت و مشیت مطلقه یزدانی پیوسته است؛ پس می تواند مدعی شود که هیچ حادثی در عالم بدون خواست و اراده الهی وجود نمی گیرد «ما شاء الله کان و ما لم یتشألم یکن»، و آنچه درباره علل و اسباب گفته نه بمعنی انکار سبب و علت است؛ بل که منظورش این است که علاوه بر علل و اسباب صوری ظاهری يك دسته اسباب دیگر هم داریم که از نظرها پنهانست و نباید از آن اسباب غافل باشیم؛ او می گوید که اسباب طبیعی علنی، در تحت سلطه و قدرت اسباب الهی پنهانی است «این سبب را آن سبب آورد پیش».

و این که می گوید «انبیا در قطع اسباب آمدند» مقصودش اینست که انبیا منکر عالم اسباب و مسببات بودند و علل و اسباب حسی طبیعی را بکلی یاوه و باطل می شمردند؛ چرا که این عقیده با اصل دعوت و تبلیغ بشر منافات دارد.

بل که منظورشان از صدور معجزات اینست بود که بشر را از استغراق در عالم ماده و طبیعت نجات بدهند و او را از این غفلت بیرون بیاورند که عالم وجود و فعل و انفعال امور را منحصر بهمین جهان محسوس نداند؛ تا در حلقه «یؤمنون بالغیب» که اهل صلاح و فلاح باشند داخل گردد؛ یعنی متنبه شود و یقین کند که ماورای این جهان حسی مادی، عالمی روشن تر و عالی تر نیز هست که محسوسات این عالم همه در تحت تأثیر آن عالم صافی مجردند؛ و انبیا و عارفان صاحب دل آن عالم را که ماورای ماده است بعلم یقین می دانند و بعین یقین می بینند؛ چنانکه

عقول عادی همین‌علل و اسباب مادی محسوس را می‌شناسند.

این سبب را محرم آمد عقل ما

وان سببها راست محرم انبیا

نکته اینجاست که مولوی چنانکه اشاره شد خود بتمام این دقایق و رموز عرفانی احاطه داشته و متوجه اشکال و تناقض ظاهری این قبیل مسائل بوده و جای‌جای در مثنوی شریف بحث آن مشکل پرداخته است؛ از جمله در دفتر سوم ضمن داستان آن کس که در زمان حضرت داود علیه‌السلام بود و پیوسته دعا می‌کرد که روزی بی‌رنج و سعی از حق تعالی بدو برسد؛ مشکل اسباب و مسببات را همانطور که اشاره کردیم رفع کرده است؛ باین قرار که مسلم است که نظام عالم بر محور علل و اسباب و مسببات می‌گردد؛ و رزق و روزی خواه مربوط بحیات مادی باشد و خواه متعلق بحیات معنوی، همچون علوم و صنایع؛ هیچ کدام بدون جهد و سعی و تلاش میسر نمی‌گردد؛ اما در عین حال باید بدانیم و یقین کنیم که مافوق این جهان محسوس، و برتر از این علل و اسباب صوری ظاهری؛ عالمی دیگر نیز هست که در سبب انگیزی و تأثیر در حوادث کون و فساد قوی‌تر و قاطع‌تر از اسباب مشهود ظاهری است؛ و روح آن عالم نورانی، مشیت و قدرت بی‌نهایت قدیم ازلی است سبحانه تعالی و تقدس.

۱- از داستانهای گسیخته مثنوی است؛ در مباحث قبل هم از آن داستان یاد کردیم و گسیختگی آن را در حاشیه صفحه ۳۴۶ که طبع شده است گفتیم.

با حتمّ مسأله اسباب و مسببات، مشکل جبر و اختیار، و تأثیر سعی و جهد انسان در کسب سعادت و تحصیل فضایل و کمالات روحانی، خود بخود رفع؛ یعنی اصلاً موضوع اشکال منتفی می شود.

در خصوص شرط قابلیت هم آنچه لازم بود در خلال مطالب قبل گفته شد؛ باز خلاصه می کنیم که بعقیده مولوی نیز فعل فاعل مشروط بقبول و استعداد قابل است؛ و تأثیر و تأثر و فعل و انفعال بدون استعداد و قابلیت ممنوع و محال است؛ اصل قابلیت را منکر نیست؛ چیزی که هست در حصول قابلیت می گوید ممکنات از خود هیچ چیز ندارند؛ و هر چه هست عطای واجب الوجود و مخلوق اراده و مشیت الهی است.

مولوی می گوید همان طور که وجود ممکنات معلول و آفریده مشیت حق است؛ قابلیت و استعداد نیز که از توابع و لوازم ذوات و ماهیات موجودات است مخلوق و معلول اوست؛ با این تفاوت که مطابق عقیده اصالت وجود، وجود مجعول بالذات است و ماهیات و قوایل و استعدادات معلول بتبع و مجعول بالعرض اند، و موافق اصالت ماهیت، بر عکس، پس بهر حال درست می آید که «شرط قابلیت داد اوست».

و با جمله شخص عبارف موحد مذهب می مثل مولوی جسز این نمی اندیشد؛ و غیر از این نمی تواند معتقد باشد که جمیع اشیاء اعتم از اعیان و اعراض؛ مخلوق ذات یکنسای باری تعالی، و معلول اراده واجب الوجودند جمل شأنه و تقدست اسماؤه.

مسبب الاسباب من غیر سبب به الوجود بالشر اشر وجب

ازمته الامور طراً بیده و الكل مستمدة من متدده^۱

۳۱- عنایت حق بهتر از کوشش و مجاهدت سالك است

در باره جهد و کار و کوشش سالکان و راه نوردان طریق حق در عبادت و ریاضت؛ و تأثیر آن در تهذیب نفس و تحصیل فضایل معنوی در فصول قبل بقدر کافی سخن گفتیم؛ اینک بعنوان مکمل و متمم آن بحث، بازیکی از عقاید و افکار عالی عرفانی مولوی را که عرفای بزرگ دیگر نیز با آن همداستانند ذکر می‌کنیم؛ بدین قرار که:

عنایت حق تعالی که از مخزن فیض و کرم نامتناهی او بر دل و جان سالك برسد، هزار بار از مجاهدت و کوشش خود آن سالك در طاعت و عبادت بهتر و پرمایه‌تر است؛ برای این که سالك را زودتر و سالم‌تر و مطمئن‌تر بسر منزل مقصود می‌رساند؛ و پایه بنای آن چندان محکم و استوار است که با هیچ نیرویی خراب و متزلزل نمی‌گردد؛ یعنی حربۀ فریب شیطان و نفس امّاره در آن کارگر نیست؛ برخلاف جهد و کوشش، و طاعت و عبادت که از دستبرد وهم و شیطان و شایبه هوای نفس و ریا و سّمه مصون و در امان نیست.

کسی که مشمول عنایت حق شد، مصداق همان بنده مخلص است (بفتح لام) که از زشتی‌ها پاک و منزّه، و از اعمال سوء و فحشاء محفوظ

۱- بیت اول از منظومه منطق و بیت دوم از منظومه حکمت سبزواری است

و در پناه عصمت حق است «كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين؛ سورة يوسف ج ۱۲ آیه ۲۴»؛ و لازمه عصمت این است که شیطان فریب کار بر بنده مخلص دست ندارد «ولاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين؛ حجرج ۱۴ به ۴۱»؛ بر خلاف «مُخْلِصٍ» بکسر لام که گفته اند «المخلصون علی خطر عظیم»

زانکه مخلص در خطر باشد مدام

تا زخود خالص نگردد او تمام

چونکه مخلص گشت مخلص باز رست

در مقام امن رفت و برد دست

نکته اینجا است که عنایت حق موقوف بر موت ارادی است

«موتوا قبل ان تموتوا»؛ و حصول این حالت نیز باز بسته بتوفیق و

عنایت حق است؛ یعنی در هر عنایتی دو عنایت موجود است؛ چرا که

تخصیص عنایت بکسی، خود بسته بعنایتی دیگر است؛ پس باین نتیجه

می رسیم که آنچه دردهای باطنی و روحانی بشر را دوا می کند همان توجه

و عنایت حق است؛ و هر چه هست همه کرم و عنایت اوست.

دره بی سایه ی عنایت بهتر است

از هزاران کموشش طاعت پرست

زانکه شیطان نهشت طاعت بر کند

گرد و صد نهشت است خود را ره کند

با عنایت او ندارد زهره‌یسی
تاسازد خوبش را بهره‌یسی^۱

نیم ذره زان عنایت به بود
که ز تدبیر خرد سیصد رسد
تو که مکر خوبش گیر ای امیر
با بکش پیش عنایت خوش بمیر
این بقدر حیلۀ معدود نیست
زین حیل ، تا تو نمیری سود نیست

سیر موتوا قبل موت ، این بود
کمز پس مردن خیمتها رسد
خیر مردن هیچ فرهنگی دگر
در نگیرد با خدای ای حیلہ گر
یک عنایت به ز صد گون اجتهاد
جهد را خوفست از صد گون فساد
و آن عنایت ، هست موقوف مامت
تجربه کردند این ره را ثقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست
بی عنایت هان و هان جایی مایست

۱- این بیت را نیکسون ندارد.

آن زمترد باشد، این افعی بپر
 بی زمترد کسی شود افعی ضریر

بارها گفته ایم، باز هم می گوئیم که روح مولوی از منبع نبوت و
 ولایت سیراب شده؛ ورشحات فکر و قلم او، تراوشهای همان روح فیاض
 است که نشنه کامان فیض را زلال معرفت و هدایت و ارشاد می چشانند!
 مولوی مخصوصاً به آیات قرآن کریم و احادیث مأثوره بیش از
 هر مأخذی توجه داشته؛ و سرمایه و روح فکر و عقیدت او در بحث «جهد و
 عنایت» مستند بهمان تعلیمات عالیه و متکی بهمان گنجینه لایزال
 آسمانی است.

در قرآن کریم آیات بسیار در تشویق و ترغیب انسان بجهد و سعی
 وارد شده است از این قبیل:

«یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی
 سبیله لعلکم تفلحون: سورة مائده ج ۶ به ۳۵» و «لیس للانسان الا ما سعی:
 النجم ج ۲۷ به ۳۹» و «لا یتکلیف الله نفساً الا وسعها لها ما کسبت وعلیها
 ما اکتسبت: بقره ج ۳ به ۲۸۶».

در ردیف آن آیات این قبیل آیات را نیز می خوانیم:

«انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم
 بالمهتدین: قصص ج ۲۰ به ۵۶» و «وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه
 هباءً منثوراً: فرقان ج ۱۹ به ۲۳»؛ و «ما عندکم ینفد و ما عند الله باقی: نحل
 ج ۱۲ به ۹۶»؛ یعنی آنچه از پیش شما باشد فانی و ناپایدار؛ و آنچه از
 پیش حق باشد باقی و جاودانی است.

پیدا است که جهد و کوشش ازماست ، و عنایت ازحق تعالی ؛
 پس دست آخر بهمان نتیجه می‌رسیم که مولانا گفت
 ذره بی سایه ی عنایت بهترست
 از هزاران کوشش طاعت پرست

۳۴- تخلیه و تجلیه؛ یا پیراستن و آراستن

هدف اهل سیر و سلوک در درجه اول دو چیز است: پیراستن و آراستن.
 ۱- مقصود از «پیراستن» و «پیرایش» تهذیب نفس است به زدودن و پاک کردن تیرگیهای زندگی و ذایل اخلاقی و شهوات بهیمی و سبمی از روح؛ و صیقلی کردن و صفادادن باطن بنور ایمان؛ بطوری که آماده زیور فضایل نفسانی، و نقش پذیر صور علمی و معارف ربانی باشد.
 و این امر، با این مرحله از مراحل سیر و سلوک را در اصطلاح عرفان تخلیه با حاء معجمه بمعنی خالی کردن و تهی ساختن؛ و تجلیه با جیم منقوطة بمعنی جلادادن و صیقلی کردن می‌گویند که نتیجه و حاصل مصدرش تجلی و تجلی است؛ و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی واضح و روشن است.

۲- منظور از «آراستن» و «آرایش»، تحصیل کمالات و فضایل روحانی و تکمیل قوای نفسانی بملکات فاضله و محاسن اخلاقی است؛ و این مرحله را در اصطلاح تخلیه با حاء بی نقطه می‌گویند که در اصل لغت نیز بمعنی آراستن و زیور بستن است؛ و نتیجه و حاصل مصدرش تجلی است.

این سه اصطلاح (تخلیه، تجلیه، تخلیه) یا (تجلی، تجلی، تجلی)

بیک اعتبار حاکی از سه درجه یا سه مقام، و بیک اعتبار دو درجه و دو مقام از مقدمات و منازل سیر و سلوک است؛ و پس از آنکه این مراحل پیموده شد، نوبت بمقام و مرحله فنا فی الله و بقاء بالله می رسد؛ که عبارت است از سلب همه تعینات و تشخصات امکانی، و نیست شدن حصه وجود مقید جزئی با حذف قیود، درهستی لابشرط مطلق؛ یا پیوستن قطره وجود شخصی بدریای بی کرانه احدیت واجب سرمدی.

و این مرحله را که مقام توحید حقیقی و اتصال بحق است سه درجه ۱- معو ۲- طمس ۳- محق تقسیم کرده اند؛ که جمعی از عرفا و حکمهای الهی آن را بترتیب ۱- توحید افعال ۲- توحید صفات ۳- توحید ذات تفسیر می کنند؛ که در هر سه مرتبه مراد توحید حالی است نه توحید لفظی و مقالی.

واضح است که مرتبه «تخلیه» و آراستن نفس بنضایل اخلاقی و معنوی؛ بعد از «تخلیه» و پیراستن باطن از رذایل است؛ اما در تقدیم و تاخیر «تخلیه» و «تجلیه» بر یکدیگر، جهات نظر و اعتبارات فرق می کند؛ کلمات عرفا نیز در این باره مختلف است؛ تا ابن حنبل که بعضی «تجلیه» با جیم را اولین مقام قبل از «تخلیه» و «تخلیه»؛ و بعضی آن را آخرین درجه بعد از «تخلیه» و «تخلیه» شمرده اند.

و نیز جمعی پای «شریعت» را نیز بمیان آورده و «تجلیه» را پیش از دو مرحله دیگر به وادی شریعت و امتثال اوامر و نواهی شرعی اختصاص داده اند؛ و گروهی هر سه اصطلاح را مقصور بر مراتب و منازل طریقت و سیر و سلوک نموده اند.

آنچه از همه احتمالات بیشتر بذهن می نشیند؛ و از کلمات بسیاری

از عرفا و صوفیه استنباط می‌شود، این است که اولاً هر سه اصطلاح مخصوص طریقت است؛ و سرمنزل «شریعت» بر همه این مراحل و مقامات تقدم مرتبتی دارد؛ و ثانیاً «تخلیه» با خلاء بر «تجلیه» با جیم مقدم است؛ و ثالثاً این که این دو امر در واقع متمم و مکمل یکدیگرند؛ نه این که نظیر «تخلیه» و «تجلیه» دو مقام و دو درجه کاملاً جدا و ممتاز از یکدیگر باشند.

از حکمای الهی متأخر حاجی سبزواری رحمه‌الله علیه جزر آن گروه است که «تجلیه» را بمعنی مرحله «شریعت» تفسیر کرده و آن را بر دو مرتبه دیگر مقدم داشته است

تجلیة تخلیة و تجلیة

ثم فننا مراتب مرتبة

متحو و طمس متحق ادر العملا

تجلیة لیشرع ان یمثلا

تخلیة تهذیب باطن بعد

عن سوء الانخلاق کبخل وحسد

تخلیة ان صار للقلب الخلی

عن الرذائل الفضائل الحلی

امّا بر حسب ظاهر عقیده مشهور که اشاره کردیم، تجلیه دنباله و مکمل تخلیه می‌شود؛ و شاید از همین جهت است که پاره‌بی‌اصوفیه فقط یکی از این دو اصطلاح اکتفا کرده؛ پیرایش و آرایش سیر و سلوک را در دو کلمه «تجلیه و تخلیه»؛ یا «تخلیه و تجلیه» خلاصه نموده‌اند.

و بنا بر این چون هر سه اصطلاح را با یکدیگر ردیف کنیم، در

تمثیل چنانست که «تخلیه» بمنزله شستن چرک و سپاهی از صفحه کافذ، و زدودن زنگ است از آهن؛ و «تجلیه» بمنزله مهره کردن و مالیده و هموار ساختن کافذ، و پرداخت کردن و صیقل زدن آهن است، تا قلم بر آن روان؛ و خط و نقش در آن چشم گیر و خوش نما باشد؛ و «تخلیه» همچون خط نوشتن و نقش و نگار بستن بر صفحه کافذ و آهن است.

و نیز باعتبار دیگر ممکن است «تخلیه» با حاء معجمه را به پیراستن دل از جمیع ماسوی الله تفسیر کنیم؛ که جنبه منفی حقیقت ذکر نفی و اثبات یعنی مقام تحقق «لا اله» است.

و «تخلیه» با حاء بی نقطه را بمعنی اثبات ذات یگانه حق تعالی بگیریم؛ که مقام تحقق روحانی است بمفهوم «التالله» و «الاهو»، و در رتبه طبعاً بعد از نفی تخلیه است.

و این هر دو مقام مربوط بتوحید افعال و صفات و ذات می شود؛ یعنی هر سه مرتبه توحید مندرج در حقیقت ذکر نفی و اثبات «لا اله الا هو» است. اما «تجلیه» با جیم نقطه دار در مرتبه سوم قرار می گیرد که آخرین منزل فناء و اتصال سالک است بحق؛ و تجلی و ظهور حق در مظاهر بشری، که جلوه ظاهر در مظهر می گویند.

علاوه می کنم که عبد الرزاق کاشی در مصطلحات الصوفیه و شمس الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز اصطلاحات فوق را تفسیر کرده اند؛ بطوری که از بعضی جهات دریافت ما با آنها کاملاً موافقت ندارد؛ و از بعضی جهات اتفاق داریم.

هر چه هست بیشتر این اختلافات که اشاره شد لفظی است؛ در روح

معانی و مقاصد معنوی عرفانی تأثیر ندارد؛ پایه و اساس مطلب همانست که در اول این مبحث گفتیم؛ اکنون بشرح عقیده و مسلک تصوف مولوی نسبت بمقام تجلیه و تخلیه یا تجلی و تحلی می‌پردازم.

مولوی در طریقه تصوف راستکمال نفس و طئی مدارج روحانی به «تجلیه» و «تخلیه»، بیشتر اهمیت می‌دهد تا به «تحلیه».

مولوی معتقد است که اساس کار و هدف عمده صوفی واقعی همان «پیراستن» است؛ او می‌گوید چون رنگ رذایل از نفس انسان شسته و رنگ ناپاکیه‌ها سترده شد، و روح صافی و مهذب گردید؛ خود بخود مستعد و آماده فیض آسمانی و حصول کمالات و فضایل نفسانی؛ و نگارخانه نقوش و صور علوم و معارف باطنی جاودانی می‌گردد.

بعبارت دیگر مولوی معتقد است که پیش از آنکه سالک در خط تحصیل فضایل بیفتد و بنقش و نگار لوح وجود خود پردازد؛ باید صفحه باطن را صیقلی کند؛ و تیرگیهای افکار و اوهام فاسد بیهوده را از ذهن بشوید؛ و آلایندههای اخلاق زشت و خواهی ناپسند حیوانی را از درون خود بزداید؛ تا روح او آینه‌ی صافی و پاک گردد.

و در این صورت است که قلب عارف صاحب‌دل، و ضمیر سالک واصل، مشرق انوار، و تجلی‌گاه اسرار، و روشنگر آیات و آثار الهی می‌شود؛ و نقوش و صور غیبی؛ و جمال شاهد معنوی در آن بخوبی نقش می‌بندد.

و در این حال جان سالک در شهود و مکاشفه حقایق امور و اشیاء، مدد از باطن می‌گیرد، و رازهای مکتوم حال و آینده بروی پید او آشکار می‌گردد.

قصه مری کردن^۱

رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری

بهترین تمثیل مرام و مسلک مولوی درباره موضوع بحث، قصه مری کردن نقاشان چینی و رومی است با یکدیگر که در مجلد اول مثنوی شریف آورده؛ و خلاصه داستان این است که رومی ها با چینی ها در هنر نقاشی و صورتگری بحث و جدال می کردند؛ و هر کدام مدعی بودند که از آن دیگر در آن هنر ماهرتر و استادترند؛ پادشاه وقت مقرر کرد که در عمل امتحان بدهند

چینیان گفتند ما نقاشی تر

رومیان گفتند ما را کتر و فتر^۲

گفت سلطان امتحان خواهم در این

کز شماها کیست در دعوی گزین^۲

چینی ها پیشنهاد کردند که يك خانه؛ یعنی مثلاً يك تالار بما، و یکی هم جداگانه به رومی ها اختصاص بدهند، تا امتحان بدهیم که کدامین در آن هنر برتر و بهتریم.

سلطان بفرمود تا چنان کردند؛ دو خانه بایشان دادند با این خصوصیت که درها مقابل یکدیگر باز می شد

۱- مری با کسر میم و اشباع یاء؛ مماله «مراء» است از مصادر باب مفاعله، مرادف «مماراة» یعنی مجادله و مناظره در مباهات و مفاخرت بر سر علم و هنر و امثال آن. هم چشمی و فضیلت فروشی.

۲- کز شما خود کیست در دعوی مبین: خ.

چینیان گفتند يك خانه بما
خاصه^۱ بسپارید و يك آن شما
بود دو خانه مقابل در بدر
آن^۲ یکی چینی سند رومی دیگر
چینی‌ها انواع رنگها خواستند و از خزانه سلطان گرفتند و بکار
نقاشی و نگارگری خانه شدند؛ اما رومی‌ها هیچ نخواستند و تنها بکار
زنگ زدودن و صیقلی کردن دیوارها پرداختند
چینیان صد رنگ از شه خواستند
شه خزینه باز کرد آن تا ستند^۳
هر صبحی از خزانه^۴ رنگها
چینیان را راتبه بود و عطا^۵

رومیان گفتند نی‌نقش^۶ و نه رنگ
در خور آید کلرا جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند

۱- خاص: خ.

۲- زان: نیکلسون.

۳- « پس خزینه باز کرد آن ارجمند » ؛ « شه خزینه باز کرد اندر پسند »: خ.

۴- خزینه : خ.

۵- بود از عطا: نیکلسون.

۶- نی‌لون: نیکلسون.

مولوی بمناسبت نقش و رنگ، به‌الم رنگ و بی رنگی، یعنی
هستی و نیستی بسیط، یا وجود مطلق و مقید منتقل می‌شود، و دو بیت
در این معنی افاده می‌کند، آنگاه دنبال داستان را می‌گیرد

از دو صدرنگی به بیرنگی ره‌ی است

رنگ چون ابر است و بی رنگی، مهی است

هرچه اندر ابر، ضتو بینی و تاب

آن زاختر دان و مساه و آفتاب

پس از آنکه هر دو گروه چینی و رومی از کار پیرداختند، سلطان را
بتماشا و بازرسی و قضاوت دعوت کردند؛ پادشاه نخست کار چینیان را
دید؛ که نقش و نگارهای بس زیبا و شگفت انگیز بر دیوارها کرده بودند،
چندانکه در هنر نمایی هوش از سر می‌ربود؛ آنگاه بتماشای کار رومیان رفت.
چون نوبت باین گروه رسید، پرده‌ها را بالا زدند؛ آنچه نقش و نگار در
نگارخانه چینیان بود بهتر و روشن‌تر و دل‌انگیزتر بر دیوارهای صیقلی شده
آنها عکس انداخت چنانکه چشم را خیره می‌ساخت؛ بدین سبب
رومیان در امتحان بهتر از کار درآمدند

عکس آن تصویر و آن کردارها

زد بر این صافی شده دیوارها

هر چه آنجا بود، اینجا به نمود

دیده را از دیده‌خانه می‌ر بود

مولوی پس از ذکر داستان منتقل به مقصود اصلی خود می‌شود و می‌گوید:

رومیان آن صوفی‌اند ای پدر^۱
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر^۲
 لیک صیقل کرده اند آن سینه‌ها
 پاک ز آرزو و بخل و حرص و کینه‌ها
 آن صفای آینه و صف^۳ دل است
 صورت بی مستها را^۴ قابل است
 صورت بی صورت بی حد غیب
 ز آینه‌ی دل تافت بر موسی ز جیب^۵
 گرچه آن صورت ننگ‌جد در فلک
 نی بعرش و فرش و دریا و سمک^۶
 ز آنکه محدود است و معدود است آن
 آینه‌ی دل را نباشد حد، بدان
 عقل اینجا ساکت آمد یا مضطرب
 ز آنکه دل با اوست، یا خود اوست دل
 عکس هر نفسی نتابد تا ابد
 جز زدل، هم با عدد هم بی عدد

۱- پسر: خ.

۲- نی ز تکرار و کتاب و بی هنر: خ.

۳- لا شک: خ.

۴- کونقوش بی عدد را: خ.

۵- ز آینه‌ی دل دارد آن موسی بجیب: نیکلسون.

۶- نه بعرش و کرسی و بی برسمک: نیکلسون.