

شرح مشنوی شریف

تالیف

بیچ الزمان فرور انور

جلد سوم

«مقدمه شارح»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ: اینک بیاری خدای بزرگ، جَلَّ شَأْنُهُ و بمدد عنایتی که از جان پاک حضرت سید عالم (ص) و ارواح گزینان و خاصان حق می‌رسد، جزو سوم از شرح دفتر اول مثنوی شریف را بخوانندگان عزیز و عاشقان گفتار مولانا قَدَسَنَا اللَّهُ بِسِرِّهِ الْعَظِيمِ تقدیم می‌کنیم. درین جزو دو قصه از قصص و هزار و صد بیت را از دفتر نخستین مثنوی نقد و تحلیل کرده و بشرح و تفصیل باز گشوده‌ایم و چهار صد و هفتاد لغت و اصطلاح عرفانی و فلسفی و کلامی و طبّی و ریاضی را باز شناسانده و در حدّ امکان، عقاید و آراء اهل فن را در آن باره شرح داده و دویست و نه مطلب کلّی گوناگون را بتفصیلی در خور و تفسیری مناسب بیان کرده‌ایم.

روش ما در تفسیر آیات قرآن کریم و نقل احادیث همانست که در آغاز جزو دوم از این شرح نوشته‌ایم و بنظر خوانندگان گران مایه رسیده است.

در این جزو از شرح مثنوی شریف، علاوه بر مآخذی که در مقدمه جزو اول بر شمرده‌ام از کتابی بنام «کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی» نیز استفاده کرده‌ام.

این کتاب را عبد الحمید بن معین الدّین محمد بن محمد هاشم الحسینی القتالی الرّفاعی التبریزی تألیف کرده است که تا کنون شرح حال او را بدست نیاورده‌ام ولی بی‌گمان او در قرن یازدهم هجری می‌زیسته است زیرا در بعضی از مواضع اشعار بهاء الدّین محمد عاملی معروف به شیخ بهایی را (متوفی ۱۰۳۰) بعنوان شاهد آورده و در پشت صفحه اول ازین نسخه که در موزه بریتانیا محفوظ و وصف آن در فهرست کتب موزه بریتانیا (ج ۲، ص ۵۸۸ شماره ۸۰۴ و ۲۵) آمده است امضای شخصی بنام محمد مهدی بتاریخ (۱۱۴۱) دیده می‌شود و بنا بر این تألیف این شرح مقدّم بر این تاریخ و به احتمال قوی مؤخّر از سال (۱۰۳۰) بوده است.

نسبت (رفاعی) در سلسله نسب مؤلف، شاهی تواند بود بر اینکه وی جزو صوفیان رفاعی است که منسوب‌اند به سیدی احمد الرّفاعی از صوفیّه قرن ششم هجری (۵۷۸-۵۱۲) که ایشان را «بطائحیه» نیز می‌گفته‌اند.

چنان که از دیباجهٔ این کتاب بر می‌آید، مؤلف روزگاری دراز بمطالعهٔ مثنوی مشغول بوده و «اکثر ابیات مشکله و نکات بدیعه» آن را ثبت و قید می‌نموده و سپس بشرح مثنوی پرداخته است.

مؤلف در آغاز، نه مقدمه در شرح و تفسیر و بیان عقاید و اصطلاحات عرفا و صوفیه مرتب ساخته است بدین گونه:

۱- المقدمة الاول فی بیان الذّات و الحقیقة و الهویة و الماهیة و ما یتعلّق بها و یتفرّع علیها.

۲- المقدمة الثّانية فی الوجود و الموجود.

۳- المقدمة الثّالثة فی مراتب الوجود.

۴- المقدمة الرّابعة فی بیان الصّفات و مظاهرها و نسبتها الی الذّات.

۵- المقدمة الخامسة فی بیان امّات الصّفات.

۶- المقدمة السادسة فی بیان مظاهر الصّفات.

۷- المقدمة السّابعة فی سرّ الایجاد و الابداع.

۸- المقدمة الثّامنة بدان که حقّ جلّ شأنه جمیع ارواح را پیش از خلقت ابدان در عالم ارواح ایجاد فرموده.

۹- المقدمة التاسعة در کیفیّت تعلق ارواح به ابدان.

این مقدمات مبتنی است بر آراء و اقوال ابن عربی در کتب خود و نیز صدر الدّین محمّد بن اسحاق قونوی در کتاب مفتاح الغیب و تفسیر سورهٔ فاتحه و متأثر است از مباحثی که داود قیصری در آغاز شرح فصوص آورده است و با افکار حضرت مولانا چندان ارتباطی ندارد.

و از آن پس مؤلف شرح مثنوی شریف را آغاز می‌کند بدین گونه که عده‌ای از ابیات را بسلیقهٔ خود جدا و نقل می‌کند و نخست نوا در لغات را شرحی مختصر می‌کند و آن گاه ابیات مثنوی را شرحی به اشباع و تفصیل باز می‌گوید که بنیاد آن، عقاید ابن عربی و پیروان اوست و گاهی نیز بگفتار مشایخ متقدم مانند بایزید و جنید و ابو بکر واسطی متمسک می‌شود و از اشعار مولانا و خواجه حافظ و حکیم سنایی و بحسب ندرت از گفتهٔ بهاء الدّین محمّد عاملی نظیر می‌آورد و چون نسخهٔ مثنوی که در دست داشته از نسخه‌های متداول و تصحیح نشده بوده بدین جهت در بعضی موارد بتکلفات نابجا دوچار افتاده است و با این همه چون از اصول تصوّف اطلاع وسیع داشته و خود نیز اهل سلوک بوده شرح او را می‌توان در عداد شروح بسیار مفید و بالتّسبه دقیق که بر مثنوی نوشته‌اند محسوب داشت. افسوس که

مؤلف نتوانسته است کار مهم خود را بپایان رساند و تنها بشرح دفتر اول و دوم از مثنوی توفیق یافته است.

پس از آن که از وجود این نسخه نفیس و عزیز که ظاهراً بخط مؤلف است در موزه بریتانیا آگاهی یافتم از مخدوم گران مایه جناب آقای عباس آرام (از مردان صدیق و خیر کشور) که در آن هنگام وظیفه خطیر سفارت کبرای دولت شاهنشاهی ایران را در انگلستان بر عهده داشتند تقاضا کردم که عکسی از آن برای من تهیه فرمایند، ایشان با کمال سعه صدر و بنفقه خود و بکوشش آقای دکتر تیموری رایزن سفارت کبرای شاهنشاهی و بوسیله جناب آقای

مهندس ریاضی رئیس محترم و دانشمند مجلس شورای ملی میکروفیلم این نسخه را آماده و برای این ضعیف ارسال فرمودند تا بی‌دغدغه خاطر بدست بنده رسید و بدین مناسبت لازم می‌دانم که ازین هر سه تن مرد گران مایه سپاس گزاری کنم.

بی‌گمان من و هر کس دیگر که در این روزگار توفیق خدمتی بدست آورد، آن خدمت درین ایام طوفان خیز که دنیا بدان گرفتار است بدست نیامده است مگر در پرتو امنیت و آسایش بی‌نظیر و شگفتی که بر اثر تدابیر حکیمانه و عنایتهای بی‌پایان رهبر بزرگ و پیشوای معرفت گستر ایران اعلا حضرت همایون شاهنشاه آریا مهر نصیب ایرانیان شده است، سپاس گزاری ازین نعمت شگرف وظیفه ملی هر ایرانی است.

همچنین تقدیم تشکر به دانشمند معظم جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران که بنیان گذار این تألیف هستند و دوست گران قدر من و نویسنده زبردست و توانا جناب آقای علی دشتی سناتور محترم که همواره مرا درین کار خطیر گرم دل و قوی همت داشته‌اند وظیفه‌ای است اخلاقی که اداء آن بر من همواره لازم و واجب است.

تأخیری که در نشر این کتاب روی داد بدان سبب بود که از اواسط مهر ماه سال جاری چشمم سخت ناتوان شد و چشم پزشکان نزول آب تشخیص دادند و توصیه بلیغ نمودند که فشار زیاد بر آن وارد نیاورم، امیدوارم بهبود حاصل شود و بتوانم سائر مجلّات را تألیف و بخوانندگان عزیز تقدیم کنم.

آقایان محمد حسین مصطفوی و حسین ولی زاده فارغ التحصیلان دوره دکتری ادبیات فارسی از دانشکده ادبیات دانشگاه طهران تصحیح نمونه‌های چاپی را بر عهده گرفته‌اند و

آقای دکتر شفیعی کدکنی در تهیهٔ جدول خطا و صواب مساعدت نموده‌اند از همهٔ آنان متشکرم بخصوص که آقای دکتر شفیعی مرا بر سهوی که در صفحهٔ (۱۰۷۴، ۱۰۷۹) مرتکب شده و بجای «قصص الانبیاء ثعلبی» قصص القرآن نوشته‌ام واقف ساختند. همچنین از آقایان عیسی هیبتی و سنگ چاپ اعضاء چاپخانهٔ دانشگاه طهران که در طبع کتاب کوشش بلیغ نموده‌اند، متشکرم.

بپایان رسید مقدمهٔ جزو سوم از شرح مثنوی شریف روز پنج شنبه دوم بهمن ماه هزار و سیصد و چهل و هشت هجری شمسی مطابق چهاردهم ذی القعدةٔ هزار و سیصد و هشتاد و نه هجری قمری بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اصلح الله حاله و مآله در منزل واقع در خیابان بهار از محلات شمال شرقی طهران و الحمد لله علی ذلك.

حکایت ہفتم : داستان پیر چنگی

ب۔ ۲۲۴۳ - ۱۹۱۳ ، ص ۹۱۳ - ۷۵۳

۱۔ ماخذ و نقد و تحلیل داستان ، ص ۷۷۷ - ۷۵۳

۲۔ لغات و تعبیرات ، ص ۷۷۹ - ۷۷۸

۳۔ مباحث کلی ، ص ۷۸۱ - ۷۸۰

۴۔ شرح آیات ، ص ۹۱۳ - ۷۸۳

مأخذ و نقد و تحلیل

این داستان :

مأخذ آن . قصه‌ای است که در اسرار التوحید (طبع
طهران ، ذبیح‌الله صفا ، ص ۱۱۶) ذکر شده و ما آنرا
در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه

طهران ص ۲۱-۲۰) نقل کرده‌ایم . خلاصه آن اینست که حسن مؤدب ، خادم
خانقاه ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الحزیر (متوفی ۴۴۰) در نیشابور . و ام بسیار
بر آورده بود ، پیرزنی صد دینار زر بوی داد تا نفقه درویشان کند ، بوسعید
حسن را گفت این زر برگیر و بگورستان حیره (یکی از گورستانهای معروف
نیشابور) برو ، آنجا چارطاقی است نیم ویران و شکسته ، پیری در آنجا خفته است ،
این زر بوی ده ، حسن بدان چارطاقی رفت ، پیری خفته دید که طنبوری در زیر
سر نهاده بود ، بیدارش کرد و صد دینار زر بوی داد ، پیر گفت من در جوانی
طنبور می‌زدم و خواستاران بسیار داشتم ، از آنچه بمن می‌رسید وجوه معیشت
راست می‌کردم تا پیر شدم و دیگر مرا خواستاری نماند و تهی دست شدم ، عیال
و فرزندان ، مرا براندند ، من از همه کس و همه جا نومید گشتم . بدین گورستان
آمدم ، گفتم خدایا تاکنون برای خلق طنبور می‌زدم . اکنون برای تو می‌زنم تا
نام دهی ، از سر شب تا نماز بامداد طنبور می‌نواختم . سر انجام مانده شدم و
بخواب رقم ، حسن او را برگرفت و بنزد بیک بوسعید برد ، پیر بردست بوسعید
توبه کرد ، شیخ گفت ای جوانمرد از سر کمی و نیستی و بی‌کسی در خرابه . نفسی
بزدی ، ضایع نگذاشت . برو و هم با او می‌گویی و این سیم می‌خور .

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نیز این حکایت را در مصیبت نامه

(طبع طهران ، ص ۳۴۱-۳۴۰) بنظم آورده است با این تفاوت که جزو اول
داستان را از بی‌چیزی درویشان و وام حسن مؤدب با آخر حکایت برده و داستان را

از وصف پیر رامشگر آغاز کرده است ، دیگر آنکه رامشگر بجای گورستان
بمسجدی ویرانه رفته است ، نتیجه ای که می گیرد اینست که کار مردم ناقص
عقل فی الجملة آسان است و بدینگونه عذر مجذوبان و مؤلفان را که با خدا و
خلق بگستاخی سخن می گفته اند ، می خواهد .

مولانا بی هیچ شک و شبهه ، این قصه را چنانکه سیاق نظم و ترتیب حکایت
گواهی می دهد از همین مصیبت نامه ، اقتباس کرده است ، ولی باتصرفی چند که
برنایر حکایت می افزاید و آنرا عجیب تر جلوه می دهد .

نخست آنکه ظرف وقوع حادثه در روایت او ، شهر مدینه است ، شهری
که هجرت گاه رسول خدا (ص) و سرچشمه فتوح اسلامی و احکام الهی و محل
اجتماع مهاجرین و انصار و اولین مرکز خلافت در عهد سه خلیفه از خلفاء
راشدین بوده و همواره از شهرهای مقدس اسلامی و همتای مکه و قبله گاه
مسلمانان جهان بشمار رفته است ، این شهر مقدس در اواخر قرن اول هجری هم
یکی از مراکز اصلی موسیقی و در ردیف مکه ، دارای رامشگران و موسیقی دانان
و خنیاگران نامور بوده است ، عده ای از تابعین و بعضی از صحابه و فرزندان
طبقه نخستین از مهاجرین و انصار ، در مجالس این خنیاگران زن و مرد حضور
یافته و زروسیم بدانها می بخشیده اند ، همان زروسیم که از جوه فنی و غنایم
بدست آنها می رسید و یا به ارث از پدران خود که آن نیز از همین جوه فراهم
شده بود ، بدست آورده بودند . (الاعانی در ترجمه حال : عنزة المیلاء ، جمیلة ،
معبد ، غریض ، العقد الفرید ، ج ۳ ، ص ۲۴۱ ، عمر بن ابی ربیعة ، بیروت ،
ج ۱ ، ص ۵۸ - ۴۴) .

دوم آنکه بجای ابوسعید ، کسی که بفریاد پیر رامشگر می رسد ، عمر بن
الخطاب است ، عمر بسخت گیری و شدت و عدم محابا در امر به معروف و نهی
از منکر شهرت دارد تا بدان حد که وقتی بازیگران حبشی در دیدگاه حضرت

- رسول اکرم (ص) پای می کوفتند و پیمبر و عایشه نظاره می کردند؛ او بمنع وزجر آنها در ایستاد و پیمبر (ص) وی را ازین کار بازداشت (احیاء العلوم، طبع مصر: ج ۲، ص ۱۸۹) و نخستین کسی بود که درّه و تازیانه احتساب بکمر بست و بر سر و اندام خلاف کاران کوفت (ابن اثیر، طبع مصر: ج ۳، ص ۲۳، صفة الصفاة، طبع حیدرآباد دکن - ج ۱، ص ۱۰۵) سخت گیری او چنان بود که فرزند خود ابو شحّمه عبدالرحمان میانین را که بسبب باده گساری در مصر، عمرو بن العاص حدّ زده بود، دیگر بار در زیر تازیانه گرفت و او بر اثر این عمل سخت، جان سپرد (اسد الغابة، طبع مصر: ج ۳، ص ۲۱۳، الاستیعاب، طبع حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۳۹۸) وقتی نیز یکی از امامان جماعت را که پیوسته سوره (عبّس) در نماز می خواند و در آن: تو هم ۱۰ اساءه ادب نسبت به حضرت رسول اکرم (ص) می رفت، می خواست بکشد (احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۹۴) درشتی و سختی عمر در گفتار و کردار بجایی رسید که اکابر صحابه از دیدار او تن می زدند، وقتی زنی را بحضور خواست و او از هیبت و ترس عمر بر خود لرزید و بیچه از زهدان بدر افکند (شرح نهج البلاغة از ابن ابی الحدید، طبع مصر: ج ۱، ص ۵۸) با این همه شدّت و سخت گیری ۱۵ که پیشینیان نقل کرده اند، ابن خردادبه، عمر را موسیقی شناس معرفی کرده و آوازی بدو نسبت داده است (عمر بن ابی ربیعة، طبع بیروت، ج ۱، ص ۴۷؛ بنقل از اغافی ابوالفرج اصفهانی) مولانا در وصف عمر می گوید: «آن محاسب شهر شریعت، آن عادل اصل مسند طریقت، آن مردی که چون درّه عدل در دست امضای قضای عقل گرفت، ابلیس را زهره نبود که در بازار وسوسه ۲۰ خویش بطرّاری و دزدی جیب دلی بشکافت. «مجالس سبعة، ص ۵۰.
- اما ابو سعید بن ابی الخیر مردی روشن بین و خوش مشرب و وسیع نظر و سراپا ذوق و حال بود، بسماع می نشست و برقص برمی خاست و بوجد آستین می افشاند و با کسی سرچنگک نداشت، او می دانست و نیک در یافته بود که قهر و غلبه و آزار

و شکنجه ، راه صحیح تربیت و تهذیب اخلاق نیست ، بزور و قدرت و هیبت می‌توان بشر را مقهور کرد ولی نمی‌توان انسان کامل ساخت ، قهر و هیبت ممکن است که ظاهر را منظم کند ولی باطن را تهذیب نمی‌کند و نور معنی نمی‌بخشد ، غرض مولانا درین حکایت اینست که حسن ظاهر نشانه اتصال بحق نیست ، خدا را با هر جانی پیوندی و با هر دلی رازی در میان است تا فریفتگان اعمال و حرکات جسمانه نپندارند که تنها از راه خاص و بر زبان آوردن عبارات و مناجاتهای موروث ، مشمول رحمت الهی توان بود بلکه سازی که از سر سوز دل و درد اشتیاق بنوازند و زخمه‌ای که از روی صدق و عشق بر ابریشم و سیم تار و رباب زنند هم راهی بخداست ، این معنی آنگاه بوضوح می‌پیوندد که ۱۰ مردی سخت دیندار و پای بند اجرای احکام ، واسطه ابلاغ عنایت الهی باشد ، بدین سبب عمر بن خطاب درین قصه جای گزین پیر مهنه شده است ، گذشته از آنکه ترس و بیم پیر چنگی ، وقتی نیک مجسم می‌شد که سرو کارش با مردی می‌افتاد ، سهمناک و هیبت انگیز چون عمر نه خوش مشرب و سماع باره چون ابوسعید بن ابی‌الخیر .

۱۵ سوم ، در اسرار التوحید و مصیبت نامه ، دلیل اطلاع ابوسعید ذکر نشده است و معلوم نیست که از راه اشراف باطن یا خبری که دیگری بدو داده بود بر حال پیر چنگی مطلع گردیده است ولی در مثنوی ، خوابی نابهنگام بر عمر استیلا می‌یابد و بندهای الهی در خواب ، از حال پیر آگاه می‌شود ، در حکایت پادشاه و کنیزك گفته‌ایم که خواب یکی از طرق کشف و وسیله‌ای است که ۲۰ صوفیان ، بسیار بر آن تکیه کرده‌اند و مشکلات خود و مریدان را بوسیله رؤیا بازگشوده‌اند ، در این حکایت ، علاوه بر آن ، متضمن این نکته نیز تواند بود که عمل عمر در بازجست و تفقد پیر رامشگر بفرمان خدا و اسباب غیبی بوده است تا مقصود مولانا که انتباه ظاهر پرستان است هر چه قوی‌تر و مؤکدتر در دل خوانندگان جای گزین گردد ، نکات لطیف و نتایج بزرگواری که مولانا

درین حکایت ، مطابق روش خود ، گنجانیده و از اجزای قصه گرفته است
هریک بجای خود درخور توجه است و ما آنها را بشرح باز خواهیم گفت ، اکنون
تحلیل قصه را مطابق نقل مولانا آغاز می کنیم :

در روزگار عمر مطربی چنگ نواز بود که آوازی دلاویز داشت و چنگ
چنان خوش می زد که مانند اسرافیل مردگان را زندگی می بخشید ، نوای چنگ
و آواز جان آهنگ او مانند صور اسرافیلی بود که قیامت برپا می کرد و شور
محشر در مجالس برمی انگیزت .

دعوت انبیا نیز باطن را برمی انگیزد و در شور و شوق می آورد ، داعیه
ارشاد و رهبری ، فیض الهی است که از درون آنها برمی جوشد و نظم و ترتیبی
ویژه خود دارد ، انبیا نخست خود ازین جوش فیض در وجد می آیند و زآن
پس دیگران را مست حالت می کنند پس آهنگهای آسمانی مانند نغمه موسیقی
است ، شاید مبنای این تشبیه آن باشد که پیمبر (ص) وحی را به آواز درای
تشبیه فرموده بود در حدیث : *أَحْيَانًا يَا نَبِيَّ مِثْلَ صَلْتِ صَلْتَةِ الْجَرَسِ* .
(و گاهی وحی الهی مانند آواز منظم درای بگوش من می رسد .) طبقات ابن
سعد ، طبع بیروت ، ج ۱ ، ص ۱۹۸ .

ولی این نغمه ها را بگوش جان باید شنید نه بگوش حس زیرا آن نغمه ها
از جهان پاك می رسد و گوش حس بشنیدن یافه ها و گزافه ها پلید می شود و بانغمه
آسمانی جنسیت ندارد ، دلیل این نکته ، محدودیت قوای انسانی و از جمله
گوش است که آواز و صوت را در نسبتی معین می شنود مثل آنکه انسان نغمه های
پریان را نتواند شنید هر چند که آن نیز از جنس همین عالم حسّی است و بناچار
مانند سایر موجودات این عالم ، بحسب قوت و قدرت تناهی می پذیرد و از قبیل
امور عالم غیب نیست که بی نهایت است .

نغمه های درونی نخست خاطره ای که پدید می آورند اینست که از تاریکی

به روشنائی و از نیستی به هستی و از فقر به توانگری معنوی دعوت می کنند و نقص و ناتوانی بشر را با پیش چشم او می آورند ، این نغمه ها بگوشها نزدیکست ولی آن چنان نیست که بشرح و باز گفتن کسان ، ادراک شود ، از جنس امور وجدانی است که هرکسی باید بتن خویش آنها را دریابد .

۵ پس انبیا که از نیستی بسوی هستی می کشند ، اسرا قیل وقت خویش اند ، اثر ایجاد و زندگی دادن آنها را مؤمنان در درون خود می بینند و اعتراف دارند که زندگی نو یافته اند و از اینرو می دانند که آهنگ نبوت ، نغمه و آهنگی خدایی است .
 بناسب این گفتار ، وحدت ندای الهی و دعوت انبیا و اتحاد پیمبران را با حق تعالی و یگانگی مردان خدا در همه ادوار ظهور ، مطرح می کند ، اولین را بحديث قرب النوافل تأیید می نماید ، این حدیث را در شرح ابیات ، آورده ایم ،
 دومین را بمثالی از کدوی پیوسته بنم و چراغی که از شمع گیرانیده باشند روشن می سازد ، پیوستگی کدو با خم مقتضی است که هرچه در خم باشد بکدو انتقال یابد و میان دو چراغ در نور افشانی تفاوتی وجود ندارد پس اختلاف در صورت است نه در حقیقت ، لیکن سالک راست بین ، چشم بر اصل می گمارد و دوگانگی صورت ، او را از یگانگی اصل ، بدور نمی افکند ، آنگاه از مفاد حدیث « طوبی لمن رآنی » دلیل بر این مطلب می انگیزد ، این حدیث را در شرح ابیات ، ملاحظه می فرمایید .

ازین مطلب ، نتیجه دیگر می شکافد ، و آن ، دوام ظهور و تعاقب وجود اولیاست ، مولانا این مسأله را بحديث دیگر در باره " نفحات الهی و توالی آنها در معرض ثبوت قرار می دهد ، زیرا فیض رحمت ، صفت خداست و صفات حق هرگز از ذات وی گسسته نمی شود ، این استدلال را مولانا بصراحت نمی گوید و استنباط مطلوب بر او مطابق اسلوب خود ، بهوش خواننده باز می گذارد ولی بدون این نکته ، ذکر حدیث در این مورد ، صحت نامتناسب است .

سپس مولانا تأثیر نفعه ایزدی را در جان و دل رهروان شرح می دهد و آنرا بدرخت طوبی تشبیه می کند ، طوبی ، درختی بهشتی است که در خانه هریک از مؤمنان شاخی گسترده و افراشته دارد و مؤمنان هر چه آرزو کنند آن درخت بر آنها می افشاند ، دم ایزدی و نفعه ربّانی نیز چنین است و هر کالی از آن ، ممکن است ، بدست آید اما فیض الهی همان امانت است که بر آسمانها وزمینها عرضه کردند و آنها از تحملش سر بر تافتند بنابراین ، هر جانی آنرا بر نتواند گرفت ، تنها جانی که بنور معرفت روشن و بنیروی عشق تواناست ، متحمل آن تواند بود .

- این بحث لطیف باجمال می گذرد و تمام ناگفته و بی قرار می ماند زیرا درین میان ، فکر طعام یا خاطری دنیوی ضمیر حسام الدین حسن چلبی یا یکی دیگر از یاران عزیز مولانا را پراکنده و مشوش می سازد و آتش طلبشان فرو می نشیند ، جان مولانا بر اثر جذب و درخواست یاران ، حقایق را در قالب نظم فرو می ریزد و بالطبع از شرح امانت یزدانی باز می ایستد و بدین مناسبت از عروض حالات مادی بر دل و جان طالبان بیقی چند در نظم می کشد ، میل نفسانی را به خار و جان را به لقمان مثل می زنند زیرا لقمه با لقمان تناسب لفظی دارد ، این ۱۵ اشارت به بحث نازه ای می کشد ، بحث از تعارض میل نفسانی با میل ویا کشش روحی ، جان را به سواری پاک گوهر و نژاده و بتعبیر خود « مصطفی زاد » و تن را به شتر مانند می سازد از آن جهت که سوار می خواهد که راه را در هم سپرد و بمنزل برسد ولی شتر هر جا خاری و علفی درشت می یابد ، بدان می گراید و وصول سوار را بتعویق می افکند ، این حالتی شگفت است که آدمی با همه بلند همتی و ۲۰ وسعت میدان روح که گاهی جهان بروی تنگ می آید بسبب پیوند تن در سر خاری از شهوت و خشم گرفتار می آید ، این ، حکم تعلق جان به تن است و انسان هر قدر کامل و تمام باشد ازین بند ، کمابیش ، آزاد نیست ، این اشارت

باریک را به حالت تعلق حضرت رسول اکرم (ص) به عایشه و گفتن :
 کَلَّمَنِي يَا حَمِيْرًا . تأیید و بیان می فرماید . لفظ (حَمِيْرًا) در عربی مؤنث است
 و سخن از جان می رفت ، بگفته مولانا این تعبیر بی مناسبت نیست از آن رو که نفس
 و گاهی روح بتازی زبان مؤنث بکار می رود . در اینجا ممکن است این اندیشه
 عامیانه ولی حاکم بر جامعه جهل آمیز و واقع ناشناس ، غالب آید که میان جنس
 زن و مرد در راه رسیدن بخدا و یا کمال مطلق ، تفاوتی در میان است و زنان
 نمی توانند بدرجه کمال روحانی و یا ولایت برسند ، مولانا با روشن بینی و قوت
 ادراکی که خاص اوست برخلاف این فکر بی بنیان و سست مایه سخن می گوید ،
 بعقیده او ، مذکر یا مؤنث بودن از احکام و لوازم بدن است و شاید که ازین
 ۱۰ راه میان جنس نرینه و مادینه تفاوتی فرض شود و قوانین اجتماع و احکام شرع ،
 میان این دو جنس ، فرق گذارد لیکن بحق پیوستن و بکمال معنوی دست یافتن ،
 از راه جسم و از طریق اعضای تناسل صورت نمی گیرد تا میان این دو جنس
 تفاوتی بمحصول پیوندد ، از دل و جان بخدا توان رسید ، دلی که پاک باشد و جانی
 که از آلودگیهای تقلید برهد بمقام معرفت نائل تواند شد ، جان علوی از اوصاف
 ۱۵ جسم و جان حیوانی فرودین منزّه است ، از مواد زمینی بهره نمی گیرد و قوتش
 از نان و گوشت نیست ، این جان ، بیمار نمی شود ، خوش است و لذت بخش ،
 خوشی و لذت از او جدا باز نمی افتد زیرا لذت او ، اصیل و از خود و بخود است
 مانند شکر که هرگز از شیرینی باز نمی گسلد برخلاف خوشیهای جسمانه که بمدد
 اسباب و عوامل خارجی قائم است و بدین جهت انقطاع می پذیرد و گاه هست و
 ۲۰ گاه نیست ، همچنین است عاشقی که در مراحل عشق کامل می شود و معشوق را
 در خود می بیند ، لذت او نیز از سرچشمه جان علوی می تراود و نیازمند
 خوشیهای سراب نمای خارجی نیست .

محمل است بگویند که این حالت عزیز اگر یافتنی است پس چرا همه

مردم در پی آن نمی‌روند. مولانا می‌گوید عقل جزوی از ادراک این حال عاجز است برای آنکه مانند لذات مادی از قبیل آرزوخواهی و شهوت و بیا جاه‌طلبی نیست که عقل جزوی آنها را ادراک می‌کند و بطلب برمی‌خیزد، عقل جزوی منکر عشق و خوشبهای عشق است برای آنکه عشق، تحلیل و تجزیه نمی‌پذیرد تا عقل جزوی آنرا بفهمد، آری عقل معانی را ادراک می‌کند و ما تصور می‌کنیم که با سرار پی می‌برد ولی چنین نیست، شرط ادراک عشق، فانی شدن و از خود برخاستن است، عقل خویشتن بین است و منفعت و ضرر را با هم می‌سنجد و از اینرو از خودخواهی جدا نیست و عاشق باید جان باز و فداکار باشد.

بار دیگر بوصف جان باز می‌گردد و می‌گوید جان کمال است و بسوی

- کمال می‌خواند بدین دلیل پیمبر (ص) از بانگ نماز لذت می‌برد و «آرِحْنَا يَا بَلِيلُ» می‌گفت، این مقایسه‌ای است مبنای «كَلْمِي يَا حَمِيرًا» که ناشی از علقه جسمانی بود و این جمله اخیر که منشأ آن، میل جان بعوالم روحانی است. مولانا می‌اندیشد که شاید کسی بگوید اگر این میل در وجود پیمبر (ص) قوی بود چرا در شبی که از سفر باز می‌گشت نماز از وی فوت شد، مولانا جواب می‌انگیزد که آن خواب غفلت نبوده بلکه حالت بیخودی و مسکری بود که از اتصال بعالم جان بر وی دست داد، بخاطر داشته باشید که در وقت بی‌خویشی و مستی درون، بعقیده صوفیان، احکام ظاهر ساقط می‌شود و رعایت آنها مشروط به صحو و هشیاری است.

گفتیم که در ضمن بیان این معانی، خاطر حسام‌الدین و با دیگر یاران مولانا

- بامور مادی متوجه شده بود اکنون می‌گوید من بسبب ملولنی یاران خاموش می‌ماندم ولی آنها تقاضا می‌کنند که رشته بیان اسرار را بدست گیر و برملولی ما عیب مگیر، لفظ عیب، مولانا را بطرح مسأله (دخول شرّ در قضاء الهی) می‌کشاند، مسأله‌ای که حکمای اسلام و متکلمان در توجیه آن بسیار سخن گفته‌اند.

بعقیده مولانا آنچه از حق می رسد خیر است ، شرّ امری است نسبی بدین معنی که حکم خدایی بحسب نظام کلتی آفرینش ، خیر محض است اما نسبت بمخلوق ، ممکن است که متضمن شرّ و ضرر فرض شود ، این از آنجا پدید می آید که ما امور را نسبت بخود می سنجم ، پس شرّ زاده قیاس انسانی است ، گذشته از آنکه شرّ و بد مطلق وجود ندارد و آنچه نسبت بعا شرّ است ، نسبت به اکثر ، یا دیگر کس خیر است و اگر خوب توجه کنیم خواهیم دید که خیر غالب است و اکثریت دارد و شرّ قلیل نسبت بخیر کثیر در حساب نمی آید مثل اینکه چوب را در شاخ نبات تعبیه می کنند و بقیمت نبات می فروشند ، پس این نکته یعنی تحمل و قبول زیان اندک برای کسب سود بیشتر ، ارتکازی و فطری بشر است ، مولانا چوب و نبات را بحسب و جان ، مثال می زند از آن جهت که اساس انسانیت ، روح است و اگر جسم و بدن ، مطلوبیتی دارد بواسطه معانی و اوصافی است که از پرتو جان در جسم حاصل می گردد ظاهراً بدلیل آنکه پس از مرگ ، بدن هنوز برجاست و مردم از آن نفوت می کنند و بخاک می سپارند ، تسری احکام جان به تن این مطلب را پیش می آورد که گاهی بر اثر

۱۰ ریاضت و تهذیب اخلاق ، انسان بکلتی تبدیل می یابد بدین معنی که جسم بتام و کمال مسخر روح الهی می شود ، شهوت می میرد ، خود خواهی زوال می پذیرد ، حرص و آز و هر صفت زشت دیگر روی در عدم می کشد ، این چنین جسمی حکم جان گرفته است ، صوفیان بدین سبب گفته اند که جسم پاکان عین جان است چنانکه جان دشمنان آنها مغلوب احکام جسم است ، برای اثبات این گفته بدلیل فقهی متوسل می شود ، فقها می گویند که استحاله ، منشأ تغییر

۲۰ حکم است یعنی هرگاه اوصاف چیزی متغیر شود بدان حد که عرفاً عنوان آن تغییر کند ، احکام آن نیز به تبعیت عنوان ، تغییر می یابد مثل آنکه سرکه تلخ شود و مستی دهد و یا شراب ترش گردد و بیش سکر نیاورد ، درین حالت

- عنوان بدل می‌شود و نه آنرا سرکه و نه این را شراب می‌نامند پس آنچه حلال و پاک بود حرام و نجس می‌گردد و بالعکس . همچنین است خر مرده‌ای که در نمک زار افتد و بنمک مستحیل شود که بمذهب ابوحنیفه پاک است و بمذهب شافعی ناپاک ولی مولانا حنفی مذهب بوده و باشارت ، فتوای ابوحنیفه را مستند قرار داده است . استحالهٔ جسم را بر امکان استحالهٔ روح و تغییر اوصاف آن ، دلیل می‌گیرد ، از ذکر (نمک) استفاده می‌کند و بحديث : کان یوسفُ حَسَنًا وَاَسْكِنْتَنِي اَمْلَحُ . توسل می‌جوید ، پیمبر (ص) خود را با نمک تر از یوسف خوانده است و اضافه می‌کنیم که اصحاب خویش را «مِلْحُ الْاِلاَنَامِ» خوانده است ، نظیر آنچه عیسیٰ بحواریان گفت : شما یید نمک زمین . انجیل (دباتسرن ، طهران ، ص ۴۱) نمک جسم را مستحیل و پلید را پاک می‌سازد پس ۱۰ نمک محمدی ازین حکم برکنار نیست ، آن نمک ، نیز ارواح را از پلیدی می‌رهاند و این میراثی است که محمدیان از وی یافته‌اند و همچنان اکسیر وجودشان ، مایهٔ تکمیل جانهای کمال نیافته و ناقص است ، بدین تمهید مولانا پسر سخن یعنی دوام ظهور اولیا باز می‌گردد .
- آنگاه بمناسبتی بوصف جان می‌پردازد و می‌گوید که جان از جهت ۱۵ منزله است زیرا پس و پیش و راست و چپ ، صفت چیزی است که نهایی برای آن تصور می‌شود مانند جسم که دارای ابعاد است ولی جان از عالم امر و مجرد است و نهایت نمی‌پذیرد و براین قیاس ، بند هیچ صفتی هم نیست بلکه باقتضای تجرد و سعهٔ وجود ، اوصاف بی‌کران دارد بنابراین ، حقیقت ما این وجود محدود بغم و شادی یا هر حالتی که شوب جسمانیّت دارد ، نتواند بود . ۲۰ بدنبال و صف جان ، فیض ربّانی یا ظهور اولیا را به باران تشبیه می‌کند و آنرا «باران ربّ» می‌خواند این باران ، زمین دهارا تازگی می‌دهد ولی محسوس نیست اما چگونه ممکن است باران محسوس نباشد ، فکری است که ظاهر بینان

می‌اندیشند ، بنظر مولانا که عالم محسی ظلّ عالم غیب است و هرچه در این عالم بنحو جزئی و متناوب وجود دارد ، بصورت کلی و دائم در آن عالم موجود است ، امری است متیقّن و مقبول ، لیکن برای آنکه مردم صورت نگر و محسوس بین هم قانع شوند ، قصه عایشه را بمنزله دلیل می‌آورد ، مستند این حکایت را در شرح ابیات بنگرید و اینکه آن :

پیمبر روزی برای تشییع جنازه یکی از یاران بگورستان رفت (این در آغاز هجرت بود و پس از چندی مردگان را بدرخانه پیمبر می‌آوردند و او همانجا بر آنها نماز می‌خواند . طبقات ابن سعد ، بیروت ، ج ۱ ، ص ۲۵۷) و او را بچاک سپرد و دانه وجود او را در زیر خاک زندگی بخشید .

۱۰ ذکر دانه و زنده شدن آن ، بیحاش از معاد وحشر ابدان می‌کشد ، مولانا این مطلب را بتمثیل حال درختان و رستنی‌ها که درخزان بی برگ و بار می‌شوند و در بهار برگ و بار نو می‌یابند ، توضیح می‌دهد و تأیید می‌کند ، این گونه استدلال مأخوذ است از روش قرآن کریم ، در اثبات بعث و نشر ، تفصیل آنرا در شرح ابیات ملاحظه فرمایید . سپس متوجه می‌شود که آنها که بقدم عالم

۱۵ گرویده‌اند ، تبدل احوال مواد را هم قدیم و مستند بخود ماده دانسته‌اند ، بدین نظر مولانا به تبدل احوال درونی و اوصاف قلب از قبیل غم و شادی و بسط و قبض و خوف و رجا متوسّل می‌شود ظاهراً بمناسبت آنکه این امور اختیاری انسان نیست در صورتی که انسان شاعر بخود است و میان احوال اختیاری و اضطراری فرق می‌گذارد پس حدوث این حالات مستند است به قدرتی که بیرون

۲۰ انسان است و آنها دلالت بر وجود عالم الهی دارند ولی منکران ؛ ازین معرفت بی‌نصیب هستند و توانایی ادراک آنرا ندارند بدین سبب ازین شناسایی ، تن می‌زنند مانند جعل که از بوی خوش گل می‌پرهیزد .

پیمبر (ص) از گورستان بخانه باز آمد ، عایشه دست بر سر و تن و جامه

وی می‌سود ، پیمبر (ص) پرسید که این بسودن جامه و اندام برای چیست ، عایشه گفت که امروز باران آمد و عجب دارم که جامه‌ات تر و نمناک نیست . پیمبر (ص) دانست که دیده غیب بین وی گشوده شده است و ناچار آنرا علتی است بدین جهت سؤال کرد که چه بر سر افکندی . او گفت که ردای ترا بجای سرانداز ، بر سر بستم . پیمبر فرمود که بدین سبب توانستی باران غیبی را ببینی .

مولانا بدین مناسبت ، نظری شبیه به‌رای افلاطون دربارهٔ مثل ، طرح می‌کند ، پیشتر گفتیم که بعقیده صوفیان ، هر چه در جهان مادی است ، ظل عالم غیب است و ، صورتی در زیر دارد آنچه در بالاسی . حکیم سنایی نیز در حدیقه ازین نظر سخن رانده است : مولانا آن مضمون را اقتباس می‌کند و می‌گوید ۱۰ در عالم غیب ابر و بارانی دیگر و آسمان و آفتابی دیگر است . ابر و بارانی آسمانی و آفتابی کلتی و مجرد که تنها بر چشم پاکان و کاملان آشکار است و چشم پوشیدگان جهان زیرین . از دیدن آن محروم‌اند ، باران در زمستان مایه برگ ریزان است و در بهار درختان را سبز و خرم می‌کند و بار آور می‌سازد . باران و آفتاب غیبی نیز چنین است ، بحسب مثال ، دم و نفس اولیا و ابدالان ازین ۱۵ جنس است که معتقدان را مایه اخلاص و منکران را دست موزه خلاف و معارضه و ستیزه جویی است اما نپنداری که دم مردان خدا اثر نیک ندارد بنگر که باد بهاری درخت تازه را چگونه در حرکت می‌آورد و درخت خشکیده‌ای که پهلوئی آن درخت است چگونه بی نصیب می‌ماند . نفس ابدال کار خود می‌کند ولی شرط تأثیر آن ، استعداد و قبول محل است . ۲۰

اختلاف تأثیر بادهای خزانی و بهاری محسوس است ولی مولانا برای آنکه مقصود خود را روشن تر و مؤکد تر سازد ، بسختی از امیر مؤمنان علی (ع) توسل می‌جوید و آنرا بعنوان حدیث نبوی می‌آورد . مسامحه در اسناد و متن

حدیث و اسناد به احادیث ضعیف ، شیوه‌ای است که صوفیان از دیر باز بدان شناخته بودند و پرهیز نداشتند . بگفته مولانا ، پیمبر فرموده است که از سرمای بهار تن مپوشید و از سردی خزان بگریزید که هر یک با تن شما آن می‌کند که با درخت .

۵ بعقیده مولانا راویان ، این حدیث را بظاهر برده و از معنی و مقصود اصلی غافل بوده‌اند بجهت آنکه سخن بزرگان را هر کس باندازه استعداد خود ادراک می‌کند ، خزان ، نفس و هوای نفسانی است که از آن ، پرهیز باید جست ، بهار ، عقل و جان است و بنابراین ، طالب که عقلی جزوی دارد باید خود را بکسی پیوند دهد که دارای عقل کامل است ، انفاس اولیا که بکمال خرد موصوف‌اند بمنزله باد بهاری است که استعداد گیاه و درخت را در جنبش می‌آورد و پدیدار می‌سازد و مراد پیمبر که فرمود از سرمای بهار تن مپوشانید ، آنست که فرمانبردار مردان خدا باشید و سخن آنها را خواه نرم یا درشت و خواه تلخ یا شیرین ، بپذیرید ، بدین تأویل ، مولانا مضمون (ب ۲۰۴۲) را تأیید می‌کند .

۱۵ عایشه از پیمبر (ص) می‌پرسد که حکمت باران امروزین چه بود و این باران از جنس باران بهاری و رحمت و یا از گونه باران خزانی و عذاب الهی بود ، پیمبر می‌فرماید که این باران برای تسکین غمی بود که هر چند ، دل مردم را فرامی‌گیرد .

غم و اندوه از فقدان شخصی یا چیزی دلخواه عارض می‌شود و منضمین ۲۰ نوعی تنبّه است ، غمگینان متوجه می‌شوند که آنچه بدان دل بسته بودند از دست رفت و در این حالت ، بی‌اعتباری جهان مادی را درمی‌یابند و بخدا روی می‌آورند ، در روزگاران گذشته و در محیط دینی عصر مولانا ، این نوع فکر بر مردم چیره می‌گشت و بدین جهت می‌بینیم که شعرا و نویسندگان در مرثیاتی

عموماً از بی اعتباری و ناپایداری امور دنیوی بته‌صیل هر چه تمام تر سخن می‌گویند، هنوز هم اضطراب و بیچارگی مسبب توجه بشر بسوی خداست، این حالت اگر قوت گیرد، زندگانی و کسب و کار متوقف می‌ماند چنانکه می‌بینیم که مصیبت زدگان در روزهای نخست، دست از کار می‌کشند، و از عمل روی برمی‌تابند، حکمت الهی پس از چندی غفلت و فراموشی بر دلها می‌گارد تا خلق بنشاط تمام، زندگی و کسب و کار را از سر گیرند و امور معیشت اختلال نپذیرد و نظام آفرینش برقرار و پایدار بماند.

آنگاه مولانا این بحث مهم و ارحم‌ندرا مطرح می‌کند که غفلت و فراموشی، نعمتی بزرگ و گرانبهاست که بدون آن، زندگی، قوام نمی‌گیرد و خوشی و لذت تحقق نمی‌یابد، هوشیاری مایه در دسراست زیرا نتیجه آن، فکر در مبادی و عواقب امور است و هیچ امر مادی نیست که در آغاز و پایانش اندیشه کنند مگر آنکه از ارزش بیفتند و آتش شوق در طلب آن بسردی و خاموشی گراید بدان جهت که هر چه محکوم تحلیل و تجزیه فکر و عقل گردد از اهمیتش می‌کاهد و بصورت امور عادی درمی‌آید و دیگر محرك شوق و طلب آتشین نمی‌شود، شوق متعلق است بچیزی که در دسترس نباشد، طلب در نوعی از مجهول می‌آویزد و بمعلوم مطلق، تعلق نمی‌گیرد، پس نتیجه هوشیاری و بیداری تمام آنست که آدمی از حرص و شهوت و میل و طلب فرو ایستد و از امور مادی لذت نبرد و در این حالت او را بشر نمی‌توان گفت، علاوه بر آنکه نظم و ترتیب عالم از هم می‌گسلد و رشته معیشت پاره می‌شود بنابراین، غفلت و هوشیاری باید بنحو تعاقب بر کار باشد تا آدمی بواسطه غفلت از مبادی و عواقب، بطلب برخیزد و از وصول بمطلوب لذت ببرد و بسبب هوشیاری و تأمل در عواقب که لطیفه‌ای غیبی و آنجهانی است در دریای آتش زای آز و آرزوخواهی فروترود و خوی ددان و درندگان بر وی چیره نگردد و در نتیجه،

احوال جهان و منشهای بشر، راستاراست و متعادل ماند و نظمی مناسب این جهان داشته باشد .

این بحث ممتع و شیرین دراز کشید و مولانا از قصه پیر چنگی بدور افتاد، بار دیگر بدنبال حکایت می‌رود و چنین می‌گوید :

همینکه آن مطرب رامش افزای طرب انگیز پیر شد و پشتش از بار سنگین عمر خیمه گشت و پیشانی و صورتش چین خورد و ابروانش بر روی چشم فروخفت ، آواز دلنوازش ناخوش و غم انگیز شد و دیگر خریدار نداشت ، مولانا در اینجا یکباره متوجه می‌شود که این حکمی عام و کلی است و همه چیز بمرور زمان تباهی می‌پذیرد و خوشبیش را از دست می‌دهد و هر خوش آوازی ۱۰ سر انجام بدین روزی افتد ولی این حکم کلی استثنایی هم دارد و آن، آواز حقیقت است که از گلوی مردان خدا بر می‌آید ، آن آواز است که هرگز کهنگی و فرسودگی بدان راه ندارد و دیرسالی و گذشت روزگار تباهش نمی‌کند .

مطرب از همه جا سر می‌خورد و کسش بخود راه نمی‌دهد ، بحکم اضطرار رو بخدا می‌آورد ، بگورستان مدینه می‌رود ، آنجا که مردگان اند و راه امید بخلق ۱۵ بسته است ، برای خدا چنگ می‌زند و از کرم بی دریغ و بی علت او ، مزد ابریشم می‌خواهد ، آن قدر چنگ می‌زند که رنجه می‌شود و دستش از کار فرو می‌ماند و بخواب فرو می‌رود .

خواب عالمی است خیالی که آدمی برای خود می‌سازد ، درین جهان خورد ساخته ، تا آنجا که وسعت خیال مقتضی است ، آزادی دارد و از قیود و حدود اخلاقی ۲۰ و اجتماعی و دینی که در جهان بیرونی بدانها پای بند است آزاد می‌شود و آنچه دلش می‌خواهد انجام می‌دهد و شرم و حیا و مانع شرعی و قانونی پیش آرزوهایش دیوار نمی‌کشد اما خیال هر چند بانده پرواز و گشاده بال است باز هم بمناسبت آنکه مبدأش امور حسنی و خارجی است آن چنانکه باید آزاد نیست و بدین جهت

گاهی در عالم خواب ، آدمی از کاری که دلش می خواهد از روی شرم و یا از روی ریا ، دست می کشد و با خود نفاق می ورزد ، بهنگام بیداری نیز ممکن است کسانی در تخیل فرو روند و خواب آسا جهانی برای خود بسازند و این خیال بافی موجب پاره ای از انفعالات جسمانی گردد ولی این حالتی است نادر که مشروط است بشرائط جسمی و روحی همیشه و برای همه کس اتفاق نمی افتد .
 در صورتی که خواب مصطلح بدین شرایط مقید نیست . پس خواب عالمی است که خفته در آن ، موافق میل خود زندگی می کند و از رنج ناکامیها می آساید ، علاوه بر آنکه بدن و حواس خارجی بمیزان قابل توجهی از کار و عمل ، آسایش دارند . خواب برای مردم گرفتار و محروم ، بسیار مطلوب تر است زیرا تنها در آن عالم است که خویش را آزاد و کامیاب توانند دید .

پیر چنگی بی نوا و محروم و از دوستان نومید و از خانه خویش نیز رانده بود ، خواب برای وی رامش انگیزتر و راحت بخش تر بود ، آرزو داشت که در همان جهان بگذاردش و بحس بازش نگردانند تا دگر بار بزندگان سرپا حرمان و نومیدی خود در خارج گرفتار نشود و بی مهری و بی وفایی دوستان و خویشان را نیازماید ولی فرمان الهی جز این بود .

پیر چنگی در خواب فرو رفته بود که خدا بر عمر خوابی گماشت ، سنگین ، غیر معهود و نابهنگام ، عمر پی برد که مقصودی در کار است ، سر بر بالین نهاد و بخواب فرو رفت ، در اینجا نیز ، خواب کلید حل مشکل شد . ندای حق در رسید و عمر گوش جان فرا داد .

مولانا مناسبتی می جوید و بوصف ندای ایزدی می پردازد ، صوفیان بر این عقیده اند و اشعریان نیز ، که نسبت حق تعالی بجمع موجودات برابر و یکسان است و این نسبت و پیوند ، عرضی است نه طولی برخلاف حکما که بموجب اصل امکان اشرف و ربط حادث بقدم ، عقول و نفوس و سپس اجرام ابداعی

و افلاك را درین پیوند ، مقدم می‌انگارند و سلسلهٔ ارتباط را طولی فرض می‌کنند و بضد آن گروه از اهل ظاهر ، که گمان می‌برند که خدا با افرادی خاص پیوند دارد و آنها هستند که ندای حق را می‌شنوند ، مولانا ندای الهی را بدینگونه وصف می‌کند که اصل هر آواز و ندایی است که بگوشها می‌رسد زیرا هر چه رنگ هستی دارد مرتبه‌ای از ظهور حق است ، این ندا را اقوام مختلف از تازی و پارسی و ترك و كُرد می‌شنوند و خاص جنسی از بشر نیست ، نه ، که ازین همه عام تر و شامل تر است ، آن ندا را سنگ و چوب و جمادات هم گوش می‌کنند ، خدا هر لحظه‌ای این ندا را بگوش آنها می‌رساند و ربوبیت خود را جلوه می‌دهد و آنها پروردگاری و خداوندیش اقرار و اعتراف می‌کنند ، اقرار و اعتراف ، بدون گفتار و ترکیب لفظ ، بحسب عادت متصور نمی‌شود ولی صوفیان که گسیختن بندها و شکستن حدود را شرط طریق می‌شمارند ، بحدود عرفی مقید نمی‌شوند و الفاظ را در معانی کلی بکار می‌برند ، این اصل را بدینگونه تقریر می‌کنند که الفاظ به ازاء معانی عام و کلی وضع شده است ؛ حاصل اقرار و اعتراف ، قبول امری است که عرضه می‌شود ، جمادات فرمان حق را می‌پذیرند و بحکم قاعدهٔ (تجدد امثال) هر آتی بعدم می‌روند و باز هستی می‌پذیرند (تفصیل آن در شرح ابیات مذکور است) پس آنها نیز ندای الهی را می‌شنوند و بی‌چون و چرا فرمانبردارند . این مسأله دقیق است ، مولانا برای تقریب بذهن عامیان و دفع انکار بیم‌انگیز آنها بروایتی که مسلمانان بر صحت آن یکسخن و متفق‌اند ، توسل می‌جوید و آن روایتی است که در بارهٔ ستون حنانه جزو معجزات حضرت رسول اکرم (ص) نقل می‌کنند ، مطابق آن حدیث ، پیمبر (ص) پیش از ساختن منبر بسال هشتم هجرت ، بهنگام ایراد خطبه بر ستونی چوبین تکیه می‌زد ، چون منبر پرداخته گشت و پیمبر بیالای منبر رفت ، آن ستون نالهٔ زار برکشید ، پیمبر دست بروی مالید و آرامش کرد و مخیرش ساخت که اگر خواهد هم

درین جهان درختی تازه و بارورش کنند و اگر خواهد در بهشتش بنشانند و بالنده کنند ، آن ستون چوبین آخرت را برگزید . مولانا نتیجه می گیرد که کم از چوبی نباید بود که عقبی را بردنیا اختیار کرد .

سپس مناسبتی می جوید و تازیانه^۵ انتقاد را بر سر کسانی که منکر معجزات بوده اند فرو می کوبد ، حکمای طبیعی و دهریان بلزوم بهشت انبیا و ظهور معجزات قائل نبوده اند ، دیگران ، قلب ماهیات را جایز نمی شمارند که مفاد آن ، انکار معجزات است ، معتزله کرامات اولیا را انکار می کرده اند ، شرط نطق و تکلم حیات است بنابراین ، سخن گفتن سنگ و ناله^{۱۰} چوب و زاری آن ، نزد حکما ، خیال محض است ، بدین جهت مولانا بدفاع برمی خیزد و روش حکما و استدلالیان را انتقادی بلیغ می فرماید ، علل ضدیت صوفیان و مولانا را با اهل استدلال در شرح ابیات ، روشن ساخته ایم .

حکما ، حکمت را علم برهانی می نامند ، مولانا آن را ظن^{۱۵} و گمان می خواند ، آنها خود را اهل استدلال و تحقیق می دانند ، او آنها را پیرو تقلید می شمارد ، استدلالیان را بکوران تشبیه می کند که به دستگیری عصا راه می پیمایند ، این عصای استدلال هم موهبتی است از خدا تا بنیروی آن بتوانند خدا و مظاهر ۱۵ حقیقت را بهتر بشناسند و بدانند جزئی و نااستوار و متغیر خویش مغرور نگردند و بوسعت قدرت و آفرینش و بیکرانی آن پی ببرند نه آنکه بدانستن علمی اندک مایه چنان فریفته گردند که جهان ایزدی را در دایره^{۲۰} فکری محدود و متزلزل محبوس و مقید پندارند ، این خود کفران نعمت است ، و اینان مانند کوری هستند که مردی بینا عصایی بدست او دهد و آن کور از سر خشم ، عصا ۲۰ را بر سر دهنده^{۲۰} عصا فرو کوبد .

اما هرچندی ، قدرت الهی کاری شگرف می کند و با درجهان آفرینش امری شگفت و ناشناخته بظهور می رسد که اصول علم بشری را برهم می زند ، معجزات

هم ازین جنس است . ما باید بدانیم که عوامل خلقت بتام و کمال محکوم اندیشه بی بنیاد ما نیست و بسی اسرار هست که هنوز بدانها پی نبرده ایم ، پس مردم روشن بین ، دنبال چیزی می روند که بنظر حکما نامعقول است ، کشف و اختراع ، محصول چنین روشی تواند بود .

سپس باجمال ، طریقه کسانی که شرع را با فلسفه آمیخته اند نقد می کند و باز بروایتی در تسبیح سنگریزه متشبهت می شود ، نقدی که مبتنی است بر معارضه دلیل عقلی بدلیل نقلی که البته خصم را اقناع نتواند کرد ، ولی برای اهل ایمان مایه آرامش خاطر تواند بود .

بسر قصه باز رویم تا ببینیم که ندای غیبی در گوش عمر چه گفت ، عمر را گفتند که بنده ما را از نیازمندی رها کن ، بنده ای خاص و ارجمند داریم که اکنون در گورستان خفته است ، هفتصد دینار تمام و بی کم و کاست از بیت المال که مخصوص مصالح مسلمانان است برگیر و بدان خفته بیدار ده و بگو که این زر را بعنوان مزد سازی که برای ما زدی ، بستان و خرج کن و چون خرج شد بسوی ما بیا و چنگک بزنی و مزد خود بگیر ، عمر از هیبت آن آواز ، از خواب گران برخاست و سوی گورستان شتافت و همیان در بغل ، گرد گورستان می گشت ولی جز این پیر چنگک نواز ، دیگر کس را ندید ، باز هم گردش کرد ، هیچ کس را نیافت . بعجب درماند که مطربی چنگک در بالین ، چگونه منظور خدا تواند بود ، او بارها بکثر ازین ، بر سر خلاف کاران ظاهر شریعت ، دره احتساب فروزده است . اکنون چگونه ممکن است به رامشگری که پیشه اش چنگک نواختن است و بحکم شرع ، صفت عدالت از وی زایل شده است ، وجوه بیت المال را بسپارد ، سوم بار بچست و جو پرداخت و بیقین دانست که تنها همان پیر مورد عنایت شده است ، ازین تصادف ، متنبه گشت که صورت ظاهر نشانه صحت باطن نیست ، پس به ادب تمام ، آنجا نشست ، عطسه ای بر عمر

افتاد و پیر چنگی از خواب بیدار شد ، عمر را با سپای هیبت انگیز عمری بالای سر خود دید ، ترسید و بر خود لرزید و گفت خدا با سر انجام محسبی را بر سر پیری چنگی فرستادی .

عمر گفت مترس ورمیده خاطر میباش که اینک پیغام خدا و بشارت نواخت برایت آورده ام ، خدا سلامت می کند و از حالت می پرسد ، این زر بمزد چنگی که برای خدا زدی بگیر و خرج کن و باز هم بیا و بگیر .
در ضمن این حکایت : مولانا چند نکته دقیق بشارت گنجانیده است ،
وَالْعَاقِلُ يَتَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ .

یکی آنکه وصول بحق ، موقوف بصورتی خاص از پرستش نیست ، شرط اصلی سوز دل و اخلاص جان است که با وجود آن ، آواز چنگ و سازهای دیگر ، حکم عبادت مشروع می گیرد و بخدا می رساند ، برخلاف آنها که از سعه رحمت غافل مانده اند و گمان می برند که خدا پرستی شکلی و هیاتی خاص دارد که جز در همان صورت ، هیچ طاعتی پذیرفته نمی شود و یا پندارند که دعای مقبول آنست که در ترکیبی موروث و زبانی دیرینه سال از قبیل عبرانی و سریانی و جز آن ، خدا را بدان یاد کنند ، لاجرم کلماتی بر زبان می آورند که معنی آنها درك نمی کنند و اگر کسی که آنها را بهم پیوسته است ، حالتی خوش داشته و از سر حالت آن کلمات را در لفظ آورده است ، آنها بعینت عدم فهم ، آن حالت را در درون خود احساس نمی کنند .

ممکن است که مولانا نظری به منکران سماع داشته و بدین وسیله خواسته است که قوت انکارشان را درهم شکنند زیرا چنانکه می بینید آواز چنگ مقبول خدا واقع شده و عمر با همه سخت گیری بدجلویی پیری چنگ زن : مأمور گردیده است .

دوم : واسطه شدن عمر با وجود خلافت و شدت در اقامه حدود ،

ممکن است اشارتی باشد بحال محاسبان و علمای ظاهر که بر اهل ذوق و هنرمندان
صفت می گرفتند و به چشم حقارت در آنها می نگریستند ، مقصود مولانا آنست که
از حال فاروق عبرت گیرند و بدانند که هیچ کس در درگاه خدا خوارمایه و
حقیر نیست و ای بسا کس که ظاهری نابسامان دارد و با اینهمه محبوب خداست .

• خواجه حافظ این نکته را بسیار شیرین و دلنشین گفته است :

فغان که ترگس جماش شیخ شهر امروز

نظر بدرد کشان از سر حقارت کرد

دیوان حافظ ، ص ۹۰

مکن به چشم حقارت نگاه درمن مست

که آبروی شریعت بدین قدر نرود

۱۰

همان مأخذ ، ص ۱۵۲

سوم ، حواله کردن مزد چنگ نوازی و ابریشم بها به بیت المال عام که
مخصوص مصالح کلتی مسلمانان است اشارتی تواند بود بدین که هرگاه موسیقی
برای خدا بکار رود آن نیز یکی از وجوه مصلحت کلتی است برخلاف نظر
۱۵ آن گسان که صرف مال را در راه سماع جایز نمی دانستند و بر صوفیان زبان
بطعن و انکاری گشودند .

پیر چنگی بر اثر این نواخت و تفقد با خود آمد و برگزیده پشیمان
گشت و توبه کردن آغازید ، مولانا که خود در فن موسیقی چابک اندیش و
چیر دست بود اینجا بمناسبت ، عده ای از مصطلحات این فن را بکار می برد ،
۲۰ اکنون این سؤال پیش می آید که اگر آوای چنگ وسیله ای برای جذب عنایت
حق بود و مولانا بدین لطیفه نظر دارد پس چرا پیر از گذشته توبه کرد و بر عُمُر
رفته تأسف خورد ، ظاهراً مولانا بجهت رعایت امانت ، توبه پیر را که در
اسرار التوحید ذکر شده ، حذف نکرده است ، می توانیم بگوییم که توبه پیر

از آن بود که هنر موسیقی را برای عشرت و عیش مالداران طرب جوی بکار برده و آبروی هنر را ریخته بود، اینک ازین غفلت و اشتباه بخود باز آمد و توبه آغاز کرد.

عمر، پیر چنگی را پند داد و بیدار ساخت که گریه و زاری از مراحل کمال نیست بدلیل آنکه از آثار هشیاری و توجه بخود و خلق است، گریه •
 آنگاه روی می دهد که منفعتی یا مطلوبی انسانی یا غیر انسانی از دست برود یا بیم از دست رفتن آن باشد پس با دیدن سود خود و رؤیت نفس همراه است، ملاحظه نفع خود و خویش دیدن، متضمن اثبات غیر و نوعی شرک است، در فقر و درویشی آیین دوقبلگی نیست، توبه، نیز هر چند گاری پسندیده بشمار می رود لیکن اولین مرحله و آغاز سلوک راه حق است و سالک منازل بسیار ۱۰
 در پیش دارد که باید بر همه آنها عبور کند و بگذرد تا واصل شود؛ همچنین توبه نسبت بامری سابق تعلق دارد و توبه کاران هرگز از یاد گذشته جدا نیستند در صورتی که آویزش دل به گذشته و آینده پرده شهود است، صوفی فرزند وقت و محکوم حال خویش است، این صفت، با تعلق به ماضی و مستقبل، منافات دارد چه یک دل به دو صفت در زمان واحد متصف نمی گردد، یاد ۱۵
 خدا و یادکرد ماضی، دو ضد دور از یکدیگر اند، غایت سلوک، فنا و نیستی است و آنکه فانی است با توبه سروکار ندارد.

در روزگار پیشین، و هم اکنون مردمانی بوده هستند که زاری و اشک ریختن را، نمونه ای از کمال نفسانی فرض می کنند و هرگاه یکی از متصدیان امور دینی یا ارشاد را در حال زاری یا اشکباری می بینند، او را یکی از مردان راه و همای ۲۰
 جنید و بایزید و بوالحسن خرقانی می پندارند و باشکفتی تمام قصه حالش را ورد زبان می کنند و بایش چشم دیگران می آورند، بی خبر از آنکه گریه اگر هم از آمیزش ربا و مردم فریبی باک باشد، باز هم نمودار ضعف و کم ظرفی است و بر آن دلالت دارد که

که آن مرد اشک ریز نوحه گر از تحملی وارد و حالت قلبی عاجز بوده است همچنین گروهی را می بینیم (وزین پیش هم بوده اند) که در مجلسها دم بدم *اَسْتَغْفِرُ اللهَ* می گویند و خود را توبه کار، نشان می دهند، مردم ساده دل، آنرا نیز از علامت کمال روحانی می شمارند مولانا این دو طایفه را انتقاد می کند، دلیل آنرا هم اکنون (و نیز در شرح ابیات) باز گفتیم.

حالت پیر، از تأثیر دم عمر، دگرگون شد و ازین بجان ناتمام بمرد و جانی جاویدان یافت، حیرتی شگرف بروی مستولی گردید و به فنا و استغراق پیوست اما نه از آن غرقه شدگان که خلاص آنها متصور باشد و یا ازیشان خبری و نشانی باز توان گفت، او در حق نیست و فانی شد و از معدوم خبر باز نتوان داد.

آنگاه مولانا می گوید که این حالت را به جانبازی و از خود گذشتگی می توان بدست آورد زیرا فنا پیش آهنگ بقاست و تا صورتی فانی نگردد، صورتی دیگر بر جسم عارض نمی شود، هم بر این قیاس، تا این شخصیت ناپایدار موهوم و دستکار تقلید در هم نریزد، انیت و شخصیت جاوید الهی به دل تعلق نمی گیرد اما چگونه فنا و خلع صورت، مقدمه بقا و خلعت جاوید پوشیدن است، این مسأله را به دوام حیات مثل می زند که بعقیده صوفیان هر لحظه آدمی بر اثر تجلی صفات جلال بعدم می پیوندد و از سر نو بر اثر تجلی صفات جمال، هست و زنده می گردد، و بر این عقیده، نعمر و دوام حیات، مانند آب جوی است که نو بنوی رسد و بجهت سرعت تبدیل مستمر شکل و پایدار می نماید. این نظر را بمناسبت در شرح مثنوی شریف (ج ۲، ذیل: ب ۱۱۴۴) بتفصیل توان دید.

اگرچه این مطلب را، بادلیل و تمثیل باز گفته است ولی باز برای تأکید بیشتر بحدیثی از پیمبر (ص) تمسک می جوید، حدیثی که بموجب آن، پیوسته

- دو فرشته دعا می کنند ، یکی از خدا می خواهد که مُنْفِقَان و بَخْشندگان را عوض دهد و آن دگر ، برای مُنْسِکَان و بَخِیلان ، تباهی مال درمی خواهد .
- انفاق مقبول ، مشروط است به اینکه مطابق امر و فرمان خدا صورت گیرد و بدین جهت گاه امساک که موافق این شرط است بر انفاق مال (بدون این شرط) می چربد ، انفاق ناموجه را مثل می زند بحالت کافران قریش که در جنگ بدر مهین هرروز ده شتر می کشتند و سپاه قریش را سیر می کردند ، عاقبت این انفاق قهر خدا بود و آن منافقان همگی بقتل رسیدند .
- ریاضت و قهر نفس که نوعی خودکُشتن است نیز باید که بتعلیم و فرمان ولیّ حق باشد ، هر ریاضتی سبب عروج نفس در مدارج کمال نیست مثل آنکه ۱۰ غله در کشت زار هرگاه بوقت و در زمین مناسب بکارند هر تخمی چند تخم بار می آورد این نمونه انفاق موجه است اما ترك ریاضت و امساک ناموجه ، مانند غله ای است که در انبار نگاه دارند که موشان می خورند و شپشه تباهاش می کند .
- از این مقدمه نتیجه می گیرد که جان نامهذب و نافر هیخته را که حکم ۱۵ دریای شور دارد ، بدست پیر که جانش کامل و تهذیب یافته و مانند دریای شیرین است باید سپرد تا او بر اثر تربیت درست ، آن شوری را به شیرینی بدل کند ، بدین تمهید ، مولانا زمینه را برای حکایت اعرابی و خلیفه آماده می سازد .

لغات و تعبيرات : كَرَو فر، رسيل ، نَفْحَه فَزَاع ، نَفْحَه صَعَق ، نَفْحَه
 بَعَث ، ستمها ، اعجمي ، اولاً ، اجزای لا ، كَوْن ، فساد ،
 مشكَاة ، چاشت ، گشودن ، كُدو ، نَفْحَه ، گوش ، جانِ ناري ، انطفا ، طوبى ،
 لَوْن ، لقمان ، خار و خرما ، نان كور ، وجود ، مصطفى زاد ، تنگ ، مغيلان ،
 ۵ حُمَيْسِرَا ، نعل در آتش نهادن ، مُرْتَشِي ، رحيق ، نيست ، سِلْسِيل ، شب
 نعريس ، سَتِير ، دشمن دار ، زياد در نرد ، جهة ، جنازه ، خاكيان ، خاكدان ،
 بط ، بستن ، رَغْمِ اَنْف ، جُعَل ، نازك مغز ، صديقه ، ازار ، ردا ، خار ،
 پاك جيب ، سر رشته را يافتن ، غَبِين ، حكيم در تعبيرات مولانا و حوزه او ،
 دَم ، سرد خزان ، سعير ، خِلَال ، اُسْتِن ، هوشيارى ، وَسَخ ، رُسْتِن ،
 ۱۰ پشه گير شدن باز ، پالْدَم ، رشك زهره ، مِفْرَش ، بي كسى ، رَغِيْف ،
 يَثْرَب ، ابريشم بها ، جهان ساده ، لاغ ، مرغ آبى ، عين ابوبى ، مُغْتَسِل ،
 نور شرق ، برخ ، شاخ شاخ ، گشائش ، مول مول زدن ، تاجيك ،
 اَلْسْت ، اُسْتُنِ حَنَانَه ، يومِ دين ، امرِ كُن ، اهل تقليد و نشان ، پاى
 چوبين ، قطب ، ديده ور ، حصا ، روشن ديده ، قياسات ، دليل ، جليل ،
 ۱۵ نَفِير ، ضرير ، پنج نوبت ، نامعقول ، جرّ و مد ، سر زيرگيا كشيدن ، ناموس ،
 نَسَلَس ، قُتْلَاب ، تخم صرع ، قدم رنجه كردن ، بيت المال عام ، بيت المال
 خاص ، اختيار ، هميان ، دوانه ، حبّذا ، محتسب ، مهجورى ساختن ، قراضه ،
 خوردن خون ، راه در موسيقى ، پرده هاى موسيقى ، پرده عراق ، زيرافكند
 خرد ، بيست و چهار شعبه در موسيقى ، گذشتن كاروان ، فرياد خواه ،
 ۲۰ دادخواه ، جز مگر ، منى ، هوشيارى و صحو ، طوف ، ارتدا ، خبر ده ، قُبْلَه

زدن ، فاروق ، حرف (اگر) در شرط ممنوع ، معنی ادات (بر) دامن از چیزی
 افشاندن ، تی ، امساک ، انفاق ، واصل ، وصل ، برگزینی برگی ، اُشپش ،
 شپشه ، صِفر ، جان شور و تلخ ؛

نسخهٔ صورت و بحث در انواع آن مطابق روایات اسلامی ،
مباحث کلی : نغمه‌های درون انبیا و شرط ادراك آن ، عقاید مسلمانان

دربارهٔ وجود پری ، انبیا خلق را زندگی می‌بخشند ، معنی قیامت و اینکه ظهور
مردان حق قیامتی دیگر است ، قدرت خدا با واسطه و بی واسطه مؤثر است ،
لوازم اتحاد بنده و حق ، قرب النوافل ، قرب الفرائض ، وحدت اولیا و
مردان حق و بیان اینکه پیروی هر یک از آنان بمنزلهٔ تبعیت دیگران است ،
فیض حق دائم است و شرط یافت آن طلب راستین است ، تن خار راه جانست ،
ضعف و قوت بشر ، فقر محمدی و مباشرت امور دنیوی ، زنان در فرهنگ
اسلامی ، مساوات زن و مرد در وصول بمقام ولایت و درجهٔ ارشاد ، معنی زن
و مرد در تعبیرات مولانا ، تفاوت روح حیوانی و جان قدسی ، جان منبع
خوشیهاست ، عقل جزوی عشق را ادراك نمی‌کند و منکر است ، بحث در خیر و
شر و اینکه شر نسبی است و در حکم الاهی و نظام کلی آفرینش جز خیر
نیست ، جسم اولیا حکم جان دارد و روح منکران آنها در حکم جسم است ، قدرت
اولیا بر تبدیل اوصاف ، جان از جهت منزّه است ، استدلال از وجود خزان و
بهار بر بعث و حشر ، عالم حادث است بدلیل تجدّد احوال ظاهری و باطنی ، ابر
و آفتاب غیبی و بیان اینکه هر چه در عالم حس است بصورت مجرد و کامل تر
در جهان غیب وجود دارد ، تأثیر انفاس پیران و شرائط استفاده از آن ، شرط
اکمال عقل و آثار آن ، نفس پیران مانند بهار زندگی بخش است ، اطاعت و تسلیم
شرط ارادت است ، غفلت پایهٔ اصلی زندگانی اجتماعی و برخورداری از
۲۰ حیات است ، حکمت تعاقب غفلت و هوشیاری در وجود انسان ، تأثیر سماع

و انواع آن در مسلک صوفیان ، آواز مردان حق فنا نمی پذیرد و صور اسرافیل نموداری از آن است ، آزادی انسان در وقت خواب ، آواز خدا اصل همه آوازه است ، ندای حق را همه موجودات می شنوند ، بحث در عهد الست ، معنی ندای الهی و اقسام آن ، معرفت خدا موجب گسستن از ماسوی است ، سخن گفتن جمادات ، فلسفه در عهد مولانا ، اختلاف صوفیه و حکما در تعریف علم ، نظر صوفیه در وحدت و تعدد قطب ، کشف ماده علم و استدلال است ، معجزات و کرامات دلیل صحت روش انبیا و اولیاست ، هوشمندان در پی راههای غیر معمول و ناشناخته می روند ، ادامه وجود از آثار تجلی حق است ، توبه از توابع هشیاری است و نسبت به قانی حکم شرك دارد ، تعلق دل به گذشته و آینده از حق دور می سازد ، هر حالتی حجاب حالت دیگر است و تا از آن نگذرند .
 ۱۰ . وصول بحالت برتر ممکن نیست ، بجز بشر از معرفت حق ، توبه مستلزم بقاء انیت است ، جان به گریه و خنده متصّف نیست ، وصول بعد از طلب و طلب بعد از وصول ، حالت استغراق ، عقل جزوی از عقل کلی مدد می گیرد ، امساک بجا و انفاق نابجا ، علت وجوب اطاعت از پیر ، معنی صراط مستقیم .

شرح ابیات :

آن شنیدستی که در عهدِ عُمَر
بود چنگی مُطْرَبی با کَر و فَر
بلبل از آوازِ او بی خود شدی
یکک طرب ز آوازِ خوبش همد شدی
مجلس و مَجْمَع دَمَش آراستی
وز نوای او قیامت خاستی
همچو اسرافیل کاوازش بَفَن
مُردگانرا جان در آرد در بَدَن
یا رَسیلی بود اسرافیل را
کز سماعش پَر بُرُستی فیل را
سازد اسرافیل روزی ناله را
جان دهد پوسیده صد ساله را
۱۹۱۳-۱۹۱۸

کَر و فَر : شکوه و دبدبه ، خودنمایی ، ظاهراً در معنی اول مرکب است

از « کَره » کلمه فارسی بمعنی توان و قوت ، چنانکه در این ابیات :
۱۰ خجسته مهرگان آمد سوی شاه جهان آمد

بباید داد داد او بکام دل بهر چت کر

دقیقی ، لغت فرس

ملک آنست که او را بسخن باشد دست

۱۵ ملک آنست که او را بهر باشد کر

فرخی سیستانی ، آندراج

و از « فر » نیروی الهی یا تأیید و سعادت آسمانی که آن نیز لفظی پارسی

است ، مفاد این ترکیب قدرت انسانی و نیروی الهی یا کوشش و بخت است ،

نظیر : « جَد و کَد » در تعبیر ادبای پیشین . و بمعنی دوم ، مرکب است از « کره »

۲۰ بمعنی حمله و « فر » بمعنی فرار که هر دو عربی است و در تاختن اسب ب میدان و باز

گردانیدن آن و طرید نبرد بکار می‌رود و مجازاً مفید معنی خودنمایی است چنانکه بر فرض نخستین در مورد شکوه و جلال استعمال می‌شود .

رسیل: کسی که بر آهنگ ساز یا نوای خواننده، دیگر آواز بخواند، کسی که در خواندن آواز با دیگری مسابقه دهد . وَهُوَ رَسِيلُهُ فِي الْغِنَاءِ وَ النَّضَالِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ رَاسَلَهُ الْغِنَاءَ وَ هَذَا رَسِيلُكَ الَّذِي يُرَاسِلُكَ الْغِنَاءَ أَي يُبَارِبُكَ فِي رِسَالِهِ . اساس البلاغة از زنجشیری . سنایی ازین کلمه اسم مصدر ساخته و گفته است :

ترا بس ناخوشست آواز لیکن اندرین گنبد

خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا

۱۰ ولیک آنکه نخجل گردی که استادی ترا گوید

که با داوود پیغمبر رسیلی کن درین صحرا

دیوان سنایی ، ص ۵۱

درباره نائیر آواز دسته جمعی ، جمع : الامتاع والموانسة ، طبع مصر ،

ج ۲ ، ص ۸۴-۸۲ .

۱۵ در بیت (۱۹۱۷) از مثنوی ، این کلمه با یاء وحدت است ، نسخه چاپ

لیدن ، بجای « رسیل » رسایل ، آمده است که در آن صورت باید جمع رسیل

فرض شود ولی فعل در زبان عربی بر فاعل جمع بسته نمی‌شود مگر فرض کنیم که

آن جمع (رسیله) است ، این کلمه بصورت جمع در کشف المحجوب هجویری ،

طبع لندن گراد ، ص ۵۲۵ استعمال شده است : حلق اورا مزامیر گردانید و کوهها

۲۰ را رسایل وی کرد .

مطابق نصوص قرآن کریم ، از جمله (یس ، آیه ۵۱ ، الزمر ، آیه ۶۸)

و روایات اسلامی اسرافیل بهنگام رستخیز در صور می‌دمد و مردگان از گور

بر می‌خیزند ، صور شاخی است عظیم که دایره آن از پهناي آسمان و زمین فراخ تراست

و اسرافیل لب بر آن نهاده و منتظر فرمان الهی است ، بموجب روایتی بسیار مفصل ، وی سه بار در صور می دمدم ، نخستین را « نَفْحَةٌ فَزَعٌ » می گویند که از اثر آن کوهها بشتاب در حرکت می آیند و زمین چون کشتی گرانباری بر روی آب بگردش می افتد و جهان دگرگون می شود ، دومین « نَفْحَةٌ صَعَقٌ » نام دارد که مردم و هرزندهای ، در آسمان و زمین می میرند و جز خدا هیچ کس باقی نمی ماند تا بدانجا که ملک الموت نیز جان می سپارد ، سومین را « نَفْحَةٌ بَعَثٌ » می نامند که بر اثر آن ، جانها بسوی ابدان بازی گردند و مردگان از گور برمی خیزند و بسوی مَوْقِف و صحرای محشر رانده می شوند . نظر مولانا درین ابیات به نفحه سوم است که زندگانی می بخشد و جانها را به بدنها باز می آورد . جمع :

احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۳۶۸ - ۳۶۶ ، انحف السادة المتقین ، ۱۰ .
طبع مصر ، ج ۱۰ ، ص ۴۵۳ - ۴۴۸ .

انبیارا در درون هم نغمهاست	طالبان را ز آن حیاتِ بی بهاست
نشود آن نغمها را گوشِ حیس	کز ستمها گوشِ حیس باشد نجس
نشود نغمه پری را آدمی	کو بود ز اسرارِ پریان اعجمی
گرچه هم نغمه پری زین عالمست	نغمه دل برتر از هر دو دست ۱۰
که پری و آدمی زندانیند	هر دو در زندانِ این نادانیند
مَعَشَرَ الْجِنِّ سوره رحمان بخوان	تَسْتَطِيعُوا تَنْفُذُوا را باز دان

ب ۱۹۲۴ - ۱۹۱۹

ستمها : مجازاً ، سخنان یاوه و بیبوده و غیبت و بهتان و دروغ و هرچه شنیدن آن خلاف شرع باشد و شنونده را از کمال باز دارد و بنقص کشاند . ۲۰

اعجمی : کسی که سخن فصیح نتواند گفت اگرچه از نژاد عرب باشد ، هر که بزبان عربی سخن نگوید ، مجازاً ، بی خبر و غافل و نیز آنکه خود را بغفلت زهد و متغافل وانماید :

مستفیدِ اعجمی شد آن کلیم تا عجمیان را کند زین سرّ علم
 ماهم از وی اعجمی سازیم خویش پانخس آریم چون بیگانه پیش
 مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۰۱۲ بعد

نیز ، جع : معارف بهاء ولد . طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۲۲۸ .

مَعَشَرَ الْجِنِّ : مقصود این آیه شریفه است : بِمَعَشَرَ الْجِنِّ
 وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
 فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (ای گروه پریان و آدمیان اگر
 می‌توانید که از کرانه‌های آسمانها و زمین بیرون شوید و سر برزید پس چنین
 کنید ولیکن از هر جا که سر بر آرید قدرت الهی را آنجا خواهید یافت)
 ۱۰ الرحمن ، آیه ۳۳ .

مراد ازین آیه شریفه بعقیده بعضی آنست که از مرگ نمی‌توان گریخت
 زیرا قدرت خدای تعالی بر درون و بیرون جهان محیط است ، گروهی نیز بر آنند
 که جز بحجتی الهی و قدرتی مستفاد از حق تعالی ، اسرار آفرینش را هیچ کس
 معلوم نتواند کرد خواه پری یا آدمی ، بعضی نیز گفته‌اند که این خطاب در روز
 قیامت خواهد بود که فرشتگان در هفت آسمان پشنا پشت صف می‌بندند و
 کرانه‌های آسمان و زمین را فرو می‌گیرند و دوزخ را بصحرای محشر می‌آورند
 و خلق از هرسو و بهر جانب می‌گریزند ولی راه گریز نمی‌یابند . تفسیر طبری ،
 طبع مصر ، ج ۲۷ ، ص ۳۲ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۶۴۱ ، لطائف
 الاشارات ، نسخه عکسی . تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص
 ۲۱۲ . کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۹ ، ص ۴۱۵ ، تفسیر
 امام فخر رازی : طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۳۰ ، مجمع البیان ، طبع ایران ، ج ۲ ،
 ص ۳۹۲ ، تفسیر کشاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۴۲۶ .

درون پیمبران از عشق بخدا و به انسانیت با مردم ، همیشه در جوش و

خروش است ، این جوش و خروش است که ایشانرا بدعوت و هدایت و تحمل آزارهای گوناگون خلق ، وامی‌دارد ولی آنها درین بلا لذتها و خوشیها دارند و بنیروی همین خروش درونی ، خلق را از خواب غفلت برمی‌انگیزند و زندگانی راستین می‌بخشند پس این خروش باطنی که محرک انبیا و بیدارکن مردم است حکم آهنگ موسیقی دارد از آن جهت که هیجان آور و طرب انگیز است و پیمبران ، نخست خود از آن آهنگها مست لذت می‌شوند و سپس آنها را بگوش پیروان خود می‌رسانند و در وجودشان شور قیامت می‌انگیزند ، این نغمه‌های دلاویز وقتی در قالب لفظ و عبارت ریخته می‌شود آنرا وحی و کلام خدا می‌گویند . خواجه حافظ ازین معنی تعبیری دلپذیری کند :

۱۰ در اندرون من خسته دل ندانم کیست

که من خوشم و اودر فغان و در غوغاست

چه ساز بود که در پرده می‌زد آن مطرب

که رفت عمر و هنوزم دماغ پر ز هواست

دیوان حافظ ، ص ۱۷

۱۰ تفسیر آن ، بعلم کشفی و الهامی و یا وارد قلبی نیز ممکن است ولی بیت

(۱۹۲۵) بعد ، مؤید معنی نخستین است و بخوبی روشن می‌سازد که مقصود

مولانا دعوت و ارشاد بوده که آن را بمناسبت تأثیر معنوی و روحانی به نغمه

موسیقی تشبیه فرموده است .

و چون حیاتی که در بردگی و رقبت هوای نفسانی و عادات و تلقینات

۲۰ بگذرد و یا همراه غفلت و جهل باشد زندگی حقیقی نیست و مرگی است که

زندگیش نام است و دعوت انبیا در اصل برای آزادی و برداشتن زنجیرهای

تقلید است و مؤمنان راستین آنها هستند که از بندگی می‌رهند و از نعمت حریت

واقعی برخوردار می‌گردند بدین جهت مولانا نتیجه قبول دعوت انبیا را یافتن

حیات گرانمایه ای می داند که ارزش آن در حساب نمی آید و بدین معنی «بی بهاه» است .
این گونه زندگی همانست که در قرآن کریم «حَیْوَةُ طَيِّبَةٍ» یعنی زندگی خوش
نامیده شده است . مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَیْوَةً طَيِّبَةً . (هر مرد و زن که کار نیکو کند و بخدا گروند .
باشد ما او را زندگی خوش دهیم) النحل ، آیه ۹۷ .

احوال قلبی و خوشیهای درون خواه در مراتب فرودین و خواه در درجات
برین از فرط لطافت و دقت چنانست که در عبارت نمی گنجد و گوینده
هر چند سخن آفرین و بلیغ باشد هرگاه گفتار خود را با آن حالات بسنجد
بکوتهای تعبیر خود ، اعتراف می کند و سر از شرم بگریبان فرو می برد ، چنانکه
۱۰ سعدی گفته است :

من در همه قولها فصیحم در وصف شمایل تو اخرس
غزلیات سعدی ، ص ۳۶۱

شرط ادراک این حالات چنانکه ازین پیش گفته ایم و ازین پس نیز
خواهیم گفت ، جنسیت و بتعبیر دیگر همدردی است ، سعدی بدین مناسبت
۱۵ می گوید :

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر

بسر نکوفته باشد در سرایی را

غزلیات سعدی ، ص ۱۲

بنابر این نغمه های آسمانی را که بردل انبیا فرو می ریزند و نیز سخنان ایشان
۲۰ که ظهور حسی آن آهنگهای جانفزاست بگوش حسّ و از راه سمع درنتوان
یافت زیرا حسّ بطور کلی محدود است و ادراک ، موقوف است بر شرایطی که
نسبت بهریک از حواس تفاوت دارد علاوه بر آنکه گوش خلق غالباً بشنیدن
سخن باطل خوگراست و استعداد اصلی خود را بسبب این عادت ، منت ضعیف

ساخته است در صورتی که نغمه‌های درون انبیا از عالم غیب و جهان پاك می‌رسد و محدود بهیچ حدی نیست از اینرو مولانا می‌فرماید که آن نغمه‌ها را بگوش باطن باید شنید نه گوش حس که از سماع یاوه و گزافه، آلوده و ناپاك شده است.

آنگاه مولانا بر محدود بودن قوای انسانی خاصه حس شنوایی بدینگونه دلیل می‌آورد که آدمی نغمه پریان را هم که در جسم حلول می‌کنند در نمی‌یابد. ه

هر چند که آنها نیز از موجوداتی هستند که در جهان خاکی می‌زیند و باقتضای حیات مادی لطافت امور غیبی را ندارند و بحکم آنکه قوای هر موجود مادی کما و کیفاً محدود و منتهی است؛ آنها نیز محدود و زندانی هستند پس چگونه انسان می‌تواند بگوش حس نغمه‌های باطنی را که نوباوه جهان غیب و مجردات است، ادراک کند، سپس بر زندانی بودن پریان به آیه «یا معشرَ الجین» استناد می‌کند که آنها نیز بموجب آن آیت به عالم غیب راه ندارند.

در توضیح این مطلب می‌گوییم که حکما و فیلسوفان و از جمله ابن سینا بوجود پری معتقد نبوده‌اند و آنرا آفریده او هام مردم سست اندیش می‌دانسته‌اند ولی عامه و علماء مذهب و ادبای عربی زبان معتقد بوجود پری بوده‌اند و گاهی نامهای قبائل جن و نسب بعضی از افراد را پشت در پشت نقل کرده‌اند و ۱۵

ادبا اشعار پریان را روایت نموده‌اند و این اعتقاد چنان راسخ شده بود که در روزگار مولانا فقها و بعضی از صوفیان در امکان و مشروعیت ازدواج با زنان و دختران پری گفت و گو داشته‌اند و این بحث یکی از مسائل روز بوده است نظر بدین اعتقاد، مولانا بر تنهایی قوه سامعه، نشنیدن نغمه پریان را مثال آورده است ولی در ضمن فهانیده است که پریان بی‌خیر و در زندان نادانی ۲۰

محبوس‌اند و اینکه برخی از مردم برای اطلاع از آینده و اسرار آفرینش ریاضت می‌کشند تا پریان را مسحّر کنند و رازهای عالم وجود را معلوم دارند،

امری باطل و خلاف نصّ قرآن کریم است که بموجب آن ، جنس پری از وصول بعالم غیب محروم است .

برای اطلاع از عقیده پیشینیان درباره پری ، جمع : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۳۱۶ - ۳۱۳ ، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل : جن ، رساله الغفران ، طبع مصر ، ۱۹۰۳ ، ص ۷۵ ، الوافی بالوفیات ، طبع استانبول ، ج ۴ ، ص ۱۷۴ .

نغمهای اندرونِ اولیا اولاً گوید که ای اجزای لا
هین زلای نفی سترها برزید این خیال و وهم یکسو افکنید
ای همه پوسیده در کون و فساد جانِ باقیان نوید و نژاد
گر بگویم شمه زان نغمها جانها سر برزند از دخمها
گوش را نزدیک کن کان دور نیست لیک نقل آن بتو دستور نیست
ب ۱۹۲۹ - ۱۹۲۵

اولاً : بالف بخوانید نه باتنوین زیرا تنوین منصوب را پارسیان بصورت الف تلفظ می کرده اند خواه در وصل و خواه در وقف ، در زبان عربی نیز در مورد وقف ، تلفظ آن بصورت الف است و بهمین سبب کلمات منصوب را با الف می نویسند بنا بر آنکه کتابت کلمه تابع حالت وقف است :

از دور چو بینی مرا بداری پیش رخ رخسند دست عمدا
چون رنگ شراب از پیاله گردد رنگ رخت از پشت دست پیدا
المعجم ، طبع بیروت ، ص ۱۹۲

۲۰ در کام صبح از ناف شب مشکست عمدا ریخته

زرین هزاران نرگسه بر سقف مینا ریخته

خاقان اکبر کز شرف هشت سلاطین در کنف

باران جود از ابر کف شرقا و غربا ریخته

دیوان خاقانی ، ص ۳۷۷ ، ۳۸۸

اَجْزایِ لا : بکنایت ، نیست و معدوم ، لا ، در زبان عربی ادات نفی است .

کَوْن : حصول صورتی است در ماده که پیشتر نبوده است .

فَسَاد : زوال صورت است از ماده . کون و فساد از لوازم جسم عنصری است و به اجرام فلکی بعقیده قدما ، راه ندارد . تعریفات جرجانی ، در ذیل : کون ، فساد .

این ابیات بمنزله تفسیر و ابضاح بیت (۱۹۱۹) است که پیشتر درباره آن سخن گفتیم ، بعقیده ما نخستین کار انبیا آنست که خلق را از رقبت هوی و تقلید و تمسک بسنن مرده ریگت گذشتگان رهایی می دهند و نعمت حریت و آزادگی را که حیاة بشر بدون آن فاقد هر معنی شریف است به پیروان حقیقی خود می بخشند ، این آزادی از وهم و تقلید ، سبب می شود که زندگی آثار مطلوب خود را از علم و معرفت و خلق نیک و شرف انسانی ظاهر سازد و آدمی از تصرف شهوات ناپسند و ناپسامانی فکر رها گردد و برای خود و بخود زندگی کند و یا برای زندگی جاوید آماده شود پس دعوت و ارشاد پیمبران ، بدین معنی بیناکن دلها و زندگانی بخش جانهاست و این راز بزرگ در گفتار آنها نهفته است و از اینرو هر کس که مستعد باشد و بتواند گوش بدان نغمه فرا دهد این سرّ عظیم را درمی یابد ولی هرگاه آمادگی و جنسیت موجود نباشد شرح و وصف آن نغمه های آسمانی سود بخش نیست همچنانکه وصف زیبایی و تأثیر آهنگهای موسیقی برای آن کسی که ذوق ندارد ، بیش فائده نمی دهد علاوه بر آنکه آدمی هر چه را که خود ادراک کند دوست تر دارد و بدان پیشتر عشق می ورزد تا آنچه بوسیله دیگران با دراکش ناآل می شود ، ظاهرأ مولانا بدین مناسبت می فرماید : لیک نقل آن بتو دستور نیست .

باحتمال هر چه قوی تر ، این ابیات ، تفسیر گونه ای است از آیه شریفه :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ .
 (ای گروه مؤمنان خدا را اجابت کنید و نیز رسول را آنگاه که شما را بدانچه
 زندگی بخش است دعوت می کند .) الانفال : آیه ۲۴ .

مفسرین ، این حیاة را به ایمان و اسلام و قرآن و جهاد و هر چه حق و
 صواب باشد توجیه کرده اند ، صوفیان می گویند مقصود نصفیه قلب است از
 هر نیتی که معلول است و اخلاص حقیقی در آن ملاحظه نشده است ، بعضی نیز
 آنرا عبارت از زندگی بحق و یا ولایت شمرده اند ، ابوالقاسم قشیری می گوید در
 مورد عابدان ، زنده شدن به طاعت و نسبت به عالمان ، حیات است بدلائل
 ربوبیت و در حق مؤمنان و موحدان ، نور موافقت و فروغ توحید است ، تفسیر
 مولانا ازین همه روشن تر و دل انگیز تر است . تفسیر امام فخر رازی ، ج ۴ ،
 ص ۵۳۲ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه
 عکسی ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۱۵ .

هین که اسرافیل وقتند اولیا مُرده را زیشان حیاست و نما
 جان هر یک مرده از گور تن بر جهد ز آوازشان اندر کفین
 گوید این آواز ز آواها جُداست زنده کردن کار آوازِ خداست
 ما بمردیم و بکلتی کاستیم بانگی حق آمد همه برخاستیم
 بانگی حق اندر حجاب و بی حجاب آن دهد کور داد مریم را ز جیب
 ای فنانون نیست کرده زیر پوست باز گردید از عدم ز آوازِ دوست

ب ۱۹۳۵ - ۱۹۳۰

حجاب : این کلمه را بصورت اماله (حجیب) بخوانید ، درین نسخه
 (یعنی نسخه موزه قونیه) و چاپ لیدن که مبتنی بر نسخه های دیرینه مثنوی
 است ، کلیات اماله بصورت اصلی نوشته شده است . مصراع دوم از بیت
 (۱۹۳۴) اشاره است بقصه آبستی مریم که بنا با کثر روایات ، جبرئیل در

گریبان وی دمید و او از تأثیر آن دم ، بارگرفت ، تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۶ ، ص ۴۲ ، تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۸ ، قصص الانبیا ، ثعلبی ، طبع مصر ، ص ۲۳ - ۲۲ ، روایت دیگر آنست که جبرئیل دم بر آستین مریم گذاشت . تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ص ۴۶۴ ، قصص قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۸ .

- اولیا جانهای مرده را زنده می کنند و ازینرو هر یک در عصر و زمان خود حکم اسرافیل را دارند که در صور می دمند و مردگان را از گور برمی انگیزاند ، یکی از معانی قیامت نیز ظهور ولی کامل است و مولانا بدین نکته در مثنوی اشارت می کند (ج ۴ ، ب ۱۴۸۷ بیعد ، ج ۶ ، ب ۷۵۰ بیعد) اما در قیامت باصطلاح شرع ، مردگان سر از گورهای خاکی برمی گیرند و درین قیامت ۱۰ جانها از گور تن برمی جهند ، اطلاق گور بر جسد بلحاظ آنست که روح قدسی در بدن ، محبوس و قوای او مختفی است و چون بتربیت ولی حق روی در خدا آورد ، از لوازم تن و بندهای سنگین شهوت و وهم آزاد می گردد و بجهان بی کران غیب و عالم انسانیت راستین پرواز می گیرد و بحکم این پذیرش و قبول تربیت ، آثار حیات یکبارگی و همگی تبدل می پذیرد چنانکه گویی زندگانی دیگر یافته ۱۰ است ، این تبدل در تاریخ حیات پیروان انبیا و در حیات هر کس که تربیت صحیح یافته باشد ، معلوم و مشهود است ، مولانا بر این نکته اضافه می کند که پیروان انبیا و مریدان روشن بین پس از قبول دعوت ، آثار آنرا در وجود خود حس می کنند و نیکی در می یابند که زندگانی ایشان تحولی شگرف پذیرفته است و در نتیجه ، بوحدهت اولیا با حق تعالی نیز پی می برند از آن جهت که تبدیل آفرینش ۲۰ و زنده گری کار حق است پس این خداست که از گلوگاه انبیا و اولیا بانگ می زند و خلقت را بسوی حیات ابدی رهبری می کند .

ممکن است تصور شود که آواز حق این اثرها وقتی پدید می آورد که

بی واسطه برسد ولی از جگه که با وجود وسائط و در حجاب بشریت اینگونه اثر داشته باشد. برای دفع و ردّ این تصور مولانا می‌گوید که این تأثیر، مشروط نیست و خواه بی واسطه یا بواسطه آفریده‌ای دیگر، آواز حق آن قدرت دارد که از عدم چیزی در وجود آرد چنانکه بواسطه نفخ جبرئیل که در حقیقت نفخ الهی بود مریم بارگرفت و عیسی بدون مقدمات تولید در وجود آمد، چنانکه گفته‌ایم و باز هم در مثنوی خواهیم دید و باز خواهیم گفت، مولانا از روایات دینی در بسیاری از موارد دلیل انگیخته است زیرا این امور در آن روزگار از مسائل برهانی در عقاید مردم رسوخ بیشتر داشته است.

می‌توانیم هم بگوییم که مقصود اینست که آواز حق چه بصورت اصوات و الفاظ در آید و چه آنکه مجرد از حجاب صوت باشد در تکوین و ایجاد مؤثر است و تفاوتی میان این دو حالت وجود ندارد ولی ابیات واپسین، توجیه اول را تأیید می‌کند.

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
۱۵ رو که بی‌تسمع و بی‌بصیر توی	سیر توی چه جای صاحب‌سیر توی
چون شدی من کان الله از ولّه	من ترا باشم که کان الله له
گه تو می‌گویم ترا گاهی منم	هرچه گویم آفتاب روشنم
هر کجا تابم ز مشکات دمی	حل شد آنجا مشکات عالمی
ظلمتی را کافتابش برداشت	از دم ما گردد آن ظلمت چو چاشت

ب ۱۹۴۲-۱۹۳۶

۲۰

بی‌تسمع: مقتبس است از حدیث: *اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَالَ مَنْ عَادِيَ لِيْ وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقْرَبُ اِلَيَّ عَبْدِيْ بِشَيْءٍ اَحَبَّ اِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ اِلَيَّ بِالْاَوْفَالِ*

حَتَّىٰ أَحْيَاهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتَ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَيَبْصَرَهُ
 الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا .
 (خدای تعالیٰ می‌گوید هر که با یکی از اولیای من بعداوت برخیزد من وی را
 بحرب بیم دهم و بنده من بهیچ چیز بمن نزدیک نشود محبوب تر از آنچه بر او
 فریضه کرده‌ام و بنده من بوسیله اداء مستحبات بمن همچنان نزدیک می‌گردد .
 تا آنجا که منش بدوست گیرم و چون بدوست گرفتمش من گوش او باشم که
 بدان می‌شنود و چشم او باشم که بدان می‌بیند و دست او باشم که بدان حمله
 می‌آغازد و پای او باشم که بدان راه می‌پاید .) احادیث مثنوی ، انتشارات
 دانشگاه طهران ، ص ۱۹ .

۱۰ مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ لِلَّهِ لَبَّ : (هر که خدا را بود خدا او را بود) حدیثی
 است که در مآخذ صوفیان نقل شده است . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه
 طهران ، ص ۱۹ .

مِشْكَاةٌ : پنجره و روزن اطاق که چراغ را در آن می‌نهاده‌اند ، چراغدان ،
 چراغ پایه ، لوله قندیل که فتیله و روغن در آن قرار دارد .

چاشت : وقتی که نور آفتاب گسترده می‌شود ، تقریباً یک ساعت تا
 یک ساعت و نیم از طلوع آفتاب (مطابق استعمال آن در جنوب خراسان) .
 بیان وحدت و یگانگی اولیا با خداست بدینگونه که چون ولی از صفات
 خود بکلی پاک و تهی می‌گردد آنگاه اوصاف الهی جانشین اوصاف بشری
 می‌شود و کار او کار خداست و سخن او سخن خداست و چون حاصل اتحاد
 آنست که تمایز و تفاوت از میان برخیزد در نتیجه ، گاه بنده کامل بزبان خدا
 سخن می‌گوید و فعل او منتسب بخداست و گاهی نیز قول و فعل حق بدو نسبت می‌گیرد
 و با صفات بنده بخدا و بالعکس منتسب می‌شود ، مثال آنکه فعل حق به بنده منتسب
 گردد این آیه است : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (و تو تیر

نیفکندی آنگاه که افکندی ولیکن خدا بود که افکند) الانفال، آیه ۱۷.

و مثال انتساب فعل بنده بحق این حدیث است: **اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ اٰدَمَ مَرِيضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِيْ قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ اَعُوذُكَ وَاَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ قَالَ اَمَّا عَلِمْتَ اَنْ عَبَدْتَنِيْ فَلَا تَاْمُرُصَ فَلَمْ تَعُدَّهُ اَمَّا عَلِمْتَ اَنَّكَ لَوَعُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِيْ عِنْدَهُ**. (خدای عزوجل روز قیامت می گوید ای فرزند آدم بیمار شدم حال مرا نپرسیدی، بنده می گوید پروردگارا چگونه ترا عیادت کنم و تو پروردگار عالمیانی و بیماری از تو دور است خدا می گوید مگر ندانستی که فلان بنده من بیمار شد و حالش نپرسیدی مگر ندانستی که اگر بعیادتش می رفتی مرا آنجا می یافتی که اوست.)

۱۰ احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵۷.

پس بحکم اتحاد، صفات هر یک از دو طرف آن، بدیگری نسبت پذیر است، زوال صفات بشری و ظهور صفات حق نزد صوفیان موسوم است به «**قُرْبُ النَّوَافِلِ**» و ظهور حق بصفات بنده در تعبیرات آنها «**قُرْبُ الْفَرَائِضِ**» نام دارد که بعضی آنرا بدینگونه تعریف می کنند: فناء بنده بهمگی و تمامی از شعور بخود و همه موجودات دیگر چنانکه جز حق تعالی چیزی در نظر وی نیاید. «**بِيْ يَسْمَعُ وَبِيْ يَبْصُرُ**» اشاره به قرب النوافل است، «**گاهی منم**» در سخن مولانا اشاره به قرب الفرائض تواند بود. کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: قرب. حواشی دکتر ابوالعلاء عقیلی بر فصوص الحکم، طبع بیروت، ص ۱۹۱، ۱۲۲، ۱۹۲.

۲۰ نظیر این مضمون:

خامش کنم اگرچه که گوینده من نیم

گفت آن تست و گفتن خلقان صدای تو

دیوان، ب ۲۳۷۰۷

اندر دل آوازی پرشورش و غمنازی

آن ناله چنین دانه کز نای تومی آید

دیوان ، ب ۶۴۶۸

- | | |
|---|-------------------------------|
| دیگران را ز آدم آسما می‌گشود | آدمی را او بخویش آسما نمود |
| خواه از خُم گیر می خواه از کُدو | خواه از آدم گیر نورش خواه ازو |
| نی چوتو، شاد آن کدوی نیکبخت | کین کُدو باخُنُب پیوستست سخت |
| وَالَّذِي يُبْصِرُ لِيْمَنَ وَجْهِي رَأَى | گفت طوبی مَنْ رَأَى مُصْطَفَى |
| هر که دید آن را یقین آن شمع دید | چون چراغی نور شمع می را کشید |
| دیدنِ آخِرِ لِقَائِ أَصْلِ شَد | همچنین ناصد چراغ ار نقل شد |
| هیچ فرقی نیست خواه از شمع جان | خواه از نورِ پسین بستان تو آن |
| خواه بین نورش ز شمع غابَرین | خواه بین نور از چراغِ آخِرین |

ب ۱۹۵۰-۱۹۴۳

گشودن : باز کردن در و گره ، مجازاً ایضاح و روشن کردن مطلب .

کُدو : مقصود نوعی از کدواست بشکل صراحی باگردنی بالنسبه دراز

- و دنباله‌ای درشت و مدور که پوست آن زرد و مغزش اندک و کم حجیم است ۱۵
- و در نواحی خراسان آنرا « کدوی چیلمی » می‌نامند ، ازین جنس کدو ، ته قلیان را که میانه دران قرار می‌گیرد می‌سازند و بجای ظرف نیز بکار می‌برند ، نوع دیگر که کدوی تنبَل و مدور است و از مغز آن مربای کدو ساخته می‌شود هم پس از تراشیدن و باز گرفتن تخم و مغز آن ، بجای ظرف در دهات استعمال می‌شود ، ظاهراً برای تخفیف حرارت ، شراب را در ظرف کدوین می‌ریخته‌اند . ۲۰
- این کلمه در لهجه معمول بفتح اول و در بعضی دیگر از لهجه‌ها و از جمله لهجه مردم نیشابور و مشهد بضم اول تلفظ می‌شود .

طوبی من رأی : اشاره است به حدیث : طوبی لیمان رأی و لیمان

رَأَى مَنْ رَأَى (خوشا بحال آنکه مراد دید و آنکس را دید که مراد دید).
احادیث منوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۹.

مطابق نصّ قرآن کریم (البقرة، آیه ۳۱) و روایات اسلامی، حقّ تعالیٰ اسمارا به آدم آموخت و ملائکه از آدم آموختند. برای اطلاع بیشتر، جع:
شرح منوی شریف، ج ۲، ذیل: ب ۱۳۳۷-۱۳۳۴.

مقصود از رؤیت انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ادراک معانی و اوصافی است که
خدای تعالیٰ بر وجود ایشان افاضه فرموده و سپس تحقیق بدان معانی و اوصاف
است و رؤیت حسی مراد نیست، حدیث «طوبی لِمَنْ رَأَى» نیز ناظر بدین
حقیقت است و گرنه بوجهل و بولهب و بسیاری از کافران صورت محمدی را
به رؤیت حسی بیشتر و بیشتر از بسیاری از صحابه دیده بودند و بی گمان دیدن
روی آن منکران هیچ خوشی و ذوق ایمان در دل معاصرینشان بر نمی انگیزد،
نظر بدین لطیفه در قرآن کریم می خوانیم: وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ
لَا يُبْصِرُونَ. (ای محمد منکران را بینی که در تو می نگرند ولی ترا چنانکه
تو بینی بینند) الاعراف، آیه ۱۹۸.

از دگرسو، غرض از هر چیزی خواه مادی و یا معنوی، رسیدن به فوائد
و آثار آن چیز است چنانکه غرض از نوشیدن آب رفع تشنگی و از خوردن نان،
دفع گرسنگی است، این خاصیت در هر چه یافته شود برای تشنه بی قرار و گرسنه
پیشان حال، حکم آب و نان دارد و او بر صورت و شکل و با ظرف آب و نان،
دلبستگی ندارد و عشق نمی ورزد چنانکه اگر تشنه ای سوخته لب و خشک دهان
در بیابانی بی زهار گرفتار آید و آب را در هیچ موضع نیابد آنگاه از دور جای،
مردی با مشک آب در رسد، این تشنه تفته جگر، دست زیر دهان مشک
می گیرد و بشتاب تمام آب می نوشد و از مرد سقا نمی پرسد که آب را از کجا
برگرفتی و چگونه در مشک ریختی و یا مشک را از پوست کدام جانور فراهم

کردی، بنابراین مقدمه، معانی و اوصاف انبیا در هر شخصی که ظهور کند مطلوب مشتاقان است و در حقیقت فرقی میان انبیا و خلفای حقیقی آنها وجود ندارد زیرا تشبیه بذیل عنایت هر یک از نایب و منوب عننه، طالب را بسوی خدا رهبری می‌کند و بکمال راستین نائل می‌سازد، مولانا این نکته را بمثالی از شمع و چراغی که از نور شمع برافروخته شود بیان فرموده است.

نظیر این تمثیل را ابوریحان بیرونی از گفته مانی در کتاب کنز الاحیاء نقل می‌کند. آراء الهند، چاپ لیزیک، ص ۱۹.

تمثیل خم و کدوی شراب نیز مفید همین معنی است و نتیجه هردو، آنست که پای‌بند صورت نشاید بود و دیده برخواص و آثار باید گهاشت. نیز، جمع: شرح مشنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۴۰۵، ۴۰۶، ج ۲، ذیل: ب ۱۰. ۱۵۳۷-۱۵۴۱.

گفت پیغامبر که نَفَحَتِهای حق	اندرین ایام می‌آرد سبق
گوش و هُش دارید این اوقات را	در رباید این چنین نَفَحَات را
نَفَحِه آمد مر شما را دید و رفت	هر کرامی خواست جان بخشید و رفت
نَفَحِه دیگر رسید آنگاه باش	تا ازین هم وانمانی خواجه تاش ۱۵
جان ناری یافت از وی انطفا	مُرده پوشید از بقای او قبا
تازگی و جنبش طویست این	همچو جنبشهای حیوان نیست این
گر در آفت در زمین و آسمان	زهر هاشان آب گردد در زمان
خود ز بیم این دم بی منتها	باز خوان قنابین آن یَحْمِلْنَهَا
ورنه خود اشققتن منها چون بدی	گر نه از بیمش دل که خون شدی ۲۰

ب ۱۹۵۹-۱۹۵۱

نَفَحِه: باد، وزش نسیم، دمیدن بوی خوش، عطا و بخشش، جمع آن نَفَحَات (بفتح اول و دوم) که مولانا بتخفیف استعمال کرده است.

گوش : انتظار، مراقبت، منتظر :

این دانه‌های نازنین محبوس مانده در زمین

در گوش بگوش باران خوش موقوف بگوش باد صبا

دیوان، ب ۱۲۹

۵ بانگ شتربان و جرس می‌نشنود از پیش و پس

ای بس رفیق و هم‌نفس آنجا نشسته گوش ما

خلقی نشسته گوش ما مست و خوش و بیهوش ما

نعره زنان در گوش ما که سوی شاه آ ای گدا

همان مأخذ، ب ۱۹۷، ۱۹۸

۱۰ کانیجا در آتش است سه نعل از برای تو

و آنجا بگوش تست دل خویش و اقربا

همان مأخذ، ب ۲۲۲۹

بیا بیا که حریفان همه بگوش توند بیا بیا که حریفان ترا غلام مترس

همان مأخذ، ب ۱۲۹۱۵

۱۵ منم آن حلقه در گوش و نشسته گوش شمس الدین

دلم پر نیش هجرانست بهر نوش شمس الدین

همان مأخذ، ب ۱۹۵۷۸

ما گوش شما تن زده تاکی

ما مست و خراباتی و بیخود شده تاکی

همان مأخذ، ب ۲۷۷۷۲

۲۰

بر جهان تو اسب را ترکانه زود که بگوش تست خوب خرگهی

همان مأخذ، ب ۳۰۹۵۸

بامید کس چه باشی که توی امید عالم

تو بگوش می چه باشی که توی می عطایی

همان مأخذ، ب ۳۰۱۵۹

گوش داشتن : منتظر بودن ، مراقبت کردن :

ای عقل باش حیران نه وصل جو نه هجران

چون وصل گوش داری ز آنکس که نیست غایب

دیوان ، ب ۳۳۵۷

« سیمک آمده بود و گوش داری می کرد و قوام کار بر می گرفت. » داستان

سیمک عیار .

۱۰ ای ملک العرش مرادش بده و زخطر چشم بدش دار گوش

دیوان حافظ ، ص ۱۹۲

جان ناری : نفس شهوانی و غضبی ، روح ابلیسی و شیطانی .

انطفاء : مخفّف انطفاء است بمعنی خاموش شدن و فرو مردن آتش

و چراغ .

۱۰ طوبی : بهشت ، زمین بهشت ، درختی در بهشت که اصل آن در سرای

رسول است و هیچ سرای و غرفه ای و کوشکی در بهشت نیست الا شاخی از

آن درخت ، سر آنجا دارد .

طوبی نام درختی است در بهشت ، اصل او در سرای علی بن ابی طالب

است و در سرای هر مؤمنی شاخی از آن باشد . « بعضی از مفسرین گفته اند که

۲۰ اصل این کلمه حبشی و بعقیده بعضی هندی است . تفسیر ابوالفتوح ، طبع

طهران ، ج ۲ ، ص ۱۹۳-۱۹۲ ، تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۳ ، ص ۸۸-۸۷ .

وصف این درخت را که از میوه آن حلی و حلال و ساخت مراکب و هر چه آرزوی

مؤمن است بیرون می آید ، در این دو کتاب مطالعه کنید .

صوفیان ، « طوبی » را بمعنی طیب وقت و حالت خوش گرفته‌اند . حقائق سلمی . لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی .

فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا : مقتبس است از آیه شریفه : إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا . (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم ، پس آنها از تحمل آن ، سر باز زدند و نترسیدند و آدمی که ستمکاره و نادان است آنرا برعهده گرفت .) الاحزاب ، آیه ۷۲ .

مفسرین « عرض » را بمعنی پیشنهاد و سنجش و امانت را بمعانی مختلف گرفته‌اند از قبیل : اوامر و نواهی ، فرائض و تکالیف ، روزه و غسل جنابت ، وسائل شهوت جنسی ، امانات مردم ، هابیل که آدم او را برادرش قابیل سپرد . « ابا » و سر باز زدن را گاه بمعنی حقیقی آن که امتناع است و گاه بمعنی ناتوانی تفسیر کرده‌اند و حمل امانت را عبارت از پذیرفتن و برعهده گرفتن و نیز خیانت توجیه نموده‌اند .

۱۵ « انسان » بنا بر گفته اکثر مفسرین آدمی زاده است ، بعضی هم آنرا عبارت از آدم یا قابیل یا فاسق و کافر شمرده‌اند .

اگر عرض را بمعنی پیشنهاد بگیریم مفاد آن روشن است و اگر بمعنی سنجش فرض کنیم ، حاصل آن چنین است که ما عظمت و سنگینی بار امانت را با آسمانها و زمین و کوهها در ترازوی سنجش نهادیم و آنها نسبت بدان کم و سبک آمدند و آدمی با وجود این ، بار امانت را بردوش گرفت .

صوفیان می‌گویند که این امانت ، معرفت و حقیقت توحید و یا عشق است ، خواجه حافظ بدین مناسبت می‌گوید :

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیبت و بر آدم زد

دیوان حافظ ، ص ۱۰۳

محققین صوفیه می‌گویند که این امانت ، لطیفه سیار و سیال انسانی است

- که استعداد رهایی از قید، و تعیین، و وصول بمرتبه اطلاق در آن، نهفته است و آسمانها و زمین و کوره‌ها چون در حد وجود خود زندانی هستند و آماده اتصال به مطلق نیستند ، مهیای قبول این لطیفه نبودند و انسان دارای دل و معرفت است و از اینرو می‌تواند که از تعیین برهد و به مطلق بیوندد و سر قبول امانت از جانب انسان همین است . بیان مولانا هم ناظر به تعبیرات صوفیان است نه اهل ظاهر . جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۲ ، ص ۳۶-۳۳ ، تبیان ۱۰ طومبی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۴۵۶ ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۸ ، ص ۹۵-۹۳ ، کشف : طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۲۳ ، تفسیر ابوالفتح رازی ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۵۰-۳۴۹ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۸۰۵-۸۰۲ ، مجمع البیان ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۵۳ ، تفسیر بیضاوی ، طبع ایران ، ص ۳۴۵ ، حقائق سلمی ، لطائف ۱۵ الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۰۶ ، ج ۲ ، ص ۵۳ ، ۱۴۸ .

این ابیات ، بیان حدیث ذیل است : **اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِيْ اَيَّامِ دَهْرِكُمْ**

نَفَحَاتٍ اَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا . (خدای را در روزهای زمانه شما وزشهای نسیم

- عنایت و تجلی است هلا خویش را پیش آن نسیم کشید و دارید .) احادیث ۲۰
مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۰ .

فیض حق ، لازم و صفت ثابت و ناشی از جود و کرم اوست و بنابراین

هرگز گسسته نمی‌شود ، این فیض را به وجود انبیا و اولیا نیز تفسیر توان کرد ،

- واردات قلبی نیز از آثار عنایت و فیضان رحمت الهی بدل می‌رسد پس می‌توان گفت که در هر دوری مظاهر امر و نهی الهی و مردان حق وجود دارند و حق بر دل نخاصان خود در هر دور و زمان تجلی می‌کند و رابطه حق و خلق از طریق ارشاد و هدایت هرگز منقطع نمی‌گردد ولی شرط استفاده از این فیض، طلب راستین و استعداد و آمادگی باطن است و گرنه آثار عنایت متواتر است و مردان حق به روزگاری از حق فیض می‌گیرند و به طالبان و مستعدان می‌رسانند.
- مولانا در مکتوبی (نفحات) را بدینگونه تفسیر می‌کند: « نزد محققان این نفحات، انفاس برادران دینی است که سبق یافته‌اند بر برادران دیگر، انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان، نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت داشتنی است و غیر آن را سهل داشتن عین آنرا غنیمت داشتن است» مکتوبات مولانا، طبع استانبول، ص ۷.
- فاعل و یا مسند^۱ الیه در جمله « هر کرا می‌خواست» طالب و مرید صادق است نه نفعه زیرا در آن صورت ارتباط آن، با جمله « فَتَعَرَّضُوا» در متن حدیث انقطاع می‌پذیرد. آنگاه مولانا آثار عنایت و فیض الهی و یا تأثیر انفاس اولیایا به جنبش درخت طوبی^۲ تشبیه می‌کند از آن جهت که مؤمنان هر چه آرزو کنند از آن درخت بهشتی بدست می‌آورند و یا بلحاظ آنکه در بهشت، فقد و نقص وجود ندارد و هر چه آنجاست بصفه کمال و تمام، موصوف است سپس با اشاره به آیه « اِنَّا عَرَضْنَا» اهمیت و عظمت نفعه ربانی را بیان می‌فرماید.
- از ابیات پیشین (۱۹۵۹-۱۹۶۱) چنین استفاد می‌شد که ولایت و یا مظهریت امر و نهی، هرگز انقطاع نمی‌پذیرد و میان مردان حق تفاوتی نیست و پیوستن بولی لاحق همچنان نجات بخش و ذوق آوراست که پیوستن بولی سابق، حدیث نبوی نیز مفید این معنی است که فیض حق، بردوام می‌رسد و از

هم نمی‌گسلد بدین جهت مولانا آنرا بصورت دلیلی بر این نکته آورده و وجه ارتباط آن با ابیات پیشین همین است .

چاپ لیدن ، بجای بیت (۱۹۵۵) این بیت آمده است :

جانِ آتش یافت زو آتش کُشی جانِ مرده یافت درخود جُنُبِشی

در شرحهای مثنوی از جمله المنهج القوی هردو بیت ضبط شده است و در صورتی که مفاد هردو، یکی است و بمنزله نسخه بدل است و ظاهراً مولانا خود تصرف فرموده و بصورتی که در نسخه قونیه است تغییر داده است .

دوش دیگر لون این می داد دست	لقمه چندی درآمد ره بُبست
بهر لقمه گشته لُقمانی گرو	وقت لُقمانست ای لقمه برو
از هوای لُقمه این خار خار	از کف لُقمان همی جوید خار
در کف او خار و سایهش نیز نیست	لیکنان از حرص آن تمیز نیست
خار دان آن را که خرما دیده	زانک بس نان کور و بس نادیده
جان لُقمان که گُلستان خداست	پای جانش خسته نخاری چراست

ب ۱۹۶۵-۱۹۶۰

- ۱۵ لون : رنگ ، مجازاً ، نوع ، شکل ، جنس ، جمع ، الوان :
دارم ایمان (ظ : ای جان) بدولت شاهیست مال از اتواع و نعمت از الوان
دیوان مسعود سعد ، ص ۳۸۲
- گسسته بند دو پای من از گرانی بند ضعیف گشته تن من ز محنت الوان
همان مأخذ ، ص ۴۱۹
- ۲۰ وزان شهید حیات الله الرحمه بمن رسید فراوان مکارم الوان
همان مأخذ ، ص ۴۰۱

ظ : وزان شهید خیانت الاله الرحمه .

با هم گل و سبزه و بنفشه چون قوس قزح برنگ الوان
دیوان خاقانی، ص ۳۴۶

شاید اگر وحشی سبزه الوان خورد حمزه بجوی علی بهتر از الوان او
همان مأخذ، ص ۳۶۶

۵. لُقمان: حکیمی نامور که بنا بروایات اسلامی، از خاندان ابراهیم و یا
خواهرزاده یا پسر خاله ایتوب بوده و بگفته بعضی بندهای از حبشه و یا نوبه
و سیاه چرده بود و درودگری یا درزیگری می کرده است، بموجب همین
روایات، او در عصر داوود می زیسته و مردی حکیم بوده است.

مجموعه حکمتهای لقمان را در صحیفه ای نوشته بودند و عربان آنرا
می شناختند و سوئیده بن الصامت از معاصران حضرت رسول اکرم آنرا (ص) در
دست داشت، این مجموعه را «مَجَلَّةُ لُقْمَانَ» می خواندند، قرآن کریم نیز
لقمان را بصفحت حکمت یاد می کند و سوره (۳۱) بنام اوست.

«حکمت لقمان» در زبان پارسی مثلی است که در نظم و نثر توان یافت،
مولانا این کلمه را بمعنی مجازی آن (حکیم، خردمند) بکار برده است.

۱۵. جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۱، ص ۳۹، الحکمة الخالدة (جاودان
خرد)، طبع مصر، ص ۱۲۷، قصص الانبیاء، ثعلبی، طبع مصر، ص ۲۹۷-۲۹۴،
مختصر الدول، طبع بیروت، ص ۵۱، أسد الغابة، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۷۸،
اساس البلاغة، لسان العرب، در ذیل: جلال.

خار و محرما: مجازاً، رنج و راحت، الم و لذت.

۲۰. نان کور: ناسپاس و کافر نعمت، حریص بافراط.

مولانا پیوستگان و متعلقان داشت که در حاجتهای دنیوی بدو توسل
می جستند و او بجهت مدد و مساعدت ایشان و هم از آنرو که یاری ضعیفان،
شیوه مردان خداست، ناچار بود که برای دفع ظلم و تجاوز و یا تهیه وسائل

- معیشت و نصب آنها بمشاغل دینی و دیوانی ، بسوی حکام و دیوانیان سفارش نامه بنویسد و بفرستد ، مکتوبات مولانا که صد و چهل و چهار است مگر معدودی ، بقیه ، در توصیه یاران و مریدان و پیوستگانش نوشته شده است از جمله درباره شخصی بنام نظام الدین که داماد حسام الدین و یا صلاح الدین زرکوب بوده ، هفت نامه متضمن درخواست و سفارش در قلم آورده است (مکتوبات مولانا ، طبع استانبول ، ص ۲۷ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۳۴ ، ۴۷ ، ۴۹ ، ۵۷ ، ۶۴) همچنین یاران وی از تنگی معیشت و قلت درآمد بوی شکایت می بردند و خاطرش را پریشان می داشتند ، گاه نیز مخالفان و بدسگالان ، برضد وی و یارانش کمر می بستند و از روی بدخواهی مانع آنها در تصدی مشاغل می شدند چنانکه مولانا منشور واگذاری خانقاه ضیاء الدین را برای حسام الدین حسن چلبی بدست آورد و یک چند اجرای این منشور متوقف ماند و در روزی که حسام الدین در آن خانقاه بمسند می نشست ، شخصی بنام « اخی احمد که از جمله جبارة زمان و سردقت رندان زندان بود در آن اجلاس حاضر آمده از غایت حقد و تعصب و حسد جبلی که داشت و نمی خواست که چلبی در آن خانقاه شیخ شود ، از ناگاه برخاست و سجاده را نوردیده بدست یکی داد که ما او را درین حوالی بشیخی قبول نمی کنیم . مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۷۵۸ - ۷۵۴ ، نیز : ۷۵۱ ، مکتوبات مولانا ، ص ۱۲۹ .
- باحتمال قوی ، این لقمان که لقمه ای چند سد راه وی شده و مولانا بسبب آن ، از شرح اسرار و معانی تن زده یکی از خاصان او و ظاهر آ سلطان ولد و یا حسام الدین چلبی بوده است بقربینه آنچه در مکتوبات و مناقب افلاکی می خوانیم و بدان اشارت کردیم .
- در مثنوی شریف : مولانا چند نوبت از ملالت مستمعان شکایت فرموده است ، مانند : ج ۱ ، ب ۳۰۸۷ بیعد ، ج ۳ ، ب ۳۶۰۲ بیعد . علت آن ، یا

ضعف مریدان از تحمل حالت مولانا و یا توجه آنها بامور مادی بوده است .
مقصود مولانا ، از سایه خار اثر آن بر روی دست و دشواری یافتن و
بیرون کشیدن آن تواند بود ، مفاد این تمثیل ، صعوبت ادراک امراض روحانی و
معالجه آنهاست ، توجیهی که بعضی از شارحان مثنوی کرده و ضمیر « سایهش » را
به لقمان راجع گرفته اند بی گمان از ذوق سلیم بدور است .

ذکر لقمه و لقمان درین بیت نیز دیده می شود :

هر که از وی خرقه پوشد بر کشد خرقه فلک

هر که از وی لقمه یابد حکمتش لقمان کند

دیوان ، ب ۷۶۵۰

۱۰	اُشتر آمد این وجودِ خارخوار	مصطفی زادی برین اُشتر سوار
	اُشتر تنگ گلی بر پشتِ تُست	کز نسیمش در تو صد گلزار رُست
	میلِ تو سوی مغیلانست و ریگ	تا چه گُل چینی ز خارِ مرد ریگ
	ای بگشته زین طلب از کو بکو	چند گویی کین گلستان کو و کو
	پیش از آن کین خارِ پا بیرون کنی	چشم تاریکست جتولان چون کنی
۱۵	آدمی کو می نگنجد در جهان	در سرِ خاری همی گردد نهران

ب ۱۹۷۱-۱۹۶۶

وُجود : شخص و قالب جسمانی ، بدن :

زهی بحر بخشایش و کان وجود که مستظهرند از وجودت وجود

بوستان سعدی ، ص ۹

۲۰ نظر آوردم و بردم که وجودی بتو ماند

همه اسمند و تو جسمی همه جسمند و تو بجانی

غزلیات سعدی ، ص ۳۴۷

تنت بناز طیبیان نیازمند مباد وجودنازکت آزرده گزندمباد

دیوان حافظ ، ص ۷۶

مُصْطَفَى زَاد : کسی که از نسل محمد مصطفی (صم) باشد، مجازاً، شریف

و نژاده ، روح علوی و جان پاک .

تَنگَك : لِنگَه بار ، بارستور ، ظاهراً بمناسبت آنکه تنگك ستور را

بر روی بار می بندند .

مُغِيلَان : مَغْفَف اُمُّ غِيلَان ، درختی کلان و خاردار که در ریگستان

می روید و آنرا بعربی طَلْح می گویند .

مولانا جان را که از آن به «مصطفی زاده» تعبیر می کند به سوار و تن را که

از آن به «شتر» مثال می زند ، به مرکب تشبیه نموده است ، این تمثیل در کتب ۱۰

پیشینیان مانند : اخوان الصفا ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۶ ، ۶۱ ، تمهیدات عین

القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۵۹ ، ۱۶۰ و در احیاء العلوم غزالی

نیز دیده می شود و ما در ذیل : ب ۱۱۱۹-۱۱۱۵ از شرح مثنوی شریف ،

جزو دوم ، بدان اشارت کرده ایم ، آنگاه مولانا از تفاوت میل و مقصد این سوار

و مرکب سخن می گوید بدینگونه که تن بحکم آنکه مادی است و از اجزاء ارضی ، ۱۵

مرکب است بالطبع به شهوات و آرزوهای خسیس و ننگین توجه دارد و

مانند شتر است که خار می خورد و بار می کشد ولی جان علوی بسبب آنکه از

عالم امر و غیب است بسوی علوم و معارف و حکمت می گراید ، این تنازع و

کشمکش میان جان و تن همچنان برقرار است تا آنگاه که بدن بر اثر تربیت

درست و ریاضت ، بتام و کمال پاک شود و در تصرف جان آید ، مولانا علاوه ۲۰

بر این مورد در (۹۳) موضع از مثنوی شریف ، درباره تعلق جان و تن

بیکدیگر و آثار و احکام این تعلق سخن گفته است ، اختلاف جان و تن را بلحاظ

مطلوب و مقصد بوجه صریح و روشن تر می توانید در مثنوی ، ج ۳ ، ب ۴۴۳۵

بعد، ج ۴، ب ۱۵۳۳ بعد، ملاحظه فرمایید، مضمون ابیات ذیل به تمثیل
مورد بحث ما سخت نزدیک است :

جان زهر عرش اندر فاقه^۱ تن ز عشق خار بسن چون ناقه^۲

جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها

مثنوی، ج ۴، ب ۱۵۴۵، ۱۵۴۶

همین تشبیه را در (فیه مافیه) مکرر کرده است : « آخر این تن، اسب
تست و این عالم، آخر اوست و غذای اسب، غذای سوار نباشد و فیه مافیه،
طبع طهران بتصحیح نگارنده، ص ۱۶.

آدمی دارای قدرت بی نهایت است ولی ضعف و ناتوانی او در مقابل
شهوات نفسانی هم نهایت نمی پذیرد، بسیاری از مردم را با صفات بلند و اخلاق
۱۰ ملکوتی می بینید که بر سر خوراک و زن و فرزند و یا پیشیزی بی مقدار با عزیزترین
کسان خود بچنگ بر می خیزند و یا نام و آوازه بلند خویش را، به رسوایی و
ننگ بازی آورند، این نموداری است از ضعف بشر در برابر میل و آرزوهای
نفسانی که مولانا آنرا به « سر خار » تشبیه می فرماید.

۱۵ مصطفی آمد که سازد همدمی کلمینی یا حمیرا کلمی
ای حمیرا آتش اندر، نه تو نعل تا ز نعل تو شود این کوه لعل
ب ۱۹۷۲، ۱۹۷۳

حمیرا: مصغر حمراء است، عربان « احمر » را بمعنی سپید (رنگ
مخالف سیاه) بکار می برده اند، حدیث: بُعِثْتُ إِلَيَّ الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ.
۲۰ بدین معنی تفسیر شده است، و ازین قبیل است: آتَانِي كُلُّ أَسْوَدٍ وَأَحْمَرَ.
یعنی سیاه و سپید. حمیرا نیز بمعنی زن سپید اندام است و از این رو حضرت
رسول اکرم (ص) عایشه را حمیرا می خواند، در حدیثی از پیغمبر روایت می کنند:
خُذُوا شَطْرَ دِينِكُمْ مِنْ الْحُمَيْرَاءِ. (نیمه دین خود را که متعلق بکار

زنان است از عایشه فراگیرید .) فائق زغمشری ، نهاییه ابن اثیر ، تاج العروس ،
در ذیل : همر .

کَلَمِیْنِ یَا حُمَیْرَا: حدیثی است مشهور که بعضی آنرا از موضوعات
شمرده‌اند . احادیث منوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۰ .

نَعْلٌ دَرِ آتَشِ نِهَادِن : عملی است که عزیمت خوانان و افسونگران برای
حاضر کردن کسی معمول داشته‌اند بدینگونه که نام و صورت شخص مطلوب را
بر نعل ستور نوشته و در آتش افکنده و افسون می‌خوانده‌اند تا وی قرار از دست
دهد و حاضر آید ، بکنایت : مضطرب و بی‌قرار کردن :

گفته گروهی که بصحرا دراند کای خنک آنان که بدریا دراند
و آنکه بدریا در ، معنی کش است نعل در آتش که بیابان خوش است
عزن الاسرار نظامی ، چاپ وحید ، ص ۸۴

بَر تَرَكْ ظَنِّ بَدِ مَبْرُو مَتْمَم مَكْن

مستیز همچو هندو بشتاب همراها

کانبجا در آتش است سه نعل از برای تو

۱۵ وانجا بگوش تست دل خویش و اقربا

دیوان ، ب ۲۲۲۸ ، ۲۲۲۹

چه ایمنست دِهَم از خراج و نعل بها

چون نعل ماست در آتش ز عشق تیز شرار

همان مأخذ ، ب ۱۲۱۰۹

۲۰ روح مجرد ، تا در دام تعلق جسم گرفتار است ، احکام این آویزش و تعلق

از وی گسیخته نمی‌شود و هر چند که به کمال رسد و از لذات و خوشیهای آن
جهان بهره‌ور گردد بازش بخوشی و لذت جسمانی نیاز است و بدین جهت در
« فقر محمدی » رعایت نفس و ایفاء حقوق بدن ، شرط است و رونده این راه

باید که حقوق روح و حفظ جسم را هر یک جداگانه ادا کند و باصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد، حضرت رسول اکرم (ص) بنا بر همین قاعده، مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه بگاه احکام تعلق جسمانی را به ادا می رسانید، ظاهراً مراد مولانا اینست که خار آویزش و تعلق هرگاه بحکم شرع و برای آسایش روح باشد موجب نقص نیست بلکه نردبان کمال روحانی نیز تواند بود و یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن بیکدیگر از اوزام نشأه جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن، مادام که در حبس تن اند، رهایی نمی یابند چنانکه حضرت سید کاینات هم توجه به عایشه داشت و از محادثه وی لذت می برد. وجه ارتباط این ابیات با بیتهای پیشین از این تقریر روشن می گردد.

۱۰. ولی محمد اکبر آبادی این ابیات را با بیت (۱۹۷۰) مرتبط شمرده و در توجیه آن گفته است: «حاصل آنکه کاملان که خار لذات نفسانی و تعلقات جسمانی را از پای جان بیرون کرده اند، ایشان را طعام خوش و صورت دلکش حجاب مشاهده دلدار نیست بلکه نمودار حسن یاراست چنانچه سرور کائنات در آینه روی عایشه صدیقه، جمال جان جان می دید و از گفتار او کلام جانان می شنید پس این بیت مربوط به بیت سابق است که پیش از آن کاین خار پا بیرون کنی. شرح ولی محمد اکبر آبادی، ص ۱۴۶.

شارحان دیگر تاویل های دور و دراز و ناموجه کرده اند که شایسته بازنوشتن نیست.

۲۰. این حمیرا لفظ تائیش است و جان
 نیک از تائیش جان را باک نیست
 نام تائیش نهند این تازیان
 این نه آن جانست گز خوشک و ترست

ب ۱۹۷۶-۱۹۷۴

- صوفیان ، در وصول بمقام ولایت و اتصال بحق ، میان مردان و زنان تفاوتی قائل نبوده‌اند چه بعقیده ایشان آدمی از راه دل بخدای می‌پیوندد ، دل است که محل تابش انوار الهی است و دیگر اعضا هر یک برای وظیفه‌ای جسمانی آفریده شده‌اند چنانکه دندان برای خابیدن و معده و دیگر عضوهای درونی برای هضم و دفع ماده غذایی ، تفاوت اعضاء تناسل که مجرای شهوت جنسی است و برای تولید و تکثیر نسل آفریده شده ، موجب قرب و بعد و اتصال و انفصال از حقیقت نتواند بود و بدین جهت نام بسیاری از زنان را در طبقات مشایخ آورده‌اند ، ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی در کتاب صفة الصّفة ، نام عده بسیاری از زنان را که بمقام عالی در زهد و معرفت و تصوف رسیده‌اند ، دوشادوش مشایخ بزرگ از قبیل : معروف کرخی و جنید و ابوبکر شبلی آورده ۱۰
- است ، جایی نیز در نفحات الانس ترجمه حال چند تن از زنان را در عداد مشایخ صوفیه ذکر می‌کند ، محی الدین در فتوحات نیز عقیده‌ای معتدل درباره زنان و حتی ترجیح آنها بر مردان در بعضی از احکام اظهار نموده است (فتوحات مکتبه ، ج ۳ ، ص ۱۱۷) فریدالدین عطار نظر صوفیان را درین باره بدینگونه بیان می‌کند : «اگر گویند که ذکر او (رابعه عدویّه) در صف رجال چرا کردی گویم خواجه انبیا علیه الصلاة والسلام می‌فرماید که ان الله لا ینظر الی صورکم کار به صورت نیست ، به نیت نیکوست اگر رواست ثلثان دین از عایشه صدیقه رضی الله عنهما گرفتن هم رواست از کنیزکان او فایده گرفتن ، چون زن در راه خدای تعالی مرد باشد او را زن نتوان گفت چنان که عباسه طوسی گفت : چون فردا در عرصات آواز دهند که یارِ رجال ۲۰
- اول کسی که پای در صف رجال نهد ، مریم بود . کسی که اگر در مجلس حسن بصری حاضر نبودی مجلس نگفتی لاجرم ذکر او در صف رجال توان کرد بل که از روی حقیقت آنجا که این قوم‌اند همه نیست توحیدند ، در توحید وجود

من و تو کئی ماند تا به مرد و زن چه رسد چنان که ابوعلی فارمدی گوید
رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ که: نبوت عین عزت و رفعت است مهتری و کهنتری در وی
نبود، پس ولایت نیز همچنین بود. « تذکرة الاولیا، طبع طهران ۱۳۴۶، ص ۷۲.
زنانی که بمقام ارشاد نائل می شدند بمیردان خرقه می پوشانیدند. (الذکر

الکامنه، طبع حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۳۰۰. نیز: ج ۲، ص ۶.

معنی مردی، بمعنیه مولانا قوت شهوت و آرزوخواهی که مایه تولید
است، محسوب نمی شود، مردی آنست که از سر هوای نفس برخیزند و از
تلقینات و عادات اثر نپذیرند و در برابر میل و هوی ضعیف زنانه از خود نشان
ندهند، این حالت را، مولانا «مردی پیغمبری» و مردی مصطلح را «نرّی
۱۰ خرقه می نامد:

گر بدش سستی نرّی خران بود او را مردی پیغمبران
ترک خشم و شهوت و حرص آوری هست مردی و درگ پیغمبری
نرّی خرقه مباح اندر رگش حق می خواند الّغ بکلر بگش

مثنوی، ج ۵، ب ۴۰۲۷ - ۴۰۲۵

۱۵ برین قاعده، بلوغ، رستن از هوی و رسیدن بکمال انسانی است و کسی
که بدین صفت متحقق نشده باشد، طفل است هر چند که سالیان دراز بروی
گذشته باشد:

خلق اطفالند جز مست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا

مثنوی، ج ۱، ب ۳۴۳۰

۲۰ اکنون در توجیه سخن مولانا گوئیم که نفس در لغت عرب، مؤنث استعمال
می شود، روح نیز اگرچه بهر دو حالت (تذکیر، ثانیث) بکار می رود ولی
استعمال آن بصورت مؤنث مشهورتر است اما این حکمی نحوی است و مرتبط
به لفظ بیش نیست و در حقیقت جان تأثیری ندارد زیرا روح از عالم امر است

و دم خدایی و مجرد است، تأیید اعتباری است که عربان در لفظ، بکار بسته‌اند و باعتبار خارجی، صفت امری است که از ماده ترکیب یافته باشد بنابراین حقیقت روح، از اعتبار تذکیر و تأیید برتر و والاتر است و روح جنس زن با روح جنس مرد هیچ‌گونه تفاوتی ندارد و در هر قالبی که جلوه کند، تجلی‌گاه خدا و اوصاف کمال حق تواند بود.

- برای تکمیل این بحث مهم، اضافه می‌کنیم که زنان در فرهنگ اسلامی بی‌پایه بلند رسیده بودند، در کتب تاریخ و اجازات علما و فقها نام صدها تن از زنان ذکر شده است که اجازه روایت حدیث بشاگردان خود که از محدثین بنام بوده‌اند، اعطا کرده‌اند، نام اینگونه زنان دانشمندان در منتخب مشیخه سمعانی و العیبر ذهبی و شذرات الذهب و امثال این کتب می‌توانید ملاحظه کنید، برای نمونه کافی است بدانید که معجم شیوخ ابو عبدالله محمد بن محمود معروف به (ابن النجار) مؤلف ذیل تاریخ بغداد و از علما و محدثین مشهور (متوفی ۶۴۳) مشتمل بوده است بر ذکر چهارصد تن از زنان که بوی اجازه روایت داده بودند (الحوادث الجامعة، طبع بغداد، ص ۲۰۵) عده‌ای از بانوان نیز بمقام اجتهاد رسیده و فتوی می‌داده‌اند (الجواهر المصیئة، طبع حیدرآباد دکن، کتاب النساء، ص ۱۵ - ۲۷۹ - ۲۷۶، قصص العلماء میرزا محمد تنکابنی، طبع ایران، ص ۹۲).
- ساختن خانقاه مخصوص برای زنان که شیخ آن، هم از بانوان بود از اعمال نیکی است که بزرگان پیشین بدان اهتمام ورزیده‌اند. (الحوادث الجامعة، ص ۲۷۴).

- ۲۰ شارحان مثنوی این فکر بلند را که متضمن اعتقاد به مساوات مردان و زنانست با تأویلات بی‌مزه، پست و نازل ساخته و گفته‌اند که چون مولانا حمیرا را بر روح مجرد با ذات حق اطلاق کرده بود، این ابیات عذرخواهی است از تعبیر مؤنث نسبت بجان یا ذات خدای تعالی.

این نه آن جانست کافزاید زنان
 خوش کننده ست و خوش و عین خوشی
 یا گهی باشد چنین گاهی چنان
 بی خوشی نبود خوشی ای مُرْتَشی
 چون تو شیرین از شکر باشی بود
 چون شکر گردی ز تأثیر وفا
 کان شکر گاهی ز تو غایب شود
 این شکر کئی از شکر باشد جدا
 ب ۱۹۸۰-۱۹۷۷

مُرتَشی : رشوه خوار، مجازاً، کسی که مایه از دیگران ستاند و بخود هیچ باشد.

مطابق عقیده اطباء و حکمای پیشین، روح حیوانی بسبب اختلاف احوال مزاجی، تغییر می پذیرد و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، بتعاقب بروی عارض می گردد و از غذا نیرو می گیرد و از گرمسنگی ناتوان می شود، مولانا ازین اصل استفاده می کند و می گوید که روح قدسی محکوم احوال مزاج نیست تا از نان و جنس مواد غذایی قوت گیرد و از ناپدید شدن آن، بسستی گراید و حالات مختلف بر آن عارض گردد آنگاه جان قدسی را بدینگونه می ستاید که او خوش کننده و منشأ و منبع ذوقهاست زیرا بعقیده او، اصل لذت در جان آدمی است که سایه آن بر اشیا می افتد (شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل : ب ۴۲۹ - ۴۱۷) و خود نیز عین خوشی است بدلیل آنکه مُعْطِی شیء فاقد آن نتواند بود پس اگر جان خوشی و ذوق می بخشد بالطبع باید که خوش و شاد باشد و گرنه چگونه افاضه خوشی از وی میسر تواند بود.

سپس فایده این حالت را بدینگونه بیان می کند که چون سالک از تلویح برهد و بدرجه تمکین رسد و از تأثیر وفا بعهد الهی و تحمّل ریاضات سخت، از آرایش پاک شود آنگاه خوشی از درون جان او می روید و او در خوشی غرق و با آن متحد و یگانه می گردد و درین حالت خوشی و ذوق از وی جدایی نمی پذیرد و سلب ذوق و خوشی از وی مُحال است چنانکه نمی توان گفت که

شکر ، شکر نیست ، این استدلال مبتنی است بر گفته محکا که : سلب شیء از نفس محال است - فی المثل نمی توان گفت که : گندم گندم نیست - زیرا این نفي وسلب بامفهوم قضیه که « گندم » را در آن ، موضوع حکم قرار داده ایم تناقض دارد و از شکل قضیه ، بطلان سلب به ثبوت می رسد .

ولی تا سالک در مقام تلوین است و حال ، ملک وی نشده و در تصرف او نیامده بناچار احوال گوناگون بر قلبش ، بتعاقب وارد می گردد و محکوم خوشی و ناخوشی و قبض و بسط است و بدان کس ماند که دهان خود را به شکر شیرین می سازد که شیرینی کامش موقوف مزیدن شکر است .

عاشق از خود چون غذا یابد رَحِیق	عقل آنجا گم شود گم ای رفیق
عقل جزوی عشق را مُنکِر بود	گرچه بنماید که صاحب سِر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست	نافرشته لا نشد آهر نیست
او بقول و فعل یارِ ما بود	چون بحکمِ حال آبی لا بود
لا بود چون او نشد از هست نیست	چونک طوعاً لا نشد کُرها بسیست

ب ۱۹۸۵ - ۱۹۸۱

۱۵ رَحِیق : باده ناب و صافی ، بهترین شراب .

نیست : معدوم ، در حال وصفی و نیز فعل منفی است ، در بیت (۱۹۸۳)

نخست بمعنی اول و دوم بار بمعنی ثانی آمده است .

مقصود آنست که کمال حال عاشق چنانست که عقل از ادراك آن باز

می ماند زیرا عشق مانند امور عاطفی و وجدانی ، در حیطه تحلیل و تجزیه ذهنی

در نمی آید و بنابراین عقل آنرا نمی تواند ادراك کند و ازین سبب عشق و احوال

عاشقانه را منکر است و عشق را از جنس امراض عصبی و جنون می پندارد

چنانکه حکما و اطباء معتقد بوده اند و ما در شرح مثنوی شریف (ج ۱ ، ذیل :

ب ۱۱۰) اقوال آنها را نقل کرده ایم ولی از آنجا که عقل معانی را ادراك می کند

گاهی هم بنظر بعضی، رازدان و صاحب سرّ می آید آنگاه باشارت می گوید که شرط ادراك عشق و آثار شگرف آن، از سر هستی خود برخاستن و درمعشوق فانی شدن است و عقل بدین حالت نرسیده و مانند ابلیس است که چون خوبشتن بینی کرد از درجه فرشتگی بیای شیب دیوی و اهریمنی افتاد.

• آری عقل درگفتار و کردار بیرونی یار و مددگار ماست ولی او بعالم حال راه ندارد و نسبت به دل و احوال قلبی هیچ و معدوم است اما نیستی او بمعنی موت اختیاری نیست که نزدبان بقا و جاوید زیستن است زیرا موت طبیعی که بدون اراده روی می دهد هرزنده ای را شامل و حکمی عام است و چون اراده و طلب در آن دخیل نیست بناچار موجب کمال نفس نیز نمی شود.

۱۰ جان کمالست و ندای او کمال
مُصْطَفٰی گویان آرَحْنَا یا بِلَال
ای بلال افراز بانگِ سیسِلت
زان دمی کاندردمدم در دلت
زان دمی کادم از آن مدهوش گشت
هوشِ اهلِ آسمان بیهوش گشت
مصطفیٰ بی خوبش شد ز آن خوب صوت
شد نمازش از شبِ تعریس فوت
سر از آن خوابِ مہارک برداشت
تا نمازِ صبحدم آمد بچاشت
۱۵ در شبِ تعریس پیش آن عروس
یافت جانِ پاکِ ایشان دستبوس
عشق و جان هردو نهاند و ستبر
گر عروسش خوانده ام عیبی مگیر

ب ۱۹۹۲-۱۹۸۶

آرَحْنَا یا بِلَالُ : (ای بلال ما را بیانگت نماز آسایش ده) حدیث نبوی

است، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۱.

۲۰ بِلَال بن رَبَاح، مؤذّن و خزانه دار بیت المال حضرت رسول (ص) از اهل حبشه ولی در مکه متولد شده بود، او بندهٔ اُمّیّة بن خَلَف بود و ابوبکر او را خرید و آزاد کرد، بت پرستان قریش از او خواستند که از اسلام برگردد و بتان را بتایند، بلال بر ایمان خود ثابت ماند و پیوسته «أَحَدٌ أَحَدٌ»

می گفت ، این ثابت ، خشم قریش را برانگیخت چنانکه در گرمگاه روز او را بر روی سنگهای افروخته می انداختند و سنگ آسیابی بر روی سینه اش می نهادند با این شکنجه سخت هم ، بلال ثابت قدم بود ، سرانجام ریسمانی در گردش می افکندند و بدست اطفالش می سپردند تا او را در دره مکه مانند دیوانگان می گردانیدند و آزار می دادند و مسخره می کردند ، وقتی ابو بکر او را خرید و آزاد کرد وی از دست آنها خلاص شد .

بلال اولین کسی است که اذان گفت ، او در روز عید و وقتی که پیمبر (صم) برای استسقا بیرون می رفت پیشاپیش پیغمبر با عصایی بلند دارای نوك آهنین ، حرکت می کرد ، ابن عسار (عنزّه) می گفتند . بنا با کثر روایات ، وی پس از وفات پیمبر (صم) اذان نگفت و بشام هجرت گزید و در دمشق بسال (۲۰) از هجرت وفات یافت و در این هنگام شصت و چند ساله بود . طبقات ابن سعد ، طبع بیروت ، ج ۱ ، ص ۳۸۶ - ۳۸۵ ، الاستیعاب ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۶۰ - ۵۹ ، أسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۰۹ - ۲۰۶ ، حلیة الاولیاء ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۵۱ - ۱۴۷ ، صفة الصفوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۱۷۴ - ۱۷۱ ، سفینه البحار ، در ۱۵ ذیل : بلل .

سِلْسِلَت : چنین است در نسخه موزه قونیه ، بکسر سین (حرف اول و سوم) در این صورت ، ممکن است تخفف (سلسلهات) فرض شود یعنی بدین اذان ، بانگ زنجیر شوق را بلند کن . شاید هم که حکایت صوت خاص بلال باشد ، توجیه یوسف بن احمد مولوی مناسب فرض نخستین است ، چاپ لیدن ، ۲۰ بفتح سین در اول و سوم حرف ، شکل شده است ، بسیاری از شارحان مثنوی نیز چنین خوانده اند ، سَلَسال و سَلَسَل ، آب شیرین و خوشگوار است .
شب قهریس : مطابق روایات اسلامی ، حضرت رسول اکرم (صم)

در یکی از سفرها و بر حسب روایت ابوهریره در بازگشت از خیبر ، یک شب تا نزدیک صبح راه می‌پیمود تا همه کوفته شدند و بمنزلی فرود آمدند و تا برآمدن آفتاب بیدار نشدند چنانکه نماز صبح فوت گردید ، به گفته ابوهریره پیمبر (ص) بلال را فرموده بود که بیدار بماند و وقت نماز را پاس دارد لیکن خواب بر او نیز غالب آمد ، پیمبر از آن منزل حرکت کرد و آنگاه فرود آمد و نماز صبح را قضا فرمود . ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۳ ، سخن مولانا اشارتی بدین روایت است ، تعریس : آنست که شب در منزلی فرود آیند و پس از اندک استراحت بار برگردند .

ستیر : پوشیده ، عقیف و پارسا .

۱۰ درباره غلبه خواب ، بر پیمبر (ص) مسلمانان چند گونه توجیه کرده اند ، علت آن ، منافات غلبه نوم است با حدیث : تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي . این توجیحات را یوسف بن احمد مولوی در شرح این ابیات نقل کرده است ، مولانا می گوید خواب بر پیمبر چیره نگشت و آن ، حالت استغراق بود که از مشاهده جمال حقیقت بروی عارض گردید و درین حالت ، حکم ظاهر از وی ساقط شد ، ظاهرا توجیه او مناسبتی دارد با گفته پیمبر (ص) که بخاری در ذیل این حدیث آورده است : اِنَّ اللّٰهَ قَبْضَ ارْوَاْحِكُمْ حِيْنَ شَاءَ وَرَدَّهَا عَلَيْكُمْ حِيْنَ شَاءَ . (خدا جانهای شما را قبض کرد آنگاه که خواست و بازشان داد آنگاه که خواست) صحیح بخاری ، طبع مصر (طبع محمد علی واولاده) ج ۱ ، ص ۱۴۶ .

۲۰ از ملولی یار خامش کردمی
لیک می گوید بگوین عیب نیست
گر همو مهلت بدادی یکدمی
عیب باشد که نبیند جز که عیب
جز تقاضای قضای غیب نیست
عیب شد نسبت بمخلوق جهول
عیب گئی بیند روان پاک غیب
نی بنسبت یا خداوند قبول

کفر هم نسبت بخالق حکمتست چون بما نسبت کنی کفر آفتست
 وریکی عیبی بود با صد حیات بر مثال چوب باشد در نبات
 در ترازو هر دو را یکسان کشند ز آنکه آن هر دو چو جسم و جان خوشند

ب ۱۹۹۹-۱۹۹۳

- حکما می گویند شرّ از لوازم عالم کون و فساد و جهان ماده و فرودین است .
 ولی در جهان برین و نسبت بنظام کلی آفرینش شری وجود ندارد و آنچه خلعت هستی می پذیرد یا خیر محض است و یا خیریت آن غالب است ، شرّ محض و آنچه شرّ بر آن غالب و یا خیر و شرّ آن برابر باشد، در عالم بوجود نمی آید ، زیرا عالم کون و فساد منشأ تضادّ و اختلاف است و همین تضادّ ، موجب افاضه خیر و تعاقب وجود بر موادّ می گردد و در نتیجه صورتی زائل می شود و صورت دیگر وجود می پذیرد و از اینجا دو نسبت حاصل می شود یکی نسبت بصورت زائل و دیگر نسبتی بصورتی که در وجود می آید پس خیر و شرّ امری است نسبی و اما نسبت بعنایت ازلی که موجد و خالق نظام کلی آفرینش است هیچ شری متصور نیست زیرا مقتضای عنایت ، آنست که هر ماده قابل از هستی نصیب خویش را احراز کند و این معنی در عالم عنصری جز بتعاقب صور و زوال و وجود آنها یکی پس دیگری وقوع نمی یابد بنا بر این عیب و آفت و شرّ نسبت بمراتب خلق متصور است نه نسبت بخالق که عنایت او موجد نظام کلی آفرینش است بوجه تمام تر و متقن تر .

- بعقیده متکلمین ، کفر هم نسبی به آفریننده و خالق دارد و آن خلق و ایجاد است و نسبی به کافر دارد باعتبار آنکه محل کفر است پس از جهت نخستین دلیل قدرت خداست بر خلق و آفرینش اضداد و بلحاظ دوم عیب و آفت و سبب محرومی از بهشت جاودانی است ، مولانا درین باره می فرماید :
 ورتو گویی هم بدیها از ویست لیک آن نقصان فضل او کیست

این بدی دادن کمال اوست هم
 کرد نقاشی دو گونه نقشا
 نقش بوسف کرد و حورِ خوش سرشت
 هر دو گونه نقش استادی اوست
 زشت را در غایت زشتی کند
 تا کمال دانشش پیدا شود
 ورنه اند زشت کردن ناقص است
 پس ازین رو کفر و ایمان شاهداند

مثنوی، ج ۲، ب ۲۵۳۵ بعد

۱۰ اضافه می کنیم که بعقیدهٔ حکما، شرّ اندک در برابر خیر بسیار، بحسب عادت قابل تحمل است و این معنی مانع افاضهٔ وجود نتواند بود، مولانا این نکته را بمثالی از شاخ نبات که ترکیبی است از شکر مصفی^۱ و گداخته و چوبهای نازک که نبات را بر روی آن می بندند، بیان فرموده است.

معنی نبات، واضح است و اصل آن بنا بر مشهور پارسی است. تاج العروس در ذیل: نبت. این مأخذ را جناب آقای مجتبی مینوی بدین ضعیف یادآوری کرده اند.

برای عقاید حکما و متکلمین در تعریف خیر و شرّ و اقسام آن و کیفیت دخول شرّ در قضا و قدر الهی، جمع: الهیات شفا، طبع ایران، فصل فی العناية و کیفیت دخول الشرّ فی القضاء الالهی، شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۳۸، اسفار متلا صدرا، طبع ایران، سفر سوم، الموقف الثامن.

پس بزرگان این نگفتند از گزراف
 گفتشان و نفسشان و نقششان
 جسم پاکان عین جان اتاد صاف
 جمله جان مطلق آمد بی نشان

جانِ دشمن دارشان جسمست صرف چون زیاد از نرد او اسمست صرف
 آن بخاك اندر شد و كُل خاك شد وین نمك اندر شد و كُل پاك شد
 ب ۲۰۰۳ - ۲۰۰۰

دشمن دار: صفتی است مرکب از: دشمن، دار (مخفف دارنده) و مرادف و عدوه است در عربی. مقابل و نظیر: دوستدار.

زیاد: نام بازی دوم نرد است، نوعی از منصوبه نرد بازی، هر نقش که در کعبتین افتد هنگام باختن یکی از آن زیاد. آندراج.

مقصود آنست که جسم مرد کامل، بر اثر ریاضت، پاك و منزّه می‌گردد و از هوئی و شهوت می‌برد و در طلب کمال، با روح همدستان و همدست می‌شود و حکم او و اوصاف او همان حکم و اوصاف روح است مانند چوب در نبات، اما ارواح دشمنان اولیا بسبب تبعیت از هوای نفسانی و میول جسمانی، اوصاف اصلی خود را از دست می‌دهد و پیستی می‌گراید و حکم جسم را بخود می‌گیرد چنانکه سنگ در نمکزار بحکم استحاله پاك می‌شود و بدن انسانی در خاك می‌پوسد و حکم خاك بی ادراك بر آن اطلاق توان کرد، ظاهراً؛ این ابیات، ناظر است بر و ابیاتی که درباره جسد اولیا و ائمه و اشتراك آن با روح در بعضی احکام، نقل شده است. کتاب المبین، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۵.

بعقیده فقها، هرگاه چیزی که نجس است بر اثر استحاله، نام آن، عرفاً تغییر کند حکم نجاست نیز بتبع آن متبدل می‌گردد مانند شراب که به سرکه باز گردد، در این صورت پاك است (مع آن الاحکام الشرعیة تابعه) ۲۰
 لِلْأَسْمَاءِ الزَّائِلَةِ بِإِلْتِحَالِهَا وَمِنْهُ يُنْقَدِحُ الْوَجْهُ فِي طَهَارَةِ كُلِّ مَا وَقَعَ فِيهِ الْإِسْتِحَالَةُ بِنَارٍ كَانَتْ أَوْ غَيْرِهَا. ۱۰ ریاض المسائل، کتاب الطهارة.

و ازین قبیل است سگک یا خوکی که در نمکزار افتد و بنمک بدل شود که بگفته ابوحنیفه پاك است و از شافعی دو قول در طهارت و نجاست آن نقل کرده‌اند و علامه حلی از فقهاء مشهور و بزرگ شیعه در آن، تردید کرده است. تذکرة الفقهاء، قواعد، هر دو از تألیفات علامه حلی، کتاب الطهارة.

آن نمک کز وی محمد املحست زان حدیث بانمک او افضحست
این نمک باقیست از میراث او باثوند آن وارثان او بچو
پیش تو شسته ترا خود پیش کُو پیش هستت جان پیش اندیش کُو
ب ۲۰۰۶ - ۲۰۰۴

در حدیث است: كان يوسف حسناً والكنني املح. (یوسف نیکو
۱۰ روی بود ولی من با نمک ترم)، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران،
ص ۲۱.

در حدیث دیگر است: انا افضح العرب ببند اتي من قریش
ونشأت في بني سعد بن بكر. (من فصیح ترین عربم بویژه آنکه از قریشم
و میان قبیله بنی سعد بن بکر پرورش یافتم) نهاییه ابن اثیر، فائق زعخشری،
۱۵ در ذیل: بید.

در ابیات پیشین اشارت رفت که نمک مایه تطهیر نجس است اکنون
می‌گوید آن نمکی که روح را مستحیل می‌کند و پاك می‌سازد آن نمک معنوی است
که حضرت رسول اکرم (صم) خود را بدان وصف کرده است و آن، قدرت
روح و توانایی باطن اوست بر تبدیل فساد به صلاح و ناقص به کامل، همان
۲۰ قدرت و قوه باطن و تاثیر نفسی که در وارثان مقام محمدی در هر عصر و زمان
موجود است و اکنون آن وارثان پیش تو نشسته‌اند، آنگاه متوجه می‌شود که
جهت از لوازم امور مادی است و جانی که ادراك مردان حق می‌کند مجرد است
و بجهت مقید نیست، بیت اخیر ناظر بدین معنی تواند بود.

این نکته همانست که در ذیل : ب (۴۰۵ ، ۴۰۶) از شرح مثنوی شریف ج ۱ ، و ذیل : ب (۱۹۵۰ - ۱۹۴۳) در همین جزو بتفصیل درباره آن سخن گفته ایم .

این حکایت می تواند معنی این ابیات را روشن تر سازد : « روزی حضرت مولانا شمس الدین تبریزی عَظَمَ اللهُ ذِكْرَهُ در مدرسه مبارک فرمود که هر که می خواهد که انبیا را ببیند مولانا را ببیند ، سیرت انبیا اوراست ، از آن انبیا که بایشان وحی آمد نه خواب و الهام ، خوی انبیا ، صفای اندرون و در بند رضای مردان حق بودن ، اکنون بهشت رضای مولانا است ، دوزخ غضب مولانا است ، کلید بهشت مولانا است ، برو مولانا را بین اگر خواهی که معنی الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ بدان و چیزی که شرح آن نمی کنم . مناقب افلاکی ، ۱۰ . طبع انقره ، ص ۲۹۵ .

گر تو خود را پیش و پس داری گمان	بنده جسمی و محرومی ز جان
زیر و بالا پیش و پس وصف نیست	بی جهت آن ذات جان روشنست
برگشا از نور پاک شه نظر	تا نپنداری تو چون کوه نظر
که همینی در غم و شادی و بس	ای عدم کوه عدم را پیش و پس ۱۰
روزی بارانست می رو تا شب	نه ازین باران ازان باران رب

ب ۲۰۱۱ - ۲۰۰۷

جهت : طرف جسم را گویند از آن رو که نهایت اشاره حسی و مقصد حرکت آینی و مکانی است که جسم بسوی آن می رود و بدان نزدیک می شود و آنجا قرار می گیرد و بدین اعتبار ، شش جهت ، فرض شده است : زیر ، بالا ، ۲۰ ، راست ، چپ ، پیش ، پس ، طرف امتداد و ابعاد جسم و بدین لحاظ ، جهات سه گانه می گویند یعنی خط و سطح و عمق .

بنا بر هر یک ازین دو تعریف ، جان بی جهت است و فرض آن ، برای جان

درست نیست زیرا روح مجرد است و جهة بهر يك ازین دو معنی ، صفت جسم است و در غیر امور مادی متصور نمی شود ولی مقصود مولانا معنی اول است بدلیل ذکر (زیر و بالا ، پیش و پس) عدم نیز (جهة) ندارد زیرا محکوم بهیچ حکم و موصوف بهیچ صفتی نیست تا چه رسد بحرکت در مکان ، و چون خطاب مولانا بکسی است که در سلوک بمرتبه فنا واصل شده باشد بدین سبب می گوید :

ای عدم کو مر عدم را پیش و پس ، برای تعریف جهة . جمع : شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۴۰۴ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : جهة .

« مراد از روز باران ، ایام ارشاد و هدایت حضرت مولوی است قدس سیره که امطار نفحات الهیه و فیوضات سرمدیه از سحاب الطاف ایشان بر مریدان و مسترشدان می بارد و رفتن تا شب ، اشارت است باستفاضه از جناب مقدس ایشان . » کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی ، تألیف عبدالحمید بن معین الدین محمد بن محمد هاشم قتالی رفاعی تبریزی ، نسخه عکسی متعلق بنگارنده .

مصطفیٰ روزی بگورستان برفت با جنازه مرده از یاران برفت
 ۱۰ خاك را در گور او آکنده کرد زیر خاك آن داله اش را زنده کرد
 ب ۲۰۱۲ ، ۲۰۱۳

جنازه : بکسر وفتح اول ، مرده و نیز تختی که مرده را بر روی آن نهند و بر گیرند ، محیط المحيط .

ظاهراً مأخذ این قصه ، روایت ذیل است که آنرا از موضوعات شمرده اند : عَنِ اَنَسٍ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ نَطُوفُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِذْ رَأَيْنَا بَرْدًا وَنَدَى فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذَا الْبَرْدُ وَالنَّدَى قَالَ وَقَدَرْنَا أَيُّكُمْ ذَلِكَ قُلْنَا نَعَمْ فَقَالَ ذَاكَ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ سَلَّمَ عَلَيَّ . (از انس بن مالک نقل می کنند که او گفت در آن میان که ما با پیامبر گردش می کردیم ناگاه سردی و تری احساس کردیم گفتیم ای پیامبر این

سردی و تری چیست و چراست گفت مگر شما آنرا بافتید گفتیم بلی گفت آن عیسی بن مریم است که بر من درود گفت (اللائی المصنوعه ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۷۳ .

این روایت از ب (۲۰۲۷) با حکایت ذیل ترکیب شده است : « روزی شیخ من (رض) از بیت الجن قصد دمشق داشت بارانکی آمده بود و ما اندر گل بدشواری می رفتیم ، شیخ را نگاه کردم نعلین پای و جامه خشک بود باوی بگفتم گفت آری تا من نهمت از راه توکتل برداشته ام و آن را از وحشت نگاه داشته خداوند تعالی قدم مرا از وحل نگاه داشته است . » کشف المحجوب هجویری ، طبع لنین گراد ، ص ۳۰۰ .

۱۰. تمثیل انسان ، به دانه گندم و تخم دیگر گیاهان بمناسبت آنست که دانه از خالک می روید و از نو می بالد و زندگی نباتی از سر می گیرد ، آدمی نیز بعقیده مولانا همچنان پس از مرگ ، زنده می شود و از خالک گور برمی خیزد ، این تمثیل را مولانا در دیوان کبیر روشن تر بیان فرموده است :

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست

چرا بدانه انسانت این گمان باشد ۱۰

کدام دلو فرو رفت و پُر برون نامد

ز چاه ، یوسف جان را چرا فغان باشد

دیوان ، ب ۹۵۶۳ ، ۹۵۶۴

چون تو سراقیل دلی زنده کن آب و گلی

۲۰. در دم ز راه مقبلی در گوش ما نفخه خدا

ما همچو خرمن ریخته گندم بکاه آمیخته

هین از نسیم باد جان کته را ز گندم کن جدا

- تا غم بسوی غم رود خرم سوی خرم رود
تا گیل بسوی گیل رود تا دل بر آید بر سما
این دانه‌های نازنین محبوس مانده در زمین
در گوش یکت باران خوش موقوف یکت باد صبا
تا کار جهان چون زر شود باد لبران هم بر شود
پا بود اکنون سر شود، کنه بود اکنون کهر با
همان مأخذ، ب ۱۲۶ بیعد
- هرجا نمیمی بکاری آن بروید عاقبت
بر نروید هیچ از شه دانه احسان چرا
همان مأخذ، ب ۱۶۱۲
- دانه بیچاره بودم زیر خاک دانه را دُر دانه کردی عاقبت
دانه را باغ و بستان ساختی خاک را کاشانه کردی عاقبت
همان مأخذ، ب ۴۹۹۹، ۴۵۰۰
- این تمثیل که نمودار ایمان قاطع مولانا به بعث و حشر است نظائر بسیار
دارد که بجای خود ذکر خواهیم کرد.
- این درختانند همچون خاکیان دستها بر کرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند و آنک گشستش عبارت می‌کنند
بازبان سبز و بادستِ دراز از ضمیرِ خاک می‌گویند راز
همچو بَطَّان سر فرو برده بآب گشته طاووسان و بوده چون غراب
در زمستانشان اگر محبوس کرد آن غرابان را خدا طاووس کرد
در زمستانشان اگر چه داد مرگ زنده شان کرد از بهار و داد برگ
ب ۲۰۱۹ - ۲۰۱۴

خاکیان : نوع آدمی بلحاظ آنکه آدم را مطابق روایات پیشین از خاک آفریده‌اند .

خاکدان : زمین و کرهٔ ارض .

بَطّ : بتشدید طا ، در عربی ، نوعی از مرغابی .

- خزان و بهار را مثالی می‌گیرد برای مرگ و رستاخیز و بدین قرینه می‌خواهد که بعث بعد الموت را بذهن خواننده نزدیک و در خور قبول سازد ، این مضمون اقتباسی است از روش استدلال قرآن کریم بر حشر و رستاخیز ، برای تفصیل بیشتر ، جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب (۱۸۹۵-۱۸۹۲) . نظیر آن از گفتهٔ مولانا :

۱۰ بعدار جسم منگر که بپوسد و بریزد

بعدار جان نگر که خوش و خوش عذار بادا

تن تیره همچو زاغی و جهان تن زمستان

که برغم این دو ناخوش ابدا بهار بادا

دیوان ، ب ۱۸۹۳ ، ۱۸۹۴

- ۱۵ می‌توان گفت که تجدد و حدوث احوال ، دلیل است بر وجود صانعی حکیم . این توجیه ، مناسب است با آنچه پس ازین ، بی درنگ مطرح می‌کند چنانکه توجیه نخستین با ایات پیشین مناسب می‌نماید .

منکران گویند خود هست این قدیم	این چرا بندیم بر ربّ کریم
گوری ایشان درونِ دوستان	حق بر و یافید باغ و بوستان
هرگلی کاند درون بویا بود	آن گُل از اسرارِ کُلّ گویا بود
بوی ایشان رَغَمِ اَنفِ منکران	گرددِ عالم می‌رود پرده دران
منکران همچون جعل زان بوی گُل	با چونازک مغز در بانگِ دُهَل
خوبش مشغول می‌سازند و غرق	چشم می‌دزدند ازین لَمَعانِ برق

چشم می‌دزدند و آنجا چشم نی چشم آن باشد که بیند مأمّنی

ب ۲۰۲۶ - ۲۰۲۰

بستن : نسبت دادن چیزی برخلاف واقع .

رَغْمِ اَنْفٍ : بخاك مالیدن بینی ، مجازاً برخلاف میل . رغم ، مشتقّ

است از رُغَام بمعنى خاك . اَنْفٌ ، نمودار کبر و خود بینی است بدین مناسبت ،

بینی کردن ، بینی بالا کشیدن ، بمعنى تکبر و اعراض ، استعمال می‌شود .

جُعَلٌ : نوعی از سوسک درشت است که بر سرگین می‌نشیند ، پارسى ،

سرگین گردانک و سرگین غلطانک می‌گویند .

فَاذْكُ مَغْرُزٌ : مجازاً ، کم تحمل و عصبی که تحمل شنیدن آواز ندارد .

۱۰ متکلمین و علمای مذاهب ، تغییر و تبدل احوال جسم را از حرکت و

سکون و اجتماع و افتراق برحدوث آن ، دلیل می‌شمارند و بدین سبب عالم را

حادث می‌دانند ، هر حادثی بعقیده آنها بناچار باید مُحْدِثٌ و آفریدگاری داشته

باشد و ازین مقدمات ، نتیجه می‌گیرند که عالم ، آفریده و مصنوع آفریدگار و

صانعی حکیم است ، در مقابل آنها دهریان و علمای طبیعی یا بگفته قدما

۱۵ طبایعیان معتقد هستند که عالم قدیم است و تغییر و تبدل احوال جسم و حدوث

موالید ، زاده حرکات افلاك است ، از حرکات افلاك ، اختلاف امرجه

بمحصل می‌پیوندند که بعضی مقتضی حیات و برخی مرگ آوراست و بنابراین ،

دهریان بعثت و رستاخیز را نیز باور نداشته‌اند ، مولانا نیز باستدلال متکلمین

تمسک جسته و علاوه بر تبدل احوال ظاهر ، تعاقب احوال باطن را از قبض

۲۰ و بسط و خوف و رجا و وجد و سُکر که امور غیر اختیاری است بر وجود

خدای تعالی و تصرف او در ظاهر و باطن دلیل آورده است ، آنگاه می‌گوید

منکران از ادراك این شواهد تن می‌زنند زیرا چشم شاهد بین ندارند بلکه خود

دید و بینایی را فاقداند بواسطه آنکه چشم آنها خاصیت خود را که ادراك

واقع است از دست داده است ، این مطلب را پیش ازین ، در ذیل : ب (۱۸۹۲) بیعد) از جزو دوم شرح مثنوی شریف بتفصیل باز گفته ایم .

نظیر آن از گفته مولانا :

چیست نشانی آنکست هست جهانی دگر

۵ نوشتن حالها رفتن این کهنه است

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو ، نوخوشی و نوغناست

نو ، ز کجا می رسد کهنه کجا می رود

گر نه ورای نظر عالم بی منتهاست

۱۰ دیوان ، ب ۴۹۰۵ بیعد

ناصر خسرو ، نیز بر حدوث عالم جسمانی بدینگونه استدلال کرده است :

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو بحال دهری شیدا را

چندین هزار بوی و مزه و صورت بردهریان بس است گوا ، ما را

رنگین که کرد و شیرین در خرما خاك درشت ناخوش غبر را

۱۵ خرما گری ز خاك که آمخته است این نغز پیشه دانه خرما را

خط خط که کرد جزع یمانی را بوی از کجاست عنبر سارا را

دیوان ناصر خسرو ، ص ۱۵

چنانکه فخرالدین رازی بصراحت می گوید و پیش ازین اشارت رفت ،

دهریان بفناء عالم جسمانی وحشر اجساد هم معتقد نبوده اند و بدین جهت مولانا

۲۰ درین بحث ، نخست بمنای از بهار و خزان ، رستاخیر و موگ را توجیه کرده و

سپس مسأله حدوث عالم را از راه تجدد و تبدل احوال و اعراض ، مطرح

ساخته است زیرا هرگاه حدوث عالم به اثبات رسد بضرورت فنا و انقضای آن ،

نیز ثابت می‌گردد، در دیوان کبیر، هم حدوث احوال باطنی را برفنای صور
و حشر آنها دلیل می‌آورد بدینگونه:

درون گور تن خود تو این زمان بنگر

که دمبدم چه خیالات داربا سازد

چو سینه باز شکافی درو نبینی هیچ

که تا زنج نزند کس که او کجا باشد

دیوان، ب ۹۵۳۷، ۹۵۳۸

برای اطلاع از عقاید متکلمین و حکما در حدوث و قدم عالم، جمع:

شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۱، ج ۳، ص ۴-۳،
کشف المراد، طبع صیدا، ص ۱۰۳-۱۰۰، کشف الفوائد، طبع ایران،
ص ۳۷-۳۱، نه‌ایة الاقدام، طبع بغداد، ص ۵۴-۵، تفسیر امام فخر
رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۷۸۰، ج ۵، ص ۲۵۹، ۳۵۴، ۳۸۵،
۴۲۶، ۴۳۵، ج ۷، ص ۴۸۹، زاد المسافرین از ناصر خسرو، طبع برلین،
ص ۱۵۰-۱۳۵، ۲۸۶-۲۷۵.

۱۰ چون ز گورستان پیمبر بازگشت
چشم صید یقه چو بر رُویش فناد
بر عمامه و رُوی او و موی او
گفت پیغامبر چه می‌جویی شتاب
جامهاآت می‌بجویم در طلب
گفت چه بر سر فکندی از ازار
گفت بهر آن نمود ای پاك جیب
نیست آن باران ازین ابر شما
سوی صید یقه شد و همراز گشت
پیش آمد دست بروی می‌نهاد
بر گریبان و بر و بازوی او
گفت باران آمد امروز از سحاب
تر نمی‌یابم ز باران ای عجب
گفت کردم آن ردای تو خیمار
چشم پاکت را خدا باران غیب
هست ابری دیگر و دیگر سما
ب ۲۰۳۴-۲۰۲۷

صدیقّه : عنوانی است که اهل سنت از دیرباز ، عایشه را بدان بازمی خوانند ، مناسبتی دارد با لقب « صدیق » که پدر وی ، ابوبکر عتیق بن ابی قحافه ، خلیفه اول بدان مشهور است ، عایشه را در شش سالگی یا هفت سالگی ، پیش از هجرت بدو سان به حضرت رسول اکرم (ص) عقد بستند و در سال دوم از هجرت بخانه پیغمبر (ص) بردند و او درین هنگام نه ساله بود ، او محبوبترین زنان پیغمبر بود و مردم ، بدین سبب هدایای خود را در روزی که نوبت او بود بخانه حضرت رسول (ص) می فرستادند ، پیغمبر در خانه او وفات یافت و همانجا دفن شد ، اکنون شبک یا ضریح نبوی مشتمل است بر خانه عایشه و حضرت زهرا سلام الله علیهما .

- ۱۰ عایشه شعر بسیار حفظ داشت ، بهاران را درمان می کرد و مردم شناس بود ، پیشینیان او را در عداد فقها و علماء فروع دین یاد می کنند و جزو هفت تن از صحابه می شمارند که در فقه اسلامی حائز درجه نخستین بوده اند ، این هفت تن عبارتند از : امیر مؤمنان علی (ع) ، عمر بن الخطاب (خلیفه دوم) ، عبدالله بن مسعود ، عایشه ، زید بن ثابت ، عبدالله بن عباس ، عبدالله بن عمر . دیگران که مابین صد و سی و سه و صد و سی و نه کس اند ، پس ازین عده قرار دارند .
- ۱۵ ابو اسحاق ابراهیم بن علی فیروز آبادی شیرازی از فقهاء بزرگ و اولین مدرّس نظامیه بغداد ، عایشه را در طبقه فقهاء صحابه یاد کرده است ، از عایشه دوهزار و دوپست و ده حدیث روایت می کنند ، در مسند احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱) هزار و سیصد و چهل حدیث از قول عایشه مندرج است .

- ۲۰ این بانو ، در حوادث اسلامی چه در زمان پیغمبر و چه بعد از وفات وی تأثیر قابل توجهی داشت ، در حوادث آخر خلافت عثمان و جنگ جمل دست اندر کار و پیش قدم بود ولی کوشش او برای خلافت طلحه یا زبیر بجایی نرسید ، او بسال ۵۷ یا ۵۸ هجری وفات کرد و در بقیع دفن شد ، بنا بعضی

روایات معاویه بن ابی سفیان ، وی را بچلیتی شکفت بقتل رسانید تازمینه مناسپی برای بیعت یزید ، پسرش فراهم گردد . این روایت را عمادالدین طبری در (کامل بهایی) و رشیدالدین فضل الله بن ابی الخیر همدانی در (جامع التواریخ) و حافظ ابرو در (مجمع التواریخ) نقل کرده اند و مستند آنان ظاهراً گفته زنجشیری (متوفی ۵۳۸) بوده است ، این اسناد را دانشمند گرانمایه جناب آقای مدرس رضوی *مَتَّعَنَا اللهُ بِطَوْلِ بَقَائِهِ* در (تعلیقات حدیقه الحقیقه ، طبع طهران ، ص ۳۹۲ - ۳۹۰) یاد فرموده اند برای آنکه حکیم سنایی نیز در ضمن کتاب حدیقه بدین مطلب ، اشارت کرده است .

برای اطلاع از احوال عایشه ، جمع : طبقات الفقهاء ، تألیف ابو اسحاق شیرازی ، طبع بغداد ، ص ۱۷ ، اسد الغابه ، طبع مصر ، ج ۵ ، ص ۵۰۴ - ۵۰۱ ، الاستیعاب ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۲ ، ص ۷۴۵ - ۷۴۳ ، شذرات الذهب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۶۳ - ۶۱ ، تفسیر قرآن کریم ، تألیف سورآبادی ، ص ۳۲ - ۲۲ ، ص ۳۳۳ ، قصص قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۳۶ - ۳۳۴ ، سفینه البحار ، در ذیل : عیش .

۱۰ اِزار : هرجامه که تن را بپوشد ، چادر ، شلوار .
ردا : جامه ای که برنخود پیچند ، جبه ، عبا .

خیمار : چادر نادرخته ، سرانداز و روسری ، نوعی از پارچه چهارگوش که سر را با آن بپوشانند ، لِثام و آن لباسی که چانه و نیم رخ را با آن می پوشانند .
هاله جیب : بکنایت ، عقیف . نظیر : پاک دامن . جیب : گریبان است .

۲۰ غیب را ابری و آبی دیگرست آسمان و آفتابی دیگرست
ناید آن الا که بر خاصان هدید باقیان فی لبس من خَلْقِ جدید
هست باران از همی پروردگی هست باران از همی پروردگی
نفع باران بهاران بوالعجب باغ را باران پاییزی چو تب

آن بهاری ناز پروردش کند وین خزانی ناخوش و زردش کند
 همچنین سرما و باد و آفتاب بر تفاوت دان و سر رشته بیاب
 همچنین در غیب انواعست این در زیان و سود و در ربیع و غیبین
 ب ۲۰۴۱ - ۲۰۳۵

فی لبسٍ مین خَلقٍ جَدیدٍ : مقتبس است از آیه کریمه : اَفَعَبَّيْتُنَا ه
 بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ . (مگر ما از
 آفرینش نخستین درماندیم، نه، ولی منکران. از آفرینش نو، در غفلت و اشتباه اند)
 سوره ق، آیه ۱۵. تفصیل آنرا در شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل : ب
 (۱۱۴۴) ملاحظه فرمایید .

۱۰ سر رشته را یافتن : بکنایت ، رسیدن به اصل و مبدأ ، حل مشکل .
 غیبین : غیب و زیان دیدن در معامله . مخفف : غیبینه ، اسم مصدر ،
 غزالی آنرا بدین معنی استعمال کرده است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۱ ،
 ص ۲۲۸ .

بعقیده صوفیان هر چه در عالم فرودین است ، صورت آن بنحوی از
 ۱۵ اطلاق در عالم مثال و جهان نفوس و عقول و بصورتی مجردتر در عالم مشیت
 الهی و مرتبه اسما و اعیان ثابت و وجود دارد و هیچ چیز در مرتبه دانی و نازل موجود
 نمی شود مگر آنکه بنحو کمالی مناسب در مراتب عالی موجود است و بنابراین ،
 ابر و آفتاب و باران و روشنی و نظائر آنها در عالم غیب هست و آنچه در جهان
 فرودین است دم بدم زوال می پذیرد و باز صورتی از عالم نهان بر آن افاضه می شود
 ۲۰ و هم بدین روش ، تجلی حق در مرتبه جمال و جلال و بصورت قهر و لطف
 دائم است ، نظیر این مطلب را از اتولوجیا که بغلط به ارسطو نسبتش می دهند
 نقل کرده اند ولی مستند ایشان ، آیه ذیل است : وَاِنَّ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا
 خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ . (هیچ چیزی نیست مگر آنکه

گنجینه هستی آن نزد ماست ولی ما جز باندازه معلوم و معین آنرا فرو نمی فرستیم) الحجر: آیه ۲۱. بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۴۱۲، ج ۲، ص ۷. کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی، نسخه عکسی.

همچنین صوفیان می گویند که سالک در اثناء مجاهدت چیزها ببیند بر شکل ابر و باران و ماه و آفتاب و آسمان و هریک از آنها دلیل حالتی معنوی است و نزدیک اصحاب کشف صحیح است که خدای را در اندرون آدمی، اموری است معنوی. مرتب جامع چنانک در عالم شهادت ترتیب کرده است. (اوراد الاحباب، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۳۰۳، ۳۰۴) ممکن است مولانا بدین نکته نظر داشته باشد.

۱۰ این ابیات تفسیر بیت حکیم است، حکیم در تعبیرات مولانا و حوزه پیروان و مریدانش، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی است (جع: مقدمه معارف برهان محقق، طبع طهران ص ۳۰۳، ۳۰۴). سنایی می گوید:

آسمانهاست در ولایت جان کار فرمای آسمان جهان
در ره روح پست و بالاهاست کوههای بلند و دریاهاست

۱۵ این دو بیت در اکثر نسخ چاپی و خطی حدیقه و دیگر مثنویهای سنایی نیامده ولی بی شک از اوست زیرا در نسخه مثنوی (موزه قونیه) و تمام نسخ مثنوی در سرفصل ذکر شده است، نسخ حدیقه از لحاظ عدّه و ترتیب ابیات بایکدیگر اختلاف دارد و ظاهراً حکیم سنایی خود توفیق نظم و ترتیب این منظومه را نیافته است، جناب آقای مدرس رضوی آنها را در یکی از نسخ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی ملاحظه فرموده اند ولی اکنون شماره آنرا بیاد نمی آورند.

از مولانا تفسیر ابیات را به نثر بشنوید: «همچنان حضرت مولانا قدسنا الله بسیره العزیز بخدمت بزرگی بدست خط مبارک خود همین کلمات را نبشته بود که:

« برای عالی معلوم باشد که آنچه شیخ صلاح الدین می فرمود که باران رحمت برمی آید ، جامه‌ها را تر نمی کند لیکن دل و جان را پاک می کند و لطیف و منور و روشن می کند ، دی جماعت آمده بودند باران می بارید قوی سخت و باقوت ، هیچ سقف و دیوار حجاب نمی شدی ، بارانی منور لطیف لطیف ، باخود می گفتم که چند هزار دستارها و فضلها و فاضلات در عالم محروم ازین [اند] تا بدانند که کار عنایت شما دارد و قبول شما ، هرکرا قبول کردید ، فرمود که آن باران غیبی بود و باران رحمت که بر باران معنی مُنْصَب و مُنْزَل می شود و همچنان انوار و امطار غیبی را جز چشمهای غیب بین نمی بینند . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۷۲۶ - ۷۲۵ . نظیر آن :

- ۱۰ غیر بهار جهان هست بهاری نهان
ماه رخ و خوش دهان باده بده ساقیا
دیوان ، ب ۲۳۵۳
- دانی چرا چون ایر شد در عشق چشم عاشقان
زیرا که آن مه بیشتر در ابرها پنهان شود
- ۱۵ ای شاد و خندان ساعتی کان ابرها گریخته شد
یارب نجسته حالتی کان بر قها خندان شود
زان صد هزاران قطرها یک قطره ناید بر زمین
ور ز آنک آید بر زمین جمله جهان ویران شود
جمله جهان ویران شود وز عشق هر ویرانه
- ۲۰ بانوح هم کشتی شود پس محرم طوفان شود
طوفان ، اگر ساکن بدی گردان نبودی آسمان
زان موج بیرون از جهت این شش جهت جنبان شود
همان مأخذ ، ب ۵۷۰۶ بعد

فلکهایست روحانی بجز افلاک کیوانی

کز آنجا نزلها گردد در ابراج فلک منزل

همان مأخذ ، ب ۳۵۲۶۶

شمس تبریزی ، نیز نظیر این معنی را گفته است : « کو ابراهیم صفتی که بزبان حال گوید لا اُحِبُّ الْاَفْلَکَینَ ، سِرِّ این عاید بفلک دیگرست زیرا فلکهاست در عالم ارواح و در عالم اصرار اندرون و آفتابهاست و ماههاست و ستارهاست . (مقالات شمس ، نسخه عکسی .

این دم ابدال باشد ز آن بهار در دل و جان روید از وی سبزه زار
 فعل باران بهاری با درخت آید از انفاسشان در نیکبخت
 ۱۰ گر درخت خشک باشد در مکان عیب آن از باد جان افزا مدان
 باد کارِ محویش کرد و بر وزید آنک جانی داشت بر جانش گزید
 ب ۲۰۴۵-۲۰۴۲

دم : مجازاً تأثیر معنوی و روحانی . نظیر : نفس . معنی ابدال را در شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۲۶۴) بنگرید .

۱۵ گفتار و همنشینی مردان خدا در دل طالب راستین ، تری و تازگی روحی می بخشد و آنرا سبز و خرم و بارور می سازد ، این نیرو ، اثر فیض الهی است که نفس پیران ، نمودار آن ، در عالم حسّ و شهادت است ولی شرط تأثیر آن استعداد و طلب است همچنانکه بهار حسّی درخت تازه و تخم ناپوسیده را می بالاند و هر چند بر درخت خشک و تخم تباه عمل کند و نسیم و باران بهاری بر آن وزد و فرو ریزد ، بیش فایده نمی دهد بلکه بی برگ و باری و تباهی آنرا آشکارتر می کند .

گفت پیغامبر ز سرمای بهار تن مهوشانید یاران زینهار
 ز آنک با جانِ شما آن می کند کان بهاران با درختان می کند

لیک بگریزید از سردِ خزان کان کند کو کرد با باغ و رزان
ب ۲۰۴۸ - ۲۰۴۶

سردِ خزان : صفت است، یعنی اسم مصدر یعنی سردی خزان، نظیر
آنرا در شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل : ب (۹۴۳ - ۹۴۰) ذکر کرده‌ام،
این شواهد را بر آن می‌افزایم :

آلوده : بمعنی آلودگی :

گفت آب این شرم بی من کی رود بی من این آلوده زایل کی شود
مثنوی، ج ۲، ب ۱۳۶۷

آگه : بجای آگهی :

چون دو ناطق را ز حال بکدگر نیست آگه چون بود دیوار و در
ج ۳، ب ۱۴۹۹

پشیمان : در معنی پشیمانی :

چند گاهی او بپوشاند که تا آیدت ز آن بد پشیمان و حیا
ج ۴، ب ۱۶۶

یاوه تاز : بمعنی یاوه تازی :

گفت آن درویش ای دانای راز از پی این گنج کردم یاوه تاز
ج ۶، ب ۲۲۸۸

احتمال می‌رود که اصل چنین بوده است : « سردی خزان » بحذف کسره

اضافه از یاء سردی که نامح بنابر معمول قدما (ی) را در کتابت نیاورده چنانکه

گاهی کسره اضافه را بصورت (ی) می‌نوشته‌اند و این هر دو شیوه در کتابت
معمول بوده است .

از امیر مؤمنان علی (ع) نقل می‌کنند : تَوَقَّوْا الْبَرْدَ فِي أَوَّلِهِ وَتَلَقَّوْهُ

فِي آخِرِهِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْأَبْدَانِ كَفَعْلِهِ فِي الْأَشْجَارِ ، أَوَّلُهُ

يُحْرِقُ وَاٰخِرُهُ يُوْرِقُ . (از سرمای خزانی که در اول می‌رسد بپرهیزید و سرمای بهاری را که در آخر سال آغاز می‌شود پیش باز روید و بپذیرید زیرا سرما در هر دو حالت آن می‌کند که با درختان می‌کند ، در اول می‌سوزاند و در آخر برگ و بار می‌دهد .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه تهران ، ص ۲۱ .
 این روایت را منسوب بحضرت رسول اکرم (ص) تاکنون نیافته‌ام . مضمون حدیث را مولانا در مورد دیگر چنین بیان کرده است :

سینه بگشا چو درختان بسوی باد بهار

ز آنک زهرست ترا باد روی پاییزی

دیوان ، ب ۳۰۳۹۳

۱۰ راویان این را بظاهر برده‌اند
 بی‌خبر بودند از جان آن گروه
 آن خزان نزد خدا نفس و هواست
 مرورا عقلیست جزوی در نهان
 جزو تو از کُلِّ او کُلِّی شود
 هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند
 کوه را دیده ندیده کان بکوه
 عقل و جان عین بهارست و بقاست
 کاملُ العَقْلِی بجزو اندر جهان
 عقل کُلِّ بر نفس چون غلّی شود

ب ۲۰۵۳ - ۲۰۴۹

۱۵

عقل یعنی نیروی ادراک یا قوه‌ای که حق را از باطل باز تواند شناخت
 یا صفتی غریزی در انسان که بشرط سلامت اعضا و رفع موانع ، لازم آن ، علم
 به امور ضروری است ، نخست در آدمی بحال استعداد و آمادگی وجود دارد و
 سپس بواسطه ممارست بر علوم و حیرت و وجوه معیشت ، فعلیتی متناسب
 ۲۰ با آن مقدمات ، حاصل می‌کند پس اگر سالک بخواهد که بعالم غیب متصل
 شود باید که ادراک خود را با آن عالم ، سازش دهد و چون عالم غیب مجرد است ،
 سالک بناچار باید خویش را از لوازم ماده و پیروی نفس و هوی بدور دارد
 و غلبه بر نفس و هوی نزد صوفیان جز بمتابعت پیران میسر نمی‌گردد بنابراین

تربیت عقل که در اول جزوی و بحالت استعداد است ، به مردی که در عقل و ادراک درست بکمال رسیده باشد ، نیازمندانست .

و چون عقل بکمال یقین رسد چنانکه تشخیص مصلحت از مفسده و زیبایی از زشتی ، صورت وجودی و ملکه او شود طبیعی است که از بندگی هوای نفسانی آزادی گردد و پیش معصیت و نافرمانی نمی کند مثل آنکه هیچ کس با اختیار انگشت در دهان مار نمی نهد و زهر کشنده نمی خورد هرگاه که ضرر مار و زهر را شناخته باشد زیرا خوف و اجتناب از ضرر ، طبیعی انسان است همان گونه که جلب منفعت و خوشی ، حالت طبیعی اوست .

و برخلاف این ، هرگاه انسان بی هوای نفسانی گیرد و روزگار در تحصیل شهوت صرف کند و از تربیت صحیح دور ماند ، بی گمان از پیشرفت و ترقی معنوی محروم می گردد و ادراک معنوی او که بحال استعداد است بمرتبۀ ادراک و حس حیوانی منتزل می شود پس می توان گفت که تربیت راستین و صحبت مرد کامل مانند بهار است که ادراک را پرورش می دهد و پیروی نفس و هوای همانند باد سرد خزان است از آن جهت که برگ و بار خرد را فرو می ریزد .

برای معنی عقل ، جمع : تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، ۱۵

در ذیل : عقل .

اضافه می کنیم که عقل درین مورد آن نیست که حکما می گویند زیرا عقل مطابق تعریف آنها جوهری است مجرد و بگفته ایشان مجردات واجد کمالات خود هستند و احتیاجی به استکمال ندارند .

۲۰	چون بهارست و حیات برگزیند تاك	پس بتأویل این بود کانفاس پاک
	تن مهوشان ز آنک دینت راست پُشت	از حدیث اولیا نرم و درُشت
	تا زگرم و سرد بجهی وز سعیر	گرم گوید سرد گوید خوش بگیر
	مایه صلق و یقین و بندگیست	گرم و سردش نو بهار زلدگیست
	زین جواهر بحر دل آکنده است	زان کزو بستان جانها زنده است

بر دلِ عاقل هزاران غم بود گز ز باغِ دل خیالی کم شود
ب ۲۰۵۹ - ۲۰۵۴

سَعیر : آتش و زبانه آن ، یکی از درکات دوزخ .

خیال : چوبی نازک که دندان را بدان پاک می کنند .

پیران از سر هوای نفس سخن نمی گویند ، گفتارشان منبعث از الهام است
و بعقیده صوفیان پیر « امین الهام » است چنانکه نبی و رسول « امین وحی » است
و بدین جهت در شرائط شبخی و پیشوایی ذکر کرده اند که شیخ نباید کلمه ای
بامرید بر زبان آرد مگر آنکه دلش ناظر بحق باشد و در آن حال باید از خدا
بخواهد که سخنش باعث هدایت و رهائی مرید شود و قصد او در گفتار نباید
۱۰ که خودنمایی باشد ، سخن بامرید آنگاه گوید که دلش بتامی پاک و صافی باشد ،
مولانا بدین سبب از سخن و تأثیر اولیا به « انفاس پاک » تعبیر می فرماید .

ارادت مستلزم اطاعت و فرمانبری محض است ، این ، شرطی است که
مشایخ تصوف هنگام قبول مرید و بیعت و توی بتأکید تمام ، مرید را بدان
متمهد می سازند ، مرید را به بیمار و شیخ را به طبیب مثل می زنند از آن رو که
۱۴ مرید هر وظیفه ای که شیخ معین کند شواء موافق طبع یا مخالف نهادش ، باید
پذیرد و امر شیخ را گردن نهد بی آنکه در باطنش کراهت و بی میلی و یا شکایت
و رنجشی پدید آید همچنانکه بیمار مطیع فرمان طبیب است و داروی تلخ را مانند
حلوا و دیگر انواع شیرینی فرو می خورد و چون مرید از سر تسلیم ، قدم در راه
نهد از برکات صحبت شیخ برخوردار می شود و هر روز بلکه دم بدم در درون
۲۰ خود نوری و فری تو آیین و تابناک می بیند و هر آتی درخت وجودش برگی نو
و شاخه تازه بر می رویاند ، تمثیل بهار و درخت بنا بر این اصل درویشانه است .
جع : عوارف المعارف ، در حاشیه احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ،
ص ۱۱۸ - ۷۸ ، اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۷۷ .

از دگرسو، مرید همیشه مراقب وارد است که مهان الهی است و بعدد وارد و ذوقی که از آن بردن می‌تابد، عقبات سلوک را درهم می‌سپرد و بنابراین، احتیاط و نگهبانی سر بهنگام ورود وارد قلبی شرط سلوک است و هرگاه عنایت پیر کاسته شود، بعقیده صوفیان، باطن مرید از لذت وارد، محروم می‌ماند پس اطاعت و تسلیم شرط اصلی است زیرا این دو، جالب و جاذب عنایت پیراند که وارد، اثر عنایت اوست بدین جهت مولانا می‌گوید که سالک عاقل در غیبت وارد و گسستن از حال قلبی هر چند که ضعیف و از نوع بوارق و لواحق و مانند خلال باشد هزاران غم بردل خود احساس می‌کند.

گفت صدیقه که ای زبده وجود	حکمت باران امروزین چه بود
این ز بارانهای رحمت بود یا	بهر تهدیدست و عدل کبریا
این از آن لطف بهاریات بود	یا ز پاییزی پُرآفات بود
گفت این از بهر تسکین غمست	کز مُصیبت بر نژاد آدمست
گر بر آن آتش بماندی آدمی	بس خرابی درفتادی و کمی
این جهان ویران شدی اندر زمان	حرصها بیرون شدی از مردمان

ب ۲۰۶۵ - ۲۰۶۰ ۱۰

رحمت الهی اقتضای عفو و آمرزش می‌کند و مقتضای عدل آنست که نیکوکاران پاداش یابند و بدکاران بکیفر اعمال خود، رسند، عایشه از برکت آنکه ردای پیغمبر (ص) بر سر افکنده بود، فیض الهی را که از چشم اهل حمس پنهانست، بصورت باران مشاهده کرد، پیشتر مولانا باسنناد گفته حکیم سنایی بارانها و ابرها را بر انواع شمرد و آنرا بروایتی در اختلاف سرمای پاییزی ۲۰ و بهاری تأیید نمود و موجه ساخت بنابراین، عایشه مطابق نقل مشنوی از حضرت رسول اکرم (ص) حکمت نزول باران را در روزی که یکی از صحابه در گذشته بود، سؤال کرد و پیامبر (ص) جواب فرمود که نزول این باران

فیض ، برای تسکین غمی است که از مرگ باران و خویشان و دیگر مصیبتها عارض دلها می شود و موجب تنبّه آنها بناپایداری جهان و توجه به عالم آخرت می گردد و در نتیجه آتش حرصها فرو می نشیند و فروغ بیداری مانند زبانه آتش بالا می گیرد و اگر این حالت دوام یابد و بردلها مسلط ماند ، نظام جهان مادی اختلال می پذیرد و اصول معیشت درهم فرو می ریزد و آبادیها روی در ویرانی می نهد پس حق تعالی بمقتضای حکمت بالغه خود ، غفلتی بردلها می گمارد تا آنچه دیده اند فراموش کنند و از نظر دور دارند و دیگر بار بامور معاش خود قیام نمایند تا حکمت خدایی در آبادی و انتظام عالم حس برقرار و پایدار ماند. این ، پاسخ پرسش نخستین است ولی جواب سؤال دوم از نوع باران ، بحسب ظاهر درین ابیات نیامده است ، نظیر این مضمون را می توانید در کتاب الامتاع والموانسة (طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲۴) ملاحظه کنید ، میان گفته مولانا و مطالب این کتاب ، شباهت کاملی وجود دارد .

ولی محمد اکبر آبادی معتقد است که جواب سؤال دوم نیز گفته شده است بدین معنی که چون این باران ، حرص و آرزو خفته را بیدار می کند از جنس پاییزی ۱۰ پرافات است ولی آن نیز متضمن حکمت ربّانی است از آن جهت که نظام عالم را برقرار می دارد تا روح انسانی بکمال خود برسد . و بعضی گفته اند ، نظر به مؤمنان و بیدار دلان از نوع بهاری و نسبت به دنیا پرستان از جنس پاییزی است . (شرح بحر العلوم) مضمون این ابیات ، نزدیک است به مفاد آیات سوره تکاثر : *الْهَيْكُمُ التَّكَاثُرُ ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ .* (نازش به بسیاری مال و جاه و فرزندان ۲۰ شمارا در غفلت دارد تا آنگاه که بمیرید و تنگنای گور را ببینید یا مگر وقتی که گورستان را ببینید .) سوره تکاثر ، آیه ۲، ۱ .

بخصوص هرگاه جواب (لَو) حرف شرط را در آیه پنجم : *كَتَلَوْا تَعَلَّمُونَ عَلِيمَ الْيَقِينِ .* محذوف بدانیم که آیه نخستین بر آن دلالت دارد

چنانکه بعضی از مفسران گفته و چنین تأویل کرده‌اند : كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ
عِلْمَ الْبَاقِينَ لَمْ يُلْهِكُمْ التَّكَاثُرُ . یعنی حقا که اگر از روی یقین یا
آنچه را که متیقن است از عذاب گور و قیامت می‌دانستید، مفاخرت به بسیاری
مال و جاه شمارا در غفلت نمی‌افکند . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ،
ص ۵۷۶ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۶۷۰ .

هوشیاری این جهان را آفتست	اُسْتَنْ اِن عَالَمِ اِي جَانِ غَفَلْتِ
غالب آید پست گردد این جهان	هوشیاری ز آن جهانست و چو آن
هوشیاری آب و این عالم و سَخ	هوشیاری آفتاب و حرص بَخ
تا نغرد در جهان حرص و حسد	ز آن جهان اندک ترشح می‌رسد
نه هنر ماند درین عالم نه عیب	گر ترشح بیشتر گردد ز غیب
سوی قصه مودِ مُطْرِبِ باز رُو	این ندارد حد سوی آغاز رُو

ب ۲۰۷۱ - ۲۰۶۶

اُسْتَنْ : مخفف : استون است که تلفظی است از ستون .

هوشیاری : درین مورد ، بیداری دل و اطلاع بر عواقب امور و ناپایداری

جهان محسوس است .

وَسَخ : چوك جامه و ريم .

غفلت و فراموشی از امور گذشته و نسبت بدانچه واقع خواهد شد ،
نعمتی است بزرگ که بدون آن خوشی والتذاد ، صورت نمی‌گیرد و روابط انسان
بامردم برقرار نمی‌ماند و کار جهان نظام نمی‌پذیرد ، فرض کنید که آنچه بر انسان
گذشته است از مرگ عزیزان و جفای دوستان و پیمان شکنی هم‌نشینان و معاشران ،
همواره در پیش چشم باشد آنگاه چگونه ممکن است آدمی دست بکار معیشت
زند و بامردم آمیزش کند و با اعتماد مردمی که از اشیاء آنها هزاران بیوفایی و نقض
عهد و غرض ورزی و سخن چینی و نظائر آن ، در حق خود و دیگران دیده است ،

سخنی بر زبان آرد و اسرار خود را در غم و شادی برون ریزد یا در عملی خوض کند
 بهمین سبب است که انسان در ایام جوانی که سرد و گرم روزگار را نچشیده و
 عواقب لذات را نسنجیده است ، بر مردم بیشتر اعتماد دارد و نشاط عملش
 روزافزون است و از لذات زندگی بهره بیشتر می برد و بهمان اندازه که پا بسن
 می گذارد و تجربه می اندوزد و باران را می آزماید ، کمتر لذت می برد و دوست
 هر چه اندک تر می گیرد تا بدان جا که سرانجام تنها و بی کس می ماند و در روزگار
 پیری که حس آخر بینی و عاقبت نگری سخت بنیرواست دیگر کسی را جز
 بندرت دوست حقیقی خویش نمی انگارد لیکن این هوشیاری مایه تنگدلی و
 ارمان خواری و حسرت و مانع ترقی و پیشرفتی است که بر اثر اعتماد و معاشرت
 ۱۰ و اقدام بعمل ، هر انسانی بدان تواند رسید پس ما حق داریم اگر غفلت را نعمتی
 گرانمایه فرض کنیم .

همچنین لذت که رکن عمده حیات مادی است وقتی بنحو کمال حاصل
 می شود که آدمی بهنگام ایفا و برخورداری از آن ، در نفس لذت بنام و کمال
 مستغرق شود و در مبادی و عواقب آن بهیچ روی اندیشه نکند و در غیر این صورت ،
 ۱۵ بی گمان خوشی راه گریز پیش می گیرد تا بدان حد که شعور به لذت نیز خود
 یکی از عوامل کاهش آن تواند بود و فی المثل اگر بهنگام خوردن غذایی لذت
 انسان باندیشه فرو رود که گوسفند یا مرغ را چگونه کشته اند و چگونه پخته اند
 و چه کسی آنرا پخته و بچه کیفیتی در ظرف نهاده است و حواشی آنرا از انواع
 سبزی چگونه بدست آورده و آماده خوردن ساخته است و آیا این غذا برای
 ۲۰ او سودمند یا زیان آور است و وبال اخروی دارد یا ندارد ، این چنین کس از
 غذا لذت کافی باهیچ لذتی نخواهد برد مثل کسانی که بر عایت احنا مکلف اند
 یا امراض هاضمه آنها را با احتیاط مجبور دارد که مانند مردم سالم قوی بنیت از
 روی خوشی و التذاد غذا نتوانند خورد ، دلیلش هم اینست که تأمل در مبادی

و غایبات و تحلیل و تجزیه آنها کار عقل است و ادراک لذتهای مادی ، عملی است که حس بر عهده دارد و چون عقل در کار آید حس ، در وظیفه خود ضعیف یا بکلی معزول می گردد پس بدین معنی هم ، غفلت پایه و ستون زندگانی است.

تفصیل این نکته را از مولانا بشنوید :

- | | | |
|----|--|--|
| ۹ | کی پی ایشان بدان دکان شدی
یا بدادی شیرشان از چاپلوس
گر ز مقصود علف واقف بدی
چیست دولت کین دوا دوا بالنت | گاو اگر واقف ز قصایبان بدی
یا بخوردی از کف ایشان سپوس
ور بخوردی کی علف هضمش شدی
پس ستون این جهان خود غفلتست |
| ۱۰ | بجز درین ویرانه نبود مرگ خر
عیش این دم بر تو پوشیده شدست
که پوشد از تو عیش کردگار
عیب آن فکرت شدست از تو نمان | اولش دود و باخر لت بخور
تو بجهت کاری که بگرفتی بدست
زان همی تانی بدادن تن بکار
همچنین هر فکر که گرمی در آن |
| ۱۱ | زور میدی بجانت بعد المشرقین
گر بود این حالت اول کی دوی
تا کنیم آن کار بروفق قضا
چشم و اشد تا پشیمانی رسید | برنوگر پیدا شدی زو عیب و شین
حال کاخر زو پشیمان می شوی
پس بپوشید اول آن برجان ما
چون قضا آورد حکم خود پدید |
- مثنوی ، ج ۴ ، ب ۱۳۲۷ بیعد

- اما اگر غفلت استمرار یابد و تأمل در عواقب بدل نگذرد حرص و حسد و خشم و شهوت یکبارگی کشور وجود را در تصرف می آورد و در نتیجه پیکار بشر بر سر جذب منافع هرگز بنهایت نمی رسد و بشر ، خلق ستوران و ددگان بخود می گیرد و انسانیت روی در حجاب می کشد و آدمی زادگان با سباع و وحوش هم پایه می شوند بدین علت است که حکمت خداوندی بر سبیل تناوب گاه غفلت را بردها می گمارد تا مردم پی کسب و کار گیرند و لذات مادی را
- ۲۰

طلب کنند و باز هوشیاری و بیدار دلی را بر کار می‌دارد تا یکسره لذت‌جویی و حرص آور نباشند و در کار جهان و امور معیشت اعتدال و موازنه برقرار ماند، این دو عامل در وجود انسان، سبب نظم و ترتیب معاش و معاد است و غلبه هوشیاری که آفتاب را ماند از آن جهت که فسرده‌گی و وجود بر حس را می‌گذارد و برسان آب است که گرد غفلت را می‌شوید بقانون موازنه طبیعی دیر نمی‌پاید و گرنه احکام حس باطل می‌شود و دیگر دنیایی وجود ندارد و همه آخرت و عقبی است. همچنانکه چیرگی غفلت که محرک حرص و آز است پایدار نیست و بدین ترتیب حکیمانه امور معیشت و معاد، انتظام و قوام می‌پذیرد.

۱۰. مُطْرِبِي كَرَوِيْ جِهَانْ شُدْ پُر طَرْبِ
از نوایش مرغِ دل پر آن شدی
چون برآمد روزگار و پیر شد
پُشتِ او خَمِ گشت همچون پُشتِ خَمِ
گشت آوازی لطیفِ جان فزاش
آن نوای رشکِ زهره آمده
رُسته ز آوازش خیالاتِ عجب
وز صدایش هوشِ جان حیران‌شدی
بازِ جاننش از عجز پشه گیر شد
ابروان بر چشم همچون پالْدُمِ
زشت و نزدِ کس نیرزیدی بلاش
همچو آوازی خیر پیری شده

ب ۲۰۷۷ - ۲۰۷۲

رُستن: مجازاً بر آمدن، ناگاه پدید شدن. نظیر: پیش چشم سبز شدن، در محاورات:

پیش او بر رُست از روی زمین
چون مه و خورشید آن روح‌الامین
از زمین بر رُست خوبی بی نقاب
آن چنان که شرق روید آفتاب

مثنوی: ج ۳، ب ۳۷۰۳، ۳۷۰۴

پشه گیر شدن باز: بکنایت، سخت عاجز و ناتوان شدن.

پالْدُم: دوالی پهن و پاره‌ای چرمین که دوسر آنرا برزین اسب یا پالان

ستور دوزند و بزیر دُم در اندازند ، پار دُم نیز تلفظ دیگر ازین کلمه است .
رَشِكْ زُهره : آوازی بسیار خوش که ستاره زهره را که رب النوع
 طرب است برشک انگیزد .

موسیقی در جان مستمع تأثیر می کند و او را بیاد گذشته می افکند و خیال را
 بر می انگیزد ، مقصود مولانا آنست که آهنگ این مطرب روح را در عالم خیال
 پرواز می داد و باندیشه وامی داشت .

بعقیده صوفیان ، سماع در هر سالک اثری مناسب درجه او دارد « سَری
 سقطی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ » می گوید که قلوب اهل محبت در وقت سماع در طرب
 آید و قلوب توبه کاران در خوف بحرکت آید و آتش قلوب مشتاقان در زبانه
 زدن آید ، مثل سماع همچون باران است که بر زمین طیب رسد ، زمین سبز و
 خرم گردد ، سماع نیز چون بدطای پاکیزه صافیه زاکیه رسد فوایدی که در
 وی مکنون و مستور باشد بظهور آید .

خاصیت سماع آنست که هر چیزی که در آن وجود مُنطَوی باشد از
 خوف و رجا و سرور و حزن و شوق و محبت گاهی آنرا در صورت طرب و
 گاهی در صورت گریه از دل بیرون آرد و ظاهر کند . « اوراد الاحباب ، ۱۵
 انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۸۱ .

رَوَيْمُ از مشایخ صوفیه درباره این حالت می گوید : **يَشْهَدُونَ الْمَعَانِيَّ
 الَّتِي تَعْرُبُ عَنْ غَيْرِهَا** . (صوفیان در حال سماع آن معانی که از دیگران
 پنهان است مشاهده می کنند) رساله قشیریه ، طبع مصر ، ص ۱۵۴ . نیز ، جمع :
 شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۶) .

عبد الحمید بن معین الدین قتالی رفاعی تبریزی از روی گفته ابن عربی ،
 سماع را سه قسم تقسیم کرده و برای هر یک نشانه ای برشمرده و بر مبنای آن ،
 این ابیات را تفسیر نموده است بدینگونه :

- ۱ - سماع طبیعی : آنکه نفس بواسطه قوای جسمانیّه و آلات جسدانیّه اصوات حسّیه را استماع نماید که علامتش آنست که صاحب آنرا در وقت سماع علم به چیزی نمی باشد و جمیع خطرات و خیالات از او زایل می گردد و در خود طربی و شوقی می یابد و چون شوق غالب شود بحرکت درمی آید ، حرکتی دوری سماوی . بدین سماع اشاره است : کز نوایش مرغ دل پران شدی .
- ۲ - سماع روحانی ، آنکه روح الهی بواسطه نفس ملکوتی استماع صریح ارقام صنع بر لوح محفوظ نماید که علامتش آنست که صاحب او را در وقت سماع ، معانی و معارف غریبه در دل القا می شود و بدن صاحب او میل بارض می کند اگر ایستاده است راکع می گردد و اگر در رکوع است بسجود می رود ، بدین سماع اشاره می فرماید : رسته ز آوازش خیالات عجب .
- ۳ - سماع الهی که سرّ انسانی کلمات الهیه را بلاواسطه استماع نماید و علامتش حیرت سامع است چه آن ، عبارت است از شنیدن کلام الهی از هر ذره ای از ذرات کاینات و سامع را از استماع آن حیرتی عظیم روی می دهد . بدین سماع اشاره می فرماید : وز صدایش هوش جان حیران شدی . نسخه عکسی باختصار . تفصیل این اقسام را می توانید در فتوحات مکّیه ، ج ۲ : ص ۴۸۶ - ۴۸۳ ، ملاحظه فرمایید .
- ۲۰ کتهربای فکر و هر آواز او
یا کدامین سقف کان میفرش نشد
خود کدامین خوش که او ناخوش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور
که بود از عکس دمشان نفخ صور
اندرونی کاندرونها مست ازوست
نیستی کین هستها مان هست ازوست
لذت الهام و وحی و راز او
- ب ۲۰۸۱ - ۲۰۷۸
- میفرش : نوعی از فرش و گستردنی شبیه نهالی و توشکک ، چیزی مانند شادگونه .

مقصود اینست که هر موجودی مادی بنقص می‌گراید و زوال می‌پذیرد مگر آواز و تأثیر عزیزان در گاه حق یعنی اولیا که نفخ صور اسرافیلی، انعکاس تأثیر و نفس ایشانست از آن جهت که هر چه در عالم محسوس، رنگ هستی دارد بعقیده ارباب معرفت، ظلّ عالم ملکوت است و آن ظلّ عالم جبروت و آن ظلّ جهان حقائق و اسما و صفات الهی است که انبیا و اولیا مظهر اتمّ آن هستند پس هر چه موجود است خواه جوهر یا عرض از قبیل حرکات و سکنتات و نغمه‌ها و آوازه‌ها، انعکاس باطن و درون انبیا و اولیاست و همچنانکه به نفخ صور اجساد می‌میرند و باز زنده می‌شوند؛ از تأثیر دم خاصان حق دلها می‌میرند و زنده می‌گردند؛ مردنی از جهل و غفلت و هوی و هوس و حیاتی به علم و معرفت و تقوی و اخلاق نیک.

لفظ «صدر» را می‌توان جمع صدر یعنی سینه فرض کرد زیرا قلب که منزلگاه معرفت و تجلی‌گاه حق است در سینه جای دارد و می‌توان مصدرش پنداشت یعنی صادر شدن و از مرتبه کلام نفسی بدرجه صوت و لفظ تنزل کردن، معنی نخستین زیباتر و مناسب‌تر است زیرا «اندرونی» نیستی «در بیت بعد» بمنزله عطف بیان و توضیح صدر است و بر فرض دوم ارتباط آن به بیت پیشین محتاج تأویل دور و درازی می‌شود، دور از ذوق سلیم.

آنگاه می‌گویند مستی درون سالکان و مشتاقان، مستفاد است از باطن اولیا بدان سبب که ذوق و شوق معنوی نخست بر دل آنها فائض می‌شود و سپس بارشاد و هدایتشان بر دل رهروان فرو می‌ریزد چنانکه مولانا فرموده است:

پیمانه‌ایست این جان، پیمانه این چه داند

از پاك می‌پذیرد در خاک می‌رساند

در عشق بی‌قراریش پیمودنست گارش

از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند

دیوان، ب ۸۸۵۸، ۸۸۵۹

اندرون مردان خدا فانی از خودی و خودخواهی و بحق باقی است و بهمین دلیل هستی می‌بخشد و سالک را زندگانی راستین عطا می‌کند و همچنین مانند کهر با جدآب دل و جانی است که مستعد قبول اسرار باشد و یا آنکه بجاذب فکرها و آوازه‌های عقلی و حسّی است که آنها را مسخّر می‌سازد و به نور یقین برمی‌افروزد تا لذت وحی و الهام را درمی‌یابد . مفاد این ابیات در مثنوی تکرار می‌شود . جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب (۱۱۰۵-۱۱۰۳) .

چونک مطرب پیر تو گشت و ضعیف شد ز بی کسبی رهین یک رَغیف
گفت عُمَر و مُهاتم دادی بسی لطفها کردی خدایا با خسی
معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال باز نگرُفتی ز من روزی نوال
نیست کسب امروز مهمانِ توَم چنگک بهر تو زَم کَانَ توَم
چنگک را برداشت و شد الله جو سوی گورستانِ بِشْرِبِ آه گو
گفت خواهم از حق ابریشم بها کو بنیکویی پذیرد قلبها
ب ۲۰۸۷-۲۰۸۲

بی کَسَبی : اسم مصدر است از صفت (بی کسب) یعنی کسی که کاری ۱۰ و شغلی ندارد .

رَغیف : گرده نان .

بِشْرِب : شهر معروف در عربستان سعودی که حضرت رسول اکرم (ص) از مکه بدان شهر هجرت فرمود و اکنون زیارتگاه مسلمانان جهان است : در عهد جاهلیت آنرا یثرب می‌گفتند و پس از هجرت ، حضرت رسول نامش را (طیبه ، ۲۰ طابه) نهاد و به (مدینه الرسول) شهرت یافت و آنگاه با حذف مضاف الیه مدینه‌اش نامیدند ، روایتی نیز هست که پیغمبر (ص) نهی فرمود که این شهر را بنام قدیم آن (یثرب) یاد کنند .

ابریشم بها : مزد ساز زدن و چنگک نواختن ، بسبب آنکه قدما در سازهای

زهی بجای سیم ، ابریشم بکاری برده اند . فردوسی گوید :

سمن عارضان پیش خسرو پبای باواز ابریشم و بانگک نای
نظامی گنجوی راست :

نوای جهان خارج آهنگی است خلل دربریشم نه درچنگی است

۵. بنقل از آندراج

ترکیب « ابریشم زدن » بمعنی ساز زدن و « ابریشم زن ، بریشم نواز » بمعنی مطرب هم ازین باب است . « ابریشم بها » ترکیبی است نظیر : نعل بها ، خاقانی گفته است :

خاصه که بغداد خنگک خاص خلیفه است

۱۰. نعل بها زیبیش بهای صفاهان

دیوان خاقانی ، ص ۳۵۵

پول چایی ، در محاورات نظیر دیگر است .

چنگک زد بسیار و گریان سر نهاد چنگک بالبن کرد و برگوری فتاد

خواب بردش مرغ جاننش از جیس رست چنگک و چنگی رارها کرد و بجست

۱۵ گشت آزاد از تن و رنج جهان در جهان ساده و صحرای جان

جان او آنجا سرایان ماجرا کاندرین جا گر بماندندی مرا

خوش بدی جانم درین باغ و بهار مست این صحرا و غیبی لالهزار

بی پر و بی پا سفر می کردمی بی لب و دندان شکر می خوردمی

ذکر و فیکری فارغ از رنج دماغ کردمی با ساکنان چرخ لاغ

۲۰ چشم بسته عالمی می دیدمی و رَد و ریحان بی کفی می چیدمی

ب ۲۰۹۵ - ۲۰۸۸

جهان ساده : عالم غیب و مجردات که در آن ترکیب راه ندارد و محل

اعراض و عوارض نیست .

لاغ: بازی، شوخی.

پیشتر درباره خواب (شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۳۹۱-۳۸۸) و عادت آزادی و آسایشی که انسان در آن حالت حس می کند سخن گفتیم، اکنون نیز مولانا همان آزادی و آسایش را که بسبب رهایی از قید قوانین و عادات اجتماعی در خواب دست می دهد و آدمی می تواند براد خود رسد تا حدی که از آن قیدها در رؤیا خلاص می شود، بنوعی از تشبیه و تمثیل بیان می فرماید.

می توان گفت که روح در وقت خواب بعالم مجردات می پیوندد، عالمی که در آن، تمنع و تضاد نیست و همه چیز آن فعلیت تمام دارد و احتیاج به آلات و اسباب در آن، متصور نمی شود بنابراین در و روزن که از لوازم عالم حس است در آنجا وجود ندارد و ادراک، مشروط بوجود آلات و شرائط دریافت نیست نه چنان که در بیداری، نفس بوقت ذکر و یاد کرد و یا فکر بمعنی منطقی که طلب مجهول است از مقدمات معلوم، بنوعی از حرکت ذهنی، نیازمند می گردد زیرا ارواح نور مجرداند و اشیا را بنور انیت ذات خود درمی یابند نه بوسیله قوای حسی و نفسانی.

۱۵ مرغِ آبی غرقِ دریایِ عسل عینِ ایوبی شراب و مُغْتَسَل
که بدو ایوب از پا تا بفرق پاک شد از رنجها چون نورِ شرق
مثنوی در حجتِ گربودی چو چرخ درنگنجیدی درو زین نیم برخ

ب ۲۰۹۸ - ۲۰۹۶

مرغ آبی: مجازاً، روح و نفس ناطقه.

۲۰ عین ایوبی: چشمه ای که در زیر پای ایوب بحکم خدا پدید آمد و او در آن چشمه تن خود را شست و از بیماری رست.

مُغْتَسَل: موضع غسل و شست و شو.

نورِ شرق: نور آفتاب که از مشرق می تابد.

بَرخ: پاره و حصّه .

جان آدمی را تشبیه می‌کند به مرغ آبی از آنرو که آب آشناست و عالم خواب را تمثیل می‌کند به دریای عسل بدان جهت که لذت می‌بخشد و کام جان را شیرین می‌کند و به چشمه‌ای که از زیر پای ایوب بر جوشید و او را از بیماری تن و ملالت خاطر رهایی داد از آن سبب که خواب نیز روح را از آلام عالم محسوس می‌رهاند و آسوده و کامروا می‌دارد .

ایوب از پیمبران بنی اسرائیل است که در قرآن کریم ، ذکر او چهار مرتبه بیان آمده است (النساء ، آیه ۱۶۳ ، الانعام ، آیه ۸۴ ، الانبیاء ، آیه ۸۳ ، ۸۴ ، ص ، آیه ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳) یکی از بخشهای توراة مخصوص قصه اوست ، نکته این قصه آنست که آلام و مصائب ، همیشه نمودار عقوبت نیست بلکه گاهی نیز برای تهذیب باطن و رفع درجات اخروی است ، داستان او را عموم مفسران بتفصیل و اجمال در تفسیر سوره انبیا و ص آورده‌اند ، نیز در قصص الانبیاء (انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۲۶۳ - ۲۵۴) بشرح مذکور است .

۱۵. ابیات مثنوی اشاره است به آیه شریفه : اُرْ كُضِبْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ . (ای ایوب پای خود بر زمین کوب ، اینک چشمه‌ای خنک که جای تن شستن و سزای نوشیدن است) سوره ص ، آیه ۴۲ . مفسرین می‌گویند که از کوب پای ایوب یک چشمه جوشان شد و بعضی گفته‌اند پای راست بر زمین کوفت ، یک چشمه گرم بر روئید تن شوی را و پای چپ بر زمین فواخت چشمه‌ای خنک بر جوشید که سزای نوشیدن بود . ۲۰ ولی قول اخیر با سیاق آیه کریمه مناسبتی ندارد .

جمع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۵۰۸ ، تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۳ ، ص ۹۵ ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۸ ،

ص ۳۵۴ ، کشف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۸۶ ، تفسیر ابوالفتح رازی ،
طبع طهران . ج ۴ : ص ۴۷۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۷ ،
ص ۲۰۸ . قاموس کتاب مقدس . در ذیل : ایوب .

حجتم هریک از افلاک ، مطابق روایات اسلامی ، مسافت پانصد ساله
راه است و میان هر آسمان تا آسمان دیگر همچنان پانصد سال راه است . البدء
والتاریخ ، ج ۲ ، ص ۸ ، قصص الانبیاء ثعلبی ، ص ۱۰ .

کآن زمین و آسمان بس فراخ کرد از تنگی دلم را شاخ شاخ
وین جهانی کاندترین خوابم نمود از گشایش پر و بالم را گشود
این جهان و راهش از پیدا بُدی کم کسی یک لحظه آنجا بُدی
امر می آمد که نه طامع مشو چون زیابت خار بیرون شد برو
مول مولی می زد آنجا جان او در فضای رحمت و احسان او
ب ۲۱۰۳ - ۲۰۹۹

شاخ شاخ : پاره پاره ، نکه نکه .

گشایش : انبساط و گسترش ، حالت چیزی که دلیازاست ، تفرج :

رقص کنان خواجه کجای روی سوی گشایشگاه عرصه عدم

دیوان ، ب ۱۸۵۲۸

۱۵

مول مول زدن : درنگ جستن ، باش باش گفتن . « مول : درنگ

باشد ، گویند مول یعنی درنگ مکن . فردوسی گوید :

بمولیم تا نزد خسرو شویم بدرگاه او لشگری نو شویم

فرهنگ اسدی

برای تو مهان در انتظارند سبکتر رو چرا در مول مولی

دیوان ، ب ۳۴۱۸۶

۲۰

دل بنه گردن مپیچان چپ و راست مین روان باش و رها کن مول مول

همان مأخذ ، ب ۳۵۳۰۸

ضمیر «او» در مصراع اول از بیت اخیر، راجع است به پیر چنگی و در مصراع دوم به حق تعالی.

آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت	تا که خویش از خواب نتوانست داشت
در عجب افتاد کین معهود نیست	این ز غیب افتاد بی مقصود نیست
سر نهاد و خواب بردش خواب دید	گآمدش از حق ندا جانش شنید
آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست	خود ندا آنست و این باقی صداست
تُرک و کُرد و پارسی گو و عرب	فهم کرده آن ندا بی گوش و لب
خود چه جای تُرک و تاجیکست و زنگ	فهم کردست آن نداریا چوب و سنگ

ب ۲۱۰۹ - ۲۱۰۴

- ۱۰ تاجیک: مسلمین عموماً اعم از عرب و ایرانی (و حتی ترک حضری نیز) مقابل: تُرک یعنی ترک کافر یا ترک بدوی. بعضی اصل این کلمه را (تازیک) می دانند یعنی قوم عرب و بعضی گفته اند که این کلمه ترکی است مرکب از (تات) بمعنی رعیت و «چیک» که در ترکی علامت تصغیر است و مجموعاً معنی تبعه ترک را افاده می کند. یادداشتهای قزوینی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷-۸، برهان قاطع، بتصحیح دکتر معین، در ذیل: تاجیک.
- ۱۵ صوت و سخن از آثار وجود است و هر چه سمت و عنوان موجودیت دارد آن معنی را از حق یافته زیرا اوست که اصل وجود است و هستی دیگران از او مایه می گیرد پس درست آمد که ندای الهی اصل همه آوازه است و آوازه های موجودات، انعکاس ندای اوست. حکما نیز معتقداند که عالم سفلی، فرمانبر و اثر پذیر از عالم علوی و عالم بشری بهمه جهت ظلّ عالم الهی است.
- ۲۰ الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج ۳، ص ۱۱۵.

آنگاه گوئیم که خدای تعالی با هر موجودی بی واسطه تعلق و آویزشی دارد، این پیوستگی بعقیده صوفیان عرضی است بدان معنی که مستقیم است و

واسطه در میان نیست برخلاف گفته حکما که این پیوند را طولی و غیر مستقیم می‌پندارند و بقاعده امکان اشرف و اصل ربط حادث به قدیم ، عقول و نفوس را واسطه فیض و میانجی این ارتباط می‌انگارند ، همچنان هر موجودی بحسب افتقار و نیازمندی امکانی ، بحق تعالی رابطه‌ای دارد و دوام وجود خویش را ازین رو مجویا و خواهان است ، این نیازمندی را هر انسانی در ضمیر خود احساس می‌کند ، موجودات دیگر نیز در مرتبه و بحسب توانش خود ، این افتقار را درمی‌یابند و بدین سبب خواهان بقا و گریزان از فنا هستند ، کلام حق تعالی معنی وسیع دارد ، و بحسب مراتب وجود ، متفاوت است و گاه در صورت الفاظ است و گاهی نیز از صوت و لفظ مجرد است ، حق تعالی بگوش هر موجودی رازی می‌گوید و آنرا بسوی کمال خود می‌کشانند ، عالم وجود این راز را دریافته است و بدین سبب ، ذرات عالم مست اشتیاق‌اند و از نقص بسوی کمال می‌شتابند ، اگر آن ارتباط بر خیزد ترکیب جهان از هم می‌گسلد ، حق تعالی بدین معنی قیوم است زیرا وجود اشیا قائم و پایدار بارتباط اوست با اشیا ، کوشش و جهشی که در جهان محسوس و معقول است اثر آن رازی است که از پیوند خود با آفریدگار خویش و مبدأ و منبع کمال : حس می‌کند پس ندای آن مین گوی نطق آموز را هریک از موجودات ، مناسب توان خود درمی‌یابند و فهم آن ، مخصوص بشر نیست بلکه چوب و سنگ نیز آنرا بگوش هوش می‌شنوند . توجه دیگر را در ضمن ابیات واپسین خواهیم گفت .

۲۰ هر دمی از وی همی آید آلتست جوهر و اعراض می‌گردند هست
گر نمی‌آید بلی زیشان ولی آمدنشان از عدم باشد بلی
ز آنچه گفتم من ز فهم سنگ و چوب در یانش قصه هوش دار خوب

۲۱۱۰ - ۲۱۱۲

آلتست : منقول است از جمله عربی (آلتست) یعنی آیا نیستم که پارسیان

آنرا بمعنی ازل و زمان بی آغاز نیز بکار می‌برند :

نماز شام قیامت بهوش باز آید

کسی که خورده بود می ز بامداد الست

غزلیات سعدی ، ص ۲۲

- مقتبس است از آیه کریمه : **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَاسْتَشْهَدَهُمُ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَأَلْسَتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا إِنَّهُنَا نَحْنُ الْغَافِلُونَ** .
(و یاد کن آنگاه که پروردگار تو از پشت بنی آدم ذریه و فرزندان آنها را بیرون آورد و آنها را بر خود گواه گرفت و گفت آیا من پروردگار شما نیستم گفتند آری هستی ما گواهی می‌دهیم تا روز قیامت نگویید که ما ازین غافل و بی‌خبر بودیم .) الاعراف ، آیه ۱۷۲ .

- مطابق سی و شش روایت که محمد بن جریر طبری نقل کرده و اکثر آنها به عبدالله بن عباس و بعضی به عمر بن الخطاب و ابوبی بن کعب از صحابه منتهی می‌شود ، خداوند عالم وقتی آدم را آفرید ، دست بر پشت و شانه او کشید و نسل و ذریه آدم بر شکل مورچگان بیرون ریختند آنگاه خدا گفت آیا من پروردگار شما نیستم آنها بخدایی او اقرار کردند ، مطابق بعضی از این روایات ، آنها که از سوی راست آدم بیرون جهیدند سپید فام بودند و آنها مؤمنان و نیکبختان اند و آنها که از جانب چپ بدر آمدند سیاه گونه بودند و ایشان کافران و سیه‌بختان اند ، این امر ، بروایتی در وادی عرفات و یا وادی نعمان که نزدیک عرفات است و یا در سرزمین هند اتفاق افتاد ، تعبیر : عالم ذر ، روز الست ، عهد الست ، پیمان الست ، میثاق الست ، میثاق اول - اشاره بدین روز و این پیمان است .

محققین شیعه و بعضی از اهل سنت بخصوص معتزله این روایت را نپذیرفته‌اند بدلیل آنکه با نصوص آیه سازگار نمی‌آید ، در آیه شریفه «بنی

آدم است نه آدم ، « مِنْ ظُهُورِهِمْ » است نه مِنْ ظَهْرِهِ « ذُرِّيَّتَهُمْ » است نه ذُرِّيَّتَهُ . دلائل عقلی نیز آورده‌اند ، فخرالدین رازی دوازده دلیل بر عدم صحت آن ذکر می‌کند که بیشتر آنها را از تبیان طوسی و تفسیر ابوالفتح گرفته‌است و سپس سه طریق جواب گفته‌است ، بعقیده ابوالقاسم محمود بن عمر زنجشیری این آیه مفید نوعی تمثیل و تخیل است ، بگفته او ، اقامه دلائل حسنی و عقلی از سوی خداوند بدین گونه که فرزندان آدم را بیرون آورده و بگانگی خدای را بدیشان نموده‌اند در صورت تمثیلی بیان شده‌است .

صوفیان ، این حدیث را مقبول داشته و بصورت‌های گوناگون تأویل کرده‌اند ، سهل بن عبدالله تستری می‌گوید که ذریه سه قسم‌اند نخست ، محمد مصطفی (ص) است که خداهش از نور خود آفرید ، دوم ، آدم که او را نیز از نوری آفرید ، سوم ، ذریه آدم بودند ، پیران طریقت از نور محمدی و مریدان از نور آدم آفریده شده‌اند . بشکل دیگر گفته‌است که این ذریه ، انبیا بودند که خدا از آنها پیمان گرفت که فرمانهایش را ابلاغ کنند .

عارفان متأخر آدم را بمعنی هر مرتبه از مراتب ظهور و آفرینش گرفته‌اند بنا بر آنکه هر چه در عالم محسوس است ، صورتی در عالم مثال دارد و صورت مثالی ، باعتبار بساطت ، صورتی در عالم ملکوت و جبروت و لاهوت دارد و هر مرتبه عالی ، آدم را مانند نسبت بمرتبه دانی از آن جهت که منشأ پدر اوست و مرتبه دانی ذریه مرتبه عالی است که از آن پدید می‌آید ، این مراتب از مُلُکُک تا لاهوت همه در علم حق موجود بودند و سپس در علم تفصیلی جلوه‌گر شدند و معنی آخند در « وَاِذْ اَخْتَدَّ ظُهُورَ بَنِي آدَمَ » در علم تفصیلی است و گرفتن پیمان و اقرار به الوهیت هم در آن مقام بوده‌است .

جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۹ ، ص ۷۵ - ۷۰ ، تفسیر سهل بن عبدالله ، طبع مصر ، ص ۶۱ - ۵۹ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۱ ،

- ص ۷۶۷ - ۷۶۵ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، تفسیر کشاف ، طبع مصر : ج ۱ ، ص ۱۷۵ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۴۸۷ - ۴۸۴ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۴۶۳ - ۴۵۸ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۰۷ .
- امر و ندای الهی بر دو قسم است ، یکی امری است پیوسته و هرگز می‌ماند و دیگری عام که همواره صادر می‌گردد و اعیان موجودات در هر نشأه‌ای بحسب قابلیت آنرا می‌شنوند و اطاعت می‌کنند و این ندا اصل و منشأ جمیع صداها و نواهاست که وجود هر موجودی از اوست و می‌توان آنرا (ندای تکوینی) نامید و دیگری امری است خاص که مخصوص است بوقتی دون وقتی و شخصی دون شخصی و از جمله این امر است وحی و الهام نسبت به انبیا و اولیا و رؤیای صادقه نسبت بکافه خلایق و می‌توان آنرا (امر و ندای تشریحی و تکلیفی یا لفظی) نامید و چون اعیان ممکنات بامر و ندای عام الهی از مرتبه علم بعین می‌آیند در هر یک از مراتب وجود ، مولانا بدین جهت گفته است : هر دم از وی همی آید است الخ و درین بیت اشارتست بدینکه خطاب « اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » باعیان اشیا دائمی است نه آنکه مختص زمانی خاص باشد چنانکه اهل ظاهر پنداشته‌اند ۱۵
- چه اعیان بامر خدا دایما از علم بعین می‌آیند در سیر نزولی ، و در سیر عروجی باز از عین بعلم می‌روند بدلیل آنکه افاضه وجود و ایجاد ، صفت حق است و صفات حق لوازم ذات او هستند و بنا بر این تعطیل آنها جایز نیست « و حضرت مولوی قدس سیره اشاره فرموده‌اند که خطاب « اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » قبل از خطاب بامر « کُنْ » بود ، بنا بر این تقریر ، مظنه مؤالی است که اعیان ثبوت در علم دارند و وجود ندارند و بلی گفتن تابع وجود است ، در جواب آن می‌فرماید : گر نمی‌آید بلی ز ایشان ولی الخ یعنی کلام و قول هر نشأه ، بحسب آن نشأه ، متفاوت است همچنانکه کلام حسنی به نطق حسنی و کلام نفسی به نطق خیالی و

کلام عقلی به نطق فکری است همچنان ، بلی گفتن اعیان ، موجود شدن آنهاست به امر « کن » . کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی باختصار و باتغییری مختصر در الفاظ .

نسخه موزه قونیه ، درکناره صفحه ، بیت اخیراً بدین صورت آورده است :

آنچ گفتم ز آگهی چوب و سنگ در بیانش قصه بشنو بی درنگ
نسخه لیدن ، ز آنچ گفتم ز آشنای سنگ و چوب .

اُسْتُنِ حَنَانِهْ از هجرِ رسول ناله می زد همچو اربابِ عقول
گفت پیغامبر چه خواهی ای ستون گفت جانم از فراقت گشت خون
مَسْنَدَتِ مَن بُوْدَمْ از من تاختی برسرِ منبر تو مسند ساختی
گفت خواهی که ترا نخلی کنند شرقی و غربی ز تو میوه چینه
یا در آن عالم حقت سروی کند تا تر و تازه بمانی تا ابد
گفت آن خواهم که دایم شد بقاش بشنو ای غافل کم از چوبی مباش
آن ستون را دفن کرد اندر زمین تا چو مردم حشر گردد یومِ دین

ب ۲۱۱۹ - ۲۱۱۳

اُسْتُنِ حَنَانِهْ : ساقه درخت خرما و یا درخت مقل و سیدری که حضرت رسول اکرم (ص) بهنگام خطبه خواندن بر آن تکیه می فرمود و پس از آنکه منبر رسول (ص) را ساختند ، آن ساقه درخت مطابق روایات اسلامی ، ناله بر آورد ، حنانه : ناله گر .

۲۰ یومِ دین : روز جزا ، روز قیامت .

داستان این ستون ناله گر در اکثر کتب نقل شده و روایت مثنوی مبتنی است بر حدیث ذیل : کان رسول الله (ص) یُصَلِّي اِلَى الْجِدْعِ وَكَانَ عَرِيْشاً فَكَانَ يَخْتَطُبُ اِلَى ذَالِكِ الْجِدْعِ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ اَصْحَابِهِ

يَا رَسُولَ اللَّهِ نَجْعَلُ لَكَ شَيْئًا تَقُومُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حَتَّى
 يَبْرَأَكَ النَّاسُ وَيَسْمَعَ النَّاسُ فَقَالَ نَعَمْ فَصَنَعَ لَهُ ثَلَاثَ دَرَجَاتٍ
 فَصَعِدَ النَّبِيُّ (ص) فَقَامَ عَلَيْهِ كَمَا كَانَ يَقُومُ فَأَصْنَعُوا إِلَيْهِ الْجِدْعُ
 فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ أُسْكُنْ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) لَا صُحَابِي هَذَا الْجِدْعُ
 حَنْ أَلِيَّ فَقَالَ النَّبِيُّ أُسْكُنْ إِنْ تَشَاءُ أَغْرِسُكَ فِي الْجَنَّةِ ه
 فَيَأْكُلُ مِنْكَ الصَّالِحُونَ وَإِنْ تَشَاءُ أَغْرِسُكَ رُطْبًا كَمَا كُنْتَ
 فَاخْتَارَ الْآخِرَةَ عَلَى الدُّنْيَا . (پیمبر (ص) هنگام نماز بسوی ساقه درخت
 خرمایی که در پیش روی محراب بود نماز می خواند و مسجد وی هنوز بشکل
 داربست و کازه مانندی بود که سقف آن را با گیاه و شاخه های درختان پوشانده
 بودند و بوقت خطبه ، بر آن ساقه درخت تکیه می داد ، یکی از صحابه گفت ۱۰
 ای پیامبر خواهی که برای تو چیزی بسازم که روز جمعه بر آن ایستی تا مردم ترا
 ببینند و صفت بشنوند ، فرمود آری پس آن مرد منبری سه پله ساخت و پیمبر
 بر بالای آن رفت و همچنان بایستاد ، آن ستون و ساقه درخت بسوی او متمایل
 شد ، پیمبر فرمود ای ستون برجای خود باش ، آنگاه به اصحاب فرمود که این
 ساقه درخت بمن نالید ، سپس گفت ای ستون آرام گیر اگر خواهی ترا در ۱۵
 بهشت بنشانم تا تیکمردان از میوهات بخورند و اگر خواهی تا ترا نخلی سازم
 چنانکه بودی ، آن ستون آخرت بر دنیا برگزید . (دلائل النبوة ، چاپ حیدرآباد
 دکن ، ج ۲ ، ص ۱۴۳ - ۱۴۲ . نیز مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات
 دانشگاه طهران ، ص ۲۴ ، طبقات ابن سعد ، طبع بیروت ، ج ۱ ، ص ۲۵۴ - ۲۴۹ ،
 سفینه البحار ، در ذیل : حنن .

۲۰

مطابق همین روایات ، پیمبر (ص) آن ستون را در خاک نهفت و با در سقف
 مسجد قرار داد ، بعضی می گویند که پس از رحلت حضرت رسول اکرم (ص)

اُبتی بن کعب از صحابه مشهور و قراء قرآن، آن ستون را بخانه خود برد و موربانه اش بخورد، منبر رسول (صم) را در سال هشتم هجرت ساخته اند. شذرات الذهب، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۷.

تا بدانی هر کرا یزدان بخواند از همه کار جهان بی کار ماند
 هر کرا باشد ز یزدان کار و بار یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار
 آنک او را نبود از اسرار داد کنی کند تصدیق او ناله جماد
 گوید آری نه زدل بهر وفاق تا نگویندش که هست اهل لفاق
 گر نیندی واقفان امر کن در جهان رد گشته بودی این سخن

ب ۲۱۲۴ - ۲۱۲۰

۱۰ داد : عطیه ، موهبت .

امر کن : فرمان خدا که موقوف اسباب و آلات و مشروط بهیچ شرطی نیست، مأخوذ است از «کن فی کون» که در قرآن کریم، بتکرار آمده است .

انتخاب انب و احسن ، فطری انسان است و بواسطه وجود همین
 ۱۵ غریزه از توحش و زندگانی ابتدایی تا درجات والای مدنیت مرتباً پیش
 رفته است و همچنان خواهد رفت، آثار این حس در وجود هر فردی از بشر
 بخوبی مشهود می شود از بازیهای طفلانه تا کارهای شگرف خردمندان و از
 لذات فرومایه تا خوشیهای نیرومند معنوی که بحسب ترقی فهم و ادراک، آدمی
 بدانها می گراید، همگی نمودار تأثیری است که این غریزه در وجود آدمی دارد
 ۲۰ بنابراین کسی که خدا را چنانکه باید، می شناسد و بدو عشق می ورزد . امور دنیا
 بنظرش بازیچه می نماید لاجرم از آنها می گسلد و بخدا می پیوندد مثل آنکه وقتی
 نسان بحد بلوغ می رسد بازیهای کود کانه را خود بخود رها می کند و همچنانکه
 در عشق ظاهری، ازیاران و همنشینان و هر چه رنگ تعلق می پذیرد دل برمی کنند

و در مطلوب و معشوق خویش محو می‌شود، حق تعالی غیور است و از غیرت معشوق دل طالب را بتمامی فرو می‌گیرد و سر موی از تعلق بغیر، باز نمی‌هدد. مولانا این نکته را به اشارت باز می‌گوید و سخن او مناسب است با مضمون حدیث: إِذَا دَخَلَ التَّوْرُ القَلْبَ انشَرَحَ وَانْفَسَحَ قَبْلَ وَمَا عِلْمُهُ ذَلِكُ قَالَ التَّجَانِي عَنِ دَارِ الغُرُورِ وَ الْإِنَابَةِ إِلَى دَارِ الخُلُودِ .
 وَالْأَسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نَزْوِلِهِ . (بیمبر صم فرمود که چون پرتو معرفت و عشق خدا بر دلی زند، آن دل گشاده و باز می‌شود گفتند نشان آن گشایش چیست: گفت از سرای فریب دوری جستن و بسرای جاوید روی آوردن و مرگ را پیش از آنکه بیاید آماده بودن.) احادیث منوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۳۵، نیز: جمع: منوی، ج ۳، ب ۱۲۹۳ بعد: ج ۴، ۱۰ ب ۳۰۸۰ بعد.

معتزله و فلاسفه. حیات و ادراک را شرط نطق و تکلم می‌دانند و از اینرو سخن گفتن جمادات و حیوانات را منکراند و آبیانی که در قرآن کریم و احادیثی که درباره سخن گفتن آنها آمده است. تأویل می‌کنند و از جنس تخیل و تمثیل می‌شمارند (بحسب مثال، جمع: تفسیر کشاف، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۲۶) معتزله. ۱۵
 کرامات اولیایا نیز منکراند ولی صوفیه همه آنها را حق و واقع می‌دانند و معتقد هستند که سنگ و درخت و هر چه در عالم است مناسب نشأه وجودی خود سخن می‌گویند و اینکه عامه مردم نطق آنها را نمی‌شنوند بسبب نقص و محدودیتی است که در مدارک بشری وجود دارد، گوش و چشم و دیگر حواس حتی مسموعات و چیزهای دیدنی و فی المثل لمس کردن را بنحو مطلق در نمی‌یابند و ۲۰
 ادراک آنها مشروط است بشرائطی که هر حسی بدانها محدود است و بدون آنها چیزی را ادراک نمی‌کند علاوه بر آنکه انسان بیش از پنج حس ندارد و اگر عدد حواس او بیشتر می‌بود بی‌گمان بر عدد مدبر کائنات افزوده می‌گشت، ما حق

نداریم که وجود آنچه را که بمدارك محدود خود در نمی یابیم انکار کنیم ، ابن عربی در فتوحات بصراحت می گوید که این مسأله را بکشف دریافته است (فتوحات مکیه ، ج ۱ ، ص ۱۵۴) مولانا نیز بدین نکته اشاره می فرماید ، بگفته او منکران که بر اسرار الهی واقف نیستند ، نطق جمادات را باور ندارند زیرا با مبانی دانش و بحث آنها سازگار نیست و اگر بظاهر و بزبان تصدیق کنند از بیم جان و ترس علمای دین است ، ابن عربی هم گفته است هر که می خواهد که ازین راز آگاه شود باید راه مردان پیش گیرد تا نطق جمادات را امری واقعی ببیند .

صد هزاران زاهل تقلید و نشان افکندشان نیم وهمی در گمان
 که بظن تقلید و استیدالشان قایمست و جمله پرو بالشان
 ۱۰ شبهه انگیزد آن شیطانِ دون درفتند این جمله کوران سرنگون
 پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
 ب ۲۱۲۸ - ۲۱۲۵

اهل تقلید و نشان : فلاسفه هم عصر مولانا و معتزله که اقوال پیشینیان را مانند اصل مسلم پذیرفته بودند و از اثر بر مؤثر استدلال می کردند . نشان :
 ۱۵ علامت و اثر پای و هر چیز دیگر است . اطلاق تقلید و ظن بر آراء فلسفی ، قدیم است . جمع : الامتاع والموانسة : طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۱۲ .

پای چوبین : چوبی بشکل مخروط که پس از بریدن پای کسی آنرا در قاعده آن مخروط قرار می دادند و رأس آن بر زمین کشیده می شد ، ابوالقاسم محمود بن عمر زنجشیری (متوفی ۵۳۸) وقتی که پایش بر اثر سرمازدگی و یا افتادن از ستور تباه شد ، برای او پایی چوبین ساخته بودند (ابن خلکان ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۹۷) این حادثه در سال (۵۱۲) که زنجشیری آن را در بعضی مؤلفات خود از جمله پایان کتاب الفائق «عام المنذرة» می خواند ، اتفاق افتاد .
 بند بازان که شعرا آنها را «غازی» می نامند هم بوقت بند بازی ، چوبی

بر پای می‌بسته‌اند آن نیز بنام « پای چوبین » یاد شده‌است :

چو غازی بخود برنبنند پای که محکم رود پای چوبین ز جای

بوستان سعدی ، ص ۱۰۵

مضمون بیت (۲۱۲۸) با گفته سعدی مناسب است .

- حکمای اسلام ، غالباً اقوال ارسطو و افلاطون را مانند اصل ثابت علمی ه می‌پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنها را از شدت اعتقاد تأویل می‌کردند . گفتار ابونصر فارابی در مقدمه « الجمع بین الرأیین » و دفاع سنت ابن سینا از تعلیمات و آراء ارسطو در کتب خود بخصوص کتاب (شفا) نمودار این حسن اعتقاد و تعصب است . دیگران نیز عقیده‌ای نزدیک بدین دو تن داشتند تا بدانجا که برای متأخرین : حقی در اصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه بر آنچه ۱۰ حکمای یونان گفته بودند ، قائل نمی‌شدند ، درین میان ، اشخاصی از قبیل ابوبکر محمد بن زکریای رازی (متوفی ۳۱۳) و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی هم گاهی پدید می‌آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و بدیگران نیز حق می‌دادند که آراء یونانیان را باطل کنند و با بر آن نکته‌ای بیفزایند . مناظرات رازی با ابوحاتم محمد بن حمدان رازی (متوفی ۳۲۲) حاکی از وسعت نظر ۱۵ پسر زکریا و جهود فکر ابوحاتم رازی است (رسائل فلسفیه ، باهتمام پ ، کراوس ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۰۱) .

- پس از انتشار کتب ابن سینا و شهرت و آوازه شگرف او در قرن پنجم . حکمای اسلام با نوعی از تعصب ، کتب او را درس می‌دادند و راستی آنکه فلسفه بجای تحقیق در اسرار آفرینش ، نزد بسیاری از حکمت پژوهان ، عبارت ۲۰ شده بود از بحث در اقوال ابن سینا و تدریس کتب او چنانکه جمعی بدفاع از ابن سینا می‌پرداختند و بعضی نیز مخنان وی را رد می‌کردند ، ابوحامد غزالی در مقدمه « تهافت الفلاسفه » گفته‌است که هرگاه ما بطلان نظر فارابی و ابن سینارا

ثابت کنیم در نتیجه ، بطلان اصول فلسفه مقرر خواهد گشت ، عمر خیّام از هواخواهان ابن سینا بود و درین باره اصرار می‌ورزید (تمتة صوان الحکمة ، طبع لاهور ، ص ۱۱۱) .

- فخرالدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶) که در جدل و علم نظر سخت قوی پایه و در بحث تا بدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم (ص) می‌گفت : محمد نازی چنین گفت و محمد رازی چنین می‌گوید . (مقالات شمس تبریز ، نسخه عکسی) برگفته‌های پیشینیان خاصه ابن سینا اعتراضات و شکوک گوناگون وارد ساخت . شاگردان و پروردگان مکتب وی از قبیل : شمس الدین عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی (متوفی ، ۱۰ شوال ۶۵۲) و شمس الدین احمد بن الخلیل خوبی (متوفی ، ۶۳۷) و افضل الدین محمد بن ناماور خونجی (متوفی ، ۶۴۶) و تاج الدین محمد بن الحسین ارموی (متوفی ، ۶۵۴) و انیرالدین مفضل بن عمر ابهری (متوفی ، حدود ۶۶۰ یا ۶۶۳) در بلاد روم و سوریه و عراق پراکنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند تا اینکه نصیرالدین محمد بن حسن طوسی (متوفی ، ۶۷۲) بدفاع از ابن سینا برخاست و شکوک و ایرادهای فخرالدین رازی را بادلیل‌های استوار و تقریری حکیمانه رد کرد چندانکه طریقه ابن سینا بار دیگر سمیت قبول یافت و برجای خود محکم نشست . پس فلسفه در روزگار مولانا هم جنبه تقلید داشت و هم آنکه در معرض شک و اعتراض قرار گرفته بود ، گذشته از آنکه شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (مقتول ، ۵۸۷) خود روش نو در فلسفه آورد و در قبال مشائین و پیروان ارسطو ، طریقه اشراق را مهتد ساخت و افکار و روش او بخصوص در شام و بلاد روم مورد بحث و گفت و گوی موافقان و مخالفان قرار گرفته بود . سخن مولانا اشارت بوضعی است که فلسفه و فلاسفه در روزگار وی بدان مواجه شده بودند و گرنه حکمت و فلسفه بمعنی

پژوهش واقع و ادراک حقیقت، مطابق اصول درست - امری نبود که مولانا با آن نظر وسیع و موشکاف و عشق ورزی بدانش راستین و کشف اسرار وجود، بمخالفت آن قیام کند و سخن بگوید اما این فیلسوفان از آن مقصد عالی نیکت بدور افتاده بودند.

گذشته از این، در علم برین و حکمت الهی، بتصریح منطقیان، ترتیب ه مقدمات و نقل از مقدمه‌های بمقدمه دیگر مانند علوم ریاضی آن چنان منظم و روشن نیست که از خطا مصون و مأمون باشد (البصائر النصیریه: تألیف عمده الدین عمر بن سهلان ساوی، طبع مصر، ص ۵).

همچنان حکم بره موضوعی آنگاه مفید یقین، ممکن است واقع شود که احاطه بر آن موضوع، بهمه جهت امکان پذیر باشد و ذات حق برتر از آن است که ۱۰ فکر و عقل بشری بر آن محیط تواند شد. علاوه بر آنکه سهروردی مقتول، بدست آوردن حد حقیقی را حتی در مادیات نزدیک بمحال شمرده است (حکمة الاشراف، بخش منطوق).

و بنابراین مقدمه هرچه حکما راجع بحق تعالی گفته‌اند بروجه تقریب و بامقایسه باحوال بشر است که هرچه سمت نقص دارد از وی سلب و هرچه ۱۵ کمال فرض شود اثبات کرده‌اند و این چنین حکمی بتناسب اندیشه و تعقل بشری صورت می‌گیرد نه مناسب آنچه ذات حق در واقع بدان متصف تواند بود. جمع: الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج ۳، ص ۱۲۴.

اشکال چهارگانه قیاس که صورت دلیل است بر حد وسط بنیان‌گذاری می‌شود، حد وسط از تحلیل موضوع و محمول مطلوب، بدست می‌آید تا در نتیجه ۲۰ بچیزی می‌رسیم که فی‌المثل در شکل اول محمول مقدمه صغری و موضوع مقدمه کبری تواند بود مانند: «متغیر» در قیاس معروف: «الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ». «این عمل ذهنی اگر بدرستی و صحت انجام گیرد و

خطایی در آن واقع نشود، بانوع معلومات و اطلاعات و دید آنکه جویای دلیل است بستگی تمام دارد و بدین جهت در موضوع واحد، اختلاف رخ می‌دهد مانند حدوث و قدم عالم که هر یک از موافقان و مخالفان بحکم همین تحلیل ذهنی، دلیل یا حدّ وسطی یافته و بر مطلوب خود قیاسی ترتیب داده و استدلال کرده‌اند پس کسی که مطابق اصول متقدمان، دلیل می‌انگیزد هرگز از دایرهٔ معلومات پیشین خود بیرون نمی‌رود و گرد سوابق ذهنی خود می‌گردد و اگر خطا نکند دلیلی بدست می‌آورد نه آنکه مطلب تازه‌ای کشف کرده باشد و مقصود صوفیان، شهود است نه ظنّ، و کشف است نه قیاس، و شاید بجهت آنکه قیاس و ترتیب مقدمات دلیل بموجب منطق صوری، دست‌باف ذهن و خیال خود آدمی است، مولانا آنرا به «پای چوبین» تشبیه فرموده است.

برای اطلاع از عقاید منطقیان، در ترتیب قیاس و اقتناص حدّ وسط، جمع: منطق شفا، البصائر التصیریّة: طبع مصر، ص ۱۱۵-۱۱۲، اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۳۰۲-۲۹۹.

یا بگویم که علم، نزد صوفیان، ادراکی است که آدمی را بخدا و عالم غیب که مدینهٔ علم است متوجه سازد و چنان بینا و دانش‌کند که اشیا را دلائل ذات و صفات حق تعالی بیند و بدانها مستقلاً ننگرد و هر ادراکی که خلاف این باشد جهلی است همانای علم. ظنّ، بگفتهٔ آنها از صفات نفس است و چون ادراک سالکی که در مقام نفس و محتجب از عالم غیب است موافق صور ذهنی اوست که باخارج بجهاتی مغایرت دارد از اینرو کلیّهٔ ادراکات سالک در مقام نفس مانند گمان و ظنّ، زوال پذیر است و بدین تعبیر علوم تقلیدی که منبث از کشف و شهود نیست، ظنّ نامیده می‌شود. بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۳، ۲۷۲، ۳۴۵، ۳۴۸، ج ۲، ص ۴۲.

غیر آن قُطْبِ زمانِ دیده‌ور کز نباش کوه گردد خیره‌سَر

پای نابینا عصا باشد عصا تا نیفتند سرنگون او بر حصا
 آن سواری کوسپه را شد ظفر اهل دین را کیست سلطان بصر
 ب ۲۱۳۱ - ۲۱۲۹

- قُطْب** : میخی آهنین در میانه سنگ زیرین آسیا که سنگ زیرین و بالاین بدور آن می‌گردد ، ستونه آسیا ، ستاره‌ای نزدیک فرقدین که قبله را بدان تعیین کنند ، میلک و مدار کار ، مهر و رئیس قوم ، سپه سالار ، شیخ یگانه . صراح ، منتهی الارب ، محیط المحيط .
- نقطه‌ای ثابت و ساکن در کره‌ای که بگرد خود می‌گردد ، در اصطلاح مهندسین . نقطه و مرکز اصلی ارشاد که هدایت و تربیت رهروان را برعهده دارد و مشایخ سلوک را اجازه دستگیری طالبان می‌دهد .
- ۱۰ مطابق عقیده متأخرین صوفیه ، قطب ، یک تن بیش نتواند بود ، عبدالرزاق کاشانی قطب را بدینگونه تعریف می‌کند: شخص یگانه‌ای که محل نظر خداست از همه جهان ، در هر زمانی و او بر قلب اسرافیل است . ابن عربی اقطاب را متعدد فرض می‌کند ، بعقیده او ، قطب کمی است که مدار کار جماعتی در اقلیمی یا جهتی بر وی باشد مانند بدلاء که مدار امور هفت کشور اند و او تاد که مدار کارهای چهار جهت (مشرق ، مغرب ، جنوب ، شمال) هستند همچنین هر یک از مقامات واحوال مانند توکل و رضا و زهد ، دارای قطبی است که مدار امور آن مقام یا حالت است ، ابن عربی ادعا می‌کند که قطب توکل را در شهر موروز اندلس و قطب زمان را در شهر فاس از مملکت مغرب دیدار کرده است ، این آخرین را بسال ۵۹۳ شناخته است ، اقطاب محمدیین دوازده تن اند که هر یک بر قدم یکی از پیمبران هستند و او قطب ایوبی را بسال ۶۲۸ در حلب ملاقات کرده است ، بنا بگفته او اقطاب را نهایت نیست و بر هر صفتی قطبی است ولی دیگران عقیده دارند که قطب همیشه یک تن است که او را غوث نیز می‌گویند و اگر او نباشد.

جهان زیر و زبر می‌گردد ، او می‌تواند که اولیاءرا عزل و نصب کند ، فیض حق نخست به قطب می‌رسد و از او بندگان فائز می‌شود ، مولانا در تعریف قطب می‌گوید :

قطب شیر و صید کردن کار او	باقیان این خلق باقی خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش	تا قوی گردد کنند صید و حوش
چون برنجد بی‌نوا مانند خلق	کز کف عقلست جمله رزق خلق
ز آنکس وجد خلق باقی خورد اوست	این نگه دار از دل تو صید جوست
او چو عقل و خلق چون اعضای تن	بسته عقلست تدبیر بدن
ضعف قطب از تن بود از روح نی	ضعف در کشتی بود در نوح نی
قطب آن باشد که گرد خود تند	گردش افلاک گردد او بود

مثنوی ، ج ۵ ، ب ۲۲۳۹ بیعد

جمع : فتوحات مکیه ، ج ۴ ، ص ۱۱۱-۹۳ که بحث بسیار مفصلی در باره اقطاب و مراتب و اوصاف آنها دارد : نیز ، ص ۲۴۸-۱۱۱ ، اصطلاحات الصوفیه : تعریفات جرجانی ، کشف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : قطب ، طرائق الحقائق ، طبع طهران ۱۳۱۹ قمری ، ص ۲۶۳-۲۶۱ .

دیده‌ور : دارای چشم ، بینا ، مجازاً دارای بصیرت و معرفت .

حصا : سنگ ریزه .

مقصود آنست که اصحاب ظن و قیاس و آنها که یکشف و شهود راه ندارند باندک شبهه‌ای دوچار حیرت و تردد خاطر می‌شوند ولی قطب که بعلم حقیقی و کشف القلب دست یافته‌است هیچ ایراد و اعتراضی تزلزل بخاطر خود راه نمی‌دهد و در مقابل شبهه‌های مخالفان مانند کوه ، ثابت و پا برجای ماند بنابراین ، بیت (۲۱۲۹) استثناست از بیت (۲۱۲۵) یا بیت (۲۱۲۷) .

سپس استدلالیان را تشبیه می‌کند به کوری که راه را با عصا می‌جوید

بمناسبت آنکه آنها نیز از شهود حقیقت کوراند و با اعتماد ادله‌ای که خود می‌سازند می‌خواهند که حقیقت را بشناسند و بواقع پی برند، توضیح آنرا در ابیات واپسین ملاحظه خواهید فرمود.

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خَلْقِ روشن دیده‌اند
 گر نه بینایان بُدندی و شهان جمله کوران مرده اندی در جهان
 نه ز کوران کِشت آید نه درود نه عمارت نه تجارتها و سود
 گر نکردی رحمت و افضالتان در شکستی چوبِ استدلالتان
 این عصا چه بود قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل
 ب ۲۱۳۶ - ۲۱۳۲

- ۱۰ روشن دیده: بینا، بصیر.
- قیاسات: جمع قیاس است. قیاس، سنجیدن چیزی است با دیگری، در اصطلاح منطق، گفتاری است مؤلف از چند قضیه که هرگاه مسلم شمرده شود از آن قول دیگر لازم می‌آید، مثل: عالم متغیر است و هرچه متغیر باشد حادث است. که مرکب است از دو قضیه که آنها را مُقَدِّمَتین (صغری)، کُبْری (می‌گویند و هرگاه آن دورا مسلم داریم قضیه دیگر لازم می‌آید که آن را «نتیجه» می‌نامند یعنی: پس عالم حادث است.
- در اصطلاح فقها، برابر بودن فرع است با اصل در علت حکم، مانند حرمت نبید خرما و عسل بقیاس حرمت شراب انگوری بسبب آنکه مسکر است.

- ۲۰ دلیل: راهبر، راهنما، هرچه از دانستن آن، علم به امر دیگر حاصل شود، قیاس اِضْمارِی در منطق و آن قیاسی است که مقدمه کبری در آن مطبوی است و اگر در تلفظ آید بصورت شکل اول است چنانکه گوئیم: این زن شیر می‌زند پس دارای فرزند است. کبری درین قیاس این بوده است: هر زن که

شیر می‌زهد دارای فرزند است؛ هر چیز که باندیشه راست و نظر صحیح، بمطلوب خبری موصول باشد، در اصطلاح اصولیین، علامتی که موجب تشخیص مرض شود، ادرار مریض، در اصطلاح اطباء. جمع؛ المستصفی از محمد غزالی، طبع مصر، ج ۲، ص ۵۴، البصائر التصیریة، طبع مصر، ص ۷۸، ۱۳۷، اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸۶، تعریفات جرجانی، بحر الجواهر، کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: قیاس، دلیل.

جلیل: بزرگ، شکوه مند، یکی از صفات حق تعالی از آن جهت که بی نیاز مطلق است و فضل عام دارد و یا باعتبار آنکه دور از توهم خلق است و مناسبتی میان او و تمام عالم آفرینش موجود نیست. مقابل: جمیل. التّجیر فی علم التّدکیر از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، محیط محیط، در ذیل: جلال.

۱۰ کشف و اختراع: ماده علم است و بدون آن دانش بشری در وجود نمی‌آید و راه کمال نمی‌پوید و بی هیچ شک متوقف می‌ماند، مسائل مختلف علم و حکمت که امروز بنظر ما ساده و پیش افتاده می‌نماید در آغاز کشفی و اختراعی و مطلبی تازه بوده است، همچنین استدلال، گذشته از آنکه اصول آن در ابتداء کار از جمله مکتشفات بوده، خود بسط و توضیح بارقه کشفی است که بنحو اجمال بر ضمیر دلیل آورنده می‌گذرد آنگاه بوسیله ادامه فکر و رویت برای آن دلیل می‌جوید چنانکه در ذیل بیت (۲۱۲۸ - ۲۱۲۵) بدان اشارت رفت زیرا تا مطلبی بنحوی از آنحاء معلوم نباشد برای آن، طلب دلیل نتوان کرد و مجهول مطلق هرگز مطلوب واقع نمی‌شود پس مولانا حق دارد که استدلالیان ۱۵ و بتعبیر او «کوران» را ریزه خوار خوان اهل کشف می‌شمارد.

۲۰ می‌توانیم بگوییم که این مضمون مبتنی است بر عقیده قدما که علوم بشری را، زاده ارشاد انبیا و ساخته وحی و الهام می‌پنداشته‌اند چنانکه مولانا در مثنوی (ج ۴، ب ۱۲۹۴ بعد) هم برین عقیده رفته است. نیز، ذریعة راغب، طبع

مصر، ص ۱۶۴، طبقات ابن جنجل، ص ۱۳.

تشبیه تقلید و دلیل به عصا در سخن مولانا مکرراست :

تقلید چون عصاست بدستت درین سفر

وز فرّره عصات شود تیغ ذوالفقار

• دیوان، ب ۳۵۱۶۷

نیز، مثنوی، ج ۶، ب ۲۵۰۵ ببعده.

بیت (۲۱۲۴) بمنزاه دلیل است از برای بیت پیشین یعنی همچنانکه مردم

نابینا در عمارت جهان و امور معیشت تأثیر ندارند، اهل استدلال نیز در پیشرفت

و کشف مواد علمی مؤثر نیستند. بخاطر داشته باشید که در روزگار مولانا طرق

جدید تعلیم و تربیت برای کوران وجود نداشت و آنها از راه گوش و نیروی

حافظه می توانستند بعضی علوم و صناعات را بیاموزند.

چون عصا شد آلتِ جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

او عصاتان داد تا پیش آمدیت آن عصا از خشم هم بر وی زدیت

ب ۲۱۳۷، ۲۱۳۸

۱۰ نفیر: جنگ، گروهی از پیکارگران.

ضریر: کسی که بینایی چشم را از دست داده باشد، نابینا.

آمدیت، زدیت: بنا بر رسم الخطّ قدماست که ضمیر دوم شخص جمع را

بجای (د) با (ت) می نوشته اند.

چنانکه گذشت، دانش و استدلال موهبت الهی و یا بارشاد مردان حق

۲۰ و اهل شهوداست لیکن معتزله و حکما این نیرو را در انکار آیات حق و کرامات

اولیا بطور کلی یا گاه بگاه بکار می بستند، مقصود مولانا ازین تمثیل اینست

که استدلال تا آنجا درست است که بر ردّ گفته انبیا و اولیا بکار نرود و بکفران

نعمت نکشاند.

حلقه کوران بچه کار آندرید دیدبان را در میانه آورید
دامن او گیر کودادت عصا درنگر کادم چها دید از عصا

ب ۲۱۳۹، ۲۱۴۰

ناظر است به آیه شریفه : وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (آدم فرمان
پروردگار خود نبرد و نومید شد) طه ، آیه ۱۲۱ .

مفسرین درباره این آیه اختلاف کرده‌اند ، شیخ ابوجعفر طوسی و
ابوالفتوح رازی گفته‌اند که نهی از شجره ، معمول است بر استحباب نه حظ
و تحریم ، و نافرمانی آدم نسبت به امری مندوب بود نه حرام تا مستحق عقاب
باشد ، این تفسیر برای آنست که نزد شیعه صدور صغائر و کبائر از انبیا روا
نیست ، زنجیری معتقد است که این تخلف از جنس گناه صغیره بود زیرا
بعقیده او و همه معتزله صدور صغائر از پیمبران جایز است ، فخرالدین رازی
از مفسرین اشعری می‌گوید که این عصیان پیش از آن بود که آدم پیمبری
برگزیده شود . جمع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۷۹ ، تفسیر
ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۵۲۸ - ۵۲۷ ، کشاف ، طبع
مصر ، ج ۲ ، ص ۳۷ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص
۱۱۴ - ۱۱۶ .

مطابق روایات اسلامی ، آدم را پس از خوردن گندم از بهشت بیرون
کردند و بزمین انداختند و او از نعم بهشتی محروم ماند و گرفتار سختیهای زندگانی
اهل زمین گردید ، مراد مولانا بیان این نکته است .

۲۰ معجزه موسی و احمد را نگر چون عصا شد مار و اُسْتُن باخبر
از عصا ماری و از اُسْتُن حنین پنج نوبت می‌زنند از بهر دین
ب ۲۱۴۱، ۲۱۴۲

پنج نوبت : پنج نوبت زدن مانند برافراشتن سر پرده سرخ از قرون

پنجم بعد جزو امتیازات و از امور ویژه سلاطین بوده است، رجال مهم و کسانی که بعنوان (ملکک، حاکم بک ناحیه) موسوم بوده اند (سه نوبت) می زده اند و نه بیشتر. نوبت بمعنی نقاره و نیز گروه نقاره زنان است، چنانکه از اخبار تاریخی استنباط می شود، بر درِ سرای سلاطین بهنگام پنج وقت نماز، کوس و نقاره می زده اند و این نشانه و بمنزله اعلام سلطنت و استقلال در امور پادشاهی بوده است، بنا بر روایت ابن الاثیر و محمد بن علی بن سلیمان راوندی در راحة الصدور، وقتی محمد بن ملکشاه (۵۱۱ - ۴۹۸) ادعای سلطنت کرد، پنج نوبت زد و چون با برادرش، برکیارق (۴۹۸ - ۴۸۵) بسال ۴۹۵ صلح کرد، یکی از شرائط صلح این بود که محمد سه نوبت بزند، همچنین مسعود بن محمد وقتی بادعای سلطنت برخاست (سال ۵۱۴) پنج نوبت زد، از گفته عمادالدین کاتب بصراحت مستفاد می شود که نوبت زدن برای اعلام اوقات نماز بوده است؛ او بمناسبت ورود مؤید الملک عیدالله بن نظام الملک (متولد: حدود ۴۴۴، مقتول ۴۹۴) ببغداد (سال ۴۷۵) می گوید: وَ فِي جُمَادَى الْاُولَى وَرَدَ مُؤَيَّدُ الْمُلْكِيَّتِ مِنْ اِصْفَهَانَ اِلَى بَغْدَادَ وَ نَزَلَ فِي دَارِهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَيَّ بِابِيهِ الطُّبُولُ فِي اَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ الثَّلَاثِ. (تاریخ السلاجقه: طبع مصر، ص ۶۷). ۱۵

این سه هنگام که بر درِ سرای مؤید الملک نوبت زدند بی گمان صبح و ظهر و شام بوده است ولی بر درِ کاخ پادشاهان در پنج وقت نماز (بامداد، ظهر، عصر، شام، وقت خفتن) نوبت می زده اند. شیخ سعدی نیز می گوید:

تا نشنوی ز مسجد آدینه بانگ صبح

۲۰ یا از درِ سرای اتابکک غریو کوس

لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود

برداشتن بگفته بهبوده خروس

غزلیات سعدی، ص ۱۷۳

مقارنه^۹ « باتنگ صبح » با « غریب کوس » این نظر را تأیید می کند که نقاره زدن بهنگام و برای اعلام اوقات نماز بوده است ، رسم نقاره تا چندی پیش در طهران معمول بود ولی آنرا در دو وقت (طلوع و غروب آفتاب) می زدند ، هنوز بر سردر شرقی صحن کهنه در مشهد مقدس این رسم بهنگام بر آمدن و فرو شدن آفتاب معمول است .

نوبت بمعنی پاسبانان و حرس نوبتی قصر شاهان و مطابق اصطلاح امروزی (گارد سلطنتی) نیز مستعمل بوده است چنانکه می دانید وقتی پست گارد را عوض می کنند، طبل می زنند و این عمل در کشورهای سلطنتی با تشریفات خاص انجام می پذیرد . ممکن است که نوبت زدن اشاره بدین رسم بوده و در عصر اسلامی به اوقات نماز اختصاص یافته باشد .

از آنچه گفتیم روشن شد که رسم « پنج نوبت » پیش از سلطنت سنجر بن ملکشاه (۵۵۲ - ۵۱۶) شعار سلطنت شناخته شده و رجال بزرگ و ملوک « سه نوبت » می زده اند پس اینکه مؤلف آنندراج می گوید که شعار سلطنت پیش از سنجر « سه نوبت » و در عهد وی « پنج نوبت » شد ، اصل و اساس ندارد ، ابن الاثیر ، طبع مصر ، ج ۱۰ ، ص ۱۱۵ ، ۱۲۹ ، ۱۹۹ ، راحة الصدور ، لیدن ، ص ۱۴۷ .

گر نه نامعقول بودی این مژه کتی بُدی حاجت بچندین مُعجزه
هر چه معقولست عقلش می خورد بی بیانِ معجزه بی جرّ و مَد
این طریقِ بکرِ نامعقول بین در دلِ هر مُقْبَلِ مقبول بین
ب ۲۱۴۵ - ۲۱۴۳

نامعقول : هر چه عقل ادراکش نکند ، معنی مجازی آن (یاوه ، بیپوده) مراد نیست .

جرّ و مَد : فروکشیدن و پیش آمدن آب دریاست ، مولانا (جر) را

بجای (جزر) استعمال می کند . نظیر : مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۹۵ .

توحید خاص الخاص با روش انبیا و اولیا در اتصال بحقیقت که از راه ریاضت ، طالب کشف و وصول اند و یا احوال قلبی و ذوق کشفی و شهودی و وصولی ، از اموری است که عقل عادی از ادراک آن قاصر است ولی بگفته مولانا ظهور معجزات و کرامات که نتیجه وصول و یافتن قدرتی است نظیر قدرت حق بر ایجاد ، دلیل صحت طریقه انبیا و اولیا و مراتب باطنی ایشان است پس ظهور معجزات و کرامات برای آنست که روش انبیا و یا احوال قلبی از آن جنس نیست که عقل آنرا بپذیرد و هضم کند و یا بتعبیر مولانا (بخورد) ، استدلالیان می گویند این سخن خلاف عقل است که کسی از طریق زهد و گرسنگی و دوام ذکر و نظائر آن بکشف اسرار ناآید زیرا میان این اعمال و کشف که نوعی از علم است ، مناسبتی وجود ندارد و معده و شکم راه حقیقت یابی نیست نااگر نمی ماند کشف روی نماید و اگر پُر باشد حقیقت روی در حجاب کشد اما آنها که نیکبختان و مقبلان اند، این روش را می پذیرند برای آنکه آفرینش از آن پهناورتر و مرموزتر است که محکوم ادراکات محدود بشری باشد و اگر انسان بدانچه یافته است خرسند می شد هرگز علوم بشری راه رقتی نمی پیمود پس یکی از اسرار پیشرفت انسان ، افزون طلبی و کوشش او در طلب اموری است که هنوز عقول بدان پی نبرده اند .

همچنان گزیمِ آدم دیو و دد	در جزایر درمیدند از حسد
هم ز بیمِ معجزاتِ انبیا	سرکشیده مُنکیران زیر گیا
تا بناموسِ مسلمانی زیستند	در تسلس ناندانی که کینند
همچو قلابان بر آن نقد تباه	نقره می مالند و نام پادشاه

ب ۲۱۴۹ - ۲۱۴۶

سر زیر گیا کشیدن : از ترس و بیم جان ، خود را پنهان کردن بمناسبت

آنکه کبک و تپو و درآج و نظائر آنها از بیم مرغان شکاری بزیر خارستان و بوته‌ها پنهان می‌شوند. ولی محمد اکبر آبادی گیارا باکاف نازی (کیا) خوانده و تأویلات بی مزه کرده است، بعضی از شارحان (گیا) را بمعنی ایمان ضعیف گرفته‌اند که آن نیز غلط است.

ناموس: در اینجا، حرمت و احترام است.

تَسَلُّسُ: سالوس و رزیدن و ریا کردن. مصدر عربی از کلمه فارسی سالوس، نظیر: تَحَرُّمُز از ترکیب: حرامزده، نزاکت از کلمه: نازک.

قَلَاب: کسی که سکه تقلبی زند، آنکه پول قلب سکه زند. در لطائف اللغات و بتقل از آن در غیاث اللغات و آنندراج، این کلمه بفتح اول و با تفسیر: گرداننده سره بناسره یعنی دغا باز، ضبط شده است و ظاهراً آنرا از «قلب» بمعنی وارونه کردن و ازین رو به آن روگردانیدن، مشتق گرفته‌اند ولی علامه مرحوم محمد قزوینی این کلمه را صورتی از «قلب» بمعنی حبله گر و چاره جو می‌دانستند که فتحه لام اشباع یافته و «قَلَاب» شده است. برای تفسیر بیت نخستین، جمع: شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل:

۱۰ ب (۱۰۳۳).

ظاهر الفاظشان توحید و شرع	باطن آن همچو درنان تخم صرع
فلسفی را زهره نه تا دم زند	دم زند دین حقیقش برهم زند
دست و پای او جماد و جان او	هرچه گوید آن دو در فرمان او
بازبان گرچه که نُهَمَت می‌نهند	دست و پاهایشان گواهی می‌دهند

ب ۲۱۵۰ - ۲۱۵۳

۲۰

تُخْمِ صَرَع: بگفته یوسف بن احمد مولوی، مراد، تخم زیوان است. زیوان که بتثلیث اول یعنی ضم و فتح و کسر زاء، ضبط شده، دانه و تخم گیاهی است که آنرا در بشرویه، تلخه و تلخک می‌گویند و بوته آن در مزارع گندم و جو

می‌روید و آن «دانه‌ای است مایل بسیاهی و اندک سبزی مانند ماش و کوچک و سر آن، باریک و در غلافی منحنی، مانند غلاف شمشیر و طعم آن تلخ و باحدت و کراهیت بحدی که نفوذ می‌کند در سطح ذائقه زبان و مستکیر شدید و موحش بدون تفریح و قسمی دانه آن، پهن می‌باشد و قسمی زرد طولانی و این هر دو، ردی‌تر از اول است. (مخزن الادویه در ذیل: زوان. این کلمه در عربی زوان است بتقدیم همزه بر الف. در بشرویه پیش از فرستادن گندم به آسیا، این دانه را از گندم جدا می‌کنند و باصطلاح محلی، وا می‌چینند. این دانه طعم نان را تلخ می‌کند و سرگیجه می‌آورد.

- استاد نیکلسن، آنرا به «گندم دیوانه» یعنی دیوک و دوسر تفسیر کرده است، دوسر، خوردنی است و بوته آن شبیه به گندم معمولی است و در مزارع گندم نیز می‌روید، بوته آن، بالیده‌تر از گندم «و درشت‌تر و دانه آن، باریک‌تر و خوشه آن متفرق و پوست آن سیاه و بعضی سرخ نیز و در هر خوشه، دو غلاف و یا سه، بشکل قنبله، و دانه آن در میان پرده‌های غلاف آن، و خوش طعم مایل بشیرینی است، بعقیده عامه آن نیز سرگیجه بیار می‌آورد ولی در واقع چنین نیست، گیاهی دیگر است از خاندان میخک بنام (لخنس یا لیخنس) که در میان گندم می‌روید و در نقاط خشک و گرمسیر در اردیبهشت ماه، و در مازندران به‌مراه گندم می‌رسد و تخم آن که خرد و ریز است می‌ریزد، کشاورزان گندم را با این گیاه توده می‌کنند و بسبب رطوبت و باران، سمیت این گیاه بدانه گندم دیوانه و گندم معمولی نیز، سریان می‌کند و بدین جهت نانی که از این گندم می‌پزند، سررا گران و سنگین می‌سازد، نوع دیگر این گیاه را «لخنس الاکلیله» می‌نامند که بعربی «خزای» و به لاتینی «ژیتاگو» نام دارد. لخنس در اصل یونانی است. جمع: ابن البطار، تحفه حکیم مؤمن، مخزن الادویه، در ذیل: زوان، لخنس. گیا، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵۱.

بیت اخیر، ناظر است به آیه کریمه : وَتُكَلِّمُنَا اٰیٰتِهِمْ وَتَشْهَدُ
 اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُوْنَ . (و دستپاشان با ما سخن می گویند و پاهایشان
 گواهی می دهد بدانچه کرده اند.) یس، آیه ۶۵. برای توضیح آن، جمع: شرح
 مثنوی شریف، ج ۹، ذیل: ب (۱۰۹-۱۰۷).

بی گمان مقصود مولانا کسانی هستند که فلسفه و شریعت را با هم وفق
 می دادند از قبیل: ابوزید احمد بن سهل بلخی (متوفی ۳۲۲) و ابوتمام نیشابوری و
 ابوالحسن محمد بن یوسف عامری (متوفی ۳۸۱) و اخوان الصفا. برای تفصیل
 بیشتر: جمع: الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۵، ابوسلیمان محمد بن
 بهرام منطقی سجستانی نیز عقیده ای مانند مولانا داشته است، همان کتاب، ص ۱۸.

۱۰ سنگها اندر کف بوجهل بود گفت ای احمد بگو این چیست زود
 گر رسولی چیست در مُشتم نهان چون خبر داری ز راز آسمان
 گفت چون خواهی بگویم آنچه است یا بگویند آن که ما حقیم و راست
 گفت بوجهل این دُوْم نادرترست گفت آری حق از آن قادرترست
 از میان مُشت او هر پاره سنگ در شهادت گفتن آمد بی درنگ
 ۱۰ لَا اِلَهَ كُفْتُ وَاِلَّا اللهُ كُفْتُ گوهر احمد رسول الله سُنْتُ
 چون شنید از سنگها بوجهل این زد ز خشم آن سنگها را بر زمین
 ب ۲۱۶۰-۲۱۵۴

مأخذ این قصه را بدین صورت تاکنون نیافته ام ولی مفاد آن یعنی تسبیح
 سنگریزه از معجزات مشهور حضرت رسول اکرم (ص) است و بچند صورت
 ۲۰ نقل شده که یکی اینست: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ النَّبِيِّ (ص)
 فَأَخَذَ حُصْبَاتٍ فِي كَفِّهِ فَسَبَّحُنَّ ثُمَّ وَضَعَهُنَّ فِي الْأَرْضِ فَسَكَتُنَّ
 ثُمَّ أَخَذَهُنَّ فَسَبَّحُنَّ . (از ابی ذر غفاری نقل می کنند که گفت ما با
 پیامبر (ص) نشسته بودیم و او چند سنگریزه در مشت گرفت و آنها تسبیح گفتند

سپس بر زمینشان نهاد و خاموش شدند ، دیگر بار در مشت گرفت و آنها تسبیح گفتند (دلائل النبوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۲ : ص ۱۵۴ .

باز گرد و حال مطرب گوش دار ز آنکک عاجز گشت مطرب ز انتظار
 بانگ آمد مرعومرا کای عمر بنده ما را ز حاجت باز خیر
 بنده داریم خاص و محترم سوی گورستان تو رنجه کن قدم
 ای عمر برجه ز بیت المال عام هفتصد دینار در کف نه تمام
 پیش او برکای تو ما را اختیار این قدر بیستان کنون معذور دار
 این قدر از بهر ابریشم بها خرج کن چون خرج شد اینجا بیا
 ب ۲۱۶۶ - ۲۱۶۱

- ۱۰ قدم رنجه کردن : تعبیری است حرمت آمیز بمعنی برو و بیا .
- بیت المال عام : محلی که اموال عمومی که مسلمانان استحقاق آن داشته باشند و مالک آن مشخص نباشد در آن محل جمع و بنظر خلیفه و ولایة مسلمین در مصالح آنها خرج می شده است ، خزانه اموال مسلمانان که مرکز دخل و خرج و درآمد و هزینه بوده است ، بیت المال یکی از چهار دفتر دیوان اسلامی بشمار می رفت ، این چهار دفتر عبارت بود از :
- ۱ - دیوان جیش و دفتر لشکر که نام لشکریان و مرسوم آنها در آن نوشته می شد و در حقیقت اداره امور لشکرا بر عهده داشت .
- ۲ - دیوان مرسوم و حقوق عمال و کارکنان ، نظیر اداره حسابداری کل .
- ۳ - دیوان عزل و نصب حکام و عمال ، نظیر : کارگزینی کل .
- ۴ - بیت المال عامه .
- ۲۰ هر یک از متصدیان این چهار دفتر وظائفی خاص خود داشت ، اموالی که در بیت المال جمع می شد عبارت بود از :
- ۱ - قیء یعنی اموالی که بدون قهر از کفار بگیرند .

۲ - یک پنجم از فیه و غنیمت (مالی که بقهر از کافران بگیرند) که سهم حضرت رسول است (ص).

۳ - زکات و عشر زروع و ثمار و مواشی که بمذهب ابوحنیفه نعمان بن ثابت جزو حقوق بیت المال است و بمذهب محمد بن ادریس شافعی جزو حقوق بیت المال محسوب نمی شود و ابتدا معتقد بود که باید در بیت المال جمع شود ولی سرانجام ازین فتویٰ نیز عدول کرد.

پس از آنکه خلفا بفکر جمع مال و اندوختن ثروت افتادند و دارای ضیاع و عقار شدند، خزانه اموال شخصی خود را «بیت المال خاصه» نامیدند. مقابل: بیت المال عامه.

شعب دیوان در عهد عمر بن الخطاب و بسال بیستم از هجرت، تأسیس شد و پیش از آن، دیوان و بیت المال وجود نداشت و هر چه بدست می آمد در حال تقسیم می کردند.

جمع: الاحکام السلطانیة، تألیف ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (متوفی ۴۵۰) طبع مصر، ص ۲۱۱-۱۹۱، الاحکام السلطانیة، تألیف قاضی ابویعلیٰ محمد بن حسین بن محمد بن خلف فرآء بغدادی، (متوفی ۴۵۸) طبع مصر، ص ۱۲۰، ۲۴۰-۲۲۱، مقدمه ابن خلدون، طبع بولاق، ص ۲۰۵-۲۰۲. خطوط مقریزی، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۴۷.

اختیار: مختار و برگزیده، مصدر بمعنی اسم مفعول.

پس عمر ز آن هیبت آواز جست
سوی گورستان عمر بنهاد رو
غیر آن پیر او ندید آنجا کسی
مانده گشت و غیر آن پیر او ندید
صافی و شایسته و فرخنده ایست
حبتدا ای سیر پنهان حبتدا

۲۰
گفت این نبود دگر باره دویده
گفت حق فرمود مارا بنده ایست
پیر چنگی کتی بود خاص خدا

بارِ دیگر گِردِ گورستان بگشت همچو آن شیرِ شکاری گردِ دشت
چون یقین گشتش که غیر پیر نیست گفت در ظلمت دل روشن بستیست
ب ۲۱۷۴ - ۲۱۶۷

همینان : کیسه پول که بر میان بندند ، در عربی بکسر اول است .
دوانه : صفت از دویدن باضافه هاء محذوفی ، نظیر : روانه ، شادمانه ،
مهینه ، پیشینه .

حَبَلًا : کلمه عربی است که در مورد ستایش و اعجاب بکار می رود ،

نظیر آن ، در پارسی : چه نیکو ، چه خوب ، چه خوش ، خوشا .

آمد او با صد ادب آنجا نیشست بر عمر عطسه افتاد و پیر جست
مر عمر را دید و ماند اندر شکفت عزم رفتن کرد و لرزیدن گرفت
گفت در باطن خدایا از تو داد محاسب بر پیرکی چنگی افتاد
ب ۲۱۷۷ - ۲۱۷۵

مُحْتَسِب : کسی را گویند که از جانب خلیفه یا نایب او و ولایة مسلمین
منصوب می شد برای آنکه مراقب احوال مسلمانان باشد و مصالح آنها را رعایت
کند ، وظیفه او ، امر به معروف بود آنجا که معروفی متروک مانده باشد و نهی
از منکر بود هرگاه منکری اظهار شود و در حقیقت وظیفه او شامل اموری
می شد که اکنون بر عهده شهربانی و شهرداری است مثل بستن میخانه ها و اماکن
فساد و رسیدگی بکلیه امور خلافی و مراقبت در امر ارزاق و پیمانها و ترازوها
و احوال معابر و کار کسبه که کم نفروشد و جنس تباه و فاسد بمشتریان ندهند ،
این چنین کسی می بایست که از احکام شرع مطلع و از موارد معروف و منکر
آگاه باشد و آن مایه قدرت داشته باشد که متخلفان را ردع و منع و در صورت
لزوم تعزیر کند و بدین جهت اداره احتساب ، کارمندان و مجریان مقتدر داشت
که اوامر محتسب را اجرا می کردند ، این محتسبان گاهی نیز از غرض پاک نبودند
و بر مردم تهمت می زدند تا از آنها رشوه بگیرند و چون میخانه ها را می بستند و

حق تفتیش نیز داشتند و می توانستند بخانه هایی که احتمال وجود شراب در آنها می رفت بریزند و خنهارا بشکنند و با اهل ذوق را از دیگر امور عشرت انگیز باز دارند ، از اینرو شعرا آنها را خوش نمی داشتند و در اشعار خود از آنها گله و شکایت می کردند و بباد استمزا می گرفتند چنانکه دیوان کمتر شاعری در روزگاری که محاسبان مقتدر بودند و خشک مغزی مفرط برعامه مستولی بود از ذکر محاسبان و اعمال ناسازگارشان نمی تواند بود .

اطلاق محاسب بر عمر بن الخطاب برای آنست که او در امر معروف و نهی از منکر سخت مبالغه می کرد و پیوسته در ره و دوالی چرمین بجهت اجرای حد و تعزیر بر میان خود بسته داشت .

۱۰ برای اطلاع از وظایف محاسب و شرائط احتساب ، جمع : الاحکام السلطانیة از ابوالحسن ماوردی ، طبع مصر ، ص ۲۴۹ - ۲۳۱ ، الاحکام السلطانیة از قاضی ابویعلی ، طبع مصر ، ص ۲۹۲ - ۲۶۸ ، مفیدالنعم ، تألیف تاج الدین ابونصر عبدالوهاب سبکی ، طبع لیدن ، ص ۹۲ (تمام این کتاب در بیان وظائف اصحاب مشاغل است که مراقبت آنها در عهده محاسب بوده است) ۱۵ معالم القرابة فی احکام الحسبة ، تألیف محمد بن محمد بن احمد قرشی ، طبع کبریج ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۳۲ - ۲۱۴ .

چون نظر اندر رخ آن پیر کرد دید او را شرمسار و روی زرد
 پس عمر گفتش مترس از من مرم کیت بشارتها ز حق آورده ام
 چند یزدان میدحت خوی تو کرد تا عمر را عاشق روی تو کرد
 پیش من بنشین و مهجوری مساز تا بگوشت گویم از اقبال راز
 حق سلامت می کند می پرسدت چونی از رنج و غمان بی حدت
 نک قدراضه چند ابریشم بها خرج کن این را و باز اینجا بیا
 پیر لوزان گشت چون آن را شنید دست می خایید و بر خود می طپید

بانگ می‌زد کای خدای بی نظیر بس که از شرم آب شد بیچاره پیر
ب ۲۱۸۵ - ۲۱۷۸

مَهْجُورِی ساختن : دوری جستن، مهجوری: اسم مصدر است از مهجور
عربی بمعنی دور کرده و متروک .

قُراضه : پاره زر و سیم چیده و بُریده از دینار و درهم ، این پاره نیز
بمصرف می‌رسیده است، پارسبی آنرا، شکسته و پول ناچیده را، دُرُست می‌گفته‌اند
و برای امتیاز ، دُرُست زر و دُرُست سیم تعبیر می‌کرده‌اند ، در تعبیر مولانا ،
عمول بر تو اضع است و گرنه می‌دانیم که عمر هفتصد دینار تمام برگرفته بود .
چون بسی بگریست و از حد رفت دود چنگ را زد بر زمین و خرد کرد
گفت ای بوده حجابم از اله ای مرا تو راه زن از شاه راه ۱۰
ای بخورده خون من هفتاد سال ای ز تو رویم سیه پیش کمال
ای خدای با عطای با وفا رحم کن بر عمر رفته در جفا
داد حق عمری که هر روزی از آن کس نداند قیمت آن در جهان
خرج کردم عمر خود را دم بدم دردمیدم جمله را در زیر و بدم
آه کز یاد ره و پرده عراق رفت از یادم دم تلخ فراق ۱۰
وای کز تری زیر افکند خرد خشک شد کشت دلمن دل بمرد
وای کز آواز این بیست و چهار کاروان بگذشت و بیگه شد نهار
ب ۲۱۹۴ - ۲۱۸۶

خوردن خون : عملی بوده است که جنگاوران از روی خشم و کینه جوی
می‌کرده‌اند ، استاد فردوسی پس از کشته شدن پیران ویسه بزخم ژوبین گودرز ۲۰
گشواد ، پهلوان ایرانی ، می‌گوید :

چنین گفت گودرز کای زره شیر سر پهلوانان و گرد دلیر
جهان چون من و چون تو بسیار دید نخواهد همی با کسی آرמיד

فرو برد چنگال و خون بر گرفت بخورد و بیالود روی ای شکفت
شاهنامه ، داستان دوازده رخ

نیز ، خون خوردن ، بمعنی غم و غصه خوردن می آید ، خون خوار ،
سنگدل و جفاکار است .

• ره ، راه : پرده و مقام در موسیقی ، برای معنی پرده ، جمع : شرح مثنوی
شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۱۱) .

عراق : یکی از دوازده پرده موسیقی است . بعضی از پرده ها و شعب
موسیقی بنام سرزمین یا شهر موسوم بوده است ، مانند : حجاز ، اصفهان ، نیریز ،
نیشابورک ، نهاوند ، زاوولی :

۱۰ غزلکهای خود همی خواندم در نهاوند و راهوی و عراق

دیوان انوری ، ص ۲۶۹

ابوالفخر ارهوی ، اسامی دوازده پرده یا ادوار دوازده گانه و محل
هریک را در دوائر بدینگونه بیان می کند :

۱۵ الْفَصْلُ التَّاسِعُ فِيْ اَسْمَاءِ الْاَدْوَارِ الْمَشْهُورَةِ وَ اَهْلِ هَلْدِهِ
الصَّنَاعَةِ يُسَمَّوْنَ الْاَدْوَارَ شُدُوْدًا وَ لِكُلِّ دَوْرٍ اَصْلٌ يُسَمَّى عَلَيْهِ
وَ الْاَدْوَارُ عِنْدَهُمْ اَثْنِ عَشْرَ :

عشاق ، نوى ، ابوسلیک ، راست ، عراق ، اصفهان ، زیرافکند ،
بزرگ ، زنگوله ، راهوی ، حسینی ، حجازی . فَاَمَّا عَشَاقُ فَهِيَ الدَّائِرَةُ
الْاُولَى ، وَ نَوَى فَهِيَ الدَّائِرَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةَ ، وَ ابوسلیک هِيَ الدَّائِرَةُ
۲۰ السَّابِعَةُ وَ الْعِشْرُونَ ، وَ رَاسْتُ هِيَ الدَّائِرَةُ الْاَرْبَعُونَ ، وَ عِرَاقُ هِيَ
الدَّائِرَةُ التَّاسِعَةُ وَ السِّتُونَ ، وَ اِصْفَهَانُ هِيَ الدَّائِرَةُ الرَّابِعَةُ
وَ الْاَرْبَعُونَ ، وَ زِيْرَافَكَند هِيَ الدَّائِرَةُ التَّاسِعَةُ وَ الْخَمْسُونَ ، وَ بَزْرَکُ
هِيَ الدَّائِرَةُ السَّبْعُونَ ، وَ زَنْگُوْلَهُ هِيَ الدَّائِرَةُ الثَّالِثَةُ وَ الْاَرْبَعُونَ ،
وَ رَاهَوَى هِيَ الدَّائِرَةُ الْخَامِيسَةُ وَ السِّتُونَ ، وَ حَسِيْنِي هِيَ الدَّائِرَةُ

الثَّالِثَةُ وَالْخَمْسُونَ، وَحِجَازِي هِيَ الدَّائِرَةُ الرَّابِعَةُ وَالْخَمْسُونَ. رساله موسیقی از ابوالفناخر ارموی که بضمیمه رساله عبدالقادر که در سنه ۶۹۳ در مدرسه مستنصریه بغداد کتابت شده، محفوظ است در کتابخانه ملی شماره (۵۴۵) موقت.

- زیر افکنند خُرد: «زیر افکنند، بردو قسم است یکی خُرد و دیگری ه بزرگ، و تری او، کنایه از لطافت و ملایمت اوست و چون ضربات موسیقی چهار قسم است: زیر و بم و اقرب به زیر و اقرب به بم و هریک بطبیعی از طبایع منسوب داشته‌اند و زیر افکنند خُرد به طبیعت رطوبت منسوبست و تأثیر او، ترطیب طبایع یابسه است لهذا تری زیر افکنند فرموده. کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی، نسخه عکسی، متعلق به نگارنده. زیر افکنند ۱۰ بزرگ، مقابل اوست. شرح خواجه ایوب، نسخه خطی، متعلق به نگارنده.
- بیست و چهار: شعب بیست و چهارگانه موسیقی، بنا بر آنکه هر مقام دو شعبه دارد یکی از پستی آن مقام خیزد و دیگری از بلندی آن مقام، چنانکه گذشت، مقام دوازده است و عدد شعب بیست و چهار می‌شود مطابق ساعات شبانه روز، و شعب مشهور نزد ارباب عمل نه است» نفائس الفنون، ج ۲، ۱۵ ص ۸۷. اینک اسامی شعب بنظم:

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| دو شعبه هر مقامی راست ناچار | دگر بشنو ز من ای مرد هشیار |
| مُبَرِّقِیع لازمش با پنج گاه است | مقام راست گنج رنج کاه است |
| دو گاه آمد قرینش با محیر | حسینی کز مقامات است برتر |
| ۲۰ (ظ: مُحَبَّر) | |
| گاهی روی عراق و گاه مغلوب | عراق عشرت اقرا هست مطلوب |
| (ظ: مقلوب) | |
| به نیریز و نشابورک برد راه | از اصفهان کسی کو گردد آگاه |

پس از زنگوله اندر نغمه قوآل نماید چارگاہ آنگاہ غزال
 چو سازی پرده عشاق را ساز نغم در زابل و در اوج انداز
 حجاز آمد یکی نخل ثمردار سه گاهست و حصار آن نخل را بار
 چو آمد بوسلیک از پرده راز شیران و صبارا داده آواز
 رهاوی شد به نوروز عرب رام به نوروز عجم برد از دل آرام
 نوارا کز وی افتد در جهان شور بود نوروزخارا فرع ماهور
 بزرگ آمد چو چنگ ساز کرده همابون و نهفت از وی دو پرده
 چو کوچک را نوازی می توانی که در رکب و بیانی پرده رانی

رساله موسیقی خطی ، متعلق به نگارنده . نیز ، غیاث اللغات ،

۱۰ آندراج ، در ذیل : موسیقی . چنگ ، دارای بیست و چهار زه یا نار بوده است ،
 خاقانی می گوید :

گرچه تن چنگ شبه ناقه لیلی است ناله مجنون ز چنگ مدام برآمد
 بیست و چهارش زمام تافته لکن ناله نه از ناقه از زمام برآمد
 دیوان خاقانی ، ص ۱۳۴

۱۵ این معنی مناسبی دارد باشغل پیر (موضوع حکایت) که چنگ می زده است .

گذشتن کاروان : بکنایت ، فوت فرصت و وقت عمل است ، در روزگار
 قدیم که مسافرت با شتر می کردند ، بهترین وقت برای درهم سپردن راه ، شب
 محسوب می شد زیرا شتر در شب بهتر می رود بدین جهت روزها شتران را بچرا ،
 یله و رها می کردند و پاسی از شب رفته بار می بستند و بر شتر می نشستند و در آغاز
 ۲۰ روز بمنزل فرود می آمدند ، مولانا بدین مناسبت می گوید : بیگه شد نهار ، یعنی
 روز . کمی که در میان راه می خفت و از کاروان باز می ماند ممکن بود که راه را
 نشناسد و بخطر افتد . سعدی می گوید :

خواب نوشین بامداد رحیل باز دارد پیاده راز سبیل
گلستان سعدی، ص ۵

درباره ارزش عمر آدمی (ب ۲۱۹۰) مولانا می گوید: «تو مپندار که همه اسراف آن باشد که چند درمی بگزاف خرج کنی یا چند خروار گندم بی حساب خرج کنی یا میراثی بگزاف مال بسیار بعشرت خرج کنی، اسراف بزرگ آنست که عمر عزیز [بپهوده صرف کنی] که یک ساعت عمر بصد هزار دینار نیابند که الیواقیت نُشْتَری بِالْمَوَاقِیتِ وَالْمَوَاقِیتُ لَانْشُتَرِی بِالِیِّوَاقِیتِ چون وقت عمر مهلت دهد یا قوتها و گوهرها بدست توان آوردن اما بصد هزار یواقیت و جواهر، مواقیت عمر نتواند خریدن». مجالس سبعة: ص ۲۰.

ای خدا فریاد زین فریاد خواه داد خواهم نه ز کس زین دادخواه
داد خود از کس نیابم جز مگر ز آنک که او از من بمن نزدیکتر
کین منی از وی رسد دم مرا پس ورا بینم چو این شد کم مرا
همچو آن کوبانو باشد زر شمر سوی او داری نه سوی خود نظر
ب ۲۱۹۸ - ۲۱۹۵

فریادخواه: منتظلم و کمی که دیگری را بحد طلبد.
دادخواه: شاکی که طالب رسیدگی و عدالت است.
جز مگر: از جنس تأکید ادات به ادات دیگر است که مفید همان معنی است:

جز مگر کاندرا شهادت، گر کسی دارد نگاه

۲۰ تا قیامت ناید اندر لفظ پاکش، لاپدید

دیوان ظهیر فاریابی، طهران، ص ۱۰۷

متهم شو همچو یوسف تا در آن زندان در آبی

ز آنک در زندان نیاید جز مگر بدنام و ظالم

دیوان، ب ۱۶۵۸۰

معنی : وجود شخصی که از آن به (مع) تعبیر می‌کنند ، اسم مصدر از ضمیر
اول شخص منکلم .

« فریاد خواه ، دادخواه » چنگ است که ناله زار بر می‌کشد و فریاد
می‌کند مانند دادخواهان و متطلبان در صورتی که این ابیات حکایت گفتار مرد
چنگی فرض شود و اگر مقوله مولانا باشد ، نفس است (مطابق تفسیر یوسف بن
احمد مولوی) که ظالمی است بصورت متظلم .

حق تعالی بموجب آیه کریمه : وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبَلٍ
الْوَرِيدِ (ق ، آیه ۱۶) از رگ گردن به بنده خود نزدیک‌تر است و تعبیر :
« از من بمن نزدیکتر » اشارتی بدین آیه تواند بود .

۱۰ دوام تعین و وجود شخصی در هر یک از مراتب وجود ، از آثار تجلی
وجودی است بعقیده صوفیان . و نمودار تجدّد امثال است بعقیده اشعریان .
تفصیل آنرا در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل ب (۱۱۴۴) ملاحظه فرمایید .
مولانا از این نزدیکی و ادامه وجود شخصی بسبب فیض الهی نتیجه
می‌گیرد که باید جز بدو ، توجه نکنیم و تنها از وی استعانت جویم ، این نکته را
۱۵ بمثالی محسوس روشن می‌سازد بدین صورت که آدمی هرگاه می‌خواهد پول از
کسی بگیرد تمام حواس خود را بدانکس که پول را می‌شمارد و تسلیم می‌کند ،
معطوف می‌دارد تا بدان حد که از احوال خود ممکن است غافل شود ، وجود
و دوام زندگی موهبتی است ایزدی که ارزش آن در وهم نمی‌آید و آن مانند
سکه زر که دانه دانه می‌شمارند ، بتعاقب تجلی و دم بدم می‌رسد پس بخدا باید
۲۰ توجه داشت و ادامه این بخشش را ازو باید خواست .

پس عمر گفتش که این زاری تو هست هم آثارِ هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگرست ز آنکس هشیاری گناهی دیگرست

هشیاری، مرادف «صَحْو» است که صوفیان آنرا در برابر «سُکْر» بکار می‌برند، این دو اصطلاح را در شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب (۵۷۵) شرح کرده‌ایم، اضافه می‌کنیم که بعقیده ابن عربی، صحو، همواره پس از سُکْر و مستی عارض می‌شود بدین معنی که هرگاه وارد قلبی، استعدادی در محل بیابد، حکم وارد پیشین را نسخ می‌کند و آنرا از تصرف برکنار می‌دارد و خود بجای آن می‌نشیند، سُکْر، مطابق تعریف او غیبت کلتی و از همه چیز نیست بلکه غیبت و انصراف قلب است از هر چه منافی شادی و سرور باشد، صحو، نیز با علم همراه است بدین معنی که چون صاحب سُکْر بخود باز آید ناچار باید به ارشاد حق بداند که احوال خود را چگونه کتمان کند و کدام حال را پنهان سازد و کدام یک را بر زبان آورد و اگر حالتی را که پنهان کردنش مناسب است، آشکار دارد از آن آمرزش خواهد.

بنابراین، گوییم که توبه رازی است میان بنده و حق که افشاء آن خلاف رسم سالکان است، و افشای آن، حاکی است ازین که صحو با شرط خود محقق نشده است و گرنه زاری پدید نمی‌آمد پس این هشیاری آنست که پیش از سُکْر بنحو معتاد هر کسی را حاصل است و صحو متعارف و معروف نزد صوفیان نیست. ۱۵

می‌توانیم بگوییم که مولانا مانند بایزید بسطامی و عموم پیروان وی که آنها را (طیفوریان) می‌نامند، سُکْر و بیخودی را بر صحو و هشیاری ترجیح می‌داده است بدین جهت زاری را که از آثار صحو است ناپسند می‌دارد زیرا سالک در حال سُکْر بحال خود نیست و در تصرف بیخودی است و با اصطلاح «محمول» و «مسلوب» است ولی در حال صحو، حامل و یاممنوح است، نخستین را می‌کشاند و می‌برند و دومین خود می‌رود و می‌گوشد تا برسد، بیت دوم که از «راه فانی» حکایتی می‌کند این توجیه را تأیید می‌کند، فانی در این مورد، متصف بفتنای فعلی و کسی است که همه افعال را از حق می‌بیند و خویش را از تصرف معزول

نظیر این مضمون :

گرچه اندر فغان و نالیدن اندکی هست خوبشتن دیدن
آن نباشد مرا چو در عشقت خوگرم من بخویش دزدیدن
دیوان ، ب ۲۲۰۵ بیعد

۵ ز خلق جمله گسستم که عشق دوست بسستم

چو در فغان بنشستم مرا چه کار بزاری

دیوان ، ب ۳۲۳۵۰

هست هشیاری ز یادِ ماضی ماضی و مُسْتَقْبَلت پرده خدا
آتش اندر زن بهر دُو تا بکتی پُر گِیرِه باشی ازین هردو چونتی
تا گیره بانگی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
۱۰ ب ۲۲۰۳ - ۲۲۰۱

هشیاری و صحو ، مستلزم زوال سکر و بازگشت بحالت قبل از مستی است پس معنی آن ، رجوع به ماضی تواند بود ، می توانیم بگویم که پیر چنگی در توبه خود از گذشته یاد کرد و چنگ زدن را باخاطر آورد و زاری آغازید و از اینرو دل او بگذشته و احوال پیشین تعلق یافت و هشیاریش را یاد آنها برانگیخت ۱۵ و بدین معنی ، صحو او از شوب کدورت نفس صافی نبود ، اما معنی اولین عام است و دومین بمورد پیر چنگی اختصاص دارد .

آویزش دل بگذشته و آینده هر چند که در اعمال نیک باشد ، دلالت دارد بر ملاحظه حفظ نفس و بقاء انانیت که صفت مبتدیان است ، چنین کسی در معاملات بدرجه اخلاص نائل نشده است بدان جهت که اخلاص راستین ، مقتضی ۲۰ آنست که سالک هر عملی که می کند خاص برای خدا کند و نظر به ثواب و عقاب نداشته باشد و همچنان که پای بند حظوظ دنیوی و مادی نیست ، پای بست درجات اخروی و حظوظ معنوی نیز نباشد و در مراحل سلوک باطنی راهرو نباید که جز بخدا متوجه شود و دیگری را بخاطر خطور دهد که

در غیر این صورت هنوز از اشراك و دویینی نرسته و بعالم توحید راه نیافته است ، گذشته از آنکه صوفی ابن الوقت است و بماضی و مستقبل کار ندارد و دلش نگران وارد غیبی است تا چه فرماید و بر چه کاری یا خاطر دارد بنابراین تعلق دل بماضی و مستقبل بنده را از خدا بدور می دارد و از شهود حق محجوب می سازد و پرده ای است که میان او و مشاهده حقیقت حائل می شود .

هریک از اسباب تعلق خواه دنیوی یا اخروی گره و عقده ای است که در کار می افتد و تا از آن عقده نرهند آزاد شکل و شطرنج وار در راه سلوک پیش نتوانند رفت چه شرط تفرید ، ترك تعلق و گسیختن بندهای روح است ، آنکس که در بند تعلق است بحسب واقع و در باطن محدود است و تا محدودیت بر جاست ، وصول به مطلق میسر نمی گردد مانند فی که تا عقده بندهای آنرا باز نکنند نفس و دم نای زن از آن ، خارج نمی شود .

چون بطوفی خود بطوفی مروتدی چون بخانه آمدی هم با خودی
ب ۲۲۰۴

طوف : گشتن بر گرد چیزی ، گشتن در کوچه و بازار .

مروتدی : کسی که ردا پوشیده باشد ، مجازاً محتجب و مقبّد ، اسم فاعل است از مصدر عربی ارتداء .

همچنانکه ماده واحد در یک زمان ممکن نیست که معروض دو صورت و یا دو عارض ناهمتا و مخالف قرار گیرد و فی المثل یک پاره چوب هم در خانه باشد و هم عصا و یا سیاه و سپید ، احوال قلبی نیز چنین است و اگر دل محل بسط شود به قبض متصف نمی گردد و اگر معروض خوف باشد هم در آن حال ، به رجا موصوف نیست ، وصول بهر مقامی از مقامات سلوک مانند زهد و ورع و توکل ، نیز موقوف است به عبور از مقامی که سالک بدان متصف است ، گذاره کردن هیچ مقامی بدون استیفای تمام حقوق و کمالات و شرائط

تحقق آن ، هم امکان پذیر نیست بنابراین راهروان در این طریق تا حالتی را باز نهند بحالت دیگر نمی‌رسند و تا از مقامی که حقوق آنرا استیفا کرده‌اند ، عبور نکنند بمقام دیگر وصول نمی‌یابند مثل آنکه تاماده : صورت موجود را رها نکند محل صورت دیگر نتواند بود پس هر حالتی و مقامی که سالک در می‌یابد بمنزله حجاب است نسبت بمقام و حالت دیگر ، این احتجاب را مولانا مثل می‌زند .

بحالت کسی که بیرون خانه در گردش است و باز بخانه می‌آید : او در هر یک از این دو حال ، از دیگری باز می‌ماند چنانکه تا در گردش است از آسایش اقامت و تا در خانه است از فوائد تفریح ، محروم و بی‌نصیب است ، این بیت بمنزله دلیل است از برای بیت پیشین که گفته بود : آتش درین احوال باید زد و از همه باید گذشت تا اوصاف بشریت زوال پذیرد و فنا حاصل آید .

۱۰ استاد نیکلسن گفته است که مولانا پیر توبه کار را تشبیه می‌کند به کسی که بیرون از خانه گردش می‌کند و همراه باری از خیال و اندیشه دیدنیهای خویش بخانه بازمی‌گردد بدان مناسبت که پیر توبه کرده و از یاد گذشته غافل نمانده بود ، این معنی هم خالی از مناسبت نیست .

۱۵ اکثر شارحان مثنوی ، «مرتدی» که اسم فاعل از اِرْتَد است (مُرْتَدی) مرکب از (مرتد) از دین برگشته و یاء خطاب فارسی خوانده و بعضی طوف را بمعنی طواف کعبه گرفته‌اند و آنچه در تفسیر این بیت گفته‌اند دور از ذوق و بکسر خطاست . نظیر آن از مولانا :

آنگه که بطوف هم بطوفی و آنگه که بخانه هم بطوفی

۲۰ دیوان : ب ۲۹۲۶۰

ظاهرآ در مصراع دوم ، فعل ، مبدل است از (توفیدن) بمعنی فریاد کردن . مقدمه این بحث درباره تعاقب صور بر جسم ، مستفاد است از بحثی

بسیار دقیق که ابو حیان توحیدی از قول ابوسلیمان منطقی بجزستانی نقل کرده است .
الامناع والموانسة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۰۲ .

ای خبرهات از خبَر دِه بی خبَر توبه تُو از گناه تُو بَشَر
ای تُو از حال گذشته توبه جو کئی کئی توبه ازین توبه بگو
گاه بانگِ زیر را قِبَله کئی گاه گریه زار را قِبَله زنی
ب ۲۲۰۷ - ۲۲۰۵

خبَر دِه : آنکه آگاهی بخشد ، حق تعالی در این مورد ، مُخبِر .

قِبَله : بوسه ، قِبَله زدن : بوسیدن .

معرفت و ادراک بشری هر چند وسیع و منبسط باشد باز هم بسبب محدودیتی
۱۰ که دارد ناقص و عاجز است و از همه جهت مناسب قوای ادراکی اوست که ،
مایه اصلی ادراک را از محسوسات می گیرد پس هر چه در صفت حق تعالی بگوید
و در ستایش کمال بی کران او بردل خطور دهد یا بر زبان آورد درخور ذات و
صفات خدای بزرگ نیست چنانکه در حدیث آمده است : مَاتَوْهَمْتُمْ مِنْ
شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ غَيْرَهُ . (هراندیشه که کنید خدا را جز آن دانید) احادیث
۱۰ مثنوی ، انتشارات دانشگاه تهران ، ص ۱۴۲ . از اینرو ، اطلاعات و خبرهای
آدمی از خدا بی خبر و دور است .

می توان گفت که شناخت ایزد تعالی مقتضی حیرت و آشفته مری و همراه
استغراق و بیخودی است و خبر دادن مستلزم شعور و آگاهی از خود و بنا بر این
اخبار از حق علامت نقصان معرفت و بی خبری تواند بود .

۲۰ ممکن است که « خبر ده » را بمعنی مُخبِر و خبر گزار فرض کنیم ، در این
صورت باید گفت که نزد صوفیان اخبار و شرح باید ، موافق حال و ذوقِ خبَر
باشد و اگر سالک سخنی بگوید که حالش آنرا تصدیق نکند ، او جزو مدعیان
بی خبر است ، عادت پیران طریقت بر این جاری است که هر مقامی را مطابق

نتایج آن که حالاً و ذوقاً یافته‌اند شرح کنند، تعریف به حدود و رسوم: سیره مشایخ سلوک نیست، اختلاف جوابهای آنان در مورد هر مقام مبتنی بر همین روش است (جمع: فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۸۸) و چون پیر چنگی مدعی توبه بود و معنی توبه رجوع با حق است، این ادعا با ذکر و التماس بگذشته مطابقت نمی‌کرد.

توبه، نخستین مرحله سلوک و مستلزم اثبات هستی و انبیت عبد است، برکندن ریشه هستی یعنی جهاد نفس امری است که جز با عنایت حق صورت نمی‌گیرد (جمع: شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل: ب ۱۳۷۴) برخلاف معصیت که عمل خارجی و از اعراض است و زوال آن با تمام آثارش بوسیله توبه بعواقب آن و عزیمتی مردانه، بسهولت امکان دارد، دید و رؤیت توبه بدین ۱۰ سبب از گناه تراست، خواجه ابوالوفاء خوارزمی (متوفی ۸۳۵) درین باره می‌گوید:

بد کردم و اعتذار بدتر ز گناه

چون هست درین عذر سه دعوی تباه

۱۰ دعوی وجود و دعوی قوت و فعل

لا حولَ ولا قُوَّةَ اِلاَّ بِالله

از دگرسو، رکن اصلی توبه، پشیمانی و حسرت بر فعل سابق و گذشته است که بدون احضار ماجرای واقع شده در خاطر ممکن نمی‌شود پس توبه متضمن بازگشت به ماضی و رجوع قهقری است، این واپس رفتن بمذاق صوفیان پسندیده نمی‌آید، صوفی باید برق رفتار و دور پرواز باشد، واپس نگرستن ۲۰ و ایست و توقف، حکم مردن دارد، در صورتی که گناه عملی است که انقضا می‌پذیرد.

آنگاه گوئیم که عده‌ای از پیران طریقت عقیده داشتند که حقیقت توبه

گذشت و عبور از توبه و بعبارت دیگر توبه ، از توبه کردن است ، از رُویم بن احمد (متوفی ۳۰۳) پرسیدند که توبه چیست ، گفت : آنکه از توبه کردن توبه کنی (اللّمع ، لیدن ، ص ۴۳) .

ظاهرا دلیل این نکته آنست که توبه چنانکه گفتیم استحضار معصیت را همراه دارد ، استحضار معصیت ممکن است آدمی را به ارتکاب آن برانگیزد بخصوص که ارتکاب گناه وقتی صورت می گیرد که مرتکب از آن لذت می برد خواه محرک آن ، قوه غضبی یا شهوانی باشد بنابراین پیش چشم داشتن و با یاد آوردن معصیت ممکن است که لذت را مجسم سازد و توبه کار را رغبت افزاید تا توبه را بشکند و به ارتکاب معصیت گراید ، نظر بدانچه گفتیم توبه مخاطره آمیز است و سالک باید از آن درگذرد ، گمان می رود که ابوالقاسم جنید بن محمد (متوفی ۲۹۷) بدین جهت ، توبه را به نسیان و فراموشی معصیت و خطا ، تعریف کرده است (اللّمع ، ص ۴۳) مولانا نیز برین عقیده رفته است .

بنظر دیگر معنی توبه رجوع از مخالفت به موافقت است ، صفتی که در بدایت سلوک ، التزام بدان ضرورت دارد ولی چون موافقت صفت سالک شود محلی برای توبه نمی ماند و اگر توبه را رجوع به حق فرض کنیم ، آنگاه صفت دوران و مهجوران است و کسانی که بنعمت وصول و استغراق در حق نائل شده اند ازین حالت مستغنی هستند زیرا رجوع صفت غائب است نه واصل .

ابن عربی که در تحلیل معنی توبه دقت بسیار بکار برده بنوع دیگر توجیه می کند ، بگفته او ، توبه صفت حق تعالی و عبد محل ظهور آن صفت است

۲۰ بدلیل آنکه خدا را « توّاب » می گویم ، منتهی فعل « تاب » هر گاه مستند بحق باشد به (علی) و هر گاه به بنده اسناد یابد به (الی) متعدی می شود ، در آیات قرآن کریم هم بدینگونه آمده است پس دعوی توبه از جانب عبد بمنزله غضب و تصرف در ملک غیر است ، ازین دعوی بنده باید توبه کند . فتوحات مکیّه

ج ۲ ، ص ۱۹۰-۱۸۳ . این عقیده مخالف است با گفته محمد غزالی که توبه را در جمیع احوال و تا هنگام مرگ برای همه طبقات ضروری شمرده است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۱۰-۷ . مضمون بیت اول مناسبت با گفته شیخ عطار :

چون بی خبر بود مگس از پرت جبرئیل

از تو خبر دهند و چنان از تو بی خبر

دیوان عطار ، طهران ، ص ۳۰۰

نسخه بدل : خبر دهنده . مجالس سبعة مولانا : طبع انقره ، ص ۳۴ .

چونک فاروق آینه اسرار شد	جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی گریه و بی خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد
حیرتی آمد درونش آن زمان	که برون شد از زمین و آسمان
جست و جویی از ورای جست و جو	من نمی دانم تو می دانی بگو
حال و قالی از ورای حال و قال	غرقه گشته در جمال ذوالجلال
غرقه نه که خلاصی باشدش	یا بجز دریا کسی بشناسدش

ب ۲۲۱۳-۲۲۰۸ ۱۵

فاروق : هر چه دو چیز را از هم جدا کند ، کسی که حق و باطل را امتیاز دهد ، لقب عمر بن الخطاب خلیفه دوم که مطابق روایات ، جبرئیل یا حضرت رسول اکرم (ص) یا اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) بوی داده اند بلحاظ آنکه حق را از باطل باز می شناخت یا حق همواره بر زبانش جاری می شد و یا آنکه بسبب اسلام آوردنش ، مسلمانان نیرو گرفتند و مسلمانی در مکه علنی شد . ۲۰
جمهره ابن درید ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۲ ، ص ۳۹۹ ، لسان العرب ، تاج العروس ، در ذیل : فرق .

گریه و خنده عملی جسمانی است و مبدأ هریک میل شهودانی است با این

تفاوت که گریه از فقدان نفع یا لذت و خنده از وجود نفع و لذت یا اعجاب پدید می آید و از اینرو جهان انسانی بدان دو متصّف نمی شود .

جهان دیگر ، در این مورد ، روح قدسی و الهی است که پس از زوال آثار جان حیوانی پیوند می گیرد و زندگانی تازه می بخشد ، از پیوند این جان ، سالک بمقام معرفت ترقی آغاز می کند و از کمال معرفت ، حیرت پدید می آید پس از آن جست و جو و طلب از لون و شکل دیگری شود و سیر الی الله بنهایت می رسد و سیر فی الله شروع می شود ، درین مرتبه ، جست و جو مؤخر از یافت و وصول است برخلاف جست و جوی نخستین که بر یافت مقدم است بدین معنی جست و جویی است و رای جست و جوی اولین . ظاهرا نظر بدین گونه طلب محکم سنایی گفته است :

همه چیز را تا نجویی نیایی جز این دوست را تا نیایی نجویی

دیوان سنایی ، طبع طهران ۱۲۷۴ ، ص ۲۳۸

می توان گفت که مولانا فحص حسّی و خارجی یا وهمی و عقلی را با طلب درونی مقایسه می کند که اولین بحسّ یا مدارک ذهنی و دومین بوسیله ذوق عرفانی ادراک می شود ، بهر صورت (خواه به توجیه اول یا دوم) وصف اینگونه طلب از حیث عبارت بیرون است .

سر انجام حیرت : استغراق و گم بودگی عین سالک است در دریای وجود حق : استغراقی که پایانی ندارد و گم شده را باز نتوان یافت بدان جهت که سیر فی الله بنهایت نمی انجامد و در تجلّی ذاتی عین و اثر باقی نمی ماند .

عقل جزو از کُلّ گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی

چون تقاضا بر تقاضا می رسد موج آن دریا بدینجا می رسد

ب ۲۲۱۴ ، ۲۲۱۵

در زبان پارسی ادات شرط (اگر) تعلیق و ترتب فعلی را بر فعل دیگر

می‌رساند، فعلی که تعلیق می‌شود (جزا) و فعلی که جزا بر آن مترتب است (شرط) نامیده شود. فعل جزا مشروط است بحصول شرط و بعد از ادات (اگر) مفاد آن شکست و تردد در حصول فعل است، هرگاه شرط، ممتنع و نفی آن قطعی باشد، مرسوم قداً اینست که به آخر فعل شرط و جزا (ی) ملحق می‌کنند، اگر فعل مثبت باشد در این حال، مفاد آن نفی است که از امتناع شرط مستفاد می‌گردد، مانند:

گر بیندیشدی ز آخر کار از بد و نیک گنبد گردان

نه نهالی نشاندی بزمین نه بنایی بر آردی بجهان

دیوان مسعود سعد: ص ۴۵

۱۰ اگر مملکت را زبان باشدی ثناگوی شاه جهان باشدی

همان مأخذ. ص ۵۱

یعنی زبان نداد و ثنا نمی‌گوید، و اگر فعل منفی باشد مفاد آن اثبات است

بنا بر قاعده (نفی در نفی اثبات است) زیرا نفی امتناع، مقتضی امکان یا وجوب فعل است. مانند:

۱۵ و مرکب نیستی از نیکوی جانم از عشقش مرکب نیستی

لباب الالباب، ج ۲. ص ۱۲

بیت اول از نوع دوم و معنیش چنین است که عقل جزوی مدد گویایی

از عقل کلی می‌پذیرد زیرا استعداد و پذیرش او، مقتضی خواهش متوالی است.

ادات یا حرف اضافه (بر) میان دو اسم، مفید معنی پیوستگی و توالی است

۲۰ و در مورد دو چیز که پشت سر هم و پیوسته بیکدیگر، قرار گیرند، استعمال می‌شود، مثل:

نخم اندر نخم و مار بر مار بر بدان غبغبش نار بر نار بر

بمردی و رادی بگنج و گهر ستون کیانم پدر بر پدر

شاهنامه فردوسی

غلامان گل چهره و دلربای کمر بر کمر پیش تختش بپای
 زمین بر زمین تا باقصای روم بپوشید دریا بلرزید بوم
 اسکندرنامه^۱ نظامی، بتقل از آندراج

بیش پریشان مکن از پی آشوب من زلف گره بر گره جمع شکن بر شکن
 دیوان سنایی، ص ۳۹۷

عقل جزوی مدد از عقل کلی می گیرد که منبع معارف و علوم و خزانه^۲
 اسرار است بدینگونه که چون فکر و طلب ذهنی که نوعی از حرکت دماغی است
 بمجهولی متوجه شود و مقدمات وصول را از معلومات سابق بر نهج درست و
 راست ترتیب دهد آنگاه علم بمطلوب بر عقل جزوی انسانی افزایده می شود،
 ۱۰ شرط افزایده: طلب است و کسی که در حال استغراق است از صفات خود جدا
 می ماند و به تقاضا متصف نتواند بود و نیز چون مجهول مطلق است، هیچ ذهنی
 آنرا طلب نمی کند پس دیگری هم او را نتواند شناخت: این دو بیت بنا بر این
 توجیه، دلیل گونه ایست بر مضمون بیت سابق.

شارحان مثنوی، «کُلّ» را عبارت از خدا و گاه عقلی کلی گرفته اند
 ۱۵ ولی تفسیری لایق و درخور نکرده اند.

چونک قصه^۳ حال پیر اینجا رسید پیر و حالش روی در پرتوه کشید
 پیر دامن را ز گنجهت و گو فشانند نیم گفته در دهان ما بماند
 ب ۲۲۱۶، ۲۲۱۷

دامن از چیزی افشاندن: بکنایت، دور ریختن و صرف نظر کردن.
 ۲۰ مرتب است بر مضمون بیت (۲۲۱۴، ۲۲۱۵) بدینگونه که چون پیر
 بحال استغراق رسید و عین و اثرش فنا پذیرفت، در نتیجه، از حال او خبر نتوان
 داد زیرا که *الْمَعْدُومُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ*. و او نیز از گفتار باز ماند زیرا *تَكَلَّمَ*
 از فانی و مستغرق متصور نیست.

از پی این عیش و عشرت ساختن صد هزاران جان بشاید باختن
 در شکارِ بیشهٔ جانُ باز باش همچو خورشیدِ جهان جان باز باش
 جان فشان افتاد خورشیدِ بلند هر دمی تی می شود پُر می کنند
 جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهانِ کهنه را بنما نوی
 در وجودِ آدمی جان و روان می رسد از غیب چون آبِ روان

ب ۲۲۲۲ - ۲۲۱۸

تی : مختلف تهی است بمعنی خالی .

جان بازی خورشید ، نور افشانی آنست چه نور بمنزلهٔ جان خورشید است ،
 خالی شدن و پُر شدن آفتاب تصویری و تمثیلی از انقباض و انبساط نور اوست
 که بحسب ظاهر گوی بیرون می ریزد و باز بدرون آن باز می گردد ، برای تفسیر
 بیت آخرین ، جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ : ذیل : ب (۱۱۴۵) .

گفت پیامبر که دایم بهر پند دو فرشته خوش منادی می کنند
 گای خدایا مُنْفِقان را سیر دار هر دمیشان را عوض ده صد هزار
 ای خدایا مُسکَنان را در جهان تو مده اِلا زیان اندر زیان

۱۵ ۲۲۲۳ - ۲۲۲۵

ناظر است به حدیث شریف : مَمِینُ یَوْمٍ یُّصْبِحُ الْعِبَادُ فِیهِ اِلا
 مَلَكًا یَنْزِلَانِ فِیَقُولُ أَحَدُهُمَا اَللّٰهُمَّ اَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَیَقُولُ
 الْاٰخَرُ اَللّٰهُمَّ اَعْطِ مُسْكِنًا تَلْفًا . (هیچ روز نیست که بندگان خدا
 بصبح در آیند مگر آنکه دو فرشته از آسمان فرود می آیند ، یکی می گوید خدایا
 بخشندگان را عوض ده و آن دیگری می گوید خدایا مردم زُفْت را تباهی مال ده) .
 احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲ .

ای ہا اِمساک کز اِنْفاق بہ مال حق را جز بامرِ حق مده
 تا عوضِ یابی تو گنجِ بی کران تا نباشی از عیدادِ کافران

کاشتران قربان همی کردند تا چیره گردد تیغشان بر مصطفیٰ

ب ۲۲۲۸ - ۲۲۲۶

امساک : نگهداری مال و خرج نکردن آن ، بجهت‌ای که آدمی را از صرف مال در حقوق الهی مثل زکاة و خمس و یا حقوق اخلاقی مانند رعایت زن و فرزند و آنچه مستحب است ، باز دارد و بدین معنی مرادف بخل است در تعبیرات محدثین .

انفاق : صرف کردن مال است در محل معقول و مشروع . مقابل : اسراف و تبذیر .

شرط صحت و حسن هر عملی خواه از جنس عبادات و خواه از نوع معاملات باشد آنست که عمل مطابق اصول و روش عقلا و موافق شریعت و در محل و بجای خود انجام گیرد فی المثل اگر کسی نماز صبح را سه رکعت بخواند آن نماز باطل است و اگر مال خویش را بکسی دهد که بقصد خودکشی و یا کشتن دیگران زهر می‌خرد ، آن بذل و انفاق ناپسند و نامشروع است پس امساک که بحکم اصول و در جای خود باشد از انفاق ناموجه و نامشروع بهتر است ، دلیل مولانا آنست که اموال ملک خداست بدان جهت که ماده آن به آفرینش وی وجود یافته است و تحصیل آن موقوف است بر قدرتی که او به بندگان خود می‌دهد ، در قرآن کریم آمده است : *وَ اتَّقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ* . (و از آن مال که خدا شمارا در تصرف آن خلیفه خود کرده است انفاق کنید) الحديد ، آیه ۷ .

تصرف در ملک و مال غیر باید به میل و دلخواه او باشد بنابراین ، مال را باید مطابق امر خدا یا ولی خدا صرف کنیم ، علاوه بر آنکه مال قوام و پایه معیشت است و کسی که قدر مال را نداند و بی مورد خرج کند از جمله سفهاست و نیز مقصود از تبذیر و اسراف ، نخرج کردن مال است در غیر محل خود .

آنگاه انفاق تا بجا را مثل می‌زند. بعمل کافران قریش در جنگ بدر که روزی ده شتر قربانی می‌کردند تا بر پیغمبر (ص) ظفر یابند، تفصیل آنرا بزودی خواهیم گفت.

امرِ حق را باز جو از واصلی امرِ حق را در نیابد هر دلی

ب ۲۲۲۹ هـ

- واصل :** کسی است که از خود رسته و بحق پیوسته باشد بنا بر این، وصل: نهایت سیر الی الله است که سالک مراحل سلوک را پایان رسانیده و از صفات بشری پاک شده است، کسی که از غیر خدا گسیخته باشد. بعضی گفته‌اند وصل: آنست که بنده از اوصاف خود فانی و به اوصاف حق باقی شود، بموجب این تعریف: وصل، از مراتب سیر فی الله است و «واصل» کسی است ۱۰ که متحلی به اوصاف و اسماء الهی باشد. «اندک ترین وصال، دیدن بنده است خدای را بچشم دل اگر چه باشد آن وصال و دیدن از دور و این دیدن از دور اگر پیش از رفع حجاب است، محاضره گویند و اگر بعد از رفع حجاب است، مکاشفه گویند و مکاشفه بی رفع حجاب نبود بعد آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای هست با ما حاضر و ناظر و شاهد، این را ۱۵ نیز ادنی وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلی در آید، این را اعلی وصال گویند. اصطلاحات الصوفیه، در ذیل: وصل، کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: وصال، بموجب اصول صوفیان، سالک در جزئیات امور خود باید به شیخ و پیر خود مراجعه کند و از او دستور بگیرد، اطاعت امر، شرط اصلی سلوک است، ۲۰ شرطی که بهنگام بیعت، مریدان تعهد می‌کنند و تا دم مرگ بر عایت آن، مکلف هستند، دلیل این مطلب آنست که احوال و اخلاق و اعمال انسان از متشابهات است و بسا کسا که عملی بظاهر نیک انجام می‌دهد و آن سبب وبال اوست

بدان سبب که ریشه خودخواهی در وجود او سخت نیرومند ولی پنهان است و این عمل نیک عجب و خود پسندی وی را برمی انگیزد و بمخاطره عظیم می افکند ، در مورد چنین کسی ترك آن عمل ، مطلوب تر است و ای بسا کس که کاری بظاهر زشت می کند و آن سبب بیداری او می شود و از آن کار زشت نتیجه مطلوب بدست می آرد بدان جهت که قهر نفس و شکست زندان هوئی موقوف بر آن بوده است ، در علم اخلاق و مبانی شریعت ، امراض نفسانی و داروی آنها را وصف کرده اند اما تشخیص مرض و تعیین دوا و مقدار آن بر عهده طیب الهی است همچنانکه در کتب طب جسمانی ، امراض بدن و علاج آنها را یاد می کنند لیکن آنها بدون وجود طیب حاذق فایده نمی بخشند ،

۱۰. علاج امراض قلب و باطن بوسیله کتب اخلاق همچنانست که بیماری از روی کتابهای طب خود را درمان کند ، رجوع به علماء اخلاق و علوم ظاهر که فاقد عمل هستند همان حکم دارد که مریضی معالجه خود را از داروساز ، طلب کند ، در مورد انفاق و امساک می توان گفت که اگر چه موارد آن بموجب گفته علماء اخلاق و اهل ظاهر روشن است ولی نیت کسی که انفاق می کند و نتیجه ای که از آن می خواهد بگیرد و جهتی که مال در آن صرف می شود ، در خور ملاحظه و رعایت است ، ماده نفاق دیرگسل که در سرشت غالب خلق ، زیرکانه عمل می کند گاه چنان خود را در پرده نیکوکاری و خیر اندیشی نهان می دارد که انسان خود نیز ، زرق و تزویر آنرا باز نمی شناسد ، بد می کند و پندارد که خوب می کند ، کز می رود و گمان می برد که براه راست رفته است ، بدین نظر ، صوفیان

۲۰. اطاعت امر ولی را بر اصحاب بدایت و نوعهدان سلوک ، لازم و فریضه می دانند ، اطلاع بر امر حق از طریق علوم رسمی ، کفایت نمی کند ، ادراک حقیقی ضرور است و آن کار دلی است که منازل را بقدم صدق پیموده و بر مکیاید نفس ، وقوف تمام یافته باشد .

چون غلامِ باغی بی کو عدل کرد مالِ شه بر یاغیان او بذل کرد
 در نَبی انذارِ اهلِ غفلتست کان همه انفاقهاشان حسرتست
 عدلِ ابنِ باغی و دادش نزدِ شاه چه فزاید دوری و روی سیاه
 سرورانِ مکه در حربِ رسول بودشان قربانِ باومید قبول

ب ۲۲۳۳ - ۲۲۳۰ هـ

بیت دوم اشاره است به آیه شریفه: **اِنَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوا یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ لَیَصُدَّوْا عَن سَبِیْلِ اللّٰهِ فَسَیُنْفِقُوْنَهَا ثُمَّ تَكُوْنُ عَلَیْهِمْ حَسْرَةٌ ثُمَّ یُغْلَبُوْنَ** (آنها که کافرانند مالهای خود را نخرج می کنند تا دیگران را از راه خدا باز دارند، آن مالها را صرف می کنند آنگاه اربابان و حسرت می برند و مغلوب می شوند.) الانفال، آیه ۳۶.

۱۰

این کافران، دوازده تن از اشراف قریش بودند که در جنگ بدر مهین (سال دوم هجرت) هر روز ده شتر می کشتند و مشرکان را میزبانی می کردند و آنها را (مُطْعِمِیْنَ) می نامند، مقصود مولانا از «سروران مکه» نیز همین مُطْعِمِیَان است. بعضی گفته اند که این آیت در شان ابوسفیان بن حرب، پدر معاویه نازل شد که در جنگ اُحُد (سال سوم هجرت) چهل اوقیه زر، هر اوقیه چهل و دو مثقال، بر مشرکان نفقه کرد، مولانا روایت نخستین و محمد بن جریر طبری روایت دومین را برگزیده است. تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۹، ص ۱۴۹، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۴، ص ۴۳، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۵۴۲، المنطق، طبع حیدرآباد دکن، ص ۴۸۸.

۲۰ مولانا برای انفاق نابجا، دو مثال می آورد یکی غلام باغی که دعوی

استقلال کند و مال خزانة پادشاه را بر همراهان باغی خود بذل نماید، این مثال بمناسبت آن می آورد که ملوك و امرا در روزگاران گذشته بردگان را تربیت می کردند و گاه نیز در ابفاء لذات نفسانی بکار می بستند و سپس برمی کشیدند و

کارهای مترک بدانها می سپردند و بر قلعه های محکم در ثغور می گهاشتند و از چنین کسان ، با چنان روش ، انتظار وفاداری داشتند ، بعضی اوقات ، این بردگان نودوات همینکه فرصت می یافتند سر بر عصیان بر می آوردند و خلاف آغاز می کردند، نمونه این حوادث در قرن ششم و هفتم بسیار اتفاق افتاده است و مولانا از دیده و شنیده خویش ، مثال آورده است .

دوم ، کافران قریش که در آیه شریفه بدانها اشارت رفته و مولانا در ابیات پیشین ، این قصه را نمونه آورد ، این دو مثال ، نتیجه ای یگانه دارد و آن ، انفاق است نه بجای خود .

بهر این مومن همی گوید ز بیم در نماز اهد الصراط المستقیم

ب ۲۲۳۴

مأخوذ است از آیه کریمه : اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ . (خدایا ما را راه راست هدایت کن) الفاتحه : آیه ۶ .

راه راست ، بحسب ظاهر و در حرکات حسّی ، راه روشنی است که بر است و چپ نگراید و یا کوتاه ترین مسافت است میان مبدأ حرکت و نهایت آن ، در آیه شریفه تفسیر شده است به اسلام و دین حق و قرآن و راه بهشت و سنت پیامبر و سیره ابوبکر و عمر و نیز طریق محمد و اهل البیت و امام و ولی .

هدایت ، راه نمودن است و آن نسبت بکافر واضح است ولی لفظ «اهدنا» را ، پیامبر و امامان و مومنان بر زبان آورده اند و هم در نماز می خوانند ازینرو مفسران بضرورت ، هدایت را درین آیه بمعنی توفیق و زیادت ایمان و ثبات بر دین ۲۰ حق گرفته اند ، صوفیان می گویند در حق مریدان ، استقامت بر خدمت و در درجه مؤمنان ، استقامت بر توحید و در مرتبه عارفان ، رهائی از وسائط مقامات و مجاهدات است ، بنظر دیگر ، حرکت از قوه بسوی فعل ، امری تدریجی است ، رفتن از نقص بسوی کمال که میر معنوی است و غالباً بنحو تدریج حصول

می‌یابد باموانع و قواطع همراه است و آنگاه به نتیجه می‌رسد که از افراط و تفریط مصون ماند ، تشخیص حدّ میانین چنانکه گفتیم دشوار است ، آدمی گاه فریفته شوق و نشاط در عمل می‌شود و راه افراط می‌پایند بگمان اینکه بر خدمت و طاعت افزوده است و وقتی هست که از میل به تن آسانی بسوی تفریط می‌رود بخيال اینکه حکم حق درباره او چنین است و درین مردود حالت خویش را بر صواب می‌پندارد و خودخواهی غریزی او را بر این عقیدت می‌گارد و او را نادانسته بگمراهی می‌کشاند بنابراین ، باید عمل خود را همواره میزان مرد کامل و ولیّ حق برسنجد تا در اشتباه نیفتد پس ترس مؤمن از آن جهت است که حدّ وسط ، راهی است دقیق و باریک و هرچشمی آنرا باز نمی‌شناسد لیکن اتصال بولیّ کامل ، او را از این خطر رهایی می‌بخشد ، مراد مولانا همین توجیه است بدلیل : ۱۰ . امر حق را باز جو از اصلی .

جمع : تفسیر سهل بن عبدالله تستری ، طبع مصر ، ص ۱۰ ، تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵۷ - ۵۴ ، تیدیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۱۵ ، تفسیر ابوالفتح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۴ . ۳۳ ، کشاف ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۲۰۱ - ۱۹۸ - ۱۵ حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۱۹ - ۱۸ .

آن درم دادن سخی را لایقست	جان سپردن خود سخای عاشقست
نان دهی از بهر حق نالت دهند	جان دهی از بهر حق جانت دهند
گر بریزد برگهای این چنار	برگ بی برگیش بخشد کردگار
گر نماند از جود در دست تو مال	کتی کند فضل الیهت پای مال
هر که کارد گردد انبارش تهی	لیک اندر مزرعه باشد بهی

وَأَنْكَرَ فِي أَنْبَارِ مَا قَدْ وَصَّرَفَهُ كَرْدَ اُشْهَيْشُ وَمَوْشٍ حَوَادِثُ پَاكْ خَوَرْدِ
ب ۲۲۴۰ - ۲۲۳۵

بَرَّگِکْ بی بَرَّگِکْ : سرمایه' عدم تعلق و آزادی از رفیت هوی و تقلید و آویزش دل بهرچه غیر خداست .

بَرَّگِکْ : ساز و سرمایه ، پوستی که قلندران مانند لُنْگِکْ بر میان می بسته اند .
بی برگی : بی سرو سامانی ، فقر و درویشی ، آزادی و حریت از تعلق .
بَرَّگِکْ بی برگی نداری لاف درویشی مزین

رِخ چو عیَّارانِ مِیارا جان چو نامردان مَکَن

دیوان سنایی ، ص ۳۷۵

۱۰ اُشْهَيْشُ : جانوری خرد و سیه فام که در غله پیدا می شود و آنرا فاسد می کند ، اکنون آنرا (شیشه) می گویند ، در بشرویه ، تلفظ (اُشْهَيْشُ) بر جای است و آنرا در مورد جانوری بکار می برند که در تن انسان پدید می آید و آن دیگر را که در گندم و جو و دیگر حبوب می افتد ، (شیشه) می نامند .
نظیر مضمون ، ب ۲۲۳۶ .

۱۵ نه که قصاب بخنجر چو سر میش برود

نهلد کشته' خود را کشد آنگاه کشاند

چو دم میش نماند کندش از دم خود پُر

تو بین کین دم یزدان بکجاهاات رساند

دیوان ، ب ۸۰۰۲ بعد

۲۰ مضمون بیت (۲۲۴۰) شیهه است بدانچه از عیسی علیه السلام نقل می کنند: اِنْ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَجْعَلَ كَنْزَكَ حَبِثًا لَاتَاكُلُهُ السُّوسُ وَلَا تُذْرِكُهُ اللُّصُوصُ، فافعل' (اگر توانی که خزانه و انبار خود آنجا نمی که

شیشه نخورد و دزدان بدان دست نیابند پس چنین کن . (الامتاع والموانسة ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۴۴ .

این جهان نَفِیست در اثبات جو صورتت صِفَرست در معنیت جو
جانِ شورِ تلخِ پیشِ تیغِ بر جانِ چونِ دریایِ شیرین را بخر
ور نمی دانی شدن زین آستان باری از من گرش کن این داستان

ب ۲۲۴۳ - ۲۲۴۱

صِفَر : تهی و خالی ، در علم حساب ، نقطه یا دایره کوچکی است که نشانه خالی بودن محل است از عددی که در آن مرتبه باید قرار گیرد ، صفر پیش از رقم هیچ است و بحساب در نمی آید :

۱۰ بد خواه تو در ستکنه این تخته سخاکی

صفریست که بیشی ندهد هیچ رقم را

دیوان انوری ، ص ۷

جانِ شورِ تلخ : بکنایت ، جانی که آلوده هوی و هوس است و پرورش راست و درست نیافته است . مقابل : جان چون دریای شیرین که مقصود جان وارسته و تربیت یافته و فرهیخته است . مناسب است بامضمون این دو بیت :

۱۵ مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش رنگ رنگ
من ازو جانی برم بی رنگ و بو او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ

دیوان ، ب ۱۴۰۳۵ بیعد

ماخذ و نقد و تحلیل

این داستان

ماخذ و اصل این حکایت بی گمان قصه ذیل است:

وَحِكْمِي أَنْ بَعْضَ الْأَعْرَابِ خَرَجَ

قاصداً بَعْضَ الْمُلُوكِ يَسْتَمْنِحُهُ

فَاسْتَطَابَ الْمَاءَ (ظ : ماء) فِي بَعْضِ الْمَرَاحِلِ فِي الطَّرِيقِ فَمَسَّلاً

مِطْهَرَتَهُ مَاءً فَجَاءَ إِلَيَّ الْمَلِكِ فَلَمَّا رَأَاهُ مَلَأَ مِطْهَرَتَهُ دَنَابِرًا .

فَقَالُوا لَهُ نَدْمَاؤُهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ جَاءَ الْأَعْرَابِيُّ بِيَا لِمَ يَكُنْ لَهُ

غَيْرُهُ وَلَنَا مِنْ هَذِهِ الدَّنَابِيرِ غَيْرُ مَا عَطَيْنَاهُ فَالْتَيْدُ لَهُ . (آورده اند

که عربی بیابانی بر آهنگ بخشش و بامید سخای یکی از شاهان از محتله خود

بیرون آمد و در یکی از منازل راه آبی یافت که بمذاق وی خوش آمد و قمقه

خود را از آن پُر کرد و بسوی آن شاه آمد همینکه چشم پادشاه بر وی افتاد .

قمقه اش از مسكوك زر درآکند . ندیمان شاه درین بخشش شگرف با او سخن

گفتند و سبب پرسیدند ، گفت این اعرابی جز این که آورد چیزی نداشت و ما

از این مسكوك زر بسیار داریم ، هنوز دست دست اوست .) این حکایت در

کتاب (رُوح الارواح) ذکر شده است ، روح الارواح کتابی است در شرح و

تفسیر اسماء حسنی بر طریقه واعظان و مذکران ، مشحون بمحکایات و قصص ۱۵

پیمبران و گاهی رجال اسلام از صحابه و صوفیه و زهاد و مشتمل بر احادیث

نبوی و اقوال بزرگان دین و اشعار عربی و فارسی که بعضی از خود مصنف و

برخی از سنایی و شعرای دیگر است که من آنها را هنوز نشناختم ، مصنف

بی گمان نظری به کتاب (التجیر فی علم التذکیر) از ابوالقاسم قشیری (متوفی

۴۶۵) داشته است . بگواهی بعضی قرآن از قبیل اسلوب عبارت و آوردن اشعار ۲۰

سنایی احتمال می‌دهیم که تألیف آن پیش‌تر از اواسط و یا اواخر قرن ششم هجری صورت نگرفته‌است، مؤلف کتاب در آغاز بعضی نسخ بنام: (شهاب‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن المظفر السمعانی) و در پاره‌ای از نسخه‌ها (شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور السمعانی) یاد شده‌است. پس لقب و کنیت و نسبت او بخاندان بزرگ و نامور سمعانی که از علماء مشهور شافعیّه بوده و در شهر مرو، می‌زیسته‌اند، مورد اتفاق اکثر نسخه‌هاست، در یک نسخه بالقب (شهاب‌الاسلام و المسلمین) مذکور است. نسخه‌های این کتاب را آقای دانش پژوه در مجله دانشکده ادبیات (شماره ۵، سال ۱۵) معرفی کرده‌اند.

ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور سمعانی مردی مشهور است، بگفته سبکی او فقیه و مفتی و واعظ و شاعر بود و بسال (۴۸۷) ولادت یافت و در سنه (۵۳۴) درگذشت، پسر او ابوبکر محمد بن ابی‌القاسم احمد نیز از علماء بود و در وعظ و تذکیر شهرتی درخور یافته بود (طبقات الشافعیّه، طبع مصر، ج ۴، ص ۵۶، ۶۴) برادر او ابومحمد حسن بن ابی‌المظفر منصور هم مردی عالم و زاهد بشمار می‌رفت و بسال (۵۳۱) دزدان او را خفه کردند (همان‌مآخذ، ص ۲۱۲) عبدالله بن مظفر سمعانی را تاکنون نشناخته‌ام.

این کتاب، برعادت مُذکّران که متأثر از روش قصاصان بوده‌اند، مبتنی است در غالب موارد بر اعتبار از قصه‌های پیشینیان و ترهیب و تخویف از عقاب الهی و باوجود این، هرگز سخنی از حوادث عهد مغول و کشتارهای هول‌انگیز تتر و ویرانی شهرهای آبادان مشرق و مغرب ایران در آن دیده نمی‌شود و این نکته قرینه‌ای تواند بود که مؤلف آن نوه ابوالمظفر عبدالرحیم (مقتول ۶۱۷) فرزند تاج‌الاسلام ابوسعید عبدالکریم سمعانی (۵۶۲-۵۰۶) عالم و محدث مشهور و صاحب کتاب (الانساب) نبوده‌است بویژه که با احتمال قوی، خاندان سمعانی در قتل عالم مرو بدست مغولان اکثر یا همه بقتل رسیده‌اند.

بنابراین مقدمات ، نسبت (رُوح الارواح) به احمد بن منصور سماعی که واعظ و شاعر بوده و آثار این دو هنر از وی درین کتاب مشهود است هرچه قوی تر بنظر می رسد .

فریدالدین عطار نیشابوری در مصیبت نامه و محمد عوفی در جوامع الحکایات ، حکایت اعرابی را با تفصیل بیشتر نقل کرده اند ، بگفته آنان ، اعرابی در زمان خلافت مأمون عباسی (۲۱۸ - ۱۹۸) آبی در بادیه یافت و بامید نواخت و صلت این خلیفه ، رهسپار بغداد شد و در آن هنگام خلیفه بقصد شکار بکناره های فرات رفته بود ، خایفه او را هزار دینار بخشید بشرط آنکه هم از آن موضع بازگردد تا از دیدن آب فرات شرم زده و خجسته نشود و چنانکه ملاحظه کردید این تفصیل در مأخذ نخستین یعنی (روح الارواح) وجود ندارد ، با احتمال قوی اصل حکایت همان است که در (روح الارواح) می خوانیم که راویان بمناسبت شهرت و آوازه مأمون در کرم و صلت بخشی نام پادشاه را به مأمون و محل دیدار اعرابی را سواحل فرات و حدود بغداد (مرکز خلافت عباسی) تبدیل کرده و مشخص ساخته اند .

مأخذ مولانا همین روایت اخیر و کتاب مصیبت نامه عطار بوده است که ما آنرا به همراه روایت عوفی در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۷ - ۲۴) نقل کرده ایم .

ولی مولانا بر وفق روش خود در اصل حکایت و طرز بیان آن تصریحی چند کرده که بر حسن تأثیر آن افزوده و هرچه دلنشین تر و شگفت انگیزترش کرده است ، نخستین آنست که گفت و گویی میان مرد و زن اعرابی در میان می افکند که خلیق و رسم و چگونگی معیشت عربان بیابانی را از فقر و غارت و ناختم و تاز برای حصول روزی ، و فقر و بی چیزی و بدگذرانی و ساختن بزندگانی تلخ و ناخوش و خورشهای بدگوارد و پوشاک خشن و فرومایه ،

روشن می‌سازد، بحث و گفت و گویی که بحسب ظاهر، نمودار طعنهای سخت و جان‌شکاف شعوبیان بر هواخواهان برتری قوم عرب و پاسخ‌گونه‌ای از ردّ کسانی است که معتقد به افضلیت عربان بر دیگر اقوام بوده‌اند، و از درون ناظر است به اختلاف مشایخ در ترجیح فقر و غنی و درویشی و توانگری بر یکدیگر، مسأله‌ای که از دیرباز میان صوفیان مطرح بوده است و برخی درویش‌شکیبا «فقیر صابر» را فاضل‌تر شمرده و دسته‌ای نیز توانگر سپاسگزار «غنی‌شاکر» را برتر می‌دانسته‌اند و انعکاسی از آن در «جدال سعدی با مدعی» در پایان کتاب گلستان مشهود است، علاوه بر آنکه در این گفت‌وگو تا حدی اخلاق زنان و مردان و کیفیات نفسانی آنها و سرّ غلبه زنان بر مردان و بالعکس و چگونگی مقاومت زن در برابر تنیدی و پرخاش مرد بطرزی دلکش و از راه تعریف و کنایت بیان شده است مشتمل بر بسیاری نکات فلسفی و دینی و عرفانی که بجای خود باز خواهیم نمود.

دوم آنکه مرد براهنایی زن بقصد خلیفه که مولانا او را نام نمی‌برد ولی دارای صفاتی است که مدعیان جانشینی خدا و پیمبر باید بدانها منتصف باشند، سفر می‌کند و هم بارشاد زن سبوی آب را بسوی خلیفه می‌برد، این تصرف و افزایش از یک سو می‌رساند که مردان نباید فریفته پیش‌اندیشی و بسیاردانی خود باشند بلکه از مشورت زنان باید استفاده کنند و از دگرسو متضمن فواید همکاری و همداستانی مردان و زنان نیز تواند بود.

سوم آنکه اعرابی بدرگاه خلیفه می‌رود و نقیبان پیش او باز می‌روند و گرم می‌پرسندش، ملاقات او، برخلاف سه روایت دیگر از روی تصادف نیست و خلیفه پس از قبول هدیه و دادن زر، دستور می‌دهد که مرد عرب را از راه آب و بر روی دجله بکشتی بازگردانند، درین افزایش و دستکاری نیز نکته‌های دقیق مندرج است که بهنگام خود باز خواهیم گفت.

این حکایت بواسطه بیت (۲۲۴۲) بداستان پیر چنگی ، پیوند می پذیرد در آن بیت گفته بود که جان شور و تلخ را به دریای شیرین یعنی جان فرهیخته و مهذب عوض باید کرد و در حکایت اعرابی سخن از هدیه بردن آب گندای بیابان و یافتن بخشش بی کران بمیان می آید و بدینگونه این دو حکایت بهم پیوسته می شود .

اینک تحلیل قصه از روی گفتار مولانا در مثنوی شریف :

- در روزگار پیشین خلیفه ای بود بخشنده و بخشاینده و دادگر ، مظهر بخشش و عدل حق تعالی ، بدین معنی که جود و عدل او مخصوص بقبیله خود و کسان و هواخواهان وی نبود آن چنانکه بیشتر خلفای اموی و عباسی بدان موصوف بودند و تعصب قبیله و نژاد بر درونشان فرمان می راند تا همکیشان و هم نژادان خود را بهر گونه نواخت و تفقد مخصوص و دیگران را محروم می داشتند بلکه این خلیفه همه اقوام را مشمول عطا و عدل خود ساخته بود .
- ازین مقدمه و ابیات دیگر که پس ازین در وصف خلیفه خواهیم دید چنان بر می آید که مولانا معتقد بوده است که خلیفه حق یعنی پیر و شیخ طریقت و یا خلیفه پیغمبر بمعنی معروف و متداول ، کسی تواند بود که دارای صفات ذاتی و معنوی خدا یا پیمبر باشد نه کسی که بسبب اقبال مریدان و یا اجماع امت بر مسند ارشاد و خلافت نشیند و اگر این اسباب برای خلافت حسی و حکومت ظاهری که حکام بیدادگر بر آن تکیه دارند ، بسنده باشد بی هیچ شک در عقد خلافت راستین که فرمان روایی دها و جان شینی خدا و پیمبر است هرگز کفایت نمی کند زیرا نتیجه خلافت حسی ، انتظام امور معیشت خلق و مصلحت دنیوی آنهاست که شاید قدرت مادی شرط عمده آن فرض شود در صورتی که آن ، نیز اگر بعدل و داد و انصاف آراسته نباشد بجای نمی پاید و از هر سو خللها پدید می آید و تا نه بس دیر پایه های آن درهم می ریزد اما مقصود از خلافت

راستین تهذیب اخلاق و تصفیه باطن و بحقیقت ، حیوانی را انسان ساختن است و آن امری معنوی و روحانی است نه حسی و مادی و بناچار مشروط است بحال و اسباب روحانی و باطنی که اهم آن حریت درون و عدم تقلید بهم بستگیها و تعصبهای نژادی و مذهبی است ، صفتی که اکثر خلفای اسلامی از آن عاری و بضد آن متّصف بوده اند .

یک شب ، بنا بر عادت زنان که بسبب گرفتاری خود بکارهای خانه و رعایت طفلان و اشتغال مردان بکسب و دیگر مشاغل ، تنها بهنگام شب فرصت شکایتی بدست می آورند و هم در عهد این خلیفه داد پیشه عطابخش و خطاپوش ، اعرابی زنی از تنگی معیشت و تهیدستی و بی نوایی گله آغازید و بد خواری و عوری و برهنگی خود و شوی را بزبان جان گزای و سخی تلخ تر از زهر ، باروی او آورد و ملامتش گفت که از صفات ویژه عرب که جنگ و غارت و عطاست سخت بی بهره مانده است و از آن جهت که کشته شمشیر فقر است توان محاربت از وی رفته و قدرت بخشش از او سلب شده است تا بدانحد که باوجود چنین درویشی هر چند اکرام ضعیف صفت برجسته عربان بیابانی است ۱۰

اگر مهمانی در رسد او جامه اش را می رباید و بدزدی وسایل مهمان دست می زند . ۱۵

آنگاه مولانا می گوید بدین لحاظ دانایان گفته اند که مهمان نیکمردان شوید و برخوان خسیسان منشینید و بدین تمهید شیخان مدعی را که آوازه رهنمونی و دستگیری در انداخته و مریدان را برخوان دعوی از هرگونه معنی تهی ، می نشانند و بسوی سفره بی نان و نانخورش صلا می زنند ، انتقادی سخت بلیغ می فرماید ، بگفته مولانا این مدعیان بی خبر و رهنمایان دروغین ، خود در حل مشکلات طریق و کشف رازهای دل ناتوان و از پای افتاده اند و از نور معرفت بهره ای نیندوخته اند ، این چنین بی نوای درمانده بی فروغ چگونه می تواند نومریدان راه ناپیموده را بنیروی آسمانی مدد کند و یا چنان بینایی بخشد که

راههای پنهان دل را درهم سپرند و در ورطه های هولناک هوی و هوس درنیفتند و بی خطر از عقبات سلوک درگذرند ، اینان کوری را مانند که بیماری چشم را معالجه کند و بداروی خطا درد بردردش افزاید . این بیان مبتنی است بر آنچه حکما گفته اند، که معطی شیء فاقد شیء نتواند بود .

این راهزنان جانها و دها ، عرصه دعوی را هرچه فراخ تر می گیرند و از لقای حق لاف می زنند در صورتی که نقش دیورا هم که نوعی تجرد دارد ، ندیده اند، خویش را برتر از پیمبران می شمارند، سرمایه آنها اصطلاحی چنداست که از حرف درویشان دزدیده اند با این همه بهایگی بر پیران بزرگ مانند بایزید بسطای خرده می گیرند .

- ۱۰ این نقد و خرده گیری سخت از سوی مولانا بدان سبب است که تصوف و عرفان از خانقاه رخت بر بسته و بصورت بحث و جدل در مدارس آن روزگار مطرح شده بود ، بسیاری از صوفی نمایان بودند که الفاظ و مصطلحات این طایفه را مانند اصطلاحات نحو و صرف و علوم دینی و حکمت و کلام می آموختند و در مجالس و بر سر منبرها برای جلب عامه و آرایش گفتار خود ، بکار می بردند بی آنکه مانند صوفیان راستین، بصیقل ریاضت زنگار خودبینی را زدوده و نقش خودپرستی را بر سنگ نبستی کوفته و خرد کرده باشند و از سر یافت و حالت و در حد دید خود سخن گویند و بهراخور مشرب و شرب خود نکته مستانه در اندازند چنانکه از قرن هفتم بدین سوی بسیاری از شعرای پارسی زبان همین اصطلاحات درویشانه را طراز گفتار خود ساخته و محققان را در تشخیص اسلوب شعر خود بغلط انداخته اند .

۲۰

نوع عهدان سلوک بدین دعویهای بی مغز فریب می خورند و عمر خود را پرباد می دهند ولی مولانا متوجه است که آنها درین فریب خوردگی معذوراند برای آنکه شناختن انسان کاری دشوار است ، بدن آدمی را تشبیه می کند بدیواری

ستبر که معلوم نیست در زیر آن گنجی نهفته و با ازدهای خفته است ولی حقیقت آنست که این دیوار بر کشیده تن هم خانه جواهر و هم لانه موش و ازدهاست و بر اثر عوامل داخلی و محرکات خارجی گاه از زیر آن گوهرهای تابناک برون می‌ریزد و گاه موش ویران‌گر و ازدهای دژم، سر برمی‌کشد و این کشاکش تا بروز مرگ پای‌دار می‌ماند ولی صوفیان معتقد هستند که بتأثیر ریاضت آن ازدها مسخر می‌گردد و زهر بیاد زهر بدل می‌شود.

حال بنگریم که این طالب فریب خورده با وجود پیروی از شیخی مدعی بمقصد تواند رسید یا آنکه در بیابان بی‌فریاد گمراهی باطن فرو خواهد ماند، در جواب می‌گوییم که صدق نیت و گرمی همت و قوت عزیمت، عاملی است سخت مؤثر، ارشاد پیر محرک این عامل است و هرگاه سالک نتواند استعداد قبول نداشته باشد بی‌هیچ شک و شبهت ارشاد شیخ، در حق او مفید نمی‌افتد مگر نه بولهب و بوجهل و بوسفیان و بسیاری دیگر از کافران قریش، پیوستگان و هم نشینان نقطه دایره نبوت بودند و با اینهمه دم بدم برانکارشان می‌افزود و با پیران طریقت از بطانه و خانواده خویش منکران سخت کوش نداشتند پس شرط اصلی، آمادگی درون و صدق نیت است و بنابراین هرگاه سالکی از این صفات برخوردار باشد و از سر راستی و صفای باطن دست در دامان پیری زند، ارشاد او، هر چند دور از واقع فرض شود، باطن مرید را در حرکت می‌آورد و زان پس صدق درون و صفای دل در کار می‌ایستد و عنایت الهی در می‌رسد و راهرو را بمنزل می‌رساند ولی این امری است که بندرت اتفاق می‌افتد از آن جهت که صحبت و مجالست با مردم بی حقیقت و پیران فراخ‌دعوی سرانجام کار خود می‌کند و آتش طلب را فرو می‌نشانند.

ناگفته نگذاریم که مولانا صحت عمل طالب را در مورد بازگفته، مثال می‌زند بعمل نماز گزاری که در شب تاریک بسوی نماز گزارد و آن را قبله پندارد

که بگفته بوحنیفه نمازش درست است؛ این مثال برای تقریب مطلب بذهن خواننده است و دلیل راستین نیست زیرا صحت نماز متحرّی، حکم فقهی و ظاهری و در عالم شریعت است در صورتی که وصول بحقیقت محتاج شرایط واقعی است و اگر موجبات آن وجود داشته باشد نتیجه حاصل است و اگر نباشد محصول ندارد.

- مرد عرب، در پاسخ زن، بگلشت روزگار و تاپایداری احوال از خوشی و ناخوشی و سختی و شاد خواری تمسک می‌جوید، دلیل دیگر احوال جانوران است که غم روزی نمی‌خورند و حواجی مطبخ نمی‌اندوزند و هرگز گرسنه نمی‌مانند و گویی از سبب گسیخته و در مسبب آویخته‌اند، این حالتی است که آنرا توکل می‌خوانیم و باشارت از مضمون گفته اعرابی درمی‌یابیم.
- ۱۰ سوم نکته اینست که غم از خودخواهی و طلب زیادت منبث می‌گردد، انسان غم می‌خورد و اندوه می‌برد برای آنکه می‌پندارد که خوشی و منفعتی را از دست داده است، خوشی و منفعت را بدان جهت می‌جوید که ثمره حیات یا مایه دوام زندگانی است بی‌خبر از آنکه هر غمی و اندوهی مقدمه و پیش‌آهنگ مرگ و ضد حیات است، غم، بدن را می‌کاهد و جان را ملول و رنجور می‌دارد
- ۱۵ و آنرا آماده انحلال و فرسایش می‌سازد، بدین سبب هر غم و رنجی جزوی از مردن است علاوه بر آنکه رنج مردن در گسیختن تعلق است و هر که تعلق بیشتر دارد سختی و دشواری افزون‌تری را بر عهده می‌گیرد پس حرص و افزون‌جویی بهنگام پیری که فاصله تا مرگ اندک‌تر است بحکم عرف و عادت و از جهت اخلاقی نامطلوب‌تر است.
- ۲۰

چهارم حاجت، اینست که در جفتی و زناشویی سازگاری و هم‌آهنگی و همداستانی شرط اصلی است مرد و زن هرگاه با یکدیگر ن سازند یا از هم جدایی می‌گزینند و یا روزگار بتلخی می‌سپارند، حیاتی ناگوارتر از مرگ و وصلنی تلخ‌تر

از زهر فراق ، این نکته را بچند مثال محسوس از قبیل : جفت کفش و دو تاي در و دو لنگه بار ، روشن می سازد .

زن ، جوانی درشت و خشن می گوید و ادعای مرد را در قناعت ورزی رد می کند ، ظاهراً فرقی قائل می شود میان قناعت اضطراری و قناعت اختیاری که می توانیم در بیان آن بگوئیم که مطابق گفته قدما : قناعت بسندگاری و اکتفا بوجود است ، این حالت گاهی بواسطه فقد اسباب و بیکارگی و اهمال و کم هوشی در پیدا کردن راه معاش ، دست می دهد و آدمی بناچار بدانچه میسر است بسنده می کند در صورتی که آتش حرصش از باطن زبانه می زند و چشم در زیادت و افزونی دوخته دارد ، اینچنین قناعتی فضیلت و یا مایه آسایش نتواند بود ، گاهی حالتی است ناشی از بی اعتنائی به اسباب و وسائل و دریافت این نکته که لذت حیات در افزون جویی کمتر دست می دهد و بنابراین آدمی از آنچه دارد چشم فراتر نمی گنجد و از آن مایه که نصیب اوست پیمانه های لبریز از خوشی و لذت درمی کشد ، این حالت را قناعت اختیاری توان گفت که منشأش فرط معرفت به اسرار زندگی است نه تنبلی و تن آسانی .

در این پاسخ عتاب آمیز ، زن شوی خود را مار و مارگیر و ننگ عرب و بکنایت ، زاغ می خواند که بی شباهت بشناعتهای شعوبیان نسبت به ربان خودبین و فخرجوی ، نیست و ما آنرا در شرح ابیات بیان کرده ایم .

تعبیر : « مار و مارگیره مولانا را بنقد عمل مارگیران هنگامه گستر می کشاند ، درویشان رفاعی در قرن هفتم مارگیر و مارخوار بوده اند و این عمل را بعنوان کرامت بعامه نشان می داده اند ، مولانا می گوید این مارگیران بسبب پست همتی دل در گرفتن مار می بندند و ازین همه شغل های گرانمایه و بی خطر می گذرند و تن بکاری پست و کم فایده و مخاطره آمیز می دهند پس راستی نخست مار ، افسون می دمد و مار افسای را در دام فریب می اندازد و سپس مارگیر بطلب مار

برمی‌خیزد و چون یافت بر روی افسون می‌خواند و در سله‌اش می‌افکند و چه مایه پست و فرومایه است آن انسان که ماری او را بخود گرایان می‌کند و بر او افسون می‌دمد ، اینست حاصل سخن مولانا .

- مرد اعرابی از فضیلت فقر سخن می‌گوید و آنرا بر توانگری ترجیح می‌نهد ،
 تفصیل این سخن را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید ، اضافه می‌کنیم که قدمای صوفیه در تفصیل فقر و غنی باختلاف سخن گفته‌اند ، جنید بن محمد نهاوندی فقر را از غنی فاضل‌تر می‌دانست ، ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل بن عطا (متوفی ۳۰۹) از اقران جنید بی‌نیازی را مرجح می‌داشت بدلیل آنکه غنی و بی‌نیازی صفت حق است و فقر و درویشی صفت بنده . محمد غزالی درین باره تحقیق بلیغ کرده و گفته است هرگاه درویش و توانگر حریص نباشند و ۱۰ توانگر آنچه دارد در راه خدا بذل کند ، باوجود این شرط ، توانگری بر تهیدستی شرف دارد زیرا اصل کار ، نابودن آزمندی و عدم تعلق قلب به اعراض دنیوی است و در این صفت ، این توانگر و درویش که ما فرض کردیم برابر هستند با این تفاوت که توانگر مال خود را در خیرات بذل می‌کند و آن فقیر بی‌نوا مالی ندارد که بمصرف امور خیر برساند و اگر توانگر مال خود را برای ۱۵ برخورداری از خوشیهای مادی صرف کند هر چند که مباح باشد حالت فقیر بر روی می‌چربد از آن جهت که روی آوردن بذات بهر حال مظنه خطر است و اگر هردو (فقیر و غنی) دلی آویخته بمال دارند هیچ یک را بردیگری فضل نتوان نهاد بسبب آنکه حرص حجابی ستر است که دل آن هردو ، بدان محبوب شده است اما اگر از تفصیل در گذریم باید گفت که فقر بنحو کلی بر بی‌نیازی ۲۰ می‌چربد زیرا ثروت بهر صورت و از راه پنهان ، دل را بامور مادی پیوند می‌دهد و نادانسته آدمی را بورطه‌های هول انگیز فرو می‌اندازد و سنگدلی و بی‌رحمی و

شقاوت می‌آموزد . (احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۱۳۸ - ۱۳۲ ، ص ۲۰۱ -- ۱۹۶) .

گمان می‌رود که مورد بحث غزالی داشتن مالی بیرون از احتیاج مطلق و فقد کفایت است و فقیر آن کس است که بحسب عرف و عادت مالدار نیست نه آنکه خوراک و پوشاک ضروری را فاقد است از آنرو که فقر بدین معنی منشأ انواع جنایات و تبه‌کاریهاست و زبان آن از ثروت اگر بیشتر نباشد کمتر هم نیست .

گفته‌ایم که مولانا فقرا بمعنی حسّ نیازمندی بخدای تعالی گرفته‌است و این حالتی است متضمن فواید بسیار ، بیت (۲۳۵۲ بیعد) این نکته را هر چه واضح‌تر بیان می‌کند .

۱۰ سپس مرد اعرابی دیگر تهمتهای زن را از مارگیری و طمع ردّ می‌نماید و چنان بنظر می‌رسد که «مار» را عبارت از مال و تمتع مادی شمرده و بدین مناسبت گفته‌است که دندان مار را می‌کند یعنی مال را در دستگیری بینوایان و مصارف مطلوب بکار می‌گمارد و در نتیجه از زیانهای ثروت محفوظ می‌ماند .

۱۵ طمع صفتی است که در نهاد و گوهر انسان نهفته‌است ، انسان بتنها تن و بی‌وجود وسیلت و سبب ، کاری از پیش نمی‌برد برای آنکه قدرت و توانایی آدمی محدود است و مانند قدرت خدا نیست که بی‌نیاز از آلت و وسیلت است ، این صفت در هر بشری از آنگاه که چشم در جهان می‌گشاید و شیر از پستان مادر می‌مکد و برعایت و مراقبت پدر و مادر می‌بالد و از موادّ خارجی تغذیه می‌کند و مدد می‌گیرد تا دم‌واپسین ، همراه است از اینجا توقع و چشم داشت از غیر ، در وجود انسان پدید می‌آید و از وی نمی‌گسلد بنابراین ریشه طمع از وجود هیچکس کنده نمی‌شود و گسیختنی هم نیست پس طمع و چشم داشت ، صفتی ذاتی و سرشتی است و بدین جهت حکم آن تابع متعلق آن است تا بچه در آوپرد

و تعلق پذیرد ، اگر چشم داشت راهرو از خدا یا مرد خداست و نه در حدود اغراض اندک مایه ، صفتی ستوده و مطلوب است و در غیر این صورت ، ناستوده و نکوهیده و رهاکردنی است ، ظاهرا مرد عرب میان این دو قسم از طمع فرق می گذارد ، طمع او از قسم نخستین و طمع زن از جنس دومین فرض می شود و چون هرکسی از چنبره وجود خود در دیگران می نگرد ، زن عرب ، شوهر را بداشتن طمع سرزنش می کند ، مولانا بدین مناسبت تفاوت داوری را در انکار بوجهل و تصدیق بوبکر نسبت بحضرت رسول اکرم (ص) مثل می آورد در صورتی که موضوع داوری یعنی شخصیت پیمبر یک چیز بود ، نتیجه آنکه اختلاف از نظر خاست و از منظور آلیه نبود .

گفتار اعرابی سرانجام بگله و توبیخ و پرخاش می کشد و زن را تهدید می کند که اگر دست از ینگونه سخن بردارد عاقبت کار ، جدایی و ترک خان و مان خواهد بود .

زن که مرد را تندخو و آتش مزاج می بیند از دیر نرمی درمی آید و چون از طریق استدلال و نصیحت گوئی ، کاری از پیش نمی برد ، حربه نرم ولی برنده عاطفه را بکار می گمارد و اشک از چشم فرو می بارد ، سلاحی که زنان در برابر استیلای مردان همواره بدان توسل می جویند و غالباً پیروز می شوند او می گوید که این دل سوزی و تحریض بر طلب معیشت تنها برای آسایش شوهر محبوبش و نه بخاطر رفاه خاطر خودش بوده است ، علائق و عشق بازیهای آغاز موصلت را با یاد او می آورد و معذرتی لطیف و دلنشین پیش می آورد و درین میان بهای های گریه می کند ، زن مظهر جمال و دل ربانی است بدین مناسبت ۲۰ بایه ناز و عشوه بفروشد و در نقاب نازنینی ، مناعت زنانه و دلبرانه و سرکشی معشوقانه در کار شوهر کند ، نیاز و خواهش در خورد مرد جمال نگر و زیبایی پرست است و نسبت به جنس لطیف امری است برخلاف انتظار و نابیوسان ،

نازنینان چون در نیاز آیند غارت دل و جان می‌کنند و عقل و ایمان را برباد می‌دهند و بارهٔ آهنین مقاومت مردان را درهم می‌شکنند، علاقه و دلبستگی مردان به زنان حکمی خدایی است، فرمان خدا نافذ است و از آن سرپیچی نتوان کرد، دلیل آن آیهٔ چهاردهم از سورهٔ آل عمران است (این آیه و تفسیر آن را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید).

زن را خدا برای آرامش خاطر مرد آفریده است و این پیوند را بهیچ حربه‌ای و مقرضی نمی‌توان برید و بدین سبب هرچند که مرد در میدان نبرد، سخت بازو و آهنین پی باشد، در برابر زن و آنگاه که در آشیانهٔ عشق و محبت خانواده فرو می‌خزد نرم خوی و شیشه دل است، پیمبر (ص) با همه استغراق در عشق حق و نبرد و تجرد، کلمهٔ مینی یا حُمیرا می‌زد و از گفتار عایشه آرامش خاطر و آسایش جان می‌جست، سپس مرد و زن را به آب و آتش مثال می‌زند که آب آتش را خاموش می‌سازد ولی اگر واسطه‌ای مانند تابه یا دیگک در میان آید، آتش آب را در جوش می‌آورد و به بخار تبدیل می‌کند، قدرت مرد مانند آب است و نیروی زن مانند آتش که اگر واسطهٔ محبتی و علقهٔ مزاجی درست میانجی گردد، مرد با همه غالبی و پیروزمندی مغلوب و افتاده و گرفتار زن می‌شود پس قدرت مردان، ظاهری و چیرگی زنان، باطنی و نهانی است، ریشهٔ این چیرگی و قهاری مهر و محبت است که از صفات بزرگوار و والای انسانی شمرده می‌شود و بدین جهت مردان فرهیخته و خردمند غلبهٔ زن را می‌پذیرند و مردم ناتراشیده و بی‌خرد و دانش، زنان را بزیر فرمان می‌کشند زیرا دستهٔ اولین

۲۰ بکمال انسانیت رسیده و رستهٔ دوم بخصیض حیوانیت در افتاده‌اند، این نکته را باستناد روایتی که در شرح ابیات ماخذ آنرا نشان داده‌ایم، تأیید می‌فرماید.

بنابراین، می‌توان گفت که معیار انسانیت و صفای روح، از نظر مولانا

عشق ورزی و فرمانبرداری از زنان و میزان حیوانیت و ستور طبیعی ، درستی و آزار آنهاست .

بیان رقت‌انگیز زن مؤثر افتاد و مرد از گفته پشیمان شد همچنانکه عوانان ستمگر بهنگام مرگ سر انگشت ندامت از کرده‌های پیشین بدن‌اندان می‌گزند زیرا مادام که رغبت باقی است و آدمی دست اندر کار دارد عیب و نقصان عمل از چشم وی پنهان می‌ماند و چون آن کار صورت تمامی گرفت عامل رغبت ، پای فراپس می‌کشد ، دیده پایان بین گشوده می‌شود و کمی و کاستی کار پیش چشم با دید می‌آید و پشیمانی و ندامت فضای اندیشه را فرو می‌گیرد ، این نیز بعقیده مولانا از مظاهر تأثیر قضای الهی است .

۱۰. مرد بزنی می‌گوید من گناه کرده‌ام و به آزار تو بزه مند شده‌ام ، این گناه را عفو کن و از سر تقصیر من درگذر زیرا مغفرت صفت خداست و اگر کافری عمری در غفلت سپری کند و بوقت مردن ایمان آورد خداوند جرمش را می‌بخشد و ایمانش را می‌پذیرد چه حضر نیست همه رحمت و بخشایش که هستی و نیستی و کفر و ایمان عاشق و بنده فرمان او هستند .

۱۵. قبول ایمان کافر پیر ، بطرح مسأله ایمان فرعون منتهی می‌شود ، ابن عربی معتقد بوده است که فرعون بهنگام غرقه شدن (مطابق آیه ۹۰) ایمان آورد و پاک و بی‌گناه از جهان رفت ، این نظر را در فصّ موسوی بیان کرده است و ما بتفصیل درباره آن سخن گفته‌ایم .

مولانا می‌گوید که موسی و فرعون هر یک در حد وجودی خود مسخر مشیت و دست آموز قضا بودند ، بندگی موسی آشکار بود و بندگی فرعون از نظرها پنهان می‌نمود ، شب که فرا می‌رسید فرعون بخدا می‌نالید که زنجیر انکار را از گردنم بردار ، موسی و من دستکاران آفرینش تویم با این تفاوت که او را سپید روی ایمان و مرا سیاه روی کفر و انکار ساخته‌ای ، تملّی و چاپاوسی

خلق مرا در ادعای خدایی افکوده است ، ادعایی که مایه رسوایی و بد فرجای است ، حکم قضا را به تیشه و فطرت آدمی را بشاخه درخت نشیبه می کند از آن جهت که تیشه کار خود را می کند و شاخ درخت هیچ گونه اختیاری ندارد ، این تشبیه لطیف و بیان منصفانه را از زبان مولانا بشنوید :

خواجه ناشانیم اما تیشه ات	می شکافد شاخ را در بیشه ات
باز شاخی را موصل می کند	شاخ دیگر را معطل می کند
شاخ را بر تیشه دستی هستی	هیچ شاخ از دست تیشه جستنی
حق آن قدرت که آن تیشه تراست	از کرم کن این کژیهارا تو راست

این اقرار و اعتراف بهنگام شب و در وقتی است که فرعون از تعظیم و چاپلوسی خلق برکنار مانده است ولی همینکه روز در می رسد و عامه بسوی فرعون و اورنگ وی نماز می برند و محیط او بدل می شود بک ناگاه شعله انکار از درونش زبانه می زند و در برابر دعوت موسی به بندگی و عبودیت حق تعالی ، او فریاد به *اِنَّا رَبُّكُمُ الْاَعْلٰی* بر می آورد ، این حالت را که نشانه کفر شرعی است فرعون نیز در تنهایی شب احساس می کند و آن را هم از تأثیر حکم قضا می انگارد پس چنین استنباط می شود که فرعون بنظر مولانا ، در باطن دارای ایمان ایجابی بود بدین معنی که خویش را مسخر مشیت می دید ولی بحکم ظاهر ، کافر بود از آن جهت که موسی را انکار می کرد در صورتی که موسی مظهر حق و دعوتش هم بحکم مشیت و فرمان خدا بود و عقیده وی ازین روی با گفته ابن عربی که در آن روزگار مطرح انظار شده و علمای ظاهر را برانگیخته بود ، تفاوت دارد .

وز آن پس مولانا نامطلوبی خلافها و تعصبات دینی را بصراحت هر چه تمام تر بیان می کند ، بعقیده او ، این اختلافها و رنگهای دینی ، زاده اجتماع بشری و بعبارت دیگر از احکام عالم حدوث و ساخته وهم و پندار مردم تنگ نظر و

کوتاه دیده است ، در عالم خدایی که وحدت صیرف است ، این رنگها وجود ندارد و خدای جهان نه مسیحی و نه زردشتی و نه بودایی است ، سالک و هر آدمی زاده ای تا در عالم رنگ میزید و تا رنگ رقیبت سنن و تلقینات را از خود زدوده است بناچار تعصب می ورزد و دست بخون همجنسان خود می آلود ، دین و مذهبی که بتقلید و از روی جهل فرا گرفته است بجای آنکه باطنش را پاک و فرهیخته سازد برزشتی و دده خوبی می گارد و این خونخواری و تجاوز را مایه قرب و نزدبان کمال می پندارد اما چون از این رنگها برتر آید و زنگارها را پاک کند و بعالم الهی و جهان بیرنگ رسد و به چشم نهان بین خدایی در مخلوق نگردد آنگاه خلاف و دوگانگی را حس نمی کند و بدان متصف نمی شود زیرا جهان خدایی همه وحدت و یگانگی است و در آن مرتبه ، موسی و فرعون دارند آشتی . ۱۰ می توان گفت که مراد از (بی رنگی) فطرت انسانی و مقصود از (رنگ) عادات و تلقینات خانوادگی است .

این معنی بلند و آزاد منشانه را که حاصل آن ، آزادی مذهب و معذور بودن گروهی از اجتماع در پذیرفتن کیشی خاص و آیینی مشخص است ، مولانا در روزگاری بیان فرموده است که اکثریت قریب باتفاق جامعه بشری غرق گرداب تعصبهای مذهبی بودند ، جنگهای صلیبی هنوز پایان نیافته بود ، فرق اسلامی خون هم را می ریختند و هر فرقه ای که دست می یافت ، مدارس فرقه دیگر را ویران می کرد و کتب و کتابخانه های آنها را در آب می شست و یا در آتش می سوخت ، پیروان ادیان دیگر و اهل ذمه را خوار می داشتند و بهنگام فرصت خانه های آنها را بتاراج می دادند و این عمل ناصواب را وسیله اجر اخروی و ۲۰ ثواب می انگاشتند ، اینست عظمت روح و بلندی فکر شخصی که از محیط خود و محیط اکثریت مردم امروز جهان نیز ، برتر و والاتر بود .

آنگاه می گوید اگر بر این مطلب اشکال کنی و سؤال پیش آوری هم

شگفت نیست زیرا سؤال از دو بینی و خلاف نگری می‌خیزد که از لوازم عالم رنگت است، این سؤال و یا تعجب از اینجاست که مایه این رنگها حقیقت بیرنگ و مبدأ کثرت، بی‌گمان وحدت صرف است، برای توضیح مثل می‌زند به آب و روغن و گل و خار که در منشأ مشترک‌اند و در ظهور، اختلاف دارند و از یکدیگر بیگانه‌اند، یا مگر این جنگها برای حکمتی است نهفته و از جنس جنگ زرگری است و یا برای حصول حیرت است که بر تحقیق و ابتکار و کاوش و اختراع تحریض می‌کند بواسطه آنکه حیرت جایی رخ می‌دهد که دلائل و معرفت‌پیشین از اعتبار می‌افتد پس مرد حیرت‌زده در صدد برمی‌آید که راهی دیگر بجوید و دلیل تازه‌ای بدست آرد و در نتیجه، این ویرانی مقدمه آبادانی می‌شود، این نکته ناگفته و این عقده ناگشوده می‌ماند و سبب اختلاف و وجود رنگت،

۱۰ (در این موضع از مثنوی) روشن نمی‌گردد.

اکنون بنگریم که انکار فرعون از آن خاص است که او موسی را بخود نمی‌پذیرفت و یا آنکه موسی در باطن و سرّ سرّ فرعون را ردّ می‌کرد و بسبب عدم جنسیت از خویش می‌رانند، بگفته مولانا فرض دوم درست است، موسی

۱۵ باشکارا فرعون را پیش می‌طلبید و بحسب ظاهر شریعت دعوت می‌کرد و در نهانش بهجوب ردّ باز می‌رانند زیرا او در حریم موسوی راه نداشت و شناخت موسی در حدّ هستی و شخصیت وی نبود، این نکته را تأیید می‌کند بگفته حکمای طبیعی درباره سکون ارض که بعضی آنرا نتیجه جذب گردونها و برخی بسبب دفع و طرد افلاک فرض کرده‌اند و بنا بر آن، طرد، زاده نفرتی است که فلکها

۲۰ نسبت بزمین دارند که جبر می‌است تیره و دور از خواص اجرام ابداعی.

اولیا و مردان دارای دو قدرت اند یکی نیروی کشش و دیگر قدرت دفع و باز راندن، هر کرا می‌خواهند جذب و هر کس را بخواهند طرد می‌کنند.

برای تأیید این مطلب، تفاوت مرد کامل و خردمند فریبخته را با عامه

- جاهل سست اندیش ، مثل می‌زند به تفاوت انسان و حیوان چنانکه یکتن از افراد انسان گله‌ای از جانوران را فرمانبر خود دارد و باشارت چوبی از کرانه بیابانی به دیگر کرانه می‌راند و یا طفلی خردسال بر کوهان اشتری زفت و یا بختی مستی می‌نشیند و مهار دربینی آن می‌کشد و بهر طرف که خاطر خواه اوست می‌برد و یا انسانی بنیروی خرد و هوش ، جانوران وحشی را زیر فرمان می‌آورد و شیر و پیل و خرس سهمناک را در هنگامه‌ها بیبازی می‌گپارد ، این قدرت نتیجه هوشمندی و زیرکساری است و گرنه این حیوان‌ها بچته و تنه از آدمی زفت تر و نیرومندتر اند همچنین انبیا و اولیا (و هر فرد کاملی) بر هزاران هزار آدمی ناچخته و ناقص حق طبیعی ریاست و فرمانروایی دارند ، هر پیغمبری دارای مجموع صفات و خصوصیتی است که پراکنده و بنحو تفرقه در امتی موجود است بدین جهت ۱۰ و بوسیله این جمعیت صفات ، پیمبران بشهاتن بر صفوف مخالفان می‌زدند و بیم نداشتند و منکران ازین دقیقه غافل بودند و آنها را خرد و ضعیف بحساب می‌آوردند و سرانجام شکست می‌خوردند مثل آنکه ناقه صالح بصورت شتر و در معنی آیه الله بود ، قوم صالح بخيال خود شتری را نحر کردند و در اشتباه بودند ، نتیجه این اشتباه ، آن شد که مستحق عذاب شدند و بر افتادند . ۱۵
- وزان پس ، مولانا بمناسبت ذکر ناقه صالح و تمثیل آن بحسم و هیكل ظاهری مردان خدا ، قصه امت صالح یعنی قوم ثمود را پیش می‌کشد و در آن میانه ، دل سوزی و شفقت انبیا را بزبانی نرم و دل نشین مصور می‌سازد .
- ازین بحث ، سؤالی پیش می‌آید و آن اینست که قوم ثمود منقرض شدند پس فایده دعوت و ارشاد صالح پیمبر چه بود ، جواب اینست که فایده آن ۲۰ تمیز نیک و بد و مؤمن و کافر است ، طبایع خیر و شر و نیکان و بدان در وجود مردم و جامعه بشری بهم آمیخته‌اند مثل آب شور و شیرین و خاک و زر که در دریا و کان ، راستار است ، پهلو و مقابل یکدیگر افتاده‌اند ، در درون انسان ،

صفات مختلف از مهر و کینه مانند دریا موج می‌زنند و هریک به اسباب و نتایج خود منجذب می‌شوند ازین کشاکش که وجود انبیا آنرا در ظهوری آورد، نیکان و بدان و مراتب استعداد مشخص می‌گردد اما تصور نشود که هرچشمی می‌تواند نیک و بد و یا نیکی و بدی را تشخیص دهد، نه، که آن تشخیص کار چشم عاقبت بین است و نه چشم حالی بین، بدلیل آنکه خلق در تشخیص مصلحت و مفسده بدرجات متفاوت قرار گرفته‌اند مانند آنکه زهری درشکر پنهان کنند که یکی از رنگ و بو و دو دیگر از چاشنی و طعم و سدبگرم در معده و روده و یا از پدید آمدن آثار آن در پوست و سایر اجزای بدن، زهر پنهان را باز می‌شناسد و این مبنی بر آنست که هرچیز دوره کون و ظهوری و یا اجلی مقرر در حیات و مرگ دارد و ثمره آن، بطور قطع و بنحو کمال در پایان مدت بظهور می‌رسد و در آن حال چشم حس هم می‌تواند، در تشخیص، بدآوری برخیزد، این تفاوت را در پرورش مواد معدنی که بعقیده قدما از تکرار تابش آفتاب و بطول قرون بکمال می‌رسد و محصول صینی که ماهی چند بکمالش می‌رساند، می‌توان یافت.

از ذکر (زهر و شکر) این نکته می‌شکافد که خیر و شر نسبی است و آنچه نسبت بیکی زهر کشنده است شاید که نسبت بشخص دیگر و بجای دیگر، حکم شکر و ماده حیاتی داشته باشد مثل آب که در غوره انگور ترش و در رسیده انگور شیرین است و یا انگور که در خمی سرکه و در دگر خم شراب است.

بدین مناسبت نتیجه می‌گیرد که حلیت و حرمت و سایر احکام نسبت بولی کامل شیرین نهاد و نومی‌د خام ترش خوی، متفاوت است، درین باره چند نوبت سخن گفتیم و باز هم خواهیم گفت.

مؤید این نکته آنست که سلیمان از خدا خواست که او را چنان پادشاهی دهد که شایسته جز او نباشد، سلیمان و انبیا معانی نوعی هستند یعنی در هر کس

که صفات سلیمانی گردد آید او بعینه سلیمان است بنابراین سلیمان حسد نمی ورزید و بخل نداشت و مقصودش ازین دعا و خواهش آن بود که آن گونه فرمانروایی، نصیب کسی شود که همتی چون او داشته باشد تا فریفته ملوک و تسلط نگرود و از سر پادشاهی حسنی گذشت تواند کرد پس ملاست امور دنیوی برای کسی که سلیمان همت است ممنوع نیست و همچنین است دیگر لذات مادی و محسوس که برکامل حلال و بر ناقص حرام است، آیه قرآن کریم و عقاید مفسران را در ذیل شرح ایات نقل کرده ایم.

مولانا از گزارش قصه اعرابی و زنش نیک دور افتاد و یاران وی می خواهند تا این داستان را به تمامت بشنوند، مولانا می خواهد که با سر سخن شود ولی جوشش معانی و موجهای فکر که از دریای طبعش فرو می ریزد و فرامی خیزد، بحثی نو و اندیشه ای تازه فرا پیش می آورد، می گوید که ماجرای مرد و زن و گفت و گوی آنها نمودار کشمکش و خلاف اندیشی نفس و عقل است، این دو با یکدیگر از دو جنس و با هم بیگانه اند، هر یک بسوی می برند و از راهی دیگر می روند، نفس مانند زن بامور مادی می گراید و خوراک و پوشاک و جاه و مال می جوید و در طریق حیل و چاره گیری می پوید اما خرد راستین عاشق دیدار خداست و در طاعت و بندگی و وجد و حال و کمال باطن می زند با اینهمه دوگانگی و جدایی، این هر دو مخالف ضروری و برای قوام زندگی، بایسته اند، راز این داستان همین است که گفته آمد ولی صورت آن نیز گفتنی و شنیدنی است زیرا کمال آدمی در جمع صورت و معنی است، از این اشارت به بحث در مسأله ای مهم متوجه می شود، بشنوید:

۲۰

اعمال و عبادات و همگی حرکات خارجی اعراض اند و پای دار نیستند و مقصود از آنها صورت و ملکه نفسانی است که بواسطه تکرار و دوام عمل در نفس مرتسم می گردد و ثابت و پایدار می ماند حال پس از حصول آن معنی که

مغز عمل و جان عبادت است آیا بار هم سالک مکلف است که در طاعت بکوشد و با آنکه تکلیف از وی ساقط می‌شود، گروهی از صوفیان بر این، و جمعی بر آن رفته‌اند. بنظر مولانا، مطابق این مورد از مثنوی، صورت نفسانی بر فرض تحقق، منشأ آثار خارجی است، این آثار مناسب منشأ خود هستند مثل اینکه ملکه جود، انفاق و بدل مال را مقتضی است و تجربه و کمال عقل عملی، درستی و استقامت عمل را در پی دارد و بر این قیاس دیگر اخلاق و ملکات از قبیل بخل و حرص و طمع با مناعت نفس و قناعت و بلند نظری هر یک اثری مناسب خود پدید می‌آورد و هیچ موجودی خواه بیرونی یا درونی، منفک از آثار و خصوصیات خویش، در خور تصور نیست بنابراین، هرگاه عبودیت و عشق بحق تعالی فی‌المثل تحقق یابد بناچار از آثار خارجی جدا نتواند بود همچنین ایمان و اقرار بنبوت که صورت نفسانی است از اطاعت، انفکاک نتواند پذیرفت، و این امریست ارتکازی و فطری بدلیل آنکه محبت و دوستی هرگاه با آثار بیرونی همراه نباشد مردم آن را باور ندارند و بدین سبب برای یکدیگر هدیه می‌فرستند و گذشت از مال را بر وجود محبت گواه قرار می‌دهند، نماز و روزه و دیگر طاعت‌ها بمنزله شاهدی است بر وجود اقرار و ایمان و از اینرو ایمان بی عمل مقبول نیست.

ازین بحث اشکالی برمی‌خیزد و آن نماز منافق و مردم ریاکار است که متفرع بر ایمان و اخلاص نیست و نتیجه این می‌شود که عمل از صورت نفسانی جدایی می‌پذیرد، مولانا بجای آنکه بر طریق مدرسه نشینان بگوید که لازم اعم از ملزوم است، دلیلی حسی می‌آورد و نماز منافق و مرئی را بشاهد دروغ گو تشبیه می‌کند، گواه و شاهد همیشه راست نمی‌گوید لیکن وجود این احتمال موجب نمی‌شود که قاضی در موارد ضروری، شاهد را از اداء شهادت بازدارد همچنین اعمالی که بتقلید مؤمنان از روی نفاق و یا ریاکاری بجای آورند هرگز

- مقتضی آن نیست که اخلاص و رزان دیندار دست از عمل بردارند گذشته از آنکه ترتیب عمل بر ایمان تا حد قابل توجهی قهری است ، تمیز عمل و طاعت مخلصانه و منافقانه ، دشوار و موهبتی الهی است ولی بحسب عادت ، اثر یا سبب فعل ، راهی است بسوی تشخیص و تمیز و آنگاه که آفتاب محبت راستین بر دل می تابد بی وجود اثر و سبب ، تشخیص درست میسر می گردد .
- ۵ . گفتیم که اعمال ، ظهور و اثر ملکه نفسانی و با صورت خارجی نمودار معنی است و میان آنها نوعی تلازم وجود دارد ازین مقدمه ممکن است که جمال پرستان و مدعیان رؤیت معنی در صورت ، گمان برند که روش آنها بنظر مولانا پسندیده می آید ، بدین جهت مولانا بنحو اجمال بدین روش اشارت می کند و آنرا انتقاد می فرماید ، تفصیل آن در شرح ابیات مذکور است .
- ۱۰ . مرد عرب بزین خود می گوید که اکنون از مخالفت گذشته ام و هرچه بگویی فرمان می برم ، او بر صحت ادعای خویش سوگند می خورد ، این سوگند به آفریدگار آدم و نوع بشر است ، بدین مناسبت از اسرار آفرینش بوالبشر و اعتراض فرشتگان برخلفت وی و رازی شگفت که درین اعتراض مندرج بود ، بیتی چند لطیف و جانفزا در نظم می آورد که نظیر آن در کتب صوفیان دیده نمی شود .
- زن مرد را بسوی خلیفه و عرض حاجت بروی رهنمایی می کند ، مرد می گوید بی بهانه و سببی بدرگاه بزرگان راه نتوان یافت ، هیچ طالبی بی وسیلت بمطلوب دست نمی یابد ، مجنون که بیماری لیلی را شنید ازین جهت گفت کاشکی طیب می بودم ، همچنین خدای تعالی در قرآن بلفظ : « قُلْ تَعَالَوْا بندگان را
- ۲۰ دعوت کرد تا همان دعوت وسیله طلب گردد ، جواب زن اینست که وسیلت و سبب در جایی که وجود و کرم بی نهایت است ، در بای و ضرور نیست و کرم بی علت از هر وسیلتی بی نیاز است .

چو دوست بنده نواز و بهانه جوست ادیب

نیاز عشق بود بهترین بهانه ما

وسیلت پیش آوردن از جنس خود نمایی است ، نحفه درگاه آن وهاب

مطلق ، جز خودشکنی و نیستی نتواند بود ، مرد پاسخ می دهد که آخر تهیدستی

و نیستی خود را بچه وسیلت عرضه کنم .

زن ، پس از تعریف صدق ، به نادیدن خود و کار کرد خویش (سقوط

رؤیت وجود و عمل) و با بذل موجود می گوید نحفه بیابان آب بارانست و ما

بیابانیان ازین خوشتر ، نحفه ای نداریم ، ازین آب کوزه ای برگیر و بهدیه نزد

خلیفه بر .

۱۰ غفلت این زن از دستگاه و کار و بار خلافت ، نظیر علم و معرفت و کلیه

مدارک بشری است که آدمی از سرب خبری آنها را وسیله معرفت و قرب حق

فرض می کند بدین جهت مولانا می گوید این کوزه همان هستی محقر و کران پذیر

آدمی است که پنج نایزه و لوله از حواس پنجگانه بر آن نشانیده اند ، ظرفیت

کوزه ، محدود و لوله ها که از آنها آب ادراک در کوزه می ریزد ، شمرده و معدود

۱۵ است کوزه ای تنگ و محصور و آبی شورناک و آلابش پذیر ، اینست درجه

شناخت و دریافت آدمی که بدان می نازد و می بالد و خویش را گم می کند .

آنگاه از خدا می خواهد که به بخشش بی کران خود این کوزه هستی اندک

مایه را در پذیرد و به دریا های معانی غیبی پیوند دهد تا کوزه هستی حکم دریای

غیب گیرد و معرفت بر جهان گسترده .

۲۰ مرد عرب باد در آستین افکنده بود که آب باران ، تورهانی شگرف

است ، زن هم نمی دانست که دجله از میان شهر بغداد می گذرد و کشتیا بر آن

رود می گذرند و ماهی گیران برکناره رود ایستاده و شستهای ماهی گیری در

آب افکنده اند ، حالت زن و مرد عرب نمونه عجب و اعجاب آدمیان بویژه

متکلمان و فیلسوفان است که بر فکرهای کوتاه و ناقص خود تکیه می‌زنند و پندارند که اسرار ملک و ملکوت را بسر انگشت لرزان و متشنج فکرت حل کرده‌اند و آنچه بذات و صفات حق تعلق دارد، همه را دانسته و باز شناخته‌اند و خدا و صفات او و جهان و رازهای آن، خود همان و بر آن سیرت و سان است که اینان در کتب خود گفته و پرداخته‌اند چندان که هر کس برخلاف آن، نکته‌ای در اندازد، احمق کودن و کوری نابسامان است، بی‌خبر از آن که عالم خدایی و جهان آفرینش پهناورتر از آن است که فکر بشر بر آن احاطه یابد و یا در آن حضرت بی‌نهایت، ادراک محدود ما ارجی و قربی داشته باشد.

سرانجام مرد و زن عرب یکسختن و همدستان شدند و مسبوی آب را در نمد دوختند تا سرد ماند چنانکه عادت ده نشینان و بیابانیان بود، مرد عرب ۱۰ چنین صورت می‌بست که آبی بدان خوشی و گوارایی در شهرها نیست، این اندیشه از نادیدگی و تنگی میدان نظر در خاطر او می‌گذشت، آنگاه مولانا بیاد منکران احوال درونی می‌افتد از آن جهت که آنها نیز بدان حالهای خوش نرسیده‌اند و بدان عرب مانند که آب گندای بادیه را ماه معین و شهریان را از آشام آن محروم می‌پنداشت. ۱۵

شرط وصول بمواجید و اذواق صوفیانه عبور از عقبات نفس است و تا کسی این راه صعب را در هم نسپرد از دریافت آنها بی‌نصیب است همچنانکه تا اعرابی از مفازه بیرون نیامد هرگز از احوال شهریان و آبهای روان و عذب دجله و فرات خبر نداشت، بر زبان آوردن تعبیرات صوفیه از قبیل سکر و وهو و قبض و بسط، بی‌عبور از مهالک هوی، مانند ایجاد آموختن طفلان ۲۰ مکتبی است که الف یا می‌آموزند و از ترکیب کلمات آگاه نیستند، ظاهراً این انتقاد اشارت گونه‌ای است بوضع کسانی که تصوف را در مدرسه می‌آموختند بی‌آنکه بسیر و سلوک روحانی توجه داشته باشند.

مرد عرب راه می‌پیمود و بادی لرزان و خاطری پریشان ، بسوی آب را بردوش می‌برد ، زن نیز دست بدعا برافراشته بود و از خدا می‌خواست که مرد ، آن کوزه را بسلامت بمنزل رساند ، آخرالامر عرب بسرای خلافت رسید و آب را بسلامت رسانید .

مولانا سرای خلافت و کرم خلیفه را وصف می‌کند ، وصفی آن چنان که در خور خلیفه‌ای راستین است ، درگاه این خلیفه چنان بود که هر طالبی مراد خود را در کنار می‌یافت ، معنی جویان ، در دریاهاى معانی و حقایق غوطه می‌خوردند و دنیا طلبان گنج زر در آستین می‌ریختند ، جود خلیفه صلای عام می‌داد و گدایان انعام را بسوی خویش می‌خواند .

۱۰ طلب : از جهت صفت طالب و از سوئی وصف مطلوب است و این معنی بهر دو ان تعلق دارد و هر یک از آن دو که از میان برنخیزد ، صفت طلب تحقق حاصل نمی‌کند ، هر مطلوبی در نهان جویای خواستاری است و هر خواهنده‌ای بظاهر می‌کوشد تا مطلوب را در چنگ آرد ، جود و بخشش هم متضمن معنی طلب است ، مرد بخشنده محتاج گداست تا صفت جود در ظهور آید و گدا دست نیاز بسوی مرد کریم دراز می‌کند تا از جودش مالی اندوزد پس گدایان و خواهندگان بمنزله آینه‌ای هستند که جمال کرم و بخشش را باز می‌نمایند ، آینه تا پاک و صافی نباشد ، زیبایی را چنانکه هست نشان نمی‌دهد ، دل گدا و طالب را که آینه جود است به درنجابیدن و خوار داشتن و منت نهادن ، تیره و زنگ زده نباید کرد ، اینها همه مانند زنگاری است که بر روی آینه می‌نشیند ، ازین مقدمه لطیف و تعلم دقیق اخلاق ، آیه کریمه (وَ اَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ) را تفسیری صفت جذآب می‌فرماید بدانگونه که تاکنون در هیچ یک از تفسیر نامه‌ها نیافته‌ام .

برای اینکه مفت خواران صوفی نمای ازین مقدمه بغلط نیفتند و گمان

برند که مولانا بیکارگی و طبل خواری را مجاز می‌شمارد ، فقیر یا گدا را تعریف می‌کند (این بحث را در شرح ابیات ملاحظه خواهید فرمود) و سپس فقیران صورت را تکوین می‌فرماید و مردم را از دادن نان و انواع خوراک و پوشاک بدانها باز می‌دارد ، بعقیده مولانا این مفت خواران : فقر لقمه و شکم دارند و فقیر الی الله و نیازمند کمالات انسانی نیستند ، خود را بشکل فقیران حقیقی می‌آرایند و از اوصاف آنها برهنه‌اند مانند ماهی خاکی (سقفور) که بر اندام ماهی است ولی هرگز در دریا نتواند زیست ، سپس ادعاهای فراخ و شطحیات اینان را در وصول و عشق بحق انکار می‌کند و آنها را زاده توهّم و خیال اندیشی می‌شمارد ، صدق و اخلاص بهر حال محرّکی است قوی ، شرط عمده وصول ، جهش باطن و پاکی دل است بدین سبب هرگاه کسی در وهم خود صادق و راست رو باشد بعقیده مولانا ممکن است که مجازش بحقیقت کشد . این نکته با هر فکری سازگار نیست و هر کسی نمی‌تواند تحمل کند که برخلاف مشهور ، خطا و غلط ، پیش آهنگ و رهبر آدمی بجانب صواب و سر منزل واقع باشد از اینرو مولانا از شرح این بحث دل انگیز تن می‌زند و می‌گوید هرگوشی آماده شنیدن هر صحنی نتواند بود خاصه آن کسی که از درون مرده است و خود گوش شنوا ندارد ، این بیاطن مردگان مانند تصویر و نگاری هستند که نگارگر و نقاش بر کاغذ و پرده نقاشی می‌کشد و حالتی از غم یا شادی بر چهره و سیای آن نشان می‌دهد ، نقش از کرده نقاش بی‌خبر و در نوع تصویر خود بی‌اختیار است ، مردمی که بعشق زندگی نیافته‌اند نیز همچنان از احوالی که بردل می‌نابد و آن خوشیها و مستیها که بر درون و از اثر تجلّی حق و حقایق غیبی ، پرتو می‌افکند ، منت بی‌خبر و ناآگاه‌اند بویژه که میان شادی و غم بیرونی و گرفتگی و گشایش دل همان نسبت است که میان آفتاب و سایه و وجود خارجی اشیا و صور خیالی و با تصویر فنی آنها .

صورت نگاشته، حاکی از وجود عینی و راستین اشیا و برآن، دلیل است، غم و شادی کم مایه حسّی نیز بر وجود خوشی و ناخوشی شگرف باطن دلالت دارد اما شرط وصول بدان عبور از منزلگاه حسّ و تجرّد است مثل آنکه درون گرمابه رفتن، مشروط به کندن جامه‌ها و برهنه کردن تن است.

- ۵ اعرابی، بسرای خلافت رسید و نقیبان و حاجبان پیش او باز رفتند و از سیاهای رنجور آفتاب زده وی، حاجتش را فهم کردند، اعرابی بطلب مال و زر و سیم رفته بود لیکن فرّ دستگاه خلافت و فروغ روی کارگزاران خلیفه، مقصد او را بدل کرد تا طمع دینار را بیکسو نهاد و طالب دیدار شد، مولانا بدین تمهید از تبدیل مقصد، باقتضای محیط طلب و تأثیر مطلوب، سخن می‌راند،
- ۱۰ بسیار اتفاق می‌افتد که انسان بخواستاری چیزی برمی‌خیزد و در اثناء عمل مقصدش بکلتی و از همه روی مبدّل می‌گردد، مانند آنکه طفل بر امید نقل و نبات و تشویق آموزگار بمکتب و دبستان می‌رود و گاهی بناخواست تعلم آغاز می‌کند ولی لذت علم و مستی تحقیق بتدریج و پایه بر پایه، سراپای وجود او را چنان فرو می‌گیرد که از همه خوشیها دیده برمی‌بندد و اگر گنجهای روان و آکنده
- ۱۵ بزر و سیم در سر و پایش ریزند، زیر قدم همت فرو می‌سپرد و یکک چشم زد از مراد خویش عنان بر نمی‌تابد و گرم و تافته دل پیش می‌رود و با مریدی بر آرزوی فتوح و لوت چرب و حلوی شکرین بحلقه صوفیان درمی‌آید اما کشش باطن پیر و صولت ارشاد وی و برکت صحبت یاران طریق، آن مرید شکم باره را از همه جهان می‌گسلد و بحقیقت پیوند می‌دهد و خداجوی می‌سازد، مولانا برین
- ۲۰ نکته مثالها می‌آورد از قبیل: اعرابی که دلو در چاه انداخت و یوسف از چاه بر آمد، موسی که پی آتش رفت و خدا با وی سخن گفت و به پیمبری برگزید، عیسی که از دشمنان گریخت و راهی به آسمان یافت، آدم که فریب خورد و خوشه گندمش از بهشت بر آورد تا وجودش دانه و خوشه آفرینش نوع بشر

شد ، عباس بن عبدالمطلب در جنگ بدر با مشرکان بر مسلمانان تاخت و نتیجه آن باسلام گرویدن و بخلافت رسیدن اعقاب او بود ، مرد عرب نیز چنین شد و از هر غرضی پاك گرديد مثل حرکت افلاك كه از روى عشق و خالى از غرض است و كوشش و جوشش جان عاشقان كه بهیچ غرضی آلوده نیست .

- ممکن است تصور شود که عشق شهوانی که در صورت می آویزد و بتعبیر مولانا ، دارنده آن « عاشق جزوه است هم از غرض عاری است ، برای رد این اندیشه می گوید که مقصود من « عاشق کُلّ » و عشق الاهی است ، این تعبیر بمناسبت آنست که حق تعالی ، کُلّ و یا مجموع و مستجمع صفات کمال شمرده می شود و اجزای جهان ، صفات کمالی را از وی بوذیعت دارند ؛ آنگاه بتفصیل از بی ثباتی عشق صورت و ناسودمندی آن ، سخن می راند از آنرو که جمال و کمال و لذتی که اصلی نباشد و بعنوان ودیعت یافته باشند ، باصل خود باز می گردد و پایدار نتواند بود .

- حال اگر بگویند که جزو مرتبط به کُلّ و خود تشخیص اوست ، جواب اینست که این پیوستگی ، جزوی است و این ارتباط موجب آن نیست که تمام صفات و معانی کُلّ در جزو و یا صورت متحقق گردد و بدین جهت خار حکم ۱۵ گُل نمی گیرد و هیچکس بجای گُل خار نمی خورد و آنرا نمی بوید هر چند که خار از همان درخت می روید که گل رسته است .

- مرد عرب ، سبوی آبرا بنقیبان سپرد ، آنها به نادیدگی و بی نوایی عرب پی بردند و از روى خوشنوی آنرا پذیرفتند زیرا حسن خلق و کرم خلیفه در آنها منعکس شده بود ، ازین نکته ، مولانا بدین اصل متوجه می شود که روش ۲۰ فرمان روایان در حواشی و خدمتگزاران مؤثر است و هر فرمان روایی ، اطرافیان خویش را مناسب خلق و روش خود برمیگزیند و بنابراین درستی و داد ورزی و خیانت و بیدادگری کسانی که پیرامون حاکمان هستند ، نمودار روش و اخلاق

آنهاست مثل آنکه هرگاه آب لوله‌ها شور یا شیرین باشد این شوری و شیرینی از منبع و انبار آب است، حکومت و با حاکم در وجود خدمتگزاران و حاشیت، اثری قوی دارد و نوع عمل آنها را مشخص می‌سازد همچنانکه پیوستگی حق مطلق اجزای عنصری را حیات و ادراک می‌بخشد و خرد، ادب و کردانی می‌آموزد و عشق، نگرانی و بی‌قراری می‌آورد، مثال دیگر، استاد و شاگرد است که هر شاگردی از استادی، دانشی یاد می‌گیرد و استاد فقه و اصول و نحو، هر یک، فن خود را بشاگردان تعلیم می‌دهند و بنابراین مقدمه، تعلیم، شخصیت آفرین است، حکومت و چگونگی آن نیز در رنگ آمیزی شخصیت جامعه و یا خدمتگزاران تأثیری ازین قبیل دارد. این اصل، مناسب طرز حکومت‌های پیشینیان است که بقره و غلبه ام را زیر فرمان می‌کشیدند نه عصر ما که حکومت در اکثر ممالک، منبث از اراده اقوام و ملل است.

گفتم که شاگرد پیش استاد نحو، سرانجام خودان و نحوی می‌شود، براین قیاس استادی که نحو حق است یعنی پیر راستین، جان شاگرد را نحو شاه جان می‌کند و از رنگ و ننگ علوم رسمی می‌رهاند، اما کدام یک ازین دو بهتر است، نحو یا نحو، جواب آن را در حکایت ملاح و نحوی که از قصه‌های بسیار مُسْتَع و دل‌انگیز مثنوی شریف است، ملاحظه فرمایید.

در شرح ابیات، خواهیم گفت که علمای زبان و نحو تا چه حد بدان دانش مختصر و کم‌ارج و سطحی، غرق اعجاب و غرور می‌شدند و در تلفظ و اعراب کلمات و جمله‌ها بر مردم ایراد می‌گرفتند و آنها را به بی‌سوادی و گاهی حق و کودنی نسبت می‌دادند، عادت نابهنجار که هنوز هم گاه بگاه دست در گریبان و چنگ در دامان ادیبان دفتر باره، می‌زند، حکایت کشتی بان و مرد نحوی زمینه مناسبی بدست می‌دهد تا مولانا این غرور و اعجاب نابجارا درهم شکند، انتقاد مولانا نیک روشن و بیداری آور است، دانش زبان برای آنست که

باحوال و معارف قومی راه برند پس مقدمه علم است و بخودی خود مقصود نتواند بود، از این بگذریم بشر از جهان و رازهای نهان چه دانسته است و چه اندازه می‌داند، جهان و روزگار در گذراست و درین گذرگاه و بر اثر این گذشت که موجب دگرگونی است هر چند، رازی از پرده برون می‌آید که دانش بشر را زبر و وزبر و واژگون می‌سازد پس چگونه کسی را بسیار دان و علامه روزگار می‌خوانیم و یا از گفتن و پذیرفتن این عنوان شرم نمی‌کنیم در صورتی که آنچه می‌دانیم هر چه اندک‌تر و هر چندی دوچار دگرگونی و زیر و بالا شدن است، علم و معرفت، بجای خود بینی، باید که راهبر خود شکستن و کم زدن و فروتنی باشد و پایان آن به نیستی و محو کشد.

- ۱۰ آنگاه یکی از رازهای حکایت اعرابی را باز می‌گوید بدینگونه: سبوی آب، علم و معرفت محدود بشری است، خلیفه نموداری از علم بی‌کران و محیط خدایی است، ما بدین کوزه تنگ و کران پذیر، از فرط نادانی، مدعی هستیم که علم بی‌نهایت حق را می‌سنجیم و بر چگونگی آن، داوری می‌کنیم چنانکه حکما و متکلمان در باره احاطه علم الهی بکلیات و جزئیات بحثهای پهنسور در انداخته‌اند و رساله‌ها و کتب نوشته‌اند، آن مرد عرب بدان نادانی معذور بود، در بیابان می‌زیست و از رودهای موج خیز که در شهرها روانست، خبر نداشت ولی ما را گفته‌اند: *وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ*. (البقره، آیه ۲۵۵) و نیز: *وَمَا أُوْنِتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا*. (الاسراء، آیه ۸۵) پس ما در این دعوی معذور نیستیم و بغلط در صفات قدیم بحث و جدل می‌انگیزیم.

۲۰

خلیفه بر احوال عرب واقف شد و فرمود تا کوزه‌اش را پر زر کردند و بر صری صلت بخشیدند و از فقر و فاقه‌اش باز خریدند ولی برای آنکه در غفلت نماند و پندار واهی در غلطش نیندازد، فرمود تا او را از راه آب و بکشتی

بر روی دجله باز گردانند، عرب در آن حالت، بر کرم و احسان خلیفه واقف تر گشت که با وجود آن همه آبهای گوارا و صافی، آب گنبدیده و دُرْد آلود بیابان را پذیرفته و بهاداش، آن همه زر و صلت بخشیده بود.

اکنون، سرّ دیگر از اسرار قصّه عرب را گوش دارید، جهان با همه وسعت، نسبت به عالم غیب یا ذات نامتناهی حق تعالی، مانند سبویی است دارای ظرفیتی محدود ولی از دانش و جمال، پُر و لبالب، اینهمه زیبایی که چشمها را حیران و خیره دارد، قطره‌ای از دلارایی و زیبایی خداست، حق گنجی نهان بود که از پُری و بسیاری جمال بر خود شکافت و جهان از فیضان آن گنج در وجود آمد (اشاره به حدیث قدسی که در شرح آیات آورده‌ایم). کسانی که آن جمال بی نهایت را می‌نگرند، از سرمستی و بیخودی، کوزه صورت را خُرد ده‌هم می‌شکنند، ازین شکستن، درستیها پدید می‌آید و عجب آنکه کوزه و خم می‌شکند و آب و باده نمی‌ریزد بلکه هر جزوی از اجزای آن در وجد و حالت و رقص و پای بازی است. مقصود آنست که فنای از خود، هنگامی روی می‌دهد که راهرو بلذت دیدار نائل آید، او که‌ی را مانند که پیشیزی چند در مشت گرفته و یکایک بر سر گنجی از زر و گهران گرانمایه می‌رسد و بی‌اختیار آن پیشیز خوارمایه را فرو می‌ریزد و برگنج گوهر می‌زند، اما بدین حالت چگونه توان رسید، راه آن فکرت است، فکرت مبتنی بر تصفیه درون و کم‌خواری است، سپس دریایی قوی و غرورشکن، ضعف و ناتوانی آدمی را در دو حالت (گرسنگی، سبری) بیان می‌کند، توجه فرمایید:

۲۰ انسان تا سیراست و نیازمندی خود را حس نمی‌کند، دست از کار و کوشش می‌کشد و مانند مردار یا دیواری بی‌خبر می‌شود، حواس و ادراکاتش بی‌کار می‌ماند و بخواب فرو می‌رود، بهنگام حاجت و نیاز صفات زشت از حرص و آز و درندگی در هیجان می‌آید و مانند سنگ در پوستین همچنان

خوبش می‌افتد، این حالت را در سیری و گرسنگی آزمایش کنید که چون شکم از طعام سیر شد پلکهای چشم فرو می‌افتد و آن شکم انبارده بخواب گران می‌رود اما در حال گرسنگی مانند سگان، نیز نخوی و حریص می‌شود پس آدمی گاهی مردار و زمانی سگک را ماند.

نفس را به سگک تشبیه می‌کنند و «سگک نفس» در عبارت می‌آورند، ه بدین مناسبت می‌گوید: سگک: آلت و وسیله شکار است او را نیم سیر باید داشت که اگر تمام سیر شود سرکشی می‌آغازد و فرمان سگبان نمی‌برد (اشاره بمثلی است عربی که در شرح ابیات، نقل کرده‌ام).

گرسنه داشتن سگک و پنجه برشکار یازیدنش، نظیر بی‌نوابی عرب است

۱۰ که سبب وصول او بدرگاه خلیفه شد و بدان از فقر و فاقه وارheid.

شاید بگویند که این معانی صوفیانه با حکایت مرد عرب چه پیوندی تواند داشت، مولانا می‌گوید هرکسی در آینه قصه، نقش خود را می‌نگرد و گفتار هرکسی مناسب حالت نفسانی و روحانی اوست و بنابراین مرد عاشق هرچه بگوید، عشق و احوال عاشقانه در آن جلوه‌گر می‌شود و اگر کفری

۱۵ بر زبان آورد از آن: ایمان و دین می‌تراود پس سخنان بلند و شطحیات بعضی

صوفیان را حمل بر کفر و بی‌دینی نباید کرد چنانکه خشک مغزان ظاهر بین پوست نگر، فتوی بکفر و اباحه خون ایشان می‌دهند، مقصود از کلام و بیان،

آثاری است که از آن، در دل شنونده صورت می‌بندد و ای بسا سخن که نمودار دین است و سر در کفر دارد و چه بسیار گفتار کفرنمای که بسوی دین و یقین

۲۰ می‌کشد، صورت، راهزن است و معنی را تغییر نمی‌دهد مثل آنکه هرگاه از

شکر شکل نان بسازند طعم نان نمی‌دهد و چاشنی شکر دارد. مرد کامل الفاظ

کفرآمیز را چنان بکار می‌برد که مستمع را ذوق ایمان می‌بخشد نظیر آنکه بتی

زرین بدست مؤمنی افتد، مؤمن آنرا می‌گدازد و شکل آنرا بدل می‌سازد.

رها کردن صورت و شکل ، یادآور مسأله‌ای بسیار مهم است ، مسألهٔ رنگ پوست و سیمای انسانی که مایهٔ اختلاف بشر بوده و هنوز برخی از اقوام متمدن گرفتار آن هستند و ازین بند نرسته‌اند و ما آن را «تبعیض نژادی» می‌نامیم ، انسانیت نه شکل تن است و نه رنگ پوست ؛ درین اوصاف حیوانات هم شریک انسان‌اند پس آنچه انسان را مشخص می‌سازد و از دیگر جانوران امتیاز می‌دهد ، معانی و اوصاف روحانی است ، شرط موافقت و سازگاری ، بنظر مولانا هم آهنگی و وحدت مرام و یگانگی قصداست ، هر دو تن یا هر دو قومی که در این معانی ، انباز یکدیگر اند بناچار یکجان و یکدل و همدست و همدستان خواهند بود ، اختلاف رنگ و دوگانگی شکل نباید پیوند شخصی و اجتماعی را با شخص و اجتماع دیگر از هم گسلد و رشتهٔ ارتباط آنها را قطع کند و دشمنانگی بیار آورد تا برعلاف هم کمر بندند و دستها بخون همدیگر بیالایند ، این مضمون بلند و والا را در ضمن مثالی از دومی سفر می‌آورد ، کسی که بجهت می‌رود ، رفیق حج گزار برمی‌گزیند و در بند بُرز و بالا و سیاهی و سپیدی پوستش نیست بنابراین ، آهنگ و هدف معتبر است و شکل و رنگ در سیر بشر بسوی کمال و یا تحقق جامعه اعتباری ندارد .

پس از طرح این مطلب ، مولانا متوجه می‌شود که حکایت عرب ، از روی ظاهر ، مناسبی با این معانی والا و گرانمایه ندارد بدین جهت ، باشارت از درازی بحث و درج مضامین گوناگون معذرت گونه‌ای پیش می‌آورد که اگر این حکایت ، بی‌پا و سر گفته شد از آنست که کار عاشق نیز بی‌پا و سراسر است و عشق را آغاز و انجامی نیست ، آنچه گفته آمد نقد حال ماست زیرا حرص و طمع که در این قصه ، زن عرب ، مظهر آن است و عقل که مرد اعرابی ، تصویرش می‌کند ، در نهاد هر آدمی وجود دارد و کشمکش و خلاف انگیزی

- آن دو ، دیرینه و دیر یاز است ، اما این اختلاف از کجا پدید می آید در صورتی که عقل و نفس و تمامت موجودات از آفریدگاری همه جهت یگانه ، هستی یافته اند ، جواب مولانا اینست که این دوگانگی ، زاده اختلاف نسبت اجزا بکل است (این نکته را در شرح ابیات باز نموده ایم) . بر این جواب اشکالها می توان گرفت ازین قبیل : که حق را کُلّ چرا گوئیم و حال آن که کُلّ مرکّب از اجزای ناشمرده باید باشد و یانست که امری اعتباری و انتزاعی است چگونه منشأ آثار خارجی تواند شد ، هم از اینگونه حرف گیریهای بی بنیاد که بحث گرایان مدرسه ، روزگار خویش را بدان تباه می کنند ولی مولانا را با کس سر جنگ و اندیشه خرده گیری نیست از اینرو می گوید که ازین اندیشه ها که بیماری دل را سخت تر می کند پرهیز باید جست تا حقیقت در محیط صافی دل پرتوی بگسترده همچنانکه بیمار از خوردنی های ناسازگار می پرهیزد تا عافیت و بهبود یابد اما بنقد جواب می گوید که این اختلاف و جدایی از قیاس اجزا بیکدیگر ناشی می شود و در نظام کلی اینها یگانه اند و خلافی ندارند همچنانکه حروف الف با ، هر یکک خلاف آن دیگری می نماید لیکن در ترکیب کلمات و جمله ها پکرویه و هم آهنگ و متحداند ، این حقیقت و یا ارزش هر جزوی از روی پایان و عاقبت ، روشن می گردد و بدین سبب ، قیامت را « روز عرض اکبره شمرده اند ، ازین مقدمه ، نتیجه می گیرد که مردم نیکوکار مشتاق روز حشر اند و بدکاران از روز شمار می هراسند ، این معنی را بخار و گل مثال می زند که بهار پرده از روی هستی آنها بر می دارد و در برگ ریز خزان خار و گل پوشیده روی اند و خار بهمین مناسبت آرزومند پاییز و دشمن بهار است .
- ۲۰ این حکم که قیامت ، روز تمیز است شامل مردان خدا و اولیا نیست زیرا آنها مانند باغبان که جنس درخت را پیش از آنکه بیار آید می شناسد ، نیک و بد را هم در این جهان باز می شناسند .

آنگاه حکمت مرگ و فنار را در مثالی از شکوفه و میوه باز می‌نماید که تا شکوفه نریزد میوه بر شاخ نمی‌بندد همچنین است نان و خوشه انگور و هلیله که تا نخاییده و خرد نشود خاصیت آن در ظهور نمی‌آید .

ظاهرا بمناسبت ابیات اخیر که اشارتی بر ریاضت و قهر نفس دارد و با از آن جهت که گسستن اعرابی از بیابان و رسیدن به خلیفه نمونه‌ای از صفت طلب و وصف طالب و اتصال او به شیخ و پیر راستین است ، مولانا در دنباله این حکایت ، شرحی در وصف پیر و وظیفه مرید ، بیان می‌کند ، دلیل نیازمندی به پیر اینست که راه طلب ، طریق ناشناخته و سهمناک و پُر آفت است در چنین راهی بی‌مدد راهنمایی طریق دان و آفت شناس ، قدم نتوان نهاد ۱۰ همچنانکه راههای خوفناک بیابانها در عالم حسّی بی‌دلیلی راه شناس میسر نیست و متضمن خطر است .

دیگر آنکه نفس مانند ستوری سرکش است که در پی علف از راه انحراف می‌جوید و پیوسته نگران هوی و آرزوهاست ، چاره راهرو ، خلاف نفس است ، نیروی مخالفت از دم پیر مدد می‌گیرد و سالک می‌تواند در سایه همت شیخ ۱۵ راه دان بر نفس پیروز آید ، این معنی را بحدیثی از پیمبر (ص) تأیید می‌کند ، این حدیث را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید .

وظیفه مرید ، اطاعت محض است ، او باید فرمان پیر را بی‌چون و چرا بر سر و چشم نهد و خیال اعتراض بردل نگذراند هر چند که حکم و دستور او مخالف شریعت و یا برخلاف مصلحت ظاهری باشد ، لزوم این وظیفه از آنجاست که طریق مجاهدت را بی‌مدد پیران در هم نتوان سپرد ، کسانی که بندرت ۲۰ این راه را در هم می‌سپزند در حقیقت از یاری مشایخ برخوردار هستند این نکته اشارت مانندی است بطریقه اویسیان که ما بجای خود باز گفته‌ایم ، پس مرید وقتی پیمان ارادت بست باید ریاضتهای صعب را گردن نهد و زخهای مجاهدت را

تحمّل کند و الا بجای نمی‌رسد و مهمتی بسر نمی‌برد، آنگاه حکایتی نیکه ظریف از پهلوانی قزوینی که نزد خال کوب رفت و می‌خواست تا صورت شیر برکتش بکوبد و طاقت نیش و خلش سوزن نداشت، در تأیید و تکمیل این گفته برشته نظم می‌کشد، نتیجه این مبحث، ترك هستی و خودی و فنای مرید در وجود پیراست بصورتی که زمینه مساعدی برای حکایت شیر و گرگ و روباه فراهم می‌گردد.

لغات و تعبيرات : وهاب ، اعرابي ، نهالين ، روزي انديشي ، سامري ،
 نَسَك ، مرگ و جَسَك ، غَزُو ، غَزَا ، خطا در خط ،
 مگس را رگ زدن ، قِران ، اَعْمَش ، مَبَا ، قحطِ ده سال ، شَعَشَعِي ،
 شيث ، بايزيد ، يزيد ، نان و خوان آسمان ، الصَّلَا ، بِيچ بِيچ ، نارسان ، تَحْرِي ،
 مَزَوَّر ، زيرو زبر ، فاخته ، نِعْمَ الْمُعْمِل ، بُوخار و گُرد ، باد و بود ، نمر ،
 رسن تاب ، مال مال ، شناخت ، تُرّهات ، طمطراق ، کاربار ، باد و بروت ،
 گنج روان . بغل زدن ، رگ زدن ملخ در هوا ، چالش ، نالش ، عقبه ، گفتاره ،
 بوالحزَن ، خُدعه ، طامع ، کاله ، عادل ، بي دل ، مار ، حاش لله ، امرود
 بُن ، سرگشته ، بتي هاشم ، کارافزا ، نه چيز ، صدرالورِي ، مصقول ، تَحْرِي
 زنانه ، دوتو ، سرکه فروختن ، تلخي کش ، گلشکر ، گنججا ، اصم ، خوش دم ،
 اَحْشَم ، خاکيان ، افلاکيان ، سبیره ، مکنون ، توسن ، نبستی ، خاك ، شما
 (در مورد مفرد) سِتي ، خوبش ، تُسَم ، خاك بر چيزي کردن ، تیرا کردن ،
 شمن ، وقتي ، هرچه گوبي بخت گوید سوخته است ، سپاناخ ، ترش با ، خر
 درناختن ، شمشير و کفن پيش کسی نهادن ، گشاد ، زال ، حمزه ، خيره رو ،
 عواني ، پا از سر ندانستن ، خود خوردن ، حضرت پُرحمت ، کبريا ، گيميا ،
 رهي ، ره داشتن ، بي رهي ، غُل ، پنگان ، پنگان زدن ، مُوَصَّل ، معطل ،
 موزون ، بي رنگي ، جنگ خر فروشان ، صنعت ، عمارت جاي ، واداد ، بيست ،
 چوب رد ، نعل بازگونه ، ريخته ، شش جهات ، عاصفات ، سغبه ، ميخ دوز ،
 عالم کُبري ، نورد ، ناقه ، صالح ، ناقه صالح ، مُر ، آب کور ، طالحان ،
 شهنه ، دُرُست ، نَقمت ، جان ستان ، مرغ از دام جستن ، گردن زدن اميد ،

مُعَلَّن ، گزیدن ساعد ، مُسْكَدِر ، ملحمه ، جَائِمِین ، نَفْت ، شیر نازه ، شیر
 و شهید ، زهرستان ، ریش سر ، حرون ، مُبِین ، افسوسیان ، سگسارانہ ،
 گزدم خانه ، معقولات نقل ، پیرخیر ، سقر پروردگان ، همدکان ، اختلاط ،
 رباط ، شبه ، قار ، اوج ، جسم تنگ ، اندر خوردن ، چشمِ آخِرِ بِن ،
 چشمِ آخِرِ بِن ، مضمِر ، گُلو ، کُلُو ، حَدَث ، شُهور ، یوم النشور ،
 تاب ، تره ، آجَل ، تصاریف ، سیه هوش ، بَمِ سَر ، بَمِ سِر ، بَمِ دین ،
 فرو بستن دم ، لِوَا ، خاکی سرا ، حَوِیج ، خانگاہ ، صِلا ، وَا ، نیک آمد ،
 منعدم ، عالم السِّر الخفی ، سه گز قالب ، الواح ، درس کردن ، گشاد ، طلب ،
 از جای رفتن ، مَدید ، اَلْف ، تسبیح ، تهلیل ، انبساط ، قبول آوردن ، ادبیر ،
 پذیرا ، آوَه ، سودا ، شنگ ، قاضی القضاة ، جَرَح ، صدق ، مجهود ،
 ۱۰ مفازه ، پُر باد بودن ریش ، شست ، رحیق ، اذواق ، انبساط در اصطلاح
 صوفیان ، بسط و قبض ، مُصَلِّی ، کوثر ، جواهر بافته ، ضِعاف ، اهلِ نان ،
 طبق ، ماهی خاکی ، لوت ، نوشیدن ، نوال ، فِکَر ، راست ، زَاک ، خط ،
 جامه کن ، هم نفس ، عراقی ، نقیب ، وجه العرب ، نانا ، فُرَجِه جستن ،
 ۱۵ خوشه مردم ، ماهگانه ، دهلِیز ، جِنان ، کُل ، مُنْتَقِل ، مُدَمِّغ ، سبوی سبز
 و نو ، گَو ، ارکان ، گوله ، ذوقناک ، خوض کردن ، بی وطن ، شنگ ،
 اصولی ، مَحْو ، خربریخ ، دردوختن ، فقه فقه ، کم آمد ، فاقه ، خیدن ، نقد
 دغل ، تابِ سَر ، چاک کردن ، جوش کردن ، شاخ ، گِلِ خوار ، بد پیوند ،
 بَد رَگ ، بی پا ، مَحْفُوق ، مزیدن ، عاریت ، صداع ، زیر وزیر ، ازل ،
 ۲۰ ابد ، لایذ کَسَر ، اِحْتِمَا ، گر ، حلقه در گوش ، مه زرگر ، شور ، روز
 عرض اکبر ، سودایی ، پهلو زدن با چیزی ، یا قوت زکات ، سرخیل ، سر رشته ،
 دُرّه ، راه دان ، تیر ماه ، در بَیْتِم ، مِین لَدُن ، داهی ، هلیدن ، خربنده ،

شیر حق ، ناقل ، عالی طواف ، مقلع ، طاعات ، دشمن پنهان ستیز ، سبق
یاقتن ، گرفتن ، ریزیده ، صاحب بیان ، کیودی زدن ، دلاک ، شیرینی
کردن ، شانگه ، سنی ، دُمگاه ، دَم گرفتن ، دَمگاه ، کونه کردن گلیم ،
خَلِش ، مُنْتَجِم .

مباحث کلی : اسباب غارت و عطا در اقوام ابتدایی ، شرایط پذیرفتن
مهپانی ، انتقاد از شیخان رباکار ، علل فساد و انحطاط

تصوف ، ظهور صور خیالی برسالک ، دشواری شناختن انسان ، وصول در
صحبت شیخان مدعی بندرت اتفاق می افتد ، اختلاف حنفیه و شافعیه در تحری

- قبله ، بی اعتباری دنیا ، حق روزی رسان است ، غم و اندوه از خود خواهی
می خیزد و نشانه بی خبری انسان از جریان حوادث است ، رنج و درد از جنس
مرگ است ، خوش زیستن ملازم سخت مردن است ، طرز استعمال اعلام در
مثنوی ، حرص پیران و سخای جوانان ، زن و مرد باید هم نحو و کفو یکدیگر
باشند ، بحث درباره قناعت ، جهات تشبیه عربان به زاغ ، طلب و کاوش فرع
میل باطنی است ، فقر از نظر صوفیان ، نازیدن به مال و ثروت و کتبه امور
خارجی ناشی از کمبود شخصیت است ، مالداران و طماعان در کمبود شخصیت
بهم شبیه اند ، توانگری بی نیازی دل است ، تملک با وجود استغنا منافی فقر
نیست ، داوری درست مشروط است بپاکی دل از اغراض ، طمع صوفی و
تفاوت آن با طمع آزمندان ، تأثیر مستمع در سخنور ، علل تأثیر گریه و نوسل
عاجزان به گریستن ، علاج خشم به تحمل و بدخوبی به خوش خوبی ، بی خبری
عاشق از عیب معشوق و اسباب آن ، ناز معشوق و نیاز عاشق ، اقسام شهوت
و آثار آن ، راز آرامش مرد بزن ، ظهور حماسه دینی و اسباب آن ، غلبه مرد
ظاهری و غلبه زن باطنی است ، مرد آزاده مغلوب زن است برخلاف جاهل
که بر زن غالب می آید ، رحمت و رقت صفت انسانی و درشتی صفت حیوانی
است ، فرق رحمت خدایی با رحمت انسانی ، زن مظهر جمال حق است و عشق بزن

۲۰

عشق بخداست ، اقسام رحمت از ذاتی و صفاتی و اسمائی و افعالی ، محبت در زنان قوی تر است ، علل پشیمانی و ندامت ، معنی و تفسیر عشق و وجود و عدم بحق تعالی ، کفر و ایمان از مظاهر اسمای الهی هستند ، راه هرکسی مناسب آفرینش اوست ، صراط ایجادی و ایمان ایجابی و ایمان تکوینی ، بحث در ایمان فرعون ، انسان مسخر حکم قضااست ، ظهور صفات بشری و ارتباط آن با عوامل خارجی ، فطرت از هر رنگ اعتقاد بدور است ، خدا پیرو هیچ یک از ادیان نیست و آنجا که اوست وحدت محض است ، صوفی راستین بر کیش خداست ، اختلاف مراتب ظهور و تجلی ، دین و عقیده بدون اختلاف نتواند بود ، فوائد اختلاف و تفرقه در ظهورات و ادیان و آراء بشری ، حیرانی سر آغاز بحث و تحقیق است ، مبدأ اختلاف تعیین و تشخیص است : انکار مخالفان زاده طرد باطنی انبیا و اولیاست ، عقاید حکمای قدیم در علت سکون ارض ، بی نصیبی منکران اولیا از فوائد دنیوی و اخروی ، قدرت پیران بر تبدیل باطن ، نسبت مردم جاهل به اولیا مانند نسبت حیوان است به انسان ، خلق بندگان اولیا هستند ، فرق عبد طاعت و عبادت ، غفلت و اشتباه منکران هم نوعی رحمت است ، قاعده استعمال کلمات عربی در پارسی بلحاظ تذکیر و تأنیث ، انبیا بظاهر یک تن بودند ولی بمعنی یک جهان نیرو داشتند . جان اولیا آفت نمی پذیرد ، آزار اولیا آزار خداست ، سر تعلق حق با جان انبیا ، دلسوزی مردان خدا مشروط بقربت و محبت نیست ، جدایی و بگانگی نوع انسان از اختلافات معنوی مایه می گیرد و سبب آن ، اختلاف شکل و صورت نیست ، هر انسانی جهانی است که مانند جهان بسبب حدوث عوامل خارجی و درونی پیوسته در تحول است ، مردم در شناختن یکدیگر بر تفاوت اند و زود یا دیر می شناسند ، دلیل دشواری شناخت انسان ، معنی اجل و اقسام آن ، ظهور هر حادثی مشروط بزمانی معین است ، عقیده قلما درباره پرورش مواد معدنی ، تفاوت ناقص و کامل در اداء احکام ،

- آفات قدرت ، آرزوهای عقل و نفس مختلف است ، طاعت از ایمان و خدمت از محبت انفکاک نمی پذیرد ، اعمال ریاکارانه مانند شاهد دروغ گوی است ، طرق تمیز حق از باطل ، نقد طریقه جمال پرستان ، محبت کور و کرمی کند و عاشق عیب معشوق را نمی بیند ، دل تجلی گاه خداست ، اطمینان نفس در اتصال کلتی بشیخ حاصل می شود ، عرش چیست ، اسرار الهی در آفرینش آدم ، ۵ . تأثیر گفتن اسرار و اظهار صداقت در کشف اسرار دیگران ، معنی خلافت حق ، تأثیر محبت و مراقبه بر ازخ ، بحث در اسباب وصول ، وصول بحق محتاج اسباب نیست ، مراتب صدق ، نفس انسانی بدون تعلق نتواند بود ، مبادی معلومات انسان محدود است ، انواع چهارگانه مرگ ، انسان می تواند علم نامحدود حاصل کند ، معنی چشم پوشیدن و غضب بصر . تفاوت صفات ۱۰ . کمال در خلق و حق ، درویشی بتعلم بدست نمی آید ، مسائل را خوار نباید کرد زیرا صفت جود بدون او تحقق نمی پذیرد ، جود حق و آثار آن . فقیر دو نوع است ، موارد گدایی در تصوف ، تفاوت درویش بخدا و درویش از خدا ، انتقاد از مدعیان وصول بذات ، مقصود از ایمان حرکت روحی و عمل خارجی است و کمی که دارای چنین حالتی است بمراد خویش تواند رسید هر چند که ۱۵ . دیگران وی را گمراه فرض کنند . هر کسی مستعد شنیدن حق نیست ، عامیان باطل و موهوم را زودتر از حقیقت می پذیرند ، شرایط اهلیت سماع : مقایسه غم و شادی حسنی باغم و شادی معنوی ، غرض فرومایه گاه بمقصدی عالی بدل می شود ، عشق بکلی و عشق بجزو ، تفاوت عشق بمطلق و مقید و بیان اینکه عشق بمقید عشق بمطلق نیست ، تأثیر اخلاق حکماء در مردم ، علم نافع کدام است . ۲۰ . انتقاد علماء نحو ، جمال جهان جزوی از جمال مطلق است ، طرح مسأله فنا و بقا ، توحید قوی و مدارک ، رعایت بدن در حد لزوم ، کلام ظهور شخصیت متکلم نیست ، در صورت ماندن بت پرستی است : نقد تبعیض نژادی و بیان اینکه

وحدت نژاد اصلی برای جامعه نتواند بود، فکر عاشق بی نهایت است؛ هر فکری با متعلق خود مناسبت دارد؛ صوفی به گذشته و آینده مشغول نمی شود، انسان مخلوطی از نیکی و بدی است، صوفی اشکال تراشی نمی کند، بحث در اسرار حروف؛ ظهور سعادت و شقاوت در قیامت، ولی کامل هم درین جهان شقی و سعید را می شناسد؛ مقصود آفرینش مرد کامل است؛ بقا بدون فنای صورت میسر نمی شود، بحث در باره احتیاج به رشد، نجات سالک در خلاف نفس است؛ فوائد صحبت؛ لزوم اطاعت از پیر؛ پیر، دستگیر دوران نیز هست؛ حقیقت توحید.

شرح ابیات :

یکت خلیفه بود در ایام پیش
رایت اکرام و داد افراشته
بحر و دراز بخشش صاف آمده
در جهان خاک ابر و آب بود
از عطاش بحر و کان در زلزله
قبله حاجت در و دروازه اش
هم عجم هم روم هم تروک و عرب
آب حیوان بود و دریای گرم

کرده حاتم را غلامِ جود خویش
فقر و حاجت از جهان برداشته
داد او از قاف تا قاف آمده
مظهر بخشایش و هاب بود
سوی جودش قافله بر قافله
رفته در عالم بجود آوازه اش
مانده از جود و سخا اش در عجب
زنده گشته هم عرب زو هم عجم

ب ۲۲۵۱ - ۲۲۴۴ ۱۰

این خلیفه بگفته شیخ عطار در مصیبت نامه و بتقل محمد عوفی در

جوامع الحکایات ، مأمون عباسی (۲۱۸ - ۱۹۸) بوده است .

حاتم بن عبدالله طائی مردی است مشهور بجود و کرم که در اوائل اسلام

می زیست ، پسر او ، عدی بن حاتم از صحابه حضرت رسول اکرم (ص) و از

شیعیان حضرت امیر مؤمنان علی (ع) بود و بسال ۶۷ وفات یافت ، اُسد الغابه ، ۱۵

طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۳۹۴ - ۳۹۲ .

بیت دوم ، نسخه موزه قونیه ، نسخه بدل : رایت اکرام و جود افراشته .

و هاب : بسیار بخشنده : یکی از اسماء و صفات الهی است که در قرآن

و حدیث آمده است . التحیر فی علم التذکیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی .

بحر (دریا) و کان ، در زبان فارسی مثل است برای کرم و جود ، ظاهرا ۲۰

بمناسبت آنکه مروارید و جواهر از آنها بدست می آید :

خواستم گفتن که دست و طبع او بحرست و کان
 عقل گفت این مدح باشد نیز با من هم پلاس
 دست او را ابر چون گویی و آنجا صاعقه
 طبع او را کان چرا خوانی و آنجا احتباس
 دیوان انوری ، ص ۲۶۲

یک شب اعرابی زنی مرشوی را
 کین همه فقر و جفا ما می کشیم
 نان مان نه نان خورشش مان در دور شک
 جامه ما روز تاب آفتاب
 قرص مه را قرص نان پنداشته
 ننگ درویشان ز درویشی ما
 خویش و بیگانه شده از ما رمان
 گفت و از حد بُرد گفت و گوی را
 جمله عالم در عوشی ما ناخوشیم
 کوزه مان نه آب مان از دیده اشک
 شب نهالین و لیحاف از ماهتاب
 دست سوی آسمان برداشته
 روز و شب از روزی اندیشی ما
 بر مثال سامری از مردمان
 ب ۲۲۵۸ - ۲۲۵۲

اعرابی: یک تن عرب بیابانی ، اعراب: کسانی هستند از قوم عرب
 که در بیابان زندگی می کنند ، مفرد آن ، اعرابی است برقیاس اسمهای جنس که
 مفرد آن ، به (ی) در آخر کلمه تشخیص می شود ، مثل روم ، رومی ، کرد ،
 کردی ، زنج ، زنجی . اعراب ، اسم جنس است و جمع عرب نیست ، عرب
 به شهرنشینان این قوم اختصاص دارد . صحاح اللغه : تاج العروس ، در ذیل :
 عرب .

نهالین: زیر اندازی چار گوشه که آگین پنبه آن مانند لحاف ، اندک
 است و آنرا آژده می کنند و در زیر پای می گسترند ، توشک ، در آنندراج بکسر
 اول ضبط شده و در بشرویه بفتح اول تلفظ می کنند و نهالی می گویند :

چه آساید بهر پهلو که گردد کسی کز خار سازد او نهالین

دیوان ، ب ۱۹۹۵۶

هنر و زر چو فزون شد خطر و خوف کنون شد

ملکانرا تب و لرزست و حریرست نهالین

همان مأخذ ، ب ۲۰۹۶۶ هـ

روزی اندیشی : حالت تفکر در قوت و طعام روزانه .

سامیری : مطابق روایات اسلامی ، یکک زن از بنی اسرائیل که خاله زاده

موسی بود و گاوی زرین ساخت و از خاک پای اسب جبرئیل ، کفی در دهانش

افشاند تا بازنگ بر آورد و بنی اسرائیل آن گاو را پرستیدند بوقت آنکه موسی

در کوه طور بود ، موسی بنی اسرائیل را گفت که با وی نیامیزند و نخورند و

داد و ستد نکنند ، او تنها ماند و «حق تعالی وحشتی بر وی افکند تا هیچ کس

با وی آرام نگرفت نه پری و نه آدمی و نه وحوش تا همچنان بمرد . ه و بعضی

گفته اند که اگر کسی دست بدو می زد آن کس و سامری هر دو تب زده

می شدند . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۶ ، ص ۱۳۷-۱۳۰ ، قصص الانبیاء ،

ثعلبی ، طبع مصر ، ص ۱۷۸-۱۷۵ ، قصص الانبیا : انتشارات بنگاه ترجمه و

نشر کتاب ، ص ۲۲۰-۲۱۳ .

گر بخوایم از کسی یکک مشت نَسک مرمرا گوید خمش کن مرگ و جسک

مرعرب را لخر غمزوست و عطا درعرب تو همچو اندر خَط خطا

چه غذا ما بی غذا خود کُشته ایم ما بتغ فقر بی سر گشته ایم

چه عطا ما برگدایی می تبیم مرمگس را در هوا رگک می زیم

گر کسی مهمان رسد گر من منم شب بخسبد دلش از تن برکنم

ب ۲۲۶۳-۲۲۵۹

نَسَكْ : بهارسی ، عدس را گویند که از حبوب خوردنی است .
نرسک نیز گویند .

مرگ و جسک : مرگ و بلا ، تعبیری است که بیشتر در مورد نفرت و
نفرتین بکار می‌رود ، جسک : بلا و رنج است :

از ره مرگ و جسک ماده و نر آرزو مند مرگ یکدیگر
حلیقه سنایی ، ص ۶۵۵

ماراست یار و دایر تو مرگ و جسک می‌خور

هین کز دهان هر سنگ دریا نشد منجس

دیوان ، ب ۱۲۸۸۲

اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسک نو فتاد اندر سرش

همان مأخذ ، ب ۱۳۲۸۴

ورای پرده یکی دیو زشت سر بز کرد

بگفتمش که نوی : مرگ و جسک گفت آری

همان مأخذ ، ب ۳۲۵۸۲

۱۵ غزوه ، غزوا : بقصد جنگ و غارت به موطن قومی و جمعی حمله بردن ،
اصطلاحاً جنگهای دینی مسلمانان .

خَطَا در نَخَط : بکنایت ، عیبی آشکار و روشن مانند غلط املائی که
بچشم دیده می‌شود .

مگس را رگ زدن : بکنایت ، جست و جو و استقصای بلیغ در مواد

۲۰ غذایی و ساختن بطمام اندک و پلید مانند عنکبوت که خون مگس را می‌مکد .

اعراب بسبب قلت تولید و کثرت مصرف ، مانند دیگر اقوام بیابانی

بوقت فرصت بر قبائل دیگر و گاه بر کشورهای همسایه می‌ناهند و اموالشان را

بغارت می‌برند . غارت کردن و نهب یکی از افتخارات اعراب در عهد

جاهلیّت و صدر اسلام بوده است ، در باب اوّل از حماسه ابوتمام حبیب بن اوس طائی از متون ادبی مهمّ ، اشعار فراوان هست که گویندگان آنها غارتگری را عملی مردانه شمرده و غارتگران را ستوده‌اند ، بخشش و عطا به افراد فقیر از لوازم نابرابری و عدم تساوی مالی است که در جاهلیّت بنحو کمال و تمام وجود داشته و نتیجهٔ اجتماع قبیله‌ای و چادر نشینی است و هر جامعه‌ای که از تساوی اقتصادی برخوردار نباشد افراد آن بمساعدت مالداران و توانگران نیازمنداند ، اعراب در اشعار خود به عطا و بخششهای فردی افتخار بسیار کرده‌اند ، مولانا قطعا بدان شعرها نظر داشته است .

شُعوبیان (کسانی که بتفضیل عرب بر عجم قائل نبوده‌اند) عرب را بخوردن

سوسمار و موش و غذاهای نامطبوع ، سرزنش می کرده‌اند ، گفتار زن اعرابی بی شباهت بسخنان آنها نیست . جمع : الامتاع والمؤانسة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۷۹ - ۷۸ ، کتاب العرب اوالردّ علی الشعوبیّة ، ضمیمهٔ رسائل البلغاء ، طبع مصر ، ص ۲۸۶ . محاضرات راغب ، طبع بولاق ، ج ۱ ، ص ۳۸۷ - ۳۸۶ .

بهر این گفتند دانایان بفرّ
میهمانِ مُحسِنان باید شدن

تو مرید و میهمانِ آن کسی
گوستاند حاصلت را از خسی ۱۵
نیست چیره چون تُرا چیره کند
نور ندهد مر ترا تیره کند
چون ورا نوری نبود اندر قِیران
نور کئی یابند از وی دیگران
همچو اعمش گو کننداروی چشم
چه کشد در چشمها آلا که پشم
ب ۲۲۶۸ - ۲۲۶۴

قِیران : بستن و پیوستن دو چیز بیکدیگر ، برابر داشتن دو چیز ، اجتماع دو ستاره یا بیشتر ، جز آفتاب و ماه در یک جزء از فلک هشتم ، در اصطلاح منجمین .

اعمش : کسی که چشمش ضعیف است و پیوسته از آن آب می‌ریزد .

در حدیث است: لَا تَأْكُلُ إِلَّا طَعَامَ تَقِيٍّ وَلَا يَأْكُلُ طَعَامَكَ إِلَّا تَقِيٌّ. (جز طعام مردم پرهیزگار نخور و باید که طعام ترا جز مردم پرهیزگار نخورند.) احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۲، ص ۹.

در مهمانی رفتن، شرط است که دعوت ستمکاران و مبتدعان و فاسقان و بدکاران را نپذیرند و همچنین است ضیافتی که از روی تکلف و برای خودنمایی و فخر کنند، میزبانی هرگاه مایه سرور میزبان نشود و منت میهمان نپذیرد و بر وی منت نهاد در خور قبول نیست و مایه خواری است، این شرطها را محمد غزالی در احیاء العلوم (ج ۲، ص ۹، ۱۰) ذکر کرده است.

«اگر میهمان شوی میهمان هر کس مشو که حشمت را زیان دارد.» قابوسنامه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۵. بیت (۲۲۶۴) ناظر بدین نکات است. خاقانی می گوید:

از ساغر سپهر تهی کیسه می مخور

وز سفره جهان سیه کاسه نان بخواه

همت کفیل تست کفاف از کسان مجوی

دربا سبیل تست نم از ناودان بخواه

دیوان خاقانی، ص ۳۷۶

بیت (۲۲۶۸) ناظر است بدین مثل:

هست از جمله عجایب دهر لسن گنگ و اعش کحال

مقامات حمیدی

سبیل گیرد آن دیده از آب شور که دارو ستاند ز کحال کور

امیر خسرو دهلوی

نظیر آن، ابیات ذیل است:

پزشکی که باشد بتن دردمند ز بیمار چون باز دارد گزند
شاهنامه فردوسی

پزشکی که خود باشدش زردروی از او داروی سرخ روی مجوی
بوستان سعدی

پزشکی چون کنی دعوی که هرگز نیابد راحت از بیمار ، بیمار

۰۰۰

کی شود هیچ دردمند درست زین طبیبان که زار و بهاراند
ناصر خسرو

امثال و حکم دهخدا ، در ذیل : *طَبِيبٌ يُدَاوِي النَّاسَ وَهُوَ عَلِيْلٌ* .

تمام بیت چنین است :

وَغَيْرُ تَقِيٍّ بِأَمْرِ النَّاسِ بِالتُّقَى

طَبِيبٌ يُدَاوِي النَّاسَ وَهُوَ عَلِيْلٌ

خواجه حافظ می گوید :

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانه غیم دوا کنند

دیوان حافظ ، ص ۱۳۳ ، ۱۰

درین ابیات مولانا ، شیخان مدعی و ریاکار مردم فریب را که بطمع

کسب جاه و مال ، بناحق برمسند ارشاد می نشستند و مردمان ساده دل و زود

باور را از راه می بردند ، انتقاد می کند و مفسد تبعیت آنها را برمی شمارد بدینگونه

که چون اساس تربیت صوفیانه مبتنی برعمل و ریاضت است و درین راه ،

وصول بمدارج کمال ، از طریق صحبت و بحکم محیط متناسب ، حاصل می گردد . ۲۰

بناچار ، کسی که متصدی تربیت مریدان است ، نخست باید خویش را مهذب

ساخته و مدارج سلوک را بی پای صدق و صفا پیموده باشد تا مریدان از تأثیر

صحبت و دیدن اعمال نیک او ، متأثر شوند و گرم درکار آیند و این راه دراز

خوشیهای این جهانی از ریاست و حکومت و نشستن بر مسند قضا و فصل دعاوی و منبر و وساده تدریس و داشتن مال فراوان و زنان زیبا روی، دام تزویر بر سر راهشان نمی گسرد، همتی بلند داشتند چنانکه سر بکونین فرو نمی آوردند و تنها مطلوب و مقصود آنها شناخت خدا و کشف اسرار آفرینش بود، عامه از آنها می رمیدند و دنیا داران از دیدارشان کرانه می گرفتند، آنها از هیچ آفریده طمع باز جست و تفقّد نداشتند و هیچ کس بدانها پیشزی نمی بخشید ولی همینکه این طریقت رواج یافت و مردم از علمای ظاهر سر خوردند، توانگران بدین سبب و علل دیگر که زاده اجتماع آن روزگار بود، و اکنون از ذکر آنها تن می زنیم، بتصوّف و صوفیان روی آوردند و خانقاههای بسیار در هر شهری پی افکندند و بسبب نفرت از علمای ظاهر و جور حکّام، دست در دامان صوفیان زدند و ندور و فتوح در دامانشان ریختند و بعضی از صوفیان را تباه کردند، در نتیجه، جاه طلبان و مال دوستان خرقة درویشی در تن افکندند و بحیلت و فریبکاری بر مسند ارشاد نشستند، از آغاز قرن چهارم این دگرگونی در تصوّف راه یافت و بتدریج بالا گرفت و در قرن ششم و هفتم سخت نیرومند شد ابوالقاسم قشیری در آغاز کتاب معروف خود (رساله قشیریّه) ازین نابسامانی شکایت می آغازد، حکیم سنایی در حدیقه، صوفیان ناراست و ن بهره را انتقاد می کند و عادات زشت و اخلاق ناستوده آنها را وصفی بلیغ می فرماید (حدیقه، ص ۶۷۰-۶۶۶) اوحدی مراغه ای که در آغاز قرن هشتم می زیسته است (متوفی ۷۳۸) هم فصلی به صوفیان ریاکار دنیا پرست (جام جم) اختصاص داده است (جام جم اوحدی، طبع طهران، ص ۲۲۶-۲۲۰) مولانا نیز در مواضع مختلف از مثنوی پرده از روی کار پیران مدعی برگرفته است، خواجه حافظ هم در غزلهای خود بدین طایفه طعنه های طنز آمیز زده است.

حال ما اینست در فقر و عنا هیچ مهمانی مَبَا مغرور ما

قحطِ ده سال ار ندیدی در صور
ظاهرِ ما چون درونِ مدعی
از خدا بویی نه او را نه اثر
دیونموده ورا هم نقشِ خویش
حرفِ درویشان بدز دیده بسی
خُرده گیرد در سخن بر بایزید
بی نوا از نان و خوانِ آسمان
او نِدا کرده که خوان بنهاده ام
الصَّلا ساده دلانِ پیچ پیچ
۱۰ سالها بر وعده فردا کسان

چشمها بگشا و اندر ما نگر
در دلش ظلمت زبانش شَعَشَمی
دعوتش افزون ز شیث و ابوالبشر
او همی گوید ز ابدالیم بیش
تا گمان آید که هست او خود کسی
ننگ دارد از درون او یزید
پیش او ننداخت حق یک آستخوان
نایب حَقَم خلیفه زاده ام
تا خورید از خوانِ جودم سیر هیچ
گرد آن در گشته فردا نارسان

ب ۲۲۷۹ - ۲۲۶۹

مَبَا : مخفف (مباد) است که در نفرین و دعای بد بکار می رود :

در میان عاشقان عاقل مَبَا خاصه اندر عشق این لعین قبا

دیوان ، ب ۱۹۴۹

قَحْطِ دَه سال ؛ بکنایت ؛ خشکسالی و قحط متوالی و گران . ۱۵

شَعَشَمی : تابناک ، گسترده نور ، نسبت است به شَعَشَمه بمعنی انتشار

نور . مولانا این کلمه را باز هم در مثنوی استعمال کرده است :

هین مشو پنهان ز ننگِ مدعی که تو داری نور و حی شَعَشَمی

مثنوی ، ج ۴ ، ب ۱۴۵۵

شیث : فرزند آدم ابوالبشر که خلیفه او و پیمبر نیز بود ، نزد صوفیان ، ۲۰

رمزی است از تجلی حق تعالی بصورت مبدأ آفرینش و پنخشنده وجود . فصوص

ابن عربی ، طبع بیروت ، ص ۶۷ - ۵۸ ، حواشی ابوالعلاء عینی بر آن کتاب ،

ص ۲۰ .

بایزید : طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی از اکابر صوفیه ، (متوفی ۲۳۴ یا ۲۶۱) در بسطام .

یزید : پسر معاویه بن ابی سفیان ، آن ستمکار خرباره (متوفی ۶۴) .

نان و عخوان آسمان : بکنایت : معانی غیبی و حقایق الهامی .

الصَّلَاةُ : صلا بتازی آتش است ، آتش افروختن برای دعوت بمهانی و اعلام حوادث بکار می رفته است ، عرب بر سر پشته ها و کوه های بلند آتش روشن می کرده اند تا اگر گرسنه و دور افتاده ای خواهان طعام باشد بدلالت روشنی آتش ، بر سر سفره آنها حاضر شود و غذا بخورد ، این آتش را «نارُ القِری» و «نارُ الضیافة» می نامیده اند :

تَبِيتُ نَارُ النَّهْوِ مِئْهِنَ فِ كَبِيدِ

حَرَّى وَنَارُ الْقِرَى مِئْهَمَ عَلَى الْقَلَلِ

لامية العجم طغرائی

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُبُونٌ كَثِيرَةٌ

إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفْعَاحٍ تُحَرِّقُ

اعشى قیس ۱۵

جع : بلوغ الارب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۶۷ - ۱۶۱ که فصلی مشبع در آتشها که عرب برمی افروخته اند (نیران العرب) نوشته است . سپس این کلمه بمعنی دعوت بطعام و دعوت بنحو مطلق و کلتی استعمال شده است .

ببج : سخت پیچیده ، مجازاً گرفتار و کمی که راه بجایی نبرد .

نارسان : چیزی که حاصل نشود و بطالب نرسد . ۲۰

سالکان بوقت ذکر و دوام مراقبت از خود غافل می شوند و حالتی خواب آما برایشان عارض می گردد و در آن حالت ، معانی را بر شکل صور خیالی می بینند چنانکه بهنگام خواب ، گاه باشد که شیطان بر آنها ظاهر می شود

در نقش خود یا بصورت یکی از اولیا ، صوفیان در ظهور معانی به کسوت صور خیالی از اشخاص و الوان و جز آن سخن دارند. (جمع: اوراد الاحباب، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۰۶ - ۳۰۱ ، مناقب اوحده الدین کرمانی ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۶۸) مولانا در بیت (۲۲۷۳) بدان گفته نظر دارد .

دیر باید تا که سیر آدمی آشکارا گردد از بیش و کمی
زیر دیوار بدن گنجست یا خانه مارست و مور و ازدها
چونک پیدا گشت کو چیزی نبود عمر طالب رفت آگاهی چه سود
ب ۲۲۸۲ - ۲۲۸۰

- ۱۰ شناختن انسان کاری سخت دشوار و یا ممتنع است و مانند شناسایی دیگر جانوران سهل و زود یاب نیست زیرا آنها بحکم غریزه عمل می کنند ، غریزه براه خود می رود و اختلاف نمی پذیرد ، آدمی همه آن غرائز را داراست ولی عاقل است و می تواند امیال خود را در زیر پرده نفاق و ربا بپوشد و هر چند گرگ صفت باشد بلباس میشی کم آزار در آید و مردم را فریب دهد ، علاوه بر آنکه آدمی از قوای مختلف ترکیب شده است و بواسطه داشتن حافظه و استعداد قوی می تواند که صفات و خصوصیات اشیا و اشخاص دیگر را کسب کند و یا بتکلف از خود فرا نماید ، این نیروهای مختلف در وجود آدمی بعضی بحال کمون و برخی در حال ظهور موجود است ، قوانین و شرایع و عادات و سنن و ترس از مؤاخذه و عقاب و رسوایی و بدنای و گاهی نیز نا بودن وسائل و اسباب و محیط مناسب ، مانع از آنست که این اوصاف کار و خاصیت خویش را پدید آرد ولی ناپیدایی و عدم ظهور ، بر عدم وجود آنها دلالت نمی کند و همینکه وسائل و محیط سازگاری آماده شد ذهن و فکر آدمی را در تصرف می گیرد و بکاری که خلاف قوانین و سنن است وامی دارد ، در چنین حالتی شرم بیکسو

می‌رود و ترس و هراس در پیش چشم مصور نمی‌گردد و انسان آنچه نباید ، می‌کند و مرتکب خلافی می‌شود که ارتکاب آن از جانب وی بهیچ روی بدها نمی‌گذشت مثل آنکه فردی متقی و پرهیزگار بوقت بیداری هرچه پیش تر و تمام تر عفت می‌ورزد و کار بد نمی‌کند ولی بهنگام خواب که بیم و هراس قوانین و ترس رسوایی بحدی قابل ملاحظه وجود ندارد ، دزدی می‌کند و باده می‌خورد و قمار می‌بازد و شهوت را در کار می‌آورد ، این نکته ، نشانه آنست که اوصاف و عقاید ناپسند از ضمیر آدمی بکلی سترده نشده است . بدین جهت معرفت انسان بسیار مشکل و یا ممتنع است و بظاهر هیچکس اطمینان نتوان داشت و ای بسا مردم بی‌آزار که موری را زیر پای خود رنجور نمی‌کنند و دم از حمایت حیوانات می‌زنند و بمحض اینکه محیط آنها عوض می‌شود خون هزاران کس از نوع انسان را بی‌محابا بر خاک می‌ریزند ، ماسک امیال و شهوات را ازین نمونه قیاس برتوان گرفت .

حکما نیز می‌گویند که انسان از قوای الهی و حیوانی و طبیعی مرکب است و هر یک از اینها بسهم خود در اعمال و اخلاق انسان تأثیری جدا دارد و آدمی هم فرشته و هم درنده و هم ستوری بی‌شعور و بارگش تواند بود . (الامتاع ۱۵ والمؤانسة ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۹۶ ، ۱۰۹ ، ۱۱۲ ، ۱۸۷) شیخ سعدی نیز می‌گوید :

توان شناخت بیک روز در شمایل مرد

که تا بجاش رسیده است پایگاه علوم

ولی ز باطنش ایمن مباش و غره مشو

که خبث نفس نگردد بسالها معلوم

گلستان ، ص ۱۸۸

کشمکش نیروهای یزدان و اهرمن در کیش زردشتی و مانوی و تنازع

«جنود عقل» و «جنود جهل» در روایات معصومین علیهم السلام اشارتی به آمیختگی قوای خیر و شر، در انسان است.

لیک نادِر طالب آید کز فُروغ در حقِ او نافع آید آن دُروغ
 او بقصدِ نیکِ خود جایی رسد گرچه جان پنداشت و آن آمد جسد
 چون تحرّی در دلِ شبِ قبله را قبله نی و آن نمازِ او روا
 مدّعی را قحطِ جان اندر سیرست لیکن ما را قحطِ نان بر ظاهرست
 ما چرا چون مدّعی پنهان کنیم بهر ناموسِ مَزورِ جان کنیم
 ب ۲۲۸۷ - ۲۲۸۳

تَحَرّی: جست و جوی آنچه سزاوارتر است از دو چیز، طلب صواب،
 ۱۰ جست و جوی قبله بوقت بی اطلاعی و فقدانِ مُخْبِر، از روی قرآن، در
 اصطلاح فقها.

مَزور: چیزی ساخته بتزویر، ساختگی، دروغین، سکه قلب و مغشوش:
 هر وعده و هر قول که کرد این فلک و گفت

آن وعده خلاف آمد و آن قول مَزور

دیوان ناصر خسرو، ص ۱۵۸

چون زرّ مَزورِ نگر آن لعل بدخشیش

چون چادر گازر نگر آن بُرد یمانبش

همان مأخذ، ص ۲۲۳

مراد مولانا آنست که گاه سالکی بر سبیل ندرت ممکن است بواسطه

۲۰ اعتقاد پاک و نیت صافی و استوار خود، بحقیقت واصل شود و از تأثیر صحبت

شیخان مدّعی برکنار ماند و بدانگونه عاشق وار راه را در هم سپرد که از دروغ

مرد مَزور آتش طلبش فرو نشیند ولی این حکم کلتی نیست و بهر حال صحبت

و همنشینی مؤثر است و از شیخان ریایی پرهیز باید جست.

آنگاه مقبولیت عمل را با وجود خطا در بعضی شرائط مثل می‌زند بکسی که در شب تاریک می‌خواهد نماز بگزارد ولی جهت قبله را نمی‌داند و کسی نیست که از او پرسد، او باجتهاد خود جهتی را که فکر می‌کند قبله در آن جهت است برمی‌گزیند و نماز می‌خواند سپس هوا روشن می‌شود و می‌بیند که قبله در جهت دیگر بوده است، بفتوای ابوحنیفه نمان بن ثابت، نماز او درست است و نماز را اعاده نمی‌کند برخلاف شافعی (محمد بن ادریس) که بعقیده او باید نماز را اعاده کند، این مسأله و امثال آن در مثنوی قرینه‌ای است که مولانا پیرو مذهب حنفی بوده است، اینک فتوای فقهای حنفی در این مسأله:

فَإِنْ اشْبَهْتَ عَلَيْهِ الْقِبْلَةَ وَلَيْسَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُ
عَنْهَا اجْتَهَدَ وَصَلَّى فَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطَأَ بَعْدَ مَا صَلَّيْ لَا يُعِيدُهَا،
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يُعِيدُهَا إِذَا اسْتَدْبَرَ لِتَبَيُّنِهِ بِالْخَطَأِ. شرح هدایه
ابوالحسن مرغینانی موسوم به فتح القدير، طبع بولاق، ج ۱، ص ۱۹۰.

رَجُلٌ صَلَّى فِي الْمَسْجِدِ فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ بِالتَّحَرِّي ثُمَّ
تَبَيَّنَ أَنَّهُ صَلَّى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ جَازَتْ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْهِ
أَنْ يَقْرَعَ أَبْوَابَ النَّاسِ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْقِبْلَةِ (مردی در مسجد و شب
تاریک نماز خواند و در تشخیص قبله اجتهاد کرد آنگاه دانست که نماز بسوی
قبله نگزارده است، نمازش روا و مقبول است زیرا مکلف نیست که برای
پرسش از قبله در خانه مردم را بزند.) فتاوی قاضی خان، طبع لکناهو،
ج ۱، ص ۳۴. نیز تذکره الفقهاء، کتاب الصلاة، الفصل الخامس، البحث الثالث.

بیت (۲۲۸۶، ۲۲۸۷) گفتار زن اعرابی است.

شوی گفتش چند جویری دخل و کشت خود چه ماند از عمر افزون تو گاهشت
عاقل اندر بیش و نقصان ننگرد ز آنک هر دو همچو سبلی بگنرد
خواه صاف و خواه سیل تیره رو چون نمی‌پاید دمی از وی مگور

اندرین عالم هزاران جانور می‌زیند خوش عیش بی زبر و زبَر
 شکر می‌گوید خدا را فاخته بر درخت و برگِ شب ناماخته
 حمد می‌گوید خدا را عندلیب کاعتمادِ رزق برتُست ای مُجیب
 باز دستِ شاه را کرده نوید از همه مُردار پُریده امید
 همچنین از پشه گیری تا بپیل شد عیالُ الله و حق نِعْمَ الْمُعْمِل
 ب ۲۲۹۵ - ۲۲۸۸

زبر و زبر : مجازاً ، اضطراب و نگرانی خاطر .

فاخته : مرغی است خاکستری و طوق دار ، شبیه بکبوتر وحشی ، خوش
 آهنگ و دیرآمیز .

نِعْمَ الْمُعْمِل : خوشا کفیل خانواده که اوست . ۱۰

جواب مرد اعرابی ، مبتنی است بر دو نکته : یکی آنکه بد و نیک می‌گذرد
 و آنچه در گذراست مورث غم نیست ، این مضمون را در آثار پیشینیان هم
 فراوان می‌توان دید :

بد و نیک بر ما همی بگذرد نباشد دژم هر که دارد خرد

شاهنامه فردوسی ، امثال و حکم دهخدا ۱۵

که نیک و بد اندر جهان بگذرد زمانه دم ما همی بشمرد

همان مأخذ

دیوار دهد نام نکو باز ستاند داند که علی حال زمانه گذرانست

دیوان منوچهری ، ص ۹

این اندیشه منبعث از ناپایداری اوضاع است ، مذاهب و ادیان نیز برای ۲۰

تخریض بر امور اخروی آنرا تأیید و تأکید کرده‌اند .

دوم ، اعتماد بر رزائی و روزی رسانی حق تعالی ، مطابق عقیده مسلمانان

رزق از سوی خدا ضمان شده است و آیات قرآنی مثل : الانعام ، آیه ۱۵۱ ،

الذرایات ، آیه ۲۲) دلیل این مطلب است ، مولانا احوال مرغان را که هرگز دانه نمی اندوزند و روزی می خورند بعنوان شاهد ، ذکر می کند ، این معنی مقتبس است از حدیث : لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ التَّوَكُّلِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا . (اگر چنانکه باید بر خدا توکل کنید شمارا روزی می دهد چون روزی رسانیدنش بمرغان که بامداد از لانه های خود گرسنه پرواز می گیرند و شبنگام سیر باز می گردند .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۶۹ .

باز را هنگام شکار بر روی دست می گرفته اند ، بیت (۲۲۹۴) اشاره بدینست ، مولانا می فرماید :

۱۰ بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز باز آمدم که ساعد سلطام آرزوست

دیوان ، ب ۴۶۲۸

عیالُ الله ، اشاره است به حدیثی که در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب (۶۲۷) ذکر کرده ایم .

این همه غمها که اندر سینهاست از بخار و گِردِ باد و بودِ ماست
این غمان بیخ کن چون داسِ ماست این چنین شد و آنچه جان و سواسِ ماست

ب ۲۲۹۶ ، ۲۲۹۷

بُخار و گرد : مجازاً ، آثار و لوازم ، علام . بمناسبت آنکه بخار از لوازم و نشانه های حرارت ، و گرد نتیجه و علامت برخاستن باد است .

باد و بود : غرور و خودبینی ، تکبر و هستی (بمعنی خودپرستی) هستی

۲۰ و او از آن :

شاه گوید مر شمارا از منست این باد و بود

گر نباشد سایه من ، بود جمله گشت باد

دیوان ، ب ۷۷۱۶

باد ، تکبیر ، بود ، هستی است که در معنی خود بینی ، بکار می رود ، تفسیر آن ، به روزگار و زمانه (آندراج) غلط است . نیز ، جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۶۰۵ .

انسان از فوت چیزی غمگین می شود که بدو بستگی دارد و هرگاه این تعلق وجود نداشته باشد هرگز از تباهی و یا فوات هیچ چیزی گردد و غبار اندوه بر خاطرش نمی نشیند فی المثل آدمی از ضرری اندک که بدو متوجه می گردد و یا مرگ گوسفند و گاوش غم می خورد و اشک می ریزد ولی زیانهای بزرگ که بمردم دور دست می رسد اندوهگینش نمی کند و مرگ و یا قتل هزاران کس که دور از کشور او هستند برای او غصه ای بیار نمی آورد ، از اینجا می توان دانست که وقوع حوادث بنحو کلی نسبت به انسان حزن انگیز نیست و اگر در بعضی موارد از زیان و آسیبی که بدیگران می رسد نگران شود از ترس آنست که خود مبادا بمثل آن ، دچار گردد . تعلق و آویزش بنسبت شدت و ضعفی که دارد ، خاك در چشم خرد می باشد و داوری انسان را تباه می سازد بدین سبب چیزی را که می خواهد و دوست دارد باقی و پایدار تصور می کند و از زوال آن نمی اندیشد و در نتیجه وقتی از دست می رود تعجب می کند و غم می خورد و اشک فرو می بارد ، خودخواهی درونی انسان که علتی قوی و دیرزدای است در نهادخانه ضمیرش ، این خیال را برمی انگیزد که هرچه دلخواه اوست باید که از زوال و فنا مصون باشد ، در صورتی که اگر از آغاز معتقد می شد که اشیا بنحو کلی دوام و ثبات نمی پذیرند و روابط آنها با انسان گسیختنی است هرگز نه از زوال چیزی در شگفتی فرو می رفت و نه هرگز اشک می ریخت و غم می خورد پس غمگینی منبعث از تعلق و خودخواهی نهانی است . مولانا «یکی از اصحاب را غمناک دید ، فرمود همه دلنگی از دل نهادگی برین عالم است هر دمی که آزاد باشی ازین جهان و خود را غریب دانی و در هر رنگی که بنگری و هر مزه که

بچشی دانی که به آن نمائی و جایی دیگر روی ، هیچ دل تنگ نباشی . ه نفعات
الانس در شرح حال مولانا .

غم و اندوه نتایج وخیم و عواقب هراسناک در پی و به همراه دارد ، کسی
که در غم فرو می رود از فائده اصلی حیات که تمتع است بی نصیب می ماند و
اندوه برای او فرصتی باقی نمی گذارد که از لذت زندگی برخوردار شود و خود ه
تیرگی و گرفتگی دل توجه او را از دیگر چیزها بخود معطوف می کند علاوه
بر آنکه غمناکی مانع سعی و عمل است و در اعمال و اعضاء بدن ، تأثیر نامطلوب
دارد و بتدریج آنرا ضعیف و ناتوان می کند و برای قبول امراض گوناگون
آماده می سازد و خاصه اختلالات دماغی و عصبی بیاری آورد و بدین گونه
ریشه و بیخ حیات را برمی کند .

۱۰ . آنگاه آدمی ناخود آگاه وار خویش را دارای قدرت مطلق و بی نهایت
می پندارد و اراده و خواهش خود را در حصول و دست یافتن بر مراد و آنچه
دلخواه اوست کافی و علت تام می انگارد در صورتی که اراده او یکی از اجزای
علت است و شرائط و اسباب دیگر از قبیل وقت و نقشه و راه مناسب و موافقت
اسباب خارجی و عدم تمنع و برخورد با اراده افراد دیگر انسان و غللی بیرونی ه
ضرور است تا اراده آدمی تأثیر داشته باشد لیکن غفلت از این امور موجب
آنست که غالب اشخاص در تأثیر اراده بشری به اشتباه عظیم دوچار می شوند
و چون ناکام می شوند دست بردست می ساینند که چرا چنین نشد و چرا چنان شد ،
این تأثیر زاده فرض توانایی بیکرانی است که مردم برای خود تصور کرده اند
و مولانا آنرا ه وسواس ه می نامد .

۲۰ . واگر بگویم که منشأ حوادث اراده و قضا و قدر الهی است که در انسان
و سایر موجودات تصرف می کند و فرض قدرت و استقلال در فعل ، مولود
وسوسه نفس است ، هم وجهی است نزدیک بمشرب صوقیان .

۵. دان که هررنجی زمردن پاره ایست جزو مرگ از خود بران گر چاره ایست
 چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت دان که کُلتش بر سرت خواهند ریخت
 جزو مرگ از گشت شیرین مر ترا دان که شیرین می کند کُل را خدا
 دردها از مرگ می آید رسول از رسولش رو مگردان ای فضول
 هر که شیرین می زید او تلخ مُرد هر که او تن را پرستد جان نبرد
 گوسفندان را ز صحرا می کشند آنک فریه تر مر آن را می کشند
 ب ۲۳۰۳ - ۲۲۹۸

مرگ ، عبارت است از انحلال و گسستگی ترکیب بدن ، هر درد و رنجی که
 بر بدن عارض می شود عضوی را که موضع درد است و یا تمام تن را در حدّ خود
 ۱۰ ضعیف و ناتوان می سازد ، خواه آن رنج روحی و یا جسمانی باشد ، توالی رنجها
 و بیماریها و کوفتگیها بتدریج ، انحلال ترکیب را ببار می آورد و برای مرگ و
 از هم ریختنش آماده می سازد پس هر دردمندی و بیماری مقدمه و پیش آهنگ
 مردن است .

از دگرسو ، انسان در حال رنجوری از لذات حیات برخوردار نتواند شد
 ۱۵ و بدین جهت است که بوقت بیماری ، زندگانی ، ارزش خود را از دست می دهد
 و در دل بیمار ، گاه تمنای مرگ خطور می کند و نیرو می گیرد تا بدانجا که دست
 بخود کشی می زند بدین مناسبت نیز دردها را جزوی از مرگ توان گفت زیرا
 آنکه می میرد تا مدتی صورت جسمانیش محفوظ می ماند و سپس فرو می ریزد و
 اجزاء مادی بنحو کلی فنا نمی پذیرد و آنچه از دست می رود برخورداری از
 ۲۰ جهان و خوشیهای جهانست که بر وجود حیات مترتب می گردد .

بنابراین مقدمه ، تلخی مرگ که آنرا «سکرات» می گویند برای کسی
 است که بر خوشیها و لذات حیات دل نهاده و رنجها را بر خویش آسان نکرده است
 و گرنه ، هنگام عروض مرگ ، حواس از کار فرو می ایستد و آدمی مرگ را بمعنی

- علمی آن ادراک نمی‌کند و از اینرو کسانی که از حیات برخوردارند بیشتر دارند از مرگ بیشتر می‌ترسند و یا بتعبیر مولانا آنکه شیرین و خوش می‌ذیذ تلخ می‌میرد.
- بیون، از فلاسفه یونان و شاگردان مکتب ارسطو، مرگ را بعلم احساس تفسیر کرده و نتیجه گرفته‌است که آن، در حد ذات خود، درد آور نیست.
- تاریخ الفلاسفة، مترجم از زبان فرانسه بهربی، طبع آستانه، ص ۱۴۲.
- نتیجه اخلاقی این بحث که مولانا بدان نظر دارد اینست که رنجهای سهل و سبک را تحمل باید کرد تا بدین وسیله رنجهای سخت و گران تحمل پذیر شود، اینگونه تمرین و ممارست کاری خردمندانه است برای آنکه تحمل دردهای خوارمایه چندان دشوار نیست و همه کس بر تحمل آنها قادر است و هرگاه این روش را معمول دارند تا طبع بدان خوگر شود مقاومت در برابر دردهای صعب و کلان به آسانی ممکن می‌گردد و برخلاف این، هرگاه که در رنج اندک، جزع و بی‌تابی پیش آورند بی‌هیچ شک در موقع حدوث شدائد، خود را می‌بازند و راه چاره جویی را گم می‌کنند.
- مضمون بیت (۲۳۰۱) را با تمثیلی بدیع و نوآین درین ابیات بیان کرده‌است:
- ۱۵ یکی همیشه همی گفت راز باخانه
 مشو خراب بناگه مرا بکن اخبار
 شبی بناگه خانه برو فرود آمد
 چه گفت گفت بجا شد وصیت بسیار
- ۲۰ نگفتمت خبرم کن تو پیش از افتادن
 که چاره سازم من با عیال خود بفرار
 خبر نکردی ای خانه کو حق صحبت
 فرو فتادی و کشتی مرا بزاری زار

- جواب گفت مر او را فصیح آن خانه
 که چند چند خبر کردم ت بلبل و نهار
 بدانطرف که دهان را گشادی بشکاف
 که قوتم برسیدهست، وقت شد، هشدار
 ۵ همی زدی بدها تم ز حرص مثنی گل
 شکافها همه بستی سراسر دیوار
 ز هرجا که گشادم دهان، فرو بستی
 نه شتم که بگویم، چه گویم ای معمار
 بدانکه خانه تن تست و رنجها چو شکاف
 ۱۰ شکاف رنج بدار و گرفتگی ای بیمار
 دیوان، ب ۱۱۹۷۷ بعد
- هر دردی و المی از اختلال نظام عضو یا تمام بدن حکایت می کند و
 بدین جهت رسول مرگ است زیرا آنچه نخل می پذیرد در معرض فنا و زوال
 قرار دارد.
- ۱۵ شب گذشت و صبح آمد ای تمر چند گیری این لسانه زر ز سر
 تو جوان بودی و قانع تر بُدی زر طلب گشتی خود اول زر بُدی
 رز بُدی پُر میوه چون کاسد شدی وقت میوه پختنت فاسد شدی
 میوه ات باید که شیرین تر شود چون رسن تابان نه واپس تر رود
 ب ۲۳۰۷ - ۲۳۰۴
- ۲۰ تمر: ظاهراً مخفف تیمور است با حرکتی در (م) مابین ضمه و فتحه،
 مولانا اعلام و اسامی اشخاص را گاه بصورت تکیه کلام و بدون اراده شخصی
 بخصوص استعمال می کند، مانند:

گفت حق است این ولی ای سیبویه

إِنَّكَ مِنْ شَرِّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۲۶۳

و ازین قبیل است لفظ « بوالحسن » و « بوالعلاء » که در مثنوی و دیوان کبیر بارها بکار رفته و مقصود از آن شخص مخصوص نبوده است . درین باره در آغاز دفتر دوم این شاء الله بتفصیل سخن خواهیم گفت . شارحان مثنوی آنرا نام زن اعرابی دانسته‌اند ولی در مصیبت نامه و جوامع الحکایات که مأخذ این حکایت تواند بود چنین مطلبی ذکر نشده است . در بعضی نسخ ثمر (به‌تاء سه نقطه) و در بعضی ، سمر (به سین) آمده و شارحان مثنوی به (ثمره روح) و (گندم‌گون) تفسیرش کرده‌اند . ولی نسخه موزه قونیه که اصح نسخ است و چاپ لیدن بدان صورت است که نوشته‌ایم .

رَسَن تَاب : کسی است که ریسمان را تاب می‌دهد ، وقتی می‌خواهند ریسمان را تاب دهند یک تن غرغره نخ را در مشت می‌گیرد و دیگری سرخ را باز می‌کند و عقب عقب می‌رود تا تمام نخ از غرغره باز شود سپس آنرا می‌تابد ، این عمل را مثلی برای سیر قهقرایی گرفته‌اند :
رو که استاد تو حرص است از آن در ره دین

سفرت هست چو شاگرد رسن تاب از پس

دیوان سنایی ، ص ۲۵۵

جوان بر نیروی جسمانی خود اعتماد دارد و می‌اندیشد که هر وقت بخواهد ، بکوشش و کارکرد خود ، می‌تواند هر چه را مطلوب اوست بدست آورد ، بدین جهت بحسب عادت صحنی و بنحشده است ، از مرگ هم نمی‌ترسد برای آنکه فکری کند که هنوز مدتی دراز تا مرگ فاصله دارد ولی پیران نیروی کار خود را از دست می‌دهند و بسبب تواتر و توالی ضعف و مستی هر روز بلکه

هر ساعت خویش را بمردن نزدیک می‌یابند ازینرو حرص‌اند هم بر خوردن و هم بر جمع مال و جبان می‌شوند خواه در بذل جان و خواه در بذل مال ، حرص برزیستن و مال اندوختن حالتی است که اکثر پیران گرفتار آن هستند ، این حقیقتی است که بدان باید اعتراف کنیم ولی علماء اخلاق برخلاف این ، تصور می‌کنند که چون مدت عمر پیران کوتاه است بنابراین باید که حرص نورزند و در بند جمع مال نباشند ، عامه مردم نیز آزمندی پیران را ناستوده می‌انگارند ، نصیحت اعرابی بزین خود ازین جنس است ، مولانا هم نظر بعقیده علماء اخلاق سخن می‌گوید و حرص سال خوردگان را نکوهش می‌کند .

جُفَّتِ مَائِي جُفَّتِ بَائِدَ هِم صِفَتِ تا برآید کارها با مصلحت
 ۱۰ جُفَّتِ بَائِدَ بِرِ مِثَالِ هِمْدِ گَر در دُو جُفَّتِ کَفَشِ و موزِه در نَگَر
 گَرِ یَکِي کَفَشِ اَز دُو تَنگِ آید بِهَا هر دو جُفَّتِش کار ناید مَر تَرا
 جُفَّتِ دَر یَکِ خَرْدِ و آن دِیگَر بزرگ جُفَّتِ شِیرِ بِیشِه دیدی هِیچ گَرگِ
 رَاسِت ناید بِر شُتُو جُفَّتِ جُوال آن یَکِي خالی و این پُر مال مال
 مَن روم سَوی قَناعتِ دَل قوی تو چَرا سَوی شِناعتِ مِی روی
 ۱۰ مَرِدِ قَالعِ اَز سِرِ اخلاصِ و سوز زین نَسقِ مِی گُفَتِ با زین تا بَروز

ب ۲۳۱۴ - ۲۳۰۸

مال مال : پرو لبریز ، مخفف مالامال . ظاهراً ترکیبی است مشتق از مالیدن بمناسبت آنکه ظرفی که پر می‌شود سطح زبرین آنرا با دست می‌مالند تا مقدار زائد بیرون‌ریزد و آن سطح برابر افتد ، ممکن است از اصل عربی (مالی) گرفته شده باشد ، مالی بتازی ظرفی پرو لبریز را گویند . لغات فرس ، صحاح الفرس ، فرهنگ نظام .

شِناعت : عیب کسی باروی او آوردن و نکوهیدن ، سرزنش کردن :

مرغ صحر شاعت از آذ زد چو مصریان

کآن صاع عید دید بیمار صحر درش

دیوان خاقانی، ص ۲۲۱

توافق اخلاقی در زناشویی امری مهم است، فقها (کفایت) را شرطی

- مستحسن در ازدواج شمرده‌اند، کفایت آنست که زن و مرد از یک طبقه و از لحاظ خانواده و ثروت کفو و نظیر یکدیگر باشند، چنین مرد و زنی مقدمات و محیط تربیت آنها اغلب بهم نزدیک است، مثل هم فکر می‌کنند، آرزوها و مقاصد مشترک دارند، بر یکدیگر به چشم حقارت نمی‌نگرند، این یکی برتری مقام و ثروت خاندان خود را برخ آن دیگری نمی‌کشد و بالطبع با هیچ اختلافی در سلیقه ندارند یا اختلافشان اندک است.

۱۰

بدین سبب بجهت یعنی زن یا مرد باید که هم صفت و هم خو باشد تا

اختلاف و دوگانگی در میان نیاید و زندگی آنها خوش و شیرین شود، مولانا این

نکته را با مثالی از کفش و موزه و دولنگه در و بار، روشن می‌سازد که هرگاه

ناهمتا و نابرابر باشند، موزه و کفش، پارا آزار می‌دهد و راه رفتن با زحمت و

- رنج صورت می‌گیرد و در خانه استوار بسته نمی‌شود و بار بمنزل نمی‌رسد چنانکه

با وجود ناهمتایی و دوگانگی زن و مرد، زندگی بتلخی می‌گذرد و سرانجام

ممکن است بجدایی و طلاق کشد.

من فسونِ تو نخواهم خورد بیش

رَوسخن از کبر و از نَخوت مگو

- کار و حال خود بین و شرم دار

روزِ سرد و برف و آنکه جامه تر

ای ترا خانه چو بیستُ العنکبوت

ب ۲۳۱۹ - ۲۳۱۵

زن پروزد بانگ کای ناموس کیش

نُرهاات از دعوی و دعوت مگو

چند حرفِ طُمطُراق و کار بار

کبر زشت و از گدایان زشت تر

چند دعوی و دم و باد و بُروت

ناموس کیش : ریاکار و خود فروش ، کسی که بظاهر زاهد و بیاطن دنیا دوست است ، ناموس : نظاهر بزهد و عبادت دروغ و نیز مراد فاسق است با ننگ و نام .

تُرّهات : راههای باریک که از جاده و شاه راه جدا و منشعب گردد ، مجازاً سخنان پوچ و بی فایده ، جمع تُرّه که ظاهراً معرّب (توراهه ، دوراهه) است این کلمه بانفخاق اهل لغت پارسی معرّب است .

خاص در بند لذت و شهوات عام در بند هزل و ترّاهات

حدیقه سنایی ، ص ۱۸۷

این بیت قرینه‌ای بر اصل فارسی آن تواند بود .

۱۰ جمع : جهمرة اللّغة ، در ذیل : بسابس . صحاح اللّغة ، لسان العرب ، تاج العروس ، الالفاظ الفارسیة ، در ذیل : ترّه ، ترّهه ، شرح مطرزی و شریفی بر مقامات حریری ، مقامه یازدهم .

طُمَطْرَاق : کَرّ و فر و خودنمایی ، نمایش شکوه و جلال بدروغ . ظاهراً این کلمه ، مرکّب است از : (طُرُنْب) و یا (تُمُنْب) از مصدر طرنیدن و ۱۵ تُمبیدن و تنبیدن بمعنی فروریختن سقف خانه با آواز سهمناک که دوم در لهجه اهل بشرویه و طبس و کرمان مستعمل است و در لهجه شیرازی (رُمبیدن) بکار می‌رود ، در لهجه اهل بشرویه (تُنْبست ، تُرُنْبست) حکایت صوت خرابی سقف خانه است ، جزو دوم (طراق) بمعنی شکافتن بهمراه آواز بلند همان (ترک) است که طرقیدن و ترکیدن و ترکیدن مصدر آن است ، در بشرویه برای حکایت ۲۰ صوت شکافتن چیزی و یا ریختن آب در روغن جوشان (طَرَقست) می‌گویند ، اَشکَنه اَوَطَرَقست ، درین لهجه نوعی از اشکنه است که با رَبّ انار می‌مازند و تخم مرغ در آن نمی‌اندازند پس آب و روغن و رَبّ انار است و گوشت یا تخم مرغ یا آن ترکیب نشده است و خورنده پسر و صدای آب و

روغن جوشان دل خوش می کند . ابو عبدالله محمد بن ابی بکر جرجانی از شعراء عهد سامانی که شعر تازی می گفته ملقب به (طرمطراق) بوده است (بیتمة الدهر، ج ۴ ، طبع دمشق، ص ۷۸) لفظ (طرم ، طُرُنْب) در تعبیر : طاق و طرم ، طاق و ترنّب ، طاق و طرنبین ، نیز بکار رفته است :

این معانی راست از چرخ نیم
بی همه طاق و طرم ، طاق و طُرْم
خلق را طاق و طرم عاریتست
امر را ، طاق و طرم ماهیتست
از پی طاق و طرم خواری کشند
بر امید عیزِ دو خواری خوشند

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۱۰۲ بعد

ما بیوش و عارض و طاق و طُرُنْب
سر بجا که خود همی تنیم سنب
مثنوی ، ج ۴ ، ب ۱۳۷۹

دست زنان جمله و گویان بلاغ
طاق و طرنبین و طرنبین و طاق

دیوان ، ب ۱۳۹۰۶

با وجود این شواهد ، تصور می رود که (طرمطراق) مختلف و مُبَدَل و تَمَب

و طراق ، یا مختلف و مُبَدَل (طرنب و طراق) است و مجموع آن سرو صدا

و آواز هولناک را می رساند و سپس از روی مجاز بمعنی شکوه و خودنمایی دروغین
بکار رفته است :

کاربار : چنین است در نسخه موزه قونیه ولی مشهور (کار و بار) است

با (وار) مطابق چاپ لیدن و نسخ دیگر . ظاهراً این تعبیر ، مرکب است از

(کار) بمعنی کشت و زراعت ، و (بار) بمعنی ثمر ، و یا (کار) بمعنی عمل ، و

(بار) بمعنی آنچه بر پشت ستور نهند که مجازاً وضع مزاج و حالت معیشت را

افاده می کند در محاورات امروزی ، و قلماً آنرا در مورد بجاه و جلال بکار

می برده اند :

این همه ملک و ضیاع و کار و بار
کاین زمانت جمع شد ای شهریار

مادرت از دوک رشتن گرد کرد یا پدر از دانه کشتن گرد کرد
مصیبت نامه ، طهران ، ص ۱۵۹

باد و بروت : چنین است در نسخه موزه قونیه ، مشهور « باد بروت »
است به اضافه جزو اول نه عطف جزو دوم بر جزو اول ، مطابق چاپ لیدن
و نسخ دیگر .

مرکتب است از (باد) که مجازاً در معنی کبر و خودنمایی استعمال می شود و
(بروت) معادل سبالت در عربی و (سیل) در محاورات که موی پشت لب را
گویند ، بروت و سبالت نمودار مردی و قوت جسمانی و پهلوانی است ، باد در
سبالت انداختن ، تعبیری است نظیر : باد بروت . در مورد زنان (باد گیسو)
۱۰ می گفته اند . آندراج .

مضمون بیت (۲۳۱۸) نزدیک است بمفاد مثل : گدا متکبر . سعدی
می گوید :

تواضع ز گردن قرآزان نکوست گدا گر تواضع کند خوی اوست

بوستان ، طبع بمبئی ، ص ۱۰۱

۱۵ مصراع دوم از بیت (۲۳۱۹) مقتبس است از آیه شریفه : وَإِنَّا وَهَنَ
الْبُيُوتِ لَبَيَّتُ الْعَنْكَبُوتِ . (هر آینه سست ترین و بی بنیاد ترین خانه ها
خانه تلند و است) العنكبوت آیه ۴۱ .

از قناعت کتی تو جان افروختی از قناعتها تو نام آموختی
گفت پیغامبر قناعت چیست گنج گنج را تو وانمی دانی ز رنج
۲۰ این قناعت نیست جز گنج روان تو مزین لاف ای غم و رنج روان
ب ۲۳۲۲ - ۲۳۲۰

گنج روان : بگفته فرهنگ نویسان ، گنج قارون است برای آنکه
پیوسته در درون زمین حرکت می کند و یا فرو می رود ، ظاهراً ، مقصود گنجی
است که از زر و سیم خالص و سکه رائج نهاده باشند نه سکه قلب و مغشوش ،

روان ، بر فرض نخستین بمعنی رونده و بر فرض دوم بمعنی رائج است :
رخش بهر آبتاخت پر سر صفر آفتاب

رفت بچرب آخوری گنج روان در رکاب

دیوان خاقانی ، ص ۴۲

۵. تابدمست آورده اند از جامومی ، صبح و شفق

زیر پای ساقیان گنج روان افشاندند

همان مأخذ ، ص ۱۰۵

شرع را گنج روان از کلک اوست عقل بر گنج روان خواهم فشانم

همان مأخذ ، ص ۱۴۱

۱۰. قناعت : خشنودی به قسمت ، نزد صوفیان ، مقدمه رضاست و آنرا

چند گونه تعریف کرده اند ، ابو عبدالله بن خفیف می گوید « طلب ناکردن است

آنرا که در دست تو نیست و بی نیاز شدن از آنچه در دست توست » تذکره

الاولیا ، طهران ، ص ۵۷۸ . بنابراین تعریف از صفات فعل است .

ابوالقاسم شیرازی از گفته ابن خفیف تعریف قناعت را بدینگونه می آورد:

۱۵. الْقِنَاعَةُ تَرْكُ النَّشْوْفِ إِلَى الْمَفْقُودِ وَالْإِسْتِغْنَاءُ بِالْمَوْجُودِ .

(قناعت نانگریستن است بدانچه از دست رفته و حاصل نیست و بی نیازی و

بسندگی کردن است بدانچه هست .) و بر این تعریف حالتی است قلبی که حاصل

آن ، سازش با وضع موجود است بهمراه عدم میل بزیادت که اولین (یعنی

سازش) نتیجه دومین (یعنی عدم میل) است . و نزدیک است بدین تعریف :

۲۰. الْقِنَاعَةُ سُكُونُ النَّفْسِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَأْلُوفَاتِ . (قناعت آرامش و

ثبات نفس است هنگام نابودن آنچه بدان خو گرفته شده است) قناعت ،

مقابل حرص و طمع است ، بطور کلی مردم قناعت را می ستایند و حرص و

طمع را ناستوده می شمارند ولی در حقیقت بسندگی کاری و آزمندی دو صفت است

که باعتبار مورد و متعلق خود ممدوح یا مذموم است فی المثل قناعت در امور مادی ممدوح است ولی در طلب حقیقت و استکمال نفس و آنچه جنبه الهی و روحانی دارد هرگز پسندیده نیست و آزمندی یعنی افزون طلبی در این موارد ممدوح است و درخواست مال و جاه ، مطلوب نیست .

- از دگرسو ، آزمندی و افزون خواهی ، فطری انسان است و حائقی نیست که زوال پذیرد ، فطریات انسان که داده خداست عموماً خالی از مصلحتی نیست ، تا آنها را چگونه بکار گیرد و برای چه در عمل آورد اما قناعت امری است اضطراری و کسی که محتاج تفکر و تأمل دقیق است بدین معنی که هرگاه انسان بچیزی دسترس ندارد و نمی تواند که آنرا بجهت و کوشش بدست آورد هرگاه عقلی سلیم و فکری پخته داشته باشد ، نیک برمی اندیشد که بی جهت و سبب در طلب آنچه مقدر نیست کوشش بی فایده نکند و بنیال بیوده و آرزوی محال مشغول نشود تا از لذات زندگی در حد امکان محروم نماند ، او در این حالت ، بحکم خرد مصلحت بین ، به آنچه دارد اکتفا می ورزد و خاطر خود را بطلب بی فایده مشوش و پریشان نمی سازد ، این حال را قناعت گویند .
- ۱۵ ریشه آز و حرص را که فطری است هیچکس نمی تواند که بخشکاند یا برکند پس چاره آنست که مسیر آنرا برگردانند و متعلق آنرا بدل کنند و بجای حرص بر امور پست و فرومایه بر کارهای نیک و هرچه مایه کمال نفس است گماشته دارند ، آنگاه زیاده طلبی پسندیده و ممدوح می شود و قناعت حکم مذمت می گیرد و بدین معنی « حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ » بر پیغمبر (ص) در قرآن (التوبه ، آیه ۱۲۸) اطلاق شده است .

۲۰ و از آنچه گفتیم واضح می شود که بسندگاری بامیل نفس و نگرانی بسوی معیشت بهتر ، بامفهوم حقیقی قناعت سازگار نمی آید و مقصود مولانا در وصف حالت اعرابی از قول زرش همین نکته است .

جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۷۵ - ۷۴ ، فتوحات مکیّه ، طبع بویلاق ، ج ۲ ، ص ۲۶۴ - ۲۶۱ . تذکرهٔ الاولیا ، طهران ، ص ۴۴ ، ۲۸۰ ، ۳۲۰ ، ۳۶۰ ، ۵۷۸ ، تعریفات جرجانی ، در ذیل : قناعت .
بیت (۲۳۲۱) اشاره است بحدیث : الْقَنَاعَةُ كَثْرٌ لَا يَفْنَى . (قناعت گنجی است که فنا نمی پذیرد .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲ .

تو مخوانم جُفت کمتر زن بَغَل	جفتِ انصافم نِیمِ جُفتِ دَغَل
چون قدم با میرو با بک می زنی	چون ملخ را در هوا رگک می زنی
با سگان زین استخوان در چالشی	چون فی اشکم تهی در نالشی
سوی من منگر بخواری سُسْتَسُسْت	تا نگویم آنچه در رگهای توست

ب ۲۳۲۶ - ۲۳۲۳

بَغَل زدن : بکنایت ، شمانت کردن ، مسخرگی و استهزاء ، خوشی کردن از روی استهزا بر کسی ، « اظهار جفنی زیرا که کبوتران که با یکدیگر جفت می شوند ، نر و ماده ، هردو یا یکی در پرواز می آید و بازوهای خود را از مسی و شادی می زند چنانکه آواز طراق طراق پیدا می شود » آنندراج ، شرح خواججه ایوب ، شرح ولی محمد اکبر آبادی .

رگک زدن ملخ در هوا : بکنایت استقصای بلیغ در طلب معاش و ساختن با غذاهای ناگوار و اندک مایه از فرط تهیدستی . چون ، در مصراع اوّل مفید معنی استفهام و در دوم بمعنی تعلیل است .

۲۰ چالیش : جنگ و جدال : رفتار کسی از روی تکبر و نخوت و ناز در برابر حریف جنگی . اسم مصدر است از چال بمعنی حرکت که در صفت چالاک بکار رفته است ولی مشتقات دیگر این کلمه استعمال نمی شود .
نیز ، جع : برهان قاطع ، آنندراج . « در میدان می رفتند و چالش می کردند

ویکی در میدان می‌رفت و چالش می‌کرد ، بدان گونه چالش می‌کردند و باز می‌گشتند . « داستان سمک عیار .

نَالِش : اسم مصدر است از نالیدن . این کلمه هنوز در بشرویه و حدود طبس متداول است :

• فریاد از آن دلی که بنریاد هر شی

نالش بدرد از آن سر زلف دوتا زند

امیر خسرو دهلوی ، آندراج

بیت (۲۳۲۵) ظاهراً ناظر است بمضمون این جمله : مَثَلُ الْمُؤْمِنِ

كَمَثَلِ الْمِزْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءِ بَطْنِهِ . (داستان مرد

۱۰ مؤمن چون فی است که آواز وی جز بی‌بی بودن درونش نیکو نمی‌شود .

احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه تهران ، ص ۲۲۲ .

نسخه موزه قونیه ، نسخه بدل : چون قدم با شاه و با بگ می‌زنی .

عقلِ خود را از من افزون دیده‌ی مر منِ کم عقل را چون دیده‌ی

همچو گرگ غافل اندر مامجیه‌ی ای ز ننگ عقل تو بی عقل به

۱۵ چونگ عقل تو عقیده مرد مست آن نه عقلست آن که مار و گزده مست

خصمِ ظلم و مکر تو الله باد فضل و عقل تو ز ما کوتاه باد

هم تو ماری هم فسونگر ای عجب مارگیر و ماری ای ننگ عرب

زاغ اگر زشتی خود بشناختی همچو برف از درد و غم بکشد اختی

ب ۲۳۳۲ - ۲۳۲۷

۲۰ عقیده : پای بند شتر ، زانوبند . ظاهراً ، این کلمه اماله شده (عقال)

است که در عربی زانوبند شتر را گویند ، برخلاف قیاس زیرا پیش از الف ،

حرف استعمال (قاف) وجود دارد که مطابق اصول و قواعد علم صرف ، اماله

(الف) در آن صورت روا نیست ولی چون کسره حرف اول لازم و در

حرفی است که جزو اصلی کلمه است می‌توان گفت که پارسی زبانان بنحو توسع، اماله الف را بجا از داشته و با هاء مخفی که علامت نقل و تخصیص است استعمال کرده اند، در زبان پارسی این کلمه بمعنی گرفتار و گرفتاری نیز استعمال می‌شود:

- ۵ عقل را از عقيله باز شناس نبود همچو فرجهی آماس
حدیقه سنایی، ص ۲۹۸
هر که در بند قبلها افتاد عقل او در عقيلها افتاد
همان مأخذ، ص ۲۹۹
«عقل را از عقيله فنا می‌رهند.» مقدمه رقاء بر حدیقه سنایی، ص ۹.
- ۱۰ «عالم افروز گفت ای ابرك ما را عقيله بسیار است نو دیگری آوردی.» داستان سمک عیار.
نبرد عقل جزوی زین عقيله چو نبود عقل گُل بر جزو لالا
دیوان، ب ۱۱۸۴
چو گوشت پاره ضریرست مانده بر بجایی
- ۱۵ چو مرده‌ایست ضریر و عقيله احیاست
همان مأخذ، ب ۵۱۲۸
بن هر بیخ و گیاهی نخورد از رزق الهی
همه وسواس و عقيله دل بیمار تو دارد
همان مأخذ، ب ۷۹۴۴
- ۲۰ بگریز و امان شاه جان جو از جمله عقيلها تو بیرون
همان مأخذ، ب ۲۰۳۱۲
چون طاقت عقيله عشاق نیست
پس عقل را چه خبره نگر می‌کنی مکن
همان مأخذ، ب ۲۱۶۹۳

عقل ز نقل تو شود منتقل از عقیله‌ها

دانش غیب یابد و تبصره و فراستی

همان مأخذ ، ب ۲۶۱۹۵

تو در عقیله ترقیب کفش و دستاری

چگونه رطل گران‌خوار را بدست آری

همان مأخذ ، ب ۳۲۶۶۰

این لغت از فرهنگها فوت شده است و اولین بار جناب آقای مدرس

رضوی مرا بدان متوجه فرمودند .

عرب را به (مارگیری) و (مارخواری) نکوهش می کرده‌اند ، استاد

۱۰ فردوسی از قول مهرباب کابلی بدخترش رودابه ، چنین می گوید :

گر از دشت قحطان یکی مارگیر شود مغ بیایدش کشتن بتیر

شاهنامه ، داستان زال و رودابه

همچنین در نامه یزدگرد بمرزبانان طوس می فرماید :

ازین مارخوار اهرمن چهرگان زدانی و شرم بی بهرگان

شاهنامه ، داستان یزدگرد

۱۵

بیت (۲۳۳۱) اشاره بدین نکته تواند بود . شارحان مثنوی «مارگیر» را

بمعنی افسونگر دانسته‌اند ، اگرچه این معنی محتملست آن اشارت نیز بجای

خود درست است .

رنگ طبعی عرب ، گندی مائل به تیرگی است ، این رنگ را (خضرة)

۲۰ می گفته‌اند ، اخضَر مطابق این تعریف کمی است که پوستش گندم گونی

سیه فام یا تمام سیاه باشد ، عربان بدین رنگ می نازیده‌اند و آنرا دلیل اصالت

در نژاد خود فرض می کرده‌اند ، فضل بن عباس بن عتبة لهبی می گوید :

وَ اَنَا الْاِخْضَرُ مِنْ يَمْرِئِيسِي

اِخْضَرُ الْجِلْدَةِ فِي بَيْتِ الْعَرَبِ

کسانی را که سیاه فام تر بوده‌اند «اَعْرَبَهُ» یعنی زاغان می‌خوانده‌اند ،
اَعْرَبَهُ ، جمع غُرَاب است یعنی کلاغ . «وَاَعْرَبَةُ الْعَرَبِ سُودَانُهُمْ .»
تاج العروس ، در ذیل : غرب .

فردوسی بدین مناسبت گفته است :

- ازین زاغ ساران بی آب و رنگ
نه هوش و نه دانش نه نام و نه رنگ
شاهنامه ، داستان یزدگرد

گاهی نیز آنها را تنها به سیاهی و گرفتگی رنگ وصف کرده‌اند :

شنیدم که از تازیان بی شمار سیاهی همه رخ بکودار قار

شاهنامه ، داستان یزدگرد

- ۱۰ کعبه در دست سیاهان عرب دیده چنانک
چشمه حیوان بتاریکی گروگان دیده‌اند
دیوان خاقانی ، ص ۹۵

کعبه گنج است و سیاهان عرب ماران گنج

گرد گنج آنک صف ماران فراوان آمده

- ۱۰ همان مأخذ ، ص ۳۷۱

بیت (۲۳۳۲) مثل است ولی خالی از اشارتی بدین معنی نتواند بود .

برای مناسبت زاغ و برف ، این ابیات را بخوانید :

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| بر آمد ز کوه ابر مازندران | چو مار شکنجی و مازاندر آن |
| بسان یکی زنگی حامله | شکم کرده هنگام زادن گران |
| همی زاد این دختر مر سپید | چو پیران فرتوت پنبه سران |
| جز این ابر و بجز مادر زال زر | ترادند چونین پسر مادران |
| همی آمدند از هوا خرد خرد | چو پنبه سپید اندر آن دختران |
- ۲۰

نشستند زاغان بیالیشان چنو دایگان سیه معجران
دیوان منوچهری ، ص ۶۰

مردِ افسونگر بخواند چون عدو او فسون بر مار و مار افسون برّو
گر نبودی دامِ او افسونِ مار کئی فسونِ مار را گشتی شکار
مردِ افسون‌گر ز حرصِ کسب و کار در نیابد آن زمانِ افسونِ مار
مار گوید ای فسون‌گر هین و هین آن خود دیدی فسونِ من بین
تو بنامِ حق فریبی مر مرا تا کئی رسوای شور و شر مرا
نامِ حتم بست نی آن رایِ تو نامِ حق را دام کردی وای تو
نامِ حق بستاند از تو دادِ من من بنامِ حق سپردم جان و تن
یا بزخمِ من رگتِ جانیت بُرد یا که همچون من بزلدانت بُرد
زن ازین گونه بخشین گفتارها خواند برشوی جوانِ طومارها

ب ۲۳۴۱ - ۲۳۴۳

گفتارها : چنین است در نسخهٔ موزهٔ قونیه با علامت فتحه () بالای
(ر) قبل از (ها) ، در این صورت باید جمع گفتاره باشد ، گفتاره : سنی که میان
دو تن رد و بدل می‌شود ، جدل سازی و مجادله با آواز بلند ، خصومت در
گفتار . این کلمه در داستان سمک عیار مستعمل است :

« تا بدان مقام رسید گفتارهٔ ایشان شنید . مرا با جفمت خود گفتاره بود
بخشم وی بیامدم . و او را بخود خواند که او را با مردان دخت ، گفتاره بوده
بوده است . که اگر هر دو بیامدی از برای دختر ، مارا گفتاره بودی . از بهر
تو با عالم افروز که مرا بجای پدر است گفتاره کردم . »

گل ز بلبل طیره شد ز آن جامهٔ خود پاره کرد

ز آنکه این پرگویی و آن را طاقت گفتاره نیست

کمال الدین اسماعیل

طلب و کوشش در یافتن چیزی ، فرع میل باطنی است و تا میل و خواهش از درون برنجوشد ، تن آدمی در کار نمی ایستد ، در حقیقت : بدن کارخانه ای است که محرک آن ، نیروی میل و اراده قلبی است بنابراین ، کسی که در صدد گرفتن مار برمی آید نخست میل آن کار در باطنش برمی روید و سپس بطلب برمی خیزد پس اول مار ، فسوف بر مار گیری خواند و او را شیفته گرفتن خود می سازد و آنگاه مار گیر ، بجست و جو می پردازد و بر مار افسون می دمد .

گفت ای زن تو زنی یا بوالحزن
فقر فخر آمد مرا بر سر مزین
مال و زر سر را بود همچون کلاه
کمال بود او کز کله سازد پناه
آنک زلف جعد و رعنا باشدش
چون کلاهش رفت خوشتر آیدش
مرد حق باشد بماند بصر
پس برهنه به که پوشیده نظر

ب ۲۳۴۵ - ۲۳۴۶

بوالحزن : مایه اندوه و حزن ، اب ، ابو ، بو ، درین ترکیب ، بمعنی ملازم و منشأ و مولد می آید و ازین قبیل است : ابوالحرب ، باحرب (جنگ آور) ، ابوالکرم ، ابوالمجد ، ابوالسنا و نظائر آنها ، اب ، درین نوع ترکیب ، معنی مجازی دارد و از جنس کنیه نیست ، مانند : ابوالحسن ، ابوعلی ، ابو محمد که در آنها اشارتی است بدان که شخص مکنی فرزندی بنام حسن یا علی یا محمد دارد هر چند که ما اکنون آنها را بصورت اسم خاص و بدون لحاظ داشتن فرزند ، بکار می بریم . همچنین است کلماتی که با (اُمّ) ترکیب می شود ، مثل : اُمّ الدوامی ، اُمّ المصائب که (اُمّ) در آنها بمعنی حقیقی خود استعمال نمی شود و تولید و منشأیت را افاده می کند .

بوسر زدن : سرزنش کردن ، توبیخ ، تهریم . این لفظ در محاورات مردم جنوب خراسان هنوز متداول است و در معنی منت نهادن نیز بکار می رود . بیت (۲۳۴۶) مستفاد است از حدیث : *الْفَقْرُ فَمَخْرِي وَبِهِ اَفْتَمَخِرُ* .

(درویشی مایه نازش منست و من بدان می‌نازم .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۳ .

فقر ، یعنی تنگ دستی و ناداری . مطابق اصطلاح فقها ، فقیر کسی را گویند که کمتر از نصاب و حدی که زکاة بدان تعلق می‌گیرد ، مالک باشد ، حد نصاب دویست درهم است . بگفته ابوحنیفه ، فقیر کسی است که سؤال می‌کند پس بمعنی او این مرادف تنگ دست و بتعبیر دومین مرادف گداست . فقر ، نزد صوفیان ، مرتبتی شریف و والاست و اصل روش و طریقت است و آنرا صفت ذاتی بنده می‌دانند بدین معنی که هر مُمکنی تا در وجود نیامده به علت ایجاد محتاج و نیازمند است و چون در وجود آمد به دوام وجود و علت مُبْتَقِبِه حاجت دارد پس هر موجود ممکن پیش از وجود و پس از آن از نیازمندی و فقر جدایی نمی‌پذیرد .

بنظر دیگر ، بنده ، مالک چیزی نتواند بود و چون بصفه مالکیت متصف نمی‌گردد بناچار فقیر و درویش است ، بنابراین اصل ، فقر ، نیازمندی بخدای تعالی است و صفتی است که همه موجودات بدان ، از روی حقیقت و در حد ذات خود ، موصوف هستند ، ادعای بی‌نیازی و توانگری که بر زبان غافلان و بی‌خبران ، جاری است دروغی است فریبنده و دعوی است برخلاف واقع ، پیران ، سالک نوعه را بدین حقیقت واقف می‌سازند و نیازمندی ممکنات را بپیش چشم او می‌آورند تا از همه چیز بگسلد و بهمگی همت ، روی در خدا آورد که غنی مطلق است و غنی و بی‌نیازی صفت ذاتی اوست برای آنکه سالک وقتی بچشم نهان بین و راز نگر در اشیا نگریست و همرا محتاج و درویش یافت آنگاه متوجه می‌شود که عاجزی محتاج ، آن مایه توانیش و نیرومندی ندارد که او را دستیاری کند و توانگر و بی‌نیاز گردد بدین سبب امید از خلق می‌بُرد و دل در خدای می‌بندد ، فقر ، درین حالت ، بی‌نیازی از خلق

و نیازمندی بخالق است و کسی که بدین صفت متحقق شود به استغنائی مطلق می‌رسد و سر بهرد و کون فرو نمی‌آورد .

اما فقر بمعنی تنگدستی یا بی‌چیزی ، مِلاک همت و مناعت سالک است ، پیران طریقت ، رهروان را به تجرید و خروج از مال و هرچه بدنیا پیوند دارد می‌آزمودند تا بُردباری و بلند نظری و والا همتی آنان در عبور از مهالک و عقبات و سواس نفس و شیطان به پالونه آزمایش و محک تجربت سنجیده شود زیرا وصول بمراتب کمال و فنای کلتی ، دون همتان و فرومایگان را هرگز میسر نیست فی‌المثل کسی که مال می‌اندوزد و حبه‌ای در راه خیر ، انفاق نمی‌کند و یا در بند شکم است و یا خیال جامه نرم و زیبا خاطرش را بخود مشغول می‌دارد چگونه می‌تواند از سر جاه و خودبینی برخیزد و یا انیت موهوم و تلقینی را درهم شکند ، این ، راهی است که بخود سوزی و جان بازی و بهمت بلند و دیده سیر درهم سپرده می‌شود ، آنکه مال و ثروت توده می‌کند و در بند جمع چیزی است که ارزش آن اعتباری و قراردادی است و تنها برای سهولت خرید و فروخت بر آن قیمت نهاده‌اند و از وجود طالب و جمع کننده آن ، جدا و منفصل است ۱۰ هرگز نمی‌تواند دست همت و آستین بی‌نیازی بر همتی خویش که بدو پیوسته است ۱۵ مرد وار بر افشاند و پروانه وش خود را بر شمع عشق و فنا زند و بسوزاند .

از دگرسو ، مال و ثروت ، سرمایه فتنه‌ها و سرچشمه جنگها و جداییهاست ، حرص بر جمع مال و ربودن و برهم توختن زر و سیم ، میان افراد بشر که از یک خاقواده‌اند ، در طول تاریخ بشریت همواره تفرقه افکننده و پدران را بر یختن خون پسران و بالعکس برانگیخته‌است ، مال رکن اصلی حیات مادی است ، وسیله‌ای است که بدان هر مطلوبی را می‌توان بدست آورد پس کسی که بر مال فتنه می‌شود بغرقابی فرو می‌رود که رهایی از آن بدشواری صورت می‌پذیرد بنابراین ، سالک باید بکمترین مایه از مال دنیا بسازد تا از آفات ثروت

که یکی از آنها سنگدلی و غفلت از حق است ، بدور ماند و اگر تواند هرچه دارد برافشاند و از دنیاوی هیچ باخود نگذارد .

- نظر بدین مقدمات ، مشایخ صوفیه در تعریف فقر و نعمت فقیر اختلاف کرده‌اند ، گروهی برآنند که داشتن کفاف معیشت منافی فقر نیست و بر عقیده خود دلیل می‌آورند که سالک بضرورت محتاج است بخوردنی و پوشیدنی و منزلی که در آن بیارامد و هرگاه این مایه از دنیاوی را مالک نباشد پراکنده دل و پریشان خاطر می‌شود و جمعیت فکر از وی روی درحجاب می‌کشد و در نتیجه بر خدا اقبال کلی نتواند کرد و نهایت و غور چنین حالتی شرك خفی است . (جمع : تذکرة الاولیاء ، ص ۳۶۰ ، ۳۹۸ ، ۶۵۶) بعضی نیز ترك اسباب و تفرقه مال و تهیدستی را شرطی لازم برای فقر دانسته‌اند بدلیل آنکه رزق مضمون است و خدا آنرا برعهده گرفته است علاوه بر آنکه تملك مال اندك ، در غالب اوقات ، محرك و داعی بر جمع ثروت و مال اندوزی است ، این دسته ، مریدان را در آغاز سلوك ، بترك مال و خروج از دنیاوی و اسباب معیشت بنحو کلی مکلف می‌ساخته‌اند ، (تذکرة الاولیاء ، ص ۴۹۸ ، ۵۱۴)
- محققین صوفیه ، فقر را از احوال قلب و امری معنوی می‌دانند ، اینان ، فقر را به آرامش خاطر در حال تهیدستی و فقد وسائل معیشت ، تعریف کرده‌اند ، بنابراین عقیده ، هرگاه قلب بچنین صفتی متحلی باشد ، داشتن مال و ضیاع ، در فقرش خلل نمی‌افکند ، بعضی هم فقر را مرادف فنا و نیستی از خود شمرده‌اند « فقر نزد سالکان عبارت از فنا فی الله است » نیز (تذکرة الاولیاء ، ص ۷۱۱) .
- ۲۰ آنها که فقرا بمعنی نداشتن و ترك دنیاوی گرفته‌اند ، فقر را بسه طبقه تقسیم کرده‌اند : درویشانی که هیچ ندارند و بظاهر و باطن از هیچ کس چیزی نمی‌خواهند و چشم داشت هم ندارند و اگر کسی بدهد نمی‌گیرند ؛ تهیدستانی که ندارند و نمی‌خواهند و نمی‌جویند و خود را در معرض سؤال نمی‌آورند و اگر

کسی بی خواهش چیزی بدهد می‌ستانند، آنها که ندارند ولی به هنگام حاجت از یاران خود بر وجه انبساط چیزی طلب می‌کنند.

جع : اللّمع، چاپ لیدن، ص ۴۹ - ۴۷، شرح تعرف، طبع لکناهو،

ج ۳، ص ۱۲۶ - ۱۱۸، رساله قشیریه، طبع مصر، ص ۱۲۶ - ۱۲۲، کشف

المحجوب، طبع لندن گراد، ص ۳۴ - ۲۱، شرح منازل السائرین، طبع ایران،

ص ۱۳۱ - ۱۲۹، شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی، طبع طهران، ص

۱۵۹، ۱۷۱، ۲۲۷، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۳۳، ۵۸۰، مصیبت نامه عطار، طبع

طهران، ص ۴۵، فتوحات مکّیه، ج ۳، ص ۳۴۹ - ۳۴۷، تعریفات جرجانی،

کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : فقر.

۱۰ مقصود مولانا از فقر، با احتمال قوی، نیازمندی بحق و بی نیازی از خلق

است، فقر، بدین معنی فخر است زیرا سالک را بر طلب کمال می‌انگیزد از آن

جهت که حق تعالی مجموع یا مجموع صفات خیر و کمال است و نیازمندی بدو،

موجب آن می‌شود که راه و طریقت، از وی بخواهد تا کمال ممکن را بر او

افاضه کند و به اوصاف خیر کلتی بیاراید، این چنین کسی بعلو شخصیت خود

۱۵ وقوف دارد و نقص خود را با کمال خیر مطلق و وجود مستغنی و بی نیاز حق

می‌سنجد و بهمان نسبت نقصان و نیازمندی آفرینش را به چشم خرده بین درمی‌یابد

و بنابراین، مال و ثروت را وسیله آرایش و نازش نمی‌سازد، مال دنیا از زر

و سیم و ضیاع و عقار مورد علاقه کسی است که کبود شخصیت خود را حس

می‌کند و از راه داشتن مال و زدن زیورهای زرین و سیمین، عیب و کاهش

۲۰ درونی خود را پنهان می‌سازد مثل کسی که کچل است و بکلاه سر خود را می‌پوشد،

کلاه برای او ضرورت دارد چه بدان، نقصان خود را تهن می‌کند و برخلاف،

آنکه موی زیبا و دلآرا دارد، کلاه از سر برمی‌گیرد تا زیبایی زلفش پدید آید

پس علاقه بمال و آرایش، نمودار کبود و کاستگی شخصیت است و مردمی که

از فضیلت واقعی دستشان کوتاه است ، مال اندوختن را فضیلت و جهت برتری انسان فرض می کنند و بچیزی می نازند که بیرون از وجود آنهاست و ارزش آن ، اعتباری و قراردادی است نه واقعی و حقیقی مانند فضائل معنوی و باطنی .

وقت عرضه کردن آن برده فروش برکنند از بنده جامه عیب پوش
 و ر بود عیبی برهنه اش کمی کند بل بجامه خنده باوی کند
 گوید این شرمنده است از نیک و بد از برهنه کردن او از تو رمد
 خواهی در عیبست غرقه تا بگوش خواهی را مالست و مالش عیب پوش
 کز طمع عیبش نبیند طامعی گشت دلها را طمعها جامعی
 ورگدا گوید سخن چون زر کان ره نیابد کاله او در دکان
 ب ۲۳۵۱ - ۲۳۴۶

خنده : فریب .

طامع : طمع دارنده .

کاله : تلفظ دیگر است از کلمه (کالا) بمعنی متاع و اسباب خانه و جنسی که برای فروش عرضه کنند .

این ابیات بمنزله توضیح ابیات پیشین است از روی تمثیل مردم توانگر به برده فروشان در روزگار پیشین که برده خوش اندام و تندرست و زیبارا برهنه می کردند تا خریدار او را گران تر بخرد و برده زشت روی و ناقص اندام را بهانه شرمگینی در حجاب عرضه می کردند تا مشتری از عیب وی آگاهی نیابد و بقیمت مناسب بخرد همچنین مردی که از شرف نفس و فضیلت علم و تقوی برخوردار است بمال و ثروت نمی نازد و حاجت ندارد که کمبود شخصیت خود را بدان جبران کند و برعکس او ، کمی که از فضائل نفسانی بی نصیب است و نقصان معنوی خویش را احساس می نماید بداشتن زر و سیم فخر می کند و ظاهرش را بگوهر و زر و سیم که جادوی رنگین است می آراید تا عیب درون را

مستور دارد ، این گاهش و نقص فضیلت در کسی که بمال و منال می‌نازد موجود است ولی مردم طماع آنرا ادراک نمی‌کنند زیرا طمع خود از محبت مال و ثروت در دل پدید می‌آید و بنابراین ، طماعان و توانگران در کیبود شخصیت شریک یکدیگر اند و طمع قدر جامع و صفت مشترکی است که آنها را با هم پیوند می‌دهد .

این مقصود نزدیک است بگفته مسروق بن الـاجـدع از شاعران عرب .
 بِيَانِ ثَرَاءِ الْمَالِ يَنْفَعُ رَبَّهُ
 وَبِئْسَ عَلَيْهِ الْحَمْدَ وَهُوَ مُذَمَّمٌ
 ربیع الا برار ، باب المال والكسب

- ۱۰ نظیر آن از کلبله و دمنه :
 « و هر کلمتی و عبارتی که توانگری را مدح است درویشی را نکوهش است ، اگر درویش دلیر باشد برحق حمل افتد و اگر سخاوت ورزد باسراف و تبذیر منسوب شود و اگر در اظهار حلم کوشد آنرا ضعف شمرند و اگر بوقار گراید کاهل نماید و اگر زبان آوری و فصاحت نماید بسیار گوی نامند و گر بمامن خاموشی گریزد مُفحَم خوانند . » کلبله و دمنه ، چاپ مینوی ، ص ۱۷۵ .
- ۱۵ حدیث ذیل ، نیز این معنی را افاده می‌کند : **الْعِلْمُ وَالْمَالُ يَسْتُرَانِ كُلُّ عَيْبٍ وَالْجَهْلُ وَالْفَقْرُ يَكْشِفَانِ كُلَّ عَيْبٍ** . (دانش و خواسته هر عیبی را می‌پوشاند و نادانی و تهیدستی از روی عیبها پرده برمی‌گیرد .) جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۶۹ .
- ۲۰ سوی درویشی بمتنگر سست سست
 کارِ درویشی و رای فهمِ توست
 روزی دارند ژرف از ذوالجلال
 ز آنکه درویشان و رای ملک و مال
 کتی کنند استمگری بر بی‌دلان
 حق تعالی عادلست و عادلان
 وین دگر را بر سر آتش نهند
 آن یکی را نعمت و کالا دهند

آتشش سوزد که دارد این گمان بر خدا و خالقِ هردو جهان
ب ۲۳۵۶ - ۲۳۵۲

عادل: در صفات خدا، بدین معنی است که او از کار زشت و فعلِ قبیح و اخلال بواجب متزه است، و در وصف بشر، مراد کسی است که عمل او مطابق شرع باشد و یا آنکه از کبائر پرهیزد و بر صغائر اصرار نرزد. کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: عدالة، عدل.

بی دل: مجازاً، بی صبر، بی قرار، ناشکیب.

گفتم که حقیقت درویشی بی نیازی از خلق و نیازمندی بحق است که ثمره آن، استغنا و توانگری واقعی و راستین است، مردم بحکم حس و آنچه در معیشت روزانه با آن روبرو هستند، تصویری کنند که توانگری آنست که مال و منال بیشتر بدست آورند در صورتی که بیشی ثروت، مولد حاجت افزون تر است از نگهداری مال و نگرانی از تباهی آن، و غم آنکه دزد ببرد و وام دار بازش ندهد و نظائر آن. بدین جهت، صوفیان، توانگری را از صفات و احوال قلب می شمارند و فزونی ثروت را دلیل غنای قلب نمی انگارند، حضرت رسول اکرم (ص) نیز فرموده است: لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ. (توانگری به بسیاری مال نیست ولیکن بی نیازی آنست که جان بی نیاز باشد.) جامع صغیر، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۳۵.

ولی این حقیقت را هرکسی در نمی یابد و ادراک آن را چشمی ژرف بین و واقع نگر در باید، بدین جهت، مولانا کار درویشی را بیرون از پنداشت و فهم عادی فرض می کند.

آن روزی ژرف که از خدای بزرگ و جلیل بدرویشان می رسد همان حالت استغنائی قلبی و اعتماد بر حق است که برتر و گرامی تر از ملکدو جهان است، آنگاه بر مطلوب خود بدینگونه دلیل می آورد که خدا را عادل می گویم، عدل

السهی اقتضا دارد که هیچکس را از عنایت خویش بی نصیب نگذارد پس اگر توانگران ملک و مال دارند و بر ماده‌های بی جان اعتماد می‌کنند، حق تعالی درویشان را که بظاهر در آتش فقر می‌افکند، بوسعت رحمت خود، غنای قلب می‌بخشد و آن آتش را برایشان گلستان می‌سازد ولی توانگران بظاهر در نعمت و آسایش اند و بیاطن در دوزخ آزمندی و حاجت می‌سوزند و از اینرو حالت فقیران تمام تر و آسودگی آنها بیشتر و کامل تر است.

جمله «آتشش سوزد» را بصورت استفهام بخوانید.

فقر فخری از گزافست و مجاز	نه هزاران عِزُّ پنهانست و ناز
از غضب بر من لقبها راندی	یارِ گیز و مارِ گبیرم خواندی
گر بگیرم برکم دندانِ مار	ناش از سر کوفتن نبود فیرار
ز آنک آن دندانِ عدو جانِ اوست	من عدو را می‌کنم زین علم دوست
از طمع هرگز نخوانم من فسون	این طمع را کرده‌ام من سرنگون
حاشِ لله طمع من از خلق نیست	از قناعت در دل من عالمیست

ب ۲۳۶۲ - ۲۳۵۷

۱۰ مار: بجا، مال و ثروت. این تفسیر مستفاد است از حکایتی که مولانا در دفتر دوم آورده است. بیت (۱۳۴) ببعده، چاپ لیدن.

حاشی لله: جمله‌ای است که در مورد تنزیه بکار می‌رود. حاشی، درین ترکیب مخفف (حاشا) است و بقول اصح، اسم است و بعضی آنرا فعل و یا حرف جرّ پنداشته‌اند. معنی اللیب، در ذیل: حاشا. معنی این کلمه نزدیک است به: معاذ الله، پناه بر خدا.

۲۰ مصراع نخستین را از بیت (۲۳۵۷) بصورت استفهام بخوانید، استفهام درین مورد انکاری است و افاده نقی می‌کند.

«فقر فخری» اشاره است بحدیثی که در ذیل: ب (۲۳۴۲) ذکر کردیم.

فقر چنانکه صوفیان می‌گویند، متضمن استغنائی از خلق است پس نتیجه آن عزت است نه خواری و ذلت ، زیرا اصل خواریها و ذلتها حاجت و نیاز است و درویشان گردد نیاز و حاجت مادی را از دامن دل سترده‌اند و آستین بی نیازی بر جهان و جهانیان افشانده‌اند و در چنین حالتی خواری متصور نمی‌شود و دارنده آن ، عزیز دو جهان است .

وجود مال و دارایی با عدم تعلق و آویزش دل : سالک را زیانمند نتواند کرد ، مال و ثروت از انسان جداست و بدو پیوندی ندارد ، آنچه انسان را بمال می‌پیونداند آویزش دل است بنابراین هرگاه دل در مال نیاویزد تملک آن مضر نیست ، این علقه که از ثروت داشتن پدید می‌آید بمنزله دندان مار است که کیسه زهر در بن آن قرار می‌گیرد ، گسیختن تعلق که منشأ آن فریبندگی مال است ، شباهت دارد به کندن دندان مار .

بر سرِ امروُد بنِ بینی چنان ز آن فرود آ تا نماند آن گمان
چون که بر گردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی و آن نوی
ب ۲۳۶۳ ، ۲۳۶۴

۱۵ امروُد بن : درخت امرود . امرود : جنس گلابی است از نطنزی و شاه میوه و تبریزی مایل به ترشی و گلابی پیش‌رس معروف به حاجی وزمستانی مشهور به چینی که در حدود طبس بدین نام خوانده می‌شود ، مردم بشرویه ، امرود را بر گلابی غیر پیوندی اطلاق می‌کنند ، این بیت اشاره است بحکایت زنی پلید کار که شوهر را فریب داد و گفت آن خیالات از سر امرود بن می‌نماید .
۲۰ این حکایت را در مثنوی (ج ۴ ، ب ۳۵۴۴ بعد) ملاحظه فرمایید . امرود بن ، درین تمثیل ، خود بینی و خود خواهی است ، مولانا می‌فرماید :

از سر امرود بن نباید آن منعکس صورت بر آای جوان
آن درخت هستی است امرود بن تا بر آنجایی نماید تو کهن

تا بر آنجایی بینی خار زار پر ز کژدمهای خشم و پر زمار
چون فرود آبی بینی رایگان یکک جهان پر گل رخان و دایگان
مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۵۴۰ پیعد

سَرگشته : مبتلی^۱ به دُوار یعنی گردش سر ، حالتی که در سر پیدا می شود
و بیمار ندارد که اشیا به دور او می گردد و تن و سرش می چرخد و نمی تواند که ه
روی پای خود بایستد و بر زمین می افتد . این حالت را ، دَوَران و دَوَحه نیز
می گویند . محیط المحیط .

مقصود مولانا ازین دو مثال آنست که آدمی تا از خود بیرون نیاید و دل را
از همه اغراض پاك و صافی نکند ، داوری او درباره اشخاص و اشیا وارونه است
و درست نیست زیرا احکام و داوریهای وی معلول غرض و آمیخته به خیالات
نفسانی است و او در حال غرض خود را در چیزها و کسان می بیند و هر چه می گوید
نماینده^۲ علت های درونی اوست ، این ، مطلبی است که پیشتر گفت و باز هم خواهد
گفت . جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۳۲۲ - ۳۲۷ ، ۳۳۳ ،
۳۳۴) ج ۲ ، ذیل : ب (۱۳۲۴ - ۱۳۱۹) . نظیر مضمون بیت اخیر از سنایی
غزنوی :

مثلت همچو مرد در کشتی است ز آن ترا فعل سال و مه زشتی است
آنکه در کشتی است و در دریا نظرش کز بود چو نابینا
ظن^۳ چنان آیدش بخیره چنان ساکن اویست و ساحلست روان
می نداند که اوست در رفتن ساحل آسوده است از آشفتن
مرد دنیا پرست ازین سانست همچو كودك ، ضعیف و نادانست
حدیقه ، ص ۲۹۱

دید احمد را ابو جهل و بگفت زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت
گفت احمد مَرورَا که راستی راست گفنی گرچه کار افزاستی

دید صد یقش بگفت ای آفتاب فی ز شرقی فی ز غربی خوش بتاب
گفت احمد راست گفتی ای عزیز ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
حاضران گفتند ای صدرُ التوری راست گو گفتی دوزید گورا چرا
گفت من آینه‌ام مصقول دست تُرک و هندو درمن آن بیند که هست
ب ۲۳۷۰ - ۲۳۶۵

بنی هاشیم : فرزندان و خاندان هاشم بن عبد مناف ، از اشراف قریش
و پدر عبدالمطلب ، نیای حضرت رسول اکرم (ص) .
کار افزا : مایه درد سر ، مشغله آور و گرفتار کننده :
چه سودا می‌زد این دل چه صفرا می‌کند این جان

چه سرگردان همی دارد ترا این عقل کار افزا ۱۰
دیوان ، ب ۷۸۳

زین مردم کار افزا زین خانه پر غوغا
عیسی نخورد حلوا کین آخر نخر آمد
همان مأخذ ، ب ۶۴۳۱

نه چیز : شکل دیگر است از کلمه ' (ناچیز) بمعنی بی ارزش و اهمیت ،
معدوم ، لاشی : ۱۰

علم و عمل خواهی سماعیل شنیزی مارا ز نه چیزی برسانید بچیزی
دیوان سنایی ، ص ۶۶۵

نظیر : نه جای ، نه جایی ، جمع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و
۲۰ مصطلحات ، ضمیمه مجلد هفتم کلیات شمس ، انتشارات دانشگاه طهران ،
ص ۴۵۶ .

صدرُ التوری : سرآفرینش ، بزرگ جهان . تعبیری است از حضرت
خاتم الانبیاء (ص) .

مصنف قول : صَبَقْل زَدَه ، صَبَقْل ، پاك و بی زنگك .

این حکایت را بتفصیلی که مولانا نقل می کند تاکنون در هیچ مأخذ نیافته ام ، ابوجهل ، نمونه انکار و مخالفت با پیمبر (ص) و ابوبکر نمودار تصدیق و اقرار است ، اولین با دیدن شواهد نبوت و معجزات ایمان نیاورد و برانکار و ستیزه گری افزود و دومین معجزه نخواست و ایمان آورد :

آن ابوجهل از پیمبر معجزی خواست همچون کینه ور ترکی غزی
لیک آن صدیق حق معجز نخواست گفت این رو خود نگویید جز که راست

مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۵۰ ، ۳۵۱

نیز ، جمع : احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۷ .

۱۰. محمد غزالی در توصیف حضرت رسول اکرم می گوید : كَانَتْ شَمَائِلُهُ
وَ اَحْوَالُهُ شَوَاهِدًا قَاطِعَةً بِصِدْقِهِ حَتَّى اِنْ اَلْعَرَبِيَّ التُّفْحَ كَانَ
يَرَاهُ فَيَقُولُ مَا هَذَا وَجَهَ كَذَابٍ . (شمایل و احوال وی بر صدق ادعایش
گواهان قاطع بودند چنانکه یکن عرب خالص شهر نادیده او را می دید و
می گفت این روی از آن مردی دروغ باره نیست .) احیاء العنوم ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص ۲۵۶ .

مضمون بیت (۲۳۷۰) شبیه است بگفته ابن الرومی از شعرای عرب :

اَنَا كَالْمِرَاةِ الْقَيِّ كُلٌّ وَجَهٌ بِمِثَالِهِ

و این قطعه از منصور فقیه :

اِنَّ السَّمِيرَةَ لَا تُرْبِكُكَ خُمُوشٌ وَجَهِيكَ فِي صَدَاها

۲۰ وَ كَذَاكَ نَفْسُكَ لَا تُرْبِكُكَ عُيُوبٌ نَفْسِيكَ فِي هَوَاها

ظ : اِنَّ الْمَرَابَا . التَّمثِيلُ وَالْمَحَاضِرَةُ ، طبع مصر ، ص ۳۰۱ . ظاهراً

این مضمون مأخوذ است از حکایت ذیل : وَقَالَتْ لَهْ اَمْرَاةٌ مَعْرُوفَةٌ
بِالْمُجُونِ وَالسَّرْفِ عَلَيَّ نَفْسِيهَا يَأْتِيهَا مَا أَقْبَحَ وَجْهِيكَ فَتَمَالَ لَهَا

لَوْ لَا أَنْتَ كَيْتَ مِنْ الثَّمَرِ يَا الصَّدِّقَةَ لَبَانَ حُسْنُ صُورَتِي عِنْدَ كَيْتِ . (زنی که بمسخرگی و شوخی و گستاخ روی مشهور بود به سقراط گفت ای شیخ روی تو چه مایه زشت است ، سقراط گفت اگر تو از آینه‌های زنگ خورده نبودی حسن صورت من بر تو پدیدار می‌شد.) مختارالحکم، طبع مادرید، ص ۱۰۹ .

• ای زن ار طماع می بینی مرا زین تحرّی زنانه بر تو آ
 آن طمع را ماند و رحمت بود کو طمع آنجا که آن نعمت بود
 امتحان کن فقر را روزی دو ، تو تا بفقر اندر هینا بینی دو تو
 صبر کن با فقر و بگذار این ملال ز آنکه در فقرست عزّ ذوالجلال
 سیرکه مفروش و هزاران جان بین از قناعت غرق بحر انگبین
 ۱۰ صد هزاران جان تلخی کش نگر همچو گُل آغشته اندر گُلشکر

ب ۲۳۷۶ - ۲۳۷۱

تَحَرّی زنانه : بحث و فحص بی پروا و مناسب زنان بلحاظ آنکه زنان را کوه خرد می‌پنداشته‌اند و با بجهت آنکه زنان بحث و استقصای ناموجه در کار شوهران می‌کنند .

۱۰ دوتو : دولا ، دوتاه ، دو برابر ، مضاعف ، مرکب از «دو» عدد بعد از

یک و واحد و (نو) یعنی تاه و لا چنانکه در تو بر تو و تو بتو . در مصراع اول (دو) بمنزله صفت است برای (روزی) و (تو) ضمیر دوم شخص مفرد است .

سیرکه فروختن : مجازاً ، ترش رویی کردن ، چین در پیشانی افکندن .

نظیر : سرکه بر روی مالیدن ، سرکه بر ابرو مالیدن ، سرکه پیشانی ، سرکه

۲۰ چین ، سرکه رویی :

برگ می صبوح کن سرکه فروختن که چه

گرچه ز خواب جسته‌ای خوش ترش و گران مری

دیوان خاقانی ، ص ۴۲۶

تَلْعِي كَش : کسی که رنجها و سختیها را تحمل می کند .

- گلشکر : ترکیبی است از گل سرخ (ورد احمر) و مواد قندی و شیرین بدینگونه که گل سرخ را از تخم و برگهای سبز اطراف آن خوب پاک می کنند و بادست می فشارند تا نرم و سوده شود آنگاه با نیمه کله قند درتغار یا لاوک می ساینند و تا سه روز هر صبح و شام برهم می زنند سپس چهل روز در آفتاب می گذارند و اگر شیرینی آن کم باشد می افزایند ، مقدار شیرینی باید چهار برابر وزن گل باشد ، هرگاه بخواهند می توانند بجای شکر یا قند ، عسل مصفی و کف گرفته بکار برند ، قدما گلشکر را بعنوان مسهل از هشت تا دوازده مثقال تجویز می کردند و بدرقه آن را سکنجبین می دادند . نوع قندی را (گلقند) و نوع عسلی را (گل انگین) و بعربی (جلنجبین) می گویند ، و ردّ مَرَبًا نیز همین ۱۰ گلشکراست . جمع : نَحْفَةٌ حکیم مؤمن ، باب ششم از قسم ثانی :

ز گلشکر لفظ و تفاح خلقش شماخی نظیر صفاهان نماید

دیوان خاقانی ، ص ۱۴۱

- طمع ؛ چشم داشت و توقع نفع و امری دلخواه است از کس دیگر و مورد آن ، بیشتر چیزهای فرومایه و خسیس مادی است و از اینرو مذموم و ناپسندش ۱۵ می شمارند که انسان از شخصی که در حاجت همتای اوست توقع دارد که چیزی بدو برسد ولی هرگاه این توقع برای مصارف خیر و امور عام المنفعه باشد مذموم نیست و بسیار پسندیده است مانند درخواست مساعدت برای بهبود زندگی فقیران و مداوای بیماران و امثال آنها اما از نظر صوفی که بسبب غلبه احکام توحید ، نقش غیر و غیریت را برانداخته است و جز خدا همه را نیست و ۲۰ ناپسند می بیند و آفرینش را قالب و شبیحی که مجرای قدرت الهی است مشاهده می کند ، توقع و طمع بغیر حق تعلق نمی گیرد بنابراین ، او از هرکس که انتظار

خیری دارد آن انتظار متوجه خداست و بخلق تعلقی ندارد و چنین طمعی مورد مذمت نتواند بود .

ظاهراً ، نظر بدین توجیه ، بعضی از شارحان مثنوی فرض کرده‌اند که گفتار اعرابی در حقیقت دفاع مولانا است از روش پیران طریقت که وجوه و ندور را می‌پذیرفته‌اند و یا توانگران را بوقف املاک بر خانقاه می‌خوانده‌اند .

ای دریغا مر ترا گنججا بُدی تا زجانم شرح دل پیدا شُدی
این سخن شبرست در پُستانِ جان بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مُرده بود گوینده شد
مستمع چون نازه آمد بی ملال صد زبان گردد بگفتن گنگ و لال
چونک نامحرم درآید از درم پرده دَرُ پنهان شوند اهلِ حرم
ور درآید محرمی دور از گزند برگشایند آن ستیران روی بند
ب ۲۳۸۲ - ۲۳۷۷

گنججا: مخفف گنجایش، حالتی حاصل از قبول ظرف نسبت به مظهر، حالت ریختن و درآوردن چیزی در جای تنگ، مجازاً، استعداد و آمادگی، ظرفیت، در محاورات کنونی، این کلمه بشکل صفت فاعلی نیز بکار رفته است، نظیر: «عیب و نقصان در کمال وی گنجای نه .» کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۳۴۲ .

سفن گفتن یا بقصد ارشاد و هدایت و یا برانگیختن و برآغالیدن و یا مشغول داشتن مستمع است و یا برای خودنمایی و فضل فروشی گوینده و امثال آنهاست و در تمام این موارد توجه و نبوشیدن و گوش فرا داشتن از سوی شنونده شرط است، حسن استماع، نشانه توفیق و کامیابی سخنور است، ناپروا بی و بی‌التفاتی مستمع، از ناکامی و سوء تشخیص قائل حکایت می‌کند، گوینده‌ای که مستمع خوب ندارد مانند کمی است که بشتاب راهی را می‌پیماید و ناگهان

سرش بدیوار می خورد و بناچار از حرکت باز می ایستد؛ این حالت در اجتماع و گروه افزون تر هر چه محسوس تر است زیرا در آنجا مظنه خود نمایی و یا ارشاد، قوت بیشتر دارد، مولانا این مضمون را در مثنوی مکرر آورده است.

مانند: مثنوی، ج ۶، ب ۱۶۵۵ بعد.

و هم فرموده است: «و فرقه‌های دیگر هست بقدر جذب مستمع ظاهر شود، مستمع همچون آرد است پیش خنجر کننده، کلام همچون آبست، در آرد آن قدر آب ریزد که صلاح اوست. «فیه مافیه، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۳۲.

این حکایت نیز مفید همین معنی است: «همچنان روزی خدمت معین الدین

پروانه حضرت سلطان ولد را لابه‌ها کرد که البته می‌خواهم تا حضرت مولانا در خلوت بمن معرفت فرماید تا در حق بنده خود عنایتی کرده باشد مخصوص، چون حضرت سلطان ولد استدعاء پروانه را بحضرت پدرش عرضه داشت، فرمود که آن حیل را تحمل نتواند کردن، تا سه بار الحاح کرده فرمود که بهاء الدین دلوی را که چهل کس می‌کشند، آن را یک کس نتواند کشیدن. «مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۱۶۴.

۱۵

تشبیه سخن به شیر و وجود گوینده به پستان بنحو تمثیل و نوعی ایهام در آغاز دفتر دوم هم آمده است.

درین حکایت هم ملاحظه می‌کنید: «روزی معین الدین پروانه رحیمه الله

جمعیتی عظیم ساخته بود و جمیع صدور و اکابر را خوانده و آن روز حضرت

مولانا اصلاً بمعنی شروع فرمود و هیچ کلمات نگفت و گویند هنوز حضرت

چلبی حسام الدین را نخوانده بودند، پروانه را بفرست معلوم شد که البته چلبی را

باید خواندن، از حضرت مولانا اجازت خواست که حضرت چلبی را از باغ

بخوانند فرمود که مصلحت باشد، از آنکس جاذب شیر معانی از پستان حقایق

۲۰

حضرت اوست . « مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۷۶۹ .
مضمون بیت (۲۲۸۱ ، ۲۲۸۲) در مثنوی (ج ۴ ، ب ۱۳۱۹ ، ۱۳۲۰)
تکرار شده است .

هر چه را خوب و خوش و زیبا کنند	از برای دیدهٔ بینا کنند
کئی بود آوازِ چنگ و زیر و بم	از برای گوشِ بی حسّ اصمّ
مشک را بپهوده حق خوش دم نکرد	بهر حسّ کرد و پیِ آغشّم نکرد
حق زمین و آسمان بر ساخته است	در میان بس نار و نور افراخته است
این زمین را از برای خاکیان	آسمان را مسکنِ افلاکیان
مردِ سُفلی دشمنِ بالا بود	مشرئ هر مکان پیدا بود
ای ستیره هیچ تو بر خاستی	خویشتن را بهر کور آراستی
گر جهان را پُر دُر مکنون کنم	روزی تو چون نباشد چُون کنم
ترکِ چنگ و ره زنی ای زن بگو	ور نمی گویی ترکِ من بگو
مر مرا چه جایِ چنگِ نیک و بد	کین دلم از صلحها هم می رمد
گر خمش کردی و گرنه آن کنم	که همین دم ترکِ خان و مان کنم

ب ۲۳۹۳ - ۲۳۸۳

اصمّ : کر ، کسی که نمی شنود .

خوش دمّ : خوش بوی .

آغشّم : آنکه بوی نتواند شنید ، کسی که حسّ شامه ندارد ، آن بینی

که بسبب بیماری بوی بد می دهد .

خاکیان : اهل زمین .

افلاکیان : ساکنان آسمان .

ستیره : پوشیده روی ، مستوره ، عقیقه ، زن بلحاظ آنکه زنان روی

خود را می پوشیدند .

مکنون : نهفته ، گوهری که از غایت نفاست آنرا نهفته می‌دارند .

زن چو دید او را که نهد و توسست گشت گریبان گریه خود دام زنت
گفت از تو کتی چنین پنداشتم از تو من او مید دیگر داشتم
ب ۲۳۹۴ ، ۲۳۹۵

توسن : اسب و استر سرکش ، وحشی و رام نشونده ، هر سرکش خواه
از جنس مردم و یا از جنس حیوان .

گریه کردن ، حالتی است ناشی از عجز و نداشتن قدرت ، نسبت بامری
که از دست رفته و باز یافتن آن ممکن نباشد و یا بدشواری بدست آید مانند
گریستن بر مرگ عزیزان و حدوث علتها و بیماریها و یا فقدان اموال و گاه در
برابر قدرت و زوری که برابری با آن ، صورت نپذیرد و انتقام ممکن نگردد و
بدین سبب کسی که قدرت و توانایی بر کین توزی دارد و یا می‌تواند مثل آنچه را
فوت شده است ، بدست آورد بحسب عادت ، گریه نمی‌کند ، گاهی نیز قوت
طبع و قدرت اخلاقی مانع ظهور گریه می‌شود که آن نیز نوعی از توانایی و
خلاف عجز و درماندگی است ، زنان در بسیاری از اجتماعات محکوم مردان بوده‌اند
و هنوز هم هستند و مردم بطور کلی بمردان حق می‌داده‌اند که نسبت بزنان
زور گویی کنند ، فریاد زنان درین گونه اجتماعات بجایی نمی‌رسید بدین سبب آنها
ناچار بودند که از راه اخلاق و تحریک عواطف بمقابله قدرت مردان پیش
روند ، ترحم و دلسوزی بر عاجزان و درماندگان ، خلقی است که بنحو اغلب
در بشر وجود دارد ، گریه نمودار عاجزی و درماندگی است و زنان از اینراه ،
پیش باز قدرت مردان می‌رفتند و آنها را بدام می‌آوردند .

زن در آمد از طریق نیستی گفت من خالك شما م نی سیتی

ب ۲۳۹۶

نیستی : نادیدن خود ، ضدّ : خود بینی . فروتنی ، مقابل : کبر ، در
تعبیرات مولانا ، مخالف : هستی .

خاک : مجازاً ، خوار ، عاجز .

شما : ضمیر دوم شخص جمع است که برای احترام در مفرد نیز استعمال می‌شود.

۵ سیتی : مخفف سیتی ، کلمه‌ای است نظیر بانو و خانم که در اول اسم
زنان بکار می‌برند ، بعقیدهٔ بعضی غلط و یا لفظی عامیانه است ، در توجیه این
کلمه می‌گویند که معنیش اینست : یاسیت جهاتی ، (ای شش جهت من) یعنی
تو مالک منی و بوجود من مانند شش جهت احاطه داری ، عقیدهٔ دیگر
آنست که مخفف : سیدتی - است یعنی ای بانوی من . بهاء زهیر از شعرای
۱۰ عرب گفته است :

بِروحي من اسميها سیتی

فَيَنْظُرُنِي النُّحَاةُ بِعَيْنِ مَقْتِ

بِرَوْنِ بِيَانِي قَدْ قُلْتُ لِحْنًا

وَ كَيْفَ وَ اِنِّي لَزُهَيْرُ وَقْتِ

۱۵ وَاللَّيْنُ غَاذَةٌ مَلَكَتْ جِهَاتِي

فَلَا لِحْنٌ إِذَا مَا قُلْتُ سِيَّتِي

درین قطعه اشاره‌ای بتوجیه نخستین کرده است . ناج العروس ، معیار

اللغة ، شفاء الغلیل ، در ذیل : سیت ، سیتی .

اظهار فروتنی در برابر کبر و خود پرستی و عجز در مقابل زور و قدرت و

۲۰ بردباری بجای خشم ، وسیله‌ای است خردمندانه که موجب تخفیف و یا درم

شکستن خود بینی و زورآوری و خشمگینی می‌شود و برخلاف آن ، ناپس کبر

و زورمندی و غضب ، موجب تحریک و هیجان آن صفات است در جهت

مقابل برای آنکه این اوصاف زشت ، شاخه‌های درخت قوی و ریشه‌دار حبّ

ذات است، فروتنی و نمودن عجز و بردباری سبب تسکین است و نوعی از پیروزی و غلبه را که هدف درنده خوئی و سببیت بشر است عملاً بثبوت می‌رساند و بدین سبب داروی سودمندی است که بی هیچ زیان، بیماری قوه غضبی را فرو می‌نشاند، بردباری و فروتنی و اظهار ناتوانی بمنزله آبی است که بر آتشی افروخته و بلند فرو ریزند و صفات مقابل آنها در حکم آنست که نفت بر آتش ریزند، طبیعی است که آتش را به آب خاموش توان کرد نه آنکه نفت بر آن افشانند و ماده احتراق آن را فرونی دهند، ناصر خسرو قبادیانی بدین نظر گفته است:

بفعل نیک و بگفتار خوب پشت عدو

چو عاقلان جهان زیر قام باید کرد

۱۰ سفیه را بسفاقت جواب باز مسده

ز بی وفا بوقا انتقام باید کرد

دیوان ناصر خسرو، ص ۱۰۷

علاوه بر آنکه در کار آوردن صفات زشت، ضررهای عظیم روحی دارد و سبب می‌شود که آن اوصاف در باطن قوت بیشتر گیرد و علاج آنها دشوارتر گردد زیرا هر صفتی بواسطه عمل در دل و جان نفوذی افزونتر بدست می‌آورد و بتدریج ملکه و صفت ثابت می‌شود و اگر فرض کنیم که خشم آوردن و سخنان درشت گفتن به نیت تربیت و اصلاح باشد باز هم اجتناب از آنها ضرور است زیرا در آن حالت، انسان خویش را از انسانیت بدور می‌دارد با احتمال آنکه دیگری را به عالم انسانیت راهبر شود و چه زیانی از آن قوی پایه‌تر تواند بود. درین بیت و آیات واپسین، مولانا از گفتار زن اعرابی، این روش را بما می‌آموزد.

جسم و جان و هر چه هستم آن نُسْت حکم و فرمان جملگی فرمان نُسْت
گر ز درویشی دلم از صبر جَسْت بهر خویشم نیست آن بهر تُوَاسْت

تو مرا در درد ها بودی دوا
جان تو کز بهر خویشم نیست این
خویش من والله که بهر خویش تو
کاش جانت کیش روان من فیدا
چون تو با من این چنین بودی بظن
خاک را بر سیم و زر کردیم چون
تو که در جان و دلم جا می کنی
تو تبراً کن که هستت دستگاه

من نمی خواهم که باشی بی نوا
از برای نُسْتَم این ناله و حنین
هر نفس خواهد که میرد پیش تو
از ضمیر جان من واقف بُدی
هم زجان بیزار گشتم هم زتن
تو چنینی با من ای جان را سکون
زین قدر از من تبراً می کنی
ای تبرای ترا جان عنبر خواه

ب ۲۴۰۶ - ۲۳۹۷

۱۰. خویش: وجود شخصی، شخصیت، ذات، خودی:

شیری که خویش ما را جز شیر خویش ندهد

شیری که خویش ما را از خویش می راند

دیوان، ب ۸۸۶۴

چو خویش را بنمود او ز خویش خود بیریدم

بکوه طور چه آریم کاه دود آلود

همان مأخذ، ب ۹۶۲۶

ستایش می کند شاعر ملک را و اگر اورا

ز خویش خود خبر بودی ملک شاعر ستایستی

همان مأخذ، ب ۲۶۷۳۵

۲۰ آن رسته ز خویش خود دیده پس و پیش خود

ایمن بود و فارغ از روز پسین یانی

همان مأخذ، ب ۲۷۶۴۲

نُستَم: فعلی است مرکب از (تو) ضمیر دوم شخص مفرد با تخفیف و

(است) با تخفیف و (م) ضمیر مفعولی.

فدا : بامالۃ الف بخوانید (فدی) درین نسخه الفهای اماله شده بصورت اصلی نوشته می شود .

خالك بر چیزی کردن : بکنایت ، اعراض نمودن ، بی اعتنائی کردن .

تَبْرًا کردن : بیزاری جستن .

یاد می کن آن زمانی را که من چون صنم بودم تو بودی چون شَمَن
بنده برو فقی تو دل افروختست هر چه گویی پُخت گوید سوختست
من سپاناخ تو با هر چیم پزی یا تُرُش با یا که شیرین می سزی
ب ۲۴۰۷ - ۲۴۰۹

شَمَن : زاهد و راهب بودایی یا برهمنی ، بت پرست . این کلمه بهمین

۱۰ مناسبت غالباً بالفظ : بت ، صنم - استعمال می شود .

وَفَق : مصدر است بمعنی موافقت و سازش . پارسیان اکنون بکسر اول

تلفظ می کنند .

هر چه گویی پُخت گوید سوخته است : مثل گونه ای است که مفادش ،

مبالغه و دست بالا گرفتن در تصدیق است یعنی هر چه را تو پخته گویی من از راه

۱۵ موافقت ، دست بالا را می گیرم و می گویم که سوخته است .

سپاناخ ، اسفاناخ ، اسپانخ : سبزی خوردنی معروفی است که اکنون ،

اسفناج می گویم ، اصل این کلمه یونانی است . جمع : مخزن الادویه ، تحفه حکیم

مؤمن ، بحوالجواهر ، در ذیل : اسفاناخ .

تُرُش با : نوع آش ترش خواه با سرکه یا سماق یا آب لیمو و نارنج و یا

۲۰ آلو پزند .

مقصود آنست که من در تصرف و اختیار تو ام تا مرا چگونه داری و

بر چه کار گماری مانند آنکه اسفناج در تصرف آشپز است تا او را چگونه و با

چه پزد . نظیر آن :

اسبانخ خوبشم دان با ترش پز و شیرین

با هرچه شدم پخته تا با تو بیوستم

دیوان ، ب ۱۵۳۳۹

دیکت نوم خوشی دهم چونک ابای خوش پزی

ور ترشی پزی زمن هم ترشی برآوری

همان مأخذ ، ب ۲۶۲۲۳

کفر گفتم نک بایمان آمدم پیش حکمت از سر جان آمدم

خوی شاهانه ترا نشناختم پیش تو گستاخ خور در ناختم

چون ز عفو تو چراغی ساختم توبه کردم اعتراض انداختم

۱۰ می نهم پیش تو شمشیر و کفن می کشم پیش تو گردن را بزَن

از فراق تلخ می گویی سخن هرچه خواهی کن ولیکن این مکن

ب ۲۴۱۴ - ۲۴۱۰

خر در ناختم : بکنایت ، بی ادبی کردن ، اسراف ورزیدن . نظیر :

خر دراز بستن : اسراف کردن در لاف و گزاف . خر در خرابی کردن : فراخ

۱۰ رفتاری در کاری خاصه در خوردن . تعمیری متداول در محاورات اهل بشرویه .

شمشیر و کفن پیش کسی نهادن : بکنایت ، مبالغه در عذر خواستن .

بلحاظ آنکه تقصیر کاران و تهمت زدگان ، کفن می پوشیدند و شمشیر بگردن

می افکندند و یا شمشیر و کفن با خود برای بخشایش نزد حکام می بردند یعنی که

اگر نمی بخشایی بدین شمشیر بکش و بدین کفن در بیج که من خود آماده کیفر

۲۰ هستم . نظیر : تیغ و کفن در بغل کردن ، باتیغ و کفن پیش کسی رفتن یا آمدن ،

کفن و تیغ بدست گرفته آمدن : هجستگی رنود و اوباش صفات ذمیمه نفس ،

کارد و کفن عجز بر گیرند و بدر تسلیم و بندگی در آیند و گویند رَبَّنَا ظَلَمْنَا

اَنْفُسَنَا اِذَا كُنَّا اَوْلَادًا لِّمَنْ لَمْ يَرْحَمْنَا وَكُنَّا بَعْدًا لِّمَنْ لَمْ يَهْتَدِ اِلَّا سُبْحٰنَكَ يٰرَبَّنَا اِنَّنَا ظٰلِمُوْنَ

- باز آمده‌ام چو خونیان بر در تو اینک سرو تیغ هر چه خواهی می‌کن»
 مرصاد العباد، طبع طهران، ص ۱۱۶
- بجده کرد و بر زمین می‌زد ذقن در بغل کرده پسر تیغ و کفن
 مثنوی، ج ۴، ب ۳۱۷۵
- عذر آن گرمی و لاف و ماو من پیش شه رفتند با تیغ و کفن
 همان مأخذ، ج ۵، ب ۲۰۸۷
- گفت آنک ترک گوئی کبر و فن پیش او آبی بشمشیر و کفن
 همان مأخذ، ج ۶، ب ۳۰۳۳
- دلش از بیمشان شکست گرفت کفن و تیغ را بدست گرفت
 امیر خسرو دهلوی، آندراج
- در تو از من عذر خواهی هست سیر با تو بی من او شفیهی مستمیر
 عذر خواهم در درونت خلیق تست ز اعتماد او دلمن جرم جست
 رحم کن پنهان ز خود ای عشمگین ای که خلقت به ز صد من انگین
 ب ۲۴۱۷ - ۲۴۱۵
- ۱۰ محبت و عشق مستلزم نهفته شدن و نادیدن عیبا و نقصهاست، این دو
 معنی چنان در یکدیگر پیوسته‌اند که تشخیص تقدّم یکی بر دیگری دشوار است،
 می‌گویند که محبت کور و کرمی کند ولی می‌توان گفت که نخست آدمی از شهود
 عیب و نقص، بسبب حاجتی باطنی از قبیل دفع شهوت و یا احتیاج مبرم به انس
 و الفت، کور و کرمی شود و سپس سلطان عشق و محبت بر دل استیلا می‌یابد
 و تا رؤیت نقائص و عیوب باقی باشد محبت با فراط پنجه در ضمیر نمی‌افکند و در
 تصرفش نمی‌آورد زیرا در این حالت هنوز عقل بر مسند قضا و داوری متمکن
 است و از افراط بر حذر می‌دارد و بسوی اعتدال و نگهداشتن حدود اشیا
 بناسب نفع و ضرر آنها، رهبری می‌کند، عذرخواه نهانی و شفیع مستمر در گفته

مولانا عشق و محبت و یا آن حاجت درونی است که بدان اشارت کردیم و هموست که خطاها را می پوشد و همواره شفاعت می آغازد ، فرخی سیستانی هم بدین نکته ، اشارت کرده است :

گویند که معشوق تو زشتست و سیاه

گر زشت و سیاهست مرا نیست گناه

من عاشقم و دلم بر او گشته تباه

عاشق نبود ز عیب معشوق آگاه

دیوان فرخی ، ص ۴۴۷

مولانا می گوید :

۱۰ عیب بینی از چه خیزد خیزد از عقل ملول

تشنه هرگز عیب داند دید در آب روان

دیوان ، ب ۲۰۶۴۲

می توانیم هم بگوییم که مقصود کرم اخلاق و سعه صدر و انماض و بخشایش است. مضمون شاعرانه که در ضمن اشعار بسیار توان دید. معنی نخستین

۱۰ نیز گاهی در شعر تازی بنظر می رسد. مثل :

وَ إِذَا الْمَلِیحُ اتَى بِذَنْبٍ وَاحِدٍ جَاءَتْ مَحَاسِنُهُ بِأَلْفِ شَفِیعِ

بنا بر توجیه نخستین ، معنی بیت دوم ، مستقل و بر توجیه دومین بمنزله

توضیح بیت اولین است .

زین نسق می گفتم با لطف و گشاد

در میانه گریه گریه بروی فتاد

گریه چون از حد گذشت و های های

زد شراری دودل مرد وحید

شد از آن باران یکی برقی پدید

آنک بنده روی خویش بود مرد

آنک از کیش دلت لرزان بود

چون بود چون بندگی آغاز کرد

چون شوی چون پیش تو گریان شود

آنک از نازش دل و جان خون بود چونک آید در نیاز او چون بود
 آنک در جور و جفاش دامِ ماست عُلر ما چه بود چو او در عذر خاست
 ب ۲۴۲۴ - ۲۴۱۸

گشاد: مصدر مرختم است از گشادن بمعنی انبساط و گشاده رویی، خوشی.

• در صیام ار پانی شادی کنان نه با گشاد

چون حرامست و نشاید پیش غمناکان صیام

دیوان، ب ۱۶۷۸۲

تو بگو دارد دهان تنگ یار بالب بسته گشادی کران

همان مأخذ، ب ۲۱۲۳۴

۱۰ چندان حلاوت و مزه و مسنی و گشاد

در چشمهای مست تو نقاش چون نهاد

همان مأخذ، ب ۹۰۶۳

مقصود از باران دانه‌های اشک است که اغلب عاطفه دلسوزی و محبت را

برمی‌انگیزد که مولانا از آن دو، به «برق» تعبیر کرده است.

۱۵ زیبایی و ناز و حسن و عزت دوشادوش یکدیگر و متلازم‌اند، نیاز

صفت عاشق دردمند و محتاج است و بنا بر این هرگاه معشوق نازنین از راه نیاز

در آید یک ناگاه و بچمگی دل عاشق را در سر پنجه قدرت فرو می‌گیرد و

بر کام و هوای خود به راهی که خواهد می‌کشاند، مقصود مولانا بیان این

نکته است.

۲۰ زُيْنٌ لِّلنَّاسِ حَقٌّ آراستست ز آنچه حق آراست چون دانند جست

ب ۲۴۲۵

اشاره است به آیه کریمه: زُيْنٌ لِّلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ

وَالْبَنِينَ وَالْمَنَاطِيرَ الْمُقْنَطَرَةَ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ

الْمُسْوَمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرَبِ . « بر آراسته شد در چشم مردمان دوستی
 آرزوخواهی و شهوتها از قبیل زنان و پسران و پوستهای گاو بز و سیم آکنده
 برهم چیده و اسبان داغ بر ران و ستوران و کشتمندها .) آل عمران ، آیه ۱۴ .
 مفسران اختلاف کرده‌اند که این مُزَيِّن و شهوت آرای کیست ، معتزله
 می‌گویند که خداست و او دوستی آرزوخواهی یا مشتهیات نفسانی را بقصد
 آزمایش بردها گمارده است ، حسن بصری و جمعی از معتزلیان بر آنند که آرایش
 شهوت کار شیطان است ، بعضی نیز قائل بتفصیل شده و گفته‌اند که هر چه
 واجب یا مستحب باشد ، خدا در چشم می‌آراید و آنچه حرام است بر آراستن
 آن ، کار شیطان است ، هر یک ازینان شواهدی از عقل و نقل برگرفته خود
 ۱۰ می‌آورند ، اشعریان که خدا را آفریننده و خالق جمیع افعال می‌دانند بنا بر عقیده
 خود اتفاق دارند که فاعل این فعل هم باری تعالی است ، مولانا نیز این تفسیر را
 برگزیده است .

شهوات را بعضی بمعنی مشتهیات نفسانی و آنچه آرزوخواهی بدان تعلق
 می‌گیرد و برخی هم بمعنی خود شهوت و میل نفس گرفته‌اند ، قینطار یکک پوست
 ۱۰ گاو پُر از زر و سیم و یا صد هزار دینار است ، بهنگام ظهور اسلام ، تنها صدتن
 در مکه ، دارای چنین ثروتی بوده‌اند .

محققین صوفیه می‌گویند که شهوت هر چیزی است که میل نفسانی در آن
 دخیل باشد خواه مادی یا معنوی پس اگر آنچه بظاهر طاعت و عبادت است
 بنخواستش نفس کنند ، آن نیز شهوت است و اِسْتِحْلَافِ طَاعَتِ و سرمست شدن
 ۲۰ بدانکه کاری نیک کرده‌ام ، هم ناپسند و از جنس شهوت و کام جوی است زیرا
 رؤیت عمل سالک را از خدا محبت بدور می‌دارد .

بهر چه بسته شود راهرو حجاب و بست

تو خواه مصحف و سجاده گیر و خواه نماز

اینگونه شهوت را (شهوت خفیه) می‌گویند و خطر آن را بیشتر و دیرپای‌تر از شهوت جسمانی می‌شمارند. بهاء‌الدین ولد (پدر مولانا) این آیت را بدینگونه تفسیر می‌کند:

- «درین آیت بیان آنست که انعام از من دانید نه ازین چیزها، ننگری در زن که در اندرون انواع آلودگیها و آلابشها دارد و از بیرون پوستکی تنکی که منبع ناخوشیهاست، چگونه فرزند دلیند بوجود می‌آید، این از لذت راندن و خوشی شهوت نباشد، از تزیین من باشد پس چون خوشی و ناخوشی از من باشد، ندانی که بهشت و دوزخ از تزیین من باشد نه از جای آن، پس کس از من نپرسد که بهشت تو بکجاست و دوزخ تو بکجاست پس تزیین من شمارا بشهوات در جنبش آورد و تفرقه ثابت شود میان در و دیوار که اگر این تزیین من نبودی و ترتیب شهوتی نبودی، آدمی همچون طبقه زمین بودی پس گویی همه چون اشتران خفته بودید بر زمین هموار هم رنگ، زمین شهوت را مزین کردیم و چون مهار دربینی شما کشیدیم تا محکوم ما حاصل آید، شما چون خرانید، خران را جز باکاه و جو خوردن کاری نباشد دیگرها همه کار خداونده باشد» معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج ۳، ص ۴۱۹.

- شهوت جنسی که یکی از شکلهای ظهور حاجت طبیعی و جسمی است، زنان و مردان را بیکدیگر پیوند می‌دهد، ازین پیوند، محبت فرومایه مادی در وجود می‌آید و گاه چنان قوت می‌گیرد که مرد یا زن ایفاء شهوت را جز از مورد خاص طلب نمی‌کنند و در تصور نمی‌آورند، درین حالت، عشق شهوانی که مرتبه خسیس و خوارمایه انواع عشق است بظهور می‌رسد، شهوت که اصل ارتباط و پیوندگر جنس مادینه و نریه است مخلوق حق و ایفاء آن، حکم الهی است، حکمی قاطع و فرمانی نافذ که سرپیچی از آن کار هرکس نیست بنابراین، مردان بحکم آفرینش مغلوب زنان هستند و زنان نیز

خواستار و دل‌بسته^۵ مردان‌اند لیکن تعفف و خودداری در اغلب زنان بموجب عادت و تربیت، موجود است و بدین سبب، مردان در اظهار میل سبقت می‌جویند و دنبال زنهارا می‌گیرند و گاه نیز برعکس این، خواستاری از سوی زن آغاز می‌شود، و در آن صورت، عادت و تربیت، مقهور طبیعت می‌گردد، مولانا اغلیبت را در نظر گرفته‌است، و این معنی مأخوذ است از سخن عمر بن الخطاب که چون آیه مورد بحث نازل شد چنین گفت: «الآن یاربّ حینَ زینتِنا لنا [فَکَیْفَ نَسْرُ کُنْهًا] (اکنون ای خدا چون شهوت‌ها را تو در چشم ما بر آراستی ما چگونه دست از آن بداریم.) جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۳، ص ۱۲۳، تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۹۹، تفسیر ابوالفتح رازی، طبع طهران، ج ۱، ص ۵۲۰، کشاف، طبع مصر، ج ۱، ص ۲۹۶، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۲، ص ۶۲۰ - ۶۱۶، تفسیر بیضاوی، طبع ایران، ص ۶۹، تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۱، ص ۳۰۶ - ۳۰۵، حقائق سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۵ چون پی‌یَسْکُنْ اِلَیْهَاش آفرید کئی تواند آدم از حوّا بُرید
ب ۲۴۲۶

اشاره‌است به آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا. (خداست که شما را از یکتا تنها آفرید و جفت او را هم از جنس او پدید آورد تا بد و بیارامد.) الاعراف، آیه ۱۸۹.

مفسران گفته‌اند که این تن تنها آدم است که خدا حوّا را از دنده چپ او آفرید و بعضی هم گفته‌اند که حوّا را از جنس آدم و بشری مانند او آفرید تا بدو از وحشت تنهایی برهد و آرامش گیرد زیرا جنسیت علت انضمام است و

هرجنسی بجنس خود میل می‌کند و مانوس می‌شود و بر توجیه نخستین اعتراضها کرده‌اند، گروه اولین می‌گفته‌اند که دنده‌های سوی چپ از راست یکی کتر است برای آنکه حوآرا از دنده چپا آفریده‌اند، سخنی است که مخالف علم تشریح است.

- آرامش مرد یزنی از جهت حاجت جنسی است، حصول این آرامش
 بر هیچ کس پوشیده نیست و پایه پیوند جنس زینه به مادینه برین آرامش قرار
 دارد آنگاه انس و الفت بحصول می‌پیوندد و از آن نیز آرامش دیگر متولد
 می‌گردد، احتیاج مرد بترتیب امور منزل و نظم معیشت هم سبب وجود آرامش
 دیگری است زیرا مردان بواسطه اشتغال بکار و کسب و کارهای بیرونین
 بمساعدت زنان در تدبیر منزل نیازمنداند و زنان شریک معاش آنها هستند. ۱۰
 آدم و حوآ مثالی است از جنس مرد و زن و شخص آدم ابوالبشر و حوآ
 مادر عالمیان بنهایی مقصود نیست؛ مولانا ازین آیه استدلال می‌کند که نیاز مرد
 به زن از جمله امور طبیعی و نتیجه آفرینش ایزدی است و هیچ مردی نمی‌تواند
 ازین حکم سر باز زند و بناچار خواستار زن است تا حاجت طبیعی و اجتماعی
 خود را بر آورد، صوفیان این آرام گرفتن را نوعی از ابتلا و دلیل آنکه انس ۱۰
 خلق بحق ممکن نیست؛ فرض می‌کنند.

- جع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۹، ص ۹۰، تیان طوسی، طبع ایران،
 ج ۱، ص ۷۷۴، کشاف، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۲۱، تفسیر امام فخر رازی،
 طبع آستانه، ج ۴، ص ۴۹۱ - ۴۸۷، تفسیر بیضاوی، طبع ایران، ص ۱۵۹،
 حقائق سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری. ۲۰

رُستمِ زال ار بود وز حمزه بیش هست در فرمان اسیر زالِ خویش

ب ۲۴۲۷

زال: کسی است که موی سر و رویش سپید باشد، زال پدر رستم پهلوان

نامور سیدستانی و پسر سام نریمان را هم بدان سبب که بهنگام زادن موی، سر و رویش سپید بود، زال نامیدند.

حمزه: حمزة بن عبدالمطلب که کنیه او ابویعلی یا ابوعمارہ بود، عموی حضرت رسول اکرم است که در سال دوم بعثت ایمان آورد و اسلام را نیرومند ساخت و در نیمه شوال سال سوم هجرت در جنگ احد شهادت یافت، وی از بلان و تهمتنان عرب و دلیران اسلام بود، در جنگ بدر و احد با دو شمشیر حرب می کرد و درین دو جنگ بسیاری از دلاوران قریش را بقتل رسانید، و پیش از آنکه در حرب احد شهادت یابد سی و یک تن را کشته بود، علامت او در جنگ پرشتر مرغی بود که بر خود خویش می بست، مسلمانان او را سیدالشهداء و اسدالله می نامند، او بوقت شهادت پنجاه و هفت ساله یا پنجاه و نه ساله بود و دو سال از حضرت پیمبر (ص) بزاد بزرگتر بود، اسد الغابة، طبع مصر، ج ۲: ص ۵۰ - ۴۶، الاستیعاب، طبع حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۱.

مولانا داستانی بسیار مستع و مؤثر از دلیری و بی باکی حمزه در دفتر سوم مثنوی آورده و بی گمان مقصود او از حمزه در بیقی که اکنون مورد بحث ماست، حمزه عموی حضرت رسول (ص) بوده است.

پس از آنکه بر اثر نفوذ تعلیمات اسلامی در الغناء امتیازات نژادی (مگر در مورد قریش که خلافت نزد عامه مسلمین مخصوص آنهاست و قرابت رسول که موضوع مالبات خمس است) و مذمت افتخار به نسب و گوهر و تبدیل افتخارات بفضائل دینی و نفسی و امتزاج نژادها از تازی و پارسی و ترکی و هندی و یونانی و بربری و جز آن و تأثیر تصوف که مبنای آن بی اعتنائی و پشت پا زدن بجمع افتخارات مادی و معنوی و نادیدن خود و خودی است، داستانها و یا حماسه های قومی و ملتی متروک گردید و بجای خود را بداستانهای حماسی و قهرمانی دینی داد، مسلمانان ایرانی قصه های شگفت از پهلوانی حمزه و جنگهای او در روزگار

انوشیروان پادشاه نامور ساسانی و پیکار او بادبوان و پریان بر ساخته‌اند، درین داستانها که شبیه اسکندرنامه و خاورنامه است، حمزه عیاری بنام عمرو بن اُمیّه ضمّری دارد که عیاریها و شبرویها و شیرین کاریهای او نظیر قصّه‌های نسیم عیّار در دستگاہ اسکندر است، عمرو بن اُمیّه یکی از صحابه رسول (ص) است که در آخر خلافت معاویه و حدود سال (۶۰) از هجرت بدرود حیات گفت، وی مردی دلیر و بی باک بود و حضرت رسول اکرم (ص) وی را نزد نجاشی فرستاد و بکارهای صعب و گران مأمور می فرمود، او همچنین در داستان خاورنامه که مخصوص یادکرد پهلوانیهای حضرت امیر مؤمنان علی (ع) است نقش عیّار مخصوص و جلودار علی را بعهده دارد.

- ۱۰ قصّه حمزه که جزو انتشارات دانشگاه طهران بطبع رسیده بالنسبه کهن است ولی تاریخ تدوین آن، بتحقیق معلوم نیست، این قصّه، بسبب تصرفهای نقّالان و قصّه پردازان بعدها با داستانهای اسکندر و خاورنامه بهم آمیخته و قسمتی از روایات این دو کتاب بر آن، افزوده شده و اضافات دیگر بدان انضمام یافته و بصورت «رموز حمزه» در هفت مجلد بدست ما رسیده است.
- ۱۵ در اواخر قرن دوم (سال ۱۷۹، یا ۱۸۱) شخصی بنام حمزه بن عبدالله که نام ایرانی پدرش «اترک، ادرك، و ظاهراً آذرک» بود در سیستان بمخالفت هارون الرشید برخاست و در سجستان و خراسان و مکران و قهستان و کرمان فتنه‌ها برانگیخت و کشتزارها را سوخت و برانداخت و بسیاری از مردم را کشت و چندین بار لشکریان خلیفه را منہزم ساخت و بنا بروایت تاریخ سیستان «پس برفت و بسند و هند شد، تا سرانندیب بشد و بدریا اندر شد و گور آدم را ۲۰ علیہ السلام زیارت کرد و آن اثره‌اء وی بدید و بسیار غزوها کرد، و از سوی لب دریا بچین شد و ز آنجا بماچین آمد و بترکستان اندر آمد و بروم شد و ز آنجا بترکستان آمد و باز بسیستان آمد بر راه مکران، همه جای غزو کرد.»

مؤلف تاریخ سیستان او را از نژاد زو پسر طهاسب که نامش را در شاهنامه می‌خوانیم، شمرده است، حمزه در جنگی که با مردم نشابور کرد زخمی شد و بر اثر آن، درگذشت، سال ۲۱۳، روز آدینه دوازدهم جمادی الاخری.

این حمزه یکی از سران خوارج بود و در این مذهب آراء خاص داشت، پیروان او را (حمزیه) می‌نامند، این مذهب یکی از شعب پنج‌گانه مذهب (عجاریه) بشمار می‌رود، عجارده نام پیروان عبدالکریم بن عجرده از سران خوارج است.

اکنون گوئیم که بنا بر آنچه از تاریخ سیستان نقل کردیم که بی‌گمان افسانه‌ای است که داستان پردازان درهم بافته‌اند، احتمال می‌رود که پس از آنکه قصه این حمزه بدست فراموشی سپرده شده، داستانهای پهلوانی او در روایات مربوط به حمزه عموی پیمبر (ص) افزوده شده و از مجموع آنها «قصه حمزه» ساخته شده باشد.

برای اطلاع از احوال حمزه بن عبدالله خارجی و مذهب او، جمع: تاریخ سیستان، طبع طهران، ص ۱۸۰ - ۱۵۶، الفرق بین الفرق، طبع مصر، ص ۷۶ - ۸۰، مقالات الاسلامیین، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۶۵، ملل و نحل شهرستانی، طبع ایران، ص ۵۹.

آنک عالم مست گفتش آمدی کلمینی یا حمیرا می‌زدی

ب ۲۴۲۸

برای تفسیر این بیت، جمع: ذیل: ب (۱۹۷۲).

۲. آب غالب شد بر آتش از نهیب ز آتش او جوشد چو باشد در حجاب
چونک دیکي حایل آید هردو را نیست کرد آن آب را کردش هوا
ظاهرا برزن چو آب ار غالبی باطنا مغلوب و زن را طالبی

این چنین خاصیتی در آدمیست مهر حیوان را کمست آن از کمیت
ب ۲۴۲۲ - ۲۴۱۹

مولانا مرد را مثل میزند به آب و زن را به آتش از آن جهت که آب ،
آتش را بی واسطه و راستراست فرو می‌نشانند و خاموش می‌سازد ولی هرگاه
واسطه‌ای در میان آید و فی‌المثل آب را در دیکه ریزند و بر سر آتش نهند، آتش
آن آب را در جوش می‌آورد و به بخار و سپس به هوا تبدیلش می‌کند همچنین است
زن که هرگاه مهر و محبت و یا حاجت جنسی در کار و بر کار نباشد مورد
توجه مرد نیست و چون حاجت جنسی و یا حبّ و مهر انسانی در جان و تن
مرد بکار ایستد بی هیچ شبهی ، مرد فرمانبر و چون مهره مومین مسخر و
مغلوب زن است پس غلبه و چیرگی مرد ، امری ظاهری است و بر صورت غلبه
دارد و غالبیت زن باطنی است و بردل و جان مرد فرمانروایی می‌کند آنگاه
می‌گوید که این مغلوبیت خاصیتی انسانی است برای آنکه عشق و دلدادگی بمعنی
وسیع و روحی کلمه از اختصاصات انسان است و بدین جهت در انسان دوام
می‌پذیرد و آثار شگفت از آن می‌زاید، حیوانات نیز محبتی دارند که غریزی است
ولی دیر پای و نیرومند نیست چنانکه در انسان مشهود می‌افتد مثل اینکه حیوان
ماده به بچه خود مهر می‌ورزد اما زود او را فراموش می‌کند ، ضعف و
ناپایداری محبت در جنس حیوان ، زاده نقصان مدارك و مشاعر آنهاست
چنانکه قوت و دوام آن در انسان از کمال انسانی می‌خیزد (مضمون بیت ۲۴۱۹ ،
۲۴۲۰) در مثنوی ، ج ۲ ، ب (۸۳۲ ، ۸۳۳) تکرار شده است .

گفت پیغامبر که زن بر عاقلان غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان
باز بر زن جاهلان چیره شوند ز آنکس ایشان تند و بس خیره‌روند
کم بود شان رقت و لطف و وداد ز آنکس حیوانیست غالب بر نهاد

میهر و رِقَّت و وصفِ انسانی بود خشم و شهوت و وصفِ حیوانی بود

ب ۲۴۳۶ - ۲۴۳۳

خیره رو: کسی که بی شرمانه رفتار می کند، می توانید (خیره رو) بضم را بخوانید.

مناسب است با مضمون حدیث: خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي، مَا كَرَّمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمٌ وَلَا آهَانَهُنَّ إِلَّا لَثِيمٌ. (بهترین شما آنکس است که با عیال خود بهتر زبد و من بهترین شمایم در زیستن با عیال خود. زنان را بزرگ ندارد مگر آنکه گوهری و آزاده منش است و زنان را خوار ندارد مگر آنکه فرومایه است.) احادیث منثوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۴.

آنچه در عنوان این ابیات نقل شده و با آنها مناسبت بیشتر دارد گفتار معاویه بن ابی سفیان است با مختصر تفاوتی: يَغْلِسُنَ الْكِرَامَ وَيَغْلِبُهُنَّ اللَّيَامُ. (زنان بر آزاده مردان چیره می شوند و فرومایگان بر آنها غالب می آیند.) این عبارت را محمد بن ابی بکر معروف به ابن قیّم الجوزیة (۷۵۱-۶۹۱) در ضمن حکایتی ظریف نقل می کند بدینگونه: كَانَ الْأَحْنَفُ بْنُ قَيْسٍ يَوْمًا جَالِسًا مَعَ مُعَاوِيَةَ إِذْ مَرَّتْ بِهَا وَصَيْفَةٌ فَدَخَلَتْ بَيْتًا مِنَ الْبَيْوتِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ يَا أَبَا بَحْرٍ إِنَّا وَاللَّهِ أَحِبُّ هَذِهِ الْجَارِيَةَ وَقَدْ أَمَكَّنْتَنِي مِنْهَا لَوْلَا الْحَيَاءُ مِنْ مَكَانِكَ فَقَالَ الْأَحْنَفُ فَإِنَا أَقَوْمٌ قَالَ بَلْ تَجْلِسُ لثَلَاثِ تَسْتَرِيبَ بَيْنَا فَاطِمَةَ فَقَالَ الْأَحْنَفُ شَأْنُكَ فَقَامَ الْمُعَاوِيَةُ إِلَيْهَا فَتَبَيَّنَا هُوَ يُبَاجِنُهَا إِذْ خَرَجَتْ بِنْتُ قُرَيْظَةَ فَقَالَتْ لِلْأَحْنَفِ يَا قَوَادُ ابْنِ الْفَاسِقِ فَأَوْمَأَ الْأَحْنَفُ إِلَى الْبَيْتِ الَّذِي هُوَ فِيهِ فَأَخْرَجْتَهُ وَلِيَحْيِيَّتَهُ فِي بَيْدِهَا فَقَالَ الْأَحْنَفُ أَرَفِقِي بِأَسِيرِكِ رَحِمَكِ اللَّهُ فَقَالَتْ يَا قَوَادُ

وَتَتَكَلَّمُ اَيْضًا فَقَالَ مُعَاوِيَةَ يُغْلِبُنَ الْكِرَامَ وَيَغْلِبُهُنَّ اللَّيَامُ .
 (احنف بن قیس روزی با معاویه نشسته بود که ناگهان کنیزی بر وی گذشت و
 در یکی از حجره ها داخل شد ، معاویه گفت ای ابابحر (کنیه احنف) من بخدا
 این دخترک را دوست می دارم و او مرا بر خویش دست داد و بخود خواند اگر
 تو اینجا نبودی ، احنف گفت من برمی خیزم و می روم گفت نه بلکه می مانی تا
 فاطمه (زن معاویه) بما گمان بد نبرد، معاویه نزد آن کنیزک رفت و آنگاه که با او
 بدست شوخی می کرد فاطمه دختر قریظه بیرون آمد و به احنف گفت ای قواد
 آن بدکار بجاست ، احنف بحجره ای که معاویه آنجا بود اشارت کرد ، فاطمه
 معاویه را درحالی که ریش او را بدست گرفته بود ، بیرون کشید ، احنف بدو
 گفت خدات ببخشاید براسیر خود نرم خو باش ، فاطمه گفت ای قواد با این
 حال سخن می گویی و شفاعت هم می کنی ، معاویه گفت زنان بر آزاده مردان
 غالب می آیند ولی فرومایگان بر آنها چیره می شوند .) اخبار النساء ، طبع مصر
 ۱۳۱۶ ، ص ۹۴ .

خردمند آزاده ، می داند که همواره عاقبت پرخاش و ستیزه گری سخت
 ناگوار و وخیم است خاصه با زنان که شریک معیشت اند و نظم معاش داخلی و
 تربیت فرزندان را برعهده دارند ، با زنان درآویختن و بستیزه برخاستن و
 پرخاشگری کردن ، امور خانه را درهم می ریزد و فرزندان را بدبین و بدخواه و
 عصبانی بار می آورد و در نتیجه آینده آنها را مختل و ناهموار می سازد گذشته
 از آنکه مرد خردمند راستی درمی یابد که باهمسر خود باید آزاده و ش و کریمانه
 زندگی کند زیرا پدر و مادرش بر او اعتماد کرده و میوه دل و نور چشم خود را
 بوی سپرده اند از اینرو ، خردمندان با زنان بدارا و نرم خوئی رفتار می کنند و
 خویش را برای تمام عمر آسوده و فارغ بال می سازند و برعکس ، جاهلان یعنی
 مردم ناتراشیده و نافر هیخته که از تربیت درست بی بهره مانده اند نسبت بزنان ،

رفتاری درشت و خشن در پیش می‌گیرند و چون از عاقبت کار نمی‌اندیشند
 بالطبع دست بالا را می‌گیرند و بر زنان چیره می‌شوند، اینان بسبب فقدان
 تربیت، خوی حیوانی دارند و از آن جهت که بر عواقب نظر نمی‌افکنند، شبیه
 وهمای جانوران اند، نرم خوئی و نازک دلی، در جای خود، صفت انسانی است
 و منشأ آن، خرد راست نگر و حزم عاقبت اندیش است، نرم خوئی کردن و
 کوتاه آمدن، در بسیاری از حوادث دشوار و سنگین را بر روی آدمی استوار
 می‌بندد برخلاف درشتی و ستیزه که دروازه مصائب و نکبت‌ها را پهن می‌گشاید.
 پس رقت و نرم خوئی، صفت انسانی است که از خرد مایه می‌گیرد و درشتی
 و ستیزه، صفتی است حیوانی که از بهابگی و کوره خردی مدد می‌پذیرد.

۱۰ پرتو حقیقت آن معشوق نیست خالقست آن گویا مخلوق نیست

ب ۲۴۳۷

انسان بلحاظ قوه غضبی و حیوانی، تجاوز طلب و ستم باره است نهایت
 آنکه موانع خارجی و گاه ضعف قوای بدنی و اسباب بیرونی و مقابل افتادن
 با قوی‌تر از خود، موجب نهفتگی و یا کاهش این خلق طبیعی در ظهور یا اظهار
 می‌شود و این حالت بسبب نفاق طبیعی که زاده هوشمندی است، روی در پرده
 استتار می‌کشد، رحم و شفقت، خلقی عارضی است که گاه هست و گاهی نیست،
 این خوی شریف در انسان محدود است و بدرجه ارتباط او با کسی که مورد
 رحم واقع می‌شود، بستگی دارد و از اینرو هر انسانی نخست بر زن و فرزند و سپس
 بر خویشان نزدیک و سپس بر کسانی که با او نوعی ارتباط از جهت معیشت یا
 موافقت در دین و کیش یا بودن در شهر و کشوری دارند، دل سوزی می‌کند
 و شفقت می‌ورزد و اگر میلیونها مردم بسبب قحط و خشک سالی و طاعون و
 وبا و یا جنگهای خانمان سوز از میان بروند و یا در رنج افتند در صورتی که بدو
 پیوسته نباشند هرگز غمگین نمی‌گردد و بردامن کبریای او گردی نمی‌نشیند ولی

رحم و محبت الهی محدود نیست و شامل جمیع موجودات است و (رحمن) و (رحیم) از اوصاف خداست که در اولین آیتی از قرآن کریم وارد شده است ، همان آیت که در ابتداء هر کار ، مرد مسلمان بر زبان می آورد و در هر نمازی از نمازهای پنج وقت بازگو می کند پس رحم صفت الهی است و اگر انسان بنحو محدود بدان متصف می گردد ، از پر تو رحم حق است که بر او می نابد و اثری نیست که از محبوب و معشوقش در او انعکاس می یابد و این خداست که در صورت انسان بصفت رحم تجلی می کند نه آنکه رحم ، انعکاس مخلوق باشد باز چون نیروی خشم و غضب که نیروی اهریمنی و شیطانی است چیره می گردد ، رحم و شفقت آدمی زایل می گردد و بسیار اتفاق می افتد که انسان خشمناک ، محبوب ترین کسان خود را بزخم زبان یا شمشیر رنجور می سازد و می زند و یا عضوی ۱۰ از اعضای او را در کاستی می افکند و گاهی نیز وی را می کشد و برخاک هلاک می اندازد بنابراین ، رحم و شفقت در انسان صفت ذاتی و ثابت نیست بلکه عارضی است .

ظاهرا مقصود مولانا بیان همین نکته است که باز گفتیم ، ابیات پیشین نیز مؤید این توجیه تواند بود ، انسان در تعبیر : « وصف انسانی » معنی و حقیقت ۱۵ انسانیّت است که رازدم بزدانی و ظهور نقّس رحمانی است نه صورت انسان که ماده ارضی است .

می توان گفت که « پرتو حق » محبت و عشق است آنگاه در توجیه این بیت باید بگویم که بنا بر عقیده صوفیان ، ادراک حق بحسب ذات که حقیقت مطلق است هرگز برای بشر ممکن نیست و تنها حق را در مظاهر می توان دید و ۲۰ بنابراین ، زن مظهر جمال و لطف خداست و آن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال لم یزلی است که در آن مظهر لطف آمیز جلوه گری می کند ، اینگونه محبت را صوفیان « محبت آثاری » می نامند ، مقابل : محبت ذاتی که ناشی است از ادراک

حق ذات خود را بذات خود . محبت صفاتی که از طلب هر صفتی ظهور خود را از حضرت ذات در مظاهر اسما ناشی می‌شود . محبت اسمائی که منشأ آن، طلب اسماء الهی است ظهور خویش را در مجالی ولایت و مظاهر سلطنت خود . محبت افعالی که خواهان ظهور شوون الهی است .

۵ بعضی از شارحان مثنوی بتبعیت از ابن عربی گفته‌اند که ظهور محبت در زن قوی تر است زیرا محبت مرد از آن پدید می‌آید که حق را در خود بلحاظ فاعلیت مشاهده می‌کند و حق را در زن هم از جهت فعلی و هم باعتبار فعل پذیری مشاهده تواند کرد بدان سبب که زن از مرد نطفه می‌پذیرد و بدین نظر منفعل و فعل پذیر است و نطفه را می‌پرورد و بطفلی می‌رساند و بدین لحاظ جنبه فاعلی دارد پس مشاهده حق از مظهر زن که جامع حیثیت فعلی و انفعالی است تمام تر تواند بود . ابن عربی ، این مطلب را با تمهید چند مقدمه در «فصیح محمدی» که فصیح بیست و هفتم است از فصوص الحکم آورده و مقصودش توجیه محبت حضرت رسول اکرم (ص) بجنس زن است . جمع : جواهر الاسرار ، طبع لکناهو ، ص ۹۷ - ۹۶ ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۲۲۰ - ۲۱۴ ، ۱۰ حواشی ابوالعلاء عینی بر آن کتاب ، ص ۳۳۶ - ۳۲۱ ، شرح ولی محمد اکبر آبادی ، طبع لکناهو : ج ۱ ، ص ۱۷۴ .

مرد زن گفتن پشیمان شد چنان
گفت خصم جانِ جانِ چون آمدم
چون قضا آید فرو پوشد بصر
۲۰ چون قضا بگذشت خود را می خورد
مرد گفت ای زن پشیمان می شوم
من گنه کار توَمِ رحمی بکن
کز عوانی ساعتِ مُردنِ عوان
بر سرِ جان من لگدها چون زدم
تا نداند عقل ما پارا ز سر
پرده بدریده گریبان می دَرَد
گر بدم کافر مُسلمان می شوم
بر مکن بکبارگیم از بیخ و بن

کافر پیر ار پشیمان می شود چونک عذر آرد مسلمان می شود
ب ۲۴۳۸ - ۲۴۴۴

عنوانی : عمل و صفت عوان یعنی سرهنگک دیوان و مأمور اجرای دیوان

قضا و حسبت . جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۸۰۶) .

۵ پا از سر نداشتن : بکنایت ، بحیرت گران و سخت درافتادن .

خود خوردن : باندیشه فرورفتن ، غصه خوردن بی اظهار آن .

در روزگار پیشین که ظالمان و ستمکاران هنوز بحساب روز قیامت معتقد

بودند بهنگام مرگ که در چاره بر روی آنها بسته می شد از کار گذشته پشیمان

می شدند و توبه و اتابه آغاز می کردند ولی توبه بحکم شرع مقبول نمی افتاد ، مرد

۱۰ اعرابی از گفته های خود در چنان اضطراری افتاد که عوانان سخت گیر بوقت

مردن بدان دوچار می شدند ، آنگاه مولانا باستناد حدیثی که در ذیل : ب

(۱۱۹۴) ذکر کردیم این حالت را از تأثیر قضای الهی می داند ، انسان بحکم

قضا دو اسبه بسوی چیزی می تازد و فکر و اندیشه بکار می برد تا آنرا بیابد و یا

کاری را بانجام رساند و بهیچ روی بنقصان یا ضرر آن توجه ندارد بلکه آنرا

۱۵ مشتمل بر منافع بی شمار فرض می کنند ولی همینکه حکم قضا را اجرا کرد و چشم

بند قضا از پیش چشمش برداشته شد ، عیوب و نقائص آنرا در روشنائی خرد

می بیند و از کرده پشیمان می شود ، این حالی است که بهنگام غلبه میل و رغبت برای

هرکس دست می دهد ، اشتباهاتی که آدمی مرتکب می شود و زیانهایی که از اعمال

خود بر می گیرد ، سراپا مسند بغلبه رغبت است که در آن هنگام عقل از داوری

۲۰ معزول است ، زوال رغبت ، آدمی را بحال طبیعی باز می آورد و عقل در کار

می ایستد و زیبایی و زشتی عمل را باهم می سنجد و نفع و ضرر را در ترازو می گذارد

پس اگر زشتی از زیبایی و زیان از سود بیشتر باشد پشیمانی آغاز می شود و

انگشت ندامت بدنندان می گزد در صورتی که کننده فعل و معروض ندامت همان

یک تن است ، مولانا عروض این احوال را بجهتی که اشارت رفت معلول قضا و قدر می شمارد بنا بر آنکه پیشینیان هر امری را که علت آن محقق بوده است به قضا و قدر باز می بسته اند .

حضرت پُر رحمتست و پُر کرم عاشقِ او هم وجود و هم عدم

ب ۲۴۴۵

حضرت پُر رحمت ، وجود حق تعالی است که اصل هر رحمت و مایه هر نعمت و کرامت است ؛ وجود (در مصراع دوم) یا وجود اضافی است که مرتبه خلاق است و یا وجود عام که هیولای صور اسما و حقیقه الحقائق است در تعبیر عرفا ، عدم ؛ اعیان ثابت و صور علمیه حق است نه عدم مطلق که هرگز در وجود نمی آید و از آن خبر نتوان داد و نشان نتوان گفت ، این هر دو (وجود و عدم) عاشق خدا هستند از جهت آنکه هر معلولی بر علت خود عشق دارد و کمال و تمامی وجود خود را از وی می خواهد ، عشق نیز بجوششی است بسوی کمال و کوششی در راه استکمال . بحر العلوم در شرح خود می گوید که وجود و عدم مسخّر حکم و مشیت خدا هستند ظاهرا بدان مناسبت که عاشق نیز مسخّر عشق یا معشوق است ، این توجیه نوعی از مجاز را لازم دارد که حاجتی بدان نیست ، این بیت بمنزله دلیل است از برای پیت پیشین که در آن به قبول توبه کافر پیر اشارت رفته بود .

کفر و ایمان عاشقِ آن کبریا مِس و نقره بنده آن کیمیا

ب ۲۴۴۶

کِبْرِیا ، کِبْرِیا : عظمت و بزرگواری ، بلندی مرتبت ، یکی از صفات ویژه خدا . « وَ کِبْرِیاؤُهُ رَفَعَتْهُ وَعَلَاؤُهُ وَ مَجْدُهُ وَسَنَاهُ وَعَلْوُهُ وَ بَقَاؤُهُ » . التحبیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی .

کیمیا: اکسیر و ماده مکتملی که هرگاه بر مس باقلعی زنند، زر و سیم می شود.

کفر از اضلالِ ازل سرچشمه می‌گیرد و ایمان از صُنّتِ هِدایتِ می‌بخیزد، این ظهور اسم «مُضِلّ» و آن دیگر پیدایش نام «هادی» است، هر یک از اسماءِ الهی تقاضای تجلّی و ظهور می‌کنند و بدین معنی عاشقِ حقِ تعالی هستند، همچنین هیچ چیزی یا معنی و صفتی خلعت هستی نمی‌پوشد مگر آنکه منشأ آن یکی از اسماء و صفات الهی باشد، آن صفت یا اسم در اصطلاح صوفیه «رب» و پروردگار آن ذات و معنی است که تربیت و استکمال او در سایهٔ عنایت آن صفت یا اسم صورت می‌گیرد و کمال بدان وسیله از ذات احدی بر او فائض می‌شود، بدین تعبیر نیز کفر و ایمان از عاشقان کبریای حق هستند.

نظیر آن گفتهٔ حکیم غزنوی است :

۱۰ کفر و دین هر دو در رمت پویان وَحِدَهُ لاشْرِيكَ لَهُ كُويَان

حدیقهٔ سنایی، ص ۶۰

نظیر دیگر :

کفر و ایمان تو و غیر تو در فرمان اوست

سر مکش از وی که چشمش غارت ایمان کند

دیوان، ب ۷۶۶۰

۱۵ مصراع دوم در صورت تمثیل همین مضمون را افاده می‌کند. نیز، جمع،

ذیل: ب (۱۹۹۷).

موسی و فرعون معنی را رهی ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی

ب ۲۴۴۷

رهی: چاکر، بنده و غلام.

۲۰ ره داشتن: براه راست بودن، هدایت یافتن، اِهْتِدَاء.

بی‌رهی: گمراهی، ضلالت.

معنی، حقیقت مطلق و در تعبیرات مولانا خداست چنانکه در شرح

مثنوی شریف، ج ۲، ذیل: ب (۱۱۳۴) باز گفته‌ایم، اکنون گوئیم که تشخیص

هرکس در امور ذهنی و خارجی ، مناسب استعداد طبیعی و کیفیت خلقت اوست تا او را چگونه ساخته باشند ، و هیچکس در چگونگی آفرینش خود مختار نبوده و نیست و نخواهد بود . خواه آن کیفیت را معلول امر الهی یا امور طبیعی فرض کنیم (از قبیل مواریث و ضعف و قوت اسباب جسمانی و احکام محیط که هیچ یک اختیاری نیست) نظر بدین نکته هرکسی در آن راه می افتد که آفرینش او مقتضی آنست و بنابراین ، در تبعیت از اصول خلقت ، میانه گمراه و آنکه در راه است تناوتی وجود ندارد و هر دو محکوم اصول خلقت یا فرمان خدا هستند و برای می روند که آفریدگار خواسته است و همان راه نسبت بهر یک از آن دو ، صراط المستقیم است که صوفیان آن را « صراطِ اِیحادی » می نامند و گاهی از آن به « حقیقت کونیه » تعبیر می کنند ، اختلاف مؤمن و کافر ، بحسب ظاهر شریعت و احکام اصول اجتماع و در مقایسه فردی با فردی دیگر یا طائفه ای با طایفه دیگر است ، حکمی مُسْتَحْدَث و قیاسی بشری ، نه اصلی و نه زردانی .

بر این نکته می افزایم که ابن عربی مطابق اصول خود و با تأویل آیات قرآن کریم بر مسلک خویش ، نتیجه گرفته است که فرعون مؤمن بود و با ایمان مقبول از جهان رفت : فَتَقَبَّضَهُ طَاهِرًا مُطَهَّرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِّنَ الْخَبَثِ لِأَنَّهُ قَبَضَهُ عِنْدَ إِيمَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئًا مِّنَ الْآثَامِ . (خدا جان فرعون را گرفت در حالی که او از هر پلیدی و پلشتی پاک و پاکیزه بود زیرا جاننش را وقتی گرفت که او ایمان آورد و هنوز بگناهی نیالوده بود .) فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۲۰۱ نیز ص ۱۵۷ برای تفصیل بیشتر همان کتاب ، ص ۲۹۱-۲۰۱ ، حواشی ابوالعلاء عقیلی بر آن ، ص ۳۰۰-۲۹۸ . مقصود ابن عربی آنست که فرعون بر ایمان مصطلح که ایمان شرعی و یا ایحابی است در گذشت ، این مطلب مخالف نصوص قرآن کریم است و یکی از

مواردی است که علماء شریعت بر ابن عربی اعتراض کرده‌اند، مرحوم آقا حسین نجم آبادی از علما و فقهاء بزرگ و یکی از افراد کم نظیر عالم اسلام در عصر حاضر که در علوم ریاضی و فلسفه و عرفان و ادب و خاصه در فقه و اصول، وسعت اطلاعی شگفت و غور و دقتی بیرون از حد داشت بوقتی که من در محضر او قواعد علامه حلی بدرس می‌خواندم، می‌فرمود که ابن عربی در فصوص الحکم هفده بار مخالف قرآن سخن گفته است با آنکه در آغاز آن، ادعای کند که فصوص را از حضرت رسول اکرم (ص) تلقی کرده است و او ایمان فرعون را یکی از آن هفده مورد می‌شمارد، این استاد عظیم خود در تصوف و عرفان رنجها برده و دوازده سال تمام نزد آقا محمد رضا فشه‌ای (متوفی ۱۳۰۶ قمری) بتحصیل حکمت و عرفان پرداخته بود. من مدت دو سال از محضرش استفاده کردم، ۱۰ وفاتش (۱۳۴۷ قمری) اما نظر مولانا با ابن عربی تفاوت دارد برای آنکه او نظر بواقع و حقیقت امر، موسی و فرعون را در تصرف قدرت و مسخر مشیت ازلی می‌شناسد و از اینرو میان آن دو، فرقی نمی‌گذارد و مقصود او «ایمان تکوینی» است یعنی انقیاد امر و فرمان نه ایمان ایجابی یعنی گروش به پیمبری یا شریعتی. بخاطر بیاورید که اسلام را بمعنی انقیاد می‌گیرند. ۱۵

توجیه دیگر آنست که هریک از موسی و فرعون، مظهر اسمی از اسماء الاهی بودند، این، مظهر اسم «هادی» و آن، مرآة اسم «مُضِلّ» بود، مرجع همه اسماء متضاد از جلالی و جمالی، ذات حق است بدین جهت هرکسی در حکم اسمی است که جنبه مظهریت آن را دارد و مرجع آن اسم هم ذات الاهی است پس بازگشت همه بخداست و اختلافی که فرض می‌شود بحسب ظاهر است. ۲۰

روز موسی پیش حق فالان شده	نیمشب فرعون هم گریان بده
کین چه غلُست ای خدا برگردنم	ورنه غلُ باشد که گوید من منم
ز آنک موسی را منور کرده	مر مرا ز آن هم مکدر کرده

ز آنکس موسی را تو مه رو کرده ماه جانم را سینه رو کرده

ب ۲۴۵۱ - ۲۴۴۸

عُمل: طوق آهنین یا چرمین که در گردن افکنند و بر دست بندند، بند و زنجیر.

• زاری موسی در روز و یا آشکارا از آن جهت است که در بند ناموس و شهرت نبود و از امر ایجابی و ایجابی (شرعی) فرمان می برد و گریه فرعون در شب و با پنهانی بمناسبت آنست که مدعی خدایی و در بند تنگ و نام بود و تنها از امر ایجابی اطاعت می کرد، غل، حکم قضا و امر تکوینی است که فرعون را در گمراهی می افکند، همان معنی که از آن به (ختم و مهر بردل) و (طبع) و (رین) در قرآن کریم و تعبیرات صوفیان می بینیم، مبداء گمراهی و هدایت چنانکه گفتیم ظهور صفات الهی است که از ذات حق می جوشد بنابراین، هدایت موسی و گمراهی فرعون از یک نقطه، برخاسته و امتداد یافته است، این مطلب را مولانا از زبان فرعون بیان می کند، ابن عربی و پیروان او، این اعتراف را دلیل صحت شهرد و ابقان فرعون انگاشته اند. شرح ولی محمد اکبر آبادی، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۷۵.

تقریر این معنی را از بهاء ولد بشنوید: «نه که فرعون و ابلیس نمی دانستند حقیقت موسی و آدم را با چندان معجزات ولیکن زنجیر قهر ماهم بدانجای ایشان را باز می داشت که ای سگگان جای شما همین جایست. معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج ۲، ص ۲۲۰.

۲۰ بهتر از ماهی نبود استاره ام چون خسوف آمد چه باشد چاره ام
نوبتم گز ربّ و سلطان می زنند مه گرفت و شلق پنگان می زنند
می زنند آن طاس و غوغا می کنند ماه را زان زخمه رسوا می کنند

من که فرعونم ز خلق ای وای من زخم طاس آن ربیبی الّا علی من
ب ۲۴۵۵ - ۲۴۵۲

پننگان : طاس و طشت مسین یا روین :

چپست این خیمه که گوئی پُرگهر دریاستی

با هزاران شمع در پننگانی از میناسقی .

دیوان ناصر خسرو ، ص ۴۳۹

نیز طاسکی از مس که در بُن آن سوراخی تنگ است و آن طاس را بر روی
ظرفی پر آب می‌نهند و همینکه پُر شد و در بُن ظرف افتاد بر می‌کشند و باز بر سر آب
می‌گذارند و بمقدار زمانی پُر شدن آن ، اوقات شبانه روز را می‌سنجند و گاهی

- نیز آن طاسک را پُر آب می‌کنند و بر سر چیزی می‌گذارند تا تهی شود و مقدار ۱۰
خالی شدن آن را یک واحد زمانی حساب می‌کنند ، مقدار پُر شدن یا تهی شدن را
نیز پننگان می‌گویند ، پننگان نوعی ساعت آبی است که کشاورزان هنوز هم بکار
می‌برند ، در بشرویه هر پننگانی برابر با شش دقیقه است و شبانه روز بدین شمار ،
دویست و چهل پننگانست ، میزان شش دقیقه از آب را هم پننگان می‌نامند ،
در کنار کشتمند خانه‌ای است بنام (خانه پننگان) که در آن شخصی موظف ، ۱۰
مواظب نهادن و برکشیدن پننگان است و او را (پننگان کش) می‌گویند .

پننگان زدن : عمل زدن بر مس است که عامه بوقت گرفتن ماه انجام
می‌دادند ، اینان معتقد بودند که بدین وسیله گرفتگی ماه باز می‌شود و خسوف
مرتفع می‌گردد .

- ۲۰ رَبیبی الّا علی : مقتبس است از آیه شریفه : فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمْ
الّا علی . (فرعون گفت من پروردگار مبین شما) النّازعات ، آیه ۲۴ .
قضای بد و یا مَهر دل و ختم را تشبیه کرده است به خسوف ماه و نوبت
خدایی زدن و اقبال خلق را مانند کرده است بعمل عامیانه در زدن بر مس

از آن جهت که برمس زدن اعلام خسوف است و نوبت خدایی زدن نیز اخبار از گمراهی فرعون است و او بدین سبب رسوا می‌شود که مردم مصر بوقت نوبت ، اورا خدای مهین می‌خوانند و فریاد بر می‌کشند که دَوْر ، دور خدایگان ماست .

۵ خواجه ناشانیم اما تیشه‌ات می‌شکافد شاخ را در تیشه‌ات
 باز شاخی را موصول می‌کند شاخ دیگر را مَعْطَل می‌کند
 شاخ را بر تیشه دستی هست نی هیچ شاخ از دست تیشه جست نی
 حق آن قدرت که آن تیشه تراست از کرم کن این کز بهارا تو راست
 ب ۲۴۵۹ - ۲۴۵۶

۱۰ مَوْصَل : پیوند زده ، از (وَصَلَ) یعنی چسباندن چیزی بدیگر چیز و پیوند زدن درخت و یا موی عاریت به موی سر . بدین معنی استعمال شده است در مثنوی ، ج ۲ ، ب (۱۲۴۶ ، ۲۶۹۹) خاقانی هم (مَوْصَل) را بهمین معنی بکار برده است :

نخل مَوْصَل شده ترنج و رطب داشت

۱۵ میوه و شاخش فراخ و تام برآمد
 دیوان خاقانی ، ص ۱۴۶

مَعْطَل : بی کار کرده ، متروک و بی خاصیت .

رسم است که چون خواهند درختی را با درخت دیگر پیوند کنند آنرا از ساق قریب زمین با ارّه می‌برند و آنرا شکافته دو شاخ می‌کنند و شاخی تازه ۲۰ از درخت دیگر در میان آن شکاف گذاشته درز آن را بگیل می‌گیرند و آن شاخ در آنجا سبزی می‌شود و درختی گردد و میوه او بسیار نفیس و لطیف می‌شود .
 کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی ، نسخه عکسی .

تیشه ، نمودار حکم قضا یا قدرت جزئیّه است که بهر مقدوری تعلق خاص

می‌گیرد، بیشه، عالم آفرینش، و درخت، انسان است، مقصود آنست که حق تعالی انسانی را بسبب پیوند ولایت و یا معنوی پرورش می‌دهد و بکمال می‌رساند و دیگری را از آن پیوند محروم می‌سازد مانند باغبان که درختی را می‌شکافد و (پیوند اسکنه‌ای) می‌زند تا میوه تلخ و زبون آن، شیرین و گوارا و درشت گردد و آن شاخ بریده را بسوی می‌افکند و متروک می‌گذارد و همچنان که شاخ محکوم تیشه باغبان است و بر آن دستی ندارد، آدمی نیز مسخر قضا و با قدرت جزئیته زردانی است و یارای اعتراض بر احکام ازل نتواند داشت، آنگاه از زبان فرعون می‌گوید که چون قدرت اصلاح و اکمال در دست تست، مرا نیز هدایت کن و بکمال معنوی برسان.

۱۰	من نه در یاربِناام جمله شب چون بموسی می‌رسم چون می‌شوم پیش آتش چون سیئه رو می‌شود لحظه مغزم کند یک لحظه پوست زردگردم چونک گوید زشت باش خود چه باشد غیر این کارِ اله	باز باخود گفته فرعون ای عجب در نهان خاکی و موزون می‌شوم رنگ زر قلب ده تو می‌شود نه که قلب و قالبم در حکم اوست سبزگردم چونک گوید، کیشت باش لحظه ما هم کند یک دم سیاه پیش چوگانهای حکم کن فکان
----	--	--

ب ۲۴۶۶ - ۲۴۶۰

موزون: سنجیده و متناسب.

انسان ناوقتی که نور وجدان پاک در باطنش می‌تابد از عیب و نقص خود آگاه می‌گردد و در روشنائی وجدان، تاریکی درون خود را تواند دید، بدکاران بوقت شب و در خلوت دل که از آثار عوامل خارجی بدور می‌افتند و اعمال روزانه را بر خود عرضه می‌کنند پشیمان می‌شوند و دست در دامان توبه می‌زنند باز چون روز می‌رسد و محرکات محیط بر آنان دست می‌یابد بسر کارهای پیشین

باز می‌روند ، این حالات نتیجه تلوین و رنگارنگ شدن نفس است اما کسانی که تبه روزی در عروقشان ، ریشه دوانیده و وجدانشان از بن و بیخ تباه شده باشد روز و شب بریک حال می‌مانند و بسا که در خلوت شب طرح بدکاری می‌ریزند همچنین کسانی که دل و جانیشان بکلی پاک است و دیو بد آموز بر نهادشان استیلا ندارد روز و شب حکم وجدان را گردن می‌نهند و پیوسته به نیک اندیشی و خوب کاری می‌گیرند ، از جهت دیگر بسیاری از صفات زشت در انسان نهفته است و ظهور آن بمحرک خارجی احتیاج دارد و تا با آن محرک مصادف نشده است اصلاً محسوس نمی‌شود از قبیل خودبینی و خویش پسندی که غلبان آن وقتی مشهود می‌گردد که صاحب آن صفت با خود پسند دیگر دوچار افتد و یا امری برخلاف آن ، بر وی عرضه کنند مثل آنکه کسی از دست فروتر ، او را به اطاعت و فرمانبری خویش دعوت کند که با حصول این شرط حسّ خودبینی در هيجان می‌آید و مرد خودبین را بخلاف مصلحت و انکار حقیقت هر چند مانند آفتاب روشن باشد ، برمی‌انگیزد و بدشمنی و ا می‌دارد .

مطابق گفته مولانا فرعون مصر دارای چنان حالتی و چنین صفتی بود ،
 ۱۵ از اصحاب تلوین بود و بدین علت بهنگام شب از کرده پشیمان می‌شد و توبه می‌آغازید ، خودبین بود و خویشتن بینی او از اقبال و اطاعت ناخردمندانه ابلهان نیرو می‌گرفت بدین سبب در برابر موسی شقاوت و انکارش در جوش می‌آمد و ده چندان و یاده تو می‌شد و موسی را مایه ضلالت خود می‌پنداشت باز متوجه می‌گشت که موسی نیز دست افزار صنع آن خالق است که هر چه
 ۲۰ خواهد می‌کند و کارش بی‌علت است و او همچنان که رنگهای بیرونین را مبدل می‌سازد و کشت زار را گاه سبز و گاهی زرد می‌کند در درون آدمی نیز تصرف دارد و هر آنی حالتی بردل می‌گمارد تا زمانی در فضای معانی و حقائق و آنچه بیرون مکان است پرواز می‌کند و وقتی نیز در صور و اشباح و آنچه

در مکان تحقیق دارد سیر می کند پس گاهی در عالم اطلاق بال و پری گشاید و زمانی مقید محدود مکان است از آن رو که به ظواهر پای بند می شود .

این گفت و گور را مولانا بشکل دیگر در ابیات ذیل بیان فرموده است :

فرعون را احسان تو از نفس ثعبان می خرد

گرچه بظاهر سوی او تهدید ثعبان می کشی

فرعون را گفته کرم بر تخت ملکیت من برم

توسر مکش نامن کشم چون تو پریشان می کشی

فرعون گفت این رابطه از نست و موسی واسطه

مانند موسی کش مرا کو را تو پنهان می کشی

گفت او اگر موسی بُدی چوب از دهانی کی شدی

ماه از کفش کی تابدی تو سر ز رحمان می کشی

موسی* ما ناخوانده سوی شعبی رانده

چون عاشقی در مانده بر وی چه دندان می کشی

موسی* ما طاعی نشد وز واسطه ننگش نبُد

ده سال چوپانیش کرد چون نام چوپان می کشی

دیوان ، ب ۳۵۸۰۸ بیعد

این اشعار دلالت دارد بر اینکه مولانا قائل بایمان فرعون نبوده است

برخلاف ابن عربی .

چونک بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

چون بی رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

ب ۲۴۶۷ ، ۲۴۶۸

بی رنگی : با یاء مصدری ، فطرت و آفرینش نخستین : عالم خدایی ، عالم

وحدت و حقیقت مطلق . می توانید آن را با یاء وحدت بخوانید ، در آن صورت ،

بی رنگ ، تعبیری است نظیر : بی نشان ، در کتابت از حق تعالی ، ممکن است بمعنی وحدت و فطرت نیز فرض شود .

موسیبی : بهتر است که نسبت به موسی فرض شود یعنی پیر موسی ، شارحان مثنوی به یاء نکره خوانده‌اند و آن خالی از اشکال نیست چه اگر مقصود حقیقت موسی و مرتبه نبوت باشد آنجا خلافتی متصور نمی‌شود از آن جهت که پیمبران بمقام معرفت رسیده بودند و هیچ یک از آنها بانکار دیگری برنخاسته‌اند چنانکه عامه مسلمانان بدان معتقد هستند و اگر مراد موسی نامی باشد نه موسی صفتی در آن مورد جنگ و ستیزه جای شگفتی نتواند بود .

می‌توانیم بگوییم که فطرت انسانی از رنگ هر مذهبی بدور است و کیشها و دینها از اجتماع و برای نظم امور جامعه پدید آمده‌اند و رنگ حدوث دارند و میان ادیان و قوانین بشری ازین نظر فرقی و امتیازی دیده نمی‌شود ، هر کسی غالباً از دینی پیروی می‌کند که پدر و مادرش بدو می‌آموزند و پا از محیط زندگی خود فرامی‌پذیرد ، گرویدن از دینی بدین دیگر نیز معلول علل اجتماعی است از قبیل تحویل محیط فکر یا حیات و عدم انطباق اصول و قواعد دینی که مورد اعتقاد است بر شرائط حیات ذهنی یا خارجی . گاهی نیز امور عاطفی در بدل کردن کیشها مداخله می‌کند و بهر حال آنجا که فطرت و آفرینش اولین است دینی وجود ندارد و انسان بحسب تأثیر تربیت یا محیط بدینی می‌گردد ، در حدیث آمده است : *كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلٰى الْفِطْرَةِ حَتّٰى يُعْرَبَ عَنْهُ لِسَانُهُ* فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ . (هر که می‌زاید بر فطرت می‌زاید تا آنگاه که در سخن آید و پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی کنند .) جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۹۳ .

بنابر این ، مراد چنین خواهد که این اختلاف و دوگانگی که عامیان بر سر مذهب و معتقدات خود می‌کنند با فطرت انسانی و اصول دعوت پیمبران

موافقت ندارد ، حقیقت انسانی بی رنگ است و قدر مشترك میان افراد بشر معنی و اصل انسانیت است پس همان بهتر که بدان حقیقت باز گردیم و ستیزه و برخاش را بیک سو نهم .

مایه و رکن اصلی این توجیه استدلال حکمای اسلامی است که در اثبات

- نبوت عامه ، میل انسان را به مدنیت جزو دلیل قرار می دهند بلحاظ آنکه تمدن ، بدون نظام شریعت و قانون گزاری منظم نمی گردد و اصولاً متصور نتواند شد .
- از دگرسو ، می توان گفت که ذات حق و عالم خدایی هیچ رنگی نمی پذیرد ، صفت سبحان و قدوس و سُبُوح مقتضی آنست که او را جَلَّ شَأْنُهُ از هر چه صفت حدوث دارد منزّه شماریم ، همچنین خدای فرمان ده است و فرمان بر و فرمان پذیر نیست پس او را پیرو هیچ آیینی و کبشی فرض نتوان کرد ، خدا خداست و نه ترسا و نه یهودی و نه بودایی است ، سالک چون از عالم خلق برتر رود و از رنگ حدوث برهد و در حق فانی شود ، صفات او بصفات حق بدل می گردد و در آن هنگام از دوگانگی و خلاف جدا می افتد و بچشم خدایی در خلق می نگرد ، همه کیشها و آیینها را برنگ وحدت می بیند و همچنانکه حق از عداوت شخصی منزّه است او نیز از ینگونه دشمنایی که مبدأ ۱۵ ستیزه گری است مبرا می شود ، حاصل آنکه اختلافها و دشمنیها در عالم خلق است و در جهان ایزدی ، عداوت و خلاف انگیزی وجود ندارد و آن سالک که در جهان یگانگی گام نهاده است همه مذاهب را بیک چشم می نگرد و با هیچ یک دشمنی نمی ورزد یا از آن جهت که اوصاف خلق را از جان خود زدوده و با بسبب آنکه اصول ادیان را از سوی خدا یافته است ، مولانا نظر بدین معنی می فرمود : ۲۰
- من با هفتاد و دو ملت یکی ام .
- این توجیه بهتر از نخستین و بامذاق مولانا مناسب تر می نماید ، مؤید آن ، شواهد ذیل است :

این سفال و این پلینه دیگرست
 لیکت نورش نیست دیگرز آن سرمست
 گگر نظر در شیشه داری گگم شوی
 ز آنکک از شیشه است اعداد دوی
 ور نظر بر نور داری وارهی
 از دوی و اعداد جسم منتهی
 از نظر گاهست ای مغز وجود
 اختلاف مؤمن و کبر و جهود
 مثنوی ، ج ۳ ، ب ۱۲۵۵ بعد

موسی و عیسی بجا بد کافتاب
 کشت موجودات را می داد آب
 آدم و حوّا بجا بود آن زمان
 که خدا افکند این زه در کمان
 همان مأخذ ، ب ۱۲۷۵ بعد

یکت جمله مردانه مستانه بکردیم

تا علم بدادیم و بمعلوم رسیدیم
 در منزل اول بدو فرسنگی هستی
 در قافله امت مرحوم رسیدیم

آن مه که نه بالاست و نه پستست بتابید

و آنجا که نه محمود و نه مذموم رسیدیم
 دیوان ، ب ۱۵۶۲۲ بعد

در تقریر این معنی از عین القضاة بشنوید : « اما ای عزیز شرطهای طالب
 بسیارست در راه خدا که جمله محققان خود مجمل گفته اند . اما یکی مفصل که
 جمله مذاهب هفتاد و سه گروه که معروفند ، اول در راه سالک ، در دیده او
 یکی بود و یکی نماید و اگر فرق داند و یا فرق کند ، فارق و فرق کننده باشد
 نه طالب ، این فرق هنوز طالب را حجاب راه بود که مقصود طالب از مذهب
 آنست که باشد که آن مذهب که اختیار کند او را بمقصد رساند . و هیچ
 مذهب بابتدای حالت بهتر از ترك عادت نداند چنانکه از جمله ایشان یکی
 گفته است :

بِالْقَادِيسِيَّةِ فَيْثَةَ مَا اِنْ يَرَوْنَ الْعَارَ عَارًا

لَا مُسْلِمِينَ وَلَا مَجُوسَ وَلَا يَهُودَ وَلَا نَصَارَى

چون بآخر طلب رسد خود هیچ مذهب جز مذهب مطلوب ندارد .
 حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی گفتی « اَنَا عَلِيٌّ مَذْهَبِ رَبِّي »
 من بر مذهب خدا ام زیرا که هر که بر مذهبی بود که آن نه مذهب پیروی بود ،
 مُخْتَلِطٌ باشد و بزرگان طریقت را پیر خود خدای تعالی بود پس بر مذهب
 خدا باشند و مخلص باشند نه مختلط . اختلاط توقفتست و اخلاص ترقی و
 اخلاص در طالب خود شرط است (مَنْ اَخْلَصَ لِلَّهِ اَرْبَعِينَ صَبَاحًا
 ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلِيٌّ لِسَانِهِ) او از مذهبها دور است ،
 ایشان نیز دور باشند گوا هست برین « تَخَلَّقُوا بِاخْتِلاَقِ اللَّهِ » مگر نشنیده‌ای .
 این دو بیت :

آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت

رنگ من و تو کجا خورد ای ناداشت

این رنگ همه هوس بود با پنداشت

۱۵ او بی رنگست رنگ او باید داشت

تمهیدات عین القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲ - ۲۱ . شیره

و عصاره این بحث در یک بیت از مثنوی مندرج است :

ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۷۷۰

۲۰ شارحان مثنوی با اختلاف در تعبیر و اجمال و تفصیل گفته‌اند که بی رنگی

مرتبه اطلاق ذات است که در آنجا کثرت و احکام کثرت منتفی است و مراد از

رنگ ، تعیین و تقیید ، و جنگ موسی با موسی عبارت است از تمایز و تغایر

اعتباری نفس الامری که نزد محققین در موجودات ثابت است یعنی چون ذات

از مرتبه اطلاق بقید تعیین مقید شد و هر جا به تشخیص و خصوصیت دیگر ظهور کرد ناچار یکی غیر دیگری آمد بلکه هر شخص غیر ذات مطلق نیز گشت و سبب غیریت ایشان با یکدیگر آنست که هر یکی را خصوصیتی است که در سایر تعینات نیست و مابه الامتیاز اوست از همه ، و مغایرت هر یک با مطلق آنست که ذات مطلق با همه است و بر هر کس صادق می آید و هیچ یکی از ایشان بر دیگری صادق نمی آید پس جنگ موسی با موسی کنایت ازین تغایر باشد و با بدین معنی است که چون ذات مطلق که بی رنگ است بر رنگ صفات جمال و جلال و هدایت و ضلالت مقید شد مظاهر هدایت و ضلالت با یکدیگر تضاد و مخالف پیدا کردند بدینگونه که یکی در جاده بندگی و اطاعت قدم نهاد و دیگری در راه نافرمانی و سرکشی افتاد بلکه مظاهر هدایت نیز با هم جنگ و مخالف پیدا کردند زیرا که هر چند جمیع انبیا و اولیا در اصل هدایت و وصول بحق متحداند لیکن شریعت و طریق سلوک هر یکی غیر شریعت و طریق سلوک دیگری است و جنگ موسی با موسی کنایت از اینست و چون ذات مطلق را ملاحظه کنی و امتیاز هدایت و ضلالت از نظر برداری دانی که موسی و فرعون هر دو مطیع رب آند که جز اطاعت و بندگی کاری ندارند . شرح ولی محمد اکبر آبادی ، طبع لکناهو ، ج ۱ ، ص ۱۷۶ ، ۱۷۹ . این تقریر شبیه است بدانچه در شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۶۸۶) بیان کردیم که مبتنی بر مذهب وحدت وجود است .

گر ترا آید برین نکته سؤال رنگ کئی خالی بود از لیل و قال

ب ۲۴۶۹

۲۰

این مطلب بهر یک از سه تفسیر که بیان کردیم دشوار است و اهل ظاهر و عامیان آنرا بر نمی تابند بدین جهت می گوید که رنگ (خواه مذهب و خواه تعیین) منشأ اختلاف و کثرت عقاید و یا اشخاص است و با وجود کثرت ، بحث

و جدل طبیعی است زیرا هر عقیده دارای حدودی است ذهنی و خارجی بحسب تصور و عمل جسمانه که از عقیده دیگر بدان حدود ممتاز می گردد و ازین جهت خلاف بر می روژد و قیل و قال در میان می آید و هر شخصی دارای تعین و شخصیتی مخصوص است که آن در گزینش و انتخاب او مؤثر می افتد و آن نیز راه بحث و جدال را باز می کند .

این عجب کین رنگ از بی رنگ خواست رنگ بابی رنگ چون در جنگ خواست
اصل روغن ز آب افزون می شود عاقبت با آب ضد چون می شود
چون گل از خارست و خار از گل چرا هر دو در جنگند و اندر ماجرا
ب ۲۴۷۲ - ۲۴۷۰

- ۱۰ منشأ ادیان و مذاهب حق تعالی است که خود از هر رنگی منزّه است ، کثرت نیز از وحدت و تعین از اطلاق می زاید بدان سبب که تعینات حدود وجود مطلق اند پس جنگ رنگها بابی رنگ که سرچشمه حدوث و وجود آنهاست جای شگفتی تواند بود . آنگاه مطلق و مقید را مثال می زنند به آب و روغن که چون آب در روغن جوشان ریزند ، روغن در فریاد می خیزد و چکره های آن بیرون می ریزد در صورتی که روغن را از ماده لبنی و شیر می گیرند ۱۵ که خود مایع است و اصل شیر از گیاهان است که آب ، مایه رویدن و بالیدن آنهاست ، گل و خار نیز مفید همین معنی است بدان مناسبت که خار بر شاخه گل و گل نیز در میان خار می روید .

نسخه موزه قونیه ، بجای بیت دوم نسخه بدل دارد :

- ۲۰ چونک روغن را ز آب اسرشته اند آب با روغن چرا ضد گشته اند

این بیت در چاپ لیدن بجای متن قرار دارد .

نظیر بیت (۲۴۷۰) از سخن مولانا :

بین در رنگ معشوقان نگر در رنگ مشتاقان

که آمد این دورنگ خوش از آن بی رنگ جان اینک

دیوان ، ب ۱۳۹۲۳

در این بیت ایمانی بمسالهٔ صدور کثیر از واحد که مورد بحث حکما و

متکلمین است نیز تواند بود .

پا نه جنگست این برای حکمتست همچو جنگ خرفروشان صنعتست

ب ۲۴۷۳

جنگ خرفروشان : بکنایت ، جنگ مصلحتی و ظاهری بمناسبت آنکه

خرفروشان بظاهر جدل و نزاع میان خود می آراستند و قیمت خرا را بالا

می بردند تا خریدار در غلط افتد و خروا مانده را به قیمت گران بخرد :

خرفروشان نخم یکدیگر شدند تا کلید قفل آن عقد آمدند

مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۰۱۴

خرفروشانه یکی با دیگری در جنگند

لیک چون وانگری متفق یک کارند

دیوان ، ب ۸۰۸۷

۱۵

نظیر : جنگ زرگری. تعبیر: خرفروشانه، مفید معنی حبله سازانه است

یعنی حالت خرفروشان در جنگ مصلحتی برای فریب مشتری :

خرفروشانه دو سه زخمش بزد کرد باخر آنچ ز آن سگ می سزد

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲۴۲

صنعت : درین مورد ، ساختگی . ۲۰

اختلاف عقاید و آراء مذهبی و هر خلافی در امور ذهنی و خارجی سبب

می شود که نیروی داوری انسان در کار ایستد و در تفاوت آنها نیک بیندیشد تا

بتواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد ، این تأمل قوهٔ قضاوت آدمی را نیرومند

می‌سازد زیرا داوری و ترجیح در موردی صورت می‌گیرد که دو نظر یا دو چیز بر انسان عرضه شود ، داوری نسبت بیکت چیز بدون وجود طرف مقابل متصور نیست مثل اینکه قاضی دادگستری تا نزاعی و خلافی نباشد ، مأمور رسیدگی نتواند بود ، کسانی که چیزهای مختلف می‌بینند یا بنظرهای متفاوت گوش می‌دهند ، بالطبع وسعت اطلاع بیشتر و تشخیص قوی‌تر دارند پس جنگ رنگ با بیرنگ موافق حکمت آفرینش است .

و اگر ظهور وحدت در کثرت مراد باشد آنگاه می‌توان گفت که اسما و صفات متقابل و با طبایع مختلف مخلوقات هر یک تقاضای ظهور و تجلی در عالم خلق و شهادت می‌کنند و نتیجه آن ، ظهور قدرت حق و مراتب استعداد خلق است خواه خیر یا شریر و خواه مؤمن یا کافر و بنابراین اختلافی که در موجودات تعیین پذیر می‌بینیم و نیز خلاف آنها با حضرت بی‌نشان ، مقتضای حکمت الهی است بواسطه آنکه رفع خلاف و رجوع بوحدت صرف ، مستلزم آنست که احکام عالم صورت از میان برخیزد و اسرار خلقت پنهان ماند .

یا نه اینست و نه آن حیرانیست گنج باید جست این ویرانیست
 آنچ تو گنجش توهم می‌کنی ز آن توهم گنج را گم می‌کنی
 چون عمارت دان تو وهم و رایها گنج نبود در عمارت جایها

ب ۲۴۷۶ - ۲۴۷۴

عیمارت جای : محل معمور و آبادان ، جای عمارت بر طریق اضافه

مقلوب .

۲۰ بیشتر گفتیم (ذیل : ب ۳۱۳) که حیرت دو نوع است ، حیرتی ناشی از تردید و شک و حیرتی از فرط معرفت و غلبه شهود جمال ، اکنون گوئیم که حیرت وقتی روی می‌دهد که دلایل اثبات و نفی حکمی یا وجود و عدم چیزی مساوی باشد ، درین حالت ذهن از کار می‌ماند و توسل بدلیل منقطع می‌شود

- بدین مناسبت مولانا حیرانی را در معنی انصراف از استدلال و توسل بنیروی عقل استعمال کرده است ، حیرت موجب قلنق و نگرانی خاطر است و آن ذهن را بپژوهش و کاوش و فحص دلائل تازه وادار می کند و بدین معنی عین هدایت و حیات فکری است، ابن عربی می گوید : « قَالَهُدَىٰ هُوَ أَنْ يَهْتَدِيَ الْإِنْسَانُ إِلَى الْحَيَاةِ فَيَمْلِكُ أَنْ الْأَمْرَ حَيْرَةً وَالْحَيْرَةُ قَلْنَقٌ وَحَرَكَةٌ وَالْحَرَكَةُ حَيَاةٌ » . فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۲۰۰ .
- پس حیرت موجب آن می شود که ما بدلیل موجود بسنده نکنیم و بجست و جوی دلیل و یا راه نو برای کشف مطلب پردازیم و آن وقتی میسر می شود که همت ما بدانچه هست قناعت نرزد و بتقلید اکتفا نکند بنابراین ، قناعت و خرسندی بنظر و عقیده موجود باعث باز ماندن و بی نصیب شدن از گنج ۱۰ تحقیق و معرفت است زیرا طلب و فحص با قناعت سازگار نمی آید و کسی در طلب زیادت می کوشد که بدانچه دارد قانع نتواند بود .
- مولانا می گوید فرض دیگر اینست که خلاف رنگت بانی رنگت نه واقعی و نه مصلحتی است و در حقیقت جنگی وجود ندارد ولی خدا می خواهد که بسبب این تصور ما را در حیرت افکند تا فکر و تعقل را کار بندیم و بظاهر ۱۵ بسنده نکنیم و بطلب راستین ، رازهای آفرینش را بجست و جو نمایم و این خود وجهی دیگر از وجوه حکمت و سبب سوزی و سبب سازی حق تعالی است .
- تمثیل معرفت و کشف حقیقت به گنج ، و حیرانی به ویرانی ، و قناعت بردلائل و عقیده موجود و یا تقلیدی به عمارت ، مبتنی بر آنست که گنج را در ۲۰ ویرانه می نهند تا ذهن کسی بمحل آن متوجه نشود و در ویرانه های بایبند برای آنکه شهرها و یا خانه های که بر اثر حوادث خراب می شود و روی هم می ریزد ، صاحبان آنها فرصت آن ندارند که نفائس اموال خود را بموضع دیگر منتقل کنند ، این تمثیل یادآور حکایت آن فقیری است که در خواب دید گنجی

در فلان جا نهاده‌اند و او برای دست یافتن بر آن باید تیری در کمان نهد و رها کند و هر جا تیر می‌افتد آن جا را بشکافد، او تیر بقوت تمام رها می‌کرد و زمین را می‌شکافت و بگنج نمی‌رسید، پادشاه خبر شد و تیراندازان چابک دست بر گماشت تاثیرها بقوت هر چه تمام‌تر از کمان گشادند و باتیر و تیشه زمین را شکافتند و از گنج اثری ندیدند، سرانجام همه نومید شدند، مرد بدرگاه خدا ه زاری آغاز کرد، دیگر بار در خواب دید که ما گفتیم تیری در کمان نه و رها کن، نگفتم که کمان را چندان که می‌توانی بکش و تیر را هر چه دورتر پرتاب کن، وی بیدار شد و چنین کرد، گنج زر را زیر پای خود یافت. مثنوی، ج ۶، ب (۱۸۳۴ بعد). بیت (۲۴۷۵) حاصل این قصه است.

در عمارت هستی و جنگی بود	نیست را از هستها ننگی بود
نه که هست از نیستی فریاد کرد	بلکه نیست آن هست را واداد کرد
تو مگو که من گریزانم ز نیست	بلک او از تو گریزانست بیست
ظاهرا می‌خواندت او سوی خود	وز درون می‌راندت با چوب رد

ب ۲۴۸۰ - ۲۴۷۷

۱۵ واداد: عمل پس دادن، پس زدن، رد.
بیست: مخفف بايست، امر از ایستادن. بعضی از شارحان مثنوی آنرا
بمعنی عدد دوم مرتبه^{۱۰} عشرات گرفته‌اند.

چوب رد: چوبی که بوسیله^{۱۱} آن مرغان و ستوران را عقب می‌زنند و نیز
چوب دوشاخه که فرآشان حکام، مردم را در سر راه آنها پس و پیش می‌کردند،
دور باش.

۲۰ نیست، بمعنی معدوم، گاهی اطلاق می‌شود بر وجود حق و غیب ذات
باعبار اطلاق صرف و عدم تعیین و بدون ملاحظه^{۱۲} انتصاف بهر گونه صفتی
و گاهی تعبیر می‌شود از سالک و ارسته^{۱۳} که بمرحله^{۱۴} فناء فی الله رسیده است و هستی

چنانکه گفته‌ایم در تعبيرات مولانا بمعنی خود بینی و خلاف وارستگی است ،
 ظاهراً مقصود آنست که جنگ و خلاف از تعین و تشخیص ناشی می‌شود زیرا
 مراتب تعین مابۀ الامتیاز هر متعینی از متعین دیگر است و اتحاد و یگانگی
 با وجود تعین متصور نیست ، شخصیت افراد انسان و غیر انسان نیز مایه جدایی
 آنها از یکدیگر است بنابراین بقاء تعین را به عمارت تعبیر می‌کند ، زوال
 شخصیت و تعین در این صورت معنی ویرانی می‌دهد اما نسبت به عالم خدایی ،
 واضح است که حق تعالی از ستیزه و جدال برتر است و این صفت که از ضیق و
 تنگی وجود و میدان فکر برمی‌خیزد با سعه و اطلاق ذات مناسبت ندارد چنانکه
 سالک فانی هم از قید و هرگونه بندی خواه حسنی و یا معنوی آزاد است و
 هرگز گرد بلجاج و ستیزه نمی‌گردد ، آنگاه می‌گوید که نیست (وجود مطلق ،
 یا مرد فانی) از قید و تعین ننگ دارد بدان معنی که تعین مایه محدودیت است
 و با اطلاق نمی‌سازد و یا آنکه وارستگی و حریت با خود بینی و کبر موافق
 نمی‌آید پس همواره اطلاق مراتب تعین را درهم می‌ریزد و بصورتی دیگر تجلی
 می‌کند و این نموداری است از امتناع مطلق نسبت بقبول تعین خاص ، درویش
 فانی هم از خود بینان می‌گریزد بلحاظ آنکه خود بینی و خویشتن پرستی از مظاهر
 نقص و موانع کمال است پس نتیجه این می‌شود که شکستن طلسم صورت بسبب
 امتناع معنی است از توقف و درنگ در مظهر مخصوص و نه برعکس آن ، و
 نفرت خود بینان ، انعکاس حالت درونی درویش فانی است که از خود بینی
 گریز دارد و نه برخلاف آن ، برین تقریر معنی بیت اخیر چنین می‌شود که
 هر چند وجود اطلاق در صور متعینات ظاهر می‌شود و آن بمنزله قبول تعین است
 لیکن درهم ریختن آنها و تحویل صور حاکی است از عدم محدودیت وجود مطلق
 و علو مرتبه آن از قبول تعین و نیز درویش فانی اگر چه بظاهر با بندیان تقلید
 و اسیران آرزوی نفسانی مماشات و مدارا می‌کند ولی در باطن آنها را از خویش

می‌راند و بعالم خود راه نمی‌دهد بمناسبت آنکه با ایشان جنسیت ندارد .
مناسب این مطلب ، حکایت ذیل است : « روزی اصحاب صحبت ، حکایت
می‌کردند که امرا و اکابر زمان بنزد شیوخ شهر بجد می‌روند و زیارت این
حضرت کمتر می‌آیند ، عجا سبب آن چه باشد و از چیست مگر که این عظمت را
نمی‌بینند و ازین اسرار محجوبند ، حضرت مولانا فرمود که نیامدن را می‌بینید ،
ازین طرف راندن را نمی‌بینید . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۳۳ .

نعلهای بازگونه است ای سلیم نفرت فرعون می‌دان از کلیم

ب ۲۴۸۱

نعل بازگونه : بکنایت ، کاری غلط انداز ، و نمودن چیزی بمصلحت

- ۱۰ برخلاف ظاهر بمناسبت آنکه دزدان باجنگاوران یا مردم فراری نعل اسب را
وارونه می‌زدند بدانگونه که دوسر نعل را بر خلاف معمول (در پا) بسوی جانب وحشی
و خارج بدن مرکب و نیم دایره آن را بسوی جانب اُنسی و درون مرکب می‌کوفتند
(و در دست بعکس آن) تا جهت سیر خود را پنهان دارند . « نقل است که شخصی
در شهری بود و نمی‌توانست گریخت از خوف آنکه مبادا اهل شهر اطلاع یابند و
در عقب او رفته او را هلاک سازند، اسب خود را نعل باز گونه بست و در نیم شبی سوار
۱۵ شده از آن شهر بگریخت چون روز شد مردم مطلع شده ملاحظه راه نمودند
پی اسبی که رفته باشد ندیدند بلکه پی اسبی که آمده در شهر دیدند ، یقین کردند
که آن مرد از آن راه رفته باز گردیدند و آن مرد باین حیل از چنگ ایشان
خلاص شد و این ، مثل شده بجهت کسی که کاری کند غلط انداز . »

۲۰ کشف اسرار معنوی ، در شرح ابیات مثنوی ، نسخه عکسی . نیز جمع :

امثال دهخدا در ذیل : نعل بازگونه .

همه نعل مرکب ز نیم باشگونه بوقتی کز این تنگ جای گریزم

دیوان خاقانی ، ص ۲۹۱

نظیر: نعلِ معکوس، بهر دو صورت در مثنوی مکرر آمده است.

این بیت متفرع است بر مضمون آیات پیشین که بموجب آن، درویش فانی و با نیست، خود بینان و یا هست را از خود می‌راند و رجوع است بقصهٔ موسی و فرعون و ایمان این دومین درس، و انکار کردن موسی باشکار و مقصود آنست که موسی در باطن از باب عدم تجانس فرعون را رد می‌کرد و نفرت فرعون انعکاس نفرت باطنی موسی بود از وی.

چون حکیمک اعتقادی کرده است	کآسمان بیضه زمین چون زرّده است
گفت سایل چون بماند این خاکدان	در میان این محیط آسمان
همجو قیندیلی مُعلق در هوا	نه باسفل می‌رود نه برعلا
آن حکیمش گفت کز جذب سما	از جهات شش بماند اندر هوا
چون زمقناطیس قُبّه ریخته	در میان ماند آهنی آویخته
آن دگر گفت آسمان با صفا	کسی کشد در خود زمین تیره را
بلک دفعش می‌کند از شش جهات	ز آن بماند اندر میان عاصفات

ب ۲۴۸۸ - ۲۴۸۳

۱۵ ریخته: بقالب زده، مفرغ بمعنی وصفی.

شش جهات: شش جهت، مطابق روش قدماست که گاهی معدود را در عدد (دو) و بیشتر، جمع می‌آورده‌اند:

برادر بُد او را دو اهریمنان یکی کهرم و دیگر اندرمان

دقیقی

۲۰ چرخ نارد بحکم صد دوران جان نزاید بسی چار ارکان

دیوان سنایی، ص ۳۴۷

ز چار ارکان برگرد و پنج ارکان جوی

که هست فایده زین پنج، پنج نوبت لا

ز نه حواس برون شو بکوی هشت صفات

که هست حاصل این هشت ، هشت باغ بقا

دیوان خاقانی ، ص ۱۳

عاصِفَات : بادهای تُند و سَخت .

- حکمای پیشین ، معتقد بودند که زمین در وسط آسمانهای نه گانه قرار دارد و مرکز حجم آن ، بر مرکز عالم منطبق است ، زمین را ساکن و بی حرکت فرض می کردند و برای سکون ارض بدو نظر مختلف گرویده بودند ، بعضی می گفتند که افلاك زمین را بنحو مساوی از همه سو بخود می کشند و جذبش می کنند و چون نیروی جاذبه از همه سو برابر است ، زمین در وسط قرار گرفته و ساکن مانده است ، دسته ای دلیل آنرا دفع افلاك بنحو متساوی می پنداشتند ، اولین را مثال می زدند به بت آهنین که در خانه ای از مقناطیس نهاده بودند و آن بت ، بسبب تساوی جذب از شش جهت در هوا معلق و آونگ بود ، دومین را تشبیه می کردند به کفی خاك که در شیشه ای ریزند و آن شیشه را بسرعت تمام بر قطب خود در چرخ آورند که در این حالت آن کف خاك بعلت دفع و طرد مساوی ، در وسط شیشه قرار می گیرد این تمثیل را ابن سینا در شفا بدینگونه می آورد : ۱۰
- «وَقَائِلِ انَّهَا كُرْبِيَّةٌ وَأَنَّهَا سَاكِنَةٌ وَلَا تَتَحَرَّكُ وَإِنَّمَا لَا تَتَحَرَّكُ لِأَنَّ النَّفْلَكَةَ يَجْذِبُ بِهَا إِلَى الْجِهَاتِ جَذْبًا مُتَشَابِهًا فَلَا يَتَّكُونَ جِهَةً أَوْلَى بِأَنَّ تَتَجَدَّبَ إِلَيْهَا مِنْ جِهَةٍ كَمَا يُحْكِي عَنْ صَنَمٍ كَانَ فِي بَيْتٍ مِقْنَاطِيسِ الْحَيْطَانِ وَالْقَرَارِ وَالسَّقْفِ وَكَانَ قَدْ قَامَ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ مُنْجَدِبًا إِلَى السُّطُوحِ السَّتِّ بِالسُّوِيَّةِ .» (طبیعیات شفا ، طبع ایران ، ۲۰ ص ۱۸۸ - ۱۸۹ ، المباحث الشرقيّة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۲ ، ص ۹۱۳ - ۹۱۲ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۴۸۲ .
- صفت این بت معلق ، در گرشاسبنامه اسدی طوسی بدینگونه

آمده است ، او در ذکر عجایب هند که گرشاسب دیده بود ، می گوید :

هم از ره دگر شهری آمد پیش	درو نغز بتخانه ز اندازه بیش
یکی بتکده در میان ساخته	سر گنبدش بر مه افراخته
همه بوم و دیوار او ساده سنگ	تهی پاک از آرایش و بوی و رنگ
بتی ساخته ماه پیکر دروی	برهنه نه زرّ و نه زیور بروی
میان هوا ایستاده بلند	نه زیرش ستون و نه زافراز بند
بسی پیکر مردم و مرغ و باز	ز گردش میان هوا پرّ باز
گروهی شمن گرد او انجمن	سیه شان تن و دل سیه تر زتن
گرفته همه لکهن و بسته روی	که و مه زنج ساده کرده زموی
چنان بُد مر آن پیرهان را گمان	که هست او خدای آمده ز آسمان
فرشتست گردش پر هر که هست	بفرمانش ایستاده ایزد پرست
کسی را که بودی بچیزی هوا	چو زو خواستی کردی ایزد روا
از آهن بُد آن بت معلق بجای	همان خانه از سنگت آهن ربای
از آن بُد میان هوا داشته	که سنگش همی داشت افراشته

گرشاسب نامه ، طبع طهران ، ص ۱۹۱

داستان این بت آویخته درست همانست که دربارهٔ بت سومنات نقل می کنند ، زکریا بن محمد بن محمود قزوینی در آثار البلاد می گوید : از شگفتیهای آن معبد بتی بود بنام سومنات که بی ستونی در زیر و بندی از زیر در هوا معلق ایستاده بود ، محمود غزنوی در فتح سومنات بسیار کوشید بدان امید که هندیان مسلمان شوند ، او در نیمهٔ ذی القعدة سال ۴۱۶ بسومنات رسید ، پس از فتح آن ازیاران خود پرسید که شما دربارهٔ این بت و ایستادنش در هوا چه می گوید ، بعضی گفتند که آنرا به بندی نهفته آویخته اند ، محمود گفت تا یکی نیزه ای از همه سوی بت حرکت دهد و بیازماید ، آن نیزه بهیچ مانع بر نخورد ، یکی از حاضران گفت چنین ندارم که این گنبد را از سنگ مغناطیس ساخته اند و این بت از

- آهن است و سازنده بدقت تمام همه جوانب را با رعایت میزان جذب مغناطیس بنا کرده است چنانکه هیچ طرف بر دیگری نمی چربد و بت بدین سبب در میان گنبد آونگ مانده است ، بعضی از حاضران ، موافق و برخی مخالف شدند ، او گفت اجازه ده تا دو سنگ از بالای گنبد برگیرم ، محمود اجازه داد و او چنین کرد و بت بیکسو کز شد تا تمام سقف را برداشت ، آنگاه بت بر زمین افتاد . آثار البلاذ ، طبع بیروت ، ص ۹۷-۹۵ با ترجمه بیارسی و اختصار .
- مؤلف عجایب المخلوقات که کتاب خود را در نیمه دوم قرن ششم و زمان سلطنت طغرل بن ارسلان ، آخرین پادشاه سلجوقی عراق (۵۹۰ - ۵۷۱) تألیف کرده است در باب خواص مغناطیس می گوید : « هندوان از آن چیزها شگفت کنند ، خانه از مغناطیس بگردند و بتی آهنین در آن بردند ، مغناطیس آنرا از شش جهت جذب می کرد تا معلق در هوا بماند . » عجایب المخلوقات انتشارات نگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۵۴ .
- چنانکه می بینید درین روایت و نیز در گفته ابن سینا و فخرالدین رازی و اسدی طوسی ذکری از سومات میان نیامده است ، ابوریحان بیرونی و گردیزی و ابن الاثیر و منهاج سراج و میرخواند و خواندمیر ، بصراحت گفته اند که این بت را از سنگ تراشیده بودند و بنقل ابوریحان آن ، صورت مذاکیر مهادیو بوده است ، محمود غزنوی این بت را شکست و قسمتی از آن را بر در جامع غزنین نهاد و دیگر قسم بر در کوشک سلطنت و یک قسم بمکه فرستاد و یک قسم بمدینه . قسمتی ازین بت که بر در جامع غزنین نهاده بودند تا زمان تألیف زین الاخبار همچنان بر در جامع بوده است (حدود ۴۴۴) فرخی سیستانی که در فتح سومات قصیده ای غرا بمطلع ذیل :
- فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر
سخن نو آر که نور را حلاوتی است دگر

سروده، هم ازین داستان که موضوع خیالات شاعرانه تواند بود ذکر نمی‌کند.
 جمع : آراء الهند ، طبع لپیژیکت ص ۵۶ ، ۲۵۳ - ۲۵۲ ، زین الاخبار ،
 انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۱۹۱ ، کامل ابن الاثیر ، حوادث ۴۱۶ ،
 طبقات ناصری ، طبع کابل ، ص ۲۷۱ ، روضة الصفا ، طبع طهران ، ۱۲۷۰
 ج ۴ ، ذکر فتح سومنات ، حبیب‌السیر ، طبع بمبئی ، ج ۴ ، ص ۲۴ . بنابراین ،
 روایت زکریا بن محمد قزوینی بنیادی ندارد و بی‌گمان مولانا چنانکه سیاق
 عبارت نشان می‌دهد ، این مطلب را از شفای بوعلی یا مباحث مشرقیه استفاده
 کرده است . در کتاب نخبة الدهر فی عجائب البرّ والبحر تألیف محمد بن ابی طالب
 انصاری دمشقی (طبع بغداد ، ص ۱۷۰) وصنی مشبع از سومنات ذکر شده است
 ۱۰ که آن هم با گفته بیرونی و دیگران مطابقت دارد .

پس ز دفعِ خاطرِ اهلِ کمال جانِ فرعونان بماند اندر ضلال
 پس ز دفعِ این جهان و آن جهان مانده‌اند این بی‌رهان بی‌این و آن
 سرکشی از بندگان ذوالجلال دان که دارند از وجود تو ملال
 کهرُبا دارند چون پیدا کنند گاه هستی ترا شیدا کنند
 ۱۰ کهربای خویش چون پنهان کنند زود تسلیم ترا طُغیان کنند
 ب ۲۴۹۳ - ۲۴۸۹

سرکشی : بیاء خطاب بخوانید ، دوم شخص مفرد است نه اسم مصدر
 چنانکه یوسف بن احمد مولوی پنداشته است . المنهج القوی ، ج ۱ ، ص ۴۴۹ .
 مترتب است بر این عقیده که زمین در وسط بدان سبب مانده است که
 ۲۰ آسمان از شش جهت دفعش می‌کند ، نتیجه آنکه گمراهی سرکشان نیز مسبب
 از دفع باطن مردان خداست که آنها از باب عدم جنسیت و قابلیت اینان را
 از خود می‌رانند و هدایت نمی‌کنند سپس می‌گویند که این سرکشان از فوائد
 دنیوی دین مثل غنیمت و فتوح و استفاده از وحدت جامعه دین و هم از منافع

اخروی آن ، مانند رحمت حق و بهشت محروم هستند زیرا مردود هر دو جهان‌اند ، این مضمون مقتبس است از آیه شریفه : خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكُمْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ . (منافق دنیا و آخرت را از دست می‌دهد ، آنکس زیانکاری آشکار .) الحج ، آیه ۱۱ .

- که عقیده مفسرین نزدیک است بدانچه اکنون گفتیم ، می‌توان گفت
- ۹ که منافق را کفار از خود بسبب اظهار دین می‌رانند و او بجهت شک و عدم اخلاص ، از طاعات هم برنی‌گیرد پس نه از منافع دنیوی و نه فوائد اخروی بهره مند می‌شود . صوفیان می‌گویند زیانکاری این جهان ، ترك طاعت و لزوم مخالفت است و حرمان آن جهانی ، گناه و جواب خصمان دنیوی است
- ۱۰ که حقوقشان را ضایع کرده است و یا آنکه بی نصیبی از دنیا نبه کردن وقت ، و برباد دادن آخرت ، سکون قلب در اکتفا بنعم بهشت و حور و قصور است .
- جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۷ ، ص ۸۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۲۱۶ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی .

- ۱۵ اولیا و مردان خدا قدرتی مانند خدا دارند و می‌توانند احوال دل را بدّل کنند و فعلیات نفس را تغییر دهند این نیرو را « جذب و کشش باطن » می‌گویند ، بواسطه این نیروی آسمانی است که آنها مستعدان را بخود جذب می‌کنند و مردم سیاه اندرون را از خود می‌رانند یا یکی را که جذب کرده‌اند بسبب ترك ادب ، مهجور و محجوب می‌سازند ، مولانا جذب را به نیروی کهر با تشبیه می‌کند .
- ۲۰ آنچنان که مرتبه حیوانیست کو اسیر و سغبه انسانیست
مرتبه انسان بدست اولیا سغبه چون حیوان شناسش ای کیا
ب ۲۴۹۴ ، ۲۴۹۵

سغبه : در فرهنگهای پارسی بضم اول بر وزن کُلبه ضبط شده است ،

یوسف بن احمد مولوی هم آنرا بدینگونه ضبط می کند ، نخواجه ایوب و ولی
 عمده اکبر آبادی گفته اند بالفتح و قبل بالضم . معنی آن چیزی چرب و روغنی
 است ، بمعنی شیفته و فریفته و مطیع نیز می آید ، در نسخه موزه قونیه صریحاً
 و واضحاً باعلامت فتحه (َ) بر روی حرف اول نوشته شده است ، بحر العلوم
 اصلش را از کلمه سَغْبَه که عربی است می داند ، سَغْبٌ در عربی بمعنی گرسنگی
 می آید ، نظر او بدین تأییدی شود که (مُسَغَب) بتازی ، جائز و سهل و آسان را گویند .
 انسان بنیروی خرد و تدبیر بر تمام حیوانات مسلط است و بدین نیروی
 عظیم آنها را در زیر باری کشد و بر پیلان زفت و کلان و یختیان قوی هیکل
 بر می نشیند و نعل بر سم اسبان و استران سرکش می زند و یوغ بر گردن گاوان
 تنومند می نهد و طفلی باشاخه چوبی آنها را بهر جا که خواست می راند ، هم بوسیله
 عقل شهباز بلند پرواز را از اوج زمین فرو می آورد و شکار می آموزد ، شیر و
 پلنگ پر صولت را در دام می افکند و شکار می کند و خرس را ببازی می گیرد ،
 این فرمانروایی نتیجه عقل و تدبیر است ، همچنین مردمی که خردمندتر و بتدبیر
 افزون تر اند بر مردم کم خرد و سست رای تسلط دارند و بنسبت قوت عقل و تدبیر
 بر گروهی کمتر یا بیشتر فرمان می دهند و گروهی هستند که قوتها بردل و رای
 چندین قوم و امت ، اثر می گذارند و در تبعیت خود نگاه می دارند مانند انبیا
 عَلَیْهِمُ السَّلَام که بمدد عقل و تأیید الهی ملیونها مردم را در قرون و ادوار
 متمادی بنظامات و اصول و فروع دینی منتظم ساخته اند و یا ارسطو و ابن سینا
 که سالیان دراز دانش پژوهان جهان از آراء ایشان پیروی کرده اند و برخلاف
 ۲۰ آنها جرأت فکر و تأمل نیافته اند و کسی را که مخالف آنان فکری عرضه
 می کرد به دیوانگی و سَفَه منسوب می داشتند ، این نیز نتیجه هوشیاری و
 خردمندی و روشن رایی است ، این حکم نسبت به اقوامی که خرد بیشتر و پرورش
 بهتر دارند نیز جاری و ساری است تا بمدد این قدرت باطنی اقوام وام دیگر را

زیر سلطه و فرمان خود می‌کشند و بدان سو می‌برند که خود می‌خواهند؛ تفاوت مردم عادی بنسبت با اولیای حق و خردمندان جهان اگر بیش از تفاوت انسان طبیعی و حیوانات نباشد، کمتر هم نیست پس پیروی مردم معمولی از بزرگان عالم که اولیا هستند، بعقیده مولانا از امور طبیعی و جزو سنن و قوانین الهی است.

بنده خود خواند احمد در رساله جمله عالم را بخوان **قُلْ يَا عِبَادِ** .
ب ۲۴۹۶

قُلْ يَا عِبَادِ : دو بار در سوره (زمر) بکار رفته است یکی درین آیه :
قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ . (بگو ای بندگانی که گرویده‌اید من از خدای خود بپرهیزید.) الزمر، آیه ۱۰ .

دوم درین آیه: **قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا** ۱۰
مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ . (بگو ای بندگانی که بر جان و تن خود گراف آوردید از بخشایش خدا نومید مشوید.) الزمر، آیه ۵۳ .

عموم مفسران از اهل ظاهر و صوفیان مابعد «**قُلْ**» را، سخن خدا و متحکمی قول حق و پیمبر را مأمور ابلاغ آن و حاکی دانسته‌اند اما مولانا آنرا سخن پیغمبر (ص) می‌داند، مرحوم سلطانعلی شاه گنابادی از اکابر محققین صوفیه در عصر اخیر (مقتول بستم ۱۳۲۷ قمری) هم بر عقیده مولانا رفته است و گمان می‌رود که مستند گفتار او همین بیت از مثنوی شریف است بنا بگفته او، عبودیت دارای دو معنی است یکی عبودیت بمعنی پرستش که جز در مورد خدای تعالی روا نیست، دوم بمعنی فرمانبرداری و طاعت که نسبت بمظاهر امر حق استعمال آن، جایز است و مؤمنان باعتبار بندگی حق «**عبد عبادت**» اند و ۲۰ بلحاظ لزوم اطاعت از انبیا و اولیا «**عبد طاعت**» زیرا مظاهر امر الهی بسبب فناء از اوصاف خود و فنا در اوصاف حق تعالی، خلفاء او هستند و اطاعت آنها عین اطاعت خداست و بهمین دلیل در قرآن کریم گاهی **مَظْهَر** بجای **مُظْهَر**

و ظاهر می نشیند و فعل او بخدا و بالعکس نسبت داده می شود ، مثل : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَالْكَينَ اللَّهُ رَمَى (الانفال ، آیه ۱۷) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ (التوبة ، آیه ۱۴) إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ (الفتح ، آیه ۱۰) بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۱۸۱ ، ص ۱۸۲ .

برین نکته می افزایم که بحکم شریعت ، بنده کسی است که از خود حق تصرف ندارد و بفرمان مولی و خداوند خود کار می کند ، پیروان انبیا نیز حق تصرف در امر دین ندارند و بر فرمان پیمبران می روند پس اطلاق بنده بر ایشان از سوی انبیا موافق اصطلاح شرعی ، روا تواند بود .

ازین بگذریم مردان خدا شخصیت و انیت موهوم پیروان خود را در هم می شکنند و از نو ، بر اثر تربیت و مجاهدت : بدانها شخصیتی مناسب استعداد می بخشند و در ایشان جانی تازه می آفرینند پس اگر ما آنها را جان آفرین و خلاق شخصیت نوین فرض کنیم هرگز راه گزاف نپیموده ایم . جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۵۹۸) ب (۶۷۳) ب (۶۷۴) .

این بیت بمنزله دلیل شرعی است برای ابیات پیشین که در آنها تصرف و تأثیر مردان خدا را در پیروان خود بیان فرموده است ، می توان بقرینه آن ابیات گفت که مقصود مولانا از استدلال بدین آیت اینست که خلق نسبت به انبیا عبد طاعت اند .

عقل تو همچون شتریان نوشتار می کشاند هر طرف در حکم مر
عقل عقلمند اولیا و عقلها بر مثال اشتران تا انتها
۲۰ اندریشان بنگر آخر ز اعتبار یک قلاووزست جان صد هزار
چه قلاووز و چه اشتریان بیاب دیده کان دیده بیند آفتاب
ب ۲۵۰۰ - ۲۴۹۷

مثال و یا دلیل دیگر است برای قوه تسخیری که اولیا بدان مخصوص اند

بدینگونه که انسان را تشبیه می‌کند به شتر و عقل را به شتربان از آن جهت که حرکات و اعمال بدن تابع اندیشه و عقل است و تن آدمی بمنزله ماشینی است که قوه محرکه آن فکر و اراده انسانی است آنگاه می‌گوید که اولیا لطیفه و جوهر عقل و قوه مفکره‌اند و بدین سبب عقول آدمیان خواه ناخواه مسخر فکر و اراده آنهاست همچنانکه شتربان، رمه و بنگله شتران را بدنبال خود می‌کشاند باز مثال دیگر می‌آورد بدینگونه که یک راهنا گروهی از مردم را در بیابان و مواضع ناشناس از پی خویش می‌برد و بدین معنی جان هزاران کس است، اولیا نیز چنین هستند که مردم را در راههای ناشناخته سلوک، هدایت می‌کنند و از اینرو حکم عقل و جان دارند که بدن را در تصرف خویش دارد، مثال اول تأثیر انسان را در حیوانات و مثال دوم تسلط انسان کامل را ۱۰ بر دیگران می‌رساند.

ولی این هر دو مثال ناقص است بدین جهت می‌گوید دیده بجوی که آفتاب را تواند دید.

یک جهان در شب بمانده میخ دوز	منتظر موقوف خورشیدست و روز
اینست خورشیدی نهان در ذره	شیر نر در پوستین بره ۱۵
اینست دریایی نهان در زیر کاه	پا برین که هین منه با اشتباه
اشتباهی و گمانی در درون	رحمت حقست بهر رهنمون

ب ۲۵۰۴ - ۲۵۰۱

میخ دوز: دوخته به میخ، کسی که او را بامیخ بر زمین می‌بستند، حکام سابق بعضی از اشخاص را که مقصر می‌دانستند بر رویا بر پشت می‌خوابانیدند و ۲۰ چهار دست و پایش را بامیخ بر زمین می‌بستند، این عمل را «چارمیخ» و «میخ بند» می‌گویند، بگفته مفسرین، فرعون مصر اینگونه شکنجه می‌داد و زنش را

بدین عذاب کشت ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱۰ ، ص ۴۸۴ . مجازآ بسته و مقید بسختی .

مقصود آنست که همچنانکه در شب ، جهانیان چشم بر طلوع خورشید و آمدن روز می گمارند ، عالم و عالمیان در تاریکیهای جهل و غفلت فرو رفته اند و انتظار می کشند که آفتاب حقیقت برآید و ایشان را از ظلمات و نادانی و پیراهی برهاند و این قرینه ای است بر کشش و جذب درون مردان حق .

بمناسبت ذکر خورشید و روز حسنی ، باطن اولیا و شخصیت معنوی آنها را به خورشید و شیر نر و ظاهر آنها را به ذره و پوست بره تشبیه می کند ، دریا و کاه نیز تشبیهی دیگر است ، وجه شبه ، غفلت کوتاه نظران از دید واقعیت و باطن مردان حق است که فریفته ظاهر می شوند و اولیا را همچنس خود می پندارند مضمونی که با امثال و تشبیهات گوناگون ازین پیش گفته بود . جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ابیات (۲۸۸ - ۲۶۶) ج ۲ ، ذیل : ابیات (۱۰۲۰ - ۱۰۰۴) .

ظهور معنی فراخ میدان و کلتی در صورتی خرد و تنگ مایه که مفاد این تمثیل است هم از آن مضامین است که شعرا بتازی و پارسی نظیر آن بسیار گفته اند ، این نوع تعبیر ، یکی از صنایع بدیعی است و علماء علم بدیع آنرا « حصر الجزئی و الحاقه بالکلتی » می نامند . خزانه الادب ، طبع مصر ، ص ۳۷۱ ، انوار الربیع ، طبع ایران ، ص ۵۲۷ . عنصری گفته است :

گرش توانی دیدن همه جهانست او

بر این سخن هنر و فضل او بس است گوا ۲۰

کس از خدای ندارد عجب اگر دارد

همه جهان را اندر یکی تن تنها

مجمع الفصحاء ، ج ۱ ، ص ۳۵۵

این مضمون در مثنوی مکرر دیده می‌شود، ج ۵، ب ۳۵۷۹، ج ۶، ب ۴۵۸۳ بیعد.

اشتباه و تردّد خاطر ناقصان در معرفت و تصدیق مرد کامل و ولیّ حق، رحمت است از آن جهت که وی میزان حق و باطل و مقیاس ضلالت و هدایت است و همچنانکه ایمان مستعدان، گواه راستی و درستی اوست، تکذیب منکران هم بر صدق و حقانیتش دلالت می‌کند و مثل اینکه ترازو وزن تمام و کاسته و مساوی را مشخص می‌سازد، ولیّ حق نیز مستعدان و نامستعدان را تمیز می‌دهد و هنگ و سنگ هریک را بازی نماید پس تکذیب و اشتباه منکر نوعی از رحمت است. این نکته را مولانا در دفتر دوم مثنوی (ب ۲۰۸۵) بشرح و تفصیل تمام روشن ساخته است.

می‌توانید بدین صورت توجیه کنید که اشتباه موجب تنبه و بیداری، و گمان و تردّد خاطر، محرک آدمی بر فحش و جست و جو است و بدین وسیله انسان می‌تواند که حقیقت را ادراک کند زیرا مبدأ هر یقینی شک و دو دلی است و یا آنکه اگر ولیّ مشخص باشد انکار او مستلزم قهر و عذاب الهی است و منکران هرگز در آن حالت مورد عفو خدا قرار نمی‌گیرند و مستحقّ عذاب مؤکد می‌شوند. این دو توجیه را شارحان مثنوی ذکر کرده‌اند.

هر پیمبر فرد آمد در جهان	فرد بود آن رهنمایش در نهان
عالم کبری بقدرت سحر کرد	کرد خود را در کیهن نقشی نورد
ابلهانش فرد دیدند و ضعیف	کسی ضعیفست آن که باشه شد حریف
ابلهان گفتند مردی بیش نیست	وای آنکو عاقبت اندیش نیست

ب ۲۵۰۸ - ۲۵۰۵

عالم کبری: عالم، در اصطلاح، ماسوی الله است از افلاک و هر چه درون آنهاست از جواهر و اعراض، هر مرتبه‌ای از آفرینش را هم جهان

گویند، وجود حق باعتبار ظهور در صور ممکنات و بدین لحاظ حق تعالی هویت و روح عالم است و عالم صورت و تن اوست، این تعبیری است که صوفیان کرده‌اند.

عالمِ اکبر یا کبری، جهان آفرینش است از علوی و سفلی، مقابل :
 ۵ عالمِ اصغر که انسان است، بقول بعضی جهانِ اکبر یا کبیر، آسمانها و یا ملکوت افلاک و یا دل انسان است و عالمِ اصغر یا صغیر، زیر فلک و یا ملکوت زمین و یا نفس است، انسان را بدان جهت «عالم صغیر» می‌نامند که هر چه در عالم کبیر است در وجود او، می‌توان یافت. تعریفات جرجانی، اصطلاحات الصوفیه، کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: عالم.

۱۰ وصف عالم به «کبری» بنا بر آنست که ادبای پارسی زبان در صفاتی که از زبان عربی نقل کرده‌اند رعایت تذکیر و تأنیث را که در زبان عربی وجود دارد، در سیاق زبان پارسی لازم نשמوده‌اند بدلیل آنکه الفاظ، باید تابع قواعد زبانی باشند که در آن استعمال می‌شوند نه آن زبان که از وی نقل شده‌اند، و بدین جهت در وصف کلمات، گاهی مؤنث و گاهی مذکر آورده‌اند بدون
 ۱۵ آنکه از اصول نحو عربی تبعیت کرده باشند. نظیر: گنبد خضرا، دخمه خضرا، مرغزار خضرا، گوهر حمرا، لاله حمرا، گل حمرا، می حمرا، چراغ زهرا که گنبد اخضر و لاله احمر و می احمر نیز می‌گویند. و صفت مذکر برای مؤنث عربی، مانند: زهره ازهر، اعلام ازهر، شمس ازهر، جوزای ازهر، قیمت اعلی. جمع: حواشی نگارنده بر جزو چهارم از معارف بهاء ولد، طبع
 ۲۰ طهران، ص ۲۰۱ - ۱۹۳، که شواهد بسیار برای اثبات این مطلب نقل شده است.

نورِد: چوبی نازک که طومار را بر آن پیچند، چوبی دراز بشکل اسطوانه که برپهنای کارگاه قرار دهند و سرتارهای جنس بافتی را بر آن

چسبانند و هر اندازه که بافته شود بر آن پیچند ، مخفف نوردیده (صفت مفعولی) نیز تواند بود .

مولانا قدرت حقیقت را بمثالی از دعوت پیمبران ، بیان می کند ، انبیا یکم تنه ، دعوت آغازیدند و بی هیچ هراسی بر ضد باطل نبرد کردند ، دشمنان از هرسو بخلاف و عناد برخاستند و به آزارشان کمر بستند ، پیمبران سرانجام فائق آمدند و دینشان در جهان گسترش یافت ، آنها بصورت همانند و برابر دیگران بودند ولی نیروی حقیقت و واقع بینی ، اسباب پیروزی ایشان را فراهم ساخت ، اشتباه منکران از اینجا پدید آمد که نیروی معنوی را بحساب نگرفتند و فریب ظاهر خوردند ، این مضمون را با عبارت دیگر در دفتر سوم مثنوی (ب ۴۱۳۹ بیعد) نیکنک روشن ساخته است .

بعضی از شارحان مثنوی تصور کرده اند (از جمله استاد نیکلسن) که مقصود از عالم کبری شخص پیمبر است بقرینه آنکه در دفتر چهارم (ب ۵۲۱ بیعد) نظیر این تعبیر دیده می شود و بر این فرض جمله « سحر کرد » مستندی است که مستند الیه آن « عالم کبری » است و مصراع دوم توضیح و تفسیر آن جمله و جمله عطف بیان است ، توجیه بیت بدین گونه می شود : که پیمبر کاری سحر آسا کرد از آن سبب که وجود وسیع و بی کرانی را در صورتی خرد و خوارمایه مندرج ساخت . در صورتی که حاجت بچنین تأویلی نیست و ابیاتی که در دفتر پنجم آمده اختصاصی به پیمبر ندارد و شامل هر انسانی است چه حکما و صوفیّه معتقد بوده اند که عالم کلتی در انسان مندرج است و بهمین مناسبت عالم صغیرش گفته اند .

ناقه صالح بصورت بد شر
از برای آب چون خصمش شدند
آب حق را داشتند از حق دریغ
آب کور و آب کور ایشان بُدند

ناقه صالح چو جسمِ صالحان شد کمینی در هلاکتِ طالعان
 تا بر آن اُمت ز حکمِ مرگ و درد ناقه الله و سقیاها چه کرد
 شهنه قهر خدا زیشان بجست خونبهای اشتری شهری دُرُست
 ب ۲۵۱۴ - ۲۵۰۹

ناقه : شتر ماده .

صالح : مطابق روایات اسلامی، یکی از پیمبران عرب است که بقوم ثمود فرستاده شده بود، ثمود دسته‌ای از عرب بودند که در شمال مدینه مسکن داشتند و یکسره نابود شدند و برافتادند و نژاد ایشان منقطع گشت . این دسته از عرب را (عَرَبِ بَائِدَه) می‌نامند یعنی برافتاده .

۱۰ ناقه صالح : شتری بود که بمعجزه او از کوه بیرون آمد، قوم ثمود بت پرستان بودند، صالح آنها را بندگان دعوت کرد، از وی معجزه‌ای خواستند و تقاضا کردند که از کوه شتری ماده و ده ماهه آبستن و پا بزای بیرون آورد، صالح چنین کرد و آن ناقه در حال بزاد، بچه او نیز قوی و کلان بود، صالح با آن قوم قرار گذاشت که آب قریه، یکت روز از آن شتر و بچه اش و روز دیگر از آن آنها باشد و آن روز که ناقه آب می‌خورد، قوم ثمود از شیر ناقه بیاشامند، ایشان، آخر الامر، این قرار را بهم زدند و ناقه را پی زدند و مستحق عذاب شدند و برافتادند . جمع : قصص قرآن مجید، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۸۱ - ۷۸، قصص القرآن ثعلبی، طبع مصر، ص ۵۶ .

مُرّ : تلخ، مجازاً بد خوی و بد سرشت .

۲۰ آب کور : مفرط در حرص و امساک چنانکه آب هم از سائل و مهان دریغ دارد . نظیر : نان کور .

ناقه الله : اشاره است به آیه شریفه : وَيَأْتِيكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَسْأَلْكُمْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ . (و صالح گفت

ای قوم من این ماده شتر از آن خداست و گواهی و معجزه‌ای بر راستی من
برای شما، به‌لیدش تا در زمین خدا بچرد و بید آسیب رسانیدش. (هود،
آیه ۶۴).

طالیحان: جمع طالح یعنی تبه‌کار و نابسامان.

ناقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا: مقتبس است از آیه کریمه: فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ه
ناقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا. (پس پیامبر خدا بقوم ثمود گفت ز نهار ماده شتر خدا را
پاس دارید و از آب خوردنش باز مدارید.) والشَّمْسُ، آیه ۱۳.

شیخنه: کسی که از جانب پادشاه و دستگاه حکومت برای ضبط امور
وسیاست مردم شهری منصوب می‌شد و بالطبع عده‌ای از افراد مسلح بفرمان
وی بودند. این کلمه در عربی بکسر اول است و پارسیان اکنون بفتح اول
تلفظ می‌کنند.

دُرُست: کامل و تمام، بی‌کم و کاست. نظیر: دُرُست دینار و درهم،
ماه درست. جع: فرهنگ نوادر لغات و تعیرات و مصطلحات دیوان کبیر،
ضمیمه مجلد هفتم کلیات شمس، انتشارات دانشگاه طهران، در ذیل: ماه درست.

روح همچون صالح و تن ناقه است	روح اندر وصل و تن در فاقه است
روح صالح قابل آفات نیست	زخم بر ناقه بود بر ذات نیست
روح صالح قابل آزار نیست	نور یزدان سغبه کفتار نیست
کس نیابد بردل ایشان ظفر	بر صدف آمد ضرر نی بر گهر
حق از آن پیوست با جسمی نهان	تاش آزارند و بینند امتحان
بی‌خبر کآزار این آزار اوست	آب این خم متصل با آب جوست

ب ۲۵۲۰ - ۲۵۱۵

برای تشبیه تن و جسم آدمی به شتر و ناقه، جع: ذیل: (ب ۱۹۶۶) تن
باقضای میل طبیعی بسوی مواد ارضی می‌گراید، گرسنه می‌شود و غذا می‌خورد،

غذا از اجزای زمین بدست می آید ولی جان تشنه حقائق و مشتاق عالم غیب است و بدان جهان پیوستگی دارد بدین معنی روح در وصل می یزید و تن در فاقه و نیاز می گذراند ، توضیح آنرا از مولانا بشنوید :

میل تن در سبزه و آب روان	زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و درحی است	زانکه جان لامکان اصل ویست
میل جان در حکمتست و در علوم	میل تن در راغ و باغ و در کروم
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب و اسباب علف

مثنوی ج ۳ ، ب ۴۴۳۶ بیعد

جان مجرد است و نقص و نیاز و در نتیجه ، آفت بدان راه ندارد ، تن بعقیده قدمها مرکب از عناصر و مواد زمینی است و بناچار معروض تغییر و تبدیل است و از ایتر و در کم و کاست می افتد و آسیبهای گوناگون بر آن ، عارض می شود ، گذشته از آنکه جان مرد کامل و یا متصف به صلاح و شایستگی قرب خدا ، از هر تعلقی آزاد است ، بردامن کبربای چنین جانی گردد غم و اندوه نمی نشیند و تأثر بدو دست نمی یازد ، مخالفان و منکران در غلط می افتند و گمان می برند که بزخم زبان و ضربت شمشیر می توانند مرد حق را از دعوت باز دارند و یا چراغ وجودش را خاموش کنند بی خبر که نیروی ولی خدا از غیب می جوشد و عشق لا اُبالی از ملامت نمی ترسد و از تهدید نمی هراسد ، ادعا و تمدی بنبوت بدون چنین نیرو و اطمینان خاطری هرگز صورت نمی بندد و از درون سر نمی زند ، انگار که جسم ولی را نابود کنند و آویزش جان وی را با این تن خاکی

۲۰ بگسلند نه آخر روح دعوت وی پایدار است و هر دم شعله شوقی در جان مستعدی برمی افروزد پس روح ولی هرگز آفت نمی بیند و آزرده نمی شود .

آنگاه مولانا راز تعلقی حق را با جسم انبیا و اولیا بیان می کند بدینگونه که حکمت آن آویزش ، ظهور استعدادهای گوناگون است ، کسی با خدا

جنگ و پیکار ندارد زیرا آنجا که اوست تضاد منافع و تراحم اشخاص متصور نیست ، هیچ کس با خدا رقابت نمی کند ولی همینکه حقیقت در صورت بشری ظهور کرد ، رقابت و همچشمی و کینه و حسد در کار می آید و منبزه و خلاف شعله می زند بدین معنی ظهور انبیا و تجلی اولیا ، محک نقد و قلب است و خدا خلق را بدین تعلق و ظهور در معرض آزمایش قرار می دهد . این راز را مولانا در ابیات ذیل واضح تر بیان می فرماید :

انیبیا را واسطه ز آن کرد حق	تا پدید آید حسدها در قلق
ز آنکه کس را از خدا عاری نبود	حاسد حق هیچ دیاری نبود
آن کسی گمش مثل خود پنداشتی	ز آن سبب با او حسد برداشتی

۱۰. مثنوی ج ۲ ، ب ۸۱۱ بیعد

مصراع اول از بیت (۲۵۲۰) مستفاد است از مضمون حدیث : *ان الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب* . (خدای تعالی گفت هر که یکی از اولیای مرا دشمن دارد من او را آگاه می کنم از جنگ خود). احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۸ . مضمون مصراع دوم

پیشتر توضیح شد ، جمع : ذیل : ب (۱۹۴۵) .

بیت (۲۵۱۷) در نسخه چاپ لندن هست و در نسخه موزه قونیه

نیست ، این بیت در همین دفتر ، جای دیگر آمده است . ب (۳۴۹۶) .

زان تعلق کرد با جسمی اله	تا که گردد جمله عالم را پناه
ناقه جسم ولی را بنده باش	تا شوی باروح صالح خواجه تاش

۲۰. ب ۲۵۲۱ ، ۲۵۲۲

دلیل دیگر است بر تعلق روح الهی به تن یا ابدان انبیا ، فرض دوم مناسب تر است برای آنکه لفظ (جسم) را با یاء نکره آورده و «جسمی» گفته است پس هر جسمی مقصود نبوده است و دیگر آنکه هر جسمی پناه عالم واقع نمی شود و

آن صورت جسمانی انبیا و اولیاست که بسبب معرفت و ارشاد آنها خلق از آفات مکر نفس و دستانهای اهریمنان، امان می‌یابند، ازین مقدمه نتیجه می‌گیرد که باید ظاهر اولیایا خدمت کرد زیرا سالک هر چه دیرتر، بر سر ایشان وقوف می‌یابد.

۵ صالح و هرپیمبری، نزد صوفیان، معنی کلی و نوعی است و مجموع اوصافی است که در هر کس متحقق شود او دارای همان مرتبت و درخور همانگونه تعظیم است و بنا بر این، حاجت نیست که «صالح» را بمعنی وصفی و صفت روح فرض کنیم چنانکه بعضی از شارحان مثنوی، این بیت و ابیات پیشین را بدین صورت توجیه کرده‌اند.

۱۰ گفت صالح چونک کردید این حسد
بعد سه روز از خدا نِقَمَت رسد
بعد سه روز دگر از جانستان
آفتی آید که دارد سه نشان
رنگِ روی جملتان گردد دگر
رنگِ رنگِ مختلف اندر نظر
روز اول رویتان چون زعفران
در دُوم روسرخ همچون ارغوان
در سوم گردد همه روها سیاه
بعد از آن اندر رسد قهرِ اله
گر نشان خواهید از من زین وعید
کُرّه ناقه بسوی که دويد
گر توانیدش گرفتن چاره هست
کس نتانست اندر آن کُرّه رسيد
گفت دیدیت آن قضا مُعلن شد دست
کُرّه ناقه چه باشد خاطرش
گر بجا آید دلش رستید از آن
۲۰

ب ۲۵۳۳ - ۲۵۲۳

نِقَمَت: کیفر، پادافراه، عذاب.

جان ستان: مخفف جان ستاننده، خدا، مرادف: قابض الارواح.

مرغ از دام جستن : بکنایت ، از دست رفتن چیزی با حصول نومیدی مطلق از آن .

گردن زدن امید : مجازاً تباه کردن و نابود ساختن آرزو .

مُعلَن : آشکارا و واضح .

گرییدن ساعد : بکنایت ، پشیمان شدن .

می گویند که چون قوم ثمود ناقه را پی زدند «خبر بصالح آوردند اندهگن

شد بگریست و گفت : هلاك از خویشتن بر آوردید . گفت : بچه وی چه کرد؟

گفتند : سه بانگ بکرد و در هوا ناپدید شد . صالح گفت : سه روز شمارا مهلت

باشد ، همچنان بود ، بامداد برخاستند رویهای ایشان زرد بود ، روز دیگر

برخاستند رویهای ایشان سرخ بود ، روز سدیگر برخاستند رویهای ایشان سیاه

شده بود دانستند که عذاب آمد . صالح از میان ایشان بیرون شد . «قصص

قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۱ .

مطابق روایت دیگر ، کره ناقه پس از کشتن مادرش بکوهی پناه برد ،

قوم پیش صالح آمدند و گفتند که ناقه را دریاب که کشته شد و از صالح معذرت

خواستند و گفتند که ما ناقه را نکشیم و بی گناهیم ، صالح گفت بنگرید مگر کره را

دریابید که آنگاه عذاب بشما نرسد ، قوم در پی کره دویدند ولی باو نرسیدند ،

صالح گفت سه روز مهلت دارید ، روز اول رویهای شما زرد شود و در دوم

روز سرخ و در سوم روز سیاه باشد ، سپس عذاب در رسد . نقل باختصار از

قصص القرآن ثعلبی طبع مصر ، ص ۵۹ .

نسخه موزه قونیه ، پس از ، ب (۲۵۲۹) این بیت را در حاشیه

آورده است :

می دویدند از پی اشتر چو سنگ چون شنیدند این از جمله بتگت

و بعد از ب (۲۵۳۰) این بیت را :

همچو روح پاک کز ننگ بدن می‌گریزد جانب ربُّ المینن
این بیت در المنهج القوی نیز آمده است .

چون شنیدند این وعیدِ مُنکدر
روز اول روی خود دیدند زرد
سرخ شد روی همه روزِ دُوم
شد سیه روزِ سیم روی همه
چون همه در ناامیدی سر زدند
در نُبی آورد جبریلِ امین
زانو آن دم زن که تعلیمت کنند
منتظر گشتند زخمِ قهر را

ب ۲۵۴۱ - ۲۵۳۴

مُنکدر : تیره و تاریک ، مجازاً صفت و غم انگیز ، صفتی است که مشتقات دیگر آن ، مستعمل نیست .

مَلْحَمَه : حادثه بزرگ و صعب ، بی ملحمه ، بی جنجال .

جَالِمین : مقتبس است از آیه شریفه : فَآخَذَتْهُمْ الرِّجْفَةُ
فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَالِمِينَ . (پس قوم ثمود را صیحه آسمانی فرو گرفت
وز آن پس همه در یامداد بجای خود مرده و برزانو افتاده بودند .) الاعراف ،
آیه ۷۸ .

«ایشان نَطْعها در پوشیدند و سرها بزیر فرو بردند و هریک از ایشان
بر آن موضع که بود زلزله گرفت بیانگ جبریل آتش بر آمد ، باجا بسوختند ،
خاکستر گشتند .» قصص قرآن مجید انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۱ ، نیز
تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۵۳ - ۱۴۷ که قصه صالح را بتفصیل
تمام در بردارد .

صالح از خلوت بسوی شهر رفت
 ناله از اجزای ایشان می شنید
 ز استخوانهاشان شنید او ناله‌ها
 صالح آن بشنید و گریه ساز کرد
 گفت ای قومی بیاطل زیسته
 حق بگفته صبر کن بر جورشان
 من بگفته پند شد بند از جفا
 بس که کردید از جفا بر جای من
 صاف کرده حق دلم را چون سما
 در نصیحت من شده بارِ دگر
 شیر تازه از شکر انگیخته
 در شما چون زهر گشته آن سخن
 چون شوم غمگین که غم شد سرنگون
 هیچ کس بر مرگت غم نوحه کند
 رو بخود کرد و بگفت ای نوحه گر
 کز مخوان ای راست خواننده مبین

شهر دید اندر میان دود و تفت
 نوحه پیدا نوحه گویان ناپدید
 اشک ریزان جانشان چون ژاله‌ها
 نوحه بر نوحه گران آغاز کرد
 وز شما من پیش حق بگریسته
 پندشان ده بس نماید از داورشان
 شیر پند از میهر جوشد وز صفا
 شیر پند افسرد در رگهای من
 رفته از خاطرم جورِ شما
 گفته امثال و سخنها چون شکر ۱۰
 شیر و شهدی با سخن آمیخته
 ز آنک زهرستان بدیت از بیخ و بن
 غم شما بودیت ای قوم حرون
 ریش سر چون شد کسی مو بر کنند
 نوحه ات را می لیززند آن نفر ۱۵
 کیف آسی خلیف قوم ظالمین
 ب ۲۵۵۸ - ۲۵۴۲

تفت : گرمی و حرارت .

شیر تازه : شیری که بتازگی از پستان دوشیده باشند، نوعی از شیر خشک
 که گوسفند داران در حدود طبرس می سازند بدین صورت که شیر را می جوشانند
 و هر چند جوشید و ماده آبی آن کم شد ، شیر می افزایند تا سبب و غلیظ شود
 سپس در سینی ها می ریزند تا شیر منعقد گردد ، این نوع شیر خشک ، بسیار
 چرب است و بشیرینی می زند و مزه ای خوش دارد ، در سفرها با خود همراه

- می‌برند و بدان تنقل می‌کنند ، مجازاً معنی و مضمون بکر .
- شیر و شتهند ، شهد و شیر : بکنایت ، دو چیز موافق ، ضدّ : آب و روغن . نیز نکته‌های لطیف درین مورد از مثنوی .
- زهرستان : معدن زهر ، ترکیبی است از نوع گلستان ، سروستان ، بیدستان .
- مولانا این ترکیب را با توسّع تمام بکار می‌برد ، از قبیل : غیبستان ، عیبستان ، یوسفستان .
- ریشِ سرّ : زخمِ سرّ ، مقصود کجلی است برای آنکه موی سر کمی را که کج می‌شد می‌کنند .
- حرونّ : ستور سرگش .
- ۱۰ مبین : آشکار و واضح ، روشنگر . مقصود قرآن مبین است ، بعضی فعل نهی خوانده‌اند از دیدن . و آن غلط است .
- کَیْفَ آسَى : مقتبس است از آیه شریفه : فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ (پس چگونه اندوه خورم بر قومی از کافران .) الاعراف ، آیه ۹۳ .
- این جمله از قول شعیب پیمبر است ولی پیمبران در نظر مولانا یکک
- ۱۵ حقیقت‌اند که در کالبدهای متعدّد ظاهر می‌شوند بدین جهت می‌گوید : کز بخوان . کافر و ظالم یکک جنس‌اند . وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ .
- این آیات تفسیر گونه‌ای است از آیه کریمه : فَتَوَلَّوْا عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَتَصَدَّقْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّاتُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ . (صالح روی ازیشان برتافت و گفت ای قوم هر آینه پیام خدای خود را بشما رسانیدم و بر شما دلسوز بودم و پندتان دادم ولی شما پندآموزان را دوست نمی‌دارید .) الاعراف ، آیه ۷۹ .
- « چون قوم وی هلاک شدند . وی با جمعی مؤمنان بر آن هلاک شدگان زمانی نوحه کردند پس لَبَّيْكَ زدند و بخانه خدای رفتند . » قصص قرآن

مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۲ .

باز اندر چشم و دل او گریه یافت	رحمتی بی علتی در وی بتافت
قطره می بارید و حیران گشته بود	قطره بی علت از دریای جود
عقل او می گفت کین گریه ز چیست	برچنان افسوسیان شاید گریست
برچه می گریی بگو بر فعلشان	بر سپاه کینه نوز بد نشان
بر دل تاریک پُر زنگارشان	بر زبان زهر همچون مارشان
بر دم و دندان سگسارانه شان	بر دهان و چشم گزدم خانه شان
برستیز و تسخر و افسوسشان	شکر کن چون کرد حق محبوسشان
دستشان کز پایشان کز چشم کز	مهرشان کز صلحشان کز خشم کز
از پی تقلید و معقولات نقل	پا نهاده بر سر این پیر عقل
پیر خیریه جمله گشته پیر خیر	از ریای چشم و گوش همدگر
از بهشت آورد یزدان بندگان	تا نمابدشان سقر پروردگان

ب ۲۵۶۹ - ۲۵۵۹

افسوسیان : جمع افسوسی ، مسخره ، درخور دریغ و حسرت ، مجازاً ،

ظالم و بیدادگر . افسوس : مسخر ، دریغ و حسرت : ۱۵

آخر افسوستان نیاید از آنک

ملک در دست مشتی افسوسی است

دیوان انوری ، ص ۵۶۶

سگسارانه : مانند سگساران ، قومی افسانه‌ای که سرشان شبیه سر سگ

بوده است ، ذکر این قوم در داستانهای کهن مانند اسکندرنامه دیده می‌شود ،

زکریا بن محمد بن محمود قزوینی هم از آنها یاد می‌کند ، وی گوید که در جزیره‌ای

از جزایر جنوب ، بنام «جزیره سگسار» منزل دارند و آدمیان را می‌خورند ،

آثار البلاد ، طبع بیروت ، ص ۳۱ .

بگفته اسدی طوسی ، گر شاسب پهلوان ایرانی و نیای رستم در «جزیره»

قالون « بدین قوم باز خورد و با آنها جنگی صعب کرد و پیروز شد و نسل ایشان را بر انداخت ، گرشاسبنامه ، طبع طهران ، ص ۱۷۴ - ۱۷۴ ، وصف این قوم را از زبان اسدی بشنوید :

سپاهی که سکسار خوانندشان دلیران پیکار داندشان
 چوغولان نشان چهره چون سگک دهن بسان بزبان موی پوشیده تن
 بدن دان گراز و بدو گوش پیل برخ زرد و اندام همرنگک نیل
 گیاشان بود فرش و گستردنی ز ماهی و از میوه شان خوردنی

بگفته استاد نیکلسن ، هردوت مورخ یونانی نیز از آنها نام برده است .
 می توانید «سگساران» را بمعنی سگک مانند فرض کنید مخصوصا اگر (دم) را
 ۱۰ در اول آن بیت بضم اول بخوانید ، دم سگک ، نمودار و مثال کژی است و در
 عرب بدان مثل می زنند : ذَنَبُ الْكَلْبِ لَا يَسْتَوِي . (دم سگک راست
 نمی شود .) التمثيل والمحاضرة ، طبع مصر ، ص ۳۵۴ . درین بیت ، هم ظاهرا
 بدین معنی است :

گر کمندی وقتی اندر حلق سگساران روم

سرگشان درگه الب ارسلان افشاندانند ۱۵

دیوان خاقانی ، ص ۱۰۹

سکسار ، در شاهنامه نام قومی است که در مازندران می زیسته اند ، استاد
 طوس آنها را از زبان سام نریمان ، بدینگونه وصف می کند :

برقم بدان شهر دیوان نر چه دیوان که شیران پر خاشخ
 زاسبان تازی تکاورترند زگردان ایران دلاورترند ۲۰
 سپاهی که سکسار خوانندشان پلنگان جنگی گمانندشان

شاهنامه ، داستان زال و رودابه

درین مورد ، نیز بمعنی اخیر تواند بود .

گزدُم خانه : لانه گزدُم ، مجازاً محل آفت و گزیدن ، در این مورد از نسخه موزه قونیه ، این کلمه به (ز) با یک نقطه در بالا و حرف بعداز (را) نوشته شده است در صورتی که همین کاتب کثره را در بیت (۲۵۶۶) با سه نقطه در بالا نوشته بود و آن مطابق است با تلفظ مردم جنوب خراسان که این کلمه را با حرف پارسی (گاف) و با (ز) حرف بعداز (را) تلفظ می کنند ، مردم بشرویه و طبرستان هرگز (گزدُم) با (کاف) عربی و (ژ) حرف پارسی بر زبان نمی آورند .

مَعْقُولَاتِ نَقْلِ : مطالبی که از راه نقل و روایت ، تعقل شود و یا مسائل برهانی و عقلی که بتقلید از دیگران وبدون تعقل و تفکر شخصی فراگیرند مانند فیلسوف نمایان و حکیم شکلان مقلد که معلومانشان عبارت است از آنچه در کتب پیشینیان خوانده اند و از خود مطلبی کشف نکرده اند و با هر نکته تازه بستیزه برمی خیزند .

پیر خیر : خریدار و طالب پیر راه . در نسخه موزه قونیه با علامت کسره (ِ) در زیر حرف چهارم ، و چنین است در اکثر مواضع از دیوان کبیر ، بدان ماند که این کلمه در لهجه مولانا بکسر تلفظ می شده است و کاتبان که بضبط تلفظ وی مقید بوده اند آن را با علامت کسره مشکول ساخته اند ، مشهور و متداول آن ، در مصدر (خریدن) و مشتقات آن ، فتح اول است . پیر خیر : در قافیه آن بیت ، خیر پیر است بتقدیم صفت بر موصوف .

سَقَرِ پروردگان : کسانی که مایه پرورش آنها دوزخ و صفات زشت جهنمی است ، کسانی که برای دوزخ پرورده شده اند ، دوزخیان .

رحمت و دلسوزی بحسب عادت از محبت می خیزد و در انسان غالباً متوجه است بکسانی که نوعی پیوستگی دارند ، درین باره بیشتر سخن گفته ایم ، ولی دلسوزی و شفقت مردان خدا عام است و معلول خوبشاوندی و ارتباط شخصی

و قبیله‌ای و جنسی و صنفی نیست ؛ این شفقت سابه رحمت الهی است که کار او ، از آن سوی علت و سبب است ، مولانا بدین لحاظ ، داسوزی صالح را «رحمت بی علت» خوانده است .

اهلِ نار و خُلد را بینِ همدُکان در میانشان بَرزَخُ لایبَغیان
 اهلِ نار و اهلِ نور آمیخته در میانشان کوهِ قاف انگیخته
 همچو درکانِ خاک و زر کرد اختلاط در میانشان صد بیابان و رباط
 همچنانک عقْدُ دَر ، دُرّ و شبّه مُختَلِطِ چون میهمان یک شبّه
 ب ۲۵۷۳ - ۲۵۷۰

همدُکان : دوتن یا بیشتر که در یک دکان سُکنی گزینند ، هم منزل .
 ۱۰ بَرزَخُ لایبَغیانِ : مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ بِلْتَقِيَانِ ، بَيْنَهُمَا بَرزَخُ
 لایبَغیانِ . (خدا دو دریای شور و شیرین را بهم آمیخت در حالی که میان آنها حائل است که آنها بیکدیگر نتوانند رسید .) الرَّحْمٰنُ ، آیه ۱۹ ، ۲۰ . برای تفسیر آن . جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۲۹۷) .
 اختلاط : بهم آمیختن ، آمیزش .

۱۰ رباط : کاروان سرایی که برای اقامت موقت مسافران بر سر راهها و منازل میان شهرها سازند ؛ میان دو رباط ، عادةً یک منزل راه فاصله است .
 شبّه : با هاء مختفی ، سنگی است سیاه و براق و سُست و قابل اشتعال که عامّه (شَبَق) می گویند ؛ نوعی از مرواربد پست و کم قیمت ، خرمهره ، جزعِ یمانی . الجواهر ، طبع حیدرآباد دکن ، ص ۱۲۸ ، ۱۹۹ ، مخزن الادویه ، محیط
 ۲۰ المحيط ، در ذیل : سَبَج ، شبه .

اختلاف افراد انسان در شکل و صورت از قبیل رنگت و پستی و بلندی قامت و فرجهی و لاغری اندام نه آنها را در واقع بیکدیگر پیوند می دهد و نه از هم می گسلد ، آنچه مایه اتصال آنهاست ، وحدت و یا تشابه عقاید مذهبی

و آداب و عادات و سنن و اشتراك و تضاد منافع و دیگر امور معنوی است چنانکه اختلاف و تضاد آنها سبب جدایی و دوری است، مردی و قومی را می بینیم که در رنگ و پوست یکسان اند و از یک تخم و تبار اند ولی بر سر اختلاف مذهب دست بخون هم آغشته دارند و با آنکه با وحدت نژاد و دین، بسبب تفاوت آداب و سنن، با یکدیگر نمی آمیزند و الفت نمی گیرند، این امور معنوی که سازنده شخصیت فرد یا جامعه ای محسوب می شود بمنزله سد و حائل نامحسوس است که افراد و اقوام را از یکدیگر جدا می سازد چنانکه با وجود مشابهت صورت، الفت و آمیزش میان آنها ممکن نمی گردد زیرا از درون و در نهان مانعی سخت نیرومند بر کار است که آنها را از یکدیگر بدور می دارد، نیکردان و بدکاران نیز چنین اند، هر دو دسته در هیأت و بشکل برابرند ولی باهم نمی آمیزند زیرا صفات و مبادی شخصیت و اشکال نفسانی ایشان مابین و مخالف یکدیگر است، این معنی را مولانا در ضمن تأویل آیه قرآن بمثالی از خاک و زر که در معدن باهم آمیخته اند و مروارید و خرمهره که رشته ای آنها را پهلوی هم قرار می دهد و در قیمت تفاوت دارند، بیان فرموده است.

بعضی از شارحان مثنوی این مطلب را بمظاهر قهر و لطف و با اسماء قهریه و لطفیه و تجلی حق در آنها، متوجه شده اند، این نیز ممکن ولی بغایت دور است و ابیات واپسین آنرا تأیید نمی کند.

بحر را نیمیش شیرین چون شکر	طعم شیرین رنگ روشن چون قمر
نیم دیگر تلخ همچون زهر مار	طعم تلخ و رنگ مظلم همچو قار
هر دو بر هم می زنند از تحت و اوج	بر مثال آب دریا موج موج
صورت بر هم زدن از جسم تنگ	اختلاط جانها در صلح و جنگ
موجهای صلح بر هم می زنند	کینها از سینها بر می کنند
موجهای جنگ بر شکل دگر	میرها را می کند زبر و زبر

میهر تلخان را بشیرین می‌گشدد ز آنک اصل مهرها باشد رَشَد
 قهر شیرین را بتلخی می‌بَرَد تلخ با شیرین کجا اندر خورد
 ب ۲۵۸۱ - ۲۵۷۴

قار : مادهٔ سیاه نفتی که در معالجهٔ جرب شتران بکار می‌برده‌اند ،
 قیر ، زفت .

اَوْج : طرف بالای هر چیز ، بلندی . نیز ، جمع : شرح مثنوی شریف ،
 ج ۲ ، ذیل : ب (۱۲۸۸) .

جسمِ تنگ : جسم از حیث کثرت و کیفیت محدود است بدین لحاظ
 آن را «تنگ» می‌خوانند .

۱۰ اندر خوردن : موافق و مناسب بودن ، شایسته بودن . این فعل را پیشینیان
 بکار می‌برده‌اند و اکنون متروک است ، تنها صفت (درخور) ازین کلمه استعمال
 می‌شود .

همچنان که جامعهٔ انسانی از اضداد و کسانی که بصورت یکسان و در معنی
 مختلف‌اند ، ترکیب یافته‌است وجود هر فردی از انسان نیز بجای خود ، جهانی‌است
 ۱۵ مرکب از اضداد و صفات ناهمتا و بتعبیر دیگر ، قوای خیر و شر ، ما هر فرد را
 شخصی واحد می‌بینیم و عامهٔ تصور نمی‌کنند که در یک تن ، بحقیقت ، صور و یا
 اشخاص مختلف گردد آمده‌است ، لیکن شخصیت انسان بحسب تعاقب فعلیات و
 صفات نیک و بد پیوسته متحول می‌شود یعنی شخصیت و یا صورت نفسانی
 او بدل می‌گردد و آنچه از نخست بود اکنون آن نیست زیرا آثار وجودی او
 ۲۰ مبدل می‌شود ، آن مرد حلیم بردبار با ادب که اگر کلمه‌ای زشت می‌شنید ،
 رویش از شرم سرخ می‌شد و در عرق می‌نشست ، هرگاه عامل غضب شخصی
 او را در هیجان آورد مانند جرقهٔ آتش از جای جهد و سخنان زشت و دشنام‌های
 نادرخور بر زبان می‌آورد و یا کتک می‌زند و گاهی چنان خشمگین می‌شود که

- سراز پا نمی‌شناسد و دست بخون کسان می‌آلاید، این مرد خَشْمَنَّاك جز آن مرد بردبار باهنگ و سنگ است، چرا؟ برای آنکه آثار و خواص وجودیش مبدل شده است و معیار بشر در تشخیص اختلاف و تعدد اشیا، اختلاف و تعدد آثاری است که از آنها بظهور می‌رسد، بعقیده صوفیه، هر فعلیتی که عارض قلب یا نفس می‌شود، صورتی است که بر هیولای صورت پذیر آن، عارض می‌گردد، صورت، مایه تشخیص و مابه‌الامتیاز ماهیات است بنا بر این با تبدل صورت، حقیقت باطن آدمی تغییر می‌کند و انسان، آن صورت نفسانی است نه هیکل جسمانی.
- گفتیم عامل غضب شخصی، برای آنکه محرکات هر انسانی با دیگری تفاوت دارد، یکی از زیان اندک در غضب می‌آید و دیگری از هتک شرف، سایر عوامل محرک را بر غضب قیاس کنید، فی‌المثل انسانی را جمال حمتی و دیگری را کمال معرفت جذب می‌کند، یکی از زشتی صورت می‌گریزد و دیگری از جهل و فرومایگی می‌رمد پس هر انسانی مرکب از عوامل نیکی و بدی است ولی ظهور آنها بستگی دارد بمحرک مناسب، از اینرو می‌توان گفت که هر فردی در حدّ خود جهانی است که همه چیز دارد و یک چیز و یک شخص نیست.
- ۱۰ جهان انسان شود انسان جهانی ازین پاکیزه تر نبود بیانی
- مولانا از تباین دو حالت صلح و جنگ و یا گرایش فرد، بسازش و پیکار بر اختلاف احوال و فعلیات درون استدلال می‌کند، این دو حالت، دُمادُم یکدیگر بردل و جان آدمی عارض می‌شوند، آنها را به موج دریا تشبیه می‌کند زیرا موج آبی است که بسبب جریان هوا یا محرک دیگری در آب نقش می‌بندد جنگ و صلح نیز مانند موج دریا است که اسباب مهر و قهر آنها را برمی‌خیزاند
- ۲۰ وهم بر سیرت و سان امواج از قلب و نفس برمی‌خیزد و خردی و کلانی آن بستگی بشدت و ضعف اسباب قهر و مهر دارد و موج وار دیر نمی‌پاید بدان جهت که قلب پیوسته در حال دگرگونی و انقلاب است، حالات درونی، نفس را در صور

گوناگون جلوه می‌دهد ولی جز نفس نیست ، موج دریا همچنین صورتی است از آب ، مختلف در مقدار ، از خردی و کلانی و بلندی و پستی اما آن‌هم در حقیقت آبی است که در صورت موج پدید می‌آید .

موج دریا جدا از دریا نیست موج دریاستیم و دریاییم
می‌توانید این ابیات را توضیح دیگر از اختلاف جامعه انسانی و نه فرد انسان، فرض کنید لیکن چنانکه خواهیم دید؛ این نظر را ابیات بعد تأیید نمی‌کند .

تلخ و شیرین زین نظر ناید پدید از دریچه عاقبت دانند دید
چشمِ آخِرین تواند دید راست چشمِ آخِرین غرورست و خطاست
ای بسا شیرین که چون شکر بود لیک زهر اندر شکر مُضمَر بود
آنک زبرکتر بیو بشناسدش و آن دگر چون بر لب و دندان زدش
پس لبش ردش کند پیش از گلو گرچه نهره می‌زند شیطان کُلوا
و آن دگر را در گلو پیدا کند و آن دگر را در بدن رُسا کند
و آن دگر را در حدّات سوزش دهد ذوقِ آن زخمِ جگر دوزش دهد
و آن دگر را بعد ایام و شهور و آن دگر را بعد مرگ از قعر گور
ور دهندش مهلت اندر قعر گور لابد آن پیدا شود یوم النُشور

ب ۲۵۹۰ - ۲۵۸۲

چشمِ آخِرین : چشم عاقبت بین ، چشم غیبی که فریب ظاهر نمی‌خورد و نظر بر عاقبت دارد .

چشمِ آخِرین : دیده حسی و حیوانی که بظاهر فریفته می‌شود و مانند ستور در بند علف است .

مُضمَر : نهفته ، پنهان کرده .

گُلُو : چنین است در نسخه موزه قونیه (بحرکت ضمه بر روی حرف اول) و مطابق است با بعضی نسخه‌های محلی خراسان از جمله شهر مشهد و نیشابور ،

برهان قاطع هم بضم اوّل ضبط می‌کند ولی در لهجه اهل بشرویه بفتح اوّل تلفظ می‌شود مانند لهجه مردم طهران .

کُلُوا : بخورید ، صیغه دوم شخص جمع از امر حاضر در زبان عربی .

حَدَّث : مدفوع و افکنده روده انسان .

شَهْر : جمع شهر بمعنی ماه ، جزوی از دوازده جزو سال .

یَوْمَ النَّشُور : روز قیامت که مردگان از گور برمی‌خیزند و در صحرائ

محشر پراکنده می‌شوند .

چنانکه گفتیم ، مردم شناسی و معرفت انسان بنحو کمال ، تحت دشوار و

یا ناممکن است از آن جهت که از صفات و معانی مختلف ترکیب یافته و یا آنکه

بسبب عروض فعلیات گوناگون و متعاقب ، شخصیت وی همواره در تحوّل و ۱۰

تغییر است بنابراین شخصیت حقیقی او مناسب آخرین فعلیتی است که نفس او

بدان تحقق می‌پذیرد و رقم سعادت یا شقاوت بر پیشانی‌اش می‌نهد و از اینرو ،

آدمی را از دریچه عاقبت باید شناخت : مردم در این شناخت بر تفاوت‌اند ،

آنها که نظر باطن بین دارند از مقدمات تحوّل و تبدل انسان ، پایان کار را

بحسب صائب درمی‌یابند؛ اقوال و اعمال هرگسی از نحوه تشخیص نفسانی و طرز ۱۵

فکرش حکایت می‌کند ، هر فعلیت ، مقدمه و بمنزله علت اعدادی است

برای فعلیت دیگر ، مثل اینکه ما از هوشمندی و چگونگی و مقدار کوشش

اشخاص درجه موفقیت و کامیابی آنها را حدس می‌زنیم و اغلب چنان می‌شود

و یا بدفرجی دیگری را از اعمال و سست‌رایی او ، پیش‌بینی می‌کنیم و غالباً حدس

ما راست چنان می‌افتد ، آنها که بخصائص روحی انسان در نتیجه آزمایشها و یا ۲۰

بعلت هوش و خردمندی تند و موشکاف ، آشنایی دارند همچنین ، کیفیت

دیگرگونی جان انسانی را از مقدمات ، حدس توانند زد زیرا هر صفت و یا

تشخیص درونی پایه حصول صفتی است مناسب خود مثل اینکه در ساختمان

- دیوار و سقف، تناسبی میانہ اجزای آنها ضرور است بدین جهت مولانا می گوید که تلخ و شیرین را به چشم دل و نه به چشم حس می توان دید .
- آنگاه بردشواری معرفت انسان دلیل می آورد بدینگونه که بسیاری از مردم بسبب قدرتی که در اعمال ریا و نفاق دارند و یا از آن رو که آدمی از دیگر جانوران هوشمندتر است ، بالطبع در اظهار و یا نهفتن افکار و اعمال خود بحکم عقل داوری می کند و بر حسب مصلحت بعضی را آشکار و بعضی را پنهان می دارد ، همنشینان او بدین سبب در شناخت وی بدرجات مختلف تقسیم می شوند، بعضی باولین نظر و دیگران در مراحل پیاپی آزمایش می شناسند ، دسته ای از مردم نیز چنان بر کتمان قادراند که در این جهان شناخته نمی شوند و باطنشان در آن جهان متمثل می گردد ، این معنی را به زهری نهفته در شکر ، مثال می زند که آدمیان آنرا بر تفاوت، حس می کنند ، آنها که نیز هوش تراند ببو و دیگر کسان یا بحسب درجات هوش و زیرکی در دهان یا گلو یا در روده یا بوقت برون افکندن تمیز می دهند ، این تفاوت تشخیص از آنجا می خیزد که مراتب دید و بینش چشم عاقبت بین هم بر صفت قوه دید حسی و جسمانی اختلاف می پذیرد .
- ظاهرا مضمون این ابیات ، مستفاد است از حدیث ذیل : *اِنَّ لِلّٰهِ خَلْقًا يَّعْرِفُونَ النَّاسَ بِالتَّوَسُّمِ* . (خدای را بندگان اند که مردم را از روی سیما می شناسند .) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۴ .
- مطابق گفته بزرگان دین و عقائد مسلمانان ، اعمال مردگان ، درگور بر آنها عرضه می شود و دریچه ای از بهشت یا دوزخ بر روی آنها می گشایند ، غزالی درین باره بحثی مفصل کرده و روایات بسیار آورده است ، او معتقد است که این مطلب از روی مکاشفات بشوت رسیده است ، از متأخرین ، مرحوم حاج محمد کریم خان از رؤساء فرقه شیخیه کرمان و دانشمندان پرکار قرن سیزدهم هجری ، هم در باب احوال مؤمنان و کافران ، پس از مرگ ، باشباع و

تفصیل سخن گفته است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۳۶۶ - ۳۵۴ ،
 ارشاد العوام ، طبع بمبئی (۱۲۶۸) ج ۲ ، ص ۷۳-۸۴ . ظهور شقاوت و سعادت
 و محاسبه اعمال در قیامت از عقاید مسلم و مشهور مسلمانان است ، مولانا در بیت
 (۲۵۸۹ ، ۲۵۹۰) بدین گفته نظر دارد .

هر نبات و شکری را در جهان	مهلتی پیدا است از دورِ زمان
سالها باید که اندر آفتاب	لعل یابد رنگ و رخشانی و تاب
باز تره در دو ماه اندر رسد	باز تا سالی گُلِ احمر رسد
بهر این فرمود حق عزوجل	سوره الانعام در ذکیر اجل
این شنیدی موبمویث گوش باد	آب حیوانست خوردی نوش باد
آب حیوان خوانمخوان این را سخن	روح تو بین در تن حرف کهن

ب ۲۵۹۶ - ۲۵۹۱

تاب : تابش ، شعاع و پرتو .

تره : نوع تره بار از خیار و کدو و کاهو و امثال آن . بدین معنی است

در اصطلاح «تره باغ» که مردم مشهد استعمال می کنند ، آنچه ما امروز بنام «تره»

می شناسیم که نوعی از سبزی خوردنی است ، نزد قدما «گشندنا» نامیده شده است . ۱۵

اجل : مهلت ، مدت مفروض و مقرر برای سپری شدن چیزی ،

سر رسید وام ، مدت زندگانی جانداران ، وقت مرگ ، وقتی که برای انقضای

عمر در علم خدا مقرر شده است ، مطابق تعریف متکلمین .

اجل طبیعی : زمان بسر رسیدن عمر بسبب فقدان استعداد مزاحی .

اجل اختراعی : مرگ غیر طبیعی که بواسطه عروض اسباب خارجی ۲۰

روی می دهد .

میان متکلمین معتزله و اشعریه درباره قتل و اینکه آیا فعل حق است یا

نیست بحثهای بی فایده رفته است که ما از ذکر آنها تن زدیم .

مقصود از ذکر اجل در سوره الانعام آیه ذیل است : هُوَ الَّذِي
 خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ اَجَلًا وَاَجَلًا مُّسَمًّى عِنْدَهُ . (خداست که
 شمارا از گل آفرید و مهلتی نهاد و مهلتی است نامزد کرده نزد او .) الانعام، آیه ۲.
 مفسرین ، از روی سیاق آیه و تغییر عبارت در ذکر اجل می گویند انسان
 دارای دو گونه اجل است ولی در تشخیص آن دو ، اختلاف کرده اند بدین
 صورت : اول اجل مردگان است و دوم زندگان ، مرگ است و قیامت ، از
 آفرینش تا مرگ و از مرگ تا بعثت و رستخیز ، عمر رفته و باز مانده هر کس است ،
 اجل طبیعی و اختراعی است ، خواب و مرگ است ، وقت حدوث حیاة دنیوی
 و بعثت است . مولانا این قول اخیر را برگزیده است .

۱۰ صوفیان گفته اند که نخست اجل ، امتحان است در دنیا و دوم اجل ، امتنان
 است در عقبی و یا اولین اجل ، طلب سالک است که نهایت می پذیرد و آخرین
 اجل ، زمان وصال است که نهایت ندارد . جمع : تبیان طوسی ، طبع ایران ،
 ج ۱ ، ص ۵۸۹ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۲۵۴-۲۵۳ ،
 تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۱۲ ، لطائف الاشارات از
 ۱۵ ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص
 ۱۳۷ - ۱۳۶ ، نهایت الاقدام ، ص ۴۱۶ .

در ابیات پیشین گذشت که ظهور اشیا دارای مراحل مختلف است اکنون
 می گوید که حدوث و تکون هر حادث و کائنی موقوف است بزمانی معین که
 پیش از آن و پس از آن ، در وجود نمی آید و آن نسبت به اشیا تفاوت دارد
 ۲۰ چنانکه تره بار در دو ماه و گل سرخ پس از گذشت سالی و لعل در مدت دراز
 و طولانی خلعت هستی می پوشد و برای هر یک مهلتی مقرر است که از آن تجاوز
 نتواند کرد ، معانی و اوصاف درونی نیز چنین است و بعضی در همین جهان
 کیفیت آن پدید می آید و برخی مانند سعادت و شقاوت در آخرت ظاهر

می‌گردد ، بر این نکته از تکرار اجل در آیه دوم سوره انعام استدلال می‌کند
و چنانکه گفتیم مراد او مدت حیاة و بعثت است .

این مضمون ، مستفاد است از گفته حکیم سنایی :

سالمها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب

• لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

ماهها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک

شاهدی را حله گردد یا شهیدی را کفن

روزها باید که تا یک مشت پشم از پشت میش

زاهدی را خرقة گردد یا حماری را رسن

۱۰ عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع

عالی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن

قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه

بوالوفای کُرد گردد یا شود ویس قرن

دیوان سنایی ، ص ۳۷۷ - ۳۷۶

۱۵ در معارف بهاء ولد (طبع طهران ، ص ۲۴۳) این معنی بامثالی از نباتات

آمده و مولانا این دو مثال را درهم آمیخته است .

قدما معتقد بوده‌اند که آفتاب مواد معدنی را کامل و رنگ آمیزی می‌کند .

«وعلت وجود اکثر معادن از روی کلتی شعاع آفتاب است و از روی جزوی

کواکب . « عرائس الجواهر ، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی ، ص ۱۵ .

۲۰ ویا تفصیل بیشتر ، رسائل اخوان الصفا ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۹۲ .

در مقامی هست هم این زهر مار از تصاریف خدایی خوش گوار

در مقامی زهر و درجایی دوا در مقامی کُفر و درجایی روا

گرچه آنجا او گزند جان بود چون بدینجا در رسد درمان بود

آب در غوره تُرُش باشد و لَبِکْ چون بانگوری رسد شیرین و نیک
 باز در خُم او شَمُود تلخ و حرام در مقام سرکگی نِعْمَ الْاِداَم
 ب ۲۶۰۲ - ۲۵۹۸

تصاریف: جمع تصریف بمعنی گردانیدن و تبدیل، تصرفات.

نِعْمَ الْاِداَم: مقتبس است از حدیث: نِعْمَ الْاِداَمُ الْخَلِیْلُ. (چه
 خوش ناخوَرشی است سرکه.) احادیث منثوی، انتشارات دانشگاه طهران،
 ص ۲۵.

بیان تفاوت ناقص و کامل و مرید و پیر است از آن جهت که نکته و لقمه
 هر چه باشد بر کامل حلال است و بر ناقص پرهیز، واجب است، بیشتر گفتیم
 ۱۰ که حلیت و حرمت در مورد اشخاص متفاوت است و بستگی دارد به آثاری که
 از آنها در نفس منعکس می‌گردد چنانکه طاعت و عبادت در مرد ریاکار مُورِث
 دوری و بُعْد از کمال ربوبی است و رقص و سماع و نظائر آن در مرد کامل
 مُوَلَّد حالت و مزید اتصال است، ناقص آب قلیل را ماند که باندک پلیدی
 حکم پاکی را از دست می‌دهد و کامل به دریای بی کران ماند که هرگز ناپاک
 ۱۵ نمی‌شود، این لطیفه را مولانا بمثالی از محسوسات روشن می‌سازد، ماده آبی را
 بنگرید که در غوره ترش است و همان ماده در انگور شیرین است، این حکمی است
 محسوس که تفاوت مراتب را بحسب مقام و درجه ناقص و کامل می‌رساند، باز
 همین ماده بدو صورت تخمیر می‌شود یکی در صورت شراب و دیگری بشکل
 سرکه، اولین حرام و دومین حلالست و این دلیل تفاوت مراتب است بحسب
 ۲۰ حکم شرع. برای تفصیل بیشتر، جمع: شرح منثوی شریف، ج ۲، ذیل:
 (۱۶۲۵-۱۵۷۹).

گر ولی زهوی خورد نوشی شود و ر خورد طالب سیئه هوشی شود
 رَبُّ هَبْ لِي از سُلَيْمَانَ آمده است که مده غیر مرا این مُلْکُ دست

- تو مکن باغیر من این لطف و جود
نکته لاینبغی می خوان بجان
بلک اندر ملوک دید او صد خطر
بیم سر با بیم سر با بیم دین
پس سلیمان همتی باید که او
با چنان قوت که او را بود هم
چون برو بنشست زین اندوه گترد
شد شفیع و گفت این ملک و لیا
هرگرا بدهی و بگنی آن گرم
او نباشد بعدی او باشد معی
شرح این فرضت گفتن لیک من
- این حسد را مانند امّا آن نبود
سرّ من بعدی زبخل او مدان
موبمو ملک جهان بد بیم سر
امتحانی نیست ما را مثل این
بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو
موج آن ملکش فرو می بست دم
بر همه شاهان عالم رحم کرد
با کمالی ده که دادی مر مرا
او سلیمانست و آنکس هم منم
خود معی چه بود منم بی مدعی
باز می کردم بقصه مرد و زن
- ب ۲۶۱۵ - ۲۶۰۳

سیئه هوش : دارای فکری تباه که بسوی خطا و نادرتی برد ، تعبیری
است مجازی ، نظیر : تاریک دل ، تیره دل ، سیاه اندرون .

- بیم سر : خطر برباد رفتن سر و کشته شدن .
بیم سیر : ترس از پراکنده دلی و اشتغال باطن به امور دنیا و دوری از
حق تعالی .

بیم دین : نگرانی از عملی مخالف شرع .

فرو بستن دم : فرو رفتن نفس بوقت شنا و بازماندن از کار .

- لیوا : پارچه‌ای که بر سر نیزه بندند و بجای علم دارند . علم و درفش
پادشاهی در این مورد .

دنباله مطلب پیشین است در تفاوت خام و پخته یا ناقص و کامل و اصحاب
مجاهده و ارباب مشاهده بعبارت دیگر ، منتهی مولانا آنرا به آیتی از قرآن که

از قول سلیمان بن داوود است تأیید می‌کند، سلیمان از خدا آن چنان سلطنتی می‌خواهد که پس از وی و با غیر او، کسی در خور آن نباشد، این خواهش و تقاضا نمودار بخل و حسد است، انبیا بخیل نیستند و حسد نمی‌ورزند، این هر دو صفت از تنگ نظری و نقص می‌خیزد که پیمبران از آن منزّه شمرده می‌شوند، بیان مولانا حاکی از آنست که تحمل قدرت و توانایی بی حساب از آنگونه که سلیمان داشت در حدّ هر کس نیست، قدرت بنحو کلتی مستلزم وجود اسباب و شرائط فعل و تمکّن از رسیدن به چیزی است که مطلوب و دلخواه آدمی است، میل و قدرت که یکی عامل و محرک درونی و دیگری خارجی است، آدمی را گمراه می‌کند، ورطه‌ای است که بسیاران با وجود ادّعای عفت و پرهیزگاری در آن غرق شده و رهایی نیافته‌اند، خطری است عظیم و دشوار که بصورت‌های گوناگون بظهور می‌رسد، مردم صاحب قدرت از بیم جان بر خود می‌لرزند و آسوده نمی‌نخسند و از روی اطمینان خاطر، نمی‌خورند و نمی‌آشامند و در زندان خوف و نگرانی بسر می‌برند، ظاهری تمام نعمت و باطنی همه تشویش و نقصت هنر و زر چو فزون شد خطر و خوف کنون شد

ملکانرا تب لرزست و خریست نهالین ۱۵

دیوان، ب ۲۰۹۶۶

مال و اسباب و تجمل و آرایش سیم و زر دل فریب است، خاطر آدمی را بخود مشغول و از تحصیل کمال معنوی باز می‌دارد، متملقان و چاپلوسان بطمع مال و جاه بگرد آنها مجتمع می‌شوند و خطا و اشتباهشان را به ستایش دور از حقیقت، بصورت صواب جلوه می‌دهند و بتدریج به آنها شخصیتی تلقینی و غیر عادی می‌دهند تا بر خطا کاری و هواپرستی جری‌تر می‌گردند و بدینگونه در تباهی فکر و عمل می‌افتند، باطنشان بکمی و نقص می‌گراید و این «بیم سر» است و اعمالشان از منہاج قانون و شریعت منحرف می‌شود و این «بیم دین» است.

سلیمان این آفات را دریافته بود بدین سبب از خدا خواست که آن قدرت و پادشاهی را که او دارد بدان کس دهد که در رتبت معنوی و بینش حقیقت و دریافت آفات قدرت همپایه او باشد تا از حصول قدرتی بعظمت ، چنان و ملکی بوسعت ، چنین ، در دام غرور نیفتد و دین و دانش و همت و بینش خود را بدست عجب و خودبینی فرو نگذارد پس لفظ «مِنْ بَعْدِي» در آیه شریفه بمنزله صفت است برای «لَا حَدَّ» و مفاد آن ، تأخر و دنبال بودن بحسب همت و مقام معنوی است نه تأخر زمانی .

گفته ایم که بعقیده صوفیان ، هر یک از پیمبران از جهت رتبت و حصول معانی غیبی ، دارای معنی نوعی و کلی هستند که در ادوار مختلف ظاهری شوند و فی المثل سُلَیْمَان ، مجموع اوصافی است که پسر داوود بدان تحقق یافته بود و هر کس که بدان اوصاف متحقق گردد ، او خود سلیمان دیگر است ، بصورت مختلف و بحقیقت متحد ، مراد از : او سُلَیْمَانِست و آنکس هم منم ، او نباشد بعدی او باشد معنی . این نکته است که باز گفتیم .

و اینک آیه کریمه و اقوال مفسران : قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ . (سلیمان گفت ۱۰ پروردگارا مرا ببخشای و ملکی بخش که درخور هیچ کس از پس من نباشد که تویی بخشنده بی علت .) سوره ص ، آیه ۳۵ .

مفسران پس از طرح سؤال (تو هتم حسد و بخل که حجاج بن یوسف در خطبه ای سلیمان را بدان متهم داشت . تلخیص مجمع الآداب ، طبع لاهور ، ص ۱۷۷) بچند گونه در دفع آن کوشیده اند :

۱ - اشاره است به استیلائی دیو بر ملک سلیمان و ربودن خاتم و مقصود آن بود که مرا ملکی ده که دیگر بار ، دیوان بر آن چیره نشوند .

۲ - ملک بمعنی قدرت است یعنی مرا قدرتی بخش که بدیگر کس ندهی تا آن قدرت معجزه من باشد . معجزه چیزی است که دیگری نتواند کرد .

۳ - سلیمان بیمار شده بود و پس از آنکه صحت یافت متوجه شد که پادشاهی انتقال پذیراست بدین جهت خواهان ملکی شد که بارث و دیگر علل و اسباب انتقال ، بدیگر کسی نرسد .

۴ - معنی این خواهش ، طلب مزید ثواب است زیرا پرهیز از خوشیهای دنیا با وجود قدرت کار هر کس نیست ، سلیمان ، قدرتی میخواست که او را فریب ندهد تا مستحق ثواب بیشتر شود .

۵ - لذات دنیا نقد و از آن آخرت نسبه و پسادست است و از دست دادن نقد برای نسبه دشوار است سلیمان میخواست که قدرت دنیوی او را از امور اخروی منصرف نکند .

۱۰ ۶ - ملوک و قدرت این جهان دیر نمی پاید ولی آنها که غافل اند دل در حصول آن بسته اند ، مطلوب سلیمان اینست که نیروی ظاهری او عبرت آموز غافلان شود .

۷ - این دعا به الهام خدا بود و سلیمان از پیش خود نخواست .
صوفیان ، می گویند ، این ملوک ، مخالفت نفس ، با معرفت یا قدرت ارفع هوی یا رضا بقسمت بود ، جنبد گفته است که سلیمان طلب قدرت کرد و چون از آفات آن آگاه شد گفت بدیگران مده که این ملوک بدر دسر نمی آرزد . بعضی نیز گفته اند که تمنای کمال شهود کرده بود .

چنین که می بینید ، توجیهی که مولانا فرموده از این همه ، عارفانه تر و دقیق تر است ، توجیهی است که مفسران از قول کسی نقل نکرده اند مگر مرحوم سلطان عیشاه گنابادی که نسبت به «الاکابر» می دهد و با احتمال هر چه قوی تر مقصود او حضرت مولانا است که در موارد بسیار از دقائق گفتارش استفاده کرده است .

جع : تفسیر سهل بن عبدالله تستری ، طبع مصر ، ص ۱۲۲ ، تفسیر طبری ،

طبع مصر، ج ۲۳، ص ۹۱، تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ۵۰۷، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ۴، ص ۴۷۰ - ۴۶۹، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۲۰۴ - ۲۰۳، تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۳، در ذیل: همین آیه، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۷۶، حقائق سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی.

حاصل این آیت، مطابق توجیه مولانا این می شود که سلیمان بکمال رسیده بود و چنان همتی بلند داشت که مال و جاهش از راه نمی برد، ملک و پادشاهی براستغراقش می افزود و بدان زیانمند نمی شد، کسی که بر قدم و همپایه سلیمان باشد از داشتن مال و جاه زیان نمی برد ولی ضعیف همتان که از حالت سلیمانی محروم اند در خور آن نیستند، مفاد دعای سلیمان همین بود پس ولی با سالک و کامل با ناقص در مباشرت امور مادی و اداء تکالیف شرعی تفاوت دارد.

ماجرای مرد و زن را مخلصی	باز می جوید درون مخلصی
ماجرای مرد و زن التاد نقل	آن مثال نفس خود می دان و عقل
این زن و مردی که نفسست و خرد	نیک بایستست بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی جوید حویج خانگاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن پی چاره گری	گاه خاکی گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست

ب ۲۶۲۲ - ۲۶۱۶

۲۰ خاکی سرا: جهان مادی، زمین.

حویج: مایحتاج منزل و مطبخ از اسباب و انواع سبزی و تره بار و

دانه ها و ابازیر:

که چون حویج دیگک بجوشیم و او بفکر

کفگیر میزند که چنین است خوی دوست

دیوان ، ب ۶۵۳

جدول هرگونه حویجی جدا تا مددی یابد از یار یار

همان مأخذ ، ب ۱۲۳۸۵

این کلمه مخفف حوائج است و کسی را که وظیفه او تهیه حوائج مطبخ سلطان بوده است بدین مناسبت (حوائجی) می گفته اند چنانکه امیر ابوبکر حوائجی از وزراء اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی (۶۵۸ - ۶۲۳) و مقتول مابین سنوات (۶۵۸ - ۶۶۱) بدین نسبت، بمناسبتی که یاد کردیم، شهرت یافته است (سعدی نامه، ص ۷۴۷) و اینکه مؤلف آنندراج می گوید: حویج اصل لغوی ندارد. بجهت غفلت ازین نکته بوده است، حویج در محاورات امروزی اطلاق می شود بر نباتی که بیخ آن خورده می شود از انواع گزر و زردک، لفظ (حوائج) بمعنی مالابده مطبخ در معارف بهاء ولد استعمال شده است. معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج ۱، ۲، ۳، ص ۲۶۳، ج ۴، ص ۸۰.

۱۰ خانگاہ: منزل و سرای که مشتمل بر چند حجره است، خانه، در جنوب خراسان، مرادف حجره و اطاق است، در ترکیبات: صندوق خانه، کتابخانه، تاب خانه، نمازخانه، نیز همین معنی را می دهد. خانقاه: محل مخصوص صوفیان معرب این کلمه است بلحاظ آنکه مشتمل بر چند زاویه بوده است.

۲۰ نفس و عقل یا آرزوخواهی و تدبیر، مابه قوام معیشت و نظام زندگانی هستند، اولین برای زندگی مادی و آبادی جهان و دومین نسبت بتشخیص مصالح و مفاسد و تکمیل روح و قلب ضرور است و بافقدان هر یک از آنها امور زندگی اختلال می پذیرد و از نظم و ترتیب می افتد، این دو برای نیکان و بدان ضروری هستند و هیچ یک، از آنها بی نیاز نیستند چنانکه وجود زن و مرد

برای بقای نسل و آبادی جهان ضروری است و بدون آنها زندگانی بشر دوام ندارد و پایدار نمی‌ماند، مولانا این مطلب را بیان می‌فرماید.

شارحان مثنوی «بهر نیک و بد» را بمعنی نیکی و بدی گرفته‌اند و ناچار تفسیری ناموجه کرده‌اند.

- | | |
|--------------------------------|---------------------------|
| گرچه سیر قصه این دانه‌ست و دام | صورت قصه شنو اکنون تمام |
| گر بیان معنوی کافی شدی | خلق عالم عاطل و باطل شدی |
| گر محبت فکرت و معیستی | صورت روزه و نمازت نیستی |
| هدیه‌های دوستان با همدگر | نیست اندر دوستی الا صور |
| تا گواهی داده باشد هدیه‌ها | بر محبت‌های مضمّر در خطا |
| ز آنک احسانهای ظاهر شاهدند | بر محبت‌های سیر ای ارجمند |

ب ۲۶۲۸ - ۲۶۲۳

- ازین پیش گفتیم که اعمال ظاهر و حرکات بدنی متولد از فکر و اراده انسانی است و میانه اعمال و افکار، پیوندی است استوار که اهل نظر و آنها که در روان شناسی دید قوی دارند از روی نوع عمل به فکر و چگونگی احوال نفس پی می‌برند پس هر عملی دلیل است بر وجود نوعی از فکر و حالات روح
- ۱۰ انسانی، بنا بر این مقدمه مولانا نتیجه می‌گیرد که تکالیف شرعی فرض شده است تا اداء تکلیف بر صحت عقیده دلالت کند و آن را باثبات رساند، مردم که بیکدیگر هدیه می‌دهند و ادب بجا می‌آورند هم دلیل است بر آنچه گفتیم، نهایت آنکه نخستین دلیل شرعی و دومین دلیل عرفی و یا طبیعی است، بدین دو دلیل معلوم می‌گردد که نیت و محبت از خدمت و اعمال محبت آمیز جدا نشاید بود
- ۲۰ و آن معنی و حقیقت بدون این شکل و صورت ناقص است زیرا فایده معانی نفسانی در اعمال خارجی ظاهر می‌شود علاوه بر آنکه ما در دنیا و عالم صورت زندگی می‌کنیم نه در عالم معنی تا از شواهد حسی مستغنی باشیم، اعمال و آداب

شواهدی هستند که وجود قصد و معنی را بتأکید تمام بیان می‌کنند و نقش شک و تردید خاطر را می‌زدایند، این امری طبیعی و وجدانی است، کسی اگر نسبت بما ادعای دوستی می‌کند، انتظار داریم که اعمال او دوستانه و بسود ما باشد، محبت بدون خدمت ادعایی بی‌دلیل و گواه است.

می‌توان گفت که مقصود از بطلان آفرینش در وجود نیامدن و هست ناشدن آنست زیرا حق تعالی همه معنی است و فعلش لغو و عبث نیست پس ایجاد عالم با اظهار صورت ملازمه دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که معنی بتنهایی کفایت نمی‌کند. سعدی درین باره می‌گوید:

من نیستم ار کسی دگر هست از دوست بیاد دوست خرسند

غزلیات سعدی، ص ۳۶۰

شاید هم که مولانا می‌خواهد بگوید که ایمان و اعتقاد قلبی از عمل و طاعت انفکاک نمی‌پذیرد و طاعت شرط صحت ایمان است هر چند که اشعریان، ایمان را عبارت از نفس تصدیق می‌دانند نسبت بآنچه محققاً از شرع رسیده است و صوفیه نیز اصول اشعریه را پذیرفته‌اند، ولی گفته مولانا منافاتی با این اصل ندارد زیرا بنا بر این توجیه، ایمان بمنزله اصل و عمل در حکم فرع و اثر آن اصل است. (برای معنی ایمان جمع: شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۲۴۵).

رابطه ایمان و عمل، در ابیات ذیل از مثنوی روشن تر بیان شده است:

این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی دادنست از اعتقاد

این زکات و هدیه و ترک حسد هم گواهی دادنست از سر خود

خوان و مهمانی بی اظهار راست کای مهمان ما باشما گشتم راست

هدیه و ارمغان و پیش کش شد گواه آنکست هستم بانو خوش

هر کسی کو شد بمالی یا فسون چیست دارم گوهری در اندرون

گوهری دارم ز تقوی با سخا این زکات و روزه در هر دو گوا

روزه گوید کرد تقوی از حلال در حرامش دان که نبود اتصال
و آن زکاتش گفت کوازمال خویش می دهد پس چون بدزد ز اهل کیش
مثنوی ، ج ۵ ، ب ۱۸۳ بیعد

این بحث را مولانا بمناسبت صورت و معنی قصه پیش آورد و بر مثال
معذرتی است از دنبال کردن حکایت با وجود آنکه نکته و سر آنرا پیش از
آنکه پایان رسد ، مذکور داشت .

شاهدت گه راست باشد گه دروغ مست گاهی از می و گاهی زدوغ
دوغ خورده مستیی پیدا کند های هوی و سرگرانیها کند
آن مرایی در صیام و در صلاست تا گمان آید که او مست و لا است
حاصل افعال برونی دیگرست تا نشان باشد بر آنچه مضمرست
یارب این تمیز ده ما را بخواست تا شناسیم آن نشان کز راست
ب ۲۶۳۳ - ۲۶۲۹

صلاة : مخفف صلاة یعنی نماز است .

ولا : دوستی .

شاهد و گواهی که برای اثبات دعوی بحکمه قاضی می برند همیشه راست
نمی گوید و گاهی بدروغ شهادت می دهد ، اعمال خارجی نیز گاهی از اخلاص
و صدق نهان سر می زند و گاهی منشأ آنها ربا و نفاق است ، حالتی که غالب
مردم بر آن مجبول اند ، انسان بواسطه هوش و زیرکی فطری میانه نیست و قصدهای
خود فرق می گذارد و در کارهای خویش نیز این تفاوت را از نظر دور نمی دارد
بدینگونه که هر چه را بسود خود می بیند اظهار و آنرا که بزبان خویش می انگارد
کتمان می کند و برای آنکه کامیاب شود ، درست و راست ، برخلاف نیت خود
عمل می نماید ، دشمن است و مهر می ورزد و کارهای دوستانه می کند ، طماع و
حریص است و زهد و استغنا می فروشد ، بی ایمان است ولی در روزه و نماز و سایر

طاعات با مؤمنان همداستان می‌گردد ، بدلیل آنکه اعمال ظاهری بحسب عادت بر حسن نیت و صدق گواهی می‌دهند و انسان پاك و راست رو آنست که نیت و عملش موافق یکدیگر باشد ، فکر نفاق و ریا ازین راه در انسان ریشه می‌دواند که بموجب این اصل ، غالب مردم بظاهر کار فریب می‌خورند ، مولانا گواه دروغ آرای و راست گو و یا عمل نفاق آمیز و از صدق انگیخته را به سرگرانی و مستی که از دوغ و شراب می‌خیزد تشبیه می‌کند بدان مناسبت که هر دو نوعی تغییر حالت و سرسنگینی است ولی بجا حالت مست بی‌خبر و حالت دوغ خورده خواب آلود .

ظاهراً این ابیات بمنزله جواب سؤالی است که ممکن است از پیوستگی عمل و نیت پیش آید بدین صورت که همواره عمل از نیت پاك حکایت نمی‌کند .
 جواب مولانا اینست که آنچه گفته آمد اصلی کلی است مانند اقامه شهود که نوع بشر در اثبات دعاوی بدان تمسک می‌جویند و داوران بموجب آن ، حکم می‌دهند و بدان نمی‌نگرند که بعضی اوقات ، شهود ، دروغ می‌گویند و یا مدعی ، سند جعلی عرضه می‌کند .

۱۰ نظیر آن ، در موضع دیگر از مثنوی :

گر بطراری کند پس دو گواه	جرح شد در محکمه عدلِ اله
هست صیّاد ار کند دانه نثار	نه ز رحم و جود بل بهر شکار
هست گربه روزه دار اندر صیّام	خفته کرده خویش بهر صید خام
کرده بدطن زین کزی صد قوم را	کرده بدنام اهل جود و صوم را

مثنوی ، ج ۵ ، ب ۱۹۱ بعد

۲۰

مضمون بیت اخیر ناظر است بحدیث ذیل : **اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ** . (خدایا اشیا را چنان که هست بمانمای .) کشف المحجوب ، طبع لنین گراد ، ص ۲۳۱ ، ۵۲۶ ، احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ،

ص ۴۵ ، نظیر آن از قول عیسی (ع) اَرَنِی الْاَشْبَاءَ کَمَا خَلَقْتَهَا . نوادر الاصول ، ص ۲۷۶ .

حیث را تمیز دانی چون شود	آنک حس یسنظر بنور الله بود
ور اثر نبود سبب هم مظهرست	همچو خویشی کز محبت مخبرست
نبود آنک نور حقش شد امام	مراثر را یا سبها را غلام .
یا محبت در درون شعله زند	زقت گردد وز اثر فارغ کند
حاجتش نبود ہی اعلام مهر	چون محبت نور خود زد بر سپهر
هست تفصیلات تا گردد تمام	این سخن لیکن بجو تو والسلام

ب ۲۶۳۹ - ۲۶۳۴

یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ : اشاره است به حدیثی که در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ۱۰ ذیل : ب (۱۳۳۱) نقل کردیم .

- از ابیات پیشین ، واضح گشت که شواهد راست و دروغ درهم آمیخته اند و بدشواری می توان آنها را باز شناخت اکنون می گوید که احساس و معرفت آدمی مشوب به نقص است بدان سبب که از اوهام و اغراض بدور نیست ولی هر گاه حواس انسان بتور معرفت الهی که از علت و غرض پاک است منور شود در آن صورت ، معرفتش کمال می یابد و بحقیقت ولی مظنه اشتباه ، صحیح را از سقیم باز تواند شناخت ، آنگاه بطرق معرفت انسان اشاره می کند بدینگونه که علم ، گاهی از طریق اثر حاصل می شود مانند آنکه از گرمی بوجود آتش پی برند و گاه از مؤثر چنانکه آتش را بینیم و گرمی محل را حدس بزنیم ، سپس نتیجه می گیرد که با وجود نور خدایی احتیاجی به هیچ یک ازین دو راه نیست .
- و کسی که بمرتبه کشف رسیده باشد از دلالت اثر و علت بی نیازی دارد .
- راه دیگر تمیز ، محبت و عشق شعله انگیز است ، عشق آتش در دل می افروزد و رشته اسباب و علل را پاک می سوزاند و از بحث و استدلال فارغ

می گرداند، دلیل عاشق در دل او و باخود اوست، او کاری به اثر و مؤثر ندارد بنا بر این توجیه ، می توان گفت که مولانا حصول معرفت راستین را از دور راه فرض می کند یکی از طریق سلوک تا رسیدن بدرجه (قرب التوافل) که سمع و بصر مبدل می شود و در آن حالت ، مؤمن بنور حق ناظر است ، دیگر از راه عشق و جذب که راهی نزدیک تر است و در آن هنگام، عشق راهبری را برعهده می گیرد و از توجه به دلیل و مدلول رهایی می بخشد .

استاد تو عشق است بدانجا چورسی او خود بزبان حال گوید چون کن

۵۵۵

این نقشها نشانه نقاش بی نشان

پنهان ز چشم بد ، هله نابی نشان رویم ۱۰

راهی پُراز بلاست ولی عشق پیدو است

تعلیمان دهد که درو برچه سان رویم

دیوان ، ب ۱۷۹۴۴ ، ۱۷۹۴۵

در صورت اولین تمیز برعهده خود سالک و در صورت دومین برعهده

عشق است ، تفاوت از اینجا پدید می آید . تعبیر « یا محبت » اشارتی بدین معنی ۱۵

تواند بود ، چاپ لیدن : تا محبت .

مضمون بیت (۲۶۳۸) نظیر : ب (۱۱۶) است ، که ما بجای خود شرح

کرده ایم .

بی گمان مولانا درین تمثیل از گفته حکیم سنایی استفاده کرده است :

چون برون تاخت چشمه روشن حاجتی نایدش بمقرعه زن ۲۰

این همه طمطراق آب و گل است ورنه آنجا که محض جان و دل است

چه کند طرُقوی مثنی خس طرُقوگوی نور خویشش بس

حدیقه سنایی ، ص ۹۳

گرچه شد معنی در این صورت پدید صورت از معنی قریبست و بعید
در دلالت همچو آیند و درخت چون بماهیت روی دورند سخت
ترک ماهیات و خاصیات گو شرح کن احوال آن دو ماه رو
ب ۲۶۴۲ - ۲۶۴۰

چاپ لیدن : و آنکس او معنی درین صورت بدید . نسخه موزه قونیه
در کناره صفحه : شرح کن احوال آن دو رزق جو .

بی گمان و بویژه مطابق چاپ لیدن ، این ابیات در انتقاد طریقه صوفیان
جمال پرست است که می گفتند : ما معنی را در صورت می نگریم . بخصوص
اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی (متوفی ۶۳۵) که چندین رباعی در باب
شاهد ، صورت و معنی گفته و در مجموعه رباعیات او که یکی از معتقدانش
در اواسط یا اواخر قرن هفتم آنها را جمع کرده است ، دو فصل مخصوص ، هر یک
مشمول بر چندین رباعی دارد ، این مجموعه متعلق است بکتابخانه اباصوفیا در
استانبول ، بشماره (۲۹۱۰) و بسال ۷۰۶ کتابت شده است .

اوحدالدین مدنی دراز در بلاد روم بسر برده و در شهر قونیه و ملطیه و
قیصریه مریدان و خلفاء معتبر داشته و خانقاه (در قیصریه و ملطیه) بنا کرده است ،
بی شک جانشینان و مریدان او هنوز در عصر شهرت مولانا در بلاد روم بوده
و بطریقه وی دعوت می کرده اند (جمع : مقدمه نگارنده بر کتاب مناقب
اوحدالدین ، انتشارات نگاه ترجمه و نشر کتاب) شمس الدین تبریزی و مولانا
روش او را در شاهد بازی نپسندیده اند (مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۴۴۰ ،
۴۳۹ ، ۶۱۶) بشنوید که اوحدالدین چه می گوید :

دانی که چرا می نگریم در صورت جز در صورت نمی توان معنی دید

•••

از مادر معنی چو زاید معنی ناچار بصورتی برآید معنی

چون بی صورت دید نشاید معنی صورت باید تا بنیاید معنی

•••

در صورت خوب دید باید معنی کز صورت زشت خوب ناید معنی
معنی دارست صورت زشت ولی چون خوب بود خوب نماید معنی

•••

زان می نگریم بچشم سر در صورت کز عالم معنیست اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت
مجموعه رباعیات اوحد الدین

مولانا در ردّ این عقیده می گوید که معنی در صورت ظاهر می شود ولی
۱۰ صورت بهر حال محدود و معنی بهمه جهت نامحدود است و در صور گوناگون
جلوه می کند پس صورت اگر چه مظهر معنی است ، آنرا چنانکه هست نشان
نمی دهد و شامل جمیع شئون و اطوار معنی نیست ، نزدیک است به معنی از آن
نظر که معنی در آن ظاهر می گردد و دور است از آن جهت که محدود است و همه
اطوار آن در وی پدیدار نشده است ، گذشته از آنکه ظهور معنی در صورت ،
۱۵ آمیخته به احکام و لوازم صورت است و آن حقیقت بی چون و چند و پاک از
آلایش نیست و تا معنی از مرتبه اطلاق و تنزه خود تنزل نکند در صور بادید
نمی آید مثل آب و درخت است که بی هیچ شک ، آب ، مایه نمو و بالیدن
درخت است و در اجزای آن وجود دارد و ساری است لیکن حقیقت آب دیگر
و از آن درخت دیگر است ، آن ، جوهری است بسیط و در شمار عناصر و این ،
۲۰ مرکب است و از جنس موالید و اگر بلحاظ خاصیت و اثر بنگریم ، آب بنحو
مطلق سیراب کننده و مطهر است و ماده آبی که در درخت است نه سیرابی
می دهد و نه چیزی را پاک می گرداند پس میان معنی و صورت همان فرق و تفاوت

هست که میان آب مطلق و مادهٔ آبی در درخت و این امری است محسوس و سنجیده بمیزان شرع .

می‌توانیم بدینگونه توجیهش کنیم که عکس درخت در آب می‌افتد و شکل درخت دارد ، انعکاس معنی در صورت نیز چنانست ولی از عکس درخت میوه نتوان چید و در سایهٔ آن نتوان خفت ، همچنان مقصود از ریاضت و سلوک روحانی آنست که مقید از خود برهد و به مطلق برسد و به صفت اطلاق متصف گردد اما پرستش صورت و شاهد بازی خود تعلق به مقید و موجود محدود دیگر است و توقف و درنگ در این حالت مانع سالک است از وصول بمرتبهٔ اطلاق ، ظاهرا بدین مناسبت مولانا آنگاه که حکایت شاهد بازی و پاک بازی اوحده الدین در محضرویی کردند ، فرمود :

۱۰

(کاشکی کردی و گذشتی .) مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۴۳۹ .

مرد گفت اکنون گذشتم از خلاف	حکم داری تیغ برکش از غلاف
هرچه گویی من ترا فرمان برم	در بد و نیک آمد آن ننگرم
در وجود تو شوم من مُنعَدِم	چون مُحَبِّبِمُ حُبِّ یُعْمِی وَ یُصِم

ب ۲۶۴۳ - ۲۶۳۵ ۱۰

نیک آمد : مصدر مرخّم است از نیک آمدن . نظیر : خلاف آمد :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

دیوان حافظ ، ص ۲۱۷

۲۰ مُنعَدِم : نیستی پذیر . عدم پذیر . این کلمه را متکلمین و فقها استعمال

کرده‌اند ولی لغویین و علماء صرف عربی آن را غلط شمرده‌اند بدلیل آنکه (انعدام) از صیغ باب انفعال است که برای مُطَاوَعَه و قبول فعل می‌آید و در قبول فعل ، بقاء موضوع و وجود فاعل مُطَاوِع و فعل پذیر شرط است در صورتی

که معدوم فعل پذیر نتواند بود . علماء صرف درباره صیغه (انفعل) می گویند :
وَيَخْتَصُّ بِالْعِلَاجِ وَالتَّأْتِيرِ وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ اِنْعَدَمَ خَطَاً . شرح
شافیه ابن حاجب از رضی الدین استرابادی ، طبع مصر ، ص ۱۰۸ ، تاج العروس ،
محیط المحيط ، در ذیل : عدم .

حُبَّ يُعْمَى وَيُصِيمُ : مقتبس است از حدیث : حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمَى
وَيُصِيمُ . (دوست داشتن تو چیزی را مایه کوری و کوری است .) احادیث
مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۵ .

دوستی و محبت از دیدن خوبیها و منفعتها سرچشمه می گیرد ، محبت
تا وقتی پایدار می ماند که این دید و احساس بر جای خود است ، با دیدن عیب و
نقص و ضرر ، دوستی بچیزی نمی گراید و اگر حصول یافته باشد ، زوال
می پذیرد ، دوست ، ملامت نمی شود و تحمل شنیدن عیب محبوب ندارد بدین
جهت محبت را مایه کوری و کوری شمرده اند ، می توان گفت که انسان تا از دیدن
و شنیدن معایب ، کور و کور نشود بسوی محبت نمی گراید زیرا محبت امری
عاطفی است و دیدن معایب و محاسن و سنجش آنها بایکدیگر از جنس ادراک است
۱۰ که عقل بر عهده دارد .

گفت زن آهنگ برم می کنی یا بحیلت کشف سیرم می کنی
گفت والله عالم السیر الخفی کافرید از خاک آدم را صفی
در سه گز قالب که دادش وانمود هر چه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هر چه بود او پیش پیش درس کرد از علم آلا سماء خویش
۲۰ تا ملتک بی خود شد از تدریس او قدس دیگر یافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رو نمود در گشاد آسمانهاشان نبود
در فراخی عرصه آن پاک جان ننگ آمد عرصه هفت آسمان

عالم السیر الحقیقی: دانای راز نهان، از اوصاف الهی است.
سه گز قالب: مجازاً قالبی کوتاه و کم پهنا و محدود، منطوق عدد مراد نیست چنانکه بعضی شارحان تصور کرده و برای آن تأویلات شگفت بر تراشیده‌اند، بعضی نیز گفته‌اند که هر انسانی بذراع دست خود سه گز درازا دارد. مطابق گفته قدما طول قامت آدم ابوالبشر شصت ذراع بوده است.
(هر ذراع بمقدار امتداد دست است از بند مرفق تا سر انگشت میانه). قصص الانبیاء ثعلبی، طبع مصر، ص ۲۹. مولانا این تعبیر را باز هم بکار برده است:
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده
مثنوی، ج ۵، ب ۳۵۷۹

۱۰. ألواح: جمع لوح بمعنی تخته، بیشتر که کاغذ کم و گران بود، تخته‌ای مدهون که آنرا (نشره) هم می‌نامند برای اطفال مکتبی آماده می‌ساختند، طفلان بر روی این تخته می‌نوشتند و برای درس یا مشق خطّ مجدد، آنرا می‌شستند، لوح بمعنی نوشته بدین مناسبت استعمال می‌شود، الواح در اصطلاح عرفا چهاراند: لوح قضا، یاعقل اول، لوح قَدَر، یانفس ناطقه، لوح نفس جزئیة سماویة، لوح هیولی در عالم صورت. بعضی الواح را به نفوس جزئیة تفسیر کرده‌اند. جمع: تعریفات جرجانی، در ذیل: لوح، کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی.

درس کردن: آموختن، یاد گرفتن.

۲۰. هلّم الآسمااء: مقتبس است از آیه شریفه که در شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل: ب (۱۲۳۴) بهمهراة اقوال مفسرین نقل کرده‌ایم.
گشاد: گشایش، شرح صدر، در مصراع اول. وسعت و فراخی، در مصراع دوم.

گفت پیغامبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دلِ مومن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب
ب ۲۶۵۵ - ۲۶۵۳

طالب: امر حاضر و دوم شخص مفرد است از فعل امر و با صیغه امری،
مشتق است از (طلبیدن) که پارسی زبانان از کلمه عربی (طلب) ساخته‌اند:
دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده لب

هرجا زیشان یکی بینی مرا آنجا طلب
دیوان فرخی، ص ۵

نظیر: فهمیدن، غارتیدن:

۱۰ اندر دوید و مملکت او بغارتید بالشگری گران و سپاهی گزافه کار

•••

بنگاه تو سپاه زمستان بغارتید هم گنج شایگان تو هم در شاهوار

دیوان منوچهری، ص ۲۹

اشاره است بحديث ذیل: لَا يَسْعَى اَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعَى قَلْبِي
۱۰ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ . (زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد و دل بنده مؤمن
گنجایش مرا دارد.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۶.
نظیر آن گفته فیثاغورس حکیم است: لَيْسَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الْاَرْضِ
مَوْضِعٌ اَوْلىٰ بِهٖ مِنْ النَّفْسِ الطَّاهِرَةِ . (در روی زمین جایی برای خدا
شایسته تر از جان پاک نیست.) مختارالحکم، طبع مادرید، ص ۶۳.

۲۰ آدم و با حقیقت انسانی، بگفته عارفان، جامع حقائق و مرآة حَضْرَتَيْنِ
(غیب و شهادت) است، آنچه بدین صفت متصف می‌گردد، گوشت و
استخوان و اندام آدمی نیست، دل اوست که بر اثر مجاهدت و یا کشش عشق
خدایی تا نهایت کمال پیش تواند رفت، دل که مرکز ادراک پاک است بسبب

- تواتر تجلیات و تحقق بهر یک از مراتب آنها ، در پایان کار ، بنام اسماء و صفات الهی متحقق می گردد و تجلی گاه ذات حق می شود ، و دل در آن حالت ، که گفتیم صفت جمعیت بخود می گیرد ، از محدودیت و تنگی می رهد و فراخ و پهناور می گردد ، آن چنان پهناوری که حق در آن تواند گنجید ، اما آسمان و زمین و دیگر مراتب آفرینش هر یک در حد خود زندانی اند و سرانگشتی از مقام خود نتواند گذشت زیرا عشق ندارند و از آمادگی برای یافتن کمال مضاعف محروم هستند و بنعیر صوفیان ، هر یک از آنها در تحت تربیت و پرورده اسمی خاص اند که (رب) و پروردگار آنهاست و غایت کمالشان رجوع و یا تحقق بدان اسم است مگر دل آدمی که در تحت تربیت اسم (الله) است که آنرا نمودار جمعیت و شمول کلیه کمالات فرض می کنند . استناد بدین حدیث راهی است ۱۰ برای اثبات مضمون ابیات پیشین .

كَلِمَاتُ الدُّخُلِ فِي عِبَادِي تَلْتَقِي جَنَّةَ مِّنْ رُّؤْيَايَ يَا مُنْقِي

ب ۲۶۵۶

- مقتبس است از آیه کریمه: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي (ای جان بحق آرام یافته پروردگارت باز آی تو از خدا خشنود و خدا از تو خشنود ، بجمع بندگان پیوند و بهشت کرامت اندر رو .) الفجر ، آیه ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ .

- مفسران گفته اند که این سخن گفتار فرشتگان است که در وقت مرگ یا بعث و یا روز قیامت به مؤمن می گویند ، نفس مطمئنه هم بجانی است که ۲۰ بنویدهای خداوند و بکرامت مؤمنان در آخرت آرام یافته و یا تسلیم فرمان حق شده و یا بخدا گرویده و دل بامر وی داده و یا ببشارتهای فرشتگان اطمینان یافته باشد .

رجوع ، بازگشت بنده بحق و یا جان بتن است ، در آمدن روح بجمع
بندگان ، در قیامت بمعنی پیوستن و بایندگان ایزد بودن است ، بعضی نیز گفته‌اند
که آن ، در وقتی است که ملک نامه عمل بدست بنده می‌دهد ، عباد را هم
برخی مخفف عبادت گرفته‌اند یعنی در بندگی من پیوند .

صوفیان می‌گویند نفس مطمئنه جانی است که خدا را می‌شناسد و یک
چشم زدن از دیدار او شکیب ندارد و یا جانی است که بحق پیوسته و بجایگاه
آمن و دور از فنا رسیده باشد ، بعقیده صوفیان اطمینان دل وقتی حاصل
می‌شود که سکینه بر دل سالک فرو نشیند و آن ، تمثیل صورت شیخ است در
دل سالک که فکر و حضورش نیز می‌نامند ، تمثیل ، گاه بشکل مابینت و گاه
بنحو اتصال با اتحاد و یا وحدت است ، اول در حالتی است که صورت شیخ
در دل بصورت ظرف و مظروف است و دوم آنگاه که دل بصورت شیخ
بنحوی از علائق روحانی می‌پیوندد و سوم هنگامی که آن دو ، از لحاظ اوصاف
برابر می‌شوند و یگانگی روی می‌نماید و چهارم در مقامی است که دل در حقیقت
شیخ فناء کلی می‌پذیرد و حکم سلوک از دل برمی‌خیزد و تنها صورت شیخ باقی
می‌ماند و در این مرتبه حالت اطمینان و آرامش بر باطن سالک مستولی می‌گردد ،
طلب بنهایت می‌رسد و وصال روی می‌نماید . جنت نزد آنها دیدار خدا یا بقاء
بعدالفناست ، مولانا تفسیر اول را برگزیده است هر چند که آن دو ، در یکدیگر
پیوسته‌اند . جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۰۶ - ۱۰۴ ، تبیان
طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۷۷۵ ، تفسیر ابو الفتوح رازی ، طبع طهران ،
ج ۲۰ ، ص ۵۳۱ - ۵۲۹ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص
۵۷۰ - ۵۶۹ ، تفسیر سهل بن عبدالله ، طبع مصر ، ص ۱۸۴ ، کشف الاسرار ،
انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱۰ ، ص ۴۹۱ - ۴۸۹ ، حقائق سلمی ، لطائف

الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۳۱۲ .

این بیت بمنزله دلیل است برای مضمون مصراع دوم از (ب ۲۶۵۵) بمناسبت آنکه در آنجا گفته است که خدارا در دل بندگان او باید جست و مفاد این آیت مطابق تاویل مولانا این نتیجه می دهد که وصول بملقای حق ، متأخر است ، از پیوستن بجمع بندگان وی .

چون بدید آن را برفت از جای خویش	عرش با آن نور با پهنای خویش
لیک صورت کیست چون معنی رسیده	خود بزرگی عرش باشد بس مدید
الفتی می بود بر روی زمین	هر ملک می گفت ما را پیش ازین
زان تعلق ما عجب می داشتیم	تخم خدمت بر زمین می کاشتیم
چون سرشت ما بدست از آسمان	کین تعلق چیست با این خاکمان
چون تواند نور با ظلمات زیست	الف ما انوار با ظلمات چیست
زانک جسمت را زمین بد تار و بود	آدم آن الف از بوی تو بود
نور پاکت را درینجا یافتند	جسم خاکت را ازینجا یافتند
پیش پیش از خاک آن می تافتست	این که جان ما ز روح یافتست
غافل از گنجی که در وی بد دفین	در زمین بودیم و غافل از زمین

ب ۲۶۶۷ - ۲۶۵۷

از جای رفتن : نکان خوردن .

مدید : کشیده ، مُسْتَدّ ، پهن و گسترده .

الف : مخفف الفت بمعنی دوستی و خوگیری .

عرش مطابق تعریف متقدمان جسمی است که بر همه اجسام احاطه دارد و بدین تعریف ، مطابق است با فلک اطلس و مُحدّد الجهات در اصطلاح حکما که حدود عالم جسمانی بدان منتهی می گردد و فلک نهم است در فرض

منجبان و علماء هیبت ، و بعضی گفته‌اند یا قوتی است که از نور خدا می‌درخشد و بهر حال از جنس صورت است بدین جهت در عظمت دل مؤمن که از جنس معنی است گم می‌شود و با آن درخور مقایسه نیست ، این مضمون ظاهراً مستند بحدیثی است که نگارنده هنوز آنرا نیافته است . برای مقایسه دل و عرش از نظر صوفیان ، جمع : مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص ۱۰۷ - ۱۰۵ .

مطابق روایات اسلامی ، پس از آنکه قالب آدم را از گل سرشتند ، آنرا بر سر راه فرشتگان و بر روی زمین نهادند و آنها چهل سال بر آن قالب خاکی می‌گذشتند ، با احتمال قوی گفته مولانا بدین روایت ناظر است . جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۵۶ ، قصص الانبیاء ثعلبی ، طبع مصر ، ص ۲۲ .

۱۰	چون سفر فرمود ما را ز آن مقام	تلخ شد ما را از آن تحویل کام
	تا که حُجَّتْهَا هَمی گفتیم ما	که بجای ما کی آید ای خدا
	نورِ این تَسْبِیح و این تَهْلِیل را	می‌فروشی بهرِ قال و قیل را
	حکمِ حق گسترده بهرِ ما بساط	که بگویند از طریقِ انبساط
	هرچه آید بر زبانان بی حذر	همچو طفلانِ یگانه با پدر
۱۵	ز آنک این دَمها چه گر نالایقست	رحمتِ من بر غضبِ هم سابقست
	از پی اظهارِ این سَبَقِ ای ملک	در تو بنهم داعیه اشکال و شک
	تا بگویی و نگیرم بر تو من	مُنْکِرِ حِلْمِ نیارد دم زدن
	صد پدر صد مادر اندر حلمِ ما	هر نفس زاید درافتد در فنا
	حلمِ ایشان کفِ بحرِ حلمِ ماست	کف رود آید ولی دریا بجاست
۲۰	خود چه گویم پیش آن در این صدف	نیست اِلا کفَّ کفَّ کفَّ کف

ب ۲۶۷۷ - ۲۶۶۷

تَسْبِیح : منزه داشتن خدا از عیب و نقص ، گفتن سُبْحانَ الله .

تَهْلِیل : گفتن لا الهَ اِلا الله .

انْبِساط : گستاخی و ترکی حشمت ، بی ملاحظگی ، خوش طبعی ،
ناز فروشی بسبب نزدیکی و صمیمیت .

این ابیات ، تفسیر گونه ای است از آیه شریفه : **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ
لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ
إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** . (یاد کن ای پیمبر آنگاه که پروردگارت
بفرشتگان گفت من در زمین خلیفتی خواهم گماشت فرشتگان گفتند آیا روا
باشد که در زمین کسی را گماری که در آن فساد انگیزد و خونها ریزد و اینک
ما بهمراه ستایش ، ترا تسبیح می گویم و تقدیس می کنیم خدا گفت من آن دادم
که شما ندانید .) البقره ، آیه ۳۰ .

۱۰

بگفته بعضی از مفسرین این خطاب با گروهی از فرشتگان بود که جن
نام داشتند و در زمین می زیستند و از قبیله ابلیس بودند و چون بجای آنها
فرمانروای زمین می شد فریاد اعتراض برداشتند و آدم را بفساد انگیزی و خون
ریزی تهمت زدند و خویش را بتسبیح و تهلیل ستودند . تفسیر طبری ، طبع
مصر ، ج ۱ ، ص ۱۵۵ .

۱۵

قصه آفرینش آدم و معنی خلافت از مواردی است که صوفیان در
اثبات اصول خود بدان تمسک بجسته و توجهات ظریف کرده اند ، نمونه ای
از گفتار نجم الدین رازی بشنوید : « جمله ملائکه در آن حالت انگشت تعجب
در دندان تحیر مانده که آیا این چه سراسر است که خاک ذلیل را بحضرت ربّ الجلیل
بچندین اعزاز می خوانند و خاک در کمال مذلت و خواری با حضرت عزت و
کبریایی چندین ناز و تعزز می کند و با این همه حضرت غنا و استغنا با کمال غیرت
بترك او نگفت و دیگری را بجای او نخواند و این سرّ بادیگری در میان نهاد :
هم سنگ زمین و آسمان غم خوردم نه سیر شدم نه یار دیگر کردم

۲۰

آهو بمثل رام شود با مردم تو می نشوی هزار حیلت کردم
الطاف الوهیت و حکمت ربوبیت بسر ملائکه فرو می گفت که اینی
اعلّمُ ما لاتعلّمون، شما چه دانید که ما را با این مشتی خاک از ازل تا بابد
چه کارها در پیش است :

عشقی است که از ازل مرا در سر بود کاریست که تا ابد مرا در پیش است
معدورید که شمارا با عشق سروکاری نبوده است ، شما خشک زاهدان

صومعه نشین حظایر قدسید از گرم روان خرابات عشق چه خبر دارید :

قدر گل و مل باده پرستان دانند نه تنگ دلان و تنگ دستان دانند
تو باده نخورده چه دانی قدرش سرّیست درین شیوه که مستان دانند

۱۰ سلامتیان را از ذوق حالت ملامتیان چه چاشنی :

درد دل نخسته درد مندان دانند نه خوش منشان و خیره خندان دانند
از سر قلندری تو گر محرومی سرّیست در آن شیوه که رندان دانند

روزی چند صبر کنید تا من بر این بک مشت خاک ، دست کاری قدرت

بنام و زنگار ظلمت خلقت از چهره آینه فطرت او بزدایم تا شما در این آینه

۱۰ آن نقشهای بوقلمون ببینید ، اول نقش آن باشد که شمارا همه سجده او باید

کرد . پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و بید

قدرت در گل ، دل کرد :

از شبنم عشق خاک آدم گل کرد صد فتنه و شور در جهان حاصل کرد

سر نشتر عشق بر رگ روح رسید یک قطره فرو چکید نامش دل کرد

۲۰ جمله ملائکه ملا اعلیٰ کروی و روحانی در آن حال متعجب وار می نگرستند

که حضرت جلالت بخداوندی خویش در گل آدم چهل شبانه روز تصرف

می کرد و چون کوزه گر که از گل کوزه خواهد ساخت آنرا بهر گونه می مالد

و بر آن چیزها می اندازد ، گل آدم را در تخمیر انداخته که خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ

صَلِّصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ دَر هِر ذَرَّةً اَز اَن گیلِ دلی تعبیه کرد :

سراپای مرا دل آفریدند که مفتون سراپای تو باشد

و آنرا بنظر عنایت پرورش می داد و حکمت آنرا با ملائکه می گفت ، در

گیل منگرید در دل نگرید :

۵ گَر مَن نظری بسنگ بر بگمزم ز آن سنگ دلی سوخته بیرون آید»

مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص ۴۲ - ۴۱ ، نیز کشف الاسرار ،

انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۱۴۲ - ۱۳۹ ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ،

ص ۵۶ - ۴۸ .

بیت (۲۶۷۲) اشاره است بحديث: قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبَقْتِ رَحْمَتِي

۱۰ غَضَبِي . (خدای عز و جل گفت رحمت و بخشایش من بر غضب من پیشی

گرفته است .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۶ .

حق آن کف حق آن دریای صاف کامتحانی نیست این گفت و نه لاف

از سر میهر و صفا است و خضوع حق آنکس که بدو دارم رُجوع

گر بیشت امتحانست این هوس امتحان را امتحان کن یک نفس

۱۰ سیر مهوشان تا پدید آید سیرم امر کن تو هر چه بروی قادرم

دل مهوشان تا پدید آید دلم تا قبول آرم هر آنچه قابلم

چون کنم در دست من چه چاره است درنگر تا جان من چه کاره است

ب ۲۶۸۳ - ۲۶۷۸

مصراع دوم از بیت (۲۶۷۹) مستفاد است از آیه شریفه: اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا

۲۰ اِلَيْهِ راجِعون . (ما از آن خدا و در تصرف اویم و باز گشت ما بدوست .)

البقره ، آیه ۱۵۶ .

قبول آوردن : پذیرفتن .

از راستی و صداقت ، بیشتر اوقات ، راستی و صداقت می زاید ، همچنین

راز با کسی گفتن موجب آنست که طرف مقابل نیز پرده از راز خود برگیرد
 یا برای آنکه این هر دو حالت ، مورث اطمینان است و یا از آن جهت که حس
 خودنمایی انسان بواسطه آن ، در هیجان می آید و می خواهد که خود را از آنکه
 دوستی می ورزد و یا راز خود را بر ملا می افکند ، دنبال تر نبیند مثل آنکه وقتی
 کسی هنر خود را نشان می دهد و یا در علمی و مطلبی خوض می کند ، آن دیگری
 بی اختیار بعرض هنر و اظهار فضیلت خود می پردازد تا او نیز در عرصه هنر و
 دانش ، اندک مایه و دست کم بشمار نیاید و بسا که این حالت بر سوائی و فضیحت
 می کشد زیرا اولین بی تکلف و از روی طبع و مطابق واقع ، مایه دانش و هنر
 خویش را عرضه می کند و این دومین از روی تکلف و با وجود آگاهی اندک ،
 سخن در سخن وی می افکند تا بدانجا که بعضی کسان با همه بی خبری و بی اطلاعی
 برای آنکه از کاروان فضل و معرفت عقب نمانند درباره آنچه نمی دانند سخن
 می گویند ، این بادره طبیعی را ممکن است در مجالس ملاحظه کنید ، بهمین دلیل ،
 گاه می شود که بعضی از هوشمندان ، برای تحصیل اخبار مهم ، خبرهای کم
 اهمیت را نقل می کنند تا شنونده در نشاط آید و حس خود فروشیش بر آن
 ۱۰ دارد که خبرهای مهم و اسرار را بازگوید ، مبالغه در نقل اخبار شگفت و
 دست بالا گرفتن در ذکر حوادث غریب و شگرف از همین حس سرچشمه
 می گیرد .

این ابیات مقوله اعرافی است بازن خود .

گفت زن یک آفتابی تافتست عالمی زو روشنایی یافتست
 ۲۰ نایب رحمان خلیفه کردگار شهر بغدادست از وی چون بهار
 گر پیوندی بدان شه شه شوی سوی هر ادبیر تا کسی می روی
 همنشینی با شهان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست

ادبیر : اماله ادبار است ، مصدر بمعنی صفت فاعلی ، یدبخت ، بی دولت .
نسخه موزه قونیه ، نسخه بدل : همنشینی مقبلان .

همنشینی مؤثر است و این حقیقتی است روشن ، بر اثر صحبت و همنشینی ،
صفات درونی انسان بر وفق اوصاف همنشین در ظهور می آید ، خواه نیک یا بد
زیرا آدمی مخلوطی است از خیر و شر و صحبت محرکی است خارجی که خصوصیات
درون را برمی انگیزد و ظاهر می سازد ، کیمیا یعنی اکسیر و ماده مکمل بعقیده
پیشینیان مس و قلع را به زر و سیم مبدل تواند کرد بدین جهت صحبت را که
مایه تبدیل اوصاف است به کیمیا تشبیه فرموده است ، نظیر :

کیمیایی بود صحبتهای تو کم مباد از خانه دل پای تو

۱۰ مثنوی ، ج ۴ ، ب ۳۵۰۸

خلیفه ، مطابق تعبیر صوفیان کسی است که بصفات مُسْتَخْلِفِ وَأَنْكِه
خلیفه می گمارد ؛ متصف باشد و بنا بر این خلیفه کردگار ، آن کس را گویند که از
صفات بشری رهیده و به اسماء و صفات الهی متحقق شده باشد ، تفاوت
خلیفه خدا با خدا از آنجاست که اوصاف قهر و لطف در وجود خلیفه بنحو
تعاقب ظاهر می شود و او در حال و آن واحد بدو صفت متصف و مظهر دو اسم
ن تواند بود برخلاف حق تعالی که نحوه انصاف وی بدین صفات منفکت و
جدا فرض نمی شود و او باعتبار جمعیت ذات در همه حال بصفات قهر و لطف
موصوف است ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۵۵ ، کشف اسرار معنوی
در شرح ابیات مثنوی ، نسخه عکسی .

۲۰ تأثیر صحبت نزد عرفا مبتنی است بر «مراقبه» برازخ یا شغل برزخ و در
تعبیر نقشبندیان ، شغل رابطه ، می گویند : «مرید را بعد از تَخْلِیْهِ و تَجَلِیْهِ
و تَحْلِیْهِ لابد است از مراقبه شیخ خود بحدی که اتحادی روحانی فیما بین
ایشان حاصل گردد چه مقرر است که ارواح انوار مجرّده اند و امتیاز ایشان

بشدت نوریت و ضعف نوریت است و هرگاه نوری ضعیف را با نوری قوی اتصال روی دهد البته قوی می گردد مثل اتصال شعله نار ضعیف بنار قوی و نزد عرفا مقرر است که مرید اولاً باید که مراقبه شیخ خود کند تا آنکه در او فانی شود و خود را عین او بیند در این وقت کمالات شیخ بحسب قابلیت و استعداد او در او ظهور می یابد بلکه صورت ظاهر او شبیه باو می شود چنانکه مکرراً مشاهده شده بعده بمراقبه مشایخ سلسله خود مشغول گردد و احدی بعداً آخر تا آنکه منتهی شود بحضرت خاتم الاولیا که برزخ و سبطی است و بعد از آن بمراقبه برزخ کبری که خاتم الانبیاست مشغول شود و باین معنی اشاره فرموده که

دوستی مقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود بجاست

۱۰ وللهذا واجب است که شیخ کامل و واصل بجمیع مراتب و مقامات بوده باشد چه شیخ ناقص را چون مریدی مراقب شود، توریّت استعداد ذاتی او نیز زایل گشته بظلمات آن شیخ، مظلم و تیره می گردد لهذا فرموده: «سوی هر ادبار تاکی می روی». «کشف اسرار معنوی در شرح ایسات مثنوی، نسخه عکسی.

۱۵ چشم احمد بر ابوبگری زده او ز یک تصدیق صدیق آمده
ب ۲۶۸۸

درباره اشتهار ابوبکر به «صدیق» در ذیل: ب (۲۳۶۸) سخن گفتیم، ابوبکر از مردان نامور اسلام است، او بنا ببعضی روایات، اولین کسی بود که بحضرت رسول اکرم (ص) گروید و بمحض اظهار نبوت، بی آنکه دلیل یا معجزه ای از حضرت پیمبر (ص) بخواهد ایمان آورد، شیعیان و عده ای از سنّیان می گویند که پس از حضرت امیر مؤمنان علی (ع) اسلام را پذیرفت، بروایتی پس از زید بن حارثه مسلمان شد ولی متأخرین اهل سنت او را اولین کسی می شمارند که اسلام را قبول کرد.

ثبات قدم او در تصدیق پیامبر تا بدانجا بود که پس از نزول سوره روم که در آن بقلبه رومیان بر مردم ایران اشارت رفته است، با مشرکان مکه بر سر صدق این وعده به پنج یا صد شتر گرو بست، رسول خدا با او در کارها مشورت می فرمود و او را در غار و بوقت هجرت با خود همراه برد، وقتی پیامبر (ص) حدیث معراج را نقل فرمود و ابوجهل بتکذیب برخاست، او گفت پیامبر هرگز بدروغ نمی گراید و اگر از معراج سخن رانده است راست می گوید و همچنان است که او فرموده است، بگفته بعضی او را بواسطه چنین تصدیق بی قید و شرطی، صدیق نامیدند. جمع: احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۷، تاریخ طبری، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۱۴، تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۱، ص ۱۴-۱۱.

گفت من شه را پذیرا چون شوم بی بهانه سوی او من چون روم
نیستی باید مرا یا حیلتی هیچ پیشه راست شد بی آلتی
ب ۲۶۸۹، ۲۶۹۰

پذیرا: لایق، قابل بمعنی مصطلح و متعارف در محاورات یعنی درخور.
ممکن است که صفت در این مورد بمعنی مفعولی آمده باشد چنانکه در کلمه
(فریبا) بگفته فرهنگ نویسان، معنی مفعولی می دهد یعنی فریفته:

هم حور بهشت ناشکیبا از تست هم جادو و هم پری فریبا از تست
مجد همگر

جمع: برهان قاطع، فرهنگ جهانگیری در ذیل: فریبا، برهین العجم،
طبع طهران در فصل: الفات الحاقی. نظیر آن، مُردار، که آن هم بمعنی مفعولی است.
مضمون این ابیات شبیه است بگفته سعدی:

در میر و وزیر و سلطان را بی وسیلت مگرد پیرامن

سگک و دربان چو یافتند غریب این گریبانش گیرد آن دامن
گلستان سعدی ، ص ۳۴

نیز ، کلیله و دمنه ، چاپ مینوی ، ص ۶۵ .

همچو آن مجنون که بشنید از یکی که مرض آمد بلبلی اندکی
گفت آوَه بی بهانه چون روم و ربمانم از عیادت چون شوم
لَبَيْتِنِي كُنْتُ طَيِّبًا حَادِقًا كُنْتُ اَمْشِي نَحْوَ لَيْلِي سَابِقًا
ب ۲۶۹۳ - ۲۶۹۱

آوَه: با هاء ملفوظ ، اسم صوتی است که هنگام شکایت از درد و یا
تأسف و حسرت بکار می رود .

۱۰ مأخوذ است از اشعار ذیل که بمجنون بنی عامر (عاشق لیلی) نسبت می دهند:
يَقُولُونَ لَيْلِي بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةٌ فَيَا لَيْتَنِي كُنْتُ الطَّيِّبَ الْمُدَاوِيَا
دیوان مجنون ، طبع بمبئی ، ص ۸

يَقُولُونَ لَيْلِي بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةٌ

فَمَا لَكَ لَا تَضْنِي وَأَنْتَ صَدِيقٌ

۱۰ سَقَى اللَّهُ مَرَضِي بِالْعِرَاقِ فَأَنْتِي

عَلَى كُلِّ مَرَضِي بِالْعِرَاقِ شَفِيقٌ

فَإِنْ تَكُ لَيْلِي بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةٌ

فَأَنْتِي فِي بَحْرِ الْحُتُوفِ غَرِيقٌ

أَهْمُ بِأَقْطَارِ الْبِلَادِ وَعَرْضِهَا

وَمَا لِي إِلَى لَيْلِي الْغَدَاةَ طَرِيقٌ

۲۰

همان مأخذ ، ص ۲۵

قُلْ تَعَالَوْا كَلَّمْتُ حَقَّ مَا رَأَى بَدَانُ لَا بُوَدَ شَرْمِ اِشْكَنِی مَا رَأَى نَشَانُ

شب پَران را گر نظر و آلت بُدی روزشان جَوَلان و خوش حالت بُدی

ب ۲۶۹۴، ۲۶۹۵

قُلْ تَعَالَوْا : مقتبس است از آیه شریفه : قُلْ تَعَالَوْا اَنْتَلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي كُفٌّ عَالِيكُمْ . (بگو ای پیمبر بسوی من آید که بر شما خوانم آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است .) الانعام ، آیه ۱۵۱ .

پیشتر گفت که وصلت و راه یافتن از دو راه میسر است یکی مناسبت و نسبت چنانکه میان عاشق و معشوق و خویشاوندان است که وسیلتی است نفسانی و با طبیعی و بواسطه آن ، دو کس بیکدیگر منجذب می شوند و اگر آن نباشد راه دوم که چاره جویی و خدمت است تا بوسیله آن محبت میان طالب و مطلوب و خادم و مخدوم بحصول پیوندد ، بنا بر آنکه هر حادثی اعم از درونی و خارجی محتاج است بمقدمات و اسبابی که بدون آنها هرگز در وجود نمی آید اکنون می گوید راه دیگر اینست که طالب را بخوانند و طلب کنند ، راهی که به اسباب و آلات محتاج نیست و کرم محض و بی علت است ، دعوتی است که شرم طالب بی وسیلت را می شکند تا بی سببی و حیلتی بسوی مطلوب دو اسبه می تازد و این همانست که از آیه شریفه مستفاد می گردد . می توان گفت که چاره جویی نمودار سلوک و دعوت نمونه جذب است در طریق تصوف . نتیجه اینست که اعرابی فقدان نسبت و حیلت و دعوت را عذری برای درنگ خود در بادیه و نارفتن بیخداد شمرده است .

گفت چون شاه کرم متبذان رود عین هر بی آلتی آلت شود
زانکه آلت دعوی است و هستی است کار در بی آلتی و بستنی است

ب ۲۶۹۶، ۲۶۹۷

پادشاهان در روزگار پیشین ، دور از مردم میزیستند ، کاخهای رفیع با حصارهای ستر بر می کشیدند و درون آنها منزل می کردند و برابر ابواب این کاخها

طبقات مختلف خدمتگزاران از غلامان مسلح و حاجبان و نقیبان و دیگر انواع خدم و حشم می نشستند و بخواست مشغول بودند و هیچ کس جز خاصان نمی توانست بدانها نزدیک شود، دسترسی بملوک برای رعیت وقتی امکان داشت که آنها برای شکار و یا چوگان بازی برمی نشستند و منتظران در راهگذر، انتظار می کشیدند، در چنین وقتی ممکن بود که مردم موکب سلطان و یاروی او را تماشا کنند و با دادخواهان شکایت آغازند، خلفاء بنی العباس نیز در اواخر عهد، درون قصر خلافت برمی بردند و مردم بنزد خلیفه بار نمی یافتند حتی ملوک و امراء اطراف که ببغداد می آمدند بندرت، اجازه دیدار خلیفه حاصل می کردند، این دیدار که با تشریفات بسیار و خاص همراه بود بمدت کوتاهی صورت می گرفت و دراز نمی کشید، در اعیاد، خلفا برمی نشستند و با کوکبه بزرگ در شهر می گشتند و مردم از پنجره ها و درمعا بر، خلیفه را از دور می دیدند.

«و هیچ آفریده را از ملوک ایام و صنایع انام و اشراف اطراف و اعیان زمان در حضرت خلیفه بار نبود و بی پیش قباب مجد و معالی را سنگی بمشابه حجرالاسود انداخته و طاقی اطلس سیاه از مخرجه برصفت آستینی سیاه فرو گذاشته، از سلاطین و ملوک اطراف، کسی که بسده سدره طاق عزت و عتبه علیه خلافت تشریف جستی آن آستین را چون دامن کسوت حرم معظم زیارت کردی و آن حجر را مانند محاجر بتان بوسه دادی و مراجعت نمودی.

معتاد چنان بود که در اعیاد خلیفه عزم رکوب فرمودی، براسی براق صورت، برق رفتار، گردن بطوق زر و دستارچه مزین و مطوق کرده و در ساخت و ستام مرصع مستغرق ساخته، سوار شدی و طبلسانی مانند شب دیجور در روز دولت فرو گذاشتی، با افراد سادات و کبار مشایخ عهد. «تاریخ و صاف، طبع بمبئی، ص ۲۷ باختصار. خاقانی بدین رسم اشاره می کند.

از نشاط آستین بوس امیر المؤمنین سعد اکبر بین مرا گوی گریبان آمده
دیوان خاقانی ، ص ۳۷۳

مولانا نظر بدین رسوم و تنگک بار بودن سلاطین و خلفاء عصر خود
می گوید که چون اینان بر نشینند و بمیدان روند راه وصول گشوده می شود و
به وسیلت و اسباب حاجت نیست سپس بزبانی صوفیانه می گوید که خود نمایی
و خویشن فروشی از طریق داشتن وسائل ، آیین تشریف بحضور خلفا و سلاطین
نیست ، آنجا عنایت مؤثر است نه وسیلت و آلت ، زیرا وسیله سازی دلیل
وجود و بقاء شخصیت و نوعی عرض هنراست و فروتنی و افتادگی در مقابل
قدرت مؤثرتری افتد ، این بیان ، و طرز تعبیر با مسلک فناء وصفی و فعلی در
تعبیرات صوفیان مناسبت دارد .

۱۰

گفت کئی بی آلتی سودا کنم	تا نه من بی آلتی پیدا کنم
پس گواهی بایدم بر مُفلسی	تا مرا رحمی کند شاه غنی
نو گواهی غیر گفت و گو و رنگ	وانما تا رحم آرد شاه شنگ
کین گواهی کوز گفت و رنگ بُد	نزد آن قاضی القضاة آن جرح شد
صدق می خواهد گواه حال او	تا بتابد نور او بی قال او

ب ۲۷۰۲ - ۲۶۹۸

بی آلتی : در مصراع اول با باء نکره و در دوم با باء مصدری بخوانید .

سودا : خرید و فروش ، تجارت ، مجازاً کاری مقید و مقبول .

شنگ : ظریف و خوش منش .

۲۰ قاضی القضاة : کسی که از جانب خلیفه یا سلطان بشغل قضا در تمام

کشور منصوب می شد و حق داشت که دعاوی تمام اهل مملکت را بشنود و حل و
فصل کند و قاضیان شهرها را منصوب یا معزول نماید .

« و می فرماییم که تا از حال قضاة و حکام جملگی ممالک [که] نواب و

گماشتگان او باشند و حکم او در تقریر و تغییر منصب ایشان نفاذ دارد، باخبر باشد و هر که را بوفور علم و ظهور دیانت، اهلیت تقلد این عمل و استحقاق اعتناق این منصب بیند، این کار دینی بر وی مقرر دارد. « از فرمانی که بهاء الدین محمد بن مؤید بغدادی دبیر علاء الدین تکش بن ایل ارسلان خوارزمشاه (۵۹۶ - ۵۶۸) از سوی آن پادشاه در نصب صدرالدین محمد بن خلف مکی بمنصب قضاء مملکت (قاضی القضاة) نوشته است. التوسل الی الترسل، طبع طهران، ص ۷۱.

جرح: اظهار چیزی که موجب ردّ شهادت شاهد گردد، اظهار و

نمایاندن فسق شاهد. کشاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: جرح.

۱۰ نسخه موزه قونیه، نسخه بدل: تا مرا رحمی کند در مفلسی.

مقصود از گفت و رنگت، آن دسته از اعمال ظاهری است که در آنها

صدق و اخلاص درون رعایت نشده باشد؛ قاضی القضاة، خدای تعالی است

که احکم الحاکمین است و مرجع همه احکام بدوست و او بر باطن حکم می راند

نه بر ظاهر، برخلاف قضاة بشری که بموجب ظواهر، داوری می کنند.

۱۰ گفت زن صدق آن بود کز بود خویش پاک بر خیزی تو از مجهود خویش

آب بارانست ما را در سبوی ملکست و سرمایه و اسباب تو

این سبوی آب را بردار و رو هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو

گو که ما را غیر این اسباب نیست در مفازه هیچ به زین آب نیست

گر خزینهش پر متاع فاخرست این چنین آبش نباشد نادرست

ب ۲۷۰۷ - ۲۷۰۳ ۲۰

صدق: راست گفتن، راست گویی، راست کاری، مطابقت خبر با واقع،

در اصطلاح منطق و علم معانی، و نزد صوفیان برابر بودن ظاهر و باطن، حق

گفتن آنجا که بیم جان است، موافقت دل با زبان، بدین معنی ضد نفاق است،

آنکه چنان باشی که می‌نمایی یا چنان نمایی که هستی ، نیامیختن احوال بـمداخلهٔ نفس و اعمال بنقص (از جهت نیت و شکل ظاهر) و اعتقاد بشک .

بعقیدهٔ عبدالله انصاری ، صدق، هر حقیقتی را گویند که بکمال ممکن خود رسیده و نصیب خود را از تمامیت وجود استیفا کرده باشد ، صدق دارای سه درجه است ، یکی صدق قصد و آن توجه قلب است بتمام همت در سلوک طریق .
 حق بسبب داعی درونی و میلی که باطن را بر سلوک دارد و بدان منجذب کند بی اینکه به ریا یا هر غرض دیگر مشوب باشد . نشانهٔ اینگونه صدق آنست که سالک راست همت ، هیچ داعی درونی را که مخالف وفای عهد باشد بدل راه ندهد و با اضداد ننشیند و از کوشش باز نه ایستد .

دوم ، آنکه زندگی جز برای حق نخواهد (یعنی عمر در خدمت حق ۱۰ گزارد) و در خود جز کمی و کاستی نبیند و به رخصت و تسهیلات شرعی در اعمال نگراید .

سوم ، آنکه در معرفت خود راست بین باشد بدین معنی که در بدایت کار، عمل او و در وسط ، حال او و در نهایت ، وقت او ، موافق رضای خدا باشد .

ابن عربی ، صدق را به شدت و صلابت دینی تعریف می‌کند ، بعقیدهٔ او ۱۵ کسی که دارای این صفت است تأثیر همت دارد و خوارق و کرامات بر دست وی ظاهر می‌شود ، خدا را نیز صادق گویند پس صدق ، حال است اگر صفت بنده فرض شود و مقام است اگر صفت الهی اعتبارش کنند و چون در مرتبهٔ قرب التوافل ، صفات حق جای صفات بنده را می‌گیرد و سالک بخدا می‌بیند و می‌شنود همچنین صدق او ، مقام و صفت ثابت می‌شود . شیخ عطار می‌گوید : ۲۰

صادق چیست در راستی به بودنست در کمانی سر بسر زه بودنست

مصیبت نامه ، ص ۴۴

مقصودش اینست که اگر چون کمان خمیده و کز است و عیب و نقص دارد

- مانند زه کمان مستقیم باشد و خود را چنان نماید که هست .
- صوفیان واپسین ، صدق را به پنج درجه تقسیم کرده اند : صدق در اقوال و موافقت دل با زبان ، صدق در افعال که وفا کردن به اعمال شرعی است یعنی آنها را چنانکه حکم شرع است بجا آورند ، صدق در احوال که توجه همت است بجناب حق بی تفرقه خاطر ، صدق همت یعنی آنکه دل سالک بهرچه تعلق گیرد از آن باز نیاید پس چنین سالکی التفات بغیر حق نتواند کرد ، صدق نور یعنی کشفی بدون استتار .
- بعقیده مولانا ، صدق ، فنا و نیستی از خود و آثار خودی است یعنی آنکه خود را نبیند و جهد و کوشش خویش را بهیچ انگارد پس بدین معنی شامل فنای فعلی و ذاتی است . ۱۰
- جمع : کتاب الصدق از ابوسعید احمد بن عیسی الخزاز (متوفی ۲۷۹) که صدق را پایه تمام معاملات و احوال و مقامات قرار داده است . رساله قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۹۸ - ۹۶ ، شرح منازل السائرین ، طبع ایران ، ص ۹۹ - ۹۶ ، فتوحات مکیّه ، ج ۲ ، ص ۲۹۵ - ۲۹۴ ، تعریفات جرجانی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : صدق ، کشف اسرار معنوی ، در شرح ابیات مثنوی ، نسخه عکسی ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۲۸۱ - ۲۷۶ ، شرح ادب الدنیا والدین ، طبع آستانه ، ص ۴۴۲ - ۴۲۹ . که بیشتر در صدق اقوال سخن گفته است .
- مَجْهُود : عملی که در آن کوشند ، توانایی و طاقت . بدین معنی مصدر است بر صیغه اسم مفعول ، نظیر : مَیسور ، مَعْسور ، مَجْلود ، مفتون . جمع : شرح شافیه ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۷۵ - ۱۷۴ .
- مَفَازَه : بیابان بی زنه که در آن آب و علف نیست .
- چيست آن کوزه تنِ مَحْضُورِ ما اندرو آبِ حواسِ شورِ ما

ای خداوند این خُم و کوزه مرا درپذیر از فضل الله اشتری
 کوزه با پنج لوله پنج حیس پاک دار این آب را از هرنجیسی
 تا شود زین کوزه متفقد سوی بحر تا بگیرد کوزه من خوی بحر
 تا چو کوزه پیش سلطانش بری پاک بیند باشدش شه مشتری
 بی نهایت گردد آبش بعد از آن پُر شود از کوزه من صد جهان

ب ۲۷۱۳ - ۲۷۰۸

الله اشتری : مقتبس است از آیه شریفه : *ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بآن لهم الجنة*. (خدای تعالی جان و مال مؤمنان را بیهای بهشت خریده است.) التوبه ، آیه ۱۱۱ .

- ۱۰ مفسران می گویند که خرید و معامله برخدا روا نیست زیرا خریدار چیزی را می خرد که ملک او نباشد و می خواهد که آن را در ملک آرد و خدا مالک جهان است از این رو ، آیه شریفه را از جنس مجاز و تمثیل فرض می کنند بدین معنی که چون بذل جان و مال از سوی مؤمنان ، استحقاق ثواب و بهشت می آورد مثل آنست که مالی در برابر بها و ثمنی قرار می گیرد و عیوض و معوضی فرض می شود بدین مناسبت ، آنرا به خرید و معامله تعبیر کرده است .

- ۱۵ صوفیان گفته اند که نفس آرزو کده و بلاخیز است ، مال نیز سرمایه بزه مندی و عصیان است خداوند نسبت ملکیت مؤمنان را از این دو سلب کرد زیرا هر دو زیان آور است و بجای آن چیزی می دهد که سراسر سود است ، چنین گفته است حکمت این خریداری آنست که مؤمنان بر زوال تصرف خود در جان و مال واقف گردند و درخور مجاورت حق شوند ، ابوبکر و راق می گوید .
- ۲۰ نفس و مال ، وسیله اداء فرائض و نوافل است و مقصود آنست که مؤمنان بدانند که از خود چیزی ندارند و بعملی که می کنند فریفته نشوند و اعجاب نیاورند . بعضی از صوفیان واپسین معتقداند که این خریداری حقیقت است و

مجازی نیست زیرا سالک بهنگام اخذ بیعت و کتوی جان و مال خود را در اختیار پیر می‌گذارد، بر این عقیده استدلال بدینگونه می‌کنند که نفس انسانی با صفت تعلق آفریده شده و آویزش به اشیا فطری بلکه فصل ممیز اوست نسبت بگوه‌ران مفارق، و بدین جهت انسان همیشه به چیزی دل بستگی دارد و با اصطلاح سرکلاف خود را بند می‌کند و بدون آویزش نتواند زیست، این تعلق در طفولیت با تشخیص عقلانی همراه نیست ولی پس از رشد و بلوغ، بدآوری خرد، صورت می‌گیرد، این جان تعلق بجوی آونگی، گاه از روی غفلت بمظاهر شیطان می‌گراید و گاهی نیز بحکم خرد واقع نگردد، بمظاهر الهی متوجه می‌شود، مؤمنان ازین جنس اخیراند که خدا آنها را مأمور به بیعت و کتوی کرده‌است تا تعلق آنها بحق باشد.

۱۰ جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱۱، ص ۲۳، تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۱، ص ۸۶۰، تفسیر کشاف، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۶۹، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۷۴۶ - ۷۴۳، تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۷۹، حقائق سامی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخه عکسی، بیان السعاده، طبع ایران، ج ۱، ص ۳۴۰.

تشبیه می‌کند بدن و وجود انسانی را به کوزه‌ای که پنج لوله و نایزه دارد، کوزه محدود است و مقدار معینی از آب در آن جای گیرد، قوای انسان نیز محدود است و منابع وصول معرفت بدان نیز در حواس پنج‌گانه محدود می‌شود، مقصود آنست که مبادی معلومات آدمی خواه باعتبار ظرف و خواه باعتبار مواد علمی نهایت می‌پذیرد ولی این کوزه و با وجود متناهی هرگاه از اغراض نفسانی بوسیله مجاهدت پاک شود بعلم بی‌نهایت حق و یا دل مرشد اتصال می‌یابد و حوضک آبی است که بدریا می‌پیوندد و از پلیدی و آلایش غرض بدور می‌ماند و آنگاه همان استعداد نهایت پذیر، چنان قدرت و وسعتی حاصل می‌کند

که جهان را به انوار دانش و فروغ معرفت پُر می کند و روشنی می بخشد بدلیل آنکه دل سالک پس از مجاهدت و موتِ اختیاری که چهار نوعش فرض می کنند یعنی مَوْتِ اَبِیْض (تحمّل گرسنگی) و مَوْتِ اَخْضَر (اکتفا بحدّ اقل پوشش) و مَوْتِ اَسْوَد (بردباری و تحمّل آزار خلق) و مَوْتِ اَحْمَر (مخالفت هوای نفس) تجلّی گاه حق می شود، تجلّی خدا را نهایت نیست و بدین سبب، علم و معرفت حاصل از آن که کشف است هم نهایت نمی پذیرد.

نجس، در این مورد، اندیشه های زشت و آلوده بغرض و منبعث از تقلید و تلقین است زیرا ادراک، حکم مُدْرَک و علم، صفت معلوم بخود می گیرد و بنابراین، علم و ادراک وقتی شریف است که بامری شریف و گرانمایه تعلق گیرد و برخلاف اگر بامری نجس و فرومایه متعلق شود آن علم، حکم معلوم ۱۰ دارد و فرومایه و پست است. نیز، جمع: شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل: ب (۱۸۸۲) که بمناسبت گفته مولانا درین باره بحث کرده ایم.

لولها بر بند و پُر دارش ز خُم گفت غَضُوا عَن هَوَا ابْصَارِ کُم
ب ۲۷۱۴

مقتبس است از آیه شریفه: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. ۱۰
(ای پیامبر مؤمنان را بگویی تا چشمهای خود را از حرام فرو بندند.) الشّور، آیه ۳۰.

بگفته مفسران «مراد نه آنست که اَطْبَاقُ جَفْنٍ کنند بر حلقه «مراد آنست که چشم نگاه دارند از آنچه ایشان را نیست که در او نگرند از روی عقل و شرع. بعضی گفتند (مِنْ) زیاده است و درست آنست که زیاده نیست و انما ۲۰ فائده او تبعیض است ای قُلْ لَهُمْ لَا يَنْظُرُوا اِلَى بَعْضِ مَا يَنْظُرُونَ، برای آنکه همه نظر حرام نیست و غَضَّ بصر از همه چیزی واجب نیست انما

واجب از عمر ماتست پس معنی تبعیض حاصل است . « تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۱ .

بگفته صوفیان ، چشم تن از حرام و چشم دل از ماسوای حق بسته باید داشت ، بعضی گفته‌اند که مقصود حفظ خواطر است از نظر به آفرینش هر چند که بحسب ظاهر مباح است برای آنکه سالک مانند کسی است که بقصد حج احرام می‌بندد و مادام که سلوک خود را تمام نکند ترك نظر بغير حق و انصراف از عموم خوشیها بر او واجب است . فائده ترك نظر دفع خاطرهای پلید است از آن جهت که نظر ، فکر را برمی‌انگیزد و بسوی بیرون ، گرایان می‌کند ، تاویل مولانا بگفته صوفیان نزدیک است نهایت آنکه او ترك نظر را بر حسب مثال و از باب استناد به آیه کریمه می‌آورد و مقصود آنست که تمامی حواس را از التفات بغير حق و از خواهشهای نفسانی نگاه باید داشت . جمع : تفسیر سهل بن عبدالله ، طبع مصر ، ص ۱۰۳ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری . نسخه عکسی : بیان السعادة ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۶۸ .

۱۵ ریش او پُرباد کین هدیه کیراست لایق چون او شهی اینست راست
زن نمی دانست کآنجا برگنر هست جاری دجله همچون شکر
در میان شهر چون دریا روان پُر ز گشتیها و شست ماهیان
رَو بَر سلطان و کار و بار بین حس تجری تحتها الا نهارین
این چنین حسها و ادراکات ما قطره باشد در آن نهر صفا
ب ۲۷۱۹ - ۲۷۱۵

۲۰ پُرباد بودن ریش : بکنایت ، غرور و خود بینی . نظیر : باد بروت ، باد سبیل .

شست : قلاب ماهی گیری . معرب آن شِص است .

تجری تحتها الا نهار : مقنبس است از آیه کریمه : اَبُودَ أَحَدُكُمْ

أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ.
 (آیا کسی از شما دوست دارد که او را باغی از خرماها و انگورها باشد که از
 زیر آنها جویهای آب روان است.) البقرة، آیه ۲۶۶. نظیر این تعبیر در قرآن
 کریم بسیار می آید.

- صفات کمال در خلق بنحو تفیّد و محدودیت وجود دارد و در حق بنحو
 اطلاق، موجود است از آن جهت که صفت تابع موصوف خویش است
 بنابراین، سمع خلقتی قطره‌ای است از دریای سمع حق و بصر چنگره‌ای است
 از دریای بصر او چنانکه بدن ذره‌ای است از جسم کلّ و نفس رشحه‌ای است
 از نفس کلّی و خیال مقید قطره‌ای است از بحر خیال مطلق و عقل جزوی و
 وجود جزئی هر یک حصّه‌ای است از عقل و وجود کلّی.

- مرد گفتم آری سیورا سر بیند
 در نمده در دوز تو این کوزه را
 کین چنین اندر همه آفاق نیست
 ز آلک ایشان ز آبهای تلخ و شور
 مرغ کآب شور باشد مسکنش
 ای که اندر چشمه شورست جات
 ای تو نارسته ازین فانی رباط
 ور بدانی نقلت از اب و جدست
 ابجد و هوز چه فاش است و پدید
 هین که این هدیه‌ست ما را سودمند
 ناگشاید شه بهدیه روزه را
 جز رَحِیق و مایه اذواق نیست
 دایما پُر عِلّت اند و نیم کور
 او چه داند جای آب روشنش
 تو چه دانی شَطّ و جیحون و فرات
 تو چه دانی مَحْو و سُکر و انبساط
 پیش تو این نامها چون آب جدست
 بر همه طفلان و معنی بس بعید

ب ۲۷۲۸ - ۲۷۲۰ ۲۰

رَحِیق : باده ناب .

اَذْوِاق : جمع ذوق .

مرغ کآب شور الخ : ماخوذ است از مثل :

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال
امثال و حکم دهخدا، در ذیل: همین مثل. مجالس سبعه مولانا، چاپ
انقره، ص ۵۳.

فانی رباط: دنیا.

۵ مَعْنُو، سَكْر: جمع: شرح منوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۵۷۵.
انْبِساط: گسترش و پهن شدن جسم بر سطح چیزی، ترك حشمت و
آزرم داشت که نتیجه آن عمل بمقتضای سرشت و جبلت است تا هر چه خواهد
گوید و کند بی آنکه حرمت و شکوه کسی وی را از آن باز دارد، در اصطلاح
صوفیه، آنست که از خلق بخاطر حفظ حفظ خود روی در نکشد و با آنها در
۱۰ کار و سخن آید و سعه صدر نشان دهد بشرط آنکه از حدود شرع نگذرد و
در محظور نیفتد، و این را انبساط باخلق گویند. آنکه بیم و امید، سالک را از
حق محجوب نکند در حالی که از صفات بشری و نفسانی مجرد باشد و نتیجه
این حالت انبساط با حق است در قول و عمل. آنکه بسط و سعه وجود عبد،
حکم بسط و سعه وجود حق گیرد و در اسم (البساط) محو شود و این آخرین
۱۵ درجه انبساط و از جنس توحید افعالی است.

عبدالله انصاری آن را بدینگونه هم تعریف می کند: «نزدیکی نبوشیدن
و دیدار خواستن. ه که بمعنی دوم یعنی انبساط باحق مناسبت دارد.

ممکن است مراد (بسط) باشد، مقابل: قبض. و آن واردی است که
اقتضای اشارت به قبول و رحمت و لطف و انس کند، ظاهرا مقصود حالتی است
۲۰ قلبی که ثمره آن، توجه بخارج و انصراف از باطن است که در آن حالت،
سالک میل به گفت و گو و قیام بامور خلق حاصل می کند، برخلاف قبض که
مقتضای آن، روی آوردن بدرون و روی در کشیدن از خلق است و ظاهرا
بدین مناسبت، صوفیان آن را برای مُنتَهی مانند رجا برای مبتدیان فرض

می کنند زیرا امید (یعنی چشم داشت حصول مراد در مستقبل) آدمی را در کار می کشد و خوش و سر حال می دارد ، بسط نیز چنین است که سالک منتهی را متوجه بخلق می سازد با این تفاوت که دلش نگران گذشته و آینده نیست پس می توانیم در تعریف (بسط) بگوییم که آن خوشی و انبساط قلب است بصورتی که از درون به احوال برون می گراید .

عبدالله انصاری ، میان بسط و انبساط فرق می گذارد ، بگفته او دومین ، نتیجه اولین است و این نکته را در کتاب صد میدان می آورد ولی در منازل السائرین نخستین را در قسم حقائق و دومین را در قسم اخلاق ذکر می کند که بنا بر آن ، انبساط حالتی است مقدم بر بسط . بگفته متأخرین ، انبساط ، سیر و سلوک است در قول و عمل مطابق طبعی که سرشت سالک است بدون تکلفی و تصنعی و خیالی .

ابن عربی ، بسط را بدینسان تعریف کرده است : « حال الرّجاء فی الوقت . »

این تعریف سخت نزدیک است بدانچه ما در تعریف آن باز گفتیم .

جمع : شرح منازل السائرین ، طبع ایران ، ص ۱۱۳ - ۱۱۱ ، صد میدان ، طبع مصر ، ص ۳۷ ، اللّمع ، طبع لیدن ، ص ۳۴۳ ، ۳۴۴ ، رساله قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۳۲ ، کشف المحجوب طبع لنینگراد ، ص ۴۸۹ ، فتوحات مکیّه ، ص ۶۷۳ - ۶۷۲ ، اصطلاحات الصّوفیّه ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : بسط . کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی ، نسخه عکسی .

حالات قلبی از قبیل امور وجدانی است که ادراک آنها منوط بیافتن و با اصطلاح

ذوق و چشیدن است و دانستن الفاظ و شرح آنها بیش فائدتی نتواند داد ، این احوال نتیجه و حاصل کوشش و مجاهدت و عمل است و در هر کسی مناسب استعداد و اخلاص او جلوه گر می شود و از قبیل مصطلحات علوم رسمی نیست که مردم در فهم آنها بر یک سطح قرار دارند و معرفت آنها از طریق تعلم

میسر است بدین جهت مولانا تعلّم سلوکترا از راه کتب و استادان تشبیه می کند به الف با آموختن طفل مکتبی که آن الفاظ را می آموزد بدون آنکه از فائده آنها در ترکیب کلمات آنگاه باشد و یا استعمال حروف ابجد را در حساب جُمْل بشناسد همچنین مقلدان و آنان که تصوف را از روی کتب و در محضر درس می آموزند لفظ محو و سکر و انبساط را از پیش خود تصوّر می کنند و سری بتصدیق می جنبانند ولی از حقائق آنها بکلی بی خبراند و از آثار آنها نصیب ندارند. شارحان مثنوی در تفسیر ابجد، هوز، حدیثی بسیار نخبه انگیز که بی گمان معمول است نقل کرده اند، بموجب آن روایت بی اساس، تمام حروف ابجد تا به آخر منطبق است بر احوال آدم ابوالبشر مثل اینکه: ابجد ای آبی آدمُ وَجَدَ فِي الْمَعْصِيَةِ. باقی ازین جنس است. جمع: المنهج القوی، شرح ولی محمد اکبر آبادی، شرح خواجه ایوب در ذیل این ابیات.

پس سبُو برداشت آن مردِ عرب	در سفر شد می کشیدش روز و شب
برسبو لرزان بُد از آفاتِ دهر	هم کشیدش از بیابان تا بشتهر
زن مُصَلّا باز کرده از نیاز	رَبِّ سَلِّمْ وِرْد کرده در نماز
که نگه دار آبِ مارا از خسان	یارب آن گوهر بدان دریا رسان
گرچه شویم آگهست و پُرفست	لیک گوهر را هزاران دشمنست
خودچه باشد گوهر آبِ کَوثرست	قطره زینست کاصلِ گوهرست
از دعاهای زن و زاری او	وز غمِ مرد و گران باری او
سالم از دزدان و از آسیبِ سنگ	بُرد تا دارُ الخلافه بی درنگ
دید درگاهی پُر از انعامها	اهلِ حاجت گستریده دامها
دم بدم هرسوی صاحب حاجتی	یافته زان در عطا و خیلعتی
بهر گبر و مومن و زیبا و زشت	همچو خورشید و مطرنی چون بهشت
دید قومی در نظر آراسته	قومِ دیگر منتظر برخاسته

خاص و عامه از سلیمان تا بمور زنده گشته چون جهان از نَفخِ صور
 اهل صورت در جواهر یافته اهل معنی بحر معنی یافته
 آنکه بی همت چه با همت شده و آنک با همت چه با همت شده
 ب ۲۷۴۳ - ۲۷۲۹

مُصَلِّی: سجاده ، جانماز .

رَبُّ سَلَمٌ : مأخوذ است از حدیث ذیل : الصُّرَّاطُ كَكَحْدِ السِّبْفِ
 أَوْ كَكَحْدِ الشَّعْرَةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَسْجُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
 وَإِنَّ جِبْرِيلَ (ع) لَأَخِيذٌ بِحُجْرَتِي وَإِنِّي لَأَقُولُ يَا رَبُّ سَلَمٌ سَلَمٌ .
 (صراط و پل چینه‌ود چون دم شمشیر و یا بیاریکی موی است و فریشتگان ،
 زنان و مردان مؤمن را رهایی می‌دهند و جبرئیل دست در کمر گاه من استوار دارد
 و من می‌گویم پروردگارا سلامت دار ، سلامت دار .) احیاء العلوم ، طبع مصر ،
 ج ۴ ، ص ۲۷۷ .

کَوْتَر : جوی آبی در بهشت که کناره‌های آن از زر و یا مروارید است ،
 دارای آبی سپیدتر از شیر و شیرین‌تر از انگبین و خوشبوی‌تر از مشک که بجای
 سنگ ریزه بر مروارید درشت و خرد می‌غلطد و یا حوضی بفرانخی مسافت ۱۰
 میان مدینه و عَمَّان که آب آن از شیر سپیدتر و از عسل شیرین‌تر و تنگهای
 اطراف آن که برای آب خوردن است بشماره ستاره‌های آسمان است .

جمع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۸۲ - ۱۷۹ ، احیاء العلوم ،

ج ۴ ، ص ۳۷۹ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۵۹۴ - ۵۹۳ .

۲۰ خورشید بر آبادیها و ویرانه‌ها می‌تابد و بی دریغ نور می‌پاشد :

کافتابی که نیست نور دریغ آبگینه‌ت نماید اندر میخ

حدیقه سنایی ص ۶۹

كَالشمسِ لا تبتغي بما صنعتَ منقعةً عندهم ولا جاها

متنبی، التمثیل والمحاضرة، ص ۲۲۹

باران نیز بر گلزار و شوره زار می بارد و منفعتش عام است :

تو ابر رحمتی ای شاه و آسمان هنر همی بیاری بر بوستان و شوره ستان

عنصری، مجمع الفصحی، ج ۱، ص ۳۶۴

بیت (۲۷۳۹) ناظر بدین معنی است. نسخه لیدن: بل چون بهشت.

احتمال اینکه مولانا چنین گفته است و سپس دیگران تغییر داده اند تا موافق

عقیده مسلمانان در محرومیت دیگران از بهشت باشد، با وجود نسخه موزه

قونیه که در متن آورده ایم، ناموجه است.

۱۰ جواهر بافته: ظاهراً مقصود پارچه‌ای است که بجواهر آموده باشند،

گوهر آگین، گوهر نگار.

می‌توانید «بافته» را صفت «اهل ظاهر» فرض کنید چنانکه شارحان

مثنوی گفته‌اند یعنی آراسته به جواهر، درین صورت محتاج به ارتکاب مجاز است.

بانگ می‌آمد که ای طالب بیا جود محتاج گدایان چون گدا

۱۰ جود می‌جوید گدایان و ضعیف همچو خوبان کآینه جویند صاف

روی خوبان زآینه زیبا شود روی احسان از گدا پیدا شود

پس ازین فرمود حق در والضحی بانگ کم زن ای محمد برگدا

چون گدا آینه جودست هان دم بود بر روی آینه زیان

آن یکی جودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید

۲۰ پس گدایان آینه جود حقتند و آنک با حقند جود مطلقند

و آنک جز این دست او خود مرده‌ایست او برین در لیست نقش پرده‌ایست

ب ۲۷۵۱ - ۲۷۴۴

ضعیف: جمع ضعیف بمعنی ناتوان و بی‌نوا، تهی دست، اندک مایه.

وَالضُّحَىٰ : سوره نود و سوم است از سوره های قرآن کریم ، مقصود این آیه است : *وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ* . (ای بیمبر بر روی گدای سائل داد مزن . ه وَالضُّحَىٰ ، آیه ۱۰ .

مفسران آن را بظاهر گرفته و بعضی گفته اند که مقصود طالب علم و جویای حقائق توحید است و بر این نکته چیزی نیفزوده اند . جمع : تفسیر طبری ، ه طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۲۸ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۷۸۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۶۰۶ تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع ایران ، ج ۵ ، ص ۵۴۸ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخه عکسی ، کشف الاسرار انتشارات دانشگاه طهران ج ۱۰ ، ص ۵۲۸ ، بیان السعاده ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۳۱۶ .

۱۰ هر صفتی که در مفهوم آن، نسبت بغیری ملحوظ شود تحقق آن در خارج، محتاج است بوجود آن کس که محل وقوع صفت است ، جود ازین گونه مفاهیم است و تحقق آن در خارج علاوه بر بخشنده به شخصی بخشش پذیر ، نیاز دارد پس بدین لحاظ همچنانکه گدا به مردی جواد حاجت دارد او نیز محتاج گداست تا صفت جود او در ظهور آید مثل آنکه صورت خوب در آینه نمودار می شود و خوب رویان در آینه می نگرند تا روی خود را ببینند ، مضمونی که خاقانی بدین صورت گفته است :

ما فتنه بر تو ایم و تو فتنه بر آینه ما را نگاه در تو ، ترا اندر آینه
تا آینه جمال تو دید و تو حسن خویش تو عاشق خودی ز تو عاشق تر آینه

۲۰

* * *

گر لطف تو خریدم را بس شگفت نیست کاهل بصر خورند بسم و زر آینه
دیوان خاقانی ، ص ۲۹۸ ، ۲۹۹

از اینجا نتیجه می گیرد که گدایان را خوار نباید داشت و بر روی آنها

پرخاش بانگک نباید زد برای آنکه خوارداشت گدا ، دلیل نقصان جود و تنگ حوصلگی بهنگام بخشش است و آن ، آینه جود را تیره می‌دارد هم بر آن سان که نفس بر روی آینه غبار می‌انگیزد چنانکه گفته‌اند :

جز ز آینه روی همدی نتوان دید ز آن نیز چه فایده چو دم نتوان زد
بدینگونه آیه (وَ اَمَّا السَّائِلَ فَاَلَّا تَنْهَرُ) را توجیهی می‌کند که در هیچ یک از کتب تفسیر قرآن نظیر آن در ظرافت نتوان یافت .

آنگاه بمناسبت ، سخن را بچود حق تعالی می‌کشاند بدینگونه که جود او نخست حاجت را در وجود سالک بوجود می‌آورد تا در طلب کمال بجد برمی‌خیزد و در راه مجاهدت قدم می‌زند پس حسّ احتیاج اگرچه از دید نقص ناشی می‌شود ولی زردبان کمال است و خود جودی جداگانه تواند بود زیرا کسانی که این حس را فاقداند بدانچه هست بسنده می‌کنند و همانجا که هستند فرومی‌مانند و از طلب دست می‌کشند ، دوم جود آنست که طالب را در هر یک از مراحل طلب ، کمالی مناسب آن مرحله می‌بخشد و زیادت بصیرت و معرفت می‌دهد تا بدرجه فناء مطلق برسد و سپس او را خلعت بقا و حیات جاوید ارزانی می‌دارد .

۱۰ شارحان مثنوی ، جود اولین را عبارت از فیض اقدس و ظهور اعیان در مرتبه علم الهی و جود دوم را عبارت از فیض مقدّس که اعطاء وجود است فرض کرده‌اند ، تأویلی که درست تواند بود ولی بگمان ما دور از سیاق گفته مولانا است .

۱۵ وزان پس گدا و سائل را بدو نوع تقسیم می‌کند : گدایی که حاجت از خلق می‌خواهد بلحاظ آنکه مظاهر جود خدایند ، او از خلق می‌ستاند ولی آنها را واسطه جود حق می‌بیند و بدین معنی آینه جود خداست ، گدای حق و فقیر الی الله که چشم از خلق و امور مادی پوشیده است و تشنه کمالات الهی است ، اولین فقیر مال و دومین فقیر معنی است که وجود او سبب افاضه خیرات و

برکات معنوی است و بدین لحاظ جود مطلق است اما آن گدا که خدا را نمی‌شناسد و از راه فرومایگی و درپوزه‌گری معاش می‌کند از این دو قسم بیرونست ، او مرده^۱ نان و تشنه^۲ مال و از خدا محجوب است و مانند تصویر بی‌جان و بی‌روحی است که بر پرده می‌نگارند و بر در خانه می‌زنند ، او بر در خانه و از درون خانه بی‌خبر .

می‌توانیم بگوییم که گدا باعتبار ظهور نقص و شهود آن ، آینه^۳ جود حق است بلحاظ آنکه نقص خود را می‌بیند و بمجاهدت قیام می‌کند و در خور فیضان کمال می‌شود و ز آن پس بحق وصول می‌یابد و مظهر جود الهی می‌گردد ولی آن گدا که از شهود نقصان خود بی‌نصیب است ، نگاری را ماند که بر پرده ، تصویر می‌کنند زیرا در او حرکتی و جنبشی بسوی کمال موجود نمی‌شود .

۱۰

نقش درویشست او نه اهل نان	نقش سگک را تو مینداز استخوان
فقر لقمه دارد او نه فقر حق	پیش نقش مرده ^۴ کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان	شکل ماهی لیک از دریا رمان
مرغ خاندهست او نه سیمرغ هوا	لوت نوشد او ننوشد از خدا
عاشق حقست او بهر نوال	نیست جانش عاشق حسن و جمال

ب ۲۷۵۶ - ۲۷۵۲

اهل نان : در خور و مستحق آنکه بوی نان و یا دیگر چیزی بدهند ، اهل بمعنی شایسته است ، و ذکر نان از باب مثال است .
طبق : سله^۵ نان ، خوانچه .

۲۰ ماهی خاکی : شکل و صورت ماهی که از گل سازند و یا برخاک کشند ، ریگک ماهی و آن سفتنقور است ، سفتنقور ، جانوری است از جنس بزجه که در آب و خشکی تواند زیست ، بحر الجواهر ، مخزن الادویه ، محیط محیط ، در ذیل : اسفتنقور ، تحفه^۶ حکیم مؤمن ، آندراج ، در ذیل : سفتنقور ، سفتنقوس .

در بشرویه ، جانوری است خزننده با پوستی سپید و برآق که در ریگزار و میان تلهای ریگت بدست می آید و سخت تیزدو و چابک است .

لوت : نوع غذا و خوردنی لذیذ ، طعام در نان تنک پیچیده ، نظیر ساندویچ در این روزگار .

نوشیدن : مطلق خوردن ، در سخن مولانا بازم نظیر دارد :

گفت تا چشم تو مر سوخته را بشناسد

تا نوشی تو دگر سوخته ای مرد ضریر

دیوان ، ب ۱۱۴۷۴

نوال : عطا و بخشش .

گدایی مگر بوقت حاجت و ضرورت و الا بمقدار قوت یک نوبت از

غذا ، فعلی سخت نکوهیده و مذموم است ، صوفیان آنرا بچند شرط روا

داشته اند « گدایی و سؤال رخصت است و ادب او آن است که چیزی نخواهد

الا وقت حاجت و از قدر کفایت زیادت نطلبد و از کسی که بنظر حقارت

درو نظر کند و از سر تکبر او را رد کند ، سؤال نکند و آب روی خود نریزد .

رسول صلی الله علیه و سلم فرمود : « اِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ الصَّالِحِينَ »

و سؤال را ب لطف کند لکن تواضع نکند .

و آنچه از سؤال حاصل شود در ملک خود ندارد و بعیال تسلیم کند تا دل

او از شغل ایشان فارغ گردد ، و سؤال را معلوم خود نسازد و گدایی را عادت

نکند و باسراف خرج نکند . « اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ،

ص ۲۷۵ - ۲۷۴ .

ب بسیاری از صوفیان جزو طبقه فرودست و کم مایه بودند و راه سلوک را

برای آرامش خاطر بر می گزیدند ، این طریقه عکس العملی بود که مردم بینوا

در مقابل اسراف و تجمل توانگران از خود نشان می دادند ، آنها که توانگر و

- دارای ثروت بودند بناچار وقتی بجمع درویشان می پیوستند ملک و مال را رها می کردند و یا در کار درویشان می کردند ، وقت ایشان بذکر و عبادت و مراقبه می گذشت و فرصتی برای کسب معیشت نمی یافتند ، بدین سبب ، پیران طریقت بعضی از سالکان را بگدایی و سؤال مأمور می ساختند تا قوت و غذای یاران را فراهم سازند ، گاهی نیز مشایخ برای قهر نفس و دریافت ذلّ سؤال ، برخی سالکان را که هنوز از خودبینی نرسیده بودند و یا باد و غرور توانگری پیشین در وجودشان فرو ننشسته بود بدین کار می گماشتند تا خواری سؤال و خواهش را چاشنی کنند و از چشم خود و خلق فرو افتند و بواسطه ردّ و منع مُمَسِّکَان و بخیلان ، بی ارزشی خویش را دریابند و زان پس بچشم حقارت در هیچ کس خاصه مردم تهیدست ننگرند ، پیران بزرگ که بتقوی شهرت می یافتند برای فرار از اقبال مردم که دای عظیم و سهمناک است هم بعضی اوقات گدایی می کردند و تن بخواری می سپردند تا عقیده عوام نسبت بدیشان کاهش پذیرد و وقت ایشان بجهت توجه آنها مشوش نشود ، ابونصر سراج از مشایخ بزرگ طریقت (متوفی ۳۷۷) با ذکر چند نمونه از گفتار صوفیان ، روش صوفیه را درباره گدایی و موارد آن ، نیک روشن می سازد . اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۱۰
- ۱۹۲-۱۹۱ ، نیز مصباح الهدایة ، طبع طهران ، ص ۲۴۹ - ۲۴۷ .

- ولیکن ، گروهی از مردم بیکاره و تن آسان و بطنال و شکم باره نام تصوف بر خود نهادند و گدایی را سرمایه معیشت کردند و با برام و الحاح و بی شرمی بدر خانه مالداران رفتند و طلب مال کردند ، این طایفه از معرفت و سلوک بی خبر بودند و جز لاف پیوده زدن و شکم انباشتن هنری نداشتند ، این درویشان صورت ، بتعبیر مولانا « درویش از خدا هستند نه درویش بخدا ، عطا و بخشش نسبت بدانها اعانت برائتم و مایه رواج گدایی و مفت خواری و تن آسانی است ، اعانت درویشان آنگاه ممدوح است که در مورد و بجای خود
- ۲۰

باشد یعنی به « درویش بخدا » مال و یا طعام دهند تا بفراغ بال بسلوک راه حق پردازد ، مولانا این مطلب را بیان می کند .

سپس می گوید که این درویش صورتان اگر خدا را دوست دارند بطمع حور و قصرهای بهشتی است که از زر و سیم برآورده اند و انواع لوت و غذاهای لذیذ بر مائده های فاخر چیده اند :

پشت این مشتی مقلد کی خمیدی در رکوع

گر نه در جنت امید قلبه و حلوانستی

پس خدا دوستی آنان معلول غرض است ، غرضی پست و فرومایه و در

حدود هوای مال و شهوت .

۱۰ در طریقت مولانا گدایی و سؤال ممنوع است ، راهرو باید از راه کسب و

کار مایحتاج خود را فراهم سازد « روزی حضرت مولانا بیاران عزیز فرمود که

الله الله که جمیع اولیا در توقع سؤال را جهت ذل نفس و قهر مرید گشاده

کرده بودند ، و رفع قنذیل و تحمل زنبیل روا داشته و از مردم منعم

بر موجب و اقراضوا لله قرضاً حسناً مال زکاة و صدقه و هدیه و هبه هم

۱۰ قبول می کردند ، ما در سؤال را بر یاران خود در بسته ایم و اشارت رسول را

بر جای آورده که استعفیف عن السؤال ما استطعت تا هر یکی بکند یمین

و عرق جبین خود اما بکسب و اما بتجارت و اما بکتابت مشغول باشند

و هر که از یاران ما این طریقه را نوزد پولی نیرزد ، همچنان روز قیامت روی

ما نخواهد دیدن و اگر چنانکه بکسی دست دراز کنند من روی بدیشان فراز

۲۰ خواهم کردن . « مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۲۴۵ .

بنابر این مقدمات ، تأویل « استخوان » بحرف درویشی چنانکه ولی محمد

اکبر آبادی می گوید ضرورت ندارد ، دلیل او اینست که درویش را محروم

کردن ، منافی است با آیه « و اما السائل فلا تنهره » در صورتی که مطابق

گفته مولانا تنها گدای درویش صورت را باید محروم کرد نه درویشان حقیقی را، درویش بخدا مکلف است که سؤال نکند و دست خواهش بکسی فراز نبرد ولی توانگران هم مکلف اند که او را رد نکنند و باز نزنند .

گر توهم می کند او عشق ذات ذات نبود و هم آسما و صفات
و هم مخلوقست و مولود آمدست حق نزیایده است او لم یولدست .
عاشق تصویر و وهم خویشتن کتی بود از عاشقان ذوالمین
ب ۲۷۵۹ - ۲۷۵۷

لم یولد : مقنن است از آیه شریفه : لم یلد و لم یولد . (خدا هرگز فرزند نیاورد و هم از کس نژاد .) الاخلاص ، آیه ۳ .

۱۰ بگفته مفسران ، این آیت دلیل است بر آنکه حق تعالی از احکام جسم که یکی از آنها داشتن فرزند است پاک و منزّه است و فنا پذیر نیست و از احکام حدوث نیز مبرا است و بصفه قدم متصف است و بدین سبب از دیگری نزاده است .

صوفیان می گویند « لم یلد » دلیل است بر ازلیت او ، « لم یولد »

۱۵ نشان ابدیت اوست و او برتر از آنست که همها و عقلا و علمها وی را ادراک تواند کرد و همچنین چگونگی اتصاف او به اوصاف کمال در حد عقل و فهم نیست . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۹۷ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۷۶۰ ، حقائق سلمی نسخه عکسی .

این ابیات رد است بر ادعاهای فراخ و نامعقول که درویشان صورت

۲۰ در وصول بعشق ذات الهی بر زبان می آوردند ، مولانا می گوید این ادعاها وهم و پندار غلط است برای آنکه این مدعیان هنوز از اسما و صفات خدای تعالی بتوهمی بیش نرسیده اند ، صفات را بمعانی جزوی آنها که از جنس مدرکات قوه وهم است دریافته اند و فی المثل از صفت رازق و رزاق چنین می فهمند که

خدا بشخص آنها روزی می‌رساند، رزق را نیز بمعنی لقمه و طعام حسی می‌گیرند و از انواع رزق غیبی بوی هم نبرده‌اند، خدا را رحمان و رحیم می‌گویند و رحمت را بخود و در حد متمنیات خود تصور می‌کنند در صورتی که اسما و صفات الهی دارای معانی عام هستند و با وجود شمول معنی، نسبت به اطلاق ذات، نوعی محدودیت دارند گذشته از آنکه مقصود از معرفت اسما و صفات نزد صوفیه محقق بمعانی آنهاست نه تکرار آنها بر زبان و نه ادراک آنها در ذهن.

وهم، مدرک معانی جزئی است و مخلوق خداست و آنچه بوهم درمی‌گذرد آفریده انسان است پس این مدعیان که او هام خود را می‌پرستند چگونه می‌توانند عاشق ذات لم یزل و لا یزال باشند، می‌توانیم گفت که دلیل دیگر بر اینکه پرستنده و هم خویش اند آنست که معرفت خدا را منحصر در نوع تصور خود فرض می‌کنند و خدای دیگران را که آن نیز زاده او هام است مردود می‌شمارند در صورتی که هر کسی خدا را مطابق فهم خود ادراک می‌کند و تصویری از الوهیت مناسب آن دارد و هر یک از آنها بجای خود درست است، این نکته را در ضمن حکایت (موسی و شهبان) بتفصیل باز خواهیم گفت.

عاشق آن وهم اگر صادق بود آن مجازش تا حقیقت می‌کشد
شرح می‌خواهد بیان این سخن لیک می‌ترسم ز افهام کهن
فهمهای کهنه کونه نظر صد خیال بد در فکر
ب ۲۷۶۲ - ۲۷۶۰

فیکر: جمع فیکرت بمعنی اندیشه و تفکر.

مقصود از معتقدات ایمانی حرکتی است روحی بسوی خیر و سعادت و هیجان عاشقانه‌ای است که جان و تن را در کار کشد تا فکر خوش و کار نیک در وجود آرد، این نتیجه از هرگونه اعتقادی که بظهور رسد راهی بسوی مطلوب و مایه وصول بحق است و صحت آن معتقدات که امری عقلی است در این

مورد چندانی مورد توجه نیست زیرا درستی آنها بافقدان آن جنبش و هیجان عاشقانه هیچ فائده‌ای نمی‌دهد و فی‌المثل مسأله‌ای که مطابق اعتقاد خود عمل نمی‌کند قطعا از فلاح و نجات محروم است بنابراین، کسی که توهمی از اسما و صفات و معرفت حق دارد هرگاه در نیت خود صادق و پای برجا باشد، عاشقانه در کار می‌ایستد و سرانجام بمراد خود می‌رسد بحسب مثال او مانند کسی است که پایش می‌لغزد و در هر قدم بر زمین می‌افتد ولی از رفتن باز نمی‌ایستد، این چنین کسی آخر بمنزل می‌رسد و آن دیگری راه دان منزل شناسی را ماند که بر جای می‌نشیند و گاهی فرمایش نمی‌نهد، پیدا است که او در منزل نخستین متوقف می‌ماند و بهیچ گونه کمالی دسترس حاصل نمی‌کند، این مطلب بافهمهای کهنه و پوسیده اهل ظاهر سازگار نیست برای آنکه آنها تصور می‌کنند که سعادت جاوید و بهشت را در بست و بچارحد در اختیارشان قرار داده‌اند و از فرط غرور تمام خلایق را که بر اعتقاد آنان نیستند دوزخی می‌پندارند، بی‌خبر از آنکه عشق و کار است که آدمی را نجات می‌دهد نه تنها صحت معتقدات، گذشته از آنکه معتقدات ایمانی از جنس علوم برهانی و مسائل ریاضی نیست که اختلاف در آنها متصور نشود. مولانا این نکات را بیان می‌فرماید.

۱۵ می‌توانید بدین صورت توجیه کنید که هر اسمی و صفتی مرتبه‌ای از تعیین ذات و راهی بمعرفت اوست پس کسی که بتوهم بر اسمی یا صفتی عشق می‌ورزد هرگاه بداند که آن مظهري است از مظاهر ذات و بصدق نیت، ذاکر و مراقب شود ممکن است که نورانیت آن اسم یا صفت بر وی تجلی کند و بسوی معرفت حقیقی و تجلی ذاتش بکشاند و بدین گونه، مجازش، رهنمون ۲۰ حقیقت شود ولی این لطیفه در خور فهم متکلمین و علمای ظاهر نیست که هر یک تابع عقیده یکی از متقدمان شده‌اند و چنان در مرده ستایی و کهنه پرستی فرو رفته‌اند که هیچ نکته نو و تازه‌ای را نمی‌پذیرند و می‌گویند پس

هدایت و ضلالت چیست و دوزخ را برای چه مصلحتی آفریده‌اند و دوزخیان کدام طایفه‌اند .

بر سماعِ راست هر کس چیر نیست لقمهٔ هر مرغی انجیر نیست
 خاصهٔ مرغی مُردهٔ پوسیدهٔ پُر خیالی اَعْمِی بی دیدهٔ
 نقشِ ماهی را چه دریا و چه خالک رنگتِ هندو را چه صابون و چه زاک
 نقشِ اگر غمگین نگاری بر وَرَق او ندارد از غم و شادی سبق
 صورتش غمگین و او فارغ از آن صورتش خندان و او ز آن بی نشان
 ب ۲۷۶۷ - ۲۷۶۳

راست : درست و مطابق واقع ، یکی از دوازده مقام موسیقی .

۱۰ زاک : جسمی معدنی و بلوری شکل که چون آب بدان رسد سیاه شود ، زاج .

اگر « سماع » را بمعنی شنیدن و « راست » را بمعنی حق فرض کنیم آنگاه معنی بیت چنین می‌شود که هر کس مستعد شنیدن حقیقت نیست ، حرف حق تلخ است از آن جهت که مخالف میل و هوای نفسانی است و کسی تحمل حق می‌کند که از هوی و آرزو رسته باشد ، این چنین کسان در میان مردم کمتر وجود دارند ، هیچ کسی نیست که میل و هوای نفس از او گسسته شود هر چند که بیالاترین مدارج کمال انسانی رسیده باشد ، آدمی حق را وقتی تحمل می‌کند که برخلاف میل او گفته نشود ، در غیر این صورت هیچ کسی برای شنیدن حق آمادگی ندارد چنانکه هر مرغی انجیر نتواند خورد زیرا مطابق مثل معروف :
 ۲۰ مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کژ است . (جمع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۵۸۰) .

با بگویم ، عامیان بویژه آنگاه که دین و کیش را از روی جهل و تعصب فرامی‌گیرند ، امور محال و نامعقول را خوش تر و زودتر می‌پذیرند تا حرفی را که

مطابق عقل است ، اینان برای دفاع از محالات تا پای جان ایستاده‌اند و خون مخالفان خویش را بر طمع ثواب و اجر اخروی ، درنده خویانه می‌ریزند و عرض و آبروی آنها را می‌برند و هرگز حاضر نمی‌شوند که سخن صواب و موافق منطق را بشنوند ، و قرن‌ها برین خوی زشت و مرگ‌انگیز رفته‌اند و باز هم می‌روند ، حقائق علم و حسن را انکار می‌کنند و محالی را که از اهل ظاهر و فریب کاران می‌شنوند بجان و دل می‌پذیرند .

إِذَا قُلْتُ الْمُحَالَ رَفَعْتُ صَوْتِي

وَإِنْ قُلْتُ الصَّحِيحَ أَطَلْتُ هَمْسِي

ابوالعلاء معری

- ۱۰ پس کلام پاک در دلهای کور می‌نپاید می‌رود تا اصل نور
و آن فسون دیو در دلهای کثر می‌رود چون کفش کثر در پای کثر
مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳۱۶ ، ۳۱۷

نظیر آن :

خاموش که گفتار تو انجیر رسیده است

- ۱۵ اما نه همه مرغ هوا در خور نین شد

دیوان ، ب ۶۷۲۹

بس کن که هر مرغ ای پسر خود کی خورد انجیر تر

شد طعمه طوطی شکر و آن زاغ را چیزی دگر

همان مأخذ ، ب ۱۰۷۴۷

- ۲۰ واگر «سماع» را بمعنی مصطلح آن در تعییرات صوفیه یعنی شنیدن آواز
خوش و آهنگ ساز و «راست» را مطابق اصطلاح موسیقی تفسیر کنیم در آن
صورت ، اشارت است بعقیده صوفیان درباره «سماع» :
سماع ، نزد صوفیان ، مباح است برای سالکی که از حق و بحق شنود

بدین معنی که وسائط را از میان برگرفته و برحق نظر نگارده باشد تا سماعش از رنج وقت و تحمل وارد آسایش دهد و از غلبهٔ حال آرامش ببخشد و در معانی غیبی را بر روی دلش بگشاید نه چنانکه سخن مسموع را بر احوال فرومایهٔ نفسانی تزیل کند و در هویٔ فرور رود و بیای شیب خذلان افتد، ابوبکر شبلی گفته است که ظاهر سماع، قننه و باطن آن عبرت است پس کسی که اهل اشارت است و عبرت تواند گرفت آن، بروی مباح است و اگر جز این باشد خویش را در قننه می افکند و در بلا و قطعیت را بر خود می گشاید، محمد غزالی که دربارهٔ سماع آزادمنشانه فتویٰ داده، حلیت آن را مشروط به پنج ادب یا شرط کرده است (زمان و مکان و اخوان، مراعاة حاضران، کسر شهوت، حضور قلب، تواجد بشرط، موافقت حاضران).

۱۰ مولانا فرموده است: «اول اهلیت سماع حاصل کن، آنگاه سماع کن که من دی شکر را در بینی کردم، بینی من شکر را نشنید، مستعد آن نبود.» مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۲۸۲.

بنابراین، بیت مورد بحث بمنزلهٔ مثال است یعنی همه کس شایستهٔ آن نیست که اسرار معرفت را بر گوش وی فروریزند همچنانکه هر سالکی را اجازهٔ سماع نیست و هر مرغی انجیر نتواند خورد.

۲۰ سپس می گوید که این ظاهر پرستان گذشته از آنکه مستعد معرفت نیستند از نعمت حیات راستین هم بهره ندارند، مرده اند زیرا حس ندارند و چنان مرده ای نیستند که تغذیه را شایند بلکه گندا و پوسیده اند که تنها ممکن است به اجزای خاک بدل شوند، این چنین مردی فاقد حس ترقی و صعود حقیقی هستند و تصویر و نقشی را مانند که نقاش بر پردهٔ نقاشی می نگارد که نه حس دارد و نه حرکت و نه شعور بحال خود.

برای نظر صوفیه دربارهٔ سماع، جمع: اللمع، چاپ لیدن، ص

۲۷۲ - ۲۷۱ ، شرح تعرف ، طبع لکناهو ، ج ۴ ، ص ۲۰۲ - ۱۹۵ ، کشف
المحجوب هجویری ، طبع لنینگراد ، ص ۵۳۸ - ۵۳۴ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص ۳۰۲ - ۲۹۸ .

وین غم و شادی که اندر دل خطیست پیش آن شادی و غم جز نقش نیست
صورت خندانِ نقش از بهر تُست تا از آن صورت شود معنی دُرُست
نقشهایی کاندربین حَمَامهاست از برونِ جامه کن چون جامهاست
تا برونی جامها بینی و بس جامه بیرون کن در آ ای هم نفس
ز آنک با جامه درون سوره نیست تن ز جان جامه ز تن آگاه نیست
ب ۲۷۷۲ - ۲۷۶۷

- خط : مجازاً ، اثر ، انعکاس .
- ۱۰ جامه کن : محلی در سر حَمَام که لباسها را آنجا از تن بیرون می آورند ،
سر بینه ، مَسَلِخ ، صَفَة حَمَام ، از روزگار پیشین ، معمول بوده است که
صَفَة بیرونی حَمَام و سر بینه را با نقوش و تصویرهای پهلوانان و ورزشکاران
و گاهی حیوانات آرایش دهند ، صورتهای زنان با دف و یا رامشگران را با
ساز نیز می نگاشتند ، سر در حَمَام شاه در مشهد مصور بود ، بعضی حَمَامهای
بشروبه نیز هم بدانسان نقش و نگار داشت ، محمد غزالی در شمار مُنکرات
حَمَامها ، تصویر سر در و داخل حَمَام را ذکر می کند ، بعقیده او بر کسانی که
بحَمَام می روند واجب است که اگر قدرت داشته باشند این نقوش را پاک کنند
مگر آنکه صورت درخت باشد و اگر نتوانند و یا نقش و تصویر دور از دسترس
باشد ، باید داخل حَمَام نشوند مگر بوقت ضرورت . احیاء العلوم ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص ۳۳۴ .

هم نفس : مجازاً ، هم فکر ، هم عقیده .

مقایسه غم و شادی حسنی است با غم و شادی معنوی و یا قبض و بسط ،

غم و شادی تن مانند خط و یا نقوش حروف است که قالب معنی و رهنمون بسوی ادراک آن فرض می‌شود، همچنین احوال حسّی سایه و ظلّ احوال قلبی است، لفظ و خط را برای آن می‌آموزیم تا بمعنی پی بریم، شادی و غم صورت نیز برای آنست که ما را بسوی شادی و غم معنوی راهبر شود، سپس نقش و صورت غم و شادی را تشبیه می‌کند به صورتهایی که بر سر در حمام و یا جامه کن نقش می‌کرده‌اند که آنها هم مانند جامه که از تن می‌کنند و بر سر حمام باز می‌گذارند از حسّ و حرکت و آگاهی بی‌خبراند، شرط وصول به احوال قلبی، تجرّد از حالات حسّی و امور مادی است همچنانکه ورود بحمام، مستلزم جامه از تن کردن است زیرا تن با جان پیوند حقیقی ندارد و از ذوق جان بی‌نصیب است مثل اینکه جامه از احوال تن آگاه نمی‌شود. پیشتر گفته‌ایم (شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۴۱۷) که بعقیده مولانا منبع شادیاها دل است و سایه اوست که بر اشیا منعکس می‌شود.

نسخه موزه قونیه، این بیت را در حاشیه و پس از بیت (۲۸۶۸)

اضافه دارد:

۱۵ صورت غمگین نقش از بهر ماست تا که ما را یاد آرد راه راست

یوسف بن احمد مولوی و اسماعیل انقروی آنرا در متن آورده‌اند.

آن عربی از بیابان بعید
پس نقیبان پیش او باز آمدند
حاجت او فهمشان شد بی‌مقال
پس بدو گفتند یا وجه العرب
گفت و جنهم گر مرا وجهی دهید
ای که در رونان نشان مهتری
ای که یک دیدارتان دیدارها
بر در دار الخلافه چون رسید
بس گلاب لطف برجیش زدند
کار ایشان بد عطا پیش از سوال
از کجایی چونی از راه و تعب
بی و جوهم چون پس پشتم نهید
قرتان خوشتر ز زر جعفری
ای نثار دینتان دینارها

ای همه بِنظَر بنورالله شده بهر بخشش از بر شه آمده
 تا زنید آن کیمیا های نظر بر سر مسهای اشخاص بشر
 من غریبم از بیابان آمدم بر امید لطف سلطان آمدم
 بوی لطف او بیابانها گرفت ذره های ریگ هم جانها گرفت
 ب ۲۷۸۳ - ۲۷۷۳ .

عرابی : مخفف اعرابی است مانند : براهیم و ابراهیم ، سحاق و اسحاق ،
 عوان و اعوان ، شکال و اشکال .

هرچه نگرم قصه من با کرم او چون قصه آن اشتر و ماه است و عرابی
 فرخی سیستانی ، مقدمه دیوان سنایی ، ص ۱۵

۱۰ فرسته برون کرد گردی گزین بدادش عرابی نوندی بزین
 گرشاسب نامه ، ص ۶۱
 ترک و ابرانی و عرابی و کرد هر که عادل تراست دست او برود
 حدیقه سنایی ، ص ۵۷۴

نقیب : کارگزار قوم ، پایین تر از رئیس بمناسبت آنکه آنها را می شناسد
 و از احوالشان تفحص می کند ، مأمور تشریفات و حاجبان دستگاه خلافت و
 سلطنت که وظیفه او تفحص از احوال وفود و تعیین مراتب آنها و ترتیب
 صفوف باریافتگان بحضور خلیفه یا سلطان بوده است :

خبر کردند شیرین را رقیبان که خسرو اینک آمد بی نقیبان
 خسرو و شیرین نظامی ، چاپ وحید ، ص ۳۰۰

۲۰ کسی که در دستگاه ولایه و حکام وظیفه داشت تا از احوال مجرمان و
 دزدان تفحص کند و آنها را بدیوان آرد :

حق بعزرائیل می گفت ای نقیب بر که رحم آمد ترا از هر کتیب
 مثنوی ، ج ۶ ، ب ۴۷۹۷

کسی که وظیفه او حفظ انساب اشراف علویان و یا عباسیان و یا تمامت

آل ابی طالب و آشکار کردن وضع مدعیان سیادت و تراشیدن سر آنها و تقسیم نصیب هریک ، از اوقاف مربوط بدانها بوده است .

« و قاعدهٔ حرمت سادات مُسَهَّد می‌دارد و جانب هرکس بر اندازهٔ علم و عفاف او رعایت می‌کند و ارزاق و معاش ایشان از وجوه معهود می‌رساند و مصلحان را در روش طریق صلاح تقویت می‌کند و مفسدان را مزجور و مالیده می‌دارد و در شجرات و انساب ایشان نیک تأمل کند و منصب نبوت و امامت را از مدعیان و اهل تلبیس و تزویر مصون گرداند و ایشان را بعد از تفحص و استکشاف از میان سادات دور کند و تغییر سِمَت بخلق شعر و تعطیل از حلیت سادات و زینت و شرف واجب داند . » از منشور تقلید نقابت سادات بنام جمال الدین ابوالحسن علوی ، عتبه الکتبه ، طبع طهران ، ص ۶۴ - ۶۳ .

چنین کسی را (نقیب علویان) یا (نقیب عباسیان) یا (نقیب طالبیان) می‌گفته‌اند .

نُقَبَا : می‌صد تن‌اند از اولیاء الهی متحقق به اسم باطن و مشرف بر باطن مردم . جمع : مفید النعم ، طبع لیدن ، ص ۶۰ ، تاج العروس ، در ذیل : نقب ، فرهنگ نظام در ذیل : نقیب ، کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : تصوف ، اصطلاحات الصوفیه ، در ذیل : نقباء . در بشروه تکیه‌ای است مخصوص عزاداری در دههٔ عاشورا که یکی از اجداد من بنام (حاجی علی اشرف) که مردی دیندار و هنرمند و خوشنویس و عالم بوده این تکیه را در اواخر عهد صفویه بنا کرده است ، برادر او را بنام (حاجی محمد حسین) نادر شاه بگناباد بطمع وصول جواهراتی که پلر آنها از هند باخود آورده بود احضار کرده و سپس معاف داشته بود و او پس از برادر متولئی این تکیه شده است .

درین تکیه رسومی که یادگار عهد قدیم است وجود داشت از قبیل :
 خطیب که بنام حضرت ولی عصر عَجَلُ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ و سلطان و بنام
 متولتی وقت خطبه میخواند و یک تن از سادات باعصا در پایین منبر ، پشت
 بخطیب و رو بمحضار آمین می گفت ، عده ای مقری در اطراف منبر قرآن
 میخواندند بالحنی خاص ، دوازده تن (شمشیر باز) پیش روی خطیب در یک صف
 قرار می گرفتند و بر شمشیرهای برهنه خود تکیه می زدند ، دوازده تن نقیب در
 صفی برابر آنها با عصاهای چوب بادام تلخ و ارژن می ایستادند ، وظیفه این
 نقیبان نظم مجلس و ترتیب صفوف بود .

گلاب بر روی و جامه واردین زدن ، رسمی است که هنوز در مجالس
 روضه خوانی و تعزیت معمول است ریختن گلاب بر جیب و گریبان برای آنست
 ۱۰ که از عرق بوناک می شود .

وَجَهَ الْعَرَبِ : بزرگ و روشناس قوم عرب ، وجه ، مجازاً بمعنی بزرگ
 و رئیس و معروف و نیز بمعنی پول و تنخواهی که دیوان مقرر دارد مستعمل است ،
 جمع آن بهردو معنی ، وجوه است ، در بیت (۲۷۷۷) معنی دوم مراد است .
 ۱۵ وجه العرب ، تعبیری است که در شعر سنایی نیز آمده است :

أَحْسَنْتَ يَا بَدْرَ الدُّجَى لَبَيْكُكَ يَا وَجْهَ الْعَرَبِ

ای روی تو خاقان روز وی موی تو سلطان شب

دیوان سنایی ، ص ۶۳

زَرِّ جَعْفَرِي : « طلای خالص منسوب بجعفر نامی که کیمیاگر بوده است
 و بعضی گویند پیش از جعفر بر مکی زر قلب سکه می کردند ، چون او وزیر شد
 حکم فرمود طلا را خالص کردند و سکه زدند و بدو منسوب شد . » برهان
 قاطع ، آنندراج .

در فاصله سال ۱۸۶ - ۱۷۶ بر روی دینارهای عباسی نام جعفر

مذکور است که بی گمان جعفر بن یحیی بر مکی مراد است نمونه ازین دینارها را در موزه بغداد می توان دید .

پس از آنکه جعفر بر مکی بقتل رسید (۱۸۷) در خانه او بیر که ای یافتند مشتمل بر چهار هزار دینار هر یک بوزن صد و یک مثقال که بر یک طرف آن نوشته بود:

وَ أَصْفَرَ مِنْ ضَرْبِ دَارِ الْمَلُوكِ يَلْسُوحُ عَلِيٌّ وَ جِهِيهِ جَعْفَرُ
و بر طرف دیگر:

يَزِيدُ عَلِيٌّ مِائَةً وَاحِدًا إِذَا نَالَهُ مُعْسِرٌ يَبْتَسِرُ

الدینار الاسلامی فی المتحف العراقی ، طبع بغداد ، ص ۳۵ - ۳۴ ، ۴۰ ،
۱۰۰ . ممکن است نسبت دینار به جعفر ، مستند بیکی از این دور روایت فرض شود .
۱۰ . بگفته ابن الفوطی « دینار جعفری » مسکوک بوده است از زر ناب که در زمان
المستنصر بالله حکم بن عبدالرحمان دهمین خلیفه اموی اندلس (۳۶۶-۳۵۰) ضرب
شده است پس بدین معنی نزدیک است به (زر مغربی) تلخیص مجمع الآداب ،
طبع لاهور ، ص ۵۲۶ .

يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ : مقتبس است از حدیث : اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ
فَإِنَّهُ يُنْظَرُ بِنُورِ اللَّهِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴ .
مولانا صفات خلیفه بغداد را بمناسبت لفظ باصفت پیر و یاقطب بهم آمیخته و
بدین سبب نقیبان را با اوصاف نقبا (دسته ای از اولیاء) ذکر کرده است .

۱۵
۲۰
نا بدین جا بهر دینار آمدم چون رسیدم مست دیدار آمدم
بهر نان شخصی سوی نانا دوید داد جان چون حسن نانا را بدید
بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه او شد جمال باغبان
ب ۲۷۸۶ - ۲۷۸۴

نالبا : نانا که نان می پزد و می فروشد .

فرجه : نفرج .

بیت (۲۷۸۵) ظاهراً اشاره بقصه ای است که مأخذ آن را نیافته ام ،

ممکنست که بصورت مثل ذکر شده باشد ، همچنین است بیت (۲۷۸۶) ولی
نظیر آن در اشعار مولانا دیده می‌شود :

رقم بکوی خواجه و گفتم که خواجه کو

گفتند خواجه عاشق و مستست و کو بکو

گفتم فریضه دارم آخر نشان دهید

من دوستدار خواجه‌ام آخر نیم عدو

گفتند خواجه عاشق آن باغبان شدست

اورا پیاغها جو یا برکنار جو

دیوان ، ب ۲۳۷۳۱ بیعد

۱۰ مقصود از این ابیات و ابیات واپسین تا بیت (۲۷۹۴) اینست که گاهی

غرضی فرومایه و حقیر سبب وصول بمقصودی عالی تواند بود و بسا که حکمت
الهی آدمی را بکاری واهی دارد که او در آن کار، حصول امری را در ضمیر مخمّر
می‌کند و آن غرض محرک او بسوی مطلوبی عالی می‌شود که آن صاحب غرض
در خاطر خود مصور نکرده است و ازین قبیل است توجه بعضی مردم که بقصد

۱۰ احراز مطالب دنیوی دست در دامان اولیای حق می‌زنند ولیکن بسبب تأثیر
باطن و قوت نفس گیرای آنها سرانجام مقاصد و آرزوی آنها مبذّل می‌گردد و
مرد دنیاطلب ، خدا بجوی می‌شود .

همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید

ب ۲۷۸۷

۲۰ اشاره است بقصه غلام کاروان که بمصر می‌رفت و او را برای کشیدن آب

از چاهی که برادران یوسف ، او را در آن چاه افکنده بودند ، فرستادند ، او دلو
در چاه فرو گذاشت و یوسف در دلو نشست و از چاه برآمد ، سوره یوسف ، آیه ۱۹ .

رفت موسی کاتش آرد او بدست آتشی دید او که از آتش برآست

ب ۲۷۸۸

موسی پس از آنکه ده سال خدمت شعبیب کرد با زن و گوسفندان خود بر آهنگ مصر از مدین برآمد، شبی که صفورا زن او را درد زادن گرفت سخت تاریک بود و هوا آشفته، از دور آتشی دید بسوی آن رفت تا آتشی بدست آرد، خداوند از درخت افروخته بسخن درآمد و به پیغمبرش برگزید. سوره طه، آیه ۱۴ - ۱۰.

ریشه این مضمون، روایتی است که ابوالقاسم محمود بن عمر زنجشیری نقل می کند: كُنْ لِيَا لَاتَرْجُو اَرْجِيْ مِيْنَكَ لِيَا تَرْجُو فَاِنَّ مَوْسٰى ذَهَبَ بِقَتْبِسُ النَّارِ فَاَكَلَمَهُ الْمَلِكُ الْجَبَّارُ (بدانچه امید نداری امیدوارتر باش از آنچه امید داری زیرا موسی رفت که آتش بیاورد و خدای جبار با او سخن گفت.) ربيع الابرار، باب الطمع والرجاء. این روایت ظاهراً پایه و اساس تمام مضامینی است که مولانا بقیاس آن از حکایات انبیا، مثالهای دیگر در این مورد سروده است.

جست عیسی تارهد از دشمنان بُردش آن جستن بچارم آسمان

ب ۲۷۸۹

جستن: گریختن، فرار کردن. بدین معنی هنوز در بشر و به مستعمل است. عیسی علیّه السلام با حواریان در خانه ای بود که یهودای اسخریوطی باجمعی از یهود وارد شدند، یهودای اسخریوطی از یاران عیسی بود، بنشانه و علامتی که با یهود مقرر داشته بود عیسی را بوسید، یهودیان عیسی را گرفتند و بحکم کاهنان ردایی سرخ در او پوشیدند و تاجی از خار بر سرش نهادند و سپس بدارش آویختند، او پس از دفن زنده شد و خویش را بحواریان نمود، مطابق روایات اسلامی، شبّه عیسی بر شمعون افتاد و او را بجای عیسی بدار آویختند و خدا عیسی را با آسمان بُرد. انجیل متی، اصحاح ۲۶، ۲۷، تاریخ طبری، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۴ - ۲۳.

- دام - آدم خوشه گندم شده تا وجودش خوشه مردم شده
 باز آید سوی دام از بهر خور ساعدی شه یابد و اقبال و قر
 طفل شد مکتب پی کسب هنر بر امید مرغ بالطف پدر
 پس زمکتب آن یکی صدری شده ماهگانه داده و بدری شده
 ب ۲۷۹۳ - ۲۷۹۰ ۵

خوشه مردم : بکنایت ، تخم نسل و وجود بشر .

ماهگانه : مقرری که هر ماه دهند یا گیرند .

- آمده عباس حرب از بهر کین بهر قمع احمد و استیز دین
 گشته دین را تا قیامت پشت و رو در خلافت او و فرزندان او
 ب ۲۷۹۵ - ۲۷۹۴ ۱۰

- عباس بن عبدالمطلب عموی حضرت رسول اکرم (ص) در جنگ بدر
 مهین ، همراه مشرکان قریش بود و اسیر شد و خویش را باز خرید ، بنا بعضی
 روایات پس از آن ویا پیش از فتح خیبر (سال هفتم هجرت) اسلام آورد و اخبار
 مشرکان را محرمانه بحضرت پیامبر (ص) اطلاع می داد ، در فتح مکه و جنگ
 هوازن (سال هشتم هجرت) به همراه مسلمانان بود ، او در سال (۳۲) وفات یافت ، ۱۵
 خلفای عباسی از نسل او بودند .

- خلافت بنی العباس سال (۶۵۶) پس از حمله ملاکو در بغداد انقراض
 یافت سپس در سیزدهم رجب سال (۶۵۸) باهتام الملک الظاهر ببیرس
 معروف به بُنْدُقُدَّار سلطان مصر و شام (۶۷۶ - ۶۵۸) رشته ای دیگر از
 خلافت عباسی در مصر تأسیس یافت ، نخستین خلیفه عباسی مصر ، ابوالقاسم ۲۰
 احمد بن الظاهر بامر الله محمد بن الناصر لدین الله احمد عباسی بود که روز هشتم
 رجب سال مذکور بمصر وارد شد و در سیزدهم همان ماه ، خلافت وی را اعلام
 کردند ، این رشته از خلافت عباسی که نامی بیش نبود پس از فتح مصر بردست

سلطان سلیم عثمانی بسال ۶۲۳ منقرض گردید .

جمع : اسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۱۳-۱۰۹ ، الاصابة ، طبع

حیدرآباد دکن ، ج ۲ ، ص ۴۸۷-۴۸۴ ، النجوم الزاهرة ، طبع مصر ، ج

۷ ، ص ۱۱۱-۱۰۹ ، اخبار الدول ، طبع بغداد ، ص ۳۱۵ ، معجم الانساب ،

طبع مصر ، ص ۵ .

اکنون گویم که نظم مثنوی شریف بنخواست حسام الدین چلبی آغاز

شده است و او پس از مرگ صلاح الدین زرکوب قونوی (غرة محرم ۶۵۷)

مورد توجه خاص مولانا قرار گرفت ، نظم دفتر دوم مثنوی پس از فترت دو

ساله باتفاق مناقب نویسان و شارحان مثنوی و بموجب اشاره مولانا در آغاز

۱۰ دفتر دوم بسال (۶۶۲) شروع گردیده و در این هنگام خلافت عباسی در بغداد

منقرض شده بود ، بنابراین مقصود مولانا دوام آن خلافت در مصر بوده است ،

ظاهراً عامه مردم در نتیجه تبلیغ دعاة عباسی معتقد بوده اند که خلافت آل

عباس تارجمت مسیح پایدار خواهد ماند ، داوود بن علی بن عبدالله بن عباس

در روز بیعت مردم با سقاح بر سر منبر گفت : *وَاعْلَمُوا أَنَّ هَذَا لَأَمْرٌ*

۱۵ *فِينَا لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَّا حَتَّى نُسَلِّمَهُ إِلَى عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ .* (بدانید

که خلافت در خاندان ما خواهد ماند و بیرون نخواهد رفت تا آنرا به عیسی بن

مریم واگذاریم .) ابن الاثیر ، طبع مصر ، ج ۵ ، ص ۱۵۵ .

بعضی از شارحان مثنوی قیامت را عبارت از غلبه هلاکو بر بغداد فرض

کرده اند .

۲۰ مضمون این ابیات در تبدیل مقصد و یا ترتب امری ناخواسته و بزرگوار

بر فعل انسان ، درین غزل مکرر شده است :

آن بخت کرا باشد کآید بلب جوی

تا آب خورد از جو ، خود عکس قمر یابد

بعقوب صفت کی بود کز پیرهن یوسف

او بوی پسر جوید خود نور بصر یابد

یا تشنه چو اعرابی در چه فکند دلوی

در دلو نگارینی چون تنگ شکر یابد

۵ یا موسی آتش جو کارد بدرختی رو

آید که برد آتش صد صبح و صحر یابد

در خانه جهد عیسی تا وارهد از دشمن

از خانه سوی گردون ناگاه گلدر یابد

یا همچو سلیمانی بشکافد ماهی را

۱۰ اندر شکم ماهی آن خاتم زریابد

شمشیر بکف عمر در قصد رسول آید

در دام خدا افتد وز بخت نظر یابد

یا چون پسر ادم راند بسوی آمو

تا صید کند آمو خود صید دگر یابد

۱۵ یا چون صدف تشنه بگشاده دهان آید

تا قطره بخود گیرد در نحویش گهر یابد

یا مرد علف کش کو گردد سوی ویرانها

ناگاه بویرانی از گنج خبر یابد

دیوان ، ب ۶۲۹۷ بعد

۲۰ نظیر آن : « و بود که اکابر این رفتن را جهت دفع فتنه کرده باشند و باری

تعالی بدین بهانه در دلهای آن بیگانگان ، عشق و شور و آشوب این دین بحق

پیدا آورده باشد چنانکه آن اعرابی دوان بجانب چاه رفت جهت آنکه قبر به

پر کند و جگر خنک کند و بتقدیر الهی آنک پیغامبری پیغامبر زاده از چاه

تاریک بر آید و بر تخت سلطنت نشیند ، و رای غرض آدمی در هر کاری هزار فوایدست ارادت حق را و آن غرض مهار بینی او کرده است . « مکتوبات مولانا ، طبع اسلامبول ، ص ۱۶ .

من برین در طالب چیز آدمم صدر گشتم چون بدهلز آدمم
 آب آوردم بتحفه بهر نان بوی نانم بُرد تا صدر جینان
 نان برون راند آدمی را از بهشت نان مرا اندر بهشتی در سرشت
 رستم از آب و زنان همچون مَلَك بی غرض گردم برین در چون فلک
 بی غرض نبود بگردش در جهان غیر جسم و غیر جان عاشقان
 ب ۲۸۰۰ - ۲۷۹۴

۱۰ دهلیز : دالان میان در و درون سرای .

جینان : جمع جنّت .

بهشتی : با یاء نکره برای افاده تعظیم ، می توانید با یاء نسبت بخوانید یعنی اهل بهشت .

فرشتگان از جنس مجردات اند و حاجتی به آب و نان و انواع خوردنی و آشامیدنی که صفت حیوان مادی است ، ندارند ، حرکت فلک دائم است و گسستی نیست چنانکه حکماء پیشین گفته اند .

گردش و حرکت از اراده می خیزد ، اراده پس از تصور غرض و هدف فعل منجز می شود ، پس هیچ فعل ارادی بی غرضی نتواند بود ، بمقیده صوفیه ، حرکات ارادی خواه عقلی یا نفسی تابع تجلیات اسماء و صفات است و آنها پیوسته تجدّد می پذیرند ولی عاشق حق مغلوب اراده اوست که فعلش معلل به اغراض نیست ، پیشتر گفته ایم که عشق حقیقی از غرض پاک و منزّه است . شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۲۰۵) .

عاشقان کُلّ نه عشاق جزو ماند از کُلّ آنکه شد مشتاق جزو

چونک جزوی عاشق جزوی شود زود معشوقش بکُل خود رود
 ریش گاو و بنده غیر آمد او غرقه شد کف در ضعیفی در زد او
 نیست حاکم تا کند تیمار او کارِ خواجه خود کند یا کار او
 ب ۲۸۰۴ - ۲۸۰۱

- کُلّ، در اصطلاح منطقیان و فیلسوفان مجموع چند چیز است که با یکدیگر ترکیب شوند و هر یک از آنها را جزوی گویند و در تعییرات صوفیان، وجود مطلق و یا ذات حق است در مرتبه واحدیت و باعتبار جامعیت صفات و جزو، مقید و وجود متعین است. (تعریفات جرجانی، اصطلاحات الصوفیه، کشف اصطلاحات الفنون، در ذیل: کُلّ). و باعتبار دیگر حق تعالی کُلّ و تمام آفرینش است بمناسبت آنکه هر یک از مراتب خلقت، مظهری از مظاهر او هستند و تمام آفرینش، ظهور اوست بنحو کمال و تمام. سعدی بدین مناسبت می گوید:

بجهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

۱۵ غزلیات سعدی، ص ۱۱۸

- پس عاشق کُلّ کسی است که خدارا دوست دارد و با بر همه اجزای جهان و تمام عالم از گویا و ناگویا عشق می ورزد که آن نیز عشق بحق است باعتبار آنکه خدارا جز در همین مظاهر نتوان جست و عاشق جزو، کسی که بیک چیز یا بیک شخص و یا جنسی بخصوص دل می بندد و از فواید وجود و ذوق جمال و زیبایی سائر اشیا محروم و بی نصیب می ماند.

۲۰

چنانکه دیدیم، مولانا فرمود که هر جنبشی آلوده غرض است مگر عشق، اکنون می گوید که مراد، آن عشق است که بحق و یا همه آفرینش ورزند یعنی عشق کُلّ و نه عشق جزو، سپس بر این نکته دلیل می آورد که عشق بجزء

مستازم حرمان از کُلّ است فی المثل کسی که تنها بگُلّ دل می‌بندد از ذوق آواز بلبل محروم است و کسی که تنها صورت خوب را دوست دارد از لذّات معنی بی بهره است ، جهان لبریز از زیبایی است و هر چیزی در حدّ خود جمال و کمالی دارد که در دیگران جلوه‌گر نمی‌شود بنابراین ، تمام لذّات و دارای ذوق کامل آن کسی است که جمال را بمعنی وسیع و در تمام مراتب آن دوست دارد و برخلاف ، کسی که جمال را در یک چیز و بیک صفت می‌نگرد ، از لذّتی محدود و ناقص بهره‌ور می‌شود . دلیل دیگر آنکه جزوی و مقید در معرض زوال است و هرگز پایدار نمی‌ماند و عاشق جزو ، ریش گاو و نادان و خام طمع است که امید بقا ، در چیزی می‌بندد که زوال ، صفت ذاتی اوست و بقای او بغیر خود است و بناچار روزی فنا می‌پذیرد و بیکل خویش باز می‌گردد ، این عاشق مانند غریق است که از ترس جان دست در هر گیاهی می‌زند تا جان بساحل کشد ، آرزوی غلط و امیدی تباہ .

آنگاه می‌گوید که جزو در تصرف کُلّ و مانند بنده و مملوکی است که بر امور خود نیز حاکم نیست و بنابراین ، آن می‌کند که مطلوب کُلّ است و بمیل و مراد عاشق نتواند بود ، این مطلب را مولانا بوجه استفهام بیان می‌کند .

۱۰ فَتَازُنِ بِالْحُمْرَةِ هِيَ اِنْ شَدَّ مَثَلُ فَاسْرِقِ الدُّرَّةِ بَدِينِ شَدَّ مُنْتَقِلِ
بنده سوی خواجه شد او ماند زار بوی گُلّ شد سوی گُلّ او ماند خار
او بمانده دور از مطلوب خویش سعی ضایع ، رنج باطل پای ریش

ب ۲۸۰۷ - ۲۸۰۵

۲۰ اشاره است به مثل : اِذَا زَنْبِتُ فَازُنِ بِيحْرَةٍ وَاِذَا سَرَقْتَ فَاسْرِقِ دُرَّةً (اگر پلید کاری می‌کنی با آزاد زنان کن و اگر می‌دزدی مروارید بکنا بدزد .) مجموعه امثال ، نسخه خطی متعلق بجناب آقای همایی ، نظیر آن در پارسی : اِگر خَاك بری داری از توده کلان بردار .

در بشرویه می گویند : صد چغوك باپت و پت و قیل و قالش نیم من
(من است) اگر می کشی گاو بندی را بکش . پت و پت : كرك زیر پر .
مُنْتَقَل : نقل و روایت شده .

مراد مولانا و مفاد این مثل ، اینست که بکارهای خسیس تن مده و فی المثل
اگر کاری زشت می کنی در سطح عالی بکن و بچیزی کم مایه و اندک فناعت
مورز همچنین عشق اگر می ورزی بمعشوق باقی بورز تا از زوال و فناى معشوق
رنجور نگردی .

باری بگرای خمر بیرزیدی بار یا خود بنم دلم بیرزیدی یار
مجالس سبعة ، ص ۳۳

۱۰ خواهی که کشی یاری آن یار منم آری

گر کشتنیم باری در پای تو اولی تر

دیوان خاقانی ، ص ۶۲۱

مولانا در مکتوبی نوشته است : « محبت که خاص از برای حق باشد و

پدری و فرزندى که خالصاً لله باشد هرگز متغیر نشود چنانکه حق تعالی می فرماید

۱۵ که روز قیامت در آن سیاست و زلازل هیبت و نفسی نفسی همه خویشاوندیها

بریده شود و از همدیگر خویشاوندان گریزند و روی گردانند که بر آنچه وقت

خویشی است الا آن خویشی و پدری و فرزندى که از بهر الله بوده باشد ،

زلزله قیامت ، آن خویشی را هرگز نبرد همدیگر را جویند و پرسند و بقدر و

مقام و قربت خود دست گیرند . « مکتوبات مولانا ، چاپ اسلامبول ، ص

۲۰ ۴۱ - ۴۲ .

از مکتوب دیگر : « کار دوستی و پیوند بندگان خدا منقطع و آبتتر

نباشد باقی باشد همچون جان باقی ابدی ایشان که بهیچ علتی و مراعاتی از خلقان

یا غفلت ایشان دیگر نشود زیرا ایشان بدست و فرمان خود نیستند و دوستی و

مهر ایشان با اشارت حق باشد نه هوای ایشان، آن دوستی که بهوی و هوس باشد، سرد شود و گرم شود همچون هوای این جهان که گاهی تابستان بود و گاهی زمستان اما آن دوستی که از هوای بیرون باشد بهویت حق باشد سرد و گرم نشود. «همان مأخذ، ص ۴۴» .

همچو صیّادی که گیرد سایه^{۱۰} سایه کنی گردد ورا سرمایه^{۱۰}
سایه مرغی گرفته مرد سخت مرغ حیران گشته برشاخ درخت
کین مُدَمَّغ بر کی می خندد عجب اینست باطل اینست پوسیده سبب
ب ۲۸۱۰ - ۲۸۰۸

مُدَمَّغ: کسی که مغزش آسیب دیده باشد، احمق. لفظی است عامیانه.
۱۰ این تمثیل پیشتر گذشت. جمع: شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب (۴۲۱ - ۴۱۷).

ور تو گویی جزو پیوسته کُنست خار می خور خار مَقْرُونِ کُنست
جزو بک رُونِست پیوسته بکُلّ ورنه خود باطل بُدی بعث رُسُل
چون رسولان از پی پیوستنند پس چه پیوندندشان چون بک تنند
۱۰ این سخن پایان ندارد ای غلام روز بیگه شد حکایت کن تمام
ب ۲۸۱۴ - ۲۸۱۱

مقید از جهت اینکه مرتبه‌ای از مراتب ظهور مطلق است بدو پیوسته و متصل است، ازین لطیفه ممکن است بعضی گمراه شوند و عشق بجزو را عشق بکُلّ پندارند چنانکه طایفه‌ای از صوفیه جمال پرستی را بهمین دلیل برگزیده
۲۰ و یکی از اصول طریقت فرض کرده‌اند، مولانا نخست از طریق حَسّ و عادت جواب می‌گوید و بسبب معارضه این اندیشه را رد می‌کند بدینگونه که بر این فرض، خار نیز با گل پیوسته است و هر دو از یک درخت می‌رویند ولی هیچکس این دورا یکسان نمی‌پندارد و بجای گل خار نمی‌خورد و نمی‌بوید، سپس

- جواب دیگر می‌انگیزد بدین صورت که آری جزو و مقید از یک جهت پیوسته با کُلّ و مطلق است ولی از جهت تعیین و تقید، غیر او و مباین اوست و گرنه مقید نبود و همه مطلق بودی و کثرت در وجود نیامدی چنانکه هر معلولی از یک جهت مشابه علت است که از آن راه از وی در وجود می‌آید و از جهتی مباین اوست که بدان نام معلولیت بر آن اطلاق می‌شود و بنابراین مقید از جهت آنکه ظهور مطلق است بدو اتصال دارد و از آن جهت که پای بست تعیین و تقید است منفصل از اوست، سالک بمطلق نمی‌رسد تا نقش تعیین را بکلی محو نکند، دل بستگی به متعین دیگر بندی بر بند افزودن و رنجی بر سر رنج دیگر نهادن را ماند، پیامبران برای این مبعوث شده‌اند تا راه شکستن این بندها را بخلق بیاموزند و مقید را بمطلق رسانند و اگر پیوستگی از یک جهت کفایت می‌کرد بعثت انبیا امری بیپوده و عبث بود و اصول تعلیم و تربیت و کوشش بشر در تهذیب و تصفیه اخلاق، عملی غلط بشمار می‌آمد ولی اصحاب ادیان معتقدانند که بر خدا فعل عبث و گزافه کاری روا نیست و خردمندان تهذیب اخلاق را همواره امری موافق مصلحت نوع بشر دانسته‌اند.
- ۱۰
- ظاهرا مولانا می‌خواهد بگوید که این پندار، به رفع امتیاز خیر و شر و ترک حفظ مراتب و حدود منتهی می‌شود و سر از اباحت و زندقه بیرون می‌آورد در صورتی که خلقت دارای حدود و مراتبی است که با تعیین و محدودیت آن مرتبط است و اصل تکلیف و وظیفه شرعی و اخلاقی بدان پیوند دارد، این بیان، ممکن است بطریق اشارت، انتقادی باشد از روش جمال پرستان و پیروان اوحدالدین کرمانی و علی حریری.
- ۲۰
- آن سبوی آب را در پیش داشت
تخم خدمت را در آن حضرت بگاشت
- گفت این هدیه بدان سلطان برید
سایل شه را ز حاجت واخرید
- آب شیرین و سبوی سبز و نو
ز آب بارانی که جمع آمد بگنو

خنده می آمد نقیبان را از آن لیک پذیرفتند آن را همچو جان
 ز آنک لطف شاه خوب باخبر کرده بود اندر همه ارکان اثر
 خوی شاهان در رعیت جا کند چرخ اخضر خاک را خضرا کند
 شه چو حوضی دان حشم چون لولها آب از لوله روان در گولها
 چونک آب جمله از حوضیست پاک هریکی آبی دهد خوش ذوقناک
 ورد در آن حوض آب شورست و پلید هریکی لوله همان آرد پدید
 ز آنک پیوستست هر لوله بحوض نحوض کن در معنی این حرف نحوض

ب ۲۸۲۴ - ۲۸۱۵

سبوی سبز و نو: بعقیده عامه، سفال سبز آب را خنک نگه می دارد
 ۱۰ برخلاف سفال سرخ فام که آب را گرم می کند، اهل بشرویه بهنگام خریدن
 سبوی این گونه دقیقی بکار می بردند، سبوی کهنه، نیز آب را گرم می کند زیرا
 خلل و فرج آن بواسطه درد آب، گرفته می شود. اهل بشرویه بدین معنی
 توجه داشتند.

گتو: حفره در زمین، گودال.

۱۵ آرگان: درین مورد، بزرگان مملکت و دستگاه حکومت.

گوله: کوزه آبخوری، غولک، غلک.

ذوقناک: خوش و گوارا، ذوق انگیز.

نحوض کردن: تامل بسزا کردن، نحوض، فرو رفتن در آب است.

مضمون این ابیات مأخوذ است از حدیث: الْنَّاسُ عَلَي دِينِ مُلُوكِهِمْ.

۲۰ (مردم کیش و آیین شاهان خود دارند.) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه

طهران، ص ۲۸.

تمثیل پادشاه به حوض و حشم و اطرافیانیش به لوله ها، مأخوذ است از

گفته افلاطون: الْمَلِكُ هُوَ كَالنَّهْرِ الْأَعْظَمِ تَسْتَمِدُّ مِنْهُ الْأَنْهَارُ

الصَّغَارُ فَإِنَّ كَانَ عَذْبًا عَذُبَتْ وَإِنْ كَانَ مَالِحًا مَلَحَتْ. (پادشاه مانند رودخانه و نهر عظیمی است که جویهای خرد از آن مدد می‌گیرند پس اگر رودخانه شیرین باشد آب نهرها نیز شیرین است و اگر شور باشد شورا است.) مختارالحکم، طبع مادرید، ص ۱۳۵.

۵. عین این مطلب را با مختصر اختلافی در عبارت به امیر مؤمنان علی (ع) نیز نسبت می‌دهند. شرح نهج البلاغه، طبع مصر، ج ۴، ص ۵۴۱. حافظ ابونعیم اصفهانی هم آن را به ابومسلم خولانی با تفاوتی در تعبیر نسبت داده است، حلیة الاولیا، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۲۶.

شیخ عطّار، در شرح حال شقیق بلخی می‌گوید: «هارون گفت زیادت کن، گفت (شقیق بلخی) تو چشمه و عمّال، جویها اگر چشمه روشن بود بتیرگی جویها زیان ندارد، اگر چشمه تاریک بود بروشنی جوی هیچ امید نباشد.» تذکرة الاولیا، طبع لیدن، ج ۲، ص ۱۹۹.

بدین شکل هم روایت شده است: «وَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ لِرَجُلٍ قَدِمَ عَلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ كَيْفَ رَأَيْتَ عُمَّالَنَا فِيكُمْ فَقَالَ يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اِذَا طَابَتِ الْعُيُونُ عَذُبَتْ الْاَنْهَارُ.» (عمر عبدالعزیز بشخصی که از یکی از نواحی کشور نزد او آمده بود، گفت چگونه یافتی ما موران ما را در میان خودتان گفت هرگاه چشمه‌ها خوش و پاک باشد جویها نیز گواراست.)

الحکمة الخالدة (جاویدان خرد) طبع مصر، ص ۱۷۸، نیز، ربیع الابرار، باب الجوابات المسکنة.

۲۰. قدرت، محبوب بشر است و پیوسته آرزوی رسیدن بدان را در دل و مغز می‌پرورد و هر جا که قدرت باشد بدانسو منجذب می‌شود و بامید آنکه روزی قدرت را بدست آورد و به فرودستان فرمان دهد و زورگویی کند، خواه ناخواه

و دانسته نادانسته در حد امکان به ارباب قدرت تشبیه می‌جوید و این نکته یکی از علل پذیرفتن روش و آیین ملوک است، ترس و نگرانی عامل دیگر است، حاکم و فرمانروای عادل سر مشق است برای زیردستان خود، این امر چنان روشن است که حاجتی بی‌بحث و استدلال ندارد.

۵. لطف شاهنشاه جان بی وطن
چون اثر کرد دست اندر کُل تن
لطف عقل خوش نهاد خوش نسب
چون همه تن را در آرد در ادب
عشق شنگ بی قرار بی سکون
چون در آرد کُل تن را در جنون
لطف آب بحر کو چون کوثر است
سنگ ریزه‌ش جمله دُر و گوهر است
هر هنر که اُستا بدان معروف شد
جان شاگردان بدان موصوف شد
۱۰. پیش استاد اصولی هم اصول
خواند آن شاگرد چُست با حصول
پیش استاد فقیه آن فقه خوان
فقه خواند نه اصول اندر بیان
پیش استادی که او نحوی بود
جان شاگردش ازو نحوی شود
باز استادی که او متحو رهست
جان شاگردش ازو متحو شهست
زین همه انواع دانش روز مرگ
دانش فقرست ساز راه و برگ
ب ۲۸۳۴ - ۲۸۲۵

۱۵

بی وطن: در اینجا، مجرد و غیر مکانی.

شنگ: شوخ و ظریف.

۲۰. اصولی: کسی که علم اصول عقاید یعنی علم کلام و اثبات عقاید دینی می‌داند، نیز دانای اصول فقه و آن علمی است که بوسیله آن، قدرت بر استنباط احکام از ادله شرعیّه حاصل می‌شود.

بدن، حرکت از تأثیر روح می‌پذیرد و بجان است که آثار حیات را در تن و قالب جسمانی پدید می‌آورد. عقل جوهری است مجرد و از عالم غیب بدین جهت خوش نهاد و خوش نسب است که بعالم غیب پیوند دارد و راه تشخیص

مصلحت و مفسده را به آدمی می آموزد و ادبی مناسب هر فعل و هر مرتبه تعلیم می دهد ، عشق محرک عالم هستی است و بر یک حالت نمی ایستد و دائماً شکلی و رنگی دیگر بخود می گیرد و در جان عاشق حالات عجب و بیقراریهای شگفت بوجود می آورد برخلاف عقل که ادب و آرامش می بخشد :

خرد زاهد نمای هرحوالست ولیکن عشق شنگی لا اُبالیست

اسرارنامه ، طبع طهران ، ص ۳۵

زهی فسرده کسی کو قرار می جوید تو جان عاشق سر مست بی قرار بجو

دیوان ، ب ۲۳۸۱۳

جان و عقل و عشق و استاد ، هر یک مثالی است جداگانه بر اثبات تأثیر

- ۱۰ کامل در ناقص و قوی در ضعیف و نتیجه آن، تأیید مدعای پیشین است از تأثیر ارباب قدرت در عامه خلق ، مطلبی که مناسب است با طرز حکومت در روزگار پیشین که بوسیله زور و غلبه و تعصب قبیله بدست می آمد و حاکمان ، مطابق میل و اراده خود حکومت می کردند و مردم را براهی می بردند که خود می خواستند چه در آن اعصار حکومت بانتخاب مردم و موافق اراده آنها نبود و پایه اصلی آن شمشیر و زور بازو بشمار می رفت .

- ۱۰ حضرت رسول اکرم (صم) فرموده است : *طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ* .
فقها می گویند که علم فقه مراد است ، متکلمان ، علم کلام را فریضه می شمارند ، مفسرین و محدثین می گویند ، طلب تفسیر قرآن و روایت حدیث واجب است ، همچنین هر طائفه از علمای اسلام روش خود را در علم و دانش مشمول این حدیث فرض کرده اند ، صوفیان گفته اند که علم تصوف مقصود پیمبر بوده است ،
۲۰ آنگاه در تشخیص و تعریف آن ، اختلاف کرده اند ، بعقیده سهل بن عبدالله تستری ، علم حال است یعنی اینکه بنده حالی را که میان او و خداست بداند و بموجب آن ، عمل کند ، حسن بصری و پیروان مکتب او از قبیل : مالک دینار

و فرَّقَدِ سَبِيحِي وَعَبْدُالْوَاحِدِ بْنِ زَيْدٍ مَعْرِفَةَ خَوَاطِرٍ وَتَفَاوُتِ وَسَوَاسٍ وَاهْلَامٍ
وَلَمَّةٍ مُلْكُكُ وَشَيْطَانٍ رَاكِهِ مَوْسُومٍ بِهِ (علم قلوب) است ، مراد پیمبر دانسته‌اند ،
صوفیان شام ، دانستن حلال و باز شناختن آنرا از حرام ، واجب شمرده‌اند ،
ابراهیم ادم و یوسف بن اسباط برین عقیده بوده‌اند ، محمد غزالی می‌گوید ،
مقصود ، علم معامله و سلوک است .

بعقیده ابن عربی ، علم تابع معلوم است و حکم معلوم را دارد و بنابراین
هر علمی که مرتبط به امور دنیوی است از قبیل فقه که موضوع آن ، اعمال
ظاهر و داد و ستد و قضا و حدود و غایت آن ، انتظام امور خارجی است و
فنون ادبی که موضوع آنها الفاظ است و سایر علوم رسمی از کلام و حساب و
۱۰ هندسه و شعب علم ریاضی که جنبه دنیوی و یا مادی دارد هیچ یک بکار
آخرت نمی‌خورد زیرا همه آنها بامرگ از آدمی گسسته می‌شود باسئله‌ای علم سلوک
که صورت جان سالک است وجدایی نمی‌پذیرد . مولانا نیز همین معنی را اراده
فرموده است . برای تفصیل بیشتر ، جمع : قوت القلوب ، طبع مصر ، ج ۱ ،
ص ۱۹۴-۱۹۱ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۲-۱۰ ، فتوحات
۱۵ مکیه . ج ۱ ، ص ۸۰۸ .

آن یکی نحوی بکشتی در نشست	رُو بکشتیان نهاد آن خود پرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتیان ز تاب	لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را بگردابی فکند	گفت کشتیان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو	گفت نی‌ای خوش جواب خوب‌رو
گفت کُلِّ عَمْرَتِ‌ای نحوی فناست	ز آنک کشتی غرق این گردابهاست

ب ۲۸۴۰ - ۲۸۳۵

علماء نحو، در مباحث لفظی و اختلاف نحویان بصره و کوفه، سخت فرورفته

بودند و برای هر استعمالی که عرب بروفق اختلاف طبعه و یا تحوّل زبان بسادگی و از روی طبع بکار برده بودند ، دلیل و نکته ای می تراشیدند ، این نکته بینی و دلیل تراشی سرانجام خنده آور شده بود ، در روزگار مولانا نحو قیاسی وسعت عجیبی یافت و همانند علم اصول فقه در قرن سیزدهم و اوائل قرن چهاردهم هجری شد ، این وسعت را در شرح کافیه از رضی الدین استرابادی (متوفی ۶۸۶ ، یا بعد از ۶۸۸) می توان دید ، رضی استرابادی نحو را مانند علوم برهانی بدلایلی که بعضی از آنها نیک قوی و لطیف و برخی زاده وهم و بغایت واهی است مجهز کرده است ، این نحویان با وجود تسلط بر قواعد ترکیب ، در نظم و نثر بی مایه بودند و شعرهای سست می سرودند ، نثر آنها دست کمی از شعر نداشت ، با وجود این ، از خود بینی و غرور در پوست نمی گنجیدند و مردم را بچشم حقارت می نگریستند ، برای خود نمایی الفاظ غریب و شواذ استعمال را بکار می بردند ، این عادت که زاده علوم لفظی است از آغاز گریبان گیر این طایفه شده بود ، استادان ما نیز کم و بیش ازین عجب و خود بینی سرما به ای نه اندک داشتند ، ایراد گرفتن و اغلاط لفظی همنشینان را باروی آنها آوردن و از تهذیب نفس غافل ماندن ، خلقی بود که ازین غرور سرچشمه می گرفت ، محمد غزالی ، بهمین ۱۰ مناسبت نحویان را انتقادی سخت در ذنک کرده است . (احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۲۸۰) ظاهراً بعضی از نحویان معاصر ، می خواسته اند ، عربی دانی مولانا را در آزمایش کشند . این حکایت که افلاکی نقل می کند و تا حدی از لحاظ شکل و نتیجه به قصه نحوی و نتیجه آن در مثنوی همانند است دلیل مدّعی ما تواند بود :

۲۰

« روزی دانشمندی متبحر با شاگردان مستدلّ زیارت حضرت مولانا آمده بودند ، می خواستند که بطریق استفسار و امّا برسبیل امتحان سؤاها کنند و بهم دیگر گفته باشند که عجباً مولانا را قسم عربیتش چون باشد ، چنانک

استاد ما در آن فن نظیر خود ندارد، همانا که چون بحضرت خداوندگار زیارت کرده بنشستند، بعد از آنکه معارف بسیار و لطایف بی‌شمار فرمود، حکایتی آغاز کرد که مگر فقیهی ساده دل با نحوی زیرک موافقت کرده بود از ناگاه بسر چاهی رسیدند که خراب و بیاب گشته بود، فقیه آغاز کرد که و بیر مُعَطَّلَةٌ (۴۵/۲۲) بی همزه گفت، نحوی برنجید و گفت: و بَیْشَرِ بَکُو، مهموز بنحوان فصیحتر بود، همچنان بحث فقیه و نحوی دراز کشید و جهت همزه اعلال نموده تمامت کتب صرف و نحو را ورق ورق می کردند و از دلائل گفتن ملول شدند، عاقبة الجدل اصلا بمنزلی و آبادانی نرسیدند و بتاریکی شب مانده، در عین آنکه در بحث گرم شده بودند، قضارا نحوی ما بیچاهی مخ فرو افتاد، از اندرون چاه بانگ و فریاد می کرد که ای رفیقِ طریق و ای فقیه شفیق حِسْبَةَ اللَّهِ تَعَالَىٰ مَرَّازِینَ چاه مُظْلِمِ برهان، فقیه گفت بشرطی خلاصت دهم که همزه را از بر حذف کنی، بیچاره نحوی مسکین که مغرور هنر گشته بود، تا از بر همزه حذف نکرد از آن چاه زهید، همچنان تا همزه تردد و هستی خود را همزه وار از خودی خود حذف نکنی از بر تاریک خود بینی که چاه طبیعت و نفس است و غِیَابَةُ النُّجُبِ (۱۰/۱۲) عبارت از آست زهی و مرکز بفضای صحرای و آَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ (۱۰/۳۹) نرسی. مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۱۰۷-۱۰۶.

مأخذ حکایت نحوی را در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۸، می توانید ملاحظه فرمایید.

۲۰ محو می باید نه نحو اینجا بدان گر تو محوی بی خطر در آب ران
 آب دریا مرده را بر سر نهاد و ربود زنده ز دریا گئی رهد
 چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار ت نهاد بر فرق سر

ای که خلقان را تو ختر می خوانده^۱ این زمان چون خر برین یخ مانده^۲

ب ۲۸۴۴ - ۲۸۴۱

مَعْنُو: ستردن و پاک کردن چیزی است از سطح جسم، معنی آن را در اصطلاح صوفیه بیشتر بیان کرده ایم. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب (۵۷۵).

بر آن می افزایم که متأخرین، محورا به پنج معنی گرفته اند:

۱ - محو ارباب ظواهر: رفع اوصافی که بعادت فراگیرند و ازاله اخلاق نکوهیده.

۲ - محو ارباب سرائر: شستن و زایل کردن آفاتی که از وصول بحقیقت

باز می دارد و آن اوصاف بنده و رسوم افعال و اخلاق اوست، این محو بتجلی صفات و اخلاق و افعال حق حاصل می شود.

۳ - محو جمع و یا محو حقیقی: فنای کثرت در وحدت.

۴ - محو عبودیت و یا محو عین عبد: و آن عبارت است از اسقاط اضافه

وجود باعیان، اعیان صور علمیه ذات حق اند و معلومی هستند که عین آن،

معدوم است ولی مظاهر وجود حق اند، وجود، عین حق است که اضافه و نسبی به اعیان دارد، اضافه و نسبت امری است اعتباری، آثار خارجی تابع وجود است بنابراین موجودی جز خدا متصور نیست، محو، شهود این معنی است.

۵ - محو محو: بقای بحق بعد از فنای خلق. اصطلاحات الصوفیه، در

ذیل: محو. کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی.

خر بر یخ: مثالی است از فروماندن و باز ایستادن بلحاظ آنکه خر بر روی

یخ نتواند رفت. نظیر: نحر در خلاب.

خود بینی مانع وصول است از آنرو که مرد خود بین، از دید حاجت و

نقص محجوب و کور است و تا این صفت و دیگر صفات ناقص بشری برجا

باشد ، آدمی بجایی نمی رسد و بصفات خدایی آراسته نمی گردد پس شرط آرایش بصفات کمال و اوصاف الهی ، زدودن صفات خلق و خلقیت است زیرا این دو ، در دو جهت و قطب مخالف قرار دارند و تا یکی را رها نکنند و فرو نشینند بآن دیگر نتوانند رسید ، نیستی و محورا تشبیه می کند بحالت مرده ای که در دریا افتد ، مرده بر روی آب دریا قرار می گیرد و موج دریاش با خود از سوئی بسویی می برد و حرکت او همان حرکت دریاست ، همچنین سالکی که در دریای وحدت غرقه می شود بصفات حق متحلی می گردد و فعل او فعل خداست .

علمای ظاهر و طلاب قدیم خویش را (اهل علم) و دیگران را (خر) می خواندند ، این تعبیر زشت ورد زبان آنها بود ، مولانا این خلق ناپسند را انتقاد می فرماید .

گر تو علامه زمانی در جهان نکت فنای این جهان بین وین زمان
مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شمارا نحو محو آموختیم
فیقه فیقهون نحو و صرف صرف در کم آمد یابی ای یار شگرف

ب ۲۸۴۷ - ۲۸۴۵

۱۰ در دوختن : پیوستن بچیزی .

فیقه فیقه : جان و حقیقت فقه ، و برقیاس ، نحو نحو ، صرف صرف .

کم آمد : فروتنی و تواضع ، نیستی و نادیدن خود .

نقدی است صریح و قاطع از مدعیانی که بدانستن چند لغت و یا مبحث لفظی و یا ورق از کتاب آفرینش و یا چند مسأله شرعی و نام چند راوی و ناقل خبر ، باد در آستین می افکنند و خود را علامه و پُردان فرض می کنند ، مولانا می فرماید جهان با همه پهناوری ناپایدار است و روزگار با همه وسعت و امتداد ، جاوید نمی پاید تا چه رسد بما که زاده جهان و موقوف بحدود زمانه ایم پس چه مایه زشت است که علم باحوال چیزی ناپایدار که آن علم هم صفت و اثر شخصی

فناپذیر است ، موجب غرور و خودبینی و خویشترن ستایی گردد . شمس تبریزی می گوید : « این ، راه بحث معتزله نیست ، این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترك حسد و عداوت ، اگر این معنیها بتعلم و بحث بشایستی ادراك کردن پس خاک عالم بر سر بایستی کردن ابایزید و جنید را از حسرت فخر رازی که صد سال شاگردی فخر رازی بایستی کردن ، گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن ، بعضی گویند پانصد تا کاغذ و صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه بر در باشد » مقالات شمس تبریزی نسخه عکسی .

اینک به پیروی مولانا قصه ای از نحوی دیگر که مولانا نقل فرموده و نتیجه آن همانند حکایت نحوی در مثنوی است بدین بحث می پیوندیم : « همچنان روزی حضرت مولانا اصحاب را معانی می فرمود ، در اثنای سخن حکایتی مثال آورد که مگر نحوی در چاه افتاده بود ، درویشی صاحب دل بر سر چاه رسیده بانگی زد که ریسمان و دول بیارید تا نحوی را از چاه بیرون کشیم ، نحوی مغرور اعتراض کرد که رَسَن و دلو بگو ، درویش دست از خلاص او باز کشید و گفت تا من نحو آموختن تو در چاه بنشین ، اکنون جماعتی که اسیر چاه چاه و طبیعت گشته اند و پیوسته بپیر هنر خود می پرند تا ترک آن خیالات و هنرها نکنند و پیش اولیا سر نهند حقاً که از آن چاه خلاص نیابند و در صحرای و آَرْضُ اللَّهِ و اَمِیَّةٌ خرامان نشوند و بمقصود کلتی نرسند . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۳۶ .

آن سبوی آب دانشهای ماست	و آن خلیفه دجله علم خداست
ما سبوها پُر بدجله می بریم	گر نه خر داقیم خود را ما خریم
باری اعرابی بدان معذور بود	کز دجله غافل و بس دور بود
گر ز دجله با خبر بودی چو ما	او نبردی آن سبورا جا بجا

بلکک از دجله چو واقف آمدی آن سبورا بر سرِ سنگی زدی
ب ۲۸۵۲ - ۲۸۴۸

نتیجه حکایت است و مناسبتی دارد با مضمون آیه شریفه : وَمَا أُوتِيتُمْ
مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا . (و نداده اند شمارا از علم و دانش مگر اندکی .)
الاسراء، آیه ۸۵ .

چون خلیفه دید و احوالش شنید آن سبورا پُر زُر کرد و مزید
آن عرب را کرد از فاقه خلاص داد بخششها و خیلتهای خاص
کین سبو پُر زُر بدست او دهید چون بکشتی در نشست و دجله دید
از ره خشک آمدست و از سفر از ره دجلهش بود نزدیکتر
سجده می کرد از حیا و می خمید گای عجب لطف این شه و هاب را
و آن عجب تر کورستند آن آب را چون پذیرفت از من آن دریای جود
آنچنان نقد دغَل را زود زود
ب ۲۸۵۹ - ۲۸۵۳

فاقه : نیازمندی و تهی دستی .

خمیدن : دو تاشدن بقصد احترام، خم شدن، تعظیم کردن ، در محاورات
کنونی .

نقد دغَل : پول قلب ، سکه نقلی .

کُلّ عالم را سبو دان ای پسر کو بود از علم و خوبی تا بسر
قطره از دجله خوبی اوست کان نمی گنجد زهری زیر پوست
گنج مخفی بُد زهری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد زهری جوش کرد خاک را سلطانِ اطلس پوش کرد
ب ۲۸۶۳ - ۲۸۶۰

فایسر : پرو لبریز .

چاک کردن : بر خود شکافتن ، مجازاً ، فیضان جود و عنایت حق .

جوش کردن : بجوش آمدن ، هنوز در حدود بشرویه مستعمل است .

اشاره است بحديث : قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا رَبُّ لِيَا ذَا خَلْقَتِ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكُنِيَ الْأَعْرَفَ . (داوود گفت ای پروردگار من چرا خلق را آفریدی .
گفت گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند .) احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۹ .

جهان را تشبیه می کند به سبوی که از حسن و جمال سرشار و لبریزولی

محدود است ، این زیبایی و جمال که در اجزای جهان می نگریم قطره ای است از

دریای پهناور و بی کران جمال لم یزلی که از فرط پُری و کثرت هر آنی بشکلی
جلوه می کند و تاب مستوری ندارد ، بدلیل حدیث که بموجب آن ذات حق
گنجی پنهان بود و دوست داشت که آن گنج را بر ملا کند و بر صحرانهد تا شناخته
شود پس جلوه و ظهور ، محبوب خداست و آنچه مطلوب اوست بظهور
می رسد زیرا قادر مطلق و فعال مابشاء است ، مقصود ازین بیان ، آنست که ما
بجمال حسّی نهایت پذیر مغرور نشویم و در آن حد ، درنگ نکنیم و دایما در طلب
زیادت باشیم و بر کمال بشری دل نبندیم و رخس همت بسوی کمال مطلق بتازیم .

این حدیث مبنای عقیده صوفیان است در تجلی و مراتب آن که موسوم

است به (حضرات) خفای حق در مرتبه غیب هویت ذات است که از آن

خبر نتوان داد ، آنجا که نه اسم و نه صفت هیچ یک را راه نیست و بدین مناسبت

آن را «حضرت بی نشان» و گاهی «عدم» می گویند . از تجلی ذات بر خود ،
اسما و صفات و اعیان ثابته در ظهور آمدند ، صادر اول بر این عقیده وجود
مطلق است که او را «عباء» می نامند ، صادر مراتب خلقت از عقول و نفوس و
عالم مثال و یا هباء از وجود مطلق پدید شده اند .

پُری ، در تعبیر مولانا فزونی کمال و یا سعه رحمت است ، چاک کردن ، جوش کردن ، فیض و یا عنایت الهی تواند بود . جم : مصباح الانس ، طبع طهران ، ص ۷۷ - ۶۹ ، مقدمه ابن خلدون ، طبع بولاق ، ص ۳۹۳ .

ور بدیدی شاخی از دجله خدا آن سپورا او فنا کردی فنا
آنک دیدندش همیشه بی خودند بی خودانه برسبو سنگی زدند
ای ز غیرت برسبو سنگی زده و آن شکستت خود دُرستی آمده
عظم شکسته آب ازو ناریخته صد دُرستی زین شکست انگیخته
جزو جزو عظم برقصت و بحال عقل جزوی را نموده این مُحال
نه سبو پیدا درین حالت نه آب خوش بین و الله اعلم بالصواب
ب ۲۸۶۹ - ۲۸۶۴

شاخ : جوی فرعی که از رودخانه یا نهر بزرگتر جدا کنند .

ضمیر در « بدیدی » یا راجع است به اعرابی و یا به « کُلّ عالم » بیت (۲۸۶۰) بنا بر آنکه کُلّ افرادی و هر یک از اجزای عالم ، مراد باشد، مقصود آنست که شهود علم حق، رؤیت خود و خودی را فانی می سازد و کسی که وسعت علم و احاطه اشراف حق تعالی را دریابد بعلم و معرفت مختصر و محقر بشری فریفته نمی گردد ، توان گفت که شهود کمال خدای تعالی بنحو کلی ، وجود سالک را محو و فانی می کند چنانکه قطره در دریا و یا نور چراغ در روشنایی و فروغ خورشید .

آنگاه می گوید کسانی که جمال و کمال الهی را شهود می کنند ، مست و بی خود می شوند زیرا ظرفیت و استعداد آدمی هر اندازه که فراخ و کمال یافته باشد نسبت بحق تعالی تنگ و محدود است ، او مانند طفلی است که پیانه کلان و شکر فی را که خورای باده گساران دریا کش است و از باده ای کهن و دیرینه سال پر کرده اند ، یکباره سرکشد و قطره ای باز نهد ، بی گمان ، مست و بیخود از پا

می‌افتد و قوای او از تأثیر شراب فرو می‌ریزد یا عاشقی فراق زده و شبها در انتظار
 وصل بروز آورده و از شرار عشق سوخته و تشنه وصال شده ، درهای امید
 بر روی او بسته و نومیدی سراپایش را فرا گرفته ، او درین حالت تنها و نومید
 سر برزاتو نهاده ، ناگهان معشوق از در بی‌خبر درآید ، جمال دلفریب بدو نماید
 و روی بر روی او نهد و اشکش پاك كند و دست مهر بر سر خاك آلودش مالده ،
 عاشق در چنین حالی خود را فراموش می‌کند و واله و حیران فرو می‌ماند ،
 دلدادگان جمال احدیت نیز چنین‌اند ، در وادی طلب می‌تازند ، سر بر آستان
 ارادت می‌نهد ، قوای جسمانی را در بوته ریاضت و مجاهدت می‌گدازند ، سر
 برزاتوی مراقبه ، چشم بر دریاچه عنایت می‌گشایند تا کدام وقت و ساعت
 پرتوی از جمال جانان درنابد ، تافتن همان و از خویشتن رفتن و نقد هستی ۱۰
 درباختن همان .

این بی‌خویشی و نیستی حکم و اثر تجلی است که کوه طور نیز با هم زفتی و
 بیخاوری آنرا بر تافت و همین که لمعه‌ای از خورشید زبانی قهار حق بر آن
 پرتو افکند بر خود شکافت و از هم گسیخت .

لیکن فنای سالک نه چون مرگ صورت است که عاقبت و سرانجام آن ۱۵
 تباهی است ، این فنا پیش آهنگ بقا و هستی جاویدان است و شکستن و درهم
 ریختنی است مقدمه درستی و پیوستن ، صورت ، کوزه واری می‌شکند ولی آب
 معرفت و شراب ذوق از آن نمی‌ریزد و چگونه ممکن است بریزد در حالی که
 قدرت خدایش نگرهبانی می‌کند و در کنارش می‌دارد :

چو شیشه ز آن شده‌ام تا که جام شه باشم
 ۲۰
 شها بگیر بدستم که دستکار توم
 عجب که شیشه شکافید و می نمی‌ریزد

چگونه ریزد داند که برکنار توم

دیوان ، ب ۱۸۰۷۴ ، ۱۸۰۷۵

بیشتر ، در شرح مثنوی شریف (ج ۱ ، ذیل : ب ۳۰۶) گفتیم که سالک پس از مجاهده و تسلط بر هوی و آرزوهای نفسانی ، ازین درجه برتری رود و از لذات معنوی برخوردار می شود و اگر هم بدین لذات گراید از آنها خوشی بیشتر و تمام تر می یابد ، ممکن است مراد مولانا درین ابیات این نکته فرض شود .

تشبیه قالب و صورت جسمانی به کوزه درین بیت نیز آمده است :

دل آب و قالب کوزه است و خوف بر کوزه

چو آب رفت باصلش شکسته گیر سفال

دیوان ، ب ۱۴۳۱۵

سپس اشاره می کند به (تَوَحُّد قوی و مدارك) که صوفیان معتقداند بدین معنی که چون سالک وجود خود را شکست و بموت ارادی مُرد ، نور ذات احدیت که جامع جمیع اسما و صفات است ، تمامی اجزای وجودش را فرامی گیرد و قوت های نفسانی سالک در نور حق مستهلک و ناچیزی گردد ، تجلی ذاتی جامع همگی تجلی های اسمائی و صفاتی است بنابراین هر قوتی عمل قوت های دیگر را تواند کرد هم چنانکه حق تعالی اَحَدِيُّ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ است و بذات خود ، عالم و سمیع و بصیر است پس در آن حالت ، سالک بچشم می بیند و می شنود و می بوید و می چشد و این آلتها صفت یگانگی می گیرند و یکپاوه بدل می شوند مثل آنکه در حالت خواب ، آدمی هم می بیند و هم می شنود و هم لمس می کند و آنجا چشم و گوش و حاسته لمس در کار نیست ، ابن فارض در اشاره بدین مسأله گفته است :

۲۰ فَكُلِّي لِسَانٌ نَاطِرٌ مِيسْمَعٌ يَدٌ

لِيَسْطِقِ وَإِذْرَاكِ وَمَسْمَعٍ وَبَطْشَةٍ

واین حالت مختص قوی و مدارك نیست بلکه جمیع ذرات وجود و اعضا را

این حالت حاصل می شود چنانکه هم ابن فارض می گوید :

وَمِنِّي عَلَىٰ أَفْرَادِهَا كُلِّ ذَرَّةٍ

جَوَامِعَ أَفْعَالِ الْمَجَوَارِحِ أَحْصَتِ

نقل با تغییر عبارت و توضیح بیشتر، از کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی.

چون در معنی زنی بازت کنند پسر فکوت زن که شهبازت کند

ب ۲۸۷۰

ناظر است بگفته عبدالله بن مسعود از بزرگان صحابه (متوفی ۳۲):

مَادُمْتَ فِي صَلَاةٍ فَأَنْتَ تَقْرَعُ بِأَبِ الْمَلِكِ وَمَنْ يَقْرَعُ بِأَبِ الْمَلِكِ يُفْتَحَ لَهُ. (مادام که در نمازی چنانست که در سرای شاه وجود را می‌کوبی و

کسی که آن در را بکوبد بر روی او باز می‌شود.) حلیة الاولیا، طبع بغداد، ج ۱، ص ۱۳۰.

نظیر آن جمله ذیل است: مَنْ قَرَعَ بِأَبَا وَلَجٍ وَلَجَ. (کسی که دری را

بکوبد و در کوفتن ستیزه و پایداری کند درون خانه رود.) که در مجموعه امثال متعلق به استاد همایی در ضمن امثال آمده و بعضی آن را حدیث پنداشته‌اند

و مؤلف اللؤلؤ المرصوع می‌گوید که حدیث نیست. ۱۵

نظیر دیگر: مَنْ أَدَمَّنَ الْإِسْتِفْتَاحَ فَتِحَتْ لَهُ الْأَغْلَاقُ.

(کسی که پیوسته جویای گشایش باشد قفلها بر روی او باز می‌شود.) عیون الاخبار، طبع مصر، ج ۴، ۱۳۷.

أَخْلِقُ بِيَدِي الصَّبْرَ أَنْ يَحْظِيَ بِحَاجَتِهِ

وَمُدْمِنِ الْقَرَعِ لِلْبَابِ أَنْ يَلِجَا

همان مأخذ، ج ۳، ص ۱۲۰

عقل جزوی و عادی (توحد قوی و مدارك) را نمی‌پذیرد و محالش

می‌انگارد ولی این معنی بکوشش و مجاهده و تفکر بدست می‌آید و مردان حق

که یافته‌اند بهمین وسیله یافته‌اند مثل آنکه هرگاه کسی حلقه پاپی بردری زند سرانجام آن در برابر روی او می‌کشایند چنانکه پیشرفتهای پسر از آنجا پدید آمده است که متفکران در حدود علم و دانش موروث نمانده‌اند و پی‌ناهمکن و محال رفته‌اند .

پَر فکرت شد گیل آلود و گران ز آنکس گیل خواری ترا گیل شد چونان
 نان گیلست و گوشت کمتر خور ازین تا نمائی همچو گیل اندر زمین

ب ۲۸۷۱ ، ۲۸۷۲

گیل خوار : کسی که به خوردن گیل عادت کرده باشد . گیل خوردن عادت زشت است که از عهدی قدیم بعضی از مردم و نیز رجال اسلام بدان معتاد بوده‌اند ، پیشینیان گیل خراسانی و یا نیشابوری را بو داده و بتعبیر مردم بشرویه تف داده و گاهی با چیزهای خوشبو آمیخته می‌خورده‌اند ، خوردن گیل داغستانی هم معمول بود و من خود دیده‌ام که آنرا می‌خوردند ، گل و خاک قابل تغذیه و جذب بدن نیست ، کسانی که گل خواری عادت داشتند ، زرد چهره و لاغر و ضعیف بودند ، حضرت رسول اکرم (ص) از خوردن گیل ، نهی فرموده است :

اَكْلُ الطَّيْنِ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ ، مَنِ اَكَلَ الطَّيْنَ فَكَانَ نَبَاً اَعَانَ عَلَى قَتْلِ نَفْسِهِ ، (گل خوردن بر هر مسلمانی حرام است ، کسی که گل می‌خورد چنان است که بر کشتن خویش همدست شود .) کنوز الحقائق ، ص ۱۸ ، ۱۲۴ ، نیز جمع : تحفه حکیم مؤمن ، مخزن الادویه ، در ذیل : طین .

نان گیلست و گوشت : گوشت ، معطوف است بر نان نه بر گل .

اندک خواری و مقاومت بر گرسنگی از اصول دیرین صوفیان است و ایشان را در آغاز کار بدین مناسبت (جوعیته) می‌نامیده‌اند . فتاویٰ ابن تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ۱۰ ، ص ۳۶۸ .

و بدین نسبت مشهور است ، قاسم بن عثمان جوعی دمشقی از زهاد شام ، باب الانساب ، در ذیل : جوعی .

تفصیل آن را در شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۴۶۵) ملاحظه فرمایید .

چون گرسنه می‌شوی سنگ می‌شوی تندوبند پیوندوبند رنگ می‌شوی
 چون شدی تو سیر مرداری شوی بی خبر بی پا چو دیواری شوی
 پس دمی مردار و دیگر دم سنگی چون کنی در راه شیران خوش‌نکی
 ب ۲۸۷۵ - ۲۸۷۳

- بند پیوند : مجازاً ، بدآمیز ، بدگوهر . پیوند بمعنی ربط و اتصال و
 رابط دو چیز و نیز جسمی است سپید فام و نرم که برکناره استخوان می‌روید و
 اعضا را بیکدیگر پیوند می‌دهد . مرادف : رباط .
 بند رنگ : مجازاً ، بد اصل ، بد سرشت .
 بی پا : مجازاً ، بی ثبات ، منززل ، تهی مغز .

- این مضمون ، مأخوذ است از روایت ذیل : قیلَ لِعَامِرِ بْنِ عَبْدِ
 قَيْسٍ مَا تَقُولُ فِي الْإِنْسَانِ قَالَ مَا تَقُولُ فِي مَنْ إِذَا جَاعَ ضَرَعَ وَإِذَا
 شَبِعَ طَغَى . (عامر بن عبد قیس را گفتند چه گویی درباره انسان گفت چه
 بگویم درباره کسی که چون گرسنه شود خوار و زبون گردد و چون سیر شود
 سرکشی آغازد .) ربيع الا برار ، باب الطعام والوانه .

- وَمَا كَانَ يُقَالُ مِسْكِينٌ ابْنُ آدَمَ إِسِيرُ الْجُوعِ صَرِيحُ الشَّبَعِ .
 (بیچاره فرزند آدم که در بند گرسنگی و افتاده سیری است .) شرح نهج البلاغه ،
 طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۳۸۰ .

- قَالَ رَجُلٌ لِلْحَسَنِ يَا بَاسَعِيدٍ إِذَا جُعْتَ ضَعُفْتَ وَإِذَا شَبِعْتَ
 وَقَعَّ عَلَيَّ النَّهْرُ فَقَالَ يَا ابْنَ أَخِي هَذِهِ الدَّارُ لَيْسَتْ تُوَافِقُكَ
 فَاطْلُبْ دَارًا غَيْرَهَا . (مردی بحسن بصری گفت ای بامعید چون گرسنه
 می‌شوم سست و ناتوان می‌شوم و چون سیرگردم چنانست که گربه‌ای در من
 افتاده است خشمگین و آماده حمله‌ام گفت ای پسر برادر من این جهان درخور
 تو نیست جز آن منزلی بجوی .) ربيع الا برار ، باب الاوقات .

آلتِ شکاری خود جز سگِ مدان کمترک انداز سگ را استخوان
 ز آنکسگ چون سیر شد سرکش شود کئی سوی صید و شکار خوش دود
 ب ۲۸۷۶ ، ۲۸۷۷

در مثل است : جَوَعٌ كَلْبِكَ يَتَّبِعُكَ . (سگ خوش را گرسنه
 دار تا دنبال تو بیاید .) سَمْنٌ كَلْبِكَ يَا كَلْبَكَ . (سگ خود را سیر و
 فربه کن تا ترا بخورد .) التَّمْثِيلُ وَالْمَحَاضِرَةُ ، طبع مصر ، ص ۳۵۴ ، مجمع الامثال .
 كَالْكَلْبِ اِنْ جَاعَ لَمْ يَعْدَمَكَ بِمَنْبَهَةٍ
 وَ اِنْ يَنْلُ شَبْعَةً يَنْبِغُ مِنَ الْاَثْرِ
 همان مأخذ ، ص ۳۵۶

۱۰ سگ ، در سخن مولانا نفس حیوانی است :

هین سگِ نفس ترا زنده بخواه کو عدو جان تست از درگاه
 مثنوی ، ج ۲ ، ب ۴۷۴

نفس و قوای جسمانی وسیله صید معانی و حقائق اند و جان انسانی از راه همین
 نفس و قوی نخست مواد علوم را ادراک می کند و سپس بدست عقل می سپارد
 و هم بدن و نیروهای تن ، اسباب و آلات خدمت و بندگی هستند از اینرو آنها را
 آلت شکار می خواند پس رعایت آنها ضرور است ولی نه بدان قدر که بنام
 همت بدانها توجه کنند و همگی مراد های نفس را بر آورند زیرا در آن صورت
 نفس قوت می گیرد و سر از فرمان جان می کشد و حجاب در پیش مقصود می دارد .
 آن عرب را بی نوابی می کشید تا بدان درگاه و آن دولت رسید
 ۲۰ در حکایت گفته ایم احسان شاه در حق آن بی نوابی بی پناه
 ب ۲۸۷۸ ، ۲۸۷۹

بی نوا : چنین است در نسخه موزه قونیه ، باعلامت ضمّه () بالای
 نون ، مشهور مطابق ضبط فرهنگهای فارسی فتح اول است .

نتیجهٔ ابیات پیشین است یعنی چنانکه سگ گرسنه بی صاحب خود می‌رود و دنبال قوت می‌گردد همچنان بی نوایی و فقر اعرابی، موجب آن شد که بطلب رزق از بادیه بشهر آید و از انعام خلیفه بهر مند گردد پس نفس نباید بنام مراد خود برسد و کامهای خویش را بیابد بلکه باید ضعیف و محتاج باشد تا فرمان روح قدسی را بپذیرد و بدولت بجاوید رسد.

هر چه گوید مرد عاشق بوی عشق	از دهانش می‌جهد در گوی عشق
گر بگوید فقه فقر آید همه	بوی فقر آید از آن خوش دلمه
ور بگوید کفر دارد بوی دین	آید از گفت شکش بوی یقین
گفت کز بحر صدقی خواستست	اصل صاف آن فرع را آراستست
آن کفش را صافی و محقوق دان	همچو دشنام لب معشوق دان
گشته آن دشنام نامطلوب او	خوش ز بهر عارض محبوب او
گر بگوید کز نماید راستی	ای کزی که راست را آراستی
از شکر گر شکل نانی می‌پزی	طعم قند آید نه نان چون می‌مزی
ور بیابد مؤمنی زرین و تن	کسی هلد آن را برای هر شمن
بلک بگرد اندر آتش افکند	صورت عاریشش را بشکند
تا نماید بر ذهب شکل و تن	ز آنک صورت مانعت و راه زن
ذات زرش داد ربانیتست	نقش بت بر نقد زر عاریتست
بهر کیکی تو گلیمی را مسوز	وز صداع هر مگس مگذار روز

ب ۲۸۹۲ - ۲۸۸۰

۲۰. محقوق : اسم مفعول است از : حَقَّقْتُ الْأَمْرَ . یعنی آن کار را تحقیق کردم و بدان متیقن شدم ، بمعنی واجب کردن نیز می‌آید . ممکن است بمعنی حقیق و سزاوار فرض شود ، از : حَقُّ بِيكَذَا . که در عربی بصورت مجهول استعمال می‌شود . محیط محیط . در ذیل : حَقُّ .

عارض : چنین است در نسخه موزه قونیه ، با علامت فتحه (َ) بالای را . بر این ضبط ، نظیر : کافر ، مجاور ، کاهل - خواهد بود .
مزیدن : مزه کردن ، مکیدن .

عاریت : بتشدید یا منسوب است به عار بمعنی ننگ یا عاره مخفف
اِ عاره . عاریت ، عاریه ، مخفف این کلمه است .

بهر کبکی تو گلیمی را مسوز : مثل است :

دوست را کس بیک بدی نفروخت بهر کبکی گلیم نتوان سوخت
سنایی

از پی احسنت و زه نفکند خود را در بزه

وز برای کبک را نهاد بر آتش گلیم ۱۰

دیوان سوزنی ، طبع طهران ، ص ۲۶۴

بهر کبکی نو گلیمی سوختن نیست لایق از تو دیده دوختن

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۸۷۱

صداع : درد سر ، مجازاً ، زحمت .

کلام ، نازله متکلم است بدین معنی که تجلی و تمایش روح و حدود ۱۵

شخصیت معنوی اوست ، لفظ ، قالب معنی است که در آن نمودار می شود ، معنی

هیاتی است که بر فکر و خیال عارض می گردد ، فکر و خیال هر کسی مناسب

کیفیات نفسی و حالات قلبی اوست و از اینرو شخصیت هر کسی در گفته او

پنهان و بتعبیر دیگر آشکار می گردد و بنابراین ، سخن مرد عاشق ، عشق و اشتیاق را

جلوه می دهد و هر چه بگوید از آن ، بوی عشق می جهد ، همچنین تجلی انسان ۲۰

در باره آنچه احساس می کند ، تابع سوابق ذهنی اوست ، شاعری گل یا

درختی را می بیند ، خیالش در تصویر آن ، بیاد روی معشوق و با قامت او متوجه

می گردد و گاهی ذوق احساس جمال بر آن می داردش که در زیبایی آن ، داد

سخن دهد و بتشبیه و تمثیل خیال خود را در تعبیر آرد ، گیاه شناسی ، همان گل و درخت را می بیند و بفکر آن می افتد که از کدام تیره است ، تخم دارد یا ریشه یا پیاز ، صوفی عاشق حقیقت است و جمال حق را در همه چیز مشاهده می کند ، فقه علمی است مرتبط به اعمال ظاهری ، صوفی مسأله فقهی را طرح می کند ولی آن را در راه سلوک دل بکار می برد ، کفرش نیز چنین است که از آن روح ایمان و یقین می تراود زیرا لفظ نسبتی با قصد گوینده دارد ، سخنی که بظاهر کز نماید و صوفی گفته باشد مانند کف است که در زیر آن دریای روشن قرار دارد و مانند دشنام و سخن تلخی است که بر لب شیرین معشوق می گذرد ، آن کف مردود نیست و این دشنام مطلوب است .

- سخن فقیه رنگت هستی او دارد و سخن صوفی رنگت هستی او ، سخنان کفر نمای ۱۰ صوفیان نیز چنین است ، صورت آنها بهم ماند ولی در معنی نیک از هم دور است مانند نانی که از جنس شکر پزند که صورت نان گندمین یا جوین و ارزنی دارد ولی مزه آنها مختلف است ، صوفی این الفاظ را می گیرد و در مقاصد درست و صحیح خود بکار می برد ، اهل ظاهر بصورت آنها می چسبند و از مقصد بدور می افتند ، عمل صوفی بدان ماند که بنی زرین را بگدازند و سکه زنند و در ۱۰ مصلحت دنیا و دین بکار برند ، او موقوف و پای بند صورت نیست ، این گفته ها هر یک از سر دودی و حالتی بر زبان آمده است و راهی بحقیقت دارد هر چند که ظاهر آن بر طبع عامه گران و نامقبول می آید همچنانکه زر عطای خداست و بت پرستان از آن صورتی می سازند و بشرک می گرایند پس مناط راستی و درستی سخن قصد و کیفیت استعمال گوینده ای است که آن را بر زبان می آورد ۲۰ و تنها بخاطر صورت و شکل ، مقبول یا مردود نتواند بود ، چنانکه هیچکسی گلیمی را برای آن که کیک در آن افتاده نمی سوزاند و از روشنی روز بخاطر

مزاحمت مگس ملول نمی گردد . شارحان مثنوی «روز» را بمعنی روزی گرفته و تفسیری ناچورد کرده اند .

مولانا از حکایت اعرابی ، کالبدی شگفت ساخت و آنرا به معانی و معارف یقینی و صوفیانه آکنده کرد و بجدال عقل و نفس توجیه نمود ، خلیفه را با صفات اولیا آرایش داد ، دجله را نموداری از علم بی پایان حق فرض کرد ، این ابیات مانند توجیه و یا استدلالی است برای این شگفت کاری .

بیشتر شارحان مثنوی بر آن رفته اند که مولانا در صدد دفاع از شطحیات و کلمات صوفیان که گاهی با ظواهر شریعت سازگار نمی آید ، برآمده است ، این فرض امکان دارد و این معنی از ابیات یاد شده مستفاد تواند شد لیکن در این صورت پیوندی با آنها ندارد .

بُتِ پَرستی چون بهمانی در صُور	صورتش بگذار و در معنی لگر
مردِ حَجّی همره حاجی طلب	خواه هند و خواه تُرک و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگِ او	بنگر اندر عزم و در آهنگِ او
گر سیاهست او هم آهنگِ توست	نوسپیدش خوان که هم رنگِ توست

ب ۲۸۹۶ - ۲۸۹۳

صورت ، تعیین مکانی است ، بت پرستی از آن جهت مذموم است که بت پرستان بر صورت و شکل چیزی معین و مشخص مانند پیکر ستاره یا ماه و خورشید و نظائر آنها متوقف می مانند و آنرا می پرستند و با پرستش آنها متوجه چیزی است که خود ساخته اند و ثمره آن میل به انحطاط و پستی است زیرا ساخته انسان ، فروتر از خود اوست ، حق تعالی در همه اشیا جلوه می کند و نسبت استعداد و ظرفیت ، اوصاف الهی در آنها می درخشد و بنا بر این هیچ چیز جامع تمام اوصاف نتواند بود چنانکه هیچ چیز خالی و مجرد از صفات حق نیست ، توقف بر یک چیز مانع از رسیدن بخصائص اشیا دیگر است و

از اینرو بت پرستی ، سده تکمیل نفس و جامعیت روح است ، این زیان عظیم ، نصیب کسی که فریفته صورت باشد ، نیز می شود زیرا او هم از دریافت و تحقیق معانی و اوصافی که در غیر آن ، مخفی است ، محجوب می ماند ولی هرگاه کسی بت را مظهری از حق ببیند و وجهه الهی را معبود خویش دارد او بی گمان خدا را می پرستد و توجه او بصورت بت مانند روی آوردن نماز گزاران است . بسوی کعبه ، شخصی هم که صورت را ظرف معنی ببیند و آن نظر ، وی را از کمالات صور دیگر محجوب نکند بلکه همه صورتها و تعیینات امکانی را بد لحاظ معانی و اوصافی که در آنها جلوه گراست دوست دارد و قبله مطلوب شمارد سالک راه حقیقت است و راهی بیده می برد .

- ۱۰ ازین مقدمه ، نتیجه می گیرد که اختلاف رنگ و شکل و تفاوت گوهر و نژاد هم امری نیست که مردم معنی جوی بدان پای بند شوند و میان افراد انسان بدین سبب فرق گذارند و یکی را شریف و دیگری را فرومایه پندارند و از حقوق انسانیت محروم کنند ، این نظر ابلیسانه و اهریمنی ، وحدت و یگانگی بشر را برهم می زند و خلاف و نفاق و خصومت و جدال میان آنها برمی انگیزد ، هر فردی از بشر و هر صنفی از اصناف انسانی ، ظرف و وعای جلوه ای از جمال و کمال ازلی است ، تحقیق به الوهیت ، بدون اتصاف بدان معانی که در همه افراد انسان پراکنده است امکان ندارد پس همه را دوست باید داشت و از هیچ یک کناره نباید گرفت .

- آنچه معتبر است ، وحدت عقیده و مقصد است ، هرگاه دوتن در فکر و هدف مشترك باشند ، اختلاف نژاد و رنگ سیاه و سفید نباید آنها را از هم جدا سازد ، صوفی حقیقت بین است ، رنگ پوست و تفاوت شکل ، در نظر او وزنی ندارد و پیشیزی نمی ارزد .

این ابیات ، انتقاد و نکوهش تبعیض نژادی است که هنوز هم پاره ای از

کشورهای مترقی دربند آن مانده‌اند ، مولانا قرن‌ها پیش از صدور اعلامیه حقوق بشر ، تبعیضات نژادی را مردود شمرده‌است .

این حکایت گفته شد زیر و زبر همچو فکر عاشقان بی پا و سر
سر ندارد چون ز آزل بودست پیش پا ندارد با آبد بودست خویش
بلکک چون آبست هر قطره از آن هم سترست و پا و هم بی هردوان

ب ۲۸۹۹ - ۲۸۹۷

زیر و زبر : مجازاً ، پریشان و آشفته ، بی نظم و ترتیب ، بافراط و تفریط .
آزل : آنچه آغاز ندارد .

آبد : آنچه پایان نپذیرد .

از دراز کشیدن این قصه مختصر و آکندن آن به اسرار گوناگون عذر
می‌خواهد و آنرا به فکر عاشق تشبیه می‌کند ، عاشق درباره جمال و کمال معشوق
فکر می‌کند ، آن دو در چشم عاشق از هیچ جهت محدود بعدی نیستند و نهایت
نمی‌پذیرند ، عشق از چنین اندیشه‌ای می‌زاید زیرا عاشق نمی‌تواند جمال و کمال
معشوق را منتهای و محدود فرض کند از آن جهت که فرضی است همراه با تصور
نقص و فقدان بعضی از شؤون جمال ، فرضی که منافی عشق است پس متعلق
فکر عاشق امری است که نهایت نمی‌پذیرد و پا و سر و یا آغاز و انجام ندارد ، فکر
با متعلق خود مناسبت دارد و در حکم ، تابع اوست و بنابر این فکر عاشقان را
بی پا و سر خوانده‌است .

نظیر آن :

۲۰ ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام

دیوان حافظ ، ص ۲۱۱

حسن معشوق را چو نیست کران درد عشاق را نهایت نیست

دیوان سنایی ، ص ۶۰۴

قطره آب، کروی شکل است و هر نقطه از آن را می توان ابتدا یا انتهای دایره ای مرتسم بر سطح کره، فرض کرد و می توان گفت که آغاز و انجام ندارد، بیت اخیر ناظر بدین معنی است.

نقدِ حال ماو تُست این خوش بین	حاشی الله این حکایت نیست همین
هرچ آن ماضیست لایذُ کَر بود	ز آنک صوفی با کس و با فر بود
جمله ما، بِؤُفُکُکُ عَنهُ مَن اُفِکُ	هم عرب ما هم سبو ما هم ملیک
این دو ظلمانی و مُنکِر عقل شَمع	عقل را شودان وزن این نفس و طَمع

ب ۲۹۰۳ - ۲۹۰۰

لایذُ کَر: جمله عربی است که بصورت صفت استعمال شده است.

۱۰ نظیر: لا اُبالی، لا یعلم، لا یغفر.

بُؤُفُکُکُ عَنهُ مَن اُفِکُ (روی گردان می شود از ایمان یا قرآن کسی

که بحکم قضا روی گردان شده است.) والذرایات، آیه ۹.

حکایت، باز گفتن حدیث گذشته و پیشین است و مولانا قصه اعرابی را

باسرار معرفت آمیخته و برسئزه عقل و نفس که همواره در کار است، منطبق

۱۰ کرده است پس آنچه مولانا می گوید حکایت نیست بلکه وصف الحال سالکان است.

صوفی ابن الوقت است و خاطرش متوجه گذشته و نگران آینده نیست

زیرا چنین اندیشه ای مستلزم تضييع وقت موجود است. ابوسعید خرازی می گوید:

الایشغالُ بالوقتِ الماضی تضييعُ وقتِ ثانٍ. (بوقت گذشته پرداختن

۲۰ وقت دیگر را تباه کردن است.) روضة المریدین.

زان حالها بگو که هنوز آن نیامده است

چرن خوی صوفیان نبود ذکر ماضی

دیوان، ب ۲۱۷۸

گرت امروز از فردا غمی هست بنقد امروز عمرت دادی از دست
 الهی نامه عطار

چنین گفت او تیند این قوم مردم که مردم آن بود کو از تعظم
 غم دی و غم فرداش نبود بکار بیهده سوداش نبود
 غم نا آمده هرگز ندارد ز رفته خویشتن عاجز ندارد

همان مأخذ

این نکته یکی از اصول ملامتیان است: وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا يَتَّبِعُ الْعَبْدُ
 دَرَجَةَ الْقَوْمِ فِي الْإِيمَانِ حَتَّى لَا يُفَكَّرَ فِيهَا مَضَى وَلَا فِي شَيْءٍ مِمَّا
 بَنَى وَيَكُونَ فِي وَقْتِهِ عَلَى مَشِيئَةِ مَلِكِهِ . (یکی از ملامتیان گفته است که
 ۱۰ بنده در ایمان به درجه صوفیان ملامتی نمی رسد مگر آنگاه که در گذشته و آینده
 فکر نکند و در وقت خود بفرمان خداوند خویش باشد.) رساله الملامتیه ،
 طبع مصر ، ص ۵۹ . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۱۳۳ .
 بشنوا کنون اصل انکار از چه خاست ز آنک کُل را گونه گونه جزو هاست
 جزو کُل نی جزو ها نسبت بکُل نی چو بوی گُل که باشد جزو گُل
 ۱۵ لطف سبزه جزو لطف گُل بود بانگش قمری جزو آن بلبل بود
 گر شوم مشغول اشکال و جواب تشنگان را کئی توانم داد آب
 ب ۲۹۰۷ - ۲۹۰۴

از ابیات پیشین معلوم گردید که حرص و طمع ، حکومت و یارهنمونی
 عقل را منکراند و این هردو تیره و ظلمانی هستند در صورتی که عقل و قوای خیر
 ۲۰ و حرص و طمع و دیگر نیروهای شر همه در وجود انسان مندرج اند و مراتب
 تحقق وجود و یا شخصیت او بشمار می روند و تضاد و مخالف آنها امری شگفت
 است ، در توضیح این مسأله می گوید که آری چنین است و شخصیت و خودی
 هر فردی از افراد انسانی متشکل و یا ترکیب یافته از اجزاء گوناگون و مختلف است

و دلیل تضاد و تخالف ، در وجود انسان هم این است که او از اجزاء نامتساوی و ناهمتا ترکیب یافته است ولی تا نه پنداری که این اجزا بالانفراد و بالاستقلال در باطن آدمی وجود دارند بلکه جزو دارای دو اعتبار است ، یکی آنکه کُل از آن ترکیب یافته و بدین لحاظ در وجود کُل مندرج است مثل ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن و یا سکنجین از سرکه و عسل ، بدین اعتبار ، اجزا را بنظر استقلال اعتبار نمی توان کرد و آنها منفرد از کل موجود نیستند و فی المثل اکسیژن و هیدروژن در آب و سرکه و عسل در سکنجین وجودی ممتاز ندارد تا بگوییم که این هیدروژن و آن اکسیژن و یا آن سرکه و این دیگری عسل است بلکه از ترکیب آنها با همدیگر ماده ای پدید آمده است بنام آب و با سکنجین ، ازین معنی تعبیری کند به « جزو کُل » .

۱۰

دیگر ، اعتبار جزو نسبت بکل که در این هنگام جزو در مقابل کل قرار می گیرد و بالاستقلال و منفرداً ملحوظ می گردد ، سرکه بتهنایی و شکر همچنان در خارج موجود است لیکن قوای انسان از جنس نخستین است و آنها در خودی و شخصیت او محو و مندرج اند چنانکه نمی توان با اشاره گفت که این جزو ، محل حرص اوست و این جزو دیگر جای خرد و درایت اوست همچنانکه هرگاه ما بیاضی و چمن زاری رویم که در آنجا سبزه ها دمیده و گلها شکفته باشند و قمریان و بلبلان با آواز خوش نغمه سرایی کنند حالتی از لطف روح و ذوق جان در ما پدید می گردد که مجموع آنها در حصول آن ، اشتراك دارند و نتوان گفت که این جزو از ذوق منوط به سبزه و این دیگر زاده گل و آواز قمری یا بلبل است .

بنابر این توجیه ، « فی » در مصراع اول از بیت (۲۹۰۵) راجع است به « جزوها نسبت بکل » و نه بمقابل خود « جزو کُل » ، « فی » در مصراع دوم تأکید همین معنی است ، و بقیه ، توضیح « جزو کُل » است در مصراع نخستین یعنی این صفات

۲۰

در آدمی بدانگونه موجود است که بوی گل در برگهای آن که وجودی جداگانه ندارد .

ولی محمد اکبر آبادی گفته است : چون در بیت بالا فرمودند که : « این دو ظلمانی و منکر عقل شمع . در اینجا جواب سؤال مقدر می فرمایند که اگر کسی گوید هر گاه در جمیع موجودات جز ذات واحد موجود نباشد پس انکار نفس ۵ مراحکام عقل را از بجا پیدا شد و یکی ظلمانی و دیگری نورانی چرا گردید باید که اگر ظلمانی باشند عقل و نفس هر دو ظلمانی باشند و اگر نورانی باشند هر دو نورانی باشند جواب گوئیم که اگر چه هر دو مظهر یک ذات اند اما آن ذات واحد در هر مظهر با حکام مختلفه ظهور کرده است و بصفات متقابله متجلی شده ۱۰ لاجرم با هم تضاد پیدا کرده اند . قوله جز و کل الخ چون در بیت بالا ذات حق را بملاحظه شمول و احاطه ، کُلّ فرمودند و مظاهر او را اجزای وی ، در اینجا برای رفع توهم می فرمایند که ازین کلام من ، کل و جزو حقیقی نخواهی فهمید چرا که کُلّ مرکب می باشد و مرکب ناقص زیرا که محتاج می باشد در وجود خود بسوی اجزاء ، و نیز کُلّ بر هر جزو محمول نمی شود و دست ز پدرا زید نتوان گفت و ۱۵ حتی محمول می شود بر هر فرد پس می فرمایند که این جزو ها را نسبت با کُلّ نه مثل نسبت بوی گل با گل است و نه مثل نسبت آواز بلبل به بلبل چرا که بو و آواز ، جزو گل و بلبل است پس نسبت موجودات با حق نسبت جزئیات است ، بکلی بلکه نسبت مقیدات است بمطلق که مطلق فی حد ذاته از تعیین و تقید و عدم تعیین و تقید مبرا است و در مرتبه ظهور بحسب حقیقت و خارج ، عین هر مقید است اگر چه ۲۰ باعتبار تعیین هر یکی در عقل ، غیر اوست . « شرح ولی محمد اکبر آبادی ، چاپ لکناهو ، ج ۱ ، ص ۲۱۱ . بنابراین توجیه ، نفی استفاد از « نی » در مصراع اول متوجه است به « جزو کُلّ » و در مصراع دوم به ما بعد خود یعنی « چو بوی گل » .

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در گفتهٔ مولانا ذکر از شمول ذات حق زرفته بود تا اشکالی روی دهد و جوابی لازم باشد گذشته از آنکه این تقریر ابهام آیات مثنوی را رفع نمی‌کند و مثل آنست که این شارح، آنها را فراموش کرده و پیوند آنها را از یاد برده است.

- توجه دیگر: مراد از جزویت و کلیت نه آن معنی است که مُصْطَلَح ۵ حکماست چه آن از احوال ماهیات موجوده است و وجود مطلق منزّه است از کلیت و جزویت بلکه مراد اطلاق و تقیید است، وجودات مقیده را جزو وجود مطلق فرموده است زیرا که وجود مطلق بسبب تعینات خلقیه و قیود امکانیه آثار متباینه از او ظاهر می‌گردد پس وجود هر مقیدی گویا جزو وجود مطلق است آنگاه در جواب آنکه بر این فرض پس چرا بعضی انکار بعضی دیگر ۱۰ می‌کنند، می‌فرماید: ز آنکه کل را گونه‌گونه جزوهاست - یعنی این انکار بسبب اختلاف اجزاست چه هر حصه‌ای از وجود، متعین بتعینی مابین تعین دیگر و متباینان را انکار یکدیگر از لوازم است و چون متبادر از «جزو کُل» آنست که بعنوان اضافه بود و کل مرکب از آن اجزا بود مثل بدن انسانی که مرکب از دست و پا و سر و چشم یا اجزای تحلیلی باشند مثل ارکان عنصریه که بعد از تحلیل بدن ظاهر ۱۵ می‌شوند بی این فرمود که جزء کل نه یعنی مراد از این جزو و کل اجزای ترکیبی و تحلیلی نیست مثل بوی گل که از اجزای ترکیبی گل است بلکه مراد آنست که اجزای نسبتی است بکُل و چون نسبت عبارت از منسوب داشتن شیء است به شیء دیگر و این مستلزم تحقیق هر یک از مُنْتَسِبِین است و این خلاف تحقیق است، فرمود: لطف سبزه جزو لطف گل بود - یعنی مراد از این انتساب نه انتساب بمعنی مشهور است که ۲۰ موجب وجود هر یک از مُنْتَسِبِین باشد بلکه مراد آنست که اجزا که هر یک مرکب از ماهیت و وجوداند از حیثیت وجود، منسوب بوجود حق اند چه وجود مطلق که وجود حق است در جمیع ماهیات ساری است بعنوان تشکیک،

و مرتبه کمال او، وجود واجب و مرتبه نقص او، وجودات ممکنه است چنانچه لطف سبزه جزو لطف گُل است باین معنی که گُل کمال لطافت دارد و سبزه لطافت کمی دارد و شک نیست که لطف کم، جزو لطف بسیار است. کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی، باختصار و تغیری اندک. اشکال اینست که مولانا درباره وجود مطلق و مقید سخن نگفته بود تا اشکالی وارد و جوابی بدین پیچیدگی لازم آید.

گر تو اشکالی بکلتی و حرج صبر کن الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ
 اِحْتِمَا کن اِحْتِمَا ز اندیشهَا فِکْرُ شِیْرٍ وَ کُورٍ وَ دِلْهَا بِیْشِهَا
 اِحْتِمَاها بر دواها سَرورِست ز آنک خاریدن فزونی گَرِست
 اِحْتِمَا اصلِ دوا آمد یقین اِحْتِمَا کن قوتِ جانت بین
 قابلِ این گفتهَا شو گوش وار تا که از زر سازمت من گوشوار
 حلقه در گوشِ مَه زرگر شوی تا بماه و تا ثریباً بر شوی
 ب ۲۹۱۳ - ۲۹۰۸

الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ: جمع: شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب (۹۶).
 اِحْتِمَا: پرهیز غذایی، خودداری از خوردن و آشامیدن چیزی که مضر است، خودداری از فکر غلط و تباه، در تعبیر مولانا.
 گَر: بیماری جَرَب.

حلقه در گوش: مجازاً، فرمانبردار و مطیع مانند بردگان و غلامان، در روزگار قدیم بگوش غلامان حلقه زرین و سیمین و یا آهنین می افکندند و آنرا (حلقه غلامی) می گفتند، بعضی هم بودند که خود را غلام یکی از ائمه دین می خواندند و بعلامت آن، حلقه ای در گوش می انداختند، من خود یکی از خانهای طبس را دیدم که حلقه زرین در گوش داشت بنشانه آنکه غلام حضرت ابوالفضل عباس بن علی (ع) است، و نام او حاج محمد امیرخان بود، مردی بود دیندار

و خوش سپا ، داماد عماد الملک میرزا باقرخان (متوفی ۱۳۱۲ قمری) و منوچی اوقاف میرحسنخانی طبس . صوفیان رفاعی طوقی از آهن بدین نشان درگردن می‌افکنده‌اند . فتاوی ابن نیمیه ، طبع ریاض ، ج ۱۱ ، ص ۴۴۹ .

مه زرگر : مجازاً ، معشوق و مرشد بمناسبت آنکه قدما رنگ مواد معدنی را از تأثیر نور آفتاب و ماه تصویری کرده‌اند . ممکن است اشاره باشد به صلاح‌الدین فریدون زرکوب قونوی از یاران گزین حضرت مولانا .

اشکال و شبهه انگیزی ، از صفات اهل بحث و جدال و عامه مناظران و متکلمان است ، صوفیان آنرا نمی‌پسندند زیرا تصوف ، مبتنی بر ایمان و اعتماد به شیخ است که با تردّد خاطر و اعتراض ، منافات تمام دارد بدین جهت مولانا پرهیز از فکر شبهه‌ناک را توصیه می‌کند ، افکار و خواطر بعضی قوی و صیّاد ۱۰ دیگر فکرها و پاره‌ای ضعیف و تابع فکرهای دیگر و منبسط از آنها هستند . دسته نخستین را به شیر و رسته دوم را به گورخر تشبیه می‌فرماید ، دل مانند بیشه‌ای است که این اندیشه‌های قوی و ضعیف در آن جولان می‌کنند ، تا دل از اندیشه‌های تقلیدی و تلقینی پاک نشود ، فکر و خاطر خوب و معانی غیبی در آن نمی‌تابد و حریت باطنی نصیب سالک نمی‌گردد پس راهرو حق بجوی ۱۰ آزادی طلب باید عرصه دل را پاک کند و از اندیشه تباه بشوید و گوش بر سخن پیر که زرگر صنع و صباغ جان است بگمارد تا بمرتبه کشف نائل آید .

مضمون این ابیات مبتنی است بر حدیث : *الْحَمِيمَةُ رَأْسُ الدَّوَاءِ وَالْمَعِيْدَةُ بَيْتُ الدَّوَاءِ* . (پرهیز ، اصل و سرداروها و معده خانه و سرچشمه بیماری‌هاست) ، احادیث مشنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۰ . ۲۰
اولاً بشنو که خلق مختلف مختلف جانند تا یا از الف در حروف شور و شکست
گرچه از یک‌روز سر تا پا یک‌بست

از یکی رُو ضِدِّ و یک رُو مُتَّحِدِ از یکی رُو هزل و از یک رُو جِدِّ

ب ۲۹۱۶ - ۲۹۱۴

شور: اضطراب و نگرانی خاطر، مجازاً، دو دلی و شک برای آنکه موجب نگرانی است، در کشف الاسرار کلمه (رَبِّب) به «شور دل» ترجمه شده است. کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۱۰۴.

حروف الف با هریک صوتی را حکایت می کند و بدین جهت باهمدیگر متغایر است اما همین حروف در ترکیب کلمات پهلوی هم قرار می گیرند و بر معنی واحدی دلالت دارند پس اگر هریک را جداگانه بنگریم متغایر و بخلاف یکدیگر اند و اگر ترکیب کلمه را در نظر بگیریم آنها متحد و همداستان اند هم
 ۱۰. بر این قیاس، اجزای جهان آفرینش هریک مغایر آن دیگر است از آن جهت که صورت و طبیعت و شکل و خواص جداگانه دارد و اگر چنین نبود وجودی ممتاز و مشخص شناخته نمی شد ولی همه آنها اجزای جهان خلقت هستند که با یکدیگر پیوسته اند و پیکر عالم کبیر و جهان مهین را تشکیل داده اند و هریک بجای خود وظیفه ای دارند که نظام آفرینش بر آن نهاده شده است و حکمت
 ۱۰. خلقت بر آن متکی است و بدان تمام و کمال می یابد، کاندیرین ملک چو طاووس بکار است مگس.

و هرگاه جهان و اجزای آنرا بدین نظر نگاه کنیم میان آنها مغایرتی نخواهیم دید و همه را یگانه و دمساز خواهیم یافت.

بعضی از پیشینیان برای حروف تهجی رازها و اسراری فرض کرده و
 ۲۰. معتقد شده اند، اخوان الصفا حروف بیست و هشتگانه الف بای عربی را کامل ترین نوع پنداشته و آنها را بر منازل قمر تطبیق کرده اند، اصل حروف، بعقیده آنها از دو خط ترکیب یافته است، خط مستقیم و راست که از قطر دایره گرفته اند و نمودار آن (الف) است، خط منحنی و خمیده که از محیط دایره مأخوذ

و نماینده آن شکل (ب) است ، مثل آنکه تمام بشر از آدم و حوا زاده‌اند و چنانکه جهان برین و فرودین از (سابق) یا عقل و (تالی) یا نفس آفریده شده‌اند ، جانوران نیز چنین‌اند ، انسان ، نمونه خط راست و دیگر جانوران ، نمودار خط خمیده‌اند و برین قیاس ، افلاك و مادون افلاك و مراتب عدد را بر این دو خط منطبق انگاشته‌اند ، رسائل اخوان الصفا ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۵۳-۱۵۱ .

• ابن عربی دائرة وهم و خیال را هر چه فراخ‌تر گرفته و مراتب حروف را بر هفت و هشت ونه و ده فلکی تقسیم کرده و برای هر یک مزاجی خشک یا گرم یا سرد و تر انگاشته‌است .

علاوه بر این ، حروف مشتمل بر رازهایی است که اهل ظاهر از کشف آن عاجز مانده‌اند و این عربی آنها را یافته است . فتوحات مکبّه ، ج ۱ ، ص ۹۸ - ۶۴ .

عده‌ای از صوفیان ، مبدأ آفرینش را که ذات حق است ، نقطه و یا حرف الف ساکنه (ا) گرفته‌اند مراتب خلقت بمنزله حروف‌اند که از نقطه و یا از الف پدید آمده‌اند ، حروف عالیات ، بر این عقیده ، شئون ذاتی حق تعالی است که در غیب الغیوب نهفته بود و هسته اصلی وجود است . اصطلاحات الصوفیه ، ۱۵ در ذیل : الحروف العالیات . عبدالرحمان جامی گفته‌است :

اعیان حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف مؤتلف‌اند
از روی تعیین همه با هم غیر‌اند و ز روی حقیقت همه عین الف‌اند

این عقیده ، مذهب حروفی را در قرن هشتم هجری بوجود آورد ، مذهبی ضعیف و اندک مایه که فضل‌الله حروفی استرآبادی (مقتول ۷۹۳) مؤسس آن بود و مدتی مردم سست اندیشه را در ایران و بلاد اناطولی سرگرم داشت .

حروف مقطعه بعضی از اوائل سوره قرآن کریم که از متشابهات است ، صوفیان را دست‌آویزی محکم بود که باستناد آن ، روش خود را در انطباق کتاب

آفرینش برحروف کتابت ، تأیید و درخور قبول سازند .

شارحان مثنوی که اغلب مسائل ساده و روشن را تاریک و پیچیده می‌کنند در تفسیر این ابیات بدین عقیده متمسک شده‌اند در صورتی که احتیاجی بدینگونه تأویل نیست .

۵ پس قیامت روزِ عَرَضِ اکبرست
عَرَضِ او خواهد که بازیب و فترست
هر که چون هندوی بد سودا بیست
روزِ عَرَضِش نوبتِ رُسواییست
چون ندارد روی همچون آفتاب
او نخواهد جز شبی همچون نقاب
برگِ یک‌گُل چون ندارد خارِ او
شد بهاران دشمنِ اسرارِ او
و آنک سر تاها گُلست و سوسنست
پس بهار او را دو چشمِ روشنست
خارِ بی معنی خزان خواهد خزان
تا بپوشد حُسنِ آن و ننگِ این
تازند پهلوی خود با گُلستان
پس خزان او را بهارست و حیات
یک نماید سنگ و یاقوتِ زکات
ب ۲۹۲۴ - ۲۹۱۷

روزِ عَرَضِ اکبر : روز قیامت است بمناسبت آنکه تمامت خلق در
۱۵ پیشگاه حق تعالی حاضر می‌شوند و اعمال آنها را محاسبه می‌کنند و پهای میزانشان
می‌برند و سپس برصراط می‌گذرند و بدوزخ یا بهشت می‌روند ، اطلاق این لفظ
برقیامت مأخوذ است از (عرض جیش) که سپاهیان از پیش روی پادشاه با ساز
و برگ می‌گذشتند و هنرنمایی می‌کردند تا او از چگونگی احوال و آمادگی آنان
مطلع گردد ، بدین لحاظ اداره‌ای را که وظیفه آن ، ثبت نام افراد لشکر و
۲۰ ترتیب ارزاق و ماهگانه و ساز و برگ ایشان بود ، (دیوان عرض) می‌گفتند و
متصلی امور آنرا (عارض) می‌نامیدند ، عرض ، همانست که ما امروز (رژه)
می‌گوییم ، محمد غزالی برای روز قیامت ، صد و دو نام و عنوان یاد کرده‌است
که یکی (یَوْمُ الْعَرْضِ) است ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۳۷۰ .

قیامت را (يَوْمُ الْعَرْضِ الْأَكْبَرِ) نیز می‌گفته‌اند. اتحاد السادة المتقين، طبع مصر، ج ۱۰، ص ۴۶۳.

منشأ این تعبیر آیاتی است که بوصف قیامت در قرآن کریم آمده و مشتقات عرض در آنها بکار رفته است، مانند: يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (در آن روز بعرض می‌ایستید و هیچ چیز شما پنهان نمی‌ماند.) الحاقه، آیه ۱۸.

مطابق روایات اسلامی، در روز قیامت، سه نوبت، عرض خواهد بود، یکی برای توبیخ، دو دیگر برای معذرت، سدیگر آنگاه که نامه اعمال پراکنده شود.، جمع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۹، ص ۳۳، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۸۴.

۱۰ سَوْدَائِي: سیاه فام و تیره رنگ، درین مورد.
پَهْلُو زدن با چیزی: بکنایت، برابری جستن، رقابت و هم‌چشمی کردن.
ياقوتِ زَكَات: یاقوت پاکیزه و آبدار و بی‌رنگ. زکات، پاک کردن است که درین تعبیر بمعنی مُزَكِّي و پاک کرده، بکار رفته است، مولانا، یاقوت زکات و زکاتی هم بکار برده است:

۱۵ یاقوت زکات دوست ماراست درویش خورد زر غنی را
دیوان، ب ۱۳۸۹

چو توی یار مرا تو، به ازین دار مرا تو

برسان قوت حیاتم که تو یاقوت زکاتی

۲۰ همان مأخذ، ب ۲۹۸۶۲

فَوَجَّهْكَ سَيِّدِي شَمْسِي وَ بَدْرِي

وَنَشْرِي مِنْكَ ياقوتُ الزَّكَاةِ

همان مأخذ، ب ۳۴۴۸۷

چو خورشید حمل آمد شعاعش در عمل آمد

بین لعل بدخشان را و یاقوت ز کانی را

همان مأخذ ، ب ۸۲۷

از ابیات گذشته ، مقرر گشت که افراد انسان ، بصورت مختلف اند و هر یک دارای تعینی ویژه خویش هستند و بلحاظ معنی یکی نیک بخت و دیگری تبه روز است اکنون از این مقدمه که بحسب معنی ، استفاده می شود ، نتیجه می گیرد که در روز قیامت که هنگام کشف اسرار است و هر کسی بصورت باطنی و حقیقت خود حشر می گردد ، این دوگانگی ، و اختلاف در سعادت و شقاوت محسوس خواهد شد و نیکوکاران و بدکاران کالای خود را عرضه خواهند کرد و بدین سبب است که تبه کاران از مرگ می ترسند و از قیامت هراس دارند و صالحان مرگ را بچنان می جویند و در انتظار حشر و لقاء حق بسر می برند همانگونه که هندوی تیره فام از عرض و نمایش می گریزد و خار ، دشمن فصل بهار است بخلاف گل که در بهاران شکفته می گردد و جوئیای بهار است بدان نظر که سرخی رنگ و زیبایی او در آن هنگام جلوه گر می شود .

۱۵ ظاهراً این مضمون مبتنی است بر مفاد آیه شریفه : قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ . (بگو ای یهودان اگر پندارید که شما باید دوستان خدا و دیگران نیستند پس آرزوی مردن کنید اگر راست گویانید .) الجمعة ، آیه ۶ .
و آن کس که این دعوی کند و راست گو باشد در این دعوی همه تمنای

۲۰ او آن باشد که ازین زندان بجهد و بدان راحت پیوندد چنانکه امیرالمؤمنین علی صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ كَفَتْ وَاللَّهِ لَا أُبَالِي وَقَعَ الْمَوْتُ عَلَيَّ آمُ وَقَعْتُ عَلَيَّ الْمَوْتُ . و چون آن ضربت رسید او را که دانست از دنیا بخواهد رفت ، گفت فُزْتُ بِرَبِّ الْكَعْبَةِ . ظفر یافتم بخدای کعبه . برای آنکه

بریقین بود که چگونه می‌رود و بجای می‌رود . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۳۱۸ .

باغبان هم داند آن را در خزان لیک دید یک به از دید جهان
خود جهان آن یک کس است او ابلهست هرستاره بر فلک جزو مه است
ب ۲۹۲۵ ، ۲۹۲۶ .

باغبان ، مثالی است برای وجود ولی کامل ، باغبان انواع درختان را از یکدیگر باز می‌شناسد و می‌داند که کدام بک میوه خوش می‌دهد و یا بر آور و یا بی ثمر است و معرفت او باحوال درختان متوقف بر رسیدن فصل بهار نیست ، ولی حق هم در این جهان نیگرددان و بدکاران را از هم تمیز می‌دهد و برسدن روز قیامت نیازمند نیست ، بگفته مولانا ، زید ، از صحابه که متحقق به ایمان شده ۱۰ بود در همین جهان محسوس ، بهشت و دوزخ و بهشتیان و دوزخیان را معاینه می‌دید (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۵۰۷ ببعده) بر طبق روایات اسلامی ، حذیفه بن الیمان از یاران پیامبر ، منافقان را می‌شناخت و مشرف بر فتن و آفات بود . (اسدالغابة، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۹۱ ، حلیة الاولیا ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۷۰) .

ظاهرا عقیده صوفیان درباره اشرف اولیا ، بر احوال سعدا و اشقیایا ، ۱۰ متأثر است از عقیده شیعه نسبت به علم امام ، بعقیده ایتان ، میان دو چشم و برپیشانی هر کس نوشته‌اند که او مؤمن یا کافر است و امام آن نبشته را می‌خواند ، اعمال امت هر روز پنج شنبه یا هر روز بر پیغامبر و امام عرضه می‌شود و آنها مراتب آنها را در سعادت و شقاوت بازی‌دانند . (فصل الخطاب ، طبع ایران ، ص ۱۱۲ ، المبین ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۷۵ ، سفینه البحار ، در ذیل : عرف) . ۲۰ ولی کامل ، از نظر صوفیان ، جامع تمام حقائق است و آنها بنامی در وجود او مندرج هستند و مقصود از آفرینش جهان اوست و بقیه بطفیل هستی وی می‌زیند مثل آنکه درخت مرکب است از ریشه و تنه و ساقه و شاخها و برگ و

شکوفه و میوه و مقصود از پرورش درخت بدست آمدن میوه است و بدین معنی تمام اجزای درخت در وجود میوه مندرج است و برین قیاس، مولانا ولی کامل را که غرض آفرینش، فرض می‌کند، همه و تمامی جهان می‌داند و دیگر افراد انسان و موجودات را جزو او می‌شمارد چنانکه نور ستارگان در فروغ ماه ناپدید است و بدین اعتبار جزو اوست .

بگفته ابن عربی، پس از آنکه عارف بسر ربوبیت محقق یافت چنانکه حق، چشم و گوش و تمام قوای او بشمار رفت، درین حالت، او (اهل الله) است و جمیع جهان اهل و عیال او هستند و بتبع وی، روزی حسی و معنوی می‌خورند. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۲۲ - ۷۲۱.

او اَبْلَه است؛ ظاهراً اشاره باشد به حدیث: اَكْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ اَبْلَهٌ. (بیشتر بهشتیان ابلهان و گولان‌اند.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۰۳.

می‌توانید این جمله را بصورت استفهام بخوانید چنانکه یوسف بن احمد مولوی در شرح خود (المنهج القوی) هم بدین گونه تفسیر کرده است. اعتراف می‌کنم که هیچ‌یک ازین دو توجیه را نمی‌پسندم. نیز، جع: شرح مثنوی شریف، ج ۲، ذیل: ب (۱۶۷۸).

مژده مژده نک همی آید بهار	پس همی گویند هر نقش و نگار
کتی کنند آن میوها پیدا گیره	تا بود تابان شکوفه چون زره
چونک تن بشکست جان سر برزند	چون شکوفه ریخت میوه ستر کند
آن شکوفه مژده میوه نعمتش	میوه معنی و شکوفه صورتش
چونک آن کم شد شد این اندر مزید	چون شکوفه ریخت میوه شد پدید
ناشکسته خوشها کتی می دهد	تا که نان نشکست قوت کتی دهد

تا هلیله نشکند با آدویه کئی شود خود صحت افزا ادویه
ب ۲۹۳۳ - ۲۹۲۷

وصول به معنی با بقاء صورت میسر نمی شود زیرا هر فعلیتی که بر نفس
و قلب سالک عارض می شود دارای حکمی خاص و صفتی ویژه خویش است
و مادام که احکام و اوصاف فعلیت پیشین بر جای خویش است و دل سالک
بدان تعلق دارد به فعلیت لاحق نائل نمی آید و بنابراین تا سالک کمال طلب ،
در بند پرورش تن است بجهان جان قدم نتواند نهاد ، مقصود از شکستن صورت ،
ترك تعلق است نه خودکشی یا ناقص کردن وضعیف ساختن جسم که از طریقت
محمدیان بیرون است ، پس تا موت اختیاری و ترك تعلق دست ندهد که بمنزله
ربختن شکوفه درخت است میوه معنی پدید نمی آید ، مثال دیگر از نان و خوشه
انگور و هلیله می آورد که تا نان را زیر دندان خرد نکنند ، بخورد بدن نمی رود
و تا خوشه انگور را نشارند شراب نمی شود و هلیله را با دیگر داروها می شکند
و می کوبند و ترکیب می کنند و سپس بکار می برند ، اینها همه نشانه آنست که
حصول بقا بدون فنای از خود و خودی صورت پذیر نیست .

۱۵ این ابیات ، مرتب است بر بحث پیشین درباره قیامت و ظهور مراتب
نیکروزان و تب روزان یعنی بدین سبب که قیامت مانند بهار است که خاصیت
هر درختی را ظاهر می سازد ، لاجرم اجزای جهان همه از روی استعداد ، حشر
خویش را خواهان اند و منتظر آن روزاند که خواص و آثار وجودی آنها را آشکار
می کند و از خزان صورت که پرده بر روی حقیقت آنها می کشد نفرت دارند ،
این نکته اشارتی است به سیر طبیعی عالم از نقص بسوی کمال .

۲۰ ای ضیاء الحق حسام الدین بگبر یکک دو کاغذ بر فرا در و صفی پیر
گرچه جسم نازکت را زور نیست لیکک بی خورشید ما را نور نیست
ب ۲۹۳۴ ، ۲۹۳۵

ضیاءُ الحَقِّ : عنوانی است که مولانا ، حسام‌الدین حسن چلبی را بدان یاد می‌کند ، ضیا ، روشنی اصلی و ذاتی است ، شمس و آفتاب را در قرآن کریم بدین مناسبت (ضیا) گفته است ، نور ، روشنی مکتسب است و در مورد ماه بکار رفته است (قرآن کریم ، یونس ، آیه ۵) پس اعطای این عنوان بسبب آن تواند بود که حسام‌الدین ، تجلی دیگر از حقیقت شمس تبریزی است .
مولانا بشنوید :

زان ضیا گفتم حسام‌الدین ترا	که تو خورشیدی و این دو وصفها
کین حسام و این ضیا یک‌کس است مین	نیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آن ماه باشد وین ضیا	آن خورشید این فروخوان از نیا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر	و آن قررا نور خواند این را نگر
شمس چون عالی تر آمد خود ز ماه	پس ضیا از نور افزون دان بجاه

مثنوی ، ج ۴ ، ب ۱۶ بعد

بزودی خواهیم دید که مولانا ، وی را « مصباح و زجاجه » می‌خواند همچنانکه درباره شمس‌الدین تبریزی فرموده است : « سر المشكاة والزجاجه
۱۰ والمصباح » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۶۲۹ .

حسام‌الدین بسبب ریاضت و مجاهدت و بی‌خوابیهای پیانی ضعیف و لاغر شده بود ، مولانا در مکتوبی که بدو نوشته ، فرموده است : « درین روزها شنیده باشید که مخلصی دعوتی می‌ساخت اگرچه آن عزیز از حضور دعوتها از نازکی و لطف مزاج محروس گریزانست لیکن نمی‌خواستم که بی حضور مبارکش باشد
۲۰ که لا صلاة الا بحضور القلب
من بنده آن کسم که بی ماش خوش است

جفت غم آن کسم که تنهاش خوش است

گویند وفاهاش چه لذت دارد

ز آتم خبری نیست جفاهاش خوش است

چه جای جفا از آن معدن صفا و وفا که تا قوت بود ، تن و جسمش را ، وفا

می کرد ، شب و روز در معاونت این ضعیف بود و امروز که تن ضعیف شد و

روح مبارکش قوت گرفت بدین صفت که قائل گوید :

فصلی است چو وصل دوست فرخنده شده

وز مردن تن چراغ دل زنده شده

بتأیید روح قدس درباری این ضعیف لطفها و معاونت او می رسد . مکتوبات

مولانا ، طبع اسلامبول ، ص ۱۳۴ .

این ابیات ، دلیل دیگر است بر آنکه مولانا مثنوی شریف را انشای کرده ۱۰

و حسام الدین می نوشته است . جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب

(۱۸۰۷) .

گرچه میصباح و زجاجه گشته لیک سرخیلِ دلی سررشته

چون سررشته بدست و کام نُسْت دُرّهای عِقْدِ دل زانعام نُسْت

برنویس احوال پیرِ راه دان پیرا بگزین و عینِ راه دان ۱۰

پیر تابستان و خلقان تیر ماه خلق مانند شبنده و پیر ماه

ب ۲۹۳۹ - ۲۹۳۶

میصباح (چراغ) و زجاجه (شیشه ، حباب چراغ) مأخوذ است از آیه

شریفة : اَللّهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مِثْلُ نُوْرِهِ كَمِثْلِ نُورِ فِيْهَا

مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَمَا تَنهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ . (خدای ۲۰

تعالی روشن کننده و یا روشنی آسمان و زمین است ، صفت نور او چون چراغدان

و یا لوله قندیلی است که در آن چراغی یا زبانه چراغی باشد و آن چراغ در

حبابی است که آن حباب گوی ستاره ای است روشن و تابناک .) النور ، آیه ۳۵ .

که مفسران بر این آیت تفسیرهای گوناگون نوشته‌اند و متأخرین آنرا عبارت از وجود می‌دانند که مفهومی است تشکیکی و دارای مراتب مختلف بشدت و ضعف، نقل آن اقوال از حوصله این شرح بیرون است. می‌توانید به کشف الاسرار و بیان السعادة در ذیل همین آیه رجوع کنید، مقصود مولانا آنست که حسام‌الدین مانند چراغ، لطیف و بر شکل شیشه، نازک و شکننده شده است و یا مظهر تام نور حق گردیده است بدانسان که پروای غیر ندارد.

سَرِّ نَحْبَل: رئیس جمعیت، سر لشکر. این تعبیر مناسبی دارد با (رأس الحزب) در اصطلاح عیاران و جوانمردان که پدر حسام‌الدین از آنها بوده است. سَرِّ رِشْتَه: کسی که مبدأ عملی است و سر نخ آن کار بدست اوست مانند کسی که سر نخ کلاف بدست اوست و آنرا بازمی‌کند و می‌پیچد، مدبّر، اهل حلّ و عقد. درین صورت، ترکیب وصفی است، سر رشته، باضافه، مجازاً، مبدأ کار، راه حلّ.

دُرّه: مروارید بکنا و درشت.

راه دان: در مصراع نخستین، صفت فاعلی و در دوم مرکب است از اسم (راه) و صیغه امر (دان).

تیرماه: پاییز و مهرگان، جمع: دیوان عثمان مختاری، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ذیل: ص (۴۶۲).

پیر، کسی است که منازل سلوک را بقدم مجاهدت پیموده و آفات و عقبه‌های هر منزلی را باز یافته و شناخته است بدین جهت او را «راه دان» توان گفت، همچنین او بتمام احوال و مقامات و اوصاف الهی متحقق و متخلّق است و سالک، هر گاه بباطن پیر اتصال یابد از طریق (مراقبه برازخ) هر چه آسان تر و سریع تر موفق بقطع مراحل سلوک تواند گشت، بدین مناسبت عین راه است. نظیر آن:

مرا همراه و هم راهست یارم که روی او مرا ایمان و دین شد

دیوان ، ب ۷۰۵۱

پیر را بسبب آنکه مرید را بکمال می‌رساند و میوهٔ خام وجودش را می‌زد ،
به تابستان تشبیه می‌کند که میوه‌ها در آن فصل می‌رسد ، تواند بود که پیر را
بمناسبت آنکه حرارت شوق و عشق را در درون سالک برمی‌افروزد ، به تابستان
تشبیه فرموده باشد ، مردم عادی مانند پاییزاند که شعلهٔ استعداد را خاموش
می‌سازند و مختصر برگ معرفت را از درخت هستی راهرو ، فرو می‌ریزند ، سرداند
و سردی افزا و زکام آور مانند فصل پاییز .

کرده‌ام بختِ جوان را نامِ پیر کو زحق پیرست نه از ایام پیر
او چنان پیرست گیش آغاز نیست با چنان درّ یتیم انباز نیست ۱۰
خود قوی‌تر می‌شود خَمَرِ کهن خاصه آن خمیری که باشد مین لَدُن
ب ۲۹۴۲ - ۲۹۴۰

درّ یتیم : مروارید درشت و آبدار که بتهنایی در درون صدف پرورش
یابد ، مروارید گران بها ، مروارید بک دانه ، درّ بکنا .

مِن لَدُن : از سوی خدا ، خَمَرِ مین لَدُن : شراب خدایی ، می عشق ۱۵
و معرفت . مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَعَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا . (واورا
از سوی خود دانشی آموختیم .) الکهف ، آیهٔ ۶۵ .

پیری ، بحسب عادت در اثر گذشت روزگار بحصول می‌پیوندد ولی مقصود
مولانا کسی نیست که موی سر و رویش سپید شده و دیرینه و کهن سال باشد ،
این پیر ، بخت جوانی است که روز بروز نیرومندتر می‌شود و مریدان را سعادت ۲۰
می‌بخشد و پیر سال و ماه نیست ، پیر از خود قانی و بحق باقی است و از اینرو
وجودی سرمدی و هرگز است و مانند حق ، آغاز و پایانی دربارهٔ او تصور
نتوان کرد ، او همیشه بود و همیشه خواهد بود ، آنگاه تأثیر دم و نفس پیر را

بشراب کهنه مثال میزند که از شراب تازه و نورس ، اثر آن قوی تر و دیر پای تر است .

درباره قدم و ازلیت پیران ، مولانا در دفتر دوم ، روشن تر سخن میگوید (ب ۱۶۸ بعد) تفصیل این بحث را در آنجا خواهید شنید .

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر
 آن رهی که بارها تو رفته بی قلاوُز اندر آن آشفته
 پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ هین مترو تنها ز رهبر سر هیچ
 گر نباشد سایه او بر تو گول پس ترا سرگشته دارد بانگِ غول
 غولت از ده افکند اندر گزند از تو داهی تر درین ره بس بُدند
 ب ۲۹۴۷ - ۲۹۴۳

داهی : زیرکسار ، دانا در کار .

میان صوفیان و علماء ظاهر ، خلائی عظیم در مورد احتیاج به پیر ، وجود داشته است ، اهل ظاهر می گفتند که قرآن و حدیث و اقوال علمای دین و تحصیل علوم دینی برای نجات امت کافی است و حاجتی به شیخ و تربیت او ، وجود ندارد ، صوفیان می گفتند که طریق تهذیب نفس ، سخت غامض و دشوار است و هر کسی آفات آن را نمی شناسد ، طریقت را مثال می زدند به جاده های محسوس که قطع آنها بی دلیل و راهبری متضمن خطر است و بر فرض آنکه کسی راه را باز شناسد ، وقتی با دلیلی راه دان همراه شود ، آرامش خاطر او بیشتر است پس اگر آدمی در راه حسس به راهبری نیازمند است بطریق اولی در قطع طریق مجاهده نفس و تصفیه دل که راهی بس پنهان و محفوف بهاران آفت است به رهنمایی بصیر و واقف بر مواضع خطر نیازمند خواهد بود ، مولانا عین این دلیل را ذکر می کند .

صوفیان و مخالفان ایشان در ضرورت وجود پیر ، هریک بر درستی گفتار

خود ، دلائل چند آورده و ادلهٔ یکدیگر را نقض و رد کرده‌اند، این مناظرهٔ دلکش را عبدالرحمان بن محمد معروف به ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) در کتاب شفاء السائل (طبع انقره ، ص ۱۰۸ - ۷۰) بتفصیل تمام ذکر کرده و علاوه بر آن ، در مورد هریک از دلائل ، نظر خود را باز گفته‌است .

ابن خلدون ، راه و طریق تصوف را مشتمل بر سه نوع از مجاهده تقسیم کرده‌است :

۱ - مجاهدهٔ تقوی که عبارت است از وقوف و عمل به حدود و احکام شرع و مقصود از آن نجات ورهائی از عقوبت اخروی و پادافراه آن جهانی است، درین مجاهدت ، احتیاجی بشیخ نیست زیرا احکام و حدود شرع در کتب دینی بروشنی تمام ضبط شده‌است .

۲ - مجاهدهٔ استقامت یعنی اصلاح نفس و نگهداشتن بر حد وسط و دور از افراط و تفریط و تحقق به اخلاق نیک که بصورتی که اخلاق قرآنی و آنچه حضرت رسول اکرم (ص) بدان متحقق شده بود بر اثر مجاهدت و ریاضت ، صورت نفس و امری جبلتی گردد ، درین گونه مجاهدت توسط به پیری مربی و معلم ضرورت دارد ، بدلیل آنکه شناختن نفس و احوال آن و دستان آوریها و حیلت انگیزیهای او سخت دشوار است و کسی می‌تواند نفس را بشناسد که راه مجاهدت را با قدم راسخ و نیت پاک و اخلاص تمام بپایان برده باشد .

۳ - مجاهدهٔ کشف که مقصود از آن ، پرده برگرفتن از روی رازهای آفرینش و اسرار شرع و معرفت خداست ، این مجاهدت ، محصول مجاهدهٔ تقوی و استقامت است و امری است که اصول آن را ، صوفیان در نتیجه خلوت و ریاضتهای نفسانی باز یافته و باشارت در کتب خود نقل کرده‌اند ، راهی است که شریعت از بیان آن ، تن زده‌است و این ، صوفیان‌اند که اصطلاحاتش را وضع کرده و مدعی وصول بدان هستند و بنابراین ، مجاهدهٔ کشف اگرچه

مشروع بودن آن ، عمل خلاف است ، هرگز بدون پیر و شبیخی معلم و مربی ، میسر نتواند بود .

ابن خلدون ، در فتوایی که ضمیمه کتاب شفاء السائل است (ص ۱۱۰) بصراحت بر مخالفت روش ابن عربی و ابن سبعین با شریعت ، فتوی داده و گفته است که فصوص و فتوحات مکیّه و کتاب (البدیه) ابن سبعین هر جا یافته شود ، سردنی و سوختنی است .

حقیقت امر ، آنست که راهرو بهر حال در سلوک جاژه حق ، به شیخ و پیری راهبر نیازمند است و بیان احکام و اخلاق در کتب دینی هرگز کفایت نمی کند ، معالجه و درمان روح از علاج تن سخت دشوارتر است ، بیماریهای دل و امراض نفسانی نیک در پرده و پوشیده است ، کسی که بدین گونه بیماری گرفتار می شود بیمار است و درد خود را حس نمی کند ، این علل و امراض گاهی جداگانه اثر می کنند و گاهی بایکدیگر می آمیزند و بیماری صعب و هول انگیزی را سبب می شوند ، با وجود سختی و دشواری مرض ، بیماران روحی از احوال خود لذت می برند و بدان می نازند تا چه رسد بدانکه در صدد علاج بر آیند و بطیبی علت شناس گرایند ؛ درمان دل و نفس بوسیله کتب همچنانست که کسی بیماری محسوس را از روی کتب طبّ معالجه کند و یا از داروساز بخواهد که دارویی برایش تجویز کند ، اصل و پایه درمان ، تشخیص بیماری است که بدون طبیب حاذق صورت نمی پذیرد ، میزان استعمال دارو هم بسته بتشخیص طبیب است ، کتب شرعی و اخلاق مانند کتب طب و داروشناسی است و درمان روح از روی آن کتب ، همان حکم دارد که معالجه حصبه و سلّ و یا هر مرض دیگر بوسیله کتابهای پزشکی و داروسازی .

گذشته از آنکه بیمار حسی همواره نیازمند است که بطیب حاذق مراجعه کند تا پیشرفت و یا کندی مرض را باز شناسد و اگر لازم دید ، نسخه دوا را

عوض کند و اگر مرض شدت یافت بناچار مریض محتاج مراقبتی بیشتر است و پرستاران کار آزموده، باید مواظب احوال او باشند، خانقاه بمنزله بیمارستان و پیر، بجای طبیب و پرستار است که حالات درونی و آثار اعمال را در باطن سالک بدقت و از روی دل سوزی مراقبت می کند و آنگاه که سالک از بیماری رست و تخلیه بکمال رسید و تخلیه و آرایش جان آغاز گشت باز هم پیر باید که دست راهرو را بگیرد و او را از اسرار هر مقام و آفاتی که ممکن است بجان سالک در آویزد، بانخبر سازد و بر حذر دارد تا فریفته عمل نگردد و عجب و خودبینی مجاهدش را نقش بر آب نکند، این راه تا وصول بمرتبۀ فنا، هر منزلی متضمن خطری و مخافتی و هر قدمی آمیخته به آفتی است، در تمام این منازل، اشراف پیر مدد جان سالک است و او را دستگیری و یاری تواند کرد.

۱۰ اضافه می کنیم که تصوف، علمی است منبعث از عمل و مبتنی بر مجاهده و ریاضت و مانند سایر صنایع است که بی استاد نتوان آموخت با این تفاوت که اصول طریقت، مأخوذ است از امور وجدانی و ذوقی که حواس ظاهر با آنها پیوند ندارد.

۱۵ اهل ظاهر می گویند که اصول تصوف در زمان پیمبر (ص) و صحابه وجود نداشته و اینان و سادات تابعین توسط به پیرا ضروری ندانسته اند، در جواب می توان گفت که علم اصول فقه و کلام و درایت نیز در زمان حضرت سید کاینات (ص) وجود نداشت و شما می آموزید و بدانستن آنها می نازید و باد در آستین می اندازید و عامۀ مردم را به پیروی خود ملزم می دانید، فرض کنیم که اصول تصوف نیز چنان است ولی حقیقت آن، در زمان مهر و بهتر عالم (ص) وجود داشته و گزینان اصحاب آن روش را ورزیده اند و اگر تعلیم پیشینیان و کتب بسنده بود بعثت وی ضرور نمی شد. سیره حضرت رسول اکرم (ص) را نیز اهل ظاهر گرد آورده اند و از آن همه کوشش معنوی و تعلیم سماوی بر ذکر

حروب و مغازی اکتفا کرده‌اند و در حقیقت آن کتب، متضمن سیره روحانی
 پیمبر (ص) نیست و آنچه هست هم چندان مورد اعتماد نیست و حقائق ظروف
 و محیط بعثت و سوابق حیات آن حضرت را چنانکه باید نشان نمی‌دهد و بدین
 جهت هر چه پیشتر می‌رویم مسائلی را می‌بینیم که جسته‌گریخته در کتبی مثل طبقات
 ابن سعد و اغانی ابوالفرج و روایات شیعه ذکر شده و در کتب مشهور سیره
 نبوی یاد نشده‌است، محدثین و رواة اخبار نیز مردمی خشک و گراینده بظاهر
 بوده‌اند و خود جهد در ضبط و نقل و تمسک بوجه مختلف روایت هر چند
 کاری دقیق می‌نماید حاکی از درجه رغبت و حدود فهم و همت این راویان و
 محدثان است و بدین سبب اخبار مربوط به سلوک باطن را از جنس خبر موضوع
 ۱۰ و یا ضعیف در شمار آورده و شاید بسیاری را بهر داده‌اند.

گفتار صوفیان در ضرورت وجود پیر همانند است بعقیده شیعه درباره
 امام، شیعه می‌گویند که هرگز جهان از حجتی غایب یا حاضر و ظاهر خالی
 نتواند بود، خلافت نیز در عقیده عامه اهل اسلام همین حکم را دارد پس اگر
 برای انتظام امور ظاهر و معیشت دنیوی وجود خلیفه ضرور باشد بی‌گمان و
 ۱۵ بطریق اولی برای تهذیب باطن، وجود امام یا پیر ضروری‌تر است، در صورتی که
 جهانیان از راه وضع قوانین و نظامات بوسیله قوه مقننه اکنون امور دنیوی
 خود را از دوران خلفا بهتر و عادلانه‌تر منظم و مرتب می‌سازند. از نظر دیگر،
 اکتفا بکتب، مانند بقاء بر تقلید میست است که اکثر فقهاء شیعه روا نمی‌دانند.

از نُبسی بشنو ضلالِ ره روان که چشمان کرد آن بلیسِ بد روان
 ۲۰ صد هزاران ساله راه از جاده دور بُردشان و کردشان ادبیر و عور
 استخوانهاشان بین و هویشان عبرتی گیر و مران نخر سویشان

ب ۲۹۵۰ - ۲۹۴۸

باحتمال قوی ناظر است به آیه شریفه : قُلْ اَتَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ

- مَالَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَتُرَدُّ عَلَيْنَا عِقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَبِيرَانَ . (بگو آیا رواست که بخوانیم و پرستیم بجای خدا چیزی را که بما سود نبخشد و زیان نرساند و پاشنه و پی باز گردیم و فراپس رویم از آن پس که خدا ما را راه نمود مانند آنکسی که دیوانش بفریبند و بر روی زمینش سرگشته و حیران در افکنند .) الانعام ؛ آیه ۷۱ .
- تواند بود که مقصود آیاتی باشد که در آنها اشارت است بگمراهی اقوام پیشین مثل قوم نوح و عاد و ثمود و فرعونیان که پیمبران را بدروغ داشتند و مستحق عذاب شدند .

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| گردنِ خرگیر و سوی راه گمش | سوی ره بانان و ره دانان خوش |
| هین مهیل خرداودست ازوی مدار | ز آنکه عشقِ اوست سوی سبزه زار |
| گر یکی دم تو بطفلت و اهلیش | او رود فرسنگها سوی حشیش |
| دشمنِ راهست خر مستِ علف | ای که بس خربنده را کرد او تلف |
- ب ۲۹۵۴ - ۲۹۵۱

هیلیدن : رها کردن و بکار خود باز گذاشتن . و اهیلیدن : نیز بهمین

- ۱۰ معنی است .

- خربنده : مکاری ، آنکه خدمت خرد کند ، مجازاً فرمانبر هوای نفسانی .
نفس را به خر مثال می زنند از آن جهت که میل نفس بسوی شهوت و آرزوهای خسیس و فرومایه است همچنان که خر بسوی علف و گیاه می گراید و از راه منحرف می شود ، نظیر این مثال را در ذیل : ب (۱۹۶۶) ملاحظه فرموده اید
۲۰ که در آنجا نفس را به شتر تشبیه کرده است .

- | | |
|------------------------------|-------------------------------------|
| گر ندانی ره هر آنچ خر بخواست | عکس آن کن خود بود آن راه راست |
| شاوردو هن و آنکه خالیفوا | اِنَّ مَنْ لَمْ يَعْصِهِنَّ قَالِفٌ |
| با هوا و آرزو کم باش دوست | چون بضلک عن سبیل الله اوست |

این هوارا نشکند اندر جهان هیچ چیزی همچو سایه مهرهان

ب ۲۹۵۸ - ۲۹۵۵

شاوروهُنْ : مقتبس است از حدیث : شاوروهُنْ وَخَالِفُوهُنْ . (با

زنان مشورت کنید و خلاف آنچه گویند بکنید.) که منسوبست بحضرت امیر مؤمنان

علی (ع) و اسناد آن به پیمبر (ص) درست نیست . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۰ .

يُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ : مقتبس است از آیه شریفه : وَلَا تَتَّبِعِ

النَّهْوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ . (و بر پی هوی و آرزو مرو که ترا از راه خدا بدور افکند .) ص : آیه ۲۶ .

۱۰ مقصود آنست که راه رستگاری در خلاف نفس است خاصه برای کسی

که راه راست را نمی شناسد و دست در دامن پیری زده است ، این چنین کسی جز خلاف نفس چاره ندارد ولی هرگاه دست ارادت به پیری داد ممکن است که پیر او را در استفاده از لذات رخصت دهد و صلاح کار او را در آن طریق داند .

۱۰ گفت پیغامبر علی را کای علی شیرِ حقی پهلوانِ پُر دلی

لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایه نخلِ امید

کش نداند بُرد از ره ناقلی اندر آ در سایه آن عاقلی

ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف روح او سیمرخ بس عالی طواف

گر بگویم نا قیامت نعمت او هیچ آن را مَقْطَع و غایت مجو

۲۰ در بشر روپوش کرد دست آفتاب فهم کن وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

ب ۲۹۶۴ - ۲۹۵۹

شیرِ حق : شیر خدا ، ترجمه گونه ای است از (اَسَدُ اللَّهِ) که جزو نعوت و

القاب حضرت مولای متقیان علی (ع) است که وی را بسبب دلیری و شجاعت

بی نظیر بدین عنوان و گاهی (اَسَدُ اللَّهِ الْغَالِبِ) می خوانند . سفینه البحار ، در ذیل : اسد .

در نظر مولانا (شیر حق) کسی است که در میدان مجاهدت و خلافت نفس و هوای نفسانی جان باز و دلیر باشد و از اظهار حقیقت بیم نکند و در اجرای احکام هر اس بدل راه ندهد و شجاعت او از قدرت حق منبعث باشد نه از نیروی غضب و خشم مانند دلاوری و بی پهلوانان حس که ناشی از قوه غضبی و محرک آن ، حس انتقام و غلبه خصمان و هموردان است ، می فرماید :

گفت من تیغ از پی حق می زخم بنده حقم نه مأمور تم
شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بردین من باشد گوا
مارمیت اذ رمیتم در حیراب من چو تیغ و آن زننده آفتاب
رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم
مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۷۸۷ بیعد

راستی که علی در همه احوال چنین بود و چنین زیست و سیره او در حیات رسول (ص) و پس از رحلت وی و هم بوقت خلافت ظاهر هم بدین سان بود
صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ .
۱۵

اعْتِمَاد : اعْتَمِد ، بخوانید که اماله شده اعتماد است و در نسخه موزه قونیه و چاپ لیدن کلمات ماله بدین گونه نوشته می شود .

ناقل : جابجا کننده چیزی ، مجازاً آنچه سبب تغیر و میل و انحراف باطن از حق گردد .

کوه قاف : وصف این کوه را در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل :
۲۰ ب (۱۳۸۸) ملاحظه فرمایید . کوهی است با فاصله اندک از آسمان و یا چسبیده بدان و بنابراین ، بسیار بلند و بیابا برکشیده است و سابه ای بس دراز و سنگین دارد .

عالی طواف : بلند پرواز .

مقطوع : نهایت جسم و آنجا که ابعاد آن بریده می شود و سپری می گردد ،
پایان و آخر .

این ابیات ، تفسیر حدیث ذیل است : بِاعْلَىٰ إِذَا تَقَرَّبَ النَّاسُ إِلَىٰ خَالِقِهِمْ فِي أَبْوَابِ النَّبْرِ فَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ تَسْبِقُهُمْ بِالذَّرَجَاتِ وَالزُّكُفَىٰ عِنْدَ النَّاسِ وَعِنْدَ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ . (ای علی چون مردم به آفریدگار خود از راههای نیکوکاری تقرب جویند ، تو از راههای گوناگون عقل و دانایی نزدیک جوی تا از ایشان پایه و نزدیکی پیش تر آبی در نزد مردم بدین جهان و در پیشگاه خدای تعالی بدان جهان .) احادیث مثنوی ،
۱۰ انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۱ .

چنانکه می بینید مولانا عقل را بمعنی مظهر عقل که ولی کامل است گرفته و از آن دلیلی بر فوائد صحبت و همنشینی پیران انگبخته است ، مفاد حدیث ، ترجیح اعمال سیر و باطنی بر عمل و حرکات بدنی و ظاهری است ولی شرط صحبت آن اعمال ، نیز در نظر صوفیان ، اجازت پیراست .

۱۵ انسان هر قدر قوی و نیرومند باشد از حبله سازی و دستان آوری هوای نفسانی در امان نیست راه حق ، باریک و خطر آمیز است ، توسل بصحبت پیران شرط احتیاط و دورنگری است از آن جهت که پیر از هوی و هوس پاک است ، کار بد نمی کند و اندیشه ناصواب بر دلش نمی گذرد ، کسی که در صحبت او روزی گذارد بالطبع و بر اثر همنشینی و شهود احوال وی چنان می شود
۲۰ که بکار کرد و یا خاطر نفسانی دیرتر و کم تر می گراید زیرا حرکات درونی از امور بیرونی مدد می گیرند و در هیجان می آیند و چون سالک همه عمل حق و صواب بیند و حس بد اندیشی در همنشین خود نکند بناچار فکر نباه و خواطر پلید گردد ضمیرش نمی گردد اما این همنشین باید که از تصرف هر گونه محرکی خواه

تلقینی یا تقلیدی و هر خاطری نفس آلود برکنار و ثباتی چون کوه قاف و پروازی بلند همانند سیمرغ داشته باشد تا سایه بر سر سالک گسترده ، سایه‌ای بلند و دیرپای .

پیری که دارای این صفات است از خود فانی و بحق باقی است ، مظهر حق است ، و صورت بشری او ، روپوش و نقابی است که بر چهره آفتاب ه حقیقت افکنده‌اند .

یا علی از جمله طاعات راه برگزین تو سایه خاص آله
هر کسی در طاعتی بگریختند خویشش را مخلصی انگیزند
تو برو در سایه عاقل گریز تارهی زآن دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینت بهترست سبق یابی برهر آن سابق که هست ۱۰
ب ۲۹۶۸ - ۲۹۶۵

طاعات : جمع طاعت بمعنی فرمانبری که اصطلاحاً مجموع عبادات و وظائف شرعی است که بفرمان خدا و از روی اطاعت پیامبر می‌گزارند .

دشمن پنهان ستیز : بکنایت ، شیطان یا نفس بمناسبت آنکه از درون و سوسه می‌کنند و با آنکه اعمال و خواطر زشت را در دیده راهروی آرایند و بصورت خیرات و اندیشه‌های نیکک فرای می‌نمایند .

سبق یافتن : پیشی جستن ، در پیش افتادن .

مقصود آنست که هر یک از زاهدان و عابدان نوحی از طاعت را برگزیده‌اند مثل روزه دائم که عبدالله بن عمرو بن العاص بدان می‌گرایید یا هزار رکعت نماز در شبانروز (روش علی بن عبدالله بن عباس) و باطواف بدور کعبه ۲۰ که محمد بن طارق می‌کرد و طواف او را بده فرسنگ در شبانروز تخمین می‌زدند و با ختم قرآن ، سه نوبت در شبانروز که روش کُرُز بن وُسرّه بود و یا گریه بسیار که عادت عبدالملک بن ابجر و بکاتین چهارگانه (عبدالملک بن ابجر ،

محمد بن سوقه ، مطرف بن طریف ، ضرار بن مره) بود جمع : حلیة الاولیا ، صفة الصفوة ، در ذیل : حال این اشخاص . و گرسنگی سه هفته که روش سهل بن عبدالله بود ولی صحبت پیر از این همه فاضل تراست برای آنکه در هر یک از آنها خطر عجب و خود بینی و حظ نفس و شهود طاعت ، راه تواند یافت برخلاف صحبت ولی کامل که از این آفتها بدور است .

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو
همچو موسی زیر حکمِ خضر رو
صبر کن بر کارِ خضری بی نفاق
تا نگوید خضر رو هَذَا فِراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزین
گرچه طفلی را کشد تو مؤمن
دستِ او را حق چو دستِ خویش خواند
تا بدد الله فوقَ آیدِ بهیمُ براند
دستِ حق میراندش زنده‌ش کند
زنده چه بود جان پابنده‌ش کند

ب ۲۹۷۳ - ۲۹۶۹

گرفتن : در این مورد ، پذیرفتن و قبول کردن بحکم بیعت ولوی و پیمان .
مریدی و مرادی .

هَذَا فِراق : مقتبس است از آیه شریفه : قَالَ هَذَا فِراقُ بَیِّنِی وَبَیِّنِکَ ، (خضر گفت ای موسی اینک هنگام جدایی من و تو است .) الکهف ، آیه ۷۸ .

یَدُ اللَّهِ فَوْقَ آیدِ بِهِمْ : مقتبس است از آیه کریمه : إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ إِنَّمَا یُبَایِعُونَ اللَّهَ یَدُ اللَّهِ فَوْقَ آیدِ بِهِمْ . (کسانی که باتو ای پیمبر بیعت می کنند با خدا پیمان می بندند و بس و دست خداست که بهنگام بیعت ، بالای دست آنها قرار دارد .) الفتح ، آیه ۱۰ .

این آیت یکی از دلایل صوفیان است بر گرفتن پیمان ارادت از نو مریدان که آنرا «بِیْعَتِ وَلَوِی» می نامند .

قصه موسی و خضر باشارت ولی بتفصیل در قرآن کریم (الکهف ، آیه

۸۲- ۶۰) مذکور است و مفسران، روایات مختلف در آن باره آورده‌اند، می‌توانید این داستان را در قصص الانبیاء ثعلبی (طبع مصر، ص ۱۹۴-۱۸۳) بخوانید.

صوفیان این قصه را زمینه حاصل خیزی برای آداب صحبت و کیفیت زندگانی مریدان با مشایخ طریقت و صفات شیخ و لزوم اطاعت سالک از وی و ترك اعتراض بر اعمال و پرسش از کارهای پیر قرار داده و نتایج بسیار گرفته‌اند و بدین مناسبت چندین گونه آن را تأویل نهاده‌اند.

می‌گویند که سفینه، کشتی بدن، و غلام، خیال باوهم، و مرمت دیوار، توجه بکار بدن، بعد از ریاضت است و عدم تحمل موسی بدان سبب بود که او مرتبه نبوت و رسالت داشت و بر احکام ظاهر، مطلع بود ولی خضر از جهت آنکه ولی بود حکم بر باطن می‌کرد، اطاعت موسی از خضر دلیل است بر آنکه سالک هر چند در علوم رسمی قوی دست باشد تا بدرجه ولایت نرسیده است باید فرمانبر پیر خود باشد و فرمانش را گردن نهد و زبان اعتراض فرو بندد.

«چون موسی (ع) خواست که صحبت با خضر (ع) کند، شرط ادب بجای آورد، نخست دستوری خواست اندر صحبت پس خضر (ع) شرط کرد ۱۰ با او که اندر هیچیز او را معارضه نکند و با او بر حکم، اعتراض نکند پس چون موسی (ع) بازو مخالفت کرد، یکبار، از وی اندر گذاشت و دیگر بار نیز در گذاشت تا سه بار و سه، آخر حدّ اندکی بود و اول حدّ بسیاری پس وی را فراق بود چنانکه گفت هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ. ترجمه رساله قشیریه، انتشارات نگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۸۴.

«و هر که با پیری صحبت کند بر تبت از او برتر، راه این کس دست برداشتن اعتراض بود و هر چه از او پدید آید بر نیکوترین روی حمل کردن و با احوال او ایمان داشتن.» همان مأخذ، ص ۵۰۲.

« و شرط مرید آنست که حرمت شیخ در دل او موقعی عظیم داشته باشد و بر هیچ کار شیخ البته اعتراض نکند و به افعال شیخ اقتدا نکند ، آنچ او را بفرماید آن کند .

و هر امری که شیخ کند علت و سبب آنرا نطلبید بل که آنچ امر شیخ باشد بدان مبادرت نماید اگر معنی وفایده آنرا داند یا نداند . « او را دالاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۷۷ .

شیخ بعقیده صوفیان ، مظهر خداست ، هر امری که از جانب مظهر سر زند و هر فعلی که در وجود آید آن در حقیقت به ظاهر نسبت دارد زیرا مظهر درین مرتبه ، در آنچه ظاهر است یعنی حق تعالی فانی شده و حکم او حکم خداست ، ۱۰ .
براین مقدمه ، دست ولی راستین بهنگام بیعت خاص ولوی ، همان دست خداست و چنان است که سالک با خدا بیعت می کند و دست در دست حق می نهد .
نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۲۳۶ - ۲۲۴ . بیان السعاده ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۴۸۰ - ۴۷۰ .

هر که تنها نادرا این ره بُرید هم بعونِ همتِ پیران رسید
دستِ پیر از غایبان کوتاه نیست دستِ او جز قبضه الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند حاضران از غایبان لاشکک به اند
غایبان را چون نواله می دهند پیشِ مهمان تا چه نعمتها نهند
کوکسی کو پیشِ شه بندد کمر تا کسی کو هست بیرون سوی در
ب ۲۹۷۸ - ۲۹۷۴

۲۰ بیشتر گفتیم که بعقیده بعضی اتصال به پیر و یا شیخ تربیت ، امری ضروری نیست ، ابو عبدالله محمد بن عباد نَفَری حِمیری رَندی (۷۹۲ - ۷۳۳)
درین باره رساله ای خاص دارد که در جواب یکی از معتقدان خود نوشته است ، او درین رساله می گوید سلوک متوقف بر پیوستن به شیخی نتواند بود ، اصلاح

نفس و وظیفه‌ای است لازم. و طالب بی هیچ تأخیر و یا انتظار دست یافتن به پیری، باید توبه کند، توبه‌ای موافق دستور شرع و همراه با صدق نیت و اخلاص، سپس با توکل و اعتماد بر حق، مراحل سلوک را در هم سپرد و برخداست که او را از وسواس دیون نفس محفوظ دارد و اگر مشیت الهی مقتضی باشد پیری را برای هدایت وی مأمور خواهد فرمود. این رساله یکبار به همراه کتاب شفاء السائل، طبع انقره و دیگر بار با انضمام سایر رسائل او بنام (الرسائل الصغری) در بیروت بطبع رسیده است.

از شعب صوفیه، اویسیان نیز بر همین راه رفته‌اند، اویسی کسی را گویند که بظاهر پیری ندارد و از روحانیت حضرت رسول اکرم (ص) یابی از مشایخ مستفید می‌شود و کسب فیض می‌کند و باطن خویش را جلا می‌دهد و ۱۰ بانوار معرفت روشن می‌گرداند و سیر و سلوک خویش را بنیاید روحانیت آن پیر پایان می‌برد چنانکه اویسی قرنی از تابعین که بنا بر مشهور تازمان خلافت حضرت مولای متقیان زنده بود، بدیدار حضرت سید عالم (ص) چشم روشن نکرد و مراحل کمال را بعشق معنویت وی در هم سپرد. جهت اطلاق اویسی برین طایفه بی گمان همین نکته است. ۱۵

این خلاف، همانند اختلاف فقهاست دربارهٔ تقلید میت که بعضی جاز شمرده‌اند ولی اکثر آنها رجوع به اعلم حی و زنده را بر مکلف واجب می‌دانند.

مولانا در جواب عقیدهٔ این مخالفان، می‌گوید فی المثل اویسیان نیز اگر از معرفت چاشنی و ذوقی یابند و بجایی رسند آن هم از برکت وجود پیران است. ۲۰ بمناسبت آنکه پیر خلیفه حق و دست او دست خداست، دست تصرف حق از هیچ موجودی کوتاه نیست، ظاهر اباستناد آیه شریفه: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، (نه، که دستهای خدا بسته نیست و باز و گسترده است.)

نهایت آنکه درین مورد میان حاضر و غایب فرقی ژرف است و تفاوتی عظیم زیرا آنکه همنشین پیراست و احوال او را به چشم می بیند و سخنان او را دهان بدهان می شنود ، فیض بیشتر می برد و هم در ظل پیر از خطر ایمن تر است چنانکه در پیشگاه سلاطین میان حاضر و غایب تفاوتی زفت و کلان وجود دارد و نعمت و خلعت بخاضران بیشتر و پیوسته تر می رسد .

چون گزیدی پیر نازک دل مباش سست و ریزیده چو آب و گیل مباش
ور بهر زخمی تو پر کینه شوی پس کجا بی صیقل آینه شوی

ب ۲۹۷۹ ، ۲۹۸۰

ریزیده : صفت مفعولی است از مصدر (ریزیدن) که تلفظ دیگر است از (ریختن) و صورت آن در فعل مضارع (می ریزد) و صیغه امر (بریز) حفظ شده است معنی آن سست و ضعیف و از هم گسیختگی و پاشیدنی است :

چه سود از خاک بر افلاک ریزی که گر سنگی میان خاک ریزی

اسرار نامه ، ص ۱۳۶

نظیر : فروریخته ، می گوید نه پیری فروریخته نه نوزادی نارسیده ، یعنی که قدم این جوانمردان در دایره طریقت آنگه مستقیم شود که سکر شباب و شیرت جوانی ایشان را حجاب نکند و ضعف پیری معطل ندارد . ه کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۹ .

ریاضت و مجاهدت با ترك خواهش و مراد و خلاف نفس همراه است ، کوشش و گرسنگی روز ، بیداری شب ، تحمل ازهر بی ادب ، خدمت دوست و دشمن ، نخشم فرو خوردن ، ازهر لذتی چشم پوشیدن ، جزو آداب سلوک است ، در برابر ، مقصدی بلند و هدفی عالی است یعنی وصول بکمال انسانیت و نیل بیدار حق ، راهروی که می خواهد بدین پایه والا برسد تا چار باید بردباری و شکیبایی ورزد و تنگ حوصله نشود ، فرمان پیر را بپذیرد و بر سر و چشم نهد و

از دوری راه و دشواری کار گله نکند و شکایت نه آغازد زیرا ترك مراد مانند صیقلی است که بر روی آینه می کشند ، صیقل بر سطح آینه فشار وارد می آورد ولی زنگار را می زداید .

و بر مرید واجب است که در خدمت شیخ و استاد قیام نماید و در تحت حکم او صبر کند و در ظاهر و باطن مخالفت او ترك کند و سخن او را قبول کند و در همراهی که برو عارض شود رجوع به خدمت شیخ کند و حرمت او را عظیم دارد و در سر و آشکارا از انکار بر شیخ دور باشد . « اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱۱ .

در طریق و عادت فزوبیان	این حکایت بشنو از صاحب بیان
از سر سوزن کبودیها زند ۱۰	برقن و دست و کتفها بی گزند
که کبودم زن بکن شیرینی	سوی دلاکی بشد فزوبینی
گفت برزن صورت شیر زیان	گفت چه صورت زنم ای پهلوان
جهد کن رنگ کبودی سیر زن	طالعم شیرست نقش شیر زن
گفت برشانه گهم زن آن رقم	گفت بر چه موضعت صورت زنم
درد آن درشانه گه مسکن گرفت ۱۰	چونک او سوزن فرو بردن گرفت
مر مرا کشتی چه صورت می زنی	پهلوان در ناله آمد کای سنی
گفت از چه عضو کردی ابتدا	گفت آخر شیر فرمودی مرا
گفت دم بگذار ای دو دیده ام	گفت از دُمگاه آغازیده ام
دُمگه او دُمگهم محکم گرفت	از دُم و دُمگاه شیرم دم گرفت
که دلم سستی گرفت از زخم گاز ۲۰	شیر بی دُم باش گو ای شیرساز
بی محابا و مواسایی و رحم	جانب دیگر گرفت آن شخص زخم
گفت این گوشست ای مرد نکو	بانگ کرد او کین چه اندامست ازو
گوش را بگذار و کونه کن گلیم	گفت نا گوشش نباشد ای حکیم

جانبِ دیگر خَلیش آغاز کرد باز قزوینی فغان را ساز کرد
 کین سوم جانب چه اندامست نیز گشت اینست اشکم شیرای عزیز
 گشت تا اشکم نباشد شیر را گشت افزون دَرْدُ کمزن زخمها
 خیره شد دَلّاک و بس حیران بماند تا بدیر انگشت در دندان بماند
 بر زمین زد سوزن از خشم استاد گشت در عالم کسی را این فتاد
 شیر بی دُم و سر و اشکم کی دید این چنین شیری خدا خود نافرید
 ب ۳۰۰۱ - ۲۹۸۱

صاحب بیان : قصه پرداز ، قصه گو .

کبودی زدن : رسم خال کوبی است که هم اکنون نیز معمول است و بعضی
 ۱۰ کسان بر ساعد و یا سینه و یا شانه و پشت ، صورت حیوانات یا کسی را که
 دوست دارند خال کوبی می کنند بدینگونه که با سر سوزن پوست را می خلدند و
 بجای آن ، سرمه یا نیل یا مرکب کتابت می افشانند و زان پس خالی سیاه یا سبز
 و کبود و یا صورت حیوان یا محبوب بر آن موضع نمایان می گردد ، این عمل را
 بزبان عربی (وشم) می گویند و کسی را که خواهان خال کوبی است (مُسْتَوْشِم)
 ۱۵ و استاد خال کوب را (واشیم) می نامند ، این کار در اسلام ملاموم است و در حدیث
 آورده اند : لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشِمَّةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ . نهایه ابن اثیر ، در ذیل :
 وشم ، شرح معلقات سبع ، ذیل : بیت اوّل از قصیده طَرَفَةُ بن العبد .
 مأخذ این حکایت ظریف را بدست نیاوردم و دلیل آنکه مولانا خال
 کوبی را راه و رسم مردم قزوین می شمارد ، هم نمی دانم ، ظاهراً همانگونه که از
 ۲۰ قصه گویان شنیده ، بنظم آورده است .

دَلّاک : کیسه کش حمام که همو اندام مشتری را در سر بینه مالش می داد ،
 در روزگار پیشین وظیفه دَلّاک و یا قائم حمام ، منحصر بکیسه کشیدن و مالش
 دادن اندام نبود ، او وظائف بسیار بر عهده داشت ، در بشرویه بوقت طفلی

من ، دلاکی بود بنام (اُستا باقر) این اسناد عمامه‌ای از برك زیره‌ای بسر می‌نهاد
و قبا و عبا می‌پوشید ، سر کتاب باز می‌کرد ، فال می‌گرفت ، نزله‌بندی می‌کرد ،
باطل السحر می‌خواند ، افسون بسیاری از امراض را از بر داشت ، رگ می‌زد ،
ختنه می‌کرد ، گوش را پاکی (تیغ و استره) می‌زد ، دندان می‌کشید ، مسأله می‌گفت
و بعلاوه روضه خوان هم بود .

شیرینی کردن : مجازاً ، کاری بظرافت کردن ، لطف بکار بردن .

شانه‌گه : موضع کتف و شانه در بدن .

سَنی : روشن ، بلند ، مجازاً نامورو بلند پایه .

دُمگاه ، دُمگَه : جای دُم در جسم حیوان .

دَم‌گرفتن : تنگ آمدن نفس .

دَمگاه : جای آمدن شد نفس ، گلو ، خشک نای .

کوته کردن گلیم : مجازاً ، مختصر کردن .

خلیش : حالت فرو بردن چیزی سرتیز مانند سوزن و خار در تن .

ای برادر صبر کن بر دردِ نیش نارهی از نیشِ نفسِ گَیبرِ خویش

کان گروهی که ره‌بندند از وجود چرخ و مهر و ماهشان آرد سُجود

هر که مُرد اندرتنِ او نفسِ گَیبر مرورا فرمان برد خورشید و آبَر

چون دلش آموخت شمع افروختن آفتابِ او را نیارد سوختن

ب ۳۰۱۵ - ۳۰۱۲

انواع ریاضت را تشبیه کرده است به نیشتر که برای شکافتن دُمَل و بیرون

آوردن چرك آن ، بکار می‌برند ، نفس را کافر و گَیبر می‌نامد از آن جهت که فرمان

خدارا اطاعت نمی‌کند و گویی منکر هستی حق و بعثت پیمبران است و کفر دینی

دارد و یا بسبب آنکه خود بینی ملازم ذات اوست ، به کفر شهودی می‌گراید ،

نیش در مصراع دوم و در مورد نفس بمعنی متداول آن (نیش کژدم و مار و نظائر

آنها) مناسب‌تر می‌نماید: باقی ابیات، آثار مجاهدت را بیان می‌کند بدان گونه که صوفیان معتقد هستند و شواهد آن را از معجزات انبیا و کرامات اولیا نقل می‌کنند.

گفت حق در آفتاب مُنتَجِمِ ذکرِ تَزَاوَرِ کَتَدیْ عَنِ کَهْفِیهِمْ
خارُ جمله لطف چون گُل می‌شود پیشِ جَزْوِیِ کَوِ سَوِیِ کُلِّ می‌رود

ب ۳۰۰۶، ۳۰۰۷

مُنْتَجِمِ: نادر بای و گذران، دارای طلوع و غروب منظم؛ از (نجم) بمعنی وقت مقرر.

اشاره است به آیه شریفه: وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ (و بینی آفتاب را چون بر آید که در گردد از سر غار ایشان بسوی دست راست و چون فرو شود و ابُرد از ایشان و در گردد بسوی چپ) (الکَهِف، آیه ۱۷).

این آیه را بعضی از قاریان (اتزور) بتشدید را و بعضی (تزاور) بتشدید زا (حرف دوم کلمه) و عاصم و کسانی و حمزه (تزاور) بتخفیف زا خوانده‌اند، مولانا قرائت میانین را برگزیده است.

اکثر مفسران گفته‌اند که در این غار بسوی شمال و روبروی بنات النعش بوده است و آفتاب بدین گونه می‌تافت تا شعاع آن بدرون غار نیفتد و اجساد جوایمردان کَهِف را نسوزاند، قول دیگر آنست که خدای تعالی حرارت آفتاب را ازین غار باز می‌داشت تا جوایمردان در آن اِسْکِنْتِمْ آسوده نخسبند، بخاطر داشته باشید که قصه اصحاب کَهِف یکی از دلائل اشعریان و صوفیان است در اثبات کرامات اولیا. جمع: تفسیر ظبری، طبع مصر، ج ۱۵، ص ۱۳۱ - ۱۲۹، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج ۵، ص ۶۵۹، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۵، ص ۶۹۶، تفسیر بیضاوی، طبع ایران، ص ۲۴۵.

چيست تعظیم خدا افراشتن خويشتن را خوار و خاکی داشتن
 چيست توحيد خدا آموختن خويشتن را بيش واحد سوختن
 گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
 هستيت در هستی آن هستی نواز هدچو میس در کیمیا اندر گداز
 درمن و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هستی .

ب ۳۰۱۲ - ۳۰۰۸

تعظیم و بزرگ داشت ایزد تعالی جَدّه' نزد عامه به الفاظ و عبارات است
 از قبیل: جَلَّ جَلَالُهُ، خدا بزرگ است - ولی حقیقت آن نزد مولانا رهایی
 از خودستایی و خودبینی است که نتیجه آن فروتنی و تواضع است نسبت بحق
 تعالی و عموم مظاهر وجود و نیز، دیدن عجز و ناتوانی خود در برابر قدرت مطلق
 و ترك اعتراض و خرده گیری بر مجاری قضا و آنچه در تصرف و قبضه قدرت است
 یعنی همه آفرینش و خاصه نوع انسان که خرده گیری آدمی بر آنها بعلت حسد
 ناشی از قرب جنسیت، بیشتر و صعب تر است .

توحيد، خدا را بیگانگی شناختن است، عامه بزبان اعتراف می کنند و
 بدن باور دارند، این گونه توحيد را (تصدیقی) و یا (توحيد عام) می نامند .
 حکما و متکلمین از هر مذهبی، مطابق اصول خود برای وحدت خدا
 دلیلهای آورند و برهانها برمی شمارند، این توحيد را (توحيد خاص) می گویند،
 توحيدی که در حقیقت، مباین توحيد است زیرا متضمن اخبار است از حق
 به آنکه او یگانه است و درین حالت بضرورت، خیر و مُخْبِر و مُخْبِرٌ عَنْهُ
 فرض می شود و آن با یگانگی منافات دارد .

صوفیان، توحيد را عبارت از اسقاط اضافات یعنی تمام موجودات گرفته اند
 بلحاظ آنکه وجود متعین و امکانی جز نسبی و اضافه و اعتباری نتواند بود،
 بنابراین تعریف، توحيد از مقوله فنا و نیستی است یا در مرتبه فعل که معنی آن،

سلب تأثیر و فاعلیت است از غیر خدا و آن (توحید افعالی) است و با در مرتبهٔ صفت که مفاد آن باز گرداندن و شهود تمام اوصاف است از خدا و بخدا که آنرا (توحید صفات) می خوانند .

مرتبهٔ سوم ، توحید ذات است یعنی شهود حق تعالی و نادیدن غیر او . این سه مرتبه از توحید را (توحید عینی و وجدانی) نیز می گویند . کشاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : توحید .

مولانا هم بر این عقیده رفته و بدین سبب ، توحید را بخود سوختن تعبیر فرموده است .

دو هست ، در بیت اخیر بمعنی دو موجود است یعنی عبد و حق ، این بیت زمینها را برای حکایت شیر و گرگ و روباه آماده می سازد ، شرح آنرا بخواست خدا در ضمن این حکایت باز خواهیم گفت .

تمام شد جزو سوم از شرح مثنوی شریف بیاری خدای بزرگ و مدد خاصان وی روز یکشنبه بیست و پنجم خرداد ماه سال هزار و سیصد و چهل و هشت هجری شمسی مطابق ۲۹ ربیع الاول سال ۱۳۸۹ هجری قمری بخامه این بندهٔ ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اَقَالَ اللهُ عَشْرَانِهِ در منزل واقع در خیابان بهار از محلات شمال شرقی طهران وَنَحْمَدُاللهَ عَلٰی ذٰلِكَ .