

شرح شهادت شریف

تألیف:

بدیع الزمان فروزانفر

فهرست مطالب

۱-مقدمة مؤلف يک و دو
۲-قصة شیر و نخجیران ۳۳۷-۴۹۰
۳-قصة عمر و رسول قیصر ۴۹۱-۵۹۰
۴-قصة بازرگان و طوطی ۵۹۱-۷۵۱
۵-جدول خطا و صواب ۷۵۳

جلد دوم

«مقدمه شارح»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد و الصلاة: اکنون بیاری خدای بزرگ و بمدد همت و تأیید جانهای پاکان و بعنایت روح بلند و توان آفرین مولانا قدسنا اللہ بسره العزیز مجلد دوم از شرح متنوی شریف را در معرض نظر خوانندگان گرامی می‌گذاریم.

درین مجلد هزار و بیست و سه بیت را شرح و سه قصه را نقد و تحلیل کرده‌ایم، لغات و تعبیرات و اصطلاحاتی که تفسیر شده سیصد و سی و دو و مطالب کلی بالغ بر صد و هفتاد و یک مطلب است، در ضمن شرح لغات، عده‌ای از اصطلاحات صوفیان و حکما و متكلّمین و گاهی نیز اطباء و علماء ریاضی را روشی ساخته‌ایم، مطالب کلی بیشتر از اصول تصوّف و علم کلام است ولی مسائل فقهی و فلسفی را نیز در میان آنها می‌توان دید، در هر یک ازین مباحث، عقاید و آراء مختلف علماء فن را با ذکر اسناد و مراجع بشرح باز گفته‌ایم، در تفسیر آیات قرآن کریم که بعبارت یا اشارت در متنوی شریف وارد شده است همین روش را معمول داشته و از کتب معتبر تفسیر اقوال مختلف را نقل کرده‌ایم.

در عین حال بدون هیچ گونه ریا و خود نمایی در ضمن شکسته نفسی که نزد بعضی متداوی است، بقصور و تقصیر خود با کمال صمیمیت اعتراف دارم، بارها اتفاق افتاد که در شرح ابیات، عظمت بی‌کران فکر و قدرت بحث حضرت مولانا و وسعت اطّلاع وی مرا بوادی حیرت و سراسیمگی می‌افکند تا بدان حد که می‌خواستم طومار بحث را در هم پیچم و خویش را از قلق و اضطراب خاطری که بر دوش ضمیرم باری بسنگینی کوه فرو افکنده بود رهایی دهم ولی باز بنیروی همتی که از باطن آن مرد بزرگ و پیر راستین بوام می‌گرفتم ازین عزیمت منصرف می‌شدم، معتقدم که با تفصیل و تتبّعی که بکار بسته‌ام هنوز نسبت بایضاح کلام مولانا کاری در خور آفرین و تحسین نکرده‌ام و عجز و ناتوانی خود را باز نموده‌ام.

تفاوتی که این مجلد با جلد نخستین دارد اینست که از حکایت چهارم بعد تمام ابیات مثنوی را از روی نسخه قونیه نقل کرده‌ام و عبارات عربی را حتی الامکان بپارسی ترجمه نموده‌ام، این امر بموجب هدایت و ارشاد دوست دیرین و گران مایه من و نویسنده زبر دست و توانا سناتور علی دشتی صورت گرفته است، ازین راهنمایی بی‌اندازه متشرکرم. اگر نگارنده درین شرح و ادامه آن توفیقی حاصل کند بی‌گمان از برکات امنیت و آسایش خاطری است که نصیب مردم ایران شده است.

آقایان محمد حسین مصطفوی و حسین ولی‌زاده از دوستان فاضل نگارنده و فارغ التحصیل دوره دکترای ادبیات فارسی از دانشکده ادبیات دانشگاه طهران در مقابله و غلط گیری نمونه‌های چاپی دقت بسیار کرده‌اند، خداشان اجر جزیل کرامت کناد.

همچنین از کارکنان چاپخانه دانشگاه طهران بخصوص آقای هیبتی و آقای دیانت که با خلوص نیت در طبع کتاب کوشیده‌اند متشرکریم.

تمام شد مقدمه جلد دوم از شرح مثنوی شریف روز هجدهم تیر ماه هزار و سیصد و چهل هفت هجری شمسی مطابق دوازدهم ربیع الثانی ۱۳۸۸ هجری قمری بخامه این بندۀ ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اصلاح الله حاله و ماله در منزل واقع در خیابان بهار از محلات شمال شرقی طهران و الحمد لله علی ذلك.

مأخذ و نقد و

تحلیل این داستان : باب الاسد والثور (چاپ مینوی؛ ص ۸۷-۸۶) ذکر شده است، و آن قصه‌ای است ساده و بسیط که جز بعضی آرایش‌های لفظی و صنعتهای دیرانه واستشعاد بچند شعر تازی و پارسی و مقداری پند و اندرز و مثل و حکایت هیچ نوع ترکیب و فرونی مطلب در آن راه نیافته است ولی در تقریر و نقل مولانا، این قصه، موضوع طرح مسائل مهم عرفانی و فلسفی از قبیل توکل و کسب وثایق قضا و قدر و بتبع آن. مسئله جبر و اختیار و عدم منافات تملک و مباشرت امور دنیوی با زهد و توکل، و خفا و ظهور حق تعالی^۱ و سیلان حقیقت جهان و حرکت جوهری و مجاهده و مخالفت نفس و نکنه‌های دیگر قرار گرفته و نمایلها و چند حکایت در ضمن آن مندرج شده است و مولانا بسیاری ازین مسائل را با دلیل و برهانهای قوی و یا با ذکر مثال از امور حسی و یا باستناد روایات و عقاید دینی بیان فرموده است.

ارتباط و پیوستگی این داستان بقصه پیش از آن، بواسطه بیت (۸۹۸) است که در آن، از فریفته شدن بظواهر و قلب‌های زرآنادود، خواننده را بر حذر می‌دارد تا بفسون و تزویر منافقان و عالم نمایان و دنیا پرستان زاهد شکل فقهه - ۱۵ دیدار، از راه بدر نرود و در چاه نیفتند، این مضمون مناسبت دارد با ماجرای شیر و خرگوش که شیری با همه زور و نوانانی بفسون و دمدمه خرگوشی خردک اندام در چاه افتاد و جان در سرخوش باوری و بکنا دلی خود کرد لیکن چنانکه اشارت رفت، مولانا در ضمن این داستان نکات بسیار مهم دیگر را نیز مطرح ساخته و در باره بعضی از آنها که زمینه سخن فراهم بوده پتفصیل بحث نموده ۲۰ است، اینکه بیان حکایت، مطابق تقریر مولانا :

جانوران بے آزار و نخجیران از همسایگی شیر در رنج بودند و از کمین

سازی وی آسایش نداشتند و سرانجام چاره‌ای بجستند و از شیر خواستند تا سازگاری کند و به راستیه‌ای روزانه که نخجیران خواهند فرستاد قناعت ورزد . شیر می‌گوید که اگر درین پیمان خلاف نیفتند و نخجیران وفادار مانند ، او نیز باین عهد راضی است ، در اینجا شیر گله از بی وفای دیگران می‌کند و از فریب خوردن خود مبنی می‌گوید و آنرا بیشتر بر مکر نفس و وسوسه درون منطبق می‌داند که پایه و اساس فریفته شدن هر کس است : این مطلب که در آغاز بحث بعیان می‌آید بمنزله تمهید و زمینه سازی برای نکته‌ای است که حکایت بدان پایان می‌پذیرد . تن - نفس و دشواری مخالفت هری و آرزو است .

نخجیران می‌گویند که پرهیز و حذر ، جربان قضا و قادر را متوقف نمی‌سازد ۱۰ بلکه آسایش را دستخوش زوال می‌کند و در دفع قضایا نیز مؤثر نمی‌شود و بنابراین : چاره تسلیم و توکل است ، مطلب نخستین در ضمن قصه هدھید و زاغ روشن می‌گردد ، مطلب دوم بلا فاصله مورد بحث قرار می‌گیرد .

توکل ، چنانکه در شرح ایات ، ملاحظه خواهید فرمود ، از اهم مسائل عوق و نتیجه فنا فعل و توحید افعال است ، صوفیان در باره توکل دو ۱۵ عنای داشته‌اند ، بنظر بعضی جهد و کسب منافی توکل است و این اندیشه گاهی هم به « بجیر مذموم » منتهی شده است ، دیگران و از آن جمله مولانا معتقد بوده‌اند که توکل حالیست قابی و محل آن باطن و سر سالک است و جهد و کسب امری است خارجی که صفت ارکان واعضاء بدن است و اینرو می‌بن آن دو : خلافی متصور نیست و جمع آنها امکان پذیر است ، شیر مدافع عقیله ۲۰ دوم و نخجیران هوانخواه نظر اول هستند ، سرانجام عقیله شیر پیش می‌رود و نخجیران سرتسلیم فرمی آورند . بدین نظر شیر می‌گوید که توکل ، حلی خوش است ولی کسب هم ملت پیغمبر است و با ذکر حدیث « ای عقیلها و توکل » مبنی خود را تأیید می‌کند .

نجیران می گویند که کار و کوشش از ضعف یقین می زاید و علاوه بر آن، بیش فایده نمی بخشد بدلیل آنکه حیله سازی و چاره جویی، گاه نتیجه عکس می دهد و آن حیله ساز از بلا بسوی بلا می تازد و خود مقدمات گرفتاری و رنجوریش را فراهم می کند، داستان فرعون که طفلان بنی اسرائیل را می کشت و موسی در خانه اش پرورش می یافت، براین معنی دلیل است. بخصوص که تشخیص مصلحت واقعی برای هر کس میسترنمی گردد و دید و نظر ما از آفت علت بر کنار نمی ماند پس همان بهتر که تسلیم امر حق باشیم زیرا دیدن راقع بنحو تمام و کمال، صفت خداد است که علمش بجزئیات احاطه دارد.

دلیل دیگر آنکه طفل ناخود را توانا فرض نمی کند برگردان پدر می نشیند و روزیش در عهده پدر است ولی وقتی برآه افتاد راه پیمودن و بتدریج کسب روزی بر عهده خود اوست و نیز انسان در عالم بالا، رنج کسب را متحمل نبود و کسب و تکلیف، ثمره هبوط وی بجهان فرودین است؛ آنگاه بحدیث «الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ» متمسک شوند که نتیجه آن، مضمون بودن رزق است. ابن حدیث برابر آن روایت است که شیر در پایان بحث خود، بدان استناد بجسته بود و بدین طریق پایان هر دو بحث، مشابه یکدیگر است.

شیر گفته نجیران را که خلق عیال خدا هستند می پذیرد ولی می گوید وصول بچین حالتی در مبادی کار حاصل نمی شود و «جبری مُحَمَّد» خاص کسانی است که بنهایت سلوک رسیده اند و مابین مُبْتَدِی و مُنْتَهِی مدارجی و جرد دارد مانند پایه های نزدیکان که تا قدم بر یکی استوار نشود بدیگر پایه بالا نتوان رفت و تا شهود قدرت برای عبد باقی است جبری مُحَمَّد چهره نمی گشاید آنگاه وجود قدرت را مثال می زند باینکه خواجه به بندۀ خود بیل بدهد که معنی آن کاویدن زمین است پس دست و پا که از عوامل قدرت است دلالت دارد براینکه خدا، از ما کار و مجاہدت می خواهد ولی هر گاه سالک این اشارت را بجای آورد و

دست از کوشش برندارد از این عمل، بجهر محمود که شهود قدرت و غلبه ارادت حق و نادیدن قدرت خویش است بمحصول می پیوندد و بار تکلیف و مساعدة از دوش سالکث برگرفته می شود و یا دیگر نقل و گرانی آن محسوس نیست، این معنی را به تعبیری از حامل محمول بیان می کند که شرح آن در تفسیر ابیات ذکر می شود. پس سالکث تا بدرجۀ محمولی نرسیده برباضت و عمل، مخالف است و دست باز داشتن از کسب و جهود بمنزله خفتی در راه و پیش از رسیدن بمنزل است و سالکث واصلی یا محمول مانند کسی است که بمقصد منزل رسیده است که طی طریق، خود بخود از او ساقط است.

دلیل دیگر اینست که قدرت بر کار، موهبتی است الٰهی که شکر آن باید اگرارد و شکر در این مورد صرف و بکار آنداختن این موهبت است در اموری که از آن مطلوب است و جهود و عمل، شکر قدرت بر کار است که کفر آن، موجب سلب نعمت خواهد بود آنگاه نتیجه می گیرد که توکل برای کسانی که در بدايات سلوک آن باید باشد که رباضت و کوشش کنند و از قدرت حق غافل نمانند.

نجیران عدم فایده، جهود و کوشش را در برابر قضا و قدر با چند مثال بجمل، دلیل می آورند و می گویند که بسیار کافران مکر های عظیم کردند و آخر آنچه خواست خدا بود پیش رفت و مکر و دستان سازی ایشان در پای آنها پیچید و ازینجا می خواهند ثابت کنند که چاره جویی بی حاصل است بلکه گاهی هم زیانند است و آدمی در آن چاره جویی مُستَعْذِر مشیت است و به پای خود بسوی سرنوشت می رود و بدست خود وسائل اجرای حکم ازلی را فراهم می سازد و از حکایت مردی که از سایه ای خواست تا باد او را بهندوستان برد و مرگ او در سرزمینی بود که بدان از مرگ پناه برده بود، شاهد می باشند و باز بسر مطلب نخستین می روند. این دلیل تکرار همان حجتی است که در آغاز، بدان

متهمشک شده بودند با این تفاوت که در نوبت دوم با تفصیل و ذکر مثال، آرایش یافته است.

شیر برتفع جهد و کسب، اعمال انبیا را دلیل می‌آورد که به نتیجه مادّی و معنوی رسیدند آنگاه می‌گوید که جهد در طلب امور دنیوی ناپسند و در کسب درجات اخروی پسندیده است و برای آنکه اشتباہی رخ ندهد دنیا را تفسیر می‌کنند.

بیشینبان در تعریف دنیا سخنان گوناگون گفتند ازین قبیل: دنیا تمام جهان و اجزاء آسمان و زمین است؛ تعاقب چهار فصل و دوام نمود و تناسل است، روشنی روز و تاریکی شب است، آفرینش است، قدرت و مال و جاه و آسایش است؛ روزگار است. (البلاء والتاريخ، چاپ پاریس، ج ۲، ص ۱۰ ۶۲) از میانه این اقوال، تعریف اول مشهور است یعنی ماسوی الله از زمین و آسمان.

بنظر محققین صوفیه و از جمله مولانا دنیا صورت عالم طبع نیست و حالتی است قلبی که مولانا آنرا بعقلت از خدا تفسیری کند و بنابراین، جهد و کسب و مبادرت امور دنیوی هرگاه با غفلت از حق همراه نباشد دنیای مذموم شمرده نمی‌شود و اندوختن مال و ثروت سبب پیشرفت در امور اخروی نیز هست. این نکته را مولانا بحدیث و حالت سلمان پیغمبر تأیید می‌فرماید و نتیجه می‌گیرد که جهد حقست و حکم قضاست همچنانکه مرض و مداوای آن نیز هردو حکم قضای الشهی است. این مطلب برده و انکار آن دسته است که تداوی و معالجه و رجوع بطیب را خلاف رضا و تسلیم می‌پنداشته‌اند.

ضمناً چون نخجیران مکر و چاره سازی را بصورت کلّی غلط فرض کرده بودند، شیر توضیح می‌دهد که چاره جویی در راه خلاف حق؛ مذموم است و بر عکس، در طریق آخرت و حقیقت، مذموم است بلکه نوع اول در واقع

مکر و چاره سازی نیست برای آنکه سرانجام ، بیچارگی و ناکامی بیار می آورد .
این اختلافی است در تعریف و تفسیر مکر و چاره سازی .

استدلال شیر ، نجیبران را قانع و معتقد ساخت که جهد و کسب ضرور
استادست از عقیده ^۱ جبر کشیدند و سرانجام براین متفق شدند که برای شیر
وظفهای روزانه مقرر دارند و هر روز بی تأخیر و توقف بفرستند و یک چند ،
کار برین منوال بود که هر کس قرعه بوی اصابت می کرد بسوی شیرش می فرستادند
تا نوبت بخرگوش رسید .

خرگوش درین داستان نمونه خردمندی و هشیاری و شاهدی است
براینکه کلانی تن و بزرگی بجهة و هرچه از صفات خاصه جسم است مایه امتیاز
و پیشی و سبب برتری و بیشی نتواند بود و همین نکته در بیان مولانا بدان مشهی
می شود که صورت در برابر معنی قیمت و ارزشی ندارد ، مطلبی که در محن
پیشینیان از حکما و سخنوران نظائر بسیار دارد و تازه نیست ولی مولانا بامثال و
شواهد آزا روشن می کند و پساحت ایمان و یقین می کشاند .

وقتی قرعه برخراش می کرد از ستم یاران ناله درگرفت ، آنها گفتند که
زودتر برو تأشیر نزند ، او می گوید که مهلت دهید تا بچاره گری من ، جاودان
در آمان مائید ، آنگاه مولانا حالت انبیا را به مثل می آورد که استان را بنجات
می خواندند بدان جهت که بمدد باطن روشن بین خود ، راه رهایی را یافته بودند
ولی امّت آنها را خوار می شردند و از جنس خود می پنداشتند ، نجیبران نیز
بانکار خرگوش برخاستند و گفتند آنها که از تو ، کلانتر بودند چنین دعوی
نکردند تونیز شرم دار و دست از دعوی بردار ، در ضمن این گفت و گو ، روش
کسانی که فضیلت را تابع بزرگ ظاهر می پندارند و نبوغ ذاتی را ادراک نمی کنند
از دید مولانا مورد انتقاد قرار می گیرد .

خرگوش از اهام الٰهی سخن می گوید که مشروط بشرط قیاسی نیست ،

مگس عسل و کرم پیله بنیروی همین اهام با وجود خردی و ضعف بجهش کارها می کنند که جانوران تنومند از عهده آن برخی آیند ، آدم ابوالبشر از عنصر خالک بود و به قوت تعلیم حق ، لاف و خود نمایی فرشتگان را هیچ در هیچ کرد ، دل که عضوی کوچک است ازین اهام بهره می گیرد و بر تن فرمان می راند پس اعتبار بخود و معرفت است نه بصورت و بدین واسطه صورتِ دیوار و غثال و آدمی آن قدر ندارد که خود وی . و نیز سگ اصحاب کهف بمعنی تقدّم یافت و الا بصورت چون سگان دیگر بود . شاهد دیگر آنکه شعرا در اشعار و دیوان در نامه ها ، کسی را بصورت و صفات صوری وصف نمی کنند و صفاتی که می آورند از جنس امور معنوی است . پس آدمی بعلم و دانش برتری یافته و جانوران دیگر بلکه عالم وجود را مسخر و تحت فرمان آورده است اما این آدمی دشمنان پنهان دارد که آن آثار تلقین و با نحوه تأثیر انسان است از هر چه بدان باز می خورد و بدون قصد والتفات از آن تأثیر می پذیرد و با القاء ملک و شیطان است که در درون وی بر کارند و بسوی نیکی یا بدی بر می انگیزند ، این تأثیر را مولانا به خاری پنهان در آب ، مثل می زند که بوقت شست و شوی تن در اندام فرو می رود و خود در آب نهفته است و بنابراین ، تحول و تعاقب اندیشه ها دلالت دارد بر اینکه در درون محرک های مختلف وجود دارد که ما از روی اثر ، آنها را حس می کنیم اگرچه آنها را نمی بینیم .

نجیران از خرگوش می خواهند که باری فکر و طرح خود را بنا بازگو و مشورت کن که از مشورت اندیشه قوت می گیرد و نیز مشورت سنت پیمبر است .

خرگوش کنان سر را بر مشورت ترجیح می دهد برای آنکه در مشورت ممکن است راز بر ملا افتاد و تدبیر باطل شود گذشته از آنکه آراء گوناگون که بهنگام شور ، اظهار می شود از قوت عزیمت می کاهد مثل آنکه اگر چند مرغ

را بهم بینندند آنهمه از پرواز فرود مانند و اگر نیز مشورت روا باشد آنرا بصورت تعریض و سربسته در میان باید آورد تا بافشاء سرنگش چنانکه روش حضرت رسول اکرم (ص) نیز چنین بود.

خرگوش در رقتن درنگ کرد و این درنگ شیر را که گرسنه مانده بود خشمگین ساخت تا از فرط خشم که بر اصحاب قدرت غالب است می غرید و خشم خود را با کندن خاک که نوعی از انتقام بود (چنانکه نیرومندان قدرت خود را بر ضعیفان می آزمایند وقتی که دستشان بخصم قوی نمی رسد) آرامش می داد و یا خود را از فرط گرسنگی، بدین کار مشغول می داشت و از بیوفای و پیمان شکنی نجیران با خود حدیث نفس می کرد.

۱۰ ضعف و ناتوانی شیر در برابر خشم و گرسنگی؛ بانقاد امرا و ارباب قدرت می کشد که در روزگار مولانا آنها را با القاب و عنوانی بسیار که حاکی از کمال نفس بود در اشعار و نامه ها و خطبه ها یاد می کردن و سپس بدین مناسبت از بی مغزی این عنوانی، یاد می کند و مارا اندرز می دهد که به الفاظ شیرین متملقان فربی خوریم و در پی کسانی بروم که سخنشنان مایه قوت نفس و احراز ۱۵ کمال می گردد و طالب را بدانگونه تمام عباری کند که خود منبع حکمت و مطلوب می شود و باز اصطلاح «حامل» و «محمول» را که تعبری از سالگ مبتدا و وصل منتهی است تکرار می فرماید و داستان پیمبر را که نخست از جبرئیل وحی را فرای گرفت و در شب معراج از او درگذشت، مثال می آورد.

۲۰ مسئله حصول کمال برای جهاد، به مسئله جبر منتهی می شود و مولانا معتقد است که جبریان در نتیجه کاهی و ترک مجاہدت، خویش را از نعمت کمال محروم می سازند ولی این جبری که نتیجه اش حرمان است همان «جبری مذموم» است نه «جبری متحمود» که پس از معامله و مجاہده، حالت سالگ می شود و او اراده خود را در اراده حق تعالی فانی و مضمحل می باید.

آنگاه جبریان را به تجدید ایمان دعوت می‌کند زیرا ایمانی که از سرِ هوای نفس باشد بنظر مولانا ایمان نیست و سپس روش جبریان را در تأویل آیات قرآن بُمذاق خود، بخت انتقاد می‌نماید. این انتقاد گزنده و قاطع، بصورت تمثیلی است از مگسی خُردک نگرش که میدان دیدش سخت تنگ شد و بر برگ کاهی نشسته بود و آزا بر چین گاو و خر می‌راند و خویش را متلاح بحرآشنا. و آن برگ کاه را کشته و چین را دریای پهناور فرض می‌کرد، مفاد این تمثیل چنین می‌شود که تأویل، تطبیق کلامی است مبتنی بر معلومات و سوابق ذهنی کسی که آن گفته را تأویل می‌کند و بنابراین، تأویل و فهم آن بستگی دارد بادرجه دانش و وسعت نظر تأویل کننده که هرگز مفید کمال و دانش تازه‌ای نتواند بود و صاحب تأویل مانند کرم پیله بدَوْرِ افکار کمک محدود خود می‌تند و قدمی ۱۰ فراتر نمی‌نمد، اما همین مگس اگر بتأویل نگراید و در صدد باشد که ذهن خود را آماده "فکر و اندیشه" نوآین کند و خلاف معتقدات دیرین خویش را پنهان چون های اوچ گیر در آفاق معرفت، پر و بال می‌گشاید و چون معنی معتبر است نه صورت، آن مگس که چنین هست دارد از جنس مگس نیست و روح وی نه در خور شکل و صورت است چنان‌که آن خرگوش هم بعنى ۱۵ خرگوش نبود هرچند که بدیدار خرگوش می‌نمود.

این تعبیر بمنزله تخلصی است که شاعران در تغیر اسلوب کلام از وصف و تغزیل بمدح و یا دیگر معانی بکار می‌برند زیرا بهمین مناسبت مولانا باز بسر رشته‌ی رود و بوصفت حالت شیرگرسنه و خشمعین که بر شعله‌های سوزان انتظار و زبانه‌های آتش غصب می‌غیرید، باز می‌پردازد. ۲۰

شیر همچنان با خود سخن می‌گفت و از خطای خویش که بگفتار فریفته شده و دید و تجربه را باز همیله بود می‌نالبد و اظهار ندامت می‌گرد که مبنی نجیران پوسنی از مغز نهی بود، لفظ پوست و مغز، مولانا را بر آن می‌دارد که نظرش

را در بارهٔ سخن و صنایع ادبی بتعریض بیان کند بدینگونه :

پوست، گفته‌های رنگ، رنگ و آراسته بصنعت است که چون آرایشی
که از باد بر روی آب پدید می‌آید و در شعر به زره مانندش می‌کنند، پایدار
نمی‌ماند و از خلعت بقا و دوام عاری است، لفظ، پوستی است که بر روی معنی
می‌کشد و یا لفظ، نقش و نگار، معنی مانند جان است، بادام و پسته و نظائر
آن اگر مغز دارد از شکستن و دور افکندن پوست، حقیقت خود را نشان
می‌دهد و پوست رها کردن برای آن، زیانی ندارد ولی پسته و بادام بی مغز بپوستی
عیب پوش، نیازمند است همچنین سخن که از معنی بزره‌ور است بزیور و صنعت
لفظی حاجت ندارد و صنعت سازی آنجا بکار می‌آید که گوینده را دست از
معنی تهی است و می‌خواهد تا از راه صنعت و تکلیفات لفظی عیب سخن خویش
را پوشاند. حرکت اینگونه سخن، هوای نفس و غرض فردی است و نتیجهٔ
آن گمراهی شنونده و خواننده و ضایع کردن عمر است و بدین سباب چون نقشی
است که برآب زند، برخلاف کلام اولیا و مردان حقیقت بین که خدمتگزار
انسانیت‌اند و در گفتار خود مصلحت عام را منتظر دارند و از مصلحت فردی
چشم می‌پوشند که چون منظور شان کلی است مانند امور کلی پایدار می‌ماند و
نقش السُّهی است که دست روزگار آنرا نتواند سترد، این نگته را مولانا
بمثال از بقای نام حضرت رسول اکرم (ص) و زوال نام امرا و ارباب قدرت
ظاهری، روشن می‌سازد زیرا بعقیلهٔ وی حقیقت محمدی جامع همه مراتب
سکال است.

خرگوش پس از درنگ دیریاز، بسوی شیر می‌رود تا تدبیر و نقشهٔ خود
را بکار بندد، گفته‌یم که خرگوش نمودار خردمندی و هوشیاری است، بدین
مناسبت مولانا بوصوف عقل متوجه می‌شود، عقل دریایی است بی کران که
صورت آدمی بر روی آن چون کاسهٔ حیاب یا کاسهٔ معمولی بھرسو می‌دود و

تا از معرفت خالی است از دعوی پُر است و چون بکمال معرفت رسید و ظرف استعدادش لبریز گشت بحکم « مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَمَلَ لِسَانُهُ » بدریای حیرت فرومی بود و زبان از ادعای معرفت می بندد ، نیز عقل پنهانست و عالم مانند موج که تعیین آبست ، ظهور اوست و نسبتش بدریای عقل از حیث مقدار چون نم است نسبت به یم ، خفاء عقل باقتضای بیکرانی اوست و از اینرو هرچه ۱۰ انسان می کوشد و وسیله می انگیزد تا او را بشناسد ، عقل جلوه دیگر می کند و آن وسیله را که بنایار محدود بحدتی معین است از اعتبار می اندازد و بدین سبب انسان از وجود عقل ، گاه غافل می شود و با آنکه آثار و افعال عقل را در درون و بیرون می نگرد ، در هستی وی حیران می ماند و او را نابوده می انگارد ، مانند حیرت زدهای که بر امی سوار است و اسب او را از سوی بسوی می برد و او پندارد که اسب خود را گم کرده است و از هر کسی نشان اسب را می برسد ، آنگاه مولانا می گویند که سبب خفاء عقل یا روح فرط پیدایی و تزدیکی اوست ، این نکته‌ای است که حاجت بتوضیح دارد از اینرو مسئله روشنی و رنگ را به نشان می آورد که تا نور نباشد رنگ یا دیده نمی شود یا وجود ندارد چنانکه در تاریکی شب رنگها بحس در نمی آید پس تاریکی شب دلیل ماست براینکه نور ۱۵ شرط دیده یا بود رنگ است مثل اینکه غم بوسیله شادی و سرور بواسطه غم پدیده می آید بنابراین ، ما هر چیزرا بضد آن باز می شناسیم و چیزی که ضد ندارد بشناخت آن راه نمی برم و خدا از داشتن ضد منزه است بدین جهت بچشم در نمی آید و ادراک ما بکننه ذاتش نمی رسد . لیکن اگرچه معنی عالم با ذات حق از دید و ادراک ما در حجاب عزت است هم او مبدأ و منشأ صورت و همه ۲۰ تعیینات است ، این مطلبی است که حکما آنرا عنوان « صدور کثیر از واحد » و « ربط حادث به قدیم » عنوان می کنند ، مولانا بجای آن بخثها و استدلایل ای پروپا ، این مطلب را به نشان می کند ، در تعبیر او ، صورت با ماده از

بی صورت یعنی مجرّد پدیده می‌آید و مانند سخن (بمعنی صورت ذهنی یا خارجی کلام) از آن دیشه و فکری زاید، فکر، محسوس نیست و مکان آنرا مانندی دانیم ولی همین فکر است که در مقام تنزّل بصورت سخن بجلوه گرمی شود و ما از لعافت سخن و نحوه تحرّد آن، پی توانیم برداشته باشیم. این صورت که سخن زیرا میان علت و معلول باید مناسبت وجود داشته باشد، این صورت که سخن است از آن دیشه می‌زاید و باز صورت کلامی را خواه ذهنی یا صوّتی، رها می‌کند و از راه گوش یعنده ان دیشه باز می‌گردد.

از اینجا مولانا، نتیجه می‌گیرد که انسان نیز حقیقتی است سیال که هر لحظه مرگ و رجعتی بحیات یا بحق دارد، این نکته را باز بصورت کلّی تر، از ۱۰ تجدد اجزاء عالم تقریر می‌فرماید، این عقیده یا ناظر است بمسئله حرکت جوهری که بعضی از حکماء پیشین معتقد بوده‌اند و صدرالدین شیرازی آنرا بکرسی نشانده است و یا عقیده اشعریان که جسم مرکب از اعراض است و دائم در تغییر و تبدل است، نظری که صوفیان آنرا به تعاقب احکام اسماء و صفات الٰهی از قهر و لطف و جلال و جمال توجیه کرده‌اند. چهان پنظام مولانا ۱۵ حقیقت ثابتی ندارد بلکه هر نفَس نوی شود، حیات و عمر نیز مانند آب جوی نوبنوی رسد ولی سرعت تبدل بشدتی است که ما آنرا مستمر و پایدار نصور می‌کنیم مانند شعله جوّاله و با آتش گردان که نقطه است و از سرعت حرکت دست بشکل داره در نظر متمثل می‌گردد.

اکنون بنگرید که مولانا چگونه این مباحث دقیق را که با پیچ و نهای ۲۰ پسیار و انساع تعقیب و الفاظ غریب در کتب اهل حکمت و صوفیانی از قبیل ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشی ذکر می‌شود با کمال سادگی و روشنی و مانند مسائل عادی و پیش پا افتاده در بیان می‌آورد و از مطلبی بمحض دیگر منتقل می‌شود و مناسبت میان آنها را بدقت تمام حفظ می‌کند چنان‌که

گویی این نکته‌ها جزو عوامض علم قدیم نیست و میان آنها با همه دوری و جدایی، پیوستگی طبیعی موجود بوده است.

شیر از تاب خشم و انتظار هر دم بر می‌افروخت که خرگوش از دور پیدا شد و گستاخ وار و بے هیچ دهشت پیش می‌آمد بدان جهت که شکسته و متعدد وار حرکت کردن، مُورِث سوء ظن است، همینکه چشم شیر بر روی افتاده بعادت سرکشان و نیرومندان عتابی تلخ و درشت بر روی راند مشتمل بر براءت و تعظیم خود و بزهمند و خوار داشتن وی، هم بر آنگونه که آین ارباب قدرت نسبت به زیردستان و ضمیمان است.

خرگوش گفت اگر خداوند بمخاید عذری دارم که باز خواهم گفت،
 شیر باز عتابی سخت تهدید آمیز و دهشت انگیز کرد، خرگوش لابه وزاری آغاز ۱۰
 کرد و از ضعف و ناتوانی خود و توانایی شیر سخن گفت از آن جنس سخن که
 خشم و تند خوبی گردن فرازان را فرمی نشاند تا بدین فسون توانست دستوری
 یابد که عذر و بهانه خود را در تأخیر بازگوید، آنگاه عذر خود را بدینگونه
 تقریر کرد که او بوقت چاشت با خرگوشی فربه تر و زففت تر همراه بوده و شیر ۱۵
 دیگر سر راه، بر آن هردو گرفته است، این خرگوش گفته است که ما هر دو
 متعلق به شیر بزرگ و خداوند سرگ هستیم، آن شیر برآشته و نام این خدابگان
 را بزشی یاد نموده و تهدید کرده است که خرگوشان و خداوندان را از هم
 خواهد درید و آخر بدین راضی شده است که خرگوش کلانتر و فربه تر را بگیر و
 نگهدارد و این خرگوش، خبر سوی شیرقوی پنجه آورد و از لقای هیبت آمیزش
 برخوردار گردد. ۲۰

عذر خرگوش نیک موجّه و بیانش سخت مؤثر افتاد از آن جهت که شامل اموری بود که ارباب قدرت می‌پسندند از قبیل فروتنی و چرب زبانی و شکستن خود در حد افراط و از دگرسو، تجاوز بحدود و حقوق آنها از طرف

شخص یا اشخاصی که خود را همسنگ و همپایه^۱ ایشان فرض می‌کنند و در آن حدود و حقوق سهیم و برابر می‌شمارند، و این گناهی است که خدا با سعه^۲ حلم و سبق رحمت نیز نمی‌بخشاید و نمی‌آمرزد.

شیر نشان جا و مقام آن شیر دعوی دار را پرسید، خرگوش در پیش نفتاد و او را تا بسر چاهی ژرف که در نظر گرفته بود رهبری کرد، چون غلبه^۳ خرگوش بر شیری، شگفت و غریب می‌نماید مولانا مثالی از موسی که فرعون را با سپاه گران در دریا افکند و پشه^۴ ضعیفی که نمود را بیچاره کرد، می‌آورد تا از غراست چیرگی ضعیفان بر زور مندان بکاهد، این جزء از قصه که فریب خوردن از دشمن است بدان می‌کشد که مولانا در تهدیر از مکر و دستان دشمن سخنی بر سریل ۱۰ نصیحت بگوید امّا علت اینکه ازان فریب می‌خورد حکم قضا و قدر است که چون بر سر نشست دیده‌ها را کود و گوشها را کمر، می‌سازد، درین حالت، چاره اینستیهال و پناه بردن بخداست که مستی غفلت بر ما نگهار دزیرا قهر حق حس را بسدهل می‌کند و عقل را از تصرف معزول می‌دارد و این تبدیل حس همانست که از نوشیدن شراب و انواع مسکر عارض روح می‌گردد. در بیان ۱۵ تأثیر قضا و قدر بمحکایتی از هدھد و زاغ تمیسک می‌جوید، وصف سیما و دانستن زبان مرغان بوی فرصت می‌دهد تا در باره^۵ وحدت زبان بعنوان عاملی در یگانگی بشر با شارت سخن گوید، بعقیده^۶ او همزبانی پایه‌ای در وحدت اجتماع بحساب نمی‌رود و آن، زبان محروم و همدلی است که مردم را بیکدیگر پیوند می‌دهد، محروم اشتراك در عقیله و هدف و آمال و آرزوهاست، درین صورت ۲۰ است که با وجود اختلاف زبان افراد بشر با یکدیگر همدست و همدادستان می‌شوند چنانکه با عدم محرومی و همدلی برخلاف هم می‌ایستند و خون یکدیگر را می‌ریند هر چند که بیک لغت و زبان حرف می‌زنند.

در ضمن این قصه، از تأثیر قضا در کار آدم ابوالبشر سخن می‌رود، آدم

نمودار حقیقت انسانی است که خدا اسما و نامهای هرچیز را بدوآموخت و پایان کار و آخر فعلیت هرچیز براو مشهود بود و فرشتگان آسمان را ازین راز آگاهی بخشدید ولی او بمحض اینکه حکم قضا اقتضا کرد در مورد نص و حکم صریح دوچار تردید شد و روی از نص بر تافت و از خود قیاس انگیخت و گندم خورد تا از بهشتش بزمین فروانداختند و چون قضا پرده از پیش چشمیش ه برگرفت با خود آمد و توبه و دعا آغاز کرد ، پس قضا مؤثر است و چاره بجز ابتهال و زاری نیست ، این نتیجه‌ای است که پیش ازین حکایت نیز مطرح شده بود .

وقتی بسر چاه رسیدند خرگوش پا پس کشیده ، شیر گفت پس مرو و پای پیش نه ، خرگوش می‌گوید که از بیم و دهشت ، دست و پایم از کار رفته است ، ۱۰ اینکه رنگ رویم را بین که از ترس و وحشت درون خبر می‌دهد ، دلالت رنگ بر ترس که حالتی باطن است مناسبی پیش می‌آرد که مولانا از ارتباط اعمال و عوارض خارجی با احوال و انفعالات درونی بحث کند (این مطلب در داستان شاه و کنیزک گذشت) . سپس از زبان خرگوش مثالهای بسیار از تأثیر و انفعال عناصر و اجزاء ارضی و افلک و اجرام سماوی بهم می‌پیوندد و نتیجه ۱۵ می‌گیرد که هرگاه کلیات و چهار عنصر از انفعال مصنون نباشند اجزای جهان بطریق اولی مصنونیت ندارند بخصوص جزوی مانند جانوران که از اضداد (چهار عنصر ، چهار خلط) ترکیب شده و وجودش حاصل آشی و سازگاری ضیده‌است که بفرمان خدا چند روزی باهم خوش برآمده‌اند .

شیر می‌گوید بحث در کلیات بکار نمی‌آید ، دلیل ترس خود را بازگویی ، ۲۰ خرگوش می‌گوید که آن شیر دعوی دار درین چاه ، جای امن و مسکنی دور از آفت دارد ، در اینجا مولانا با اختصار از فوائد عزلت و تنها نشینی سخن می‌گوید وزان پس بسر قصه می‌رود .

شیر بخواهش و برای آرامش خاطر خرگوش؛ او را در بر گرفت و بسر چاه شتافت، عکس‌وی و خرگوش در چاه نمودار گشت و او به همد کینه توزی خرگوش را یله کرد و در چاه جست و در دم هلالی شد.

اینست پایان ستمگری که سرانجام نصیب ظالمان می‌شود و بهمین جهت، دانایان ظلم را به چاه تاریک مانند کرده‌اند و ز آن پس مولانا ستمگران را پند می‌دهد که چاه بانداره کشند و نه پندارند که مظلومان بی‌پناه هستند زیرا خدا، بار مظلومان است.

نتیجه دیگر آنست که هر که بدی در مردم می‌بیند آن بد دیدن، انعکاس بدی و نقص خود اوست بدان جهت که کیفیات و احوال هر مُدْرِی کی در نحوه ادراکش مؤثر است و اختلاف نظر در خوبی و بدی اشیا و اشخاص از این نقطه سرچشمه می‌گیرد مثل آنکه شیر عکس خود را دشمن پنداشت، جان در سر این پنداشت کرد، این نکته را بحدیث «الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ» تایید می‌کند و باز از حدیث دیگر که حاکی است از اینکه مؤمن بنور حق ناظراست میان این دونظر: نظر به نور الله و نظر به نار الله - فرق می‌گذارد و از خدا می-

۱۵ خواهد که نظر ناری را به نظر نوری مبدل سازد.

خرگوش از چنگال شیر رها شد و رقصان رقصان و چرخ زنان بسوی نجیران شتافت، این رقصیدن و چرخ زدن از سرور و انبساط درون منبعث بود و از روی نکلف و ساختگی نبود همچنانکه درختان در فصل بهار، از سردی زمستان و پوشش مرگ آفرین برف، رهایی می‌بیند و در پرتو خورشید، ۲۰ گرم می‌شوند و قوت نمای و بالیدن در عروق آنها جنبش می‌پذیرد، برگها و جوانه‌ها پوست درشت را برخود می‌شکافند و رقص کنان از زیر پوست بیرون می‌بینند و می‌بالند و قد، ای فرازند، این از تأثیر طبیعت است و خود نمای و نکلف نیست، صوفیان نیز چون بر اثر وارد قلبی یا شهود معشوق غبی یا سایع روح انگیز

بوجد می‌آیند و از حالت، لبریز می‌شوند، خرقه بر تن می‌شکافند و گریبان می‌درند و بیخودانه فریاد می‌کنند و مستانه در خروش می‌آیند و برقص و پای بازی بر می‌خیزند و دست استغنا و آستین بی نیازی برجهان و جهانیان می‌افشانند، ایشان در آن حالت، مقهور تصرف وارد غیبی و یا شهود عینی هستند و کاری نه با اختیار و یا از سر ناموس و تکلف می‌کنند تا منکران برایشان زبان طعن و اعتراض بگشایند و مست بیخویش را با هشیار خود بین بیکث ترازو برسنجند.

ظاهراً طرح این موضوع برای دفاع از آین سماع و رقص درویشان و یا شخص مولانا و یاران گزین اوست که خشک مغازان ظاهر بین و بندیان رسوم و عادات، آن را خلاف سنت و طریق سلف می‌شرده‌اند و بر اصحاب وجود و مولانا باشکار و پنهان خردۀ گرفته و طعن می‌کرده‌اند.

باز مولانا به قصه باز می‌آید و از حیلت خرگوش و بچاه افتادن شیر سنتی می‌گوید، و سرکشان و فریفتگان القاب رنگین را که باضعف اخلاق و پستی نکر بدان عناوین گویل گیر سرخوش اند، انتقادی بلیغ می‌فرماید.

خرگوش بسوی نجیران رفت و از هلال شیر مژده داد، نجیران بگردش پره زدند و بستایش او زبان برگشادند و طرز هلاک شیر و موجب آن را باز پرسیدند، خرگوش دل آگاه که نظر بر مجاري قدرت و تأیید خدا داشت و بدانش خود فریفته نبود، گفت من هیچ نبودم و این اثر تأیید الله بود که خرگوشی با همه خردی و ناتوانی، شیری سبب بازو و نیرومند را بحال هلاک نشاند ولی این تأیید هم به دور و نوبت است و هیچ یکث از قدرتها مادی و معنوی بدین سبب جاوید نیست، چنان‌که خواجه حافظ می‌گوید:

در بزم دور یکث دو قدفع درکش و برو

بعنی طمع مدار و صال دوام را

بعقیده مولانا تنها نام و آوازه انبیاست که جاوید می‌ماند و بنابراین

قدرت‌های ظاهروی در خور تعلق و آوبزش خاطر نیست و از آن باید گذشت تا ملک جاوید بدست آید.

ترك ملک ظاهر مبتنی است بر خلاف نفس، و میوهٔ مجاهدت و ریاضت است بدین مناسبت و نیز بمناسبت پیروزی خرگوش مولانا در بارهٔ «جهادِ صخر» و پیکار بادشنان بیرونی و «جهادِ اکبر» که نبرد انسان با خود و خودی است است، بحث می‌کند، نفس را با دوزخ یکی می‌شارد و در روایات آمده است که دوزخ بهیچ چیز سیر نمی‌شود و هل مین متزبد می‌زند تا خدای قدم رحمت در آن فرومی‌هله و در آن هنگام است که دوزخ شعله‌ور تشنگ کام و مردم او بار آرام می‌گیرد و آتش آز و حرص بحر آشام وی فرومی‌نشیند و می‌فسرد، نفس را نیز بنور خدا و دستگیری پیرمی‌توان تهدیب کرد و گرنه کاری بس دشوار است زیرا کشتن نفس، نوعی از خود کشتن است که سالکث بعیل و رغبت خود، بدان تن نمی‌دهد و مانند خصم کشتن است که از روی رغبت و میل انجام می‌پذیرد و از این و نتیجه می‌گیرد که دلیر و شجاع حقیقی کسی است که نفس خود را پاک و بی‌آلیش و مطیع و منقاد سازد و گرنه کشتن دشمنان و پیروزی در نبرد بیرونی کاری سهل است. این مطلب بمنزله زمینه سازی و تمهید مقدمه است برای طرح حکایت عمر و رسول قیصر.

لغات و تعبیرات

نخجیر، فیعمل، سحدار، توکل، خرسندی، حضرت،
طبع خام، اشارت، آخراندیشی، حامل، محمول،
شُکر، شاخ افshan، مرغ بی هنگام، بینی زدن، شتار، سبب کاشتن، قرن،
اَزْدَرْهَا، اقلال، زاد، سراعندل، آئی، مرغ گردونی، قاش، نقده، دنا،
تمول، پشتی، بیعت، بی جگر، برون شو، نظر، مُعْجِب، حلوا، ناموس،
دَرْشَكَسْت، پوزبند، عِلْمِ بلند؛ سُكَّت اصحاب، نفور، لامکان، زدن بر
چیزی، گوش خر، رویه بازی، خاتم سلیمان، کوب، خارخار، سر پوشیده،
غیلَض افکن، بسته، نارسان، دَمْدَمه، از خرف گشتن، سُسْت ریش،
ریگَّث، لَرْجِ مَحْفُوظ، شکر و صبر، لاغ، بُراق، بُرْنَشَتَن؛ حامل دبن،
قابل فرمان، مقبول، فرمان رساندن، ایمان، تأویل، حرف بکر، ذکر،
سنی، عَمَدَ، چمین، همچندین، عِبْرَت، نقش آب، بتوش، بارنامه،
عقل، عِذاب، بجود، فور، روپوش، سُهَا، معنی، شکسته آمدن، مرغ
بی وقت، عذر احمد، زکات بجه، بر جای او، جامه کسی را ببالای او
بریدن، خواجه تاش، قُرْبَان، کیش، قلا و وز، اینشت، آب زیرکاه؛ جمع
شقیل؛ مُحَابَا، درزِ سر؛ اِبْتِهال، گز، صندل، سراپرده؛ چیک چیک،
پیوندی، ایما، سجل، ترجمان، کافِ ران، تعییه، علم الاسما بگش، کاهل،
صیبا، جَرَس، کلیات؛ چار طاق، مرده ریگَّث، وبا، عفین، همشیره، غدیر،
بروت، حضیض، میانه، اوچ، منبسط، خلوت، سوزیده، آتشی، پشت،
خصم، نُبی، طبرآ ابابیل، طلب؛ شطّاه، ذو العطا، ماندن، حلْقَه کردن،
صحرا بیان، دست بردن؛ آب در جوی کسی راندن؛ دَوْر، نوبت، اهل ظن.
۱۰
۱۵
۲۰

و دید ، ملوک باقی ، خصم برون ، هفت دریا ، کُنْ فکان ، کهان کسی یاچیزی را کشیدن ، راست شدن و استقامت ، پیکار برون ، پیکار درون ، لاف ،
کوه قاف .

مباحث کلی : نفس ، نفس بدترین دشمن است ، حذر و قدر ، ضرخ
مسئله توکل و جهد و کسب و اختلاف نظر در ترجیح
آن دو ، بر یکدیگر ، تفاوت درجه سالک و واصل که اوین حامل و دوین
محمول است ، انتقاد از مذهب جبریان و اشاره بجبر محمود و مذموم ، فایده
عمل و ریاضت ، پیروزش روح و عقل است : معنی دنیا و اینکه داشتن مال و ه
اسباب مناف توکل نیست ، مداوا و معالجه با توکل منافات ندارد ، ارزش
انسان بشکل و جسمه نیست بلکه بخش و خرد و کفایت اوست ، علم مایه
سلط آدی برجانوران است ، خواطر و وساوس و تأثیر آنها در دل : هر خاطری
مبقوق است بعلل و اسباب مختلف ، مشورت و کتاب سیر ، انتقاد از حکام
و امرایی که بالفاظ شیرین و القاب فریفته می شوند ، درجه واصل و فراغت ۱۰
وی از تعلم و ریاضت ، نقد عقیده جبریان و اینکه این عقیده مخالف شکر
و صبر است و نتیجه آن بازماندن از کمال است ، آثار تلقین بنفس ، فوائد
جهد و کوشش ، ایمان جز باقع هوی متحقّق نمی شود ، انتقاد از تاویل قرآن
برهای نفس ، اختلاف مردم در نوع مُدرّکات بحسب قوت وضعف نیروی
درآکه ، مقایسه معنی و لفظ و اینکه معنی نیک به آرایش و صنعت حاجت ۱۵
ندارد ، قدرت معنوی پاینده و قدرت ظاهری ناپایدار است ، عقل و یا ذات
خداعرقه تگاه ادراک است ، تمثیل جان بمركب و تن بسوار ، حق یا روح از
شدّت قرب و ظهور معنی است ، نور شرط دیدن رنگ است ، نور باطن و
معرفت انعکاس علم و انوار الٰهی است ، هرچیز بقصد خود شناخته می شود .
خداعرضه ندارد بدین جهت معرفتش بهام و کمال حاصل نمی شود ، صورت از ۲۰
معنی می زاید و هم بدان بازمی گردد ، مرگ و زندگی متعاقب است ، جهان حقیقتی

است سیال و هر لحظه نوی شود، زندگی و حیاة نیز دائم در تغیر است ولی بسبب سرعت تغیر مستمر و ثابت بمنظری رسد، تأثیر قضا و قدر در اعمال انسان، وحدت زبان پایه اجتماع نیست؛ آدم و دانستن اشیاء، خطای آدم بحکم قضا بود، سبب سجود فرشتگان آدم را، نهی تحریم و نهی تنزیه، دلالت احوال ظاهری بر احوال باطنی، تأثیر قضا در اجزاء ارضی و سماوی، زندگی، آشتی اضداد است؛ سجهان فانی است زیرا متغیر و محدود است، ترجیح خلوت بر محبت، ظلم بظالم برمی گردد، بد دیدن از بد بودن است، تأثیر مختصات مدرک در نحوه ادراک، طلب بنده، داده حق و موهبت است، رقص صوفیان و اسباب آن، قدرت و کامپانی متناوب است و اعتماد را نشاید، دوام قدرت باطنی، ۱۰ بحث در باره جهاد با نفس و مخالفت هوی و علل دشواری آن، دوزخ تجسم احوال نفس است، غلبه بر نفس بجز بعنایت حق ممکن نیست.

شرح ایات :

طایله نهچیر دَر وادِی خوش

ب ۹۰۰

نهچیر : حیوان که آنرا شکار کنند؛ شکار کوهی خاصه بُز.

وادی : گذرگاه سیل و آب میان دو کوه و یا دونل و تپه . رو دخانه .

کش مکش : ترکیبی است از صیغه امر و نهی از مصدر کشیدن که ،
معنی آن امر و نهی پیاپی و مختلف و نیز خصوصت است .

من هلاک فِعْل و مکر مردُم من گزیده زخم مار و کرز دُم

ب ۹۰۵

فِعْل : مجازاً ، مکر و حبله :

گنجیست درین خانه که در کون نگنجد

این خانه و این خواجه همه فعل و بهانه است

دیوان ، ب ۳۵۹۱

کو آن فضولیهای تو کو آن ملویهای تو

کو آن نغولیهای تو در مکر و فعل ای ذوقنوں

همان مأخذ ، ب ۱۸۷۱۸ ۱۵

بجز از باطن عاشق بسود آن باطل عاشق

که ورای دل عاشق همه فعلست و دغای

همان مأخذ ، ب ۳۰۰۰۹

از همه مردم بسته در مکروکین

مردم نفس از درونم در کمین

ب ۹۰۶

اشاره است بحدیث: **أَعْدُى أَعْدُوكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ أَجْنَبَيْكَ.**

احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹.

و در توجیه آن می‌توان گفت که نفس، منبع و مصدراً هوی و آرزو هاست و هر که گول می‌خورد از راه خوف و طمع گول می‌خورد و ناوسوه و تدبیر فریبکاران باداعی بیم و امید موافق نیفتند انسان تسلیم فریب و حیله نمی‌شد و هرگاه کسی بتواند دست بر نقطه ضعف آدمی که ظهور خوف و طمع اوست بگزارد بی‌گمان راه فریب دادنش را بدست آورده است پس هوای نفس است که انسان را در دام حیله و فریب دیگران تگرفتار می‌کند. می‌توانیم بگوییم که نفس در اصطلاح صوفیان مرکز اخلاق ذمیمه و زشت است و زیانی که انسان از خلق بدن خود می‌برد بسیار بیشتر است از زبانهایی که مردم بسوی می‌رسانند بخصوص که آدمی ممکن است که نسبت بگفتنار و کردار دیگران طریق احتیاط و حزم پیش‌گیرد در صورتی که این حالت برای احوال درونی و حرکات داخلی خود او کمتر دست می‌دهد ولی توجیه نخستین در این مورد مناسب‌تر است.

تَكُوشِ مِنْ لَا يُلْذِدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ شَنِيدِ

ب ۹۰۷

۱۵

اشاره است بحدیث: **لَا يُلْذِدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِي وَاحِدٍ مَرَّةً ثَيْنِ.**

احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹. یعنی مؤمن اهل تجربه و آزمایش است و از چیزی که زیان دید دوباره مرتكب آن نمی‌شد و دیگر بار فریب نمی‌خورد و این مطلب را در صورت مثل بیان فرموده است که مؤمن اگر انگشت در سوراخ نمی‌کند. مقصود مولانا نیز افاده همین نکته است.

الْحَذَرَدَعْ لَبِسْ بُهْنَى عَنْ قَدَرْ

ب ۹۰۸

ما خود است از حدیث ذیل : لَنْ يَشْفَعَ حَذَرٌ مِنْ قُدْرٍ وَّلَكِنْ
الدُّعَاءَ يَشْفَعُ مِمَا نَزَّلَ وَمِمَا لَمْ يُنَزِّلْ فَتَعْلِيْكُمْ بِالدُّعَاءِ عِبَادَ اللَّهِ
احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۹ - ۱۰ .

در حذر شوریدن شور و شرست رُوْ تَوَكُّلْ كَنْ توْكُلْ بهترست

ب ۹۰۹ ه

حَذَر : ترس و خودداری از وقوع در محل خطر و تهیه و استعمال وسائل که برای دفع خطر ضرورت دارد .

تَوَكُّل : واگذاشتن کار بوكیل و اصطلاحاً ، واگذاشتن امور است بخدای تعالی و تسلیم نسبت با حکام الله . توکل در تزد صوفیه یکی از مقامات بسیار شریف و بلند است و مبنی است بر توحید افعانی بدین معنی که چون سالک ۱۰ نصرت و قدرت حق را در عالم امکان ببیند و همه وسائل و اسباب را مسخر امر رفرمان حق یابد ، این شهود که ممکن است آنرا «شهود نصرت و قدرت حق» بنامیم هرگاه با وثوق و اطمینان بحکمت و رحمت حق نسبت بهنام موجودات نوأم شود از آن حالت ، اعتمادی در قلب نسبت بخدای تعالی و بی اعتمانی نسبت با اسباب و وسائل پدیده می آید که سالک در نتیجه آن بهنام هست ، امور خود را بعنایت ۱۵ حق باز می گذارد و وثوق او بتأثیر اسباب زایل می گردد ، این حالت را صوفیان توکل می گویند بدان مناسبت که گوینی سالک حق تعالی را وکیل خود ساخته و مانند مُوسَکُلی که دعاوی خود را بوكیل باز می گذارد دست از تصریف کنیده است ، حدوث چنین حالتی در قلب نزد محققان صوفیه مخالف کسب و عمل نیست زیرا عدم اعتماد بر اسباب و وثوق بخدا ، ترك اسباب را معنی و نتیجه ۲۰ نمی دهد بلکه انسان هرگاه اسباب را موجب رسیدن بمقصود نداند و معتقد باشد که کارها بدست خداوندی است حکیم و مهربان که بر مصلحت از خود او واقف تراست درین صورت اگرگاهی هم بمقصود نرسد زیاده غمگین نمی شود

و بخرا مان و بدینجتی خود اعتقاد جازم حاصل نمی‌کند و پایی از کسب و طلب در نمی‌کشد پس توکل بدین معنی محض بر کار و کوشش نیز تواند بود.

مولانا نیز برهمن عقیده است و توکل را منافی سعی و عمل نمی‌داند زیرا ترک اسباب و بیکار نشستن با میل اینکه خدای تعالیٰ بدون سعی و عمل فی المثل شنیده را سیراب کند و بدون جویدن غذا گرسنه را سیری بخشد و بی‌کاشتن، گندم برویاند جهل شخص است و در شرع بجا ایز نیست و ما می‌دانیم که توکل یکی از اسباب قرب بحق تعالیٰ است و هرگز عمل سفیه‌انه موجب تقریب نتواند شد و بنابراین، مقصود از توکل بنناچار باید اعتماد بر خدا و عدم اعتماد بر اسباب باشد نه ترک سعی و کوشش و با ترک استقصاء در اسباب و حرص نورزیدن و بحیله‌های ۱۰ حریصانه در طلب معاش توسیل نمی‌گردد است نه آنکه از روی نادانی و بی‌خبری در خانه بنشینند و در برخود بینند و منتظر باشند که روزی از روزن خانه بدرون ریزند و آسایشی بدون رنج، برخلاف سنت الهی حاصل کنند و نظر بهمین معنی غزالی اسباب را بسه قسمت کرده است یکی مقطوع و متبقّن مانند نان خوردن و سیرشدن و نخم کاشتن و نخرمن برداشتن و دوم مظنون مانند ۱۵ بی‌زاد و توشه در راههای معمول رفتن که نمی‌می‌گذرد باشد و شود آن هم برای کسی که طاقت گرسنگی دارد و تمیز بر جوئی کسرد باشد و بنابراین، هرگاه کسی در راه غیر معمول و بیابانی برود که آب و گیاه ندارد آن عمل را ناروا داشته‌اند و سوم اسباب موهم که انسان بمحصول نتیجه از آنها وثوق و اطمینان نداشته باشد و این سوم مشمول استقصاء و حرص است و در ۲۰ این مورد ترک سبب بر توصل بسبب، ترجیح دارد.

لیکن برخی از صوفیان و پارساروشان وزهاد، توکل را بمعنی ترک اسباب و صرف نظر از کسب و کار پنداشته‌اند چندانکه مثلاً هنگام بیماری دواخوردن و مراجعته بطبیب را مخالف توکل می‌دیده‌اند و درین باره ایشان را اقوال مشغفت

و حکایات ظریف است که در احیاء العلوم و تلیس ابلیس توان دید . درین داستان مولانا شیر را که در دلیری و شهامت و ثبات قدم مثل است ، نماینده عقیده نخستین و نجیران را که نمونه ضعف و مستی هستند نماینده عقیده دوم قرارداده است . برای آگاهی از اختلاف نظر صوفیه در باره توکل ، بجمع : اللَّمْع ، طبع لیدن ، ص ۵۱-۵۳ ، رساله قشیریه ، چاپ مصر ، ص ۷۵-۸۰ ، قوت القلوب ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۳-۵۶ ، شرح منازل السارین ، چاپ ایران ، ص ۷۷-۷۴ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۲۰۸-۲۷۲ ، فتوحات مکیّه ، چاپ مصر ، ج ۲ ، ص ۲۶۴ ، تلیس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۷۸-۲۸۸ .

و بی گمان مقصود مولانا از « حذر » احتیاط شدیدی است که بجهن و بدینی متنهی گردد زیرا چنین حالی شور و شرمی انگیزد و ناراحتی و اضطراب و نگرانی بیار می آورد و برای چنین کسی توکل ضرور است مگر بدین سبب بتواند خود را از بدینی و بدگمانی آسوده دارد و گرنه حذر معنی صحیح و آماده سخن دن اسباب دفع مکروه و خطر ، امری خردمندانه و مطابق سنت پیغمبر است در کنند خندق و سلاح پوشیدن بوقت پیکار و فرستادن چاسوسان برای اطلاع بر اخبار دشمنان و مداوا کردن بهنگام ظهور مرض و امثال آنها که در احیاء العلوم و تلیس ابلیس و سیره نبوی شواهد آن ، نقل شده است .

مردہ باید بود پیش حکمِ حق

ب ۹۱

۲۰ مردہ بودن : عجازاً تسلیم و ترک تصرف .

رَبُّ الْفَلَقَ : خداوند سپیده صبح ، بکنایت ، خدای تعالیٰ بلحاظ آنکه ظلمت شب را بفروع صبح بازی شکافت . سهل بن عبد الله می گوید اوّل مقام فِ النَّوْكُلِ آن " يَكُونَ النَّعْبَدُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ كَالْمَمَيْتِ بَيْنَ يَدَيِ

الغاسِل يُقْلِبُهُ كَيْفَ شاءَ لَا يَكُونُ لَهُ حَرَكَةٌ وَلَا تَدْبِيرٌ . رسالت
قشيرية ص ۷۶ .

گفت آری گو تو کل رهبرست
این سبب هم سنت پیغمبر است

ب ۹۱۲

چنانکه گفتم تو کل حالتی است قلبی و سعی و عمل عبارت است از
حرکات خارجی و بنا بر این ، میان کار و کوشش و تو کل منافنی وجود ندارد
و ممکن است که بنده با وجود اعتقاد بخدا و عدم وثوق با سباب بنحو مستقل
بکوشد و کار کند بدین مناسبت صوفیان می گویند تو کل حال پیغمبر (ص) و
سعی و عمل سنت اوست و از ابن سالم بصری شاگرد سهل بن عبد الله تستری و
از صوفیان بنام (متوفی ۲۹۷) نقل می کنند که : التَّوَكُّلُ حَالٌ رَسُولِ اللَّهِ (ص)
وَالْكَسْبُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) تلییس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۸۱ .
و نظیر آن گفته سهل بن عبد الله است : مَنْ طَعَنَ فِي الْإِكْتِسَابِ فَقَدْ طَعَنَ
عَلَى السُّنَّةِ وَمَنْ طَعَنَ عَلَى التَّوَكُّلِ فَقَدْ طَعَنَ عَلَى الْإِيمَانِ .
تلییس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۷۸ .

۱۵ گفت پیغمبر با واژه اشتربینه
با تو کل زانوی اشتربینه

ب ۹۱۳

در روایت است که عربی بحضور پیغمبر آمد و شتر خویش را به کرده
بود حضرت رسول (ص) پرسید که شتر را کجا گذاشت گفت آزارها باز گذاشت
و برخدا تو کل کردم ، فرمود : اِعْقِلْهَا وَتَوَكُّلْ . (پایش را بیند و برخدا
تو کل کن) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ ، تلییس
ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۷۹ .

دَمْزِ الْكَاسِبِ حَبِيبُ اللَّهِ شَوَّ
از تو کل در سبب کامل مشو

ب ۹۱۴

الْكَاسِبُ حَبِيبُ اللَّهِ : حدیث است بگفته یوسف بن احمد مولوی و مثilst مطابق شرح بحر العلوم و ظاهرآ همین قول اخیر درست تراست و اگر حدیث باشد بند هنوز مأخذ آنرا نیافته ام.

قوم گفتندش که کسب از ضعفِ خلق لفمه تزویر دان برقدر حلق
ب ۹۱۵ ه

آن دسته از صوفیه که توکل را نرک کسب شمرده‌اند می‌گویند که خدا
ضامن رزق است بمحب آله شریفه : وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا
وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ شَاءَ . وَمَنْ يَسْتَوْكِلُ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ .
(الطلاق، آیه ۲، ۳) و حدیث : لَوْتَوْكَلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوْكِيلِي
لِرَزْقِكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيِّرَ تَغْدُونَ حِمَاصًا وَ تَرُوحُ بِطَانًا . (احیاء‌العلوم،
طبع مصر، ج ۴، ص ۲۶۰) ولی توکل مبتنی است بر قوت یقین و وثوق
بضمانت حق تعالی و کسب برای کسی است که از قوت یقین برخوردار نباشد
الْتَوْكِيلُ مَقَامٌ مَفْهُومٌ وَ لَكِنْ يَسْتَدِعِي قُوَّةَ الْقَلْبِ وَ قُوَّةَ الْبَقِينِ .
(احیاء‌العلوم، ج ۴، ص ۲۶۳) مولانا درین بیت بعقیده این دسته اشاره
فرموده است .

۱۵

آنک جان پنداشت خون آشام بود	حیله کرد اسان و حبله ش دام بود
حیله فرعون زین افسانه بسود	در بیست و دشمن اندرونخانه بود
و آنک او می‌جست اندرونخانه اش	صلیهزاران طفل کشت آن کینه کش

۶۱۸ - ۶۲۰ ب

ناظر است بضمون آیه شریفه : إِنَّ فِرْحَوْنَ عَلَى الْأَرْضِ وَ
جَعَلَ أَهْلَهَا شَبِيعًا يَسْتَهْنِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبَّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ
يَسْتَحْبِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ، فَالْتَّقَطَهُ آلُ فِرْحَوْنَ
لِيَسْكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا . (القصص، آیه ۴، ۸) و مفسرین گفته‌اند

که منجمان بفرعون گفته بودند که پادشاهی او بر دست یکی از بنی اسرائیل بر باد خواهد رفت و او بدین سبب هر طفل از بنی اسرائیل که متولد می شد، سر می بریده و چون موسی متولد گشت مادرش اورا در صندوقی نهاد و در نیل انداخت کنیز کان آسیه زن فرعون آن صندوق را برگرفتند و آسیه اورا بفرزندی پذیرفت و موسی در خانه فرعون پرورش یافت. برای تفصیل بیشتر، جمع : قصص الانبیاء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۵۵ - ۱۵۱. مولانا این قصه را با تفصیل و بسط تمام در دفتر سوم، ب ۸۴۰ بعد بنظم آورده است.

دیده ما چون بسی عیلت دروست رو فنا کن دید خود دار دید دوست
دیده ما را دیده او نیعم العیوض یابی اندر دید او کُل خرچ

۱۰ ب ۶۲۱، ۶۲۲

بیمار اتفاق می افتد که انسان امری را وسیله آسایش و رفاه و فروپوشی مال و بجاه می پنداشد و ده اسبه در پی آن می تازد و همان امر، عاقبت، وی را در تنگ معیشت و ذلت می افکند و آدمی آنگاه بر اشتباه خود وقوف می یابد و بسیار اتفاق می افتد که انسان بخیال خود کسی را مخالف و دشمن خویش فرض می کند و ۱۰ از طرف اوتوقوع ضرر و زحمت می برد ولی برخلاف این تصور، از او فایده می بیند مثل اینکه گاهی هم بر عکس تصور خود از دوستان ضرر و زیان بی شمار بدو می رسد و این نمونه و امثال آن که در زندگی هریکث از ماممکن است زیاد، روی داده باشد شاهد است براینکه انسان در تدبیر خود همیشه راه صواب نمی رود چنانکه در ایات پیشین مولانا این نکته را بصراحت بیان فرموده است، بنابراین آن عده از صوفیه که توکل را ترک تدبیر وسعتی و طلب شیردها ند معتقد شده اند که دست از تدبیر و طلب کشیده باید داشت و امور را بخدا باز باید گذاشت زیرا او بمقتضای حکمت و رحمت عام و شامل خود آنچه را که حیر ماست بنا می رساند و چون احاطه بر جزئیات برای بشر مقدور نیست و بهین

دلیل اشتباه می‌کنند پس همان بهتر که تسلیم حکم الهی باشد و بآنچه علم و اراده حق رای او خواسته است رضا دهد و بجهت نقشه نکشد و حبیله و چاره گری بکار نبرد.

طفل ناگیرا و ناپویا نبود متوجهش جزگردانِ بابا نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود در عنا افتاد و در کور و کبود
ب ۶۲۳، ۶۲۴

مثالی است از حال طفل که بهنگام کودکی چون خود نمی‌تواند راه برود مادر و پدر او را بردوش می‌گیرند و با خود می‌برند و برین قیاس کسی که دست از تدبیر بکشد و تسلیم تصرف حق شود از رنج عمل و کسب می‌آساید. این مثال را غزالی در احیاء العلوم (ج ۴، ص ۲۶۶) بتفصیل بیشتر و نزدیک بگفته: مولانا ذکر کرده است.

جانهای خلق پیش از دست و با می پریدند از وفا اندر صفا
چون با مر اهیطوا بندی شدند حبیس خشم و حرص و خرسندی شدند
ب ۶۲۵، ۶۲۶

۱۰ اهیطوا: اشاره است به آیه شریقه: وَقُلْنَا اهْيِطُوا بِعَنْصُكُمْ لیبعض عدو. (البقرة آیه ۳۶، نیز ۳۸)

خرسندی: قناعت و اکتفاء بمحبود.

مثال دیگر است برای ترجیح توکل معنی ترک اسباب بر سعی و عمل بدینگونه که ارواح قبل از تعلق ببدن مجرّد بودند و بسته احکام صورت نبودند و رزق معرفت از خزانه حق می‌خوردند و در آنجا کسب و عمل وجود نداشت ۲۰ و چون پیدن تعلق پذیرفتند در کسب و کار افتادند و حرص و قناعت که از لوازم وجود حسنه است بر آنها عارض گشت، همچنین سالک هرگاه حرص و سائز لوازم بدن را مغلوب سازد مانند روحهای پاک از کار و کوشش می‌آساید و از

خزانهٔ غیب می‌خورد و می‌پوشد.

گفت اللَّهُمَّ عِيَالٌ لِلَّاهِ **ما عِيَالٍ حَضْرَتِيمْ وَ شَيْرَ خَواهِ**

ب ۶۲۷

حضرت : پیشگاه ، مرتبهٔ ذات حق ، در تعبیرات مولانا ، بجمع فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : حضرت .

اشاره است بحدیث : **اللَّهُمَّ عِيَالٌ اللَّهِ فَأَحْبَبْهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَقُهُمْ لِعِيَالِهِ** . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ .
این بیت مترتب است بر مضمون بیت (۶۲۳ ، ۶۲۴) که متوجه را ۱۰ بطفن تشییه کرده بود و این نیز معلوم است که صاحب عیال باید متکفل روزی عیال خود باشد و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود ترک سبب وسیع و عمل است .

گفت شیر آری ولی ربُّ الْعِبَادِ نردبانی پیش پای ما نهاد
پایهٔ پایهٔ رفت باید سوی بام هست جبری بودن اینجا طمع خام
دست داری چون کُنْتُ بِنَهَانْ تَوْجِنَّكَ ۱۰ پایی داری چون کُنْتُ بِنَهَانْ تَوْجِنَّكَ

ب ۹۲۹ - ۹۳۱

طبع خام : آرزوی باطل و غلط از قبیل طمع غله بدون کاشتن تنم و طمع وصول به مقصده واسطهٔ حرکت و اعداد وسائل .

لنجیران در نقی کسب ، قدرت حق را برایجاد امور و عدم احتیاج با سباب و وسائل دلیل آور دند مولانا از زبان شیر سعهٔ قدرت را می‌پذیرد ولی بعقدهٔ او این دلیل نقی کسب نمی‌شود زیرا حق تعالیٰ بمقتضای حکمت خود برای وصول و حصول مقاصد وسائل و اسباب ساخته و آنها را مانند حلقه‌های زنجیر و یا پایه‌های نردبان متعاقب و مترتب بر یکدیگر قرارداده است و نادیدن این وسائل

خلاف سنت آفرینش و بمنزله "نقی حکمت السُّهی" است؛ از دگرسوی، وجود قدرت در انسان و دست و پا، هم از جمله اسباب و یا پایه‌های نردهان است و آفرینش آنها برای اینست که آنها را به کار گذارند و ازین راه مقصود رسند. بنا بر این اعطاء این اسباب واعضا، شاهدی است بر کسب؛ و نقی سبب و قدرت منتهی می‌شود بجهر مذموم و آن ترک عمل و مجاهده است بنابر تأثیر قدرت حق تعالیٰ و رفع تکلیف از بندۀ که سابقاً گذشت و بدین مناسبت گفته است که جبری بودن طمع خام است.

وی توانیم در توجیه این ابیات بگوییم که آنچه در سابق از زبان نخجیران گفته شد شامل اعمال عبادی و مجاهدات نیز می‌شود که از جبر مذموم مستفاد می‌گردد و مقصود ازین ابیات اینست که سالکان راه حق بردو طبقه‌اند، یکی ۱۰ آنکه در مقام تفرقه است و همچنان از هستی خود فانی نشده و هنوز خود و اثیبا را باقی و غیر مضمحل در حق می‌بیند؛ این چنین کس مکلف است و بحکم شهود نفرقه باید در کوره مجاهدت و ریاضت بسوزد تا فنای خود و اشیا را شهود کند و بمقام جمع رسد، دوم آنکه نقش غیر و غیریست از پیش او محو شده و در حق فانی گردیده و بمقام جمع واصل شده است، این چنین کس بریاضت و مجاهدت مکلف ۱۵ نیست و از محمولان حق است، ظاهرآ این توجیه مرجوح است بدلیل گفته مولانادر ابیانی که بعد ازین می‌آید. بدین نکته ازین پیش اشارت کرده ایم ب ۶۲۰ - ۶۱۸.

خواجه چون بیلی بدست بندۀ داد	بی زبان معلوم شد او را مراد
دست همچون بیل اشارتهاي اوست	آخر انديشي عبارتهاي اوست

۲۰ ۹۳۲ - ۹۳۳

اشارت: بیان مقصود بے واسطه لفظ. مقابل: عبارت.

آخر انديشي: تأمل در پایان کار و سنجش نتیجه با مقدمات، مجازاً، ذخیره و پس انداز کردن.

مقصود آنست که وجود خلقت اعضا از چشم و گوش و دست و پا که هریکی برای غرضی ایجاد شده و حس عاقبت اندیشی که بر ذخیره کردن می‌انگیزد، دلبل آنست که انسان مکلف بسی و عمل است والا وجود آنها لغو عیث خواهد بود مثل اینکه هرگاه مالکی بیل بدست مملوک خود بدهد مرادش آنست که زمین را بیل بزند و برای کاشت آماده سازد و این عمل بمنزله امر برآمده کردن زمین است همچنین آفرینش اعضا که اسباب کار است دلالت دارد براینکه خدا از ما کار و کوشش می‌خواهد و ما را بکسب مأمور فرموده است.

در وفای آن اشارت جان دهی بار بردارد ز توکارت دهد قابلی ، مقبول گرداند ترا وصل جویی بعد از آن واصل شوی	چون اشارتهاش را بر جان نهی پس اشارتهای اسرار است دهد حاملى ، محمول گرداند ترا قابل امر وی قابل شوی
--	---

۹۳۶ - ۹۳۷ ب

کاردادن : مؤثر ساختن : متصرف کردن .

حاصل : بردارنده و برآنده بار ، بارکش ، مجازاً ، مکلف و کسی که واصل نشده و یا در مقام تفرقه باشد که مجاهدات و اعمال را با نکلف انجام می‌دهد . مرادف : متحمل .

محمول : آنچه برپشت گیرند ، بار ، سالکی که بنصرف حق و غلبه حقیقت بے نکلف ، اعمال از وی صادر شود ، کسی که واصل و در مقام جمع است و مجاهدت از وی ساقط شده است . نظری این تعبیر را ابوالقاسم فشیری از قول ابوعلی دقائق روایت کرده است : **الْمُرِيدُ مُتَحَمِّلٌ وَالْمُرَادُ مَحْمُولٌ** . رساله فشیریه ، چاپ مصر ، ص ۹۴ ، تیز مشتوى ، ج ۱ ،

ب ۳۴۳۹ .

بیان فرق طالب و واصل است بدین معنی که تا طلب باقی است (که دلیل عدم وصول است) سعی و کوشش و مجاہدت ضروری است چنانکه هرگاه انسان بسوی مقصدی می‌رود تا مقصده را رسیده بناچار راه می‌باید و از منزلی مغزی فرود می‌آید ولی وققی بسر منزل اصلی رسید خود بخود از رنج پیمودن منازل می‌آید، برین قیاس سالک تا کامل نشود بضرورت باید که متهمی ریاضت باشد تا منازل سیر الى الله بنهاشت رسید ولی چون از آثار انانیت و نفسانیت بالک و مظهر شود و وجهه نفی او در وجهه الهی محو گردد آنگاه ریاضمات از وی مسلط می‌شود و اگر بحکم عین جمیع باخود آید، در آن صورت اعمال ازوی بی نکف صادر می‌گردد و تگرانی و ثقل مجاہدت از دوش او فرو می‌افتد، در حالت نحسین سالک فرمان پذیر و مأمور است و در حالت دوم سلوک بنهاشت ۱۰ رسیده و واصل است و از این رو خود راهبر و آمیر و یا فائل امر و مبلغ احکام تواند بود، نتیجه آنکه توکل معنی ترک عمل و رفض سبب، حالت ارباب نهایات است نه اصحاب بدايات چنانکه سابقاً نیز بتدریجی بودن سلوک با تشییه به نردبان که پایه پایه است اشارت فرموده بود.

سعی شُکر نعمتش قدرت بود جَبَرْ تو انکارِ آن نعمت بود ۱۵
شکر قدرت قدرت الفزون کند جَبَرْ نعمت از کفت بیرون کند
ب ۹۳۸ - ۹۳۹

شُکر : عرف آستعمال می‌شود در صرف کردن بنده مواهب الهی را در آنچه برای آن آفریده شده است مثل آنکه بزبان سخن حق و راست گوید و بگوش سخن حق شنود و دست و پای را در خدمت و عبادت بکار برد و ۲۰ صوفیان آنرا « شکر به بَدَن » گویند و نزد ایشان آنست که سالک بموافقت امر و نهی الهی و خدمت خلق متصف باشد (رساله قشیریه، چاپ مصر، ص ۸۱) و بنابراین تعریف، کوشش و بکار بستن اعضاء در خدمت و عبادت

شکر نعمتی است که خدا بنا بخشیده و آن قدرت . توانایی بر عمل است و جبر یعنی ترک کسب و عمل بمنزله انکار و کفر از آن نعمت است، آنگاه نتیجه می‌گیرد که شکر موجب مزید نعمت است شاید از آن جهت که ممارست بر عمل باعث آنست که انسان در کار توانانزگردد و این، اثر قهری شکر است بمعنی عرف و کفر از این نعمت که بپکار گذاشت اعضا و بکاربردن قدرت است، موجب آن می‌شود که قدرت و توانایی بر عمل از انسان و یا از اعضای او زوال پذیرد بدلیل آنکه هرگاه کسی فی المثل بر زمین بنشیند و هرگز راه نرود پتدریج قدرت او بر راه رفتن زایل می‌گردد و ممکن است زمین گیر شود و نیز هریک از انواع قدرت بتمرین و ممارست فزایش می‌گیرد مانند قدرت بر تفکر و مطالعه و علم آموختن و خط خوشنوشن و ساز زدن و آواز خواندن، و بدون ممارست و تمرین، آن قدرت از کار فرمی ماند و سرانجام حکم عدم بخود می‌گرد و این نیز اثر قهری و تبعی کفر از نعمت و اهمان قدرت است که از جبر مذموم ناشی می‌شود .

مضمون بیت دوم مستفاد است از آیه شریفه : **وَإِذْ تَأْذَنَ رَبُّكُمْ ۖ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَا زِيلَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۚ** .
 (ابراهیم ، آیه ۷) که مفسرین مزید نعمت را عبارت از استحقاق مغفرت و نعم روحانی و احوال قلبی گرفته‌اند . تفسیر ابوالفتوح ، چاپ طهران ، ج ۳ ، ص ۲۰۷ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۵ ، ص ۳۲۴ . واز امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده است : **إِذَا وَصَلَتِ الْيَتِيمُ أَطْرَافُ النُّعَمَ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِيلَةٍ الشُّكْرُ لَهَا ۝** . تفسیر ابوالفتوح ، ج ۳ ، ص ۲۰۷ .

ناگفته نماند که در مثنوی ، نسخه موزه قونیه و چاپ لیدن این مصراج «سعی شکر نعمتش قدرت بود و با اضافه» سعی به شکر خوانده شده و آنرا

با علامت کسر (۱،۰) شکل کرده‌اند و آن معنی درستی ندارد و مخالف است با مصراج دوم از همان بیت و نیز مضمون بیت بعد. در شرح یوسف بن احمد مولوی اینگونه آمده است: «سعی شکر نعمت قادرت بود» که مؤید احتمالی است که ما بر اعتماد بدان گفته مولانا را نه کرده‌ایم و اسماعیل انقوی نیز بهمان صورت توجیه نموده است.

جَبْرٌ تو خفَنْ بُودَ دَهْ مَخْسِبٌ
هَانَ مَخْسِبٌ أَيْ جَبْرٌ بَنَ عَتَبَارَ
رَبْزَبْرٌ آنَ درْخَتَ مَبْوَهَ دَارَ
تَاسَكَه شَاغَ افْشَانَ كَنَدَ هَرَلَعَظَهَ بَادَ
جَبْرٌ وَ خَفَنْ درَ مَيَانَ رَاهَ زَنانَ
مرغٌ بَسِيْ هَنَّگَامَ كَيِ يَابَدَ اَمَانَ
ب ۹۴۳ - ۹۴۰ ۱۰

شاخ‌افشان: این جنس ترکیب در مثنوی گاه بمعنی اسم مصدر نیز استعمال می‌شود، نظری:

هَوَى هَوَى بَادَ وَ شَيرٌ اَفْشَانَ اَبَرَ
در غَمَ مَا اَنَدَ يَكْسَاعَتَ تُو صَبَرَ
مَثَنَوِيَّ، ج ۲، ب ۱۹۵۵

مرغ بَسِيْ هَنَّگَام: خرسی که در اوّل شب بازگش بردارد و بخواند، زین ۱۵ آواز را عامه، شوم و بد می‌دانند و خرس را سرم برند، این عادت هنوز در حدود طبس و بشریه معمول است.

مرغ را بینی که بَسِيْ هَنَّگَام آوازی دهد
سَرَ بُرْيَلَدَنَ وَاجِبَ آيدَ مرغ بَسِيْ هَنَّگَام را
مجالس سبعه مولانا: چاپ ترکیه. ص ۷۲ ۲۰

نظری: مرغ بَسِيْ وقت:
مرغ بَسِيْ سرت باید بُرْيَدَ
عذر احق را نمی‌شاید شنید
مَثَنَوِيَّ، ج ۱، ب ۱۱۵۹

نیز، جمع : امثال و حکم دهخدا در ذیل : مرغ بیوقت خوان را سر برند که چندین شاهد برای این تعبیر آورده است. و بنابراین، تفسیر آن به «مرغ بی پر» که در المنبع القوی می‌خوانیم بی‌شک غلط است.

پیشتر گفته‌یم که سالکت تا بوصوف طلب متصرف است و بدرجهٔ وصول نائل نشده است بنا چار باید که برباضات و مجاهدات قیام کنند ولی پس از وصول و نیل بدرجهٔ مشاهده، احکام سلوک و طالب خود بخود از وی ساقط می‌گردد و تکلیف مجاهده از وی بر می‌خیزد و آنرا بر قرن بسوی مقصد و یا شهری تشییه کردیم از آن جهت که طی منازل شرط سفر و حکم مسافرات است و بوقت وصول، پیمودن منازل بضرورت بر وی لازم نیست. مولانا آن تشییه و تمثیل را درین ۱۰ ایات باشارت بیان فرموده است.

نسخهٔ موزهٔ قونیه این مصraig را چنین نوشته است : «هان تختسب ای کااهل بی اعتبار» لفظ «جبری» بصورت نسخه بدل، بالای «کااهل»، ما نسخه بدل را که مناسب بیت سابق و مطابق دیگر نسخ است اختیار کردیم و متن قرار دادیم.

۱۵ مصraig اول از بیت (۹۴۳) در چاپ لبدن و شرح انقره‌ی و بوسف این احمد مولوی چنین است : «جبر خفتن در میان ره زنان» که معنی آن تشییه جبر است بحالت کسی که در میان ره زنان و دزدان بخسید از آن جهت که محفوف به آفت و مخافت است. آنچه ما ضبط کردیم مطابق است با نسخهٔ موزهٔ قونیه که بنابر آن باید مسد را مذوف فرض کنیم بدین طریق : جبر و خفتن میان ره زنان برابر و مساوی است.

مرد پنداری و چون بینی، زنی	ور اشارتهاش را بینی ذلی
سر که عقل ازوی پرداده شود	آنقدر عقلی که داری گم شود
می برد بی شکر را در قعر نار	زانگ بی شکری بود شوم و شنار

ب ۹۴۶ - ۹۴۴

بینی زدن : تکبر کردن ، مجازاً ، خوار گرفتن چیزی .

شَنَار : عار و ننگ و مشهور بزشتی .

بیان اثر مخالفت امر و نهی و فروگذاشتن عمل و مجاہدت است از آن چهت که بواسطه عدم ممارست ، قوای روحی و بدّلی بتدریج روی درستی می‌نماید و سرانجام از کار می‌افتد و عقل معاش و ایمانی بسبب ترک کسب و کار و ریاضت و اعمال دینی ، رشد نمی‌کند زیرا عقل و ادراک مصلحت و مفسد خواه در طریق دنیا و یا در راه آخرت در آغاز ساده و بسیط و بالقوه است و فعلیت و کمال آن بستگی دارد بتجربه و ممارست امور چنانکه طفل در ابتدای کار ادراکی بسیط دارد و سپس بواسطه مشاهده و تجربه و تحصیل علوم ، آن ادراک بسیط قوت می‌گیرد و فعلیت مناسب تجارت و اموری که آموخته است بدست می‌آورد ۱۰ و برخلاف آن ، هرگاه کور و کر متولّد شود بهمان نسبت از فعلیت و کمال عقل محروم می‌ماند پس عمل و کوشش وسیله‌ای است برای تمامیت و قوت ادراک ، و ترک آن سبب محرومیت ازین نعمت بزرگوار است و اینستنتیجه ناشکری و کفران نعمت مطابق آنچه پیشتر در تعریف شکرگفته آمد .

جمله با وَيْ بانگها برداشتند	کان حریصان که سببها کاشتند ۱۵
صد هزار اندر هزار از مرد و زن	پس چرا محروم ماندند از زمَن
صد هزاران قرن ز آغازِ جهان	همجو از درها گشاده صد دهان
مکرها کردند آن دانا مگروه	که زبن برگنده شد ز آن مکر کوه
سکر و صف مکره اشان ذوالجلال	لیتَرَولَ مِنْهُ أَقْلَالُ النَّجِيلَ
جز که آن قسمت که رفت اندر از ل	روی نمود از شکار و از عَمَلٍ ۲۰
جمله افتادند از تدبیر و کار	هائف کار و حکمهای کردگار
کسب جز نامی مدان ای نامدار	جهد جز و همی مهندار ای عیار

سبب کاشتن : «جازاً»، فراهم کردن وسائل و تدبیر معیشت.

قرن : مدت صد سال یا چهل سال یا سی سال ، قوی از گذشته‌گان که از ایشان فرزندی نمانده باشد.

اَزْدَرْهَا : بجانوری افسانه‌ای که در شاهنامه فردوسی و داستانهای دیگر ذکر آن بسیار دیده می‌شود ، شکل دیگر است از کلمه «ازدها» و جمع «اُزدر» نیست.

اَفْلَال : جمع قُلَه که تیزی و برآمدگی سر کوه است.

لِيَتَزَوَّلْ مِنْهُ اَفْلَالُ الْجِبَالْ : مأخوذه است از آیه شریفه : وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرُهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِيَتَزَوَّلْ ۝ مِنْهُ الْجِبَالْ . (ابراهیم ، آیه ۴۶) تفسیر آن همانست که درین ایات ملاحظه می‌فرمایید.

نخجیران بر نقی اسباب دلیل می‌آورند بدین گونه که مردم بسیار می‌کوشند و بنتیجه نمی‌رسند بخصوص اشتباه که تدبیرهای سخت و حیله‌های شگرف به کار بردنده که وصف آن در قرآن کریم آمده است و آن مکر و دستان برعکس نتیجه داد ، بنابراین ، تخلف نتیجه از مقدمات سبب ، امری انکار ناپذیر است و دلالت دارد براینکه فوق اسباب قدرتی هست که آنها را بی اثر می‌کند و اگر بخواهد اثر می‌بخشد و از اینرو ترتیب اثر بر اسباب منوط است بخواست و اراده حق تعالیٰ پس ما برخدا توکل می‌کنیم و دست از کسب و کار کشیده می‌داریم تا او هرچه خواهد کند زیرا کسب و کوشش ما اثر قطعی ندارد.

زاد مردی چاشتگاهی در رسید در سرا عدل سلیمان در دوید ۲۰

ب ۹۵۶

زاد : مخفف آزاد است.

که پُدرفت گشتاب سب دین بھی
نبشنس بر آن زاد سرو سهی
دقیقی ، شاهنامه ، ج ۵ ، ب ۶۳

نسخه قوئیه، در کناره صفحه، نسخه بدل، ساده.

سرا عَدْل : دادگاه ، مخفف سرای عدل یا مقلوب عدل سرا .

مأخذ این داستان را در مأخذ قصر و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۱۴- ۱۲ ملاحظه فرمایید.

گفت همی خواهی بخواه ۰

تا مرا زینجا بهمنستان برد بوك پنده کان طرف شد جان بردا

٩٥٤ - ٩٦٠ بـ

مناسب است بامضمون این روایت : اَذَا قَضَى اللَّهُ لِعَيْدٍ أَنْ يَسْمُوْتَ

بِأَرْضِ جَعَلَ لَهُ الْبَيْهَا حاجَةً . احْدِيثٌ مُشْنُوْيٌّ ، انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۱۱.

للهمه حرص و امیل ز آنند خلق نکت ز درویشی گریزانند

حرص و کوشش را تو هندستان شناس

تربس درویشی مثال آن هر اس

٩٦١ - ٩٦٢

درویشی و فقر را بُرگ ک تشییه می کند از آن جهت که هر دو مقدار است

و آنچه بر قلم نقلی بر رفته باشد بودنی است و از آن نتوان گریخت و براین قیاس ۱۵

فقر و بی‌چیزی، بکسب و عمل، بتوانگری مبدل نمی‌شود همچنانکه خوف از مرگ است.

آنرا بناخیر نمی افکند بلکه حرص و آزمندی در این صورت خود موجب شد.

فقر می کردد و نتیجه معکوس می بخشد مثل آنکه ترس و هراس این مرد که

بسیماں پناہ برد، وسیله مرد او در هندوستان کردید.

۸۱۱

لائحة تعيينات وظائف مركبة بـ ٢٠١٧

جن فعا وعا که از انسان صادر می شود ظهر اراده و قصد است که

آن نيز از مظاهر نفس و وجود اوست و چنانکه درین حکایت دیدم مرد دادخواه بدلست خویش وسیلهٔ مرگ خود را در هندوستان فرام آورده پس از اینجا استنباط توان کرد که آدمی مسخر قضا و قدر است و خلاف میل و مراد وی هم بحکم قضا بدلست خودش انعام می‌گیرد و روشن است که هیچکس از خود نمی‌تواند بگریزد و جداً گردد زیرا جدایی و گریز آنها متحقق می‌شود که دوچیز از هم جدایی و مباینت داشته باشند، درین مورد ننانوای انسان از ناپذیر قتن حکم قضا که خود عامل ظهور آنست به «گریز» تعبیر شده است.

مصراع دوم مترتب بر مضمون مصراع اول است از آن جهت که «ربودن» در موردي صدق می‌کند که انسان استحقاق چیزی را ندارد و آزا ۱۰ بچالاک و با غافل‌ساختن صاحب آن، تملک می‌کند و چون هرچه آدمی بر آن دست می‌یابد بعلم و ارادهٔ حق است بدلین جهت «ربودن» اینجا درست نمی‌آید زیرا برخداي تعالیٰ غفلت روانیست و علم او بر ارادهٔ انسان سبقت دارد.

ولی محمد اکبر آبادی ازین بیت استفاده می‌کند که «حق عین ذات عبد است و خارج از وی نه» این توجیه بنظر ما مناسبی با مقام ندارد.

جهد‌های انبیا و مزمینیں	شیر گفت آری ولیکن هم بین
آنچه دیدند از جفا و گرم و سرد	حق تعالیٰ جتهدشان را راست گرد
کُلُّ شَئِيهِ مِنْ ظَرِيفٍ هُوَ ظَرِيفٍ	حبلهاشان جمله حال آمد لطیف
نقصه‌هاشان جمله افزونی گرفت	دامهاشان مرغ تکردونی گرفت
در طریق انبیا و اولیا	۲۰ جهد می‌کن تا توانی ای کیا

۹۷۱ - ۹۷۵ ب

مرغ تکردونی: عجازاً، علوم و اسرار الٰهی، معاذلت ابدی.
استدلال است بر صحّت کسب و عمل از راه اثبات فایدهٔ آن در نبکی و

اعمالی که برای خدا انجام دهنده‌اند آنچه پیغمبران و مردان راه حق کردند که با وجود تنهایی و بدون پار و باور، در آغاز کار بدعوت شروع کردند و جنابها کشیدند و اگرچه در خداشناسی و توکل ثابت قدم بودند از تهیّه وسائل خودداری ننمودند و مردم را بحال خود نگذاشتند تا اگر خدا خواهد بی دعوت و تبعیت از احکام الهی، بکمال رسند. و این دلیل است نقضی که شیر بر اثبات همدعاوی خود می‌آورد.

با قضا پنجه زدن نبود جهاد

۹۷۶ ب

جواب است برای بیت (۹۱۰) با قضا پنجه مزن ای تند و تیز الخ ...
می‌توانیم در توجیه این بیت بگوییم که جهاد بانفس و با دشمنان دین‌ستیزه ۱۰
گری با قضا نیست زیرا حکم بدعوت و مجاهده هم با مر و قصاصی الهی است
و اگر از هیچ کس دعوت و مجاهده سر نمی‌زد برای آنکه مطابق عقیده جبری
و نیز فرقه دیگر هیچ امری خارج از علم و قصاصی الهی صورت نمی‌گیرد
پس مجاهده نیز حکم قضا و امر خدادست.

سرشکسته نیست این سر را مبنید یک دو روز ک جهد کن باقی بخند ۱۰

۹۷۸ ب

جبر در لغت بمعنی شکسته بندی نیز می‌آید، مولانا ازین معنی استفاده
می‌کند که با وجود قدرت و نیروی عمل، ترک اسباب مانند آنست که بررسی که
نشکسته است دسته‌ال بینندند از آن جهت که کاری است لغو و عبث و در غیر
 محل خود همچنین جبر بمعنی محمود و پسندیده که فنا و وجهه نفسی است ۲۰
هرگاه حاصل شود بدنبال آن، فناه سبب مشهود سالکث می‌گردد ولی تا وجهه
نفسی باقی است رؤیت فعل و سبب نیز باقی است و ادعای جبر و نی اسباب
درست مثل آنست که برسر ناشکسته دسته‌ال بینندند. ظاهرآ این بیت اشاره است

بمثل : « سری را که درد نمیکند دستمال چه ضرور . » بمعنی : امثال و حکم
دهخدا ، در ذیل همین مثل .

اینکه نظیر آن :

چو مه روی نباشید ز مه روی متاید چو رنجور نباشید سر خویش میندید
دیوان ، ب ۶۶۵۸

۹

چون سر شکسته نیست سر را چرا بندم بگو

چون من طبیب عالم بھر چه بیماری کنم
هان مأخذ ، ب ۱۴۵۵

سری که درد ندارد چراش می‌بندی چرا نهی تن بے رنج را بیماری
هان مأخذ ، ب ۳۲۶۶

۱۰

که سرفته روز غوغای توی چو درد سرت نیست سر را میند
هان مأخذ ، ب ۳۳۴۵۹

مکرها در کسب دنیا باری دست
آنکه حُفره بست آن مکریست سرد
مکر آن باشد که زندان حُفره کرد
ب ۹۸۰ ، ۹۸۱

۱۱

چون در گفته بزرگان اشاره‌ای موجود است که مؤید ادعای جبریان
تواند شد مولانا آنها را توجیه می‌کند که مقصود از مذمت مکر و خبله و چاره -
گری ، مصروف داشتن قوه عاقله و تدبیر در امور دنیا و کوشش و حرص آوری
در جمع مال و هرچیزی است که انسان را از حقیقت و کمال انسانی و بالمال از
خدا بدور دارد و برای آنکه باز هم تصور غلطی دست ندهد دنیا را در ایات
بعد تفسیر فرموده است ، این استدلال ، بمنزله جوابی است برای بیت (۹۵۱)
بعد .

مضمون بیت دوم ناظراست به روایتی که از باسیلیوس حکیم یونان نقل

کردند : وَرَأَى إِنْسَانًا سَمِينًا فَقَالَ لَهُ مَا أَكْثَرَ عِنَابَتَكَ بِرَفِعٍ
سُورِ حَبْسِيَّكَ . مختار الحكم ، طبع مصر ، ص ۲۸۶ .

این جهان زندان و ما زندانیان حُفْرَه کن زندان و خود را وارهان

۹۸۲ ب

ماخوذ است از مضمون حدیث : أَلَدْنِيَا سِيْجُنْ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱ .

چیست دنیا از خدا خافل بُدَن نه قُماش و نَقْدَه و میزان وزن

۹۸۳ ب

قُماش : کالا و اسباب منزل ، منسوج پنبه .

۱۰ نَقْدَه : نقره مسکوك تمام وزن خوش عیار ، ذر و سیم .

آنکه او را کس بنسیه و نقد نستانه بخاک

این چنین بیشی کند بر نقده کانی چرا

دیوان ، ب ۱۵۷۴

کان نقده خوش عیار آمد دی رفت و پربر نقد بستان
هان مأخذ ، ب ۷۳۹۸ ۱۵

چو نقده زر سُرخی تو مُهر شه بپذیر

اگر نه تو زر سرخی چراست چندین گاز

هان مأخذ ، ب ۱۲۷۸۸

از همه من گریختم گرچه میان مردم

چون بیان خاک کان نقده زر جعفری ۲۰

هان مأخذ ، ب ۲۶۲۴۴

دُنْبَا : نزد محققین صوفیه هرچیزی است که انسان را از خدا مشغول
دارد و حظ نفس در آن باشد و بدین معنی حالی است از احوال قلب و آن

توجه دل است بلذت عاجل و هرچه مانع سالک از راه حق و حجاب او از وصول بکمال انسانیت باشد و از اینرو دنیا صورت عالم ماده و طبیعت و مال و زر و سیم و زن و فرزند نیست بلکه تعلق قلب است بهر چیزی که آدی را از حقیقت محجوب دارد خواه مادی یا معنوی باشد و بنابراین، مجموع وسائل ^۹ حیات هرگاه موجب دلبستگی نشود جزو دنیا محسوب نمی شود و اقسام عبادات از نماز و روزه و حجج ^{۱۰} و غیرآن هرگاه حجاب حقیقت شود در شمار دنیاست و آخرت هر امری است که موجب وصول به حقیقت و مدارج کمال باشد و انسان حظ خود را در میاشرت آن نبیند خواه مادی یا معنوی باشد پس آنچه مذموم است دلبستگی است نه داشتن اسباب و معاشرت امور دنیوی بدليل آنکه اینها علیهم السلام طبقات مردم را از ناجر و پیشهور و صنعتگر و دانشمند برآ هندا دعوت کرده اند و هیچ بکث را بترك مشاغل خود مأمور ننموده اند . مولانا نیز دنیارا نزدیک بدانچه گفتم تعریف فرموده و آن غفلت از خدادست نه صورت عالم طبع . برای اطلاع بیشتر ، جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۱۵۱ ، ج ۴ ، ص ۱۷ ، ۱۹۸ ، ۷۶ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل :

^{۱۱} آخرت ، دنیا ، شرح کلمات قصار باباطاهر از مرحوم سلطان علیشاه گنابادی ، چاپ طهران ، ص ۶۳ - ۵۶ .

نِعْمَ مَا لَصَالِحٌ خَوَانِدِشَ رَسُول
آبَ اندر ذِيرِ كَشْتِي پُشْتِي است
سب ۹۸۵ - ۹۸۶

مال را کز بهر دین باشی حمول
آب در کشتنی هلاک ^{۱۲} کشتنی است

۲۰ حمول : بردارنده ، مجازاً دارا و صاحب .

نِعْمَ مَا لَصَالِحٌ : اشاره است بحدیث : نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ
لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱ .

پُشْتِي : تکیه گاه ، مجازاً ، مددگار ، مایه استظهار .

مخصوص داشت که مال و هرچه از امور دنیوی شمرده شود از قبیل مسکن و لباس و خوراک و زن و فرزند و باغ و کشتزار، هرگاه سبب فراغ دل و اطمینان خاطر و آمادگی برای ذکر و فکر و عمل نیک باشد و سالک را در نیل بحقیقت مدد کند و او را در طریق خیر یاری دهد از قبیل دنیای مذموم نیست بلکه بمنزله^{۱۰} بال و پر مرغ است که بآن، پرواز نتواند کرد ولی اگر این امور و آنچه اهل ظاهر آنرا امور اخروی می‌پندازند ایجاد تعلق کند و سالک را بخود محدود و در حد خود متوقف سازد، آن امور از جنس دنیای مذموم است و بنابرین، داشتن مال و منال و مزرعه و باغ و امثال آن برای کسی که دلش بخدا متوجه باشد ناپسند و مذموم نیست بلکه سبب پیشرفت او در کار دین و امور اخروی نیز هست و اگر تعلق ایجاد کند ذرای از آن، موجب هلاک و تباہی^{۱۱} اوست مانند آب که اگر بدرون کشته ریزد آنرا غرق می‌کند و بقدر دریا فرو می‌برد و اگر کشته بر روی آب قرار گیرد و آب در زیر کشته باشد آنگاه سبب حرکت کشته می‌شود زیرا کشته برخشکی نبے حرکت می‌ماند و شرط حرکت آن، آب است. نیز، بمع : احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۳، ص ۱۵۲.

چونکه مال و ملک را از دل براند ز آن سلیمان خویش جز مسکین نخواند

۹۸۶ ب

سلیمان در روایات اسلامی و در اشعار فارسی و عربی نمودار قدرت و ثروت و مکنت است، مولانا از شهرت سلیمان بدین اوصاف استفاده می‌کند که او با وجود پادشاهی و توانگری محبت و تعلق خاطر با امور مادی نداشت و بدین سبب خود را مسکین و بی نوای خواند پس داشتن ملک و مال و سلطنت^{۱۲} و مباحثت اسباب دنیوی هرگاه دلستگی بیارنیاورد باعث دوری از حق نمی‌شود و ترک دنیا عبارتست از ترک تعلق نه ترک و ناداشتن اسباب و وسائل. این بیت مبتنی است بر روایتی که ثعلبی در سیره سلیمان نقل می‌کند بدینگونه : «وَكَانَ

نَخَاطِبُهُ مُتَوَاضِعًا يُخَالِطُ الْمَسَاكِينَ وَيُجَالِسُهُمْ وَيَقُولُ مِسْكِينٌ
يُجَالِسُ مِسْكِينًا، قصص الانبياء ثعلبی، چاپ مصر، ص ۲۴۷.

کوزهٔ سربسته اندر آبِ زفت از دلِ پُر باد فوقِ آب رفت
بادِ درویشی چو در باطن بود مُلکَ ک در چشمِ دلِ او لاشیست
گرچه جملهٔ این جهان مُلکَ کویست پُر کُنش از بادِ کیبر مین. ۱۰۰
پس دهانِ دل بیند و مُهر کن ب ۹۸۷ - ۹۹۰

کوزهٔ بِ آب که تزد قدمًا بعلت امتناع خلاً، هوا در درون آن جای
آب را می‌گیرد، بر روی آب می‌ایستد و در آب فرو نمی‌رود مولانا آن را مثالی
۱۰ می‌آورد برای آنکه هرگاه دل از تعلق تهی باشد و بفقر حقیق که نیازمندی
حق تعالیٰ و بی نیازی از مساوی حق است متصف گردد در آن صورت دنبا، و
ظاهر آن از مُلکَ و مال و اسباب زیر پای همت سالکَ می‌افتد مانند آب در
زیر کوزه‌ای که از هوا پر است و سالکَ در چنین حالتی خود را برتر از همه چیز
می‌بیند و با آنکه می‌کن است بسیار چیز و یا جهانی را در تصرف داشته باشد
۱۵ جهان و امور عالم مادی پیش هست او ناچیز است و پیزی ارزش ندارد پس
نتیجه این می‌شود که رشتهٔ تعلق را باید گسیخت تا دل از مهر اغیار تهی شود
و درِ خانهٔ دل را برخیال دنبوی باید بست تا آنکه حقیقت فقر بر دل متعجلی
شود و کریای حق بخای کیبر و خود پسندی و عجب حاصل از قدرت مادی
بنشیند و سالکَ بپادشاهی راستین برسد.

۲۰ جتهد حفست و دوا حفست و درد منکر اندر آشفتی جهادش جهاد کرد
ب ۹۹۱

بعضی از زهاد و متصوفه، علاج و مداوای مرض و استعمال دارو را
منافق توکل شمرده‌اند و آنرا بمنزلهٔ توسل بغير خدا و طلب عافیت از چیزی که

عافیت بخش نیست، پنداشته‌اند، مطابق روایات اسلامی از صحابه ابویکر خلیفه^{۱۰} اوّل و ابوالدرداء و ابوذر و از زهاد ربع بن خُثَیْم هنگام مرض از معالجه تن زده‌اند و ابوالدرداء تکفته است: «الطَّبِيبُ أَمْرَضَنِي» و از فقهاء احمد بن حنبل دوا خوردن را مناف توکل دانسته و امراض خود را پنهان می‌داشته است ولی مطابق احادیث متعدد حضرت رسول اکرم خود دوا بکار برده و صحابه‌را ه بوقت بیماری باستعمال دارو امر فرموده است، معالجه^{۱۱} مرض و دارو بکار بردن بعقیده^{۱۲} فقهاء و بزرگان صوفیه از مقوله^{۱۳} دفع ضرر است بوسائل مناسب خود که هرگاه اثر آن وسیله، مقطوع و یامظنوں باشد باید بدان توسل جویند و ضرر را دفع کنند و بدین بجهت با توکل هم منافانی ندارد زیرا ترتیب اثر بر اسباب مقتضه‌ای حکمت السُّهی است و نقی آن روانیست، این مسأله بقدرتی اهمیت^{۱۴} داشته و مورد اختلاف بوده است که محمد غزالی در مباحث توکل راجع‌بآن بتفصیل تمام معن رانده و اختلاف اقوال را نقل کرده است، ابوالفرج بن الجوزی نیز اختلاف صوفیه و فقهاء را نقل کرده و بر عقیده^{۱۵} کسانی که معتقد بترکیت داری بوده‌اند طعن زده است. (احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۹۹، ۲۰۲، ۶، تلییس ابليس، چاپ مصر، ص ۲۸۷) مولانا از مجموع مناظره^{۱۶} نجفیران و شیر، هم بر زبان شیر نتیجه می‌گیرد که جهود و کوشش حق و مطابق واقع است زیرا وجود قدرت و تمکن از فعل بواسطه^{۱۷} خلق اعضا و اسباب، دلالت دارد براینکه انسان بکسب و کار مأمور است، دوا خوردن و علاج مرض نیز حق است از آن جهت که تأثیر دارو بحکم حق و مطابق حکمت اوست، درد و مرض هم حقیقت دارد و امری است واقعی و بحکم حق حاصل می‌شود و ظهور قضای^{۱۸} السُّهی است و ما در حال دردمندی و بیماری اگر بدارو توسل جوییم هم بخدا متوضی شده‌ایم و مطابق حکمت او عمل کردہ‌ایم.

مصراع دوم را می‌توان بدینگونه توجیه کرد که منکر جهود و کوشش که در

رد جهد و کسب می کوشد و مناظره می کند و دلیل می آورد (در عین ادعای نقی جهد) خود جهد و کوشش را نایید می نماید زیرا بحث و مناظره ، نوعی کوشش است برای اثبات عقیده خود و رد مخالف ؛ پس اگر منکر کوشش بلطف و عبارت آنرا رد می کند بے گمان در عمل ، کار و کوشش را اثبات می نماید و می توانیم در توجیه آن بگوییم که هر کس که منکر حکمت و نظام آفرینش است در نقی جهد می کوشد .

عهدها کردند با شیر ژیان کاندرين بیعت فیفتند در زبان ب ۹۹۴

بیعت : پیان اطاعتی است که مسلمانان با خلنانا می بستند بدینگونه که هر ۱۰ فردی دست خود را بدست خلیفه می داد و مصافحه می کرد و اطاعت خود را در همیشگی امور مطابق فرمان خلیفه اظهار می داشت و گاهی به قسم نیز تأکید می نمود و خلفا نیز در آغاز کار متعهد می شدند که بروفق احکام قرآن کریم و سنت رسول (ص) عمل کنند ، این عمل بمناسبت آنکه برسم خرید و فروش درگرفتن دست شباخت داشت آنرا بیعت نامیده اند ، مجازاً ، قرارداد و پیمان بنحو اطلاق .

۱۰ مقدمه ابن خلدون ، طبع بولاق ، ص ۱۷۴ .

قیسم هر روزش باید بی جگر حاجنش نیود تقاضای دگر ب ۹۹۵

جیگر : مجازاً ، غم و غصه :
بی تو بسر می نشود با دگری می نشود
هرچه کنم عشق بیان بے جگری می نشود

۲۰

دیوان ، ب ۵۸۰۴

زان خور دخون جگر عاشق زیرا شیر است
شیر دل نبود آنکو ز جگر بگریزد
هان مأخذ ، ب ۲۸۹۹

بی جگر : بے زحمت و رنج .

هر یمیر اُمتان را در جهان
همچنین تامه خلّاصی می خواندشان
در نظر چون مرد مُدّمک پیشیده بود
کفر لک راه بیرون شو دیده بود
در بزرگی مردمک کس ره نبرد
مرد مش چون مردمک دیدند خُرد

ب ۴ ۱۰۰۴ ~ ۱۰۰۲ ه

بیرون شو : راه خروج ، گریزگاه ، خلاص و رهایی .

چنانکث مدرسه فقه را برون شو هاست

بدانکث مدرسه عشق را قوانینست

دیوان ، ب ۵۰۸۹

نظر : نیروی بینایی ، نگاه و دید .

پیمان مردم را برهابی و آزادی از شهوات و لوازم عالم محسوس دعوت
می کردند و این نکته اساس دعوت ایشان است برای آنکه بوحی والهام دریافته
بودند که ازین تنگنا چگونه خلاص توان جست ، احکام شربعت همه و بطرر
کلی این راههارا با مت نشان می دهد ولی منکران ، انبیا را مانند خود می شمردند
و بقیاس ضعف عقل و بصیرت خود می سنجیدند و ایشان را خوار می داشتند ۱۵
غافل از اینکه مخداؤند ، گاه در چیزی کوچک قدری شگرف قرار می دهد چنانکه
در مردمک دیده با همه خردی توانایی دیدن اجسام بزرگ و پهناور مانند کوهها
و دریاها نهاده است ، انبیا نیز مردمک چشم آفرینش بودند که مردم از قدرت
و عظمتیان غفلت داشتند ، ذکر فلک بمناسبت آنست که عالم محسوس بفلک
نهم نهایت می پذیرد و حکمای پیشین برین عقیده بوده اند .

معجبی یا خود قضاامان در پیست ورنه این دم لايق چون تو کیست

ب ۱۰۰۷

معجب : خود پسند از فعل : آخْجَبَ بِنَفْسِهِ وَ بِمَا عَنِنَّهُ زَهَا

وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ ذَا عُجْنَبٍ فَهُوَ مُعْجِبٌ . (محیط المحيط) .
 گفت ای یاران حقم النهام داد
 مر ضعیفی را قوی رایی فناد
 آن نباشد شیر را و گور را
 آنج حق آموخت مر زنبور را
 خانها سازد پُر از حلوای تر
 هیچ پیلی داند آن گون حیله را
 آنج حق آموخت کِرم پیله را
 ب ۱۰۱۱ - ۱۰۱۸

حَلَّلُوا : جنس شیرینی خواه تر یا خشک .

از اینجا بعد بیان این نکته است که ارزش انسان بشکل و سیما و هیأت
 ظاهری او نیست و هر کسی باندازه عقل و دانش و کفايت و خوش خوبی خود
 ۱۰ ارزش دارد ، این مطلب را از روی شواهد طبیعی مثل زنبور عسل و کرم پیله
 و سپس بشواهد دینی مانند آدم و ابلیس اثبات و تأیید می کنند و آنگاه از روی
 این مقدمات نتیجه کلی می گیرد که صورت مناط اعتبار و فضیلت نیست و
 آنچه انسان بدان قیمت می گیرد معانی و اوصاف باطنی است .

شارحان مثنوی . آموزش زنبور را اشارت گرفته اند به آبه شریقه :

۱۵ وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنِ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَ مِنَ
 الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الشَّمَراتِ فَاسْلُكِ سُبُّلَ
 رَبِّكَ ذُلْلًا يَمْخُرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ الْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ
 لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِيَقُولُمْ يَسْتَهْكِرُونَ . (النَّحْل ، آیه ۶۹، ۶۸)
 آدم خاکی ز حق آموخت علم تا به هفتم آسمان افروخت علم
 ۲۰ کوری آنکس که در حق در شکست نام و ناموس ملک را در شیکست

ب ۱۰۱۲ ، ۱۰۱۳

ناموس : حیثیت و شرف ، صیت و آوازه .

در شکست : فعل مرکب است از « شک » و « است » و در مصراج

اول فعل بسیط است.

مشهور است که خدا آدم را از خاک آفرید و اسمارا بوی آموخت و فرشتگان آنها را نمی‌دانستند تا آدم بدپیشان تعلیم کرد. (البقره، آیه ۳۱، ۳۲، ۳۳).

دلیل دیگر است براینکه امور مادی و صورت جهت امتیاز و فضیلت نیست زیرا فرشتگان مجرد و از نور آفریده شده بودند و آدم از خاک تبره و پست و با اینمه او مخصوص بدانش و علم اسماء بود و ملاوه که موجودات علوی هستند از آن دانش نیستند بودند و آنرا از آدم خاکی آموختند و فرمان حق در رسید که آدم را بسجد برند.

پوزبندی ساخت آن گوساله را	Zahed ششصد هزاران ساله را
نا نگردد نگیرد آن قصر مشید	تا نزالد شیر علم دین کشید
ب ۹۱۴ ، ۹۱۵	

پوزبند : چیزی مشبک از ریسان یا شاخه‌های نازک درخت که بردهان گوساله یا بچه شتر بندند تا شیر نتوانند خورد.

مطابق روایات اسلامی ، ابلیس پیش از آنکه سر از فرمان حق در سجله ۱۵	آدم باز زندیکی از علما و زهاد فرشتگان بود و خدای تعالی کار آسمان دنیا (آسمان اول) را بدو سپرده بود و نگهبان بهشت نیز بود ، بگفته طبری ، ابلیس در پرستش خدا و از حیث علم نظری نداشت . مطابق بهنه ازین روایات ، او در هر آسمان هشت هزار سال عبادت هی کرد و نیز بر زمین ; و بنا بر روایت دیگر ششصد هزار سال بندگی خدا کرد ، بنابراین « Zahed ششصد هزار ساله » ۲۰
ابلیس است که او را بسبب جهل و نیز خبری از حقیقت آدم گوساله نیز خوانده است و آن « پوزبند » که مانع کشیدن شیر علم نگشت ، کبر و خودبیف ابلیس است که خود را از آدم بر تو پنداشت برای آنکه او از آتش و آدم از خاک بود ،	

جهت استدلال نیز همین است زیرا کبر ابلیس ناشی ازین بود که صورت و اصل و نزادر را مناطق فضیلت پنداشت و آدم را سجده نکرد تا ملعون ازل و ابد گشت.

اماً تعبیر: «شیر علم» بمناسبت آنست که شیر و لبن در تعبیر خواب علم و دانش است و حضرت رسول آنرا بعلم و دانش تعبیر فرموده است. (فصوص الحكم، طبع بيروت، ص ۱۵۹) و بـ«گمان» «قصر مشید» نیز کاخ دانش و معرفت و یا قرب حق تعالیٰ است ولی بحـر العـلوم در شـرح خـود مـی گـوـید کـه مقصود آدم است کـه قـصر ظـهـور خـداـسـت و اـبـن تـأـوـیـل باـوـجـود تـأـثـیر وـسـوـسـه اـبـلـیـس درـآـدـم وـذـرـیـت اوـکـه قـرـآنـکـرـیـم وـرـوـایـات اـسـلـامـی برـآنـ دـلـالـت دـارـد ۱۰ غلط و باطل است.

از معاصرین ما دکتر عبدالرحمن کفافی شرحی بر مجلد اول مشنوی بزبان عربی تألیف کرده و در شرح این ابیات «گوساله» را اشاره به آدم گرفته است بدین مناسبت که ساده دل بود و ابلیس وی را فریب داد (طبع صبدا، ص ۴۹۱) این تفسیر هم غلط است و با سیاق گفته مولانا مباینت دارد.

۱۱ برای اطلاع از روایات اسلامی درباره ابلیس، جمع: نارین طبری، چاپ مصر، ج ۱، ص ۴۵ - ۴۱ تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۷۳، قصص الانبياء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷ - ۶، قصص الانبياء چاپ لاهور، ص ۷.

علمـهـای اـهـلـ حـسـ شـد پـوزـبـند

ب ۱۰۱۶

۲۰

علم بلند: ترجمه علم اعلیٰ و یا حکمت متعالبه است که نزد حکماء نسلام حکمت اللهی و حلم اللهی نام دارد، در تعبیر مولانا، علوم الهای و کشف، مراد است.

علوم ظاهري و حسني از قبيل علوم نقلی و هرچه بتقلید فراگيرند غالباً انسان را بخود مشغول می دارد و گاهی نيز عجیب و غرور و خودپسندی را تحریک می کند و طوری فضای ادراك را تنگ می سازد که گنجابش عقیده دیگر ندارد و آن دیشه تازه را برغمی تابد ، این حالت را در بسیاری ازین نوع علم و دانشمندان می بینیم ، اینان بصورتی در آنچه خوانده و دانسته اند متحجّر می شوند که دیگر ۰ و رای آن حقیقت را قائل نیستند و معتقد هستند که در علم و دانش بر روی دیگران بسته شده است نا بدان حد که مخالفان خود را کافر یا سفیه و بی شور می خوانند در صورتی که خاصیت معرفت و علم حقیق ایجاد عشق و طلب و پژوهش مطلب تازه و جدید و یادست کم انصاف است بنابراین مولانا این جنس دانش را به پوزیندگو ساله تشییه می کند بمناسبت آنکه گوساله با وجود پوزیند ۱۰ از خوردن شیر و مکیدن پستان محروم است و این علم نیز بسب عجیب و غروری که ازین علوم قشری در دل و دماغشان پدید می آید از کسب حقیقت باز می - مانند و اکثراً بدین علوم مانند پوزیندی است که بر استعداد و قابلیت آنها بسته باشند .

قطره دل را یکی گوهر فتاد

کان بدريها و گردونها نداد ۱۵
ب ۱۰۱۷

تشییه دل به قطره بمناسبت خردی دل است و ذکر « گوهر » در کتابت از معرفت و یا عشق ظاهرآ بدان جهت است که عقیده عامته مروارید از باران در درون صدف متولد می گردد .

دلیل است براینکه کلانی و خیانت جوشه مناط امتیاز و فضیلت نیست ۲۰ چنانکه دل با همه خردی و کوچکی بمعرفت و عشق اختصاص یافت و گردونها و دریاهای با همه عظمت و پهناوری ازین لطیفه ب نسبت ماندند ، استعمال قطره در مورد دل درین بیت نیز دیده می شود :

رخ همچو زعفران را چوگل و چولاله گردان

سه چهار قطره خون را دل با بشارت کن
دیوان، بب ۲۰۹۸۴

بعضی از شارحان مثنوی این بیت را اشارت گرفته‌اند به آیه شریفه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيَّنَ أَنَّهُ يَتَحْمِلُنَّهَا وَحَمَلَنَّهَا إِلَانْسَانٌ أَنَّهُ كَانَ ظَلَمًا جَاهِلًا». (الاحزاب، آیه ۷۲) و بعضی به حدیث: لَا يَسْعُنِي أَرْضٌ وَلَا سَمَاءٌ وَلَا يَسْعُنِي قَلْبٌ عَبْدٌ لِّلْمُؤْمِنِ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۶.

گوهر را نیز به جامعیت اسماء و صفات الشهی توجیه کرده‌اند.

۱۰ گر بصورت آدمی انسان بُدی احمد و بوجهل خود یکسان بُدی

ب ۱۰۱۹

این بیت، قیاسی است استثنایی که استثنای و نتیجه آن مطوفی است و در عبارت نیامده است و تقریر آن بدینگونه است: اگر انسانیت بشکل و صورت بود می‌باشد که احمد و بوجهل یکسان و برابر باشند لیکن آن دو تن برابر و مساوی نبودند پس انسانیت بشکل و صورت نیست.

شرح این بیت را از مثنوی بشنوید:

گرچه در ترکیب هر تن جنس اوست	هست ترکیب محمد لحم و پوست
هیچ این ترکیب را باشد همان	گوشتش دارد پوست دارد استخوان
که همه ترکیبها گشتند مات	کاندر آن ترکیب آمد معجزات
هست بس بالا و دیگرها نشیب	همچنان ترکیب حم کتاب
همچو نفح صور در درماتیگی	۴۰ زآنک زین ترکیب آید زندگی
چون عصا حم ازداد خدا	ازدها گسردد شکافد بحر را
قرص نان از قرص مه دورست نیک	ظاهرش ماند بظاهرها ولیک
مثنوی، ج ۵، ب ۱۳۴۳ بعد	

لیک در سیای آن در پیم دیده ام آثار لطفت ای کریم
که نمی ماند بما گرچه زماست
ما همه مستیم و احمد کیمیاست
مشنوی، ج ۴، ب ۹۹۰، ۹۹۱

می خواهد بگوید که ارزش انسان بفضایل و خواص و آثار نیکی است که در وجود او تعییه شده است از قبیل صدق و پاکی و معرفت و هدایت خلق نه .
سیای و شکل و کوتاهی و بلندی ولاغری و کلانی چنانکه این تفاوت میان حضرت رسول اکرم و ابو جهل عمرو بن هشام وجود داشت هر چند که بحسب صورت مساوی و هردو بنسب از نژاد فریش بودند ، این مسئله که اعتبار انسان بفضایل روحی و معنوی است نه شکل و رنگ پوست ، مطلبی است که چندین بار در مشنوی مطرح شده است و پیشتر در آن باره سخن گفتیم .

۱۰

شد سر شیران عالم جمله پست
چون سگ اصحاب کهف را دادند دست
چونک جانش غرق شد در بحر نور
ب ۱۰۲۳، ۱۰۲۲

سَكَ اصحاب : سگ اصحاب کهف که بر کت مصاحبیت آنها نام او در قرآن کریم یاد شده و جزو اصحاب کهف محسوب گردیده است . (الكهف: ۱۰ آیه ۱۸، ۲۲) .

دست دادن : مجازاً ، قدرت و پیروزی دادن ، نوبت دادن در قمار .

نفور : نفرت انگیز .

شاهد دیگر است بر اینکه صورت سبب امتیاز نمی شود و ترجیح و برتری باعتبار معانی و اوصاف است زیرا سگ در شریعت ناپاک و مذموم است و صورت انسانی ندارد و با وجود این ، سگ اصحاب کهف بعلت آنکه بی نیکان گرفت و شرف صحبت آنها یافت در شهر اصحاب آمد و حکم مردم گرفت و این مبنی است بر آیات قرآنی و روایات اسلامی . بجمع : قصص الانبياء ثعلبی ، چاپ

۲۰

معصر، ص ۳۵۲ - ۳۵۱.

وصفي صورت نیست اندر خامتها عاليم و عادل بود در نامها
 کيش نیابي در مكان و پيش رپس عاليم و عادل همه معنيست بس
 مي زند بر قن ز سوي لا مكان مي نگنجد در فلك خورشيد جان
 ب ۱۰۲۶ - ۱۰۲۴

لامكان : عالم غيب ، عالم الهي .

زدن بر چيز : تافت و تأثير کردن .

استدلال است از روی عادات و سُنّت معمول در نامه‌نگاری از آن رو
 که در عنوانين والقاب ، او صاف ومعاني روحی را ذکري کنند مانند عالم و عادل
 ۱۰ و نيكوکار و خيرخواه و عادت بر اين جاري نشده است که کسی را بدرازی قد
 و با کلانی جنه و امثال آن وصف کنند و اين رسم ، شاهد است که مردم بحسب
 فطريت در امتياز اشخاص بريکد يگر معاني را معتبر می‌دارند و شكل و صورت
 را وزني نمي نهند ، آنگاه علم و عدل معني است زيرا مانند جسم مت היّز و
 مکاني نیست و او صاف روح است که در مكان نمي گنجد . مولانا پموجب اين
 ۱۵ ابيات از مشنوي سه دليل بر عقيدة خود در ترجيح معنى بر صورت مي‌آورد :
 ۱ - دليل حسي و آن تفاوت نقش و پيکره انسانست با انسان خارجي
 که با وجود اتحاد شكل اختلاف دارد و آن بواسطه داشتن و نداشتن حيات
 است . ب ۱۰۲۱ ، ۱۰۲۰ .

۲ - دليل مذهبی و آن تفاوت پيغمبر (ص) است با ايجاه با وجود
 ۲۰ اتحاد صورت ، ومناسبت سگ اصحاب کهف با آنها در صورتی که شكل او با
 اصحاب کهف اختلاف داشت .

۳ - دليل عرفي و مستند بعادات و آن اعتبار معاني است در وصف ومدح
 اشخاص و عدم اعتبار شكل و صورت .

گوش خوبروش و دیگر گوش خَر کین سخن را در نیابد گوش خَر
ب ۱۰۲۸

گوش خَر : گوشی است که بمحسوس قناعت کند و سخن غیب نشنود و یا گوشی که از علوم نقلی واز تقلید نگذشته باشد . در توضیح آن به بیت ذیل توجه فرمایید :

راه حَس راه خرانست ای سوار ای خران را تو مزاحم شرم دار
مثنوی ، ج ۲ ، ب ۴۸

مکر و شیراندازی خر گوش بین رَوْ تو رو به بازی خر گوش بین
ب ۱۰۲۹

۱۰ **روبه بازی** : مکاری و حیله گری . نظیر :
همچو آن رو به کم اشکم کنید پیش او رو به بازی کم کنید

مثنوی : ج ۱ : ب ۳۱۳۷
نیز ، جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمه مجلد هفتم
دیوان کبیر مولانا ، انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : رو به شانگی ، رو به
عياری .

خاتم مُلک سُلیمانست علم جمله عالم صورت و جانست علم
ب ۱۰۳۰

۲۰ **خاتم سُلیمان** : انگشتی سلیمان که مطابق روایات ، پادشاهی و شوکت
و قدرت او بدان باز بسته بود و بسبب تأثیر آن ، جن و انس و دیو و پری و
مرغان و دد و دام بفرمان وی بودند . جمع : قصص الانبياء ثعلبی ، چاپ مصر ،
ص ۲۷۳ ، قصص الانبياء ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۳۰۵:۲۸۹ .
آدمی را زین هنر بیچاره گشت خلق دریاها و خلق کوه و دشت
ب ۱۰۳۱

نزدیک است بگفته^{*} ناصر خسرو :

بدین سخن شده^{*} نبو روئیس جانوران

بدین فتادند ایشان بزیر بیع و شری

دیوان ناصر خسرو ، طهران ، ص ۴۵۳

هربیکی در جای پنهان بجا گرفت

زو پری و دیو ساحلها گرفت

ب ۱۰۳۴

ظاهراً ناظر است بر وايت طبری : فَسَأَلَّ مَنْ سَكَنَ الْأَرْضَ
الْجِنُّ فَاقْسَدُوا فِيهَا وَسَفَكُوا الدُّمَاءَ وَقَتَلُّ بَعْضَهُمُ بَعْضًا قَالَ
فَبَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ أَبِيلِيسَ فِي جَنَدٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ فَهُمْ هَذَا الْحَيٌّ
الَّذِي يُقَالُ لَهُمُ النَّجِنُ فَقَاتَلُوهُمْ أَبِيلِيسُ وَمَنْ مَعَهُ حَتَّىٰ الْحَقَّهُمْ
بِعَزَائِيرِ الْبُحُورِ وَآطْرَافِ التَّجِيَالِ . تاریخ طبری ، چاپ مصر ، ج ۱ ،
ص ۴۲ .

می زند در دل بهردم گوبشان

غلق پنهان زشتستان و خوبشان

ب ۱۰۳۵

گوب : برخورد و تأثیر ، اسم مصدر است از کوفن . ۱۵

بحث است درباره^{*} خطرات و وساوس که درنظر صوفیه یکی از مسائل
مهم سلوک است و مراقبه ، متوجه بر عایت خاطرو وسواسی است که در دل پدید
می آید و می توانیم در توضیح آن بگوییم که قلب بمنزله آینهای است که صور
ادرانگ است حسی یا آثار عمر کات درونی از قبیل خیال و شهوت و غصب و سار
اخلاق انسانی در وی منعکس می گردد و این صور ، گاه بنازگی و بنحو تجدّد در
قلب ظاهر می شود که آنرا فکر می گوبند و گاه بصورت تذکر و یادآوری
آنچه پیشتر در قلب منعکس شده است که بدین اعتبار آنرا تذکر و ذکر می -
نامند اما تذکر در وقتی است که قلب از ادراک امور خارجی منصرف و بداخل

متوجه گردیده باشد، مجموع فکر و ذکر موسوم بخاطر است و اهمیت خاطر از آن جهت است که مبدأ افعال و اعمال انسانی است بدینگونه که چون چیزی بدل گزند رغبت و میل را تحریک می‌کند و پس از آن، عزم و نیت متوجه عمل می‌گردد و فعل، بواسطه حرکت اعضا بمحصول می‌پیوندد، و چون خاطر گاه عرک پنیر و چیزی است که عاقبت آن نیک است و گاه داعی بشر وامری است که فرجام به دارد ازین رو خاطر بدونوع تقسیم می‌شود یکی خاطر خیر که آرا الهام می‌گویند و دیگر خاطر شر که آرا وسوسه می‌نمایند، از نظر دیگر چون خاطر و وسوسه هریک حادث و نیز مختلف است بنابراین هریک سبی مجداً گاهه دارد بدین جهت سبب خاطرنیک را ملک ک و سبب خاطر بد را شیطان فرض کرده‌اند که در حدیث نبوی « لَمَّةٌ مَلَكٌ » و « لَمَّةٌ شَيْطَانٌ » تعبیر شده است پس خاطر باعتبار عاقبت تقسیم می‌شود به خاطر خیر و با الهام و به خاطر شر و با وسوسه و بلحاظ مبدأ و محرك منقسم می‌گردد به خاطر و با لَمَّةٌ مَلَكٌ و خاطر و با لَمَّةٌ شَيْطَانٌ . بنابراین می‌توان گفت که « خلق پنهان » در گفته مولانا اشارت است بداعی خیر و ملک ک و داعی شر و شیطان و « کوب » آثاری است که از حدوث خاطر در قلب و باطن انسان بحسب تعاقب بظهور می‌رسد.

بعضی از صوفیه خاطر را بچهار قسم کرده‌اند :

- ۱ - خاطر ربیاني یا حقیقی و آن علمی است که حق تعالیٰ بی واسطه در دل سالک افکند .
- ۲ - خاطر ملکی که بر طاعت انگیزد و از معصیت بازدارد که آرا و اهام » نیز گویند .
- ۳ - خاطر نفسانی یا وسوسه که بر حظ و مراد عاجل تحریض کند و آرا « هاجس » نیز نامند .

۴ - خاطر شیطانی که داعی بشرور وارتکاب معاصری است و آزار «خاطر العنو» نیز گفته‌اند.

جمع : رساله قشیریه ، چاپ مصر ، ص ۴۳ - ۴۴ ، اللّمع ، چاپ لیدن
ص ۳۴۲ ، کشف المحبوب بھجوری ، طبع لنینگراد ، ص ۵۰۲ ، شرح
شطحیات روزبهان بغلی شیرازی ، چاپ طهران ، ص ۶۳۴ : ۵۴۹ ، تعریفات
سیرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : خاطر . احیاء العلوم ، چاپ
مصر ، ج ۳ ، ص ۳۶ - ۲۰ که بخُی بسیار شبیا و دقیق درباره خواطر کرده
و روایات و احادیث مختلف را درین باره نقل نموده است.

این تفسیر بنابر آنست که «خلق» را با اضافه بخوانیم (مطابق نسخه
قویه و چاپ لیدن) و اگر آنرا موقوف و بدون اضافه بخوانیم چنانکه ولی محمد
اکبر آبادی و بحر العلوم احتمال داده‌اند آنگاه توجیه آن بدین صورت ممکن است
که : مردم نیکو و بد در درون انسان تأثیری می‌گذارند خارج از قصد و اراده
خود یا کسانی که با آنها برخورد می‌کنند زیرا بدون شک از دیدار و برخورد
ما با دیگران تأثیر و انفعای قهری که غالباً ما خود بدان توجه نداریم حاصل
می‌گردد و بر باطن و روان ما اثر می‌گذارد و بسا که این آثار در کیفیت فکر
و نحوه تصمیم ما مؤثر می‌افتد از آنجهت که عزم و نیست با فعالیات و اوصاف
نفسانی بستگی دارد و تشخیص و رد و قبول انسان بر همین فعالیات و اوصاف
مبتنی است و سوابق ذهنی در نوع قضایوت و نقی و اثبات امور از سوی او، از
عوامل اصلی است و دلیل اختلاف قضایوت نسبت با مر واحد، فعالیات نفسانی و
۲۰ سوابق ذهنی است.

بهر غسل از در روی در جویبار
بر تو آسیبی زند در آب خار
محروم چونکه در تو می‌ختمندانی که هست

مثالی است برای توضیح تأثیر ملکث و شیطان یا نسou مردم در حدوث فکر و خیالات انسانی از آن جهت که انسان می‌داند که هیچ حادث بدون سبب و علتی نیست و وقتی در آب فرو می‌رود و غسل می‌کند و سوزشی در پای خود می‌یابد بضرورت فرض می‌کند که گیاهی خاردار در آب وجود دارد پس براین قیاس وقتی ما با کسی ملاقات می‌کنیم و از دیدار او نوعی از افکار در ذهن ما ه صورت می‌بندد یا آنکه تنها نشسته‌ایم و اندیشهٔ نیکی یا بد بر دل ما می‌گذرد باید متوجه شویم که این اندیشهٔ تازه و فکر نو بسبی و علتی حادث شده است که آن یا داعی خیر و شر است که در درون ما وجود دارد و با اثری است که از برخورد ما با انسان دیگر قهرآ از باطن ما سرزده است.

این تکیل را مولانا در دیوان کبیر نیز آورده است :

منم غرقه درون بجوى باري اگرچه خار را من مى‌بنیم ندامن تا چه خارست اندرین جوى	نهام مى‌خلد در آب خزری نیم خالی ز زخم خار، باری که خالی نیست جان از خار خزری
--	--

ب ۲۸۵۱۳ بعد

خار خار وَحِيَّها وَ وَسْوَسَه	از هزاران کس بود نیه یک کسه
--------------------------------	-----------------------------

۱۰۴۸ ب

خار خار : خارش متعاقب و پیاپی در پوست، عجازاً، دغدغه و اضطراب،
حالی که از تأثیر عوامل بیرونی و درونی در باطن پدید می‌شود.

مقصود آنست که هر نوع خیال و اندیشه‌ای که بر دل می‌گذرد، حدوث آن مسیر است با سباب و علل بسیار و مختلف که در طول عمر و مدت زندگی از ۲۰ مسموعات و مشاهدات و آنچه انسان خوانده و بدان مصادف شده بیکدیگر پیوسته و زمینه را برای قبول تأثیر از سبب اخیر که برخورد و یا شنیدن و دیدن و یا تذکر امر ذهنی است فراهم ساخته است و بنابراین وحی قلب و اندیشهٔ

نیک و وسوسه یا خیال زشت و پلید، بمنزله ظهور نتیجه آن اسباب و علل اعدادی است که بمرور زمان مانند حلقه‌های زنجیر درهم افتاده و اتصال یافته است هرچند که بحسب ظاهر ما سبب اخیر را نمکن است دریابیم و از اسباب گذشته و دور غافل مانده باشیم.

باش تاحیسهای تومبُدَل شود ۱۰
تا بینیشان و مشکل حل شود

نا سخنهای کیان رد کرده ۱۱
تا کیان را استرُور خود کرده

ب ۱۰۴۰ ، ۱۰۳۹

حواس و ادراکات سالک مدام که در تصرف هوی و شهوت نفسانی است حقیقت را مشاهده و دریافت نتواند کرد زیرا غلبه نفس، احوال انسانی را از اعتدال برون می‌برد و بسوی افراط یا تغیریط می‌کشاند و در چنین حالاتی حق را بصورت باطل و باطل را در کسوت حق می‌بینند ولی پس از آنکه سالک براثر ریاضت و معاهدت هوی و آرزو را مقهور گردانید و سلطان حقیقت و حالت استوا و استقامت بروایت دل مستولی گشت و سرچشمۀ ادراک صاف و متنزه شد آنگاه احکام حس بدل می‌گردد و چشم و گوش و سائز حواس بمحکم حقیقت در کار می‌آید و هر چیز را چنانکه هست و بدون تکایل بسوی افراط یا تغیریط مشاهده و ادراک می‌کند و ندای فرشته را از تسویل شیطان باز می‌شناسد و داعی خیر و داعی شر را می‌بینند و تعبیز می‌دهد و بدین نتیجه می‌رسد که در روزگار غفلت، فرمان فرشته را رد کرده و گفتار دیو را بجان پذیرفته است این حالت موقوف است بر موت اختیاری و یا موت اضطراری و اجل طبیعی و بنابراین آنرا بر قیامت و یا عالم بربزخ نیز تطبیق تواند کرد.

مشورت ادراک و هشیاری دهد ۱۲
عقلها مر عقل را یاری دهد

ب ۱۰۴۳

نظیر آن : الْمَشْوَرَةُ لِقَاجُ الْعُقُولِ وَ رَائِدُ الصَّوَابِ . اِذَا

شاورت العاقِل صارَ نصفُ عَقْلِيَّهِ لِسَكُونِ التمثيل والمحاضرة ، چاپ قاهره ، ص ۴۱۷ .

گفت پیغمبر بکن ای رای زن مشورت کال‌مُسْتَشَار مُؤْتَمَن
ب ۱۰۴۴

اشارة است بحدیث : **الْمُسْتَشَير مُعَانٌ وَالْمُسْتَشَار مُؤْتَمَنٌ** . هـ التمثيل والمحاضرة ، چاپ قاهره ، ص ۲۸ . این حدیث بصور مختلف نقل شده است . جمع : احادیث مثنوی : انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۲ .

گفت هر رازی نشاید باز گفت جُفت، طاق آید گهی گه طاق جُفت
ب ۱۰۴۵

۱۰ می توانیم در توجیه این بیت بگوییم که در بازی جفت و طاق گاهی طاق می گویند و چفت ظاهر می شود و گاهی هم عکس است همچنین مشورت با دوستان گاهی بسواب و گاهی هم بخطا می کشند و یا آنکه چفت را معنی دوست و دمساز ، و طاق را معنی جدا و مخالف بگیریم که در آن صورت معنی چنین می شود که راز را بدوست هم نباید گفت برای آنکه ممکن است روزی دشمن بشود چنانکه گفته اند : **أَحْزَمُ النَّاسَ مَنْ لَا يُفْشِي سِرَّهُ إِلَى صَدِيقِهِ مَخَافَةً** ۱۵ آن . یَقْعَدْ بَيْنَهُمَا شَرْ فَبُفُشِيَّةُ عَلَيْهِ . المستطرف ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۱۸۸ .

از صفا گر دم ذنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه
ب ۱۰۴۶

۲۰ دوست هر چند پاکدل باشد از غریزه حب ذات و ترجیح منفعت خود بر دیگران خالی و بر کنار نیست و غالباً مردم تا وقتی دوست و صمیمی هستند که نفرق و برتری دوستان خود را مشاهده نکرده اند بنابراین هرگاه ما راز خود را که بحسب معمول باید امری مهم و مرتبط بمنفعت یا پیشرفت ما باشد

با دوستی در میان نهیم بسا که حسد و بخل او را تحریک کی کنیم بطوری که او در دل خون می خورد و بظاهر از خود مسررت نشان می دهد و بحکم بد سگالی و حسدی که از اختلال حصول منفعت و ترقی برای ما در درونش سرزده است در مشورت خبانت می کند و برای غلطی افکندا . این تکیل که از تیره شدن آینه برادر آه و نفس ، مولانا عی آورد ظاهراً اشاره بدین نکته است .

در بیان این سه کیم جنبان لبت
از ذهاب واذ هب و زمد هبیت
کلین سه را خصوصیت بسیار وعدو
در کمیت ایستاد چون داند او

ب ۱۰۴۷ : ۱۰۴۸

اشارة است بجمله ذیل : اُسْتُرْ ذَهَبَكَ وَ ذَهَابَكَ وَ مَذْهَبَكَ .

۱۰ که ولی محمد اکبر آبادی آنرا حدیث نبوی و خواجه ایوب از سخنان حضرت جعفر صادق علیه السلام و حاجی سبزواری حدیث (بدون قید) شمرده اند و بنده هنوز مأخذ آنرا نیافتدام . و نزدیک که بدان روایتی است که از حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل کردند : فَاخِزْنُ لِسَانَكَ كَمَا تَسْخِزْنُ ذَهَبَكَ وَ وَرِقَكَ . فصل الخطاب ، چاپ ایران ، ص ۲۶۸ .

۱۵ ور بگویی با یکی دو التوادع کُلُّ سِيرٍ جَاؤزَ الْأَئْثَنِينِ شاع
ب ۱۰۴۹

این مصraig عربی مثلی است متدائل از بقی که تمامش چنین است :
کُلُّ سِيرٍ جَاؤزَ الْأَئْثَنِينِ شاع کُلُّ عِلْمٍ لَيْسَ فِي الْقِرْطَاسِ ضَاع
که مصraig اول در شرح نظام نیشابوری بر شافیه ابن حاجب (باب -
الابتداء) بدون ذکر گوینده آن نقل شده و در امثال و حکم دهخدا منسوب است به حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام . در دیوان خطی اشعار حضرت امیر (ع) موسوم به انوار العقول من اشعار وصی الرسول (نسخه خطی متعلق بنگارنده) این بیت وجود ندارد ، در جامع الشواهد نیز گوینده آن معین نشده است .

بعضی این مثل را بدینگونه توجیه کرده‌اند که هر سری که بر دولب بگذرد پراکنده می‌شود.

گردو سه پرنده را بندی بهم
بر زمین مانند محبوس از آلم
ب ۱۰۵۰

مراد اینست که مشورت، آدمی را در کارهای است می‌کند زیرا فکر هراندازه ه که قوی و دور پرواز باشد هنگام مشورت بسبب بحث و ملاحظه وجوه مختلف آن که طبیعاً در مشورت پیش می‌آید در معرض شک و تردید قرار می‌گیرد و مشورت کننده ممکن است در عمل سست و دو دل شود مثل آنکه مرغ بنهایی می‌برد ولی هرگاه بالهای او را با مرغ دیگر بهم بندند آن دو از پرواز فرومی‌مانند این مثل را در فیه مافیه بدینگونه بیان فرموده است: «دو مرغ را برهم بندی با وجود جنسیت و آنچه دو پر داشته‌اند بچهار مبدل شد نمی‌پرد زیرا که دوی قایمت است اما اگر مرغ مرد را بروندی پردد زیرا که دوی نمانده است.» فیه مافیه، طبع طهران بنصحیح نگارنده، ص ۲۵. نظری آن:

چو مرغ پای ببسنه است دور می‌پرد

بچرخ می‌ترسد وز دوار او بجمیست ۱۰

دیوان، ب ۵۲۳۹

مشورت دارند سر پوشیده خوب
در کیات با غلط افکن مشوب
ب ۱۰۵۱

سر پوشیده: سر بسته و با جمال، بدون تصریح.

غلط افکن: مخفی که بوجه تعریض نگویند، مخفی دوہلو و قابل توجیه. ۲۰
از اینجا بیان این مطلب است که مشورت جائز است ولی مشروط به آنکه مقصود را بصراحت باز نگویند تا آنکه مقصد و مرام معلوم نگردد و راز بر ملا نیفتند و فایده مشورت نیز حاصل نگردد و بنابراین فاعل فعل «دارند» عام و

کلّی است نظیر : گویند ، آورده‌اند - و امثال آن در مواردی که استناد فعل به‌فاعل رواست و شخص معین ، مقصود گوینده نیست و یا آنکه فاعل در نظر متکلم مشخص نیست ولی می‌داند که فعل صورت گرفته و بضرورت فاعل داشته است و یا آنکه فاعل فعل مشخص است و گوینده برای رعایت مصلحتی فعل را با ضمیر جمعی آورد و تعبیر : (سر پوشیده ، در کنایت ، با غلط‌افکن مشوب) قيد و وصف الفعل است و ترتیب نظم آن در محاوره چنین است : مشورت را وقتی خوب می‌شمارند که سر بسته و بصورت کنایه و آمیخته با غلط افکن و تعریض باشد . دلیل این توجیه ، ابیات بعدی است که برای رفع تعارض از امر مشورت و توصیه بگمان سر که در احادیث می‌خوانیم و بعضی اشارت رفت ، بیان فرموده است .

یوسف بن احمد مولوی ضمیر جم را در فعل « دارند » راجع به « دوشه پرنده » در بیت پیشین گرفته و گفته است که مرغان نیز بزبان حال مشورت دارند و در خلاص خود می‌اندیشند . با شواهدی که از گفته مولانا آوردم سنتی این توجیه واضح است .

۱۰	مشورت گردی پیچیده بسته سر
	در مثالی بسته گفته رای را
	او جواب خویش بگرفتی ازو
ب	گفته ایشانش جواب و بی خبر تا نداند خصم از سر پای را
۱۰۵۲ - ۱۰۵۴	

بسته : پیچیده ; غیر صريح .

۲۰ مأخذ این مطلب را در کیفیت مشورت حضرت رسول (ص) بدست نیاوردم ولی روایاتی موجود است که مؤید آن نواند بود ، مانند : کان اذا آرادَ غَرْوَةَ وَرَتِيْ بِغَتِيرِهَا . جامع صغیر ، چاپ مصر ، ج ۲ ، ص ۱۰۱ ، کنز الحقائق ، چاپ هند ، ص ۹۷ .

وَقَالَ النَّبِيُّ (ص) لِلرَّجُلِ الَّذِي سَأَلَهُ مِمَّنْ أَنْتَ قَالَ مِنْ مَاءٍ
محاضرات راغب، چاپ مصر، ج ۱، ص ۷۴. وازین قبیل است احادیث که
در باره جواز معاریض یعنی مخفان دو پهلو وارد شده است، جمع: نهایه ابن اثیر،
چاپ مصر، ج ۳، در ذیل: عرض.

گُلَمَتْ مِنْ كَفْتَمْ كَهْ عَهْدِ آنْ حَسَانٍ خَامْ باشَدْ خَامْ وَ سُسْتْ وَ نَارَسَانْ هَ

ب ۱۰۵۷

نَارَسَانْ : نَارَسْ وَ خَامْ ، نَاعَامْ .

دَمْدَمَهْ اِيشَانْ مَرَا اِزْ خَرْ فَكَنَهْ چند بفریبد مرا این دهر چند
ب ۱۰۵۸

دَمْدَمَهْ : هَلَكَ كَرْدَنْ ، فَسُونْ وَمَكْرَ باعتبار آنکه بگمراهی وزیانندی ۱۰
و نیستی می کشاند .

از خر فکنندن : پیاده کردن ، بکنایت ، عاجز کردن .

سُخْتْ دَرْهَانَدْ اَمِيرِ سُسْتْ رِيشْ چون نه پس بیند نه پیش از احمد قیش
ب ۱۰۵۹

سُسْتْ رِيشْ : بکنایت ، ابله و بے خرد .

رَاهْ هَمْوارَتْ زَيْوشْ دَامَهَا قَحْطِيْ معنی در میانِ نامها
ب ۱۰۶۰

انتقاد است از حکام و امراء ظاهر بدینگونه که حکومت و امارت بمنزله
راه صاف و همواری است که زیر آن دامها گسترده باشند، این دامها مشهور است
که بر اثر حصول قدرت، محبوط مناسب می یابد و بقوت ظاهر می شود و یا
۲۰ تملق و مداعی و ثناهای بی معنی خلق که حکام را بدام می افکند و مغدور و فریفته
خود می سازد چنانکه نقص خود را فراموش می کنند و رشته تدبیر را ازدست
می دهند، بنابراین مضر اع دوم ناظراست به القاب و عنوانی که دبیران در صلح

نامه‌ها می‌نوشتند مانند: امیر عالم عادل کافی و غیر آن و یا تعبیرات چامه‌سرا یا ان و متولدان دستگاه دیوانی که امرا، در حقیقت بدانها موصوف نبودند و کسانی که آن الناظرا بکاری بردن از روی اعتقاد آنها را نمی‌گفتند و قصد شان تحریک حسن خود پسندی و حب ذات بود در وجود ممدوح تا بدینوسیله لقمه نانی و یا فرمان شغلی و حکومتی بدست آرد.

ولی محمد اکبر آبادی این بیت را به احوال شیخان مزور که بالفاظ شیرین و مصطلحات مردم فریب طریقت. مریدان را می‌فریبند، ناظر شمرده است، نیز احتمال می‌دهد که «نامها» جمع نامه باشد یعنی کتب و علوم نقلی که در آن صورت، مقصود این خواهد بود که مرید از طریق تعلّم بجهابی نمی‌رسد و شرط وصول در طریقت، محبت و رباخت است، این تفسیر ارتباطی بگفته مولانا در این مورد ندارد.

لفظها و نامها چون دامه است	له‌فظ شیرین ریگ ک آب عمر ماست
آن یکی ریگی که جوشد آب ازو	سخت کم پاست ر و آن را بجو
ب ۱۰۶۱ : ۱۰۶۲	

۱۵ ریگ: شین و رَمْل، سنگریزه.

ریگ بمعنی رَمْل آب را بخود می‌کشد و فنات و کاریز تا به ریگ (سنگریزه) نخورد آب خوب و کافی نمی‌دهد بدین مناسبت مولانا الفاظ را مانند ریگ بدو قسمت می‌کند یکی الفاظ شیرین دل فریب و خالی از حقیقت که باعث نباشی عمر است و دوم الفاظ و کلماتی که از روی صدق گویند که مایه فزایش عمر است از آن جهت که بر تجربت و اطلاع می‌افزاید و یا علم و معرفتی جدید می‌آموزد و شنونده را از صرف عمر مستفی می‌گرداشد.

منبع حکمت شود حکمت طلب	فارغ آید او ز تعصیل و سبب
لوح حافظ لوح محفوظی شود	عقل او از روح محظوظی شود
ب ۱۰۶۳ : ۱۰۶۴	

لَوْح مَحْفُوظ : در اصطلاح شرع ، جسمی است بالای آسمان هفتم که در آن احوال وحوادث گذشته و آینده نوشته شده است و بروایت ابن عباس لوحی است از مروارید سپید که درازای آن از آسمان تا زمین و پهنای آن از مشرق تا مغرب است ، در اصطلاح حکما ، عقل فعال یا عقل اول و با نفس کلی است . و در اصطلاح صوفیه یکی از مراتب نور الہی است که در مرتبه ای از مراتب خلق و آفرینش متجلی است و تمام موجودات در آن ، بالاصاله نمایان است و بنابراین می توان گفت که مرتبه علم تفصیلی حق است ، علت توصیف آن به « محفوظ » با برای آن است که خطاب در آن راه ندارد و یا آنکه مخصوص از تغییر و تبدیل است و یا آنکه جز پاکان و خاصان کسی بر آن اطلاع نمی یابد .

۱۰

مطابق روایات اسلامی بجای این لوح پیشانی اسرافیل است ، بعضی نیز آنرا به سینه اولیا و خلفاء محمدی و راشدین در علم تأویل کرده اند . تفسیر طبری طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۷۷ ، لطائف الاشارات ، از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۲۸ ، الانسان الكامل ، تألیف عبدالکریم جبلی ، طبع مصر ، ص ۷ ، کشاف اصطلاحات الفتن ، در ۱۵ ذیل : اللوح المحفوظ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۳۰۷ ، شرح سبزواری . تعبیر « لوح حافظ » و « لوح محفوظ » در ضمن حکایتی از مولانا نیز آمده است . مناقب العارفین ، طبع انقره : ص ۴۱۳ .

بنظر می رسد که قصد مولانا آنست که سالک پس از آنکه بمواعظ پیر که چشمها فیاض معرفت و بهمثل ریگی است که آب از آن می جوشد ، عمل کند ۲۰ آنکه از تعلم و ریاضت می آساید و خود منبع حکمت و دانش می شود و مرتبه کشف و اham نائل می گردد پس تا وقتی که طالب است و طی طریق می کند « لوح حافظ » است و کار او تعلم و آموختن و از برگردان است و چون مراحل

سلوک را سپری کرد آنگاه خود مصدر و منبع علم و دانش می شود و بعلم انتهی اتصال می یابد و درین حالت « لوح حفظ » است که بر جمیع کائنات احاطه دارد و از خطأ و تغییر و تبدیل مصون است.

سالکث وقتی بدین درجه رسید بکمال سلوک انتهی می گردد و آن عبارت است از رهایی و خلاص از تقلید و وصول به تحقیق زیرا غرض اصلی آنست که انسان خود در معرفت بخانی رسید که مناسب استعداد خود، دانش آفرین باشد و سر وجود خویش را پذید آرد و آلا نقل اقوال دیگران اگرچه مقرر نبدلایل باشد نوعی از تحقیق انسان است بسر و لطیفه کسانی که عقاید و آراء آنها را آموخته است و تکرار مرتبه وجودی آنهاست در مقام علم و معرفت، بخلاف آن، هرگاه سالکث علوم دیگران را بیاموزد و از آن عبور کند و بدرجۀ کشف نائل آبد در آن صورت نور علم و حقیقت، مناسب استعدادی که دارد بروی متجلی می شود و سر و لطیفه شخصی او پذیدار می آید.

و بنابراین مقدمه می توان گفت که « حافظه » و « حفظ » نظریه حامل و « حمول » است در تعبیرات مولانا با این تفاوت که او لین ناظر بمقام معرفت و دانش و دوین مرتبط بمراحل عمل است.

چون مُعلِّم بود عقلش ز ابتداء	شانگر دی و را
عقل چون جِبْرِيل حَكَمَه احمددا	تَحْرِيَةً سوزد مرا
تَوْمَرَا بِحَمْدَه زین پس پیش ران	حَدَّهْ من این بود ای سلطانِ جان
ب ۱۰۶۷ - ۱۰۶۵	

هرگاه معلم، کامل و تمام، و طریق تربیت، راست و درست باشد شاگرد را از مقام تعلم می گذراند و بپایه اختراع و ابتكار و استقلال نظر می برساند، این نکته را بدینگونه تصریح می فرماید که چون عقل بعنی خود راستار و حق نگر، رهبر سالکث شد او در سلوک بخانی می رسید که دیگر به پیر حاجت ندارد

بلکه می‌تواند پیر را نیز دستگیری کند بنابراین عقیده که اولیاء پیشین بمنزله علی اعدادی هستند برای شیخ لاحق و این شیخ دارای مراتب کمال آنهاست باضافه کمال مخصوص بخود، مثل اینکه در علوم ظاهر و قرآن متعلم راه صحیح هدایت یابد ممکن است خود صاحب آرا و نظرهایی شود که مایه ده و فیض بخش عقل دیگران باشد مانند ارسسطو و ابن سینا و انشتن که مدتها عقل و فکر بشر را به افکار خود مشغول داشته‌اند سپس مولانا جبرئیل را مثلی آورد که در شب معراج حضرت رسول اکرم را (ص) تا سید ره رهبری کرد و از آنجا قدیمی پیش‌نهادن نتوانست و پیغمبر (ص) از آنجا تا بمقامی که خدا داناست پرواز گرفت، این قصه مبنی است بر روایت ذیل : فَلَمَّا بَلَغَ سِدْرَةَ الْمُسْتَقْدِمِ فَأَنْسَتَهُ إِلَيْهِ الْحُجُبَ فَقَالَ جِبْرِيلُ تَقْدَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أَجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَلَوْدَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَا حَسْرَقْتُ . احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۴۳.

هر که ماند از کاهله بھی شکر و صبر او همین داند که گیرد پای جبر
ب ۱۱۶۸

شکر، چنانکه گذشت بکار بردن نعمت است در غایت و غرض خود
مانند اینکه چشم را در دیدن آثار آفرینش و گوش را در شنیدن محن حق بکار برند و یا اینکه نعمتی که از حق می‌رسد وی را بدین عطیت ثنا گویند.
صبر، خودداری در مصیبت و هر چیزی است که مکروه نفس باشد
بدینگونه که زبان از شکایت بینند و جزع نکنند و بے تابی و اضطراب نشان ندهند.

۲۰

در ایيات پیشین بطور ضمنی و باشارت، فائدہ مجاهدت را در مرتبه تعلّم و علم آموزی بیان کرد، اینکه بمناسبت آن، عقیده جبریان را که در آغاز حکایت طرح کرده بود دیگر بار رد می‌کند و می‌گوید کسی که شکر نعمت

قدرت و داشتن وسائل نمی‌گزارد و تحمل مجاہدت ندارد و نمی‌تواند خلاف نفس بکند، این‌چنین کسی عقیده؛ جبر را پیش می‌کشد برای آنکه بار مسئولیت را از دوش خود بپفکند و بیش در عبادت و بنده‌گی نکوشد بدین عذر که هرچه او می‌کند اراده حق است و او قدرت برفعل ندارد.

هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوریش در گیر کرد
گفت پیغمبر که رنجوری بیلاع رنج آرد تا بمیرد چون چرا غ

ب ۱۰۷۰، ۱۰۶۹

لاغ : بازی و شومنی و فریب .

تلقین بنفس دارای آثار بسیار و محسوس است چنانکه هرگاه کسی خود را توانا و مقتدر پنداشت باشوق و شور قوی؛ دست اندر کاری شود و غالباً موفق و کامیاب می‌گردد و اگر نجوبیش را عاجز و ناتوان فرض کند دست و دلش می‌لرزد و از کار فرو می‌ماند و نیز برآثر تلقین بنفس رنجوری و نالانی بر انسان سبکث می‌گردد و برخی بیماریها بواسطه همین عامل، علاج می‌پذیرد هم براین قیاس ترس از بیماری و اندیشه رنجوری آثار و عوارض آن را از قبیل ملال و ماندگی و نیز میل بخوارک و عمل و کوشش در انسان بوجود می‌آرد و گاه بیمار و رنجوری مسازد علاوه بر آنکه این طرز فکر خود نوعی از بیماری‌های روحی است که درمانش دشوار است بنا براین اصل، کسی که خود را بفکر جبر و عجز انسان از تدبیر و عمل، مشغول می‌دارد بتدریج این فکر قوت می‌گیرد و اورا عجز و درماندگی حقیقی می‌کشاند تا درنتیجه فکر ناکردن و تراکجهد و کوشش، راه تدبیر و عمل بر او بسته می‌شود و از امتیاز انسانی که فکر و تأمل است بے بهره می‌ماند و این حالت بمنزله مرگ روح است که برآثر آن، آدمی حکم مردگان می‌گیرد که از فکر و عمل بی‌نصیب مانده‌اند. برای اثبات آثار و نتائج تلقین بنفس مولانا حدیث نبوی را شاهد می‌آورد بنابر آنکه مرض و موت اعم است از

مرض و موت جسمانی و روحانی و آن حدیث اینست : لا تَمَارِضُوا فَتَسْمِرُّوا
وَلَا تَحْسِفُوا قُبُورَكُمْ فَتَسْمِرُّوا . احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه
طهران ، ص ۱۲ .

جبر چه بود بستن اشکسته را
یا بپیوستن رگی بگشته را
بر کی می خندی چه پا را بسته ه
چون درین ره پای خود نشکسته
ب ۱۰۷۱ ، ۱۰۷۲

پیشتر گلشت که جبر در لغت عمل شکسته بندی است و شرط آن شکسته
شدن استخوان است و برین قیاس جبر محمود و نادیدن خود و اسباب ; مبنی
است برفنای وجهه نفسي و نیستي در مقام فعل و تا آن حالت برای سالک
روی تدهد جبر محمود تحقق نمی پذيرد و ادعای جبر مانند بستن پای اهست که
نشکسته و سالم باشد و چنین کس خود را بازی می دهد و برخویش می خندد .
و آنکه پا بش در ره کوشش شکست در رسید او را بُراق و برنشست
عامل دین بود او محمول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه بعد ازین فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردی درو بعد ازین باشد امیر اختر او
ب ۱۰۷۳ - ۱۰۷۶

بُراق : مرکبی که مطابق روایات اسلامی ، جبرئیل در شب معراج از
آسمان برای حضرت رسول اکرم (ص) آورد تا بر آن سوار شد و از مکته
مسجد اقصی و از آنجا با آسمانها عروج فرمود و آن « اسپی بود از خرمهتر و از
شتر (ظ : استر) کهتر و دنبالش چون دنبال شتر بود و برش (ظ : بر) او
چون بر اسب بود ، رویش چون روی آدمیان ، دست و پایش چون دست و
پای شتر بود و سم او چون سُم گاو و سینه اش چون یاقوت سرخ بود و پشنیش
چون دُر سفید بود ، زینی از زینهای بهشت بر او نهاده و او را دوپر بود چون

پر طاووس ، رفتش چون برق بود و یک گام او یک چشم زدن بود . ۸ و
برایت دیگر چون جبرئیل آمد و مرآ از حجره ام هانی پرون آورد می‌کاوشیل
را دیدم عنان اسپی را گرفته که آنرا بُراق می‌گفتهند بسلسله از زر بسن، رویش
چون روی آدمیان و خدش چون خدّ اسب، برش از مروارید بمرجان سرخ بر
پیموده و موی پیشانیش از یاقوت سرخ و گوشهاش از زمرّه سبز و چشانش
چون زهره، آغَرْ مُحَجَّلِ رهایش چون پر کرکس، دنبالش چون دنبال گاوه،
شکمش چون سیم سفید بود و گردن و سینه و پستانش چون زرد سرخ ۹ تفسیر
ابوالفتح، طبع طهران، ج ۳، ص ۳۱۱.

برنشستن: سوار شدن:

۱۰ بیرون خرام و برنشین بر شهر روح الامین

آخر گزار است این چنین تو محظیم او محظی
دیوان سنایی، ص ۳۹۰

حامیل دین: بکنایت، سالکی هشیار که در مواطن تفرقه مانده، بحکم
جمع موصوف نباشد که در آن حالت مکلف است و بار ریاضت و مجاهله را
بردوش می‌کشد. ۱۵

محمول: بجمع: ب ۹۳۶.

قابل فرمان: فرمان پذیر، مطیع و فرمانبردار، بکنایت، سالکی در
مبادی کار و در حال ریاضت و مجاهدت.

مقبیل: پذیرفته و گزیده، بکنایت، کسی که سلوک را به نهایت رسانیده
و با برادر کشش بدرججه وصول نائل شده است. ۲۰

فرمان رساندن: ابلاغ امر اللهی، بکنایت رسیدن به قام رسالت و کمال
ارشاد که بعقیده صوفیه در آن مرتبه نیز ابلاغ اوامر اللهی ممکن است.
مقصود اینست که چون مجاهده بکمال و نهایت رسید و سالکی بفناه فعلی

و وصی متحقق گشت آنگاه بجرا محمود، حالت وی می شود و از قید مجاہدت می رهد و جذب و کشش غیبی فرامید و او بنیروی کشش، مقامات سیر را طی می کند و خود مبدأ امر و تبلیغ احکام می گردد و درین صورت، او نمی رود بلکه اورا می برند و رنج سلوک ازاوساقط است چنانکه پیغمبر ما (ص) بر مرکب آسمانی عنایت نشست و عوالم غیب را مشاهده فرمود و بحکم «اَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ»، «الاسراء، آیه ۱» او نرفت بلکه اورا خدا بر دزیرا بمقام فناه عبودیت نخست یافته بود.

تُحَرِّنَ رَأْيَ إِشْكَالٍ آَيَدَ دَرِ نَظَرٍ پس تو شک داری در انشق القمر

ب ۱۰۷۷

اشارة است به آیه شریفه: اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ اِنْشَقَ الْقَمَرُ . ۱۰
 (النمر، آیه ۱) که بعقیده اکثر مفسرین ناظر است به معجزه شکافتن قمر بر دست حضرت رسول (ص) و بگفته برخی شق قمر از علامت قیامت است و پس ازین روی خواهد داد و چون مستقبل محقق الوقوع است بنابر عادت عرب از آن، بعیینه ماضی تعبیر شده است و صوفیان قمر را بقلب پیغمبر (ص) تأویل می کنند و بنابر آن: دونیمه شدن آن، کنایت است از استوای حالت قلبی ۱۵ وی در وجهه کثرت و وحدت، و قیامت ظهور اوست باعتبار آنکه سلسله نبوت و رسالت بد و ختم شده است چنانکه امتداد زمان بقیامت منتهی می گردد ولی مقصود مولانا ظاهرآ معنی نخستین است و این بیت را مانند شاهدی آورده است بر اثبات تأثیر مردان خدا در اجرام سماوی. برای اطلاع از عقاید مفسرین جمع: تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۵، ص ۱۹۲، تفسیر امام فخر رازی، ۲۰ طبع آستانه، ج ۷، ص ۷۷۹، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشيری، نسخه عکسی، بیان السعاده، چاپ ابران، ج ۲، ص ۲۴۷.

تازه کن ایمان نی از گفت زبان
ای هوا را تازه گرده در نهان
کین هوا جز قفل آن دروازه نیست

ب ۱۰۷۸ ، ۱۰۷۹

ایمان : در لغت بمعنی تصدیق و باور داشتن است و هرگاه در زبان عربی به (لام) متعدد شود معنی آن تصدیق مُخْبِر است و هرگاه به (با) تعدیه پذیرد معنی آن تصدیق خبر است و مورد استعمال آن ، خبر از غائب و امری مبهم است و ازین رو ، مفسرین و علماء کلام میان جمله « آمنَّ لَهُ » و نعیر « آمنَّ بِهِ » فرق می گذارند اما معنی اصطلاحی و شرعاً آن مورد اختلاف است و علماء اسلام در تعریف آن ، چهار دسته شده‌اند :

- ۱ - اینکه ایمان عبارت است از اعتراف بدل و اقرار بزبان و اعمال شرعی و این عقیده معتزله و خوارج و محدثین و فرقه زیدیه است .
- ۲ - اینکه ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اقرار زبانی است و این قول اکثر فقهاء سنیان است از جمله ابوحنیفه نعیان بن ثابت فقیه بزرگ عراق .
- ۳ - اینکه ایمان فقط تصدیق قلبی است نسبت بدآنچه از پیغمبر بطورقطع بنا رسیده است و این عقیده اشعریان است .
- ۴ - اینکه ایمان تنها اقرار بزبان است که فرقه کرامیه (پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام سجستانی) برین عقیده بوده‌اند .

ابن تیمیه تحقیق مفصلی در باره ایمان گرده و گفته است که تصدیق قلبی باید بهمراه محبت و تعظیم باشد و اگر کسی معرفت و تصدیق بخدا و پیغمبر حاصل کنده ولی دلش خالی از محبت و تعظیم خدا و رسول باشد اورا مؤمن نمی گویند و چون تصدیق ، محبت و تعظیم منضم و پیوسته گردد لازمه آن تبعیت اراده ، از احوال قلب و نتیجه آن ، اطاعت از امر و نهی است پس ایمان حقیقتی است که اعتراف و عمل ، اثر قهری و تبعیت آن بشمار می رود .

صوفیان می‌گوینند ایمان اعتراف بزبان و اخلاص قلبی است و بعضی آرا عبارت از قبول دعوت باطنی و بیعت و لتوی و حالت بعد از توبه دانسته‌اند که مرید در آن حالت مستعد و پذیرای احکام قلبی می‌گردد.

بنابراین مقدمات سخن مولانا را می‌توان بدو صورت توجیه کرد : یکی آنکه مقصود از تازه کردن ایمان تصدیق و اخلاص قلبی است و در این صورت ه رد است بر سخنه کرامیان که ایمان را فقط اقرار بزبان شمرده‌اند.

دوم آنکه مقصود قبول دعوت باطنی و آماده شدن برای حصول احکام قلبی باشد زیرا ناوقتی که انسان دعوت باطنی را پذیرد و دست در دست پیر نتهد بایمان حقیق نمیرسد و او بصورت مؤمن است و این معنی با تعبیر مولانا «تازه کن ایمان» مناسب‌تر و نزدیک‌تر است.

و چون قبول دعوت باطن که مرحله نخستین و منزل اولین آن، توبه و پیشانی از گذشته است با ریاضت و می‌اهدت با هوای نفس، همیشه همراه است و از دگرسوی ایمان حقیق مستلزم اطاعت فرمان خدا و پیغمبر و پیر است پس بالطبع کسی که مطیع هوای نفس و آرزوهای شهواني باشد بصفت ایمان حقیق متصف نمی‌شود و تا هوای نفسانی تازه و نیرومند باشد تعظیم و محبت در دل قرار نمی‌گیرد و ایمان بهم نیرو و قدرت بر دل حکومت نمی‌کند و بدین جهت مولانا نبیت هوی و آرزوی نفسانی را با ایمان منافی می‌شارد.

برای اطلاع از معنی ایمان، جع : تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۱، ص ۴۰، مجمع البیان، چاپ طهران، ج ۱، ص ۱۶، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۶، مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن نیمیه، طبع ریاض، ج ۱۰، ص ۲۷۴-۲۶۸، شرح موافق، طبع آستانه، ج ۲، ص ۲۴۶، شرح تحریف قوشی در حاشیه آن کتاب، ج ۳، ص ۳۴۸، بیان-السعادة، چاپ ایران، ج ۱، ص ۲۸، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : ایمان.

**کرده تأویل حرف بیکر را خویش را تأویل کن نه ذکر را
ب ۱۰۸۰**

تأویل : در لغت رجوع دادن و در اصطلاح ، بیان و توضیح قرآن است بدلیل ظنی مانند خبر واحد . مقابل : تفسیر که ایضاح قرآنست بدلیل قطعی و بعضی گفته اند که تأویل تفسیر باطن لفظ است . مقابل : تفسیر که بیان لفظ است بالفظی دیگر و بنابراین ، تأویل را می توان به توجیه و بیان مقصود تعریف نمرد . بعقیده راغب اصفهانی تفسیر ، بیان مفردات ، و تأویل ، ایضاح معانی و جمل است . صاحب مجمع البيان تأویل را بدلینگونه تعریف می کند : رد آحدِ المُحْتَمِلَيْنِ إِلَىٰ مَا يُسْطَابِقُ الظَّاهِرَ . نزد صوفیه ارجاع ظاهر قرآن است ۱۰ بمصاديق روحانی آن از قبیل مراتب عقول و نقوص و احوال باطنی و قلبی . بجمع : مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۴ ، بیان السعاده ، طبع ابران ، ج ۱ ، ص ۹ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : تأویل ، تفسیر .

حرف بیکر : سخن نازه و نوآین ، بکنایت ، قرآن کریم .
ذکر : یکی از نامهای قرآن است . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ۱۵ ج ۱ ، ص ۴ ، مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۵ ، کشاف اصلاحات . الفنون ، در ذیل : ذکر .

درین بیت بر جبریان که آبات مربوط به کسب و عمل را تأویل می کرده اند رد می کند زیرا نزد ائمه اسلام مسلم است که تفسیر و ایضاح قرآن بجز بساناد و آثار درست که از طریق پیغمبر و صحابه رسیده باشد روا نیست .

**برهوا تأویل قرآن می کنی ۲۰ پست و کل شد از تو معنی سنی
ب ۱۰۸۱**

سنی : روشن و بلند .

اشاره است بحدیث : مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ وَأَصَابَ النَّحْقَ

فَقَدْ أَخْطَأَ . نفسير ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳ ، مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۴ ، وحديث : مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيُتَبَّوَّءَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . کنز الحفائق ، طبع هند ، ص ۱۳۱ .

آن مَكَّسٌ بِرَبْعَكِ كاه و بَوْلٍ خر همچو کشته بان همی افراشت سر
ب ۱۰۸۲ ه

مأخذ این تمثیل را در مأخذ قصص و تمثیلات مشوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴ ملاحظه فرمایید .

برسر دریا همی راند او عَمَدَ
می نمودش آن فَدَرَ بیرون ز حده
آن نظر که بیند آن را راست کو
بود بی حده آن چمین نِسْبَت بدو
ب ۱۰۸۶ ، ۱۰۸۵ ه

عَمَدَ : نوعی از قایق و ظاهرآ قایق گونه‌ای که از ریسان و شاخه وتنه درخت فراهم می‌آورده‌اند ، در موزه ' کویت نوعی از قایق دیده‌ام که مانند سبد و کواره از شاخه و نرکه درختان درهم بافته‌اند که ظاهرآ آن نیز از جنس عد است . جمع : حواشی نگارنده بر معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۰۵ ، فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، خصیمه مجلد هفتم دیوان کبر ، ۱۰ انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : عَمَدَ .

چَمِين : پلیدی و بول و افکنده انسان و دیگر جانوران .

عالَمَش چندان بود کیش بینیش است چشم چندین بعمر همچند بینیشت
ب ۱۰۸۷ ه

همچندین : دوچیز مساوی بحسب مقدار و کمیت .

همچنان که میدان دید و کیفیت دیدن با ضعف و قوت باصره تناسب دارد بیکمان کیفیت ادراک و نوع مُذْرَکات انسان با ضعف و نیروی هوش و عقل آدمی متناسب است وازن برو عامه مردم و حتی علمای بحسب نوع مُذْرَکات

با پکیدبگر اختلاف حاصل می‌کنند، چندانکه بکث امر نسبت بشخصی بسیار عادی و طبیعی و برای دیگری بسیار شگفت و از نوع خارق عادت است و یا آنکه بکث منظره از گلها و سبزه برای شاعر، نوعی از تفکر بوجود می‌آورد و برای گیاه‌شناس و عالم طبیعی، نوع دیگر؛ در صورتی که هردو، بیکث چیز می‌نگرنند و منظره‌شان متعدد نیست و فی المثل دنیای حکما و اخترشناسان پیشین امثال ارسسطو و بطلمیوس منحصر بوده است در هفت ستاره سیار و افلاک نه‌گانه و دنیای علمای امروزین تا آن سوی کهکشان وسعت و گسترش بافته است و این تفاوت از چگونگی ادراک و کیفیت دید بحصول پیوسته است، مولانا درین تمثیل، این تفاوت را بیان می‌فرماید.

۱۰ گر مگس تأویل بگذارد برای آن مگس را بخت گرداند همای
آن مگس نسود کیش این عیبرت بود روح او نه در خور صورت بود
ب ۱۰۸۹، ۱۰۹۰

عیبرت؛ پند و هرچه سبب تنبه و بیداری و نظر در عاقبت و عبور از ظاهر بباطن شود.

۱۵ خواندن و شنیدن و هرچه رنگی تعلم و آموزش دارد برای آنست که ادراک را قوت دهد و برداش و بینش بیفزاید و اگر انسان هرچیزی را که دقیق است و ابهامی دارد برداسته‌های خود تطبیق کند و با فکار مرجح دخود باز گرداند، هرگز ادراکش ترقی نمی‌کند و برعلم او چیزی نمی‌افزاید و بدین مناسبت تأویل برای، مذموم است خواه در قرآن کریم یا هر کتاب و ۲۰ موضوع دیگری را معنی آن، بازگشت بفکر موجود و مدرکاتی است که از پیش حصول یافته است و از دگرسوی بعقیده صوفیان تا وقی که انسان در بر دگی و در قیت نفس باقی است با سرار کلام حق و اولیا راه نمی‌پابد و تأویل برای و از روی هوی نشانه آنست که آدمی هنوز در گلشنۀ خود و آثار نفسانیست، اسیر مانده است بدین جهت مولانا می‌گوید که هرگاه مگس که نمودار مردم تنگی‌بینش

است از قید هوی آزاد گردد و سخن اولیا را بمیل و مراد خود تأویل نکند بے هیچ شک روی در فرایش و ترقی می نهاد و درنتیجه دقت و تأمل روز بروز بو بینش او چیزی می فرماید تا بدروجه کمال می رسد و همان مگس خردک نگرش سست بال ، های بلند پرواز هایون فال می گردد و در فضای بے نهایت کمال بال و پر می گشاید و از آنجا که نزد صوفیان صورت و شکل ظاهر ، اعتبار ندارد و جنسیت اشیا نابع فعالیات بلکه فعالیت اخیر آنهاست و نام و عنوان آنها بمناسبت اوصاف معنوی و فعالیت روحی آنها معین می شود ، مولانا می گوید آن مگس که چنین بیداری و بینشی دارد به صورت ، مگس و بحقیقت چیز دیگر است چنانکه سگ اصحاب کهف به صورت از جنس سگان و بمعنی از جنس مردم بود و بسا کسان که صورت انسان دارند و بحقیقت دیوان و ددگانند ۱۰ چنانکه مطابق روایات اسلامی حشر آنها به صورت بهائم و سیاع خواهد بود . نیز جمع : ذیل بیت ۱۰۸۱ و نیز ب ۳۱۶ و ب ۱۰۱۹ .

پوست چه بُود تکلفهای رنگ رنگ
چون زیره برآب کیش نبُود در رنگ
ب ۱۰۹۶

۱۰ شعر اموج آب را به زره تشییه می کنند مانند :
رنگ فرو شود آهن باه و طبع اینست
چرا برآید جوشن هی بروی غدیر
دیوان عنصری ، نسخه خطی

۲۰ در شده آب کبود در زره داودي
آمده در نعت باع عنصری و عسجدی

دیوان منوچهری ، ص ۱۴۵

انقاد است از سخنان تملق آمیز بے حقیقت و یا نظم و نثر مصنوع که غالباً از معنی مفید و یا بطور کلی از معنی قابل توجه خالی است و تنها بصنایع

لطفی از قبیل جیناس و مراعاة النظیر و طباق و امثال آنها آراسته است و خواننده و شنونده از آن بهره نمی‌گیرد و سبب هیجان ذوق و تحریک عواطف نمی‌شود و هیچ تکونه لذت نمی‌بخشد مانند اشعار عبدالواسع جبلی و رشید و طواط و دیگر شعراء صنعت برداز که خوانند و شنیدن اشعار ایشان حکم پوست پوسیده خاییدن دارد که لذت نمی‌دهد و دهان را بدمعزه می‌کند و اینگونه مخن مانند موج آبست که از حیث شکل بزره ماند ولی آنرا در کارزار بنن نمی‌کنند و خود از حلیبت دوام و ثبات بے نصیب است.

ابن سخن چون پوست و معنی مغزدان
پوست باشد مغز بند را عیوب پوش
۱۰۹۷، ۱۰۹۸

دنباله انتقاد از صنعت سازی و پرداختن بازایش کلام است از جهت ظاهر و صورت، بدینگونه که مخن را بپوست و نقش و تصویر، و معنی را بمغز و جان تشییه می‌کند از آن جهت که دانه و هسته هرگاه مغز نداشته باشد بکار نمی‌آید و سوختنی است و صورتی که جان ندارد تمعن نمی‌بخشد، آنگاه نتیجه ۱۵ می‌گیرد که این صنعتها و آرایشهای لفظی آنجا پدید می‌آید که گوینده و سخن برداز، از معنی و مضمون عالی لطیف، تمیز دست است و صنعت را روپوش تهیه‌ستی خود می‌کند همچنان که پوست برگرد و یا بادام بی مغز پوشش بی مغزی آنست و همینکه پوست شکسته شد عیب آن ظاهر می‌شود، برخلاف هسته و دانه بامغز که شکستن، هنر و کمال آنرا پدید می‌آرد؛ سخنان مصنوع نیز چنین است ۲۰ که ظاهر آنها فریب می‌دهد و در غلط می‌افکند ولی وقتی متوجه معنی آن می‌شویم می‌بینیم که جز صنعتهای پوچ حاصلی نداشته است ولی آن سخن که معنی تازه و دلکش دارد بدین آرایش و تکلفات حاجت ندارد و چنانست که شیخ سعدی می‌گوید:

بزیورها بیارا بند روزی خوب رویان را

تو سیمهین تن چنان خوبی که زیورها بیارا
کلیبات سعدی ، ص ۶۵۷

چون فلم از باد بُد دَفْتَرِ زَآب هرچه بنویسی فنا گردد شتاب
نقشِ آبست ار وا جویسی از آن باز گردی دستهای خود گزانه
باد در مَرْدُم هوا و آرزوست چون هوا بگنداشتی پیغامِ هوست
خوش بود پیغامهای کِرْدگار کسر ز سر تا پای باشد پایدار
۱۰۹ - ۱۱۰ ب

نقشِ آب : صورت و نقشی که برآب زند و نگارند ، بکنایت ،
امری ناپایدار . ۱۰

دست گزیدن : بکنایت ، پشیان شدن بمناسبت آنکه هنگام پشیانی دست
و انگشت را گاز می‌گیرند .

در زبان عربی کار عبیث و بی ثبات را بخط نوشتند و صورت نگاشتن
برآب مثل میزند و در این مورد می‌گویند : «کَالرَّقْمٌ عَلَى الْمَاءِ» و مردم
بیهده کار را بدینگونه تعبیر می‌کنند : «کَالرَّاقِمٌ عَلَى الْمَاءِ» چنانکه در ۱۵
پارسی «خشست بر دریا زدن» و «آب بهاون مسودن» درین مورد بکار می‌برند؛
مولانا سختی را که از روی مبل و هوای نفس بر زبان آرنده نقش برآب تشیه
می‌کند زیرا هر سخن که به هوای نفس گفته شود حاکی از جنبه شخصی انسان و
نمودار غرض نفسانی است و مانند سائر شؤون و احوال شخصی دوام نمی‌پذیرد
بر عکس کلامی که برای مصلحت عام و دور از غرض گفته شود که حکم کلی ۲۰
دارد و مانند امور کلی پایدار می‌ماند و بدین مجہت هوای نفس را بیاد مانند
می‌کند که باد محرك سطح آبست و موج می‌انگیزد و هوی و آرزو نیز باطن
آدمی را در تصرف می‌گیرد و بر سخن می‌گمارد علاوه بر آنکه باد نوعی از هواء

(بعد) است و لفظاً با هوى (بقصر و الف كوناه) مناسبيٌّ بطريق اشارت و
كتابت دارد.

اماً اينكه ترك هوى سبب اتصال باطن با عالم اللهى و تلقى وحى والطام
می گردد بنابر آنست که تصفيه "باطن بعقيدة" صوفيَّه موجب آن می شود که علم
و معرفت از عالم غيب در آینهٔ ضمير منعكس گردد چنانکه در مسألهٔ رؤيا و
خواب بدان اشارت رفت و صوفيان شرط کشف و شهود را تهذيب و تصفيهٔ
ضمير و تحليله را مقدمهٔ تحليله شمرده‌اند و ممکن است ناظر باشد به آيهٔ شريفهٔ
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ النَّهَوِ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . (النَّجَم ، آيهٔ ۳، ۴)

که وحى اللهى مقابل هواي نفسانے ذكر شده است. و ظاهرها بيت آخرین
اشاره است به آيهٔ شريفهٔ لا مُبَدِّلٌ لِكَلِمَاتِهِ . (انعام ، آيهٔ ۱۱۵)

خطبَهُ شاهان بگردد و آن کپیا جُنُز کِسیا و خطبَهای انبیا
زآنکه بوش پادشاهان از هو است بارنامهٔ انبیا از کِبِریاست
از دیرمها نام شاهان برگشته نام احمد نا ابد بر می زندند
۱۱۰۳ - ۱۱۰۵ ب

بوش : جماعت مردم و غوغغا ، مجازاً ، شکوه و فرّ ، خود نمایی . «رسول
گفت بدانکه حوش و بوش لشکر عدو فرو نشست » تفسیر سورآبادی ،
انثارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۳۰۶

« في خبر از آنکه این عظمت و جلالت و حوش و بوش برادر او را است »
فرائد السلوك ، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملی ملک . تعبیر : « حوش
و بوش » هنوز در بشریه متداول است . ظاهراً حوش مخفف حوش است
که در لغت عامیانه ، مردم آمیخته ، و مرکب از شهرها و قبائل مختلف است
(محیط الخبط) و یا آنکه مخفف حواشی بمعنی اطرافیان است چنانکه این احتمال
در لغت عامیانه (حوش) نیز امکان دارد . از کلمهٔ بوش صبغةٌ مبالغةٌ

ه بتواش ه نیز ساخته‌اند . مناقب افلائی ، طبع انقره ، ص ۵۵۸
 بارنامه : دراصل ، طومار و یا نسخه عممولات و مال التجاره است که
 بلست حامل بار و شتردار می‌سرده‌اند تا در مقصد مطابق آن ، بار را تحويل
 دهد ، از حکایت معروف تاجر در الف لبه (شبانه ۹۸۹ ، ۹۹۰) بر عی آید
 که بعضی از بازرگانان بارنامه دروغین و تزویر آمیز از خود می‌کرده‌اند و ه
 باستناد آن از دیگر تاجران وام می‌گرفته‌اند ، ظاهراً بدین مناسبت این کلمه در
 معنی لاف و گزارف و غرور و خود نمایی بکار رفته است . مؤلف برهان قاطع
 آنرا بمعنی اسباب تجمل و حشمت و بزرگی و نازش و مباهاهات هم آورده است ،
 این معنی با گفته مولانا مناسبت بیشتر دارد .

خطبہ و سکّه ، علامت پادشاهی و امارت است از آن جهت که هرگاه ۱۰
 کسی پادشاهی و امارت می‌رسید خطبہ ، مکلف بود که نام او را روز جمعه
 و در اعياد رسمی در خطبہ یاد کند و همینکه معزول می‌شد و یا در می‌گلشت نام
 وی را از خطبہ می‌افکندند و نام چانشین او را در خطبہ ذکر می‌نمودند : در
 نقش سکّه نیز همین روش معمول بود و هنوز هم معمول است ولی هیچگاه نام
 حضرت رسول اکرم (ص) از خطبہ حذف نمی‌شد چنانکه در سکّه‌های ۱۵
 اسلامی کلمه : لا " الله ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ بِرَدَائِهِ خَارِجٍ وَ كَنَارَهْ"
 سکّه و یا بر طرف . رب می‌شد و نام پادشاه و یا امیر محل در درون آن
 دائره و یا سوی دیگر منقوش می‌گردید ولی این نقش با تغییر سلطنت و حکومت
 تبدیل می‌یافت ، مولانا درین ابیات بدین رسم و آین اشاره می‌فرماید و حقیقت
 امر آنست که حکومت حق ، تغییر پذیر نیست برخلاف حکومت ظاهري و ۲۰
 قدرت مادی که در معرض زوال است .

نام احمد نام جمله انبیاست چونکه صد آمد نمود هم پیش ماست

بعقیدهٔ صوفیهٔ حقیقت محمدی جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است و بمحض حدیث : «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰۲) نبوتِ وی برپای آدم و ذریت او سابق بود و اولین موجودات بود ، بمحض حدیث : اول ما خلائقَ اللهِ نوری . و پیش از همه پیغمبران در ظهور آمد ، بمقابل حدیث : كُنْتُ أَوَّلَ الْنَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَآخِرَهُمْ فِي الْبَعْثَةِ . (احادیث مثنوی ، ص ۱۱۳ ، ۱۱۱) و چون جامع همهٔ مراتب بود ، انبیا و پیغمبران گذشته شؤون مختلف حقیقت محمدی بودند که بنویت ظهور کردند و اولین دلیل خاتم انبیا نیز بود زیرا سلسلهٔ نبوت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور ۱۰ وی بحقیقت ظهور تمام پیغمبران بشمار میرفت . بدیگر جهت ، مطابق نظر صوفیه هر یک از پیغمبران و اولیاء پیشین عزیزهٔ علت اعدادی برای ظهور وجود و پیغمبر لاحق محسوب می‌شوند و کمالات آنها در وجود او مندرج است ، ولی و پیغمبر لاحق محسوب می‌شوند و کمالات آنها در وجود او مندرج است ، مولانا نظر بدین نکته و مجرد حضرت رسول اکرم را بعد صد شب تشبیه می‌کند از آن جهت که آخرین مرتبه عشرات است و مرائب دیگر عشرات ، در عدد ۱۵ صد مندرج است . برای اطلاق از عقیدهٔ صوفیه در بارهٔ حقیقت محمدی ، جمع : فصوص الحكم بضمیمهٔ حواشی دکتر ابوالعلاء عفیانی ، طبع بیروت ، ص ۲۲۶ - ۳۴۶ ، ۳۱۹ : بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۴۷ .

تاجه عالمهاست در سودای عقل	تا چه با پهنانست این دریایی عقل
صورتِ ما اندرین بحرِ عذاب	می‌دود چون کاسها بر روی آب
چونکه پرشد طشت در روی غرق گشت	تا نشد پر بر سرِ دریا چو طشت

۱۱۱-۱۱۰ ب

عقل : در تعبیرات صوفیه اطلاقی شود بر مرتبهٔ وحدت و نیز ظهور و تجلی حق در مرتبهٔ علم که تعین اول است و گاهی آنرا بر حقیقت انسانی

اطلاق می کنند ، مولانا از عقل وجان ، ذات الالهی را اراده می کند ، عقل کلی یا عقل اول هم قابل فرض است . جمع : کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : عقل ، شرح ولی محمد اکبر آبادی ، طبع هند ، ص ۷۲ ؛ جواهر الاسرار ، طبع لکناهه ، ص ۱۶۴ .

عِذَاب : جمع عَذَاب است بمعنى شیرین و گوارا ، نظیر : صَعْب ، صِعَاب . وصف مفرد بصيغه جمع بنا بر آنست که در زبان عربی گاه جمع را در صفت مفرد آورده‌اند ، مانند : مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ، بُرْمَةٌ أَعْشَارٌ ، ثَوْبٌ أَسْمَالٌ . و با از آن جهت که جمع عربی در پارسی بمعنی مفرد استعمال می شود و بدین نظر آنرا جمع می بینندند . مثل :

مر ترا معجزات‌های قوی است	زیر شمشیر تیز و زیر قصب	۱۰
زنان دشمنان در پیش حربت	دیوان فرخی ، ص ۱۵	
بیاموزند الحانهای شیون	دیوان منوچهری ، ص ۵۹	
مکارها بعهد تو نگرفته است استقامتها		

چنان چون ز استقامتها کشتهای بلنگرهای ۱۰ همان مأخذ ، ص ۲ مقصود آنست که ذات حق در حد خود بسعه و اطلاق موصوف است و در مرتبه ظهور و تجلی ، تمام اعیان ممکنات از وی صادر شده‌اند و یا آنکه حقیقت انسانی با همه کلیت و گسترش خود ، در افراد ظاهر شده و صور تعیّنات و اشخاص انسانی مانند کاسه‌ای بر روی دریاست از آن جهت که ظرفیت و ۲۰ وسعت آن نسبت بدریا محدود و بسیار اندرکست و مادام که انسان بکمال حقیقت نرسد و از خود فانی نگردد حرکت و جنبشی دارد و افعال را بخود نسبت می دهد و دعوی معرفت می کند ولaf علم و دانش می زند ولی چون بکمال معرفت نائل

آيد در آن بحر ژرف غرق می شود و زبانش سکند و لال می گردد چنانکه گفته اند:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ . و سعدی در بیان این معنی گفته است :

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز

کان سوخته را سجان شد و آواز نیامد

• این بی خردان در طلبش بیخبرانند

کانرا که خبر شد خبری باز نیامد

گلستان ، ص ۷۳

تشبیه صورت بکاسه و حقیقت بدریا در فیه ما فیه نیز آمده است . فیه ما فیه ،

طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص ۱۵۳

۱۰ عقل پنهانست و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی

هرچه صورت می و سپلیت ساز دش ز آن و سیلت بعمر دور انداز دش

تا نبیند دل دهنده راز را تا نبیند نیر دور انداز را

ب ۱۱۱۲-۱۱۱۴

حقیقت ذات حق و یا عقل کلی و حقیقت انسانی بیچ یک از حواس

۱۵ ظاهری و باطنی بنحو تفصیل و چنانکه درخور است قابل ادراک نیست ازین رو

پنهانست ولی عالم که تجلی و ظهور اوست بحواس " ادراک می شود و ازین رو ظاهر

و نمودارست اما صورت که عالم نیز تواند بود تمام حقیقت عقل نیست زیرا

عقل منزه از تعیین و محدودیت است و عالم بقید تعیین و محدودیت گرفتار و

مانند موجی است که بر سطح دریا شکل پذیرد و یا نم و رطوبتی که از دریا در

۲۰ جسم بازماند که همان آبست ولی بصورتی محدود و متعین و در عین حال از دریا

هم جدا نیست برای آنکه همان دریاست که بصورت موج و نم در می آید و زنگ

تعیین می پذیرد پس تفاوت صورت و عقل از جهت تقید و اطلاق است و

آن دو، بحسب حقیقت متحدد و یکگانه اند . تشبیه مطاق ، بدریا و مقید ، موج و

نم در تعبیرات صوفیان بسیار بکار می‌رود.

وچون مقرر گشت که صورت محدود است بنابراین هرو سیله‌ای که زده
صورت باشد نیز محدود خواهد بود و ازین جهت هرو سیله دلیل و برهان و
قياس که انسان برانگیزد و ترتیب دهد بسبب محدودیتی که دارد بر معرفت ذات
بنحو کمال و تمام دلالت نمی‌کند و اگر این انسان سیله انگیز بر آن ادلّه و
براهین اعتماد کند و آنها را در شناخت حق و حقیقت کافی پندارد همان وسائل،
سبب دوری او از حق خواهد بود زیرا که معرفت او از جهت نقص و عقد و دبت
دلائل، ناقص و محدود است و حقیقت از حله تعیین منزه و بر نز از قیاس و
تصوّر ماست پس همان سیله که سبب قرب می‌پنداشت باعث دوری و مهجوری
است ولی این دوری نیز بمقتضای حکمت السُّهی و برای حصول کمال است نا ۱۰
آدمی بدانچه می‌داند اعتماد نکند و پیوسته در طلب باشد و گرمی عشق و طلب،
زندگانیش را خوش و لذت بخش دارد. تیر، در مصراع اخیر مثالی است از
انسان بدانجهمت که تیر در قبضه تصرف تیرانداز است همچنانکه انسان و افکار
و عراض وی مسخر مشیت است و نا بدانجا می‌رود که کاندار دورانداز
مشیت اراده کرده باشد.

۱۰

اسب خود را یاوه داله وز ستیز واسپ خود اورا کشان کرده چوباد هر طرف پُرسان و جویان دَرَبدَر این که زیر رانِ توست ای خواجه چیست با خود آی ای شَهْسُوارِ اسپ کو	می دواند اسپ خود را راه نیز اسپ خود را یاوه داند آن جواد در فلان وجُست و جو آن خبره سر کانکش دُز دید اسپ مارا کو و گیست آدمی این اسپست لیک این اسپ کو
---	---

۲۰
۱۱۹ - ۱۱۵

جواد: بخشنده و اسپ خوب، بیت دوم تلمیح و اشاره‌ای بمعنی دوم
نیز دارد.

اسب مثالی است برای روح و یا عقل از آن جهت که در بدن انسان و یا اجزای جهان تصرف می‌کند و محرک اصلی بدن و اجزای عالم است و سوار نموداری است از تن و با اجزای جهان بسبب آنکه بخود متحرک نیست و روح و با عقل است که آنها را از سویی بسویی می‌برد ولی این سوار از وجود اسب غفلت دارد و در بدر در طلب محرک خود می‌گردد، این نکته می‌تواند ناظر باشد بدینکه انسان خدا را در روش‌های مختلف و یا در مظاهر گوناگون می‌جوید و از معیت و ظهور حق و آثار تصرف او در وجود غافل و بکلی فی خبر است، غرایی در احیاء العلوم (طبع مصر، ج ۱، ص ۹۵، ج ۳، ص ۱۰۵، ج ۴، ص ۱۳۲).

این تمثیل را آورده با این تفاوت که در تعبیر او سوار، نفس و مرکب، بدن است و همان تمثیل را در دیوان کبیر مولانا می‌خوانیم:

جان سوار است و فارسی خترن زیر ران او

زشت باشد که زیر خر، کند این روح مرکبی
دیوان، ب ۳۴۴۲۷

ولی بیان مولانا درین مورد نیز مانند سائر موارد شاعرانه‌تر و جذاب‌تر افتاده است.

فاعل فعل در بیت اول بقرینهٔ مقام و ذکر آن در بیت دوم ذکر نشده است، یوسف بن احمد مولوی، این بیت را بمنزلهٔ جزای شرط «تائییند» در بیت ۱۱۴ و بعضی آنرا مربوط به «صورت ما» در بیت ۱۱۰ پنداشته‌اند و این هردو فرض ضعیف است.

چون شِکم پُرآب ولب خُشکی چون خُم
جان ز پیدایی و نزدیکیست هُگُم

ب ۱۱۲۰

همچنان که رؤیت و دیدن چیزی مشروطت بشرایط خاص از قبیل مقدار و فصلهٔ معین و لون، ادرالک و رؤیت بصیرت نیز دارای شرائطی است از

قبیل مناسبت و جنسیت و وجود غیر که با مقایسه آن، شبیه^۱ ممتاز تواند شد و قوّه^۲ مدر که راهی شناخت آن حاصل تواند کرد ولی حق تعالی^۳ که جان بجهانهاست و یا روح کلّی ازین اوصاف منزه است و بدین سبب با اینکه ظاهر است و ظهور همه^۴ اشیا بدوسیت و هرچه را که پشتایش نخست آنرا بصفت وجود می‌شناسیم که عین حق است، باز هم حق تعالی^۵ بسب غلبه^۶ ظهور در ادراک^۷ نمی‌گنجد و سعه^۸ وجودش تمام تر و بیشتر از آنست که ذهن و فکر بشری بد و احاطه یابد چنانکه چشم ما تمام کرده^۹ زمین را بسب کلانی نمی‌بیند و در قرص آفتاب خبره می‌شود و از دگرسوی حق بما نزدیکی است زیرا ما و همه اعیان عجالی و آینه‌های اسماء و اوصاف و با ظهور ذات اویم و نیز او هیچ و از هیچ هیچ زیرم و نیز او باعتیار قیومیت و قیام وجود ما بدرو، با ماست و از ما بما^{۱۰} نزدیکی‌تر است ولی همچنانکه از فاصله^{۱۱} نزدیکی اشیا را نمی‌توان دید حق تعالی^{۱۲} نیز از غایت قرب از ما بدور است و ماوی را ادراک نمی‌کنیم بنابراین، بجان یا جان جان در عین پیدایی و ظهور بمقتضای اسم «المباطئ» در غایت خفاست و با وجود نزدیکی که مقتضای اسم «قریب» است در تدقیق عزّت و حجاب غیرت که اقتضای اسم «العزیز، المستعل» است مختلف و از دسترس ما بدور^{۱۳} است و بدین جهت گفته‌اند: قریبٌ فِ بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِ قُرْبِهِ . که سعادی در بیان آن گفته است:

دوست نزدیکی‌تر از من بمنست	وین بحسب تر که من از وی دورم
چکنم با که توان گفته که یار	در کنار من و من مهجورم

گلستان، ص ۱۱۴^{۲۰}

آنگاه مولانا نزدیکی و محرومی را مثل می‌زند بخوبی که پر است و لبه‌های آن خشک است، بدان مناسبت که عالم و وجود انسان از آثار وجود حق پر است و از معرفت بولی نمی‌برد. یا در «لب خشک» یا نکره است یعنی

چون نهی که پرآب و لب خشک است . و نصوّر اینکه یا بمعنی خطاب و «چون» مفید شرطیّت است که بعضی شارحان مثنوی برآن رفته‌اند نادرست است . یوسف بن احمد نیز «لب خشک» را اسم مصدر مرکّب فرض کرده است که آن نیز با تشییه «چو خم» سازگار نمی‌نماید .

کَيْ بِيَنِي سَرَخْ وَ سَبَزْ وَ فُورْ رَا
لِيَكْ چُونْ دَرْ رَنَجْ كَسْمْ شَدْ هَوشْ تُو
شَدْ زَنُورْ آنْ رَنَجْها رَوْپُوشْ تُو
چُونَكْ شَبْ آنْ رَنَجْها مَسْتُورْ بُودْ
بَسْ بَلَيْدَيْ دَيَدْ رَنَجْ اَزْ نُورْ بُودْ
۱۱۲۳ - ۱۱۲۱

فور : رنگ بور است بابدال (با) به (فا) که آزا به رنگ خاکی و سرخ کم رنگ تعریف کرده‌اند . جمع : المنهج القوی ، در ذیل : بیت اول ، بر هذن قاطع ، در ذیل : فور .

روپوش : هرچه روی و یاروی چیزی را بدان پوشند مثل نقاب و مجموعه پوش ، مجازاً ، حجاب ، خواه ظاهری یا باطنی ، کمان و پوشیدن : فرط نور اوست رویش را نقاب
می‌رود بی روی پوش این آفتاب مثنوی ، ج ۶ ، ب ۶۹۱

همگان فریاد برآوردند که حضرت مولانا چه مُخْلَطَه و روپوشست که می‌فرماید . مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۶۸ .

بعقیده ابن‌سینا و بسیاری از حکما و حسن بن هیثم ریاضی‌دان معروف و معاصر ابن‌سینا ، نور و روشنی شرط وجود و حصول رنگهاست و در تاریکی رنگ وجود ندارد زیرا شرط وجود آن که نور است موجود نیست ، شمس الدین محمد اصفهانی (متوفی ۷۴۹) در مطالع الانظار که شرح اوست بر طوال الانوار تألف قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵) نظر ابن‌سینا را تأیید می‌کند . متکلمین عقیده داشته‌اند که نور شرط دیدن رنگ است و بر این عقیده ، رنگ

در ظلمت موجود است ولی دیده نمی شود برای آنکه شرط رویت آن وجود ندارد.

گفته مولانا بعقیده متکلمین تزدیک است بقربنه ذکر « دید رنگ » در بیت ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ و ۱۱۲۹ « ندیدی رنگ را » در بیت ۱۱۲۸ که از همه آنها استفاده می شود که دیدن رنگ مشروط است بوجود نور .

این ایات بمثزله مقدمه است از برای اثبات ظهور و خفاء حق و علت اینکه شناسایی کننده ذات یا معرفت خدا بنحو تفصیل ، دست کم برای مردم عادی مپسّر نیست ، تقریر این دلیل را در ذیل ایات بعد ملاحظه خواهید فرمود . برای اطلاع از عقیده حکایا و متکلمین در باره « لوان » ، جمع : طبیعت شفا ، طبع ایران ، ص ۳۱۴ شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۱۴۷-۱۴۸ مطالع الانظار در حاشیه همان کتاب ، ج ۱ ، ص ۲۴۴ ، شرح تجربه قوشی ، در حاشیه همان کتاب ، ج ۳ ، ص ۹۰ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : لون .

همچنین رنگ خیال اندرون	نیست دید رنگ بی نور برون
و اندرون از عکس انوار علا	این برون از آفتاب و از سُها
نور نور چشم خود نور دلست	نور نور عقل و حیس بالکو جداست
باز نور نور دل نور خدامست	

۱۱۲۷ - ۱۱۲۴ ب

سُها : ستاره‌ای است تزدیک بنات النعش مهین ، و ذکر آن بحسب مثال است .

رنگ بی وجود نور دیده نمی شود همچنین انواع خیال و اندیشه که در ذهن ادراک می شوند و تمایز دارند و از این جهت بر رنگ خارجی مانند هستند ، بسبب تابش انوار ، از عقل فعال و یا نفس کلّی و یا از انعکاس انوار علم خدا

دیده و ادرالک می‌شوند و این نور معرفت و دانش که در ماست فرع انوار غبی است و اصل همه، نور الٰهی است زیرا نور مطابق تعریف حکماً چیزی است که بخود ظاهر و پدیده‌دار است و ظهور اشیا نیز بدوسیت و بدین معنی با وجود اتحاد دارد و حق تعالیٰ محض وجود و صرف نور است که بذات خود موجود است و وجود اشیا فیض اوست و بتعییر دیگر نور اطلاق می‌شود بر ذات حق باعتبار ظهور در مقام مشیت که فعل و فیض منسق اوست بر جمیع اشیا واعیان ممکنات و بنابراین، هر علم و کمال و نوری که در هریکث از مراتب وجود می‌بینیم اصل آن همه ذات حق و فیض اوست و ادرالک از اخس "مراتب خود که حسن" و ادرالک محسوسات است تا به مراتب والای آن که ادرالک مجرّدات و کلیات و کشف و شهود باشد هریکی در حد خود از شروون و اطوار نور بزدایی است؛ ۱۰ اماً مطابق تقریر مولانا دیدن رنگخ خارجی بوسیله وجود نور خارجی است و براین قیاس دید رنگ و شکل اندیشه و خیال که رنگهای درونی است مشروط است با تعکاس انوار غبی که درین مرتبه دل با عقل و روح انسانی است و چنانکه رنگخ خارجی بنور آفتاب و ستارگان متمیز می‌گردد رنگهای باطنی نیز بنور بصیرت دیده می‌شود و فی المثل خیال و اندیشه باطل را بنور عقل از حق و صواب باز می‌شناسیم و وسوسه دیو والقاء شیطان را بنور دل از لئمه ملکث و وحی و اهام تمیز می‌دهیم آنگاه قرینه دیگر بر توضیع این نکته ذکر می‌کند بدینگونه که منشأ ادرالک چشم، ادرالک دل و روح انسانی است زیرا در حکمت مقرر شده است که مدرک جزئیات و کلیات نفس ناطقه انسانی است ۲۰ با این تفاوت که جزئیات را بوسیله آلانی از قبیل چشم و گوش و وهم و خیال، و کلیات را مستقلاً ادرالک می‌کند «وَ النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى» پس بینایی و ادرالک چشم از شروون نفس انسانی است ولی مطابق آنچه در تعریف نور گفته‌یم نور و بینش و ادرالک نفس، ظلل نور و علم الٰهی است که ظاهر بالذات

و مُظہر لِلتَّغْیِير است و برای اینکه تصور نشود که علم حق مانند ادرال عقق و نفس محتاج بر ترتیب مقدمات فکری و طلب مجهول بوسیله معلوم است و یا مانند ادرال حسّی تنها بجزئیات محسوس تعلق دارد مولانا می فرماید که نور الٰہی از نور عقل و حسّ جداست زیرا علم او حضوری است نه حصولی و هیچ چیز بر روی مجهول نیست تا بر ترتیب مقدمات طلب مجهول از معلوم ، نیازمند باشد .

<p>شب نبُل نور و نهادی رنگها دیدن نورست آنگه دید رنگ رنج و غم را حق ہی آن آفرید پس نهانیها بضمہ پیدا شود کہ نظر بر نور بود آنگه بر نگ پس بضمہ نور دانستی تو نور نور حق را نیست ضدی در وجود لا جرم ابھارنا لا نذر که</p>	<p>پس بضمہ نور پیدا شد ترا وین بضمہ نور دالی بی در نگ تا بدین ضمہ خوش دلی آید بندید چونگ حقرانیست ضد پنهان بود ضمہ بضمہ پیدا بود چون روم وزنگ ضمہ ضد را می نماید در صدور تا بضمہ او را توان پیدا نمود و هؤبُذْرِكْ بین تو از موسی و که</p>
---	--

ب ۱۱۳۵ - ۱۱۲۸ ۱۵

چنانکه گذشت بعقیدہ حکما ، نور شرط وجود رنگ و بگفته متکلمین شرط دیدن آن است و در شب ، نور با وجود ندارد و یادیده نمی شود پس انسان بوجود نور یا رنگ ، بدان سبب متوجه می شود که ظلمت و تاریکی بر اشیا دامن فروی گسترد از اینجا می توان نتیجه گرفت که اگر ضد و مقابل نور یا زوال رنگ نمی بود انسان بوجود نور یار نگ بی نمی برد برای آنکه هر امری که مستمر و پابدار باشد انسان بدان توجه نمی کند و بنابراین ، در آثار و خواص وعّت وجود آن فکر و نظر بکار نمی بندد ، این مطلب را این سینا بدینگونه بیان می کند که انسان بعال و اسباب امور متعارفه ندارد زیرا هرچه آنرا بسیار و

متواتی بینند تعجب وی را بر نمی انگیزد و بازوال تعجب، بحث از علت و سبب از میان می رود فی المثل انسان فکر نمی کند و از خود نمی پرسد که چرا آتش می سوزاند و سرمای هفت مسوجب بخیندان می شود ولی درباره اینکه مغناطیس آهن را بخود می کشد فکر یکار می برد و اگر آتش را از شهرهای دوز می آوردند و شعله های تابناک آتش را می دید آنگاه بشگفتی فرو می رفت و درباره آتش و عایت سوزانیدن، بیشتر فکر می کرد تا درباره جذب مغناطیس (طبیعت شفا، طبع ایران، ص ۲۴۳) پس اگر چیزی مستمر باشد تعجب و توجه انسان را بهیجان نمی آورد ولی هرگاه ضمای داشته باشد که متعانباً بر موضوع عارض گردد بشه شک توجه انسان بدان امر معطوف می گردد مانند ۱۰ وجود اعضا و اعمال آنها که چون از آغاز با آدمی همراه است بقیمت وارزش آنها متوجه نیست و از وجود آنها نیز غالباً غفلت دارد و همینکه آفته بیکی از اعضا رسد، ارزش آن را در می باید و در صدد علاج و درمان بر می آید ازینجا نتیجه می گیریم که هر چیزی بضد خود شناخته می شود چنانکه هفت بوسیله عروض رنج، و شادی و سرور بسب طریان اندوه و غم.

و چون این مقدمات مقرر گشت می گوییم که خدا ضد ندارد برای آنکه ضد امری است وجودی که با امر وجودی دیگر در محل و موضوع شریک باشد و متعاقب آن امر، بر موضوع درآید و اجتماع آن دو؛ در محلی همکن باشد اما خدای تعالی عین وجود است نه امر وجودی که وجود بروی عارض باشد و موضوع ب محل هم نیست و بنابراین تصور مضاده در حرم قدس وی راه ندارد پس چون خداوند قوام عالم است و از عالم بجدای نمی پذیرد و ضد ندارد ۲۰ تا بسیب تعاقب اضداد، توجه ما بوجود وی معطوف گردد بدین سبب در کمال ظهور خود مخفی است و او را از روی مقیاسات انسانی نمی توان شناخت.

این طرز استدلال بی تکان مقتبس است از گفته محمد غزالی: «ولا

يُتعجبُ مِنْ اخْتِفَاءِ ذَلِكَ بِسَبِّبِ الظَّهُورِ فَإِنَّ الْأَشْيَايَ تُسْتَبَانُ
 بِأَضْهَادِهَا وَمَا عَمَّ وُجُودُهُ حَتَّى أَنَّهُ لَا يُضِيرَ لَهُ عَسْرًا إِذْ رَأَكُهُ فَلَوْ
 اخْتَلَقَتِ الْأَشْيَايَ فَذَلِكَ بَعْضُهَا دُونَ بَعْضٍ إِذْ كُنْتَ التَّفْرِيقَةَ عَلَى
 قُرْبٍ وَلَمَّا اشْتَرَكَتْ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى نَسْقٍ وَاحِدٍ أَشْكَلَ الْأَمْرُ
 وَبِإِلَاهٍ نُورُ الشَّمْسِ الْمُشْرِقِ عَلَى الْأَرْضِ فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ
 عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ بَعْدُهُ فِي الْأَرْضِ وَيَزُولُ عِنْدَ غَيْبَةِ
 الشَّمْسِ فَلَوْ كَانَتِ الشَّمْسُ دَائِمَةً الْأَشْرَاقِ لَا غُرُوبَ لَهَا لَكُنَّا
 نَظُنُّ أَنَّهُ لَا هَيَّةَ فِي الْأَجْسَامِ إِلَّا آلَوَانُهَا وَهِيَ السُّوَادُ وَالْبَيَاضُ
 وَغَيْرُهُمَا فَإِنَّا لَا نُشَاهِدُ فِي الْأَسْوَادِ إِلَّا السُّوَادَ وَفِي الْأَبْيَاضِ إِلَّا
 الْبَيَاضَ فَتَامَّا الصُّورَ فَلَا نُدِرِّكُهُ وَحْدَهُ وَلَكِنْ لَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ
 وَأَظْلَمَتِ الْمَوَاضِعَ إِذْ كُنَّا نَفْرِيقَةً بَيْنَ الْحَالَيْنِ فَعَلِمْنَا أَنَّ
 الْأَجْسَامَ كَانَتْ قَدْ اسْتَضَاءَتْ بِضُوءٍ وَانْصَافَتْ بِصِفَةٍ فَارَقْنَاهَا
 عِنْدَ الغُرُوبِ فَعَرَفْنَا وُجُودَ النُّورِ بِعَدَمِهِ وَمَا كُنَّا نَطْلِعُ عَلَيْهِ
 لَوْ لَا عَدَمُهُ إِلَّا يُعْسِرُ شَدِيدًا وَذَلِكَ لِمُشَاهَدَتِنَا الْأَجْسَامَ
 مُشَابِهَةً غَيْرَ مُخْتَلِفةً فِي الظَّلَامِ وَالنُّورِ هَذَا مَعَ أَنَّ النُّورَ أَظْهَرَ
 الْمَتَّخِسَاتِ إِذْ بِهِ تُدْرِكُ سَائِرُ الْمَتَّخِسَاتِ فَمَا هُوَ ظَاهِرٌ فِي
 نَفْسِي وَهُوَ مُظْهِرٌ لِغَيْرِهِ اُنْظُرْ كَيْفَ تُعْتَوْرُ اسْتِبْهَامَ أَمْرِي
 بِسَبِّبِ ظَهُورِهِ لَوْ لَا طَرَيَانُ ضَيْدَهُ فَاللهُ تَعَالَى أَظْهَرَ الْأُمُورِ وَبِهِ
 ظَهَرَتِ الْأَشْيَايَ كُلُّهَا وَلَوْ كَانَ لَهُ عَدَمٌ أَوْ غَيْبَةٌ أَوْ تَغْيِيرٌ لَا تَهَدَّى
 السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَبَطَلَ الْمُلْكُ وَالْمَلَكُوتُ وَلَا دُرُكٌ بِذَلِكَ
 التَّفْرِيقَةُ بَيْنَ الْحَالَيْنِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُ الْأَشْيَايَ مَوْجُودًا وَبَعْضُهَا
 مَتَّوْجِدًا بِغَيْرِهِ لَا إِذْ كُنْتَ التَّفْرِيقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ فِي الدَّلَالَةِ وَلَكِنْ

دلالـتـهـ عـامـهـ فـي الـاشـيـاءـ عـلـىـ اـنـسـقـ وـاحـدـ وـوـجـودـ دـاـشـمـ فـيـ الـاـخـوالـ
بـسـتـحـيلـ خـلـافـهـ فـلـاـجـرـمـ اـوـرـثـتـ شـيـدـهـ الـظـهـورـ خـفـاءـ فـهـيـاـ هـوـ
الـسـبـبـ فـيـ قـصـورـ الـاـفـهـامـ . اـحـيـاءـ الـعـلـومـ ، طـبـعـ مـصـرـ ، جـ ٤ـ ، صـ ٢٣٠ـ .
راجـعـ بـنـيـ خـدـاـ اـزـ حـقـ تـعـالـىـ ، جـعـ : شـرـحـ شـمـرـيـدـ قـوـشـيـ درـحـاشـيـهـ شـرـحـ
مـرـاقـفـ ، طـبـعـ آـسـتـانـهـ ، جـ ٣ـ ، صـ ٢٩٣ـ .

بـيـتـ اـخـيـرـ (١١٣٥ـ) اـشـارـهـ اـسـتـ بـهـ آـيـهـ شـرـيفـهـ : لـاـ تـذـرـ كـهـ الـاـبـصـارـ
وـهـوـ يـذـرـكـ الـاـبـصـارـ . (الـانـعـامـ ، آـيـهـ ١٠٣ـ) كـهـ شـيـعـهـ وـمـعـزـلـهـ آـزـادـلـيـلـ
مـیـگـيرـنـدـ بـرـايـنـکـهـ خـدـاـ رـؤـيـتـ نـمـیـشـودـ نـهـ درـ دـنـیـاـ وـ نـهـ درـ آـخـرـتـ ، وـ اـشـعـرـيـانـ
بـدـيـنـ آـيـهـ اـسـتـدـلـالـ مـیـكـنـدـ كـهـ مـؤـمـنـانـ خـدـاـ رـاـ درـ قـيـامـتـ خـواـهـنـدـ دـيـدـ . جـعـ : تـفـسـيرـ
ابـيـ الـفـتوـحـ ، طـبـعـ طـهـرـانـ ، جـ ٢ـ ، صـ ٢١٧ـ-٢١٩ـ ، تـفـسـيرـ اـمـامـ فـخرـراـزـ ، طـبـعـ
آـسـتـانـهـ ، جـ ٤ـ ، صـ ١٦٨ـ-١٧٥ـ ، مـجـمـعـ الـبـيـانـ ، طـبـعـ طـهـرـانـ ، جـ ١ـ ، صـ ٣٦٦ـ ،
بيـنـ السـعـادـةـ ، طـبـعـ اـيـرانـ ، جـ ١ـ ، صـ ٢٦٩ـ ، لـطـائـفـ الـاـشـارـاتـ اـزـ اـبـوـ القـاسـمـ
قـشـيرـ ، نـسـخـهـ عـكـسـيـ .

برـايـ قـصـةـ مـوـسـىـ وـ طـورـ ، جـعـ : ذـيـلـ بـيـتـ ٢٩ـ .

<p>١٠ صورـتـ اـزـ معـنـيـ چـوـ شـيرـ اـزـ بـيـشهـ دـانـ</p> <p>ياـ چـوـ آـواـزـ وـ سـخـنـ زـ اـنـديـشـهـ دـانـ</p> <p>ایـنـ سـخـنـ وـ آـواـزـ اـزـ اـنـديـشـهـ خـاـسـتـ</p> <p>لـيـكـ چـونـ مـوـجـ سـخـنـ دـيـدـيـ اـطـيـفـ</p> <p>چـونـ زـ دـانـشـ مـوـجـ اـنـديـشـهـ بـنـاخـتـ</p> <p>ازـ سـخـنـ صـورـتـ بـزـادـ وـ باـزـ مـرـدـ</p> <p>٢٠ صـورـتـ اـزـ بـيـ صـورـتـ آـمـدـ بـروـنـ</p>	<p>توـ نـدـانـيـ بـعـرـ اـنـديـشـهـ کـجـاـستـ</p> <p>بـعـرـ آـنـ دـانـيـ کـهـ باـشـدـ هـمـ شـرـيفـ</p> <p>اـزـ سـخـنـ وـ آـواـزـ اوـ صـورـتـ بـسـاخـتـ</p> <p>مـوـجـ خـودـ رـاـ باـزـ الدـرـ بـعـرـ بـرـدـ</p> <p>باـزـ شـدـ کـهـ اـنـاـ اـلـيـهـ رـاجـعـونـ</p>
---	--

بـ ١١٤١ـ-١١٣٦ـ

معـنـيـ : آـنـجـهـ اـزـ لـفـظـ مـقـصـودـ اـسـتـ ، آـنـجـهـ قـاـمـ بـغـيرـ اـسـتـ ، هـرـجـهـ مـجـرـدـ

باـشـدـ ، خـدـاـ ، درـ تـعـبـيرـ مـولـانـاـ :

گفت المعنى هُوَ اللهُ شِيخُ دِينِ
بحر معنیهای رب العالمین
مثنوی، ج ۱، ب ۳۴۳۸

ربجوع است با حکام صورت و معنی (ب ۱۱۰ بعد) بدین تکونه که صورت را به شیر و معنی را به بیشه تشییه می کند از آن جهت که شیر در بیشه متولّد می شود و از بیشه بیرون می آید و باز به بیشه می رود و صورت نیز از معنی ه می زاید و هم بدانجا باز می گردد و چون درین مثال بیشه خود امری مادی و محسوس است و با معنی مناسب واقعی ندارد مثال دیگر می آورد و صورت را به آواز انسان و یا لفظ که صوتی است منطبق بر مخارج حروف تشییه می کند و معنی را به فکر و اندیشه که امری نامحسوس است مثل می زند و توضیع می دهد که منشأ لفظ و گفتار فکر و اندیشه است که بانسان اختصاص دارد و از مراتب ۱۰ ظهور نفس ناطقه است و مانعی دانیم که اندیشه بحسبت از آن را که نفس نه خارج و نه داخل بدن و نه بدان متصل و نه از آن منفصل است اما چون سخن را از جهت لطف صنعت و یا از آن جهت که کیف مسموع است و از کیفیّات دیگر لطیف تر و بتجزّد تزدیک تراست، می تکریم بناچار متوجه می شویم که این لطف و ظرافت باید مستند بدان باشد که مبدأ و منشأ آن امری لطیف و مجرّد است ۱۵ زیرا باید میان علت و معلول و سبب و مسبب مناسبی وجود داشته باشد آنگاه می گویید که چون علم مطلق بصورت فکر و اندیشه درآمد و صورت خاص در ذهن بخود گرفت و هیئت ترکیبی کلام در نفس منظم گشت در خارج بصورت کلام و سخن ظاهر می گردد، این نکته مہتی برآنست که علماء بلاغت می گویند سخن در حقیقت هیئت ترکیبی معانی است در ذهن که گاهی آنرا نظم می نامند و ۲۰ گوینده، این هیئت ترکیبی را در ذهن بوجود می آورد والفاظ بتبع آن منظم می گردد و بصورت نطق خارجی در می آید و متکلم، آن صورت ذهنی را بیان می کند که مقصود اصلی است و در آن حالت بالفظ متوجه نیست چنانکه

در حالت گفت و گو و تکلیم بر همه کس محسوس است، مگر آنکه قصداً عُمال صنعت و تصریف خاصی در افظ داشته باشد که در آن صورت و در مرحله دوم بنظم و انتخاب الفاظ و حفظ مناسبت میان آنها بِردازد و این عملی است صناعی و نه عادی و معمول میان مردم.

سپس مولانا می‌گوید که چون اندیشه بصورت لفظ جلوه گشته از آن بجهت که لفظ صوت است و پایدار نیست قالب سخن و طلس نظم کلام درهم می‌شکند و اندیشه و فکر که مجان سخن است بمنیع اصلی خود که فکر و اندیشه است باز می‌گردد اما کدام فکر از آن گوینده یا شنونده این هردو محتمل است.

۱۰ نظریه این تمثیل :

این زبان از عقل دارد این بیان تو چو عقلی ما مثال این زبان

مشتوى ، ج ۵ ، ب ۳۴۱

نتیجه این می‌شود که صورت از چیزی که صورت نداشت و یا از حالت تجرّد و بی صورتی پذید آمد و هم بدان باز رفت و این مثالی است از ظهور ممکنات و امور ماذی از حق تعالیٰ که بهم جهت مجرد است و بتعبیر دیگر نمودار ظهور مطلق است در مقید که مقتضای اسم «الاَوَّل» است و بازگشت اعیان ممکنات بواجب تعالیٰ و با مقید بمطلق بمقتضای اسم «الآخِر».

إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ . آیهٔ قرآن است و تمام آن چنین است : الَّذِينَ أَذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ . (البقرة ، آیهٔ ۱۵۶)

مولانا این مضمون را بدین شکل هم بیان کرده است :

صورت بخش جهان ساده و بی صورت است

آن سو و پای همه بے سر و پا می‌رود
دیوان ، ب ۹۴۰۹

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
ب ۱۱۴۲

این بیت مترتب است بربیت (۱۱۴۱) که بمحض آن صورت از
لئے صورت و مقید از مطلق پدیده می‌آید و باز بدان بر می‌گردد و این حکم یعنی
اِنْهَا وَ اِنْقُقاً وَ مِيرَانِدْنَ وَ زَنْدَهَ كَرْدَنَ، حکمی است مستمر باقتضای نجلی و ظهور
حق تعالی در صفات متقابله مانند: مُحِبٰ و مُمِبٰ و لطیف و قهار که حکم
اولین صور و اعیان در وجود می‌آیند و بعکم دومین فانی می‌شوند و چون تجاتی
که فیض منسق و اضافه اشراقیه حق است هرگز گستره و منقطع نمی‌گردد
پس آثار آن نیز دائم و پایدار است و انسان و سائر اشیا در هر آنی در تصرف
قهر ولطف می‌میرند و زنده می‌شوند، درین باره بزودی در ذیل بیت (۱۱۴۴)
بنفصیل بخشن خواهد رفت.

مصراع دوم اشاره است بدین حدیث که آنرا از موضوعات شمرده‌اند:
الدُّنْيَا سَاعَةً ، فَأَجْعَلْنَاهَا طَاعَةً . احادیث مشنوی، انتشارات دانشگاه
طهران، ص ۱۳.

مفاد این حدیث بحسب ظاهر کوتاهی عمر دنیاست ولی چنان می‌رود که ۱۰
مولانا آنرا درین مورد بمناسبت آن ذکر کرده است که ساعت مقداری از زمان
است و طبیعت زمان چنان است که یک جزوی از آن فانی و یک جزوی موجود می‌گردد
و ازین جهت نمودار مشخصی است از مرگ و زندگی اجزای جهان بر سریل
تعاقب و دُمَادُمِ یکدیگر. مختمل است که از ساعت معنی شرعی آن یعنی قبامت
و رستاخیز اراده شود که آن، زندگی پس از مرگ و در اصطلاح صوفیه قیام عبد ۲۰
است در پیشگاه حق تعالی که مترتب است بر فناه وی در فعل و وصف و
رهایی از تعیین، و بنابراین با مصراع اول مناسبت خواهد داشت.

فکرِ ما تیریست از هُو در هوا در هوا کَمی پاید آید نا خدا
ب ۱۱۴۳

تشیه فکر به تبر از آن بجهت است که تبر از کان بحر کت قسری خارج
می شود و دست تیر اندازی بهوا پرتابش می کند و چون حرکت قسری تابع مقدار
نیروی مبدأ قسر و قاسیر است بناقار دور و یازدیک و دیر یازود از حرکت
باز می ماند و بزمین می افتد که گفته اند : «الْقَسْرُ لَا يَدُومُ » همچنین نکر و
اندیشه از مراتب ظهر عالم و در انسان بودیعت است ، و حرک اصلی عالم وجود
و از جمله فکر بشر ، حق تعالی است که مسلسله محركات تمام و کمال بد و منتهی
می گردد ازین رو ، فکر و اندیشه بتحریک حق در انسان حادث می شود و مانند
۱۰ تیر پر آن باز بسوی حق رجوع می کند .

هر نَفَسٌ نَّوْ می شود دنیا و ما بی خبر از نَوْ شدن اندر بنا

ب ۱۱۴۴

جهان بعقیده اشعریه ، عبارت است از جوهر واحدی که اعراض گوناگون
بر آن طاری می شود و این اعراض دائم و پیوسته در تغییر و تبدل است چنانکه
۱۵ یک لحظه نمکن نیست که پایدار و ثابت ماند و اختلاف صور مستند است
بتغییر و اختلاف اعراض ولی آن جوهر واحد که از ذرات و یا جوهرهای
فرد تأییف می شود هرگز بجز بوسیله اعراض شناخته نمی گردد و این اعراض
هم دمادم و پیاپی فانی می شود و عرضی مثل آن در جوهر بوجود می آید و این
قاعده را «تجدد امثال » می نامند و از ابوالحسن اشعری نقل کرده اند که :
۲۰ الْعَرَضُ لَا يَمْتَقِي زَمَانَيْنِ .

بعقیده صوفیه آفرینش ، ظهر حق است و صور ، مراتب ظهر و
تجدد خدا هستند و چون تجلی تکرار نمی پذیرد آفرینش همیشه در تغییر و تبدل
است و آنچه بد و ام و ثبات متصرف می شود ذات حق است که بدین تعبیر جوهر

و اسامی آفرینش است . ابن تغییر و تبدل را به « خلق جدید » تعبیر می کنند که ماخوذ است از آیه شریفه : **بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** . (ق ، آیه ۱۵) .

بتعبیر دیگر می گویند که اشیا و اعیان ممکنات باقتصای ظهور صفات جلال گذاخته و فانی می شوند و بمقتضای صفات جمال خلعت حیاة و بقا می پوشند و این گذارش و نوازش ، حکمی مستمر است و صفت محی و محیت بتعاقب بر صور و اعیان اثر می گذارد و جهان هر لحظه می میرد و زندگی می پذیرد و آنرا **« حکم صفات متقابله »** می نامند .

بصورت دیگر می گویند که هر چیز و از جمله انسان دارای دو یعنیه قوه و فعل است و فعالیات نهایت ندارد و عبور و ارتقا از درجه ای بدروجه بالاتر از آن ، بحقیقت در حکم فنای درجه و فعلیت او لب است که نافای آن صورت نگیرد بفعلیت والا زمان تحقق نمی شود پس عالم پیوسته تغییر می پذیرد و میان مرگ و زندگ اسیر است .

ابراهیم نظام از اکابر معتزله و بنقل بعضی ، صوفیه معتقد بسوداولد که تغییر و تبدل با عراض اختصاص ندارد بلکه جواهر نیز دائما در حرکت و معروض تبدیل و تغیر اند ، حرکت جوهری مسائله ای است که ابن سینا آنرا غیر معقول و باطل شمرده و صدرالدین شیرازی در اثبات آن کوشیده و یکرسی نشانده است . شیخ عطّار در اسرار نامه از تحول و سیر اجزای جهان بصراحت تمام بخن می گوید ، **گفته** مولانا هم بعقیده اشعریه و صوفیه و هم بر مبنای حرکت جوهری قابل توجیه است . جمع : طبیعتیات شفا ، چاپ ایران ، ص ۴۳ ، فتوحات مکیه ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۵۰۵ ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ص ۱۲۵ ، حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی برصوص ، ص ۸، ۲۷، ۱۰۱، ۱۵۶ ، مطالع الانظار ۱۵۱، ۲۱۴، ۲۱۳ ، شرح موافق ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۲۴ ،

در حاشیه آن کتاب، ج ۱، ص ۲۰۱، بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱،
ص ۲۹، ۳۹، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: حرکت، عرض،
اسرار نامه، ص ۴۰.

ناگفته نماند که طرز بیان مولانا بی شباهت نیست به آیه شریقه: بَلْ
هُمْ فِي لِبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ . (ق، آیه ۱۵) و بخت نزدیک است
بِحَفْتَهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ: وَمِنْ أَعْجَبِ الْأُمُورِ إِنَّهُ فِي النَّرْقَى دَائِيْمًا وَلَا يَشْعُرُ
بِذَلِكَ لِلْطَّافَةِ الْحِجَابِ وَدِقَنِيهِ وَتَشَابُهِ الصُّورِ . فصوص الحكم،
چاپ بیروت، ص ۱۲۴.

عمر همچون جوی نونو می رسد
آن ذیزی مستمر شکل آمدست ۱۰
چون شرور کیش تیز جنبالی بدست
شاخ آتش را بجهانی بساز
در نظر آتش نماید پس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
مُسْتَمِرَی می نماید در جسد
مُسْتَمِرَی می نماید در جسد

ب ۱۱۴۸ - ۱۱۴۵

عمر، مدت و امتداد زندگی است، زندگی نزد قدماء از کیفیات نفسانی و
اعراض است، عرض بعقیده اشعریان هواه در تغییر و تبدل است و بقا و
ثبات ندارد و بنابراین، عمر بر قاعده «تجدد امثال» نوبنو می رسد و چون این
تغییر بخلق الله بی هیچ فاصله زمانی صورت می گیرد زندگی بصورت امری
پایدار و مستمر در تصور می آید مانند شعله جو الله و آتش گردان که چون
بسرعت حرکت می دهدند ما آنرا دایره حس می کنیم و با شاخ هیزم که سر آن
آتش گرفته چون بطور عمودی و یا افقی در حرکت آریم بصورت خط در نظر
ما می آید با وجود آنکه در هردو حال نقطه است نه دایره و خط.

این تعبیل مأخذ است از استدلال حکما و متكلمين بوجود حس مشترک
جمع: طبیعت شفا، طبع ایران، ص ۳۳۰، ۳۳۳، شرح موافق، طبع

آستانه ، ج ۲ ، ص ۴۸۱ شرح تحرید قوشی ، در حاشیه آن کتاب ، ج ۳ ، ص ۳۶ .

و اینکه نظری این مضمون از گفته مولانا :

عالی چون آب بجوت بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از بحاست .

دیوان ، ب ۹۴۰۸

این گونه استدلال و تمثیل که در سخن مولانا آمده بی‌گمان نزد پیشنبیان مشهور بوده و در کتاب یواقیت‌العلوم که در اواسط قرن ششم تألیف شده‌است دیده می‌شود بدین گونه : « مسأله سوم : اگر عرض را بقا نیست پس سپیدی سیم و زردی زر و سرخی باقیت چراست که هرگز نگردد . »

جواب : این السوان از حالی بحالی فانی می‌شود ولیکن متجدد می‌گرددند بردوام چنانکه انقطاع نباشد ، برمثال آب که از انبوه ابریق فراز کنی در رأی‌العين که قضیب بلور نماید . ولیکن چون با عقل و اندیشه رجوع کنی معلوم گردد که اجزاء آب سیال است ، بردوام می‌گردد و هیچ جزوی در یک چیز بدو وقت باز نمی‌آید همچنین سپیدی سیم و زردی زر بردوام می‌رود و « حالت فحالة » باز می‌آفریند چنانکه در خلال آن انقطاعی نباشد . و شکل دائره که از دائره‌ای که پره‌های (اصل : پرده‌های) چرخ تیزرو نماید هم ازین معنی باشد ، و همچنین شکل خطی که از آتش نماید در شب چون کسی چوبی آتش برسر ، در دست گیرد و سبک از راست بعچ می‌آرد و از چپ براست ، این جمله مثالهای توالی حدوث اعراض است از پی‌یکدیگر ، ولیکن از سرعت در رسیدن در پس پیکدیگر چنان می‌نماید که بحال ایستاده است . »

یواقیت‌العلوم ، طهران ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۱۴ .

مرحوم سلطان علی شاه گنابادی این عقیده (تجدد امثال) را بعرفاء کمال

نسبت می‌دهد و آنرا مستفاد می‌داند از آیه شریفه: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا
بِجَاهِهِ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ. (النَّمَل، آیه ۸۸) بیان السُّعَادَة، طبع
ایران، ج ۲، ص ۱۰۵.

کنز شکسته آمدن تُهمت بود وز دلیری دفع هر ریست بود
ب ۱۱۵۲

شکسته آمدن: بجازاً، ترسان و باحال نگرانی پنجانی رفقن.

مرغ بی وقت سرت باید بُرید عذر احمق را نمی‌شاید شنید
عذر احمق بتُر از جرمیش بود عذر نادان زهر هر دانیش بود
ب ۱۱۶۰، ۱۱۵۹

مرغ بی وقت. نظیر: مرغ بی هنگام. بمع: ذیل ب ۹۴۳.

عذر احمق بتُر از جرمیش بود. نظیر: عذر بدتر از گناه.

خاص از بهر زکات جاه خود گُمْرَهی را تو مران از راه خود
ب ۱۱۶۳

زکات جاه: حقوقی که اداء آن برآریاب قدرت و بزرگان لازم می‌گردد
۱۵ مانند رعایت احوال ضعفا و داد ورزیدن و سخن مظلومان شنیدن. این تعبیر
مشخذ است از حدیث: زَكَاهُ التَّجَاهِ إِغَاثَةُ اللَّهَفَانِ. احادیث مثنوی،
انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۱۰، مولانا آنرا بازهم بکار برده است،
مثنوی، ج ۶، ب ۲۹۱.

مُكْلَت دارم من کرم بر جای او جامه هر کس بُرم بالای او
ب ۱۱۶۶

پُرم جای او: بکنایت: در محل استحقاق.

جامه کسی را بالای او بُریدن: بکنایت، کاری باندازه و شایسته
کسی کردن.

گفتمش ما بندۀ شاهنشهیم
خواجه قاشان کیه آن در گشیم
ب ۱۱۷۱

خواجه تاش : تعبیری است مرکب از « خواجه » (فارسی) و « تاش » پسوند ترکی که مفید معنی شرکت است و « خواجه تاش » کسی است که خداوند و مالک او و بندۀ دیگر پک تن باشد . نظری : خیلناش : دو تن که باهم در یک خیل و دسته‌ای از سپاه باشند .

کلمت همه را گیرو نیه پیش من
ورنه قربانی تو اندر کیش من
ب ۱۱۷۵

قربان بمعنی قربانی و حیوانی که آزا برای تقریب بخدا سرببرند و کیش مرادف مذهب است و ایهام دارد بمعنی دیگر قربان که کمان دان است (جمعهای ۱۰) که کمان را در آن نهاده و از پشت می‌آوینته‌اند) و معنی دیگر کیش که ترکش باشد (کیسه) چو مین که تیرها را در آن گذاشته و بکمر می‌بسته‌اند) و شرعاً این دو کلمه را بنحو توریه و ایهام بسیار استعمال کرده‌اند . حواشی جهانگشا ، چاپ لیدن ، ج ۳ ، ص ۲۹۶-۲۹۸ .

اندر آمد چون قلاوزی بپیش
تا برد او را بسوی دام خریش ۱۰
سوی چاهی کو نشانش کرده بود
ب ۱۱۸۴ ، ۱۱۸۳

قلاوز : کلمه ترکیست بمعنی راهبر و مقدمه لشگر .
متغ : گود و عمیق . متغایر ازین کلمه ساخته شده است .
و قضا را نخوی ما بچاهی متغ فرو افتاد . و مناقب افلاتی ، چاپ انقره ۲۰
ص ۱۰۶ .

و عاقبة الامر بی خودوار بصرحای بیرون آمد و در آنجا چاهی متغ
یافت . همان مأخذ ، ص ۴۸۲ .

می شدند این هر دو تا نزد بکار چاه اینت خرگوشی چو آبی زیر کاه
ب ۱۱۸۵

ایشت : به نون ساکن وزده و گاهی بفتح آن ، کلمه‌ای است که در مورد تعجب بکار می‌رود . برهان قاطع ، آندراج .

آب زیر کاه : بکنایت ، منافق ، مکار و حیله‌گر ، پمناسبت آنکه آب در زیر کاه پنهان است و دیده‌نمی‌شود و ممکن است کسی پا بر روی کاه بگذارد و در آب فرو رود .

با مهان آب زیر کاه مباش نات بی آب تر ز که نکنند
حکیم سنایی ، آندراج

نظیر : آب زیر کاه انداختن . آندراج . ۱۰

موسیقی فرعون را با رود نیل می کشد بالشگر و جمعِ ثقيل
ب ۱۱۸۸

جَمْسُنْ ثقيل : لشکرگران و انبوه .

اشارة است بداستان گذشتن موسی از دریا و غرقه شدن فرعون و فرعونیان .

۱۵ بجمع : قصص الانبياء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۱۶۸ - ۱۶۵ ، قصص الانبياء ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۹۹ - ۱۹۳ .

پشة نمرود را با نیم پر می شکافد بی مُحابا دَرْزِ سر
ب ۱۱۸۹

مُحابا : مخفف مُحابا است که در عربی بمعنی یاری و فروگذاشت کردن در معامله و انحراف قاضی از حق می‌آید و پارسیان بمعنی ملاحظه و ترس و اندیشه بکار می‌برند . نظیر : مدارا ، مدارا ، مواساة ، مواسا .

دَرْزِ سر : محل اتصال استخوانهای جسم‌جسم که در سطح بیرونی آن بصورت درز جامه نمودار است .

و درزهای معروف سر، عبارت است از: درز اکلیل که بشکل کمان بالای پیشانی است، درز سهمی که از بالای سر می‌گذرد، درز لامی که در پشت سر است. و دو درز که بموازات سهمی از دو سوی سر می‌گذرد و آنها را درز کاذب و دروغین می‌گویند. سمع: قانون، طبع ایران، ص ۲.

اشاره است بداستان نمرود پادشاه بایل که ابراهیم را به آتش افکند و با خدای تعالیٰ بجهنمگش برخاست و ایزد تعالیٰ ضعیف ترین سپاه خود را که پشه بود بجهنمگش وی فرستاد، نمرود گفت تا سپاه او پشه‌ها را بکشند روزی سه هزار پشه می‌کشند و پشه بیشتر می‌شد و درمانندند و نمرود نیز درماند و بفرمود ناخانه ساختند ریخته از مس و دری ساختند که چون فراز شدی هیچ شکاف نماندی و بقدار نفس وی که بیرون آمدی سوراخی بگذاشتند آنگاه حق تعالیٰ پشه را فرمان داد تا به آن شکاف درآمد. پک پرش بشکست از تنگی سوراخ، بیامد و برس بینی نمرود بنشست. نمرود خواست که بزند تا برود، پشه بینی او دررفت. نمرود خواست که بیرون کند بمخزش دررفت. حق تعالیٰ آن پشه را زنده بداشت در مغز وی نامغزش بخورد سیزده شبان روز. پس نمرود بی طاقت شد. گفت چگونه کنم. بفرمود تا بوقهاب ساختند و می‌زدند برس او نا آواز در سرش افتادی و آن پشه ساعتی از خوردن بستادی از آواز بوق. تا اورا یک ساعت قرار بودی « مطابق این روایت خدم و حشم بعداز آن، تازیانه برس نمرود می‌زدند و ز آن پس سرهنگان عمود برسش می‌کویند و آخر بضرب عمودی کشته شد. قصص الانبیا، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۹-۶۷ با اختصار، نیز قصص الانبیا، تعلیم، چاپ مصر، ص ۸۱ با اختلاف ۲۰ در روایت. عنصری در اشاره بدین قصه گفته است.

می‌گفت خدای خلق مایم	نمرود بگاه پور آزر
خوش داد سزا که ما گوایم	جبهار بنیم پشته اورا
تذکره دولتشاه، لیدن، ص ۱۷۵	

- چون قضا آید لبینی خیر پوست دشمنان را باز نشناشی ز دوست
ب ۱۱۹۴
- مستفاد است از مضمون حديث ذیل : اِنَّ اللَّهَ اِذَا اَرَادَ اِنْفَاذَ اَمْرٍ
سَتَبَ كُلًّا ذِي لُبٍّ لُبَّهُ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ،
ص ۱۳ .
- چون چنین شد اِبْتِهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن
ب ۱۱۹۵
- اِبْتِهال : دعا کردن از روی اخلاص و زاری .
ساز کردن : ترتیب دادن .
- ۱۰ آبِ خوش را صورتِ آتش مده اندر آتش صورتِ آتش مده
ب ۱۱۹۶
- مقصود آنست که خیر را به صورت شروزان را در لباس نفع بمالی .
نیز ، بجمع : ذیل ب ۷۸۹ .
- چیست مستی بند چشم از دید چشم تا نماید سنگ گوهر پهشم یَشْم
چوب گز اندر نظر هستدل شدن ۱۵ چیست مستی حِسَّها مُبْدَل شدن
ب ۱۲۰۱ ، ۱۲۰۰
- گز : درختی است وحشی و بیابانی که بیشتر در شوره زار و مواضع
گرسیز می روید و برگ آن شبیه بیرگ سرو است و انواع گوناگون دارد و
چوب آن بسرخی می زند و نوعی از آن بسیار بلند می شود که آنرا « ائل »
می گویند . چوب گز بوقت سوختن بوی زننده دارد .
۲۰ صندلک : درختی است بقدر گردکان و تمرش شبیه بخوشه « حب الخضرا
(بنه ، چانلانقوش) و آن سفید و زرد و سرخ می باشد ، چوب صندل را
بسیب خوشبویه در بخور بکار می برده اند . جمع : تحفه حکیم مؤمن .

نظر به آنکه سُکُر؛ حالت زوال عقل است بسبب خوردن شراب و تزد
عحققین، حالت بازماندن عقل است از تصرف در قوی و این حالت همچنانکه
از مواد سکر آور مانند شراب و بنگش حاصل می‌شود، بسبب حالات نفسانی
از قبیل کبر و حرص و طول آمدل و غلبه شهوت نیز روی می‌دهد بنابراین،
مستی، بحائی که از نوشیدن مسکرات پدیده می‌آید اختصاص ندارد و هرجه
عقل را از تصرف بازدارد و راه تشخیص را فرو بندد مسکر و در حکم خمر
است و آن حالت که از آن ناشی گردد سکر و مستی است، گفته مولانا بدین
اصل ناظر است. جمع: کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: سکر، بیان ^{۱۰}
السعادة، چاپ ایران، ص ۲۰۱.

جمله مرغانش بخدمت آمدند ۱۰
پیش او یکش بک بجان بشتابند
با سلیمان گشته آنکه من انجیک
ب ۱۲۰۴ - ۱۲۰۲

چون سلیمان را سراپرده زدند
هم زبان و محروم خود یافتند
جمله مرغان ترک کرده چیک چیک

سراپرده: شعیمه بزرگ پادشاهی.

چیک چیک: آواز گنجشک و مرغان خرد. ۱۵
ظاهراً ناظر است برایت ذیل: « وهب بن منبه گوید میدانی ساخته
بود (سلیمان) چهار فرسنگ در چهار فرسنگ و تختی فرسنگ در فرسنگ و
شادروانی فرمود بالای آن تخت از زر و سیم باfte، گرد بر گرد بمروارید باfte
آنگاه مرغان بیامدندی از هرجنسی هفتاد، پر در پر بافتندی چنانکه تخت وی
همه سابه داشتندی.» قصص الانبیا، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰
۲۸۳. نیز تفسیر سورآبادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۱۹.

مغن گفتن مرغان با سلیمان مبنی است بر آیه شریفه: وَوَرِثَ سُلْطَيْمَانَ
داوُدَ وَقَالَ يَا أَبَهَا النَّاسُ عُلِّمَنَا مَنْطِيقَ الطَّيْرِ. (النمل، آیه ۱۶)

همزبانی خوبشی و پیوَندی است
ای بسا هندو و تُرک همزبان
پس زبانِ مَحْرَمَی خود دیگرست
غیرِ نطق و غیرِ ایما و سِجِلَّ
مرد با نامَحْرَمَان چون بندی است
ای بسا دو تُرک چون بیگانگان
همدلی از همزبانی بهترست
صد هزاران تُرجمَمان خیزد ز دل

ب ۱۲۰۸ - ۱۲۰۵

پیوَندی : اسم مصدر است از پیوند بمعنى پیوسته و خویشاوند، پیوند
معنی پیوستگی و خویشاوندی نیز استعمال می شود.

ایما : اشاره به ابرو، پا دست، اشاره ب نحو کلی.

سِجِلَّ : عهدنامه، اقرارنامه، نوشته قاضی، در اصطلاح فقهاء،
دفتری که قاضی صورت دعاوی و احکام آنها را در آن ثبت می کرده است.
تُرجمَمان : بضم اول و سوم وفتح اول و سوم وفتح اول وضم سوم،
کسی است که زبانی را بزبان دیگر بیان کند.

با حتمال قوی مقصود مولانا از «همزبانی» مناسبت روحی و جنسیت
است بدليل مصراج دوم از بیت اول که بوجب آن محروم بودن و خویشاوندی
روحی سبب آمایش، و ناخرمی موجب تکریتاری و قبید روح است و بدليل آنکه
درین مورد مولانا مناسبت روحی را بر همزبانی ظاهری و بیکث لغت سخن گفتن
ترجمی دهد، قرینه دیگر آنست که مولانا «منطق الطیبر سلیمانی» را به آشنایی
دل و فهم زبان استعداد و یا لسان حال تفسیر فرموده است:

منطق الطیبر سلیمانی بیا	بانگ هر مرغی که آید می سرا
چون بمرغانست فرستادست حق	لحن هر مرغی بدادست سبق
مرغ بجری را زبان بجر گو	مرغ پر اشکسته را از صبر گو
مرغ صابر را تو خوش دار و معاف	مرغ عنقا را بخوان او صاف قاف
مر کبوتر را حذر فرما ز باز	باز را از حلم گو و احتراز

می کُشش با نور جفت و آشنا
مر خروسان را نما اشرط صحیع
ره نما وَاللهُ أَعْلَم بِالصَّواب
مثنوی ، ج ۴ ، ب ۸۵۱ بیعد

و آن خفاشی را که ماند او بی نوا
کبک جنگی را بیاموزان تو صلح
همچنان می رو ز هدده تا عقاب

و بنابراین ، می توان گفت که این ایات بمنزله رد عقیده کسانی است که همزبانی و اتحاد لغت را از عوامل اجتماع و پایه تشکیل قومیت و یا ملیت می شمارند ، نظر مولانا درین باره روشن است و بطور محسوس در روزگار خود می بینیم که بعضی اقوام با آنکه بیک زبان سخن می گویند بر ضد هم می کوشند و با یکدیگر پیشکار بر می خیزند پس اساس یگانگی هم آهنگ دل و جنسیت روحی و باصطلاح امروزین اشتراک منافع و وحدت خواطر است ، این نکته را مولانا در مورد وحدت نژاد که آنرا از پایه های اجتماع می شمارند و یادگاری از دوره زندگی فامیلی و عشیره ای است نیز بیان می کند (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۲۸۹۴ بیعد) چنانکه در باره اشتراک آب و خاک و حب الوطن نیز عقیده ای شبیه بدانچه گفته ام اظهار نموده است . (مثنوی ، ج ۴ ، ب ۲۱۱ ، ۲۲۱۲) ازین رو می توان گفت که مولانا همزبانی را بخوبی و پیوند روحی تفسیر فرموده و از راه اختلاف و یگانگی دو تن که بیک لغت حرف می زنند عقیده خویش را تأیید نموده است . ولی محمد اکبر آبادی نیز همزبانی را بجنسیت تفسیر می کند .

بموجب تفسیر یوسف بن احمد مولوی می توان « همزبانی » را بمعنی معمرل فرض کرد ولی در آنصورت باید جمله ای از قبیل : « پس مشارکت روحی چیزگونه افری خواهد داشت » حذف شده فرض شود .

نَوْبَتِ هُدْ هُدْ رسید و پیشه اش و آن بیان صنعت و اندیشه اش ب ۱۲۱۴

داستان هدهد و سلیمان از قصه‌های معروف است، مأخذ آنرا می‌توانید در مأخذ قصص و تمثیلات مشنوی، انتشارات دانشگاه طهران ص ۱۶ - ۱۴ ملاحظه فرمایید. ابن قصه در مرزبان نامه، چاپ لیدن، ص ۱۱۱ بزر ذکر شده است و بیشتر شکن مولانا در نظم این داستان بدان کتاب نظر داشته است، ذکر قصه آدم بلافاصله بعدازین داستان در هردو کتاب، مؤید این نظر تواند بود.

پس سلیمان گفت ای هدهد رو است کز تو در اوّل قدح این درد خاست

ب ۱۲۲۵

ترجمه این مثل عربی است: اَوَّلُ الدَّنْ دُرْدِيٌّ. که در مورد تعجب از تباہی و خرابی چیزی در آغاز کار استعمال می‌شود زیرا درد شراب در بن خم می‌نشینند و بر سر نمی‌آید. نظیر: اوّل پیاله و بدمسنی. جمع: آمثال و حکم دم خدا، چاپ طهران در ذیل ملیمین مثل.

در تو تا کافی بود از کافران جای گشند و شهونی چون کاف ران

ب ۱۲۳۰

کاف ران: بکنایت: موضع مخصوص زنان. ۱۰
مفهوم آنست که تا بقیّت و اثری از کفر و مناسبتی با کافران وجود داشته باشد انسان بدرجۀ طهارت نفس و پاکی دل نمی‌رسد، این مضمون را بدان مناسبت آورده است که حرف کاف جزوی از کلمه کافراست. کاف در مصراع دوم بمعنى شکاف است.

چون لفها آید شود دانیش بخواب مه سیمه گردید بگیرد آفتاب

ب ۱۲۳۲

مبتنی است بر حدیثی که در ذیل ب ۱۱۹۴ مذکور افتاد.

از قضا این تعجبیه کی نادرست از قضا دان کو قضا را منکرست
ب ۱۲۳۳

تعجبیه : لشگر آرامتن ، ترتیب و تهیه مقدمات کار ، کارسازی .
قضای الٰهی همچنانکه به ایمان مؤمن تعلق میگیرد شامل انکار منکر
نیز هست و هیچ چیزی بیرون از حکم قضا بوقوع نمیپیوندد ، حکما و متکلمین ه
در باره شمول قضا بر شر بحث مفصل دارند ، این بحث بحای خود در این کتاب
مذکور خواهد شد .

صله هزاران علیمش اند هر دست	بوالبشر کو علم الا سما بگست
قا پیایان جان او را داد دست	اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
آن کث چُشتی خواند او کاهن نشد	هر لقب کو داد آن مبتدل نشد
هر که آخر کافر او را شد بدید	هر که آخر مؤمنست او ل بدید

ب ۱۲۳۷ - ۱۲۳۴

بسگ : عطف بیگ کلمه ترکی است و آن عنوانی است که به نجبا و
شاهزادگان و امراء سپاه میداده اند ، این کلمه در ترکیب ، معنی امارت و
منصب می دهد مانند : خاص بگ = امیر خاص ، بار بگ = امیر بار . مولانا آزا ۱۵
در مورد معانی و مفاهیم نیز بکار برده است :

خونی بگ هجران بهزیمت علم انداخت بر لشگر هجران دل ما را ظفر افتاد
دیوان ، ب ۶۹۲

علم الا سما بگ : امیر مرتبه و مقام تعلیم اسماء . جزو اول اشاره
است به آیه شریقه : وَ عَلَمَ آدَمَ الا سَّمَاءَ . (البقرة ، آیه ۳۱) ظاهرآ ۲۰
مولانا این جمله عربی را بمعنی و صرف استعمال کرده است بر قیاس : لا ابالي ،
لا یعْلَمُ ، لا یَتَنَاهِي ، لا یُغْفَرُ و نیز لَمْ يَبْلُغْ النَّحْلُمْ که در محاورات
بکار می رود .

کاهل : مطابق نسخه قونیه ، بفتح سوم بخوانید ، تلفظ مشهور آن کاهل است بکسر سوم و ظاهرآ مولانا تلفظ عامیانه آن را استعمال کرده و یا بر قیاس بعضی کلمات عربی که در پارسی بفتح حرف ماقبل آخر تلفظ می شود مانند : کافر و مجاور ، این کلمه را بفتح آورده است .

۰ مفسرین در توجیه «الاسماء» خلاف کرده اند بوجهه ذیل : معانی اسما و مسمیات آنها ، نام صناعات و عمارت زمینها و خورشها و دواها و استخراج معادن و کاشتن درختها و منافع آنها و آنچه متعلق بدین و دنباست ، نام هر چیز بهمه لغات که بود و خواهد بود ، نامهای فرزندانش ، اسم هرجنسی از قبیل : بجن و انس و مرغان و گاو و گوسفند . بعقیده صوفیه اسم ، چیزی است که بر مسمی دلالت می کند و این اسما که خدا به آدم آموخت اعیان کائنات ۱۰ است از آن جهت که دلیل بر وجود خداد است و هر یکی اسماست از اسما الله . مولانا این آیه را بدین صورت توجیه می کند که اسم حقیقی هر چیز آنست که مناسب فعلیت اخیر و شخصیت واقعی او باشد و خدا این دانش را به آدم آموخت تا سرانجام و پایان کار هر چیز و هر کس را بشناسد و بداند و مطابق ۱۵ آن ، شخصیت وی را تمیز دهد و نامی یا صفتی برای انتخاب کند که چون بروفق آخرين فعلیت و صورت نفسانیش تعیین شده بود هرگز تغییر و تبدیل نمی یافت ، این مسئله مبنی بر آنست که صوفیه می گویند اشیا از آغاز تکون و آفرینش در معرض تغییر و تبدل واقع اند و انسان بحسب قلب و قالب پیوسته تحول می - پذیرد و اطوار و شئون مختلف بر قلب او عارض می گردد و این تحول نا وقت ۲۰ مرگ مستمر است و صورت هر چیز و از جمله انسان ، فعلیت اخیری است که قلب و یا نفس وی بدان منحقق می شود و حشر او نیز بر همان صورت خواهد بود و بدین جهت می گویند که کار بعاقبت و خاتمت باز بسته است .

برای اطلاع از عقیده مفسرین ، سمع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ،

ج ۱، ص ۸۴ ، مجمع البيان طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۲ ، تفسیر امام فخر رازی ،
طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۳۹۱ ، لطائف الاشارات ، نسخه عکسی ، بیان السعاده ،
طبع ایوان ، ج ۱ ، ص ۴۲ .

سِرْ رَمْزٌ عَلَّمَ الْأَسْمَا شَنُو	اسم هرچیزی تو از دانا شنو
اسْمٌ هَرْجِيزِي بِرِّعَالِقِ سِرِشْ	اسم هرچیزی بر ما ظاهرش
ب ۱۲۳۹ ، ۱۲۳۸	

چون بیان کرد که نام هرچیز مناسب فعلیت اخیر اوست پس دانا که
پیغمبر رسولی کامل است ، اسم حقیقی اشیا را باعتبار خاتمت و عاقبت می تواند
تعیین کند و دیگران نمی توانند زیرا علم و آگاهی انبیا و اولیا ، مستند بوسی و
اهم و پیوسته بعلم الله است و دیگران حکم بر ظاهر می کنند و نامی مطابق آن
بر اشیا می نهند برخلاف پیغمبران و اولیا که نظر بر خاتمت و واقع دارند ،
بیت ۱۲۳۹ عنزله دلیل است برای بیت ۱۲۳۸ .

نَزَدٌ مُوسَى نَامٌ چُوبِش بُدْعَصَّا	نَزَدٌ حَالِقٌ بُودَ نَامَش اَزْدَهَا
ب ۱۲۴۰	

ناظر است به آیه شریفه : وَمَا تِلْكَ بِيَمْبِيكَ يَا مُوسَى ، قالَ هَيَّا ۱۰
عَصَمَيْ أَتَوْكَثُ عَلَيْهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمَيْ وَلَيَ فِيهَا مَأْرِبُ
أُخْرَى ، قالَ أَلْفِيهَا يَا مُوسَى ، فَأَلْقَهَا فَإِذَا هِيَ حَبَّةٌ تَسْعَى . (طه ،
آیه ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰) .

لِكَ مُؤْمِنٌ بُودَ نَامَش درَالْتَّسْت	بُدْعَصَّ رَا فَامِ اينجا بُتْ هَرَسْت
ب ۱۲۴۱	

عمر بن خطاب خلیفه دوم در آغاز بت هرست و از دشمنان سرخت
اسلام بود ولی عاقبت مسلمان شد و در تقویت اسلام بسیار کوشید . جمع :
ذیل ب ۷۷ .

آنک بُد نزدیکِ ما نامش بُد که با منی
پیشِ حق این نقش بُد که با منی
صورتی بود این منی اندر عدم پیشِ حق موجود نه بیش و نه کم
ب ۱۲۴۲، ۱۲۴۳

منی انسان ماده‌ای قدر و پلید است ولی همین ماده پلشت و پلید صورت
انسانی می‌گردد و نبی یا ولی می‌شود و از معیت قبتوی بحکم «وَهُوَ مَعَكُمْ»
(الحدید، آیه ۴) و یا معیت قربت ووصلت بحکم «لِمَعَ اللَّهِ وَقْتُ».
(احادیث مشنوی، ص ۳۹) برخوردار می‌گردد و چون ممکن است تصوّر شود
که کمال انسانی و یانبوّت و ولایت از اموری است که پس از آفرینش و تطرّرات
مختلف بر منی عارض می‌گردد و علم حق بجزئیات و یا جزئیاتی که در معرض
تغییر و تبدل است مورد اختلاف واقع شده است، در جواب می‌گوید که عین
ثابت منی در علم حق با جمیع شئون و اطوار و استعدادهای خود وجود داشت
و علم حق بدانها محیط بود و آنچه در عالم خارج بر آن، عارض می‌شود ظهور
علم حق تعالیٰ است و هیچ امری بیرون از علم خدا بر منی عارض نمی‌شود.

چشمِ آدم چون بنور پاله دید جان و سیر نامها تکشیش بدید
ب ۱۲۴۶

مقصود اینست که دانش و بینش آدم، مستفاد از علم خدا بود زیرا حق
وی را تعلیم کرد و معنی تعلیم در این مورد، افاضهٔ علم و بودیعهٔ نهادن حقایق
موجودات است بر دل آدم و در وجود وی و معنی لغوی و عرفی آن مراد
نتوند بود. جمع: بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۴۳.

چون ملکت انوارِ حق در روی بیافت در سجود الفقاد و در خدمت شنافت
ب ۱۲۴۷

اشاره است به آیهٔ شریفه: وَإِذْ قُلْنَا لِلنَّمَلَاتِ كُتْبَةً اسْجَدُوا لِآدَمَ
فَسَاجَدُوا إِلَّا بِلِيلِيْسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ. (البقرة، آیه ۳۴) که مفسرین

چند قول در معنی سجده آدم ذکر کرده‌اند :

یکی آنکه سجده برای آدم بود بمعنی تعظیم و تکریم . دوم آنکه سجده برای خدا بود و آدم قبله بود نظر به آنکه سجده عبادت برای خدا جائز نیست . سوم آنکه مسجد بمعنی لغوی است یعنی انقیاد و خضوع نه معنی شرعی آن که روی برخاک نهادن و یکی از اركان نماز است .

مولانا می‌گویید فرشتنگان آدم را سجده کردند برای آنکه نور خدا را از وی طالع دیدند پس آدم مسجد ملایکه بود ولی بلحاظ مظہریت حق تعالیٰ . برای اطلاع از عقیده مفسرین ، بجمع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ص ۸۷ ، مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع ستانه ، ج ۱ ، ص ۴۲۶ ، بیان السعاده ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۴۴ . مذبح این آدم که نامش می‌برآم قاصرم گر ناقیامت بشُرم
ب ۱۲۴۸

این آدم ، حقیقت انسانی است که کوئن جامع و مظہر صفات قهر و لطف و آینه جمال الہی است و باعتبار خلافت و بجانشینی خدا بنناچار باید دارای تمام اوصاف مُسْتَخْلِف باشد ، صفات و اسماء الہی بیکران است ۱۰ و احصانی پذیرد بنابراین ستایش حقیقت انسانی بذکر محمد و اوصاف هرگز در شمار نمی‌آید . بجمع : فصوص الحكم ، طبع بیروت ، ص ۴۸ - ۵۶ ، حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی ، ص ۱۹ - ۶ .

این همه دانست و چون آمد قضا
دانیش یک نهی شد بروی خطأ
کای عجب نهی از پی تحریم بود
یا بتاویلی بُد و توهیم بود ۲۰
طبع در حیثیت سوی گشتم شافت
در دلش تاویل چون ترجیح یافت
با غبان را خار چون در پای رفت
دُزد فرست یافت کالا برد تکت
ب ۱۲۵۳ - ۱۲۴۹

نهی دو قسم است یکی نهی تحریمی که مقتضای آن واجب ترك فعل است و مرتکب آن عاصی و گناه کار شمرده می شود . دوم نهی تزیهی که مفاد آن ترجیح ترك است بر فعل وامری است استعجابی که مأمور بترك آن معاقب نمی گردد . این ایات اشاره است به آیه شریفه : وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ^{۱۰} اَنْتَ وَ زَوْجُكَ النَّجَنَةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَسْكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ . (البقره ، آیه ۳۵) که مفسرین در باره معنی نهی از «لاتقربا» اختلاف دارند و بعضی می گویند که نهی تزیهی است بدلیل عصمت انبیا و شیعه این توجیه را پذیرفته اند و بعضی گفته اند که نهی تحریمی است ولی این گناه صغیره بود و آدم تأویل کرد و یا برسیل سهو از وی صادر شد ، بعضی نیز گفته اند که معنی «لاتقربا» نهی است از تزدیک شدن و شامل خوردن نمی شود . مولانا می گوید که آدم مرداد شد میان اینکه نهی برای تحریم یا تزیه است و چون تأویل در دلش قوت گرفت داعیه نفسانی او را بخوردن گندم وا داشت مثل اینکه وقتی خاری در پای با غبان برود ، او بکندن و بیرون کشیدن آن می پردازد و دزد فرست می یابد که میوه را بدلزد ، نتیجه آنکه سالکث باید در راه سلوک قیاس را کنار بگذارد و بی هیچ تأویل امر و نهی را اطاعت کند .

در باره درختی که آدم از خوردنش ممنوع بود اقوال مفسرین مختلف است و آنرا به انگور و انجیر و کاقور و گندم تفسیر کرده اند ، مولانا قول اخیر را اختیار کرده است . جمع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۹۱-۹۲ ،
۲۰ مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۶ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۴۵۷-۴۵۵ ، بیان السعاده ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۴۶-۴۵ .

چون ز حبیت رست باز آمد برآه دید بُرده دُزد رَحْت از کارگاه

رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا نَحْنُ نَعْلَمْ
يَعْنِي آمد ظلمت و نگم گشت راه
ب ۱۲۵۳ ، ۱۲۵۴

اشارة است به آیه شریفه : قالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا . (الاعراف ، آیه ۲۳) که بعقیده حشویه و اصحاب حدیث ، آدم بحقیقت برخود ظلم کرد از آن جهت که مرتکب کبیره شد و بعقیده دستهای از معذله ، ظلم عبارتست از احتیاج بتوبه و مشقت تلافی و بگفته بعضی این ظلم موجب نقصان ثواب بود و آدم مرتکب همیشه شد که سبب نقص ثواب است نه استحقاق عقاب ، شیوه می گویند که آدم عمل مستحبی را ترک کرد و ثوابش کم شد و این ظلم بمعنی ترک اولی است .

مولانا از تناسب لفظی ظلم و ظلمت استفاده کرده و گفته است که چون ۱۰ حیرت و تردّد خاطر بیکسو رفت و آدم دریافت که عمل او از روی قیاس و تأویل بوده است نه مراعاة نص ، بدین جهت بظلم برخود اعتراف کرد پس چنان بنظر می رسد که او ظلم را بمعنى حصول حیرت و منابع تأویل گرفته است . جمع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۳۸۰ ، جمع البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۹۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ۱۰ ص ۴۵۷ .

از سرم دان این که می ترسانند **نَا بِمُلْكٍ** اینمی بنشانند
ب ۱۲۵۱

ممکن است که ناظر باشد بضمون آیه شریفه : وَآمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ
رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى . ۲۰
(النَّازُعَات ، آیه ۴۰، ۴۱) .

رنگی رویم را نهی بینی چو زر
ز اندر ون خود بی دهد رنگم خبر
حق چو سیمارا مُعْرِف خوانده است
چشم عارف سوی سیما مانده است

رنگ و بوغمتاز آمد چون جرَس از فرس آنکه کند بانگک فرس
بالگک هرچیزی رساند زو خبر تا پدانی بانگک خر از بانگک در
ب ۱۲۶۴ - ۱۲۶۱

سیما : نشانها و علامتهای صورت از رنگ و شکل .

جرَس : زنگی بزرگ از آهن بشکل بینی ناقص و یا استوانه که میان
نهی است و در درون آن ، کوبه و مبله‌ای آهنین قرار دارد ، این زنگ را
بر پهلوی شتری بندند و چون شتر حرکت می‌کند آن میله آهنین بسطح درونی
این زنگ می‌خورد و از اصابت آن آوازی بلند بر می‌خیزد ، گاهی نیز چند
پیاله زنگ (زنگهای نیم‌دایره) را بهای میله از درون جرس می‌آویزند .

۱۰ پارسی مشهور آن درای است ، در حدود طبس گاو زنگ می‌گویند .

در ذیل بیت (۱۱۱) گذشت که بعقیده مولانا تمامت حرکات خارجی
و انفعالات اعضا ، منبعث از احوال درونی است و با نظر دور بین ، میان آنها
پیوستگی و ارتباط وجود دارد و از احوال و حرکات خارجی به کیفیات
نفسانی نیز می‌توان بُرد ، در اینجا نیز آن مطلب را بیان و بعضی مثالهای حمسی
مانند رنگ و بو و آواز اسب و بانگک خرو در ، تأیید می‌کند .

بیت ۱۲۶۲ اشاره است به آیه شریفه : وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ^۱
یتعریفونَ كُلًا بِسِيَاهٌ . (الاعراف ، آیه ۴۶) که مطابق گفته صوفیان
سیما علامتی است بر ظاهر که از باطن منعکس می‌گردد و بگفته ابوالقاسم
قشيری نشانهای دوری از حق است که آن نیز از باطن بر ظاهر می‌افتد ، دیگران
۲۰ اقوال مختلف نقل کرده‌اند . بجمع : تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ،
ص ۳۹۷ ، مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۹۸ ، تفسیر امام فخر رازی
طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۳۱۵ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۹۰
لطائف الاشارات ، نسخه عکسی .

گفت پیغمبر بتسمیز کسان مرء مخْفیٰ لَدِی طَیُّ اللَّسَان

ب ۱۲۷۰

اشاره است بگفته مولای متقدیان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ : تَكَلَّمُوا تُعْرِفُوا فَإِنَّ الْمُرَءَ مَخْبُوْهُ تَحْتَ لِسَانِهِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۵ . بعضی این جمله را بدین صورت آورده و حدیث ه نبوی پنداشته‌اند : الْمُرَءُ مَخْبُوْهُ فِي طَيِّبِ لِسَانِهِ لَا فِي طَبَلَسَانِهِ . جواهر الاسرار ، چاپ لکناهو ، ص ۱۷۰ ، شرح ولی محمد اکبرآبادی ، چاپ لکناهو ، ص ۸۲ ، شرح بحرالعلوم ، چاپ لکناهو ، ص ۸۵ ، شرح خواجه ایوب ، نسخه خطی ، متعلق بشگارنه . سبزواری و یوسف بن احمد بعنوان حدیث و بدینگونه نقل کرده‌اند : الْمُرَءُ مَخْبُوْهُ تَحْتَ لِسَانِهِ . ۱۰

در من آمد آنک دست و پا برآ رنگ رو و قوت و سیما برآ
ب ۱۲۷۳

مقصود ترس از قضای بد و خوف مرگ و زوالست که بگفته مولانا در همه اشیا سریان دارد ، مولانا این نکته را از ب ۱۲۷۳ تا ۱۲۸۸ در ضمن مثالای گوناگون بیان می‌کند

این خود اجزا اند کُلیّات ازو زرد کرده رنگ و فاسد کرده بو
ب ۱۲۷۶

کُلیّات : امور کلی از قبل اجناس و انواع ، عناصر چهارگانه (خاک ، آب ، باد ، آتش) .

اختران تافته بر چار طاق لحظه لحظه مبتلای اختراق ۲۰
ب ۱۲۷۹

چار طاق : گنبده کوتاه بر روی چهار ستون و طاق و کمانه که فواصل ستونها و زیر طاقها را نبسته باشند ، این نوع گنبده را بیشتر بر روی گورها

می‌سازند و اکنون «چار طافی»، می‌گویند، خیمهٔ چهارگوش، بجازاً، فلک.

ماه که افزود ز اختر در جمال شد ز رنج دیق او همچون حیال

ب ۱۲۸۰

دیق: تسبیه‌ای سل است که آنرا تلب لازم نیز می‌گویند و از عوارض آن، لاغری و نزاری و باریکی تن و اندام است، فرض بیماری دیق، برای ماه از جهت آنست که قفر در نیمهٔ دوم هرماه بتدربیج باریکت می‌نماید و در مخاک می‌افتد.

ای بسا که زین بلای مرُدَ ریگ

ب ۱۲۸۲

مرُدَ ریگ، مرُدِه ریگ: مالی که از مرده بجا ماند، میراث. این کلمه هرگاه بصورت وصف استعمال شود مفید معنی نفرت و تحقیر است. در بشویه و امانده می‌گویند و درست در همین مورد بکار می‌برند.

این هوا با روح آمد مُقتَرِن

ب ۱۲۸۳

وَبا: هر بیماری عام، مرگی، مرگ‌گامگی.

عَفَّین: بدبوی، گندنا، گندیده.

چون انسان بهوا زنده است و تنفس مایهٔ حیات است بدین جهت هوا را با روح مقترن و هرراه شیرده است، در اینجا روح حیوانی مراد است.

آبِ خوش‌کو روح را همشیره شد

در غذابی زرد و تلخ و تیره شد

ب ۱۲۸۴

۲۰

همشیره: دو تن که از پستان یک مادر شیر خورده باشند، اکنون در مورد خواهر بکار می‌روند، بجازاً، موافق و سازگار. نظیر اُخت در معاورات امروزی.

غَدِير : گودالی که آب در آن گردید، آبدان، آبگیر. مناسب است با مضمون گفتهٔ دقیق :

عزیز از ماندن دائم شود خوار	من اینجا دیر ماندم خوار گشتم
زهومت گرد از آرام بسیار	چو آب اندر شیر بسیار ماند
لباب الالباب ج ۲ ص ۱۳	

آتشی کو باد دارد در بُرُوت هم یکی بادی برو خواند بعموت
ب ۱۲۸۵

بُرُوت : مسوی پشت لب، سبلت، سبلل در محاورات کنونی. باد در بروت داشتن؛ بکنایت، خود بینی و خویشتن ستایی. نظریر : سبلت تاییدن.

چرخ سرگردان که اندر جُست و جوست	حال اوچون حال فرزندان اوست
گهه حضیض و گهه میافه گساه اوج	اندرو از سعد و نحسی فوج فوج
ب ۱۲۸۷ ، ۱۲۸۸	

حَضِيْض : پستی زمین، نقطهٔ مقابل اوج که نقطه‌ای است مشترک میان مُلْثَقَی و جای بهم رسیدن دو سطح متعتر از دو فلک که یکی سطح فلک خارج مرکز و دیگری سطح فلکی است که درین میان وسطبری آن قرار دارد. کشاف ۱۰ اصطلاحات الفنون، در ذیل : حضیض.

میانه : وَسَط و آن مجموع دو قوس اوج و مرکز شمس است، حرکت معتمد فلک. کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : وسط.

اوج : بلندی، نقطه‌ای مشترک میان مُلْثَقَی و محل بهم رسیدن دو سطح مُعَدَّب	دو فلک که یکی سطح فلک خارج مرکز است که آنرا فلک اوج
نیز گویند و دیگری سطح فلکی است که خارج مرکز درین میان وسطبری آن جای دارد. کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : آوج.	

تعییر مولانا از موالید و امور مادی به فرزندان فلک بلحاظ آنست که

قدما افلاک را در عالم عناصر و تغیرات آنها مؤثر فرض می کرده اند و بدین نظر آنها را «آباء سبعه» و «آباء علوی» و «هفت آبا» نامیده اند.

از خود ای جزوی ز کلّها مُختَلِط فهم می کن حالت هر مُنْبَسِط چونکه کلّیات را رنجست و درد جزو ایشان چون نباشد روی زرد

۱۲۹۰، ۱۲۸۹ ب

مُنْبَسِط : بسیط و غیر مرکب ، عناصر چهارگانه که قدمای آنها را بسیط می دانسته اند.

تحوّل و تغیراتی کسی در وجود هر انسان از پیری و جوانی و ضعیف و نیرومندی و بیماری و تندرستی روی می دهد دلیل است بر آنکه کلّیات و عناصر در معرض تغیر و تبدیل از آن جهت که جزو تابع کلّ است و احکام کلّ در اجزا سریان دارد و چون در ابیات پیشین با ذکر امثله معلوم شد که کلّیات از آفت بر کنار نیستند نتیجه می گیرد که این تحوّل که در بدن انسان مشاهده می شود امری است طبیعی و تابع احکام کلّی و سنن طبیعت.

نظیر آن :

۱۰ ز آنکه تو جزو جهانی مثل کلّ باشی
چونکه نتو شد صفت آن صفت از ارگان بین
دیوان ، ب ۲۱۶۵

این عجب نبود که میش از گرگ جست این عجب کین میش دل در گرگ بست
ب ۱۲۹۲

۱۰ میش و گرگ : بکنایت دو چیز مخالف .
مقصود اینست که جدایی و گریز این اضداد از یکدیگر شگفت نیست ولی موافقت و سازگاری آنها بمدت دراز ، در ترکیب اجسام ، بحث است .
می توان در توجیه آن گفت که گریز آدی از مرگ و فنا جای تعجب نیست ولی

اینکه انسان برآمید زندگی بسوی مرگ می‌شتابد و از تحصیل شهوات، وسائل فنای خود را فراهم می‌کند، امری است درخور تعجب، زیرا کارها و کوششهای انسان همه بنوعی سعی در ادامه زندگی است، جنگها و آشیها، کوشش در جمع مال، حرص در طلب سجاده، همه برای زندگانی است در صورتی که همینها سبب فرسایش قوی^۱ و آمادگی برای زوال حیات است.

زندگانی آشتی ضدّ‌هاست مرگ آنکه اندر میانش جنگ خاست
ب ۱۲۹۳

بعقیده^۲ اطبائی قدیم بدن از چهار عنصر مرکب است و تا اعتدال نسبی میان آنها برقرار است بدن سالم و زندگی ماند و بیماری و مرگ نتیجه^۳ خروج از اعتدال و غلبه^۴ یکی از عناصر است.

شیخ سعدی در بیان این مضمون می‌گوید:

چار طبع مخالف سرکش	چند روزی بدنده باهم خوش
چون یکی زآن چهارشد غالب	جان شیرین برآمد از قلب
کلیبات سعدی، بمثی، ص ۳۳	

چون جهان رنجور و زندانی بود چه عجب رنجور امّگر فانی بود
ب ۱۲۹۵

جهان رنجور است بدین معنی که معروض آفت می‌شود و مانند بیمار نیروی خود را از دست می‌دهد و هرچه در معرض آفت باشد زوال آن متصور است. زندانی بودن جهان را بدلو صورت می‌توان توجیه کرد یکی باعتبار آنکه حکوم حکم الله و سنن طبیعی است و بدین سجهت از عروض آفت واستحاله و تغییر و کون و فساد برگزار نمی‌ماند، این معنی با رنجوری تفاوت ندارد و دلیل بجدایگانه نیست.

دبّگر آنکه جهان مانند هر امر مادّی نیروی بی‌نهایت ندارد بلکه قوای

آن، نهایت می‌پذیرد و چنین موجودی پایدار و دائم تواند بود. در این صورت دلیلی جداگانه است که مولانا اخلاق نتیجه را از آن دلیل، بخود خوانده بله و رها کرده است.

همچنین می‌توانیم بگوییم که رنجوری و محدودیت قوی نقص است که با امکان ملازمت دارد و با وجوب منافی است و بنابراین جهان فناپذیر است زیرا بوجوب وجود متصرف نتواند شد.

ز آنکه در خلوت صفات‌های دلست	قهرِ چه بگزید هر که عاقلست
سر نسر د آنکس که گیرد پای خلق	ظلمتِ چه به که ظلمتهاي خلق
ب ۱۲۹۹ ، ۱۳۰۰	

۱۰ خلوت: تنها نشستن و دوری چستن از مصاحبیت خلق، مقابل: عزلت که کناره گرفتن از خود و خودی است، بعضی بر عکس این گفته‌اند.

خلوت نزد صوفیه از اموری است که در مبادی حال و آغاز سلوک برای مرید لزوم دارد و عملی نیست که ملازمت آن همیشه لازم باشد، بعقیده مولانا خلوت وقتی درست است که همنشین خوب و موافق بدست نماید ولی از همنشین خوب و همراه، دوری گزیدن شرط طریق نیست. (مشنوی، ج ۲، ب ۲۰ بعد.) اما حصول صفاتی دل در خلوت بسبب تمرکز حواس و اشتغال بدکر و نشنبیدن سخنان بیهوده است که در صحبت خلق از آن گزیری نیست. بیت ۱۳۰۰ ظاهراً مقتبس است از گفته جنبید نهادنی معروف به بغدادی: مُكابَدَةُ العُزْلَةِ اِيْسَرُ مِنْ مُدَارَةِ الْخَلْمَةِ. جمع: رساله قشیریه، طبع مصر، ص ۵۰ - ۵۲، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: خلوت.

گفت من سوزیده‌ام ز آن آتشی تو مگر اندر بَرِ خویشم کشی
ب ۱۳۰۲

سوزیده: صفت مفعولی از سوزیدن که شکل و صورت دیگر است از

سوختن ، مولانا این شکل را در دیوان کبیر نیز بکاری برد . جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمه مجلد هفتم از دیوان کبیر ، درذیل : سوزیدن . آتشی : منسوب به آتش ، آنچه از آتش زاید ، مجازاً ، خشمگین ، سوزنده و مردم سوز .

تا پُشتِ تو من ای کانِ کرم ٠
ب ۱۳۰۳

پُشت : حمایت ، تقویت ، استظهار ، پشتی ، پشتیبانی :
چه فخر باشد مر عشق را ز مشتریان چه پشت باشد مر شیر را ز ثعلبها
دیوان ، ب ۲۱۱۶

در فقاد اندر چَهی کو کشنه بود ١٠
ب ۱۳۰۸

ناظر است بدین روایت : مَنْ حَفَرَ لَا نَحْيَ حُفْرَةً وَقَعَ فِيهَا ، احادیث
مثنوی انتشارات دانشگاه طهران ص ۱۴ - و در مثل است : مَنْ حَفَرَ مَغْوَةً
وَقَعَ فِيهَا ، مجموعه امثال نسخه خطی ، متعلق باستاد همای . این مضمون
در بیت ۱۳۱۱ مکرر شده است . در پارسی می گویند :

چاه کن همیشه در چاه است ، بد مکن که بدا قنی ، چه مکن که خودا قنی .
چاهِ مُظْلِمِ گشت ظلمِ ظالمان این چنین گفتند جمله عالیمان
ب ۱۳۰۹

ظاهرآ مستفاد است از مضمون حدیث ذیل : اِتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ
الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاتَّقُوا الشُّحَ فَإِنَّ الشُّحَ أَهْلَكَ
مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَحَمَلَهُمْ عَلَىٰ أَنْ سَقَكُوا دِماءَهُمْ وَأَسْتَحْلَلُوا
مَحَارِيَهُمْ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۳ .

هر که ظالم تر چهاش باهشول تر عدل فرمودست بتر را بتر
ب ۱۳۱۰

مقتبس است از مفاد آیه شریفه : وَ جَزَاءُ سَبَّئَةٍ سَبَّئَةٌ مِثْلُهَا .

(الشوری : آیه ۴۰)

مرضعیان را تو بی خصمنی مدان از نُبی ذاجاءَ نَصْرُ اللَّهِ خوان
ب ۱۳۱۳ خَصْنُمْ : جدل کننده ، هریکث از طرفین دعوی (مدّعی ، منکر) ،
مدّعی .

نُبی : قرآن کریم . استاد فقید بیکلسن در شرح مشنوی (ذیل همین بیت)
احتمال می دهد که ابن کلمه مُسَال و مُخْفَف (ابناء) باشد بمعنی خبردادن مانند:
جیری از اجراء . که در این صورت بکسر اوّلست و یا مُبْدَل (نَبَّأ) باشد
۱۰ بمعنی خبر بنابر آنکه بقول مجاهد لفظ (نَبَّأ) در آیه شریفه: عَنِ النَّبَّاءِ الْعَظِيمِ .
(النَّبَّاءُ، آیه ۲) بمعنی قرآن کریم است (ابوالفتح ، طبع طهران ، ج ۵) ،
ص ۴۶۰ که در این صورت بفتح اوّلست . باحتمال قوی تر ابن کلمه تبدیل لفظ
(نوی) است بمعنی نوآین و تازه ، این نکته را از مرحوم میرزا لطفعلی صدر-
الافضل از بزرگان ادب و حکایات اوائل این قرن (متوفی ۱۳۱۰ شمسی)
۱۰ شنیده ام . در تأیید آن می توان این لفظ را ترجمه (مُحَدَّث) فرض کرد که در
قرآن کریم آمده است : مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا
استَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ . (الأنبياء ، ۲) که آنرا به قرآن تفسیر کرده اند .
(تفسیر ابوالفتح ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۵۳۴ ، تفسیر امام فخر رازی ،
طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۱۲۵) ممکن است این لفظ از تعبیرات معترف به سرچشمه
۲۰ گرفته باشد که کلام اللہ را حادث می دانسته اند . این کلمه بمعنی نوآین در مشنوی
(ج ۶ ، ب ۲۹۵۲) استعمال شده است .

اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ اِز قرآن کریم است . (النصر ، آیه ۱)

مگر تو پیلی خصم تو از تو رمید
نک جزا طیراً آبایلیت رسید
ب ۱۳۱۴

طیراً آبایل : مانعoz است از آیه شریفه : وَأَرْسَلَ عَلَيْنِهِمْ طَيْرًا
آبایل . (الفیل ، آیه ۳) واشاره است بقصه اصحاب فیل که پیش از بعثت
حضرت رسول (ص) روی داده است . آبایل : دسته های پراکنده . جمع : ه
تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۶۵ تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ،
ج ۵ ، ص ۵۸۷ - ۵۸۲ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۹۸۷
قصص الانبياء ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۴۰۳ - ۴۰۰ .

مگر بدنداش مگری پُر خون کُنى
دو دندانت بگیرد چون کُنى
ب ۱۳۱۶

نظیر آن :

اوچ را بر مرغ دام و فتح کند	هر کجا خواهد خدا دوزخ کند
نا بگویی دوزخست و اژدها	هم ز دندانت برآید دردها
فکر کن از ضربت نا محترز	پس بدنداش بگناهان را مگز
مشوی ، ج ۴ ، ب ۲۸۱۱ ب بعد ۱۵	
خوی تو باشد دریشان ای فلان	ای بسا ظلمی که بینی در کسان
از نفاق و ظلم و بدّ مسّتی نو	اندریشان تافه هستی تو
برخود آن دم تار لعنت می تئی	آن توی و آن زخم برخود می زنی
ورنه دشمن بودی خود را بجهان	دو خود آن بد را نمی بینی عیان
همچو آن شیری که برخود حمله کرد ۲۰	حمله برخود می کنی ای ساده مرد
پس بدانی کن تو بود آن ناکسی	چون بقعر خوی خود اندر رسی
ب ۱۳۲۴ - ۱۳۱۹	

ادراه و داوریهای انسان بعقیده مولانا تابع احوال درونی و دید ظاهر

فرع دید باطنی است که آنرا «چشم فرع» و این را «چشم اصلی» می‌نامد و از این‌رو ما در قضایا که در باره دیگرانی کنیم باید جانب احتیاط را رعایت کنیم و اگر چیزی یا کسی را بد می‌بینیم ژرف بیندیشیم که شاید ریشه آن زشنی و بدی در خود ما باشد برای آنکه عیب جویی گذشته از آنکه خود صفتی ناپسند است و از حس انتقام و کینه توزی مایه می‌پذیرد که از بیماری‌های سخت روحی است، بطور کلی و یا بحسب اغلبیت از آن ناشی می‌شود که انسان خواستار چیزی است و از آن محرومیت دارد فی‌المثل خسیس شمردن کسی باعثش آنست که عیب گیرنده طمع مساعدت مالی از کسی دارد و آن طمع برآورده نی‌شود و یا تکبیر شخصی برای آن کس محسوس است که بالا نشینی را دوست می‌دارد ۱۰ و در نظرش مهم است و با نظر کلی تر هرگاه وجود و عدم و بود و نابود چیزی برای انسان تفاوت نکند هرگز بدان توجه نماید و از آن می‌گذرد پس وقتی از چیزی یا کسی بد می‌گوید آن بدگویی نسبت با مری است که مورد علاقه اوست و از آن نیز نصیب مانده است و بهمین دلیل مسرنی را می‌توانیم بینیم که از ظلم و ستم و تعدی حقوق دیگران می‌ناند و چون خسود قدرتی بدهست می‌آورند همان روش ناستوده را بشدت هرچه تمام‌تر معمول می‌‌ ۱۵ دارند مثل اینکه ظلم را می‌سندند ولی از سوی خود و نه از جانب دیگران، نظائر این حالت را در سائر موارد نیز می‌توان دید بنا بر این، مولانا معتقد است که نیکت دیدن از نیکت بودن و بد دیدن از بد بودن است و چون ما بدی در کسی می‌بینیم بهتر است که بدرون خود نظر افکنیم و ریشه عیب جویی را پیدا ۲۰ کنیم و در اصلاح خود بکوشیم و بدوازی‌های ناروای خود اعتماد نداشته باشیم. خاصه که عیب جویی و نکرهش و رسوا کردن مردم کاری مطلوب نیست و طبیقه درستی در تربیت و اصلاح افراد شمرده نمی‌شود زیرا هرگز بدگویی و مذمت بر صداقت و یکرنگی حل نمی‌شود و سرانجام دشمنی و حقد و کینه بیار

می آورد و بجای آنکه عیب بر طرف کنده عیب و نقص دیگر بیار می آورد . ظاهرآ صوفیان همگی برین عقیده بوده‌اند . و هر کس که عیب کسی تکوید تا آن عیب در روی نباشد در دیگری نیستند . اور ادالا احباب و فضوص الآداب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۲۵ .

اماً معارضه با بدی و زشتکاری امری پسندیده و مستحبن است و ه روش اولیا و مردان خداست و آن با مذمت و عیب جویی که جنبه شخصی دارد متفاوت است . ما نظر مولانا در آن باره بجای خود روش خواهیم کرد . برای آنکه از عقیده مولانا در مورد بد دیدن آگاهی بیشتر محاصل شود ایات ذیل را از منوی نقل می کنیم :

هم وی اندر چشم آن دیگر نگار	آن یکی در چشم تو باشد چو مار
و آن خیال مؤمنی در چشم دوست	ز آنکه در چشم خیال کفر اوست
هم وی اندر چشم یعقوبی چو نور	یوسف اندر چشم اخوان چون ستور
چشم فرع و چشم اصلی ناپدید	از خیان بد مرد را زشت دید
هرچه آن بینند بگردد این بدان	چشم ظاهر سایه آن چشم دان

منوی ، ج ۲ ، ب ۶۰۲ بعد ۱۰

که فلان کس راست ، طبع و خوبی بد	هر کرا بینی شکایت می کنند
که مر آن بدخوی اورا بد گسوست	این شکایت گر بدان که بد خوست
منوی ، ج ۴ ، ب ۷۷۲ ، ۷۷۳	بد گمان بآشد همیشه زشت کار
نامه خود خواند اندر حق پار	آن خسان که در کڑیها مانده‌اند
انیما را ساحر و کثر خوانده‌اند	راین مسأله بوجهی مبنی است براینکه احوال مدرك در نحوه ادراک او
منوی ، ج ۵ ، ب ۱۹۸۱ ، ۱۹۸۲	مؤثر است .

مؤمنان آئینه همدیگراند

ب ۱۳۲۸

مستفاد است از مضمون حديث : **الْمُؤْمِنُ مِنْ مَرْأَةِ الْمُؤْمِنِ**. احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۴۱ . این حديث را بعنوان دلیلی بر مقصود خود می‌آورد و ظاهراً درین سوره آنرا بدینگونه توجیه می‌کند که همچنان که در آئینه زشتی و زیبایی منعکس می‌گردد و مرتبط است بصورتی که مقابل آینه قرار گرفته است ، دیدن زشتی و بدخوبی در دیگران ، انعکاس بدخوبی کسی است که بمذمت آنها پردازد و آن بدی بخود وی ارتباط دارد نه بدیگران .

۱۰. پیش چشمت داشتی شیشه کبود زآن سبب عالم کبودت می‌نمود

ب ۱۳۲۹

شیشه مثالی است برای قوه مدر که ، و کبودی آن نموداری است از احوال نفسانی و خصوصیات مُدُرِّک و بوجه عام تراز مختصات انسانی که بـ - شکه در نحوه ادراک مؤثر است و قوه مدر که با تأثیر از آنها اشیا را مناسب با خود می‌سازد و ادراک می‌کند و بتعییر مولانا رنگ و حالات قوه مُدُرِّک به مُدُرِّکات می‌افتد و با همان رنگ آنها را معلوم خود می‌سازد و اختلاف و تفاوت‌هایی که در نحوه ادراک و داوری‌های انسان است از همینجا سرچشمه میـ گبرد ، این تمثیل را جای دیگر بدینگونه بیان می‌کند :

« در بیان آنکه جنبیدن هر کسی از آنها که ویست هر کس را از چنبره وجود خود بینند ، تابه کبود آفتاب را کبود نماید و سرخ سرخ نماید چون تابه از رنگها بیرون آید سپید شود از همه تابهای دیگر او راستگوی تر باشد و امام باشد » مشنوی ، ج ۱ ، ص ۱۴۶ ، ابیات ذیل آنرا نیز ملاحظه فرمایید و اینکه مثال مذکور از لون دیگر :

آبگینهٔ زرد چون سازی نقاب
زرد بینی جمله نور آفتاب
مشنوی، ج ۱، ب ۳۹۵۸

ندارد رنگ آن عالم و لیکث از تابهٔ دیده
چونور از جان رنگ آمیزاین سرخ و کبود آمد
دیوان، ب ۶۱۳۰

مؤمن او يَسْتَظُرُ بِنُورِ اللَّهِ نَبُود
غیب مؤمن را بر همه چون نمود
ب ۱۳۳۱
مقتبس است از حدیث : اِنَّقُوا فَرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهُ يَسْتَظُرُ
بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴ ،
نیز : کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۵۸ .

حق تعالیٰ از غرض و تمایل و هر صفتی که بنقص کشد پاک و مقدس است
و علم او مناسب پاکی ذات و قدوسیت اوست پس مؤمنان نیز باید خوبیش را
از غرض و هر نقصی پاک دارند و بگان مؤمنان چنین هستند و معنی آنکه بنور
خدانظر می کنند اینست که علم و ادراکشان دور از هر غرض و مرض است و
دلیل اینکه مؤمن دارای چنین نظری است اطلاع او بر اسرار غیب و رازهای
پنهان است و از اینرو مؤمن هر چیز را چنانکه هست می بیند و دید او از افراط
و تغیریط بدور است . در نسخه های جدید مشنوی « عیب » با عین (مهمه)
بوده است و بدین جهت شارحان مشنوی در توجیه این بیت وربط آن بایات
پیشین بخت گرفتار مشکل شده اند ، در نسخه مشنوی ، چاپ لیدن « غیب مؤمن »
 بصورت اضافه آمده است که معنی واضحی ندارد .

چون که تو يَنْظُرُ بِنَارِ اللَّهِ بُسْدُى
در بدی از نیکوی غالی شدی
ب ۱۳۳۲

تعییر : « نار الله » مستفاد است از آیهٔ شریفه : وَمَا أَدْرِكُوكَمَا

الْحُطَمَةُ، نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَنْتَلِعُ عَلَى الْأَفْشَدَةِ . (الْهُمَزَةُ، آية: ٦، ٧) بگفته مفسرین « حُطَمَه » آتشی است که بدن کافر را درهم می شکند و پایمال می کند و در که دوم است از در کات جهنم که آتش آن همواره شعلهور است و هر گز نمی قسرد و خاموشی نمی پذیرد و تادل را می سوزاند ، این آتش بنظر مولانا اخلاقی زشت و شهوت و غضب است که اصل دوزخ است و چون مجسم شود دوزخ موعود است و یا آنکه دوزخ حقیقی ، نفس است و اخلاق ذمیمه مراتب ظهور آن است و از این رو می گوید که چون بجای چشم نور ، بچشم آتشی و دوزخی در اشیا نگری همه بدی می بینی و خوبیها در نظر نمایان نمی شود . مؤید نظر مولانا قولی است که در تفسیر این آیه نقل می کنند ۱۰ بدینگونه : إِنَّ هَذِهِ النَّارَ تَخْرُجُ مِنَ الْبَاطِنِ إِلَى الظَّاهِرِ بِخَلَافِ نِيرَانِ الدُّنْيَا .

جمع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ٥ ، ص ٥٨١ ، مجمع البيان ، طبع طهران ، ج ٢ ، ص ٥١٧ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ٨ ، ص ٦٨٢ - ٦٨٣ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی . ۱۵ نسخه قویه در حاشیه ، این نسخه بدل را دارد : نیکوی را و آن دیدی از بدی . که مطابق است با شرح یوسف بن احمد مولوی و مثنوی چاپ لیدن .

این طلب در ما هم از ایجادِ تُست رَسْنَن از بیداد یارَبِ دادِ تُست ب ۱۳۳۷

طلب : جست و جو ، خواهش چیزی بدانگونه که سعی و کوشش آدمی ۲۰ را در تحصیل آن برانگیزد ، داعی و محرك باطنی برای یاقتن مقصد که در عرف صوفیه ، پیرو مرشد است و بدین معنی مرادف قصد است در تعبیرات متقدمان صوفیه ، و چون طلب متوجه مرشد خاص شود آرا « ارادت » می گویند که پیشنبیان آرا « عزم » نامیده اند . مولانا موضوع « طلب » را می و شش بار در مواضع مختلف از مثنوی مطرح کرده است ، بعقیده وی طلب : توفیق

اللهی است و تا خدا نخواهد داعی بر طلب و پژوهش حقیقت در باطن انسان سر نمی زند و طلب مقدمه باقتن و مفتاح مطلوبه است و هر طالبی از روی یقین بمطلوب می رسد، دلیلش هم این است که حصول هر چیزی بستگی بمشیت خدا دارد و هیچ چیزی بیرون از اراده حق در وجود نمی آید و از دگرسوی چون مبدأ و مصدر همه خبرات خدای تعالی است از این و طلب نیز که آبستن یافت و کلید حصول مراد است از جانب او بر باطن بندۀ فائض می شود و دعا و خواهش بندۀ ظهور فیض ربیانی و باربّ گفتن فرع لبیک لبیک گفتن خداست.

جمع : مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳۶۱ بعده ، ج ۳ ، ب ۱۸۹ بعده ، ج ۶ ، ب ۸۴۶ بعده ، ب ۱۴۳۸ بعده . نیز ، شرح منازل السائرین ، طبع طهران ، ص ۱۱۷ - ۱۱۴ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : طلب .

بی طلب تو این طلب مان داده گنج احسان برهمه بگشاده

ب ۱۳۳۸

گنج احسان : ظاهرا ناظراست بحدیث : قالَ داودُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَارَبُّ لِمَا ذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنَّ أَعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ . احادیث مثنوی ، انتشارات ۱۵ دانشگاه طهران ، ص ۲۹ . برای تفسیر این بیت ، جمع : ذیل ب ۶۱۰ .

شاخ و برگ از حبس خاک آزاد شد سر برآورد و حریف باد شد
برگها چون شاخ را بیشگرفتند تا ببالای درخت اشتفتند
با زبان شطنه شکر خدا می سراید هر بتر و برگی جهدا
که بپرورد اصل ما را ذوالعطا نادرخت استهلهظ آمد و آستوی ۲۰

ب ۱۳۴۶ - ۱۲۴۲

شطنه : ترکیبی است اضافی ، مرکب از « شطنه » بمعنی شاخ نو .
رسنه گیاه و ترکه درخته و « » ضمیر مفرد غائب .

ذوالعطا : خداوند بخشش ، بکنایت ، خدای بخششده .

استغْلَظَ : مفرد مذکور غایب است از فعل ماضی از مصدر **استغْلَاظ** (باب استفعال) بمعنی سطیر و کلفت شدن .

استَّوَى : مفرد مذکور غایب است از فعل ماضی از مصدر استواه (باب افعال) بمعنی راست استادن . مأخوذه است از آیه شریفه : **كَزَرْعٌ أَخْرَجَ شَطَأَهُ فَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى** . (الفتح ، آیه ۲۹)

این ایيات بمنزله تمهید مقدمه و طرح دلیل است بر مسروعیت رقص صوفیان که در ایيات بعد گفته می شود .

جانهای بسته اندر آب و گل
چون رهند از آب و گلها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند
همچو قرعن بند زی نقصان شوند ۱۰
ب ۱۳۴۶ ، ۱۳۴۷

مولانا درین ایيات عادت صوفیان را در رقص توجیه می کند ، رقص میان صوفیان از دیرباز معمول بوده است و آنها پس از آنکه در ساعت گرم می شدند گاه می گردیدند و گاه از فرط خوشی دست می زدند و گریبان می دربدند و فریاد می کشیدند و برقص و پای بازی بر می خاستند ، درحال رقص بدوز خود می گشتند و بدین مناسبت آنرا « چرخ » و « چرخ زدن » می گفتند ، عمame از سر می افکندند ، خرقه را پاره می کردند و یا از سر بر می کشیدند و در مجلس و یا بسوی قول می افکندند ، دست و پای یکدیگر را می بوسیدند ، و گاهی برابر هم بخاک می افتادند و سجود می کردند ، پکدیگر را در بغل می گرفتند ، برای هر یکی ازین امور ، آداب خاص وضع کرده بودند ، بخصوص در باره « خرقه افکندن » و یا « خرقه شکافتن » که آنرا « ضرب خرقه » و آن خرقه را « خرقه محروم » و پا مُسْتَقَه » می گفتند اقوال مختلف از پیران طریقت نقل کرده اند . مولانا پس از اتصال بشمس تبریزی بسایع می نشست و برقص بر می خاست و مجالس

سیاع و رقص وی ساعتها طول می کشید ، رسم سیاع و رقص پس از وی بعنوان یک آین مولوی بر سر تربت او و خانقاھهای مولویان ، قرنها متداول و معمول بود. اکنون نیز سالی یکث نوبت در قونیه این مراسم برپا می شود و تقلیدی از این آین صورت می گیرد ، بسیاری از فقهاء و اهل ظاهر و بعضی از مشائخ تصوف سیاع و بالاخص رقص را منکر بوده‌اند و آنرا خلاف شرع و بدعت و عملی هaram و یا از آثار نقص سالکث می‌انگاشته‌اند ولی این رسم از دیرباز و علی التحقیق از قرن سوم هجری در میان صوفیان معمول بوده است ، صوفیان رقص را از توابع و نتایج ظهور وجد می‌دانسته‌اند ، وجد حالتی است که پس از سیاع در سالکث بظهوری رسد و اثر مصادفه و عروض واردی است قلبی که بی تکلف بر دل سالکث فروآید و چون قوت گیرد او را بخواست در گریه افکند و با ۱۰ فریاد شادی از وجودش برانگیزد و با در حرکت و دست افسانی و پای بازی کشد و بنابراین ، سالکث درین احوال بحکم خود نیست و در تصریف وارد غیبی است و چون محرك او ، شوق بجال یا سیاع اسرار ملکوتی است ، عملش نیز غیر ارادی و بدور از اعتراض و یا خود مذووح و پسندیده و نشانه لطف اندیشه و صفاتی خاطر است . مولانا سالکث را بگیاه و درخت تشییه می‌کند از آن ۱۰ جهت که چون بهار در می‌رسد و هوا لطیف و جان بخش می‌گردد و آفتاب بهاری بر زمینها و درختان می‌تابد از تأثیر بهار ، زندگی از سر می‌گیرد ، دانه بر خود می‌شکافد و شاخه نرم و لطیف گیاه ، سر از زیر خالک بری کشد و پوست درخت در برابر قوت روح نبائی مقاومت نمی‌کند ، شاخ و برگ از زیر پوست سطبر ، بجوانه می‌زند و ترکه تر و تازه تا بالای درخت قد می‌افرازد ، همچنین قوت ۲۰ وارد و انفعال نفسمانی که متعقب سیاع است تأثیر بهار می‌بخشد و باطن افسرده و خاموش سالکث را در حرکت می‌آورد تا بر قص بر می‌خیزد و چرخ و رقص دوزی آغاز می‌کند و خرقه از سر بر می‌کشد یا پاره می‌کند و بدور می‌اندازد و

ابنها همه تأثير سماع و بشکرانه اتصال باطن بغیب و مستنی شهود بجهال و کشف حقائق و اسرار است و کاری بیهوده و لغو و با ارادی نیست تا منکران آنرا بدعت پندارند.

شیخ سعدی نیز در دفاع از رقص و آثار وجود بهمین نوع دلیلی متولّ

شده و گفته است :

باواز دولاب مستی کنند	چو شوریدگان می پرستی کنند
چو دولاب برخود بگریند زار	بعرخ اندر آپند دولاب وار
چو طاقت نماند گریبان درند	بنسلیم سر در گریبان برند
که غرقست از آن میزند پاودست	مکن عیب درویش مدهوش مست

۱۰

ندانی که شوریده حالان مست	چرا بر فشانند در رقص دست
گشاید دری بر دل از واردات	فسانند سر دست بر کاینات
حلالش بود رقص بریاد دوست	که هر آستینیش بجانی دروست

بوستان ، ص ۱۱۷ ، ۱۱۸

برای اطلاع از رسوم صوفیه در سماع و وجود ، جمع : اللَّمْع ، چاپ لیدن ، ص ۳۴۲ ، رساله قشیریه ، طبع مصر ، ص ۳۵ - ۳۶ ، کشف الخجرب شویری ، طبع لنین گراد ، ص ۵۴۱ - ۵۳۸ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۰۱ - ۲۰۴ ، عوارف المعارف ، در حاشیه همان مأخذ ، ص ۱۶۵ - ۱۰۱ تلیس ابلیس ، طبع مصر ، ص ۲۵۸ - ۲۶۰ ، فتاوی ابن تیمیه ، طبع ریاض ، ج ۱۱ ، ص ۵۳۷ - ۵۳۱ ، ۵۴۲ - ۵۳۹ ، ۵۸۷ - ۶۰۸ ، کشف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : وجود .

جسمشان در رقص و جانها خود مهربان و آنکه گرد جان از آنها خود مهربان

ب ۱۳۴۸

مقصود اینست که رقص ، حرکت بجسمی است که براثر قوت وارد پدید می‌آید ولی جانهای سالکان وجودی روحانی دارد که در بیان نمی‌آید و این حالتی بجسم و جان سالکی است که چرخ می‌زند و پدور خود می‌گردد ، رقص دیگر و وجود برتر ، از آن سالکی است که بگرد جان و روح قدسی یا جانِ جان و ولیّ کامل چرخ زند و آن حالتی است که در سؤال و جواب نمی‌گنجد زیرا ادراک ما از فهم چنان وجودی کوتاه است . این تفسیر مبنی بر ضبط نسخهٔ قونیه است که زیر حرف اول از « گرد جان » علامت کسر (-) گذاشته و معنی آن مستقیم است ، نسخهٔ لبدن « گرد جان » است با علامت فتحه (زبر) که توجیه آن دشوار است .

نسخهٔ اسماعیل انقروی « گرد » و نسخهٔ ساز شروح « گردد » است ۱۰ که بی‌شكّ تحریفی است ناشی از آنکه معنی مصراع دوم بر آنها روشن نبوده است .

شیر را خرگوش در زندان نشاند	نگ شیری کو ز خرگوشی بماند
در چنان نگی و آنگه این عجب	فخر دین خواهد که گویندهش لقب

ب ۱۳۴۹ ، ۱۳۵۰ ۱۰

ماندن : بعجز افتادن ، فروماندن و عاجز شدن .

شارحان مشنوی ب (۱۳۵۰) را تعریضی به فخر الدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶) فرض کرده‌اند بمناسبت آنکه میان او و بهاء الدین ولد پدر مولانا خصوصت و نقاری بوده است این احتمال دور از سیاق کلام مولاناست زیرا شیر نمایندهٔ زور و توانی و خرگوش نمودار علم و درایت است و بنابراین با ۲۰ فخر الدین رازی که بهوش و زیرکی مشهور بود شیر را مناسبی نیست گذشته از آنکه مولانا درین حکایت چند نوبت بانتقاد دارندگان قدرت ظاهری پرداخته است نه زیری کان ، القاب مضاد به دین مانند فخر الدین و رکن الدین و علاء الدین ، مخصوص

بعلا و دانشمندان نبوده است و بسیاری از پادشاهان و امرا ازین نوع القاب داشته‌اند و باحتمال هرچه قوی‌تر گفتهٔ مولانا تعریضی است بدانکسان که بدینگونه لقبها مشهور بوده و از دین و دانش بهره‌ای نداشته‌اند هرچند که لفظ «چون و چرا» که حاکی از بحث و نظر است می‌تواند مؤیدی برای شارحان مثنوی فرض شود.

سوی نججیران دوید آن شیرگیر
کتابشیر واياقؤم اِذْ جاءَ النَّبِيُّ

ب ۱۳۵۳

مضراع دوم ظاهراً مأمور است از گفتهٔ انوری:

اِبْشِرُوا يَا أَهْلَ نَبِيٍّ سَابُورَ اِذْ جَاءَ النَّبِيُّ

کاندر آمد موکب میمون منصور وزیر

۱۰

دیوان انوری ص ۲۴۳

حلقه کردند او چو شمعی در میان سجده آوردند و گفتندش که هان

ب ۱۳۵۸

حلقه کردن: تکرار کسی با چیزی جمع شدن.

نسخهٔ موزهٔ قونیه، بالای مضراع دوم این نسخه بدل را نوشته است:

سجده کردندش همه صحراییان، که مطابق است با نسخهٔ لیدن، متن مطابق است

با شرح یوسف بن احمد مولوی و اسماعیل انقوی.

صحراییان: وحوش و دد و دام.

هرچه هستی جانِ ما قربانِ لُست دست بُرُدی دست و بازویت دُرُست

ب ۱۳۶۰

۱۱

دست بردن: غلبه کردن بر حریف قار، پیروز شدن.

رالله حق این آب را در جوی تو آفرین برdest و بر بازوی تو

ب ۱۳۶۱

آب در بجوی کسی راندن؛ بکنایت، کسی را بمراد رسانیدن، کامیاب و نیک
بخت کردن:

مضراع دوم را مولانا در دیوان کبیر بدین صورت آورده است:
دست بگشا جانب زنبیل ما
آفرین بر دست و بربازوی تو
دیوان، ب ۲۳۶۴۹.

حق بتدور و نوبت این تأیید را
می نماید اهل ظن و دید را
ب ۱۳۶۸.

دَوْرُ : گردش روزگار، گردش جام می در مجلس، روزگار حکومت
و قدرت و تسلط.

نَوْبَةُ : وقت عمل و فرصت حصول مراد که بکسی پس از دیگری
رسد، داو در قمار، چند ساز که باهم نوازنند، دسته نوازندهان که با یکدیگر
ساز زندند، نقشه.

اَهْلُ ظَنْ وَ دِيدُ : اصحاب علوم ظاهر و مجتهدان که بقياس مُورث ظن
عمل می کنند و صوفیه که پیرو شهود و رویت آند.

تأیید اللہی نسبت به ارباب ظن نوبت است از آن جهت که هر کس
بدرجه اجتہاد نمی رسد و قیاس مجتهد همیشه درست و برجق اصول نیست و
خطا در آن روی می دهد و نسبت بصوفیه از آن جهت که تأیید، موهبت است و
بسته بکسب و عمل نیست و از جنس احوال است که دوام ندارد.

پرتو از نوبت ملوك باقینه دَوْرُ دائم روحها با ساقینه
ب ۱۳۷۱

ملوک باق : انبیا و اولیا و مردان خدا که پادشاهی آنها پایدار است و
فنا نمی پذیرد.

درین بیت نوعی از صنعت استفاده از استفاده از باینگونه که لفظی مشترک را

که دارای دو معنی است استعمال می کنند و لفظ سابق بر آن، قرینه^{۱۰} یکی از دو معنی و لفظ پسین قرینه^{۱۱} معنی دیگر است چنانکه درین بیت «دور» هم بر تکردهش روزگار و هم بر تکردهش جام اطلاق می شود و «نویت» در مصراج اول قرینه^{۱۲} معنی نخستین و «ساق» در مصراج دوم قرینه^{۱۳} معنی دومین است.

نسخه^{۱۴} موزه^{۱۵} قوبه و چاپ لیدن^{۱۶} و دور دایم^{۱۷} را بصورت اضافه و باعلامت کسر (.) در زیر نشان داده اند و مابقی^{۱۸} آن دو نسخه این تعبیر را بصورت اضافه نوشته‌اند^{۱۹} «دور» «بنحو موقف»، صحیح تر و معنی در آن صورت روشن تر است، بنابر نسخه^{۲۰} قونیه ولیدن احتیاج بناؤبل دارد و آن را باید ظرف زمانی فرض کنیم با حذف ادات (در) که خالی از ضعف و رکاکت نیست.

۱۰ ای شهان کُشتیم ما خصم^{۲۱} بروون مانده خصمی زُوبَّتر در اندرون
ب ۱۳۷۳

مولانا درین فصل که ازین بیت تا بیت ۱۳۸۹ را شامل است بشرح دشواری جهاد با نفس و تزکیه و تهدیب آن و تفسیر حدیث: قَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ إِلَّا ضَغْرٌ إِلَى الْجِهَادِ إِلَّا كَبِيرٌ مُجَاهَدَةٌ إِلَيْهَا هَوَاهُ.^{۲۲}
۱۵ می پردازد، این حدیث بصور مختلف نقل شده است.

جمع: احادیث مشتوى، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۴. نظر آن گفته^{۲۳} یکی از حکم‌های یونان است: اشَدُ الْجِهَادِ مُجَاهَدَةُ الْإِنْسَانِ غَيْظَهُ.
مختار الحکم، طبع مادرید، ص ۳۴۰.

۲۰ خصم برون: دشمنان هر کس از نوع انسان و خصم درون، نفس و شهوت و آرزو است، مضمون مصراج دوم ناظر است بحدبی^{۲۴} که در ذیل بیت ۹۰۶ مذکور افتاد. نظر آن جمله‌ای است که به بطل میوس نسبت داده اند: الْنَّفْسُ اَغْلَبُ عَدُوٌ. مختار الحکم، طبع مادرید، ص ۲۵۵.

کشتن این کار عقل و هوش نیست شیر باطن سُخْرَهٔ خرگوش نیست
ب ۱۳۷۴

مجاهده با نفس، سخت و دشوار است برای آنکه در حقیقت کوششی است برخلاف میل و شهوت که از زندگی بشر جدا نیست و یا ظهور وجود و یا رکنی از ارکان اصلی حیات و زندگانی بشر است و بدین جهت بعضی معتقد بوده‌اند که این مجاهده سودی ندارد و بثمر نمی‌رسد ولی عده‌ای هم اعتقاد دارند که این مجاهده مفید است و اصلاح و تزکیه نفس امری است که از روی قوانین ه درست و با دوام عمل امکان می‌پذیرد، این گروه میانه صفاتی که بنحو کمال در انسان بوجود می‌آید و غیر اختیاری است مانند رنگ و شکل و هرجه مربوط به خلقت آدمی است با آنچه بنحو کمال و تمام موجود نمی‌شود و از جنس خود و خلق است، فرق می‌گذارند و نوع دوم را اختیاری فرض می‌کنند که بوسیله تربیت صحیح، قابل اصلاح و تغییر است ولی بهر صورت مخفی و دشواری آن را همچو کس انکار نمی‌کند.

مولانا نیز عقیده دوم را اختیار کرده ولی بگفته وی نفس را بنیروی عقل و هوش مسخر نتوان کرد، شاید از آزو که عقل و هوش هنگام غلبه، هوی و آرزو، روی در حجاب می‌کند و از کار فرمی ایستاد و چون مستی شهوت نبروگرفت مانند حالت سکر و بیخودی که از خوردن شراب دست می‌دهد، عقل آدمی از تصرف باز ماند و قوای بدن از اطاعت خرد و هوش سر می‌پیچد و چه بسا که درین حالت عقل و هوش بدنیان هوای نفاسی می‌روند و آزا توجیه می‌کنند و بر حشت و فایده آن دلیل می‌ترانند و راه و نقشه‌های دقیق برای رسول بدان نشان می‌دهند و طرح می‌کنند پس عقل و هوش عادی نمی‌تواند نفس را در زیر بار اطاعت کشد مگر عنایت الهی مددگار شود و انسان به پشتیبانی آن عنایت و رهبری ولی کامل بتزکیه و تهدیب نفس توفیق یابد؛ این نکته بزودی درین مولانا مذکور خواهد شد. برای اطلاع از عقیده پیشتبان در باره تغییر اخلاق و ریاضت نفس، جمع: کشف المحبوب شبویری، طبع

لین گراد ، ص ۲۶۰ - ۲۵۱ احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۴۲ - ۴۰ .
دوزخست این تفُّس و دوزخ اژدهاست کو بدراها نگردد کم و کاست
ب ۱۳۷۵

صوفیان ، مبدأ و سرچشمه صفات نکوهیده انساناً : نفس می‌گویند ،
ابن عربی آنرا به صفات معلول بشری تعریف می‌کند و معنی « معلول » بنظر او
هر امری است که حق تعالی در آن امر مشهود بشهادت نباشد پس می‌توان گفت
هر صفت با عملی که با غفلت از خدا عارض شود با صورت گیرد ، نفس است
جمع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۳ ، فتوحات مکیه ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص ۷۴۹ .

۱۰ دوزخ تزد مولانا صورت نفس و تجسم احوال و اخلاق اوست (جمع:
ذبل ب ۷۷۹) و آتش دوزخ نمودار قهر خدای تعالی است و بنا بر ابن مانند
آن ش حسی نیست که آب بجهیها و دریاها آنرا خاموش تواند کرد ، کشتن این
آتش تنها بوسیله نور و لطف خدا میسر تواند شد ، چنانکه می‌فرماید :
خشم تو نخم سعیر دوزخست هین بکش این دوزخ را کین نخست
۱۰ کشتن این نار نبود بجز بنور نورک اطفا نارنا نحن الشکور
مشتوى ، ج ۳ ، ب ۳۴۸۱ ، ۳۴۸۰
این نور همان قدم خدامست که بزودی در باره تأثیر آن سخن خواهد
گفت .

۲۰ هفت دریا را در آشامد هنوز کم نگردد سوزش آن خلق سوز
ب ۱۳۷۶

هفت دریا : دریای اخضر ، دریای عمان ، دریای قلزم ، دریای ببر ،
دریای اقیانوس (اقیانوس اطلس) ، دریای قسطنطینیه (بحرالروم) ، دریای
اسود . آندراج . و ظاهرا هفت دریا مورد مفید کثرت است و عدد خاص

هفت مراد نیست . امام فخر رازی درین مورد بخوبی مفید کرده است . تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۷۴۴ .

سنگها و کافرانِ سنگدل اندر آینده اندر و زار و خمچیل
ب ۱۳۷۷

مقتبس است از مضمون آیه شریفه : فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ هَوَىٰ الْحِجَارَةُ . (البقرة ، آیه ۲۴) .

تا ز حق آید هرو را این ندا	هم نگردد ساکن از چندین خدا
ایشت آتش ایشت لایش ایشت سوز	سیر گشتنی سیر گوید نه هنوز
معده اش نعره زنان هل مین متزید	عالیمی را لقمه کرد و در کشید

ب ۱۳۷۸ - ۱۰

ناظر است به آیه شریفه : يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَ
نَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ . (ف ، آیه ۳۰) .

آنکه او ساکن شود از کُنْ فَسَکان	حق قدم بروای نهد از لامکان
ب ۱۳۸۱	

کُنْ فَسَکان : تعبیری است نظیر : کُنْ فَیَسْکونُ - که مفاد آن سرعت سجریان امر الهی و عدم تخلف معلول است از علت نامه .

این بیت مطابق است با مضمون حدیث : يُقالُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ
وَ نَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ فَبَقَعَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا
فَسَقَوْلُ قَطْ قَطْ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۵ .

این حدیث را مُجَسَّمَه بمعنی حقیق خود می گیرند و دیگر فرق اسلامی آنرا شجاز می دانند و تأویل می کنند و می گویند مقصود از این تعبیر ، آرام ساختن و فرون شاندن سورت جهنم است و بعضی قدم را عبارت از انسان کامل گرفته اند باعتبار آنکه در وجود متأخر است چنانکه قدم درنهایت بدن انسان قرار دارد ،

بعضی هم آزا به سکینه رحایی تفسیر نموده‌اند. اصطلاحات الصوفیة، طبع طهران، در ذیل قدم، شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۹۲ (حاشیه ذیل صفحه) شرح کمال الدین حسین خوارزمی و یوسف بن احمد مولوی در ذیل همین بیت.

پیش‌تر گفتیم که مجاهده با نفس، بهقیقت نبرد و پیکاری است که انسان با خود و لوازم حیاة خویش آغاز می‌کند و طبیعی است که درین کار برای وی لذتی متصوّر نیست و از این‌جهت کمتر کس بطور کلی بدین نبرد راضی می‌شود و بدان همت می‌بندد و چنین مجاهدی صورت نمی‌گیرد مگر واقعی که هدف انسان در زندگی عوض گردد و آرزوی او بامری غیر از شهوت نفسانی متوجه شود که درین صورت مجاهده امکان پذیر است زیرا ترک لذتی حقیر یا مقصودی خوارمایه برای لذت تمام‌تر و مقصود‌گرایانمایه و ارجمندتر هم فطری انسان است ۱۰ چنان‌که طفل خردسال پاره نان را محکم بدست می‌گیرد ولی وقتی قطعه نانی کلان‌تر یا پاره شیرینی در پیش چشم می‌بیند آن نان پاره را از دست فرومی‌هد و بسوی آن قطعه کلان‌تر یا پاره شیرینی دست دراز می‌کند و یا آنکه مردم ۲۰ بزرگ‌سال از شهوت جنسی و یا مال خود صرف نظر می‌کنند و گاه جان خود را در می‌بازند تا مقامی رفیع بر سند و نام نیکی بدست آرند، پس راه درست آنست که ما هدف و آمال انسانی را که بتربیتش همت می‌گهاریم عوض کنیم؛ این طریق است که «فقر محمدی» بر آن بنیاد شده است و راهی است که مستلزم قطع و ریشه کن کردن هوی و آرزو نیست که امری محال و ناممکن است ولی همین راه، آرامش خاطر را بهدلی که جایگزین غرضهای حقیر است، لازم دارد و آن آرامش؛ همان موهبت الٰهی است که آرا به «سکینه» تفسیر کرده‌اند و «قدم» در حدیث مانحن فیه تعبیر دیگری است از آن. پس بعقیده مولانا حصول سکینه موجب اصلاح نفس است و آمادگی برای ادراک چنان موهبتی

از پیروی مردان حق بدلست می‌آید که سکینه نوعی از تصرف آنهاست در احوال قلبی سالکث ولی چنانکه می‌دانیم میان حق و ولی کامل هم تفاوت وجود ندارد.

این قدم حق را بود کورا کشیده غیر حق خود کسی کمان او کشیده ب ۱۳۸۳

کمان کسی یا چیزی را کشیدن؛ بگناشت، از عهده برآمدن، ناب آوردن و تحمل کردن.

این کمان را بازگون کفر راست در کمان نشند الا تیر راست ب ۱۳۸۴

تیر کفر بهدف نمی‌خورد چنانکه اغراض نفسانی، انسان را بحقیقت نمی‌رساند و از جهت دیگر هوی و آرزو سبب پستی و انحطاط است و ارتکاب آنها آدمی را از خدا و کمال حقیقی بدور می‌افکند پس زیان آنها بخود انسان باز می‌گردد و بدین مناسبت بازگونه و کفر است یعنی بجهای آنکه هدف را اصابت کند بسوی کسی که آن تیر را رها کرده است باز می‌آید و او را نشانه قرار می‌دهد، تشییه نفس به کمان، هم بسبب عدم استقامست و کفر آن است زیرا همواره بغرض فاسد و شهوت متعاب است و واقع را رعایت نمی‌کند و بنابراین راست و راست رو نیست.

راست شوچون تیر و واره از کمان کفر کمان هر راست بجهد بی کمان راست ب ۱۳۸۵

راست شدن؛ در مورد سالکث، استقامست است که پایه‌ای بلند و گرانمایه است و صوفیان بدان اهمیت بسیاری دهنده و آن تمکن سالکث است در مأمور به (خواه در ظاهر و خواه در باطن و بحسب اعمال خارجی و یا احوال قلبی) بصورتی پایدار و راسخ که بسهولت زوال نپذیرد و چون انسان از آغاز آفرینش

مأمور است بدينکه از فرمایه نوبن مراتب وجود که مرتبه جهادی است تا والاترین درجه که مقام اطلاق است سیر کند و برهمه مراتب بگذرد از اینرو استقامت وی در هر پایه حکمی مناسب دارد چنانکه بهنگام حصول عقل جزئی و ظهور اختیار، استقامت وی ادا و بخا آوردن عبادات و طاعات و دوری جستن از مناهی است و پس از توبه و توجه بباطن، تهدیب نفس و سرانجام شهود حق بدون ملاحظه و توجه باعیار و فناه وی از خود و خودی است و بهمین مناسبت صوفیان، استقامت را تعریفهای گوناگون کرده و هر یکی درخور حال و مقام خود سختی گفته‌اند، ابوعلی دقائق نیشابوری آنرا بر سه درجه قرار داده است: تقویم که تأدیب و تربیت نفس است، اقامات که تهدیب دل است ۱۰ استقامت که تقریب سر است بحق.

مقصود مولانا اینست که سالکث بایدراست رو باشد و بهیج سویی نگراید بدينگونه که ارزشی بیرون از حد برای آن قائل شود و در همه حال میانه رو و معنده باشد و چنین حالت بی‌گمان بکی از درجات توجه بحق است بی ملاحظه اخبار. این معنی را بدان مناسبت اختیار کردیم که راست رفت را مولانا مقابل ۱۰ کثری و انحراف نفس قرار داده است که در واقع قیمت نهادن و اهمیت دادن بشوات است بیرون از سعد و اندازه و نادیدن ارزش حقیقی آنها. برای اطلاع از عقیده صوفیه در باره استقامت، بجمع: رساله قشیریه، چاپ مصر، ص ۹۵ - ۹۶، کشف اصطلاحات الفتن، در ذیل: استقامت، بیان السعادة، چاپ ایران، ج ۱، ص ۳۷۳؛ شرح منازل السارین، طبع ۲۰ طهران، ص ۷۴ - ۷۲.

چونک و اگشم ز پیکار برون
روی آوردم بپیکار برون
قدر جمع‌عنامیں جیہادِ الاصنفویم
بانبی اندر جهادِ اکبریم

پیکار برون : جنگ با دشمنان خارجی ، جنگ ظاهر .

پیکار درون : جنگ باطنی ، جنگ و مخالفت با نفس و هوی و آرزو .

مستفاد و ناظراست بحدیثی که در ذیل بیت ۱۳۷۳ مذکور گردید .

قوت از حق خواهم توفیق ولاف **تا سوزن بر کنم این کوه قاف**

ب ۱۳۸۸ ه

لاف : فخر کردن به صفت و عملی که وجود نداشته باشد ; دعوی بی‌اصل ، خودستایی ، مولانا آنرا بمعنی مطلق افتخار بکار برده است ، استاد نیکلسن احتمال داده است که مفید معنی مکر باشد و آن بنظر ما درست نمی‌آید .

کوه قاف : مطابق روایات اسلامی کوهی است برگردانگرد و پیرامون جهان که از زمرد سبز است و بعضی گفته‌اند که از زر و سیم و یاقوت و زمرد ۱۰ و انواع گوهر است و کمان رسم ، عکس رنگهای این گوهرهاست که بر هوای صافی می‌زند و میان این کوه و آسمان فاصله بمقدار قامت مردی است و بعضی می‌گویند که آسمان بر روی این کوه است و میان آن و آسمان فاصله‌ای نیست و آفتاب ازین کوه بر می‌آید و هم از پس آن غروب می‌کند ، پیشینیان آنرا «کوه البرز» می‌نامیده‌اند . البده و التاریخ ، طبع پاریس ، ج ۲ ، ص ۴۶ . وصف ۱۵ این کوه را از زبان مولانا در دفتر چهارم ، ب ۳۷۱۱ بعد ملاحظه فرمایید .

تمثیل نفس ، به کوه قاف و مجاهده و ریاضت به سوزن برای نمودن سختی و دشواری اصلاح نفس از طریق ریاضت است ، این تمثیل با مختصر تفاوت در کشف‌المحجوب جمیری ، طبع لینگراد ، ص ۲۶۳ آمده است بدینگونه :
کوه بناخن کندن برآدمی زاد آسانتر از مخالفت نفس و هوا بود . نظری آن گفته :
ابوهاشم صوفی است : لَقَلْعَ الْجِيَالِ بِيَلَابِرِ أَيْسَرُ مِنْ إِخْرَاجِ الْكَبِيرِ
مِنَ الْقُلُوبِ . الکواكب الدّریّة ، چاپ مصر ، ص ۲۰۶ .

سهیل شیری دان که صفحه‌ها بشکند شیر آنست آن که خود را بشکند
ب ۱۳۸۹

مستفاد است از مضمون حديث : قالَ رَسُولُ اللَّهِ لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ وَإِنَّمَا الشَّدِيدُ مَنْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۶ ، عيون الاخبار ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۲۸۲ .

دلیل این نکته اینست که از شکستن صیف و مغلوب ساختن دشمنان، مردم لذت می‌برند و عملی است مشهود و نمایان ولی خود شکستن و خلاف نفس کردن کاری است نهانی و برای انسان لذتی ندارد بلکه رنج هم بیاری آورد. نظری آن:

میفکن در محن کس را بخواری
خود افکن باش گر استاد کاری
۱۸۲ اسرارنامه، طهران، ص

مأخذ ونقد و

تحليل این داستان

مأخذ این داستان بی هیچ شک، حکایت ذیل است که
محمد بن عمرو اقدی (۲۰۷ - ۱۳۰) در فتوح الشام نقل
کرده است بدینگونه: ثُمَّ أَسْتَدْعِيْ (قبصر) بِرَجُلٍ
مِنَ الْمُتَّصِرِّهِ يُقَالُ لَهُ طَبَيْعَةُ بْنُ مَارَانَ وَضَمِّنَ لَهُ مَالًا وَقَالَ
لَهُ انْطَلِقْ مِنْ وَقْتِكَ هَذَا إِلَى يَشْرِبْ وَانْظُرْ كَيْفَ تَقْتُلْ.
عُمَرَ بْنَ الخطاب فَقَالَ لَهُ طَبَيْعَةُ نَعَمْ أَيْهَا الْمَلِكُ ثُمَّ تَجَهَّزَ
وَسَارَ حَتَّى وَرَدَ مَدِينَةَ رَسُولِ اللهِ (ص) وَكَمَنَ حَوْلَهَا وَإِذَا بِعُمَرَ بْنَ
الخطابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ يُشْرِفُ عَلَى أَمْوَالِ الْبَيْتَ الْمَسْعُودِيِّ وَيَهْتَقِدُ
حَدَائِقَهُمْ فَصَعِدَ الْمُتَّصِرُ إِلَى شَجَرَةِ مُلْتَفَةٍ إِلَّا غُصَانٍ فَاسْتَشَرَ
بِأَوْرَاقِهَا وَإِذَا بِعُمَرَ بْنَ الخطابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدْ أَقْبَلَ حَتَّى
قَرُبَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْمُتَّصِرُ وَنَامَ عَلَى ظَهِيرَهِ وَتَوَسَّدَ
بِحَجَرٍ فَلَمَّا نَامَ هَمَ الْمُتَّصِرُ أَنْ يَنْزَلَ إِلَيْهِ لِيَقْتُلَهُ وَإِذَا
بِسَبْعِ أَقْبَلَ مِنَ الْبَرِّيَّةِ فَطَافَ حَوْلَهُ وَأَقْبَلَ يَلْتَحَسُ قَدَمَيْهِ
وَإِذَا بَهَافِ يَقُولُ يَا عُمَرُ عَدَلْتَ فَآمِنْتَ فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَهَبَ السَّبْعَ وَنَزَلَ الْمُتَّصِرُ وَتَرَاهُمْ عَلَى عُمَرَ
رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَقَبَّلَ بَدَنَهُ وَقَالَ بَأْبَيِ آتَتَ وَأُمَّى أَفْدَى
مَنِ الْكَائِنَاتِ مِنَ السُّبْعَ تَحْرُسُهُ وَالْمَلَائِكَةُ تَصِيفُهُ وَالْجِنُّ
تَغْرِفُهُ ثُمَّ أَعْلَمَهُ بِمَا كَانَ مَيْنَهُ وَأَسْلَمَ عَلَى بَدَنَهُ. (فتح الشام،
طبع مصر، ج ۱، ص ۵۴).

وَبِيْ گَهَانْ هَبِينْ روایت است که از گفته ابوسعید بن ابی الحیر، با حذف ۲۰
کرامنهای عمر و نوعی از اختصار، در اسرار التوحید نقل شده و ما آنرا در

مأخذ قصص و تنبیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷) بعنوان
مانخذ این حکایت آورده ایم .

آنگاه بر اثر تصرف قصه بـدازان و یا در نتیجه تعصب ضد ایرانی که
بروزگار خزنویان سلجوقيان کـابیش پـدیدآمد ، بـجای رسول قیصر ، جوان مرد
ایرانی یا چهار هزار سوار ایرانی درین قصه ذکر کـرده اند چنانکه در روایت ذیل :
و چون آن جوان مرد بـعجمی بمـدینه آمد ، قـصد کـشن عمر کـرد گـفتند امیر المؤمنین
اندر خرابها جـای خـفته باـشد ، رـفت ویرا یافت برخـاک خـفته و دره زـیر سـر نـهاده
باـخود گـفت این هـمه فـتنه درـین جـهان اـزینست و کـشن اـین بـنـزـدـیـکـ من سـختـآـسانـ ،
شمـشـیر بـرـکـشـیدـ ، دـوـشـیر بـدـیدـ آـمدـنـدـ و قـصـدـ وـیـ کـرـدـنـدـ وـیـ فـرـیـادـ خـواـسـتـ ،
۱۰ عمر (رض) بـیدـارـ شـدـ ، قـصـهـ بـاـ وـیـ بـکـفـتـ وـ اـسـلـامـ آـورـدـ (کـشـفـ المـحـجـوبـ ،
چـاـپـ لـنـیـنـ گـرـادـ ، ص ۲۹۷) و ذـکـرـ چـهـارـ هـزـارـ تـنـ درـینـ روـایـتـ اـسـتـ : ۱۱ و
دـیـگـرـ اـزـ معـجزـاتـ عمرـ آـنـستـ کـهـ چـونـ کـسـرـیـ باـ چـهـارـ صـدـ هـزـارـ سـوارـ ، درـلـشـکـرـ
اسـلامـ درـمـانـدـ اـزـمـیـانـ اـیـشـانـ چـهـارـ هـزـارـ سـوارـ بـیـرونـ زـدنـهـ خـوـیـشـنـ رـاـ درـبـیـابـانـ
افـکـنـدـ کـهـ یـکـ سـرـ بـمـدـینـهـ شـوـنـدـ وـ اـمـیرـ المـؤـمـنـینـ رـاـ هـلـالـهـ کـنـنـدـ وـ سـرـایـ اـمـیرـ المـؤـمـنـینـ
۱۵ طـلـبـ کـرـدـنـدـشـانـ دـادـنـدـ بـسـرـایـ وـیـ نـگـهـ کـرـدـنـدـ درـسـرـایـ وـیـ بـدـیدـنـدـ اـزـ هـمـ بشـدـهـ
وـ بـرـشـتـهـ فـرـاـ هـمـ گـرفـتـهـ گـفـتـنـدـ اـبـنـ شـهـاـ هـمـ استـخـفـافـ اـسـتـ سـرـایـ اـمـیرـ المـؤـمـنـینـ
مـیـ نـشـانـ خـواـهـیـمـ شـهـاـ ماـ رـاـ مـیـ اـبـنـ چـنـینـ نـشـانـ دـهـیدـ ، مـرـدـمـانـ گـفـتـنـدـ کـهـ اـگـرـ سـرـایـ
امـیرـ المـؤـمـنـینـ عمرـ خـواـهـیدـ اـبـنـ اـسـتـ سـوـارـیـ فـرـودـ آـمـدـ ، درـ سـرـایـ شـدـ ، هـیـچـ کـسـ
راـ تـدـیـلـدـ ، حـصـیرـیـ دـبـدـ وـ مـصـحـقـیـ بـرـ کـنـارـ آـنـ نـهـادـهـ ، بـیـرونـ آـمـدـ وـ گـفتـ درـینـ
۲۰ سـرـایـ هـیـچـ کـسـ نـیـسـتـ ، اـمـیرـ المـؤـمـنـینـ بـجـاستـ . گـفـتـنـدـ اـکـنـونـ وقتـ آـنـستـ کـهـ
عـمرـ بـدـشـتـ بـیـرونـ رـفـتـهـ بـاـشـدـ بـقـیـلـوـلهـ ، بـرـ اـثـرـ رـفـتـنـ ، بـرـ کـنـارـ مـدـینـهـ دـکـافـیـ دـبـدـنـدـ
زـیرـ خـرـمـابـنـیـ ، مـرـدـیـ بـرـ آـنجـاـ خـفـتـهـ ، مـرـقـعـهـایـ خـلـقـانـ پـوـشـیدـهـ ؛ درـهـایـ درـ زـیرـ
سـرـ نـهـادـهـ ؛ گـفـتـنـدـ بـایـکـشـدـیـگـرـ کـهـ چـنـدانـ عـدـلـ کـرـدـ تـاـ چـنـینـ اـیـمـ بـخـفتـ وـ رسـالتـ
تـبـلـیـغـ کـرـدـنـهـ ؛ . تـفسـیرـ سـوـرـ آـبـادـیـ (ابـوـبـکـرـ عـتـیـقـ بنـ مـحـمـدـ مـتـوفـیـ ۴۹۴) ،

انشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۴۱۲ .

چنانکه می‌بینید این روایات بهم تزدیک است با این تفاوت که روایت واقعی و همیوری متضمن غرائب بیشتر است از قبیل پاسبانی شیران در هردو روایت و آواز دادن هاتف در باره عدل عمر، و گفتار فرستاده قیصر که حاکی از نفوذ عمر است در ددان و فرشتگان و پربان در گفته واقعی که انباشته به او هام است و بیرون تاختن چهار هزار تن از ایرانیان بسوی مدینه از ایران که آنهم در ضعف و سستی کتر از پاسبانی شیران نیست . با این همه بنظر می‌رسد که این قصه از دیرباز در میان مسلمانان شهرت داشته و آنرا می‌شناخته‌اند و احتمال می‌رود که آنرا از روی حکایت ملاقات هرمزان شهریار ایرانی با عمر که اصل تاریخی دارد ساخته باشند . این روایت را طبری در تاریخ خود نقل کرده و روایتی معتبر است ، در تاریخ قم نیز نقل شده است ، خلاصه‌ای از آن نیز در محاضر راغب امده‌است از علمای معاصر صاحب بن عباد که در اوایل قرن پنجم وفات یافته ، با تبدیل نام هرمزان به مرزبان می‌توان دید ، این داستان را در ضمن تحلیل گفته مولانا نقل خواهیم کرد .

مولانا این قصه را تزدیک بر روایت اسرار التوحید و تأخذی متأثر از ۱۵ روایت سورآبادی و طبری بنظم آورده و از مسوهومات و مطالب سنتی که واقعی و همیوری آورده‌اند دور و جدا ساخته و بجای آنها بطريق اشارت از بلندی مقام عمر و زهد و دادگستری وی مخنان دلنشیں و نکات مؤثر افزوده است . گفت و گوی فرستاده قیصر با مردم مدینه وزن اعرابی با همه سادگی و روانی بسیار قوی و دل انگیز است ، وصف حالت قلبی او و مهری آمیخته ۲۰ بشکوه وهیبت که از دیدار مردی زنده پوش و برخاله خفته ، در دل وی پدید آمد هم از زبان خود او ، از آنگونه وصف و منظره سازی است که در زبان فارسی کتر نظیر دارد ، مردی که فرستاده قیصر روم و بکی از بزرگترین شاهان روزگار است که بالطبع قصرهای باشکوه و آراسته بسیار دیده و در موکب

قیصر، اسبابان زرین ستام و دلیران جنگجوی را با ساز و بزرگ شاهانه مشاهده کرده و رزمایی بزرگ و بیشههای شیران آخته چنگال و بیران و پلنگان مردم اوبار ترسی بدش نیفکنده، اکنون مردی را می‌بینند که با جامهای پنهان زده، نهاد و دور از پاسبانان و حارسان، زیر خرمایی بر روی خاک دراز کشیده و بی هیچ واهمه و ترسی آسوده خفته در صورتی که برقندهای کشور که آنها را بضرب شمشیر گشوده، فرمانروایی می‌کند ولی قیصر و دیگر پادشاهان در کاخهای استوار و رفیع با حصارهای بلند و درهای آهین که گردآگرد آنها مردان جنگی با نوع اسلحه براقت استاده‌اند. هرگز بدین آسودگی نمی‌خسند، این حالت شگفت در فرستاده^{۱۰} قیصر تأثیر می‌کند و او را چنان بترس می‌افکند که بهفت اندام برخود می‌لرزد و از خود می‌پرسد که این ترس و لرزش اندام از مردی بی‌سلاح و برحال خفته چرا و بجهه دلیل در دلش راه یافته است ولی در همین حال، سادگی و بی‌آلایشی عمر که نمونه^{۱۱} بی‌اعتنایی او بفرمانروایی بجهان است نوعی دیگر اثری نخشد و آن برانگیختن مهر و محبت راستین و دور از حاجت و نیاز دنیوی است؛ این دوناثیر مختلف را مولانا بعبارتی قاهر و گپرا و صرف می‌کند بصورتی که شیعیان تبر آنی را نیز بدوسی عمر برتواند انگیخت، اضافه می‌کنیم که تو صیف مواد^{۱۲} و حالات خارجی و اندام و اعضا امری است که در اشعار شعراء از هر دست، فراوان دیده می‌شود و برای آن، تعبیرات و تشییبات گوناگون بدلست می‌آید ولی تمثیل حالات درونی کمتر مورد توجّه شعراء واقع شده و اسلوبی است که صوفیان بدان توجّه داشته و چیر دستی و قدرت اجیاب آمیز در آن بکار برده‌اند، در شعر مولانا نیز این اسلوب دل‌انگیز پایه^{۱۳} اصلی است و بکی از موارد آن، تمثیل حالت فرستاده^{۱۴} قیصر است درین قصه.

علاوه بر این نکته، بسیار فوائد و نکات علمی و فنی و دینی درین حکایت مطرح شده و مولانا از گفت و گویی عمر و فرستاده^{۱۵} قیصر، نموداری از مجالس

بحث و نظر که میانه علمای پیشین معمول بوده و امروز مطابق اصطلاح غربیان آنرا «سینیار» نامیده‌اند بدست داده است.

در مسأله خلق اعمال و بعیر و اخنیار و امر بیسن امریکن که از مسائل پیچیده و دشوار علم حکمت و کلام است. مولانا چنان روش و ساده سخن می-

گوید که فهم آن برای مردم متوسط بسهولت تمام امکان دارد.

در مورد خواندن قرآن و شرط و فایده آن، اشاراتش قاطع و در عین حال طبیعی و اطمینان بخش و اقناع کننده است.

ارتباط این قصه، به حکایت شیر و خرگوش از راه ابیات آخر آن صورت گرفته است که در آنها از جهاد نفس و شکستن آن بت سهمگین سخن رفته و مرد خود شکن را مولانا بر دلبران صفت شکن ترجیح داده است؛ عمر ۱۰ در حکایت مورد بحث ما، همان مرد مجاهد و خود شکن است.

اینکه این داستان را مطابق آنچه در مشنوی است بیان می‌کنیم: از سوی قیصر روم فرستاده‌ای از راه بیابان دور و دراز نزد عمر بمدینه آمد، پرسیده که قصر خلیفه بجاست زیرا تصور می‌کرد که عمر نیز مانند قیصر و دیگر پادشاهان در قصری باشکوه می‌نشیند، مردم مدینه گفتند عمر قصر ندارد و با آنکه آوازه او در امیری و حکومت جهانگیر است در خانه‌ای پست و محقر، منزل گزیده است، او دارای بی نیازی روح است و در قصر جان خود می‌نشیند و نیازی بدان ندارد که نقص و ضعف روحی خود را بوسیله تجمل و اسباب ظاهری جبران کنند، چنان‌که اشارت رفت این گفت و گو بدانچه طبیعی و دیگران را جمع به ورود هر مزان شهریار و مرزبان اهواز بمدینه نوشته‌اند شیاهی سخت نزدیک دارد، موافق این روایت، مسلمانان هر مزان را با لباس‌های شاهانه و تاجی مکمل به یاقوت، بمدینه آورده‌اند تا مردم آن شهر لباس شهریاران ایران را بمنگرند پس بخانه عمر رفتند و او در خانه نبود، پرسیدند عمر بجاست، مردم مدینه گفتند که

در مسجد است، در آنجا هم او را نیافرند، بچند پسر بچه برخورد کردند، آنها گفتهند مگر خلیفه را می‌جویید، او در سوی راست مسجد خفته و بُرْنُس (کلاهی بلند مخصوص عابدان) خود را زیر سر نهاده است، هرمزان را آنجا برداشت، عمر خفته بود و دره (دواال و نسمه چرمین) بدستش آویخته برد، هرمزان پرسید پس عمر کو؛ گفتهند این خفته، عمر است، گفت پس پاسبانان و ساجدان او بجا هستند؛ گفتهند که او حاجب و پاسبان ندارد. (تاریخ طبری، طبع مصر، ج ۴، ص ۲۱۷، معاشرات راغب، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۶۴؛ تاریخ قم، طهران، ص ۳۰۲) نظری این گفت و گتو با مردم مدینه از حاتم اصم (متوفی^۱ ۲۳۷) نیز نقل کرده‌اند (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۰) ۱۰ اماً قصر روحانی عمر را کسی که آلوده غرض است نمی‌بیند، آن قصر را با چشم پاله‌ی توان دید، چنانکه شرط رفیت هر حقیقتی بغرضی و پاک دلی است و بدین سبب بود که پیغمبر ما (ص) به چه روی آورد همان چیز، برای وی وجه الله بود لیکن با غرض‌های نفسانی این حالت می‌سترنمی‌گردد؛ آنگاه در تأثیر پاک دلی و صفاتی قلب این نکته را می‌افزاید که هر کس روزن سینه را بسوی ۱۵ عالم غیب بگشاید، حق را از همه‌جا و در همه کس می‌بیند، زیرا حقیقت حقیقی و در پرده نیست اگر حاجی هست بروی چشم ماست و این ما هستیم که پرده اغراض و اوهام بروی چشم افکنده‌ایم و از دید و شهود حقیقت بمعنی وسیع آن بعنی در همه‌جا و همه کس، خود را محروم می‌داریم.

فرستاده^۲ قیصر از شنیدن این اوصاف بدیدار عمر مشتاق فرگشت و بتعجب فرو رفت که مگر ممکن است کسی در جهان با چنین صفات عالی باشد و از دبدۀ کسان مختلق ماند، او با شوق و گرسی بیشتر در صدد بحث و جویی عمر برآمد تا زنی از عرب گفت اینکه عمر درین خملستان خفته است، پیشتر تو و سایه خدرا را در زیر سایه در نخت خرما بین، فرستاده پیشتر رفت و از دور ایستاد

از دیدار عمر ترس و هبّتی بهمراه مهر و محبت در دلش پدیدار شد، حالتی که می‌توان آنرا جمع اضداد نامید، رسول از خود در شگفت بود که مردی کارزار دیده و جنگ آزموده، شیر اوژن و پلنگ افکن که با شاهان شکوهمند و پرهیبت همنشین بوده و هرگز سر موبی از بیم و هراس برنش نلرزیده است اکنون از دیدن مردی مرقع پوش و بی‌سلاح چرا می‌ترسد و برخود می‌لرزد، هجواب این نکته را مولانا بدین گونه می‌دهد که این اثر ترس و خوف از خداست زیرا هر که از خدا پرسد بیم و هراس بدل راه نمی‌دهد و همه چیز و همه کس ازوی بیم دارد، او درین حیرت فرو رفته بود که عمر از خواب بجست و فرستاده بحرمت و ادب بروی سلام گفت، عمر هجواب سلام را بازداد و فرستاده را بنوازش این کرد.

۱۰

ذکر خوف و اینکی مولانا را بوصفح مقام خایفان می‌کشاند، توضیح می‌گوییم که خوف و رنج از نزد صوفیه از احوال و مخصوص نومریدان است بدین جهت مولانا می‌گوید که این کردن برای کسی است که پرسد ولی کسی که بسب غفلت نمی‌ترسد و یا آنکه در کمال بدرجۀ نهایت رسیده و از سر مُراد وحظ خود برخاسته و از بیم فقدان مطلوب برتر رفته باشد حاجتی به این کردن و وعده « لاتخافوا » که در قرآن می‌خوانیم ندارد، این بحث را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید.

۲۰ عمر بدین فرستاده پند می‌دهد و ارشادش می‌کند همچنانکه پیران، نوعه‌دان سلوک را هدایت می‌نمایند، عمر از خدا و صفات او آغاز می‌کند بداجهت که خداشناسی پایه سلوک است، می‌پس امید وی را بذکر نوازشها و الطاف حق نسبت بابدال بر می‌انگیزد، از جمله این الطاف، احوال است که بعقیده صوفیان بخشش و موهبت الٰهی است، واردی است قلبی و ذوق است خوش که سالک را در کار می‌کشد و بر ریاضت می‌انگیزد تا از درجه احوال که صفات

نایابدار و زاده^۱ تلوین است بر همه و صاحب مقام یعنی دارای ملکات و صفات پایدار شود و آن احوال خوش در تصرف او افتدند تا دل او چنان باشد که او می خواهد و بدرجهای رسید که صوفیان آنرا « تمکین » می گویند ، مولانا بدین - مناسبت حال را که حرک درونی است به « جلوه عروس » و مقام را که غایت معاملات است به « خاوت با عروس » و کام یافتن از او ، تعبیر می فرماید .

ظاهرآ مولانا ذکر حال و مقام را از آن رو مقدم می دارد که صوفیان ، این بحث را پیشتر از مباحثت دیگر ذکر می کرده اند ، ابویکر کلاباذی در کتاب « التعریف » و ابوالقاسم قشیری در « رساله » از حال و مقام سخن در گرفته اند آن ، در ذکر علوم صوفیه و این ، در شرح مصطلحات صوفیان .

۱۰ پس از عبور از احوال و وصول به مقامات ، جان را گردشها و سفرهای دیگر است ، این سفرها را مولانا به اجمال و اشارت یاد می کند و در می گذرد ، شاید بمناسبت آنکه احوال این سیر و سیاحت در بیان نمی آید یا آنکه نسبت به بجایی تفاوت دارد .

این دقائق را صوفیان در یک مجلس بطالب و راهرو نمی آموزنند ولی عُمرَ^۲ ۱۵ همه را در مجلس نخستین بفرستاده^۳ قیصر آموخت ، چرا ! برای آنکه طالبی مستعد و یا خود مشتعل یافت و او نیز شیخی کامل و مردی تمام بود : طالبی پرنده و نه رونده و شبیخی تمام قوت و راه بُر ، نه تنها راهبر .

۲۰ تعلیم و راهنمایی عمر این سالکث نوآموز ولی دور پرواز را در سخن آورد تا از چگونگی پیوستن جان به تن و تعلق روح قدسی به جسم خاکی پرسش آغاز ید ، این پرسش از آنجا ناشی شد که در گفتار پیشین از زبان عمر اشارتی از آزادی سیمرغ روح در عالم بَرَبِن بیان آمده بود پس اگر جان در جهان پاک ، چنان آزادی و پروازی داشت برای چه و بچه کیفیت بدین تن خاکی پیوست ، فرستاده^۴ قیصر چگونگی آن را می خواست بداند ، پرسش او سخت باریک و

جواب آن ، دشوار بود ، عمر گفت که پیوستن جان بفرمان خدا بود ، او در گوش جان رازی گفت و فسونی خواند که مرغ جان متعلق زنان بقفس ن پیوست ، از آن جنس فسون که چون در گوش عدم خوانده نقش هستی پذیرفت و چون بر موجود خواند بعدم باز گشت ، سپس چند نمونه از آثار قدرت و تأثیر فرمان حق تعالی در مراتب وجود از نبات و اجراء علوی و عناصر باز - ۰ گفت نا معلوم شود که قدرت خدا موقوف هیچ شرط و سبب نیست ، نشانه دیگر این تأثیر ، تصریف خدا در باطن آدمی و فکر اوست که شک و دو دل و گمان و تردید میان حکم بر چیزی به سلب یا ایجاد زاده آن تصریف است ، آنگاه باشارته ، مضرت شک و فایده ایمان را در معنی موجز باز می گوید و بمعنی وحی وجود سمع و بصر غیبی ایمایی می کند . تصریف حق در اشیا و ازمه بیشتر در فکر و اندیشه آدمی که مبدأ تصمیم و اراده اوست ، راه اثبات عقیده جبریان است ، مطلبی که مولانا بمعنی معروف ، نادرست و باطلش می داند ، بن مشکل را بدین صورت حل می کند که شهود معیت با حق و فناه فعلی با جبر تفاوت دارد و آنچه صوفی نیزین و فانی از خود می بیند جزو آنست که عامه و پیروان مجبور مذموم بدان گرویده اند زیرا مجبور مذموم برگز طاعت و مجاهدت ۱۰ می کشاند و صوفیان پس از مجاهدتهای تن گذاز و هوس سوز و باز شدن چشم در عالم غیب بدین معنی رسیده اند و اصولا جبر و اختیار صوفیان چیز دیگر است و اثر و خاصیت دیگر دارد اما یک حقیقت چگونه ممکن است دو اثر مختلف داشته باشد یا اثری خاص از او بعذایی پذیرد با اینکه حکما گفته اند که ذاتی شیء اختلاف و تخلف پذیر نیست ، جواب مولانا اینست که اینها احکام ۲۰ ظرف وجود و باصطلاح آثار محیط است مثل اینکه قطره باران در درون صدف مروارید می شود و خون در ناف آهو به مشکل مبدل می گردد و نان تا در سفره پیچیده باشد جمادی است بی حس و حرکت ولی بقوّت جان در تن

آیه‌ی، حس و حرکت می‌پذیرد و استعداد علم و معرفت حاصل می‌کنند، این مطلب یعنی تأثیر روح انسانی؛ زمینه را آماده می‌سازد تا مولانا بقوت جان انبیا اشارت کند و امکان معجزات و خوارق عادات را نتیجه گردد.

گفتار مولانا تا بدین‌جا چنین^۱ صوفیانه داشت و پس از آن، موضوع جبر و اختیار و باصطلاح متكلّمین؛ مسأله «خلق اعمال» را بروش علماء کلام دنبال می‌کند بدین صورت:

هر عملی که از انسان در وجود می‌آید دو نسبت دارد، نسبتی بوجه قیام و نعلق با بنده و نسبتی بوجه صدور و ایجاد با حق تعالیٰ، دلیل نخستین آنست که ما یکدیگر را بر کار بد ملامت می‌کنیم و اگر فعل بما هبیج نسبت نداشته باشد ملامت و گفتن «چرا کردی» بی‌جا و نادرست است چنان‌که ما چیزی را که مفهور و مسخر است در معرض بازخواست و عتاب قرار نمی‌دهیم و نی‌المثل به چوب و سنگ نمی‌گوییم که چرا بر سر ما شور دی و شکستی، این امر وجودانی و ارتکازی بر نسبت فعل به انسان دلیل واضح است، دلیل اسناد فعل بخدای تعالیٰ هم آنست که فعل تمام و متفنحتاج است بعلم تفصیل و احاطه بر جزئیات که صفت خداد است ولی انسان چنین علم و احاطه‌ای ندارد برای آنکه در سخن گفتن که امری مشخص و محدود است اگر متوجه لفظ شود از معنی غافل می‌گردد و اگر بمعنی التفات کند توجهه بالفظ نتواند داشت، همچنین اگر فراپیش نگردد پشت سر خود را نتواند دید و اگر فرا پشت نگردد، پیش روی را نتواند نگریست پس آدمی در بکحال و زمان به دوچیز توجهه نتواند کرد و بنابراین محیط بودن بر جزئیات، از حد دانش و احاطه علم وی بیرون است و اسناد فعل بوجه ایجاد و خلق بدو، روانیست.

درین مورد اشکالی پیش می‌آید که پس معاصی و گناهان منسوب بخدا می‌شود و اورا می‌توان مُ مجرم و سارق و چزآن خواند، مشکلی که در مباحث

متکلمان نیز طرح شده و هر دسته مطابق مذهب خود برای آن جوابی بر ساخته اند تا پدانجا که در بعضی روایات دو مشیت و خواست برای خدا فرض کرده "ند، مولانا این سوال ضمی را بمثالی از قصه ابلیس و آدم پاسخ می گوید که او لین بسبب بی ادب و اسناد اغوا و اضلال بحق تعالیٰ مطرود و ملعون شد و دو مین بواسطه رعایت ادب و نسبت خطأ و تقصیر بخود از نعمت قبول توبه برخوردار ۰ گردید .

چنانکه توجه دارید اشکال هیجان باقی است زیرا رعایت ادب . واقعیت را تغییر نمی دهد ولی جواب مولانا مستفاد است از آیات قرآن کریم و این حکم خدای قهار است که نیکیها از او و بدیها و مصیتها از خسود انسان است مثل (النَّسَاء ، آیه ۷۹) لیکن مولانا پس از اشارت گونه ای به فوائد ۱۰ حرمت و عمل نیک ، جوابی دیگر می انگیزد و حرکت دست لوزان را که اضطراری است و حرکت دست را به اراده انسان که اختیاری است مثال می آورد تا معلوم شود که انسان در اعمال ارادی خود تأثیر دارد و همین تأثیر است که ثواب و عقاب و آفرین و نفرین بر آن ، مترتب می گردد و چنانکه در شرح ابیات ملاحظه می کنید این همان جواب است که به ابوالحسن علی بن اسحاق ۱۵ اشعری (متوفی ۳۲۴) پیشوای اشعاریان نسبت داده اند .

این بحثهای کلامی و عقلی ، پرون از روش صوفیان است بدین جهت مولانا که گویی ازین گفتاره خشک ، رنجیده خاطر شده است ما را به اصل و ریشه کار و باصطلاح خود وی « بحث جان » توجه می دهد . بحث جان یا شهود حقیقت سرمایه سعادت ابدی است و حاصل عمل و کار و میاهدت است ۲۰ و نتیجه آن ، وصول بمقصود و آرامش خاطر و آسایش روح است برخلاف بحث عقلی که سرچشمہ آن شک و تردّد خاطر و صرف وقت در الفاظ و تمره

آن، پندار و غرور و مهجوری و محرومی است، آنگاه عمر و ابوجهل را مثال می‌آورد که آن یکث بحث جان گرایید و نیکبخت دو جهان شد و این دیگر در بحث عقلی باز ماند و تیره بختی دو جهان اندوخست، فرق دیگر آن است که بحث عقلی بر استدلال از اثر بر مؤثر و از سبب بر مستحب دور می‌زند و آن، مبتنی بر علم محدود و متزلزل انسان است که در حد دانای خود امری را اثر و دیگری را مؤثر می‌پندارد و چنین بختی در خور کسانی است که در راه مانده و یا چشم بینا ندارند و از این بجهت بر اهرب و عصا و عصاکش نیازمنداند ولی آنکه بحقیقت رسیده است از دلیل و استدلال بی نیاز است چنانکه مردم روشن دیده به عصا و عصاکش احتیاج ندارند.

مولانا متوجه می‌شود که این بحث بدرازا کشید و از اصل قصه بدor افتاد باری بخود می‌آید و می‌گوید دیگر بار بسر قصه آمدیم ولی او که هرگز از حدیث دوست بیرون نیست و از هرچه سخن گوید قصه دوست فرو می‌خواند و سر دلبران در حدیث دیگران می‌گوید و این حکایات برای او آینه اوصاف معشوق است و بنابراین، او در هر حالت که باشد خواه جهل یا عالم، قهر بالطف ۱۰ خشم و بجنگش یا آشئی و صلح، خوشی یا ناخوشی، آن بار نهان دمساز وی است و همه آنها عکس صفات لئے نهایت دلدار است که بتعاقب و دمادم بر جان او می‌زند و در گفتار و پیوند مخنش منعکس می‌گردد، این همان معنی معتبر است که پیشتر بدان اشارت کرده بود. می‌توانیم بگوییم که بحث از چهرا و اختیار هم اگر چه نسبتی به بنده دارد در واقع آن نیز مساوی شهود است بدان سبب ۲۰ که صوفی فانی، قدرت و ناتوانی خود را از حق می‌بیند و در هر دو حال، شاهد حق است یا حق، شاهد اوست.

با تمہید معدرنی چنین ذوق انگیز و جان‌آرام، حکایت را بهم در می‌پیوندد.

فرستاده^{۱۰} قیصر از حکمت و راز پیوستن جان بتن سؤال می‌کند، پرسشی بحث دشوار، در باره^{۱۱} مطلبی بیرون از حدود فکر بشری که مستلزم اثبات غرض و علت برای فعل خداد است و از دگرسو، مبتنی است بر احاطه^{۱۲} علم انسان بهایت آفرینش و فعل الهی که قبول آن از بجهت آنکه غرض، کمال فاعل است منتهی می‌شود بفرض نقص در وجود واجب و استکمال او بغير خود و از جهت دیگر احاطه^{۱۳} بشر محدود، بجمعی اطوار و شریون عالم خلقت که نه بفراخور هستی او بلکه لایق و در خور جناب عزت است و هرجوابی که بدان مسأله دهنده، مخلوق وهم و پندارآدمی است و راهی بهقیقتندارد بدین علت مولانا از زبان عمر جواب نقضی می‌دهد و نخست بخشواری این سؤال اشارت می‌کند، سپس می‌گوید چون سؤال، خود، برای تصویر فایده است بنابراین، ۱۰ پرسنده عمل خویش را با فایده و دارای حکمتی می‌بیند، پس پسرا فعل حق تعالی^{۱۴} که پرسش آدمی هم انعکاس قدرت اوست خالی از فایده باشد و هرگاه فعل بشر که جزوی از کُل و تمامت آفرینش است مقرر باشد فرض شود چرا ما کُل آفرینش را عیت و لغو فرض کنیم، آری فایده و نفع بسیار است و هریک بقياس، از دیگری و از فایده^{۱۵} کار ما بدرجات افزون‌تر است، ولی ۱۵ این نایده چیست و آن نفعی که در تعلق بجان بتن متصوّر می‌شود کدام است مولانا آزا ناگفته می‌گذارد و یا آزا بنحوه^{۱۶} ادراک ما موسکول می‌کند زیرا هر کسی برای آفرینش و نیز برای عمل خویش فایده‌ای مناسب تشخیص و نهم خود فرض می‌نماید، ظاهراً پس از اثبات اصل فایده که از جواب نقضی بدست آمد تعین فایده^{۱۷} خاص که ناشی از مقیاس بشری است بنظر مولانا ۲۰ خالی از فایده و دور از صواب می‌نموده است.

بمناسبت آنچه گفتیم مولانا در پایان این بحث (که ما آزا نقضی نمایدیم و در حقیقت نوعی ارشاد است تا ما از مباحث دور و دراز که سر انجام راه به

دھی نھی بر دست برداریم) خواننده را متوجه شکر نعمت الٰہی می کند و از نشانه شکرگویی و سپاسگزاری سخن می گوید و ما می دانیم که شکر صرف نعمت است در مرور دی که نعمت برای آن آفریده و بما داده شده است پس بمرجب این اصل ما باید فکر و اندیشه خود را در راهی صرف کنیم که بسے نتیجه می رسد و بحال ما مفید است از قبیل علوم حقیقی و تهذیب اخلاقی و ترتیب امور معيشت نه مجادلات و مباحثات کلامی که سر از شک و تردّد خاطر در امر دین بر جیزند و چندان سودی بحال بشر ندارد .

فرستاده قیصر از برکت محبیت و گفت و گو با عمر سراپا ذوق می شود و کامل و واصل می گردد ، این نکته مولانا را بیاد تأثیر صحبت و همنشینی می افکند ۱۰ یعنی مصاحبت مرد کامل و پیر راستین که کیمیای تبدیل اخلاق و گوهر هستی سالک است ، در اثبات آن نمونه‌ای چند از پیوستن سیل به دریا و موم و هیزم به آتش و سنگ سرمه به نور چشم ذکر می کند که هر یکی از آنها بواسطه اتصال و پیوستگی به کمال خود رسیده و تبدیل یافته‌اند .

اماً مقصود از دیدار و همنشینی اولیا چشم گشودن بر صورت ظاهری و ۱۵ جسمانی آنها نیست بلکه مغرض آنست که از دل و جان مابسوی ایشان روزنه‌ای گشوده شود و انوار حقیقت پرتو معنی از مجان و دل نور پاش اولیا و مردان حق از آن روزنه بر جان و دل ما در ناید و آنرا منور و تابنا کگر داند ، آنگاه نتیجه می گیرد که قرآن کریم متنضم بیان احوال و مقامات پیغمبران است و خوانندن قرآن باید چنان باشد که در ما آن احوال را بر انگیزد و بدان مقامات متحقّق سازد ، ۲۰ بی حصول آن حالت و وجود آن تحقّق ، خواندن قرآن و ناخواندن آن یکسانست هیچنانکه دیدن و نادیدن پیغمبران بدون نیل به کمال برابر است .

علامت تأثیر حالات انبیا و قرآن خواندن ، میل بحریت و آزادی از هوی و اوہام است برای آنکه انبیا نیز به کمال حریت و آزادی رسیده بودند و از

راه دین مردم را بشکستن بندهای شهوت و از هم گسیختن زنجیرهای تقلید دعوت می نمودند ، راهی که پیغمبران بنا نموده اند ، اعراض از خلق است زیرا تا میل دل پی جانب شهرت و قبول عام باقی باشد آدمی بنعمت آزادی نمی رسد ، شرح این مطلب را در قصه طوطی و بازرگان بشرح تمام از زبان مولانا خواهیم شنید .

مباحثت کلی : تأثیر غرض در کیفیت ادراک ، معنی و جهه الله ، شرط رؤیت حق ، از هرچه خبر دهنده ، آن خبر از حق است ، آثار کشف و شهود حق ، حق ظاهر است و مانع دید حجاجهای هوی و وهم است ، حقیقت آدمی فکر و دیداست ، آثار مهر و هیبت ، معنی خوف و اینکه خایف کیست و خوف در کدام بکش از مراتب عارض می شود ، تفاوت حال و مقام ، مراتب نحوی انسان و بیان منازل سلوک ، مسیرهای چهارگانه ، روح مجرّد است ، بحث در تعلق نفس ببدن ، تأثیر قدرت حق تعالی^۱ ، نحویات فکر و باطن هم از خدادست ، چگونه مستعد و پذیرای وحی توان شد ، اقسام نفس از اماراته و مطمئنه و لوامه و مُسوله ، فرق جبر و معیت ، جبر صوفیان و جبر عامة ، اختلاف احکام و اوصاف در ظروف مختلف ، استدلال از تصرف ۱۰ روح در مواد غذایی بر تصرف انبیا و اولیا در مواد خارجی ، مسأله خلق اعماق و کسب ، تفاوت حرکت اختیاری و اضطراری ، فرق بحث عقل و بحث مجاز ، آدمی تا چه وقتی محتاج بحث است ، معیت باعتبار ظهور اوصاف ، بحث در حکمت تعلق روح ببدن و اینکه کار خدا را با موازن بشری نمی توان سنجید ، آثار شکر و نقد زاهدان ترش روی ، شعر برای بیان احساس درونه ۱۵ و حقیقت کافی نیست و معنی در شعر از رونق می افتد و دقیقاً بیان نمی شود ، فوائد صحبت و همنشینی با مرد کامل ، ناقص در اثر صحبت بوجود کامل پیوسته می گردد ، قرآن چگونه باید خواند ، مقصود از دیدار انبیا و اولیا از خود رستن و بحق پیوستن است . انبیا از خود رسته بودند و هر که از خود برهد بدين معنی متحتنق است ، آواز انبیا از راه دین برمی آید ، مضرات شهرت .

لغات و

تعییرات :

مَدِينَه، نُغُول، رَحْت، رَحْت بِجَاهِي كَشِيدَن، مَر، كَازَه،
مو در چشم رُسْنَ، حَضْرَت، حَضْرَت و ایوان پاڭ،
بَدْخواه، فَتْح بَاب، شَهْر، نَادِيَدَه، الْفَاظِ تَرَ، عُسْرَ،
دَخِين، نَبْخِيل، خَرْمَابِنْ، سَايَه خَدا، رَنْگَتْ كَرْ دَانِيدَن، مَصَاف، هَفْتَانِدَام،
دَلْقَن، تَفْرُى، دَسْت بَسْنَ، خَدِيمَتْ كَرْ دَن، عَلَيْكَتْ كَفْنَ، نَزَل، دَلْ اِزْجَا
رْفَنَه، سِخْنَاهِي دَقِيقَى، رَفِيق الْأَعْلَى، مَقَام، شَاه، مَقَام قَدَس، سِيمَرَغ رَوْح،
فَتْوح، نَهْمَت، اَغْيَارْ رو، مَرْكَب درْكَهَى، زَو، مَراقبَه، تَرْدَد،
معْمَا، كَهَان، كَنَّف، پَنْبَه درْكَوش فَشَرْ دَن، وَحَى، مَعْيَت، نَفْس اِمَارَه،
خَوْد كَامَه، لَاش، مُحْتَفَر، اِكْسِير، كَهْرَگَرْ فَتن، مُسْتَحِيل، سَلْسِيل،
راَسْت خَوَان، كَوهَكَن، سَرِ اِنبَان كَشَادَن، تَرْكَتَاز، لَوزِينَه، قَوَام،
بِوالْعَجَب، مُسْتَضَى، لَازَم، مَلْزُوم، نَاف، مُفْتَضَى، بازِيغ، زَرَق،
دَسْتَان، كَدِير، شِيكَرْف، بَادِرَا بَندَكَرْ دَن، درِرَدَه بُودَن، دَسْت آرَرَدَن
در چِيزِي، هِيل، طَوْقِي كَرْ دَن، شُسْكِنْ، خَبْط، قَلَاسِنْكَتْ، مَزْرَع،
كَسْتَتْ، سَنْگَتِ سَرْمَه، تَنْگَنِ.

شرح ایات :

نَا عُمَرَ آمَدَ زَقِيقَتْرِيْكَ رَسُولَ در مدینه از بیابانِ نُغول
ب ۱۴۹۰

مدینه : شهر ، شهر معروف در حجاج از کشور عربستان سعودی که نام اصلی آن پَشْرِب بود و پس از هجرت حضرت رسول اکرم (ص) بدان شهر آن را « مَدِينَةُ الرَّسُولُ » نامیدند و سپس بتخفیف (مدینه) گفتند . مدفن حضرت پیغمبر (ص) و بسیاری از یاران وی و چهار تن از ائمه شیعه (حسن ابن علی ، علی بن الحسین زین العابدین ، امام محمد باقر ، جعفر بن محمد الصادق) سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْنَاهُمْ درین شهر است .

۱۰ نُغول : عمیق و گود ، دور و دراز و هرچه امتداد آن بطول گرايد از آن جهت که عمق نیز نوعی از طول و درازی يکی از ابعاد است ، بهمین مناسبت هنوز در پژوهیه ایوانی را که ابعاد آن از بیرون به درون ، طولانی باشد و عمیق در نظر آید و ایوانِ نُغُل « گویند ، مولانا ابن کلمه را در معنی تعمق و ژرف اندیشه نیز بکار برده است :

۱۵ نیست مرا ز جسم و جان در ره عشق تو نشان
ز آنک نغول می‌روم در طلب نشان تو
دیوان ، ب ۲۲۷۹۴

مستک خویش گشته گه تُرُشك گهی خوشک
نازک و سُبُرَکت که چه در هنرک نغولکی
همان مأخذ ، ب ۲۶۲۴۸

کو آن فضولیهای تو کو آن ملویهای تو
کو آن نفویهای تو در فعل و مکر ای ذوقنو
همان مأخذ، بب ۱۸۷۱۸

« نفوی بالاول مضموم عمیق و ژرف را نامند و بحر نفوی و چاه نفوی، در بابی
و چاهی را گویند که قعر آن بسیار ژرف و دور باشد و هرچه مانند آن باشد و ۰
چنانچه عمیق بمعنی دور و دراز آمده کَتَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ كُلُّ فَجَعٍ عَمِيقٍ .
معنی راه دور و دراز، نفوی هم معنی دور و دراز آمده و گاه بمعنی تمام هم می‌آید
چنانکه اکثر گویند که فلان در فلان هنر نفوی است مراد آن باشد که بغيرور
و نهایت آن هنررسیده و در آن هنر تمام است و اگر گویند که فلان نفوی می‌کند
اراده آن باشد که فلان در کارها تعمق می‌نماید و اگر کسی گوید که محن را بانو ۱۰
از نفوی می‌گوییم، اراده آن باشد که از روی فهمبدگی و دانستگی و نعمت
می‌گوییم . » شرح ولی محمد اکبر آبادی، ص ۹۰ .

بیردش ببالای چاهی نُغُل
که قلزم بدی بجزو آن چاه، کُلُّ
کلیله و دمنه قانعی طوسی نیز ،
فیه مافیه ، طبع طهران ۱۳۳۰ ، ص ۲۸۸ . ۱۵

گفت کو قَصْرٍ خلیفه ای حَشَمَ
نا من اسب و رخت را آنجا کشم
ب ۱۳۹۱

رخت بجایی کشیدن : بکنایت ، منتقل شدن ، منزل کردن . نظیر : رخت
افکنندن ، رخت گشادن ، رخت نهادن . مقابل : رخت از بجایی بردن ، رخت
برداشتن ، رخت پستن . ۲۰

نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد
بختم ار بار شود رختم ازینجا ببرد
دیوان حافظ ، ص ۸۷

رخت : لوازم معيشت و کالا و متابع خانه است از جنس منقول : لوازم و اسباب سفر را نیز رخت گویند.

قوم ~~که~~ که اورا قصر نیست مرعمر را قصر جان روشنیست

ب ۱۳۹۲

مر : ادانی است که برای تأکید نسبت و غالباً پیش از مفعول صریح و با سبب وعلت فعل و نیز برسر مضاد ایه درمورد تفکیک اضافه ، استعمال می شود چنانکه درین بیت که اصل چنین است : قصر عمر بجان روشنیست . و می توان گفت که این کلمه بیشتر برسر کلمه ای در می آید که « را » با خر آن پیوسته باشد . گاهی نیز پیش از مسند ایه بکار می رود :

۱۰ اکنون که ترا تکلئی گویم بیداست مر آفرینم از نفرین
دقیق ، اشعار پراکنده قدیم زرین
شعرای فارسی زبان ، طهران ، ص ۱۶۱

بـگریند مردوده و میهـنم که بـ سر بـینندـه خـستـه تم
عنصری ، لغت فرس ، طهران ، ص ۳۶۰
ولی اینگونه استعمال متروک است .

گـرـچـه اـزـ مـیرـی وـرـا آـواـزـهـ اـبـتـ هـمـچـوـ درـوـیـشـانـ مـرـاـورـاـ کـازـهـ اـیـسـتـ

ب ۱۳۹۳

کـازـهـ : خـانـهـ اـیـ کـهـ کـشاـورـزـانـ اـزـ نـیـ یـاـ چـوبـ وـ عـلـفـ برـسرـ کـشـتمـندـ سـازـنـدـ خـانـهـ خـردـ وـ مـخـقرـ ، خـانـهـ وـ تـالـارـ چـوبـینـ .

۲۰ اـیـ رسـیدـهـ شـبـیـ بـکـازـهـ منـ نـازـهـ بـودـهـ بـروـیـ نـازـهـ منـ دـیـوانـ سـوـزـنـیـ ، طـهـرـانـ ۱۳۳۸ـ ، صـ ۴۰۷ـ عمر بن الخطاب زندگانی ساده و بی آلایشی داشت و امراء مسلمین را از زیاده روی در معيشت منع می کرد ، وقتی مسلمانان کوفه که در خانه های

عقر و ساخته از فی می زیستند، از وی اجازه خواستند که منزل از خشت برآورند، وی در جواب نوشت که «*لَا تَطَاوِلُوا فِي الْبُنْيَانِ*» (خود نایی و زیاده روی در ساختمان مکنید) و بگروهی از آنان که تزد او آمدند گفت که بیش از حد حاجت خانه مسازید و بهمین مناسبت هنگامی که سعد بن ابی - وقارا در کوفه قصری برآورد، عمر نامه‌ای اعتراض آمیز بسوی نوشت و دستور داد تا در آن قصر را پاک سوختند تا میان او و مردم فاصله و جدایی نباشد. *تاریخ طبری*، طبع مصر، ج ۴، ص ۱۹۱، ۱۹۳. گفته مولانا اشاره بهین روش تواند بود.

ای برادر چون بینی قصر او
چشم دل از مو و عیّلت پاک آر
چونک در چشم دلت رُست مو
و آنگه آن دیدار قصرش چشم دار ۱۰
ب ۱۳۹۴، ۱۳۹۵

مو در چشم رُستن : برآمدن و رسن موی است در پلکث چشم از بیرون بسوی درون و آن برای بینایی مضر است و آقی است که اطیبا آن را «*شعر زائل*» و «*شعر مُنْقَلِب*» گویند، بکنایت، حصول شخص و عیب در دید و بینایی. نظیر : مو برآوردن چشم، مو از دیده برآمدن، موی کردن چشم، ۱۵ مو در چشم شکستن، مو گرفتن. بحرالجواهر، طبع هند، ص ۱۷۹، آندراج. موی در چشم دل رُستن : بکنایت، حصول غرض موافق با مخالف از قبیل میل و محبت یا دشمنی و نیز هوس و آرزوی شهواني.

گرچه یکث موید گنه که جُسته بود لیکث آن مو در دو دیده رُسته بود ۲۰ بود آدم دیده نسوان قدیم موی در دیده بسود کوه عظیم مشنوی، ج ۲، ب ۱۸، ۱۹

شرط صحت ادراک و دریافت اشیا و اشخاص چنانکه باید و بدانگونه که هستند، استقامت نظر و دوری انسان از دوستی و دشمنی و هرگونه غرض است

و تا وقتی که انسان ازین جنس آفتها رهای نیافته است، نمی‌تواند بصحت فکر و درستی نظر خود مطمئن باشد و همچنانکه دوستی و محبت عیها و نقائص را می‌پوشد و گاه نیز موجب آنست که آدمی بسیاری از امور ممتنع و صفات نابوده و کارهای ناشدنی را نسبت به محبوب خود از روی قطع و یقین و دور از هر - گونه شک و تردّد خاطر پلیدارد و بدفاع از آن برخیزد، بعض و دشمنی نیز روپوش نیکیها و کمال و خوبیهاست و گاه سبب آن می‌شود که صفات و اعمال پسندیده و محقق و انکار ناپلیدیر کسی را که دشمن می‌دارد بی هیچ شک و ریبی انکار کند و در راه اثبات عقیده خود پیخت و بجوری شواهد و قرآن و تحریف حقائق کمر بندد و دلیلهای شگفت از خود برانگیزد تا بتواند هوای نفس خوبیش را کامیاب سازد و چه بسا که آدمی درین دو حالت، تصور می‌کند که عملی نیک و در خور آفرین و یا اجر اخروی انجام می‌دهد و از اینرو بهنگام توفیق در باطن خود خشنودی کامل احساس می‌کند بی خبر از آنکه بهر حال اسیر هوی و تسوبیل نفسانی و بازیجه اندیشه و سودای فاسد بوده است بنابراین مقدمه گوییم که عمر بن خطاب از کسانی شمرده می‌شود که در خدمت باسلام و تأیید حضرت رسول اکرم (ص) رنج بسیار تحمل کرده‌اند و او بخصوص در زهد و تفوی و بسط عدل و مساوات یکی از افراد نادر تاریخ اسلامی است ولی عده‌ای از متھبیان، فضائل ثابت و متواتر و غيرقابل انکار وی را با همه شهرت و تواتر منکر بوده‌اند و آنها را برتفاق و ریا حمل می‌کرده‌اند و عمر ک آنان درین امر، جهل و تعصب مفرط و بی خبری از حقائق تاریخ بوده است. مولانا باشارت، رفتار و نوع تفکر این گروه را انتقاد می‌فرماید چنانکه در مرد دیگر ناصیبیان را که دشمن دار حضرت امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بوده‌اند انتقاد فرموده است.

جمع : مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۹۴۵ ببعد .

ممکن است تعبیر : « قصر او » ناظر باشد بدین روایت : عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ مَا كَانَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَعْلَمَهُ مِنْ أَمْرٍ
عُمَرَ فَرَأَيْتُ فِي النَّسَامِ قَصْرًا فَقُلْتُ لِيَمَنْ هَذَا قَالُوا لِعُمَرَ بْنِ
الْخَطَابِ . (آورده‌اند که عبدالله عمر گفت دانستن هیچ چیزرا آنچنان دوست
نمی‌داشتم که پایان کار عمر را تا شیی قصری را در خواب دیدم گفتم این قصر
از آن کیست گفته‌اند از آن عمر بن خطاب است) حلیة الاولیاء ، طبع مصر ، ه
ج ۱ ، ص ۴۵ . نظیر آن حدیثی نیز نقل کردند : جامع صغیر ج ۲ . ص ۱۳ .
هر که را هست از هوسها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد زین فار و دود هر کجا رو کرد وَجْهُ الله بود
چون رفیقی و سوسه بـدـخـواه را کـنـیـ بـدـانـیـ لـمـ وـجـهـ الله رـاـ
ب ۱۳۹۸ - ۱۳۹۶ ۱۰

حضرت : پیشگاه و حضور پادشاه : پایتخت :

پیام داد بن بنده دوش باد شہاں

زَهَضَرَتْ مَلِكَكَ مُلْكُكَ بَخْشَ دَشْنَ مَالَ

که شعر شکر بحضرت رسید و پسندید

۱۰ خدایگان جهان خسرو خجسته خصال

غضاوی رازی ، مجمع الفصحاء

﴿ چون در اوّل این تاریخ فصلی دراز بیاوردم در ملح غزین ، این
حضرت بزرگوار که پاینده باد ﴾ . تاریخ بیهقی ، ص ۲۷۵ .

حضرت و ایوان پاک : بکنایت ، عالم حق و مقام قدس السُّلْطَنِ .

وَجْهُ الله : اشاره است به آیه شریفه : وَلِهِ الْمَتَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ ۲۰

فَآتَيْنَاهُمَا تُوكَلُوا فَشَمَّ وَجْهُ الله . (البقرة ، آیه ۱۱۵) که مفسرین می‌گویند
وَجْهُ ، بمعنی قصد و نیت و یاری و خشنودی و یا ذات است و برین عقیده
تفسیر آیه ، چنین می‌شود که مشرق و مغرب از آن خدا و در تصرف اوست پس

بهرجا روی آرید نیست شها و يا رضای حق و يا ذات او آنچاست و قصد و نیست متوجه است . بعضی هم گفته اند که مقصود از مشرق و مغرب ذکر حدود ارض است و آیه را بدینگونه تفسیر می کنند که در هر نقطه از زمین که باشد می توانید بکعبه توجه کنید .

توجیه دیگر اینست که مورد این آیه ، نماز سفر است و يا بموقع حرب و کارزار ، اختصاص دارد که در آن هنگام توجه قبله لازم نیست . عقبده شیعه و جمی از اهل سنت چنین است که مقصود نماز نافله در وقت مسافرت است که مسلمانان می توانند برپشت شتر يا هر مرکب دیگر بدون توجه قبله بجا آورند . بعضی هم این آیه را منسوخ می شارند .

صوفیان می گویند که مشرق و مغرب صفت قلب است باعتبار آنکه انوار الٰهی بر آن و از آن می تابد و گاهی نیز طوارق خلفت و هوابجس نفس بر آن غلبه می کند پس بلحاظی مشرق و از جهت دیگر مغرب است و يا آنکه بهنگام اسپیلا و غلبه سلطان حقیقت ، حالت حسن و ادراک از سالک سلب می شود و در آن حالت که به « اصطلاح و قهر » موسوم است از وجود خود خایب می گردد و بخود مستشعر نیست چنانکه پس از طلوع خورشید ، فروغ ستارگان در انوار آن ، مضمحل و ناپدید می شود و این صفت غروب مخصوص منتهیان است بخلاف نخستین که با حباب بدایت تعلق دارد .

وجه را هم بدینگونه تعریف می کنند که امری است که بوسیله آن ترجمه و استقبال صورت می گیرد و يا چیزی بدان بظہور می رسد پس همه اجزاء جهان و جه الله است از آن سبب که مظہر جمال و جلال الٰهی است و حق درین اشیا و بدانها ظاهر می گردد و در حقیقت هیچ مکانی مخصوص نیست بدانکه از آن بحق تعالی روی آورند مگر آنکه نصی و حکمی از طریق شارع بر تخصیص آن بما رسیده باشد .

تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۸۰-۳۷۸ ، تبیان ، طبع ایران ،
ج ۱ ، ص ۱۴۵ ، تفسیر کشاف ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۳۱ ، تفسیر ابوالفتوح ،
طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۱۸۹-۱۸۸ ، مجمع البيان ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۸۲ ،
تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۶۹۰-۶۹۲ لطائف الاشارات
تألیف ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه
طهران ، ج ۱ ، ص ۳۲۶ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۷۷ .

بدخواه : مجازاً ، نفس امّاره . ناظر است بحدیث : اَعْدُدُكَ عَدُوّكَ
نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَبَيْنِكَ . احادیث مشتری ، انتشارات دانشگاه
طهران ، ص ۹۰ و یا به آیاتی که در آنها شیطان بنام « عدو » یاد شده است از
قبيل : وَلَا تَشَبِّهُوا خُطُوطَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ . (البقرة ، ۱۰
آیه ۱۶۸) که در آن صورت ، معنی شیطان خواهد بود .

شرط وصول بحق ، تزد صوفیان تهدیب نفس و تصفیه باطن است که
بوسیله آن ، استقامت نظر بمحصل می پیوندد و سالک بدرجه کشف نائل
می آید بنابراین ، مولانا می گوید که هر کس جان خود را از هوس پاک دارد
بنعمت دیدار و کشف مطلوب که خداست وصول می یابد و چون پیغمبر (ص) ۱۵
به جان از هوس و هوی و هم پاک داشت و دیده راست بین بافت که « مازاغ
البَصَرُ وَمَا طَغَى » شاهد آنست ، از این رو بهره چه روحی آورد خدا را از آن
سوی دید و روی بدروی آورد ولی آنکه در نار حسد و آتش هوی می سوزد
بدین مقام واصل نمی گردد و این نکته مبنی بر آنست که حق تعالی در مرتبه
ذات خود غیب مطلق و بی نشان شخص است و از آن مرتبه هیچ خبر نتوان داد ۲۰
و اسم و رسمی نتوان یافت ولی از آنجا که مقتضای اسم « الظاهر » و تمثیلی او
در ملکت و ملکوت است ، هر اسمی و خبری که بازگویند و هر صفتی که اشیا
بدآن متصرف شوند همه در حقیقت از وی خبر می دهند و صفات او را نشان

بازمی گویند زیرا آثار وجود تابع حقیقت وجود است که عین ذات حق است و بنابراین هرچیزی از معقول و محسوس حکایتی از خدا می‌کند و توجهه بدان، توجهه بخدا تواند بود.

بتعبیر دیگر، سعه ذات و احاطه وجود لی نهایت حق، مقتضی است که در هیچ مکانی نگنجد ولی هیچ مکان هم از وی خالی نباشد و از اینرو ما بهره روى آوريم بحق تعالیٰ توجهه کرده‌ایم اما چنین شهود و رؤیتی، خاص از آن کسانی است که از هوی و وهم رهایی یافته واستقامت نظر داشته باشند.

هر کرا باشد ز سینه فتح باب او ز هر شهری ببیند آفتاب

ب ۱۳۹۹

۱۰ **فتح باب** : گشایش در آرزو و مراد، در اصطلاح منجمان، «هر آن دو کوکب که خانه همه ایشان بمقابلة یکدیگرند چون میان ایشان اتصال بود، اورا فتح باب خوانندای گشادن در». پس اتصال قمر یا آفتاب بزحل فتح باب خرائند، دلیل باران و برف آرمپده بود و اتصال زهره بر مریخ فتح باب باران و سیل و تحرک و رعد و برق بود و اتصال عطارد بمشتری فتح باب بادها»^{۱۰} التفہیم، طبع طهران، ص ۴۹۸ - ۴۹۹؛ نیز، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: فتح الباب.

تو آن کسی که ز باران فتح باب کفت

مزاج سنگش شود مستعد نشو و نما

دیوان انوری، ص ۱۶

۲۰ تا ابد دود و دخان بارندگانه گردد چون بخار

گر بیفتند برفلکث چون دست تو یکث فتح باب

هان مأخذ، ص ۲۷

بِتَخْمِ بُو الْبَشَرِ وَخَشْكُثِ سَالِ هَفْتِ هَزَارِ

بِسَالِ يَانِصَدِ آخِرِ كَهْ كَرْد فَتْحَ الْبَابِ

دِبْوَانِ خَاقَانِي، ص ۵۱

مجازاً ، کشف السُّهْنِ وَكَشْأِيش درهای غیب در گفته مولانا . ذکر « سینه » بمناسبت آنست که بنابر مشهور قلب در سینه جا دارد و قلب بعقیده « متقدّمان محل حیاه و روح حیوانی است و ادراک نیز از لوازم حیاه است و بدین جهت ادراکات و عواطف در تعبیرات قدما ، به دل نسبت داده می شود و « صدر » نزد صوفیه یکی از مراتب ادراک و محل وسوس است . مقالات شمس تبریزی ، نسخه فانیج ، ورق ۵۶ .

شهر : مجازاً ، هر یکی از مراتب وجود یا هر شخص وجودی و فرد متعین .

این بیت مکمل ایيات پیشین است ، مولانا می گوید هر کسی که برتبه کشف رسد و حجاب تعیین را از پیش چشم دل برگیرد ، او حق را در تمام مراتب وجود مشاهده می کند و آفتاب حقیقت را در هر وجود تعیینی ، قائم و نابناک می بیند و در بند صورت نمی ماند مانند کسی که فی المثل از افق و مرکز زمین بزرگ رود و میان او و آفتاب حائل نباشد تا اورا از دید آفتاب مهجور و منوع دارد .

مصراع اخیر در شرح انقره و یوسف بن احمد مولوی چنین است :
او ز هر ذره ببیند آفتاب . ما آنرا مطابق نسخه موزه قونیه و چاپ لیدن نقل کرده ایم .

نظیر آن از شیخ عطار :

كَرْتَرا پِيدَا شُود يَكْ فَتْحَ بَابِ تو درون سینه بینی آفتاب
منطق الطیر

درین باره ابن سینا گفته است : أَلَاَنَّ إِذَا كُنْتَ فِي الْبَدَنِ وَفِي

شواغله و علائقه و لسم تششقق الى كمالك المتناسب اولسم
تشاللم بحصول ضده فاعلسم آن ذالك منك لامنه « اكتون
پس از تقرير ابن مقدمات هرگاه در زندان بدن و گرفتاریها و پیوند ها و خواهش های
آن فرمانی و بکمال که مناسب حال و مقام نست آرزومند نباشی یا از حصول
ضد آن نرجی بدان که این حرمان از تو زاده است نه از وی .) الاشارات
والتبیهات ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۹۴ .

حق پدیدست از میان دیگران	همچو ماه اند ر میان اختزان
دو سر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی این جهان معلوم نیست	عیب جز انگشت نفس شوم نیست
۱۰ تو ز چشم انگشت را بردار هین	و آنگهانی هرچه می خواهی بُین

ب ۱۴۰۳ - ۱۴۰۰

استدلال است بر ظهور حق تعالی بنحو کمال و اینکه مانع شهود ، از سوی
ماست که حائل از عادات زشت و اوهام بر روی بصیرت و فهم خویش
افکنده ایم ، این نکته را بدینگونه بیان می کنند که حق تعالی را تشییه می کنند بهاء
۱۰ که نور او در شب از سtarگان بیشتر و پیدا تر است ولی هرگاه ما انگشت بر
روی چشم نهیم ، ماه را با همه روشنی و پیدایی نتوانیم دید پس ما هستیم که از خود
مانعی برای دید ماه بوجود آورده ایم همچنین خلای تعالی و بگانه از میان کثرا
و یا در وجود آنها نمایان است (از آنجهت که تمام موجودات مراتب اسماء و
صفات و تعیین ذات او هستند) ولیکن ما دیده بکتابین را در پرده اوهام
۲۰ مستور داشته ایم و اگر ما نبینیم دلیل آن نیست که حق تعالی موجود و یا پدیدار
نیست بنا بر آنکه گفته اند : عدم *الوجود* لا بدل *علی عدم الوجود* .
(نادیدن و ناپاقن دلیل نابودن چیزی نیست) و همینکه حجاب وهم و هوی
را بر دریم خدا را آشکار و ب پرده از هر چیز در تجلی خواهیم یافت . نظری آن :

نور خود ز آفتاب نبریده است
غیب در آینه است و در دیده است
هر که اندر حجاب مجاویدست
مثُل او چو بوم و خورشیدست
از پی ضعف خود نه از پی اوست
گر ز خورشید بوم بی نیروست
آفت از ضعف چشم خفاست
نور خورشید در جهان فاشست

حدیقهٔ سنای، ص ۶۸ ه

مضمون بیت (۱۴۰۱) مأخذ است از گفتهٔ بهاء ولد : (همچنانکه
اگر انگشت برابر مردم دیده بداری بسبب آن یک انگشت نه آسان را بینی
و نه خورشید را و نه زمین را ازین همه عالم پردهٔ یکث انگشت محروم شوی
نیز سرانگشت نادانی پیش دیدهٔ دانش تو ایستاده است تا آن جهان را نبینی و
ندانی ۱ معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج ۱، ص ۴۱۴.

۱۰ نوح را گفتند اُمّت کو ثواب گفت او ز آنسوی و استغشوا ثیاب
دو و سر در جامها پیچیده اید لاجرم با دیده و نا دیده اید
۱۴۰۴، ۱۴۰۵ ب

و استغشوا ثیاب : اشاره است به آیهٔ شریفه : و ای کُلَّمَا
دعونُهُمْ لِتَفْرِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصْبَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا
ثِيَابَهُمْ . (سورهٔ نوح، آیهٔ ۷) نوح پیغمبر می‌گوید خدا یا من هر چند کاه
که این کافران را دعوت کردم تا مگر ایشان را بیامرزی واژگناه ایشان درگذری
پنجای آنکه دعوت مرا پذیرند انگشنان درگوش فرو بردن تا مخفن مرا نشترند
و سر در جامه کشیدند تا روی مرا نبینند یا آنکه هرگز آواز من بگوششان نرسد.

۲۰ بیت بعد ترجمه‌گونه‌ای است از این آیهٔ شریفه . برای توضیح بیشتر ، جمع :
تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۴۰۳ ، تفسیر امام فخر رازی ،
طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۳۰۴ ، بیان السعاده ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۲۷۸ .
نادیده : مجازاً ، حریص ، مُمْسِك ، حیران .

دیده^۱ نادیده^۲ ما بوسه دیده ز آن بتان
نا ز حیرانی گذشته دیده^۳ حیران ما
دیوان، ب ۱۶۸۲

زو برگشاید سر خود تبریز و جان بینا شود

تا کور گردد دیده^۴ نادیده^۵ حساد ازو
هان مأخذ، ب ۲۲۶۷۱

ممکن است آرا بمعنی (بی دیده و کور) فرض کنیم برای آنکه این
پیشاوند (نا) گاه در غیر صفت نیز پگاری رود و بمعنی وصف استعمال می شود
مانند: ناجنس، ناشکر، ناکام، ناچار، ناقوام:

۱۰ نا که حسامت قوام ملکث عجم شد آه ز اعدادی ناقوام برآمد
دیوان خاقانی، ص ۱۴۵

حافظ از مشرب قسمت گله نا انصافیست

طبع چون آب و غزهای روان ما را بس
دیوان حافظ، ص ۱۸۲

۱۵ آدمی دیدست و باقی پوستست دید آنست آن که دید دوستست
چونکه دید دوست نبود کور بیه
دوست کو باقی نباشد دور بیه
ب ۱۴۰۷، ۱۴۰۶

برتری و امتیاز انسان از دیگر جانوران به تعقل و تفکر است واورا
بدان جهت «حیوان ناطق» می گویند که ترکیب سخن و تلفیق الفاظ، نتیجه^۶
نظم و ترتیب معانی است در ذهن که آن، بی هیچ شکی زاده^۷ اندیشه و عمل
تفکر است و چنانکه در منطق مقرر است «ناطق» فصل مقصوم و مُمیّز
انسان شمرده می شود و تحقق هیچ نوعی لے وجود «فصل مقصوم» صورت
نمی پذیرد پس در حقیقت آدمی تفکر است و صورت جسمانی وی که مرکب از

گوشت و پومت و دیگر اجزای جسمی است و پیوسته تغیر می‌پذیرد و در اشخاص متفاوت می‌شود، بچشم واقع بین، معنی و حقیقت اصلی او نیست از اینرو مولانا آدمی را بصیرت و تفکر و بتعیر دیگر «دید» می‌شارد چنانکه درجای دیگر گفته است:

ای برادر تو همان اندیشه^۱
ما بقی تو استخوان و ریشه^۲

مشتوی، ج ۲، ب ۲۷۷

و می‌توان گفت که مقصود از «دید» کشف و شهود حقیقت و وصول به لقای الهی یا اتصال بشیخ و ولی کامل است که تزد سالک از خدا، جدا نیست چنانکه مصراج دوم و بیت بعد آنرا تأیید تواند کرد. مولانا این دو توجیه را در تفسیر بیت (۲۷۷) از دفتر دوم بیان فرموده است. فیه مافیه، طبع ۱۰ طهران، ص ۱۹۶.

آنگاه این شهود و رؤیت باید متوجه محبوب و معشوق جانی باشد که حق تعالی^۳ است و غایت شهود است و دیدهای که بدین دیدار نائل نشود و بشیاغل حسی گراید، در حقیقت از فائده و نتیجه‌ای که مترتب برآنست معزول مانده و ناییننا شده است زیرا دوست و محبوب باید جاویدان و پایدار باشد و عشق بر موجود فانی که دلبستگی ننگین است بکمال انسانی رهبری نمی‌کند درین باره، سمع: ذیل ب ۲۱۷ ببعد، از همین دفتر. نظری آن:

دیده را فایده آنست که دلبر بینند ور نیلند چه بود فایده بینای را
غزلیات سعدی، ص ۱۲

سعدیا پیکر مطبوع برای نظرست
کر نبینی چه بود فایده^۴ چشم بصیر ۲۰
همان مأخذ، ص ۱۶۷

مضامون مصراج اول از بیت (۱۴۰۷) شبیه بگفته سعدی است: حکما گفته‌اند هر چه نپاید دلبستگی را نشاید. (گلستان، فروختی، ص ۷۶).

چون رسولِ روم این الفاظِ تر
در سماع آورد شد مشتاقِ تر
دیده را بر جُستنِ عمرَ گماشت
رخت را و اسپ را ضایع گذاشت
هر طرف اندرا بسی آن مردِ کار
می‌شدی هُرسانِ او دیوانه وار
کبین چنین مردی بود اندرا جهان
وز جهان مانند جان باشد نهان
ل مجرم جوینده یابنده بود
جُست او را تاش چون بنده بود

ب ۱۴۱۲ - ۱۴۰۸

الْفَاظِ تَرْ : سخنان لطیف و آبدار و مطلوب . نظیر : شعر تر .

کی شعر تر انگیزد خاطر که سخن باشد

یک نکته ازین معنی گفتم و همین باشد

دیوان حافظ ، ص ۱۰۹

۱۰

عُمَرَ : استعمال این کلمه با تشدید حرف دوم بجهت ضرورت در شعر
معمول بوده است :

ای رفیقان من ای عمر و منصور و عطا

که شما هر سه سماید و هواید و صفا

دیوان مسعود سعد ، ص ۵

۱۱

زان عقل بد و گفته که ای عمر عثمان هم عمر خیامی و هم عمر خطاب
دیوان خاقانی ، ص ۵۸

جوینده یابنده بود : مثل است واصل آن بتازی چنین است : مَنْ طَلَبَ
وَجَدَ . عيون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۱۳۷ . مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَهُ
۲۰ مجمع الامثال میدانی ، طبع ایران ، ص ۶۴۰ . مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَهُ وَأَنْ
لَمْ يَجِدْهُ يوشیک آن يقع قریباً منه . کتاب المعمرين لابی حاتم
السجستانی ص ۴۹ . مَنْ طَلَبَ الشَّيْءَ وَجَدَهُ وَجَدَهُ . جموعه امثال ، نسخه
خطی متعلق بجناب آقا هبی . بعضی آنرا به ابوالقاسم جنید بغدادی نسبت

داده‌اند. *کشف المحبوب* هجویری، طبع لنبن گرارد، ص ۵۴۰. نیز امثال و حکم دهخدا، ذبیل: « جوینده یابنده است » که بعنوان حدیث نبوی و بدون ذکر مأخذ نقل شده است. این مثل را در مثنوی مکرر خواهیم دید.

دید اعرابی زنی او را دَخِيل
دَخِيلَتْ عُمَرَ نَكْثَ بَزِيرَ آنَ نَخِيل
دَخِيلَ زَيْرَ سَابِهَ خَفْتَهَ بَيْنَ سَابِهَ خَدَا
ب ۱۴۱۳، ۱۴۱۴

دَخِيل: بیگانه در میان قومی، متواتل.

نَخِيل: دسته‌ای از درخت خرما، خرماستان.

خرما بُن: ترکیبی از « خرما » و « بُن »، معنی ریشه و بیغ است و مراد از آن درخت خرماست چنانکه در ترکیب « گلبن » و « چناربن » و « سیب بنان ».

سَابِهَ خَدَا: خلیفه، پادشاه. مأخذ است از حدیث ذبیل: *السلطان*^{۱۰} ظیل الله فی الارض یَأْوی إِلَیْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِّنْ عِبَادِهِ. (پادشاه یا حکومت سایه خداست در زمین که هر مظلومی از بندگان خدا بد و پناه تواند برد.) که بصور و طرق مختلف روایت شده است. جامع صغير، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۷. *الحكمة الخالدة*، طبع مصر، ص ۱۷۹

مَرْعِمُ رَا دَيدَ وَ دَرْ لَرَزَ اوْفَنَاد
آمد او آنجا و از دور ایستاد
حَالَتِي خوش کَرَد بَرْ جَانَشْ نُزُول
هیبتی ز آن خفته آمد بر رسول
این دو ضید را دید جمع اندر جمگر
میهر و هیبت هست ضید همدگر

ب ۱۴۱۵ - ۱۴۱۷

مهر و محبت، مستلزم اُنس و سقوط آداب و تکالیف است برخلاف هیبت که نرسی است آمیخته باحترام و احساس عظمت ولازم آن، حرمت دشت و شکوه مندی است و بدین مناسبت، ضد و خلاف یکدیگراند و جمع

شدن آنها در بچگر ظاهراً مبتنی است بر عقیدهٔ مشهور که در گفتهٔ امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده‌است: *الْعَقْلُ فِي الرُّأْسِ وَالرُّحْمَةُ فِي الْكَبِيدِ وَالْتَّنَفِّصُ فِي الرُّثَّةِ*. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹۷. که بمحبوب آن محل عواطف، بچگر است. در تعبیرات شاعرانه و مخاورات نیز چنین است نظیر: بچگر خوردن بمعنی غصهٔ خوردن و «بچگر» بمعنی تحمل و نیز «بچگر آشام»، بچگر خای، بچگر کش، مراد غمخوار و «بچگر باختن»، بچگر باز، بمعنی ترسیدن و مرد بددل و «بچگر دار»، بچگر داشتن، بمعنی دلیر و دلیری کردن و «بچگر تفته»، بچگر تفته، بمعنی عاشق. کسه همگی حاکی از اینگونه تصوّر است. جع: آندراج در ذیل: بچگر.

پیش سلطانان میه و پچزیده‌ام	۱۰ گفت با خود من شهان را دیده‌ام
هیبت این مرد هوشم را ریود	از شهانم هیبت و ترسی نبود
روی من زیشان نگردانید رنگ	رفته‌ام در بیشهٔ شیر و پلنگ
همچو شیر آن دم که باشد کار، زار	بس شدستم در مصاف و کارزار
دل قوی تر بوده‌ام از دیگران	بس که خوردم بس زدم زخم نگران
من بهشت اندام لرزان چیست این	۱۵ بس سلاح این مرد خفته بوزمین
هیبت این مرد صاحب دلق نیست	هیبتِ حقیقت این از خلق نیست

ب ۱۴۲۴ - ۱۴۱۸

رنگ تگر دانیدن: بکنایت، ترمیدن و وحشت کردن از آن جهت که هنگام ترس رنگ روی تغییر می‌کند.

۲۰ مصاف: جمع متصف است، جایی که صفوف لشگر می‌ایستند، محلی که مردم مبارز در آنجا ایستند. پارسیان این کلمه را بتخفیف استعمال می‌کنند. هفت اندام: سر و سینه و شکم و دو دست و دو پای، سر و دو دست و دو پللو و دو پای. سر با گردن؛ سینه و هرچه در اوست، پشت، آلات تناسل،

هردو دست ، هردو پا ، بحسب ظاهر : سر ، صینه ، پشت ، هردو دست ، هردو پا ، بحسب باطن : دماغ ، دل ، جگر ، سپرژ ، شش ، زهره ، معده ، چشم و گوش و زبان و شکم و فرج و دست و پا . برہان قاطع ، غیاث اللغات ، آندراج .

صاحب دلّق : مرد زنده پوش ، کسی که لباس و صله دار بپوشد ، صوفیه مُرقعه می‌پوشد .

دلّق : جامه و صله زده و کهنه و نیز خرقه صوفیان است که از پاره‌های مختلف و رنگارنگ پارچه و گاهی پوست بهم می‌دوخته‌اند و آنرا مُرقع ، مُرقعه و نیز می‌گفته‌اند . دلّق مُرقع نیز بهمین معنی می‌آید : من ازین دلّق مُرقع بدر آیم روزی ناهمه خلق بدانند که زناری هست ۱۰ غزلیات سعدی ، ص ۶۱

این کلمه در زبان پارسی بفتح اول و سکون دوم استعمال می‌شود و در زبان عربی بفتح اول و کسر دوم (دلّق) و در لغت عامبیانه بکسر اول و سکون دوم (دلّق) بکار می‌برند . جمع : محیط الحبیط ، در ذیل : دلّق ، فرهنگ البسه مسلمانان ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷۴ و نیز ذیل ب ۲۵۹ از ۱۵ همین دفتر .

حذف کسره اضافه درین ترکیب ، بنابرست شعرای فارسی است در نظائر آن :

شونخی مکن ای پار که صاحب نظر اند
بیگانه و خویش از پس و پیش نگرانند ۲۰
غزلیات سعدی ، ص ۱۳۲

گوشم برآه تا که خبرمی‌دهد زدost صاحب خبر بیامد و من بی خبر شدم
هان مأخذ ، ص ۲۰۵

مقصود از «صاحب دلق» در گفته مولانا عمر است بمناسبت آنکه عمر جامه‌ای بر تن داشت که بر آن دوازده و صله زده بودند و تنها سه و صله بر پشت شانه‌اش بود. **خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ اِذْارُ فِيهِ ثِنْثَيْ عَشْرَةَ رُقْعَةً**. (عمر بن خطاب خطبه خواند و بر تنش ازاری بود با دوازده پینه) **حلیة الاولیاء**، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۳. وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ بَيْنَ كَثِيفَيْ عُمَرَ ثَلَاثُ رِيقَاعٍ

(میان دو شانه عمر سه و صله بود در جامه‌اش) صفة الصفوة، طبع حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۱۰۸. وَعَدَ عَلَى قَمِيصِ عُمَرَ اِثْنَا عَشْرَةَ رُقْعَةً بِعَضْهَا مِنْ أَدَمٍ

(بر پیراهن عمر دوازه و صله شمردند که بعضی از پوست بود) احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۶۰ (اقراتیس حکیم نیز پوست گوسفند بر جامه خود می‌دوند. تاریخ الفلاسفه، طبع مصر، ص ۱۲۹.)

هر که ترسید از حق و نقوی گزید ترسد ازوی جین و انس و هر که دید ۱۴۲۵ ب

نقوی : در لغت ، قراردادن مانع و حاجز است میان خود و آسیب چیزی و هر گونه خطری مانند نگهداشتن سپر در پیش شمشیر ، و در اصطلاح پناه جستن بطاعت است از معصیت ، نگهداری خود از هر چه موجب عقوبت شود اعم از فعل و ترك ، اقتدا به پیغمبر (ص) در گفتار و کردار و آن دارای درجات و مراتب متفاوت است و نسبت با اصحاب بدایت و منتهیان تفاوت می‌پذیرد . جمع : رساله قشیریه ، طبع مصر ، ص ۵۳ - ۵۲ ، تعریفات بیرجانی ۲۰ کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : نقوی .

مخصوصون ابن بیت ، مستفاد است از حدیث ذیل : مَنْ خَافَ اللَّهَ خَوْفَ اللَّهِ مُنْهُ كُلُّ شَيْءٍ . (هر که از خدا بترسد خدا همه چیزرا از اوی ترساند). کنویز الحقائق . طبع هند ، ص ۱۲۷ .

اندرین فکرت بحرمت دست بست
بعد یک ساعت عمر از خواب جست
گفت پیغمبر سلام آنگه کلام
کرد خدمت مر عُمر را وسلام
ب ۱۴۲۶، ۱۴۲۷

دست بستان : دست بر سینه نهادن که علامت احترام است .

۰

خیّد مت کردن : تعظیم و نماز بردن :

دوش ناگاه رسیدم بدر حجره او

چون مرا دید بخندید و مرا برد نمایز

گفتم ای جان جهان خدمت تو بوسه تست

چه شوی رنجه بخم دادن بالای دراز

۱۰

تو زمین بوسه مده خدمت بیگانه مکن

مر ترا نیست بدین خدمت بیگانه نیاز

دیوان فرخی ، ص ۲۰۵

﴿ و قرار دادند که انس بکنار جیحون آید و سلطان را خدمت کلد در روز دوشنبه دوازدهم محرم سنه ثلاث واربعین و خمساهه انس بیامد و هم از پشت اسب سلطان را خدمت کرد ﴾ . جهانگشای جوینی ، طبع لیدن ، ج ۲ ، ص ۱۰ . ۱۰
﴿ و مغل را سجد و خدمت می کنیم ﴾ فیه مافیه ، طبع طهران ، ص ۷۷ .

مصارع دوم از بیت (۱۴۲۷) ناظر است بدین حدیث که به آشکال گوناگون روایت شده است : **السلام قبل الکلام** . (سلام گفتن پیش از سخن باید) احادیث منوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷ .

پس عَلَيْكُمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ
ایمیش کرد و بپیش خود نشاند ۲۰
لَا تَخَافُوا هَذِهِ نُزُلِ خایهان
هست در خور از برای خایف آن
هر که ترسد مر ورا ایمن کنند
درس چه دهی نیست او محتاج درس
آنگه خوفش نیست چون گویی متوجه
ب ۱۴۳۱ - ۱۴۲۸

علَيْكَ كَفَنٌ : جواب سلام دادن ، بمناسبت آنکه در جواب سلام
می گویند : عَلَيْكَ السَّلَامُ .

افتخار زمان و فخر زمین
و عَلَيْكَ السَّلَامُ فخر الدِّين
دیوان انوری ، ص ۳۸۲

نُزُلٌ : آنچه برای مهمان آماده کنند از خوردن و جز آن .

لَا تَخَافُوا : اشاره است به آیه شریفه : إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ
اسْتَقْبَلُوا مَا تَنَزَّلَ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ لَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا
بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُشِّطْتُمْ بِهَا تَوْعِدُونَ . (کسانی که می گویند پروردگار ما
خدای یکتاست و براین عقیله پایدار مانند و استقامت ورزند فرشتگان بر آنها
۱۰ فرود می آیند که مترسید و غم خورید و مژده باد شهارا بدان بهشت که نوید آن
یافته اید .) فُصلت ، آیه ۳۰ .

می توان گفت که نهی از فعل در موردی است که ارتکاب یا فرض ارتکاب
فعل منهی وجود داشته باشد و از این رو حکم « لَا تَخَافُوا » متوجه کسانی است
که از خدا می ترسند و چون فرستاده قیصر از عمر ترسید چنانکه ابیات پیشین
۱۰ گواه آن تواند بود خلیفه او را این ساخت و از ترس و بیم رهایی بخشد .
عموم مفسرین این آیه را بمعنی ظاهر آن و تزدیک بدانچه گفته اند تفسیر کرده اند
هر چند در معنی استقامت از لحاظ تعلق آن به اعتقاد یا عمل یا هردو اختلاف
نموده اند و نیز وقت نزول فرشتگان را بوقت مرگ یا برخاستن مردگان از گور
و یا در سه مورد (مرگ ، بعث ، موقف حشر) فرض کرده اند و به حال در
۲۰ هیچ بک از کتب تفسیر اشارتی بتوجیه دوم که اکنون ذکر خواهد شد دیده
نمی شود . (جم : تبیان طویلی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۵۴۶ ، تفسیر ابوالفتوح ،
طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۵۴۷ - ۵۴۶ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ،
ج ۷ ، ص ۳۷۰ - ۳۶۹) .

اما توجیه دوم مبنی است براین مقدمه : خوف و نرس ، تالم قلب است از توقع حصول امری مکروه در آینده و یا زوال چیزی موجود هم در مستقبل و خائف کسی است که از وقوع مکروهی که نیامده است و با فقدان چیزی که بدست دارد برخود می لرزد و چنین کسی هنوز از خود نرسنه و بیچعبک از مراتب نیستی و فنا نرسیده و خودی او باقی است و نگران مستقبل است و در ه بند حظ و مراد خویش است و بدین جهت صوفیان ، خوف را از مر احل نخستین سلوك و صفت مبتداً شرده‌اند و ابوبکر واسطی بدین نظر گفته است : **الْخَوْفُ حِجَابٌ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ الْعَبْدِ** . (خوف میان خدای تعالی و بنده حجاب است .)

و چون سالک از سر حظ و مراد خویش برخیزد آنگاه خوف از عقوبات ۱۰ که صفت نفس اماره است و خشیت که صفت جان خدادان است از وی ساقط می گردد و مرتبه‌ای از خوف که آنرا « هیبت » می نامند بر دلش فرود می آید و این حالت از ثمرات « فناه فعلی » است و محل هیبت قلب است . و چون ازین مرحله درگذرد و صفات را که مبادی افعال است از خود نشناشد و از حق بیند تا چنان شود که بسبب ضعف دونی و قوت معانی ، گویی ۱۵ خویش را نمی بیند آنگاه باندازه شعور او بخود در معرض خوف و رجا می افتد اگرچه ممکن است که بخوف و رجا شاعر نباشد و خوف درین درجه بتعیر صوفیان « سلطوت » نام دارد و این حالت نتیجه « فناه و صفائی » است . سپس بدانجا می رسد که بهمگی و تمامی و از لذت حضور ، خویش را فراموش می کند و باز نمی باید چنانکه « بکی بدرخانه » بایزید شد و آواز داد ۲۰ شیخ گفت که ای طلبی گفت بایزید را گفت بیچاره بایزید سی سالست نا من بایزید را ای طلب نام و نشانش نمی بایم . « تذکرة الاولیاء » ج ۱ ، ص ۱۵۶ . و درین حالت دوگانگی از میان بر می خیزد و محلی برای خوف و رجا

باقی نمی‌ماند زیرا این هردو از آثار بقاء نفسیت و خودی است و ابوبکر و اسطی
ذر اشاره بدین مقام می‌گوید : *إِذَا ظَهَرَ الْحَقُّ عَلَى السَّرَّائِيرِ لَا يَبْقَى
فِيهَا فَضْلَةٌ لِخَوْفٍ وَلَارْجَاءٍ*. (چون آفتاب حقیقت بر اسرار سالکان
ناید خوف و رجا آنجا نگنجد .) و این حالت بر اثر وصول به « فناه ذاتی »
حاصل می‌گردد .

پس خوف بمعنی مشهور ، چنانکه ابوالعباس احمد بن محمد صنهاجی از
صوفیه مغرب نیز می‌گوید از منازل عوام است و کسانیکه بهایت رسیده‌اند
را هل خصوص شمرده می‌شوند هرگز نمی‌ترسد و بنابراین ، نهی از خوف شامل
آن طبقه از سالکان است که پای بست حظوظ خود گلشته‌اند هیچ‌روی خایف نیستند
۱۰ فرو مانده‌اند ولی آنها که از حظوظ خود گلشته‌اند هیچ‌روی خایف نیستند
زیرا خاطرشنان نگران زوال حظی نیست و آنها که به « فناه ذاتی » رسیده‌اند
گرد بیم و ترس ، بتمام معانی و در همه مراحل هیچ‌گاه بر دامن عزت و سریای
آن نمی‌نشینند زیرا هیچ‌کس از خود نمی‌ترسد و آنجا درجه‌ای است که دوی
بر خاسته و شاهد اتصال و وحدت ، نقاب از چهره برافکنده است ، بیت‌اخیر
۱۰ (۱۴۲۸) مؤبد این توجیه است چنانکه سیاق کلام و ابیات پیشین ، توجیهی
نخستین را تأیید تواند کرد .

و اگر بگوییم که ترس از ضعف نفس و عدم آگاهی از مجازی امور
و تحولات آینده ناشی می‌شود و آنکه خردمند است و می‌داند که آینده غالباً
چنان نیست که ما تصور می‌کنیم بدین سبب پیش از وقوع حادثه ، ترس بخود
۲۰ راه نمی‌دهد ، هم توجیهی است قابل قبول .

و طبیعی است که خوف با مر واقع شده تعلق نمی‌گیرد و انفعایی که در
نفس مردمان ضعیف و مرغ دل در آن حالت پدید می‌آید بنام « خوف » خوانده
نمی‌شود بلکه آن را « اندوه و حزن » می‌گویند .

برای اطلاع از عقاید صوفیه در مورد خوف، جمع: رساله قشیریه، طبع مصر، ص ۶۲-۵۹؛ شرح نعرف، چاپ هند، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۲۸، منازل السارین، چاپ ایران، ص ۴۹-۴۸؛ اللمسع، چاپ لبدن، ص ۶۳-۶۰، محاسن المجالس از ابوالعباس صنهاجی، چاپ پاریس؛ ص ۸۵-۸۳.

بيان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۲۱، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، ذیل آیه شریفه: **اَلَا إِنَّ اُولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**. (بونس، آیه ۶۲)

آن دل از جا رفته را دلشاد کرد
خاطر ویرانش را آباد کرد
بعد از آن تکلفش سخنهای دقیق
وز صفات پاک حق نیعم الرفق
ب ۱۴۳۲، ۱۴۳۳.

دل از بجا رفته: مجازاً، نگران و مضطرب، ترسیده.

سخنهای دقیق: مطالبی که فهم آن به رکس نرسد، صوفیان، مطالب خود را «علوم دقائق» می‌نامند.

نیعم الرفق: چه خوش دمساز و نرم خوبی است. رفق یکی از اسماء الله است که در حدیت: **بَلِ الرَّفِيقُ الْأَعْلَى**. بدین معنی توجیه شده است، بعضی هم آنرا عبارت از انبیا و شهیدان گرفته‌اند. طبقات ابن سعد، طبع بیروت، ج ۲، ص ۲۳۰، احیاء علوم الدین، طبع مصر، ج ۴، ص ۳۳۸، انحصار السادة المتقدین، طبع مصر، ج ۱۰، ص ۲۹۶-۲۸۸، نهایه ابن اثیر، طبع مصر در ذیل: رفق.

وز نوازش‌های حق ابدال را
تا بداند او مقام و حال را
حال چون جلوه ست زان زیباعروس
وین مقام آن خلوت آمد با عروس
وقت خلوت نیست جز شاه نیز
خلوت اندر، شاه باشد با عروس
جلوه کرده خاص و عامان را عروس

هست بسیار اهل حال از صوفیان نادرست اهل مقام اندر میان
ب ۱۴۳۸ - ۱۴۳۴

اَبْدُال : برای تفسیر آن ، جع : ذیل ب (۲۶۴) از هین دفتر .

مَقَام : بگفته محمد غزالی صفت ثابتی است مرقلب را . مقابل : حال که صفتی است غیر ثابت .

و ابوالقاسم قشیری گفته است که مقام هر ادبیست که بنده بدان متحقق شود بنوعی از کسب و تصرف . مقابل : حال که واردی است که از حق بدل پیوندد و بنده را در آن تصرف نباشد .

و از این رو مقام ، کسب و مجاهدت بنده و حال ، فضل و موهبت الله و
بنابرای دیگر ثمره عما است .

و می توان گفت که ، مقام فعلیت و ملکه ای است که قلب بدان متحقق می شود و بدین مناسبت گفته اند بنده را نشاید که از مقای در گذرد بی آنکه تمام شرائط و حقوق آن را استیفا کند و این شرط ، حاکی از آنست که مقام مساوی فعلیت و ملکه نفس یا قلب است زیرا تا فعلیتی بکمال خود ترسد امکان زوال آن موجود است . و براین فرض هریکث از احوال هرگاه ثابت شود و در تصرف مالک ک آید آن ، مقام و قدمگاه وی می شود و هریکث از موهاب مانند شرق و رضا و انس می تواند مبدل به مقام گردد و هریکث از مکاسب مانند قذاعت و توکل و مجاهدت هرگاه پایدار نماند از جمله احوال تواند بود و ظاهرآ کسانی مانند حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳) که قائل بدوام احوال بوده اند بدین معنی نظر داشته اند . جع : فتوحات مکیه ، طبع مصر ، ص ۲۴۳ .

مولانا حال را بخلوه عروس از آن بجهت تشییه می کند که احوال ثمره عین است و مالک را برادامه عمل بر می انگیزد زیرا طبیعی است که آدمی هرگاه در کاری متففع شود و سود آن را ببیند بدان عمل رغبت می افزاید و هرگاه

نفعی حاصل نکند دست از آن کارمی کشد و با سر آن نمی رود . و چون مقام ، تحقق و حصول تمام فعلیت است آنرا بخلوت با عروس و رسیدن بوصال همانند می کند زیرا غرض از سلوك و حدوث احوال ، وصول بمرتبه کمال و فعلیات پسندیده و مطلوب است .

از دگرسو وصول بدین فعلیت و در تصرف آوردن احوال که معنی آن، اختیاری ساختن امیریست غیراختیاری که بدون کسب و بعنوان موهبت بر دل میزند ، کاری است بخت دشوار و نادر و از این رو صوفی صاحب حالت که در معرض نلوین است بسیار نوان یافت ولی اهل مقام که صاحب تمکین است هرچه کتر بدست می آید .

در تأیید ابن سخن ، حکایت ذیل را بنگرید : « در آن وقت که شیخ بوسعید ۱۰ استاد بوعلی دقاق را بسید قدس الله روحه‌ما العزیز یکث روزنشسته بودند شیخ از استاد بوعلی سؤال کرد کی ای استاد این حدیث بردوام بود ؟ استاد گفت نه شیخ سر در پیش افکند ساعتی بود ، سر برآورد و دیگر بار گفت کی : ای استاد این حدیث بردوام بود ؟ استاد گفت نه ، شیخ باز سر در پیش افکند ، چون ساعتی بگذشت باز سر برآورد و گفت ای استاد این حدیث بردوام بود ؟ ۱۵ استاد بوعلی گفت اگر بود نادر بود شیخ دست برهم زد و می گفت این از آن نادرهاست ، این از آن نادرهاست . » اسرار التوحید ، طبع طهران ۱۳۳۲ ، ص ۵۸-۵۹ .

برای تعریف حال و مقام و اختلاف مشائخ درباره آن ، جمع : رساله^{۲۰} قشیریه ، طبع مصر ، ص ۳۲ ، کشف المحجوب ، طبع لین گراد ، ص ۲۲۴-۲۲۵ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۱۰۴ ، اللسم ، چاپ لیدن ، ص ۴۱-۴۲ ، انحصار السادة المتقدّمین ، طبع مصر ، ج ۹ ، ص ۱۶۵-۱۶۴ ، اصطلاحات - الصوفیه ، تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، درذیل : حال ، مقام .

سلطان ولد می گوید :

هست حالتها سه نوع اند
 بشنو از من شرح این را ای رفین
 بر تو آن بے خواست وارد شود
 هیچ گون نبود بر آن حکمی ترا
 کان مطیع و رام حکم تو شود
 حالت دیگر میانین این بود
 که شهاری که کنی در کیسه در
 باشد اند ردست تو چون سیم و زر
 فارغ از اسیاب و از آلت شوی
 آخرین آنست کان حالت شوی
 دور از نقصان و این از زوال
 هست این حالت کمال اند کمال
 رباب نامه ، نسخه خطی

۱۰ شاه : داماد . مقابل : عروس .

داده کلکش چنانکه شاه عروس
 از نقاب تنکش خرد را بوس
 سنای ، آندر ارج

بک رضای شاه ، شاه آمد عروس طبع را
 از کرم کابین عذر را برنتابد بیش ازین
 دیوان خاقانی ، ص ۳۴۰

۱۱

آن لعل کو چوبعل حرفست و با نشاط

و بن شاه با عروس نه جفتست و نه جداست
 دیوان ، ب ۳۵۱۸۳

« چنانکه شاه زیبا در میان عروسان نو بنشینند » معارف بهاء ولد ، ج ۴ ،

۲۰ ص ۲۲ .

از هنرهاي جانش یاد داد
 وز سفرهای روانش یاد داد
 وز زمانی کز زمان خالی بُلست
 ب ۱۴۴۰ ، ۱۴۳۹

منازِلها : جمع منازل است، بر طریقه شاعران و دیران پارسی که جمیع‌های عربی را با ادب (ها، ان) که در پارسی علامت جمع است، استعمال کرده‌اند:

بیابان در نورد و کوه بگذار
منازلها بکوب و راه بگسل

دیوان منوچهری، ص ۵۲

نیز، سمع : فیه مافیه، طبع طهران بنصحیح نگارنده، ص ۲۷۱.

وجود انسان از آنگاه که نعلمه اش در زهدان مادر قرار می‌گیرد در معرض تحول و نکامل می‌افتد تا وقتی که صورت مادی او بسبب مرگ در هم شکند و از هم فرو ریزد، این چنین تحولی که در صورت اوست برجان وی نیز عارض می‌شود و روح انسانی از وقتی که ببدن نعلق می‌گرد پیوسته در مراتب مختلف ۱۰ نقص و کمال، تحول می‌پذیرد و مدارج گوناگون می‌پیماید تا با آخرین درجات سیر خود در نقص یا کمال متهی گردد و روحی بدکار و بدآندیش و یا جانی پاک و نیک اندیش و بخوب کردار شود و هر یک از مراتب کمی و فزونی مانند منزلی است که مسافران در آن فرود می‌آیند و باز از آن بسوی منزل دیگر می‌روند و ۱۵ انتقال روح از موقعی بمحوق دیگر بمنزله سفری است که مسافران در منازل محسوس دارند و این منازل بنهایت است و بحدّی محدود نمی‌شود پس می‌توان گفت که «منازل جان» مراتب تحول او و «سفرهای روان» انتقالات وی درین مراتب است.

بعقیده صوفیان، میان بندۀ و حق تعالیٰ هزار مقام است که جنبد بغدادی آنها را «قصر» و بعضی منزل نامیده‌اند، فرق منزل با مقام از آنجاست که ۲۰ اگر سالک از مرتبه‌ای در گذرد، آن مرتبه نسبت بدو منزل است و اگر در آن متوقف شود و بمرتبه‌ای دیگر سیر نکند آن مرتبه نسبت بدو مقام است و آزا «موقیف» نیز گویند، ایست و توقف نشانه ضعف هست و فقدان

استعداد و بحقیقت مرگ روح است زیرا جان نیرومند و قوی پر و بلند پرواز در هیچ آشیانه در نگذشتند و بهیچ دانه قربت و وصلت و کرامت دل نمی‌بنند و تا بنهایت مقصود نرسد دل از پرواز نمی‌گسلد و از اینرو قرار جستن در مذهب عاشقان گرمزو غایت پستی و فسردگی است :

۰ زهی فسرده کمی کو قرار می‌جوید توجان عاشق سرمست بی قرار بجو
دیوان ، ب ۲۳۸۱۳

ابن منازل در سلوک و « سیرالله » است و از توبه و انقطاع آغاز
می‌شود و به « فنا » متهم می‌گردد و در هر منزل ازین منازل ، سالگشی یکث یا
چند از صفات بشری را فرموده گذارد و از آلدگیهای درونی و بیرونی جمادا
۱۰ می‌افتد تا از خود و خودی نیست گردد و بمقام « فنا » نائل آبد ، از این جهت
گفته‌اند که منازل سلوک ، محدود است و آغازی و پایانی دارد و چنان‌که گذشت
عدد آنها را بهزار رسانیده‌اند که بی‌گمان مقصود کثرت و تعدد آنهاست نه آنکه
در واقع هزار منزل است بی‌کم و بیش .

عبدالله انصاری که ظاهر آنخستین کسی است که این منازل را بصورت
۱۰ منظم و تاحدی منطقی بیان کرده است ، در یکجا صند میدان نامیده و کتاب
« صند میدان » او حکایتی ازین ترتیب است و جای دیگر آنها را منزل نامیده
و مجموع آنها را منازل روندگان حق گفته و بدین مناسبت کتاب « منازل السارین »
را تألیف کرده که نخستین بپارسی و دومین بعربی است ولی او هر میدان یا منزلی
را بسی درجه (آغاز ، میانه ، پایان) تقسیم کرده که مجموع آنها بالغ به سیصد
۲۰ منزل یا میدان یا مقام می‌شود .

آنگاه « سیر فی الله » شروع می‌شود که پس از خلع صفات بشری و
تخليه از نفاذ مادی و نفسانی است و حقیقت آن ، تحقق سالگش است به
او صاف الی و سیر او در مقام الوهیت که غایت و کنه عبودیت است و

این گونه سیر را نهایت نیست از آن جهت که حق و صفات او را هیچ روی پایانی متصوّر نتواند بود.

بنابراین شاید بتوان گفت که «منازل جان» اشارت است به «سیرالله» و «سفرهای روان» حکایتی است از «سیر فی الله» و یا آنکه خود انتقال چانست از هر منزل به منزل دیگر در سلوک بندۀ بسوی خدای تعالیٰ. و شاید که این سفرها عبارت باشد از چهار سفر که آنها راه اسفار اربعه نامیده‌اند بدینگونه:

- ۱ - سفر من الخلق الى الحق، آغاز آن توبه یعنی رجوع از حیوانیت به انسانیت حقیقی و الہی که شرط صحّت آن قبول شیخ است و نهایت آن، اتصال بملکوت شیخ و ظهور سکیته یعنی تمثیل شیخ در دل سالک است.
- ۲ - سفر من الحق الى الحق، مبدأ آن ملکوت شیخ و نهایت آن اتصاف باوصاف الہی و وصول به مقام ربوبیت است و منازل این راه را نهایت نیست و سالک در این سفر بحالت وکه و سرگشتنگی و مجدوب وار راه می‌پماید تا حضور و هشیاری بدود دست دهد.
- ۳ - سفر فی الحق، که درین سفر سالک جز خدا نمی‌بیند و هر چیز را بخدا نسبت می‌دهد بآنکه شعوری بنسبت داشته باشد و درین مرحله بصفات جمال و اسماء حُسْنی متحقّق می‌گردد و سالک درین سفر، شاهد غرائب صنع است در صورتی که در سفر اول تنها مصنوع را می‌نگرد و در سفر دوم تنها شیخ خود را مشاهده می‌کند و از فرط سرگشتنگی و ولّه بصنع و مصنوع نظر نمی‌افکند، مقامات این سفر هیچ پایان نمی‌پذیرد.
- ۴ - سفر بالحق فی الخلق، چون سفر نخستین نهایت رسد و بندۀ بصفات و اسماء الہی متحقّق یابد با سرّ حالت اوّل می‌شود و برای اصلاح جامعه بخلق باز می‌آید که مرتبه رسالت و پیامبری است و حکم او حکم خدادست و صوفیان،

اولیا و خلفای پیغمبران را نیز دارای این صفت می‌شناشد.

اکنون گوییم که ممکن است «منازل جان» درجهات ارتقاء روح در کمالات انسانی و اتصاف بمعانی و حقائق وجود الٰهی که ثمرات تحول درین مدارج است فرض شود و سفرهای روان «سپری جان» در سفرهای چهارگانه باشد.

و اگر اولین را بر اتاب تنزل روح از ملکوت عالم که آن را «سبیر نُزوی» گویند و دومین را بارتقای روح در مدارج کمال یعنی «سبیر صُعودی» تعبیر کنیم هم بر اصول این طایفه و حکمای اسلام منطبق و درخور قبول است.
اما زمانی که خالی از زمان است بجز سرمدیت حق یا مرتبه ابداع او نتواند بود از آن جهت که ذات حق در زمان و مکان نمی‌گنجد و ابداع بیرون از زمان است که آفریده اوست و تعبیر زمان درین مورد از ننگی عبارت و ضرورت ایضاح است.

مقام قدس نیز پیشگاه وجود الٰهی است که از هر عیب و نقص و اضافه و نسبتی پاک و منزه است و باین اعتبار او را «قدس» نامند.

جمع : صد میدان از عبدالله انصاری ، چاپ فاهره ، بویژه ، ص ۵ - ۳
شرح منازل السَّائِرِين ، طبع ایران ، بنگوصوص ص ۱۷ - ۵ ، بیان السَّعَادَة ،
طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۴۲ ، ج ۲ ، ص ۵۲ .

وز هوایی کاندرو سیمرغ رُوح پیش ازین دیدست پرواز و لشوح
هریکی پروازش از آفاق بیش وز امید و نهمت مشتاق بیش
۱۴۴۲ ، ۱۴۴۱ ب

۲۰

سیمرغ : مرغ افسانه‌ای است که بنام ، مشهور و بحقیقت ، معدهوم است مطابق روایت شاهنامه ، این مرغ زال سام را پرورش داد و بهنگام زادن رسم و بوقت زخم خوردن وی از اسفندیار ، زال زر بد و توسل جست ، سیمرغ

اورا بهردو نوبت چاره آموخت و راهنمایی کرد ، نظیر آن ، عنقاست در زبان عربی . تشییه روح به سیمرغ از آن جهت است که وی بلند پرواز و چاره آموز و تدبیرگر است .

فتح : جمع فتح است بمعنی گشودن ، در تعبیرات صوفیه بیشتر بمعنی مفرد بکار گردن و عبارت است از : هرچه بی رنج و کلفتی بدرویش رسد و مسبب گشایش معيشت گردد اعم از پول یا خوردن و پوشیدن ، حصول چیزی از آنجا که متوقع نباشد ، گشایش دل و باطن صوفی بسبب کشف و شهود حقیقت و آن بر سه نوع است :

۱ - فَتْحٌ قَرِيبٌ : آنچه پس از قطع منازل نفس بر سالک از مقام قلب و ظهور صفات آن ، منکشف شود . این تعبیر مقتبس است از آیه شریفه : **نَصَرْ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ** . (الصفة ، آیه ۱۳) .

۲ - فَتْحٌ مُّبِينٌ : آنچه از مقام ولایت و تجلیات انوار اسراء السُّلَمی برسالک منکشف گردد و صفات قلب در آن ، فان شود . این تعبیر مأخذ است از آیه کریمه : **إِنَّا فَتَحْنَا لَكُمْ فَتْحًا مُّبِينًا** . (الفتح ، آیه ۱)

۳ - فَتْحٌ مُّطْلُقٌ : آنچه از تجلی احیان ذات و استغراق در عین جمع گشوده شود و رسوم خلق در آن مضمحل گردد و این برترین انواع فتح است . این تعبیر مستفاد است از آیه مبارکه : **إِذَا جَاءَ نَصَرْ اللَّهِ وَالْمُسْتَحْسِنُ** . (النصر ، آیه ۱)

علاوه بر آنچه گفتیم صوفیان ، فتح را در معانی ذیل نیز بکار گردند : پیوستن دل بعالم ملکوت و جهان غیب که از انواع علم اhamی است ، هرچه از سوی درون بانسان رسد بی مقدمات عمل و مناط آن فضل خدا باشد ، تمثیل صورت شیخ در دل سالک .

اصطلاحات الصوفیة ، در ذیل : فتح ، فتح ، تعریفات جرجانی ،

اصطلاحات محبی الدین بهمراه تعریفات سجر جانی، چاپ مصر، درذیل: فتوح
بیان السعاده، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۲۹، ۳۲۵.

نهمت: حرص بلیغ در خوردن، آزمندی، رغبت شدید.

جهان انسانی بعقیله متقدّمان، مجرد است و پیش از بدنه بوجود آمده
و در عالم ابداع حق و ملکوت بوده است و چون در آن جهان که مظہر پاک
و کمال است موائع و پای بندهای حس وجود ندارد، جان پروازی نهایت دارد
چنان‌که از آفاق جهان و میدان آرزو و امید آدمی فراخ‌تر است. این تمثیل
ظاهر استفاده است از:

مر امید را هست دامن فراخ	درختیست بر رفته بسیار شاخ	۱۰
برویله یکی نیز با رنگ و بوی	هر آنکه کهشد خشک شاخی بر اوی	
گرساسب نامه اسدی، طهران، ص ۲۱۲	چون عمر اغیار رُو را بار یافت	
جان او را طالب اسوار یافت	شیخ کامل بود و طالب مشتهی	
مرد چابک بود و مر کَبْ دَرْ گهی	دید آن مرشد که او ارشاد داشت	
تخم پاک اندر زمین هاک کاشت		
ب ۱۴۴۵ - ۱۴۴۳		۱۰

اَغْيَارُو: بظاهر، بیگانه و نااهل و بیاطن، خوبیش و پیوسته و اهل.
مولانا اغیار را که در عربی جمع است معنی مفرد (غیر) استعمال می‌کند:
کمر بگشا ز هسنی و کمر بند
بنخدمت تارهی زین نفس اغیار
دیوان، ب ۱۱۰۵۴

۲۰ ای ذوق دل از نوشته وی شوق دل از جوشت

پیش آر یعن گوشت تا نشند اغیاری
دیوان، ب ۲۷۲۵۹

نظریر : بیگانه رو :

از درون سو آشنا و از برون بیگانه رو

این چنین پرمهر دشمن من ندیدم در جهان

دیوان ، ب ۲۰۳۶۸

مرکب درگاهی : اسبی که برای سواری پادشاه بر درگاه مهیا می - ۰
داشته‌اند ، مجازاً ، اسب نیرومند و رهوار . یگفته استاد نیکلسن رسم بستن اسب
بر در قصر ، از زمان منصور خلیفه دوم عباسی معمول شده است .
شرط ارشاد دو چیز است یکی کمال مرشد و دیگر طلب راستین از سوی
طالب ، مولانا بوجود این دو شرط اشاره می فرماید .

مرد گفتش کای امیر المؤمنین جان ز بالا چون درآمد در زمین ۱۰
موغ بسی اندازه چون شد در قفس گفت حق برجان فسون خوانند و قصص
ب ۱۴۴۶ ، ۱۴۴۷

حکما و عده‌ای از متکلمین اسلام نفس را جوهری مجرّد می‌دانند که
بین تعلق تصرف و تدبیر دارد برخلاف عقل که بمذهب حکما ذاناً و فعلاء مجرّد
از بدن است و ابوالبرکات بغدادی از حکما و اطبای مشهور قرن ششم (متوفی ۱۵
۴۷ هجری) عقل و نفس را یک حقيقة می‌داند که اگر در بدن تصرف کند
نفس نام دارد و الا عقل است ، عقیده اینان سبب تعلق نفس بین احتیاج
اوست باستکمال از طریق حواس ظاهری و باطنی که در نتیجه آن قوت او
در ادراک ، صورت فعلیت بخود می‌گیرد و معرفت اجمالی بتفصیل مبدل
می‌گردد .

عقیده صوفیان نیز شبه بین است با این تفاوت که آنها می‌گویند نفس
برای استکمال محبت و عشق و معرفت بین پیوسته است ، علاقه نفس بین نیز
علاقة ندیبیر با عشق است و بعضی از قدما می‌گفته‌اند که نفس از روی نادانی

و غفلت بر هیولی^۱ فریفته شده است. ولی به حال این مسأله در حد خود دشوار است از آن جهت که حکما نفس را مجرد پنداشته‌اند و هر مجرّدی مطابق اصول آنها بخودی خود، عقل و عاقل است و از این‌رو حکمت تعلق نفس ببدن‌همچنان پوشیده و رازی نهفته است. مولانا این نکته را بدینگونه جواب می‌دهد که این تعلق بفرمان خداست که فعل او معلول بهیج علت و غرضی نیست و همه امور نسبت بفرمان و توان او مساوی و برابر است، این جواب شباخت دارد بسخنِ مجدد الدین بغدادی: *فَسُبْحَانَ مَنْ يَعْصِمُ بَيْنَ أَقْرَبَيْنَ وَأَبْعَدَيْنَ لَا يَتَعَدَّ بِقُدْرَتِهِ*. (پاک آن خدایی که بقدرت خود نزدیکترین چیزی را که جان است با دورترین چیزی که جسم خاکی است الفت داد و با هم آورد.) مرصاد العباد، طبع طهران، ص ۳۹.

جمع: المعتبر، تأليف ابوالبرکات، طبع حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۴۴، ۳۷۹، ۳۵۴، ۳۵۶، مرصاد العباد، ص ۲۴، ۶۱، ۵۹، شرح مواقف طبع آستانه، ج ۲، ص ۵۰۹، مطالع الانظار در حاشیه آن کتاب، ج ۱، ص ۳۹۲، زاد المسافرين ناصرخسرو، چاپ برلین، ص ۳۱۸، اسفار، طبع ایران، ۱۰ فصل اوّل از باب هفتم از مجلد چهارم (سفر نفس).

چون فسون خواند همی آید بجوش
بر عدمها کان ندارد چشم و گوش
خوش متعلق می‌زند سوی وجود
از لسون او عدمها زود زود
زو دو اسبه در عدم مجرد راند
باز بر موجود افسونی چو خواند
گفت در گوش گسل و خندانش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او
گفت با خورشید نارخشان شد او
باز در گوشش دمد نکته مخفوف
در رخ خورشید اتفاق صد کسوف
تا بگوش ابر آن گویا چه خواند
کوچومشک از دیده خود اشک راند
نا بگوش خالث حق چه خوانده است
کومراقب گشت و خامش ماشه است
ب ۱۴۵۵ - ۱۴۴۸

زو : مخفف زود ، در زبان پارسی هرگاه دو حرف متجلانس یا متماثل باهم جمع شود یکی از آن دو را حذف می کنند مانند : « کلیدان » که اصل آن « کلیددان » و « قندان » که اصل آن « قنددان » است و « بتر » که اصلش « بدتر » است .

مُراقب : سالکی که درحال مراقبه است . مراقبه پاس دل داشتن است . درین باره بجای خود مخن خواهیم گفت . نیز ، جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمه عجله هفتم دیوان کبیر ، در ذیل : مراقب .

در این ایات مولانا تأثیر قدرت ونفذ امر خدای تعالی را در تمامت اشیا از اوّل مراتب که عدم انتی معنی نابود و نیست (از آن جهت که فعل او بماده محتاج نیست) و یا معنی عین ثابت (که صور علمی اشیاست در نجاتی اوّل) بیان می کند و مثالی چند از اجرام فلکی و عنصری می آورد تا ثابت شود که همه اشیا در برابر قدرت الله و پذیرش فرمان وی بکسان هستند و پیش قدریت نیست او مسخراند .

تشیه ابر در ریشه به مشک در ادبیات عربی متداول است ، نظیر : آتی مَطَرٌ كَأَقْوَاهِ الْقَيْرَبِ . (بارانی آمد مانند دهان مشکها که بازش کنند) فتوح الشام از واقعی ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۴۹ .

وصف کره خاکی (زمین) به مُراقبه و اطلاق « مُراقب » بر آن ، پجهت آن است که صوفیان در حال مراقبه زانوها را بدل می چسپاند و سر خود را بر سر زانو می نهاده و خاموش بوده اند . خاقانی بدین مناسبت می گوید :

مرا دل پیر تعلیم است و من طفل زبان دانش
دم تسلیم سر عَشْر و سر زانو دستانش

دبستان از سر زانوست خاص آن شیر مردی را
که چون سگ در پس زانو نشاند شور مردانش

• • •

همه تلقینش آیائی که خاموشی است تأویلش
همه تعلیمش آشکالی که نادانیست برهانش
دیوان خاقانی، ص ۲۰۹

زمین و با کره خاکی نیز گرد و گلوه وار و خاموش است مانند سالک
مراقب در تصور مولانا.

حق بگوش او مُعَمَّا گفته است	در تردد هر که او آشفته است
آن کنم آن گفت با خود خد آن	نا کند محبوسش اندر دو گُمان
زان دو، یکشرا بر گزینند آن کشَف	هم ز حق ترجیح یابد یک طرف

ب ۱۴۵۶ - ۱۴۵۸

تردد: دو دلی و عدم ثبت در ترجیح یکی از دو طرف حکم (ایجاب، سلب) که مراد ف شک است، در لغت، گهان و ظن را نیز بدین معنی ۱۵ می آورند.

معتمد: سخن پوشیده که معنی آن بجز بتأمیل روشن نشود، در اصطلاح شعراء، آوردن اسم چیزی بطريق رمز و اینما که از روی قلب حروف یا تشبیه یا حساب جُمل معنی آن بdest است آبد. مانند آنچه رشید الدین و طواط شاعر معروف (متوفی ۵۷۳) گفته است:

۲۰ خُذِ الْقُرْبَ شُمَّ افْلَيْبْ جَمِيعَ حُرُوفِهِ
فَذَاكَ اسْمُ مَنْ أَقْصَى مُنْتَى الْقَلْبِ قُرْبَهُ

که چون حروف «قرب» را برگردانند «برق» می شود.

چو ده با سی گرفتم بعد هفتاد یقین دان نام او صد بار گفتم

که $۱۰ + ۳۰ + ۷۰ = ۱۱۰$ می‌شود (۱۱۰) که مساوی است با عدد حروف (علی) بحساب جُمَّل . تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل مُعْمَل .

گُمان : پارسی مرادف «ظن» است در عربی ، ظن بمعنی شک و یقین و وَهْم نیز می‌آید .

ظن : نزد فقهاء تردّد میان دو امر است خواه مساوی باشند یا آنکه یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد . نزد متکلمین ، عبارت است از تجویز دو امر که یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد و شک ، تجویز دو امر است که با یکدیگر مساوی باشند . و بعضی گفته‌اند که ظن ترجیح یکی از دو طرف حکم (ایجاب ، سلب) است بصورتی راجح چنانکه نفس از قبول طرف دیگر (خواه ایجاب ۱۰ سلب) منقبض و نگران نشود . مولانا «گمان» را مطابق اصطلاح فقهاء و یا بمعنی لغوی (مرادف شک) گرفته و از این‌رو ترجیح را بعداز آن فرض کرده است . تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : ظن .

کَنَف : بال مرغ ، جانب ، پناه .

حالت حصول اندیشه را در ذهن از مرحله شک و گمان که مستلزم ۱۰ توجه به دو جانب حکم است تا مرتبه یقین و صفتی کند زیرا هر انسانی که صاحب نظر است پیش از حکم بصحبت قضیه با تصمیم بر عمل ، ابتدا جوانب را اطراف آنرا درنظر می‌گیرد و در آن حالت ، گاه وجود و عدم آن با نسبت امری بدان ، در فکر او مساوی است و هیچ یکی بر دیگری نمی‌چربد و گاهی نیز در نتیجه غور و تأمل ، بود و نابود با ایجاب و سلب صفتی در نظر ۲۰ وی راجح می‌آید با آنکه حکم مقابل آن از سلب یا ایجاب از ضمیرش زوال نپذیرفته است ، حالت اول شک و حالت دوم ظن است و تحوال نخستین باقی است عزیمت انسان بعمل صورت نمی‌گیرد ولی در حال دوین مقصتم بر عمل

می تواند شد چنانکه بحسب عادت بیشتر اعمال و اقدامات ما در امور معيشت برگمان و ظن وصول مبتنی است، اما فوق گمان حالت یقین است که حکمی است جازم و قاطع براینکه جز آنچه در اندیشه داریم صورت وقوع نمی‌باید و نتواند بایست و خلاف آن موجود نتواند بود، این حالت ترجیح از مقابله^۱ شواهد وجود عدم ویاسود و زیان در ضمیر انسان حصول می‌پذیرد و هر کسی آن را از تأمل در احوال ذهنی و نحوی فکری خود بدست تواند آورد، مولانا این نحوی را از نقطه شک نا سرحد گمان و سپس یقین، فعل حق تعالی می‌شمارد زیرا سراجام تمام اعمال ذهنی و خارجی در نظر عارف خداشناس و درون نگر جون او جز فعل و اراده حق و تصرف او در اشیا نتواند بود.

۱۰ گر نخواهی در تردّد هوشِ جان کم فشار این پنهان اند رگوشِ جان تا کُنی فهم آن مُعَمَّا هاش را تا کُنی ادراک رمز و فاش را پس متحَلّ وَحْی گردد گوشِ جان وحی چه بُوَد تکهٔ تی از حیّ نهان گوشِ جان و چشمِ جان جزاً این حس است گوش عقل و گوش ظن زین مُفْلیس است
۱۴۵۹، ۱۴۶۲ ب

۱۵ پنهان در گوش فُشُرُدن : عملی است که برای دفع مزاحمت اصوات انجام می‌دهند، بجازاً، ناشنیدن سخن . نظیر : پنهان در گوش کردن ، پنهان در گوش نهادن . بجمع : ذیل ب (۵۶) از همین دفتر .

۲۰ تصوّف و سلوک راه حق ، مبتنی بر قوت ایمان و یقین است و از این رو صوفیان مریدان را از بحث و بدل و حتی از مباحثات کلامی و فقهی و فلسفی منع می‌خودند و هنوز هم از این روش پیروی می‌کنند ، انقاد مولانا از روش فلاسفه و اصحاب جدل که در مثنوی خواهیم دید نامی از همین اصل است ، بعقیده صوفیان : سالک بجای آنکه عمر خود را در چون و چرا و لیم و لانسَلْم

بگذراند باید که در عمل و مجاہدت بکوشد و باطن خویش را پاک کند و مانند آیینه جلا دهد تا در نتیجه آن، صور غیبی در دل وی منعکس گردد و باطن او بدربایی بی کران علم الٰهی پیوند گیرد، این پیوستگی و ارتباط مایه وحی است که تمام دلایل پاک، بوسّع و اندازه طهارت خود از آن بهره و نصیب داردند و بدین معنی مخصوص انبیا نیست و هرگز انقطاع نمی پذیرد، مقصود مولانا از وحی همین لطیفه است نه معنی مصطلح آن در شریعت و تعبیرات متکلمین. برای تفصیل بیشتر، جمع: ذیل ب (۲۲۵) از همین دفتر.

بنا بر این اصل مولانا می گوید که برای رهایی از شک و تردّد مخاطر که سبب تشویش درون و باز ماندن از کار است خویش را با مقدماتی که موجب شک و دل و مانع وصول پیغامهای گردگار است آشنا نباید کرد و هم از ۱۰ نخست در عمل باید کوشید و باطن را پاکیزه باید داشت نا آن معماهای ناگشودی خود بخود کشف شود و بجان، مستعد دریافت اسرار گردد و گوش جان نفاهات وحی را ادراک کند. آنگاه برای دفع شبہ منکران، وحی را تفسیر می کند: تفسیری که بمعنی لغوی آن (سخن پنهان گفتن) تزدیک است. همچنین این وحی را بگوش جان اختصاص می دهد تا بوسی مصطلح که شنیدن کلام فرشته است ۱۵ بگوش ظاهر، اشتباه نشود.

تعبیر: «گوش جان، چشم جان» ناظر است بدین حدیث: رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَتَهُ قَالَ لِلْقَاتِلِ أُذُنُكَ وَعَيْنُكَ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِعَيْنِكِ خَيْرًا فَتَسْعَ عَيْنَيْكِ اللَّتَّيْنِ فِي قَلْبِهِ. (روايت کرده‌اند که پیغمبر (ص) گفت دل نیز دو گوش و دو چشم دارد و چون خدا خبر کسی را بخواهد ۲۰ چشمهاي دلش را باز می کند). نوادر الاصول از حکیم ترمذی، طبع استانبول، ص ۵.

لَهْظَتِ جَبَرِّمَ عَشْقَ رَا بَيْ صَبَرَ كَرَدَ وَانْكَ عَاشَقَ نِيَسَتَ حَبِسَ جَبَرَ كَرَدَ

این معیت باحتقست و جبر نیست این تجلیّ مه است این ابر نیست
و ر بود این جبز، جبر عامله نیست جبر آن اماره خودکامه نیست
ب ۱۴۶۳، ۱۴۶۵

معیت : حالت چیزی که هر آن دیگری باشد، هر آن بودن حق با اشیا در جمیع مراتب و احوال باعتبار آنکه قوام آنها بدوسی و بدون اوتوانند بود، این حالت را صوفیان **معیت قیومیت** می‌نامند که لازم «رحمت رحانیه» است.

اماره : فرمان روا، فرمان ده، مقصود نفس اماره است، نفسی که بطبعیت بدنی می‌گراید و بطلب لذات و شهوت حسی بر می‌انگیزد و دل را بسوی نشیب ماده می‌کشد و آشیانه زشتیها و اخلاقی نکوهیده است. نفسی که توبه کند وز آن پس توبه را بشکند بآنکه پیکر توبه افتاد و یا برشکستن توبه افسوس خورد و سرگرم لذات و شهوت باشد. (مطابق تفسیر غزالی) مقابل: نفس **مُطْمَثَة**، نفسی که فروغ دل پدید و از صفات بد جدا افتاد و با اخلاق پسندیده متخلق شود، نفسی که توبه کند و تا پایان عمر بر توبه خود ثبات ورزد و اندیشه گناه بر دل نگذراند و خطاهای گذشته را تدارک کند. (مطابق تعریف غزالی) مقابل: نفس **لوامه**، نفسی که باندازه بیداری از غفلت بنور دل روشن شود و هرگاه بحکم سرشت ظلمانی گناهی از وی سر زند خویش را ملامت کردن گیرد و باسر توبه شود، نفسی توبه کار که در طاعات مهم و زک گناهان بزرگ، استقامت ورزد ولیکن از ارتکاب تقصیری بآنکه عاملد باشد مصون نماند و چون مرتكب گناهی شود پشماني آغاز کند و خویش را در ملامت گیرد و عزم جزم کند که دیگر بار، با سر گناه نشد. (در تعبیر غزالی) مقابل: **نشی مُسَوِّلہ**، نفسی که بر توبه ثابت قدم باشد ولی در بعضی موارد، شهوت بر وی چیره گردد و بر عمل بدگهارد او همواره خوستار آن

باشد که برشوٽ غالب آید و توبه کند اما عمل توبه را بتأخیر اندازد و امروز و فردا کند. (موافق اصطلاح غزالی) جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۳۲ - ۳۳ ، تعریفات چرچانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : نفس .

خودکامه : کسی که بعیل و هوای خود کار کند و گوش بهشورت ندهد، ه خودسر ، مُسْتَبِّد :

نویسنده بهر کشوری نامه‌ای به شهریاری و خودکامه‌ای
شاهنامه فردوسی ، آندراج

ماجرای دل خودکامه چه پرسی از من

ساها شد که زمن رفت و در آن کوی بماند ۱۰

امیر خسرو دهلوی ، آندراج

از ابیات پیشین مقرر گشت که تحول فکر از مرحله شکن نا سرحد یقین واز تردّد خاطر نا درجه عزم و تصمیم ، فعل حق تعالی است ، این مطلب بنحو قاطع ، بجبر را ثابت می کند زیرا مسلم است که حرکات بدن و اعمال ، زاده فکر و اراده انسان است و هرگاه اراده که سحرگ اعضاء و مبدأ فعل است متأثر از قدرت خدا باشد و با بیجاد حق موجود شود بحکم آنکه فرع نابع اصل است لازم می آید که بندۀ در فعل خود بمحور باشد .

از دگرسو ، معنی اختیار آنست که انسان بر فعل و ترک قادر باشد آنگاه بواسطه دلائل و جهات نفع و خیریت ، فعل را بر ترک و یا بالعکس ترجیع دهد در صورتی که مبادی اختیار و ترجیح مطابق آنچه مولانا بیان فرمود از ۲۰ امور اختیاری نیست و ترجیح یکی از طرفین حکم بر دیگری از سوی خدا است و بنابراین باید فرض کنیم که اختیاری در حقیقت برای انسان وجود ندارد و او بمحور است .

نظر بدین مقدمات ، مولانا می گوید آنچه من گفتم جبر نیست و آثار معیدت حق تعالی است و می دانیم که ظهور حق مستلزم فنا بشریت واوصاف بشری است و آنجاکه فنا و نیستی مشهود می شود و رؤیت خود و خودی و تعیین فرو می ریزد ، فرض جبر و اختیار جز و هم و پنداری بی اصل نتواند بود زیرا چنانکه گفته شده در تابش انوار حق مطلق چنان نیست و فانی می گردد که مستشعر بوجود خود و غیر و غیریت هرگز نتواند شد و مثال او چون قطرای است که در دریای بیکران افتاد یا شعله شمعی که پیش فروغ جهانگیر خورشید تاهاک برافروزند . مولانا این معنی را بدین صورت بیان فرموده است :

گفت عاشق دوست می جوید بتفت چونکه عاشق معاشق آمد آن عاشق برفت	۱۰ عاشق حقی و حق آنست کو چون بباید نبود از تو تای مو
عاشقی بر نقی خود خواجه مگر صد چو تو فانیست پیش آن نظر	سایه و عاشقی بر آفتاب شمس آبد سایه لا گردد شتاب
مشنوی ، ج ۳ ، ب ۴۶۲۰	بعد

نظیر آن :

۱۵ تا خبر دارم ازو بی خبر از خویشتم
با وجودش ز من آواز نیاید که منم
پیرهن می بدرم دم بدم از غایت شوق
که وجودم همه او گشت و من این پیرهنم
غزلیات سعدی ، ص ۲۴

۲۰ سپس می گوید که اگر فرض کنیم که جبر است این جبر بمعنی نادیدن خود است نه ترك عمل و طاعت باستناد تأثیر قدرت خدا که مجریان بدان متمسک می شوند و بفرمان نفس امارة سر از بندگی و فرمانبرداری باز می کشند ، پیش تر گفته شده اولین «جیبتر متحمود» و دومین «جیبتر متد موم» نام دارد . بجمع ، ذیل ب ۶۲۰ - ۶۱۸ از همین دفتر .

اما اینکه «لَقْظِ جَبَر» عشق را بی صبر و نگران می کند دلیلش آنست که جبر کاریست که بناخواست و برخلاف میل بکسی تحمیل کنند و آن منضمّن کراحت و ناخشنودی است و خاصیّت عشق چنانست که عاشق سرانجام از سر مراد و خواهش خود برخیزد و اراده اش درخواست و مراد معشوق مض محلّ گردد و در چنین حالتی کُرّه و عدم رضا وجود نتواند داشت بلکه قهر و لطف و جفا و وفا برابر است و عاشق، آن چیز را می پسندد که مراد و دلخواه معشوق است. مولانا بدین نظر می فرماید:

عاشقم بر قهر و بر لطفش بمحیط بوالعجب من عاشق این هردو ضید
مثنوی، ج ۱، ب ۱۵۷۰

ناخوش او خوش بود در جانِ من جانِ فدای یار دلِ رنجانِ من ۱۰
عاشقم بر نجح خویش و درد خویش بهر خشودی شاهِ فردِ خویش
همان مأخذ، ب ۱۷۷۷ بعد

نظیر آن از سعدی:

اگر مراد تو ای دوست ب مرادی ماست
مراد خویش دیگر باره من نخواهم خاست ۱۰
اگر قبول کنی ور برانی از بر خویش
خلاف رای تو سکردن خلاف مذهب ماست

غزلیات سعدی، ص ۲۳

از دگرسو کراحت آنجامی تواند پدید آید که عین و شخصیّت باقی مانده باشد و این امر نسبت بعشق که در معشوق و یا در مراد وی فائی است قابل ۲۰ فرض و تصور نیست ولی کسی که از عشق و عاشق خبر ندارد اسیر این تعبیر (جبر) می ماند و زبان طعن و ملامت باز می کند و یا آنکه سر از طاعت و مجاهدت باز می زند و باصطلاح سوء استفاده می کند.

جبر را ایشان شناسند ای هسر که خدا بگشادشان در دل بعصر

غَب و آینده بِریشان گشت فاش
ذِکرِ ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبرِ ایشان دیگرست
قَطْرَهَا اندر صدفها گوهرست
هست بیرون قطرهٔ خُرد و بزرگ
در صدف آن دُر خُردست و سُترگ
طبع نافِ آهوست آن قوم را
از برون خون وز درونشان مشکها

۱۴۶۶، ۱۴۷۰ ب

۶

لاش : «بزبان مرغزی غارت بود ، طیان گوید :

بلاش عشق من آن نوجوان بسان کلاب

جوال و جبهه من لاش کرد و کیسه خراب»

لغت فرس ، در ذبل : لاش

۱۰ مقصود از زبان مرغزی لهجهٔ اهل مرو است . خاقانی نیز گوید :

فاش کنند تیغ تو قاعدهٔ انتقام لاش کنند رمح تو ماندهٔ کارزار
دیوان خاقانی ، ص ۱۸۱

خوان صبوحی بشیب مقرعه کن لاش

کابرش روز آتشین ستام برآمد

۱۱ همان مأخذ ، ص ۱۴۴

۱۰

سنای غزنوی ازین کلمه صفت ساخته که بر وجود فعلی از آن ، قرینه

تواند بود :

رنج کاران گنج لاشانند رز نگهدار و راز پاشانند

حدیقهٔ سنایی ، ص ۴۵۳

۱۱ آن فعل را درین بیت می‌توان یافت :

ای پسر گر دل و دین را سفها لاش کنند

تو چو ایشان مکن و دبن و دل خوش ملاش

دیوان ناصر خسرو ، ص ۲۲۱

معنى هیچ و پوچ نیز می‌آید:

دیر نپاید که کند گشت چرخ
این همه را بکسره ناچیز و لاش
همان مأخذ، ص ۲۲۵

برین زمین که تو بینی ملوک طبعانند

که ملکت روی زمین پیششان نیزد لاش ۹
مواعظ سعدی، ص ۱۳۰

بعضی این کلمه را **محفّف** «لاشی» و از اصل نازی گرفته‌اند، نظیر:
ابش که اصل آن آئی شَوْء است ولی وجود این کلمه در لهجه اهل مردو
استعمال فعل و صفت از آن در شعر فارسی این نظر را تضعیف تواند کرد.
قرینه دیگر آنست که این کلمه در تعبیر: لاش و ماش، در قرن اول هجری ۱۰
و زمان امارت حجاج بن یوسف (۷۵ - ۹۵) مستعمل بوده است.

از اصحی روایت می‌کنند: إِنَّ الْحَجَاجَ قَالَ لِجَبَلَةٍ قُلْ لِفُلانِ
اسْكَلْتَ مَالَ اللَّهِ بِإِبْدَحٍ وَدُبَيْدَحٍ فَقَالَ لَهُ جَبَلَةٌ خَوَاسِتَهُ ابْرَدَ
بخوردی به لاش ماش. بجمع الامثال میدانی، در ذیل: آنچه بِإِبْدَحٍ
وَدُبَيْدَحٍ. قاموس فیروزآبادی، تاج العروس، در ذیل: بدح، دبح. ۱۵
(منتهی صاحب تاج العروس این جبله را که ظاهراً جبله این سالم است از متربین
پارسی عربی و دیر هشام بن عبدالمالک نیز بوده اشتباه کرده است به جبله بن
ایتمَم از امراه غسانی در اوائل اسلام). و دلیل نیست که پارسی زبانان این
کلمه را که در قرآن کریم وجود ندارد و باحتمال قوی (هرچند در بعضی
احادیث دیده می‌شود) در زبان عربی متداول نبوده، بنحو تداول و شیاع آنقدر ۲۰
بکار برده باشند تا تخفیف یافته و در مثل راه یافته باشد. ظاهراً «لاش ماش»
از جنس اتباع است. در عربی مثلی است بدینگونه: أَلْمَاشْ خَيْرٌ مِنْ لَاشْ.
که می‌گویند «ماش» معنی متاع بی بهای خانه است که بنابراین مفادش چنین است:

چیز کم و اندلش بها بهتر است از هیچ . در شعر ناصر خسرو طوری بکار رفته است که از آن معنی ماش که دانه‌ای خوردنی و از حبوب است فهمیده می‌شود :

گر شما جز که علی را بخربیدید بدو

نه عجب زانکه نداند خر بد، لاش از ماش
دیوان ناصر خسرو ، ص ۲۲۱

احتمال می‌رود که اصل مثل ، پارسی باشد و عربان از زبان پارسی گرفته و برای آن معنی که نقل کردیم تراشیده باشند . جمع : قاموس فیروزآبادی ،
تاج المروس ، در ذیل : لوش ، موش .

۱۰ ازین پیش گفته (ذیل ب ۶۲۰ - ۶۱۸) که جبر صوفیان ، از فنای افعالی یا فعلی و شهود قدرت حق و سقوط رؤیت فعل انسانی و یا فنای وجهه^۱ نفسی در وجهه^۲ الٰهی پدید می‌آید و این گونه جبر باعقیده^۳ جبریان که جبر را وسیله‌ای برای ترك طاعت و مجاهدت ساخته و در کار دنیا صدمده می‌کوشند تفاوت بسیار دارد زیرا اولین ، حاصل طاعت و ریاضت و دومین ، مقدمه^۴ ترك طاعت و دوری از فرمانبرداری و بنده^۵ و بازماندن در حضیض شهوت و هوای نفس است و بنابراین ، جبر هرچند که بحسب واقع یکش معنی است ولی از لحاظ آثار و هم از جهت مقدمات تزد صوفی و جبری عامی^۶ تارک عمل ، چندان از یکدیگر دور و مختلف است که حکم دو حقیقت جداگانه دارد و گویند دو معنی مختلف است و مانند مشترک لفظی است .

۲۰ برای اثبات این نظر ، مولانا نخست تفاوت صوفی صاحبدل را بادیگران بیان می‌کند بدینگونه که دل صوفی را خدا پنور معرفت بینا گردانیده و علم وی بمحیط علم الٰهی اتصال یافته است و از این رو گذشته و آینده نسبت بعلم او تفاوت ندارد چنانکه نسبت گذشته و آینده که از ترتیب حوادث در عالم خارج

ناشی می‌شود، در علم خدا سخو و نابود می‌گردد و بنابراین اختیار و جبر بدان صورت که صوفی در می‌باید بجز آنست که جبری احوال و دوین، ادرالک می‌کند زیرا که آن، ثمرهٔ معرفت کامل است و اگر صوفی خود را اختیار می‌بیند ناظر بقدرت خدا است نه قدرت بشری و اگر مجبور می‌شناسد باعتبار سقوط رؤیت و دید خود و خودی است و نیستی فعل او در فعل حق، و این دیگر، خود بین و ه ثنوی است که اثبات خود بعنوان مجبور و اثبات حق بعنوان جابر و زورگوی می‌کند و آنچا که سود اوست خویش را اختیار و آنچا که زیان اوست خویش را مجبور می‌انگارد و جبر او بهانه‌ای است برای فرار از طاعت و ریاضت نفس. سپس در جواب این اشکال که چگونه یک حقیقت در دو کس ممکن است تفاوت پذیرد مولانا مثالی از قطرهٔ باران می‌آورد که بیرون صدف، آب و بی ۱۰ قیمت است و مطابق عقیدهٔ عامیانه درون صدف مروارید می‌شود و قیمت می‌افزاید. و نموداری می‌انگیرد از خون که در ناف آهو مشکل است و بیرون آن، خون پلید است تا ثابت شود که یک حقیقت در دو محیط باظرف جداگانه چگونه اختلاف حاصل می‌کند و متحول می‌گردد چنانکه پنداری بهیج روی جنس یکدیگر نبوده‌اند. این استدلال نظیر آنست که در آخر داستان پادشاه ۱۵ و کنیزک بر اختلاف میان ولیٰ کامل و مردم ناقص بیان فرموده‌است.

نیز می‌توان گفت که چون دیدهٔ باطن صوفی گشاده شود او مستعد ورود حالات خوش و لطیف می‌گردد و هغلبهٔ وارد بر غیب اطلاع می‌باید و مستغرق وقت خود می‌شود و جبر و اختیار بحکم حال و وقت ممکن است که بتعاقب بر دلش بگذرد تا او بحکم وارد غیبی گاه جبری و گاه اهل اختیار باشد پس جبر و اختیار ۲۰ او بادیگران از این جهت تفاوت پیدا می‌کند که هیچ یک از آن دو، محلوب اراد، و باز یافتهٔ خواهش وی نیست بلکه زادهٔ وقت و فرزند حال قلبی اوست برخلاف جبر و اختیار اهل ظاهر که امری است مترتب بر بحث و جدل کلامی

و برای جبریان دست موزه و بهانه^۱ گریز از معاملات و عبادات است.
برمبنای این توجیه می‌گوییم که چون صوفی در تصرف وقت افند خاطر
او از بند تذکر گذشته و آینده آزاد می‌شود و صولت وارد، اندیشه^۲ ماضی و
مستقبل را از دل وی پاک بیرون می‌افکند تا هیچ خیالی در حیرم خلوت دل،
گذار نتواند کرد. نظری آن:

زانک صوفی باکر و با فربود هرج آن ماضیست لاید^۳ کر بود

مشنوی، ج ۱، ب ۲۹۰۱

و مقصود مولانا از «ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش» بدینگونه
توجیه می‌شود.

چون رود در ناف مشکی چون شود	۱۰ تو مگو کین مایه بیرون خون بود
در دل ایکسیر چون گیرد گهر	تومگو کین میس بروند مُحْتَقَر
چرن دریشان رفت شد نورِ جلال	اخبار و جَبْر در تو بُد عبال
در تن مردم شود او روح شاد	نانچو در سُفره است باشد آن جَمَاد
مستحبش جان کند از سلُسَبِیل	در دل سفره نگردد مُسْتَحِبَل

ب ۱۴۷۵، ۱۴۷۱

۱۵

مُحْتَقَر: اسم مفعول است از **احْتِقَار** بمعنی خوار داشتن و انداختن شدن.
ایکسیر: ماده^۴ مُكَمَّل که بعقیده^۵ کیمیاگران قلعی و مس را سیم و زر
تواند کرد.

گهر گرفتن: اصلاح یافتن، بدل شدن بگوهر زر یا سیم.
مُسْتَحِبَل: جسمی که کیفیت آن بکیفیت دیگر بتدريج بدل شود،
جسمی که از حالتی بحالت دیگر منتقل گردد.

سلُسَبِیل: آب خوش و گوارا، چشمهاي در بهشت، بجازا، سبب غبی.
این ایات بمنزله تأکید و تأیید شواهد پیشین است که مفاد آن، تأثیر محیط

و ظرف وجود است در اشیا ، باضافه مثالی دیگر از استحاله نان در وجود آدمی و تبدیل جمادی بی حرکت و روح و فکرت به وجود انسانی که زنده و متحرک و متفکر است مبتنی بر گفته اطبایکه می گویند غذا مبدل بعضی مغذی می شود .

قوتِ جانست این ای راست خوان تا چه باشد قوتِ آن جانِ جان ه
گوشت پاره آدمی با عقل و جان می شکافد کوه را با بحر و کان
زورِ جانِ کوه کن شق حجَر زورِ جانِ جان در انشقَ القمر
محکم گشاید دل سرِ انبانِ راز جان بسوی عرش ساز تُرك تاز
ب ۱۴۷۹ ، ۱۴۷۶

راست خوان : کسی که دارای نظر راست و درست است و آلوده ۰۱
غرض نیست و بغير معنی می رسد ، خوش فهم و دور از غرض . مقابل :
کژخوان :

زین سبب من نیغ کردم در غلاف تا که کژخوانی نخواند بخلاف
مشنوی ، ج ۱ ، ب ۶۹۳

کوه کن : کسی که کوه را می شکافد و سنگ را از آن جدا می کند ، ۱۵
فرهاد آن مرد سنگ تراش که عاشق شیرین بود و نظامی گنجوی داستان او را
در «خسرو و شیرین» بنظم آورده است . بنا بر معنی اول این ترکیب صفت
جان است و بمعنی دوم مضاف آله است .

شق حجَر : شکافتن سنگ .

انشقَ القمر : مقتبس است از قرآن کریم (القمر ، آیه ۱) . ۲۰

سرِ انبان گشادن : بگنایت ، بازگفتن و کشف سیر . انبان : کیسه
چربین که توشه سفر در آن جای دهد . توشه دان ، پوست بزغاله خشک کرده

که قلندران بر میان بندند و توشه در او بدارند . آندراج ، شرح ولی محمد اکبرآبادی .

ترُك ناز : تاختنی تنـد و بـسرعت و بـناگـاهان چـنانـکـه تـرـکـانـ بهـنـگـامـ
غارـتـ کـنـنـدـ .

تبدیل مادهٔ غذا بین حیوان از آثار تصرف سجان حیوانی است ، همچنین
سجان انسانی در مادهٔ غذایی تصرف می‌کند و آنرا پذیرای اندیشه و فکر و حیات
بشری می‌سازد ، این نکته را که محصول ابیات پیشین است ، مولانا مقدمه
قرار می‌دهد برای تأثیر جانهای مردان خدا که لطیفهٔ روح انسانی و بتعیر وی
«جانِ جان» است و نتیجه می‌گیرد که هرگاه روح حیوانی جمادی را بتصرف
خود حمّ و حرکت می‌بخشد و سجان انسانی که نقاوهٔ سجان حیوانی است
جمادی را که فاقد حسّ و حرکت و قوّهٔ تفکر است خلعت ادراک و اندیشه
می‌پوشاند پس سجان مردان و خاصان حق که لطیفهٔ روح انسانی است می‌تواند
باشکل اعجاز در اجرام فلکی و خارج از بدن تصرف کند و اموری که خارج
از حیطهٔ قدرت عادی انسان است در وجود آورد . آنگاه بحث و شرح این
قدرسترا بعد اینکه روح و سجان مستمعان هنوز طاقت شنیدن این نکته را ندارد
بوقت دیگر باز می‌گذارد و چنانکه گفته ایم این روش را در غالب مسائل دقیق
معمول می‌دارد بلینگونه که برای آزمایش یا آمادگی شنوندگان بمطلبی اشارت
می‌کند تا از غرابت آن در نتیجهٔ کاسته شود سپس آنرا به تمام و کمال بجای خود
شرح می‌دهد .

گرّه ما و گرّه حق هردو بیین کرد مارا هست دان پیداست این
مگر نباشد فعلٰ خلائق اندر میان پس مگوکس را چرا گردی چنان
فعلٰ ما آثار خلقی ایزد است کی شود یک دم مُحيطِ دو عَرضِ
ناطلقی با حرف بیند یا غرّض

نگر بمعنی رفت شد خاکل ز حرف پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان تو پس خود کی بینی این بدان
چون مُجیطِ حرف و معنی نیست جان حق مُجیطِ جمله آمد ای پسر وان
واندارد کارش از کار دنگر

ب ۱۴۸۷ - ۱۴۸۰

مولانا در این ابیات عقیده صوفیان و اشعریان را در نسبت افعال بدانسان تقریر می کند، این مسأله میان اشعریان و حکیمان و معزالیان مسلم است که آدمی برای حجاج اجسام و اعراض از قبیل رنگ و مقدار و نیز امور طبیعی مانند حرکت نبض و تنفس قادر نیست هر چند تنفس را غذای از قبیل امور ارادی می شمارد ولی هم بعقیده او پس از انقباض و انبساط ریه، تنفس امری است ۱۰ اضطراری، آنجه مورد بحث و اختلاف است، حرکاتی است که از انسان صادر می شود و نسبت بدانها مورد ستایش یا ثواب اخروی و یا نکوهش و عقاب الهی قرار می گیرد از قبیل نماز و روزه و زدن و کشتن و احسان و نیکوکاری و منع خبرات و صدقات، و اعمال نامشروع از قبیل دزدی و امور منافق عفت که بحکم شرع بعضی واجب و پاره‌ای حرام است و مرتكب آنها ۱۵ مستحق ثواب و یا عقاب می گردد. درین گونه امور، معزاله معتقد بوده‌اند که انسان مختار و مستقل در فعل است و قدرت آدمی که آنرا «قدرت حادثه» می‌نامند برای حصول فعل کفايت می کند، جبریان می گفته‌اند که آدمی هیچ گونه تأثیری درین گونه کار کرد و عملی هم ندارد و حرکات انسان مانند حرکت در خانه است که آنرا می‌بینند و می‌گشایند بی آنکه در خانه، تأثیری داشته باشد و یا سقوط ۲۰ سنگ که آنرا از بالا بزیر افکند که این فرو افتادن بدان سنگ مربوط نیست، این عقیده را مسلمانان از علماء مسیحی دمشق گرفته بودند که در مسأله قضای و قدر بحیرت افتاده بودند و بعضی جبر و بعضی اختیار را ترجیح می‌دادند.

و خلفاء اموی که مردی بدکار و بیدادگر و شاد خوار بودند این عقیده را که نتیجه آن عدم مسؤولیت بشر است و سرانجام آن، معدور بودن آنان در رفتار خود بود، پشتیبانی می کردند (اخوان الصفا، ج ۳، ص ۱۷). در آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و سخنان صحابه که مأخذ عقاید دینی است دلائلی بر جیر و شواهدی بر تأیید تفویض و اختیار وجود داشت؛ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴) که طریقه او در اصول دین بتسلیح غلبه یافت، راه دیگری یافت که میانه "جبر و تفویض" بود. او می گفت که قدرت انسان برای حصول فعل کافی نیست و مستند جمیع افعال اعم از تکوینی و اضطراری و آنچه ما ارادی می نامیم قدرت الهی است که هیچ امری از محیط قدرتش بیرون نتواند بود و بجز بقدرت وی حصول نتواند یافتد اماً اعمال و حرکات آدمی مسبوق است بحصول داعی بر فعل که از باطن او منبعث می شود و چون داعی بر فعل پدید آمد قدرت الهی، فعل مخصوص را برداشت انسان بخاری می کند و انسان محل فعل است و نسبت فعل بدو، قیام است نه صدور و ایجاد فعل مستند بقدرت خدای تعالی است که آن را «قدرت قدیمه» می گویند و بعیده او (قدرت حادثه)، منشأ ایجاد و احداث فعل نتواند شد پس نسبت فعل بخدا از حیث ایجاد و خلق است و نسبت آن بانسان از جهت کسب است، تعبیر: «کسب» مأخذ است از آیه شریفه: *لَهُ مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ*. (البقرة، آیه ۲۸۶) بنا بر این، کسب حد وسط میان جبر شخص و تفویض مطلق است و آدمی باعتبار اینکه کاسب فعل است استحقاق ثواب و عقاب حاصل می کند.

برای اثبات این مطلب، ابوالحسن اشعری می گوید: فعل که تمام و درست و موصوف به اتفاق و احکام باشد، مشروط است بوجمود علم بجزئیات و تفصیل اجزاء آن و ما می دانیم که دانش آدمی محیط بجزئیات نتواند بود و آن

خداست که علمش محیط است و هیچ چیزی از داره^۱ علم او بیرون نیست بنا بر این، آدمی ایجاد فعلی نتواند کرد، پیروان اشعری در تأثیر قدرت انسان و حدود آن، بسیار سخن گفته‌اند و دلائل آورده‌اند که ازین بحث بیرون است، محمد غزالی بحثی بسیار دلکش و دقیق درین باره، دارد که بجای خود آنرا ذکر خواهیم کرد.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، مولانا عقیده و عین دلیل ابوالحسن اشعری را در اینجا ذکرمی‌کند، بعقیده^۲ او انسان در فعل خود نوعی تأثیر دارد و این امری وجودانی است بدلیل آنکه مورد بازخواست و مؤاخذه واقع می‌شود و بدرو می‌گویند: چرا کردی.

ولی او محیط بر فعل نیست برای آنکه بهنگام تکلم، هرگاه متوجه لفظ و ظاهر کلام و جهات حسن یا کیفیت صوی آن باشد بمعنی توجه و التفات ندارد و اگر بمعنی توجه کند آنگاه لفظ مورد توجه و عنایت وی نتواند بود و همچنین اگر پیش روی خود را می‌نگرد پشت سرش را نمی‌بیند و بالعکس اگر پشت سر نگرد پیش روی خود را نمی‌بیند پس چون شرط اتفاقان که علم تفصیلی است برای او وجود ندارد اور اخالت فعل نتوان گفت بنابراین، افعال با انسان قائم است ولی خالق و موجد آنها خداست و فعل ما آثار آفرینش و ایجاد اوست.

مضراع اول از ب ۱۴۸۷ ناظر است به آیه شریفه: وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ^۳
شَيْءٍ مُّحِيطًا. (خدا بهمه چیز محیط است.) النساء، آیه ۱۲۶.
و مضراع دوم ترجمه ابن جله است: لَا يَشْغُلُهُ شَيْءٌ عَنْ شَأْنٍ.^۴ .
(خدا را هیچ کاری از کار دیگر باز نمی‌دارد.) که با تفاوت مختصر گفته، امیر مؤمنان علی علیه السلام است (شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، طبع بیروت بج ۳، ص ۴۰۸)

برای اطلاع از عقیده صوفیان و اشعریان در باره خلق اعمال و کسب،
جمع: شرح تعریف، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۹۶ - ۱۸۷، رساله قشیریه،
طبع مصر، ص ۵، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۴، ص ۱۸۴ - ۱۷۳، نهایة
الاقدام از عبدالکریم شهرستانی (متوفی ۵۴۷) طبع بغداد، ص ۸۹ - ۵۴،
ملل و نحل عبدالکریم شهرستانی، طبع مصر، در حاشیه الفیصل لابن حزم،
ص ۱۲۷ - ۱۲۶، الفرق بین الفرق از عبدالقادر بغدادی، طبع مصر، ص
۳۲۷، شرح عقائد نسفیه، طبع مصر، ص ۱۵۰ - ۱۴۲، شرح موافق،
طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۲۴ - ۱۱۸، مصباح الهدایة طبع طهران، ص ۲۵ - ۲۸،
بهمراه حواشی استاد جلال الدین همایی که بخوبی جامع و دقیق در این باره نموده‌اند،
۱۰ العتيدة والشريعة، چاپ مصر، ص ۸۴.

گفت شیطان که بِمَا أَغْوَيْتَنِي	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفْسَنَا	او ز فیعمل حق نبُد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گشتیش ای آدم نِی من	آفریدم در تو آن جُرم و مِحنَ
۱۵ نه که تقدیر و قضای من بُد آن	چون بوقتِ عذر کردی آن نهان
گفت هم من پاس آنت داشتم	تکفت هم من پاس آنت داشتم

۱۴۸۸ - ۱۴۹۳ ب

بِمَا أَغْوَيْتَنِي: مقتبس است از آیه شریفه: قالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي
لَا قَعْدَنَ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ . (ابليس گفت از آنرو که مرا
۲۰ گمراه کردی من نیز بر سر راه راست تو که توحید و ایمان است می‌نشینم و راه
بر ایشان می‌بنندم .) الاعراف، آیه ۱۶ .

ظَلَمْنَا نَفْسَنَا: اشاره است به آیه کریمه: قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا
وَإِنَّ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَا كَوْنَنَا مِنَ الْخَاسِرِينَ . (آدم و حورا

گفتند پروردگارا ما برخود ستم کردیم و اگر تو برما نبخشای و رحمت نیاری بی کمان از زیانگاران باشیم .) الاعراف ، آیه ۲۳ .

تفسرین می گویند اعتراف آدم بگناه خود ، سبب اهام توبه و قبول آن از سوی خدا بود چنانکه خود بینی ابلیس و سرکشی او موجب دوری ولعنت گردید (کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۳ ، ص ۵۷۳ ، ۵۸۹) .

اما گفت و گوی خدا با آدم مطلبی است که ناکنون در جایی نیافتدام بلکه دو روایت نقل شده است یکی از عبدالله بن عباس و دیگری از عبدالله بن عمر که بمحض آنها آدم نیز به سابقه ازلى و حکم قضا استناد جسته و حجت آورده است . قصص الانبياء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۲۹ .

روایت دیگر هست که می توان آن را ماده و ریشه این سؤال و جواب ۱۰ فرض کرد ، بدینگونه :

«آدم و حوا گرد بهشت می گردیدند چون دیوانگان ، ندا آمد از حضرت عزت که یا آدم جواب نداد ناسه بار ندا آمد پس عبریل گفت یا آدم این رَبَّکَ يُخاطِبُكَ خدای تعالیٰ نرا می خواند گفت لَبَيْكَ بار خدایا از تو شرم می داریم . » قصص الانبياء ، چاپ لاھور ، ص ۱۳ . ۱۵

مولانا این مطلب را در فيه مافیه نیز آورده است ، ص ۱۰۲ - ۱۰۱ .
هر که آرد حُرمت او حُرمت بَرَد
طیبات از بهر کسی لِيَطَيِّبَينَ
بار را خوش کن بر نجان و بین
ب ۱۴۹۴ ، ۱۴۹۵ .

لَوْزِينَه : باقلوا یا شیرینی لوز . ۲۰

بیت دوم اشاره است به آیه شریفه : وَالطَّيِّبَاتُ لِلظَّيِّبِينَ (وزنان باک برای مردان پاک اند) التور ، آیه ۲۶ .

یک مثال ای دل ہی فرقی بیاد تا بدانی جبر را از اختیار

دست کان لرزان بود از ارتعاش
و آنکه دستی تو بلرزانی رجاش
هردو جُنبیش آفریده حق شناس
لیکن نتوان کرد این با آن قیام
مرتعش را کی پشمیان بدپیش
زان پشمیانی که ارزانیدیش

ب ۱۴۹۹ - ۱۴۹۶

این مثال که مولانا می‌آورد همانست که محمد بن عبدالکریم شهرستانی از
گفته، ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقیلانی (متوفی ۴۰۳) نقل کرده است :
«الإِنْسَانُ يَتَحَمُّسُ مِنْ تَفْسِيهِ تَفْرِيقَةِ ضَرُورِيَّةٍ بَيْنَ حَرَّكَتِ الضرُورِيَّةِ
وَالْإِخْتِيَارِيَّةِ كَحَرَّكَةِ الْمُرْتَعِيشِ وَحَرَّكَةِ السُّخْتَارِ . » نهایه -
الاندام، طبع بغداد، ص ۷۳، ملل و نخل شهرستانی در حاشیه الفیصل ابن حزم،
چاپ مصر، ص ۱۲۴ .

و تفاوت این دو حرکت (حرکت دست لرزان و دستی که انسان حرکت
می‌دهد) نزد اشعریان از آن جهت است که در لرژش دست، داعی بر فعل
وجود ندارد ولی در نوع دوم داعی بر فعل موجود است و با اینهمه هر دو حرکت
مخلوق خدامست زیرا قدرت حادثه مصدر فعل نتواند بود. مولانا تفاوت این
دو حرکت را از این راه بیان می‌کند که آدمی بر لرژش دست پشمیانی نمی‌خورد
لیکن اگر دست خود را ناجها حرکت دهد ناکاری بیوده و ناصواب در وجود
آید بر آن حرکت پشمیان می‌شود. این نکته دلیل است که در لرژش دست،
انسان خویش را مسؤول نمی‌شارد ولی در نوع دوم بمسئولیت خود معترف
است و بالضروره خویش را دارای نوعی اختیار می‌بیند. مثال مذکور با توضیح
بیشتر مذکور است در شرح نعرف، چاپ لکناهو، ج ۱، ص ۱۹۵، نیز
احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۱ ص ۸۱ .

معزله نیز این مثال را برای اثبات قدرت و اختیار انسان، مطابق نظر
خود، دلیل آورده و بر اشعریان نقضی وارد ساخته‌اند. نهایه القدام، طبع

بغداد، ص ۷۹، شرح موافق . طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۲۳؛ شرح عقائد
نسفیه، طبع مصر، ص ۱۴۴.

تا ضعیفی ره بَرَد آنچا سگر	بحث عقلست این چه عقل آن حیله تگر
آن دُگر باشد که بحثِ جان بود	بحثِ عقلی تگر در و مرجان بود
باده جان را قیومی دیگرست	بحثِ جان اندر مقامی دیگرست
این عمر با بُوالحکم همرازبود	آن زمان که بحثِ عقلی ساز بود
بُوالحکم بوجهمی شد در حکم آن	چون عمر از عقل آمد سوی جان
تگر چه خود نیسبت بجان او جاهلست	سوی حس و سوی عقل او کاملست

ب ۱۵۰۵ - ۱۵۱۰

قوام: ساز و ترتیب، حالت چیزی که پخته و رسیده باشد.

مولانا در نود و پنج موضع از مثنوی در باره عقل سخن گشته و آن را بیشتر جاها ستوده و گاهی نیز مذمت کرده است، عقل که او و دیگر صوفیان مذمت می کنند؛ گاه آن عقل خُرُدک نیگرش و حساب تگر در امور دنیاست، عقل که مصلحت شخصی و آنی را بر مصلحت کُلی و پایدار ترجیح می دهد و برای رسیدن به آرزو، ارتکاب هر امر ناپسند و نامشروع را موافق حق و عدل می پنداشد، این همان عقل است که آنرا زیر کساری و مکرانگیزی و شیطنت خوانیم ولی عقلی که مایه رستگاری و نجات است باید با ایمان و راستی و درستی و خداشناسی همراه و هم آهنگ باشد و آنچه در تعبیرات شرعی می - خوانیم غالباً در باره اینگونه خرد و خردمندی است (جمع: اصول کافی،

کتاب العقل والجهل، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۶۵).

گاه نیز مراد صوفیان عقل بُحُنی است، عقل آن کس که بعلوم و افکار موجود قناعت می ورزد و بجای طلب و تحری حقيقة با هرنکته تازه و هر فکر نوآین بلجاج می خیزد و از بحث علمی در عوض وسعت نظر، سیزه می آموزد و در

دنیای تنگی که دیگران برای او ساخته‌اند مقید و محبوس می‌مانند چنانکه نظری آنرا در بسیاری از مردم حکمت خوان واصول و منطق‌دان هنوز هم می‌توان دید درین باره بیجای خود بخوبی پنهانور خواهیم کرد و فساد اینگونه روش و بحث را باز خواهیم شکافت.

۹ از دگر سو، سلوک و طی طریق اخلاقی بنناچار باید با عمل و ریاضت همراه باشد زیرا تصفیه باطن و تهذیب نفس، نوعی از تحقیق است که شرط آن مداومت بر عمل و فرمان پذیری است و درست معالجه مرض را ماند.
اکنون اگر فرض کنیم که طبیب بهاری را بخوردن دارو یا شکلی از درمان دستور دهد و بهار بیجای استعمال دارو یا بکار بردن درمان بلجاج و سپزه برجزد و
۱۰ در کاری که حد وی نیست دخل و تصرف روا دارد و بسلیقه خود کم و بیش کند بدینه است که بهاریش سخت‌تر می‌شود و همچنین اگر بهار بر روی تخت عمل با جراح در باره کیفیت عمل و لوازم آن، بحث آغاز کند چه بسا که فرصت از دست برود و جراح او را بحال خود بگذارد و پی کار خود گیرد و چون معالجه امراض نفس نیز همین حکم را دارد باضافه آن که دشوارتر و
۱۵ دقیق‌تر است، صوفیان بحث و بلجاج را مذموم می‌شانند و بر سالک اطاعت امر را واجب می‌دانند.

بدین نظر است که مولانا بحث عقل را مضر و ناسودمند می‌شارد و بحث
جوان را که طلب سعادت اخروی یا کشف و حریت فکر است در تحقیق مسائل علمی، سودمند و مایه رستگاری می‌شناسد و عمرین خطاب و ابوجهل عمر و بن
۲۰ هشام را نمونه قرار می‌دهد برای آنکه عمر از دشمنان اسلام و نیرومندان قریش بود و مطابق بعضی روایات عبری نیز می‌دانست و توراه می‌خواند (فتاوی ابن تیمیه، طبع ریاض، ج ۱۱، ص ۴۲۳، ۳۵۶) و ابوجهل هم از خردمندان قریش بود و ظاهرا از تعلیمات مانویان اطلاع داشت و عم وی ولید بن مغیره

عنزوی ملقب به «الْعَدْلُ» بمعنی گرویده بود (المُحَبَّر)، طبع حیدرآباد دکن، ص ۱۶۱) و بحسب آنکه ابوجهل و عمر هردو احوال و دوین بودند (الْمُنْتَمِق، طبع حیدرآباد دکن، ص ۵۱۰) ولی عمر ایمان آورد و بتعبیر مولانا از عقل سوی جان آمد و در اسلام مقام بلند یافت و نیکنامی اندونخت ولی ابوالحکم که مسلمانان ابوجهلش می خوانند در بحث عقلی و سیزه باز مانده و حکمت و دانش دروغین، وی را از قبول اسلام که در آنروز گار نحوی شگرف و گامی فرا پیش بود باز داشت تا کارش از خود کامی به بدنامی و ناکامی کشید و در جنگ بدر بزرگ (سال سوم هجرت) بقتل رسید و جسدش را با دبکر کشتگان قریش در چاهی فرو افکندند و آن نام و آوازه یکبارگ فروخت و جز نام و آوازه زشت حاصلی نبرد، آنگاه مولانا سیر این که بواسطه را ابوجهل خواندند بدینگونه بیان می کند که او در ادراك حسی و عقل بخوبی کامل بود ولی بحریم جان و کشف روحی راه نداشت، بدین سبب او را ابوجهل خواندند.

بحث عقل و حس	اثر دانیاسب
ضرور جان آمد نمائند ای مستشتری	ای مُهَمَّةٌ
از دلیل چون عصا بس فارغست	ز آنکه بینایی که نورش باز خست
۱۵۰۸ - ۱۵۰۶	۱۵

بوالعجب : هرچیز شکفت و شکفتی زای، شعبدہ باز، حقه باز.
ابوالعجب الشعوذی و کُلُّ مَنْ بَاتَقَ بِالْأَعْجَبِ (اساس البلاغة،
تاج العروس، در ذیل: بحسب).

خسروا این بلعجب کاران چرخ مهره باز
حقه جانم بخون ناب معجون کردہ اند
عیر بیلهانی، رامه الصدور، طهران، ص ۳۰۵
«با روز افزون بگفت که آلات بلعجي راست می باشد کردن که مگر

بدین بوازعجی خود را پیش وی توانم افکشدن . »

« پس عالم افروز احوال با سعد سرا دار بگفت و او را زرداد و بیرون رفت و هرچه می بایست می خرد و می آورد از حفظه و مهره و طبله و ساز بساط و نخته روی و صورهای مجوّف و دهل آواز و آلهه هنگامه داری آنج بکار بایست پیش عالم افروز حاضر کرد . عالم افروز روز افزون را بنشاند و موی سه باره بافت و دارو در عارض او مالید تا خط وی سبز شد چنانکه موی برآمده باشد و او را چنان بیار است که هر که او را بدیدی پنداشتی که ده سال است تا بُلُعجی می کند . »

« پس عالم افروز خود را بیار است بر ترتیب بلعجوب بازان و داروی در روی خویش بمالید تا سرخ برآمد برمثال فرنگی و ریشی بربست اسفید . »

« چندگونه بُلُعجی در رقصی بکردی که ترا عجب آمدی . ۱۰
چنانکه می بینید بوازعجوب در اکثر این شواهد بمعنی شعبدہ باز و حفظه باز و گاهی نیز بمعنی شگفت و شگفت انگیز بکار رفته است . در عبارت فیل نیز عمل بوازعجوب و دستبرد وی وصف شده است : « عالم افروز خدمت کرد ، بساط بگسترد و حفظه بازیدن گرفت دو می نهاد و سه می برد ، سیاه می نهاد و اسفید می نمود . » در شاهد ذیل معنی اسباب حفظه بازی استفاده می شود : « گفت بیازار بکار بوازعجوب خریدن رفته است . »

این شواهد را از داستان سیکی عیار ، نسخه عکسی متعلق به کتابخانه ملی بیرون آورده ام .

در زبان عربی این کلمه را بمعنی قضا و قدر نیز استعمال کرده اند : ۲۰
« فَسَاقَتِي حَادِي السَّعَبِ وَالْقَضَاءِ الْمُكْتَنَى أَبَا الْعَجَبِ ». شرح شریشی بر مقامات حریری ، طبع مصر ، ص ۱۰۰ .

این کلمه را بدون (واو) و بدین صورت « بُلُعجوب » و پسا واو و الف

بدینگونه « ابوالعجب » نوشته‌اند چنانکه در شواهدی که از داستان سیکت عیار نقل کردیم هر دو صورت ملاحظه می‌شود، این کلمه بی‌گمان مخفف « ابوالعجب » و باصل، عربی است.

مُسْتَضِي : مخفف **مُسْتَضِيٌّ** (بهمراه بعد از یا) یعنی روشنی جوی و روشنی پذیر .

لازم : هرچه انفرادی و جدایی او از چیز دیگر ممتنع باشد و این دوم را که شی از آن انفرادی نمی‌پذیرد و ملزم است. و در علم خلاف، هرگاه حکمی مقتضی حکم دیگر باشد او لین را ملزم و دومین را لازم خوانند. تعریفات جرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: لازم. نهائی الفنون، طبع طهران، ج ۱، ص ۱۳۸.

نافی : کمی است که دعوی خصم را نادرست شارد و مسلم ندارد مثل اینکه بگوید: ثبوت این حکم بمخالفت دلیل منتهی می‌شود پس این حکم نادرست است. نیز معنی که بوسیله آن نادرستی ادعای خصم را بیان کنند. مستفاد از جامع العلوم، تألیف فخر الدین رازی، طبع بمبی، ص ۱۷.

مُقْتَضِي : بصیغه « اسم فاعل »، چیزی است که موجب زیادت کلمه‌ای یا بیشتر در کلام شود تا از لغو محفوظ ماند پس صیانت کلام از لغو **مُقْتَضِي** است (بصیغه « اسم فاعل ») و آن زیادت **مُقْتَضِيٌّ** است (بصیغه « اسم مفعول ») و این از مصطلحات فقه است. کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: **مُقْتَضِيٌّ**.

بازیغ : برآینده، تابناک.

احتیاج برآهنا و نقشه راه تا وقتی است که انسان در راهی ناشناس می‌رود و هنوز بمقصد نرسیده است و بعد از آنکه بمنزل رسید برآهنا و نقشه حاجت ندارد همچنین دلیل و برهان برای وصول بحقیقت است و پس از کشف حقیقت،

اشتعال بدلیل عمر خایع کردن است . درین ایات مولانا روش متکلمین و حکما را در نظر دارد که از اثر بر مؤثر و از انتظام امور جهان بر وجود حق تعالی دلیل می انگیزند و یا از وجود سبب بر مستحب یا مستحب استدلال می کنند و عمر خود را در اینگونه مباحث بر باد می دهند بدون آنکه بغايت خداشناسي که تحقیق به اوصاف الله است توجهی داشته باشند . تشییه دلیل به عصا بمناسبت آنست که عصا در شب ناریک و یا برای کوران و رنجوران بکار می خورد ولی در روشنایی روز بکار نمی آید و بینایان و تدرستان بدان نیازمند نیستند چنانکه دلیل برای مردم کور دیده و محجویان و دوران و از راه بازماندگان است و اصحاب شهود و ارباب کشف و روشن بینان حاجتی بدان ندارند ، این تشییه را مولانا مکرر آورده است . مشنوی ، ج ۱ ، ب ۲۱۳۵ ب بعد ، ج ۶ ، ب ۱۰

۲۵۰۵ ب بعد .

ما از آن قصه برون خود کنی شدیم	بار دیگر ما بقصه آمدیم
ور بعلم آیم آن ایوان اوست	گر بجهل آیم آن زندان اوست
ور بیلهاری بدستان ویم	ور بخواب آیم مستان ویم
ور بخدنیم آن زمان برق ویم	۱۵ ور بگریم ابر هر زرق ویم
ور بصلح و عذر عکس میهراوست	ور بخشش و جنگ عکس قتهراوست
چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ	ما کیم اندر جهان بیچ بیچ

ب ۱۵۱۴ - ۱۵۰۹

پُرْ زَرْقُ : چنین است در نسخه موزه قونیه صریحاً و واضحأ و بین فرض «زرق» خنف «زرق» است بفتح اوّل و دوم چنانکه اکثر شارحان مشنوی گفته اند و آنرا بمعنی کبودی و آب صاف کبود رنگ گرفته اند . زرف بمعنی ریا و حیله نیز می آید . آیا ممکن است که مولانا آنرا به زاهدان ریایی که

اشک در سر آستین دارند و چنان می‌نمایند که از خوف خدا می‌گریند تشییه کرده باشد؟

در چاپ لیدن و شرح انفروی و یوسف بن احمد مولوی «رِزْق» بتقدیم راء مكسور بر زاء ساکنه (با یکث نقطه در بالا) آمده و معنی آن واضح است.
دَسْتَان : سرود و نغمه ، قصه و افسانه ، جمع دست مقابل پا نیز هست .
و بدین معنی مناسب‌تر است زیرا دست در معنی قدرت و توانایی نیز بکار می‌رود .

مولانا از معیت حق تعالیٰ سخن می‌گفت که مبحث خلق اعمال و قدرت و کسب پیش آمد ، اکنون بدان بحث باز می‌گردد و معیت را باعتبار ظهور اوصاف الهی در انسان باز می‌گوید بدین گونه که انسان در هر حالتی که باشد و ۱۰ به صفتی که متصف گردد از خدا و صفات پاک او جدا نتواند بود زیرا اقتضای امکان ، فقر و نیاز و ناداری است برخلاف وجوب وجود که مستلزم توانگری و نیازی و دارایی است بنابراین ، هرچه از آثار وجود در ممکنات پدید آبد آن ، فیض حق تعالیٰ است و بنده آن دارد که مولیٰ بدو بخشد و ممکن به صفت که باشد خواه لطف یا قهر آن صفت از وجود واجب بدو افاضه می‌شود پس ۱۵ انسان در همه احوال با خدادست و خدا با اوست و آدمی در حد ذات خود هیچ ندارد و منشأ و مبدأ هیچ صفتی و فعلی نیست .

تشییه انسان به الف از آن جهت است که طفل در مکتب پس از آنکه حروف الف را باز می‌شناخت بار دیگر حروف تهیجی را باعتبار انجام و اهمال و نقطه داشتن و نداشتن بدو می‌آموختند بدین صورت که می‌گفتند : الف ۲۰ هیچ ندارد «ب» یکی در زیر دارد «ت» دو تا بر سر دارد «ث» سه تا بر سر دارد و همچنین رواز و تا حرف یا که آخر حروف هجاست .

و ممکن است بمناسبت آن باشد که الف ملیّته که صورت آن در الف بای

عربی « لا » است هیچ حرکت نمی پذیرد و همیشه ساکن است و بدلین اعتبار هیچ ندارد . این تشبیه را مولانا باز هم آورده است . مثنوی ، ج ۶ ، ب ۲۳۲۹ پس بعد ، یکش نوبیت هم الف را نمودار سالک کث فانی قرار داده و الف « بسم الله » را مثال آورده است . مثنوی . ج ۶ ، ب ۲۲۳۸ پس بعد .

۹ این مضامون را عطّار هم ساخته است :

که ایجده راست الف حرف نخستین	چه خوانی ایجده این کار چندین
ز ایجده تا ضظغلا ، لا و سودا	الف هیجھی ز اوّل آخرش لا
میان هیج و لایی مانده بر در	اگر صد راه گیری ایجده از سر
اسرارنامه ، طهران ، ص ۱۴۳	

۱۰ این غزل را هم در بیان معیت حق فرموده است :

چو من دل بجهوم بود دلبر او	چو از سر بگیرم بود سرور او
چو در جنگک آیم بود خنجر او	چو من صلح جویم شفیع او بود
چو در گلشن آیم بود عابر او	چو در مجلس آیم شرابست و نقل
چو در بحر آیم بود گوهو او	چو در کانزروم او عقیقت است ولعل
چو وا چرخ آیم بود اختر او	چو در دشت آیم بود روشه او
چو از خم بسوزم بود شجر او	چو در صبر آیم بود صدر او
بود صف نگهدار و سرلشگراو	چو در رزم آیم بوقت قتال
بود ساقی و مطرب و ساغر او	چو در بزم آیم بوقت نشاط
بود کاغذ و خامه و میخیز او	چو نامه نویسم سوی دوستان
چو خوابم باید بخوابت اندر او	چو بیدار گردم بود هوشم او
بخاطر بود فایه گستر او	چو جویم برای غزل فایه
چو نقاش و خامه بود برسر او	تو هر صورتی که مصور کنی
از آن برتر تو بود برتر او	تو چندانکث برتر نظر می کنی

برو ترک گفتار و دفتر بگو
که آن به که باشد ترا دفتر او
نمیش کن که هر شش جهت نور اوست
وزین شش جهت بگذری داور او
دیوان ، ب ۲۳۸۴۹ بی بعد

جسی آن صافی درین جای گذر
جان صافی بسته ابدان شده .
معنی را بندِ حرّفی می کنی
بندِ حرّفی کرده تو باد را
تو که خود از فایده در پرده
چون نبیند آفع ما را دیده شد
صد هزاران پیش آن یک اندکی ۱۰
فایده شد کُل کُل خالی چراست
پس چرا در طعنِ کل آری تو دست
ور بود هیل اعتراض و شکر جو
ب ۱۵۲۴ - ۱۵۱۵

گفت پاعمر چه حکمت بود و سر
آب صافی در گلی پنهان شده
گفت تو بعثی شیگرفی می کنی
جنس کردی معنی آزاد را
از برای فایده این کرده
آنک از وی فایده زایده شد
صد هزاران فایده است و هر یکی
آن دم نُقطت که جزو جزو هاست
تو که جزوی کار تو با فایده است
گفت را گز فایده نبود مگو

گذر : در آلد و ناصاف .

شیگرف : عجیب و غریب ، بزرگ و با شکوه ، جذاب و دلکش .

باد را بند کردن : بکنایت ، کاری عیث و نامکن .

در پرده بودن : بکنایت ، اطلاع نداشتن ، محظوظ شدن .

دست آوردن در چیزی : بکنایت ، دخول و تصرف کردن .

هیل : صیغه امر است از مصدر هشت و هیلیدن بمعنی بزمین نهادن و ۲۰
ترک گفتن .

مولانا درین پرسش که از زبان رسول قیصر می آورد ، حکمت تعلق روح
را پیدن مطرح کرده است . این مسأله را پیشتر بمناسبتی در ذیل (ب ۱۴۶)

ذکر کردیم و اقوال مختلف را یاد آور شدیم اکنون توضیح می دهیم که سؤال، مبنی بر اینست که جان و روح قدسی جوهری است مجرد و پاک و از عالم امر و تعلق او ببدن و جسم خاکی مستلزم تنزل اوست از پایگاه بلند خمویش و محبوس شدن در زندان تن از اینرو که پیش از این پیوستگی، جان دور از حاجت بود و عالم بالذات بود و چون بدین جسم فرودین پیوست، نازمند و محدود گشت و بالات جسمی محتاج شد و در ورطه حجاب و دوری و فراق افتاد بنابراین چه رازی نهفته و حکمتی پنهان در کار بود که خدا روح را در فالب دمید و اورا برنج دوری و بجدایی از عالم پاک معذّب ساخت، بخاطر بیاورید که مولانا فرموده بود که روح بفرمان خدا ببدن پیوست و این پیوستگی بر اثر ۱۰ فسون و قصه های بود که خدا در گوش جان فرو خواند.

پژوهش حکمت و راز پیوستن جان علوی به جسم خاکی برای کسی که پیرو مذهب اشعری باشد یک جواب دارد و آن اینست که فعل حق تعالیٰ مُعَلَّل به اغراض نیست از آنرو که غرض فرع حاجت است و هر حاجتی حکایت از نقص محتاج می کند و خدای تعالیٰ از شائیه نقص و عیب منزه و پاک است. ۱۰ ظاهراً مولانا براین اصل از جواب تن می زند و بصورت نقض جواب می دهد بدینگونه که پرسش تکوینده بنایچار مفید فایده است و آلا سؤال واقع نمی شد و هرگاه سؤال وی که خود بجزوی از عالم است منضم می فایده ای باشد او حق ندارد که کل و همگی جهان را خالی از فایده شارد ولی آن فایده چیست مولانا آنرا مسکوت می نگذارد.

۲۰ نیز ممکن است بگوییم که تشخیص فایده مناسبی با احوال و میزان علم هر کس دارد و آن بنسبت طبقات مردم بلکه حالات شخصی یک تن، تفاوت حاصلی می کند چنانکه فایده تاجر پیشگان اندوختن مال و سود طالب علمان در دانش اندوزی است و فایده مردم جوان و نیرومند در کام جویی و هوسرانی

و فایده سالخوردگان در نگهداری نیروهای تن و هرگونه امری است که مبنی بر اختیاط باشد پس انسان باقلتی وسائل تشخیص و محدود بودن آنها در حدود معینی که طبیعت بد و داده است و تأثیر احوال وی در نوع تشخیص و جهات آن، هرگز حق ندارد که از فایده مسائل خلقت بتوحیله و بصورت قاطع سخن گوید و تشخیص خود را حکم جزم و قطع فرض کند زیرا کسی می‌تواند بر چنین حکمی دلبری ورزد که بر جمیع عوالم و حدود بی‌کران آفرینش طولاً و عرضاً محیط شده باشد و این چنین احاطه در وسیع هیچ آفریده نیست و بنابراین، سؤال از حکمت آفرینش و از جمله تعلق روح ببدن بعنوان غرض و مقصود خدا از خلقت امری عیش و بیهوده است بنخصوص که هنوز خلقت و اطراف آن در جریان است و بنای نرسیده است و ما نهایت آن را نخواهیم دید و غرض ۱۰ و حکمت چیزی آنگاه حاصل می‌شود که آن چیز بنهایت کمال خود برسد تا غرض و فایده آن نیز بوجود آید. و نتیجه آنکه موازنین بشری را نمیتوان مقیاس کار خدا و جهان آفرینش قرار داد.

گمان می‌رود که مولانا نظر بدانچه گفته نخست از دشواری این سؤال و ناسودمندی آن سخن گفته و سپس جواب نقضی و اقنانعی داده است. ۱۵

برای اطلاع از عقیده اشعریان، جمع : نهایة الاقدام ، طبع بغداد ، ص ۴۰۰ - ۳۹۷ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۶۵ - ۱۶۱.

ولی محمد اکبر آبادی در تفسیر این ایات می‌گوید : « این جواب از جوامع الكلم است که منکر و معتقد همه را مفید است و درین جواب بتعیین فایده هم اشارت رفته است می‌فرمایند که چنانچه فایده حبس کردن معنی در لفظ ، ظهور ۲۰ معنی است در خارج زیرا که لفظ صورت معنی است و عین آن ، همچنین فایده حبس روح در بدنه ، ظهور روح و کمالات روح است در عالم خارج زیرا که بدنه نزد محققین صورت روح و عین روح است و چنانکه نسبت بدنه بروح است

نَزَدِ اِيْشَانِ هَمْچُنِينِ نَسْبَتِ رُوحِ بَذَاتِ حَقٍّ اَسْتَ مُبْحَانَهُ كَهْ وَى جَانِ جَانَ اَسْتَ
پَسْ ظَهُورِ رُوحِ دَرِخَارَجِ مُسْتَلِزمَ ظَهُورِ حَقٍّ اَسْتَ دَرِخَارَجَ پَسْ دَرِيَاْفَتِ لَطَافَتِ
جَوَابَ رَاهَ . شَرَحَ وَلِيْ مُحَمَّدَ اَكْبَرَ آبَادِيَ ، طَبِيعَ لَكَنَاهُو ، ص ۹۹ . اِنْ جَوَابَ
بَا سِيَاقِ كَلَامِ مَوْلَانَا سَازَگَارِي نَدارَد . بَحْرُ الْعِلُومَ هُمْ اِنْ جَوَابَ رَاهَ مَرْدُودَ شَمَرَدَه
وَ گَوِينَدَه رَاهَ نَسْبَتِ بَكْفَرَ دَادَه اَسْتَ . اَسْمَاعِيلَ اَنْقَرُويَ وَ يَوسُفَ بْنَ اَحْمَدَ مَولَويَ
نَيزَ عَلَلَ چَنَدَ وَ نَزَديَكَ بَهْ دَهْ فَايَدَه بَرَاهِيَ تَعلِقَ رُوحِ بَيْدَنَ بَرِشَمَرَدَه اَنَدَكَهْ آنَهْ
بَسْخَنَ مَوْلَانَا مَرْتَبَطَ نَيْسَتَ .

جَوَابَ مَوْلَانَا مَأْخُوذَه اَسْتَ اَزْكَفَتَهُ بَهَاءُ وَلدَ : « اَكْنُونَ تَوجِزُواْيَنَ كَلَّ »
جَهَانَ آمَدَيَ چَوَنَ توَ ، كَلَّ جَهَانَ رَاهَ هَزَلَ دَانِيَ تُوكَهْ جَزَوَيَ چَكَونَه اَسْتَ كَهْ
كَارَ خَودَ رَاهَ سَجَدَ دَانِيَ . » مَعَارِفَ بَهَاءُ وَلدَ ، طَبِيعَ طَهْرَانَ ، ج ۱ ، ص ۱۱۹ .
درِ نَسْخَهِ « مَوْزَهُ قَوْنَيَه بَخْطَهِ تَزَدِيَكَهْ بَخْطَهِ مَتَنَ درِ كَنَارَهُ عنوانَ اِنْ سَهَ
بَيْتَ اَضَافَهَ شَدَهْ وَ پَيْشَ اَزْ شَروعَ مَطْلَبَ اَسْتَ .

چَوَنَ زَعْمَرَ آنَ رَسُولَ اِنْ رَا شَنِيدَ روْشَنَيِ درِ دَلَشَ آمَدَ پَدِيدَ
مَحْوَشَهْ پَيْشَشَ سَؤَالَ وَ هُمْ جَوَابَ گَشَتَ فَارَغَ اَزْ خَطَا وَ اَزْ صَوَابَ
اَصْلَ رَاهَ دَرِيَاْفَتِ بَكَذَشَتَ اَزْ فُرُوعَ بَهَرَ حَكْمَتَ كَرَدَ درِ پَرِسَشَ شَروعَ
اِنْ اَبيَاتَ درِ چَابَ لَيْدَنَ نَيْسَتَ وَلى درِ شَرَحِ اَنْقَرُويَ وَ يَوسُفَ بْنَ اَحْمَدَ
مَوْلَويَ وَجَهَودَ دَارَدَ ، مَضْمُونَ آنَهْ مَنْتَاقَضَ اَسْتَ ، يَكَهْ جَاهِيَ گَوِيدَ كَهْ
سَؤَالَ وَ جَوَابَ پَيْشَ رَسُولَ قِصْرَ مَحْوَشَهْ دَوَ باَصِلَ رَسِيدَ وَ اَزْ فَرعَ درَكَذَشَتَ
وَ بَآخَرَهِيَ گَوِيدَ كَهْ درِ پَرِسَشَ شَروعَ كَرَدَ وَ ما درِ ذَيْلَهِيَ بَيْنِيمَ كَه او سَؤَالَ رَاهَ
آغَازَ كَرَدَهْ وَ جَوابِيَ نَفْضَيِ وَاقْنَاعِي شَنِيدَه اَسْتَ اَزْ اَيْنَرَوَ اَحْتَمالَهِي دَهِيمَ كَه اِنْ
اَبيَاتِ الْحَاقِي بَاشَدَ بَخْصَوصَهِ كَه پَسْ اَزْ چَنَدَ بَيْتَ مَوْلَانَا هَمِينَ مَضْمُونَ رَاهَا
تَأْكِيدَ تَامَ ذَكَرَهِي كَنَدَ وَ قَصَّهَ رَاهَا بَيْلَانَهِي رَسَانَدَ چَنَانَكَهْ نَظَمَ وَ سِيَاقَ مَطْلَبَ
اَفْتَضَاهَا دَارَدَ .

شکر بزدان طوق هرگزدن بود
نی جدال و رو ترش کردن برد
گر ترش رو بودن آمد شکر و بس
پس چو سر که شکر گویی نیست کس
سر که را گر راه باشد در چگر
گو بشو سیر کنگبین او از شکر
ب ۱۵۲۷ - ۱۵۲۵

طوق گردن : گردن بند، بکنایت، امری واجب و کردنی که انسان ه متعهد است که آنرا بادا رساند و در کار آرد، نیز آرایش و زیور.

شکر : ثناگفتن و یا دوست داشتن و حرکاتی است که بهقصد احترام نسبت بکسی که انعامی کرده است در عمل آورند مانند از جا برخاستن و دوتا شلن پس شکر، عمل کسی است که چیزی بدو رسیده و آنرا نعمت و احسان شمرده است و این معنی با خصوصیت و جدال و رو ترش کردن که حاکی از اعتراض ۱۰ و ناخشنودی است سازگار نمی آید بنا بر این، عمل کسانی مانند متکلمان که راه جدل می پویند و یا خشک زاهدان که همیشه عبوس و گرفته هستند و گویی با عالم وجود در خصوصیت‌اند و از آنچه در مجھان آفرینش روی می دهد ناراضی هستند، با مفهوم شکر منافات دارد زیرا شکر نتیجه اعتقاد بوصول نعمت است و خصوصیت و انقباض، حاصل احساس نقمت و خلاف مراد است پس ۱۵ مردم شکر گوی نباید در پی اعتراض و یا در حال گرفته رویی باشند. اینست مقصود مولانا، آنگاه می گوید که اگر این حالت پذید آمد آنرا باید با قوت ایمان و اعتقاد بخدای تعالی معتدل ساخت چنانکه سر که را با عسل یا شکر می آمیزند و اعتدال می بخشنند.

معنی اندر شعر جز با خبیط نیست چون قلائل نگست و اندر ضبط نیست ۲۰
ب ۱۵۲۸

خبیط : در شب رقن بدون دانستن راه و داشتن رهبر، بی نظمی در کار و فکر، اشتباه و خطأ.

قلاسنگ : این کلمه در فرهنگها به (ف) و (قاف) هردو ضبط شده است، در نسخه موزه قونیه به (قاف) با دو نقطه خوانده می‌شود، در چاپ لیدن و شرح یوسف بن احمد مولوی و انقره‌ی به (ف) و با یک نقطه است، شارحان مشنوار نیز آنرا به (ف) و مطابق چاپ لیدن ضبط کرده‌اند و بعضی گفته‌اند که (قل) به (قاف) و با دو نقطه، ترکی و معنی فلانخن است. و آن آلتی است برای پراندن سنجک که در وسط آن ظرفی است بشکل مستطیل که از نخ پنبه یا پشم یا ابریشم مانند پاشنه جوراب می‌باشد و از دوسوی درازی آن، دو ریسان می‌بندند و سنجک را در آن ظرفی که می‌نهند و دو سر نخ را می‌گیرند و بقوت بگرد سر چرخ می‌دهند و سنجک را بسوی هدف پرتاب می‌کنند.

« داود قلاسنگ داشت، جالوت گفت بجنگ سگان می‌روی گفت بلی کافر بتر از سگ است و بجالوت بیضه آهین داشت و گرزی آهین، داود قلاسنگ بگردانید و بزد برینی جالوت آمد در حال بیفتاد و مجان بداد. » عجایب نامه، نسخه خطی کتابخانه ملی. در اینجا نیز این کلمه با (قاف) نوشته شده است.

در ترجمه تفسیر طبری (انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۱۵۶، ۱۵۷) این کلمه با کاف و بدین صورت « کلاسنگ » آمده که بر تلفظ آن به (قاف) قرینه‌ای تواند بود. این آلت را قلامنگ نیز می‌گفته‌اند و اکنون قلاب سنجک می‌گویند. جمع : برهان قاطع، فرهنگ رشیدی، غیاث‌اللغات آندراج. عربی آن مقلوع است که در دستوراللغه و منتهی‌الارب به فلانخن ترجمه شده است.

معنی هرچه لطیف‌تر و دقیق‌تر باشد از تعبیر و نظم الفاظ دورتر می‌افتد برای آنکه الفاظ و تعبیرات متداول و معمول در اصل برای محسوسات با امور

نزدیک بحس وضع شده و جمله‌ها و کلماتی که بر سر زبانها می‌گردد، از حد و درجه فهم و ادراک عامته مردم حکایت می‌کنند، وضع مصطلحات علمی و فنی برای احتیاجی است که صاحبان علوم و فنون بلطف نازه دارند ولی مفاهیم علمی و فنی در ذهن مشخص است و بیان آنها دشوار نیست لیکن آنچه بدوق و وجود انپاک مذرکی شود برای خود ادراک کننده هم پنهو قاطع مشخص و باز شناخته نیست و در این مورد ظرف الفاظ و تعبیرات، سخت تنگ و نادرخور است.

نثر و محاوره که مقید بوزن و قافیه نیست نمی‌تواند اینگونه معانی را بدرستی حکایت کند تا چه رسید بشعر که بوزن و قافیه و شرایط هریکث از آنها محدود و مقید است و این تقید غالباً موجب آنست که معانی چنانکه باید و بدقچی مناسب در بیان نباید و رعایت قافیه سبب می‌شود که الفاظی بیاورند که بجز باصراف وارتکاب عجاز با نظم معنی و سیاق کلام سازگار نباشد بدینجهت مولانا که فکری لبریز از حقیقت و دلی سرهار از هیجان و غله احساسات عاشقانه داشت همواره از شعر و شاعری که از روی واقع، نوعی تکلف بیار می‌آورد و بالطبع معنی را در غالب موارد نارسا می‌سازد، فرباد شکایت و گله بلند می‌کرد و شعر و پیروی اوزان مخصوص و قافیه پردازی را بیاد انتقاد می‌گرفت هرچند که او خود قوی دست ترین گوینده و زبان آورترین شاعر بود و پیروی فکر مخفن آفرین معنی پرداز، مضامین بسیار باریک و بلندرا بفصاحت و شیوه‌ای و رسایی تمام در ضمن مثالهای بدیع و تعبیرات نوآین بیان می‌کرد چنانکه در دیوان کبیر و مثنوی شریف نمونه‌های بسیار از آن می‌توان دید. با وجود این قوت بیرون از عادت و همانای ایجاز، می‌بینیم که او لفاظی و تقید بوزن و قافیه را انتقاد می‌فرماید آن هم در روزگاری که شاعری و صنعت پروری هنر بزرگ و شهرت خیز بوده است زیرا طبع پیشو و فکر دور پرواز او نمی‌تواند

در حصار و خاربستی که صنعت سازان و قافیه اندیشان بگردانگرد اندیشه و
خجالات انسان کشیده اند محصور و پای بند ماند و از سوی دیگر بجهت رعایت
خاطر نوآموزان و کودک اندیشگان عصر و اهل سلوك نمی خواهد یکباره این
سنثها و رسماها را در هم ریزد . از این رو می تگوید :

• رسم ازین بیت و غزل ، ای شه و سلطان ازل

مفتولن مفتولن مفتولن کُشت مرا

قافیه و مغلطه را گروهمه سیلاپ ببر

پوست بود پوست بود در خور مغز شуرا

• • •

۱۰ آینه ام آینه ام مرد مقالات نه ام

دیده شود حال من ار تگوش شود چشم شما

دیوان ، ب ۴۸۶ بعد

حتم نداد غمی جز که قافیه طلبی

ز بهر شعر و از آن هم خلاص داد مرا

۱۰ بگیر و پاره کن این شعر را چو شعر کهن

که فارغست معانی ز حرف و باد و هرا

هان مأخذ ، ب ۲۵۹۳ ، ۲۵۹۴

نیز جمع : مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۷۳۷ بعد ، الحکمة الخالدة ، طبع مصر ،

ص ۱۸۴ که معنی از خالد بن صفوان مناسب این مضمون نقل کرده است .

۲۰ آن رسول از خود بشد زین یک دوجام نی رسالت یاد ماندش نی پیام
والله اندر قدرت الله شد آن رسول اینجا رسید و شاه شد
سیل چون آمد بمترز عجشت کشت دانه چون آمد بمترز عجشت کشت
چون تعلق پاقت نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت و با خبر

موم و هیزم چون فدای فار شد
سنگ سرمه چونکشید در دیدگان
ای خنک آن مرد گزخود رستم شد
وای آن زنده که با مرده نشست

ذات ظلمانی او انوار شد
گشت بینایی شد آنجا دیدبان
در وجود زنده پیوسته شد
مرده گشتا وزندگی از روی بجست

ب ۱۵۳۶ - ۱۵۲۹ ه

مزرع : زمینی که در آن تخم کارند، کشتزار، مزرعه.

کشت : مخفف کاشت بمعنی چیزی که کاشته باشند.

سنگ سرمه : سنگ سیاه و صفا بخشی (ورقه ورقه) و برآق و زودشکن
که بعضی از آن مایل بر نگش بشن است و بهترین آن، اصفهانی است، در
مکه و مصر نیز هست، بگفته ابن سينا جوهر مرب میست است. این سنگ ۱۰
را می مایند و از آن سرمه می سازند و در چشم می کشند و آن را «سرمه سنگ»
می نامند. مقابل: جواهر سرمه و انواع دیگر آن. خاقانی درباره سرمه اصفهانی
می گوید:

دیده خسروشید چشم درد همی داشت

از حسد خاکش سرمه زای صفاها

لاجرم آنک برای دیده خسروشید

دست مسیح است سرمه سای صفاها

چرخ نیینی که هست هاون سرمه

رنگ گرفته ز سرمه های صفاها

دیوان خاقانی، ص ۳۵۴

عربی آن (ایشید) است.

جمع: قانون ابن سينا، بحر الجواهر، تحفة حکیم مؤمن، مخزن الادویه در

ذبل: ایشید.

این ابیات در شرح تأثیر صحبت و همنشینی با ولی کامل است که در نتیجه آن، بتدریج صفات مذموم و پستی گرای سالک، بعضات نیک و بلند مبدل می‌شود و باطن و خصیب او بدرون و باطن پاک و روشن بین شیخ اتصال می‌باشد، برای این پیوستگی و اتصال باطنی سالک از وجود خود تهی و از هستی پیر، لبریز و پُرمی گردد و شیخ در دل وی متمثل می‌شود تا آنجا که فرق و دوگانگی از میان بر می‌شیزد و یکی جان می‌شوند و دون.

این یگانگی بمناسبت آنست که شخصیت هر کس بستگی دارد به احوال قلبی و صفات نفسانی او، نه صورت جسمانی و هیکل ظاهری، و همان احوال و اوصاف درونی است که منشأ اثر است و بدن را در کار می‌کشد و بسوی نیک یا بدی می‌برد و چون این پیوستگی بدانگونه که گفته‌یم صورت پذیرد، فعلیت سالک بهام و کمال، فعلیت شیخ و صورت روحانی او می‌شود و بچشم واقع بین میان آن دو، فرق باقی نمی‌ماند، این حالت را مولانا به مثالی از سیل در دل آسود محدود که در دریا، آب صاف و کبود و بی کران می‌شود و احکام او تفاوت پیدا می‌کند و از نان که جمادی بی خبر است و در وجود انسان پذیرای حس و ادرالک است بیان می‌فرماید. نمونه دیگر موم و هیزم است که این هردو فروع و روشنایی ندارند و از پیوستگی آتش، شعله‌های تابناک و روشن گر، بر می‌افروزنند و یا سنگ سرمه که سیاه و قیر گون است و چون از آن سرمه سازند مایه قوت بصر و نیروی چشم است. آنگاه حالت کسی را که با مردم نادان و سکور باطن و مرد، دل می‌نشیند بدین گونه اتصال که با ولی کامل روی می‌دهد مقابسه می‌کند که نتیجه آن، دوری از صفات انسانی و احکام زندگانی حقیق است ولی این نکته را باحال می‌گذارد زیرا درین باره بمحای خود سخن خواهد گفت. نیز،

جمع: مشنوی، ج ۲، ب ۲۱۶۳ بی بعد.

متاخرین صوفیه حصول این حالت را نمره «بیعت و لریه» و دوام ذکر

گفته‌اند، بعقیدهٔ اینان، بیعت و لتوی و دوام ذکر منتهی می‌شود به فکر و حضور که تمثیل صورت شیخ است در باطن مرید و آنرا «پیوند ولایت» می‌گویند. ۱ و بحسب تشبیه معقول بمحض می‌شود این صورت که داخل بدن انسان می‌شود مثل پیوندی است که از درخت شیرین بر درخت تلغی می‌زنند که در اوّل آن پیوند در نهایت ضعف و عفتی در تحت شاخهای تلغی است که اگر تربیت با غبان نباشد بزودی بخشکد و شاخهای تلغی در نهایت قوت و پوشانندهٔ پیوند شیرین است و بتدریج که با غبان شاخهای تلغی را می‌زنند و نمی‌گذارند که پیوند را پیوشنند آن پیوند شیرین قوت کند و بالاخره خود آن پیوند شاخهای تلغی را بخشکاند و اگر بعض شاخهای تلغی بخشکد عفتی و ضعیف شود که گریا نیست و هرچه از آب و خالک این عروق تلغی بکشد قوت پیوند شیرین شود و ۱۰ میوهٔ شیرین بارآورده و همچنین پیوند شیرهٔ الٰهیه که صورت ملکوتی ولی امر باشد که چون بواسطهٔ بیعت و لتویهٔ بر شیرهٔ تلغی وجود آن سالک می‌رسد در نهایت ضعف و اختفا می‌باشد در تحت شاخهای تلغی هواها و آمال نفسانی و با غبان ولایت باید که بدستیاری توفیق الٰهی شاخهای هواهای نفسانی را بزند و بخشکاند تا بتدریج آن پیوند شیرهٔ الٰهیه نمایان شود و قوت گیرد و غالباً شود ۱۰ بر شاخهای شیرهٔ تلغی وجود سالک. «ولایت نامه»، از سلطان علی شاه گنابادی طبع طهران ۱۳۴۴، ص ۱۹۳. این مطلب، تفصیل گفتهٔ مولانا است:

ای ز خیال‌های تو گشته خیال، عاشقان

خیل خیال این بود تا چه بود جمال تو

وصل کنی درخت را، حالت او بدل شود

چون نشد مها بدل، جان و دل از وصال تو

دیوان، ب ۲۲۷۶۴، ۲۲۷۶۳

چون لو در قرآن حق بگریختی با روانِ انبیا آمیختی

هست قرآن حالهای ابیا
ور بخوانی و نه قرآن پدیدیر
ور پدیدیرایی چو بخوانی قصص
مرغ کو اندر قفص زندانیست

ماهیان بحر هاک کبیریا
انبیا و اولبیا را دیده گیر
مرغ جانت تنگ آید در قفص
می فجویله رسن از نادانیست

۱۵۳۶ - ۱۵۴۱ ب

قرآن و هر کتاب آسمانی دیگر، برای آنست که بدان متنبیه شوند و با حکام آن کار کنند و بمعانیش متحقق گردند نه آنکه بسیار بخوانند و در الفاظ آن بحثهای دور و دراز پیش آورند و آنرا دست آویز هواهای خویش کنند و سرمایه جدال و مناظره و سنجیه گردانند.

۱۰ قرآن کریم اگر درست بیندیشیم نسخه طبیب را ماند که مقصود از آن کار بستن و ریشه کن ساختن رنجوری و بیماری و بیهود یافتن است. اکنون اگر بیمار نسخه طبیب را بگیرد و بجای آنکه بدان عمل کند، در رنگ کاغذ و جنس آن یا عدد داروهایی که بر روی آن نوشته شده است بمحالعه و دقّت پردازد، بی هیچ شک بر زیان خود کمر بسته و کاری لغو و بیهوده کرده است.

۱۰ مسلمانان در آغاز کار از بخواندن قرآن، عمل با حکام و تحقیق بمعانی آنرا پیش نهاد همت کرده بودند و بدین جهت عدد کسانی که قرآن را از برداشتند بنابر مشهور از شش تن و علی التحقیق از چهار تن بیشتر نبود ولی پس از آن، حفظ قرآن با هفت قراءت و در چهارده روایت براساس قراءت قراء سبعه که هریکث دو راوی مشهور داشتند معمول شده بود و کسی را که قرآن بهفت قراءت می خواند «سبعه خوان» می نامیدند و این اشخاص غالباً عمر خود را در کینیست اصوات و صحت الفاظ و مراقبت ادغام و وصل و وقف و اماله و تفحیم، صرف می نمودند بی آنکه از خود رهایی یافته و بحقایق قرآن رسیده باشند و ختم قرآن دو یا سه نوبت در شبانروز یکی از وسائل شهرت و ریاست شده بود.

در روزگار مولانا نیز چنین کسان بودند که آنها راه حافظ سبعه خوان» می‌گفتند و گاهی نیز ابن کتاب آسمانی را بقراءتهای غریب و نادر، تنها برای اغلب‌ها فضل و خودنمایی در مجالس می‌خواندند و ازین جمله بود صاین الدین مقری که «روزی در بندگی مولانا حکایت سبعه خوانی صاین الدین مقری می‌کردند که ابوحفص دوران و قالون زمانست و هرشب باید که ختم قرآن کند، آنگاه آرامد، فرمود که آری، گردد کان را نیکوی شمرد و از مغز نفرش خبر ندارد» مناقب افلاکی، طبع استانبول، ص ۴۰۹، نیز ص ۱۳۵ که مولانا این مقری را بواسطه «سلیقگی در قرآن خواندن، انتقادی نظر و مليع فرموده است. همچنین، فیه مافیه، طبع طهران ۱۳۳۰، ص ۸۱، که منضم نقدی است بلیغ از کسی که قرآن را می‌خواند و از بواطن آن خبر ندارد.

۱۰

ابوظالب مکتی و محمد غزالی هریک بتفصیل در شرائط خواندن قرآن سخن گفته‌اند، محمد غزالی ده شرط، برای آن بر شمرده است، بعقیده «ابوظالب مکتی کسی که قرآن را نه بشرط تعقل و سماع از حق بخواند، قراءت وی در حکم شرک خنی است ولی آنچه مولانا گفته است از سخن این دو بزرگ موجز تر و دقیق تر و مُدلَّل تر است اینکه در ایضاح نظر مولانا می‌گوییم :

۱۰

فائده پیغمبران و هریک از مصلحین جامعه بشری در پندها و تعلیمات ایشان و بکار بردن آنهاست و سروکار ما با این طبقه، از این راه است نه از طریق تجارت و سود مادی و یا نفع و فایده جسمانی و شهواني، بنابراین اصل، مقصود از دیدار حضرت رسول مجز استفاده از اقوال و احکام آن برگزینه خدا نتواند بود و این فایده در قرآن کریم مندرج است که در آن مقامات پیغمبر ما و احوال انبیای سلف یاد شده است و اگر ما بدان مقامات و احوال متحقق شویم چنانست که با همه پیغمبران دیدار کرده و همنشین شده باشیم از آنجهت که سخن، یکی از مراتب ظهور معنوی هر سخنگوی بلکه لطیف ترین درجات

۲۰

تجلىٰ جان و روحانیت اوست و اگر این معنی که نخلق و نتحقق است بدلست نباید مثل اینست که ما پیغمبران را هرچند که هم‌عصر شان باشیم ملاقات نکنیم زیرا آن فایده که از وجود پیغمبر و دیدار وی مقصود است با فقد تحقق حاصل نمی‌شود پس خواندن قرآن با وجود تحقق مانند آنست که همه انبیا را دیده باشیم چنانکه با عدم تبدیل صفات، دیدن و نادیدن پیغمبران برابر و یکسان است. و ظاهراً این مضمون تزدیک است بامقاد حدیث: مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَكَانَ شَافِهًهِ وَ شَافِهًتُهُ . (هر که قرآن بخواند پنداری که او با من و من با او دهان بدھان سخن گفته‌ایم) مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَكَانَمَا أُدْرِجَتِ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنَابَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ . (هر که قرآن بخواند گری که پیغمبری در درون او مندرج شده با این تفاوت که بدلو وحی نمی‌رسد). کنوز الحقائق، طبع هند، ص ۱۳۲، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۹۵. و تزدیک بدلین معنی احادیث متعدد در مقدمات کتب تفسیر نقل شده است.

جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱، ص ۲۲، تفسیر ابوالفنون، طبع طهران، ج ۱، ص ۸، مجمع البیان، طبع ایران، ج ۱، ص ۶، بیان السعاده طبع ایران، ج ۱، ص ۸-۶ و با تفصیل بیشتر، قوت القلوب، طبع مصر، ج ۱، ص ۷۷-۶۸، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴.

این حکایت را نیز بخوانید: «روزی پروانه از حضرت مولانا التماس نمود که وی را پند دهد و نصیحت فرماید، زمانی متفکر مانده بود، سرمبارک برداشت و گفت که امیر معین الدین می‌شنوم که قرآن را یاد گرفته، گفت آری، دیگر شنیدم که جامع اصول احادیث را از خدمت شیخ صدر الدین ساع کرده، گفت بله، گفت چون سخن خدا و رسول را می‌خوانی و کما یَتَبَغَّی بحث می‌کنی و می‌دانی و از آن کلامات پند پذیر نمی‌شوی و بر مقتضای هیچ‌آیتی و حدیثی عمل نمی‌کنی از من تکا خواهی شنیدن و متابعت نمودن.» مناقب

افلاکی، طبع انقره، ص ۱۶۵.

و هیچ خوشتر از حالت انبیا علیهم السلام نبوده است در قرآن می تکرر تا در ایشان تکریسه باشی و در عالم ایشان رفته باشی. » معارف بهاء ولد، طبع صهران، ج ۱، ص ۴۲۹.

امانشانه این تحقیق که بازگفتیم، بعقیده مولانا، عشق بحریت و آزادی از تقلید و پای بند بودن بر سوم و علوم رسمی و بندگی هوی و آرزوی نفسانی است. در چنین حالتی است که مرغ بجان در تنگنای قفس تن یا تقلید، بال و پر می زند و می کوشد که میله های قفس را بشکند و در فضای آزاد و بی نهایت حریت و یا اتصال بعالم الهی که عین حریت است بال و پر بگشاید و هر مرغ جانی که بدین قفس خروگیر است، ازین آزادی و جهان خدابی بوی نبرده ۱۰ و بدین سبب در مضیقه و تنگنای تقلید و شهوت، خوش می زید و نصد آن عالم نمی کند.

روحهایی کنْ ققصها رَسْتَهُ اللَّدِ انبیاء رَهْبَرِ شایسته‌الله
از برون آوازشان آید ز دین که رَهْ رَستَنْ نرا اینست این
ما بدین رَسْبِم زین تنگین شخص جز که این ره لیست چاره این شخص ۱۰
۱۵۴۲ - ۱۵۴۴ ب

تنگین: در زبان فارسی پسوند (ین، بنه) برای ساختن صفت بکار می رود در موارد ذیل:

- ۱ - پائخر اسم برای بیان جنس و اصل موصوف مانند: زربن، زربنه، سیمبن، سیمینه، بلورین، بلورینه.
- ۲ - پائخر اسم برای وصف بحالتی از احوال مانند: رنگین، ننگین، غین.
- ۳ - پائخر صفت تفصیل و عدد ترتیبی برای تعیین و تشخیص مانند:

برترین (آنکه برتر است) بیشترین (آنچه بیشتر است) نوانگرترین (آنکه توانگرتر است).

۴ - باختر صفاتی که از فعل ساخته نمی شود مانند : بیش ، بیشین ، بیشینه ، کم ، کمینه ، میه ، مهین ، که ، کهینه ، کهینه ، بر ، برین ، راست ، راستین (معنی راست و درست و مستقیم که بدین معنی از راست مقابل چپ گرفته نشده است) و ازین جنس است : تمہینه نام دختر پادشاه سمنگان که ظاهراً از (تمہم) معنی قوی و نیرومند ساخته شده است.

ازین قبیل است ، خامینه :

پخته نگردی تو بدو زخ هنوز همیج ندانی تو چه خامینه‌ای

دیوان سنایی ، ص ۱۱۵

۱۰

مولانا براین قیاس ، پسوند (ین) را در صفت بکار می برد :

ازین تنگین قفس بجانا پریدی وزین زندان طرآران رهیدی

دیوان ، ب ۲۸۲۵۶

خبره بماند بجان من در رخ او دمی و گفت

ای صنم خوش خوشین ای بت آب و آتشین

دیوان ، ب ۱۹۲۵۰

۱۰

مفهوم اینست که اینها از قید هوی و تقلید و پیروی اوهام رسته بودند و بدون این معنی نبوت متحققت نمی شود و یا آنکه هر کس بمقام تحقق برسد مثل اینست که بدرجۀ نبوت نائل آمده است از آن جهت که پیوستگی بحق و یافتن الہام و سیاع خطاب الٰهی امری گستنی نیست هر چند کسی که بدین مقام واصل گشت مأمور بتبلیغ نباشد آنگاه می گوید که آواز برونی این رهبران از طریق دین بما میرسد و شریعت و احکام دین فربادی است که ایشان از روی دلسوزی و غمگساری بر می کشند و راه نجات و رستگاری را بغا می آموزند.

ضمیماً معلوم می شود که انبیا آوازی هم از درون دارند که از راه باطن بجهانهای پاک می رسد و نگوش دل آن را می شنود.

خویش را رنجور سازی زار زار تا ترا بیرون گشته از اشتهر
که اشتهر خلق بند مُحْكَم است در ره این از بند آهن کتی کم است
ب ۱۵۴۵ ، ۱۵۴۶ ه

این رنجوری که مولانا آن را سبب رستگاری و رهایی از شهرت می شارد،
بیماری ظاهر و رنجوری جسم نبیست ولی آنست که انسان بواسطه عمل، بخلاف
عادات و سنن و رسومی که عامه می پسندند و پای بند آنها هستند خسرویش را از
نظر آنها بیندازد تا نامطلوب شود و گمنام ماند و از آمد و شد و آمیزش با آنها
آزاد و آسوده گردد و از زیانها و آفتهای شهرت درامن و امان باشد زیرا شهرت ۱۰
بندی است محکم تر از بند آهین، بند است از آن جهت که انسان پ شهرت قانع
می شود و از ترقی باز ماند. بند است از آزو که مغور می گردد و بگرد
خود حصاری از شهرت می کشد و دقیق و احتیاط را از دست می دهد و ز آن
پس دُمادُم یکدیگر اشتباه می کند. بند است برای آنکه آدمی را بر عایت خاطر
عوام و ریا کاری و امیداره تا شهرت و آوازه اش درهم نشکند، محکم تر از بند ۱۰
آهن است بدليل آنکه بندی است نامحسوس و مرتضی است نفسانی که مردم
خواهان آن هستند و از داشتنش لذت می برند بلکه دیوانه می شوند. مولانا
با حتیال قوی نظر ملامتیان و صوفیه ملامتیه را درین ابیات تأیید و تقریر
می کند و ما در داستان طوطی و بازرگان این روش را مطرح خواهیم ساخت.
اینکه حکایتی در فرار مولانا از شهرت :

۲۰ « روزی حضرت مولانا رو بیاران عزیز کرده فرمود که چندانکه ما
را شهرت بیشتر شد و مردم بزیارت ما می آیند و رغبت می نمایند از آن روز باز
از آفت آن نیاسودم، زمی که راست می فرمود حضرت مصطفای ما که

الشَّهْرَةُ آفَةٌ وَ الرَّاحَةُ فِي الْخُسُولِ (شهر آفت و مگرفتاری است و آسایش در گمنامی است) و پیوسته اصحاب را از آفت شهرت خدر می فرمود .
مناقب افلaki ، طبع انقره ، ص ۲۲۶ .

مأخذ و تقدیم
تحلیل این داستان

این قصه چنانکه در مأخذ قصص و تمثیلات منوی (ص ۲۰ - ۱۸) باز نموده‌ام پیش از مولانا شهرت داشته و شیخ عطّار در اسرار نامه، چاپ طهران (ص ۹۰ - ۸۹) آزاد بنظم آورده است، روش مولانا در نظم آن، بصورتیست که پس از مقایسه هیچ شکنجه‌ای نمی‌ماند که او اسرار نامه را پیش چشم داشته و از اسلوب عطّار در کیفیت بیان این حکایت استفاده کرده است با این تفاوت که شیخ عطّار بنابر روش خود در آوردن قصص و امثال، هیچ گونه مطلبی بر اصل، علاوه نکرده و تنها آنرا با تعبیری مؤثر و دلنشیان از گفت و گوی طوطی و حکیم‌هند بیان کرده است ولی مولانا مطابق اسلوب خویش از هریک از اجزاء قصه، قالبی یا بهانه‌ای برای وصف احوال عاشقانه خود و مسائل عرفانی و فلسفی و دینی و اجتماعی ساخته و باز یافته و بدین جهت عطّار آنرا در پیست و شش بیت و مولانا در سیصد و شصت و هفت بیت و تقریباً بیز ان چهارده برابر (بقياس گفته عطّار) بنظم آورده است.

اندکی پیش از عطّار، ابوالفتوح رازی در تفسیر خود قصه‌ای مشابه این حکایت نقل می‌کند که باحتمال قوى، منشأ آن باید روایات یهودیان باشد، ۱۵ مطابق آن روایت، زمان این قصه بروزگار سليمان بن داود پیغمبر که زبان مرغان نیزی دانست می‌کشد و بجای طوطی، صحن از هزار دستانی است که شخصی او را در بازار خریده و در قفص افکنده و باواز آن، دل خوش کرده بود، مرغکی هم از جنس وی روزی بیامد و بر قفص نشست و چیزی فروگفت، هزار دستان نیز آواز برنکشید و سرود نخواند و بدین چاره گری سرانجام از قفص ۲۰ رهایی یافت. تفاوت اصلی این روایت با گفته عطّار یکی از جهت آنست که

ذکری از گفت و گوی مرغ با کسی که او را گرفته بود و چاره بجوبی از مرغان
دیگر در آن ، دیده نمی شود و دیگر پایان حکایت که طوطی خود را بمردگ
می زند و رها می شود ولی هزار دستان خاموشی می گزیند و بدین چاره خلاص
می گردد ، نکته ای که تمام اسرار و جوشش حکایت بر آن دور می زند .

ریشه اصلی این دو روایت یکی است ولی باحتمال هرچه قوی تر ، این داستان
بصورتی که عطار می آورد پیش از روزگار وی و دست کم در اواسط قرن ششم
معروف بوده است ، خاقانی در *نحفة العراقيين* می گوید :

من مرده بظاهر از پی بجست چون طوطی کو بمرد وارست
نحفة العراقيين را خاقانی بسال (۵۵۲) و نظریبا همزمان با تأليف تفسیر
ابوالفتح رازی بنظم آورده است ، او حد الدین حامد بن ابو الفخر کرماني (متوفی ۶۲۵)
از معاصران عطار گفته است :

تا از دم خواجهگ و میری نرهی مگر میر سپاهی ز اميری نرهی
چون طوطی آن خواجه که آن رمزنید زین بند قفص تا بنمیری نرهی
در گفته این دو شاعر نیز ، موضوع قصه ، طوطی و راه رستن او ، می گست
نتیجه این داستان بهای نظری حکایتی است که مولانا در دفتر ششم (ب ۳۷۹۹)
نقل می کند . مولانا مضمون آنرا در اندرزی به قطب الدین محمود بن مسعود بن
مُصلیح کازرونی شیرازی از علماء بزرگ قرن هفتم هجری (۷۱۰-۶۳۴) فرموده
است : « بعد از آن خدمت قطب الدین سؤال کرد که راه شما چیست ؟ فرمود
که راه ما مردن و نهدن خود را با آسانی بردن ، نامیری نرسی ، چنانکه صدر
جهان گفت تا نمردی نبردی . » مناقب افلاکی ، ص ۱۷۶ . بیت ذیل هم بدین
معنی اشارتی است :

این بقدر حبله محدود نیست زین حبل تا نوئیری سود نیست
مشتوى ، ج ۶ ، ب ۳۷۹۸

چنانکه می بینید مولانا نتیجه این قصه را موافق روایت عطار و تعبیر

او حمل الدین کرمانی « تا نمیری نرهی » در نظم و نثر مورد استفاده قرار می‌دهد و از اینجا می‌توان دانست که مأخذ او همان اسرارنامه عطیار بوده است.

طوطی در این داستان، نمودار جان علوی پاک و مجرد است، ققص، بدین مناسبت، مثالی است از تن و یا قالب کثیف فرودین، راه نجات و طریق رهای آن، آزادگی و حریت از قبود و بندهای ساختگی عادت و تلقین و عبارت تمام‌تر، ترک تعلق و آویزش مادی است.

چنانکه در شرح ایات، بتفصیل باز گفته‌ایم، تمثیل روح به مرغ در اشعار پارسی بعد از ابوعلی سینا و انتشار «قصیده عینیه» او و «رسالة الطیر» تألیف وی و رساله‌ای بدین نام از ابوحامد محمد غزالی راه یافته‌است، روح را مطابق روایت مسعودی عربان از جنس مرغان می‌پنداشته‌اند (مروح الذهب در حاشیه «کامل ابن اثیر»، ج ۴، ص ۱۱۲) مطابق چند حدیث ارواح مؤمنان در بہشت بصورت مرغان سبز فام در می‌آیند، روح ابراهیم فرزند حضرت رسول اکرم (ص) گنجشگی از گنجشگان بہشت شده‌است، جان‌های کافران نیز مرغان آتشین سیه فام می‌شوند. (البله والتاريخ، ج ۲، ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۰).

اعراب جاهلیّت معتقد بودند که روح کشتنگان شکل بوم بخود می‌گیرند، این تمثیلها با یکدیگر مرتبط است، نظری آن، تصویر فرشتگانست که عامه آنها را با پر و بال نقش می‌کنند، در روایات اسلامی نیز ملائکه بال و پر دارند و جبرئیل که بیش از همه بزمیں آمد (برای ابراهیم پنجاه نوبت و بر مرسی چهارصد و بر عیسی ده بار و بر پیغمبر ما (ص) بیست و چهار هزار یا شصت هزار بار نازل شد)، با هزار بال تصور شده است. (البله والتاريخ، ج ۱، ص ۱۷۲، سفينة البحار، در ذیل: جبرئیل).

روح انسانی و فرشتگان با هم‌دیگر مناسبی روشن دارند، هردو، از آسمان و یا عالم غیب بزمیں می‌آیند و باز بمقر اصلی خود باز می‌روند، فرشتگان برای ابلاغ امر و جان بوقت خواب و پس از مرگ، پس جان نیز باید مانند

آنها بال و پر داشته باشد همچنانکه مرغان که از زمین بہوا و از هوا بسوی زمین پرواز می‌کنند، بال و پر دارند، اینست سبب آنکه پیشینیان ملک و روح را با پر و بال؛ تصوّر و تصویر کرده‌اند.

در کلیله و دمنه یک باب هست بنام «باب الحمامۃ المُطْوَقَة»،
این کبوتر طوقدار با جمعی از کبوتران دیگر بطعم دانه در دام افتاد، آنها با یکدیگر همدست شدند و بینروی تعاون و همدستی دامرا از زمین برکنند و بہوا پریدند و در زمینی فرود آمدند؛ با موشی تیز دندان و چابک دوست شدند، آن موش بندهای دامرا پاره کرد و کبوتران آزاد شدند؛ در رسائل اخوان الصفا چاپ مصر، ج ۱، ص ۶۳) که بنا بر مشهور در اواسط قرن چهارم هجری تألیف شده است، این حکایت رمزی است از گرفتاری جان علوی در دام تن و آزادی او، ممکن است همین قصه با تأویلی که اخوان الصفا کرده‌اند، منشأ تمثیل روح به کبوتر «ورقاء» در ذهن ابن سينا که از رسائل اخوان الصفا در آغاز عمر، اطلاع داشته و با دیگران رسوخ یافته باشد، هرچند که مقصود از آن؛ در کلیله و دمنه چنانکه تمامت آن باب، بدان ناظرامت، بیان فوائد همکاری اجتماعی و نشان دادن قدرت جامعه در برابر زورگویان است و با گرفتاری و آزادی جان انسانی بحسب ظاهر، ارتباط ندارد.

به صورت مولانا این تمثیل و تصویر را اختراع نکرده است، اصل قصه هم پیش از وی موجود و مشهور بوده است، هر او در بسط و تفصیل آن حکایت است با تعبیری دل انگیز و شیوا و افزودن مسائل مختلف عرفانی و فلسفی و دینی بهمراه مضمونهای شاعرانه و عاشقانه که در زیبایی و حسن تأثیرگذارش تأثیری در خور توجه و در حد امکان بجا گذاشته است.

اکنون، قصه طوطی و بازرگان را مطابق گفته مولانا و با اشارت بدقتی که در ضمن آن مندرج ساخته است باز می‌گوییم:

بازگانی طوطی زیبا و محبوس در قفص داشت، بازگان می خواست بهندوستان برود، بغلامان و کنیزان خویش گفت برای شما ارمغان چه بیاورم، هر یکی چیزی خواستند و او پذیرفت، طوطی را گفت تو چه می خواهی تا از هندوستان برایست بیاورم، طوطی پیغامی بطور طیان شکرخای هند فرستاد، این پیغام متخصص گرفتاری و مهجوری طوطی و چاره جویی برای آزادی او بود، پیغام سخت غم انگیز و دل سوز که مولانا چنان تگرم و سوزانش بیان کرده است که هرسنگ دل صبر آزمای را پهیجان می آورد. ذکر این پیغام درد آلد، گوبی مولانا را بار دیگر بیاد روزگار وصال و اتصال خود با شمس تبریز و رنجهایی که در فراقش برخود می گیرد، افکنده است که ب اختیار از زبان طوطی شرح هجران و بیقراری خویش را بازبافی آتشبار و جان گذاز بازی گردید ۱۰ ولی این مهجور فراق دیده، در عشق بکمال رسیده و از سر مُرادات خود برخاسته است بدین جهت بوصفت رضا و یا بعبارتی دیگر نیروی تحمل خویش می پردازد، خویش را نخست بلبل می خواند، بلیلی که تنها عاشق زیبایی گل نیست، بلکه در عشق چنان قدرتی دارد که خار و گلستان را بدَم دری کشد ولی بلبل، سست عهد و ضعیف و نابردار است و در خور چنین حوصله نیست ۱۵ بدین نظر تعبیر را برمی گرداند و از خود نهنگی فراخ حوصله، باز می نماید، نه آن نهنگ که در آب می زید و با برودت و رطوبت دریاها پرورش می یابد، نهنگ آتش نهاد که قوت و خورش او آذر عالم سوز عشق است، از آتش می زاید و در آتش می زبد و از این رو بخلاف مراد و ناخوشاهی عشق، خوگر شده است. ۲۰ صوفیان در بارهٔ صفت با ملکهٔ هرضا بسیار محن گفته‌اند، ما این سخنان را در شرح ابیات نقل کرده‌ایم؛ لیکن عبارات آنها مختصر و مجمل و در حدود تعریفات و رسوم منطبقان است.

مولانا این حالت را با بیانی عاشقانه و روشن‌تر از آفتاب و در عین حال

مؤثر و دلنشین شرح می‌دهد، تأثیر این بیان وقتی قوت می‌گیرد که ما نتحمل و بردباری او را در برابر جفا و بدگویی و دشنامهای همصران، از روی احوالش بیاد آوریم، او بدانچه می‌گوید عمل کرده و رضای خودرا بدانچه در اه ارادت بشمس تبریز می‌کشید، نشان داده است.

۹ این نهنجست آتشی که مولاناست از وجود شخصی و با شخصیت فردی، خلاص شده و وسعت فکر و ذاتش بدان مثبت است که نیک و بدی و زشتی و زیبایی بلکه نیک و بد را در فراغ حوصلگی خود گنجانیده و هضم کرده است، او وجودی جهانی و شخصیتی پهناور است که همه را در خویش می‌بیند، عاشق کُلّتست و خود کُلّتست او.

۱۰ این اوصاف همانهاست که طوطی بجان بعنی جان مرد کامل و با خود پیر بدانها اتصاف دارد و بدین مناسبت سخنی از صفات پیر و یا جان کاملان باز می‌گوید، او بظاهر در چشم خلق مانند مرغی ضعیف است و اورا از جنس خود می‌پندارند همچنانکه انبیارا نیز همجنس خود و خوار و ضعیف می‌گرفتند ولی در درون این مرغ خرد و خوار مایه، سلیمان با سپاهش از پری و آدمی و وحش و طیرو از مور باریک میان و ریز اندام تا پیل میان فربے و زفت می‌گنجند، بدین مثال معلوم می‌دارد که پیر به سمعه وجود و کمال ذات باید متصف باشد چنانکه هیچ چیز و هیچ کس از حیز شخصیت وی بیرون نیفتد و او همه را در خود و از خود ببیند و درنتیجه برهمه شفقت ورزد همانطور که براعضای بیرونی و اجزای درونی خویش شفقت و با آنها سازگاری دارد.

۲۰ بجان کامل و یا پیر، با خدا همواره متعلق است و از حق نمی‌گسلد و با خدا راز و نیاز می‌گوید و پیام حق دم بدَم بدَم بدو می‌رسد پس وحی که این پیوستگی باطنی است انقطع نمی‌پذیرد.

پیر را بمعیار مُسْنَن ورسوم نباید سنجید زیرا او بحمدی از کمال رسیده است

که زلت و خطای وی از طاعت دیگران مقبول تراست و کفرش از ایمان خلق والاتر، در شرح ابیات، این اصل را بتفصیل روشن کرده‌ایم، آنگاه از وسعت تصرف پیر و ارتباطش با عالم غیب سخنی در می‌افکند و آنرا به «معراج خاص» تعبیر می‌کند. پیر بنی با خلق و پیمان با حق است و با صورتش در مکان و معنی در لامکان است اما نه بدان معنی که عامه مردم از لامکان می‌فهمند و آنرا در طول مکان می‌پنداشند بلکه غرض آنست که او مفید به مکان نمی‌شود هم بدانگونه که خدا در هیچ مکان نیست و خارج از هیچ مکان هم نیست، این نیز اشاره‌ای است بوسعت وجود پیر، پس او این صورت ظاهر نیست که پیش چشم خلقان ظاهر می‌شود، نه که آن معنی وسیع و نامحدودی است که مانند خدا شمول و احاطه دارد.

۱۰ بازرگان بهندوستان رسید و طوطی چند دید و پیام آن طوطی زندانی را بدانها رسانید، آن پیام سوزناک، یکی از طوطیان را برلزه افکند تا از فرط همدردی و غم بر زمین افتاد و مرد.

بازرگان ازین واقعه متأثر گشت و پیشانی پسیار خورد که چرا موجب هلاک بجانوری شده است، مولانا بدین مناسبت از آفات تکلم سخن می‌گوید ۱۵ و رعایت احتیاط و حفظ حدود مستمعان را توصیه می‌کند و نکته‌ای چند از تأثیر سخن بر می‌شمارد، از آن جنس که ادب‌ها در آداب معاشرت و صوفیان در ابواب مجاهدت گفته‌اند، بعقیده او بجانها در اصل خاصیت دم عیسی دارند و می‌توانند که بگفتار خود دلها را زنده کنند بشرط آنکه حجاب خودی و خویش‌پرستی را بیکسو افکند، این پرده «ضمیم چشم‌بند را بوسیله صبر بر تلغی ۲۰ مجاهدت می‌توان پاره کرد پس باید دست از آرزوی نفسانی کشیده داشت.

از اینجا مولانا بدفاع از روش پیرانه مبسوط که خوشی ماذی را طلب می‌کردن و خوش می‌زیستند می‌پردازد، بنظر وی مجاهدت و ترك لذت وظیفه

کسی است که هنوز در راه است و وصول نیافته و کامل نشده است ، کامل را به مردم تقدیرست و ناقص را به بیمار مُشَّل می‌زنند از آزو که نخستین محکوم به پرهیز و خوردن دارو نیست بر عکس دومن که باید بدستور طبیب عمل کند و دوا بخورد و از غذای ناموافق پرهیزد ، مثال دیگر ابراهیم و نمرود است که ابراهیم در آتش رفت و نسوخت و نمرود در آتش می‌سوزد ، نتیجه این بحث تفاوت کامل و ناقص است زیرا هرچیزی در وجود مردِ تمامِ محکم بعیط تبدیل می‌شود و مطابق همان حکم ، هر کمالی که بناقص پیوندد به ناقص مهدل می‌گردد مثل آنکه مریض هرگاه غذای ناسازگار بخورد آن غذا بیماری را نیرو می‌بخشد . پس دست و تصرف واصل که نایب حق است و در دام تکلیف نیست ، ۱۰ بادست و تصرف ناقص و طالب که هنوز مکلف است تفاوت دارد و راهرو نباید خود را باشیخ بستجد و بحدل پیش آرد .

بدین مناسبت بیکی از آداب مریدان که منزله شمردن پیر و ترک اعتراض برآوست اشاره می‌فرماید ، این نکته را در ضمن قصه آدم که بسبب مجرم شدن خود و ترک اعتراض بر قضا ، توبه‌اش مقبول افتاد و ابلیس که گناه را بگردن ۱۵ قضا انداخت و مردود گردید ، بیان می‌فرماید و بسر مطلب که تفاوت درجه کامل و ناقص است باز می‌گردد و طالب را بگوش و شیخ را به زبان تشییه می‌کند از آن جهت که وظیفه گوش شنیدن و پذیرفتن و تکلیف زبان ، گفتن و فرمان دادن است بنابراین ، آن بکی مأمور و این دیگر آمراست ، این فرمانبرداری و شنیدن حکمت و فرمان ، مقدمه کمال است بدلیل آنکه کودک نوزاد از اول ۲۰ سخن می‌شنود و گفتن می‌آموزد سپس زبان باز می‌کند و تکلیم می‌کند و اگر طفل کری مادر زاد باشد ، لال هم هست ، نتیجه آنکه تکامل بدون اطاعت و فرمانبری حاصل نمی‌شود و تنها خداست که بر اهرب حاجت ندارد و کلامش بی‌سابقه تعلیم است پس طالب باید مجاهدت ورزد و نیاز خود را عرضه کند .

اشکش بریزد و گرسنگی بکشد ، بدین مناسبت از فواید جوع که از رسوم صوفیان است فایده‌ای چند بر می‌شمارد ، این بحث منتهی می‌شود به تعریف حلال و حرام و تأسیس اصلی گرانمایه در تعریف آن دو ، بنظر مولانا حلیت و حرمت باعتبار ظهور آثار آنها تشخیص می‌شود بدین معنی که هر چه اثر نیک و مطلوب بوجود آورد ، حلال است و آنچه اثر بد و نامطلوب ایجاد کند ه حرام است پس حلیت و حرمت امری نسبی است (ونه اصلی و موضوعی) که با تفاوت حال مرتکب آن ، اختلاف حاصل می‌کند و از این‌رو بسیار چیزها هست که بر کامل حلال و بر ناقص حرام است این بحث را در شرح اپیات ، بتفصیل و باذکر شواهد از سیره مولانا ملاحظه خواهید کرد .

بازرگان از سفر بخانه بازآمد و بهریک از اهل خانه ارمغانی نخشید ، ۱۰
طوطی نورهان و سوغات خود را مطالبه کرد ، بازرگان از رسانیدن پیغام و آنچه از مرگ طوطی دیده بود امتناع ورزید و نی طوطی بجید گرفت ، بازرگان ، قصه را باز گفت و پیشانی خویش را از ابلاغ پیامی که منجر به مرگ طوطی شده بود ، بیان کرد ، این جزء از قصه باز ، بلزوم اختیاط در تکلیم منتهی می‌شود ، مولانا از تأثیر محن و آثار آن از خیر و شر سخن می‌گوید و بدین مناسبت مسأله ۱۵ «تولید» را مطرح می‌سازد . اشعریان معتقد بوده‌اند که فعل انسان و آثاری که بر آن متربّع می‌شود بتأثیر مستند بخدا است . معتزله می‌گفته‌اند که همه آنها مستند به خود انسان است ، با این تفاوت که فعل اصلی به مبادرت و بی واسطه ، و آثار فعل بوساطت از وی صادر می‌گردد و آدمی نسبت به فعل اصلی «فاعل مُباشر» و نسبت به آثار آن «فاعل بالتولید» است ، مولانا گفته اشعریان را ۲۰ می‌پذیرد و بدین‌گونه استدلال می‌کند که هرگاه کسی تیری بدیگر کس افکند از آن زخم دردها می‌زاید و نمکن است بمرگ او منتهی شود ، این آثار ، متعاقب یکدیگر بظهور می‌رسد در صورتی که نمکن است مرد تیرانداز مرده باشد

و اسناد فعل به مردگان خلاف عقل است، این مسأله مبنی است بر اختلاف اشعریان و معتزله در خالق اعمال و جبر و اختیار که پیشتر در آن باره سخن گفته ایم، تعبیر «تیر انداختن» و اینکه «تیر رفته به کان باز نمی‌گردد» مولانا را بقدرت خدا و پیران متوجه می‌سازد، تصریف خدا و خاصان او محدود نیست، آنها می‌توانند تیر رفته را به کان برگردانند، اولیا در باطن مریدان تصریف می‌کنند و صورتی از دل می‌سترنند و نقش اندیشه دیگر بجای آن می‌نگارند، این ادعای را به آیه‌ای از قرآن کریم تأیید می‌فرماید و نتیجه می‌گیرد که پیران بردها سلطنت و فرمأروایی دارند، این توانایی را از راه خواب و بیداری توضیح می‌دهد.

۱۰ در وقت خواب جان بعالمند خود می‌رود و باز بهنگام بیداری با تمام صفات و احوالی که با خود دارد بنن باز می‌گردد چنانکه جان آهنگر پسوی زرگر نمی‌رود و هر کدام که از خواب بر می‌خیزند دارای همان خلقها و هنرها هستند که پیش از خواب داشته‌اند پس حالت خواب و بیداری نمونه‌ای از تصریف خدادست و با نحو اندیشه و اثبات آن که عمل و تصریف پیراست در باطن مریدان خود، مشابهت تمام دارد.

خطوطی قفس نشین همینکه از خبر لرزیدن و فرو افتادن آن طوطی آزاد، آگاه شد، او نیز بر خود لرزید و بر کف قفس فرو افتاد، باز رگان بر مرگ وی درین خورد و گریه و زاری درگرفت، مولانا دگر بار از زبان باز رگان بذکر سود و زیانهای زبان و تکلیم می‌پردازد، این نکات را در شرح ابیات برشمرده‌ایم. این قسمت از داستان بیشتر راجع است بذکر فراق و دوری و ۲۰ تأسف بر قوت مطلوب که باحتمال قوی، بمناسبت مرگ طوطی، مولانا فرستی یافته است که در هجران شمس تبریز ناله‌های سوزناک برکشد و در صورت این قصه، شرح مهجوری خود را بازگوید بالایهمه متضمن چند مطلب اساسی نیز هست از این قرار:

- ۱ - دریغ و حسرت خوردن مستلزم از دست دادن لذت نقد و فایده موجود است زیرا در حیات انسانی و جهان پنهان؛ اموری که در خور دلستگی و تعشق باشد بسیار است، حسرت که معنی آن اندوه خوردن برگذشته و امر فائت است، آدمی را از استفاده و لذت بردن از آنچه پیش چشم اوست و می‌تواند از آن خوشیها ببرد، باز می‌دارد و بنا بر این، ما بواسطه دریغ خوردن و ارمان بردن، خویش را از لذات و فوائدی که حیات برای ما فراهم کرده است محروم می‌داریم و بیاد گذشته، حال وعیش نقد را از دست می‌دهیم.
- ۲ - نادان همیشه برای خود مشکل بیار می‌آورد و درد بر درد می‌افزاید و بدان مانند که بر رنج و درد عشق می‌ورزد برای آنکه بمصلحت کار نمی‌کند و براستی مصلحت را تشخیص نمی‌دهد، این مطلب را مولانا برای توجیه عمل بازرنگان و تفسیر آیتی از قرآن بیان می‌کند، بخاطر بیاورید که بازرنگان در نتیجه کار ناخردمندانه‌ای طوطی خوش‌آواز را از دست داد.
- ۳ - گسبختن انسان از چیزی که بدان دل می‌سپارد و فوت شدن آنها از آثار غیرت و نتایج عشق خود است که راضی نمی‌شود، آدمی بنام و کمال، همت خود را بقبله دیگر متوجه سازد، او رشته تعلق مارا بهمه چیز می‌گسلد تا بسوی او که قبله حقیق است روی آوریم، آنگاه بین مناسبت غیرت الہی را تعریف می‌کند، ما این دقیقه را بمحای خود روش نموده‌ایم.
- ۴ - طوطی بجان با خدا پیوسته است و هر چه می‌گوید وحی الہی است و هو اصل شادبهاست و آن خوشی که از اشیا به انسان می‌رسد پرتو آن خوشی روحی است که بر آنها منعکس می‌گردد، انسان ازین لطیفه بی خبر است و بعثت و برگزاف، دل به این و آن می‌بنند.
- ۵ - قافیه پردازی و صنعت سازی پرده‌ای است که برجال شاهد معنی می‌کشند، سخن از عشق و حالت درونی می‌ترابد و آن، در عبارت نمی‌گنجد.

- ۶ - شخصیت و کسی واقعی را در فقدان و برمیدن اینست و کسی تلقینی و ساخته عادات و رسوم و تربیتها ناصواب ، می‌توان یافت .
- ۷ - عشق نسبی است میان عاشق و معشوق که بحسب ظاهر منشا و مصدر آن ، عاشقان اند ولی بچشم واقع بین : مبدأ آن ، معشوق است پس بدین نظر معشوق ، عاشق است و عاشقان ، معشوقان اند ، توضیح آنرا در شرح ابیات خواهید یافت .
- ۸ - عاشق آنست که مراد خود را فرومی‌گذارد و خواهان رضای معشوق است ، این معنی نتیجه فناست ، فنا از اراده خود که سرانجام به نیستی ذات می‌کشد و اوّلین نشانه عشق راستین است ، بدین مطلب پیشتر هم اشارت فرموده بود .
- ۹ - و چون عاشق از سر مراد خود برخیزد و بی‌غرضی و بی‌معنی خود را ثابت کند آنگاه کار بر عکس می‌شود و نسبت تعلق انقلاب می‌پذیرد و معشوق در صدد بازجست و افتقاد عاشق بر می‌آید و هر مرادی که می‌خواست بلکه آنچه در خاطرش نمی‌گذشت بدومی بخشد و خونهای اورانیز می‌دهد .
- ۱۰ - پس زندگانی عاشق در مرگ است و هستیش موقوف نیستی و فناست .
- سپس مولانا خوانندگان را متوجه می‌سازد که سخنش را بر ظاهر حمل نکنند و از این عشق معنی هوس و هوا پرسنی نفهمند .
- واز آن پس مولانا بموضع غیرت خدایی بازمی‌آید ، غیری که در جهانیان است فرع غیرت اوست برای آنکه جهان کالبدی است که بجانش خدامست و همچنانکه جنبش نن از بجان است ، هر اثر وجودی که در اجزای جهان بظهور می‌رسد ؛ سایه هستی خدامست ؛ غیرت نیز مشمول همین حکم است ، یکی از موارد غیرت ورزی حق اینست که برای هریکث از طبقات اهل سلوک

وظیفه‌ای باقتضای حد و درجه‌ی مقرر داشته است همانگونه که خدمتگزاران پادشاه هریکث برای خدمتی خاص مرشح شده‌اند، ستوربان برای کاری، دربان برای وظیفه‌ای، حاجیان بجهت خدمتی، وزیران و ندیمان نیز موافق درجه‌ی خود بشغلی و عملی، هریکث از این مقامات باید ادب خدمت و شغل خویش را مرعی دارند و فی المثل ندیم پادشاه اگر کار ستوربان را بر عهده گیرد از فرمان تخلف جسته است و اگر دریان می‌بسط و ترک تکلیق را که در خور ندیم است بکار بندد، بزهمند و بے ادب شمرده می‌شود، در حريم خدمت خدابی نیز اولیا و واصلان، طاعت و عبادتی خاص و عامه طاعتی شایسته مرتبه خود دارند، مردان و خاصان حق بیاطن و ذکر و فکر و وجود و سائر احوال قلبی باید اشتغال ورزند و عامه به معاملات و عبادات ظاهری قیام کنند، عدول کاملان از باطن، بعمل صورت، نقص درجه و انعطاف است و اشتغال عامه بدکر و فکرت، نوعی تبیط و پای از گلیم فراتر نهادن است پس مجاهده صفت طالب و مشاهده خاص از آن مرد واصل است و این دورا بیک ترازو نباید سنجید، ظاهرآ بیان مولانا توضیح گفته ذوالنون مصری است: **ذُنُوبُ الْمُعْرَّبِينَ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ**. (اللمع، چاپ لیدن، ص ۴۴).
 این مطلب مهم که مبنای کار صوفیان است در ترجیح اعمال قلبی بر معاملات صوری با مثالی چند برشته نظم کشیده می‌شود ولی درد فراق و سوزش دل باز هم عنان اختیار را از کف مولانا می‌ستاند و این اصل گرانایه ناگفته می‌ماند، مولانا بیتها فراق می‌سراید ولی در ضمن آن به وحدت و یگانگی بشر و یا وحدت اجزای جهان باحق اشاره می‌فرماید.

۲۰

حق تعالیٰ و اوصاف پاک و بلند او را بمقایسه احوال بشری نمی‌توان شناخت، احوال بشری مانند بشر، حادث و زوال پذیر است، صفات خدا مانند ذاتش پایدار و قدیم است، عشق هم که ازین گونه اوصاف است بقياس

غم و شادی شناخته نمی‌گردد بلکه میوه‌های باغ عشق تنوع دارد و هردم از عشق حالت جلوه‌ی می‌کند که بحالت پیشین نمی‌ماند، آنچا بهار و خزان نیست تا غم و شادی از نابود و بود عارض گردد، بوستان عشق پیوسته تر و تازه و سبز و خرم است، مولانا نیز چنین حالتی دارد، سرمست عشق است از آنگونه سرمست که ذره‌ای از آن، باده سُکر انگیز را مست می‌کند و بدست ناهوشیاری می‌سپارد.

ماجرای بازرگان بدرازا کشید، او همچنان در حیرت فرو رفته بود و سخنان متناقض می‌گفت از آن جنس تناقضی که در وصف زبان در مثنوی می‌خوانیم، موجب این تناقض گویی حالت حیرتی بود که از اشتباه خود و مرگ طوطی برایش روی داده بود، مولانا حالت حیرانی را تشییه می‌کند بوضع روحی کسی که در آب گود و ژرف غرق شده باشد، غریق از سر عجز و بیچارگی دست در هرگیاهی می‌ازند نا مگر بجانش را خلاص کند، مرد حیرت‌زده نیز چنین است زیرا بگفتار پراکنده خودرا مشغول می‌دارد، حیرت مقامی بلند است و صوفیان آنرا می‌ستایند بدین جهت مولانا می‌گوید که این آشفتگی مطلوب خداست برای آنکه راهرو را در طلب قوت می‌بخشد و بر معرفت و اصل، می‌افزاید و کلید یافتن آرزوهاست، آنگاه بیکی از اصول کلامی و دینی دادر براینکه خدا هم پیوسته در کار است، استدلال می‌کند و نتیجه می‌گردد که آدمی هرگز نباید از کار باز ایستد و کار و عمل هرچند خوار مایه باشد از بیکاری و ترک کوشش بهتر و سودبخش تر است.

بازرگان طوطی را از قفس بیرون انداخت و طوطی بشانه درختی بلند پرواز کرد، بازرگان از وی می‌پرسد که این سر و راز شگفت را بازگو، طوطی می‌گوید که آن ملوطی آزاد بعمل خود، مرا متوجه ساخت که تا یعنی می‌گویم و از من فایده‌ای حاصل است همچنان اسیر قفس خواهم بود، طریق

رهای آنست که خودرا بمرگی زنم تا بسبب سلب فایده ، کس را پروای من نباشد و مرا بخود بازگذارند ، آنگاه مولانا از این بیان ، استفاده می کند که نا هنر و زیبایی انسان مکتوم و نهفته نباشد در معرض قضایت و داوری خلق و تضییع عمر بوسیله دوستان و دشمنان قرار دارد ، دوستان ، وقت او را بتحمین و آفرین و دید و بازدید و دشمنان ، بیلدگویی و بد سگالی و دفاع از آن ، تلفه می کنند و از کار و پیشرفت نوین بازش می دارند .

وقت و عمر ، عزیزترین چیزی است که بانسان عطا شده است زیرا بوسیله وقت مراتب ترقی را می بینايد و از فوائد حیات بهره مند می گردد اما فائمه وقت را کسی باز می شناسد که عمر خودرا برگزاف و عیث نگذراند باشد مثل آنکه قدر بهار و باران بهاری را آن کشاورز می داند که بهنگام وقت مناسب ، ۱۰ تخمی در زمین افشارنده باشد .

مولانا با نظر واقع بینی که دارد خطر و آفت اشتغال بخلق را خوب در می باید ، از خدای بزرگ هرگز غافل نمی شود ، رؤیت این خطرها و شهود ضعف آدمی در برابر محبت پی پر و پای دوستان و غلبه حسن انتقام در مقابل خصومت بد سگالان ، او را بر آن می دارد که مارا به پناه خدا دعوت کند ، آن ۱۵ خلدا که نوع و موسی و ابراهیم و یحیی را از کینه توزی و بدغواهی منکران نجات بخشید .

طوطی پندی چند داد ، بازگان از قصه طوطی پند آموخت ، سپس مولانا بشرح نتیجه حکایت می پردازد بدینگونه :

عن و لوازم آن از شهروات و آرزوها قفسی را ماند که طوطی بجان در آن ۲۰ بندی و اسیر شده است ، این لوازم خار راه بجان است و زمینه فریب خوردن آدمی را از معاشرانش فراهم می سازد ، هنشنینان او را بمدح و ستایش فریب می دهند و از خود باز می سtanند و مانع ترقی او می شوند ، آدمی بدین سخنهاي

دروغین و تملق‌های نگارین در اشتباه می‌افتد و می‌پندارد که در معرفت و کمال بخاطر رسیده است، در نتیجه شهرت طلب و آوازه جوی می‌شود و بکلی از دست می‌رود بخیر از آنکه شهرت بهر صورت که باشد مایه فساد و تباہی است و بسیار مردم بفریب ستایش و دوستی شهرت از دست رفته اند، دنیا و خوشیهای آن نیز بهمین صورت، فریبنده است و دوستان خود را از راه می‌برد و سرانجام تنها می‌گذارد.

مولانا بخوبی توجه دارد که هر کسی خوبیش را خردمند می‌شمارد و فرض می‌کند که هرگز فریب نمی‌خورد بلکه مردم را فریب هم می‌دهد و گول می‌زند، این حالی است که کم و بیش و بصورتی پنهان ولی بسیار عمیق در هر انسانی هست از این رو بایرانی سخت قاهر و مثالی نیک روشن مارا باشتباه خود واقع می‌سازد، ۱۰ محبّت شهرت و علّقه بشنیدن ستایش و مدح ریشه قوی دارد و آن غریزه حبّ ذات و خود پرستی است، این غریزه، عقیده بفزونی عقل و کفايت را در نهاد آدمی پرورش می‌دهد بدین سبب مردم ستایش جوی و تملق نگرین نصوّر می‌کند که فریب نمی‌خورند و چاپلوسی راه پیشرفت را بروی آنها ۱۵ نمی‌پندد در صورتی که این اشتباهی بزرگ و پنداری غلط است، مقیاسی که این اشتباه را روشن می‌کند هجو و مذمت است، این مدعیان خرد و هوش هرگاه مذمت خود را بشنوند، آشفته خاطر و خشمگین می‌شوند پس معلوم می‌شود که غریزه خودخواهی هنوز قوی و برکار است و گرنه می‌باید که از نکوهش دلتنگی نگردد، استدلال فضیل آنان که مدح از طمع می‌خیزد و ما باعث آزارا ۲۰ می‌دانیم در حالت شنیدن هجو خود بخود نقض می‌شود زیرا هجو هم منبعث از غرض است یعنی قطع امید و باز ماندن از فایده‌ای که چشم داشت هجاست ایان بوده است.

آفت و زیانهای ستایش بمراتب از قدح و هجو قوی‌تر و خطرناک‌تر است

برای آنکه هجو بزودی تأثیر می بخشد و آدمی را به عجان می آورد از آن جهت که خلاف میل و طبع بشر است مثل داروی مسهل که بفاصله زمانی اندک، طبع را می شوراند و انقلاب و پیچ در اعضای درونی پدید می آورد، برخلاف مدح که سازگار و موافق میل است، اثر بد بجا می گذارد و فساد و تباہی بسیار از آن متولد می گردد لیکن لذت آن، مانند پردهای بر روی مفاسد آن، گسترش می یابد و بدین جهت آدمی از نتائج وخیم و عواقب زشت آن غافل می ماند چنانکه اکثر لذات مادی همین اثر را دارد اما مولانا آنرا بخوردن حلوا مثل می زند که با خرد مل تولید می کند و علاج آن نیشتر زدن است.

برای نمونه فرعون مصر را یاد می کند که مطابق بعضی روایات در آغاز مردی خوار مایه بود و بر اثر حصول قدرت و تملق شنیدن سرانجام بد عوی ۱۰ خدایی برخاست، این اثر را در هر صاحب قدرتی می توان آزمود؛ انسان هوشمند می تواند در وجود خودش هم آزمایش کند.

پنا براین، می توانیم بگوییم که ملزمت بر مدح رجحان دارد زیرا سبب بیماری و نتیجه است برخلاف مدح که موجب غفلت و بازماندن از کمال است از اینرو مولانا خواری را برعزت و گمنای را بر شهرت ترجیح می دهد ۱۵ همچنانکه صوفیان ملامتی معتقد بوده اند، این مطلب را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید.

برای تکمیل استدلال، مولانا از بی و فای و نفع برستی متهمان نیز سخن می گوید و آنها را به شیطان نشیه می کند بخاست آنکه در گمراهی انسان می کوشد و پس از گمراهی بخود بازش می گذارد.

گفته ایم که خلاف نفس و از جمله شکستن خود، کاری دشوار و در حکم خود کشتن است و آن، ب عنایت خدای تعالیٰ می سر نمی گردد، با توجه بدین نکته مولانا می گوید که این بحث دقیق و سینان پند ب عنایت حق و خاصان

او اثر نمی بخشد و ممکن نیست که آدمی فریب تملق را نخورد و اگر عنایت الله
دستگیری نکند فرشتگان هم از لغزان مصون نمی مانند تا چه رسید به انسان که
زندانی عادت و شهوت و نلقوں و ناپسامانیهای تربیت نادرست است.

بدین مناسبت روی بدرگاه خدا می آورد و باصطلاح مناجات آغاز
می کند، این راز و نیاز گفتن و یا مناجات با خدا که در موضعی چند از متنی
می خوانیم، از قسمتهای بسیار خوب و دل انگیز گفتار مولاناست، برای آنکه
هر کسی خدا را مناسب کمال نفسانی خود می شناسد و تصویر می کند، حاجی
که از خدا می خواهد نیز با درجه و حد روحانی او مناسب است، می بیند که
عوام و بازاریان دیندار و زاهدان مست اندیشه از خدا مطالبه حور و نصور
و یا نعم بہشت و رهابی از عذاب آخرت می کنند، آنها از بند شهوت و یا خوف
و رنج از نرمته‌اند، خواهش ایشان مناسب درجه آنهاست، مولانا از خدا
می خواهد که دانش جزئی واستعداد اورا در معرفت، به کمال مطلوب که اتصال
علم کلی است، برساند، دانش جزئی و استعداد بشری را به قطره آب مثال
می بزند، قطره آب، در محل تغییر و فناست، آتش خصم او، هوا خصم او،
خاک خصم اوست اینها اورا بخود می کشند و بسوی نیستی می کشانند، علم جزئی
نیز چنین است، شهوت و آرزوها و اسلوبهای غلط در تربیت، دشمنان ویند
و نیست و نابودش می کنند، تملق و ستایش هم اثری بدینگونه دارد و نتیجه
آن؛ غرور و غفلت است، مردی خردمند و بیدار و هوشمند بتملق گوش
فرا می دارد، نخست باور نمی کند ولی تکرار تملق چنانش می فریبد که اگر
تملقش نگویند رنجور و ملوو و خشمگانی می گردد و علمش بجهل و غفلتی سخت
تاریک و مُهْلِک بدل می شود؛ مولانا می خواهد که قطره علم و دانش او
بدریاهای علم متصل گردد تا از هر گونه آفی و تغییری بر کنار ماند زیرا
قطرهای که بدربا پیوست حکم در بی می گیرد.

بعقیده صوفیان قدرت حق تعالیٰ محدود بشرطی نیست و همه موجودات را از کنم عدم بعرصه وجود کشیده است پس اگر این استعداد که حکم قدره آب دارد بظاهر معده شود از خزانه قدرت نمی گیریزد و خدا هرگاه که بخواهد آنرا بازمی گرداند، آنگاه بر قدرت حق بتعاقب انداد و استحاله صور و کیون و فساد و عروض احوال بر مواد، استدلال می کند، صور و احوال بتعاقب زوالی پذیرد و او صوری و حالاتی دیگر بوجود می آورد، خواب و بیداری و بهار و خزان حسی دلیل دیگر است برسعه قدرت برای آنکه فکر و دانش درحال خواب نیست کار می ماند و با مدادش خدا باز می دهد و درختان در خزان و زمستان از خلعت برگ و میوه بر هنر می شوند و بهنگام بهار و تابستان قبای سبز ورق می پوشند و بار و میوه های گوناگون می دهند، در درون آدمی هم بهار و خزان شادی و غم و قبض و بسط و حالات مختلف دیگر پدید می آید، اینها همه فعل خدامست و بقدرت او در وجد می آید.

این آثار دلیل آنست که مؤثری در عالم هست و بر هنای آنها می توان پیعرفت و اصل شد لیکن شرط وصول، نیاز و عرض حاجت است و تا طلب باقی است، نیاز ضرورت دارد و سالک هرگز نباید دست از دامن طلب کشیده دارد و خود را نازین و نیاز پنداشد چه نازینی و بی نیازی صفت مطلوب است سپس نتیجه می گیرد که معنی مردن طوطی نیز احساس نیاز و افتخار بود و ما باید ازین قصه پندگیریم و دست در فترالث فقر، استوار داریم.

لغات و تعبیرات : صبوحی ، موزون ، بدبنده‌گی ، طوطی جان ، زلت ، کفر ، خلائق ، معراج ، معراج خاص ، لامکان ، مکان ، چارجو ، استانیدن ، صبر ، حلوا ، صاحب دل ، جری ، سپاه ، علّتی : استعمال (تا) در مصادر (بجای فعل) تی تی ، کراصلی ، موقف ، طئمع ، حرف ، هفت ، پای ماجان ، انبان ، همیشه ، دوستکام ، خاپان ، گزان ، نیشاف ، زهره دریدن ، موالید ، نمر ، وجَل ، مستطاع ، نه سینه سوزد نه کتاب ، صاحب مرکزان ، بهی ، پیشان ، جهیز ، کبوتر پیک ، سردگشتن ، کله بزمین زدن ، حین ، راح ، وری ، خدude ، زه کردن کمان ، چراگاه استم ، کبد ، زبد ، دمده مه ، نداد ، سوخته ، قابل ، آتش کش ، رز ، خلبان ، ۱۰ کسی ، دریافت ، سیلانی ، گنج سلطانی ، دلال ، دودیده ، گرانجان ، مجمل ، لا ، عین ، شبین ، اتچار ، شیستن ، غبین ، بو ، صدر ، ماومن ، جسمانه ، کرم ، غمازه ، غمناکیان ، چشمۀ مشرق ، می منصور ، پوم ولیل در تعبیرات صوفیان ، ترکی تاز ، عندلیب ، گیاه بام ، چشمها ، پرمذاق ، نیکوی ، داخیلان و خارجان ، ۱۵ قندخ ، مطبوخ ، حبّ ، شورش ، نیش ، زخم کش ، بسیع ، سیاه بودن ورق ، فضل : حاجت روا ، خسف ، نشُف ، کاروان در کاروان ، خُضر ، مalar ده ، مرگ سیاه ، ورد ، انبیه ، عقل کُل ، خُلد ، کوثر ، حکیم غزنوی .

مباحث کلی : باده نوشیدن بیاد کسی ، جرعه برخاک ریختن ، مراتب
عاشقان در رخما و تسلیم ، رضا در طریقت ، عاشق اختصاص
طلب است ، آثار فنا عاشق در معشوق ، سابقه "تشییه جان بمرغ" ، ضعف
ظاهری و قدرت باطنی عاشقان حق ، عقیده "صوفیان در گناه و طاعت و کفر و
ایمان ، حق تعالیٰ و خاصان او برتر از مکان اند" ، خاموشی در طریقت ، بجانهای .
پاک دم مسیحی دارند ، نامرادی مراد سالگ است ، تفاوت ناقص و کامل در
نکلیف شرعی و امور عبادی ، تجوهر و حقیقت کونیه و شرعیه ، تصرف مرد
کامل و تفاوت آن با تصرف مرد ناقص ، مرید در خدمت پیر باید خاموش
نشیند ، ارتباط نطق با سامعه ، حق تعالیٰ مُبْدِع است و نطقش حاجت بسامعه
ندارد ، رسوم صوفیان در ماجرا و معذرت خواستن ، خواهد گرسنگی ، نظر ۱۰
مولانا در باره "حلال و حرام و تفاوت آن با عقیده" فقهاء و زهاد ، لزوم احتیاط
در نکلم ، طرح مسأله "تولید و استناد فعل مباشر و غیر مباشر بحق تعالیٰ" ، قدرت
اولیا و معنی خلق بهمت ، تفاوت قدرت حسنه و قدرت معنوی ، استدلال
بر قدرت حق بوسیله "تصرف وی در خواب و بیداری" ، زبان مصدر شعر و شعر
است ، نادان برونج و زحمت می‌تند ، تأسف و حسرت ، باعث فوت لذت و ۱۰
فایده "نقد و موجود است" ، غیرت عادی و غیرت خدا و خاصان او ، جان از
خدا سخن می‌گوید و منبع لذت‌های است ، دل سوخته و عشق ، شعر حقیق و انتقاد
پای بستشدن بلطف ، شخصیت حقیق در زوال شخصیت تلقینی و عادی است ،
هر که عاشق است معشوق نیز هست و بالعکس ، احکام و آثار مجدویت ،
سوز و گذاز قوت عاشق است ، عشق سازنده است ، بقا در فناست . اصل ۲۰
غیرهای غیرت خدام است ، غیرت بخدا و برخدا ، تفاوت وظیفه "کامل و ناقص

و مسأله سقوط تکلیف ، علت محبویت تفسیر و زاری ، صدر و آستانه در مذهب عاشقان بخاست ، وحدت حق و خلق و حکمت آفرینش ، دشواری خدا شناسی ، دل محجوب ببرده غم و شادی خداشناس نمی شود ، خوشی عشق بنهابت و بالای غم و شادی است ، خوشی عاشق در تصور نمی آید و از جور و احسان متولد نمی گردد ، مسني شراب و مسني عشق ، جسم زنده بروح است نتائج تأثیر مفرط ، کوشش بنهایه به از خفتگی است ، توالی فعل و تأثیر حق تعالی^۱ ، نصیحت بعمل و بقول ، جاهم و هنر و زیبایی ، آفات شهرت ، از این آفات بعنایت خدا می توان رست ، گول خوردن آدمی بتملّق ، اصول ملامتیان در قهر نفس ، رسوم قلندران ، جهان نیز مانند متملّقان بنه و فاست ، سنایش از جو خضرناکتر است ، ترجیح خوارداشت بر بزرگ داشت ، شیطان هم مانند تملّق گویان است ، علم انسانی مانند قطره تغییر می پذیرد برخلاف علم خدا ، قدرت حق بر اعاده معدوم ، توالی احوال بر قلب ، نطق اثر عقل است ، استدلال از آثار تصرف بوجود حق تعالی^۱ ، زاری و نیاز در خور طالب و عاشق و ناز و استغنا صفت معشوق است ، کمال متوقف بر طلب است .

شرح ایيات :

در نفس محبوس و زیبا طوطبی
سوی هندستان شدن آغاز کرد
گفت بهر توچه آرم گوی زود
جمله را وعده بداد آن نیک مرد ۱۰
کارمت از نخطه هندستان
چون بینی کن زحال من بیان
از قصای آسمان در حبس ماست
وزشماچاره ورده ارشاد خواست
جان دهم اینجا بمیرم در فراق ۱۰
گه شما برسیزه گاهی بر درخت
من درین حبس و شما در گلستان
یک صبوری در میان مرغزار
خاصه کان لیلی و این معجنون بود ۱۵
من قدحها می خورم پرخون خود
گرفتی خواهی که بد هی داد من
چونک خوردی جرعه برشاک ریز
ب ۱۵۶۲ - ۱۵۴۷

بود بازگان و او را طوطبی
چونک بازگان سفر را ساز کرد
هر غلام و هر کنیزک را زجود
هربکی از وی مرادی خواست کرد
گفت طوطی را چه خواهی از مغان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان
کان فلاں طوطی که مشتاق شماست
بر شما کرد او سلام و داد خواست
گفت می شاید که من در استیاق
این روایا باشد که من در بند سخت
این چنین باشد و فای دوستان
پاد آرید ای میهان زین مرغ زار
یاد باران بار را میمون بود
ای، حریقان بت موزون خود
یک قدم می نوش کن برباد من
یا بیاد این فتاده خالک بیز

صبوری : با یاء معروف ، بادهای که صبح گاه خورند .

ای مجلسان راه خرابات کدامست ۲۰
بر من که صبوری زده ام خرقه حررامست

غزلیات معدی ، ص ۴۴

خوان صبوحی بشیب مقرعه کن لاش

کابرش روز آتشین ستام برآمد

دیوان خاقانی، ص ۱۴۴

می توانیم و بهتر است که آن را با یاه مجھول بخوانیم زیرا صبور نبز بمعنی

• شرابی که صبور نوشند، آمده است :

عاشق بر غم سبحة زاهد کنند صبور پس جرעה هم براهد قیرا برافکند

دیوان خاقانی، ص ۱۳۳

خواجه ایوب، این کلمه را بضم اوّل و بمعنی بامداد گرفته است ،

شارحان دیگر بفتح اوّل ضبط کرده اند و آن درست تر است .

۱۰ موزون : سنجیده ، مجازاً دارای تناسب اندام یا حرکات متناسب :

علی المخصوص کسی را که طبع موزونست

چگونه دوست ندارد شایل موزون

غزلبات مسعودی، ص ۲۶۳

باده نوشیدن بر باد کسی که در خور تعظیم و با مورد محبت و عشق است،

۱۰ رسیست قدم و آینی است که در بزم باده ، ایرانیان معمول داشته اند و باده

بیاد شاهان و آزادگان و با کسی از حاضران مجلس که او را دوست داشته اند ،

می نوشیده اند و فی المثل می گفته اند : بیاد شاه کاووس . گاهی نیز می گفته اند :

بروی تو یا بروی او ، نظر آنچه امروز می گویند : بسلامی :

بیمود ساقی می و داد زود تهمتن شد از دادنش شاد زود

بکف برنهاد آن درخشندۀ جام نخستین ز کاووس کی برد نام

که شاه زمانه مرا باد باد هیشه تن و جانش آباد باد

دگر باره بستد زمین داد بوس چنین گفت کین باده ببروی طومان

می زابلی سرخ در جام زرد تهمتن بروی زواره بخورد

زواره چو ساغر بکف برنهاد همان از شه نامور کرد یاد
شاهنامه فردوسی، داستان هفت گردان،

ب ۶۱۴ بعد

بیاورد پس جام می میگسار که بگذشته بر روی بسی روزگار
برآورد از آن چشمۀ زرد گرد بیاد شاهنشاه رسم بخورد
همان مأخذ؛ رسم و اسفندیار، ب ۳۱۸۸ بعد در هین موضع از داستان رسم و اسفندیار در تاریخ غرّالسیر معروف
به غرّاخبار ملوک الفرس می خوانیم: فَوُضِعَ فِي يَدِهِ طَاسٌ ذَهَبٌ مَمْلُوءٌ
شَرَابًا كَسَاءِ الذَّهَبِ فَقَالَ هَذَا وَاللَّهِ يَعْلَمُ كَيْفَ صَفَاءَ مَوَدَّتِي لِكَ وَ
مُؤْلَاتِي إِيَّاكَ وَشَرِبَهُ عَلَى وَجْهِهِ وَشَرِبَ أَسْفَنَدِيَادُ مِثْلَهُ . (آنگاه
بهای زرین، لبیز از شرابی زرد چون آب زد، برکف رسم نهادند، رسم
گفت بیزدان سوگند که این از پاکی، دوستی و مهر مرا برتو ماند و آن جام را
بر روی اسفندیار در گشید، اسفندیار هم بر آن آین باده نوشید.) تاریخ غرر
السیر، طبع طهران، ص ۳۵۹.

و گاهی نیز بریاد و بشادی کسی باده می نوشیده اند چنانکه در تاریخ ۱۰
سیستان آمده است که چون قصه امیر با مجعفر احمد بن محمد تزد نصر بن احمد
امیر خراسان یاد کردند وی «گفت همه نعمتی ما را هست اما بایستی که امیر
با مجعفر را بدیدی اکنون که نیست باری یاد او گیریم و همه مهتران خراسان
حاضر بودند، یاد وی گرفت و بخورد و همه بزرگان خراسان نوش کردند...
رودکی این شعر اندیین معنی بگفته بود. » یعنی چند از قصیده رودکی:
زاد می خوش بوی ساغری بستاند بیاد کند روی شهریار بستان
گوید هریک چو می بگیرد شادان خود بخورد نوش و اولیاش همیدون

شادى بوجعفر احمدبن محمد آن ميه آزادگان و مفخر ايران
تاریخ سیستان ، طهران ، ص ۳۱۹ - ۳۱۶

انعکاس این رسم در اشعار سعدی و حافظ نیز توان دید ، مانند :

غم و شادى بر عارف چه نفاوت دارد

ساقیا باده بده شادى آن کاین غم ازوست

غزلیات سعدی ، ص ۱۱۸

رطل گرام ده ای مرید خرابات شادى شیخی که خانقاہ ندارد

دبوران حافظ ، ص ۸۷

در آین جوانمردان و عیاران ، باده نوشیدن بشادی کسی ، نوعی تعهد

بوجود می آورده و مانند عهد دوستی بوده است ، کسی را که باده بشادی

دیگر کس می نوشید و شادی خورده او همیشه کفتند و شادی خورده گان همیشه

بهایت و پشتیبانی آن کس بر می خاستند و باصطلاح «فُقْعَ با فقاع ازو می گشادند»

این شواهد از داستان سیکث عیار است : «همه رفیقان سیکث بودند که بنادیده ،

شادی او خورده بودند . قائم بر خاست و قدحی شراب در دست گرفت و بر

پای خاست و گفت این ، شادی آن مردی که نام وی به جوانمردی در عالم رفته

است و نام او سیکث عیار است ، این بگفت و شراب باز خورد . از مردان مرد

زیادت پنج هزار مرد ، شادی خورده او درین شهر است . بنده خورشیدشاه

و شادی خورده سیکث عیار . بر خاست و شادی برادری الحان باز خورد .

داستان سیکث عیار ، نسخه عکسی متعلق بكتابخانه ملی .

وَمِنْ كَلَامِهِمْ لَا مَعْرِفَةَ أَفْضَلُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْكُسْبَةِ وَلَا حُرْمَةَ

أَعْظَمُ مِنْ حُرْمَةِ الْعِشْرَةِ وَلَا نَسَبَ أَقْرَبُ مِنْ رَضَايَةِ الْكَاسِ .

(واز سخنان زدیمان وظریفان است که هیچ آشنایی برتر از شناختن کنیه کسی نیست

و هیچ حرمتی بزرگتر از حرمت معاشرت و آمیزش نیست و هیچ خوشاوندی

نژدیک تراز هم پیاله بودن نیست) . و قالَ الْمَسَامُونُ :

أَتَّا وَأَنْتَ رَضِيَا فَهُنَّةٌ لَطْفَتْ

عَنِ النَّعِيَانِ وَرَفَقْتُ عَنْ مَدِيَ الْقِيدَمِ

ما بَيْنَنَا رَحِيمٌ إِلَّا إِدَارَتُهَا

وَالْكَاسُ حُرْمَتُهَا أَوْلَى مِنَ الرَّحِيمِ ۚ

حلبة الکیت ، بولاق ، ص ۳۲

من و تو بسنایم عهد مُدام
باده نوشیده ایم از یک جام

باده ای سالخورده نر ز فلکت
واز لطفت بسان جان ملکت

تزاد آن کش نصیبی از ادب است
حرمت می قوی تراز نسب است

جرعه بر خاک ریختن و دردی و ته نشست جام بزمین افشارندن ، هم ۱۰
رسمی کهن است که میان اقوام مختلف متداول بوده است و درین باره گفته اند :

شَرِبْنَا وَأَهْرَقْنَا عَلَى الْأَرْضِ فَضْلَةً

وَلِلْأَرْضِ مِنْ كَاسِ الْكِرَامِ نَصِيبُ

فیه مافیه ، ص ۲۸۷ ، ۷۰

جرعه بر خاک همی ریزیم از جام شراب

جرعه بر خاک همی ریزند مردان ادیب

نا جوانمردی بسیار بود چون نبود

خاک را از قدر مرد جوانمرد نصیب

دیوان منوجهری ، ص ۶

جرعه ریز جام ایشانند گویی انحران

کان همه در روی چرخ جانستان افشارند

دیوان خاقانی ، ص ۱۰۶

جرعه‌ای کان بزمین داده زکات سر جام

زو حنوط زمی پی سپ آمیخته‌اند

همان مأخذ، ص ۱۱۷

خاک مجلس شود فلکش چون او جرעה بر خاک اغبر اندازد

همان مأخذ، ص ۱۲۳

وگر جرعه‌ای بر زمین ریزی از می زمین چون فلک مست دوران نماید

همان مأخذ، ص ۱۲۸

از جام دجله دجله کشد پس بروی خاک

از جرעה سبحة سبحة هویدا برافکند

از پس کسی جرעה بر تن افسرده زمین ۱۰

آن آتشیندواج سراپا برافکند

گردد زمین ز جرעה چنان مست کر درون

هر گنج زر که داشت بعمدا برافکند

اول کسی که خاک شود جرעה را منم

چون دست صبح جرעה صهبا برافکند

همان مأخذ، ص ۱۳۳

وازین معنی در دیوان خاقانی بسیار توان دید. نیز، جمع : بمقاله مرحوم

علّامه محمد قزوینی در مجله بادگار، سال اول، شماره ششم، مقاله آقای

دکتر غلامحسین صدیق استاد محترم دانشگاه طهران، همان مجله، سال اول،

۲۰ شماره هشتم.

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو وعده‌ای آن لب چون قند کو

گر فراق پنه از بد بندگیست چون تو با بد بد کنی هس فرق چیست

ب ۱۵۶۴، ۱۵۶۳

بَدْ بَنْدِگِ : حالت بنده‌ای که بوظائف بندگی قیام نکند و از امر مولای خود مربیچی کند .

مضمون ب (۱۵۶۴) تزدیکست به مضمون این ریاعی از اوحد الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی (متوفی ۶۳۵)

فی جرم درین جهان نوان زیست بگو

نا کرده گنه درین جهان کیست بگو

من بدم کنم و تو بدم دهی پاداشم

پس فرق میان من و تو چیست بگو

مجموعه ریاعیات اوحد الدین کرمانی ، مکتوب در ۷۰۶ هجری ، نسخه عکسی متعلق به نگارنده که اصل آن محفوظ است در کتبخانه ایاصوفیا ، مجموعه ۱۰ شماره (۲۹۱۰) . این ریاعی با تفاوتی مختصر منسوب است به حکیم عمر خیام . طربخانه ، انتشارات انجمن آثار ملی ، ص ۲۵۵ .

ای بتدی که تو کنی در خشم و جنگ با طرب ترا از سماع و بانگ چنگ

ای جفای تو ز دُلت خوب تو و انتقام تو ز جان محبوب تو

ما تم این تاخود که سورت چون بود نار تو اینست نورت چون بود

وز لطفات کس نیابد غور تو از حالوتها که دارد جو ز تو

وز کرم آن جور را کمتر کند نالم و ترسم که او باور کند

بُوالْعَجَبِ مِنْ عَاشِقٍ اِنْ هَرَدْ وَضِيد عاشقم بر قهر و بر لطفش بجهد

ب ۱۵۷۰ - ۱۵۶۵

دوستان در دوستی بجا ی می‌رسند که مراد عبوب را برمداد و خواست ۲۰ خود ترجیح می‌دهند ، این حالت را بعربی « رِضا » می‌گویند ، فی المثل مثل و آسابش دو امر مطلوب و دلخواه هر کس اند ولی می‌بینیم که پدر و مادر برای خاطر فرزند خود ، از سر مالی که هزار رنج بدست آورده‌اند بر می‌خیزند و از

آسایش چشم می‌پوشند، مادری شباهی دراز بر بالین فرزند خود بیدار می‌ماند و تیمار می‌خورد تا منگر فرزندش آسوده بخسید، همچنین است عاشق که در مراحل نخستین عشق به مال و جاه و ننگ و نام و آرامش خود پایی بند است ولی سرکیسه^۱ محکم بسته را برای میل معشوق خود می‌گشاید و دست از نام و ننگ می‌شوید و برخیال آرامش خط بطلان می‌کشد تا آنچه را که دلخواه معشوق است بحصول پیوندد، این چنین حالتی در بدايات محبت و عشق بظهور می‌رسد و مردم بنحو کلتی از آن بهره و راند و خواه باز رگان یا پیشه‌ور و کشاورز در حد خود از آن نصیبی دارند چنانکه برای وصول یمطلوب خود ترک مراد می‌گویند ولی این حالت نسبت بمراتب والانر که در عشق و طلب، روی می‌نماید چندان ۱۰ ارزشی ندارد و می‌توان گفت که از مراتب فرودین عشق است از آن بهت که عاشق هنوز از بند مراد و خواهش خود نرسنه است و بجور و جفا در چشم وی برابر نشده و ارادت او باقی است هر چند که مراد معشوق را بر مراد خود ترجیح می‌دهد.

از این مرحله بتر آنست که از خلاف مراد و دلخواه خود لذت می‌برد ۲۰ و بجور و جفای معشوق را چنان خوش دارد که مهر و وقارا، و در این صفت چنان قوت می‌گیرد که بسوی مراد خود نمی‌نگرد و از خواست معشوق بیش از آن خوشی بدو می‌رسد که از رسیدن بخواست خویش، موجب این امر اینست که الم و رنج، انفعالی است که در نفس انسان یعنی کام وجود اسباب رنج و الم حاصل می‌شود و آن بستگی دارد بکیفیت بخورد و تلقی آن اسباب و از این رو ممکن است که امری نسبت بشخصی ایجاد الم و درد کند و نسبت بدیگری نکند و یا همان امر از جانب دو تن برای آدمی اثر مختلف داشته باشد و یا در ۳۰ حالتی موجب الم گردد و در حالت دیگر بخلاف آن اثر کند.

و چون سلطنت عشق بر دل عاشق مستولی گردد و کام و آرزوی او مغلوب

اراده و خواهش معشوق شود و از غلبه^۰ اراده و کامروایی وی لذت بجان عاشق رسد در آن هنگام، از ناخوشی و ناکامی که معشوق بروی راند و رنج و آزاری که بد و رساند، بیشتر لذت می برد که از رسیدن به کام و آرزوی خود. و در اشاره بدین معنی، مولانا فرموده است:

ناخوش او خوش بود در جان من جان فدای یار دل رنجان من
مثنوی، ج ۱، ب ۱۷۷۷

دلیلش اینست که آزار و رنج و نامرادی، دلخواه معشوق است و کامروایی و آرامش، مطلوب عاشق و چون عاشق در عروض حالتی چنین که بازگشته از سر اراده و خواهش خود برخاسته است و میل او در خواهش معشوق فنا پذیرفته است بدین سبب هرچه معشوق را کامرواتر بیند چنانست که بمراد خود بیشتر رسیده است. مولانا این دلیل را بدین صورت تقریر می کند:

گر مرادت را مدافی شکرست بی مرادی نی مراد دلبرست
مثنوی، ج ۱، ب ۷۴۸!

و این همه از آنجا ناشی می شود که آنچه برای دیگران، سبب درد و رنجوری و شکایت است در این حال، برای عاشق مایه^۰ خوشی ولذت و شکر^{۱۵} می شود و یا بسبب تفاوت حالت و یا از جهت تفاوت نلقی سبب وحدوث آن، از جانب کسی که مطلوب است، حکم سبب الٰم، انقلاب می پذیرد و اثری دیگرگونه در نفس بجای می گذارد و ظاهراً، شیخ سعدی نظر بدین معنی گفته است:

زهر از قبل تو نوشدارو فحش از دهن تو طیبانست
غزلیات سعدی، ص ۳۱

مرا به رچه کنی دل نخواهی آزردن

که هرچه دوست پستند بجای دوست رواست
همان مأخذ، ص ۲۴

وازدگرسو، عشق بی صدق و راستی نتواند بود و ب استقامت و پایداری
بکنای نتواند رسید و بدین جهت قهر، محکم و مایه آزمایش نقد صدق و
استقامت است، معشوق بدین محکم عاشق را در بوته آزمایش می گذارد و
می آزماید و بمیزان بلا و درد، نقد وجودش را هرچه دقیق تر می سنجد زیرا اللذت
و خوشی و یافتن کام، آرزوی عاشق است و صدق و استقامت را در نیل مراد
نمی نوان آزمود، ناکامی و نبی مرادی است که معیار صدق و پایداری جوانمردان
است پس معشوق شعله قهر و بالابر جان عاشق می گذارد تا درجه او را در عاشق
بیازماید، عاشق صادق؛ قهر را بجان می خرد تا از آزمایش، سربلند بیرون آید
و آنگاه معشوق، آرزوخواه و مراد جوی وی گردد پس می توان گفت که
۱۰ عاشق قهر را دوست تر می دارد از آنروکم بوسیله آن، راستی و ثبات قادم
خویش را در معرض امتحان می گذارد. مولانا در بیت (۱۵۶۹ - ۱۵۷۵)

بدین نکته اشاره کرده و از سر این معنی سخن رانده است.

وزین پس، عاشق را حالتی شریفتر و والا نر است و آن، استغراق
اوست در وجود معشوق چنانکه وجود وی بهم از معشوق پُر و لبریز می گردد
۱۵ و او را همچ رؤی ارادت و خواهشی باقی نمی ماند و منتظر است تا معشوق
برسری وی چه حکم راند و چه بر هستی او گذارد، او بخود و برای خود همچ نمی
خواهد، آن می جویید که معشوق فرماید پس اگر لطف باشد و یا قهر بجان
می پذیرد و فرمان دوست را بر سر و چشم می نمهد و همچ یک از صفات قهر و نسُوت
لطف پیش او تفاوت ندارد هرای آنکه ترجیح و گزینش از آثار بقای وصف
۲۰ و خواهش و آرزو است و آن، با تسلیم و انقياد و فنا که حاصل استغراق است
مباینت دارد و بنابراین، عاشق بر قهر و لطف ب نحو مساوی عشق می ورزد و
هر یک را بجای خود، بجان و دل می پذیرد، بیت (۱۵۷۰) از بن لطیفه حکایت
می کند.

صوفیان در تعریف « رضا » سخن بسیار گفته‌اند ، چنید می‌گوید رضا برگرفتن اختیار است و بدین تعریف ، معنی آن به تسلیم و استسلام نزدیک است . حارث مُحاسِبی آرا به آرامش دل در تحت فرمان و قضای الٰهی ، تعریف می‌کند که تعبیری است شیوه بدانچه از چنید روایت می‌کنند و در این صورت ، ثمره استغراق در محبوب است چنانکه بازگفتیم .

ذوالتون مصری می‌گوید رضا شادی دل است بتلخی قضا ، و این نتیجه اختیار مُراد معشوق است بر مُراد خود و تواند بود که از استغراق در محبوب ناشی شود . نظری این تعریف از قول رُویْم بن احمد نیز حکایت کردۀ‌اند .

از احمد بن عطا می‌آورند که او گفت « رضا آنست که دل بد و چیز نظاره کند یک آنکه بیند که آنچه در وقت بمن رسید حق مرا درازل ، این اختیار کرده است و دیگر بیند که مرا اختیار نکرد مگر آنکه فاضل تراست و نیکتر . » و این تعریف می‌رساند که او رضا را مخصوص بیقین و علم قطعی به قضای الٰهی که قابل تغییر و تبدیل نیست ، فرض نموده است زیرا هرگاه چنین بقینی بر دل نابد و مجای گزین شود بندۀ بن‌چار حکم قضا را گردن می‌نند و اختیار و جز عرا ترک می‌گوید چنانکه خواجه حافظ می‌گوید :

رضا بداده بده وز جین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادست
دیوان حافظ ، ص ۲۷

آنگاه مشایخ خراسان رضا را از مقامات و از اموری که بکسب بندۀ باز بسته است شمرده‌اند و عراقیان آرا از جمله احوال که موہبত است می‌دانند . حقیقت آنست که اگر رضا براثر استغراق پدید آید حال است و دیر نمی‌پاید از آن بجهت که مبدأ آن نیز نه مُكتَسب است و نه پایدار و اگر در نتیجه بقین و معرفت تمام بحصول پیوندد از جمله مقامات است برای آنکه بقین بکسب بندۀ حاصل تواند شد .

ابن عربی می گوید رضا از آن جهت که از نووت الہی است نه حال است و نه مقام ، زیرا نعمت الہی نه موصوف بکسب و نه متصرف بزوال است و از آن جهت که برینده افاضه می شود او بدان موصوف می گردد ممکن است حال باشد و شاید که مقام باشد . و نظر او مبنی است بر عقیده وی که حال ، صفت زائل و مقام ، صفت ثابت است پس اگر رضا حاصل شود ولی دوام نپذیرد حال است و اگر قلب ، هوا ره ملازم رضا باشد و در آن صفت ممکن گردد آنگاه از زمرة مقامات است .

جمع : شرح تعریف ، طبع لکناهو ، ج ۳ ، ص ۱۴۸ - ۱۴۴ ، ترجمه رساله قشیریه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱ - ۳۰۱ - ۲۹۴ ، کشف المحبوب بجزیری ، طبع لنینگراد ، ص ۲۲۸ - ۲۱۹ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ج ۴ ، ص ۲۵۲ - ۲۴۶ . تمہیدات عین القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۲ ، اللمع ، طبع لیدن ، ص ۵۳ - ۵۴ ، شرح منازل السائرين ، طبع طهران ، ص ۹۱ - ۸۸ ، فتوحات مکتبه ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۹۳۹ ، ج ۲ ، ص ۲۸۲ - ۲۸۰ : شرح کلمات قصار بابا طاهر ، موسوم به ایضاح ، طبع طهران ص ۱۴۱ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : رضا .

همجو بُلبل زین سبب نالان شوم	والله او زین خار در بستان شوم
تا خورد او خار را با گلستان	این عجب بلبل که بگشاید دهان
جمله ناخوشاه عشق اور اخوشیست	این چه بلبل این نهنگ آتشیست
عاشق خویشت و عشق خویش جو	عاشقِ کلست و خود کلست او
ب ۱۵۷۴ - ۱۵۷۱	۲۰

گفتم که عاشق در عشق ، بدان پایه می رسد که از سرخواهش و سراد خود بری خبزد و چشم بر فرمان معشوق می گارد پس هرگاه اراده جانان آن باشد که داغ هجر و فراق بر جان وی نهد او در آن سوزش ، همه سازش می بیند

و از آن درد، همه لذت می‌باید زیرا در مراد جانان فانی شده است و آن چیز بر جان وی خوش است که معشوق خوش دارد علاوه بر آنکه جفا با دوست کنند و کسی که پیوند محبت ندارد نسبت بدو هرگز جفا رواندارند پس جفا نشانه اختصاص و مزید تعلق است و عاشق همواره جویای آنست که به چشم عنایت و اختصاص در وی نگراند بنابراین از قطع جفا که علامت عدم امنیاز است اندوهگین و رنجور می‌شود. مولانا در بیت (۱۵۷۱) بدین مطلب نظر دارد.

و چون عاشق در نظر بمعشوق، مغلوب و مستلکت گردد، نه بقهر نگرد و نه بلطف زیرا خواهش هریک از آنها چنانکه گذشت علامت بقاء و صرف خودی است و کسی که ناظر لطف و قهر باشد او عاشق خود است (که امنیاز می‌طلبد) نه دلداده راستین و عاشق معشوق، بدین نظر است که این بلبل یعنی ۱۰ وجود مولانا خارقهر را با گلزار لطف بدام در می‌کشد و زهر و نوشدار را یکسان می‌آشامد تا معلوم گردد که عاشق خود و اختصاص جوی نیست. (نیز جمع : تمہیدات عین القضاة، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۷۹، ۲۲۴).

و می‌توانیم بگوییم که چون عاشق از اوصاف خود پاک و فانی شود آنگاه از تنگنا و مضیقه اراده و خواست رهای گردد و وجودش فراخی و وسقی ۱۰ مناسب هستی معشوق حقیق که حق تعالی است پیدا می‌کند چنانکه همه چیز را در خود و از خود می‌نگرد و یا در بهجهت وجود معشوق چنان غرق می‌شود که قهر و لطف در دریای خوشی و بهجهت وی ناپدید می‌گردد و تفاوت آنها از میان بری خیزد و هم توان گفت که چون سالک بکمال حق تعالی تحققی باید خود را در همه چیز و همه را در خود بیند و بدین جهت بر همه مظاهر خواه ۲۰ محسوس و یا معقول عشق می‌ورزد برای آنکه دوستی خود و حب ذات امری است طبیعی و سنتی است الله، و دوست داشتن و عاشق خود بودن از حق آغاز شده که عاشق و معشوق بالذات است و بنابراین مرد کامل همه را دوست

دارد پجهت آنکه همه را در خود و خود را در همه می بینند و عاشق کُل است از آن نظر که خود همه و کُل جهان است.

اضافه می کنیم که بعقوله^۱ مولانا در رویش واقعی کسی است که نیک و بد را جزو خود می بینند و همچنانکه آدمی جزو علت ناک خود را هم دوست می دارد، او بدان را هم بلطف خود مخصوص می کند و در سعه وجودش نیک و بد مستغرق می شوند و انبیا نیز بصفت کلیت موصوف بوده اند و بدین سبب حضرت رسول اکرم (ص) «اِهْدِ قَوْمٍ» فرموده است که همگان اجزا و قوام وجود مبارک او بوده اند. همه در بیکث کس است، چون خود را دانست، همه را دانست، نیاز در تست، صفت قهر در تست، اِهْدِ قَوْمٍ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. یعنی اِهْدِ آجڑانی. اجزا، این کافران بودند، اما جزو او بودند.

جزو درویشدند جمله نیک و بد هر که او نبود چنین در رویش نیست اگر جزو نبودندی جداگانه بودندی، او کُل چون بودی. عالم^۲ بالکلیات لا بالجزئیات. چون کلیات گفت کدام جزو بپرون ماند. از کلمات مولانا، مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۶۱، نیز، جمع: مثنوی، ج ۳، ب ۱۹۳۳ ببعد. نیز فصوص الحکم، طبع بیروت، ص ۸۸، حواشی دکتر عفیفی بر آن کتاب، ص ۷۸، ۱۴۲.

پس مولانا بر همه جهان عشق می ورزد پجهت آنکه همه جهان را در خود می بینند. او بکمال حقیقی رسیده و با همه متحده و یگانه و با حل طلاح خودش «کُل» شده است.

شیخ سعدی نیز در بیان این نکات می گوید:

جهان خرم از آنم که جهان خرم از وست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از وست

بخلاؤت بخورم زهر که شاهد ساقیست
بارادت برم درد که درمان هم ازوست
غم و شادی بِ عارف چه تفاوت دارد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست
غزلیات سعدی - ص ۱۱۸

ولی تفاوت مقام مولانا و سعدی را از همین جای توان دانست ، سعدی
جهانرا برای آن دوست دارد که مُلکه خداست و نسبتی بدو دارد ولی مولانا
خود را در جهان و جهانرا در خود یافته است .

قصّة طوطی جان زین سان بود کوکسی کو مَحْرَم مرغان بود
ب ۱۵۷۵

طوطی "جان" : تشییه جان و روح انسانی به انواع مرغ از قبیل: طوطی،
شپیاز ، طاووس ، کبوتر مبتلی براین عقیده است که جان جوهری است مجرد
که بسبب امر اللهی با برای فعلیّت و تفصیل علوم خود که بالقوه واجهائی است
به بدن تعلق گرفته و یا عشق هیولی اورا پای بند جسم کرده است ، مردم در
روزگار پیشین فرشتگان را با پر و بال تصویر می کردند بمناسبت آنکه مرغان ۱۵
هم بال و پر دارند و بنیروی آن بسوی آسمان پرواز می کنند ، جان را هم جوهری
علوی و بگوهر مانند فرشتگان می دانستند ، او هم از آسمان بزیر افتاده است
و باز بدانجا باز می گردد پس او نیز باید مانند ملاتکه بال و پر داشته باشد ،
بار عایت این تناسب روح را بصورت پرندهاند تخيّل کردهاند .

بنا بنقل ابوالحسن علی بن حسین مسعودی مؤرخ مشهور (متوفی ۳۴۶) ۲۰
گروهی از عرب روح را پرنده‌ای فرض می کرده‌اند که در جسم انسان منسق
می شود و چون مرد کشته شد پیوسته بگرد او می گردد و بصورت مرغی نگران
و مستوحش مصور می شود و بر قبر وی زاری و فریاد می کند ، این مرغ را

هـام ، هـامه مـى نـامـيدـهـانـد ، بـعـقـيـلـهـ آـنـهاـ اـينـ پـرـنـدهـ كـوـچـكـ استـ وـ بـتـدرـیـجـ بـزـرـگـ وـ كـلـانـ مـىـ شـوـدـ تـاـ جـشـهـ اـشـ بـانـداـزـهـ نوعـىـ اـزـ جـفـنـدـ (ـصـنـدـىـ) مـىـ رـسـدـ ، اوـ هـمـیـشـهـ دـرـ دـخـمـهـاـ وـ وـیرـانـهـاـ مـنـزـلـ دـارـدـ ، هـمـ اوـ ، اـخـبـارـ وـ مـاـجـرـاهـاـ فـرـزـنـدـ مـبـتـرـاـ بـنـگـوـشـ وـىـ مـىـ رـسـانـدـ ، اـينـ عـقـيـلـهـ رـاـ اـسـلـامـ باـطـلـ شـمـرـدـهـ وـ حـضـرـتـ رـسـوـلـ اـكـرمـ فـرـمـودـهـ اـسـتـ : لـاـهـامـ . (ـهـامـ وـجـبـودـ نـدارـدـ) مـروـجـ الـدـهـبـ ، طـبـعـ مـصـرـ ، درـحـاشـيـهـ كـامـلـ اـبـنـ الـاثـيرـ ، جـ ٤ـ ، صـ ١١٢ـ .

ابـنـ سـيـنـاـ درـ قـصـيـلـهـ عـيـنـيـهـ خـودـ نفسـ اـنسـانـ رـاـ بـهـ وـرـقـاهـ (ـكـبـورـ) نـشـيـهـ كـرـدـهـ اـسـتـ ، اـينـ قـصـيـلـهـ مـتـضـمـنـ وـصـنـيـهـ اـسـتـ اـزـ هـبـوـطـ جـانـ اـزـ جـهـانـ بـرـبـنـ وـ پـيوـسـتـنـشـ بـلـيـنـ جـسـمـ فـرـودـيـنـ وـ باـزـ گـشـتـ اوـ بـعـالـمـ عـلـوـيـ (ـجـعـ : طـبـقـاتـ الـاطـبـاءـ) اـزـ اـبـنـ اـبـيـ أـصـيـنـيـعـهـ ، طـبـعـ مـصـرـ ، جـ ٢ـ ، صـ ١٠ـ) نـيزـ اوـ رسـالـهـاـيـ بـنـامـ (ـرسـالـهـ الـطـيـرـ) تـأـلـيـفـ كـرـدـهـ وـ جـانـ حـكـمـارـاـ بـهـ مـرـغـانـ آـزـادـ تـشـيـهـ نـمـودـهـ اـسـتـ .

ابـوـ حـامـدـ مـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ غـزـالـ (ـ٤٥٠ـ -ـ ٥١٥ـ) هـمـ رسـالـهـاـيـ بـلـيـنـ نـامـ دـارـدـ كـهـ چـنـگـونـگـيـ اـجـتـمـاعـ مـرـغـانـ وـ رـهـابـيـ آـنـهـارـاـ اـزـ قـفـسـ باـزـ مـىـ گـوـيدـ (ـجـعـ : شـرـحـ اـحـوالـ وـ نـقـدـ وـ تـحـلـيلـ آـثارـ شـيـخـ فـريـدـ الدـينـ مـحـمـدـ عـطـسـارـ نـيـشاـبـورـيـ ، اـنـتـشـارـاتـ اـنجـمـنـ آـثارـ مـلـيـ ، صـ ٣٤٤ـ -ـ ٣٣٦ـ) .

درـ كـلـيـلـهـ وـ دـمـنـهـ يـكـ بـابـ وـجـودـ دـارـدـ بـنـامـ «ـبـابـ السـهـامـ المـطـوـقـةـ» كـهـ درـ رسـالـهـ اـخـوـانـ الصـفـاـ آـنـراـ رـمـزـيـ اـزـ گـرـفـتـارـيـ رـوـحـ وـ طـرـيقـ آـزـادـيـ آـنـ شـمـرـدـهـانـدـ . (ـرسـالـهـ اـخـوـانـ الصـفـاـ ، چـاـپـ مـصـرـ ، جـ ١ـ ، صـ ٦٣ـ) .

برـبـنـدـهـ مـعـلـومـ نـيـستـ كـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ اـينـ تمـثـيلـ رـاـ اـزـ كـدـامـ مـاـخـدـ (ـاـزـ كـلـيـلـهـ وـ دـمـنـهـ ياـ اـزـ روـيـ عـقـيـلـهـ عـربـ جـاـهـلـيـتـ) گـرـفـتـهـ اـسـتـ . شـابـدـ كـهـ درـ مـاـخـدـ يـوـنـانـيـ چـنـبـنـ تمـثـيلـ يـاقـتـهـ اـسـتـ ، اـينـ مـطـلـبـ رـاـ درـسـتـ نـمـيـ دـانـمـ . بـهـ حـالـ پـسـ اـزـ قـصـيـلـهـ وـ رسـالـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ ، اـينـ جـنـسـ تـعـبـيرـ اـزـ روـحـ وـ تـشـيـهـ آـنـ بـهـ مـرـغـ وـ تمـثـيلـ بـدـنـ بـهـ قـفـسـ وـ دـامـ مـتـداـولـ شـاهـهـ اـسـتـ وـ تـاـ آـنجـاـكـهـ اـهـلـلـاعـ مـحـدـودـ مـنـ اـقـنـصـاـ مـيـ كـنـدـ

در شاهنامه فردوسی واشعار دوره ساما نیان، این تعبیر نیامده است.

برای نمونه تأثیر سخن ابن سينا، دو قطعه ذیل را که نخستین از رو دیگر و دومین از نظامی است با یکدیگر بسنجید، مضمون آنها اختلافی ندارد ولی چیزیت بیان و تصویر مطلب متفاوت است:

مرد مرادی نه همانا که مرد	مرگ چنان خواجه نه کاربست خرد .
جان سگرامی بپدر باز داد	کالبد تیره بمادر سپرد
لباب الالباب ، طبع لبدن ، چ ۲ ، ص ۸	
مرغ فلکی برون شد از دام	در مقعد صدق یافت آرام
عرشی بطباب عرش زد دست	خاکی بنشست خاک پیوست
خمسه نظامی ، طهران ، ۱۳۱۶ قمری ، ص ۲۶۵	۱۰

ظاهراً مقصود مولانا اینست که حالت طوطی بجان بحالات طوطی بازگان همانندی دارد و راه خلاص وی همانست که طوطی بازگان یافت و محتمل است که مرادش بیان مشابهت آن با نهنگ آتشی باشد که خار و گلستان را فرو می خورد.

مضراع دوم نظری بیت ذیل است:

چه بودی که یک گوش پیدا شدی	حریف زبانهای مرغان ما
کویکی مرغی ضعیفی بی گناه	واندرون او سُلیمان با سپاه
چون بنالد زار بی شکر و گله	اند اندر هفت تگردون غُلُغله
هر داشش صد نامه صد پیک از خدا	یارهی زُو شصت لَبِیْک از خدا
۱۵۷۶ - ۱۵۷۸	

سلیمان بن داؤود، در روایات اسلامی، نمودار حشمت و قدرت و تسلط بر اصناف جانوران است و با وجود این، نمونه مسکنت وقطع علاقه وی اعتنایی

بملک عاریت نیز هست . مرغ ضعیف ، مثالی است برای اولیا و مردان خدا که بضعف بشری و بیچارگی انسان واقف‌اند و با آنکه در چشم مردم ظاهرین خوار و ذلیل‌اند ، و بی‌گناه‌اند برای آنکه مغلوب تصرف خدایند و بخود کاری نمی‌کنند ولی در باطن ، سلطنت و حشمت الله دارند و مانند سليمان هستند از آن جهت که قوای شهواني و غضبی را که دیوان و اهریانان‌اند در بند کرده و بکارهای نیکث گهارده‌اند وزبان مرغان ضمیر را می‌دانند و منطق الطیب سليمانی آموخته‌اند .

ممکن است هم بگوییم که چون دل بعلوه تگاه حق است ، این بدان ماند که سليمان باسپاه خود در درون آنها جای گرفته باشد ، براین فرض اشاره خواهد بود بحدیث : لَا يَسْعُنِي أَرْضٌ وَ لَا سَمَاءٌ وَ لَا يَسْعُنِي قَلْبٌ عَبْدِيَ الْمُؤْمِنِ . (من که خدام در آسمان و زمین نمی‌گنجم ولی در دل بندۀ مؤمن خود می‌گنجم .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۶ .

آنگاه از پیوستگی این مرغ ضعیف با خدا بدینگونه سخن می‌گوید که ناله و دعای او مؤثر است و هفت آسمان را در لرزه می‌افکند برای آنکه دعای وی مقرون به نیستی و فناه حظوظ بشری است و دعایی است از سر حالت و نه برای رفع حاجت ، پس محرك دعای او شکر نیست و گله هم نیست بجهت آنکه باعث شکر ، یا قلن نعمت و موجب گله ، محرومی از نعمت است و این هردو از بقای حظ و نصیبه جویی سرچشمه می‌گیرد .

بیت اخیر ، اشاره است بحدیث : قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ يُسْتَجَابُ لَهُ فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ يَارَبُّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَبَّيَكَ . (پیغمبر (ص) فرمود که دعای بندۀ مؤمن باجابت مقرون است چون او بارب گوید خدا لبیک می‌گوید .) نوادر الاصول از محمد بن علی حکیم ترمذی ، چاپ آستانه ، ص ۲۲۰ ، نظری آن :

بس مرغ ضعیف پر شکسته خرطوم هزار پیل خسته
دیوان، ب ۳۵۴۳۴

زلّت او به زطاعت نزدِ حق پیشِ کفرش جمله ایمانها خلائق
ب ۱۵۷۹

زلّت : لغش و در رفتن پا بهنگام حرکت بواسطه تصادف با چیزی .
صیقلی و لیز و لغزان ، اشتباه و غلطی نادانسته که در فکر حاصل شود ، در
اصطلاح شرع ، آنست که مکلف بهنگام اداء عملی مشروع ، در کاری
خلاف شرع افقد ، گناه صغیرهای که بدون قصد و عمد باشد .

کُفر : خلاف ایمان است نا ایمان را چگونه تفسیر کنند ، اگر بگوییم که
ایمان ، بر زبان آوردن شهادتیں (اَشْهَدُ اَنْ لَا إِلَهُ اِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً
رَسُولُ اللَّهِ) است ، کفر ، ناگفتن آن خواهد بود و اگر ایمان را عبارت از
معرفت خدا و اعتقاد بنبیوت پیغمبر (ص) و معاد بگیریم ، کفر : اعتقاد نداشتن ،
بدین امور است و اگر مجموع اعتقاد و شهادت و اداء اعمال دینی باشد با عدم
هریک از این سه امر ، کفر حاصل است . سمع : کشاف اصطلاحات الفنون
در ذیل : کفر . ۱۰

خلائق : کهنه و زنده ، مجازاً بی ارزش و خوار مایه ، رسو .

اکنون تجوییم که اعمال عبادی و حرکات بدین که بحکم شرع واجب
می شود ، در نظر صوفیان هریک ، رازی در خود نهفته دارد و متضمن حکمتی
است که نفس باید بدان متحققی گردد و مقصد اصلی شریعت گزار ، آن راز
و حکمت پنهانی است والا صورت آن اعمال بدون آن مغز و سیر مانند سائز . ۲۰
اعمال و حرکتهای بدین است ، بحسب مثال حرکات ورزشی و نماز یا ریاضتهای
نامشروع و روزه در اول شوال و یا گرسنگی کشیدن و امساك از خوردن و
نوشیدن برای صرفه جویی و یا الاغر کردن بدین که بصورت مانند اعمال

عبادی است ولی از نظر شرع در شمار عبادت نیست پس اصل آن رمز و حکمی است که از عبادت، مقصود است و کسی که بدان راز و حکمت متحقق شود مانند مردان حق و اولیا و پیران راستین هرگاه زلتی از وی در وجود آید آن زلت، نزد خدا فاضل تر است از طاعتی که عاممه خلق می کنند و بدان معنی که مقصود است توجه ندارند.

این، نزدیک بدان اصل است که مولانا در تفاوت عمل مرد کامل و مردم ناقص در پابان حکایت شاه و کنیزک بیان فرمود و ما بتفصیل در آن باره محن گفته‌یم (شرح مشنوی شریف، ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۲۸).

و هم می‌توان گفت که صحت و مطلوبیت هر عملی بدرستی و صحت غرضی که بر آن عمل مترتب است بستگی دارد و بنا بر این گناهی که بر آن غرض صحیحی مترتب شود خود گناه نیست و طاغیتی که بقصد فاسد انجام پذیرد مانند عبادتها ریاکاران در واقع طاعت و عبادت نیست. صورت آن، گناه است و معنیش طاعت، و ظاهر این، عبادت است و حقیقت آن، معصیت. زیرا قصد و نیت، روح عبادت و بجان طاعت و مدار عمل است بدلیل حدیث: **۱۰** انما الا عمال^۱ بالنيّات ولِكُلٌّ امْرِيٌّ مَانَوْيٌّ. (عمل باز بسته به نیت است و نصیب هر کس مناسب نیت اوست) **۱۱** نِيَّةُ النَّمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَّةُ الظَّاكِفِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ. (نیت مؤمن به از عمل اوست و نیت کافر بتر از عمل اوست). **فصل الخطاب**، طبع ایران، ص ۲۸۱.

واز نظر صوفیان، مرد کامل غرق در بای بی کران عشق است و عاشق را بجزی که می‌کند مأخوذ نمی‌دارند علاوه بر آنکه احوال و اعمال عاشقان را بیزار عقل و شرع نمی‌سنجند و آنرا معیاری دیگر است و چه بسا گناها که از عاشق، طاعت است و چه بسا طاعتی که نسبت بدرو و حالت او گناه است، شرح این نکته را بجای خود در مشنوی باز خواهیم گفت.

و می توانیم بگوییم که زلت و گناه در عارف تبّه و توجه بضعف بشری را بری انگیزد و قدرت و یا مفترت الهمی را در چشم او می گیرد و سبب فهر و مشکست نفسانیت است، و طاعت در مردم عادی، غرور و بجای خود پسندی و توقع بی جا از خدا و خلق بوجود می آورد (نمی بینید که این مردم بازاری همینکه عبادتی می کنند از خدا نمائی مال و منصب و جاه و هم بستری حوریان ه می کنند چنانکه گویی منشی بر خدا دارند) پس زلتی چنان از طاعنی چنین بسیار بهتر است. شرح این مطلب را در داستان معاویه و ابلیس بخوانید، مشنوی، ج ۲، ب ۶۰۴ بعد.

در توجیه مصراج دوم، می توان گفت که کفر؛ سر آغاز بیداری و پژوهش و آگاهی است زیرا منشأ آن عدم اعتماد است نسبت به مأنوسات و تلقینات و معتقدات معمول و متداول که آن با شک و تردّد خاطر و سپس بالانکار پیوند دارد، بدینهی است که مرد با هوش و ذریث هرگاه تردّد خاطر و انکار مواجه گشت در صدد تحری حقيقة و کشف مطلب بر می آید و آن طلب و تحری اورا بسوی مقصود رهبری می کند و باواقع می رساند پس کفر گسترن بند تقلید و مایه رسیدن بتحقیق است و بدین معنی صفت مردم آگاه و روشن بیان است و تا رسیدن بتحقیق است و بدین معنی صفت مردم آگاه و روشن بیان است و تا کسو هوشمند و ذریث نباشد بدین گونه کفری نمی گراید، البته انکار را با عناد و ستیزه و جُحود اشتباه نباید کرد و ما می دانیم که اصول دین را بدلیل باید آموخت و نه بتقلید «بِالدَّلِيلِ لَا بِالْتَّقْليدِ» و امّا ایمان در مرتبه عوام فعلی، از حسن اعتماد بگفته ها و نوشته های دیگران و وثوق بتلقینات حصول می یابد و مبدأ نفسانی آن ساده دلی و خوش باوری است و بدین ۲۰ جهت ایمان این گروه، تقلید مخصوص است در صورتی که مقصود اینها عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بخصوص حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آلِهِ الطَّبَّیْنِ رهابی خلق از تقلید و تحقیق آنها بمقام معرفت و وصول بدرججه عین اليقین

بوده است پس کفری که بتحقیق کشاند بهتر است از ایمان کور کورانه و تقلیدی که مشرب عوام است.

عین القضاة میانجی از بزرگان صوفیه (مقتول ۵۲۵) کفر را بر سه گونه

شناخته است:

۱ - کفر ظاهر یعنی کفر مصطلح که عدم شهادت با اعتقاد یا بکی از آنها و ترک عمل است.

۲ - کفر نفس که عبارت است از خود پرسنی و تبعیت هوای نفس.

۳ - کفر قلب که ظاهراً؛ مراد وی، التفات بغیر حق است.

این سه نوع مترتب بربیکدیگر است بدین معنی که با ایمان شرعی تانگرایند از کفر ظاهر خلاص نمی شوند و ازین مرحله که در گذرند جهاد اکبر و قهرم نفس در پیش است و تا از کفر خود پرسنی نرهند، نفس، ایمان نیاورده است سپس باید از کفر قلب در گذرند تا بسر منزل ایمان قلبی برسند. بنا بر این اصطلاح، نمکن است در بعده سوم کفر در تعبیر مولانا اراده شده باشد. (نهیدات عین القضاة، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۰۹).

۱۵ «وکفر نزد صوفیه یعنی ایمان حقیق می آید و کفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه را گویند کافی بعض الرسائل».

و در کشف اللغات می گوید کفر در اصطلاح صوفیه پوشیدن کترت است در وحدت که تعیتات و کترت موجودات را در بحر احادیث فانی سازد بلکه هستی خود را در ذات الهی محو سازد و بیقای حق تعالیٰ باقی گشته عین وحدت شود.

و در اصطلاح عبدالرزاق کاشی بین عبارت اختصار کرده که کفر از مقتضیات اسمای جلالی است.

و نیز در کشف اللغات گفته که کفر حقیق عبارت از فناست و نیز گفته

که کافر در اصطلاح صوفیه آنرا گویند که از مرتبه صفات و اسماء و افعال در نگذشته بود و حق تعالی را هستی و تعیینات و نکثرات می پوشد.

ز روی ذات برافکن نقاب اسماء را
نهان باسم ممکن چهره مسمای راه
کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : کفر.

برسر لاجش نهد حمد تاج خاص .	هردمی او را یکی معراج خاص
لامکانی فوق وهم سالگان	صورتش برخال و جان برلامکان
هردمی در روی خجالی زایدت	لامکانی نه که در فهم آبدت
همجو در حکم بهشتی چار جو	بل مکان و لامکان در حکم او
دم مزن والله اعلم بالصواب	شرح این کوله کن و رخ زین متاب
سوی مرغ و تاجر و هندوستان ۱۰	باز می گردیم ما ای دوستان
کورساند سوی جنس ازوی سلام	مرد بازروگان پذیرفت این پیام
ب ۱۵۸۶ - ۱۵۸۰	

معراج : نردهبان . در اصطلاح شرع و بعقیده اکثریت مسلمین ، عبارت است از سفر پیغمبر اکرم (ص) بتن خود از مکه و خانه ام هانی دنختر ابوطالب بسوی مسجد اقصی در بیت المقدس و از آنجا بسوی آسمانها ۱۰ و تا مقام قرب الٰهی ، در این سفر ایشان با انبیای گذشته دیدار کردند و احوال بهشتیان و دوزخیان و اصناف فرشتگان را مشاهده فرمودند . (تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۳۴۳ - ۳۴۰) .

پیوستن روح بعالم غیب و مجرّدات ، در تعبیرات صوفیه .
معراج خاص : نحوه و کیفیت اتصال جان هر ولی بحق که آن مناسب ۲۰ است با درجه کمال و صفاتی باطن وی .
لامکان : مرتبه وحد وجودی که برتر از مکان است ، عالم عقول و نفوس ، عالم غیب ، عالم الٰهی .

مکان : قرارگاه و محل چیزی که مانع از فروافتادن آن باشد ، چیزی که جسم بدان منتقل شود و از آن بیرون آید و با حصول جسم ، چیز دیگر در آن نگنجد ، بُعد و امتدادی مجرد از جسم که موجود است و جسم در آن نفوذ می‌کند و آن امتداد بر روی منطبق می‌گردد ، بُعد و امتدادی مُتوهّم و مفروض که جسم آزا از روی توهّم و فرضًا پُر می‌کند ، سطح درونی جسم حاری که بر سطوح خارجی جسم احاطه دارد . طبیعتات شفا ، طبع ایران ، ص ۶۸ - ۴۹ ; المباحث المشرقیه ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۲۵۰ - ۲۱۲ ، کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : مکان .

چاربجو : چهار نهر بهشتی ، جوی آب پاک ناگندا ، جوی انگین پالوده از موم ، جوی شیر طعم ناگشته ، جوی باده و شراب خوش . فرآن کریم (سوره محمد ص ، آیه ۱۵) .

جانهای اولیا و مردان خدا وقی که از بنده تقلید و هوای نفسانی رها می‌شوند با روح کلّی و یا حق تعالیٰ جنسیت و مشاهبت حاصل می‌کنند و مدد فیض ، پیاپی بدانها می‌رسد و آنها می‌توانند که بجناب قدس هم درین زندگی انتقام را ببرند . این پیوستگی و اتصال معراج روحانی است که اولیا بدان اختصاص دارند پس در عین اینکه در جمع خلق نشسته‌اند بسوی حق پرواز می‌گیرند و با اینکه جسم و صورت حتی آنها در قید مکان است معنی آنها در لامکان بال و پر می‌گشاید ولی چون بعضی تصور می‌کنند که لامکان امری است در طول مکان و ماورای سما و محل و از آن سوی فلک اطلس مولا نا توضیح می‌دهد که مقصود از لامکان در صفت حق و مجرّدات آن نیست که در وهم عادی متصور می‌شود و بعضی آزا بالای فلک نهم فرض می‌کنند بلکه مقصود آنست که خدای تعالیٰ در مکان نمی‌گنجد و مانند اجسام نیست که سطحی یا بُعدی بر آن محیط شود ، او در مکان نمی‌گنجد ولیکن هیچ مکان هم از روی

خالی نیست و در همه بجا و همه چیز جلوه گر است ، بجانهای پاک نیز اینگونه شمول و وسعتی دارد و محدود بحدود مکان نیست ، جان ولي کامل در همه بجا متجلی است و بر همه محیط است و گاه چنان در تجرید پیش می تازد که از احکام وجود حسی نیک نیک بدور می افتد و از اوصاف تعیین سجامی گردد و گاه بعلم حس و تعیین باز می آید چنانکه گوی همان هستی محدود و متعین است . و این هر دو حالت برای او اختیاری است و باصطلاح نه کثرش مانع وحدت است و نه وحدت حاجب کثرت ، اینست معنی آنکه مکان و لامکان در حکم اوست .

واماً تشییه بجان اولیا به بہشتیان که چار جوی بہشت در حکم آنهاست ظاهرآ بمناسبت آنست که طبری درباره جوی آب بہشقی نقل می کند که آن ، ۱۰ خود بخود بدهان بہشتیان میرسد و تابع اراده آنهاست (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۹) و یا آنکه بہشقی مختار است که از هر یک جوی که خواهد پنوش زیرا آنها برای بہشقی آفریده شده اند .

در بیابان طوطی چندی بدلید	چولکت نا آقنصای هندستان رسید
آن سلام و آن اماقت باز داد	مرگتب استانید پس آواز داد
او فقاد و مرد و بگستشن نهش	طوطی ز آن طوطیان لرزید بس
گفت رفتم در هلاک جانور	شد پشیمان خواجه از گفت خبر
این مگر دو جسم بود و روح پتک	این مگر خویشتست با آن طوطیک
سوختم بیهاره را زین گفت عالم	این چرا کرد چرا دادم پیام
و آنج بجهه از زبان چون آتشست	این زبان چون سنگی و هم آهن و شست
گه زر دی نهفل و گه از روی لاف	سنگ و آهن را مزن بر هم گراف
در میان پنهه چون باشد شرار	زانک تاریکست و هرسو پنهه زار
زان سخنها عالی را سوختند	ظالم آن قومی که چشمان دوختند

عالی را یک سخن ویران کند رویان مرده را شیران کند
ب ۱۵۹۷ - ۱۵۸۷

استانیدن : متوقف ساختن ، باز داشتن از حرکت ، فعل متعددی از «ایستادن ، استیندن» که هنوز در لهجه اهل بشر و به متدالول است .

در این ایات ، مولانا زیانهای بی اختیاطی در اظهار سر و سخن گفتن را باشارت بیان می کند ، همین نکته سبب شده است که عده ای از صوفیان خاموشی را بر تکلیم ترجیح داده اند و بعضی سالیان دراز مگر در موارد ضرورت هیچ سخن نگفته اند ، ادب و شعر این درین باره سخنها و مضمونهای لطیف سروده اند ، تمثیل مولانا در آفات زبان و سخنوری نزدیک است به گفته اسدی طوسی :

زیکی چراغ آتش افروختن تو ان بیشه نامور سوختن
گرشاسب نامه

و ممکن است مستفاد باشد از این بیت که نصر بن سیار امیر خراسان از جانب مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی (۱۳۴-۱۲۷) بهنگام قیام ابومسلم سردار ایرانی سروده است :

فَإِنَّ النَّارَ بِالْعُودِينِ تُذْكَرٌ وَإِنَّ الْحَرَبَ مَبْدُؤُهَا الْكَلَامُ

تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ۹ ، ص ۹۲

برای اطلاع از عقیده صوفیان و سخنان ادب ، درباره خاموشی ، بیع :

ترجمه رساله قشیریه ، انتشارات بنگاه تاریخ و نشر کتاب ، ص ۱۸۸-۱۸۱

۲۰ احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۸۰-۱۱۲ ، التمثیل والمحاضرة ، طبع

مصر ، ص ۳۱۲ ، محاضرات راغب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۴۱-۴۹ ، منهاج

الیقین فی شرح ادب الدنيا والدين ، طبع آستانه ، ص ۴۵۰-۴۶۰ ، ذریعة

راغب ، طبع مصر ، ص ۱۰۲ .

جانها در اصل خود عیسی دمند یکشمان رخمندوگاهی مرتبتند
گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی
ب ۱۵۹۸، ۱۵۹۹

مشهور است که عیسی علیه السلام بیاریهای دشوار را چاره می‌کرد
و مرده از گور بری انگیخت و کور و کر مادرزاد را شفا می‌بخشد و این اثر
نفس پاک و دم گیرای وی بود بدینجهت دم عیسی و نفس مسیحی،
مثل است برای تأثیر هست وداعی پاکان، مقصود مولانا، اینست که همه جانها
در اصل آفرینش و پیش از آنکه آلوده طبع و نفس شوند و بحجاب صورت
و ماده مقبد گردند، دم عیسی دارند و مرده زنده توانند کرد و معالجات
شگفت توانند نمود و همه کس دارای همان قدرت و استعداد است که عیسی ۱۰
داشت ولی عیسی از آلایش پاک شده و حجاب طبع و غبار تن از چهره جان
برگرفته و آن استعداد را ب فعلیت آورده بود و هر که عیسی وار از آلدگیها
پاک شود و حجاب صورت از پیش جان فرا افکند بسخن و دم، کار عیسی
تواند کرد و همان آثار از وی بظهور تواند رسید، این نظر مبتقی است بر عقیده
صوفیه درباره نوعیت هریک از پیغمران و اتحاد اولیا با آنها که در ذیل ۱۰
(ب ۶۷۵) بشرح بازگفتم.

خواجه حافظ این مفسون را بصورت ذیل بیان کرده است :

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید

دیگران هم بگنند آنچه مسیحای کرد
دیوان حافظ، ص ۱۷ ۲۰

گرسخن خواهی که گویی چونشکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مشتهای زیرگان هست حلوا آرزوی کودکان
هر که صبر آورد گردون بروود هر که حلوا خورد واپس تر رود
ب ۱۶۰۲ - ۱۶۰۰

صَبَرْ : مخفف صَبَرْ (بفتح أول وكسر دوم) عصارةً گیاهی است، برگش شبیه برگ کلم و بسیار ضخم و بیخشن بقدر شلغم که از یک بیخ زیاده بردۀ عددی روید و مملو از رطوبت در غابت تلخی و آنرا قدماء برای پاک کردن امعا بکار میبرده‌اند و از انواع مُسْهِل است و بعضی گفته‌اند که صفحه درختی است بینندی یکث قامت و از بیخ آن برگ‌های بلند تا ده عدد و بیشتر میروید و طرف پایین برگ آن عریض‌تر و ضخم‌تر از بالای آن و سر آن باریکث و بر اطراف برگ آن، خارهای حصلب کوناه، این برگ پُر است از رطوبتی لزیج و غلیظ و تلخ که صبر از آن حاصل می‌شود. جمع: تاج العروس، بحر الجواهر، نخفهٔ حکیم مؤمن، مخزن الادویه، در ذیل: صبر.

۱۰ و در تعبیرات صوفیه و علم اخلاق، خودداری از جزع است نسبت با مری مکروه و نامطلوب. جمع: شرح مثنوی شریف، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۷۸.

به صورت، صبر بهریک از دو معنی، باتلخی و تحمل مکروه مناسب و هر راه است ولی ذکر حلوا بیشتر با معنی اول مناسبت دارد و بطريقهٔ بیما و ۱۵ اشارت بر معنی دوم نیز دلالت می‌کند.

حلوا: جنس شیرینی دست پخت، آمیخته با شکر با عسل و یا شیره، انگور و یا گز انگوین به راه آرد برنج یا گندم یا مغز بادام و گردو و پسته بضمیمهٔ روغن یا بدون آن، در عرف عام در مورد آن جنس که از آرد و روغن و شکر یا شیره می‌زند، استعمال می‌شود.

۲۰ در تعبیرات مولانا، صبر کنایت است از رنج ناپایدار و خلاف نفس که متعقب بخوشیهای جاودان و لذت‌های شکرگرف باشد و حلوا کنایت است از لذت و منفعت ناپایدار و زودگذر و برهای نفس رقن که پایان آن، رنجها و آلام گوناگون و پایدار است و نظر بدین معنی حلوا را آرزوی گردان

و صبر را مشتہای زیرکان می‌شارد و مقصود وی آنست که سخن بلند و حکمت آمیز و منضم‌من اسرار گفتن، نتیجه پاکی دل و ضمیر و خلاف نفس است و بی تحمیل رنج و ریاضت نفس، سخن مطلوب و کلام مؤثر، انشا نتوان کرد آنگاه بفوائد صبر بمعنی اخلاقی اشاره می‌کند و آنرا سبب ترقی و وصول بحدارج والای انسانیت محسوب می‌دارد.

صاحب دل را ندارد آن زیان
زانکی صحبت یافت واژه‌هیز رست
گلت پیغمبر که ای مرد جیری
در تو نمرو دیست آتش در مترو
چون نه سبّاح و نه دریابی
او ز آتش و زد احمر آورد
مکن با هیچ مطلوبی میری
رفت خواهی اوّل ابراهیم شو
در می‌فکن خویش از خود را بسی ۱۰
از زیانها سود برسر آورد
۱۶۰۸ - ۱۶۰۳ ب

صاحب دل، صاحب دل : مرد کامل متحقّق بمقام معرفت، دارای احساس پاک و لطیف و عشق تمام، ظریف و نکته‌دان.

جیری : جیره، مخفی و اماله شده کلمه «اجراء» است که در تربی ۱۰
معنی خبیط حساب و راتبه و وظیفه دادن می‌آید، ممکن است که تبدیل «جرابه»
باشد معنی وظیفه و راتبه دیوانی. مرد جیری، یعنی اجری خوار و وظیفه بکیر.

مولانا این کلمه «جری» را بازهم در مثنوی استعمال کرده است :
دور ازو وز همت او کین قدر از جری ام آبدش اندر نظر
۲۰ مثنوی، بج ۴، بب ۱۷۱۸

در شعر ناصر خسرو و انوری بصورت «اِجْری» استعمال شده است :

ندارد این زمی و آب هیچ کار جز آنک

بجهد روی نما را همی دهنده اجری

دیوان ناصر خسرو، ص ۴۵۴

وجود بجود تو رایح فتاد اگر نه وجود بندیمه باز قضا می فروخت اجری را
دیوان انوری ، ج ۱ ، ص ۲

نیز ، ج ۱ ، ص ۴۸۸ ، ج ۲ ، ص ۶۱۳ . پس نخست این کلمه بصورت
مُمال (اجری) و سپس بتخفیف آن «جری» بکار رفته است ، تخفیف
بنابرآت که پارسیان همزه قطع را از کلمات عربی گاه حذف کرده‌اند. مانند:
اعربی ، عربی . اعوان ، عوان . اشکال ، شکال .

سبّاح : ورزیده در شنا ، شناگر . دریابی : جانورآبی .

بیان فرق میان طالب و راهرو و خام ، و واصل و پخته و رسیده و بتغیر
دیگر تفاوت مابین ناقص و کامل است از آن سجهت که طالب مادام که در طریق
طلب است مکلف می شود که ریاضتهای سخت و دشوار را از قبیل کم خوردن
و خفتن عملهای واجب و مستحب بر عهده گیرد و علاوه بر آنچه حرام است
گاه نیز آنچه در شریعت مباح است ترک گوید و هرچه نفس از آن ، لذت
می برد بحکم مخالفت نفس بقصد و خلاف آن ، رغبت گارد ولی مرد کامل و شیخ
واصل ازین تکالیف آزاد است و می تواند از آنچه مباح است بخورد و بنوشد
و جامهای لطیف بپوشد چنانکه در حالات بعضی مشایخ مانند ابوسعید بن ابیالخیر
می توان دید ، حالت اول را «مجاهده» گویند بدان مناسب است که سریاز در خط
جهبه جنگ و در سنگر بضرورت آرامش و آسایش ندارد و مواظب است که
از سوی دشمن غافل گیر نشود ، حالت دوم را «مشاهده» نامند که حاکی از
وصول و شهود حقیقت است و در آن صورت ، سالکث سریاز را ماند که
در جنگ پیروز شده و از جبهه بازگشته است که بالطبع لباس رزم را از تن
بیرون می کشد و اسلحه را بکناری می گذارد و باسایش تمام زندگی می کند ، این
حالت را «بسط» و «تبسط» نیز می گویند .

مابین خوراک و پوشاك و نکات و اسرار طریقت هم تفاوتی نیست از آزو

که ناقص و آدمی خام هر نکته و رازی را تحمل نتواند کرد ولی مردی که از قبیل تقلید و بندگی سنت و آداب معمول و حجابهای عادت و تلقین بیرون جسته است هرچه را که خلاف شنیده‌ها و عادتهای اوست نتواند شنید و با پذیرفت، مولانا ولی کامل را بمردی سالم و تقدیرست تشییه می‌کند بمناسبت آنکه او دوانی خورد و پرهیز نمی‌کند و هرچه بخورد بر نیروی بدنش می‌افزاید برخلاف طالب که بحکم طلب (که ناشی از حس نقص است) هنوز در نشیب نقص بسر می‌برد و از مانند بیهاران حکوم بخورد دارو و پرهیز است و اگر پرهیز را بشکنند بقوت بیماری و شکست صحبت خود مدد می‌رساند پس او باید که دستور طبیب را بهمه‌جهت رعایت کند تا از بیماری بر هد آنگاه می‌تواند که مثل مردم تقدیرست هرچه خواهد بخورد و بنوشد، طالب نیز حکوم بر ریاست و پرهیز است تا بسرحد ۱۰ کمال بر سد و لیکن مرد کامل و واصل مانند تقدیرستان است که از پرهیز رسته‌اند و بذراین از وظائف ریاست آزادی یافته است.

براین مطلب می‌افزاییم که دستهای از صوفیان ملامتی که آنها را «اباحیه» و «اباحتی» و «مباحی» می‌نامند معتقد بوده‌اند که آدمی هرگاه در ریاست بکمال رسید و تو سن نفس را رام کند تکالیف شرعی از وی ساقط می‌شود و ۱۵ همه چیز بر او حلال می‌گردد، این مرتبه را «تجوّهُر» می‌گفته‌اند، بعقیده اینان، شریعت و اوامر و نواهی برای مصلحت و ضبط و اداره عوام و مردمی است که جا هل اند و در قید هری و آرزو گرفتاراند و چون کسی به مقام «تجوّهُر» بر سد و مصلحت را در پاید از منع شرعی آزاد می‌گردد.

بعضی از آنها بر عقیده خود بذین گونه دلیل می‌آورده‌اند که چون امور ۲۰ بازبسته بقضایا و قدر است و هیچکس از آنچه قضایا بر سر وی را نده است سر موبی فرا پیش و یا باز پس نتواند رفت و شق همواره شق و سعید پیوسته سعید خواهد بود پس عمل و ریاست کاری بیهوده و ناصور دمند بلکه معارضه و مخالفت

با قضا و قدر است ، گاهی نیز می‌گفته‌اند که وجود و طبیعت ، قانونی پیش‌پایی
ما نهاده و اصولی مقرر داشته است و شرایع آن قانون را محدود و بتعیر دبگر
منحرف ساخته‌اند و ما می‌دانیم که اصل طبیعت و سنت آفرینش جریانی دارد
که مسیر آن را تغییر نمی‌توان داد ، آدمی خود بخود محکوم این اصول و سنت است
و پای‌بند‌های احکام و سنتی را که اجتماع بوجود آورده است بمقتضای آین
آفرینش درهم می‌گسلد و پس پشت می‌گذارد و ما بدان اصول نظر داریم و در
نتیجه حلال و حرام را با مقیاس اصول طبیعی می‌سنجیم نه موازن شرعی ، این
معنی را « حقیقت کونیه » و « حقیقت قدریه » می‌نامند و شهود این حقیقت را
« جمیع » می‌خوانند بمناسبت آنکه همه موجودات تحت نفوذ قضا ، یا جریان
طبیعت ، محکوم و ناجار و هم بیگناه‌اند .

این گروه ، جنگ با کفار را جنگ با خدا می‌دانستند و جهاد را نمی‌
پسندیدند و می‌گفتند که اهل صفة از صحابه پیغمبر (ص) نیز بهمین دلیل در
جنگها شرکت نمی‌جستند ، به امر معروف ونهی از منکر نمی‌پرداختند ، با اصل
مالکیت معتقد نبودند و در احوال یکدیگر تصرف می‌کردند ، بعقیده آنها اولیا
برتر از انبیا بودند و بر ولی متابعت نبی را لازم نمی‌شمرden .

پیروان این عقیده بی‌گمان از قرن سوم وجود داشته‌اند ، جنید بغدادی با
آنها مخالفت کرده و تفاوت میان « جمیع » و « فرق » را توضیح داده و گفته است
پس از شهود قدر که جمیع است بند باید به « فرق ثانی » که ملاحظه شریعت
است بازگردد .

۲۰ بگفته ابوالفرح عبد الرحمٰن بن جوزی (متوفی ۵۹۷) در روزگار
عاصد الدّوله فناخسر و دیلمی (۳۷۱ - ۳۳۷) بعضی بلین مذهب شناخته شدند
و او آنها را فروگرفت و شلاق زد و جمیعیت آنها را پراکنده ساخت .
محمد غزالی در نکوهش و مذمت این طایفه رساله‌ای نوشته است بنام

«رساله في ذم الصوفيه الاباحيه» که نسخه آنرا من خود تزد مرحوم ميرزا لطفعی صدر الافالضل (متوفى ۱۳۱۰ هجري شمسى) ديده ام و خلاصه آنرا ابن الجوزى بدون ذكر مأخذ در کتاب تلبيس ابلیس آورده است.

در روزگار مولانا، علی حیری که پروانش را «فقراء حیریه» می-

خواند و خانقاھی در دمشق داشته هم براین عقیده بوده است و حکایاتی از بی پرواپی ولا ابالي گری او در فواید الوفیات و مناقب افلائی نقل شده است. او بال (۶۴۶) در گذشته است.

عبدالحق بن سبعین هم از معاصران مولانا (متوفى ۶۶۸) مرائب شهود را به درجه تقسیم کرده است : شهود طاعت و معصیت که مرتبه عوام و اهل ظاهر است ، شهود طاعت بدون معصیت که شهود قضا و قدر است که همه مردم بدان نظر ، محکوم و مطیع هستند و آنرا «جمع اول» می گفته است، آنکه نه طاعت بیند و نه معصیت که غایت تحقیق و ولایت است.

این شبهه که وصول بكمال ، مستلزم سقوط تکلیف و رفع حکم حرمت است بنظر بعضی از صحابه کرام نیز رسیده بود ، تفصیل مطلب بدین قرار است که چون مسلمانان بلاد شام را فتح کردند و بر باده های مردافتکن آن سر زمین ۱۵ دست یافتدند ، عده ای از صحابه کبار که از آن جمله بود ، ضرار بن الخطاب و ابو جندل بن سهیل بن عمرو و ابوا لازور ، بمحابا می گساری آغاز کردند ، ابو عبیدله بن الجراح از آنها باز خواست کرد ، ابو جندل بدین آیه شریفه متمسک شد :

لَيْسَ عَلَى اللَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا ۲۰
(گناهی نیست بر مؤمنان نیکوکار در آنچه بخورند) المائدة ، آیه ۹۳ . توجیه داشته باشید که این آیه پس از آیه ۹۱ ، ۹۲ واقع است که در آنها حرمت نحر پاد شده است .

ابوعبیده به عمر بن الخطاب نوشت که ابوحنبل مرا بمحاجت مغوب ساخت، عمر با مشورت حضرت امیر المؤمنین علی (ع) حدّ خمر را تعیین کرد و بنا برگفته زمخشری در ربع البار (باب اللهو والذات) دستور داد که شراب را بجوشانند تا بیکث ثلث باز آید آنگاه بنوشنند.

روایت نخستین در *أسد الغابه* (طبع مصر، ج ۵، ص ۱۶۱) و در *فتح الشام واقدی* (طبع مصر، ج ۱، ص ۶۳) و در فتاوی ابن تیمیه (طبع ریاض، ج ۱۱، ص ۴۰۳) با تفاوت مختصر مذکور است.

نیز ممکن است که ابا حتیان بحديث مربوط بفضیلت اهل بدرنگستک جسته و در شبهه افتاده باشدند بدین گونه: هنگامی که حضرت رسول اکرم تصمیم بفتح مکه گرفتند مقرر داشتند که هیچ کس، مکیان را ازین عزم، مصلع نسازد، ساطب بن ابی بلتعه بدانها نامه نوشت، این نامه بدست پیغمبر افتاد، عمر گفت بگذار تا گردن این منافق را بزنم، پیغمبر فرمود: اِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا وَمَا يُدْرِيكُ اللَّهُ أَطْلَعَ عَلَىٰ أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ. (او در جنگ بدرا حاضر شده است و تو چه دانی شاید خدا بر باطن اهل بدرا مطلع شد و گفت هر چه می خواهد بگنید که من شما را آمرزیده ام.) صحیح مسلم، طبع مصر، ج ۷، ص ۱۶۸. و یا این حديث: إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ تَضُرْهُ الذُّنُوبُ. (هرگاه خدا بنده ای را دوست دارد گناهان بدرو زیان نرماند.) فتاوی ابن تیمیه، طبع ریاض، ج ۱۱، ص ۲۵۶.

۲۰ محمد غزالی نیز مابین آقویا یعنی کسانی که در سلوك بدرجه کمال رسیده اند و ضعفا و نومریدان تفاوت عی گذارد، بنظر او، دسته اوّل ممکن است بعبادات اهتمام نورزند و از ملاجیت لذات خودداری نکنند ولی نومریدان نباید رفتار آنها را سرمشق خود قرار دهند. احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۱، ص ۳۹.

برای اطلاع از اصول اباحته، بجمع : اللَّمَع ، طبع لیدن ، ص ۴۳۰ - ۴۲۶ ، ۴۲۴ ، فضائل الانام من رسائل حجۃ الاسلام ، طبع طهران ، ص ۷۲ ، تبصرة العوام ، طبع طهران ، ص ۱۳۲ : ۱۳۰ ، تلییس ابلیس ، طبع مصر ، ص ۳۷۰ - ۳۶۳ ، فتاویٰ ابن تیمیه ، طبع ریاض ، ج ۱۰ ، ص ۲۸ ، ۲۴۶: ۲۴۴، ۱۹۲، ۱۷۲، ۵۳، ۴۹، ۴۶، ۴۸۵، ۴۸۴، ۶۱، ۴۳

۶۰۳، ۵۴۰، ۵۳۹: ۵۱۰، ۴۲۲، ۴۲۰: ۴۱۸، ۴۱۴، ۴۰۵، ۴۰۳، ۴۰۱، ۲۶۲

برای علی حریری ، مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۶۴۱ ، فوات الوفیات ، طبع بولاق ، ج ۲ ، ص ۵۷ - ۵۳ .

برای عبدالحق بن سبعین ، فوات الوفیات ، ج ۱ ، ص ۳۱۷ - ۳۱۵ ، نفع الطیب ، طبع بولاق ، ج ۱ ، ص ۴۲۷ - ۴۲۶ که در آنجا تاریخ وفاتش نهم ۱۰ شوال ۶۵۹ قبل شده است برخلاف روایت ابن‌الکتبی در فوات الوفیات .

بیت (۱۶۰۵) ظاهراً ناظر است بحدیث : ما آنکه مِنْ هَذَا الْمَالِ وَ أَنْتَ غَيْرُ سَائِلٍ وَ لَا مُشْرِفٌ فَخُذْهُ . (هرچه از مال دنیا بی خواست و انتظار و میل دل بتور سد آنرا برگیر .) فتاویٰ ابن تیمیه ، طبع ریاض ، ج ۱۱ ، ص ۴۵ ، استاد نیکلسن « طالب‌جری » را کنایه از مرید و « مطلوب » را عبارت ۱۵ از مرشد دانسته و بر شیوهٔ محققان گفته است که مأخذ این حدیث را بدست نیاوردم . براین فرض باید اشاره باشد بحدیث : لَا تُسْمِرِ أَخَاهَ وَ لَا تُمَازِحَهُ . (با دوست خود متیزهٔ محبوی و مزاح مکن) جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۰۱ . ولی چون « هیچ مطلوب » مغاید استغراق و تعدد است و مرید فقط یک مرشد و مطلوب می‌تواند داشته باشد توجیه اوّل بنظر نگارنده قوی‌تر ۲۰ است .

ابراهیم، مثال مرد کامل و نمود نمونهٔ مردم هوا پرست است که در آتش نفسانیت می‌سوزند ، آتش بر ابراهیم گلستان شد ، گناه و خلاف سنت برای واصل

هین حال را دارد ولی نسبت بمردم ناخنخه در حکم آتش است برای نمود . این تمثیل در مشنوی مکرر است (ج ۲ ، ب ۳۳۱۰ بعد) در مورد اخیر مولانا جهات این مشابهت را توضیح می‌دهد ، اصل آن مأخوذه است از قسر آن کریم (الانبیاء ، آیه ۶۹) .

این قسمت مشنوی بمنزله دفاعی تواند بود از طریق شمس تبریزی و روش مولانا در ترک طاعت و اهتمام بساع و رقص و ترجیح آن بر اعمال ظاهر که معاصران مولانا بر آن روش تشنج می‌زدند و انگار بلیغ می‌کردند ، مولانا پیش از آنکه شمس را دیدار کند در طاعت و شب زنده داری و روزه برداش می‌کوشید ولی پس از پیوستن به شمس تبریزی آنمه را در باقی کرد و روی در سیاع بربط و نای آورد . از سلطان ولد فرزند مولانا بشنوید :

﴿ در بیان آنکه حضرت والدم مولانا قدس الله سیره العزیز در زمان بلوغ همواره سه روزه داشتی و چون بعد از سه روز طعام خورده آنرا باز استقرار غیر کردی ، شب همه شب تا روز در نماز می‌بودی بر سیرت مصطفی علیه السلام نآن زمان که قطب الاقطاب مولانا شمس الدین تبریزی عظیم الله ذکریه بوسی رسید ، پیش از خدمتش هرگز در سیاع شروع نکرده بود و آن نجلیها و مقامات که هیچ ولی را نبود در صورت نماز و تقوی از حق بوسی می‌رسید و چون مولانا شمس الدین را دید بنظر بصیرت که معشوق و سلطان اولیاست و بالای او کس نیست هرچه او فرمودی آنرا غنیمت داشتی و از بجان و دل مطیع او گشتی پس اشارت و امرش کرد که در سیاع در آ که آنچه می‌طلی در سیاع زیاده خواهد شد ، سیاع برخلق از آن حرام شد که بهوی و نفس مشغولاند ، چون سیاع کنند آن حالت مذموم مکروه زیاده می‌شود پس سیاع بر چنین قوم حرام آمد لیکث آنها که عاشق و طالب حق اند چون سیاع حالتان را که طلب حق است افزون می‌کنند لابد که بر چنین قوم حلال باشد پس امثال

آمُر او کرد ، در ساعت درآمد ، حال خود را چنان دید که شیخ فرموده بود
بعد از آن ملازم ساعت بود ، آنرا طریق و آین خود ساخته بود ...

بیشتر از وصل شمس الدین ز جان	آن مقاماتش از آن ورزش رسیده
سال و مه پیوسته آن شاه گزین	اندر آن مظہر پلش جلوه ز حق
بود در طاعت بروزان و شبان	چونکه دعوت کرد اورا شمس دین
بود مشغول علوم زهد و دین	چون درآمد در ساعت از امر او
با تُقی و زهد ره را می برید ه	شد ساعتش مذهب و رایی درست
هر دی می بُرد از حق نَوْ سَبَقَ	رباب نامه ، نسخه خطی متعلق بنگارنده ۱۰
در ساعی که بُد آن پیشش گزین	
حال خود را دید صد چندان ز هو	
از ساعت اندر دلش صد باغ رُست	

نسخه موژه قوئیه ، نسخه بدل : ای طالب جری .

ناقص از ذر بُرد خاکستر شود	کاملی گر خالک گیرد ذر شود
دست او در کارها دست خداست	چون قبول حق بود آن مرد راست
زآنک اندر دام تکلیف است و ریو	دست ناقص دست شیطان است و دیو
جهل شد علمی که در منکر رود ۱۰	جهل آید پیش او دانش شود
کفر گیرد کاملی ملت شود	هر چه گیرد علّت عیّلت شود
سر نخواهی بُرد اکنون های دار	ای میری کرده پیاده با سوار

ب ۱۶۱۴ - ۱۶۰۹

ریو : مکر و فرب .

علّتی : بیمار ، منسوب است به عیّلت بمعنی مرض ، در اصطلاح صوفیه ،
کسی را گویند که طاعت و عبادتش برای حصول آجیز و حظ نفس باشد .
شرح خواجه ایوب . اصطلاحات الصوفیه ، در ذیل : عیّلت .
مرد کامل هر چیز را بجای خود و برای مصلحت بکار می برد برخلاف

ناقص که نه در موضع و نه برای مصلحت استعمال می‌کند و او خود مصلحت را از مفسده باز نمی‌شناسد و از اینزو شیخ راستین بعملی خوارمایه، مرید را در درجات کمال انسانی پیش می‌برد و گاهی بنگاهی کار او را تمام می‌کند در صورتی که ناقص اگر از پیش خود و یا بدستور کسی مانند خویش، وظائف بسیار سنگین بر عهده گیرد بجانی نمی‌رسد و مانند بماری است که بسلیقهٔ خود و با عطای سرگذر بخواهد بعلاج مرض، اقدام کند پس خاله در تصرف کامن، حکم زر، و طلا بر دست ناقص، اثر خاکستر دارد.

و اگر بگوییم که چون مرد کامل از سر مراد خود برخاسته و در حق فانی است پس هرچه کند اگرچه خلاف ظاهر باشد سبب کمال او می‌شود و ناقص چون در حجاب نفس است اعمال بیرون عبادات، نفسانیتش را قوی تری کند، هم صواب تواند بود،

و چون کامل کسی است که از صفات خود فانی و بصفات حق متصرف است و بمقام «*قُرْبُ النَّوَافِلِ*» رسیده است که در آن مرتبه، بحق می‌بیند و می‌شنود و بدست حق می‌گیرد و می‌دهد بنا بر این، دست او دست خداست و می‌تواند بنحو اطلاق و به هیچ قید و شرطی و بدون ملاحظهٔ سenn متداول، در امور تصرف نماید و وضع و تشریع با نسخ و الگا کند زیرا بحکم آیهٔ شربه بیل «*يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ*» (المائدة؛ آیه ۶۴) دست خدا باز و گشاده است و بسته نیست بدان معنی که تصرف او حد نمی‌پذیرد پس تصرف مرد کامل نیز محدود نتواند بود و آلا دست او دست خود را بخواهد بود ولیکن مرد ناقص، حق اینگونه تصرف را ندارد برای آنکه از اغراض نفسانی متزه نشده و هنوز مغلوب اهریمن نفس است و ناچار باید که تصرف او محدود و مطابق اصول و مقررات جامعه و بر میزان شرع باشد. نیز، بجمع: ذیل: ب ۲۶۳ از همین کتاب، همچنین بعقیدهٔ صوفیان، اعمال انسان، خواه درونی و یا بیرونی، مناسب

صورت حال و شخصیت و مطابق تعبیر قرآن کریم (الاسراء، آیه ۸۴) در خور شاکله اوست بدین معنی که هرگاه آدمی اراده فعلی می‌کند، صورت حالش در عمل منمثل می‌شود و آنرا فعلیتی مناسب خود مردهد فی المثل وقی مدریاً کار می‌خواهد نماز بگزارد خود پسندی و عجب در هیجان می‌آید و در نماز تأثیر می‌کند و آنرا بصورت خود بر می‌گرداند و در نتیجه، نماز که فالب از خشوع و تواضع و مایه قرب خداست موجب قوت نفس و سبب دوری از حق تعالی می‌شود و بر عکس مرد رسته از هوی هرگاه بر عملی همت می‌بندد شخصیت معنویش در آن عمل، تمثیل می‌باید و آنرا هرچند بصورت مذموم و نامشروع باشد بر نگاه صواب و مصلحت در می‌آورد مانند تعلّم سحر از برای اطلاع بر دقایق آن و بر حذر داشتن عامّه خلق از پیروی و اعتقاد بدان، که هرچند بمحض احکام شریعت حرام است ولی با آن قصد و نیت که گفته‌یم مُباح است و کسی که آنرا آموخته است مُصیب و مأجور شناخته می‌شود.

و بر همین قیاس، ادراک را در نظر بگیرید که عملی است عقلانی هرگاه حرکت برخیز و برای هدایت مردم و تقریب و نسبت بحق تعالی باشد چنانکه در مرد کامل متصوّر می‌گردد و بحسب فعلیت باطن او متمثّل می‌شود، آن ادراک، علم و خیر است و اگر بقصد ریاست و غلبه بر خصم و تصرف در اوقاف و معرفت حیل شرعی باشد آن ادراک، جهل و شرّ محض است زیرا مقصد از علم، راه یافتن به حقیقت و طرق خیر است و هر علمی که مسبب نجات و رستگاری نشود مایه ضلال و اضلال است و با جهل تفاوتی ندارد و بدین سبب صوفیان معتقداند که مدار تشخیص علم و جهل، شخصیت درونی و شاکله آدمی است؛

گفته مولانا، اشارتی بدین لطفه تواند بود. بمع : بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۱۰، ۷۱، ۲۰۹، ۴۳۰، مشتوى ج ۱، ب ۱۴۶۸ ببعد، ج ۳، ب ۲۶۷۷ ببعد که این مضمون و تمثیل را شرحی پنهان و فرموده است.

مختصر بازگوییم بعقیدهٔ مولانا و بزرگان صوفیه، مردان خدا خود میزان حق و باطل و معیار تشخیص خطا و صواب و مصلحت و مفسد اند همه چیز را به ترازوی سنجند ولی ترازو را حاجت سنجش نیست، همچنین مردان خدا را به میزان مواریث سن و معیار مرد ریگ حدود و رسوم نمی‌توان سنجیده.

نسخهٔ موزهٔ قونیه؛ نسخهٔ بدل: جهل شده علمی که در ناقص رود.
پیاده در (ب ۱۶۱۴) متوجه ناقص و «سوار» عبارت از کامل است.

ساحران در عهدِ فرعونِ لعین	چون میری کردند با موسی بکین
لیک موسی را مقدم داشتند	ساحران او را مکرم داشتند
۱۰ زآنکش گفتش که فرمان آن نُست	گرهمی خواهی عصا نُوفَّکن نُخست
گفت نی اوَّل شما ای ساحران	افکنید آن مکرها را در میان
این قدر تعظیم دینشان را خرید	کزمیری آن دست و پاهاشان بُرید
ساحران چون حق او بشناختند	دست و پا در جرم آن در باختند

ب ۱۶۲۰ - ۱۶۱۵

۱۵ اشاره است به آیهٔ شریفه: قالوا يا موسى اِمَا آنْ تُلْقِيَ وَ اِمَا آنْ تَكُونَ تَحْنُنُ الْمُلْقِينَ. قالَ أَلْقُوا. (ساحران گفتند ای موسی اگر خواهی تو عصا درافکن و اگر فرمایی تا ما نخست دستبرد سحر خود دراندازیم، موسی گفت شما درافکنید). الاعراف، آیهٔ ۱۱۶، ۱۱۵.

۲۰ این ابیات مربوط است به (ب ۱۶۱۴) و متضمن دو نکته است یکی فایدهٔ ادب و بزرگ داشت پیران و دیگر زیان مراء و سیزه، بعقیدهٔ مولانا ساحران دست و پا را در باختند برای آنکه با موسی بجدل آراستند ولی دینشان محفوظه ماند و نیک انجام شدند بجهت آنکه ادب را رعایت کردند و موسی را نخیر ساختند و دست پیش نگرفتند.

لُقْمَه و نُكْتَه سَتْ كَامِل رَا حَلَال
چُون تو گُوشِي او زِيان نِي جِنس تو
سَكُودَك اوَّل چُون بِزِايد شِبَرْ نُوش
مدَّتَى مِي بِايدش لَب دوختن
ورْ نِباشد گُوش و تِي تِي مِي كَند
تو نَهْ كَامِل مُخُور مِي باش لَال
گُوشها رَا حق بِفَرْمُود آنْصِيتْوا
مدَّتَى خَامُوش بُود او جَمَلَه گُوش
از سُخْن تَا او سُخْن آموختن
خُويشتَن رَا گُسْنَكِي گَبَتِي مِي كَند .

ب ۱۶۲۵ - ۱۶۲۱

آنْصِيتْوا : مقتبس است از آیه کربیه : وَآذَا قُرْيَه الْقُرْآنُ فَاتَّسْتَعِوا
لَهُ وَآنْصِيتْوا . (هرگاه قرآن بخوانند بدان گوش دهید و خاموش باشید .)
الاعراف ، آیه ۲۰۴ .

تا او سُخْن آموختن : تَا ، ادَات و حَرْف اضَافَه اَي است مفِيد معنی شرط و
علَّت و غَایَت و نَهَايَت فعل . و بِطُورِكَلْي بِايد ، فعل پس از آن بِبَيَادِ ولِيَگَاهِي
نيز مصدر آورده‌اند ، مانند :

« تَا مردمان آمدن او را گُرفَتْن پنجاه درم تلف کرده بود . » مقالات
شمس تبریز ، نسخه فاتح ، ورق ۲۸ . « تَا شاه را خبر شدن او را بکشیم » .
هان مأخذ ، ورق ۲۰ .

« لحظه‌ای صبر کنید تار سیدن او . » مقامات او حَدَّ الدِّين کرمانی ، انتشارات
بنگاه ترجمه و نشر کتاب . ص ۳۵ ، س ۲۰ .

« تَا من نَحْو آموختن تو در چاه بنشین . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ،
ص ۱۳۶ .

« تَا سَكُودَك فراغت حاصل کردن و آمدن ، توقَّف کرده بود . » هان
مأخذ ، ص ۱۵۴ .

« حضرت مولانا بیرون سرای متوفا سیری فرمود تاجنازه بیرون آمدن .)
هان مأخذ ، ص ۱۷۲ . در مشنوى مکرر خواهیم دید .

تی تی : نانی بشکل مرغ و دیگر جانوران که بجهت تسلی طفلان سازند .
نظیر : قاقا در عوارات کنونی ، لفظی که مرغایرا پسی دانه بدان دعوت کشند
مجازاً لفظی نامفهوم و مهمل .

از آداب طریقت یکی آنست که مرید در حضور شیخ خاموش نشیند و
آماده شنیدن سخن پیر باشد و باید که پیوسته منتظر و مترصد بود که بر لفظ شیخ
چه می رود و زبان او را واسطه کلام حق داند و یقین شناسد که او بخداگوی است
نه بدوا . . . پس باید که دائم مترصد و حاضر بود تا از فواید و عواید کلام شیخ
محروم و بے نصیب نماند . « مصباح الهدایة ، طهران ، ص ۲۲۲ .

و بدین سبب که حفظ حرمت شیخ بر مرید واجب است ، سهل بن عبد الله
۱۰ تسری تا پیش ذوالنون مصری در حیات بود ، لب از بیان اسرار بسته داشت
و در طریقت محن نمی گفت . تذكرة الاولیاء ، چاپ لیدن ، ج ۱ ، ص ۲۵۵ .
مولانا نظر بدین اصل مرید را به گوش تشییه می کند که وظیفه ای بجز
شنیدن ندارد و پیر را بزبان مانند می سازد که عمل گفتن بر عهده اوست و باز
کردک نوزاد را مثال می آورد که مدتی حرف می شنود و ز آن پس در سخن می آید
۱۵ همچنین مرید تا وقتی که متحقق بمعرفت نشده و بمرحله کمال نرسیده است
باید که سخن نیوش باشد و انفاس پیر را مغتنم دارد و در طریقت سخن آغاز نکند .

نیز جمع : مثنوی ، ج ۴ ، ب ۲۰۷۱ ب بعد .

کَثِيرٌ أَصْلِيَّ كَشْ نَبُود آغْلَاز گَحْوش	لَالْ بَاشَد كَيْ كُنْد در نطق جوش
زَآنَكَ أَوْلَ سَمِعْ بَايد نطق را	سوی مَنْطِقِ از رهِ سمع اندر آ
أُدْخُلُوا إِلَّا بُيَّاتَ مِنْ أَبْوَابِهَا	وَاطْلُبُوا إِلَّا غُرَاضَ فِي اسْبَابِهَا

۱۶۲۶ - ۱۶۲۸ ب

کَثِيرٌ اصْلِيٌّ : کَرْ مادرزاد .

نُطْقٌ و تَكْلِيم عبارت است از ادا کردن اصوات و الفاظی که بحسب

وضع و قرارداد بر معانی مخصوص دلالت می‌کند و آن الفاظ را بوسیلهٔ تلقین و از راه گوش می‌آموزند و هرگاه کسی از مادر، کرمولد شود بالطبع لال هم خواهد بود، این مضمون مناسب است با آنچه در قابو‌سنامه می‌خوانیم: « و تا توانی از سخن شنیدن نفور مشوکه مردم از سخن شنیدن سخن‌گوی شوند، دلیل بر آن که اگر کودکی را که از مادر جدا شود، در زیرزمین برنده و شیر همی دهند و همان جای همی روند، مادر و دایه با وی سخن‌گویند و نوازنده و سخن‌گس نشند، چون بزرگ شود لال بود و هیچ سخن نداند گفتن تا روزگار که همی بشنود و بیاموزد. دلیل بر آن که هر کری که مادرزاد بود لال بود و ازین سبب است که همه للان کر پاشند. » قابو‌سنامه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۹. نیز. نهایة الاقدام، ص ۳۲۴.

۱۰

صراع اوّل از بیت (۱۶۲۸) مأخوذه است از آیهٔ کریمہ: وَأَتُّرَا
الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا. (بخانه‌ها از درهای آنها درآید). البقرة، آیهٔ ۱۸۹.

جز که نطق خالق بی‌طمع نیست	نطق کان موقوف راه سمع نیست
مُبْنِدٍ هست او قابع اُستاد نی	مُبْنِدٍ هست جمله ورا اِسْنَاد لی
تابع اِسْنَاد و مُحْتاج مثال	باقیان هم در حرف هم در مقال

۱۶۲۹ - ۱۶۳۱ ب

موقوف: بازبسته و متوقف بر چیزی دیگر.

طَمْع: مخفف طمع است بمعنی سحرص و آز و توقع بی اندازه.

مُبْنِدٍ: مازنده چیزی بی مثال و نظیر، پدیدآورنده هست از نیست هستی بخش بدون ماده و زمان، اسم فاعل از ابداع. تعریفات جرجانی، کلیات ابوالبqa، در ذیل: ابداع، بیان السعادة، ج ۱، ص ۲۵۶.

حِرَف: جمع حِرَفه بمعنی کسب و پیشه.

کلام خدا، خواه معنی قائم بنفس باشد چنان‌که اشعاریان می‌گویند و با

معنى ایجاد سخن چنانکه دیگران معتقد‌اند مانند صفات دیگر حق تعالیٰ از ذات و یا فعل او ناشی می‌شود و بر هر یک از این دو فرض، از حاجت و نقص بدور است زیرا وجوب وجود و غنای مطلق مستلزم دوری از نقص و حاجت است و بنا بر این حق تعالیٰ در هیچ صفت و فعلی نیازمند غیرنیست، برخلاف سائر اشیا و از جمله انسان که با قیصای وجود امکانی، ناقص و محتاج‌اند؛ حق تعالیٰ سخن آموز است و از چیزی و کسی سخن نمی‌آموزد و مبدأ و منشأ ذات و آثار آنهاست بآنکه تصور حاجتی در مرور او میسر و صواب باشد.

ذین سخن گر نیستی بیگانه
دلق و اشکی سگیر در ریرانه
زانک آدم زآن عناب از اشکار است
اشک تر باشد دم توبه پرست
تا بود سگریان و نالان و حزین
بهر گریه آمد آدم بر زمین
۱۶۳۴ - ۱۶۳۲

به موجب ایات پیشین، مقرر گشت که آدمی ناقص و محتاج است، حس احتیاج و نقص مستلزم سوز دل و نیاز است بدین مناسبت مولانا ما را بدین نکته متوجه می‌سازد تا نیاز و احتیاج خود را هواهه پیش چشم داشته باشیم و مغور و خود پسند نشویم و پیوسته از خداوند بخواهیم که ما را بر رفع نقص و نیازمندی خودمان مدد فرماید و تقدیم مارا که زاده نقص است بذیل کرم عیم فرو پوشد. اشک و گریه از سوز دل می‌خیزد و مراد مولا فا همین معنی است و گرنه آب چشم ربا کاران هیچ سودی نمی‌دهد بلکه بر تیرگی دل آنها می‌افزاید. مطابق روایات اسلامی آدم وقتی از بهشت بزمیں فروآمد مددت دویست سال برگناه گفتشه گریه کرد و « چندان بگریست که دریا پُر گشت و در خبر است که از گریسن او آب از چشم او چندان گرد آمدی که وحش و طیور بیامدندی و بخوردندی ». قصص الانبياء، انتشارات بنتگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۲۹، قصص الانبياء ثعلبی، چاپ مصر، ص ۲۹.

پای ماچان از برای عذر رفت
در طلب می باش هم در طلب او
بوستان از ابر و خورشیدست باز
آدم از فردوس و از بالای هفت
مگر ز پُشت آدمی وز صلب او
ز آتش دل و آب دیده نقل ساز
ب ۱۶۳۵ - ۱۶۴۷

هفت : هفت آسمان .

پای ماچان : موضوعی در پیش حجره و خانه که کفشهارا بیرون می آورند،
کفش کن ، صفت نعال :
هوا می خواست تا در صفت بالا برتری جوید
گرفتم دست و افکنندم بصفت پای ماچانش

دیوان خاقانی ، ص ۲۱۰ ۱۰

همانا که حضرت شیخ صلاح الدین سری مبارک خودرا باز کرده سر
نهاد و بشفاعت بپای ماچان ایستاد . مناقب افلائی ، طبع انقره ، ص ۷۱۷ .

طلب : گروه و دسته ای از مردم ، فوجی از لشگر :

لشگر اندیشها می رسد از بیشها

سوی دلم طلب طلب وز غم من شاد شاد ۱۵

دیوان ، ب ۹۲۲۵

رسم صوفیان ، چنان بوده است که هرگاه خرده ای از صوفی در وجود
می آمد وی را بازخواست می کردند ، این عمل را «ماجراء» می گفتند ، در این
هنگام (صلای ماجراء) می گفتند تا همه فقرا جمع شوند و در خانقاہ را می بستند ،
ماجراء در جماعت خانه یا سفره خانه خانقاہ صورت می گرفت یا محلی که خالی
از اغیار بود ، مقصّ در کفش کن می ایستاد و سر خودرا بر هنر می کرد و دست
بر سینه می نهاد و بحال رکوع در می آمد و کفشهارا بنشانه تو اوضاع بر سر می گذاشت ،
جمع فقرا نیز سر بر هنر می کردند . مولانا بدین رسم اشارت می فرماید ، شاهدی

که از مناقب افلاکی آورد بهم هم حاکی از این رسم است . نیز جع : فتاوای ابن نیمیه ، طبع ریاضن . ج ۱۱ ، ص ۵۴۲ ، ۵۴۶ ، ۵۵۰ ، اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۵۶ - ۲۵۴ .

تو چه دانی ذوقِ آبِ دیدگان
عاشقِ نانی تو چون نادیدگان
هُر زنگوهرهای اجلالی کُنی
گر تو این انبان ز نان خالی کُنی
بعداز آتش با ملائکت انباز کن
طفلِ جان از شیرِ شیطان باز کن
دان که با دیوِ لعین همشیره
نانو تاریک و ملوک و تیره
ب ۱۶۴۱ - ۱۶۳۸

آنستان : کيسه^۱ بزرگی که زاد سفر و دیگر چیزها در آن ریزند ، مجازاً ،
۱۰ معده و شکم .

شیر شیطان : بکنایت ، لذات نفسانی و شهوت خصوصاً ، هرچه برای
حظ نفس خورند یا پوشند یا کنند .

همشیره : دو تن که باهم از پک پستان شیر خورند . هاء مختلف درین
ترکیب از آن جنس است که گاهی در آخر صفات می آید مانند : روانه ،
شادمانه ، همسرايه . و برای تأثیث نیست چنانکه ممکن است بعضی تصوّر کنند:
ظاهرا همشیره^۲ انگور بوده در ازل

آب حیوان کو کفیل عمر جاویدان شده
سلامان ساوجی ، آتلدراج

گرسنگی و جروع ، نزد صوفیان یکی از ارکان مجاهده و ریاضت است ،
۲۰ محمد غزالی احادیث بسیار از گفته^۳ حضرت رسول (ص) و اقوال متعدد از
طريق صوفیان نقل کرده است : همچنین ده فایده برای گرسنگی بر شمرده که
که اهم آنها سلامت مزاج و آمادگی ذهن برای تفکر است .
سهیل بن عبد الله تسری از مشایخ بزرگ صوفیه در این ریاضت : سخت

قوی و صبور بوده و آنرا پایه اصلی سلوک شمرده است ، مولانا نیز گرسنگی را میستود و خود گرسنگی میکشید ، افلائی در چند مورد از این روش که مولانا در آن ورزیده بود مخفی میگوید .

بعقیده صوفیه سیری و پُرخوری علاوه بر آنکه بر حاجت مالک میافزاید و از فراغتش میکاهد ، شهوت جنسی را بر میانگیزد و آن شهوت برای آنکه وسائل در دسترس داشته باشد حبّ جاه را تحریک میکند و از آن ، خودپرستی و دشمنانگی و حقد و حسد و دیگر صفت‌های ناپسند جوشش میگیرد و راه درست آنست که هم از آغاز مالک سیر نخورد و گرسنگی بکشد تا شهوت در وجودش نیرومند نگردد .

جمع : اللَّمْع ، طبع لبدن ، ص ۲۰۲ ، ترجمه رساله قشیریه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۲۱۵-۲۱۱ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۶۵-۵۹ .

آن بود آورده از کسب حلال	لقدمه کو نور افزود و کمال
آب خوانش چون چرا غیر را کشد	رُؤْخنی کاید چرا غیر ما کشند
عشق و رقت آید از لقدمه حلال	علم و حکمت زاید از لقدمه حلال
جهل و غفلت زاید آنرا دان حرام	چون ز لقدمه تو حسنه بینی و دام
دیده اسبی که کُرّه خر دهد	هیچ گندم کاری و جتو برده
لقدمه بحر و گهرش الدیشها	لقدمه تخمسه و برثش اندیشها
میل خدمت عزم رفتن آن جهان	زاید از لقدمه حلال اندر دهان
ب ۱۶۴۸-۱۶۴۲	

بزرگان صوفیه ، در امر خوردن و بدست آوردن لقدمه حلال هفت دقیق بوده‌اند و حلال خوردن را شرط صفاتی باطن و قبول دعا شرده‌اند و در نقوی و ورع دقیق شکرف داشته‌اند و نکات دقیق در آن باب گفته‌اند .

حلال در اصطلاح فقه آنست که بوجوب نصّ با اجماع و بحکم شرع ، فعل و انجام دادن آن روا باشد و مقابل آن حرام است یعنی امری که بحکم شرع روا نباشد و تزد صوفیان علم و یقین ، شرط تشخیص حلیست است .

در بارهٔ زشی و زیبایی و باصطلاح حسن و قبح اشیا ، میان معتزله و اشعریان خلاف است ، معتزله معتقد بوده‌اند که زشی و زیبایی عمل ، بحکم عقل مشخص می‌گردد و آنها یا بحسب ذات و یا باعتبار صفات و بجهاتی که در آنها اعتبار می‌شود ، به حسن و قبح موصوف می‌شوند و معیار آن ، حکم عقل است . بنابراین عقیده ، انسان قبل از ورود شرع هم مکلف است . اشعریان می‌گویند مقصود ما از زشی و زیبایی عمل ، استحقاق ذم و عقاب یا مدح و ثواب است و ابن امری است که بحکم شرع و از طریق انبیا بامست می‌آید و بدین نظر ، مردم پیش از ابلاغ شریعت بوسیلهٔ پیغمبران ، مکلف نیستند .

حکما می‌گویند تشخیص حسن و قبح وزشی و زیبایی اعمال ، از خصائص عقل عملی است که بوجوب مصلحت و مفسده و بر وفق سنن و مقررات اجتماعی آنرا بازی شناسد و بلحاظ عقل نظری ، امور برابراند و حسن و قبح وجود ندارد . پس حلیست و حرمت که مطابق زشی و زیبایی اعمال مشخص می‌گردد نزد حکما و معتزله ، حکم عقل است و بنظر اشعریان ، از راه شرع و نقل معلوم می‌شود و بدین مناسبت حسن و قبح را «معنی» می‌دانند برخلاف معتزلیان که آنرا «عقلی» می‌شمارند .

ولیکن مولانا چنین می‌گوید که مناطق حلال و حرام بودن چیزی ، از آن در وجود آدمی است بدین معنی که اگر لقمهٔ حلال بخورند و آن ، در وجود خورنده ، خودبینی و کینه و بلسگالی و نظائر آنها پذیده آورد ، آن لقمه ، براین خورنده حرام بوده است و اگر حرامی تناول کنند و اثر آن ، خودشکنی و محبت و نیکث اندیشه باشد آن حرام ، در وجود خورنده به حلال مبدل گردیده است

پس حلیت و حرمت بکیفیت وجود اشخاص مرتبط است و بدین مناسبت امر ثابتی نیست و به اختلاف مورد، جهت حلیت و حرمت، انقلاب می‌پذیرد.
از روی حکایقی که افلاتی نقل می‌کند و ما آنرا در شرح مثنوی شریف،
ج ۱، ص ۱۳۱ آورده‌ایم عقیدهٔ مولانا درین باره بخوبی روشن می‌شود.

ونباید تصور کرد که مولانا در این ابیات، خواص و آثار لقمهٔ حلال را هم بیان می‌کند و مقصود او اینست که بگویید حلال بمعنی مصطلح چنین خاصیتی دارد که در سالک، نور و حکمت و میل خدمت را بر می‌انگیزد زیرا بیت ۱۶۴۵، بصر احت دلالت دارد که او می‌خواهد لقمهٔ حلال را از روی آثار آن تعریف کند و میزانی بدست دهد که ما از روی آن، حلال را از حرام باز شناسیم.

روایت افلاتی نیز مؤید نظر ماست: «و باز معنی دیگر فرمود که نظر در لقمهٔ حلال و کسب حلال باید کردن که اصل آن دخل و خرج است تا در چه خرج شود، بسیار لقمهٔ حلال باشد که جز کسل و داغل و فشل بار نیارد، لقمهٔ که در جهان تو شوق و ذوق افزاید و رغبت بدان عالم نماید و میل بر طریقهٔ انبیا و اولیا رویاند، بدان که حلال است. مصراع: دانستنی است و گفتنی نیست، خوش. و اگر از آن لقمه بر عکس اینها سر زند بدان که حرام عرض است. لقمهٔ کو نور افزود و کمال الخ...»

باز فرمود که لقمه را چندانک نوانی خوردن بخور، اما نگاه دار تا خود را در امور دنیا خرج نکنی، البته جهد کن که در راهِ حکمت و استیاع کلام اولیا و انبیا صرف شود و آلا لقمهٔ ترا خورده باشد. «مناقب افلاتی، طبع انقره، ص ۱۸۶ - ۱۸۷. نیز، مثنوی، ج ۲، ب ۳۵۶۸ پس، که ابن مضمون آنجا هم بیان شده است.

نظری آن از گفته سعدی :

من آن نیم که حلال از حرام نشناشم

شراب با تو حلالست و آب بی تو حرام

غزلیات سعدی ، ص ۱۹۶

و از سخن حافظ :

در مذهب ما باده حلالست ولیکن

بی روی تو ای سرو گل اندام حرامست

دیوان حافظ ، ص ۴۳

با این تفاوت که سعدی و حافظ این مطلب را بزبانی شاعرانه بیان کرده‌اند

۱۰ و مولانا با رعایت اصول کلامی و بر مذاق محققان بیان فرموده‌است .

ممکن است که این سخن تفصیل و بسط این روایت باشد : « سهل بن

عبدالله را پرسیدند از حلال گفت آنکه در خدای عاصی نشود بدو . و سهل

گوید حلال صاف آن بود که اندر وی خدای را فراموش نکنند . » ترجمه رساله

فسیریه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۷۰ .

۱۰ بیت (۱۶۴۸) تزدیک است بخصوص این سخن : « نصر آبادی گوید

هر که با تقوی ملازمت کند آرزو مند گردد بمحارقت دنیا . » همان مأخذ ، ص ۱۶۱ .

جمع : ترجمه رساله فسیریه ، ص ۱۷۳ - ۱۶۰ ، نهایة الاقدام ،

ص ۳۹۶ - ۳۷۰ ، کشف الفوائد ، طبع ایران ، ص ۶۶ - ۶۴ ، کشف المراد ،

طبع صیدا ، ص ۱۸۵ - ۱۸۷ ، شرح موافق ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۵۵ - ۱۴۵ .

۲۰ گرد بازرگان تجارت را تمام باز آمد سوی متزل دوستکام

هر گنیزک را بیاورد آزمغان

گفت طوطی ارمغان بندۀ کو آنج دیدی و آنج گفتنی باز گتو

دست خود مخایان و انگشنان گزان گفت نه من خود پشیمانم از آن

من چرا پیغام خامی از گزارف
بُردم از بی دانشی و از نیشاف
ب ۱۹۵۳ - ۱۹۴۹

دوستکام : پیکام و موافق میل دوستان ، موفق و رسیده بمراد . مقابل :
دشن کام .

آمد سوی مقر شرف باز دوستکام تأیید بر عینش و اقبال بر بسار و
کمال الدین اسماعیل

خایان : صفت فاعلی است از خاییدن بمعنی چیزی را زیر دندان خرد
کردن و با گاز گرفتن .

گزان : صفت فاعلی است از گزیدن بمعنی گاز گرفتن .

نیشاف : شارحان مشنوی و فرهنگ نویسان ، این کلمه را بفتح اول
ضبط کرده و بمعنی جنون و خبط دماغ گرفته‌اند ، در نسخه موزه قوینه و
طبع لیدن زیر حرف اول علامت کسر () دیده می‌شود ، ظاهراً جمع نشافه
(فتح اول و دوم) است که بنازی سنگ پا را گویند بلحاظ آنکه چرك یا
آب را بخود می‌کشد زیرا نشاف در هر بی ، آب بخود کشیدن است ، گمان
می‌رود که استعمال آن در جنون و آشفته مغزی بمناسبت آنست که دیوانگی و
امراض دماغی را ناشی از غلبه سودا می‌دانسته‌اند که خلطفی خشک است
وازایزو پارسیان ، آزا خشک مغزی و نیز خشکی دماغ می‌گویند . تاج العروس ،
منتهی الارب ، در ذیل : نشاف . لطائف اللئفات ، خیاث اللئفات ، آندراخ ،
در ذیل : نشاف .

چیست آن کین خشم و غم را مقتضیست ۲۰
گفت ای خواجه پشیمانی ز چیست
با گروهی طوطیان همتای تو
آن بکی طوطی ز دردت بوی بُرد
لیک چون گفتم این گفتم پشیمانی چه بود

نکتهٔ کان جست ناگهه از زبان همچو تیری دان که آن جست از کمان
وانگردد از ره آن تیر ای پسر پند باید کرد سبلى را ذسَرَ
چون گذشت از سر جهانی را گرفت مگر جهان و بران کند نبود شگفت
ب ۱۶۶۰ - ۱۶۵۴

زَهْرَه دریدن : بکنایت ، از ترس و اضطراب مردن . معادل : زهره
ترک شدن ، زهره ترکانیدن ، در محاورات امروزی . زهره : کیسهٔ صفر است .
مولانا در این ابیات ، خاموشی را می‌ستاید و از فضیلت در نگش و تأمل
در گفتمار سخن می‌گوید ، در این باره پیشتر در ذیل (ب ۱۵۹۳) سخن گفتمیم ،
مضامون گفتهٔ مولانا نزدیک است بدین ابیات :

۱۰ سخن نا نگویی توانیش گفت ولی گفته را باز نتوان نهفت
سخن تا نگویی بود زیر پای چو گفتی ورا بر سرتست جای
شاهنامهٔ فردوسی

سخن همچو مرغیست کش دام کام نشیند بهرجا چو بجهد ز دام
گرشاسبنامهٔ اسلدی

۱۰ و اصل این تمثیل که در مشنوی می‌خوانیم در مرزبان نامه مذکور است :
« سخن که از دهان بیرون رفت و تبر که از قبضهٔ کان گلدر یافت و مرغ که از
دام پرید اعادت آن صورت نبندد . » نقل از امثال و حکم دهخدا در ذیل :
سخن همچو مرغیست کش دام کام .

و یکی از شعراء بتازی گفته است :

۲۰ تأملٌ فَلا تُسْطِيعُ رَدَّ مَقَالَةٍ
اِذَا القَوْلُ فَى زَلَاتِيهِ فارقَ الْفَمَاءِ
محاضرات راغب ، بولاق ، ج ۱ ، ص ۴۰
لهل را در غیب آذرها زادنیست و آن موالیدش به حکم خلائق نیست

آن موالید ار چه نسبتشان بمامست
 زیند پرآنید تیری سوی عمر
 عمر را بگرفت تیرش همچون تمر
 دردها را آفریند حق نه مرد
 دردها می‌زاید آنجا تا اجل
 زید را زاویل سبب قتال گو.
 گرچه هست آن جمله صنع کردگار
 آن موالیدست حق را مستطاع
 ز آن موالید و جمع چون مرد او
 آن و جهارا بدرو منسوب دار
 همچنین کشت ودم و دام و جماع

ب ۱۶۶۸ - ۱۶۶۱

موالید : فرزندان ، زادگان از چیزی (جمع مولود) ، در اصطلاح
 متکلمین ، آثار و افعالی که بر فعل دیگر مترتب باشد .

تمر : بفتح اوّل و سکون دوم و نیز بکسر دوم ، پلنگ است .
رامی : تیر انداز .

وجَل : بفتح اوّل و دوم ، نرس .

مستطاع : امری که در استطاعت و توانایی کسی باشد ، اسم مفعول
 است از استطاعت .

مولانا در این ایات ، مسأله تولید را مطرح کرده است ، تولید از
 اصطلاحات معترضیان است ، بعقیده اینان ، افعال یابی واسطه از انسان صادر
 می‌شود و در آن صورت او «فاعل مُباشر» است و یا بواسطه فعل دیگر هم
 از وی که در آن حال «فاعل بالتولید» است ، گاهی نیز فیصل را «مُباشر» و یا
 «تَوْنِيد» گویند و بنا بر این ، تولید ایجاد فعل است بواسطه فعل دیگر مانند
 حرکت دست و حرکت کلید و باز کردن قفل که فعل و عمل نخستین بدون
 واسطه و فعل مُباشر است و عملهای پس از آن که منعاقب و بواسطه آن
 حصول می‌پذیرد تولید است ، این نظر مبتقی است بر مسأله خلق اعمال و جبر

و اختیار که پیشتر درباره آن سخن گفته ایم ، معزله می گویند فعل مباشر و تولید هر دو ، مستند بقدرت آدمی است و فرق میان آنها در استناد به انسان وجود ندارد مگر از آن جهت که بگذری واسطه و دیگری با واسطه در وجود می آید . اشعریان ، میانه اعمال انسان فرق نمی گذارند و همه آنها رأساً فعل حق تعالی^۱ و به ایجاد وی تصور می کنند و این اصطلاح «تولید» را هم بکار نمی برند زیرا عقیده آنها چنین است که همه کائنات بی واسطه بحق ارتباط دارند و باراده او حصول می پذیرند .

از جمله اعتراضات اشعریه بر معزله یکی اینست که فاعل و کننده عملی ممکن است قبل از اتمام عمل بعید ولی آثار و افعال مترتب بر فعل او باقی بماند ۱۰ مانند کسی که تیری بسوی دیگری رها کند و پیش از رسیدن تیر بهدف ، او خود بعید ولی تیر بهدف بخورد و آثار آن از جراحت و چرك آوردن ، دوام یابد تا منجر بمرگ او شود ، در این حال آنکه تیر افکنده وجود ندارد ولی افعال و آثار بتعاقب و پیاپی حادث می گردد و بنابراین ، نسبت آنها به انسان تبر انداز ، روان نیست .

۱۵ از میانه معزله ، ابراهیم بن سیّار معروف به نظام هم معتقد بوده است که افعال متولد میانه مستند بفعل حق تعالی^۱ است .

مولانا نیز بروفق عقیده اشعریه همه افعال را مستند بحق تعالی^۱ دانسته است ، تمثیل او درباره زید «زید رایی» و حدوث آلام و مرگ عمرو که تبر خورده است بعینه در کتاب الارشاد تألیف امام الحرمین ابوالعلی عبدالله بن ابی محمد عبدالمکث جوینی (متوفی ۴۷۸) مذکور است .

جمع : الارشاد ، طبع مصر ، ص ۲۳۰ - ۲۳۴ ، مقالات الاسلامیین ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۷۸ - ۸۳ ، الفرق بین الفرق ، طبع مصر ، ص ۱۴۳ ، ۱۵۳ ، ۱۵۷ ، شرح موافق ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۲۸ - ۱۳۴ ، شرح عقائد نسبیه ،

طبع مصر، ص ۱۵۶، تعریفات جرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون؛ در ذیل: تولید، مباشرة.

برای اپساح بیشتر می‌گوییم که هریک از سخنان و کارهای انسان در خود او و دیگران بی هیچ شک اneckasi پنجا می‌گذارد، بسیاری از آنها ممکن است بدون قصد والتفات صورت گیرد، این انعکاس، نسبتی با شخصیت و حیثیت انسان در همنشینان او و خانواده اش و در افراد جامعه دارد و چه بسا که مردم را بنقلید و یا مخالفت او برانگیزد و بدین مناسبت عمل آدمی را می‌توان بربگان که در اصطخر یا دریا می‌افکند تشییه نمود که از انداختن آن، دوازد و موجهای متعدد پشت سر هم بر سطح آب نقش می‌بنند اما ریگ بعمق فرو می‌رود و بنک آب فرو می‌نشیند همچنین گفتار و کردار آدمی چون عرض است فنا می‌پذیرد ۱۰ ولی آثار آن ممکن است بروزگار دراز باق ماند و آثار آن از شخصی بشخصی واژ دوّری بدّور دیگر منتقل گردد این آثار موالید عمل است و در اختیار انسان نیست ولی مترتب بر قول و عمل اوست پس آدمی نباید در سخنی که می‌گویند یا کاری که می‌کند ازین نتائج غفلت ورزد و باید متوجه باشد که بخن و سکر او ممکن است که سبب هدایت و گمراهی یک یا چند تن یا چندین ۱۰ نسل گردد.

همچنین مطابق عقاید مذهبی آنچه از انسان سر می‌زند در نامه عمر او مندرج می‌شود و روز قیامت پاداش و کیفر آنها را می‌بیند، این نیز می‌تواند موجی باشد برای آنکه ما در گفتار و کردار خود روش احتیاطرا فرو نگذاریم و هرچه می‌توانیم نگوییم و نکنیم ۲۰.

تیر جسته باز آرنده ز راه	اولیارا هست قدرت از الله
چون پشممان شدولی ز آن دست رب	بسته درهای موالید از سبب
تا از آن نه سیخ سوزد نه کباب	گفته ناگفته کند از فتح باب

آن سخن را اگر دستخو و فاپدید
از همه دلها که آن نکته شنید
باز خوان مین آیه آو نشیها
گزت برهان باید و حجت میها
قدرت نیسان نهادن شان بدان
آیت آنسو سکم ذکری بخوان
برهمه دلهای خلقان قاهرند
چون بندگیر و بنیان قادرند
کار نتوان کرد ور باشد هنر
چون بنیان بست او راه نظر
از نسبی خوانید تا آنسو سکم
خیلشُم سُخْرِيَّةً أَهْلَ السُّمُّ
۱۶۷۷ - ۱۶۷۹

نه سیخ سوزد ونه کباب : مثلی است مشهور که امروز هم استعمال می شود
و مفادش اینست : بضرر هیچ یک از دو تن نباشد یا غرامت میان هر دو برابر
۱۰ و مساوی تقسیم شود .

تَذَكِير : بایاد آوردن ، بادآوری ، بند دادن ، در اینجا معنی اول
مقصود است .

بعقیده صوفیه ، اولیا تصرف و قدرتی مانند حق تعالی دارند و بحکم این
قدرت در باطن مریدان و در امور خارجی تصرف می کنند ، کرامات و خوارق
۱۰ عادت بین روی همین تصرف بر دست آنها جاری می شود ، این تصرف را «خلق
بهمت» می نامند .

هست و حضور در معنی بهم تزدیک است و توجیه این تأثیر بیکی از دو
صورت امکان دارد :

یک آنکه عارف در حال حضور بحق و فناه از خود چنان می شود که
۲۰ هر چه بخواهد بقدرت خدا بر دست او جاری می گردد ، پس کار ، کار خدماست
و عارف محل ظهر فعل اوست .

دوم آنست که موجودات بحسب ترتیب در هر یک از مرانب که آنها را
«حضرات خس» می گویند هستی مناسب آن حضرت دارند ، این حضرات

یا مرائب عبارتست از : ذات حق ، عالم عقول ، عالم ارواح ، عالم مثال ، عالم حسن . این حضرات بحسب نزول مرتب می‌شوند چنانکه هرگاه چیزی در مرتبه بالاتر پدید آمد اثر آن در مرتبه فرودین انعکاس می‌باید و بنا بر این ، ممکن است که عارف و ولی کامل امری را که در یکی ازین حضرات وجود یافته و هنوز بعالم حسن نرسیده است ، بقوّت همت بجهان محسوس بکشاند . و صورت حسّی بد و بخشد چنانکه هر کس می‌تواند بقدرت خیال هرچه خواهد در منحیله خود پدید آرد برای آنکه خیال قوّه‌ای است که در آن نموداری از خلاقيّت انسانی می‌توان دید و بدین تمهید ، صوفیّه می‌گویند که هرگاه این نیروی آفرینش گر ، فعلیّت تمام‌تر حاصل کند و یا بسبب فنای از اوصاف بشری بقدرت بی کران الٰهی پیوسته تگردد در آن حالت انسان کامل می‌تواند ۱۰ که در خارج نیز تصرف کند بقرینه آنکه مبدأ خالقیّت که خیال است در وجود او تعییه شده است .

ظاهراً مولانا درین مورد ، قوّت تصرف پیر را در باطن مریدان بیان می‌کند بدینگونه که او قادر است که اثر فعلی با کلامی را از درون مرید بسترد و محو کند و صورت ذهنی اورا مبدل سازد و بخای آنچه محسوس می‌کند نفس ۱۵ دیگر بنگارد و تکاهی عالمی را عای و اُمّی محض کند و برعکس ، جاهلی را دانای اسرار نماید بآنکه جهادی و طلبی بکار برده باشد ، این تصرف نوعی از نَسْخَ است . نَسْخَ عبارتست از رفع حکمی متداول ومشروع ، و چنان بنظر می‌رسد که مولانا این حکم را اعم از احکام شرعی یا احوال باطنی که احکام ۲۰ قلب است فرض نموده و بهمین جهت آبه نسخ را شاهد آورده است .

مِنْ آیَةٍ آوْ نُسْبِها : اشاره است به آیه کریمه : مَا نَسْخَ مِنْ آیَةٍ آوْ نُسْبِها نَأْتَ بِخَيْرٍ مِنْهَا آوْ مِثْلِهَا . (هر آیه را که نسخ کنیم و یا پفراموشی سپاریم به از آن با مثل آن را می‌آوریم .) البقرة آیه ۱۰۶ . این آیدرا

فقها و مفسرین دلیلی بر جواز نسخ احکام شرعی بوسیلهٔ انبیا می‌گیرند، صوفیه این حق را برای اولیا در موارد خاص قائل هستند و آنرا «**نَسْخَ جُزْئِيٍّ**» می‌نامند. بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۷۳.

آنسوکمْ ذِكْرِي : مقتبس است از آیهٔ شریفه : **فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِبَاً حَتَّىٰ آنسوکمْ ذِكْرِي**. (شما ای کافران بندگان مرا با فسوس گرفتیا و ریشخند کردید تا بسبب آن از یاد من غافل شدید). المؤمنون، آیه ۱۱۰.

مولانا از این دو آیهٔ کریمه که یکی دلالت دارد بر تصرف حق از جهت نسبت نسیان و نسخ بدرو و دومی اشاره است بقدرت بندگان خاص خدا براینکه فراموشی بر خصیم‌ها بگمارند، نتیجهٔ می‌گیرد که قدرت اولیا مانند قدرت حق تعالیٰ است و دست ولیٰ کامل دست خدام است و او می‌تواند بجزیان قضاها تغییر دهد و در باطنهٔ تصرف کند ولی علوم مفسرین گفته‌اند که نسبت نسیان به بعضی از فقراء مسلمین از آن جهت است که کافران بسبب اشتغال به استهzaء آنان از یاد حق غافل شدند پس آنها سبب نسیان بودند و نسبت فعل «**آنسوکمْ**» از باب اسناد فعل است به سبب آلا آنکه در تفسیر نیشابوری توجیه این آیه نزدیک است بگفتهٔ مولانا، او آیه را چنین تأویل می‌کند : **حَتَّىٰ آنسوکمْ بِهِ مَسِيهِمْ وَبِسَدِ الرَّدِ ذِكْرِي**. (تا آنها بنیروی همت و دست ردّ یاد مرا از خصیم شما سترند) تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۳، در ذیل همین آیه.

حسن بن محمد نیشابوری مؤلف کتاب مذکور از علماء قرن نهم است و تفسیر خود را در حدود سال (۸۵۰) با تمام رسانیده است و معتقد است که این تأویل را از مشنوی گرفته باشد.

جمع : تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱۸، ص ۴۲، تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ۳۲۷، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ۳،

ص ۶۴۲ ، مجمع البيان ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۵۳ ، تفسیر امام فخر رازی ،
طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۳۰۷ - ۳۰۶ ، تفسیر بیضاوی ، طبع ایران ، ص ۲۹۰.
برای همت و تأثیز آن ، فضوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۸۹ - ۸۸ .
حوالی دکتر عفیونی بر آن کتاب ص ۸۲ - ۷۸ .

صاحبِ دل شاهِ دلهای شماست .	صاحبِ ده پادشاهِ جسمهاست
پس نباشد مردمِ آلا مردمِ مک	قرعِ دید آمد عمل بی هیچ شک
منع می آید ز صاحبِ مرکزان	من نامِ این نیارم گفت از آن
ب ۱۶۸۰ - ۱۶۷۸	

صاحب مرکزان : بکنایت ، اقطاب و مردان خلدا که در مرکز حقبت
قرار دارند .

۱۰ حکم و امر و هر که دارای قدرت مادی است بر صورت و جسم
حکومت دارند و در آن تصریف می کنند مانند اینکه بسازند و ویران کنند و نیز
حکم آنها بر تن و بجسم روان است و مردم بظاهر بفرمان ایشان هستند ولیکن
ولی کامل بردها حکم می رانند و حالات عقیب حالت دیگر در قلب سالکان پدید
می آورد و آنها ، وی را بدل و جان دوست دارند و فرمانش را از بن دندان و بدل
می پذیرند . آنگاه می دانیم که تن ، فرمانبر دلست و اراده آدمی است که او را در
کار می کشد و بر کار می دارد پس عمل فرع دید و رؤیت باطنی است و از دگر
سو ، نیت روح عمل و عمل ظهور نیت است و هر فعلی که از آدمی سر زند
بصورت نیت وی متمثل می گردد علاوه بر آنکه مقصود از جمیع اعمال و
حرکات بدنی ، حصول معرفت است بدین نظر نیز عمل را فرع دید و معرفت ۲۰
توان گفت .

اما مرد خلدا در عالم هستی حکم مردمک چشم دارد بمناسبت آنکه تن
بدنیال چشم و بصیرت می رود و مردمک چشم است که راه و چگونگی آزا

تمیز می دهد و آدمی را بحرکت می انگیزد و یا از حرکت باز می دارد براین قیاس ، مردان خدا که در قلوب تصرف دارند مردمک عالم وجود هستند و غرض از هستی ، وجود آنهاست چنانکه اعضا نسبت دیده اند و چشم تابع هیچیک از اعضا نیست و بخود حاکم است و چون مراد اصلی از کلیه اعمال انسانی حصول دید و معرفت است و آن در پرتو ارشاد پیران بدست می آید که نقطه مرکزی دید و شهود اند پس نهایت همه اعمال و مقاصد ، شخصیت آنهاست و آنها در عالم هستی مانند مردمک اند در بدن شخص انسانی . این همان نکته ای است که مولانا باشارت بیان می کند ولی از تفصیل آن ، بحکم صاحب مرکزان ، فن می زند و مطلب را بحال اجمال باز می گذارد . نیز ، مجمع : ذیل ب (۱۴۰۶) از همین کتاب . ۱۰

می کند هوشب ز دلهاشان نهی
آن صدفهارا پُراز دُر می کند
می شناسد از هدایت جانها
تا دَرِ اسباب بگشاید بنو
خوی این خوش خویان منکر نشد
سوی خصم آیند روزِ رستخیز
واپس آید هم بخصم خود شتاب
هم بدانجاشد که بود آن حُسن و تُبیع
سوی شهرِ خویش آرد بهرها

ب ۱۶۹۰ - ۱۶۸۲

صد هزاران نیک و بد را آن بهی
روز دله را از آن پُر می کند
آن همه اندیشه پیشانها
پیشه و فرهنگ تو آید بنو
پیشه زرگر باهنگر نشد
پیشها و خُلقها همچون جهاز
پیشها و خُلقها از بَعْدِ خواب
پیشها والدیشها در وقتِ صُبیح
چون کبوترهای پیک از شهرها

۲۰

بهی : روشن و تابناک .

پیشان : پیش و جلو ، آغاز و بدایت ، سابقه و بدایت آفرینش ، آزل (مقابل : ابد) ، در بشر ویه هم اکنون قسمت بالای ایوان را که نهایت دوسوی

رامست و چپ است (پیشان) می‌گویند، در آثار شیخ عطّار معنی نهایت نیز آمده است:

یکی اول که پیشانی ندارد
یکی آخر که پایانی ندارد
اسرارنامه، طهران، ص ۱

- که چون خود دان شوی حق دان شوی تو
از آن پس زود در پیشان شوی تو
همان مأخذ، ص ۲۲
- نه هرگز هبیج کس پیشانش باید
همان مأخذ، ص ۳۳
- ز سوی تو سفر بر تو نبودی
همان مأخذ، ص ۴۰
- ولی چون نور پیشان رهبر تست
همان مأخذ، ص ۴۴

ای مردم کم برو چه روی بیش ازین ز پیش
چندین مرو ز پیش که پیشان پدید نیست
دیوان عطّار، طهران، ص ۵۶

جهیز: اماله یافته جهاز است معنی کشی و لوازم و اسباب خانه که عروس با خود بخانه داماد می‌برد، در نسخه موزه قونیه و طبع لیدن با الف (جهاز) کتابت شده است. درین نسخه کلمات اماله یافته، بصورت اصلی کتابت می‌شود.

کبوتر پیک: کبوتری با صفات خاص که آنرا برای بردن نامه تربیت می‌کرده‌اند و مرحله بمرحله عادت می‌داده‌اند و نامه‌ای خرد برگردانش می‌آوینته‌اند تا بشهر و مقصدی که بر قتن آنها خوگزیر شده است برساند، بعربی این جنس را (هُدَاء)

و (حَمَامُ الرُّسْل) می نامیده اند . (المختص ، طبع بولاق ، ج ۸ ، ص ۱۷۰ ،
محیض الحبیط) مرغ نامه بر ، مرغ نامه آور .

حکماء قدیم عقیده داشتند که روح انسانی بوقت خواب از تن می گسلد و
بعالم غیب پیوسته می گردد ، درین باره پیشتر سخن گفته‌یم (ذیل ب ۳۹۱ - ۳۸۸)
بنابراین مولانا حالت خواب را که اکثر حواس از کار فرو می‌مانند و باز بهنگام
بیداری بکار می‌افتد بر قدرت حق تعالیٰ دلیل می‌گیرد بمناسبت آنکه هر جانی
با صفات و احوال خود بعالم بین می‌پیوندد و باز بامدادان با همان صفات و
احوال از نقص و کمال و حسن و قبح بتدبیر بدن اشتغال می‌ورزد و جان آهنگر
بن زرگر پیوسته نمی‌شود و در این تعلق و آویزش ، هیچ گونه اشتباهی صورت
نمی‌پذیرد و هر کس با همان اوصاف و اخلاق که پیش از خفتن داشته است
بیدار می‌شود ، این حالت با نسیان و تلاش کم مشابهت دارد پس خواب و بیداری
مرتبه‌ای تمام‌تر از فراموشی و یادداشت و تذکر است و چون حق تعالیٰ برای خدات
درجهٔ تمام‌تر قدرت دارد بطريق اولیٰ بر مرتبهٔ سبک‌تر و آنچه نیز تواناست ،
دست وکی دست خداد است و او نیز همین احوال و نظائر آنها را در مریدان می-
تواند ایجاد کند .

آنگاه مولانا از جهت مشابهت خواب و مرگ با یکدیگر (جمع ، ذیل
ب ۴۰۰) نتیجه می‌گیرد که روز رستاخیز هم ارواح بیلدهای خود بازی گرددند
و جان مردم نیکبخت بن مردم تبه روز نخواهد پیوست و عکس آن نیز صورت
نخواهد گرفت .

نظیر آن :

شب گه خواب از بن خرقه برون می‌آیم صبح بیدار شویم ، باز درو محشورم
دیوان ، ب ۱۷۰۵۵

این مضمون را مولانا بتفصیل تمام در مثنوی، ج ۵، ب ۱۷۷۴ ببعد.

بیان فرموده است، نیز، فیه ما فيه، ص ۱۶۶.

چون شنید آن مرغ کآن طوطی چه کرد
پس بلر زید او فقاد و گشت سرد
خواجه چون دیلش فتاده همچنین
چون بدین رنگ و بدین حالش بدید
گفت ای طوطی خوب خوش حنین
ای دریغا مرغ خوش آواز من
ای دریغا مرغ خوش العان من
محر سلیمان را چنین مرغی بُدی
ای دریغا مرغ کارزان یاقتم ۱۰
زود رُوی از روی او بر تافتم
ب ۱۶۹۸ - ۱۶۹۱

سرد گشتن: بکنایت، مردن بمناسبت آنکه حرارت غریزی براثر مرگ فرو می نشیند.

کُلَّه بُرْزِمِن زَدَن: رسمي است که بهنگام مصیبت و مرگ عزیزان معمول است، مانند: گریان دریدن.

حنین: اشتیاق، آوازی که از شوق خیزد، ناله^ه زار.

راح: شراب، می.

چون توی گویا چه گویم من ترا
چند این آتش درین خرمن زنی
گرچه هر چه گوییش آن می کند ۲۰
ای زبان هم رنج بی درمان توی
هم آنس و حشت هجران توی
ای تو زه کرده بکین من کمان

ای زبان تو بس زبانی بر ورزی
ای زبان هم آتش و هم خرمنی
در نهان جان از تو افغان می کند
ای زبان هم گنج بی پایان توی
هم صفتی و خدعاً مرخان توی
چند اهانم می دهی ای بی امان

نک پپرآنیده مُرغِ مرا در چَرَاگَاهِ سِتَم کم کن چَرَا
یا جوابِ من بگو یا داد ده با مرا ز اسبابِ شادی یاد ده
ب ۱۷۰۶ - ۱۶۹۹

وَرَى : آفرینش ; مردمی که در حال حاضر وجود دارند و برای نفسبر اطلاق آن بر مردمی که بوده‌اند یا خواهند بود ، روان نیست .
خُدْعَه : فریب ، مکر .

زِه کردن کمان : عملی است که برای افکنندن تیر انعام می‌داده‌اند و در حال عادی کمان را بزه نمی‌کرده‌اند تا قوت آن کاسته نگردد ، بکنایت ، آماده شدن برای کشتن یا زیان رسایندن بگسی .

چَرَاگَاهِ سِتَم : اضافهٔ تشییعی است ، ستم را بچراگاه از آن جهت مانند کرده است که ستم مادهٔ عمل ستم مگر است همچنان‌که گوسفندان از مرتع نیر و می‌گیرند .

سخن هرگاه برای خیر و صلاح بربازی آید در آن صورت ، زبان گسنج نی بایان است و اگر متضمن شر و فساد باشد در آن حالت ، زبان رنج بی درمان است و مناسب آن حکایت ذیل است :

خواجه لقمان از وی خواست که گوسفندی را بکشد و بهترین عضو آنرا بیاورد لقمان چنین کرد و زبانش را آورد ، باز گفت گوسفندی بکش و بدترین عضوش را بیاور ، لقمان گوسفندی کشت و باز هم زبان آنرا پیش خواجه آورد ، خواجه دلبل آنرا پرسید ، لقمان گفت زبان بهترین عضو است اگر سخن پاک گویید و بهترین است اگر ناخوش گویید . (محاضرات راغب ، طبع بولاق ، ج ۱ ، ص ۴۰)

پیش ازین مولانا در بارهٔ آفات سخن و فوائد خاموشی سخن گفته بود و ما روش صوفیان را درین مورد باز گفته‌ایم .

ای دریغا نورِ ظلمت سوزِ من
ای دریغا مرغِ خوش پروازِ من
ب ۱۷۰۸، ۱۷۰۷

از این پیش‌گفته آمد که طوطی درین قصه، نمونهٔ جان انسانی است که از عالم مجرّدات فروآمده و در قفسن تن، زندانی شده است، روح و یا طوطی، جان بیال و پر فکرت از جهان محسوس که نهایت مراتب ظهور وجود است تا جهان غیب و عالم اللهی که مبدأ هستی است پرواز می‌کند و یا آنکه بوسیلهٔ ریاضت و تهدیب باطن از شوائب ماده و بندهای تعلق آزاد می‌گردد و بحق تعالیٰ می‌پیوندد، عالم ماده، انتهای حق، آغاز هستی است.

عاشقِ رنجست نادان تا آبد
خیز ولا اُقْسِم بخوان تا فی کَبَد ۱۰
از کَبَد فارغ بُدم با روی تو
ب ۱۷۱۰، ۱۷۰۹

کَبَد: درد کشیدن، سختی، مشقت.

زَبَد: کف روی آب و مایعات.

نادان و مرد بیخود، جز برخلاف مصلحت سخن نمی‌گوید و قدیمی برنمی‌دارد ۱۵
و رنج بر رنج و درد بر درد می‌افزاید و سخود را پیوسته گرفتار آفت می‌کند زیرا عقل که مشخص صلاح و فساد است، ندارد پس بدان ماند که خواهان و عاشق رنج خویش است ولی هرگاه روح قدسی بار و مددگار آدمی باشد طبعاً او را بسوی خیره دایت می‌کند و از مشقت فارغ و برکنار نگه می‌دارد، مراد مولانا اینست ولی شارحان مشنوی گفته‌اند که جاهم کسی است که از خدا غفلت دارد ۲۰
و این غفلت رنج بیار می‌آورد و آن نیز دور از مقصد مولانا نیست.
لَا اُقْسِم: اشاره است به آیهٔ شریفه: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ.

(ما آدمی را در سخنی آفریدم .) البلد ، آیه ۴ . این سوره به جمله « لا اُفْسِمُ » آغاز شده است .

و مفسرین کبد را بمعنی سخنی دنیا و با سخنی آخرت و یا سخنی تکلیف و نیز استوای قامت و آسمان گرفته‌اند و فخر الدین رازی گفته است که چون در دنیا خوشی وجود ندارد و لذت رهابی از الٰم است بنا بر این آدمی تا در دنیاست و زندگی می‌کند بامید آسایش بطلب لذات بر می‌خورد در صورتی که آنها خود رهابی از دردها و آلام‌اند و لذت حقیقی در این جهان بدست نمی‌آید .

جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۰۸ ، ۱۰۹ ،
۱۰ فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۷۳ ، ۵۷۴ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشيری ، نسخه عکسی .

این دریغاهای خیال دیدنست
وز وجودِ نقدِ خود پیریده نیست

ب ۱۷۱۱

دریغ و حسرت وقی دست می‌دهد که مطلوبی از آدمی فوت شود با در آرزوی امری دلخواه باشد که بدان نتواند رسید پس حسرت ناشی می‌شود از فوت امری مطلوب که انسان مایل است داشته باشد و آن ، مستلزم توجه قلب است بگنیشه و یا آینده و غفلت از حال و وقت موجود و بنا بر این آدمی بوقت حسرت خوردن و دریغا گفتن از ادراک لذات و منافعی که موجود است باز می‌ماند و توجه خود را بچیزی که در دست نیست می‌گمارد و بخیال نابود ، موجود را فرمی‌گذارد و این با حالت صوفی این‌الوقت منافات کلی دارد و بدین نظر مولانا در تمام مدت وصول خود بچیزی که از دست می‌داد توجه نداشت و بر فوات آن حسرت نمی‌خورد تا بدانجا که روزی بی معشوق نزیست و همینکه شمس الدین تبریزی غیبت کرد بصلاح الدین زرکوب وزان

پس بحسام الدین چلبی عشق ورزیدن آغاز کرد و مرگ یاران خود را با کمال بهجهت وسرور پذیره رفت وجنائزه آنها را با گروه نوازندهگان و رقص وسایع بدربند نمود (مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۷۳۱) و یاران او نیز همین روش را در فوت وی معمول داشتند (همان مأخذ، ص ۵۹۳) نظر مولانا رادر باره سخن ترین حواره زندگی که مردن است در مشنی، ج ۶، ب ۷۹۶ ببعد ه ملاحظه کنید.

تگمان غیرود بر اساس همین نظر است که مراثی مولانا در باره شمس الدین تبریزی و صلاح الدین زرکوب چندان قوت و سوز و گذراز که ما توقع می‌کنیم ندارد و مثل اینست که اداء نکلیف کرده باشد.

ابن حکابت نیز نظر مولانا را در ترك حسرت و نکوهش افسوس و دریغ ۱۰ خوردن روشن می‌سازد:

ه روزی مصحوب حضرت مولانا در باغ جنیدالزمان معروف الیقت چلبی حسام الدین بودیم وحضرت مولانا هردو پای مبارک خود را در آب جوی کرده معارف می‌فرمود همچنان در اثنای کلام با اثنای صفات سلطان الفقرا مولانا شمس الدین تبریزی مشغول گشته مدحهای بی نهایت فرمود و خدمت مقبرل - ۱۵ الاقطاب بدر الدین ولد مدرس رحیمه الله که از اکابر کُمل اصحاب بود در آن حالت آهی بکرد و گفت: زهی حیف زهی دریغ، مولانا فرمود که چرا حیف و چه حیف و این حیف بر جاست و موجب حیف چیست و حیف در میان ما چه کار دارد؟ بدر الدین شرمسار گشته سر نهاد و گفت: حیف بر آن بود که خدمت حضرت مولانا شمس الدین تبریزی را در نیافریم و از حضور پر نور او ۲۰ مستفید و بهره مند نگشتم و همه تأسف و تلهف بنده بدان سبب بود، همانا که حضرت مولانا ساعتی عظیم خاموش گشته هیچ نگفت، بعد از آن فرمود که اگر بخدمت مولانا شمس الدین تبریزی عَفْلَمَ اللَّهُ ذِكْرَهُ نرسیدی بروان مقدس

پلرم بیکسی رسیدی که در هر تار موی او صد هزار شمس تبریزی آونگانست و در ادراك سیر سیر او حیران . مناقب افلاکی ، ص ۱۰۳ - ۱۰۲ .

غیرت حق بود و با حق چاره نیست کودلی کز عشق حق صد پاره نیست آنکه افزون از بیان و دمدمه است غیرت آن باشد که او غیر همه است

۱۷۱۳ ، ۱۷۱۲ ب

دمدمه : هلاک ، نیست کردن بزبان تازی ، پارسیان بمعنی مکر و فسون و آواز طبل و دهل بکار می برند :

ملکث قناعت مده بلست طمع باز شوی نشاید اسیر دمدمه زن
نزاری قهستانه ، آندراج
شعر نیک بود زنده نام مردم زاد اگرچه دمدمه جاه دیر می پاید ۱۰

سیف اسفرنگی ، آندراج

غیرت : مکروه داشتن شرکت غیراست در حق خود و عُرفًا استعمال می -

شود در حمایت زن و فرزند و آنچه ناموس می گویند از تجاوز دیگران و هیجان نفس از ادراك یا فرض تعددی کسان دیگر بدآنچه انسان حمایت آرا برخود لازم می بندارد و مورد آن ، بنحو اغلب و اکثر ، انتفاع شهواني است و منشأ آن حس مالکیت و انحصار طلبی شدیدی است که در انسان پدید می آید بصورتی

که از اموال تجاوز می کند و همجنس را شامل می شود و گاه شکلی جنون آمیز بخود می گیرد چنانکه صاحب آن ، از نگاه غیر بدآنچه موضع غیرت است

برخود می بیچد و آرا تجاوزی بحق خود می انگارد و بعضی اوقات چنان در خشم می آید که متجاوز مفروض را دشمن می دارد و بقتل او کمر می بندد چنانکه

عبدالسلام حصی معروف به « دیکث الجن » از شعرای عرب بتصویر میل معشوق خود بدیگری او را بدست خود سر برید و سپس از خیال و عمل باطل و زشت خود پشیان شد و رثای او گفتن آغاز کرد و شعرها سرود و نظائر آن

در نارنج و قصه‌ها بسیار توان دید؛ این صفت بصورت افراط، از خصائص امّم نیمه متبدّل و خام و ناتمام است و با پیشرفت تمدن کاهش می‌پذیرد؛ بخت گیری در حجاب زنان و ساختن منازل با دیوارهای بلند و دالانهای پیچ در پیچ و دور و دراز برای آنکه چشم کسی بر روی زنان نیفتند و آوازشان را هیچ‌گوشی نشود از همین حسَّ یعنی مالکیّت و انحصار طلبی مُفرِط سرچشمه گرفته است.

صوفیان ابا حتی، این صفت را اثر بقای نفسانیّت و خود پرستی افراطی شمرده و آنرا نکوهش کرده‌اند.

اماً غیرت بمعنی حفظ حریم حق و حدود احکام الله و حقوق وسُنَّتِ ملی از صفات گزیدهٔ مردان خدا و آزاده مردان جهان است و با غیرتی که عامتَهُ ۱۰ خلق و مغلوبان هوی و خشم وانتقام جویان خام و ناتمام و کتاره بندان سرگذرها بدان می‌نازند تفاوت روشن و عظیم دارد، آن، برای خدا و حقیقت و نشانه از خود گذشتگی است و این دیگر، بجهت رضای نفس و علامت غلبهٔ خشم و خود پرستی است.

اطلاق غیرت در مورد حق تعالیٰ بدان جهت است که باعتقاد صوفیان، ۱۵ او عاشق و معشوق بالذات است و بحکم (يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ . المائدہ، آیه ۵۴) او نخست صلای محبت درانداخت و شور عشق برانگیخت و بجهال لی نهایت خوبیش عشق ورزیدن آغاز کرد و جهان را مظہر جهال لَمْ يَرَلَ ماخت و نخم عاشقی و معشوق پرستی در مزرعهٔ دلها افکند و آدم خاکی را سبق محبت آموخت و می‌دانیم که غیرت و عشق هم‌ادان و مصاحبان دیرینه‌اند، از ۲۰ بجهت معشوق برای آنکه ناز معشوقی با دوینی در جنگ است و بدین بجهت هر معشوق چنان می‌خواهد که عاشق جز برخ او نشگرد و جزیاد او بر دل نگذراند و از سوی عاشق بدان نظر که عاشق از سر همهٔ مرادها بر می‌خیزد و تنها

یک خواهش برای او باقی ماند و آن وصال معشوق است پس بوسیلهٔ فنا
مُرادها در یک خواست، ارادهٔ عاشقانه قوت شگرف می‌گیرد و عاشق در
عین نیستی خواهش، بغايت خود خواه و خود پرست می‌شود و فکر انحصار و
اختصاص طلبی که از لوازم عشق است مادهٔ جوشان غیرت اوست و حق تعالیٰ
از همه جهان غیور تراست (چنانکه بزودی خواهیم گفت) زیرا غیرت او از
دو ناحیت نیرو می‌گیرد یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنی و بدین سبب گناه
شرک را نمی‌بخشد (النساء، آية ۱۱۶) و آدمی بهره‌چه دل بسته شود حق تعالیٰ
مطلوبش را درهم می‌شکند و رقم فنا و نیستی برآن می‌کشد، مولانا در بیت اول
بدین نکته اشاره می‌فرماید.

همچنین خدای تعالیٰ بصفت وجوب وجود و اطلاق شخص متصرف است
و هیچ موجودی خواه عیّرد با مادی بدان صفت موصوف نمی‌گردد بمناسبت
آنکه طبع امکان که صفت ماسیوی است با وجوب منافات دارد و بدین اعتبار
او غیر همه است و مولانا غیرت را بدین معنی فرض می‌کند نا نتیجه گیرد که
ذات حق بدین نظر از دسترس نهانًا سخت بدور است و معشوق است که برخود
غیرت می‌ورزد و کس را بحریم وصال خود راه نمی‌دهد و اقتضای حفظ حریم
حرمت وجوب، ناکامی و نامرادی ممکنات است.

آن که بصدق شفاعت و صدق زاری بر پات یکی بوسه دهم نگذاری
بیت دوم را بدینگونه توجیه فرماید.

برای اطلاع از احوال عبدالسلام حصو معروف به دیک الجن، جمع:

۲۰. الاغانی، طبع بولاق، ج ۱۲، ص ۱۴۹ - ۱۴۱.

ای دریغا اشک من دریا بُدی	تا نثارِ دلبرِ زیبا بُدی
طوطی من مرغِ ذیر کسار من	ترجمانِ فکرت و اسرارِ من
هرچه روزی داد و نداد آیدم	او ز اول گفته نا باد آیلم

طوطی کاید ز و حنی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون نست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
می برد شادیت را تو شاد ازو می ہدیری ظلم را چون داد ازو
ب ۱۷۱۹ - ۱۷۱۴

ناداد : خلاف عدل و داد ، ظلم و ستم . می توان گفت که « داد » معنی «
عطای و موہبہ و « ناداد » خلاف آن و مراد ف منع و امساك است .
چنانکه گفته ایم جان انسانی که در این حکایت از آن به « طوطی » تعبیر
می شود بعقیده اکثر حکما پیش از تن موجود بوده است ، درین باره حدیثی نیز
نقل می کنند بدینگونه : اِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْجِنْسَادِ بِالْفَنَّ
سَتَّةٍ . (خدای تعالی جانها را بدو هزار سال پیش از تها آفرید .) مرصاد ا العباد ۱۰
طبع طهران ، ص ۲۱ .

هین جان انسانی بعالم غیب نیز پیوستگی دارد و شربت معرفت می نوشد
و چون صافی و پاک باشد هرچه گوید وحی الله و شخص صواب است ، این
مضمون در گفته مولانا مستقاد است از آیه شریفه : وَمَا يَنْطِقُ عَنِ النَّهَوِ
اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْنِي يُوحِي . (پیغمبر ص ۳ از روی هوا نفس سخن نمی گوید ۱۰
و سخشن تها وحی است که بدومی رسد .) التجم ، آیه ۴ ، ۳ .

سرچشمہ شادیها و خوشیها بعقیده مولانا جان و دل است ، این لطفه را
(در ذیل : ب ۴۱۷) بتفصیل باز گفته ایم ، بر آن اضافه می کنیم که آدی نهست
منفعت و مطلوبیت چیزی را مطابق سوابق ذهنی خود نصور می کند ، آنگاه
بنشانه و علامتی که در اشیا می بیند آن تصویر را بر آنها می انگشت ، آن نشانها را
نیز مناسب فکر خود تشخیص می کند ، از انگکاس این تصویر محبویت و
مطلوبیت متولد می گردد ، اختلاف و اتفاق مردم در خواستن و ناخواستن
اشیا و اشخاص از اینجا منبعث می شود و براستی هر کس هر چیزی را که درست

دارد و می طلبد برای آنست که خود و سایه جان خود را در آن می بینندو بنابراین، می توان گفت که آدمی خود را دوست می دارد و عاشق خود است و نباید بر کسی منتهی داشته باشد بدین لحاظ که طالب دوستی اوست، دشمنی را نیز براین قیاس کنید؛ مولانا نتیجه می گیرد که اصل خوشی جانست، ما بی سبب بر عکس آن، عشق می ورزیم و اگر صورت آرزو و امید ما در هم شکست افسوس می خوریم زیرا آن تصویر روحی یا خیالی را بر هرچه بی فکر کنیم برای ما محظوظ ولذت بخش است، اینست معنی: می برد شادیت را تو شاد از او.

ای که جان را بهر تن می سوختی سوختی جان را و تن افروختی
 سوختم من سوخته خواهد کسی تا ز من آتش زند اندرو ختسی
 سوخته بستان که آتش کش بود سوخته چون قابل آتش بود ۱۰
 ۱۷۲۰ - ۱۷۲۲ ب

سوخته: پنه و کهنه پاره و فتیله مانندی که بحرقه آتش را که از آتش زنده می جهید بدان می گرفتند و چراغ و هیزم را می گیرانیدند، مجازاً عاشق با سوز و درد.

قابل: گبرنده و پذیرنده اثر و فعل.

آتش کش: چیزی که آتش را بخود کشد و بپذیرد.

سوختگی، دونوع است یکی در طلب هوای نفس که مذموم است و در بیت ۱۷۲۰ و ابیات پیشین بدان اشارت رفته است، و دیگر؛ سوزش دل از عشق و یا نیستی از اوصاف بشری که در بیت ۱۷۲۱ از آن سوختگی مخفی می گوید. نیاز و درد طلب، پایه اصلی یافت و وصول بهمه آرزوها و مرادهاست (مشنوی، ج ۲، ب ۹۸) بدین سبب می گوید که اگر خود سوخته نیستی و نیاز عاشقانه نداری بیا و از نفس گرم جانسوز من مددگیر و آتش در خود زن تا از خود فانی و بدلوست باقی گردي.

اگر زنده است آن مجنون بیا، گو
ز من مجنونی^۱ نادر بیاموز
اگر خواهی که تو دیوانه گردی
مثال نقش من بر جامه بردوز
دیوان، بـ ۱۲۶۳۰ بعد

گرنی تولب خود بر لب من مست شوی

آزمون کن که نه کمتر زمی اسکورم
دیوان، بـ ۱۷۰۵۳

از آن گر نان پزی مستی فراپاید
از آن گر نان پزی مستی فراپاید
خبر و نابنا دیوانه گردد
تُورش بیت مستانه سراپاید
هان عشم اگر مرگم بساپید
هان عشم اگر مرگم بساپید
مرا حق از می عشق آفریدست
نم مستی و اصل من می عشق
بگو، از می بجز مستی چه آبد
بگو، از می بجز مستی چه آبد
منم مستی و اصل من می عشق
دیوان، بـ ۷۱۰۲ بعد

بیت اخیر (بـ ۱۷۲۲) بمنزله دلیل است از برای بیت پیشین و خواستن سوختن و همنشینی سوختگان.

کآنچنان ماهی نهان شد زیر مبغ
کآنچنان ماهی نهان شد زیر مبغ
ای دریغا ای دریغا ای دریغا
شیر هجر آشفته و خون ریز شد
چون زنم دم کاش دل تیز شد
آنک او هشیار خود تُندست و مست
چون بود چون او قلچ گیرد بدست
از بسیطِ مرغزار افزون بود
شیر مستی کز صفت بیرون بود
چون بود چون او قلچ گیرد بدست
آنک او هشیار خود تُندست و مست
قافیه اندیشم و دلدار من
خوش نشین ای قافیه الديش من
فـ ۱۷۲۳ - ۱۷۲۸ بـ

بدان ماند که قصه هجران طوطی، مولانا را بهیجان آورده و یاد شمس
نبریز و روزگار وصال، آتش در جان وی افکنده است بدان مثابت که قدرت
بیان را از وی گرفته باشد بدین جهت تمهد معذرت می کند که چون در حال

هشیاری و غفلت از آن ابیام خوش ، بے قرار و مضطرب حال است پس در نگرید که هرگاه از غلتبات شوق و سوز شجران ، طبع دریا مثال او در جوش آید حالت او چنگونه خواهد بود بنابراین ، شیر مست یا خود مولانا یا حالت بے قراری وی در فراق معشوق از دست رفته است .

از دگر سو ، شعر حقیقی آنست که ب اختیار و نکلف و ب مدد عشق و جوشش معنی بر زبان آید و عشق ب زبان شاعر سرود گفتن آغاز کند نه آنکه بنیروی فکرت و تبع در اسلوبهای شاعران دیگر و احاطه بر لغت بسرایند ، در حالت نخستین شاعر مقهور معنی است و تا آنجا که سلطنت معنی بر دل روانست ، شعر بر زبان می آید ولی هرگاه عشق بر دل غلبه کند و شاعر را از خود بازستاند ، در آن حالت زبان را طاقت گفتار و شرح ، بر جای نمی ماند و بدین چهت شعر خوب و دل انگیز بی المام عشق صورت نمی بندد اما اگر غلبه عشق قوّت گیرد بنیروی شاعری را ییکبارگی از کار می افکند و حالت حیرت سر اپای گوینده را فرامی گیرد پس شاعری محتاج است بقداری از حال که مناسب استعداد باشد و چون حالت بیش از ظرفیت باشد شعر و وصف ، روی در پرده می کشد بدین مناسبت مولانا از قافیه اندیشیدن عذر می خواهد و نیز معشوق با حالت باطنی خویش را « قافیه اندیش » می نامد .

و اینکه نظری آن :

جو بجوم برای غزل قافیه
بخاطر بود قافیه گستر او
دیوان ، ب ۲۲۸۵۹

ولی محمد اکبر آبادی در این مورد می گوید « شاید که در غلبه مستقی تو قنی در قافیه افتاده باشد و حضرت مولوی بنتکلف ، متوجه تلازم شعری شدن از جناب عجوب خطاب آمد که بجز دیدار من اندیشه ممکن . ۱۰ شرح ولی محمد اکبر آبادی ، طبع لکناهو ، ج ۱ ، ص ۱۱۶ .

حروف چه بود نا تو اندیشی از آن
حروف و گفت و صوت را بر هم زنم
حرف چه بود خار دیوار رزان
نا که بی این هرسه با تو دم زنم
ب ۱۷۲۹ ، ۱۷۳۰

رَزْ : درخت انگور ، باغ انگور ، باغ بطور کلی :
از بس که درین راه رز انگور کشاند

این راه رز اکنون چو ره کاهکشانست
چون قوس قرح برگ رزان رنگ بر زگند
در قوس قرح خوش انگور گمانست
دبوان منوچهری ، ص ۷

۱۰ تزدیک رز آبد در رز را بگشاید
تا دختر رز را چه بکار است و چه شاید
هان مأخذ ، ص ۱۲۱

در دهات ، مرسوم است که بر سر دیوار باغ بوته های خاردار می گذارند
و دنباله آرا با گل استوار می کنند و گاهی نیز برگرداگرد مزرعه دیوار بستی
از چوب و خار می کشند چنانکه در عهد حاضر ، گاه سیم خاردار می کشند برای ۱۵
آنکه حدود ملک معلوم باشد و هر راه گذر بدرون آن راه نیابد ، مولانا سخن
رابدان بوته خاردار یا آن داربست شبیه می کند از آن جهت که معنی رامحدود
می سازد و یا بواسطه آنکه مانع رسیدن به اصل و حقیقت معنی است زیرا لفظ ،
تنزل فکر و معنی است در قالب لفظ و هر چند لفظ فصیح و بلیغ باشد بازم
نسبت بظهور آن ، در مرتبه دل و جان وجود ذهنی ، ناقص و کوتاه است ۲۰
و علامتی است که بحسب مواضعه و قرارداد بسوی معنی راهبر می شود همچنانکه
بوته های خار و داربست پیرامون کشتزار نشانه آنست که درختان و نباتات

در درون باغ و کشتمند وجود دارد ولی باغ و مزرعه کجا و بوته خاردار و داربست خارپوش بجا.

صوفیان می‌گویند که در حال مراقبه بر باطن باران، اشراف حاصل می‌کنند و چون به کمال رسند نمی‌شوند درون را بی‌واسطه لفظ بر می‌خوانند. اینگونه حالت ریا کرامت در اسرار الشوھید نسبت به ابوسعید ابوالخیر پسیار نقل شده است، نوع نخستین را مولانا در مشنوی، ج ۲، ب ۱۵۸؛ شرح داده است و مانفصیل آنرا در آن مورد باز خواهیم گفت.

می‌توان گفت که هر گاه مناسبت روحی قوت تمام گیرد نوع اندیشه و نکرمت جانس می‌گردد و ممکن است که در آن واحد، دون که چنان مناسبی دارند هم‌فکری حاصل کنند و از طریق اشارت و ملامیع صورت، ورق اندیشه بکدیگر را برخوانند، نظیر آن برای مردم عادی ولی با مقداری هوشمندی، نیز روی می‌دهد بنابراین مولانا خواهان چنان مناسبت روحی و اتصال جانی است که بگفت و شنود حاجت نیفتند و بزبان دل با معشوق سخن گوید. نیز، جمع: مشنوی، ج ۱، ب ۳۰۹۰ بعد.

۱۰ آن دمی سکز آدمش کردم نهان
با تو گویم ای تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل
و آن غمی را که نداند جبر نیل
آن دمی کزوی مسیحها دم نزد
حق ز غیرت نیز بی ما هم نزد
ب ۱۷۳۳ - ۱۷۳۱

خلیل: دوست راستین که محبت سرایای او را گرفته و در اجزای وجودش متخلیل شده باشد، ابراهیم پیغمبر، این تعبیر مأمور است از آلهه شریفه: وَاتَّخَذَ اللَّهُ أَبْرَاهِيمَ خَلِيلًا. (خدا ابراهیم را بدوسست گرفت)، النساء، آیه ۱۲۵.

مقصود مولانا آنست که آن راز که از همه انبیا و اولیا پنهان است و خدا نیز در ازل و آنگاه که ما نبودیم از فرط اهتمیت، آن راز را پیدا نکرد با تو

ای معاشق و محبوب من خواهم گفت، این نوعی مبالغه و برای تعظیم سیر عشق است. ذکر آدم بعثت آنست که خدا در باره او می گوید؛ فتاً ذا سوتیه و نتفخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِنَّ فَتَعْوُالَهُ سَاجِدِينَ. (و چون آفرینش آدم را تمام کردم و از روح خود در او دمیدم شما ای فرشتگان پیش او بخاک افتدید.) الحجر، آیه ۲۹.

ذکر ابراهیم برای آنکه چهار مرغ بدعا و دعوت او زنده شدند (البقرة، آیه ۲۶۰) دم مسیحا نیز معروف است، مجددیل هم امین وحی و حامل پیغام خدا بود.

شارحان مشنوی این ایات را بهاظهر گرفته و پند اشتهاند که مستلزم تفضیل اولیا بر پیغمبران است و بدین نظر آنها را تأویلهای شگفت کرده‌اند، یکی از ۱۰ همه معقول‌تر آنست که تجلی حق تعالیٰ تکرار نمی‌پذیرد (لاتکرار ف التجلی) و او در هر ذره‌ای جلوه‌ای و با هر دلی رازی در میان دارد، فی المثل با آناب سری در میان است که با آب نیست و با آدمی رازی که با فرشتگان نیست چنانکه ابوطالب مکنی گفته است: لا یَتَجَلَّ فِي صُورَةٍ مَرَتَّبٍ وَلَا يَتَجَلَّ فِي صُورَةٍ لَا شَرِيكٌ. (هرگز در یک صورت دوبار روی نماید ۱۵ و در دو آینه یک صورت پیدا نماید.) و بنابراین ممکن است که در دل مولانا با هر ولی دیگر رازی افکند خاص‌وی و مناسب ظرفیت وی و از آن، لازم نمی‌آید که مولانا و یا ولی دیگر برآدم و خلیل و مسیح ترجیح داشته باشد. سعی: جواهر الاسرار، طبع لکناهو، ص ۱۹۳، شرح ولی محمد اکبر آبادی، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۱۷، شرح بحرالعلوم، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۲۰ ۱۱۲، المنہج القوی، طبع مصر، ج ۱، ص ۳۲۶. ظاهرا مولانا بدین نکته اشارت می‌فرماید:

هر ذره ز خورشیدت گویای آنالحقی
هر گوشه چو منصوری آوینته از داری

اين طرفه که از يك خم هر يك زمي ميستند
وين طرفه که از يك گل در هر قدی خاري

ديوان، ب ۲۷۵۶۱، ۲۷۵۶۲

ما چه باشد در لفّت اثبات و تفّی
من نه ايلاتم منم بني ذات و تفّی
من کسی در ناکسی در يافتم
ب ۱۷۳۴، ۱۷۳۵

کسی : حیثیت و تشخّص اجتماعی ، آنجه مناطق نحقق و افتیاز
۱۰ فردی از افراد نوع است ، شخصیت مطابق اصطلاح علم النفس . مقابل :
ناکسی .

يارب کسی نفس بصلة درد بسوز
کاين ناكس بے وفا و فای تو نداشت
ختارت نامه عطار ، نسخه خطی
در يافتن : پيوستن و وصل کردن .

« ما » بلغت تازی در مورد موصول (آن چيز که) و نکره موصوفه
(چيزی که) واستفهام (چه چيز) مفید اثبات است ، در جمله مبتدا و خبر
ماند : ما هُو بکاتِب . و برس فعل مثل : ما کتَبْت . معنی تو (نه)
مي آيد .

مولانا درین ابيات از نيسني وفنای خود سخن می گويد برای آنکه فنا نزد
صوفیه پيش آهنگ بقاست خواه فناي فعل و يا فناي و صفي و از اين و در بيت
دوم گفته است که شخصیت در فهمان شخصیت است ، دليلش هم اينست که
انسان تا فعلیت موجود را رها نکند وصول او به فعلیت بالاتر مُحال است

و در نصوّر نمی‌آید چنانکه فی‌المثل آب ، تا فعلیت آب را رها نکند بفعلیت بخاری متحقّق نمی‌گردد ؛ صور نفسانی و احوال قلبی نیز در این حکم با فعلیت خارجی مشابه و شریک‌اند و بنا بر این تا جان و دل حالتی را که یافته‌اند رها نکنند بحال و الاتر تحقّق نمی‌باشد و سالک تا با صفات بشری همراه است به صفات خدایی پیوند نمی‌گیرد و تا تعیین باقی است بصفت اطلاق موصوف نمی‌شود .

نظریه این مضمون : اما اگر حرف ما باشد نه باشد و چیز باشد و وجوده دیگر . مقالات شمس تبریزی ، نسخهٔ فائح ، ورق ۶۰ .

فرض اینکه «ما» بمعنی آن در پارسی باشد یعنی اول شخص جمع ، اختیار است دور از ذهن مستقیم زیرا اثبات آن ، مستلزم تقی نیست . ریطاين ۱۰ ایيات به بیتهاي پيشين از جهت لفظ «بِي ما» است که در آنها ذكر شده است .

جمله شاهان بندۀ بندۀ خودند	جمله شاهان پست خوبیش را
جمله خلقان مُرده مُرده خودند	می‌شود صیاد مرغان را شکار
تا کند ناگاه ایشان را شکار	بی‌دلان را دلبران خسته بجان
جمله معشوقان شکار عاشقان	هر که عاشق دیدیش معشوق دان
کوبنیستیت هست هم این و هم آن	نشنگان گر آب جویند از جهان
آب جویید هم بعالَمِ تشنگان	

۱۷۴۱ - ۱۷۳۶

قدرت و نیکن هرچه افزونتر و تمتع از حیات هرچه بیشتر ، نیازمندی بحفظ قدرت و زندگی زیاده‌تر ، از اینروکسانی که از زندگانی برخوردار نزد ۲۰ بداشتن خدمتگزاران صدیق و جانباز که آنها را از گزند محفوظ دارند نیازمندتراند پس ملوک و فرمار و ایان جهان محسوس در حقیقت بندۀ بندگان خوبیش‌اند ، ممکن است مقصود این باشد که گردنفر ازان مغلوب شهوت و

خشم اند که مردان حق آنها را بندۀ خود کرده‌اند (مشتوى، ج ۲، ب ۱۴۶۵ بعده) ولی این توجیه با ابیاتی که از پی آن می‌آید مناسبتی ندارد.

سپس مولانا نتیجه می‌گیرد که هو عاشق بحقیقت معشوق و هر معشوق، عاشق نیز هست، اصلی که در باره آن چندین توبت هنوز گفته است و ما در توضیح آن می‌گوییم که هر زیبارخی حاجت دارد که دلداده‌ای خسیدار جهال داشته باشد تا کالای زیبایی بحکم عرضه و تقاضا رونق گیرد و آوازه جالش در گوشها طین افکند و خاطره‌ها را بدان متوجه سازد و بدین مناسبت هر زیبا روی مشتاق است که خلق، دیده بر جهال او گشایند و دل بدو دهند و اگر زیبای خود را عرضه کند و خسیداری نیابد ملول و دلتگش می‌گردد و رقابت و همچشمی زنان از همین جا بر چشم می‌گیرد و این امری است طبیعی و محسوس و مشهود که نظائر و اشیاه آن همه جا و در هر نژادی دیده می‌شود گذشته از آنکه محبت و صمیمیت امری است مطلوب که تعاون و همیستی اجتماعی آنرا اقتضا می‌کند و بحسب مثال می‌گوییم که هر گاه عاشق نیاز خود را بر معشوق عرضه کند ممکن است که او در آغاز بر نجد و روی درهم کشد ولی وقتی که انتظار اورا بر سرگذرد بینند و گذشت اورا در راه محبت بمحکم آزمایش بر سر مجده و سوز و گلزار و ناله‌های زارش را بنگرد و بشنود و آزمایش‌های پیاپی؛ صدق و درستی عشق را با ثبات رساند لیکن دل وی نرم می‌شود و بر او می‌بخشاید خاصه اگر بداند که قصد تجاوز ندارد و بدنامی برایش بیار نمی‌آورد و بدین سبب اغلب، دوستیها و عشقها بتوالی ایام و براثر نکرار فداکاری و گذشت حصولی می‌پذیرد و بحکم عادت قوت می‌گیرد چنانکه مطلوب، دلبسته و خواهان طالب می‌گردد و تشنیده دیدار و صحبت او می‌شود زیرا حفظ واستدامه منفعت و لذت هم امری فطری و طبیعی است، بنابراین، عاشق سرانجام بحالت معشوق و مطلوب به صفت طالبی در می‌آید و نسبت معکوس می‌گردد.

می توانیم هم بگوییم که این بیان اشاره است به عشق حق تعالیٰ بمظاهر اسما و صفات عموماً و انسان که آپنه تمام نمای خدام است خصوصاً چنانکه شارحان مثنوی گفته اند و آن مبتنی است بر مذهب تجلی که بمقتضای آن، حق تعالیٰ بر تمام موجودات باعتبار آنکه مظاهر او هستند عشق می ورزد و موجودات بعلم آنکه هریک در زیر فرمان و تحت قیمومت یکی از اسماء الله هستند بدانه اسم تعلق و آویزشی دارند و آدمی که مظهر جامع است بنام اسما و صفات و ذات حق تعالیٰ عشق ورزی می کند پس موجودات، از نظری، عاشق و بلحاظی؛ معشوق فرض می شوند ولی ما فکر نمی کنیم که حاجت به چنین تأویلی برای توجیه گفتار مولانا وجود داشته باشد.

این اصل کلی و نیز نتیجه معشوق و عاشق به آب و تشنہ بشرح تمام ۱۰ مذکور است در مثنوی، ج ۳، ب ۴۳۹۳ ببعد. در آنجا مولانا داد سخن داده است، ملاحظه فرمایید تا بسلیقه گشایش شارحان مثنوی را نیز بهتر دریابید.

از عطّار بشنوید:

چو معشوق است عاشق آور خویش چو خود عاشق نبیند در خور خوبش
اللهی نامه، طبع استانبول، ص ۱۲۴ ۱۰

چو معشوق است خود را عاشق انگیز بجز معشوق نبود عاشق نیز
همان مأخذ: ص ۱۲۵

نیز، جمع: اشعه اللسمات، طبع ایران، ص ۴۶ - ۳۸
چونکه عاشق اوست تو محاوموش باش او چو گوشتم می کشد تو گوش باش
بنده کن چون سیل سپیلانی کند ورنه روایی و ویرانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود
غرق حق خواهد که باشد غرقی تو همچو موج بحر جان زیر و زیر

سَيْلَانِي : حالت مایعی که پشدت و کثرت بخاری است ، اسم مصدر است از مصدر عربی سَيْلَان که پارسیان با تخفیف دوم بکار برده‌اند ، نظری : سَيْرَان ، جَوَلَان ، که سَيْرَان و جَوَلَان می‌گویند . ساختن اسم مصدر از مصدر عربی نظری دارد ، مانند : خرابی ، تمامی ، سلامتی ، خلاصی .

گَنْجِ سُلْطَانِي : گنج شاهانه که بالطبع ملوّ از زر و گوهرهای گرانبهاست ، مجازاً گرانبها و آنبوه .

در حال جذب و غلبهٔ کشش ، طالب محکوم جذب است ، او بخود کاری نمی‌کند و بظواهر طاعات مشغول نمی‌شود چه در آن هنگام شرط اصلی تکلیف یعنی اختیار و شعور بخود ، از وی سلب می‌شود بنابراین ، در کشش ، ویرانی و خراب ظاهر و حکم و تکلیف شریعت مندرج است سپس مولانا از خود می‌خواهد با طالب را اندرز می‌دهد که اگر تواند سیل بخن با غلبهٔ جذب را بند کند و پنهان دارد تا کاربر سوابی و ویرانی شریعت نکشد ولی عاشق و یا مغلوب حال را چه غم از ویرانی خود یا دیگران است که بنیاد عشق بر ویرانی خود و اساس تربیت و ارشاد را بر خراب نقلید و سن گذشته نهاده‌اندو نزد مولانا ، ویرانی برای آبادانی و پریشانی برای مامان یافتن ضرور است (مثنوی ، ج ۴ ، ب ۲۳۴ بعده) از این سبب ، مولانا می‌گوید که ازین خراسیه بیم و هراسی نیست زیرا گنج سلطانی در ویرانه توان یافت ، ایيات (۱۷۴۴-۱۷۴۲) را بدینگونه توجیه فرمایید .

سوز و گداز و هرحالی که از عشق زاید قوت و غذای عاشق است که بدآن نیرومند و سرتعوش و مست می‌گردد و اگر از آن حالت با خود آید مانند تخموران و می‌زدگان باز دست در ساغر می‌زند و با سری مستی می‌رود ، عاشق نیز بر فراق حالات خود بے قرار است و تشنه‌وار بحست و جوی آن برعی خیزد و مانند مستی است که سر از ها نمی‌شandasد و هشیاران آب بر رویش می‌افشانند تا مسگر از مستی باز آید و او از فرط خوشی و لذت بیهوشی ، می‌خواهد که

مستتر و بیهوش تر باشد چه هر کسی در حالات و لذات خود محصور وزندانی است و بدین علت است که خوشیهای مردم تفاوت می‌پذیرد و هر کسی از پهانه صورتی مست و بیغودی افتاد. بیت (۱۷۴۵) بدین معنی ناظر است. شیخ سعدی نیز می‌گوید:

روان تشه برأماید از وجود فرات

مرا فرات ز سر برگذشت و تشه ترم	زیر دریا خوشتر آید باز بتر
غزلیات سعدی، ص ۲۱۲	هاره کرده و سوسه باشی دلا
تیر او دلکش تو آید یا سهر	گر مُراد را ملّاقِ شِکرست
عکر طرب را باز دانی از بلا	
بی مُرادی نه مُرادِ دلبرست	
۱۰ ب ۱۷۴۶ - ۱۷۴۸	

برای تفسیر این ابیات، جمع: ذیل: (ب ۱۵۷۰ - ۱۵۶۵). و چون عاشق از تلوین برهد «وصال و فراق، او را یکی بود و از عیلیل و عوارض برخاسته بود. اینجا بود که او [را] اهلیت خلعت عشق آید.» سوانح احمد غزالی، طبع طهران، ص ۵۰.

خونِ عالم ریختن او را حلال	هر ستاره ش خوبیهای صد هلال
جانبِ جان بانحنی بشناختیم	ما بها و خوبها را یافتیم
ب ۱۷۴۹، ۱۷۵۰	

در عشق، اندک اندک، خوشیها و حالات نفسانی به لذات و احوال روحانی بدل می‌شود، نخستین، کم فروع و زودگذر است و ماه نورا ماند که آمیخته بتاریکی است و اندک فروغی دارد و تا نه بس دیر فرمی نشیند، دومین، پستاره ماند که تابناک و نابش آن همیشگی است.

همچنین این حالات، بتعاقب بر دل می‌گذرد تا آنکه وجود عاشق بنام

و کمال تبدیل می باید و هستی ننگین وی ، رنگ هستی والایی که موهبت عشق است بخود می گیرد پس عشق ، وجود عاشق را درهم می شکند و از نرو جودی جاودان می سازد تا آن مغلوبه هوی از بند میرهد و بکمال آزادگی می رسد .
مقصود مولانا از خون ریختن و خونها یافتن ، این دقیقه تواند بود .

شارحان مثنوی ، ستاره را عبارت از بلا و یا تمیی جلالی و هلال را عبارت از هستی عاشق و یا خود او گرفته اند .

این ابیات ، ممکن است که ناظر باشد بحدیث ذیل : من عشیقَنِي عشیقَنُهُ وَ مَنْ عَشِيقَنُهُ قَتَلَنُهُ وَ مَنْ قَتَلَنُهُ فَأَنَا دِيَتُهُ . (هر که بر من عاشق شود من نیز بر او عشق می ورم و هر که من عاشق او شوم می کشم و هر که را بکشم خونهاش منم .) که در طراحت الحفائق ، چاپ طهران ، ج ۱ ، ص ۲۰۶ با اختلاف در عبارت بعنوان حدیث قدسی ذکر شده است . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۲۲۶ .

ای حیاتِ عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بُردگی
ب ۱۷۵۱

۱۵ مضمون مصراع اول ، مقتبس است از گفته ابوالغیث حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) :

اُفْتَلُونِي يَا ثِقَانِي اِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاٰنِي
که در مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص ۱۲۵ ، و دیوان حلاج ، ژورنال آربایک ، مارس ۱۹۴۱ ص ۳۳ ، بنام وی ضبط شده است .

۲۰ هریکی از اعضاء وظیفه ای و مناسب آن کمالی داردند چنانکه وظیفه " چشم دیدن و کمال آن ، راست و درست دیدن است ، وظیفه " دل ادرالک جمال و کمال آن ; در تسلیم بمحض اینست ، دل بُردگی و یا دلدادگی همان مرتبه " تسلیم و محظ شدن در اراده " معشوق است ، می توان گفت که وظیفه " دل ، عاشق شدن و

خویش را در پای معشوق افکنندن است، نظری آن که سعدی می‌گوید:

سعدیا نا مناسب حیوانه باشد

هر که گوید که دلم هست و دلارام نیست

غزلیات سعدی، ص ۹۶

ولی محمد اکبر آبادی چون «ای حیات عاشقان» را خطاب «معشوق» پنداشته، در تفسیر این بیت، شرحی نیز مزه و دور و دراز آورده است. ج ۱، ص ۱۲۱.

من دلش جُسته بهصد ناز و دلال

او بهانه کرده با من از ملال

۱۷۵۲

دلال: بفتح اوّل، كرشه و ناز.

این بیت را بدینگونه تفسیر کنید: من در صدد دلخوی او برآمدم و او بسبب آنکه از تقاضای من بستوه آمده بود بهصد ناز و کرشه، بهانه می‌آورد. جمله «بهصد ناز و دلال» متمم مصراع دوم است نه قید بجز اوّل از مصراع نخستین ولی اکثر شارحان مشتی چون برخلاف این فرض کرده‌اند از آنجا که ناز صفت معشوق است و نه مناسب عاشقی از روی تکلیف تفسیرهای غریب ۱۵ کرده‌اند ازین قبیل: «باید دانست که عاشق در طلب جلوه» معشوق گاهی بعجز و نیاز می‌گراید و گاهی در مقام ناز و دلال می‌آید تا باشد که نقاب حجاب از روی خوب خود بگشاید و در جان و دل عاشق درآید پس چون در بیت بالا خطاب از مقام ناز بود و معشوق جلوه نفرمود می‌فرمایند که هرگاه من در مقام ناز و دلال که عبارتست از دخول در مرتبه ربویت و اتصاف بصفات ۲۰ الوهیّت درآدم و بطلب مشاهده ذات برآدم او از ملال بهانه نمود و نقاب تعیین از روی ذات برنگشود زیرا که مرتبه الوهیّت از تعیینات ذات است اگرچه تعیین لطیف و کمال است پس ذات مطلق و رای اوست و منحصر در

آن نه و نیز مشاهدهٔ ذات در آن بجز در حجاب صفات کمال نیست و مقصود حضرت مولوی مشاهدهٔ او از ورای حجاب است. «شرح ولی محمد اکبر» آبادی، ج ۱، ص ۱۲۱.

گفت رَوْرَوْبِرْ من این الفسون مخوان	گفتم آخوندِ عرقِ تُست این عقل و جان
ای دو دیده دوست را چون دیده	من ندانم آنج اندیشیده
ز آنک بس ارزان خریدستی مرا	ای هگرالجان خوار دیلستی مرا
گوهری طفلي به قرصي فان دهد	هر که او ارزان خرَد ارزان دهد

ب ۱۷۵۶ - ۱۷۵۲

دو دیده : دوین و آحون، مجازاً، مشرك و غير موحد، ناظر بخود و
۱۰ حق، ناظر بکثُرَت.

گیرانجان : مجازاً، سرد و خشک در آمیزش، بِ ذوق و نمای از عشق.
ارزان یافتن و ارزان دادن، مضمونیست که مولانا باز هم نظیر آن آورده است. مثنوی، ج ۲، ب ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۱۵۷، ۴۱۵۸.

غرق عشقی ام که غرقست اندربن	عشق‌های اوَّلین و آخرین
ورنه هم الهام سوزد هم زیان	۱۰ مُجمَّلش گفتم نکردم ز آن بیان
من چو لا گویم مرادِ آلا بود	من چو لَبْ گویم لَبْ دریا بود

ب ۱۷۵۷ - ۱۷۵۹

مُجمَّل : سربسته و مختصر، و در اصطلاح اصولیّین، لفظی است که مراد گوینده از آن پوشیده باشد چنانکه از خود لفظ دانسته نشود و محتاج ایضاح و بیان باشد. مقابل : مُفَصَّل. تعریفات جرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : محمل.

لا : در عربی ادات نفی است، در تعبیرات صوفیّه، اطلاق می‌شود بر نقی

مامسوی الله و نفی غیر وغیریت . مقابل : **اَلَا كَمَّ اثْبَاتَ حَقُّهُ تَعَالَى اِسْتَ بِهِ الْوَهْيَتْ**
و اختصاص وجود .

هر دو تعبیر مأخذ است از کلمه : **لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ** .

چو لا از حد انسانی فکندت در ره حیرت

پس از نور الوهیت به الله آی از **اَلَا** .

دیوان سنایی ، ص ۵۲

پس بخاروب لا فرو رویم کوکب از صحن گنبد دوار

هان مأخذ ، ص ۱۹۷

جولانگه تو ز آنسوی **اَلَا**ست گرکنی

هزده هزار عالم ازین سوی لا رها ۱۰

دیوان خاقانی ، ص ۳

دو اسبه بر اُر لا بران بدان شرطی که رخت نفکنی **اَلَا** بمنزل **اَلَا**

هان مأخذ ، ص ۹

مقصود مولانا اینست که راز عشق را بر ملائیق کنند و بر حضرا نهادم زیرا
دم آتشین من چنان سوزناک است که زبان من و افهام شنووندگان را می سوزاند . ۱۵

نظیر : « و این مسئله‌ای است از درس مدرسه عشق ، نمی‌توانم درین غلوّ
کردن که سیلاپ این بحث مرا در باید و نامه را و هم نویسته را » (مکتوبات
مولانا ، طبع استانبول ، ص ۴) ولی شرط است که بظاهر آن بسته نگشید و
بغور و دقائق آن بر سید و از مجاز بگذرید و حقیقت را در باید .

من ز شیرینی نشتم رو تُرُش من ز بسیاری **تکه‌نارم** خمُش ۲۰

تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رُوتُرُش باشد نهان

یک همی گویم ز همه سیر لندن

ب ۱۷۶۰ - ۱۷۶۲

نظری آن :

نعت شیرین اگر ترش نشینند مدعاویانش طمع کشند بخوا

غزلیات سعدی ، ص ۳

جمله عالم زآن غیور آمد که حق بُرد در غیرت برین عالم سبق
او چو جانست و جهان چون کالبد کالبد از جان پذیرد لیک و بد
ب ۱۷۶۴ ، ۱۷۶۳

پیشتر درباره "غیرت سخن گفتم (ذیل : ب ۱۷۱۲) اکنون برآن می‌افزایم
که غیرت در مورد حق تعالیٰ معنی دیگر نیز دارد و آن منوع داشتن خلق است
از بعضی از صفات جلال‌مانده عظمت و کبریاء که بندگان را بحسب آفرینش
و تکویناً از آن منوع داشته است برای آنکه انسان و هیچ موجودی را چنان
نیافریده است که از نقص و حاجت میراً باشد پس صفت عظمت و کبریاء در
خور انسان نیست و آدمی از روی جهل و غفلت مدعی آن می‌شود آنگاه انسان
با وجود کم بود و نیازمندی ، تکبیر دیگران را برخود نمی‌پذیرد و این از آثار
غیرت است که نعمی الله است پس اگر انسان کبر دیگری را تحمل نمی‌کند
از باب مریان او صاف حق است در وجود او .

از دگرسو ، خدای تعالیٰ باعتبار اینکه پادشاه و فرمانروای مطلق است
چنان می‌خواهد که امر و نهی و احکام او را بندگان گردن نهند و از فرمان او
سرپیچی نکنند و حدود احکام را نگه دارند ، و بدین جهت بعضی امور را
حلال و بعضی را حرام کرده و متجاوز را به عقاب تهدید نموده است ،
مردان خدا نیز بدین معنی به غیرت موصوف می‌گردند و هرگاه کسی برخلاف
امر و نهی الله قدم بردارد از آنجا که حفظ نوامیں الله مقتضای غیرت
اوست بر او خشم می‌گیرند و وبرا متبیه می‌سازند ، اما نحسین ، حکم فطرت و
دومین ، حکم شریعت است .

گاهی نیز غیرت از عشق می‌خیزد لیکن نسبت بصوفی از احکام بدایت طریق است، بعضی از صوفیان، در عشق خدا چنان بوده‌اند که شنیدن نامش را از زبان دیگران با از اهل غفلت بر نمی‌تاوند و شبی را پرسیدند که آسوده کی باشی گفت آنکه که او را هیچ‌ذاکر نیین. (ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۲۰) این حالت را «غیرت بر خدا» می‌نامند و آن صفتی است حاکی از بقاء و بشریت و تنافس که از صفات نقص است از این و مخفیین صوفیه گفته‌اند که چون توحید بکمال رسید حجاب غیر و غیریت از پیش‌چشم برداشته می‌شود و در آن صورت، غیرت بر خدا زوال می‌پذیرد.

اهتمام صوفی به سلوك و امتناع از فوت طاعت وقت و معاینه و مشاهده را نیز از مقوله غیرت شرده‌اند.

بنابر آنچه صوفیان معتقد بوده‌اند و هم بنابراینکه هر فعل و صفق که بوجودات منتبه گردد از آثار وجود و در حقیقت منسوب بحق تعالی^۱ است مولانا می‌گوید که جهانیان از آن جهت غیور و رشکننداند که مظهر صفات الٰهی هستند مانند آنکه تمام حرکات بدن از روح است که قوه محركه تن است، حق تعالی^۱ نیز جان بعهانست و اصل همه آثار وجودی است.

نسبت غیرت بخدای تعالی^۱ مستند است بحدیث: **أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ اللَّهِ**
سَعْدٌ فَوَاللَّهِ لَا تَنَا أَغْيِرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيِرُ مِنْنَا مِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللَّهِ
حَرَمَ النَّفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ. (مگر شما از غیوری سعد [ابن عباده] عجب دارید بخدا که من از او رشکنی ترم و خدا از من رشکنالکثر است و خدا برای رشکی که دارد کارهای زشت و ناشایست را خواه پیدا یا پنهان،

حرام کرده است.) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸.

برای اطلاع از مختنان صوفیه درباره غیرت خدا و غیرت صوفی، بجمع: ترجمه رساله قشیریه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۲۵-۴۱۷.

شرح منازل السّارِين ، طبع ایران ، ص ۱۷۶ - ۱۷۴ ، فتوحات مکیه ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۲۶ - ۳۲۲ ، فصوص الحکم با حواشی دکتر عفینی ، طبع بیروت ، ص ۱۰۸ - ۱۱۴ .

سوی ایمان رفتتش می دان تو شَیْن
هست خُسْران بهر شاهش اِنْجَار
بر درش شِیْتن بود حیف و غَبَیْن
گسر گُزینند بوس پا باشد گناه
پیش آن خدمت خطأ و زَلَّتْست
بُو گزیند بعد از آن که دید رو
کاه خیر من غیرت مَرْدُم بود
آن خلقان فرع حق بی اشتباہ
ب ۱۷۷۲ - ۱۷۶۵

هر که مِحراب نمازش گشت عَبَیْن
هر که هله هر شاه را او جامه دار
هر که با سلطان شود او همنشین
دسترسش چون رسید از پادشاه
گرچه سر بر پا نهادن خدمتست
شاه را غیرت بود بر هر که او
غیرت حق بر مثال گندم بود
اصل غیرها بدانید از الله

عَبَیْن : مشهود و معاینه شده .

شَیْن : زشتی ، زشت .

انْجَار : تجارت سردن .

شِیْتن : لهجه‌ای است در نشستن ، مقابل : ایستادن :

هم ناظر روی تو هم مست سیوی تو
هم شسته بنظاره بر طارم تو جانا
دیوان ، ب ۱۰۱۲

غَبَیْن : گول خوردن در معامله .

بو : در تعبیرات مولانا ، مطلق اُراست خواه رایحه یا چیز دیگر ، بو گزیدن
استدلال به آثار و پی بردن از اثر به مؤثر که روش حکما و منکلّمین و بدایت
کار صوف است . مشنوی ، ج ۱ ، ب ۱۹۰۱ .

بعقیده صوفیان ، احوال قلبی از اعمال جسمانی و حرکات بدین شریف تر

است و بنظر ایشان ، ذکر از عبادات ظاهری مانند نماز و روزه و حجع فاضل تر و گرایانه تر است بدلیل آنکه هریکث از عبادتها موقوف وقتی است که در آن، انجام میگیرد ولی ذکر خدا مشروط بوقت معین نیست و در همه حال ، سالکث باید بدگر حق مشغول باشد ، درین باره به آیه شریفه : **وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ.** (ید کرد خدا بزرگوارتر از نماز است .) العنكبوت ، آیه ۴۵ ، نیز استناد میکنند و بحدیثی از حضرت رسول اکرم متهمتگث میشوند (ترجمه رساله قشیریه ، ص ۳۹۶) علاوه بر آنکه مطابق نظر آنها طاعات ظاهر و حرکات جسمانه اعراضی هستند که فنا میپذیرند و مقصود از آنها حدوث صورتی است در نفس و حالی در قلب که آن ، روح طاعت و جان عبادت است و بنابراین اصل ، پیران سلوک و مشایخ طریقت سیاع را بر نماز ترجیح میداده اند و بوقت ۱۰ سیاع نماز واجب را ترک میگفته اند ، مولانا سیاع را « نماز عشاق » مینامیده است ، افلاکی روایت میکند : « همچنان اوقات ، اتفاق چنان میافتد که گویندگان از غایبت مداومت سیاع خسته میشند ، روز دوشنبه و ایام پنج شنبه بمدرسه دیر ترک میآمدند حضرتش میفرمود که چون نماز عشاق دست نداد باری نماز اشراق بگزاریم و چند رکعت نماز کرد تا گویندگان میرسیدند و با ۱۰ گویندگان سیاع میکردند .

همچنان مگر روزی در بندگی مولانا رباب میزدند و مولانا ذوقها میکرد از ناگاه عزیزی درآمد که نماز دیگر میگویند ، لحظه نزد ، فرمود که نی فی آن نماز دیگر ، این نماز دیگر ، هردو داعیان حفند یکی ظاهر را بخدمت میخواهد و زین دیگر باطن را بمحبت و معرفت حق دعوت مینماید . « مناقب افلاکی ، ۲۰ طبع انقره ، ص ۳۹۴ ، ۳۹۵ .

پس اعمال ظاهری و عبادات واسطه و میانجی وصول و شهوداند و پس از حصول مقصود و هنشینی با معشوق ، مانند دلالگان باید بیرون در مانند :

چونکه با معشوق گشتی همنشین دفع کن دلالگان را بعد ازین
هر ک از طفلي گذشت و مرد شد نامه و دلاله بروی سرد شد

مثنوی، ج ۴، ب ۲۰۶۸، ۲۰۶۹ داستان آن عاشق که بمعشوق راه یافت و نامه‌هایی که درایام فراق نوشته بود از بغل بیرون کشید و شروع بخواندن کرد و معشوقش گفت داستان روزگار هیران را در وصال خواندن خلاف ادب و موجب تباہی وقت است، (مثنوی، ج ۳ ب ۱۴۰۶ بعده) هم اشارتی بدین اصل تواند بود.

و بدینجهت، پیران طریقت هرگاه برای رعایت حال نومربدا ن از مساع بنماز ی برداختند می‌گفتند: خَرَجْنَا مِنَ الْحَضْرَةِ وَ وَقَفْنَا بِالْبَابِ. (از پیشگاه بیرون آمدیم و بر درگاه ایستادیم و از نهایت به بدایت کار افتدیم.)

فتاوی‌ای ابن تیمیه، طبع ریاض، ج ۱۱، ص ۵۳۹.

کفر و ایمان نیز از احکام صورت و قالب‌آدمی است و اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قائم شود، کفر و ایمان بر قابل تعلق دارد، آنکس که «تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف ازو برداشته شود «لَيْسَ عَلَى الْخَرَابِ مُخْرَاجٌ» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید. «تمهیدات عین القضاة، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۳۵۱.

مولانا در این ایات بدین عقیده نظر دارد، مثالهای مختلف که می‌آورد؛

حاکی از تفاوت درجه تحقیق و شهود با عبادت ورزی و مجاہدت است؛ پیشتر در ذیل: (ب ۱۶۰۳) بتفصیل در باره تکلیف و سقوط آن سخن گفته‌یم. نیز، فیه‌ماقبه، ص ۱۱۲. نیز، جمع: ترجمه رساله قشیریه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۵۴-۳۴۶، فتاوی‌ای ابن تیمیه، طبع ریاض، ج ۱۱،

ص ۳۱، ۲۰۹، بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۸۴.

بیت (۱۷۷۰) ممکن است مستفاد باشد از مضمون سخن ابویکر شبلی:

غَيْرَةُ الْبَشَرِيَّةِ لِلْإِشْخَاصِ وَغَيْرَةُ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى التَّوْقُتِ آنَّ
بَضْعَ فِيهَا سِوَى اللَّهِ . (غیرت بشری بر اجسام و افراد بشر است و غیرت خدایی بر وقت است که نباید در غیر حق صرف شود و تباہ گردد.) اللسم،
 چاپ لیدن، ص ۲۵۲.

طرح این ایات در ضمن مسألهٔ غیرت حق برای آنست که توجه بغیر حق و تنزل از مقام شهود پایی شبیه ایمان که از جنس ادراک و نسبت بشهود سخت نازل است، از مراحل شرك و یا از موارد غارت بر وقت و یا فوت عین،
 ۱۰ تواند بود.

شرح این بحثدارم و گیرم گیله
 از جهای آن نگاریده دله
 از دو عالم ناله و غم بایدش
 نالم ایوا نالمها خوش آیدش
 ۱۷۷۳، ۱۷۷۴ ب

ظاهراً مقتبس است از مفاذ حدیث: «و در خبر می‌آید که بنده دعا کند خدای تعالیٰ او را دوست تر دارد گوید ای جبرئیل اندر حاجت این بنده تائیخیر ۱۰ کن که من دوست دارم که آواز وی شنوم.» ترجمه رساله قشیریه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۴۰.

و نیز حدیث: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْقُلُوبَ الْمُحَزِّنَّ .** (خدای دل اندوهگین و غمناک را دوست دارد.) کنوز الحقائق، چاپ هند، ص ۲۷.
 ۲۰ خواجه حافظ در اشاره به حدیث اول می‌گوید:

مرغ خوشنواز را بشارت باد کاند راه عشق

دوست را با ناله شباهی بیداران خوشت

دبوان حافظ، ص ۳۱

ناله و زاری ، انعکاس تأثیر قدرت است و از این‌رو ممکن است که اصحاب قدرت (بلعاظ ثروت و با جمال و یا نیروی اجتماعی) از زاری و ناله ضمیمان و عاشقان لذت برند و شاید علت تأثیر زاری در دل معشوق و هر صاحب قدرتی آن باشد که آثار توانایی خود را در آن ، منعکس می‌بیند و براز این دید ، ناخودآگاه بمساعدت همت می‌بندد و مهری ورزد ، چه آزار یکی از عوامل ظهور قدرت خویش می‌پندارد ؛ در صورتی که مردم گمان می‌برند که از روی دلسوزی و شفقت انسانی برسر مهر آمده است .

می‌توان گفت که زاری بدان سبب ، مطلوب است که از شهد نقص و حاجت می‌خیزد و آن ، آدمی را بطلب کمال بر می‌انگیرد .

شارحان مثنوی گفته‌اند که موجب این ناله ، غیرت عاشق است بمناسبت آنکه خدا لطف عام دارد و معنی «ده دله» اینست و مولانا می‌خواهد که لطف حق مخصوص او باشد و بعضی دو عالم را عبارت از آدمی و پری گرفته‌اند ، آنگاه بحر العلوم بخیال خود دقیق عظیم بکار بسته و براین تفسیر اعتراض کرده است که جنیان عشق ندارند پس دو عالم عبارت از عالم غیب و شہادت است .

۱۰ این نمونه‌ای است از توجیهات شارحان مثنوی .

چون نیسم در حلقة مستان او
چون نباشم همچوشب بی‌روز او
بی‌وصال روی روزافروزی او
ناخوش او خوش بود در جان من
جان فدای یار دل رنجان من
عاشقم بروز نج خویش و مرد خویش
ناز گوهر پر شود در بحر چشم
۲۰ خاک غم را سرمه سازم بهر چشم
گوهرست و اشک پندارند خلق
من نیسم شاکی روایت می‌کنم
اشک کان از بهر او بارند خلق
من ز جان جان شکایت می‌کنم

برای شرح این ایات، جمع: ذیل: ب (۱۵۷۰ - ۱۵۶۵) راستی کن ای تو فخر راستان
ای تو صدر و من در آت را آستان
ما و من کو آن طرف کان باری هاست
آستانه و همکن در معنی کجاست
ب ۱۷۸۳، ۱۷۸۴

صدر: در این مورد، بالای مجلس. مقابل: آستانه که فرود مجلس است.

ما و من: بگنايت، خودبیني و خودنمایی.

بالا و فرود از احکام مکان و از اوصاف محسوسات است، این امتیاز
با تفاوت در عالم معنی و حقیقت که منزه از مکان است وجود ندارد، همچنین
عشق، ظهوری در عاشق و نهایشی در معشوق دارد، ظهور او در عاشق بنحو ۱۰
نیاز و مغلوبیت و در معشوق بهصورت ناز و غالیت است پس عاشق و معشوق
در دو طرف نقیض قرار دارند و عاشق هستگی معشوق نیست تا از ما و من که
نمودار خودی و برابری است دم زند و خویش را در کفه معشوق بر سنجد.
نظر مولانا در معنی صدر ازین حکایت روشن می گردد: « حکایت
چنان کردند که این ماجرا (اختلاف در معنی صدر) در زمان جلال الدین ۱۵
قرطابی بوده است که چون مدرسه خود را تمام کردند اجلاس عظیم فرمود
کردن و همان روز در میان اکابر علماء بحث افتاد که صدر کدام است و آن روز
حضرت مولانا شمس الدین تبریزی بنوی آمده بود، در صفت نعال میان مردم
نشسته بود و با تفاسیر از حضرت مولانا پرسیدند که صدر چه جا را گسیند؟
فرمود که صدر علما در میان صفة است و صدر عرفا در کنج خانه و صدر ۲۰
صومیان در کنار صفة و در مذهب عاشقان صدر در کنار بار است همانا که
برخاست و پهلوی شمس الدین تبریز بنشست. » مناقب العارفین، طبع انقره،

از این حکایت و قصه^۱ دیگر که افلانی نقل می‌کند (مناقب العارفین، ص ۱۲۰ - ۱۱۸) معلوم می‌شود که در روزگار مولانا بحث درباره^۲ معنی صدر متداول بوده و صدر نشینان مسجد و مدرسه و خانقاہ هریکث آنرا مطابق رسوم خود تفسیر می‌کرده‌اند، اشاره^۳ مولانا در مشتوى بدین بحث ممکن است در نتیجه^۴ همین اختلافات باشد.

ای لطیفه ^۵ روح اندر مرد و زن چونک یکها محو شد آنک توی تا تو با خود نیز خدمت باختی عاقبت مستغرق ^۶ جانان شوند ای منزه از بیا و از سخن ب ۱۷۸۹ - ۱۷۸۵	ای رهیده جان ^۷ تو از ما و من مردو زن چون یک شود آن یک توی این من و ما بهر آن بر ساختی تا من و تو ها همه یک جان شوند این همه هست و بیا ای امر ^۸ کُن
--	--

آنک : مصغّر « آن » است و در اشاره^۹ بدور استعمال می‌شود . نظری :

اینک :

سم دندانک و بس دانک و خندانک و شوخ
که جهان آنک بر ما لب او زندان کرد
لباب الالباب ، ج ۲ ص ۲۲

پایه^{۱۰} قدرت نشان می‌خواست گردون از قضا
گفت آنک ز آفرینش پاره^{۱۱} آن سوت روک
دیوان انوری ، ص ۲۷۸

کشتنی زر هم کنون آید پدیده^{۱۲}
کاتنه آنک بادبان بر کرد صبح
دیوان خاقانی ، ص ۴۹۰

تفاوت حق و خلق از جهت اطلاق و تعیین است و چون تعیین در مربّه^{۱۳}
علم یا کشف مرتفع گردد حق ماند و بس چنانکه در واحد عددی اعتبار سه یکث

و چهاریکث ، حکم عقل است و عدد در حد ذات خود یگانه و غیر منصف بکثرت است و براین قیاس در واحد حقیق که حق اول است ، صوفیان می - گویند که نبین و کترت افراد ، مانع بگانگ و وحدت او نیست و صرف نظر از تعین که امری اعتباری است تنها هستی حق در نظر عارف جلوه گر است چنانکه قطع نظر از حدود وجودی مانند زن و مرد بسدن و سیاه و سپید بودن ، نوع انسان وحدت و بگانگ دارد و هرگاه ما طلس عدد و تعدد را درهم شکنیم بجز حقیقت انسان درنظر مانمی آید ، مولانا بدین اصل اشارت میفرماید .

و ممکن است بگوییم که هرگاه مرد و زن و اجناس مختلف دیگر هم خواهد و همانند و همداستان گردند و رسم دو قبلگی برخیزد آنگاه درخواهند یافت که هیچ بگانگ و خلافی در میان تبوده است و این همه اختلاف از محظوظی و دوری از حقیقت و دلیستگی بعادات و تلقینات پدید آمده است .

نظیر آن :

نه غلط هم این خود و هم آن ز تو	هین ز ما صورت گری و جان ز تو
بر زمین هم تا ابد محمود باش	بر فلک محمودی ای خورشید فاش
یک دل و یک قبله و یک خوشوند	تسا زمینی با سایی بلند
و حد نست اندر وجود معنی	تفرقه برخیزد و شرك و دوی
مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۸۲۶ یبعد	

آنگاه به حکمت ظهور حق در صور متغیرات اشاره می کند بدینگونه که وجود مظاهر برای آنست که خدا می خواست تا اسما و صفات او بجلوه گر شود و جمال خویش را در آینه آفرینش جلوه گر بیند ، این اقتضای مشوقیت است که جلوه می کند تا جمال خود را بیند و آفرینش را واله و شیفتہ جمال خود گرداند پس حق تعالی با خود نزد عشق می بازد و عشق موجودات انعکاس عشق

اوست و همچنانکه او عاشق خود است آفرینش نیز بروی عشق میورزند در عین اینکه عشق نسبتی است میان هردو و هر یکی باعتباری عاشق است و بلحاظ دیگر معاشق و یا عابد است و معبد.

« مردی از حلاج پرسید که به رشب پانصد رکعت نماز میگزاری و با اینهمه عبودیت، دعوی الوهیت داری فرمود که ظاهر من باطن مرا میپرسند. »
شرح ولی محمد اکبر آبادی، ج ۱، ص ۱۲۹.

ولی چون رهایی از کثرت بعنایت امکان ندارد، مولانا میگوید:

این همه هست و بیا ای امر کُن.

در خیال آرد غم و خنده‌بلنت	جسمِ جسمانه تواند دید نست
تو مگوکو لا یقِ آن دید نست	۱۰ دل که او بسته غم و خنده‌بلنت
او بدین دو عاریت زلده بود	آنکه او بسته غم و خنده بود
جز شم و شادی درو پس میوه‌است	با ش سبز عشق کو بی مُنتهاست
بی بهار و بی خزان سبز و ترست	عاشقی زین هردو حالت برترست

ب ۱۷۹۰ - ۱۷۹۴

جسمانه: مناسب بجسم، جسمانی، مرکب است از «جسم» و «انه» ۱۵ که ادات و پسوندی است مفید معنی حالت و مناسبت و غالباً در مواردی استعمال می‌شود که جمع بستن کلمه به (ان) روا باشد مانند: خردمندانه، جاهلانه، نرکیب «جسمانه» نادر است و نظری هم دارد، مثل: شکرانه در گفته «خواجه حافظ»:

۲۰ شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد

صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدن

دیوان حافظ، ص ۱۲۵

وازین قبیل است: صبحانه، صمیمانه. در تعبیرات امروزین، وصف

جسم به « جسمانه » برای تأکید است ، مانند : خوشین ، در بیت ذیل :

خیره هماند جان من در رخ او دمی و گفت

ای صنم خوش خوشین ای بت آب و آتشین

دیوان ، ب ۱۹۲۵۰

این ترکیب غالباً بصورت قید و وصف الفعل بکار می‌رود ولی بصورت :

صفت نیز استعمال می‌شود ، مانند :

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده^۱ مسنانه زدن

دیوان حافظ ، ص ۱۲۵

« ساغر شکرانه » هم ازین جنس است .

غم و شادی از انفعالات و کیفیّات نفسانی محسوب‌اند ، اولین ، نتیجه ۱۰

تأثیر نفس است از حصول امری مکروه و غالباً غیر منتظر و بیرون از تحمل و دومن ، زاده تأثیر آن از امری مطلوب و پیشتر ناییوسان و شگفت انگیز و بیش از ظرفیت آدمی ، گریه ، ظهور غم : و خنده صورت خارجی شادی است .

انفعال و تأثیر منبعث از نقص و ضعف است ، صوفی باید قوی و فوق اثر

پذیرفتن و تصرف امور خارجی باشد و چنان گردد که خود در اشیا تأثیر کند ۱۰

و فی المثل شادی آفرین باشد و نه شادی پذیر . حق تعالیٰ نیز مؤثر است و تأثیر

و انفعال بساحت کمالش راه ندارد ، میان مُذرِک و مُذراَک نیز وجود مناسبت

شرط است بنابراین جسم و هر موجود جسمانی که اثرپذیر است خدای تعالیٰ را

ادرائی نتواند کرد .

پیشتر گفتیم « ذیل : ب ۴۱۷) که اصل شادیها در جان آدمی است و ۲۰

سایه آن بر اشیا منعکس می‌گردد ، اضافه می‌کنیم که صوفی بعقیده مولانا باید

چنان شود که حوادث بیرونی در دل او مؤثر نیفتند و از یافت و نایافت اشیا

حالت درونیش متغیر نشود و هرچه می خواهد از درون خویش بجاید ،
می فرماید :

که منم این والله آن تو نیستی در غم و اندیشه مانے تا بخلق که خوش و زیبا و سرمست خودی صدرخویشی فرش خویشی بام خویش آن عرض باشد که فرع او شدست مشنوی ، ج ۴ ، ب ۴ ۸۰ بعد	تو بهر صورت که آپی بیستی بکث زمان تها بمانی تو ز خلق این تو کی باشی که تو آن اوحدی مرغ خویشی صید خویشی دام خویش جوهر آن باشد که قائم با خود است
--	---

نیز همان دفتر ، ب ۱۱۰۲ بعد . این شادی که از درون سرچشمہ می گیرد
پایدار و باختیار صوفی است ولی غم و شادی عادی ، معلول اسباب خارجی و
برگذر است و بدین جهت مولانا آنها را « عاریت » می خواند .

بیت اوّل را بصورت استفهام انکاری بخوانید و بدینگونه تفسیر فرماید :
آیا جسم مستفرق در صفات جسمانی و یا غم و خنده که از احوال و بالتبه
معنوی است می توانند ترا بیینند و در خیال مصور سازند ؟ نه ، نمی توانند زیرا
جسم و حالات انسانی ناقص اند و با توابی خدا مناسبتی ندارند .

ممکن است مصراع دوم اشاره باشد به احادیثی که در آنها خنده و خنک
بخدا نسبت داده شده است ، از قبیل : اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيَسْتَحْكُمُ إِلَيْهِ ثَلَاثَةٌ
الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ وَالرَّجُلُ بُصَّلَتِي فِي جَوْفِ اللَّيْلِ وَالرَّجُلُ يُقَاتَلُ
خَلْفَ الْكَتَبَيَّةِ . (خدا برای سه دسته از مردم می خنند . صفحی در نماز ،
مردی که در دل شب نماز گزارد ، مردی که در پشت جبهه بخنگد .) جامع
صغیر ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۷۲ .

اِنَّ اللَّهَ لَيَسْتَحْكُمُ مِنْ اِيَّاسِ السَّعِادِ وَقُنُوتِهِمْ وَقُرْبِ الرَّحْمَةِ
لَهُمْ . (خدا از نویمیدی بندگان خود با وجود زدیکی بخشايش بدانها می خنند .)

کنز العمال ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۲۱۱ .

بنابراین می توان گفت که مسند الیه در فعل « آرد » هم جسم است و مقصود اینست که جسم نمی تواند که خنده و غم ترا که از صفات نشیبه است و تأویل خاص دارد تصور کند ، اسناد غم و حزن را بخدای تعالیٰ تاکنون در حدیثی نیافته ام ولی اموری شبیه بدان از قبیل : کراحت که مبدأ حزن است و غصب که انفعال نفسانی است در حدیث آمده است .

مولانا بقرینه (ضھرک) و یا کراحت ممکن است که غم را بخدا اسناد داده باشد . این تفسیر با اینی که بعداً ذکر شده چندان مناسبی ندارد .

عشق اصل خوشیها و منبع بی کران للذہاست ، خوشیها و حالاتی که از عشق می تراود مانند عشق بنهایت و فوق تصور است و مانند عشق هرگز ۱۰ تمامی بدان راه ندارد ، معلول اسباب خارجی نیز نیست بلکه ریشه آن در مزرع جان گستردگی شود و به آب ذوق و هوای معرفت رامتنین پرورش می باید ، آب و هوایی که پجهان غیب پیوستگی دارد و آلوده دود و دم نفس نیست تا گاهی سبز و تروزمانی خشک و نژند باشد ، برگ و بار عشق یا حالاتی متولد از آن از جنس غم و شادی جسمانی نیست بلکه فرعی است مناسب اصل خود ۱۵ و بدین جهت آنرا با عوارض نفسانی قیاس نتوان کرد .

شرح جان شرمه شرمه باز گو	دِ زکاتِ رویِ خوب‌ای خوب‌رو
بر دلم بنهد داغی تازه	کز کترشم غمزه غمازه
من همی گفتم حلال او می گریخت	من حلالش کردم ارخونم بربخت
غم چه دیزی بر دلِ غمناکیان	چون گریزانی ز فاله خاکیان
همچو چشمِ مُشرقت در جوش یافت	ای که هر صبحی که از مشرق بنافت
ای بها ، له شکر لبهات را	چون ببهانه دادی این شبیدات را
از تن بی جان و دل المغان شنو	ای جهانِ کهنه را تو جانِ نتو

شرح گُل بَحْذَار از بهر خدا شرح بَلْبَل بَحْذَار که شد از گُل جدا

ب ۱۸۰۲ - ۱۷۹۵

کَرَشْم : بفتح اول و دوم ، حرکات دل انگیز چشم و ابرو که معشوقان و زیبارویان بکار برند ، کرشه ، بعضی بکسر اول و دوم مطابق تلفظ امروزین . ضبط کرده‌اند :

نظری کن بچشم او بجهال و کَرَشْم او

نظری کن بحال او بحق محبت ای عمو

دیوان ، ب ۲۳۹۰۶

غمّازه : در این مورد ، زنی خوش اندام ، پُر غمزه . صبغه مبالغه از ۱۰ غمزه بمعنی اشاره کردن بچشم و ابرو و مژگان .

«غمّازه» را با پاه نکره بخوانید نه باضافه ، و «غمّازه» مستند الیه است برای فعل «بنهاد» در مصراج دوم .

غَمَّثْنَا كِبَان : جمع غمناک است ، پیشینیان ، گاهی پیش از ادات جمع (ان) بایی اضافه کرده‌اند . نظیر : سالیان ، ماهیان ، سحرگاهیان :

۱۰ چنین تا برآمد براین سالیان همی نافت از شاه فرگیان
شاهنامه فردوسی

کون ماهیان اندرآمد به پنج که تا تو همی رزم جویی برنج
هان مأخذ

چون دید ماهیان زمستان که در سفر

نوروز مه بماند قریب مهی چهار

۲۰

دیوان منوچهری ، ص ۲۹

باد سحرگاهیان کرده بود تفرقه خرمی در و عقیق برمه روی زمین
هان مأخذ ، ص ۱۴۶

چشمۀ مُشرِق : مجاز آفتاب است ، چشمۀ بتهابی نیز همین معنی را می‌دهد ، می‌توانید آزار کیب اضافی پدانید و جزو دوم را مُشرِق (بفتح اوّل و سکون دوم و کسر سوم) بخوانید و یا ترکیب و صنی شمارید که در آن صورت ، مُشرِق (بضم اوّل) باید خواند بمعنی تابناک ، در چاپ لیدن آنرا بصورت دوم مشکول ساخته‌اند و ما باحتمال اینکه تبعیت از نسخ قدیم کرده باشند بهمان گونه آوردم ، نسخه موزه قونیه بدون حرکات است . در زبان عربی « عین » هم بمعنی چشمۀ آب و هم بمعنی آفتاب می‌آید . مصراع اوّل از (ب ، ۱۸۰۱) در دیوان کبیر هم آمده است . بب ۲۳۶۳۳ .

از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما تو مشو مُشکِر که حق بس قادرست ۱۰ متزل اندر جوز و درا حسان مکن حادثان میرند و حفشان واوئست جوز و احسان رنج و شادی حادثست	حالتی دیگر بود کآن نادرست تو قیاس از حالت انسان ممکن بـ جوز و احسان رنج و شادی حادثست
--	---

ب ۱۸۰۳ - ۱۸۰۶

در باره غم و شادی ازین پیش بخن گفتیم ، بر آن می‌افزاییم که غم از تعلق خاطر به امری فائت و از دست رفته عارض می‌شود و شادی از آویزش دل ۱۵ بچزی موجود که حاصل شده است روی می‌دهد و درین هردو حظ نفس منظور است و مولانا که مستغرق عشق است از خود خبر ندارد و بنابراین جوشش و غلیان او از جای دیگر است و حالاتی که پیاپی بدو میرسد به غم و شادی مردم بـ خبر مانند نیست همچنین هوش و ادراک او را صور ذهنی و خیالی یا معانی جزئی که زاده پندار است ، در قبضه تصرف نمی‌گیرد و او مغلوب ۲۰ خیال و وهم نیست اما این حالت را مولانا وصف نمی‌کند زیرا از امور ذوق است که شرح و گزارش لفظ بدان معیط نمی‌گردد از اینرو تها در اثبات آن ، بوسعت قدرت حق تعالیٰ تمسکیت می‌جویید چنانکه در جای دیگر گفته است :

عقل بحثی گوبد این دُوراست و گتو
بے ز تأویلی محال کم شنو
قطب گوید مر ترا ای سست حال
آنچ فوق حال نست آبد محال
واقعاتی که کشونت بر گشود
نه که اوّل هم محالت می نمود
چون رهانیدت زیده زندان کرم
تبه را برخود مکن حبس سُم
مشنوی، ج ۳، ب ۳۶۵۴ ب بعد

دلیل دیگر اینست که غم و شادی متولد از جور و احسان است که هردو
از مقولهٔ فعل و از عمله اعراض‌اند و ثبات و دوام آنها منصور نیست در
صورتی که حالات مولانا و دیگر مردان خدا نه بدان صفت است که از جور
واحسان منبعث گردد و معلول حظوظ نفسانی و بے دوام باشد.

۱۰ حق تعالیٰ به اقتضای اسم «الآخر» مرجع و منتهای همه چیز و هر کس
است، همه چیز فنا می‌پذیرد و بد و باز می‌گردد بدین معنی اورا «وارث» گویند
این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ شریفه: «وَإِنَّا لِنَحْنُ نُحْيِي وَنُمْتِي» وَ
«نَحْنُ الْوَارِثُونَ». (مایم که زنده می‌کنیم وی میرانیم و مایم که وارث همایم).
الحجر، آیه ۲۳.

۱۰ صیغ شد ای صیح را صبح و پناه
عذر مخدومی حسام الدین بخواه
عذر خواه عقل کُل و جان توی
جانِ جان و تابشِ مرجان توی
نافت نورِ صیح و ما از نورِ تو
در صبحی با می منصور تو
ب ۱۸۰۹ - ۱۸۱۷

۲۰ می منصور: مجازاً، محتاطی که از شهود حقیقت و غلبهٔ معرفت پدید
آید، شور و ذوق درون که موج دریای جانست و از مشاهدهٔ بجهال لَمْ يَرَى
منبعث می‌گردد. نظیر: بادهٔ منصور، بادهٔ منصوري:

ای خرد دور بین ساقی چون حور بین
بادهٔ منصور بین جان و دلی بی قرار
دیوان، ب ۱۱۹۲۲

آن باده انگوری مر امّت عیسی را
وین باده منصوری مر امّت یاسین را
هان مأخذ ، ب ۹۳۱

و مقصود از منصور ، حسین بن منصور حلّاج است از عرفاء مشهور
(مفتول ۳۰۹) که مذهب توحید را فاش ساخت و مستانه بر سر دار جان داد ،
در تعبیرات قدماء ، گاه نام پدر بجای اسم پسر می نشینند ، مانند : حسن میمندی ، ه
بجای احمد بن حسن میمندی ، و سبکتکین ، بجای محمود بن سبکتکین .
افلاکی می گوید : « همچنان حضرت خداوندگار از جاذبه آن سلطان
احرار ، شور و بیقراری را از سر گرفته در حالت ساع و حمام و قعود و قیام
و نهوض و آرام باشاد مثنویات مدادومت نمودن گرفت ، همچنان اتفاق افتادی
که از اول شب تا مطلع الفجر متواالی املائی کرد و حضرت چلبی حسام الدین ۱۰
بسرعت تمام می نیشت و مجموع نیشته را باواز خوب بلند بر حضرت مولانا
می خواند . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۷۴۲ . این ایات ، حاکی ازین
مطلوب است .

باده کی بُود کو طرب آرد مرا	داده تو چون چنین دارد مرا
چرخ در گردنگدای هوش ماست ۱۵	باده در جوشش گلای جوش ماست
قالب از ما هست شد نه ما ازو	باده از ما ماست شد نه ما ازو
خانه خانه کرده قالب را چو موم	ما چو زُبوریم و قالبها چو موم
ب ۱۸۱۳ - ۱۸۱۰	

تأثیر عشق و حالتی که می بخشد از مستی باده انگوری قوی تر و مرد افکن تر
است ، مستی شراب محدود بزمان است ولی مستی شور انگیز عشق سالها پایدار ۲۰
می ماند ، بدین مناسبت فرموده است :

آن کند که ناید از صد خم شراب	لذت تخصیص تو وقت خطاب
مثنوی ، ج ۵ ، ب ۴۲۰۱	

مولانا خود از اثر این می، نزدیکی به سی سال مست بود و سر آز پا
نمی‌شناخت و شورهای عجب می‌انگیخت و بسیار فقیهان و متکلمان و سردمزان
را از تأثیر حالت خود گرم ساخت و در حلقةٰ مستان کشید و اینکه قرب هفتصد
سال است که اهل دل از پیمانهٰ سخنان او بادهٰ طرب انگیز می‌نوشند و مستانه
دست بر جهانیان می‌افشانند و خالک بر سر جهان بی‌مقدار می‌پاشند؛ این بادهٰ
آن شناک را مولانا بیکچند از ساتگین وجود شمس تبریز و مدّنهٰ از پیالهٰ شخصیت
صلاح الدین زرکوب و سرانجام از پیلای تعلق حسام الدین چلپی نوشیده است
که اکنون خطاب مولانا متوجهه اوست.

آنگاه بزبانی شاعرانه می‌گوید که جوشش باده گدای هیجان و شورش
درون منست ولی این مستی و هیجان از آن جنس نیست که هوش را بپوشد و
خرد را زایل کند بلکه من درین مستی چنانم که فلک دوار (هرچند بنا بر مشهور
قرارگاه عقول و نفوس است) گدای هوش و خرد منست، باده مست ماست
و ما مست باده نیستیم چنانکه قالب از ما هستی پذیرفته است و ما از آن هستی
نیافته ایم، قوت اجزا از ماست و آنها شیرینی حیات از ما یافته‌اند مثل آنکه
شش گوشها و خانه‌های کندوی عسل، جایگاه انگیزی است که زنبور عسل
در آن می‌ریزد.

نیز می‌توان گفت که شراب بالقوهٰ مستی می‌دهد و فعلیت و تحقق آن
بسنگی بدان دارد که آنرا زنده‌ای بنوشد و فی المثل اگر شراب را برسنگ بیفشناند
هر گز موجب مستی و تغیر حالت نمی‌شود چنانکه بدن بآویزش جان، خلعت
وجود نمی‌پوشد و همینکه تعلق بجان از تن گستته شد تمامت اعضا از کار فرو.
می‌مانند و مادهٰ انسانی به مواد ارضی که مواد و جهاد است باز می‌گردد پس «ما»
درین ابیات، بجان انسانی یا حقیقت ثابت شخصی است که مصدر همگی و تمامی
فعالیات و حرکات بدنی است، زنبور نموداری ازین معنی و خانه‌های مومین،

مثال است برای اندامها و نیروهای محسنی که شیرینی زندگانی از جان می‌یابند.

حاج ملاهادی سبزواری. این موضع را بمذاق حکما شرحی نظر و دلپذیر گفته است، برای اطلاع از نظر وی، جمع: شرح سبزواری، طبع طهران، ص ۵۹ - ۶۰.

بس دراز است این حدیث خواجه گو
خواجه اندر آتش و درد و حنین
گاه سودای حقیقت گه مجاز
نا چه شد احوال آن مرد نکو
صد پراکنده همی گفت این چنین
گه تاقض گاه ناز و گه نیاز
ب ۱۸۱۶ - ۱۸۱۴

پراکنده: معنی بی ربط و از هم گسیخته، مجازاً پوج و بی معنی.
غلبه: تأثر، خواه بصورت فرح مفرط و یا اندوه بی اندازه و هر حالت رویی که بیرون از ظرفیت محمل انسان باشد، نظام فکر و منطق را از هم گسلد و درنتیجه سخن بدون پیوستگی وارتباط عقلی بر زبان می‌آید، این حالت شبیه است به اختلالی که در اثر شدت تب و حدوث سر سام بمریض دست می‌دهد و هذیان گفتن آغاز می‌کند، این گسیختگی در حرکات و اعمال بدن نیز اتفاق می‌افتد و ما آنرا دست پاچگی و سر در گشتن می‌گوییم، خواجه طوطی بچنین حالتی دوچار شده بود و مولانا آن حالت را وصف می‌کند.
۱۰

مرد خوبه گشته جانی می‌کند دست را در هر گیاهی می‌زنده
تا کدامش دست گیرد در نظر دست و پایی می‌زندازیم سر
ب ۱۸۱۷ ، ۱۸۱۸

زیرا کسی که در آب بی پایاب افتاد و بیم جانش بود، معیار ارزش اشیا را از دست می‌دهد و رشته فکر شگسیخته می‌شود و کارش دور از صواب می‌افتد و برای حفظ جان دست در چیزی می‌زند که در خور نیست و او را نگاه

تواند داشت همانگونه که بهنگام عروض آفت و سختی بیاری و نرس از مردن، اکثر مردم بوسالی متشبّث می‌شوند که شایسته تسلی نیستند از قبیل رملان و افسونگران و جادوان و نظار آنها . وجه مشابهت میان خواجه بازرگان و مرد غریق بدانست که هردو ، خلاف منطق و عقل عمل کرده‌اند ، این مفهومون موافق این مثل است : *الْغَرِيقُ يَتَشَبَّثُ بِكُلٍّ حَشِيشٍ* .

دلت با یار دیگر ز آن بپوست بجا غرقه بهر چیزی زند دست
ویس و رامین ، بنقل از امثال و حکم دهخدا

نظیر آن :

دلت در سنگی زدم دام که نرهاند مرا
لیک غرقه گشته هم چنگی زند در آن وابن ۱۰
دیوان ، ب ۲۰۸۵۶

دوست دارد یار این آشتفتگی کوشش بیهوده به از خفتگی
ب ۱۸۱۹

کترین فایده کار و کوشش اگرچه بظاهر بیهوده باشد نشاط درون و سخت
بدن است باضافه ، تمرین بر عمل و علاوه بر آنکه گاه فایده‌ای که منظور نبوده
و در خاطر نگذشته است بر عمل مرتبت می‌گردد و کمینه زیان بی کاری ،
خوگرفتن به سستی و اهال و بازماندن از پیشرفت است بدینجهت آشتفتگی که
مستلزم طلب است ، مطلوب خدا یا ولی کامل تواند بود .

۱۰ متروی است که رسول علیه السلام بر شخصی گذشت و باو هیج الغفات
نفرمود ، چون بازگشت بر روی التفاتی کرد صحابه پرسیدند که این چه سر بود
فرمداد ایکار بود و شیطان قرین او بود چون برگشتم خطی بزمین می‌کشید ،
شیطان را با اوندیدم الغفات کردم . « شرح ولی محمد اکبر آبادی ، طبع لکناهه ،
ج ۱ ، ص ۱۳۲ .

ه حضرت مولانا فرمود نه نا این حد نیست ، می خواستم که امیر عالم ما بکلی تنبیل نشود و نفس مکاره را کاملاً تعلیم نکند و بقدر امکان در کوشش و چوشن باشد که حق تعالیٰ مردم کاملاً و عاطل و اهل کسل را دوست نمی دارد . ه مناقب افلاکی . طبع انقره ، ص ۲۵۵ .

آنکه او شاهست او بسی کار نیست ناله از وَيْ طُرُفَه کو بیمار نیست ه
بهرو این فرمود رحمان ای پسر کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَانِ ای پسر
ب ۱۸۲۱ ، ۱۸۲۰

بمنزله دلیل است برای بیت پیشین بدینگونه : که خدای تعالیٰ همیشه بر کار است با اینکه نیاز و حاجت در ساحت کمال او راه ندارد و موصوف است به صفت «فعال» (هود ، آیه ۱۰۷) و چون او با وجود بی نیازی همیشه در کار است ما بندگان که سرا پا نقص و نیازیم و حاجت به استکمال داریم هرگز نباید که دست از کار و کوشش باز داریم ، دلیل اینکه خدا هر روز کاری می کند آیه شریفه است : کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَانِ . (خدا هر روز دست اندر کاری دارد .) الرحمن ، آیه ۲۹ .

اکثر مفسرین ضمیر « هو » را درین آیه کسریم بخدا باز می گردانند و ۱۵ بدینگونه تفسیر می کنند که « گناهی می آمرزد و غمی بازمی برد و گروهی را بر می دارد و گروهی را فرومی برد . » اقوال دیگر نیز نقل کرده اند که بدین تفسیر غذیک است .

« یوم » در تعبیرات صوفیان اطلاق می شود بر مراتب تجلی و ظهور حق تعالیٰ و درجات صعودی انسان بسوی کمال مطلق چنانکه « لیل » عبارت است از ۲۰ مراتب خفا و تنزل انسان بسوی عالم طبع ، هر یکی از مراتب تجلی را حکمی و اثری است مناسب آن ، و نیز انسان در هر یکی از مراتب صعودی نقصی را فرمی گذارد و خلع می کند . و خلعت کمالی نو آین می پوشد و بدین مناسبت در

تفسیر این آیه گفته‌اند که حق تعالیٰ امری را صفت ظهور می‌ذهد و یا بغرب خفا باز می‌برد.

جمع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۶۴۱ ، تفسیر طبری : طبع مصر ، ج ۲۷ ، ص ۷۱ - ۷۰ ، کشاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۴۲۵ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۲۱۰ ، تفسیر امام فخر رازی ، ج ۸ ، ص ۲۸ - ۲۶ ، حقائق التفسیر از ابو عبد الرحمن سُلَيْمَانِ عَسْكَرِيِّ ، نسخه عکسی متعارق بـ*بُكْتَابِ الْجَاهَةِ* مرکزی دانشگاه طهران ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشيری ، نسخه عکسی ، بیان انسعداده ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۳۵ - ۲۵۱.

اندرین وَه می تراش و می خُراش سادَمْ آخر دمی فارغ مباش
تا ذمِ آخر دمی آخر بسود که عنایت با تو صاحب سیر بود
هرچه می کوشند اگر مرد و زنست گوش و چشم شاهِ جان بر روز نست
ب ۱۸۲۴ - ۱۸۲۲

دمِ آخر : نفس و اپسین . شاهِ جان : بـ*بُكْتَابِتِ* ، خدای تعالیٰ .

بیت اول ناظر است بـ*تَعْلِمَةِ حَكِيمِ* نظامی گنجوی :

۱۰ غافل منشین ورق می خراش در نتوانی قلمی می تراش
مخزن الاسرار ، ص ۲۵

بیت اخیر ، ظاهراً ناظر است بمضمون آیه شریفه : فَاسْتَجَابَ لَهُمْ
رَبُّهُمْ أَنَّى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى . (پس
پروردگار ایشان دعای آنها را با جایبت رسانید زیرا من آن خدامیم که عمل هیچ
کارآوری را چه مرد و چه زن تباہ نمی کنم .) آل عمران ، آیه ۱۹۵ .

نسخه موزه قونیه ، نسخه بدل : هرچه کوشند جان که در مرد و زنست .

مطابق است با چاپ لیدن .

بعد از آنکه از قلهص بیرون فکند طرطیبک ہر یہ نا شاخ بلند

کآفتابِ شرق تُركی تاز کرد
بی خبر ناگه بدید اسرارِ مُرغ
از بیانِ حالِ خود ماند و نعیب
ساختی مکری و ما را سرخنی
طوطی مُرده چنان هرواز کرد
خواجه حیران گشت اندر کارِ مرغ
روی بالا کرد و گفت ای عندلیب
او چه کرد آنجا که تو آموختی
۱۸۲۹ - ۱۸۲۵ ب

تُركی تاز : تاخت و تازی ترکانه ، ترکتاز ، مجازاً ، حرکت تند و سریع.

عندلیب : بلبل ، هزار دستان ، مجازاً ، خوش آواز .

که رها کن لطفِ آواز و وداد
خوبیشتن مُرده هی این پند کرد
مُرده شوچون من که تایابی خلاص ۱۰
خنجه باشی کشید کانت برگشته
خنجه پنهان کن گیاهِ بام شو
گفت طوطی کو بعلم پند داد
ز آنک آواز ترا در بند کرد
یعنی ای مُطریب شده با عام و خاص
دانه باشی مُرغخکانت بر چشته
دانه پنهان کن بکلی دام شو
۱۸۳۴ - ۱۸۳۰ ب

گیاهِ بام : علنی که از دانه های کاه گل و یاریخت و پاش چینه مُرغان
وحشی بروشت بام بروید ، بگناست ، کسی یا چیزی که مورد توجه نباشد و کس ۱۰
پروای آن ندارد بمناسبت آنکه گیاه بام را آب و کود نمی دهد و اندیشه بالیدن
و خشکیدن آن نمی کنند .

پند و نصیحتی که بعمل آموزند از پند گفتن بسیار قوی تر و گیراتر است
برای آنکه اینگونه پند پذیری به ادراله و استنباط خود انسان حاصل می شود
و چیزی است که خود یافته و در ذهن ساخته است و انسان به مصنوعات و ۲۰
ساخته های خویش دلستگی هرچه تمام تر دارد خواه آنها را در ذهن و خمیر
خود بسازد یا دستگار خارجی و بیرونی او باشد گذشته از آنکه عمل نشانه
اعتقاد کسی است که آن را بانجام می رساند و کتر احتمال ریسا و تقلب در آن

می‌رود برخلاف پندی که بگفتار دهنده که مظنه خودنمایی است.

دیگر آنکه نصیحت هرچند به‌قصد خیرخواهی کنند در حقیقت مشتمل است بر بیان نقص و ضعف فکر دیگران و اظهار فضیلت خود، امری که ناخودآگاه و یا با وجود استشمار، هیچکس آنرا برخود نمی‌پستند و بهجع خردمند و صاحب فضیلت اجازه نمی‌دهد که خود را کامل و تمام خرد و اورا ناقص و کوتاه نگر بشارد و بدین جهت است که اندرزگوی و ناصح همیشه مبغوض و دشمن روی است و مردم او را بالطبع دوست نمی‌دارند و پیشینان بهمین جهت، شرط کرده‌اند که نصیحت در خلوت گفته شود، آوردن نصیحت و اندرز در لباس مثل و قصه بجانوران نیز بهمین دلیل است تا شنوونده خود ۱۰ بنکات قصه و مثل توجه کند و کینه ناصح پند آموزرا در دل نگیرد علاوه بر آنکه امر ولرمان از هر آمری که باشد حاکی از نوعی برتری واستیلاست و با خوبی خودخواهی بشرسازگار نیست و خود بخود موجب مرکشی و تمدد و سرپیچی از فرمان است و از این و گفته‌اند: «الإِنْسَانُ حَرَبٌ عَلَىٰ مَامْنُوعٍ».

مولانا باشارتی که در حکم بیان و توضیح است، ابن اصل مهم را که ۱۵ اکنون «روش غیر مستقیم» می‌نامند تعلم فرموده است.

مردم کودک منش و جاهم بزیبایی و هنر روی می‌آورند نه به‌قصد تعظیم و قدرشناصی بلکه برای استلذاذ و خوشی خود و بدین سبب عمر هنرمند را تباہ می‌کنند و فرصت استکمال برایش باقی نمی‌گذارند ویرین قیاس، بزیبا رویان اظهار عشق می‌کنند تا سرمایه «حسن» را تباہ سازند و دامنشان را بضرض فاسد ۲۰ بیالایند راست مانند مرغی گرسنه که چون دانه‌ای دید برمی‌چیند و فرصت نمی‌دهد تا آن دانه بروید و درختی تناور شود و یا خوشها برآورد و هزاران دانه دیگر از آن نمودار گردد و یا مثل طفل کوتاه‌اندیش که چون بدراخت گشی می‌رسد غنچه‌ها را می‌کنند و پرپر می‌کنند و از جهال و زیبایی غنچه گل همین قدر

می دارد که آنرا طفلانه و بی خردوار در زیر پا و بر روی خاک بیفشاند پس عرض هنر و جهال معرفتی بر مردم جاهم منضم نآنست که هنر مسیر کمالی خود را تمام نکند و هنرمند وسیله لذت جمعی هوی پرست قدر نشناش گردد و بتدریج بحال ابتدا گراید .

می توان گفت که این گونه اندرز متوجه راهرویست که در عرض تغیر .
است و خلق می توانند او را از روش خود منصرف کنند و بچنین کس لازم است که کمال حال خود را مخفی دارد و از دید عامه و داوری آنها بر حذر باشد برخلاف واصل و کامل که وظیفه او ارشاد و تکمیل خلق است و اقبال عوام بحال او زیان نتواند رسانید .

صد قضای بَد سوی او رُو نهاد	هر که داد او حُسْن خود را در مزاد
بر سر ش ریزد چو آب از مشکها	چشمها و خشمها و رَشکها
دوستان هم روزگارش می بَرند	دشمنان او را زغیرت می دِرند
او چه داند قیمتِ این روزگار	آنک غافل بود از کشت و بهار

۱۸۳۸ - ۱۸۳۵

چشمها : چشمها بَد که بعقیده عامه آثار نامطلوب بیار می آورد ،
چشم زدن ، ترکیبی است از این کلمه بمعنى مذکور . چاپ لیدن : حیله .

از اینجا مولانا ، آفات شهرت را بری شهار بدبندگونه که شهرت موجب رشک و حسد است از آن جهت که تا کسی بفضلی انگشت نما و مشهور نگردد مردم بد تووجه ندارند و محسود واقع نمی شود ولی همینکه فضیلت و تفوّق او در خُلق یا هنری یا علمی شهرت یافت و زبانزد شد بی هیچ مشک مرموم ننگ .
نظر و تُسُك حوصله بر او رشک می بَرند و در پوستینش می افتد و هنروران و دانشمندان که غالباً نازک دل و زودرنج هستند از حسد دیگران ، ملوان و رنجیده خاطر و در کار سُست می گرددند و مقداری از وقتیان مصروف دفاع

از خود و دفع حيله‌ها و بدگوئي حسودان می‌شود . و اين خود بزرگترین زيانی است که از حسد به محسود می‌رسد زيرا تا وقتی که انسان التفائي بگفته واهی و نه اساس حاسدان نمکرده است از زيانهای حسد برکنار می‌مانند اما هرگاه نگران می‌مفن آنها باشد باندازه توجهه و التفائي که دارد از کسب کمال محروم می‌ماند و مقصود حسد ورزان صورت وقوع می‌گيرد و اگر گوش فراند هد و مردوار در کسب فضیلت پای افشار دروز بروز پیش می‌رود و بر درد بدسگالان می‌افزاید و کمال نفساني که بالذات مطلوب و مورد احترام همگان است با همه بدخواهی و بدانديشی ، در دلها اثر می‌گذارد و بدسگاليها را از تأثير می‌افکند .

از دگرسو ، دوستان بتحسين و آفرین و سنايش او را مشغول می‌دارند و وقت او را بشنیدن سنايشها و احسنت گفتهها و سهاسگزاری و اداء حقوق محبت تباه می‌کنند و او هم از دشمن و هم از دوست زيان می‌بیند لیکن قدر عمر وزندگانی را کسی می‌شناسد که از عمر خويش بهره‌ای اندونخته باشد و آنها که عمر خود را بغلت تباه کرده‌اند بقيمت و ارزش روزگار حيات و کار و کوشش وقوف ندارند و بدین جهت زندگانی را در راه بدخواهی یا نیکث خواهی کسان از دست می‌دهند راست و درست مانند آن کشاورزی که در زمستان و یا بهار تنم مناسب فصل نکاشته باشد ، او بی‌گمان ارزش بهار و باران بهاري رانی داند و مخصوص و کشتمندی ندارد که چشم بر آن گمارد و از باليدن آن لذت برد و قيمت کار و کوشش را دریابد .

کوهزاران لطف بر ارار و ارج ریخت

آب و آتش مر ترا گردد سپاه

نه برآ عداشان بکین قهار شد

تا برآورده از دل نمود دود

ب ۱۸۴۲ - ۱۸۳۹

در پناه لطف حق باید گریخت

تا پناهی یابی آنگه چون پناه

نوح و موسی رانه دریا یار شد

آنش ابراهیم رانه قلعه بود

۲۰

مقصود آنست که از دوستی شهرت بجز بلطف خدا نمی‌توان رهایی یافت برای آنکه نام جویی از غریزه خود پرستی بر می‌خیزد و منشأ آن امری است بیخور و سخت نیرومند که با شیر اندرون شد و با جان بدر شود، تنها لطف الهی باید دستگیر شود نا آدمی دریابد که نام و ننگ و شهرت سبب کمال نفسی نیست و شهرت، غیر واقعیت و حقیقت است، این مطلب نظری آنست که در ذیل: (ب ۱۳۸۱) بدان اشارت فرمود و ما بشرح بازگفتم.

احتمال می‌رود که مراد مولانا این باشد که از آفت دوستی و دشمنی بجز بلطف خدا نجات نتوان یافت زیرا این هردو از امور ضروری حیاة است و ما بدوسئی نیازمندیم و باید برای توفیق در کارها و آرامش خاطر خود، دوستانی بدست آوریم، دفاع از دشمنان نیز امری قهری است و از لوازم زندگانی ۱۰ اجتماعی است و این خدماست که می‌تواند مارا ازین هردو آفت که موجب اتلاف عمر است برهاند.

سپس قدرت خدا را در قصه نوح و طوفان و گذشت موسی از دریا و سرد شدن آتش نمود بر ابراهیم مثال می‌آورد تا نتیجه گیرد که خدای تعالیٰ بر قهر طبایع تواناست و بنابراین او می‌تواند سرشت و نهاد آدمی را نیز بحیطه ۱۰ تسخیر وی در آورد.

کوه یَحْيَى رانه سوی خویش خواند قاصد انش را بزخم سنگ راند
گفت ای یَحْيَى بیا در من گریز تا پناهت باشم از شمشیر تیز
ب ۱۸۴۳ ، ۱۸۴۴

تاکنون در هیچ یک از روایات اسلامی این قصه را منسوب به یحیی بن ۲۰ زکریا نیافته ام، ظاهرا مأخذ آن داستان ذیل است: فَقَالَ إِلِيَّا إِلَيْهِمْ
بَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا أُرِيكُمْ مِنْ نَفْسِي عَجَبًا قَالُوا تَعَمَّ فَصَاحَ
صَيْحَةً عَظِيمَةً فَأَرْتَعَبَ قُلُوبُهُمْ مِنْ خَوْفِ الصَّيْحَةِ فَتَهَمَّ الْمَلِكُ

بِقَتْلِهِ فَهَرَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّىٰ وَصَلَّى إِلَى جَبَلٍ وَسَوَّعَ مِنْهُمْ
فَبَعَثُوا فِي طَلَبِهِ فَلَمَّا قَرُبُوا مِنْهُ انْفَسَحَ الْجَبَلُ وَدَخَلَ فِي بَطْنِهِ
وَكَلْمَةُ الْجَبَلُ وَقَالَ أَيُّهَا (ظ: ايه، اينت) إِلَيْهِمْ فِي مَسْكَنِكُمْ
وَمَأْوَاكُمْ . قصص الانبياء از محمد بن عبدالله کسايی ، طبع ليدن ، ۱۹۲۲ ،
ص ۲۴۴ .

(الیاس روزی گفت ای بنی اسرائیل من کاری شگفت از خود بشما نمایم)
گفتشند آری ، الیاس فریادی ساخت و بلند بر کشید که از بین آن دلهای اسرائیلیان
پرس افتاد ، پادشاه بقتل او هست بست و او بگریخت و برآه خود رفت تا
بکوهی رسید و از آنها پرهیز جست ، در پی او فرستادند و چون بزدیکش او
رسیدند کوه دهان باز کرد و الیاس بدرون کوه رفت و کوه با او در سخن آمد
که ای الیاس در منزل و پناه گاه خود در آی) .

مطابق روایات دیگر الیاس بر اسبی آتشین نشست و بهم مفرشتگان پیوست .
تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۳ ، ص ۵۴ . ظاهرا مولانا داستان یحیی والیاس
را بهم آمیخته است .

بعد از آن گفتیش سلام الفیراق	۱۵ یک دو هندش داد طوطی بی نفاق
مر مرما اکنون نمودی راه نو	خواجه گفتیش فی امان الله بر او
راه او گیرم که این ره روشنست	خواجه با خود گفت کین پنه منست
جان چنین باید که نیکو پی بود	جان من کمتر ز طوطی کی بود

ب ۱۸۴۸ - ۱۸۴۵

نسخه موزه قونیه ، نسخه بدل : طوطی پرمذاق ، چاپ ليدن نیز چنین
است . پرمذاق : خوش چاشنی و بامزه ، مجازاً مطلوب و موافق طبع .
نیکو پی : مجازاً مبارک قدم ، نجسته پی .

تن نفس شکلست تن شد خارجان
در فریب داخلان و خارجان
و آتش گوید من شوم همراز تو
ایش گوید نیست چون تو در وجود
در جمال و فضل و در احسان وجود
آتش گوید هر دو عالم آن تُست
جمله جانها مان طفیل جان تُست
از تکبُر می رود از دست خویش
او چو بیند خلق را سرمست خویش
دیو افکنست اندر آب جو او
او نداند که هزاران را چو او

ب ۱۸۵۴ - ۱۸۴۹

داخلان و خارجان : آیندگان و روندگان ، مرادف (مُختَلِفَه) در زبان عربی ، مجازاً ، آفات درونی از قبیل هوی و آرزو و حبّ جاه و عموم شهوات و تمايلات نفسانی بهمراه امور خارجی مانند مال و بجهال و نیز مردم فریبنده . ۱۰
تن مانند نفس است از آن جهت که جان علوی بسبب آوریش آن ، از پرواز در عالم قدس بازمی ماند و بعوامل شهوت که زاده تن است روح را از کمال حقیق بازمی دارد و همچون خاری است که در پایی جان فرو رفته است زیرا کسی که خار در پایش رفته باشد تند و بستاب نتواند رفت .

معاشران ، از آنرو مایه فریب اند که بسخن خوش و بسبب ایجاد تعلق ، ۱۵ آدمی را از درون خویش منصرف و بخود مشغول می دارند و پیش روی نرقی و استکمال وی دیواری کشند و غالباً اعتمادی بوجود می آورند که بی بنیاد است و بهنگام حاجت و آزمایش معلوم می شود که آن اعتماد و آرامش خاطر ، بخت واهی و بے اساس بوده است در آمیزش از اینگونه آفتها بسیار می توان بافت ، ۲۰ این توجیه در صورتی است که « داخلان و خارجان » را بمعنى معاشران و آیندگان و روندگان فرض کنیم . منشأ این خطرها ، تن است زیرا احتیاج با مردم عیشت باعث برآمیزگاری است .

از دگرسو ، تا در آدمی حاجتی و تمايلی وجود نداشته باشد فریب نمی خورد ،

گول خوردن در نتیجهٔ تصادف و سازگاری میل درون است با عوامل خارجی از قبیل : تملق ، مال‌دوستی ، شهوت پرستی و بدین علت جهات فریب خوردن بنتیت میول انسانی اختلاف حاصل می‌کند چنانکه یکی رامال و رشوه و دیگری را زن و یا متایش از راه می‌برد پس گول خوردنگی نتیجهٔ سازگاری عوامل داخلي و خارجي است و تا این سازگاری صورت نگیرد آدمی فریفته نمی‌شود و گمراه نمی‌گردد . این نوجیه مبنی برآنست که «داخلان» را به عوامل درونی و «خارجان» را به عوامل خارجي و یا مردم تفسیر کنیم . تبز ، جع : ذیل :

(ب ۹۰۶) .

مولانا ، رمز و نكتهٔ اصلی این قصه و آفت و زبانهای شهرت طبی و نام ۱۰ جویی را بیان می‌کند ، آوازه و نام و یا شهرت بطور کلی آنست که مردم کمی را بصفتی از صفات کمال خواه جسمانی از قبیل : زور و قوت بدن و یا زیبایی اندام و خواه معنوی و روحانی مانند : علم و بخشش و تقوی و حسن تدبیر ، بشناسند و بدان بستایند ، این صفتی است بسیار خطرناک و بظاهر نیک و مطلوب و بهقیقت زشت و ناپسند زیرا مقصود از شهرت نمکن و حصول منزلت است ۱۵ در دنای مردم تا در نتیجه ، آنها از روی میل و بدون هیچ کراحت ، آنچه مقصود و دلخواه اوست پنج آرند و مال و جان و عمر عزیز را در راه تحصیل آرزوهای وی صرف کنند ، صفتی که نهان و باطن آن زشت‌تر از محبت مال و تملک امور مادی است چه غایت تملک ، تصرف در جادات (نقد و پولها و مواد معدنی) و یا نباتات (انواع محصول ارضی) و بعضی از جانوران ۲۰ است و مقصود از جاه و شهرت آنست که آدمی دهای مردم را که در نوع با وی برابرند مسخر سازد و در تصرف نگیرد و بصورتی رندانه و منافق وار ، بنده و برده خود کند و کسانی را که از مادر آزاد و سرپلند زاده‌اند بزنگیر رقیت کشد و در فرمان خویش آرد تا از بن دندان مطیع و فرمانبردار وی

باشد و او هیچ تعهدی نسبت به آنها نداشته باشد و فی المثل مانند مالک ریق و برده فروشان و برده کیران روزگار پیشین، خوراک و پوشاشان را هم بر عهده نگیرد و مانند توانگران که در تعمیر و حفظ دارای خودی کوشند بهیچ روی در رعایت این بردگان شهرت اهتمام نورزد.

بحقیقت، جاه دوستی ازین حسن و اندیشه ناپسند منبعث می‌گردد و ه برای نام بجوابان جاه طلب زیانهای جانکاه بیار می‌آورد یکی از آنها اینست که ستایش و مدح، آنها را مغروف و فربخته خود می‌سازد، غرور، بی‌احتیاطی و کمی دقت بیار می‌آورد و نتیجه آن، اشتباه و خطای کاری است که منجر به سقوط و انحطاط می‌گردد علاوه بر آنکه هیچکس مردم مغروف را دوست نمی‌دارد.

دومین زیان آنست که نام جوبی انسان را بآن می‌دارد که خوبیش را مناسب نمایل خلق و موافق آرا و عقاید آنها بسازد و این عمل خود ریشه نفاق و ریاکاری است که صفتی است مذموم و ناپسند.

سومین زیان آنست که در نتیجه خودسازی، انسان، حریت فکر و استقلال روحی خود را از دست می‌دهد و از مسیر حقیقی کمال بدور می‌افتد و بغاونی که آفرینش در نهاد وی نهفته است هرگز دست نمی‌یابد.

از دگرسو، مدح و آفرین و چاپلوسی متممیقان امری است زوال پذیر و مبتقی بر حاجت و نیاز روزانه که چون حاجت برآورده شد، اندکی بر روی آب و یا حبابی بر سطح دریا، لغزان و دایماً در گردن است و در یک نقطه ثابت نمی‌ماند، نظر بدین آفتها، بزرگان صوفیه و خردمندان جهان همواره از شنیدن مدح و نملق خوبیش را بر کنار داشته‌اند، حضرت رسول اکرم (ص) تمجید و مدح را هرگز نمی‌پسندید. قال (ص) مَرَّةً لِلنَّمَادِحِ وَبَيْتَكَ قَصَمَتْ ظَهِيرَةً لِتُؤْسَمِعَكَ مَا أَفْلَحَ إِلَيْكَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ . (یغمبر

یکث نوبت بستایشگری گفت وای بر تو پشت این ممدوح را شکستی اگر از تو بشنود و بپذیرد تا رستخیز روی رستگاری نبیند .)

و همچنین فرمود : **الا لا تُمَادِحُوا وَ اذَا رَأَيْتُمُ الْمَادِحِينَ فَاحْتُوا فِي وُجُوهِهِمْ التُّرَابَ** . (هلا تا یکدیگر را نستایید و چون سناشگران را یافتد خاک در روی آنها پاشید .) احیاءالعلوم طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۲۰۰ .

عربن خطاب گفته است : **الْمَدْحُ ذَبْحٌ** . (سناش بمنزله بریدن سر است .) و گفته‌اند : **الْمَدْحُ وَافِدُ التَّكِبِيرِ** . (سناش پیش آهنگ خود بینی است .) عيون الاخبار ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۷۵ .

مولانا بنابر همین اصل از شهرت داقبال عامه مردم گریزان بود و روزی حضرت مولانا رو بیاران عزیز کرده فرمود که چندانکث ما را شهرت بیشترشد و مردم بزیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند از آن روز باز از آفت آن نیاسودم ، زهی که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که **الشَّهْرَةُ آفَةُ الرَّاحَةِ فِي التَّحْمُولِ** . « مناقب افلاکی » طبع انقره ، ص ۲۲۶ .

و تا از فریب نفس و آفت تعظیم خلق که مایه فساد و تباہی بجان بشر است و کمتر انسانی توان یافت که نام و آوازه ، او را فاسد نکند ، همواره خود را می‌شکست و تو اضع بلیغ می‌فرمود « شیخ بدراالدین نقاش که از مقبولان خاص حضرت بسود چنان روایت کرد که روزی مصحوب ملک المدرسین مولانا سراج الدین تری رحیمه اللہ بتفرج می‌رفتیم ، از ناگاه بحضرت مولانا مقابل افتادیم که از دور دور تنها می‌آمد ، ما نیز متابعت او کرده از دور در پی عورفتیم ، از ناگاه واپس نظر کرده بندگان خود را دید فرمود که شما تنها بباید که من غلبه را دوست نمی‌دارم و همه گریزانی من از خلق شوی دستبوس و بعده ایشانست ، خود هماره از تقبیل دست و سرنهادن مردم بجهد می‌رنجد و

بهر آحادی و نامُرادی تواضع عظیم می‌نمود، بلکه سجده‌ها می‌کرد. همان
ماخذه، ص ۱۹۰.

از شهرت گریختن و در گمناہی زیستن، یکی از پایه‌های اصلی طریقت
ملامتیان است، این روش، در اواسط قرن سوم پدید آمد و با کمال یافت و
مرکز پیروان این طریقه شهر نشابور و مؤسس آن بنابر مشهور ابو حفص عمر بن
مسلمه^۱ حدآد بود (متوفی ۲۶۶) شاگردان و پیروان ابو حفص از قبیل:
ابو صالح حَمْدُون قَصَّار (متوفی ۲۷۱) و ابو عثمان سعید الحیری (متوفی ۲۹۸)
و ابو الفوارس شاه بن شجاع کرمائی (متوفی ۲۸۸) و محفوظ بن محمود
نیشابوری (متوفی ۳۰۳) و عبدالله بن مُنازِل (متوفی ۳۲۹) و ابو عمرو بن
نجیب^۲ (متوفی ۳۶۱) و ابو علی محمد بن عبد الوهاب ثقی (متوفی ۳۲۸) ۱۰
و محمد بن احمد فراء (متوفی ۳۷۰) روش ملامتی را بسط و انتشار دادند
تا این طریقت اهیت فراوان یافت و زان پس در شهرهای دیگر نیز رانج
گردید.

مبدأ نخستین این فکر، دقت در صدق و اخلاص است، همان مبدأ که
بعقبده^۳ نگارنده نقطه تحول زهد به تصوّف است، با این تفاوت که صوفی در ۱۵
اخلاص بمحابی می‌رسد که خود و خلق را نمی‌بیند ولی ملامتی در بند شهود خلق
است و از این روی خواهد که تا از خلق پنهان‌ماند و گرفتار آفات شهرت نگردد،
ترس و نگرانی از مکاید نفس که تزد ملامتی شرّ شخص است، او را بر آن می‌دارد
که دعوی کرامت نکند و حالات خوش خود را پنهان دارد زیرا هریکث از
آنها کشف سرتی است که میان بنده و خداست و اظهار آن از رعونت نفس ۲۰
و خود بینی می‌خیزد، نظر بدین اصل ملامتیان، معتقد بودند که ظهور وجود و
اظهار دعاوی صوفیانه هرگز روانیست.

مبالغه در طاعت و عبادت نیز در مسلک آنها امری مهم شمرده نمی‌شد،

ملامتی باید برقرار کند ولی آنها را از روی اخلاص و صدق و دور از هرگونه ریا خواه ظاهر یا پنهان بجا آورد ، کسب و تهیّه وسائل معیشت از اهم فرائض بود و سخن مختصر آنکه هرچه سبب امتیاز سالک است از دیگران باشد آنرا ناپسند می داشتند و بدین نظر خرقه هم نمی پوشیدند ، بعضی ازین حد هم در گذشته و معتقد بودند که سالک باید خود را از نظر خلق بیندازد و اموری که بظاهر ناپسند است ولی خلاف شرع نیست ارتکاب کند مثل آنکه شرب قرخ رنگ در پیاله بنوشد تا مردمش شرابخواره پندارند و بقمه و سرزنش او کمر بندند تا بدین وسیله نفس ، طعم خواری بچشد و دعوی خدایی نکند .

قلندران یا قلندریه که از ملامتیه منشعب شده اند ازین هم پیش تر فتنه و امور منافی شرع را برای قهر نفس روا داشتند ، این طایفه در شعر و ادب فارسی تأثیر فراوان بجا گذاشته اند ، قلندریات سنایی که در آنها نوعی بی پرواپی و فی اعتنای بظواهر شرع مشهود است ، روش قلندران را منعکس می کند ، اصطلاحات ، می . میکده ، پیر مغان ، مغبچه و یا ذکر کلیسیا در برابر مسجد و راهب در مقابل واعظ و انتقاد ریا کاری و زهد فروشی و ترجیح باده گساری بر طاعت ریایی آثاری است که از روش ملامتی و قلندری در شعر فارسی رسوخ یافته است ، رواج این طریقت دلائل تاریخی دارد که اکنون جای بحث آنها نیست .

قلندران موی سر و صورت را تمام می تراشیدند ، لباسی مرکب از پوست و پارچه های مویین و گاهی پوست ببر یا پلنگ بر تن می کردند ، از ارتکاب منهیات احتراز نداشتند ، استعمال بنسگ و حشیش و کشکول بدست گرفتن و پرسمه زدن از رسوم آنها بود ، در پرسه زدن بپارسی سخن می گفتند ، وصف جامی از عادات قلندریه در قصیده ای از تقی الدین علی بن عبدالعزیز مغربی (متوفی ۶۸۴) می توان دید ، این قصیده را محمد بن شاکر کشی (متوفی ۷۶۴)

نقل کرده است . (فوات الوفيات ، ج ۲ ، ص ۷۲) .
لفظ قلندر در شعری از یوسف عامری آمده و عین القضاة میانجی
(مقتول ، ۵۲۵) آنرا در کتاب تمہیدات آورده است ، (تمہیدات ، انتشارات
دانشگاه طهران ، ص ۱۲۸) .

اگر مقصود از یوسف عامری ابوالحسن محمد بن یوسف عامری (منوفی ۳۸۱)
باشد که بنا بر معمول پارسیان نام پدر بهجای پسر ذکر شده است آنگاه
دلیل برای استعمال این کلمه در قرن چهارم تواند بود . در یکث رباعی که ابوسعید
خوانده نیز آمده است (اسرار التوحید ، ص ۸۳) .
مولانا در این ابیات و آنچه در ذیل آنها می‌گوید باختال قوی اصول
ملامیان را در نظر داشته است .

برای اطلاع از اصول ملامیان ، جمع : رسالت الملامیة از ابو عبد الرحمن ۱۰
سلیمانی بهمراه مقدمه دکتر ابوالعلاء عفیق ، طبع مصر . سلیمانی در این رسالت
سی و پنج اصل از اصول ملامیه را ذکرمی کند ، عفیقی مذهب ملامت را بافت و
رسوم عیاران مرتبه می‌شارد ، این عقیده بنظر نگارنده درست نمی‌آید ،
زیرا فتیان با اعمال خود می‌نازیدند و ملامیان نیکی خود را پنهان و بدی را آشکار
نمی‌ساختند ، آنان طالب شهرت و اینان خواهان گمنامی یا بدنه بودند . ۱۵
عوارف المعارف ، طبع مصر ، در حاشیه احیاء العلوم ، ج ۱ ، ص ۳۷۳-۳۵۹ ،
فتوات مکیه ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۴۸-۴۴ ، مقدمه نفحات الانس از
عبدالرحمٰن جامی .

لطف رساله من جهان خوش لقمه است که متروش خود را آتش لقمه است
آنشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار ۲۰
۱۸۵۵ ، ۱۸۵۶ ب

جهان ولذات مادی مانند تملّق و چاپلوسی خلق است که ظاهروی فربینده
و باطنی کشنده دارد و مانند ستایشهای دروغین هرگز نمی‌پاید زیرا چاپلوسان

و مدح گویان پی مال و قدرت می روند و هر جا که مال و قدرت باشد مدح سرابی
می کنند، عاشق مال و قدرت اند نه کسی که دارای مال و قدرت است،
جهان نیز هر یکچند در دست کسی و یا گروهی است، خوشی جهان نیز
بصورت، آرامش می بخشد ولی هزاران درد بدنبال دارد که کترین آنها صرف
عمر است در امری زوال پذیر و بازماندن از خوشی‌های راستین، ممکن است
«پایان کار» کتابتی از مكافات اخروی باشد.

«پرآتش لقمه‌ای است» احتمال دارد که مأنوذ باشد از آیه شریفه:
إِنَّ الَّذِينَ يَسْكُنُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا
فَإِلَّا لَمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ. (کسانی که کتاب
الله را پنهان می دارند و به بهای اندک می دهند آنان شکم خویش را جز به آتش
بر نمی کنند.) البقرة، آیه ۱۷۴.

از طمع می گوید او پی می برم	تو مگوآن مدح را من کنی خورم
روزها سوزد دلت ز آن سوزها	ما دخت گر هجتو گوید بر ملا
کآن طمع که داشت از تو شد زیان	گرجه دالی کو ز حیرمان گفت آن
در مدیح این حالت هست آزمون	آن اثر می ماندت در اندرون
ما یه کبیر و خیداع جان شود	آن اثر هم روزها باقی بود

۱۸۵۷ - ۱۸۶۱ ب

مدحیح: سخنی که در ستایش گویند، بعضی از شارحان مثنوی آزاده است
مشیبه و معنی مادح با مدوح پنداشته اند. پنداری است برخلاف تصریح
۲۰ اهل لغت.

خیداع: فریقتن، فریب.

ملامتیان می گفته اند که سالکث باید بدرجهای برسد که ستایش و نکوهش
در نظر او یکسان و برابر باشد و هیچ یک در وی اثر نکند چنانکه از مدح

لذت نبرد و از هجو دلنشگ نگردد.

وَقَالَ سَعْضُهُمْ مِنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَ رُعْوَةَ النَّفْسِ وَفَسَادَ
الطَّبِيعِ فَلَيُصْنَعُ إِلَى مَادِحِهِ فَإِنْ رَأَى نَفْسَهُ خَرَجَتْ بِاَقْلُ قَلْبِهِ
فَلَيَعْلَمْ أَنَّهَا لَهَا إِلَى الْحَقِّ لَا تَنْهَا تَسْكُنُ إِلَى مَا لِهِ حَقِيقَةٌ
لِمَدْحِهِ وَتَضْطَرِبُ مِنْ ذَمٍّ مَا لِهِ حَقِيقَةٌ لِذَمَّهُ فَإِذَا قَابَلَهَا فِي
الْأَوْقَاتِ بِمَا تَسْتَحِقُ مِنْ التَّذْلِيلِ لَمْ يُؤْتِرْ فِيهِ مَدْحٌ مَادِحٌ وَلَمْ
يَلْتَفِتْ إِلَى ذَمٍّ ذَامٍ حِينَئِذٍ بَذَخْلٌ فِي اَحْوَالِ الْمُلَامِمَةِ .

(یکی از پیران ملامتی گفته است هر که می خواهد تا خود پسندی نفس و تباہی نهاد خویش را بشناسد گو بسخن ستایشگر خودگوش فرادار پس اگر نفس بکترین حد تغییر حالت باید او باید بداند که نفس را بحق راه نیست ۱۰ زیرا بستایش به حقیقت آرام می گیرد و از مذمت بی اساسی نگران می شود و اگر او گاه بگاه نفس را بخوار داشتی که درخور آنست مقابله کند آنگاه چنان شود که مدح آفرین خوانی در وی اثر نکند و به نکوهش هجا بردازی التفت نهاید در آن هنگام از احوال ملامتیان برخوردار نگردد .) رسالت الملامتیه از ابو عبد الرحمن سلمی ، طبع مصر ، ص ۹۶ .

ابوالقاسم قشیری تأثیر مدح را مانند مولانا باقياس بملمت ، بیان کرده است بدینگونه : « و از پوشیدگیهای آفات نفس و اسرار علتهاي نفس آنست که مدح دوست دارد و هر که جرعنی از وی بخورد هفت آسمان و هفت زمین بهزه چشم بردارد و نشان این آنست که چون این ازو منقطع شود کاهلی و سنتی اندروی پیدا آید . » ترجمه رسالت قشیریه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۲۰ ص ۱۴۹ .

لیک ننماید چو شهرینست مدح
پَدْ نُمَاید زَلْكَ تَلْعَ افَعَادَ قَدْحَ
همچو مطبوع است و حسب کان راخوری
تا بدیری شوریش و رنج اندری

ور خوری حلوا بود ذوقش دَمِی این اثر چون آن نمی‌پاید همی
چون نمی‌پاید همی پاید نهان هر ضِلَدِی را تو بضِلَدِ او بدان
چون شکر پاید همی تأثیر او بعدِ حینی دُمَل آرد نیش جسو
ب ۱۸۶۶ - ۱۸۶۲

فَدْح : عیب جستن و نقص کسی گفتن .

مَطْبُوخ : در اصطلاح اطباء ، آب دارویی که بجوشانند ، جوشانده .
بخار الجواهر ، در ذبیل : مطبوخ .

حَبَّ : در تعبیرات پزشکی ، دارویی که بکوبند و با مایع بسرشد و
باشکل دانه گندم یا نخود و عدس و نظائر آنها بسازند . بخار الجواهر ، در
ذبیل : حَبَّ .

شورش : تغییر حالتی که در درون و معده آدمی پس از خوردن دوا پدید
می‌آید ، حالتِ قی ، متنیش گردا .

نیش : آلتی آهین سرتیز که بدان سرِ رگ و زخم‌های بسته را گشاپند ،
نیستر ، نیشترا .

در ابیات پیشین ، مولانا تأثیر ستایش را بقرینه تأثیر هجا باز گفت ، اگر کون
تفاوت و کیفیت تأثیر هریکث را روشن می‌سازد بدینگونه که هجو و بدگویی
خلاف میل و مُنافِر طبع است و بدین سبب آدمی فی الحال از شنیدن آن می‌رنجد
و زیان آنرا بزودی حسن می‌کند چنانکه هرگاه جوشانده و یا حَبَّ مُسْهِل
بنخورد بکمتر زمانی ، طبعش بهم بر می‌آید و حالش منقلب می‌گردد هرچند که

۲۰ مذمت موجب تذلیل نفس است ولی این اثر بر آدمی مجھول می‌ماند اما مدفع
و ستایش موافق طبع است و با خود پرسنی سازگاری دارد و از اینرو انسان از
شنیدنش لذت می‌برد و متوجه مهصار آن نمی‌شد ، این ضرر که تحریک و
تفویت خود بینی و خود پسندی است بتدریج و اندک اندک در باطن مذروح

اُرهاي خطرآمیزى گذارد و نفس را كه در آغاز موري ضعيف است بصورت فيل فوي جشه درمی آورد چنانكه در ابتدا ممکن است مدح را با تردده خاطر در باره خود بشنود و سرانجام چنان به فضيلت و برتری خود معتقد شگردد كه اگر مدهش نگويند می برجند و آنرا وظيفه اي برای مردم تصوّر می کند كه اهال در اداء آن وظيفه، موجب نگرانی خاطر، و با وجود قدرت، استحقاق عقاب ه است، اين معني را به حلوا و نوع شيريني مثل می زند كه موافق طبع است و مانند دارو، عمل و فعل مختلف مزاج ندارد ولی پس از چندی خون را غلبيظ می کند و دُملها در پوست از آن پديد می آيد و سرانجام سر آنها را با نبشر می گشايند. قدمما معتقد بودند كه شکر مولد صفر است و خسون را متبر می سازد.

۱۰

تشيه مدح به حلوا و هجو، به داروي ناموفق، مناسب است با گفته يکي از حكماء یونان بنام «باسيليوس» كه در ذيل نقل می کنیم:

لا تغتررنَ بِحُسْنِ الْكَلَامِ وَطَيْبِهِ إِذَا كَانَ الْغَرَضُ الَّذِي يُقْصَدُ إِلَيْهِ مِنْهُ خَيْرًا فَإِنَّ الَّذِينَ يَسْمُونَ النَّاسَ بَخْلِيطُونَ السَّمَّ بِالْحَلَوَاءِ وَلَا يَشْتَدَّ عَلَيْكُمُ الْكَلَامُ الْغَلَبِيظُ إِذَا كَانَ الْغَرَضُ الَّذِي يُقْصَدُ إِلَيْهِ مِنْهُ نَافِعًا فَإِنَّ أَكْثَرَ الْأَذْوَيَةِ الْمُجَالِبَةِ لِلصُّحَّةِ هِيَ مُرَّةٌ بَشِّعَةٌ. (زنhar تا بخوبی و خوشی کلام فريته نشوي هرگاه كه آنجه بدان مقصود است زيان آور باشد زيرا کسانی كه زهر بمردم می خورانند آنرا با شيريني می آمیزند و زنهار تا سخن درشت بر توگران نیاید هرگاه كه بنقصه منفعت گويند برای آنکه بسياري از داروهای مفید صحبت، تلغخ و نامطلوب و بدمزه است.) هنтар الحکم، طبع مادرید، ص ۲۸۳.

نظرير اين مضمون را در مثنوي، ج ۴، ب ۲۷۴۳ بعد، می توان ديد.

شیخ عطار می‌گوید :

چو حلوا خوردن تو پیش گردد
شود خون و سزای نیش گردد
گل و خسرو، نسخه خطی
درین باره مولانا به از هر کسی داد سخن داده و زیانهای تملق را بصورتی
روشن و دلنشیں بازگفته است .

نفس از بَسْ مدحها فرعون شد کُنْ ذَلِيلِ النَّفْسِ هَوْنَا لَا تَسْدِي
ب ۱۸۶۷

ستایش و مدح، خود پسندی را پرورش می‌دهد و این صفت در آغاز کار
ضعیف است ولی پس از تکرار و انتشار مدح، حس تکبیر و عجب نفسانی
قوت می‌گیرد و گاه تا بدعتی خدایی نیز می‌کشد مانند سائر صفات که تکرار
و تمرین آنها مایه قوت و رسوخ آنهاست بدین جهت مولانا اندرز می‌دهد که
نفس را بخواری عادت باید داد و جهات ضعف آنرا در پیش چشم باید داشت
تا ستایش گمراهن نکند .

مصراع دوم اشاره است به آیه شریفه : وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ اللَّذِينَ
یَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنَا . (و بندگان خدای آنها هستند که از روی
تواضع بر زمین با هستگی می‌روند .) الفرقان ، آیه ۶۳ .

مولانا، فریفته شدن فرعون را بستایش خلق باز هم مثل زده است . مشنوی،
چاپ لیدن ، ج ۲ ، ب ۷۷۸ بعد . خوارداشت نفس از اصول ملامتیان است،
رساله الملامتیة ، طبع مصر ، ص ۹۰ .

زنجم کش چون گوی شو چو گان مباش تا توانی بنده شو سلطان مباش
از تو آید آن حریمان را ملال ورنه چون لطفت نماند وین جمال
چون بینندت بگویند که دیو آن جماعت کیت همی دادند ریو
مُرده از گوی خود برگرد سر جمله گویندت چو بینندت بدَر

همچو امرَد که خدا نامش کنند
تا بدین سالوس در دامش کنند
چونکه در بدنامی آمد ریش او
دیو را نشک آید از هفتیش او
ب ۱۸۷۳ - ۱۸۷۸

زنخُم کش : متحمل و بردار.

لامتیان می گفتند که سالکث تاهست ، در مقام عبودیت است و بنابراین هرگز دوست نمی داشتند که کسی آنها را خدمت کند یا بزرگ دارد و بدشان روی آورد ، بعقیده آنها قبول این معانی ، نشانه اعتراض بحریت است و آن منافق است با مذهب ملامت .

و نیز معتقد بودند که سالک باید حقوق خلق را ادا کند و بر هیچ کس مدعی حق نباشد ، تقصیر خود را بینند و کس را بدین صفت احساس نکند. ۱۰ رسالت الملامتیة ، طبع مصر ، ص ۹۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۵ .

مولانا در بیت اول بدین اصول اشارت می فرماید ، سائر ایات ، استدلای است روشن بر ناپایداری توجه و ستایش مردم .

دیو سوی آدمی شد بهر شتر سوی تو ناید که از دیوی بنَر
تو بودی آدمی دیو از پیست ناید و می چشانید او میست ۱۰
چون شدی در خوی دیوی اُستوار می گریزد از تو دیو نابکار
آنکه اندر دامت آویخت او چون چنین گشتی زنوب گریخت او
ب ۱۸۷۷ - ۱۸۷۴

مستقاد است از مضمون آیه شریفه : **كَمَلَ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِإِنْسَانٍ أَكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ ۚ رَبَّ الْعَالَمِينَ** . (مانند شیطان که به انسان گفت کافر شو و چون کفر آورد گفت من از تو ای آدمی بزارم . من از خدا که پروردگار جهان و جهانیان است می ترسم .) الحشر ، آیه ۱۶ .

بعقیده^{۱۰} بعضی از مفسرین، این آیه شامل همه افراد بشر است و انسان مخصوصی اراده نشده است و بعضی گفته‌اند که مقصد یکی از رهبان بنی اسرائیل است که شیطان او را بوسیله^{۱۱} زنی فریب داد تا مرتکب کارهای زشت و قتل نفس شد، صوفیان می‌گویند شامل شیطان صفتان دعویدار و هر که خلق را گمراه کند، نیز هست، ظاهراً بدان مناسبت که اینگونه مردم تا کمی را از راه بدر نبرده‌اند گردند و با نوع وسائل در گمراهیش می‌کوشند و همین‌که به مقصد رسیدند بردوش او می‌نشینند و از او مال و جان و هر چیز دیگر طلب می‌کنند، متملقان نیز چنین‌اند که بسخنان نگارین، مددوح را از راه می‌برند و مغروش می‌سازند و چون بعلت غرور و خودبینی از پایگاه بلند فروافتد بسوی دیگر کس می‌روند و او را می‌ستایند و آن دیگر را هجا می‌گویند.

جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۸ ، ص ۳۲ - ۳۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۱۸۱ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشيری نسخه عکسی .

این همه گفته‌یم لیکن اندر بسیج
بی عنایاتِ خدا هیچیم هیچ
مگر ملتک باشد سیاه‌تاش ورق
۱۵ بی عنایاتِ حق و خاصانِ حق
۱۸۷۸ ، ۱۸۷۹ ب

بسیج : استعداد و ساختگی ، آمادگی برای سفر ، مجازاً سُلوك راه حق.
سیاه بودن ورق : بکنایت ، پُر شدن نامه^{۱۲} عمل ازگناه ، نظری : سیاه نامه ،
سیه نامه .

۲۰ انجاب و خودبینی یکی از مراتب خودپرستی و خودخواهی است که با وجود آدمی سرشته شده است و ریشه‌ای دوزخی و عمیق دارد ، برکنندن این چنین درخت فساد که در حکم خودکشتن است سهل و آسان نیست ، بعقیده^{۱۳} مولانا پیروزی در این پیکار بدد خدا یا پیران و گزینان حق تعالیٰ حصول تواند

یافت، پیران و مشایخ صوفیه بتأثیر صحبت در باطن و ضمیر سالک تصرف می‌کنند و راه وساوس نفسانی و تسویلات شیطانی را بر دلوی می‌بنند و بنیروی تصرف برایه صوابش می‌برند.

درین باره می‌فرماید:

دل هزارگره داشت همچو رشته سحر ز سحر چشم خوشت آن همه گرده بگشاده
دیوان، ب ۹۷۶۲

چنین بود شب و روز اجنهاد پیران را
که خلق را بر هانند از عذاب و فساد
که بجز خدای نداند زهی کریم و جواد
دیوان، ب ۹۷۹۴ بعد

ای خدا ای فضل تو حاجت رو
این فَدَر ارشاد تو بخشیده
قطره دانش که بخشیدی ز پیش
با تو یاد هیچ کس نبود روا
تا بدین بس عیب ما پوشیده
متصل گردان بدریاهای خویش
وارهانش از هوا وز خاک تن
پیش از آن کین خاکها خسته شدند
۱۰ ۱۸۸۰ - ۱۸۸۴

فضل: احسان و بخشش بدون علت و غرض و بی مسابقه خدمت و
طاعت. تعریفات جرجانی، محیط الخیط؛ در ذیل: فضل.

حاجت روا: برآورنده حاجت.

خَسْف: بزمین فرو بردن؛ مجازاً، نهفتن، از میان بردن.
۲۰ نَسْف: بخود کشیدن جسم نم و رطوبت را، وَرْجِیدن.
قطره دانش، علم جزئی واستعداد بشری است که هرگاه بوسیله تربیت درست و تعليم صواب و کافی پرورش نیابد مانند قطره باران و آب دریا متغیر می‌گردد و از میان می‌رود، دریاهای، علوم کلی و کمال بقین است که مانند دریایی

حسی ، پلید نمی شود و تغییر نمی پذیرد ، این استعداد و آمادگی برای کمال علمی وقتی رشد می کند که انسان شهوت پرست نباشد و بهر سودای فاسد عمر خویش را بناه نکند ، شهوت و آرزو مانند باد و خالک است که آب را خشک می کند و بخود می کشد ، آن دو عامل فساد نیز استعداد انسان را نیست و نابود می کنند .

گرچه چون لشکرش کند تو قادری
کیش از بشان واستانی واخری
قطره کو درهوا شد یا که ریخت
از خزینه قدرت تو کمی گریخت
چون بخوانیش او کند از سر لدم
گر در آید در عدم یا صد عدم
ب ۱۸۸۷ - ۱۸۸۵

واستاندن : پس گرفتن چیزی ، این لغت همچنان در بشر ویه و حدود طبیع معمول است .

از سر قدم کردن : بکنایت ، نهایت فرمانبرداری است ، نظیر : بسر آمدن .
مقصود ، بیان شمول قدرت حق تعالی است که بعقیده اشعریان شامل جمیع ممکنات و مقدورات است و همچنان که صورتی را از ماده‌ای می گیرد باز همان صورت را می تواند بدان عطا کند ، عدم درین مورد یا هین ثابت و صورت علمی شیء است در ذات حق تعالی و یا عدم مضارف و نسبی است زیرا مطابق عقیده عموم منکلّمین ، قدرت خدا به معدوم مطلق و تقی شخص تعلق نمی گیرد و آنچه در تعبیرات عامه متداول است از قبیل : خلق از عدم ، علام آرا بصورتی که گفتم توجیه و تأویل می کنند .

قطره آب اگر صورت آبی را رها می کند ، فی المثل بُخار می شود ولی بکلی معدوم نمی گردد زیرا هیچ موجودی معدوم نمی شود و هیچ صدای بهضد خود منقلب نمی گردد پس قطره‌ای که به بخار تبدیل می پذیرد از خزانه قدرت حق تعالی بیرون نمی رود و همچنان در قبیله تصریف اوست . جمع : شرح موافق ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۴۹ ، کشف الموارد ، طبع ایران ، ص

۴۲ - ۳۹ ، کشف المراد ، طبع صیدا ، ص ۱۷۴ .

صد هزاران فیلد ضیدرا می کشد
بازشان حکم تو بیرون می کشد
ب ۱۸۸۸

چهار عنصر با چهار طبع و چهار خیلط خند یکدیگراند و برهم غلبه
می جریند و بدین سبب مطابق عقیده قدمای در اجرام عنصری تحول و تغیر روی ه
می دهد ، عوامل حیات و مرگ از قبیل صفت و مرض و سیری و گرسنگی و نشانگی
و سیرآبی و زهرها و پازه رها و قحط و وبا و تولید مواد غذایی نیز درجهان با
یکدیگر پیکار دائم دارند ، هر یکی از اینها آن دیگر را مغلوب و نابود می کند و
چون یکی از آنها بعدم پیوست قدرت الٰهی بوسیله ضدش آنرا باز خلعت
هستی می بخشد ، این پیکار که آنرا اکنون « تنازعِ بقا » می گویند مورد توجهه
مولانا بوده و در آغاز دفتر ششم مثنوی بتفصیل ووضوح تمام بازگفته است .

از علمها سوی هستی هر زمان هست پارب کاروان در کاروان
ب ۱۸۸۹

کاروان در کاروان : هرگاه ادات در میان دو اسم قرار نگیرد افاده
معنی نکرار و توالی می کند . مانند : باغ در باغ .
۱۵
این بیت دلیلی تواند بود براینکه « عدم » درین مورد بمعنی عین ثابت و
با عدم مضایف و نسبی است زیرا نقی مخصوص نکردنی پذیرد تابصورت جمع « عدمها »
آورده شود .

خاصه هر شب جمله الکار و عقول
نیست گردد غرق در بحر نفوں
باز وقت صبح آن اللہیان
برزنند از بحر سر چون ماهیان ۲۰
ب ۱۸۹۰ : ۱۸۹۱

اللّهی : چیزی یا کسی منسوب به خدا ، این کلمه را مولانا باز هم
استعمال کرده است :

صد هزاران ماهی^{اللهی}
سوزن زر در لب هر ماهی
مشنوی، ج ۲، ب ۳۲۶

تفسیر این دو بیت را در ذیل : ب ۳۹۶، ۱۶۸۲، ملاحظه فرمایید.
این دلیل دیگر است بر قدرت خدا از آن جهت که خواب هنای مرگ است
و جان در آن حالت بگفته^{پیشینیان از بدن} عالم غیب توجه می‌کند و حق تعالیٰ
بهنگام بیداری بازش بسوی نمی‌کشاند.

از هزیمت رفته در دریای مرگ	در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ
در گلستان نوحه کرده بر خضر	زاغ پوشیده سپه چون نوحه گر
مر عدم را کانچ خوردی بازد	باز فرمان آید از سالار ده
از نبات و دارو و برگ و گیاه	آنچ خوردی واده ای مرگ سیاه

۱۰
ب ۱۸۹۵ - ۱۸۹۲

خُضَر : جمع خُضْرہ بمعنی سبزی، سبزه.

سالار ده : بهشت، بهار یا خدای تعالیٰ.

مرگ سیاه : مجازاً، مرگ سخت و هول انگیز. این تعبیر با اصطلاح صوفیه « مَوْتٌ أَسْوَدٌ » که تحمل آزار خلق است، ارتباطی ندارد.

تمثیلی است بسیار لطیف و شاعرانه از منظره خزان و زمستان و بازآمدن بهار و مراد مولانا اثبات قدرت خدادست برمیراندن و زنده کردن و رفته را باز آوردن، این گونه استدلال مطابق اسلوب قرآن است که حشر و نشر را بقياس خزان و بهار در چند مورد، اثبات می‌کند، مانند: وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرَّبَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيِ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثُقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلَنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الشَّمَراتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (و خدادست که بادها را بمزده پیشاپیش باران رحمت خود بر می‌انگیزد تاچون ابری گرانبار بیالا برکشید)

ماش بزمینی مرده و بی‌گیاه میرانیم وازان آب فرومی‌ریزیم و بدان سبب میوه‌های گوناگون از درختان بیرونی آوریم، ما همچنان مردگان را از گود بر می‌انگیزیم مگر شما بدین نشان بیاد رستخیز افتد.) الاعراف، آیه ۵۷.

این مضمون در معارف بهاء ولد با عبارتی نزدیک به گفته مولانا آمده است: « این همه چیزها آب و خاک و هوا گردد ولیکن ما تضمین کنیم که با وی را و یا مثل وی را بازدیده، نبینی که ستارگان و آسمان را بگوییم و هرا و خاک را بگوییم که از حیوانات و فواکه و اموال چه چیزها برده‌اید بازدهید، خربزه و خیار بادرنگ و همه رنگها بازداد. » معارف بهاء ولد، طبع طهران بتصحیح نگارنده، ص ۲۷۲. نیز مشتوی، ج ۵، ب ۱۰۶ بعد.

ای برادر عقل بکلام باخود آر دم بدم در تو خزانست و بهار ۱۰
ب ۱۸۹۶

اعراض جسمانی از قبلی: رنگ و صحت و مرض و فربه و لاغری بنحو تعاقب بر جسم عارض می‌شود بخصوص بعقیده اشعریان که بقاء اعراض قائل نیستند و « الْعَرَضُ لَا يَبْقَى إِذْ مَا يَشَاءُ » از اصول مسلم ایشانست همچنین احوال قلبی و کیفیّات نفسانی مانند: قبض و بسط و سُکُر و صَحْرُ یا غم و شادی و بیم و امید و شک و تردّد خاطر و یقین و عزم و تصمیم، هر یک صفتی ناپایدار است و بدؤر و نوبت بر دل و جان انسان فرمی‌ریزد، این توارت حال که مولانا خزان و بهارش می‌گوید و اکثر از امور غیر اخباری است بنظر وی هم بتصرف حق تعالیٰ حاصل می‌گردد و نظیر اختلافی است که در امور حسی و نباتات صورت می‌گیرد، درین بیت توجه است از ظاهر ۲۰ به باطن و از آفاق به آنفس.

مولانا در (فیه مافیه) بهار و خزان را به قبض و بسط تفسیر کرده است.

فیه مافیه، ص ۱۶۷.

باغِ دل را سبز و ترّ و نازه بین
پُر ز غنچه و وَرْد و سرو و یاسمین
ز انبه‌هی برگ پنهان گشته شاخ
گل نهان صحراء و کاخ
این سخنهایی که از عقلِ کُلست

۱۸۹۹ - ۱۸۹۷ ب

وَرْد : نوع گل سرخ .

انبه‌هی : مخفف انبوهی ; کثیر و فراوانی .

عقلِ کُل : عقلِ اول که بعقیده حکماء اسلام نخستین صادری است
از مصدر وجود یعنی حق تعالیٰ ، مرتبهٔ وحدت و یگانگی حق اول ، مرتبهٔ
ظهور علم کلی خدا ، حقیقت انسان باعتبار آنکه واسطهٔ ظهر نفس کل است ،
نورِ محمدی ، جبریل ، آدم . عقل ، تزد حکما جوهری است مجرد غیر متعلق
ببدن در مقابل نفس که مجرد است ولی ببدن تعلق دارد و در آن تصریف می‌کند .
تعریفات جرجانی ، در ذیل : عقل ، عقاب ، اصطلاحات الصرفیة ، در ذیل :
عاء : عقاب ، کشاف اصطلاحات الفنون : در ذیل : عقل .

دل و روح انسانی را بلحاظ تنوع و تراحم انکار گوناگون و متفاوت
می‌زند به باعی پُر از انواع گل و سرسبز چنانکه شاخهای گلبنان از بسیاری
برگ ، و عمارت و فضای آن ، از انبوهی گل در نظر نیاید و مورد توجه نباشد
سپس می‌گوید که این اندیشه‌های مختلف از عقل و ادراک می‌زاید و منشأ آنها
امری مجرد و بی صورت است و برین قیاس تبدل و تحولی که در جهان و ظاهر
و باطن انسان پدیده می‌آید هم مستند است بخدای بی چون و چند و بی صورت .
مختن ، با نظم معنی است در ذهن و با بهم پیوستن آن در صورت الفاظ ،
به‌حالت ، ترکیب کلام خواه ذهنی و معنوی و خواه خارجی و صوتی ، عمل
ادراک و عقل انسانی است . عقل جزئی بعقیده حکما از عقل فعال مدد می‌گیرد
و فعل او نیز بواسطه عقول دیگر به عقل اول منتهی می‌شود .

بوی گُل دیدی که آنجا گُل نبود
جوش مُل دیدی که آنجا مُل نبود
بو قلاووز است و رَهْبَر مر ترا
می برد تا خُلَند و کتوثَر مر ترا
بُو دوای چشم باشد نُور ساز
شد ز بویی دیده یعقوب باز
بوی یوسف دیده را پاری کند
بوی بَد مر دیده را تاری کند

ب ۱۹۰۳ - ۱۹۱۰ ه

خُلَند : بهشت باعتبار آنکه مؤمنان جاوید در آنجا خواهند بود، در اصل،
معنی دوام و بقا می‌آید.

کتوثَر : حوضی یا جوبی در بهشت شیرین‌تر از عسل و سپیدتر از شیر
و خنک‌تر از یخ و برف و نرم‌تر از کره که لبه آن از زبرجه است و کسی که
از آن بنوشد هرگز تشنه نمی‌شود. *تفسیر طبری*، طبع مصر، ج ۲۰، ص ۱۰
۱۸۱ - ۱۸۲، *کشاف*، طبع مصر، ج ۲، ص ۵۶۳، *تفسیر ابوالفتوح*،
طبع طهران، ج ۵، ص ۵۹۳، *تفسیر امام فخر رازی*، طبع آستانه، ج ۸،
ص ۷۱۰ - ۷۰۶. در مرجع اخیر، ده قول در *تفسیر کوثر* ذکر شده است.

مبتنی است بر قاعده دلالت آثر بر مُؤْثِر که مفاد دلیل اینست،
مفهوم آنست که از روی آنچه گفته شد، بی بحقیقتی قوان برداشی در صورتی ۱۰
که بامیزان خرد و روش صحیع استدلال کنیم نه با فکرها غلط دور از صواب،
« بوی بد » را بدین معنی فرض کنید زیرا خوبی و بدی بوی حسّی در فزوف و
کمی دید و نور چشم اثر نمی‌کند.

مطابق روایات اسلامی و نصیح قرآن کریم (یوسف، آية ۹۴، ۹۶) ۲۰
یعقوب بوی پیراهن یوسف را از راه دور شنید و وقتی آن پیراهن را بر روی او افکنندند چشمش بینا شد.

تو که یوسف نیستی یعقوب باش همچو او با گریه و آشوب باش
بشنو این پند از حکیم غَزْنَوی نا ببابی در تن کهنه نوی

ناز را رویی بباید همچو ورد
چون نداری گردد بندخویی مگردد
زشت باشد روی ناز زیبا و ناز سخت باشد چشم نایینا و درد
پیش یوسف نازش و خوبی مکن جز نیاز و آه یعقوبی مکن

ب ۱۹۰۸ - ۱۹۱۴

۵ حکیم غزنوی : ابوالمجد مجده و بن آدم متخلص به سنای است (متوفی ۵۳۵) که در آثار مولویان و مشنوی مولانا ، بعنوان : « حکیم ، حکیم غزنوی » یاد می شود . بجمع : مقدمه این ضعیف بر معارف برهان محقق ، طبع طهران ، ص کد .

یوسف ، مثالی از ولی کامل و پیر است که سمت معشوقیت و شجوبیت دارد ، یعقوب ، نمودار طالب و سالک است کمه باید بر پیر عشق ورزد ، طالب نا در قید طلب است و سالک ناراه را طی نکرده است نباید فریفته و مغرور گردد و بمحض کشف و وجود حالی که از فیض پیر بسادو می رسد دعوی کمال کند .

۱۰ معنی مردن ز طوطی بُد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز همچو خویشت خوب و فرخنده کند تا دم عیسی ترا زنده کند خاک شوتا گسل نمایی رنگ رنگ از بهاران کسی شود سرسیز سنتگ سالها تو سنگ بودی دل خراش آزمون را یک زمانی خاک باش

ب ۱۹۱۲ - ۱۹۰۹

۲۰ سیر و نکته قصه همین است که مقصود از مردن طوطی ، احساس نیاز و حاجت و در نتیجه تسلیم و اطاعت پیر است نه مردن بمعنی متداول خواه مفارقت روح از بدن و با انحلال ترکیب جسم انسانی . سنتگ و خاک مثالی است از سرکشی و سخت دلی و فروتنی و نرم خویی .