



انتشارات دانشگاه تهران

۱۳۸۴

طوطیان^۹

بخشی درباره داستان طوطی و بازرگان

از دقراول

شعری معنوی

مولانا جلال الدین محمد بلخی

تألیف

ادوارد ژوزف

آخرین اشارات جدید دانشگاه تهران

- ۱- درسهای آزمایشگاهی پزشکی (جلد دوم): د کتر برال - د کتر خرسندی ۱۴۰ ریال
- د کتر فروزا - د کتر روانشناسی
- ۲- کلیات و قوانین علم شیمی (ج ۱، ج ۲) محمد رضا رجالی « ۱۰۰
- ۳- بیولوژی عمومی: علی حائری روحانی « ۹۰
- ۴- فیزیک پزشکی (ج ۲، ج ۳): د کتر ذبیح اله عزیزی « ۱۰۰
- ۵- هنر معماری در سرزمینهای اسلامی: ترجمه پرویز ورجاوند « ۱۰۰
- ۶- علویان طبرستان: ابوالفتح حکیمیان « ۸۰
- ۷- بیماریهای ماهی: د کتر منوچهر بهار صفت (و) د کتر مجید کهنه شهری « ۸۰
- ۸- نشانه شناسی بیماریهای میزراه و سندرهای مهم کلیوی: د کتر مهدی « ۱۴۰
- قوامیان
- ۹- طبقه بندی اعشاری دیوئی (جلد اول): ترجمه علی اکبر جانا « ۹۰
- ۱۰- بیماری شناسی عمومی: د کتر حسن تاج بخش « ۹۰
- ۱۱- شیمی نفت: مرتضی خسروی « ۱۳۰
- ۱۲- الذریعه الی اصول الشریعه (جلد دوم): تصحیح و اهتمام ابوالقاسم « ۱۶۰
- گرچی
- ۱۳- آسیب شناسی (جلد اول): د کتر کمال الدین آرسین « ۱۸۰
- ۱۴- شرح منتهی شریف (جلد سوم): بدیع الزمان فروزانفر « ۱۲۰
- ۱۵- طبقه بندی کانی ها بر اساس ژئوشیمی (جلد دوم): ترجمه حسین عرفانی « ۱۲۰
- ۱۶- اغراض السیاسة و اغراض الریاسة: تصحیح و اهتمام جعفر شعار « ۱۴۰
- ۱۷- اسناد مصور اروپائیان از ایران (ج ۲): ترجمه غلامعلی همایون « ۱۲۰
- ۱۸- اخبار ایران از الکامل ابن اثیر (جلد اول): باستانی پاریزی « ۱۲۰
- ۱۹- تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی (جلد سوم): عسکر حقوقی « ۱۴۰
- ۲۰- تحولات حقوق خصوصی: زیر نظر ناصر کاتوزیان —
- ۲۱- فیزیک پزشکی - نور و چشم و صوت و وراء صوت: د کتر عزیزی و « ۱۳۰
- د کتر گلبن مقدم
- ۲۲- کوفند داری در ایران: د کتر محمد ستاری « ۱۰۰
- ۲۳- کلیات حقوق (جلد دوم): ناصر کاتوزیان « ۷۰
- ۲۴- آفت کشها جلد اول حشره کشها و روش استفاده از آنها در برنامه های « ۹۰
- بهداشتی: د کتر باقدیانس و د کتر ثنائی
- ۲۵- شناخت بافت دهان (جلد اول): د کتر حمید دانشمند « ۱۳۰
- ۲۶- بیماریهای بینی و گلو و حنجره و مری و غدد بزاقی (ج ۲): د کتر « ۴۰۰
- علیم سروستی
- ۲۷- متابولیسم گیاهی: اسماعیل حسینی شکرائی —
- ۲۸- مقدمه بر جغرافیای انسانی ایران: کاظم ودیعی « ۱۳۰
- ۲۹- تاریخ عیلام: ترجمه شیرین بیانی « ۲۹۰
- ۳۰- ترجمه و شرح فارسی شهاب الاخبار: تصحیح و اهتمام محمد تقی دانش پژوه « ۷۰
- ۳۱- چینه شناسی (دوران دوم - ج ۲): فریدون فرشاد « ۹۰
- ۳۲- مکانیک عمومی (جلد اول، چاپ چهارم): مجتبی ریاضی « ۱۵۰

انتشارات دانشگاه تهران

طوطیان

از دفتر اول مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

تألیف ادوارد ژوزف

۳۶۰

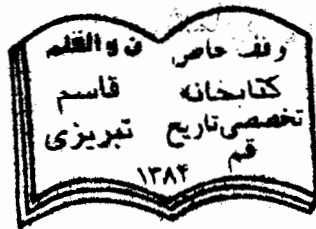
۶۰/۱

۸۱/۷

۰ ۱/۱۰۰

طوطیان

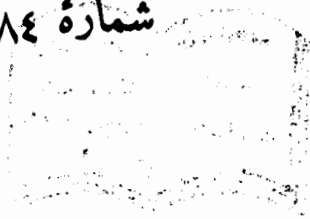
بحثی درباره داستان طوطی و بازرسمان مثنوی





انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۱۲۸۴



گنجینه تحقیقات ایرانی

شماره ۶۰

تهران - ۱۳۴۹

طُوطیان

بحشی دربارهٔ داستان طوطی و بازرگان

از دقراول

شعونی معنوی

مولانا جلال الدین محمد بلخی

تألیف

ادوارد ژوزف

شماره مسلسل ۱۴۷۱

چاپ و صحافی این کتاب در یک هزار و پانصد نسخه در خرداد ماه ۱۳۴۹
در چاپخانه سازمان چاپ دانشگاه تهران خاتمه پذیرفت
حق طبع این کتاب تا سه سال در انحصار دانشگاه تهران است
و مسئولیت صحت مطالب آن با مؤلف می باشد

بها : ۶۰ ریال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ : ده سال پیش ازین در همین ماه فرخنده آبان دانشمند محترم جناب آقای ادوارد ژوزف که عشقی آشنایک به آثار حضرت مولانا عظیم الله ذکره دارند داستان چهارم از قصه های مثنوی شریف را شرحی درخور کردند و این ضعیف بحکم آنکه با ایشان در طریق عشق مولوی همگام و همسفر است مقدمه ای تقریظ گونه بر آن شرح در قلم آورد که در آغاز آن طبع شده است .

در تمام این مدت از آنروزگار تا باسروز هر گاه که دیدار ایشان که اغلب نوبت اتفاق و تصادف است میسر می گشت من مطالبه ادامه این گونه مطالعه و تفسیر را می کردم و بابر امی هر چه سخت تر می خواستم که یکی دیگر از حکایات دلپذیر مثنوی را که خود می پسندند در مطالعه گیرند و نقاب از چهره معانی و اسرار آن بر اندازند . اینک پس از ده سال تقاضای من فعلیت یافته و شرح داستان طوطی و بازرگان به خامة ظریف ایشان برشته تحریر در آمده است .

بنده هر چند خود را لایق آن نمی دانم که درباره فضلی عصر که سپاس خدای را همگی مرجع استفاده و افاده اند و من خود نیز خوشه چینی از خرمن فضائل ایشان دآوری کنم و تقریظی بر آثارشان بنگارم ولی آقای ژوزف دیگر و کارشان دیگر است . ما هر دو بیک تن عشق می ورزیم و از آثارش لذت می بریم و بسوی یک مقصد پیش می رویم و شبیه دو تن راه پیمای هستیم که راهی صعب و دشوار و سنگناک و دراز آهنگ در پیش دارند و هر یک بتشویق دیگری نیازمند است .

بنده نیک می دانم که این دوست هم خرقه و همگام من چه وظیفه ای خطیر و گرانمایه برعهده گرفته است زیرا عظمت سخن مولانا بعدی است که گزارنده و شرح کننده هراندازه که دانا و آگاه باشد و از معارف اسلامی و مسیحیان و دیگر اقوام و ملل و نحل با خبر باشد باز هم پس از دقت و اجاله نظر در مبادی فکر و مبانی معرفت مولانا درمی یابد که با کمری لاغر چون میان موران ضعیف دست در کمر کوهی بیخاور و سرافراز زده و یا با ستوری لنگ و گران رفتار آرزوی همگامی اسبان تازی نژاد برق جهش را درمیخیله پرورده است.

این شرح که آقای ژوزف برداستان طوطی و بازرگان نوشته اند به من فایده بسیار بخشید و اگر قبل از اتمام شرح مثنوی شریف (مجلد دوم) بدستم رسیده بود بی گمان از مطالب آن بجای خود استفاده می کردم. امیدوارم که توفیق ادامه این خدمت و شرح سائر قصص مثنوی ولی در فاصله کمتر باز هم نصیب ایشان گردد و بنده نیز بهره مند شوم.

بتاریخ هفتم آبان ماه ۱۳۴۷ هجری شمسی مطابق ۶ شعبان ۱۳۸۸ هجری قمری

بدیع الزمان فروزانفر

آینه دل مرا روشنی ده از نظر
بو که ببینم اندر او طلعت دلگشای تو
فخرالدین همدانی متخلص به مراقی

بنام ایزد توانا

بیش از ده سال از انتشار شرح داستان شیر و خرگوش و نجیران از دفتر اول
مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی بنام «نجیران» می گذرد.

هر چند تشویقی که پس از انتشار این کتاب از من بعمل آمد کافی بود که مرا
به ادامه این تحقیق بیش از پیش وادارد و لکن اشتغالات گوناگون و مشکلاتی چند انجام
این امر را، که بدان سخت دل بسته بودم، مانع آمد و تأخیری در ادامه کار روی داد.
اکنون که تأمل ایام گذشته می کنم این تأخیر زیاده از حد محسوس می آید.

در مهر ماه سال گذشته که نسخه پاکنویس رساله «طوطیان» را برای مطالعه
و اظهار نظر استاد بدیع الزمان فروزانفر، که خود از بدایع زمان ما هستند، تقدیم نمودم
حضرت ایشان، که همواره مرا مورد تشویق و عنایت خود قرار داده اند، مقدمه ای
بر این رساله نگاشتند که زینت بخش آن است.

چنانکه درین مقدمه ملاحظه می شود استاد اشاره می فرمایند که هرگاه این
رساله قبلاً به دستشان می رسید در تدوین شرح قصه طوطی و بازرگان در «شرح مثنوی
شریف» خود از آن استفاده می فرمودند. بدیهی است که اظهار این نظر جز بزرگواری
و حسن نظر استاد نسبت به بنده نمی تواند بود و گر نه بر همه آشکار است که مطالعات
محدود من در مقام مقایسه با معلومات استاد فروزانفر و احاطه کامل جناب ایشان
بر تمام نکات ادبی و عرفانی، علی الخصوص در اثری گرانقدر بسان مثنوی مولانا،
همچون قطره با دریاست.

چهار

اما بخت یاری نمود که استفاده از نوشته استاد درباره داستان مورد مطالعه ما بالعکس نصیب من گردد ، چه اندکی پس از تقریر مقدمه جناب آقای فروزانفر جزو دوم از دفتر اول « شرح مثنوی شریف » که حاوی شرح این داستان بود ، از چاپ خارج شد . پس بر من فرض آمد که در چاپ کتاب خود تأمل نمایم و متن آنرا با شرح استاد مقابله کنم و هر جا نقصی یا عیبی مشاهده گردد در صدد اكمال و اصلاح برآیم . همین کار انجام شد .

روشی که در تدوین کتاب حاضر معمول گشت همان است که در تألیف کتاب « نخبجیران » بکار برده ام .

نهایت آنکه از سال ۱۳۳۷ ، که آن کتاب طبع و نشر یافت ، آثار مهم عرفانی مرتباً توسط اهل تحقیق ، چه از راه تصحیح و تنقیح نوشته های قدما و چه به صورت تحقیق و تألیف ، صورت انطباع پذیرفت که در جای خود از آن استفاده گردیده است . جنبشی که بدین صورت در نشر آثار عرفانی در این دوران پدید آمده و توجهی که طی چند سال اخیر نسبت به عرفان و ادبیات صوفیه معطوف می گردد اهمیت معنویات را در دنیای امروز ، که بیشتر نظر بر مادیات دارد ، بدرستی معلوم می دارد و نشانه ایست از آنکه هنوز هم به کوشش صاحبان و روشندان می توان اندیشه های بلند متفکران را کار بست زیرا که بدون درك اندیشه های لطیف زندگی مفهومی ندارد و بدون احساس زیبایی ها جان آدمی بود بی نمود است .

بی گمان ادب بی همتای پارسی گنجینه ایست سراسر مشحون از آنچه فکر و خرد آدمی توانسته است به لطف و زیبایی بیاراید و امید است که نورسیدگان از این گلزار بی مثال و از این میراث ارجمند ، چنانکه باید ، بهره بگیرند و دل و جان خود را بدان صفائی هر چه بیشتر بخشند و این میراث گرانبهای را به اخلاف خود باز سپارند تا این گوهر پرفروغ ادب ایران همچنان فروزان بپاید .

متن اساس کتاب حاضر مثنوی چاپ نیکلسون بوده است و تمامی ابیات داستان با نسخه مصحح میرخان و نسخه خطی موجود ، که تاریخ کتابت آن ۸۶۹ هـ . ق .

پنج

می‌باشد، مقابله شده است. ضمناً در هر مورد که اختلافی مشاهده گردید ابیات بانسخه‌های چاپ رمضان و چاپ علاءالدوله مقابله شد و هر جا که کلمه یا عبارتی از این نسخ اقتباس گردید در متن آورده شد و بدان اشاره گردید.

به هر یک از ابیات داستان یک شماره اختصاص داده شد که با شماره ابیات متن نسخه نیکلسون ارتباط ندارد.

چنانکه در اغلب داستانهای مثنوی ملاحظه می‌گردد مولانا قصه یا موضوعی دیگر را، که ارتباط مستقیم با داستان اصلی ندارد، در این میان قرار می‌دهد و پس از آن به داستان اصلی برمی‌گردد. در این رساله ابیات داستان طوطی و بازرگان متوالیاً آمده است و از ذکر و شرح ابیاتی که مربوط به این داستان نبوده خودداری شده است.

در مورد معنی آیات قرآن کریم ترجمه دوست دیرینم ابوالقاسم پاینده مورد استفاده بوده است.

در تدوین رساله حاضر از مآخذ بسیاری استفاده شده که در حاشیه صفحات با یک علامت اختصاری بدان اشاره گردیده است. فهرست کامل این مآخذ در اول کتاب قرار داده شده است.

در خاتمه باید بگویم که در تألیف این رساله کاری از خود نکرده‌ام جز جمع‌آوری آراء و عقاید بزرگان عرفان و ادب به مناسبت موضوع ابیات داستان تاتسپیلی در پی بردن به مفهوم و مقصود این ابیات فراهم آمده باشد.

طهران، اردیبهشت ماه ۱۳۴۹

ادوارد ژوزف

فهرست مأخذ

علامات اختصاری	نام کتب	نام مؤلف و تاریخ چاپ	محل
احادیث مثنوی	احادیث مثنوی	بدیع الزمان فروزانفر تهران ۱۳۳۴ ه. ش.	
ادبیات عرب	تاریخ ادبیات عرب (به انگلیسی)	رینولد آ. نیکلسون کمبریج ۱۹۵۶ م.	
ارزش میراث صوفیه	ارزش میراث صوفیه	دکتر عبدالحسین زرین کوب تهران ۱۳۴۴ ه. ش.	
اسرار نامه	اسرار نامه	شیخ فریدالدین عطار به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین تهران ۱۳۳۸ ه. ش.	
اشارات ولوی	شرح مثنوی موسوم به اشارات ولوی	میرزا محسن عماد اردبیلی تهران ۱۳۲۷ ه. ش.	
اشعة اللمعات	} شرح لمعات فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی	مولانا نورالدین عبدالرحمن جاسی ۱۳۰۳ ه. ق.	
اوصاف		خواجه نصیرالدین طوسی برلین ۱۳۰۶ ه. ش.	
بابا افضل	رباعیات	بابا افضل کاشانی با تقریظ سعید نفیسی تهران ۱۳۱۱ ه. ش.	
بحث	بحثی در تصوف	دکتر قاسم غنی تهران ۱۳۳۱ ه. ش.	
بحر	شرح مثنوی	عبدالعلی محمد بحر العلوم لکهنو ۱۲۹۳ ه. ق.	
بستان السیاحه	بستان السیاحه	حاج زین العابدین شیروانی تهران ۱۳۱۵ ه. ش.	
بوستان	بوستان از کلیات سعدی	به تصحیح محمد علی فروغی تهران ۱۳۱۶ ه. ش.	

علامات اختصاری	نام کتب	نام مؤلف	محل و تاریخ چاپ
بیهقی	تاریخ بیهقی	خواجه ابوالفضل محمد بیهقی دیر	به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض تهران ۱۳۲۴ ه. ش.
پروین اعتصامی	دیوان	پروین اعتصامی	تهران ۱۳۲۳ ه. ش.
تذکرة الاولیاء	تذکرة الاولیاء	شیخ فرید الدین عطار به تصحیح رینولد آ. نیکلسون در ۲ جلد	لیدن ۱۹۰۵ و ۱۹۰۷ م.
جواهر	شرح مثنوی موسوم به جواهر الاسرار و زواهر الانوار	کمال الدین حسین خوارزمی	لکهنو ۱۳۱۲ ه. ق.
حافظ	دیوان	خواجه شمس الدین محمد حافظ به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی	تهران ۱۳۲۰ ه. ش.
حافظ انجوی	دیوان	خواجه شمس الدین محمد حافظ به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی	تهران ۱۳۴۵ ه. ش.
حدیقه	حدیقة الحقیقة	حکیم منائی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی	تهران ۱۳۲۹ ه. ش.
حکمت سقراط	حکمت سقراط و افلاطون	افلاطون ترجمه محمد علی فروغی	جلد اول تهران ۱۳۱۶ ه. ش.
خسرو و شیرین	خسرو و شیرین	حکیم نظامی گنجوی به تصحیح وحید دستگردی تهران ۱۳۱۳ ه. ش.	
خیام	رباعیات	حکیم عمر خیام به تصحیح آربری	لندن ۱۹۴۹ م.
دائرة المعارف کاسل	دائرة المعارف ادبیات کامل در دو جلد به انگلیسی Cassell's Encyclopaedia of Literature		لندن ۱۹۵۳ م.
دیوان شاه نعمت الله	کلیات اشعار	شاه نعمت الله ولی به تصحیح دکتر جواد نوربخش	تهران ۱۳۴۷ ه. ش.

علامات اختصاری	نام کتب	نام مؤلف	محل و تاریخ چاپ
دیوان عطار	دیوان	شیخ فریدالدین عطار به اهتمام و تصحیح دکتر تقی تفضلی تهران ۱۳۴۵ ه. ش.	
دیوان ناصر خسرو	دیوان قصاید و مقطعات	حکیم ناصر خسرو به اهتمام و تصحیح مجتبی مینوی تهران ۱۳۰۴-۱۳۰۷ ه. ش.	
رساله قشیریه	ترجمه رساله قشیریه	زین الاسلام ابوالقاسم قشیری به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر تهران ۱۳۴۵ ه. ش.	
رضائی	مثنوی معنوی	مولانا جلال الدین محمد با شرح و تصحیح محمد رضائی تهران ۱۳۱۹ ه. ش.	
سبزواری	شرح مثنوی	حاج ملاهادی سبزواری تهران ۱۲۸۵ ق. ه.	
سنائی	دیوان	حکیم سنائی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی تهران ۱۳۲۰ ه. ش.	
شرح تعرف	کتاب التعرف لمذهب التصوف	ابو ابراهیم مستملی بخاری لکهنو ۱۹۱۲ م.	
شرح فروزانفر	شرح مثنوی شریف	بدیع الزمان فروزانفر (جزو دوم از دفتر اول) تهران ۱۳۴۷ ه. ش.	
غزلیات	غزلیات از کلیات سعدی	به تصحیح محمد علی فروغی تهران ۱۳۱۸ ه. ش.	
ف	خلاصه مثنوی	بدیع الزمان فروزانفر تهران ۱۳۲۱ ه. ش.	
فرهنگ مصطلحات	فرهنگ مصطلحات عرفاء و متصوفه و شعراء	سید جعفر سجادی تهران ۱۳۳۹ ه. ش.	
فیه مافیه	فیه ما فیه	مولانا جلال الدین محمد به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر تهران ۱۳۳۰ ه. ش.	

علامات اختصاری	نام کتب	نام مؤلف	محل و تاریخ چاپ
قصص	ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی	بدیع الزمان فروزانفر	تهران ۱۳۳۳ ه. ش.
کشف یا کشف المحجوب	کشف المحجوب	علی بن عثمان الجلابی الهجویری به تصحیح و تحشیه علی قویم	تهران ۱۳۳۷ ه. ش.
		مولانا جلال الدین محمد به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر تاجز و هشتم تهران ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۰ ه. ش.	
کلیات شمس	کلیات شمس یا دیوان کبیر	امام محمد غزالی طوسی به تصحیح احمد آرام در ۲ جلد	تهران ۱۳۱۹ ه. ش.
گلستان	گلستان از کلیات سعدی	به تصحیح محمد علی فروغی	تهران ۱۳۱۶ ه. ش.
گلشن راز	شرح گلشن راز	شیخ محمود شبستری با شرح محمد بن یحیی لاهیجی نوربخشی با مقدمه کیوان سمیعی	تهران ۱۳۳۷ ه. ش.
لطائف	لطائف المعنوی من حقایق المثنوی	عبد اللطیف بن عبد الله عباسی	لکهنو ۱۸۷۶ م.
لوايح	لوايح	مولانا عبدالرحمن جاسی به کوشش محمد حسین تسبیحی	تهران ۱۳۴۲ ه. ش.
مثنوی	مثنوی معنوی	مولانا جلال الدین محمد به تصحیح ریتولد آ. نیکلسون در ۳ جلد	لیدن ۱۹۲۵-۱۹۲۹-۱۹۳۳ م.
مثنوی میرخانی	مثنوی معنوی	مولانا جلال الدین محمد به تصحیح و خط سید حسن میرخانی	تهران ۱۳۳۲ ه. ش.

علامات اختصاری	نام کتب	نام مؤلف	محل و تاریخ چاپ
برزیان نامه	برزیان نامه	سعد الدین وراوینی به تصحیح محمد قزوینی لیدن ۱۹۰۹ م.	
مصباح	مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة	عزالدین محمود کاشانی به تصحیح جلال الدین همائی - تهران ۱۳۲۳ ه. ش.	
مقصد اقصی	مقصد اقصی	شیخ عزیز بن محمد نسفی (ضمومه اشعة اللمعات) ۱۳۰۳ ه. ق.	
مکتوبات	مکتوبات	مولانا جلال الدین محمد اسلامبول ۱۳۰۶ ه. ق.	
منشآت قائم مقام	منشآت	میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی تبریز ۱۲۹۴ ه. ق.	
منطق الطیر	منطق الطیر	شیخ فریدالدین عطار به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین تهران ۱۳۴۲ ه. ش.	
منوچهری	دیوان	منوچهری دامغانی به تصحیح محمد دبیرسیاقی - تهران ۱۳۲۶ ه. ش.	
مواعظ	مواعظ از کلیات سعدی	به تصحیح محمد علی فروغی تهران ۱۳۲۰ ه. ش.	
نثر و شرح مثنوی	نثر و شرح مثنوی	موسی نثری در دو جلد تهران ۱۳۲۷ و ۱۳۲۹ ه. ش.	
نخجیران	{ نخجیران - بحثی درباره داستان نخجیران و شیر و خرگوش از دفتر اول مثنوی معنوی تهران ۱۳۳۷ ه. ش. ادوارد ژوزف }		
نیک	{ شرح و تقریظ مثنوی معنوی دفتر اول و دوم (به انگلیسی) رینولد آ. نیکلسون لیدن ۱۹۲۷ م. }		
وحشی	دیوان	وحشی بافقی به تصحیح حسین نخعی تهران ۱۳۴۲ ه. ش.	

هو

قصه بازرگان که طوطی اورا پیغام داد به طوطیان هندوستان هنگام رفتن به تجارت

داستانی که در این رساله مورد مطالعه ماست یکی از قصه‌های بسیار شیرین ادبیات پارسی است که مانند سایر داستانهای زبان پارسی مشحون از نکات لطیف و حکیمانه و مضامین عارفانه و اخلاقی است که مولانا به سبکی شیوا و روشی زیبا بیان می‌کند. همانطور که مولانا در سراسر مثنوی بی‌همتای خود هر قصه و مضمون را وسیله بیان افکار بلند خود قرار می‌دهد، در قالب این داستان هم به طرزی دلکش و ماهرانه به تجزیه و تحلیل مباحث عرفانی می‌پردازد و بخصوص در بیان مقام فنا که مقصد سالکان طریقت باشد داد سخن می‌دهد.

بدرستی معلوم نیست که این قصه در چه زمان ساخته و پرداخته شده است ولی آنچه در این مورد توان گفت آنکه پیش از مولانا شهرت داشته چنانکه حکیم خاقانی در تحفه العراقین بدان اشارت کرده و گفته است:^۱

من مرده به ظاهر از پے جست چون طوطی کو بمرد و وارست

داستان چنین است:^۱

در روزگار سلیمان علیه السلام شخصی در بازار مرغکی خرید که او را هزارستان گویند. اگر او را در نوا هزارستان است تو را در هوا هزارستان بیش است، او را در نوا و ترا در بی نوا. آن مرغک را به خانه برد و آنچه شرط او بود از قفس^۲ و جای آب و علف بساخت و به آواز او مستأنس می بود. یک روز مرغکی بیامد هم از جنس او بر قفس نشست و چیزی به قفس او فرو گفت، آن مرغک نیز بانگ نکرد. مرد آن قفس برگرفت و پیش سلیمان آورد، و گفت: ای رسول الله، این مرغک ضعیف را به بهای گران بخریدم و به آنچه شرط اولست از جای آب و علف قیام نمودم تا برای من بانگ کند. روزی چند بانگ کرد. مرغکی بیامد و چیزی به قفس او فرو گفت. این مرغک گنگ شد. از او پرس تا چرا اول بانگ کرد و اکنون نمی کند و آن مرغک را گفت: «چرا بانگ نمی کنی؟» مرغک گفت: «یار رسول الله، من مرغی بودم هرگز دام و دانه صیاد نادیده. صیادی بیامد و در گذر من دایم بگسترد و دانه ای چند در آن دام فشاند. من چشم حرص باز کردم دانه بدیدم، چشم عبرت باز نکردم تا دام بدیدی. به طمع دانه در دام شدم، به دانه نارسیده در دام افتادم، پایم به دام بسته شد و دانه به دست نیامد، چنین باشد: پروانه به طمع نور در نار افتاد. چون مرغ به طمع دانه در دام آید. صیاد مرا بگیرد، از جفت و بچه جدا کرد و به بازار آورد. این مرا بخرید و در زندان قفس بازداشت. من از سوز دردِ فرقت نالیدن گرقم، او از سر غفلت و شهوت سماع می کرد و از درد من غافل و بی خبر:

از درد دلِ محبِ حبیب آگه نیست می نالد بیمار و طیب آگه نیست

آن مرغک بیامد، مرا گفت: «ای بیچاره، چند نالی که سبب حبس تو این ناله تو است.

۱- تفسیر ابوالفتح رازی، جلد اول، ص ۵۹؛ (از قفص، ص ۱۸)

۲- قفص یعنی قفس، جمع: اقفاص

من عهد کردم که تا در این زندان باشم نیز ننالم. « سلیمان علیه السلام بخندید و مرد را گفت: « این مرغک می گوید عهد کرده ام که تا در زندان باشم نیز ننالم. « مرد قفس پیش خواست و درِ او برکشید و مرغ را رها کرد و گفت: « من این را از برای آواز دارم، چون مرا بانگ نخواهد کرد، او را چه خواهم کرد. »

و شیخ عطار در اسرارنامه این حکایت را به شکلی که با گفته مولانا نزدیکتر است آورده گوید: ۱

حکیم هند سوی شهر چین شد	به قصر شاه ترکستان زمین شد
شهی می دید طوطی هم نشینش	قفس کرده ز سختی آهینش
چو طوطی دید هندو را برابر	زبان بگشاد طوطی همچو شکر
که از بهر خدا ای کارپرداز	اگر روزی به هندستان رسی باز
سلام من به یارانم رسان	جوابم باز آری گر توان
بدیشان گوی کآن مهجور مانده	ز چشم هم نشینان دور مانده
به زندان و قفس چون سو کواری	نه همدردی ورا، نه نغمگساری
چه سازد تا رسد نزد شما باز؟	چه تدبیر است؟ گفتم با شما راز
حکیم آخر چو با هندوستان شد	بر آن طوطیانِ دلستان شد
هزاران طوطی دل زنده می دید	به گیرد شاخها پرنده می دید
گرفته هریکی شکر به منقار	همه در کار و فارغ از همه کار
فلک سرسبزِ عکس پر ایشان	مگس گشته همای فر ایشان
حکیم هند آن اسرار برگفت	غم آن طوطی نغمخوار برگفت
چو بشنوند پاسخ نیک بختان	درافتادند یک سر از درختان
چنان از شاخ افتادند بر خاک	که گفتم جان برآمد جمله را پالک

عجب ماند و پشیمان شد ز گفتار	ز حال مرگ ایشان مرد هشیار
سوی آن طوطی آمد راز بگشاد	به آخر سوی چین چون باز افتاد
همه بر خاک افتادند و مردند	که یاران از غم تو جان نبردند
بزد اندر قفس لختی پر و بال	چو طوطی آن سخن بشنود در حال
تو گفتی جان بداد او نیز و تن زد	چو بادی آتشی در خویشتن زد
گرفتش پای و اندر گلخن انداخت	یکی آمد فریب او بنشناخت
ز گلخن بر پرید و شد چو آتش	چو در گلخن فتاد آن طوطی خوش
حکیم هند را گفت ای هنرمند	نشست او بر سر قصر خداوند
که همچون برگ شو بر خاک ریزان	مرا تعلیم دادند آن عزیزان
رها بے بادت، خود را رها کن	طلبکار خلاصی، همچو ما کن
که با مرده نگیرند آشنای	بمیر از خویش تا یابے رها بے
یقین دان کز همه دای بچستی	هر آنگاهی که از خود دست شستی
کنون رقم بر یاران خود باز	بجای آوردم از یاران خود راز

.....

چنانکه بعداً ملاحظه خواهد شد، میان گفته مولانا با عطار مختصر تفاوتی در اصل وجود دارد، خاصه که مولانا با روشی طبیعی تر و سخت دلکش تر مطالب را تفصیل بیشتر داده و شرح اشتیاق طوطی را چنان دلسوز و جانگداز بیان کرده که مزیدی بر آن متصور نیست و به روش خود از هر قسمت داستان نتیجه جداگانه گرفته و سرپای قصه را به معانی و افکار بلند آرایشی هر چه تمام تر داده است:^۱

تعداد ابیات داستان شیخ عطار چهل و هفت بیش نیست و حال آنکه اشعار داستان مولانا طبق نسخه نیکلسون، که متن این رساله قرار داده شده، بالغ بر دویست و پنج بیت است.

داستانی که مولانا در مثنوی نقل کرده در واقع شاهی است بر ایات که
قبل از آغاز داستان طوطیان آورده است، ازین قرار:

هست قرآن حالهای انبیا	ماهیانِ بحرِ پاکِ کبریا
ور بخوانی و نه ای قرآن پذیر	انبیا و اولیا را دیده گیر
ور پذیرایی چو بر خوانی قصص	مرغِ جانت تنگ آید در قفس
مرغ کو اندر قفس زندانی است	می نجوید رستن از نادانی است
روحهایی کز قفسها رسته اند	انبیای رهبر شایسته اند
از برون آوازشان آید ز دین	که ره رستن ترا اینست، این
ما بدین رستم زین ننگین قفس	جز که این ره نیست چاره این قفس
خویش را رنجور سازی زارزار	تا ترا بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق بند محکم است	در ره این از بند آهن کی کم است؟

چنانکه ازین ایات مستفاد می شود، طوطی محبوس در قفس اشاره است به مردی
که بندی قفس تن و اسیر زندان طبایع گشته اند. برای رهایی ازین بند باید از راه تزکیه
نفس با نیروی عظیم جسم و تن را کُشت و آن بندگان طبایع را، که سخت بر آدمی
پیچیده است، از هم گسست تا سیر عالم علوی دست دهد، بسان انبیا و اولیا که ارواح
رسته از قفس هستند.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید: ^۱

مشو محبوس ارکان و طبایع برون آی و نظر کن بر صنایع

در حدیث آمده است: **مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا وَمَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ**

قیامت^۱ یعنی: بمیرید پیش از آنکه می‌میرید و هر کس مُرد محققاً قیامت او برپا شد.

مولانا در دیوان شمس گوید:^۲

بمیرید، بمیرید، درین عشق بمیرید	درین عشق چو مُردید همه روح‌پذیرید
بمیرید، بمیرید، وزین مرگ مترسید	کزین خاک برآید، سماوات بگیرید
بمیرید، بمیرید، وزین نفس بپسُرید	که این نفس چو بندست و شما هم چو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان	چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید

شیخ عطار گوید:^۳

نیست شو تا هستیت از پی رسد	تا توهستی، هست در تو کئی رسد
تا نگردی محو خواری فنا	کئی رسد اثبات از عزّ بقا

مولانا در مثنوی بارها به این معنی اشارت کرده است، از آن جمله:

ای خنک آنرا که پیش از مرگ مُرد یعنی او از اصل این رز بوی بُرد^۴

مُرده گردم، خویش بسپارم به آب	مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب ^۵
مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی ^۱	این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: مَوْتُوَا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ	يَأْتِيَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ

۱- بستان السیاحه، ص ۲۵۸ و فیه مافیه، ص ۱۲.

۲- کلیات شمس، جزو دوم، ص ۵۸.

۳- منطق الطیر، ص ۲۳۸.

۴- دفتر چهارم، ص ۳۵۹.

۵- دفتر چهارم، ص ۴۱۲.

مِیرَ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتِ اِن بُوَد کز پسِ مردنِ غنیمت‌ها رسد^۱

حکیم سنائی در قصیده معروف گوید:^۲

بمیر ای دوست پیش از مرگ ، اگر می زندگی خواهی

که ادريس از چنين مردن بهشتی گشت پیش از ما

ومولانا در مثنوی این یک بیت حکیم سنائی را به شیوه‌ای دلنشین در پنجاه و چهار بیت تفسیر کرده است که از آن جمله است:^۳

بهر این گفت آن رسولِ خوش پیام رمزِ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتِ یا کِرام

نتیجه داستان، چنانکه بعداً ملاحظه خواهد شد، موضوع فناء فی الله می‌باشد که یکی از مقامات سیر و سلوک است. بنا بر قول دکتر غنی^۴، عقیده به فنا و محو شخصیت، که صوفیه فنا و محو یا استهلاک می‌نامند، ظاهراً در اصل هندی است. صوفیه فنا را چنین توجیه می‌کنند که انعدام شخصیت و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خداست و شرط رسیدن بدین مرحله طی مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر می‌رود تا به مقام فنا می‌رسد، یعنی فرد در وجود کلی فانی می‌شود و این مرحله مبدی سفر ثانی است که سالک از آن به بقاء بالله می‌رسد. و این مقامی است که صوفی با فنانای شخصیت خود در خدا می‌خواهد به بقاء بالله، یعنی به حیات ابدی در خدا و به آنچه برتر از این دنیای فانی است، برسد چنانکه در آیه ۳۶ از سوره شوری می‌فرماید: فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعٌ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. یعنی: آنچه شما را داده‌اند کالای

۱- دفتر ششم، ص ۹۲

۲- سنائی، ص ۹

۳- دفتر ششم، ص ۳۱۶

۴- بحث، ص ۳۲

زندگی این دنیا است و آنچه نزد خدا هست برای کسانی که ایمان دارند و به پروردگارشان توکل می کنند بهتر و پایدارتر است.

حافظ گوید:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که زلب تا به دهان این همه نیست
ابوسعید احمد بن الخراز، از مشاهیر عرفای مائۀ سوّم هجری قمری (متوفی
۲۸۶ هـ. ق.) ملقب به لسان التصوّف گوید: فنا عبارت از فنای بنده باشد از رؤیت
بندگی و بقا بقای بنده باشد در حضور الهی. و باز گفت: فنا متلاشی شدن است به حقّ
و بقا حضور است با حقّ.^۱

در تفسیر مقامات و سیر و سلوک صوفیّه و مقایسه آن با طریقت های دیگر
دکتر عبدالحسین زرّین کوب تحقیقاتی فاضلانه و بسیار ارزنده دارد که لازم دانست
شمه ای از آن را که به مطالعه ما کمک می نماید اینجا عیناً بیاوریم. وی گوید:^۲

«مراقبت در احوال قلب و روح، صوفیّه را بارموز و اسرار نفس انسان
آشنائی خاص داده است و حکمت صوفیّه از این حیث بر ملاحظات مهم روانشناسی مبتنی
شده است. از آن جمله است توجّه به احوال و مقامات و تفاوت آنها که در آن باب
صوفیّه تحقیقات بدیع کرده اند. در تعریف حال غالباً می گویند واردی است غیبی که
از جانب حقّ بر سالک در میرسد و دوام ندارد، در صورتیکه مقام مرتبه بی است از مراتب
سلوک که به سعی و مجاهده حاصل می شود. البته عُرُوض و ورود حال که به عقیده صوفیّه
از عالم علوی به دل سالک فرود می آید سبب می شود که سالک اندک اندک بر اثر آمد
شدن آن حال از مقام ادنی به مقام اعلی راه بیابد.

اما آنچه بر عهده سالک است و منوط به کسب و همت اوست طیّ مقامات

۱- تذکرة الاولیاء، جلد دوم، ص ۴۴

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۷ به بعد

سلوك است که در تعداد و ترتیب آنها اقوال مشایخ مختلف است و از جمله درین باب می توان تفاوت قول سراج^۱ و قشیری^۲ را ملاحظه کرد. در هر حال، از جمله مقامات صوفیه که در ادب آنها ذکر آن مکرر می آید مقام جمع و تفرقه است یا جمع و فرق. جمع عبارتست از آنکه عارف مظاهر آفرینش را همه در انوار ذات حق^۳ مستهلک ببیند و وجود خلق را در مقام غلبه و ظهور حق^۴ در نظر نیاورد. تفرقه آنست که مظاهر آفرینش را از ذات حق^۵ جدا ببیند و در مقام توجه به خلق از اشتغال به عالم غیب و حصر توجه به ذات حق^۶ بازماند. البته این تفرقه که برای کاملان اهل معرفت دست می دهد نزد صوفیه از آن تفرقه که مخصوص محبوبان و آنها را از توجه به حق^۷ بازی دارد جداست، و تفرقه^۸ مشایخ از لوازم تعلق به حواس جسمانی است چنانکه جمع آنها از لوازم تجرد روح است اما نه از آنگونه که برای عوام نیز هست. انفراد و اختصاص به هریک از دو مقام جمع و تفرقه نزد کسانی از صوفیه که معتدل شناخته می شوند مردود است و بیشتر مشایخ جمع و تلفیق بین هر دو مقام را توصیه می کنند و کسانی از مشایخ را که بین هر دو جمع کرده اند و بر موجب لوازم هریک بر حسب اقتضا عمل کرده اند ذوالعینین می خوانند و پیروان طریقت که مربی و مرشد و صاحب خانقاه بشمارند غالباً ازین طبقه بوده اند و آنکه نزد صوفیه انسان کامل خوانده می شود نیز جامع بین جمع و تفرقه و به اصطلاح ذوالعینین است. محققان صوفیه جمع بی تفرقه را زندقه و تفرقه بی جمع را تعطیل می شناسند و معتقدند آنکه از تفرقه دور باشد عبودیت او نادرست است و آنکه از مقام جمع برکنار باشد معرفت او درست نیست.

بالا تر از مقام جمع نیز مقام دیگریست که آن را جمع الجمع می خوانند و گویند

۱- ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (متوفی سال ۳۷۷ ه. ق.).

۲- ابوالقاسم زین الاسلام عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحة بن محمد قشیری،

(۳۸۶-۴۶۰ ه. ق.)

آن مقام عبارتست از استهلاك تام در حق و این مقام فناست و نزد صاحب این مقام نه جمع توجه وی را از خلق باز می دارد نه تفرقه او را از استغراق در حق مانع می آید. چون سخن از فنا در میان آمد باید توجه کرد که فناء صوفیه را برخلاف مشهور بهیچوجه نمی توان با آنچه نزد بودا و هنود به نیروانا تعبیر می شود یکی دانست زیرا نیروانا در واقع انتهای تناسخ صورتست و هیچ ارتباطی با تصور وجود خداوند ندارد در صورتیکه فناء صوفیه از تصور وجود خدا و غلبه و استیلای اوست و با تناسخ صورت نیز ارتباطی ندارد. در هر حال، با آنکه نظیر فکر فناء صوفیه نزد عرفاء نصاری نیز هست که عبارت از فرض استهلاك و اضمحلال اراده انسان است در مشیت و اراده خداوند باز بهیچوجه نمی توان آن فکر را اساس نظریه فناء رایج در نزد صوفیه شمرد.

فناء صوفیه البته فناء ذات و صورت نیست، فناء صفت بشریت است و آنچه در نظر صوفی و عارف حجاب راه وصول است همین صفات بشری است که تا سالک از آنها فانی نشود به صفات حق تجلی نیابد و به سرچشمه بقاء - بقاء به حق - نرسد. همین اعتقاد به فناء از صفات بشری است که صوفی را به فرضیه تجلی ذات و صفات و قول به حلول و اتحاد می کشاند. تجلی ذات و تجلی صفات عبارتست از ظهور ذات و صفات خدائی در انسان و البته آن را با تجلی روح نباید اشتباه کرد. چون تجلی روح نیز بسا که سالک را به غلط می اندازد و آن را تجلی حق می پندارد. در صورتیکه نزد کاملان صوفیه فرق است بین تجلی روحانی و تجلی ربانی. اولی غالباً عجب و هستی و پندار و غرور می افزاید و دومی این همه را از بین برمی دارد و سالک را تا مقام نیستی و فنا پیش می برد. چنانکه حلول و اتحاد نیز وقتی دست می دهد که سالک از صفات بشری خویش فانی گشته باشد. حلول را که بعضی صوفیه بدان قائل شده اند عامه مسلمین و جمهور متکلمین رد می کنند و قبول آنرا مستلزم قول به مجانست خالق و خلق و همچنین مستلزم فرض احتیاج ذات باری به محل می دانند. اما کسانی از صوفیه که به حلول

قائلند معتقدند خداوند ممکن هست که در یک جسم انسانی علی‌الدوام یا در وقتی از اوقات حلول کند و در این صورت معانی بشریت از آن جسم زایل می‌شود و معانی ربوبیت بروی طاری می‌گردد و این قول البته نه فقط در نزد معتدلین صوفیه بلکه حتی در نزد قائلان به وحدت وجود نیز مقبول نیست: طایفه نخست به سبب آنکه حلول را خلاف شریعت می‌دانند و طایفه دوم بدان جهت که قول به حلول و اتحاد مستلزم اعتقاد به دو وجود است در صورتیکه نزد آنها وجود حقیقت واحدی است و در آن دوئی و دوگانگی در کار نیست. در هر حال، از صوفیه کسانی که قائل به حلول بوده‌اند مورد تکفیر و انکار عامه مسلمین شده‌اند و همواره در ردیف نصاری و غلاة شیعه مطعون و منفور است. باری، اتحاد نیز مثل حلول نزد عامه مسلمین و متکلمین مردود است اما بعضی از صوفیه آن را ممکن می‌شمارند و از لوازم و نتایج فناء صفات بشری می‌دانند. این اتحاد که صوفیه مدعی آنند عبارتست از آنکه خداوند با انسان یکی شود. اما حصول این اتحاد در واقع بدین گونه است که اراده انسان در اراده حق فانی شود و از هستی و مراد وی هیچ باقی نماند. جز به این معنی تصور دیگری از اتحاد خدا و انسان را محققان صوفیه مقبول و معقول نمی‌شمارند.^۱

در هر صورت، از صوفیه غالب کسانی که به مشرب وحدت تمایل دارند وجود را حقیقت واحد می‌دانند و معتقدند پدید آمدن کثرت و تعدد در آن حقیقت واحد خود امریست موهوم که به مثابه تصاویر و سایه‌هاست و جز حقیقت واحد خالی از کثرت و تعدد که وجود حقیقی است هر چه دیگر به تصور آید عدم است و این معانی و مبانی نیز محمد فرضیه فناء صوفیه است که نیل بدان غایت و هدف تمام مجاهدات صوفی و آخرین منزل از منازل سائرین طریقت بشمارست.

طی منازل سلوک که - از توبه تا فناء - صوفی را همه جا بدنیاال «حق»

می‌کشاند البته کاریست دشوار و غالباً موقوف به جذب و کشش غیبی، چون وصول بمقام تجلّی و نیل به مرحله حلول و اتحاد و وصول به «فناء از صفات بشری» و رای عالم اسباب و علل است تنها عنایت ربّانے است که سالک را به آن مقصد عالی می‌رساند. این عنایت ربّانے هم که جذب خوانده می‌شود عبارتست از کشش غیبی که به اعتقاد صوفیّه از جانب حقّ بر بنده می‌رسد، و او را بی واسطه و بدون طیّ مراحل مجاهده به معرفت و مشاهده حقّ می‌رساند. نزد محققان صوفیّه، با آنکه مجاهده و کوشش برای وصول بحقّ لازم است، کافی نیست و بی جذب و عنایت الهی ثمری از آن حاصل نمی‌شود. به عقیده این جماعت، چون کوشش و جهد انسان در وصول بحقّ مؤثر نیست، و کشش غیبی نیز لازم است در این صورت مانعی ندارد که خداوند کسانی را، بدون طیّ مراحل سیر و از همان آغاز راه، به عنایت خویش مخصوص بدارد، و چنین کسانی را صوفیّه مجذوب خوانند. سالک برای وصول به حقّ از مراحل مجاهدت می‌گذرد و سلسله مراتب را طی می‌نماید. طریق سالک را صوفیّه ترقّی می‌خوانند، چون در آن از مراتب مادون به مراتب مافوق می‌رود. امّا طریق مجذوب را تدلّی می‌گویند از آن رو که وی بی آنکه مراتب پایین را درنوردد دست در شجره عنایت می‌زند و به حقّ نزدیک می‌شود. بدین گونه، سالک به دلالت آثار و اسماء و صفات به ذات حقّ معرفت حاصل می‌کند، در صورتیکه مجذوب از آغاز کار بسبب کشفی که از عنایت حقّ به وی می‌رسد ذات حقّ را ادراک می‌کند، و پس از آن از معرفت ذات به شهود صفات و معرفت اسماء و آثار هدایت می‌یابد و بدین ترتیب، پایان راه سالک آغاز راه مجذوب است، و آغاز کار سالک پایان سیر مجذوب.

در هر حال، اتّکاء بر مجاهده و سلوک طریقه کسانی از صوفیّه است که وصول به حقّ را قدم آخر طریقت می‌دانند امّا کسانی که آنرا قدم اوّل می‌شمارند بنای کارشان بر جذب است، و این جماعت اخیر معرفت اهل جذب را، که کشف و شهود است، بر معرفت

اهل سلوك، كه تحقيق و طلب است، ترجيح می دهند.

بهر صورت، کسانی كه سلوك را اصل قرار داده اند - مثل قشیری، سلمی^۱ و خزّالی^۲ - غالباً معتقدند كه بدون مجاهدت كشف حاصل نمی شود، در صورتیكه شاذلی^۳ و ابن عطاء الله اسکندرانی^۴ و بعض دیگر از محققان صوفیه عقیده دارند كه آنچه سبب وصول به حق است عنایت اوست، و كوشش و مجاهده سالك در این مورد تأثیری ندارد.

باری، آنكه سلوك وی منتهی می شود به وصول و معرفت و شهود بلا واسطه نزد صوفیه سالك مجذوب خوانده می شود، و آنكس كه به سبب عنایت الهی در اوّل قدم به حق می رسد اما پس از وصول به حق باز بر طریق سلسله مراتب باز می گردد تا آن راه را كه بی مجاهده طیّ کرده است باز شناسد مجذوب سالك گفته می شود، و در واقع راهی را كه سالك مجذوب از خلق به حق پیموده است (سیر از خلق به حق) مجذوب سالك از حق به خلق طیّ می كند (سیر از حق به خلق): بعقیده محققان صوفیه، آنكه شایسته ارشاد و شیخی و رهبری است مجذوب سالك است، كه هم به عنایت الهی اختصاص دارد، و هم از رسم و راه منزلها باخبر است. اما بعضی نیز معتقدند كه سالك مجذوب هم صلاحیت شیخی و رهبری دارد.

این اعتقاد به جذبه از حیث نفی فایده تامّ مجاهده و عمل در امر وصول به حق

۱ - محمد بن حسین بن محمد بن موسی از دی سلمی (۳۳۰ - ۴۱۲ هـ. ق.).

۲ - امام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد طوسی (۴۵۰ - ۵۰۵ هـ. ق.).

۳ - مؤلف «کیمیای سعادت».

۴ - ابوالحسن علی بن عبدالله بن عبدالجبار پیشوای صوفیه شاذلیه (۵۹۱ - ۶۵۶ هـ. ق.).

۵ - تاج الدین ابوالفضل احمد بن محمد اسکندری یا اسکندرانی - از صوفیه شاذلیه و

مؤلف کتاب تاج العروس (متوفی ۷۰۹ هـ. ق.).

شبهات دارد بطریقهٔ یکدسته از عرفای متأخر مسیحی که کیه‌تست^۱ خوانده می‌شوند. این جماعت می‌گویند نیل به نجات برای فرد ممکن نیست الا که عنایت الهی شامل حال وی شود. بنابراین، از هر آنچه سعی و جهد انسانی است باید دست برداشت و خود را باید در مهتَب ریح عنایت قرارداد و با جذبۀ لطف حق راه نجات را بجُست.

هدف این جذبۀ و عنایت ربّانی وصول به حق است که غایت هر صاحب‌دل است و روح صوفی طالب و مشتاق آن است و همین طلب و اشتیاق است که صوفیه از آن به محبت و عشق الهی تعبیر می‌کنند و جذبۀ عنایت حق را منشاء آن می‌شمارند و آن را «شَبَکَةُ حَقِّ» می‌دانند که بدان دلهای مستعد را صید می‌کند.

در هر حال، نزد غالب صوفیه محبت منشاء جمیع احوال عالیّه و حقیقت آن محض موهبت است^۲. از این رو، احوال مختلف از خوف و رجا و قبض و بسط و شوق و انس و رضا و تسلیم همه از لوازم آنند و بدین سبب به عقیدهٔ بعضی از مشایخ هیچ چیز مثل محبت و عشق نمی‌تواند صوفی را تهذیب و تربیت کند و در معرض احوال قرار دهد. از همین روست که صوفیه غالباً عشق را اهمیت بسیار می‌دهد. بعضی مشایخ اساس سلوک و طریقت خویش را بر عشق نهاده‌اند حتی عده‌ای نیز بدان سبب که جمال صورت را مظهر و مَجَلای طلعت غیب می‌شمرند در کار عشق به صورت پرستی منسوب شده‌اند. در هر صورت، صوفیه در مراتب عشق و محبت نکته سنجی‌های دقیق کرده‌اند و در احوال محبتان و درجات محبت تحقیقات بدیع دارند که در اشعار و قصه‌های

۱- Quiétistes.

۲- از معروف کرخی سؤال کردند از محبت. گفت: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت موهبت حق است و از فضل او.» (تذکرة الاولیاء، جلد اول، ص ۲۷۲). هم‌چنین از بایزید بسطامی آمده است که: «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق.» (ایضاً ص ۱۶۲)

آنان و حتی در احوال بعضی از مشایخ به تفصیل آمده است . حاصل آنکه عشق غایت خلقت و مدار وجود آدمی است چرا که روح انسان بازگشت و اتصال به مبدء و منشاء اصلی خویش را می جوید، ازین رو در طلب حق^۱ به راه عشق می پوید. بعلاوه چون هر کمالی که هست منشاء آن ذات حق^۲ است عجب نیست که محبت او از هر محرک دیگر قوی تر است.

باری، کمال محبت و نهایت حد غلبه^۳ آن عشق است چنان که کمال عشق نیز استغراق تام^۴ و فناء کامل عاشق است در وجود معشوق و در واقع عشق صوفی که با انقطاع از ماسوی^۵ شروع می شود با اتحاد و اتصال به معشوق منتهی می شود و صوفی را از مقامات تبتل^۶ تا فنا می برد. »

چنانکه روش مولانا است ، غالب ابیات این داستان متضمن شرح مقامات سیر و سلوک است که بحث در آن به تدریج در جای خود بیاید .
اینک آغاز داستان :

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| ۱- بود بازرگانی او را طوطی | در قفس محبوس زیبا طوطی |
| ۲- چونکه بازرگان سفر را ساز کرد | سوی هندستان شدن آغاز کرد |
| ۳- هر غلام و هر کنیز را از جود | گفت بهر تو چه آرم، گوی زود |
| ۴- هریکی از وی مرادی خواست کرد | جمله را وعده بداد آن نیک مرد |

..... روزی بازرگان عزیمت هندوستان ساز کرد^۲ و استمالت هریک از متعلقان آغاز. پس گفت که هر چه می خواهید بگوئید تا هر چه متمنای هریک باشد از هندوستان بیاورم. هریک از وی چیزی طلب کرد و بازرگان وعده داد که بیاورد.

۱- تبتل یعنی : از جهان و مردم بریدن و باخدای پناهندن.

۲- جواهر ، ص ۱۸۴

۵- گفت طوطی راجه خواهی ارمغان کآرمت از خطّه هندوستان

بازرگان از طوطی پرسید که تحف و هدایای مورد طلب تو بعنوان ره آورد چیست تا در بر آوردن آن متمنی کوتاهی نکنم.

۶- گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان چون بینی کن ز حال من بیان

۷- کان فلان طوطی که مشتاق شماس از قضای آسمان در حبس ماست

۸- بر شما کرد او سلام و داد خواست وز شما چاره و ره ارشاد خواست

طوطی گفت که چون در شکرستان و بوستان هند^۱ دوستان مرا از طوطیان بلند پرواز جلوه ساز مشاهده کنی پیغام من بدیشان رسان و از احوال پریشان من شمه ای بر آنان فروخوانی و بعد از عرض اشتیاق بطریق داستان از زبان من بدان دوستان گوئی که فلان طوطی که در بند ماست از شما چاره می جوید.

۹- گفت می شاید که من در اشتیاق جان دهم اینجا، بمیرم در فراق؟

آیا شایسته است و سزاوار که من در اشتیاق دیدار دوستان و از فراق یاران اینجا جان سپارم؟

۱۰- این روا باشد که من در بند سخت گه شما بر سبزه ، گاهی بر درخت؟

۱۱- این چنین باشد وفای دوستان من درین حبس و شما در گلستان؟

آیا رسم و عهد وفاداری چنین است که مرا در بند واگذارید و خود در گلستان سبز و خرم آزاد بسر برید و از نعمت آزادی کام بگیرید؟

۱۲ - یاد آرید ای میهان زین مرغِ زار یک صَبوحی در میانِ مرغزار

صَبوح در عربی یعنی شیر تازه یا شرابی که شب بر آن گذشته باشد و سحرگاهان خورند که در فارسی صَبوحی گویند.

ای جلوه کنندگان اطراف مرغزار که با آزادی از لذایذ زندگی بهره‌مند هستید گاهی هم از این مرغزار یاد آرید^۱ و به یاد من بجای هم بنوشید.

۱۳ - یادِ یاران یار را میمون بود خاصه کان لیلی و این مجنون بود

و ای مشاهده کنندگان نقش جمال یار، بحق صحبت دیرین نقش مهر من بر صفحه جان بنگارید و قدح‌های مالا مال از صهای تجلیات جمال نوش کنید مبادا که این گرفتار بادیه انفضال و لب تشنه زلال وصال را به فراموشی سپارید، چه هرگاه سلسله شوق به جنبش آید حتی شنیدن سر دلبران در حدیث دیگران لذت بخش می‌آید^۲.

۱۴ - ای حریفان بت موزون خود من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود

در بعض نسخ مصراع اول چنین آمده است: «ای حریفان بابت موزون خود.»

مصراع اول خطاب به طوطیان هند است. یعنی: ای حریفان که با محبوب خود باده گساری می‌کنید بدانید که من بجای باده از خون دل خود قدح‌ها می‌نوشم.

۱۵ - یک قدح می نوش کن بر یاد من گر همی خواهی که بدهی داد من

در نسخ قدیمه خطی و در نسخه خطی نگارنده مصراع دوم «نی خواهی» آمده است ولی بنظر ما «همی خواهی» صحیح است یعنی اگر می‌خواهی که من از تو راضی

و خوشنود باشم قدحی بیاد من بنوش . میرخانی هم در نسخه خود «همی خواهی» آورده است .

حال که من در بندهستم و از فیض آزادی محروم و نمی توانم همدم شما باشم و در خوشی شما شریک ، پس لااقل قدحی بیاد من نوش کنید .

چو با حبیب نشینی و باده پیمائی بیاد دار حریفان باده پیم را
باده نوشیدن بر یاد کسی که در خور تعظیم یا مورد محبت و عشق است ، رسمی است قدیم و آیینی است که در بزم باده ، ایرانیان معمول داشته اند و به یاد شاهان و آزادگان یا کسی از حاضران مجلس که او را دوست داشته اند می نوشیده اند.^۱
فردوسی در داستان هفت گردان گوید :

بیمود ساقی می و داد زود	تهمتن شد از دادنش شاد زود
بکف بر نهاد آن درخشنده جام	نخستین ز کاووس کی برد نام
که شاه زمانه مرا یاد باد	همیشه تن و جاننش آباد باد
دگر باره بستد زمین داد بوس	چنین گفت کین باده بر روی طوس
می زابلی سرخ در جام زرد	تهمتن بروی زواره بخورد
زواره چو ساغر بکف بر نهاد	همان از شه نامور کرد یاد

۱۶ - یا بیاد این فتاده خاك بیز چونکه خوردی جرعه ای برخاك ریز

خاك بیز یعنی محنت کش^۲.

در این بیت منظور از کلمه «جرعه ای برخاك ریز» اینست که توجهی نیز بر این کمترین داشته باش و از من یاد کن . این اصطلاح بنا بر قول نیکلسون^۳ نزد اعراب

۱- شرح فروزانفر، ص ۶۱۴

۲- بحر، ص ۹۹

۳- ادبیات عرب، ص ۱۲۳

معمول بوده است. این رسم چنین بوده است که در مجالس بزم و عیش آخرین قطرهٔ پیالهٔ می را به یاد یاران غایب یا در گذشته بر زمین می ریخته‌اند. این مراسم بر روی قبر شاعر عرب الاعشی^۱، که در روزگاران ظهور اسلام می زیسته و خود از می گساران بنام بود، جاری شد. الاعشی^۱ در مدح شراب بسیار شعر سروده است و از آوردن کلمات پارسی در اشعارش چنین برمی آید که با ممالک غیر عرب و مخصوصاً ایران در تماس بوده است. نام او میمون بن قیس و لقبش الاعشی^۱ است. وی را بزرگترین شاعر عرب می دانند. مذهبش بدرستی معلوم نیست و برخی گویند که کیش مسیحی داشته است ولی همینکه اسلام ظهور کرد، هر چند خود اسلام نیاورد، ولی در مدح حضرت پیغمبر (ص) قصیده‌ای بنظم کشید^۱.

آوردن اصطلاح «جرعه برخاک ریختن» در بیت مذکور تلمیحی است، چنانکه در عربی گویند:

شَرَبْنَا وَآهَرَقْنَا إِلَى الْأَرْضِ جُرْعَةً

وَلِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ^۲

جرعهٔ می برخاک ریختن و دردی و ته نشست جام بر زمین افشاندن رسمی است کهن که نزد غالب ملل متداول بوده و هست. در اساطیر یونان آن را آیین دیونیزوس^۳، خدای می، گویند. دیونیزوس را ملل لاتینی زبان با کوس^۴ نامند. بدرستی معلوم نیست که این رسم از یونان به مشرق زمین و من جمله عربستان آمده یا بالعکس از شرق به یونان

۱- ادبیات عرب، ص ۱۲۲ و دائرة المعارف ادبی کامل، جلد اول، ص ۶۲۹

۲- سبزواری، ص ۴۰

۳- Dionysos

۴- Bacchus

وارد شده است ولی چنین پیدا است که این رسم در ایران هم متداول بوده است، چنانکه شعرای ما نیز بدان اشارت کرده اند:

منوچهری گوید: ۱

جرعه برخاک همی ریزیم از جام شراب

جرعه برخاک همی ریزند مردان ادیب

ناجوانمردی بسیار بود چون نبود

خاک را از قدح مرد جوانمرد نصیب

خاقانی گوید :

وگر جرعه‌ای بر زمین ریزی از می

زمین چون فلک مست دوران نماید

خیام گوید: ۲

تا چند در این حیل و زرقا عمر تا چند مرا درد دهد ساقی عمر

خواهم که زدست حیل و خدعه او چون جرعه بخاک ریزم این باقی عمر

حافظ گوید: ۳

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان

بخواه جام و شراب به خاکِ آدم ریز

در بعضی نسخ و من جمله نسخه محمد قزوینی و دکتر غنی ۴ بجای شراب

«گلاب» آمده است و ظاهراً باید تحریف و تصحیح کتاب باشد که آوردن کلمه

شراب را مناسب ندانسته اند. هر چند مرسوم است که بر سر خاک مرده گلاب می ریزند

۱- منوچهری ، ص ۶

۲- خیام ، ص ۳۹

۳- حافظ انجوی ، ص ۱۳۷

۴- حافظ ، ص ۱۸۰

ولکن در همین نسخ دیوان حافظ در آخر مصراع اول بجای «قصه مخوان» عبارت «ای ساقی» آمده و اگر این را اصل بدانیم روشن است که خطاب به ساقی است که شراب در جام می‌ریزد نه گلاب. برای صحت این تأویل ملاحظه شود که حافظ باز می‌گوید:^۱

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک

از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

رجوع شود به دیوان حافظ چاپ حکیم وقسی و انجوی که مطابق متن کلمه «شراب» را آورده‌اند.

۱۷ - ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟ وعده‌های آن لب چون قند کو؟

آخر نه بین ما عهد و پیمان بود؟ پس آن همه وعده‌ها چه شد؟

۱۸ - گر فراق بنده از بند بندگیست چون تو باید بدگنی، پس فرق چیست؟

اگر من رسم بندگی ندانم، مخدومی چون تو سزای بد نباید بد دهد زیرا که در این صورت بین بنده و مخدوم فرق نخواهد بود بلکه بر مخدوم فرض است که از تقصیر بنده خود درگذرد.

۱۹ - ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ با طرب تر از سماع و بانگ چنگ

۲۰ - ای جفای تو ز دولت خوب تر و انتقام تو ز جان محبوب تر

بلائی که از جانب محبوب رسد عین عطاست و از عطا نالیدن عین خطا^۲.

این ابیات عین رضا است که یکی از مقامات سیروس لوك باشد. هر چه از جانب خدایتعالی بر بنده رسد عین عطاست که بنده باید بدان رضا دهد و رضا ثمره محبت است. پس رضا به قضای حق سبحانه بلندترین مقامات است^۳، و هیچ مقامی و رای آن نیست،

۱- حافظ ص ۲۰۳

۲- جواهر، ص ۱۸۴

۳- کیمیای سعادت، ص ۹۷۲

چه محبت مقام بهترین است و رضا به قضای خدایتعالی نه ثمره^۱ هر محبتی باشد بل ثمره^۲ محبتی است که بر کمال بود، و ازین گفت رسول صلوات الله علیه : **الرِّضَا بِالْقَضَا** **بَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ**. یعنی : درگاه مهین حق تعالی رضاست به قضای وی . و چون رسول اکرم از قوی پرسید که : نشان ایمان شما چیست؟ گفتند : در بلا صبر کنیم و بر نعمت شکر کنیم و به قضا رضا دهیم. گفت : اینان حکماوند و علما، نزدیک است از عظیمی قوت ایشان که انبیا باشند .

پس آدمی باید راضی باشد بر قضای خداوندی و معنی رضا خشنودی است چنانکه در آیه ۱۱۹ از سوره مائده فرماید : **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ** **الْفَوْزُ الْأَعْظَمُ**. یعنی : خدا از آنها خشنود است و آنها نیز از خدا خشنودند و این کامیابی بزرگ است.

باید متوجه بود که رضا نزد صوفیه صفتی است بسیار پسندیده و مستحسن و به عقیده اکثر اموری است کسی و آموختنی، یعنی به مجاهدت به دست می آید و ممکن است به وسیله ریاضت این صفت را در خود ایجاد نمود و ازین رو آنرا از جمله مقامات یعنی امور کسی شمرده اند مگر حارث محاسبی، از صوفیه مائه سوم هجری، که آنرا از قبیل احوال یعنی امور موهبتی می شمارد و آمدنی می داند نه آموختنی. حقیقت رضا تسلیم شدن سالک است در برابر خواست و اراده خداوند و بنابراین آنچه از خدا برسد مطلوب است و میانه نعمت و نعمت و قهر و لطف و عطا و بلا در نظر چنین کسی تفاوتی نیست^۱. زین الاسلام ابوالقاسم قشیری از اکابر علما و کتاب و شعرا و متصوفه قرن پنجم هجری در رساله قشیری گوید^۲ : ابوبکر طاهر گوید : رضا بیرون کردن کراهیت است از دل تا اندر دل جز شادی نباشد.

۱- ف، ص ۱۱۲ به بعد

۲- رساله قشیری، ص ۲۹۸ و ۲۹۹

ذوالنون گوید: سه چیز از علامت رضا بود، دست برداشتن از اختیار پیش از قضا و نایافتن تلخی پس از قضا و یافتن محبت اندر وقت بلا. و باز گوید: رضا شادی دل است به تلخی قضا.^۱

لاهیجی گوید: و حقیقت رضا بیرون آمدن بنده است از رضای خود به دخول در رضای محبوب و راضی شدن به آنچه خدا اراده کند و او را بر تقدیرات الهی اعتراض نباشد و مقام رضا رفع اختیار است و تساوی نعمت و بلا و شدت و رخا است.^۲
عزّ الدّین محمود بن علی کاشانی متوفی سال ۷۳۵ هـ. ق. گوید که: مقام رضا بعد از عبور بر منزل توکل باشد.^۳

شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید:^۴

ارادت با رضای حق شود ضمّ رود چون موسی اندر باب اعظم

یعنی ارادت و خواست سالک سایر بجانب حقّ با رضای حقّ منضمّ شود و اصلاً غیر رضای حقّ در هیچ امری طلب نماید و ارادت خود از میانه بردارد و در جمیع اقوال و افعال نظرش بر رضای الهی باشد نه به حفظ نفس خود و ارادت و رضای سالک در ارادت و رضای حقّ محو و تلاشی گشته خواست الهی خواست او شده باشد، و قوله تعالی: إِرْجِعِیْ اِلَیْ رَبِّکَ رَاضِیَّةً مَّرْضِیَّةً. یعنی: خشنود و پسندیده سوی پروردگارت بازگرده اشارت باین معنی دارد که راه به رجوع به جانب حق نیست به انتفاء شرط انتفاء مشروط لازم است گویا این معنی دارد که راه به رجوع به جانب حق نیست

۱- فرهنگ مصطلحات، ص ۱۹۷

۲- ایضاً ص ۱۹۶ و گلشن راز، ص ۲۶۴ تا ۲۶۶

۳- مصباح، ص ۳۹۹

۴- گلشن راز، ص ۲۶۳

۵- آیه ۲۸ از سوره فجر.

مگر بر رضا رود چون موسی اندر باب اعظم یعنی چون ارادت او بارضای حق منضم^۱ شد همچو موسی پیغمبر در باب اعظم یعنی در مقام رضا باز گشت بجانب الهی نماید.

ابیات ۱۹ و ۲۰ شکر را نیز رساند که خود از مقامات سیر و سلوک باشد و آن در لغت ثنائست بر منعم^۲ به ازای نعمت های او و هر چه از جانب حق تعالی رسد نعمتی باشد که به بنده ارزانی دارد زیرا خداوند عین لطف است حتی خشم خداوند که آنرا لطف خفی نامند زیرا رحمت خداوندی در خشمش مضمّن است و این حکم عاشق ذات است^۳ که او را هردو غضب و رحمت محبوب برابر باشد.

مولانا در مثنوی فرماید:^۴

رنج گنج آمد که رحمت ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست

و نیز در دفتر سوّم گوید:^۴

رحمتش سابق بدست از قهر ز آن	تا ز رحمت گردد اهل امتحان
رحمتش بر قهر از آن سابق شدست	تا که سرمایه وجود آید به دست
زانکه بی لذّت نروید لحم و پوست	چون نروید چه گدازد عشق دوست؟
ز آن تقاضاگر بیاید قهرها	تا کنی ایشار آن سرمایه را
باز لطف آید برای عذر او	که بکردی غُسل و برجستی ز جُو

.....

۱- اوصاف ، ص ۳۲

۲- بحر ، ص ۱۰۰

۳- مثنوی ، دفتر دوم ، ص ۳۷۲

۴- مثنوی ، ص ۲۳۷ به بعد

سر به پیش قهر نه ، دل برقرار
 سر بپرّم، لیک این سر آن سَرِیست
 تا بپرّم حلقّت اسمعیل وار
 کز بریده گشتن و مردن بریست
 لیک مقصودِ ازل تسلیمِ تست
 ای مسلمان بایدت تسلیمِ جُست
 هم چنین درد فتر چهارم فرماید: ۱

ور نمی توانی رضا ده ای عیار
 که بلای دوست تطهیرِ شماس
 گر خدا رنجت دهد بی اختیار
 علمِ او بالای تدبیرِ شماس
 چون صفا ببند بلا شیرین شود
 خوش شود دارو چو صحت بین شود

۲۱ - نارِ تو اینست ، نورت چون بود ؟

ماتم این ، تا خود که سورت چون بود ؟

سالک که آن بلا را عین عطا ببند پرسد که : اگر خشم تو لطفی چنین دارد
 پس عطای تو چون خواهد بود ؟

ناری که دوست برافروزد عین نور است و ماتمی که انگیزد عین سور^۲.
 سور به چندین معنی آمده است از قبیل میهمانی و ضیافت و در اینجا به معنی
 سرور و خوشی است.

مضمون این بیت همان لطف خفی است که شرح آن در بیت شماره ۲۰ آمد.
 مولانا درد فتر ششم گوید: ۳

آن بود لطفِ خفی کورا صمد نار بنماید خود آن نوری بود

۱- مثنوی، ص ۲۸۴

۲- جواهر، ص ۱۸۴

۳- مثنوی، ص ۵۲۵

۲۲ - از حلاوت‌ها که دارد جَوَرِ تو وز لطافت کس نیابد غَوَرِ تو

غَوَر بمعنی عمق و ژرفا است و مرادِ غورکار و باطن ارادهٔ معشوق است.^۱
معنی بیت اینست که جور تو بسیار شیرین است و لطافت و ملاحه تو
نه چندان که کس به عمق و کنه اندیشهٔ تو پے تواند برد.

۲۳ - نالم و ترسم که او باوَر کند وز کرم آن جَوَر را کمتر کند

یعنی من ناله می‌کنم ولیکن بنم دارم که محبوب حقیقی این ناله را قبول کند.
نالهٔ عاشق در واقع شکر است به صورت شکایت و می‌ترسم این شکر را از راه ترحم پذیرد
و جزا دهد و جور خود را کمتر کند.

بایزید بسطامی، که اکبر مشایخ و اعظم اولیای مائهٔ سوم هجری قمری است
(متوفی سال ۲۶۱ ه. ق.)، گوید: «اگر هشت بهشت را در کلبهٔ ما گشایند و ولایت
هر دو سرای به اقطاع به ما دهند هنوز بدان یک آه که در سحرگاه بریادِ شوقِ او از میانِ
جانِ ما برآید ندهیم بل که یک نفس که به دردِ او برآیم باملکِ هژده هزار عالم برابر
نکنیم.»^۲ و نیز گوید: «کمال رضای من از او تاحدی است که اگر بنده‌ای را جاوید
به علیتین برآرد و مرا به اسفل السافلین جاوید فرو برد، من راضی تر باشم از آن بنده.»^۳

۲۴ - عاشقم بر قهر و بر لطفش به جدّ بوالعجب من عاشقِ این هر دو ضدّ

در نسخهٔ خطی موجود این بیت چنین آمده است:

عاشقم بر جور و بر لطفش به جدّ ای عجب من عاشقِ این هر دو ضدّ

۱- ف، ص ۱۱۳

۲- تذکرة الاولیاء، جلد اول، ص ۱۵۹

۳- ایضاً ص ۱۶۷

از آنجا که این ابیات حاوی مطالب مهم^۱ است شاید که قدری به تفصیل پردازیم.

اسماء حق تعالی جمیعاً حُسنی^۱ و صفات او همه علیاست^۱ بلکه قهر او لطف است چنانکه عرفا گفته‌اند که: تَحْتَ كُلِّ جَلَالٍ جَمَالٌ وَتَحْتَ كُلِّ بَلَاءٍ وِلَاءٌ. یعنی: زیر هر جلالی جمالی پنهان است و زیر هر بلائی دوستی پنهان. این حکم اسماء و صفات است و اگر در مظاهر نظر افکنیم بینیم که وجود هر جا بوده باشد در هر گلی و هر خاری و هر نوری و هر ناری خیر محض است از آن جهت که وجود است و وجه حق است. و خیر محض بودن وجود و مطلق وجود را حکمای الهیّین بدیهی دانسته‌اند:

ساریست سرّ عشق در اعیان علی الدوام

کالبدر فی الدّجیة والشمس فی الغمام

پس این تعجب برای غیر عاشق است^۲ که به علت تفرقه حواس، به جهات کثرات از مظاهر لطف و قهر و خار و گل التفات دارد و نظری بر معشوق حقیقی نمی‌تواند داشت. و اما در مورد عاشق حقیقی که به توحید نفس با احدیت معشوق خود سنخیت یافته است هیچ جای تعجب نیست که ظهور احدیت معشوق خود را در تمام مظاهر قهر و لطف و خار و گل به قسمی مشاهده کند که ابداً التفاتی به جهات کثرات از مظاهر معشوق ندارد تا از مظاهر لطف او خشنود گردد و از قهر او مغموم، مضافاً اینکه چه بسیار از مظاهر قهر است که نتیجه آن لطف و ملایم عاشق است کما اینکه در دعا وارد است که چه بسیار لطف حق در قهر و قهرش در لطف است.

ذوالنون مصری، از بزرگان طریقت مائه^۳ سوّم هجری (متوفی ۲۴۵ هـ. ق.).

۱- سبزواری، ص ۵۴

۲- از رضائی، ص ۳۳

گوید: «عجب نیست از آنکه به بلائی مبتلا شود پس صبر کند، عجب از آنست که به بلائی مبتلا شود راضی بود.»^۱ و نیز گوید: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا.» باز گوید: «رضا ترك اختيار است پیش از قضا و تلخی نایافتن است بعد از قضا و جوش زدن دوستی است در عین بلا.»^۲

موضوع ایات که گذشت رضاست که بنا بر قول ابو عبد الله حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳ ه. ق.): «رضا نتیجه محبت بود که محب راضی بود بدانچه محبوب کند، اگر در عذاب دارد با دوستی خرم بود و اگر در نعمت دارد از دوستی محبوب نگردد و اختیار خود فرو گذارد اندر مقابله اختیار حق.»^۳ به عبارت دیگر باید گفت قهر و لطف به ظاهر و من الحیث المفهوم مغایر یکدیگرند^۴ و چون از جانب حق به آدمی رسد من حیث الحقیقة متحد و واحد باشند، چه چنین قهر هم منجر به لطف است از جهت تأدیب و تنبیه بندگان که منبعث اند از عین لطف حق و باز چنین قهر به زجر پدیرمانند نسبت به فرزندان و زجر استاد نسبت به شاگرد که ناشی از عین تربیت و شفقت باشد. به این اعتبار بین قهر و لطف ضدیت باقی نماند.

مولانا در دفتر چهارم مثنوی گوید:^۵

قهرِ او را ضدِ لطفش کم شمر
اتحادِ هر دو بین اندر اثر

۱- تذکرة الاولیاء، جلد اول، ص ۱۲۴

۲- ایضاً ص ۱۳۰

۳- کشف المحجوب، ص ۱۶۰- کتاب «کشف المحجوب» تألیف شیخ ابوالحسن علی بن عثمان بن ابوعلی جلابی هجویری، متوفی ۴۶۵ ه. ق. قدیم ترین کتاب به زبان فارسی است در تصوف.

۴- لطائف، ص ۱۶

۵- مثنوی، ص ۳۱۰

یک زمان چون خاک سبزت می کند
 جسم عارف را دهد وصف جهاد
 یک او بیند ، نبیند غیر او
 مغز را خالی کن از انکار یار
 یک زمان پُر باد و گسرت می کند
 تا برو روید گُل و نسرين شاد
 جز به مغز پاک ندهد خلد بُو
 تا که ریحان یابد از گلزار یار
 و نیز در دفتر پنجم گوید:^۲

گر طپانچه می زخم من بر یتیم
 این طپانچه خوشتر از حلوی او
 بر نفیر تو جگر می سوزدم
 لطف مخفی در میان قهرها
 قهر حق بهتر ز صد حلم من است
 بتترین قهرش به از حلم دو کون
 لطفهای مضمّر اندر قهر او
 هین رها کن بد گمانه و ضلال
 و در دهد حلوا به دستش آن حلیم
 و شود غره به حلوا ، وای او
 لیک حق لطفی همی آموزدم
 در حدّث پنهان عقیق بی بها^۳
 منع کردن جان ز حق جان کندن است
 نِعْمَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَ نِعْمَ عَوْنُ
 جان سپردن جان فزاید بهر او
 سر قدّم کن چونک فرمودت تعال
 شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید:^۴

تجلی گه جمال و گه جلال است
 یعنی تجلی و ظهور حق هم جمالی می باشد و هم جلالی . تجلی جمالی آنست که
 مستلزم لطف و رحمت و قُرب باشد و جلالی آنکه موجب قهر و غضب و بُعد باشد و

۱- کبّز یعنی قوی و محکم

۲- مثنوی ، ص ۱۰۶ به بعد

۳- حدّث بمعنی نو و جوان و نوزاد آمده است هم چنین چیز نو و زشت . در اینجا بمعنی

زباله است.

۴- گلشن راز ، ص ۵۰۲

به حقیقت هر جمالی مستلزم جلالی است و در پس پرده هر جلالی نیز جمالی، زیرا که جلال احتجاب حق است به حجاب عزّت و کبریائی از عباد تا هیچ کس او را به حقیقت و هویت، چنانچه هست، نشناسد که: **سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ**، و جمال تجلّی حق است به وجه و حقیقت خود از برای ذات خود. پس جمال مطلق را جلالی باشد و آن قهاریّت حق است مر جمیع اشیاء را به افناء در تجلّی وجه مطلق و این مرتبه علوّ جمال است و این جمال را دُنُوّی^۱ هست که به آن به اشیاء نزدیک می گردد و آن دُنُوّ ظهور جمال مطلق است به صورت جمیع اشیاء و این دُنُوّ جمال را نیز جلالی هست و آن احتجاب جمال مطلق است به تعینات اکوان.

باز گوید:^۲

صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را ز آن دو بهر است
یعنی حضرت حق تعالی شأنه را به صفات لطف، مانند لطیف و نور و هادی
و رزاق و محیی و امثال آن، و صفات قهر مثال مانع و قابض و قهّار و مذلّ و ضارّ و
ما أقرب من هذه، هست و رخسار و زلف بتان مه پیکر را به حسب جامعیت نشأه انسانی
ازین هر دو صفت متقابل بهره و نصیب داده اند.

این بحث چنان لطیف و دلکش است که دریغ می آید آنرا رها کرد. پس بهتر آنکه رشته سخن را باز به دست توانای خود مولانا دهیم تا اهمیت این موضوع آشکار گردد و از آنجا که مبحث داستان مورد مطالعه ما استنتاج از آن است، لازم دیدیم شاهدی از یک داستان از دفتر پنجم مثنوی نقل کنیم. اینک عین داستان:

۱- دنو یعنی نزدیک شدن و دنوی نزدیکی است

۲- گلشن راز، ص ۵۰۲

دربیان آنکه لطف حق را همه کس داند و قهر حق را همه کس داند^۱
 و همه از قهر حق گریزانند و به لطف حق در آویزان، اما حق تعالی قهرها
 را در لطف پنهان کرد و لطفها را در قهر پنهان کرد، نعل باز گونه و
 تلبیس و مکر الله بود تا اهل تمیز و یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ از حالی بینان و
 ظاهر بینان جدا شوند که لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.^۲

گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق را، بگو
گفت بی چون دیدم اما بهر قال	باز گویم مختصر آن را مثال
دیلمش سوی چپ او آذری	سوی دست راست جوی کوثری
سوی چپش بس جهان سوز آتشی	سوی دست راستش جوی خوشی
سوی آن آتش گروهی برده دست	بهر آن کوثر گروهی شاد و مست
لیک لِعَب باز گونه بود سخت	پیش پای هر شقی و نیک بخت
هر که در آتش همی رفت و شرر	از میان آب بر می کرد سر
هر که سوی آب می رفت از میان	او در آتش یافت می شد در زمان
هر که سوی راست شد و آب زلال	سر ز آتش برزد از سوی شمال
و آنکه شد سوی شمال آتشین	سر برون می کرد از سوی یمین
کم کسی بر سر این مُضْمَر زدی ^۳	لاجرم کم کس در آن آتش شدی
جز کسی که بر سرش اقبال ریخت	کورها کرد آب و در آتش گریخت
کرده ذوق نقد را معبود خلق	لاجرم زین لِعَب مغبون بود خلق

۱- مثنوی، ص ۲۸ و هم چنین رجوع شود به رساله نفخیران، ابیات شماره ۲۷۵ تا ۲۷۸

۲- آیه ۷ از سوره هود و آیه ۲ از سوره ملک

۳- مضمر یعنی پنهان شده

جَوَقْ جَوَقْ وَصَفْ صَفْ اَزْ حَرَصْ وَشَتَابْ
 لاجرم ز آتش برآوردند سر
 بانگ می زد آتش ای گیجانِ گول
 چشم بندی کرده اند ، ای بی نظر
 ای خلیل اینجا شرار و دود نیست
 چون خلیلِ حقّ اگر فرزانه ای
 جانِ پروانه همی دارد ندی^۲
 تا همی سوزید ز آتش بے امان
 بر من آرد رحمِ جاہل از خری
 خاصّه این آتش که جانِ آہاست
 او ببیند نور و در ناری رَوَد
 از چنین لعب آمد از ربّ جلیل
 آتشی را شکلِ آتے داده اند
 ساحری صحنِ برنجی را به فن
 خانه را او پُر ز کژدم ها نمود
 چونکه جادو می نماید صد چنین
 لاجرم از سحرِ یزدان قرن قرن
 ساحران شان بنده بودند و غلام
 هین بخوان قرآن، بین سحرِ جلال

مُحْتَرِزِ ز آتَشْ، گریزان سوی آب
 اعتبار اَلْاَعْتِبَارْ ، ای بے خبر^۱
 من نَیَمِ آتَشْ، منم چشمه قبول
 در من آی و هیچ مگَرِیز از شرر
 جز که سِحر و خُدْعَه نمرود نیست
 آتش آبِ تُست و تو پروانه ای
 کای دریا صد هزارم پَر بُدی
 کوری چشم و دلِ نا مَحْرمان
 من بَرَوِ رَحْمِ آرم از بینش وَری
 کارِ پروانه به عکس کارِ ماست
 دل ببیند نار و در نوری شود
 تا بینی کیست از آلِ خلیل
 و اندر آتش چشمه ای بگشاده اند
 صحنِ پُر کِرمی کند در انجمن
 از دَمِ سِحر و خود آن کژدم نبود
 چون بود دستانِ جادو آفرین
 رفته اندر چاه جاہی بے رسن
 اندر افتادند چون صّعوہ به دام
 سرنگونے مکرهای کالجیال^۳

۱- اشاره است به آیه ۲ از سوره حشر

۲- ندا

۳- اشاره است به آیه ۴۲ از سوره هود

من نَمِ فرعون کَایم سوی نیل سوی آتش می‌روم من چون خلیل
 نیست آتش، هست آن ماءِ مَعین و آن دگر از مکرّ آبِ آتشین
 بس نکو گفت آن رسولِ خوش جواز ذرّهٔ عقلت به از صوم و نماز^۱
 زانکه عقلت جوهر است این دو عَرَض این دو در تکمیلِ آن شد مُفْتَرَض^۲
 تا جَلا^۳ باشد مر آن آینه را که صفا آید ز طاعت سینه را
 لبک گر آینه از بَن فاسد است صیقل او را دیر باز آرد بدست

و آن گزین آینه که خوش مَغْرِس است^۴

اندکی صیقل گری آنرا بس است

در گلزار ادبیات بی نظیر پارسی موضوع رضا و محبت، چه در نثر و چه در نظم، مکرّر اندر مکرّر آمده است و ما سه نمونه بعنوان شاهد زیب بخش این فصل نمودیم تا معلوم گردد که نزد بزرگانِ ادب و سالکانِ طریقت مقام رضا و محبت تا چه پایه ارجهند است.

حکیم نظامی در داستان خسرو و شیرین پس از بیان عشق فرهاد نسبت به شیرین و آگاه شدن خسرو ازین ماجرا بالطنی فراوان مناظره‌ای بین خسرو و فرهاد آورده است ازین قرار:*

چو دل در مهر شیرین بست فرهاد بر آورد از وجودش عشق فریاد

۱- این بیت اشاره است به چندین حدیث. رجوع شود به «احادیث مثنوی» تألیف بدیع الزمان فروزانفر، ص ۱۴۹.

۲- مفترض از فرض است و فرض هر چیز واجب کردهٔ خدا تعالی باشد از نماز و روزه و زکوة و جزآن.

۳- جلا به معنی صیقل دادن و زدودن زنگ باشد.

۴- مغرس یعنی زمینی که در آن نهال درخت غرس کنند.

۵- خسرو و شیرین، ص ۲۲۲ به بعد.

به سختی می گذشتش روزگاری نمی آمد ز دستش هیچ کاری
نه صبر آنکه دارد برگ دوری نه برگ آنکه سازد با صبوری^۱

.....

بلا و رنج را آماج گشته بلا ز اندازه، رنج از حد گذشته

.....

علاج درد بی درمان ندانست غم خود را سرو سامان ندانست
فرومانده چنین تنها و رنجور ز یاران منقطع وز دوستان دور

.....

در آفاق این سخن شد داستانی فتاد این داستان در هر زبان
یکی محرم ز نزدیکان درگاه فرو گفت این حکایت جمله با شاه
که فرهاد از غم شیرین چنان شد که در عالم حدیثش داستان شد

.....

کند هر هفته بر قصرش سلامی شود راضی چو بنیوشد پیامی
ملک چون کرد گوش این داستان را هوس در دل فزود آن دلستان را

.....

ز نزدیکان خود با محرمی چند نشست وزد درین معنی دی چند
که با این مرد سودائی چه سازیم؟ بدین مهره چگونه حقّه بازیم؟

.....

خردمندان چنین دادند پاسخ که ای دولت به دیدار تو فرخ

.....

۱- برگ یعنی قصد، عزم، پروا

گر این آشفته را تدبیر سازیم نه ز آهن ، کز زرش زنجیر سازیم

.....

نخستش خواند باید با صد امید زرافشانی بر او کردن چو خورشید

.....

گرش نتوان به زر معزول کردن به سنگی بایدهش مشغول کردن

.....

چو شه بشنید قول انجمن را طلب فرمود کردن کوهکن را
 درآوردندش از در چون یکی کوه فتاده از پیش خلقی به اثبوه
 نشان محنت اندر سر گرفته رهی بے خویش اندر بر گرفته
 ز رویش گشته پیدا بے قراری بر او بگریسته دوران به زاری
 نه در خسرو نگه کرد و نه در تحت چو شیران پنجه کرد اندر زمین سخت
 غم شیرین چنان از خود ربودش که پروای خود و خسرو نبودش
 ملک فرمود تا بنواختندش به هر گامی نثاری ساختندش
 ز پای آن پیل بالا را نشانند به پایش پیل بالا زر فشانند
 چو گوهر در دل پاکش یکی بود ز گوهرها زر و خاکش یکی بود
 چو مهران را نیامد چشم بر زر ز لب بگشاد خسرو درج گوهر
 به هر نکته که خسرو سازی داد جوابش هم به نکته بازی داد
 نخستین بار گفتش کز کجائے ؟ بگفت از دار ملک آشنائے
 بگفت آنجا به صنعت درچه کوشند ؟ بگفت انده خرنده و جان فروشد
 بگفتا جان فروشی در ادب نیست بگفت از عشقبازان این عجب نیست
 بگفت از دل شدی عاشق بدینسان ؟ بگفت از دل تومی گوئے ، من از جان
 بگفتا عشق شیرین بر تو چون است ؟ بگفت از جان شیرینم فزون است

بگفتا هر شبش بینی چو مهتاب ؟
 بگفتا دل ز مهرش کی کنی پاک ؟
 بگفتا گر خرای در سرایش ؟
 بگفتا گر کند چشم ترا ریش ؟
 بگفتا گر کسبش آرد فرا چنگ ؟
 بگفتا گر نیاید سوی او راه ؟
 بگفتا دوری از مه نیست در خور ؟
 بگفتا گر بخواهد هر چه داری ؟
 بگفتا گر بسر یابیش خشنود ؟
 بگفتا دوستیش از طبع بگذار
 بگفتا آسوده شو کاین کارخام است
 بگفتا رو صبوری کن درین درد
 بگفتا از صبر کردن کس خجل نیست
 بگفتا از عشق کارت سخت زار است
 بگفتا جان مده، بس دل که با اوست
 بگفتا در غمش می ترسی از کس ؟
 بگفتا هیچ همخوایت باید ؟
 بگفتا چو نه از عشق جمالش ؟
 بگفتا از دل جدا کن عشق شیرین
 بگفتا او آن من شد، زو مکن یاد
 بگفتا ار من کنم در وی نگاهی ؟
 چو عاجز گشت خسرو در جوابش
 بگفت آری چو خواب آید، کجا خواب ؟
 بگفت آنکه که باشم خفته در خاک
 بگفت اندازم این سر زیر پایش
 بگفت این چشم دیگر دارمش پیش
 بگفت آهن خورد و رخود بود سنگ
 بگفت از دور شاید دید در ماه
 بگفت آشفته از مه دور بهتر
 بگفت این از خدا خواهم به زاری
 بگفت از گردن این وام افکنم زود
 بگفت از دوستان ناید چنین کار
 بگفت آسودگی بر من حرام است
 بگفت از جان صبوری چون توان کرد ؟
 بگفت این دل تواند کرد، دل نیست
 بگفت از عاشقی خوشتر چه کار است ؟
 بگفت دشمن اند این هر دو بے دوست
 بگفت از محنت هجران او بس
 بگفت ار من نباشم نیز شاید
 بگفت آن کس نداند جز خیالش
 بگفتا چون زیم بے جان شیرین ؟
 بگفت این کی کند بیچاره فرهاد ؟
 بگفت آفاق را سوزم به آهی
 نیامد بیش پرسیدن صوابش

به یاران گفت کز خاکی و آبی ندیدم کس بدین حاضر جوابی
شیخ سعدی در باب سوّم بوستان گوید: ۱

حکایت

کسی گفت پروانه را کای حقیر
رهی رو که بینی طریق رجا
سمندر نئی، گرد آتش مگرد
ز خورشید پنهان شود موش کور
کسی را که دانی که خصم تو اوست
ترا کس نگوید نکو می کنی
گدائی که از پادشه خواست دخت
بجا در حساب آرد او چون تو دوست؟
مپندار کو در چنان مجلسی
وگر با همه خلق نرمی کند
نگه کن که پروانه سوزناک
مرا چون خلیل آتشی در دل است
نه دل دامن دلستان می کشد
نه خود را بر آتش بخود می زنم
مرا همچنان دور بودم که سوخت
نه آن می کند یار در شاهی
که عیم کند بر تولای دوست؟

برو دوستی در خور خویش گیر
تو و مهر شمع، از کجا تا کجا؟
که مردانگی باید آنگه نبرد
که جهل است با آهنین پنجه زور
نه از عقل باشد گرفتن به دوست
که جان در سر کار او می کنی
قفا خورد و سودای بیهوده بخت
که روی ملوک و سلاطین در اوست
مدارا کند با چو تو مفلسی
تو بیچاره ای، با تو گرمی کند
چه گفت: ای عجب گرسوزم چه باک؟
که پنداری این شعله بر من گل است
که مهرش گریبان جان می کشد
که زنجیر شوق است در گردنم
نه این دم که آتش بمن در فروخت
که با او توان گفتن از زاهدی
که من راضیم کشته در پای دوست

چو او هست اگر من نباشم رواست	مرا بر تلف حرص دانی چراست ؟
که دروی سرایت کند سوز دوست	بسوزم که یار پسندیده اوست
حریفی به دست آر همدرد خویش ؟	مرا چند گوئی که در خورد خویش
که گوئی به کژدم گزیده منال	بدان ماند اندرز شوریده حال
که دانی که در وی نخواهد گرفت	کسی را نصیحت مگو ای شگفت
نگویند کآهسته ران ، ای غلام	ز کف رفته بیچاره ای را لگام
که عشق آتش است، ای پسر، پند باد	چو نغز آمد این نکته در سندان
پلنگ از زدن کینه ورتر شود	به باد آتش تیز برتر شود
که رویم فرا چون خودی می کنی	چو نیکت بدیدم بدی می کنی
که با چون خودی گم کنی روزگار	ز خود بهتری جوی و فرصت شمار
به کوی خطرناک مستان روند	پی چون خودی خود پرستان روند
دل از سر به یکبار برداشتم	من اول که این کار برداشتم
که بد زهره برخویشتن عاشق است	سرانداز در عاشقی صادق است
همان به که آن نازنینم کُشد	اجل ناگهان در کمینم کُشد
به دست دلارام خوشتر هلاک	چو بی شک نبشته است بر سر هلاک
همان به که در پای جانان دهی	نه روزی به بیچارگی جان دهی ؟

وحشی باقی در داستان منظوم دلنشین فرهاد و شیرین، که از آثار پرشور و سوز
برجسته ادب پارسی است، با بیانی شیرین و دلی آتشین این مبحث را به رشته نظم کشیده
و مناظره ای بس گرم و جانگداز بین عاشق و معشوق قرار داده است که ذیلاً آورده می شود.
دریغ است که داستان منظوم وحشی به همین جا ختم می شود ولی پس از نزدیک دوست و
پنجاه سال وصال شیرازی، یکی دیگر از شعرای بنام عصر خود، این داستان را به همان

شیوه و سبک مخصوص وحشی نزدیک به پایان رسانید تا آنکه شاعری دیگر، صابر شیرازی، به این داستان پایان داد:

گفتار در شرط و عهد شیرین با فرهاد در قبول خدمتگزاری^۱

به شیرین بذله شیرین شکر ریز	برون داد از فریب عشوه آمیز
که ما را بنده‌ای باید وفادار	که نگرزد اگر بیند صد آزار
قبول خدمت ما سخت کاریست	درین خدمت دگرگونه شمار نیست
دلی باید ز آهن، جانی از سنگ	که بتواند زدن در کار ما چنگ
اگر این جان و دل داری، بیا پیش	و گرنه باش بر آزادی خویش
بگفتش کاین دل و جان جای عشق است	وجود عرصه غوغای عشق است
همیشه کار جور و امتحان باد	دل را تاب و جانم را توان باد
اگر بر سر زنی تیغ ستیزم	مبادا قوت پای گریزم
مرا آزار کن تا می توانی	وفاداری بین و سخت جان
دل و جان کردم از فولاد آن روز	که برق این امیدم شد درون سوز
بتابان کوره‌ای در امتحانم	که تا بینی چو فولاد است جانم
بگفتش ترسم این جان چو فولاد	که از سختیش با من می کنی یاد
چو خوی گرم آتش بر فروزد	اگر یاقوت باشد هم بسوزد
جوابی گرم گفتش آتش آلود	که اینک جان، بر آزار خرمش دود
در آن وادی که میل دل زند گام	چه باشد جان که اورا کس برد نام؟

۱- وحشی، ص ۴۴۲ - این گفتار نظیر مناظره خسرو با فرهاد است که حکیم نظامی

در داستان خسرو و شیرین آورده است و بعید نیست که وحشی از نظامی استقبال کرده باشد با این تفاوت که وحشی این مناظره را بین شیرین و فرهاد قرار داده است.

دگر جان را که خواهد دید، جان کیست؟	من و میل تو، با من میل جان چیست؟
بگفت از یک دو حرف آشنا خاست	شکر لب گفت کاین میل از کجا خاست؟
بگفتا مژده ای چند از وفا بود	بگفتش کآن چه حرف آشنا بود؟
بگفت این آرزو عشاق را بس	بگفت از گلرخان ببند وفا کس؟
بگفتا سخت قومی مهربانند	بگفت این عشقبازان خود کیانند؟
بگفتا هست تا گردند فاله	بگفتش تا کی است این مهربانان؟
بگفتا همچنان باشند مشتاق	بگفتا چون فنا گردند عشاق؟
بگفت آری، ولی حرمان بسیار	بگفتش نخل مشتاق دهد بار؟
بگفتا وای وای از درد حرمان	بگفتش درد حرمان را چه درمان؟
بگفتا درد حرمان ناله فرماست	بگفتش لاف عشق و ناله بے جا است
بگفتا صبر کو در عشقبازی؟	بگفت از صبر باید چاره سازی
بگفتا رستگی از بود و نابود	بگفت از عشقبازی چیست مقصود؟
بگفت آری، اگر از خود توان رست	بگفتش می توان با دوست پیوست؟
بگفتا هر چه میل خاطر اوست	بگفتش وصل به، یا هجر از دوست؟
یکی گوهر بر آن آویخت فرهاد	زهر رشته که شیرین عقده بگشاد

۲۵- والله از زین خار در بستان شوم همچو بلبل زین سبب نالان شوم

حاشاکه من از زخمه این خار به سوی گلستان بگریزم و از صفات قهر به صفات
لطف روی نهم و برای مشاهده صفات قهر همچون بلبل ناله و فغان سر کنم تا قهر در عین
لطف بینم و لطف در عین قهر.

مفاد این بیت هم عین رضا است و چون این مقام نزد عرفا سخت بزرگ است
باز به تفصیل پردازیم.

رضا یعنی خشنودی^۱ و آن ثمره محبت است که باید انکارناپذیر باشد، چه در ظاهر و چه در باطن و چه در دل و چه در قول و چه در فعل و در نزد اهل حقیقت، مطلوب از رضا این باشد که از هر چه خدایتعالی تقدیر کند راضی باشند و ایشان را هیچ حالی از احوال مختلف مانند مرگ و زندگانی و بقا و فنا و رنج و راحت و تندرستی و بیماری و سعادت و شقاوت و غنی^۱ و فقر مخالف طبع نباشد و یکی را بر دیگری ترجیح نهند. باید رضای به این احوال از روی صفای باطن باشد زیرا که صدور همه این احوال از باریتعالی است. محبت باریتعالی در طبایع اهل سلوک باید راسخ شده باشد و هیچ مزیدی بر مراد و بر اراده خداوندی نطلبند و هر چه پیش ایشان آید و بدیشان رسد به آن راضی باشند.

از ذوالنون مصری پرسیدند: کیست داننده تر بر نفس خویش؟ گفت: آنکه راضی است بدانچه قسمت کرده اند.^۲

شیخ ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، از علما و عرفای بزرگ مائه پنجم هجری قمری، در کشف المحجوب گوید:^۳ رضا بردو گونه است: یکی رضای خداوند از بنده، و دیگر رضای بنده از خداوند. حقیقت رضای خداوند ارادت ثواب و نعمت و کرامت بنده باشد و حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمان های وی و گردن نهادن مر احکام او را. پس رضای خداوند تعالی مقدم است بر رضای بنده که تا توفیق خداوند جل جلاله نباشد بنده حکم او را گردن نهد و بر مراد خدای تعالی اقامت نکند از آنکه رضای بنده مقرون به رضای خداوند است و قیامش بدان است.

عزالدین محمود کاشانی، از مشایخ معروف سلسله سهروردیه، در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه گوید:^۴ مقام رضا نهایت مقامات سالکان است که توصل به پایه رفیع

۱- اوصاف، ص ۶۰ و نخجیران، ص ۱۰

۲- تذکرة الاولیاء، جلد اول، ص ۱۳۰

۳- کشف المحجوب، ص ۱۵۷

۴- مصباح، ص ۳۹۹

و ذروه^۱ منیع آن هر رونده را مقدور و میسر نه. هر که را در این مقام قدمگاهی کرامت فرمودند به بهشت معجلش رسانیدند. بنا بر قول جنید بغدادی: *الرَّضَا رَفْعُ الْاِخْتِيَارِ* که اشارت است به اصل رضا، چه رفع کراهت که اصل مقام رضا است نتیجه^۲ رفع اختیار است.

در بزرگی مقام رضا شیخ سعدی گوید:^۱

چون عیش گدایان به جهان سلطنتی نیست

مجموع تر از ملک رضا مملکتی نیست

گر منزلی هست کسی را مگر آنست

کاندر نظر هیچ کشش منزلی نیست

اندر همین معنی حکیم ناصر خسرو در سعادت نامه گوید:^۲

دلا همواره تسلیم رضا باش به هر حالی که باشی با خدا باش

خدا را دان، خدا را خوان به هر کار بدان تو یاوران را به از او یار

چو حق بخشد کلاه سر بلندی تو دل بر دیگری بهر چه بندی؟

خدا را باش اگر مرد خدائی مکن بیگانگی گر آشنائی

ز تو جز بندگی کردن نباید از او خود جز خداوندی نیاید

۲۶- این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

این عجب از بلبل بین که چنان ناله وزاری می کند که گفتی خار را با گلستان

می خواهد از جای بر کند و عالمی بر هم زند.

۱- مواعظ، ص ۱۲۰

۲- دیوان ناصر خسرو، ص ۵۵

۲۷۔ این چه بلبل، این نهنگ آتشی است جمله ناخوشها ز عشق اورا خوشی است

این بلبل نیست بلکه نهنگی است عظیم که دلی آتشین و پراز جوش و خروش دارد که از کثرت عشق به وحدانیت جمله ناخوشی‌ها براو خوشی می‌نمایند.
این بیت در نسخه خطی موجود نیامده است.

۲۸۔ عاشقِ کلّ است و خود کلّ است او

عاشقِ خویش است و عشقِ خویش جو

مقصود از کلّ نه کلّ مطلق باشد بلکه مراد حقیقت جامعه است. یعنی عاشقِ حقّ عاشقِ حقیقت جامعه است و عاشقِ عینِ کلّ است و چون به معشوق رسد و عینیت مکشوف گردد داند که او عاشقِ خویش و خودِ معشوق است در مقام فرق، و عاشقِ خود است بر خود در مقام جمع.^۱

به عبارت دیگر، آنکس که عاشق صفات خداوندی باشد بی آنکه بین آنها تفاوت نهد، دارای تمام آن صفات خواهد بود به اعتبار : *الْمُسْتَخْلِفُ عَيْنُ الْمُسْتَخْلِفِ*.

مراد از این بیت اتحاد است که یکی از مقامات آخرین سیر و سلوک باشد و آن توحید باشد بمعنی یکی کردن^۲. هرگاه که یگانگی مطلق شود و در ضمیر راسخ شود تا بوجهی به دوئی التفات ننماید، به اتحاد رسیده باشد و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدا تعالی باشد، بل آنست که همه او را ببینند بی تکلف آنکه گوید هر چه جز اوست از اوست. پس همه یکی است بل

۱- از بحر، ص ۱۰۰ و رضائی، ص ۳۳

۲- اوصاف، ص ۶۶ و ۶۷

چنانکه به نور تجلی او تعالی شأنه بینا شود غیر او را نبیند، بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای حسین بن منصور حلاج که گفته است:

بَيْنِي وَبَيْنِكَ اِنِّي يُنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِفَضْلِكَ اِنِّي مِنَ الْبَيْنِ

یعنی: میان من و تو (منی) هست که با من ستیزه می کند به فضل خودت (من) را از میان بردار، مستجاب شد و انیت او از میان برخاست تا توانست گفت: اَنَا مَنْ: آهوی و مَنْ: آهوی اَنَا یعنی من آنم که دوستش دارم و آنکه دوستش دارد من است. و در این مقام معلوم شود که آنکس که گفت: اَنَا الْحَقَّ (حسین بن منصور حلاج) و آنکس که گفت: سُبْحَانِي مَا اَعْظَمَ شَانِي (بایزید بسطامی) نه دعوی الهیت کرده اند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هوالمطلوب.

در مورد اتحاد مولانا در دفتر چهارم گوید:

مؤمنان معدود ،	لیک ایمان یکی	جسمشان معدود ،	لیکن جان یکی
غیرفهم و جان که در گاو و خراست	آدمی را عقل و جان دیگر است	باز غیر جان و عقل آدمی	هست جان در ولی آن دی
جان حیوان ندارد اتحاد	تو محو این اتحاد از روح باد	جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم	همچو آن یک نور خورشید سما	کآن یکی جان صد بود نسبت به جسم	صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون نمائد خانه ها را قاعده	چونکه برگیری تو دیوار از میان	مؤمنان مانند نفس واحده

۱- مثنوی، ص ۳۰۲ و ۳۰۳

۲- مصراع دوم در نسخه میرخانی چنین است: «هست جانی در نبی و در ولی»

مضمون این رباعی مولانا نیز عین اتحاد است:^۱

در اصل یکی بُدست جان من و تو پیدای من و تو و نهان من و تو
خود از پی فهم گفتم: «آن من و تو» چون نیست من و تو در میان من و تو
شاه نعمت الله ولی در اصطلاحات صوفیه گوید:^۲ اتحاد شهود وجود واحد
مطلق است از آن حیث که مجموع اشیاء موجودند به ذات حق بدین معنی که همه به او
موجودند و به خود معدوم، مابه تو قائم چو تو قائم به ذات.
باید دانست^۳ که در مقام تنزلات مادی و قیود و عوارض جسمانی دوئیت
برقرار و جنگ و جدال نمودار است و خواب غفلت و مقتضیات شهوت در مقام تدافع
و تمانع و تقابل برآید.

مولانا در دفتر اول مثنوی گوید:^۴

چون گُل از خار است و خار از گُل، چرا

هر دو در جنگند و اندر ماجرا ؟

زیرا که حکمت بالغه الهی جنگ و ستیز میان آنها را ایجاب می کند و در این
کشاکش و جنگ و ستیزه و تنازع و تدافع کسانی که مستعد سعادات ابدی اند راه خود را
دریابند و به مقصد اعلی رسند و به ذات او تشبه پیدا کنند و در مقام تصفیه دل و تزکیه
ذات در بحر وحدت غرق گردند و با ذات احدیت متحد گردند.^۵

بیا در بحر دریا شو، رها کن این من و ما را

که تا دریا نگردي تو ندانی عین دریا را

۱- کلیات شمس، جزو ۸، ص ۲۰۹

۲- اشعة اللمعات، ص ۲۷۵

۳- فرهنگ مصطلحات، ص ۱۱

۴- مثنوی، ص ۱۵۲

۵- از فرهنگ مصطلحات، ص ۱۲

وهمواره در بحر توحید غوطه‌ور شوند بل عین دریا شوند، چنانکه شاه نعمت‌الله ولی فرماید:^۱

عین دریائیم و دریا عین ما عین ما از عین ما جوئیم ما
نیست ما را ابتدا و انتها تا ابد خود را به خود پوئیم ما
ما و او با هم یگانه گشته‌ایم بی دوئی ما و تو اوئیم ما

صفت اجنحه طُیور عُقُول الهی

۲۹ - قصه طوطی جان زین سان بود کو کسی کو محرم مرغان بود

اجنحه و اجنح جمع جَنَاح است که بال و دست باشد.

طوطی جان تشبیهی است لطیف و معنی بیت آنستکه قصه طوطی جان بسان همین قصه طوطی بازرگان است. پس، حال طوطی جان را ازین قصه باید فهمید^۲ که مانند انبیاء و اولیاء، که مجاذیب حق‌آند، با جناح عشق و همت از دامگاه علائق برجسته‌اند.^۳

امام محمد غزالی، در کتاب مشکوة الأنوار، ارواح نورانیّه بشریّه را، که عقولش نامند، پنج مرتبه اثبات کرده است^۴ و گفته:

اول - روح حسّاس است که تلقی به قبول کند آنچه حواس پنجگانه بدو ایراد کنند

۱- دیوان شاه نعمت‌الله، ص ۱۳

۲- بحر، ص ۱۰۱

۳- اشارات ولوی، ص ۴۳

۴- جواهر، ص ۱۸۶

و این اصل روح حیوانی است، چه حیوان بدین حیوان گردد و این طفل شیرخوار را حامل است.

دوم - روح خیالی است که حفظ می کند موردهات حواس را تا در وقت حاجت به روح عقلی، که بالاتر از اوست، عرضه کند و این طفل شیرخوار را در بدایت نشو نیست و بنابراین طفل مشتاق و حریص باشد به اخذ چیزی و چون غائب شود فی الحال فراموش کند.

سوم - روح عقلی است که ادراک کند معانی را که خارج باشد از حس و خیال، چون معارف ضروریّه کلیّّه و آن جوهریست مخصوص آدمی که در حیوان و طفل نیست.

چهارم - روح فکری است که اخذ می کند علوم عقلیّه محضه را و به انواع تألیفات و ازدواجات در میان معلومات خود استفتاح ابواب معارف شریفه و استفاده نتیجه مکرّر اندر مکرّر الی غیرالتهایه تواند کرد.

پنجم - روح قدسی نبوی است که مختصّ است به انبیاء و بعضی اولیاء و از او متجلی گردد لوائح غیب و احکام اسراری مبرا از شوائب ریب و جمله معارف ملکوت سموات و ارض، بلکه از او متجلی شود از معارف آنچه که روح عقلی و فکری از ادراک آن قاصر است.

مستعار داشتن الفاظ پنجگانه که در آیه ۳۵ از سوره نور آمده است از این ارواح عقول نورانیّه ظاهر است. در این آیه فرماید: **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَآلِ الْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ.**

یعنی: خدا نور آسمانها و زمین است ، مثال نور وی چون محفظه ایست که در آن چراغی است « و چراغ در شیشه ایست و شیشه گوئی ستاره درخشان است » که از درخت پربرکت زیتون که نه خاور است و نه باختری ، افروخته می شود.

و نیز آیه ۵۲ از سوره شوری^۱ اشارت بدین نوع پنجم تواند بود . آن آیه می فرماید: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ یعنی : چنین از جانب خویش قرآنی به تو وحی کردیم ، تو نمی دانستی کتاب و ایمان چیست ولی ما آنرا نوری قرار دادیم که هر کس از بندگان خویش را خواهیم بدان هدایت کنیم و تو به راه راست هدایت می کنی.

پس ، چنانکه می بینیم ، طیور عقول الهی ازین نوع پنجم روح ، یعنی روح قدسی نبوی ، می باشد که مختص انبیا و اولیاست و عشق و شوق و درد و نیاز اجنحه این طیور است که به وسیله این بال و دست در هوای هویت یعنی در هوای ذات و هستی و وجود طیران کنند و در فضای احدیت جولان سازند . و اما در ایام عدم مفارقت از بدن ، اگرچه این طیور به صورت مبتلای قفس قالب می نمایند، چون اجنحه مذکوره حاصل کرده باشند هر ساعت از صحن فرش به اوج عرش برآیند و از حضيض خاك به ذروه افلاك عروج کنند ولی نظارگیان از آن طیران غافل باشند.^۱

۳۰- کو یکی مرغی ضعیفی بی گناه و اندرونِ او سلیمان با سپاه

ظاهر این بیت قیاسی است میان ضعف مرغ و جلال و حشمت حضرت سلیمان و این مقایسه ازین جهت است که هنگام برتخت نشستن حضرت سلیمان ، مرغان زبان

به دعا گشودند و سلیمان زبان مرغان آموخته بود چنانکه در آیه ۱۶ از سوره نمل می‌فرماید: وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. یعنی: و سلیمان وارث داود شد، گفت: ای مردم! ما زبان پرندگان آموخته‌ایم و همه چیزمان داده‌اند که این برتری آشکار است.

معنی این بیت به ظاهر آنستکه هریک از آن طیور محبوس قفس تنگ می‌نمایند ولیکن سِعَتِ باطن او به غایتی است که فلک‌ها با آفتاب و ماه و سلیمان با همه سپاه در گوشه دل آن مرغ گم شود.^۱ ولیکن در اینجا باید اشاره باشد به طیور عقول الهی و این قیاس در اینجا راجع است به اولیاء که جسمی به ظاهر ضعیف دارند ولی روحی بس بزرگ در وجود آنها هست و در واقع انسان کامل باشند.^۲ توصیف انسان کامل به ضعف بدان جهت است که حلقه عنصری وی ضعیف است چنانکه خداوند در آیه ۲۸ از سوره نساء فرماید: وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا یعنی: و انسان ناتوان آفریده شده است. و نیز در آیه ۵۴ از سوره روم می‌فرماید: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ. یعنی خداست که شما را از ناتوانی آفرید و از پس توانائی نیرو داد و از پس نیرو ناتوانی و پیری آورد، هر چه بخواهد خلق می‌کند و او دانای تواناست. پس مابین دو ضعف یک قوت هست، چنانکه در خلقت آدمی همین دو ضعف موجود است، یکی در حالت اصلیه صورت انسانیه که طفولیت باشد، و دیگری در پیری که زمان عود حالت اصلیه می‌باشد. البته این به حسب زمان ظاهر است ولی به نظر زبان حقیقت و به زبان عرفا مقصود آنستکه انسان کامل قبل از رسیدن به عرفان

۱- جواهر، ص ۱۸۷

۲- بحر، ص ۱۰۱

ضعیف بود و همت او را هیچ تأثیر نبود، چه تأثیر همت فرع عرفان است و بعد از آن چون عزفان حاصل شد وفانی فی الله گشت و باقی بالله شد، قوی گشت و قوت تصرف او را حاصل شد و همت او مؤثر گشت، پس به مقام اعلی رسید.

این مقام حاصل نگردد مگر در بقاء بعد الفنا که در آن مقام دیگر قوت تصرف اصلاً باقی نماند به دو جهت: یکی آنکه در همه کائنات حق را می بیند و هر تصرف که کند او را حق تصرف نمی شاید و همت در وی کارگر نمی شود. وجه دیگر آنستکه او متحقق به مقام عبدیت است و عبد را تصرف نشاید و این مقام اعلی و ارفع است و این مقام انبیاء و رسل راست. پس معلوم گشت که رسل و انبیاء در مقام عبدیت اند و به همت خود اصلاً تصرف نمی کردند بلکه همت را اصلاً تأثیر نباشد و بلکه تصرف آنها به امر حق تعالی باشد بدون صرف همت. بنابراین، معجزاتی که از رسل و انبیاء صادر می شد از امر الهی بود بل هر چه از آنها صادر شده است نیز عبد ممثیل امر خداوند بوده اند و آن معجزات از همت ایشان به ظهور نمی آمده است مگر از دعای ایشان و در هر امر که از ایشان صادر می شده است در این امر و دعا مأمور بودند. همچنین کل اولیاء در مقام عبدیت بودند و همت خود را صرف نمی کردند و به هیچ وجه تصرف نمی کردند یا به جهت آنکه آنها را قوت تصرف اصلاً نبود، بلکه آنها را عبدیت مخفی بود و این گروه اعلی و اکمل اند در مقام عبودیت یا به جهت آنکه قوت تصرف به آنها داده شد، لیکن عبودیت اختیار کردند و از تصرف باز ماندند و خرق عاداتی که از کاملان ظاهر می شد از جهت عبدیتی بود که ایشان مأمور به آن بودند و امتثال امر حق می کردند. به عبارت دیگر، کراماتی که از اولیاء نیز صادر می شد از همین جهت عبدیت و مأموریت بود و لا غیر.

یحتمل منظور مولانا از این بیت اشاره باشد به ضعف در قوت تصرف و ظهور به مقام عبدیت که شرح آن گذشت و توصیف بی گناه بودن مرغ بجهت آنستکه انسان

کامل اگر نبی و رسول است ، پس ظاهر است که انبیاء و رسل معصوم اند و اگر از اولیاء باشند ، پس اولیاء نیز محفوظ اند ، و بیگناه بودن انسان کامل در صورت اراده از ضعف ظهور به مقام عبدیت اظهر است ، زیرا که ظهور به این مقام مانع است از تجاوز آداب شرعیّه.^۱

شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی، از مشاهیر محققین قرن ششم هجری متوفی به سال ۶۱۶ ه. ق.، در کتاب مقصد اقصی^۱ درباره^۲ انسان کامل گوید: «در بیان انسان کامل بیاید دانست که انسان کامل آنستکه در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، به عبارتی دیگر او را باید چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. جمله سالکان در این میانند و کار سالکان این است که این چهار چیز را بکمال رسانند، هر که این چهار چیز را بکمال رسانید به کمال خود رسید. انسان کامل به علم محیط است بر همه چیز و هیچ چیز بر وی پوشیده نمانده است، به خدای رسیده و خدای را شناخته است و بعد از شناخت خدای تمامت جواهر اشیاء را چنانکه باید دانسته و دیده است.

انسان کامل چون خدای را بشناخت و اشیاء را و جواهر حکمت های اشیاء را، آنطور که شاید، بدانست و بدید بعد از آن هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که به تکمیل آن مشغول شود و با مردم چیزی کند و چیزی گوید که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند در دنیا و آخرت رستگار شوند و این رحمت است که می کنند و پیغمبران را از این جهت رحمت عالمیان گفتند.

**

۱- بحر، ص ۱۰۱

۲- مقصد اقصی ضمیمه اشعة اللمعات، ص ۱۳۵

در مصراع دوم بیت ، مراد از « سلیمان » پادشاه مطلق است نه سلیمان نبی و « سلیمان باسپاه » کنایت از ذات حق^۲ با جمیع اسماء و صفات و شئونات و حقائق کائنات. حاصل معنی آنکه انسان کامل به حسب صورت و ظاهر بی گناه و ضعیف است و در مقام عبدیت ذات حق^۳ با اسماء و صفات و حقائق و شئونات تماماً ظاهر است. پس انسان کامل مظهر جامع است مرحقائق اسماء و صفات را و حقائق کونیه را.^۱

۳۱- چون بنالد زار بی شکر و گِلَه افتد اندر هفت گردون غُلغله

معنی بیت ظاهراً آنستکه ناشکری و گِلَه ناشی از خود خواهی آدمی باشد^۲ چه انسان کامل نباید از درد بنالد و بزارد. به تأویل دیگر، آنگاه که انسان کامل ناله کند^۳ از محض عشق در زمین و آسمان جوش می افتد و این جوش را انسان غیر کامل نمی داند. در اینجا مراد از ناله انسان کامل نه به جهت رسیدن به نعمت و نه برای قوتِ نعمت باشد، زیرا که او را مطلوبی نیست جز مشاهده حق^۴ و او حق را در همه شئونات مشاهده می کند و او را شائے حاجت نیست و غیر حق^۵ او را مطلوب نه ، تا از قوت او گِلَه آید یا از حصول وی شاکر گردد، چنانکه حافظ در ابیات ذیل بدان اشارت کرده است:

بلبلِ برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت

و اندران برگ و نوا خوش ناله های زار داشت

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت

در مورد کلمه « هفت گردون » در مصراع دوم بیت شماره ۳۱ بی مناسبت

نیست که توضیحی داده شود.

۱- بحر ، ص ۱۰۱

۲- نیک ، ص ۱۱۳

۳- بحر ، ص ۱۰۱

عدد هفت در بین نه عدد اصلی مقامی خاص دارد که مکرر بدان برمیخوریم و به معانی و تعبیرات مختلف آمده است.

در اغلب ادیان عدد هفت مقدس و حاکی از رمز و استعارت و کنایت باشد. در تورا^۱ آمده است که خداوند دنیا را در شش روز آفرید و در روز هفتم از همه کار خود که ساخته بود فارغ شد و در روز هفتم آرامی گرفت. پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آنرا تقدیس نمود.^۱ در مصر هفت سال فراوانی بود که هفت سال قحطی در پی داشت.^۲ حضرت موسی در حضور فرعون با عصا به آب نهر زد که در مدت هفت روز به خون مبدل گشت.^۳

نزد یهود نام سال سبتی بهر سال هفتم داده می شود که در ظرف آن کارهای زراعتی را تعطیل می کنند.

مکاشفه^۴ یوحنا ی قدیس در انجیل اشاره می کند به هفت کلب، هفت روح، هفت چراغدان طلا، هفت ستاره، هفت فرشته، هفت رعد، اژدهای هفت سر با هفت افسر، هفت بلا، هفت پیاله^۵ زرتین و هفت کوه. در مذهب کاتولیک هفت حکم بر شمرده اند که اجرای آن واجب است و هفت گناه هست که باید از آن توبه کرد.

در مذاهب بودائی و هندی عدد هفت معنای خاص دارد.

در دین زردشتی «امشاسپند» به هفت فرشته^۶ ارجمند و مقرب اطلاق می شود:

بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد، امرداد که در رأس آنها، در آغاز پیدایش آیین زردشت، سپنتا مینو (خرد مقدس) قرار داشت و بعدها به جای او اهورامزدا را قرار دادند.

آیه^۷ ۱۷ از سوره مؤمنون می فرماید: وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ

۱- سفر پیدایش، باب دوم

۲- ایضاً باب چهل و یکم

۳- سفر خروج، باب هفتم

وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ غَافِلِينَ یعنی: برستی بالای شما هفت راه آفریدیم و از این مخلوق بی خبر نبودیم.

میرابوالقاسم فندرسکی، از اکابر عرفا و حکمای امامیه متوفی به سال ۱۰۵۰ ه. ق. در قصیده معروف اشاره به این آیه می گوید:

هفت ره بر آسمان از فوق ما فرمود حق

هفت دراز سوی دنیا جانب عُبّاستی

در کتب آسمانی عدد هفت به مناسبات مختلف مکرر آمده است.

همچنین در اغلب علوم برای عدد هفت معانی و تأویلات فراوان قائل اند .
منشاء این تعبیرات را اطلاعات نجومی بابلی‌ها می‌دانند که با هفت سیارهٔ فلکی آشنا بودند که عبارتند از : مشتری، زهره، زحل، مریخ، عطارد، آفتاب و ماه . بابلی‌ها دور قمری را به دورهٔ هفت روز تقسیم می‌کردند که منشأ هفته گردید .

منجمین عدد هفت را نشانهٔ تکامل می‌دانند که از اعداد کامل سه و چهار تشکیل می‌یابد و هریک نشانهٔ مثلث و مربع درفضا هستند.

کیمیایگران بین هریک از هفت سیاره و فلزات نسبتی قائل اند بدین قرار:

آفتاب = طلا - ماه = نقره - مشتری = قلع - زهره = مس - زحل = سرب - مریخ = آهن - عطارد = جیوه .

در علوم باطنی و علم الاعداد، عدد هفت مظهر قوه ایست ازلی که در نهاد طبیعت

است و تنها عددی است که بی انتها عدد ابدیت با آن قابل تقسیم است.^۱

۱ - مثال :

عدد یک نخستین عدد و نمایندۀ مبده، روح، آفریدگار و خداوند است. صفر نماینده لایتناهی است. حال اگر عدد مبده، یعنی یک، را در رأس قوار دهیم و نشانه لایتناهی، یعنی صفر، را پس از آن بگذاریم و هر قدر صفر بدان بیفزائیم به عددی مثلاً ۱۰۰۰۰۰۰۰۰ ←

۳۲- هردَمَش صد ناله صید پَبیک از خدا

یا رَبِّی زو ، شصت لَبَّیک از خدا

در حدیث است که وقتی که بنده گفت : یا رَب ، خداوند می گوید : لَبَّیک یا عبدی ، یعنی : بلی ، بنده من ، بخواه و به تو اعطا خواهد شد . دعای صادقانه همواره مستجاب خواهد شد بل همینکه نیت چنین دعائی در دلی که حضور حق در آن باشد حاصل گشت ، قبل از آنکه بر زبان رانده شود قرین استجاب خواهد بود .

مولانا در دفتر دوم مثنوی گوید: ۱

چون کند تقصیر پس چون تن زند چونکه لَبَّیکش به یا رَب می رسد
هست لَبَّیکی که نتوانی شنید لیک سر تا پای بتوانی چشید

در دفتر سوم مثنوی فصلی هست درین معنی که چنین است: ۲

بیان آنکه الله گفتن نیازمند ، عین لَبَّیک گفتن حق است

آن یکی الله می گفتی شبی تا که شیرین می شد از ذکرش لبی
گفت شیطان آخر ای بسیارگو این همه الله را لَبَّیک کو ؟
می نیاید یک جواب از پیش تخت چند الله می زنی با روی سخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر دید در خواب او خضر را در خضر ۳

← می رسم . این عدد را هرگاه به عدد مریوز ۷ تقسیم کنیم حاصل اعداد ۱۴۲۸۵۷ بدست می آید با عدد باقیمانده یک . باز هر قدر صفر به عدد یک باقیمانده بیفزائیم و آنرا به هفت تقسیم کنیم همین اعداد ۱۴۲۸۵۷ بی انتها تکرار خواهد شد .

۱- مثنوی ، ص ۳۱۱

۲- ایضاً ص ۱۳

۳- خضر (در متن بروزن پدر) مقصود خضر پیغمبر است و خضر (بروزن گذر) یعنی

سبزه و در اینجا سبزه زار .

گفت هین از ذکر چون وامانده ای؟
 گفت لبیکم نمی آید جواب
 گفت آن الله تو لبیک ماست
 حیلها و چاره جوئے های تو
 ترس و عشق تو کند لطف ماست
 جان جاهل زین دعا جز دور نیست
 بردها و بردلش قفل است و بند
 داد مرفرعون را صد ملک و مال
 در همه عمرش ندید او درد سر
 داد او را جمله ملک این جهان
 درد آمد بهتر از ملک جهان
 خواندن بی درد از افسردگیست
 باز درد فتر ششم گوید:^۱

هیچ می گویند کابن لبیکها
 بے ندایی می کنم ، آخر چرا ؟
 بلکه توفیق که لبیک آورد
 هست هر لحظه ندای از احد

معنی بیت شماره ۳۲ اینست که انسان کامل را^۲ پیغام از خدا می رسد گاهی
 با واسطه و اغلب بدون واسطه ملک و کلام خدا می شنود، چنانکه انبیاء را این امر
 حاصل شود و منظور از پیک خدا ، صورخیالیّه باید باشد ولیکن ممکن است مراد از
 نامه الواح باشد که در آن پیغام خداست. حاصل مصراع دوم آنکه انسان کامل چون

۱- مثنوی ، ص ۳۲۳

۲- بقره ، ص ۱۰۲

ندا می کند خدایتعالی را ، در جواب از ربّ لبّیک می شنود و این به خلاف انسان ناقص باشد که در جواب دعای او، اگر چه ربّ تعالی لبّیک می گوید، زیرا که اجابت به لبّیک لازم دعاست، لیکن انسان ناقص آن لبّیک را نمی شنود در صورتیکه انسان کامل آن را می شنود .

۳۳- زَلَّتْ اَوْ بَه زَطَاعَتٍ نَزْدَ حَقٍّ پیشِ کفرش جمله ایمانها خَلَقَ

زَلَّتْ یعنی لغزش پای و در اینجا به معنی گناه و خطای بی اراده آمده است. خَلَقَ یعنی کهنه.

مروی است از شیخ ابوبکر محمد بن موسی واسطی مشهور به ابن فرغانه ، از اعظم عرفای مائه چهارم هجری قمری (متوفی به سال ۳۳۱ ه. ق.) ، که وقتی به نیشابور آمد^۱ اصحاب بوعثمان را گفت که : شما را به چه فرمایند؟ گفت : به طاعت دایم و تقصیر در روی دیدن. شیخ گفت : این گبرگی محض است که شما را می فرمایند، چرا رغبت نفرمایند به دیدار آفریننده و داننده آن.

ابوسعید احمد بن عیسی الخزّاز^۲ از معاصران ذوالنون مصری و سرتی سقطی ، می گوید: ریاءُ العارِفینَ اَفْضَلُ مِنْ اِخْلَاصِ المُریدینَ ، یعنی: ریاء عارفان فاضلتر از اخلاص مریدان بود.^۳

مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی در لولایح گوید:^۴
حقیقت هر شیء تعین وجود است در حضرت عِلْم، باعتبار شائی که آن شیء

۱- تذکرة الاولیاء، جلد دوم، ص ۲۶۸

۲- رجوع شود به شرح قبل از بیت شماره ۱

۳- رساله قشیریه ، ص ۳۲۵

۴- لایحه ۲۱

مظهر اوست ، یا خود وجود متعیّن به همان شأن در همان حضرت ، و اشیای موجوده عبارتند از تعینات وجود باعتبار انصباع^۱ ظاهر وجود ، به آثار واحکام حقایق ایشان ؛ یا خود وجود متعیّن به همین اعتبارات ؛ بروجهی که حقایق همیشه در باطن وجود پنهان باشند ؛ واحکام و آثار ایشان در ظاهر وجود پیدا ؛ زیرا که زوال صور علمیّه از باطن وجود محال است و الا جهل لازم آید .

مایم وجوه و اعتبارات وجود در خارج و علم عارض ذات وجود
در پرده ظلمت عدم مستوریم ظاهر شده عکس ما ز مرآت وجود

هر چه ترا به خدایتعالی رساند از چیزها آن نیکوست.^۲

شیخ محمود شبستری در گلشن راز بایانی بسیار لطیف این مطلب را به تفصیل تحلیل نموده است که شمه ای از آنرا اینجا نقل کنیم:^۳

سؤال: بت و زنار و ترسائی درین کوی

همه کفر است ، و گر نه چیست برگوی

جواب: بت اینجا مظهر عشق است و وحدت

بود زنار بستن عقد خدمت

این جوایی است بر طبق مشرب طایفه صوفیه موحده که غیر حق موجود نمی دانند . بدانکه مراد از عشق در این محل حقیقت مطلقه است چنانچه شیخ عراقی قدس سره^۴ در لمعات فرموده است و نزد اهل کشف و شهود ، که صوفیه صافی دلند ، جمیع ذرات موجودات مظهر و مجلای آن حقیقت اند و بصورت همه اوست که تجلی و

۱- انصباع = رنگین شدن

۲- شرح تعرف ، جلد اول ، ص ۲۲۳

۳- گلشن راز ، ص ۶۳۸ به بعد

۴- شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی از عارفان و شاعران نام آور قرن

هفتم (۶۱۰-۶۸۸ ه. ق.)

ظهور نموده است، فلهمذا فرمود: بت اینجا مظهر عشق است و وحدت. یعنی بت اینجا که مشرب پاك ارباب کمال است مظهر عشق است که ذات مطلق مراد است و وحدت عطف تفسیری عشق است چون در صورت بت حق ظاهر باشد. پس، هرآینه که بت به این اعتبار متوجه "إِلَيْهِ هُمُ" ارباب کمال باشد و هر مظهري را نیز به این اعتبار بت می توان گفت چه محبوب حقیقی است که در صورت او پیدا آمده است و از اینرو همه ذرات مقصود و متوجه "إِلَيْهِ هُمُ" الیه اند. بود زنار بستن عقد خدمت. یعنی زنار در این محل که ارباب حال فرموده اند اشارت به بستن عقد و بند خدمت و طاعت محبوب حقیقی است در هر مرتبه که باشد.

چون نزد محقق، حق عبارت است از هستی و وجود مطلق، می فرماید که:

چو کفر و دین بود قایم به هستی شود توحید عین بت پرستی

یعنی چون کفر و دین که به حسب صورت از امور متضاده اند قایم به هستی و وجودند و هستی مطلق حق است پس، هرآینه که توحید و یگانه گردانیدن حق عین بت پرستی باشد چو اگر کفر و بت را من حیث الحقیقة غیر دانی شرك باشد و قائل به توحید حقیقی نباشی.

شعر: در بتکده ها غیر ترا می نپرستند

آنکس که برآرد سجده بر سنگ و گِل و چوب

چون عالم مجلای تجلی ذات و صفات الهی است فرمود که:

چو اشیا هست هستی را بظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر

یعنی چون تمامت موجودات و کثرات مظاهر و مجالی هستی مطلق است که حق عبارت از اوست و به صورت و نقش همه حق ظاهر و متجلی است و هرآینه از آن جمله مظاهر یکی بت است که کافران آن را عبادت می نمایند بحکم: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا

إِلَّا إِيَّاهُ^۱ بالضروره همه عابد حق باشند که: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ^۲ و تعیین طریق و حصر ممنوع بود. شعر:

اصنام سومنات ز حسن تو جلوه کرد شد بت پرست عابد اصنام سومنات
لات و منات را ز سر شوق سجده کرد کافر چو دید حسن ترا از منات ولات
چون هر چه مخلوق و موجود است به مقتضای : رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
بِاطِلًا^۳ حق است فرمود که:

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل
یعنی بحکم : وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^۴ اندیشه و فکر
نیکو کن ای مرد عاقل دانا و تأمل نما که بت از روی هستی و وجود بواسطه مظهریت
که دارد باطل نیست ، چو از حکیم مطلق عبث نمی آید که : مَا خَلَقْنَاهُمْ إِلَّا
بِالْحَقِّ^۵ و در ضمن خلق و ایجاد هر موجودی صد حکمت و فایده است و از اینکه کسی
راه به حکمت های الهی نبرد منکر آن چیز نمی تواند شد. شعر:

هر چه بینی محض خیر و حکمت است گر ترا زو راحت و گر زحمت است
زانکه ناید فعل باطل از حکیم فعل حق باطل نباشد ای سلیم
چون از حق بد صادر نمی شود فرمود که:

بدان کایزد تعالی خالق اوست ز نیکو هر چه ظاهر گشت نیکوست

۱- آیه ۲۳ از سوره اسراء بنی اسرائیل. یعنی: پروردگارت مقرر داشته که جز او را

نپرستید.

۲- آیه ۱۱۵ از سوره بقره. یعنی: به هر جا رو کنید جهت خدا همانجا است.

۳- آیه ۱۹۱ از سوره آل عمران. یعنی: پروردگارا! این را بیهوده نیافریدی.

۴- همان آیه و همان سوره. یعنی: و در خلقت آسمانها و زمین می اندیشند.

۵- آیه ۳۹ از سوره دخان. یعنی: آنها را جز به حق نیافریده ایم.

یعنی بدان که ایزد تعالی شأنه خالق و آفریدگار است و هرچه از حق صادر می‌گردد همه نیکوست زیرا که از نیک هرگز بد نمی‌آید و بدی نسبت با ماست و الا هرگاه که نسبت با حق می‌دهد همه نیک است و محض حکمت است.

۳۴- هر دمی اورا یکی معراج خاص بر سر تاجش نهد صد تاج خاص

انسان کامل را در هر نفس معراج خاص است در قرب خدا تعالی که مراتب قرب الله تعالی و مراتب علم بالله نهایی ندارد و خدای اورا تاج بر سر می‌نهد و خلیفه خود می‌گرداند. پس، انسان کامل اگرچه به صورت عبد ذلیل است لیکن به باطن ملک رفیع است و این معراج که مذکور شد عام است مر اولیاء را و معراج خاص پیمبران راست.^۱

۳۵- صورتش برخاک و جان بر لامکان لامکانی فوق و هم سالکان

۳۶- لامکانی نی که در فهم آیدت هر دمی در وی خیالی زایدت

۳۷- بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکم بهشتی چار جو

معنی این ابیات آنستکه جان انسان کامل در لامکان است نزد حق و مستغرق است در مشاهده حق و این لامکان خارج از عالم جسمانیات باشد و چنان است که حتی در وهم نیز نگنجد زیرا موصوف به حق است و مرتبت این انسان کامل چنان رفیع است که مکان و لامکان در حکم ویند، به عبارت دیگر از آنجا که تمام موجودات در حکم مشیت خداوندی هستند و انسان کامل چون فانی در مشیت خداست، پس از باب فناء و یگانگی مشیت الله همه اشیاء در فرمان اوست عیناً بسان قطبی که عالم بر آن می‌گردد.

۱- بحر، ص ۱۰۲

۲- از بحر، ص ۱۰۲ و رمضان، ص ۳۴

و همهٔ اشیاء در تحت حکم و اطاعت ویند حتی چهارجوی بهشت که در آن آب و شیر و می و غسل جاری است، چنانکه در آیه ۱۵ از سورهٔ محمد (ص) می‌فرماید: **مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى**، یعنی: وصف بهشتی که به پرهیزکاران وعده داده‌اند چنین است: در آن جوی‌ها از آب تغیرناپذیر است و جوی‌ها از شیر که طعم آن تغیر نیابد و جوی‌ها از می که مایهٔ لذت نوشندگان است و جوی‌ها از غسل صافی.

مولانا در دفتر اول گوید: ۱

چارجوی جنت اندر حکم ماست این نه زورِ ما ، ز فرمانِ خداست
دربارهٔ اینکه بهشت هم به فرمان خداوند تعالی در حکم و اطاعت انسان کامل است مولانا در دفتر سوم گوید: ۲

چون سُجودی یا رُکوعی مرد کِشت شد در آن عالم سُجودِ او بهشت

از آنجا که در بیت بعد دستور است که شرح این مطلب را کوتاه باید کرد، به همین مختصر اکتفا می‌گردد و تیمناً خود آن بیت هم شرح نمی‌شود.

۳۸- شرح این کوتاه کن و رخ زین بتاب

دَم مَزَن وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

۳۹- باز می‌گردیم ما ای دوستان سوی مرغ و تاجر و هندوستان

در نسخه های نیکلسون و میرخانی مصراع اوّل چنین آمده است:

بازی گردیم ازین ای دوستان

ولی در نسخه خطّی موجود و بعض نسخ خطّی قدیمه مطابق متن است.

۴۰ - مردِ بازرگان پذیرفت این پیام کو رساند سوی مرغان زو سلام

مصراع دوّم از روی نسخه خطّی موجود استنساخ گردید در صورتیکه
نیکلسون و میرخانه آنرا چنین آورده اند:

کو رساند سوی جنس از وی سلام

دیدن خواجه طوطیان هندوستان را در دشت

و پیغام رسانیدن از آن طوطی

۴۱ - چونکه تا اقصای هندستان رسید در بیابان طوطی چندی بدید

۴۲ - مرکبِ استانید، پس آواز داد آن سلام و آن امانت باز داد

استانید فعل متعدّی است از ایستادن که یاء آن به جهت تخفیف حذف
شده است.^۱

بازرگان چون به اقصای هندوستان رسید، طوطی چند در فضای بوستان
بدید. پس، مرکب باز بداشت و پیغام و سلام آن طوطی محبوس بدانها باز داد.

۴۳ - طوطی ز آن طوطیان لرزید بس اوفتاد و مُرد و بُگسستش نفّس

در نسخهٔ میرخانے و بعض نسخ چاپے در مصراع اوّل: «لرزید و پس» آمده است.

از میان آن گروه یک طوطی از شنیدن احوال جنس خود بلرزید و جان بسپرد.

۴۴ - شد پشیمان خواجه از گفتِ خبر گفت رفتم در هلاکِ جانور

همینکه خواجه دید که از گفتارش آن طوطی بُرد، سخت پشیمان گشت و خود را سرزنش کرد که چرا من این خبر را به طوطیان گفتم و باعث مرگ یکی از آنان شدم.

۴۵ - این مگر خویش است با آن طوطیک؟

این مگر دو جسم بود و روح یک؟

بازرگان از این ماجرا در حال بهت است و از خود می‌پرسد: آیا این طوطی از خویشاوندان طوطی من است، یا آنکه عاشق و معشوقند و چون یک روح در دو جسم اند؟ یک روح در دو تن استعاره است از اتحاد عاشق و معشوق در باطن هر چند به ظاهر دو وجود اند.

ازین بیت جمع و فنا افاده می‌شود که هر دو از مقامات سلوک اند.

جمع بر سه مرتبه است: ۱- اوّل جمع علم و آن اضمحلال و فنای جمع استدلالی عقلی و نقلی است در علم لدّنی. پس، فانی می‌گرداند علوم را در علم حقّ چنانکه فانی می‌گرداند ذوات را در ذات او. مرتبهٔ دوّم جمع وجود است که آن فنا و اضمحلال نهایت و کمال اتصال باشد در وجود. مرتبهٔ سوّم عین جمع است و آن فنا و اضمحلال مشیّت و اشاره است در مشارالیه که حضرت احدیّت صرفهٔ محضه است چنانکه در حدیث آمده است: **كُلَّانَ اللّٰهُ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ**. و این غایت مقامات سالکین است در سیر الی الله و فی الله

و نیست مقامی اعلی از مقام جمع زیرا که این مقام فناست و بعد از فنای سالک غیر حق چیزی نیست که صاحب مقام و مرتبه باشد و بعد از این بقاء بالله است.

و اما فنا عبارت از آنست^۱ که بواسطه استیلاي ظهور هستی حق بر باطن به ماسوای او شعور نماند و پوشیده نباشد که فنای فنا در فنا مندرج است زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد به جهت آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حق آند سبحانه ، پس ، شعور به آن منافی فنا باشد.

ابوسعید خراسانی گوید^۲ : « فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است با حق » و نیز گوید : « اوّل توحید فانی شدن همه چیزهاست از دل مرد و به خدای بازگشتن به جلگی ». باز گوید : « فنا فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا بقای بنده باشد در حضور الهی ».

شیخ عطار گوید^۳:

هر که در وی محو شد از خود بیرست زانکه نتوان بود با او خود پرست

مولانا در دفتر ششم گوید^۴:

دو مگوی و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان

۴۶ - این چرا کردم ، چرا دادم پیام ؟ سوختم بیچاره را زین گفت خام

چرا من این کار کردم و بدون تأمل پیای آوردم که از شراره سخن خام و

نسنجیده خود بی گناهی را سوختم ؟

۱- لواطج جاسی، لایحه ۸

۲- تذکرة الاولیاء ، جلد ۲، ص ۴۴-۴۵

۳- منطق الطیر، ص ۱۴۴

۴- مثنوی، ص ۱۰۰

۴۷ - این زبان چون سنگ و هم آهن و ش است

و آنچه بجهد از زبان چون آتش است

مصراع اول این بیت به صورت های مختلف آمده است. در متن چاپی نیکلسون بجای کلمه آهن در مصراع اول آتش ذکر شده است ولیکن نیکلسون در کتاب شرح ابیات مثنوی آن را اصلاح نموده و کلمه آهن را صحیح می داند. در نسخه خطی موجود از همان قرار است که در متن آورده ایم. در نسخه میرخانی چنین است: این زبان چون سنگ و هم آهن و ش است.

حاج ملاهادی سبزواری به این اختلاف برخورد کرده است و می گوید که: «پاره ای از نسخ چاپ شده اشتباه کرده اند و اصح این مصراع چنین باید باشد: این زبان سنگ و دهن آهن و ش است.»^۱ این بیان بامتن نسخه میرخانی موافق می آید.

به نظر ما مصراع اول به همان نحو که در متن آورده ایم و مطابق عین نسخه موجود و متن اصلاحی نیکلسون است صحیح می نماید یعنی زبان آدمی هم سنگ است و هم حالت آهن دارد که آتش از آن می جهد و خاصیت زبان عین خاصیت آتش است که به مقتضای محل و موقع گاه نافع است و گاه مضر.

۴۸ - سنگ و آهن را مزن برهم گزاف

گه ز روی نقل و گاه از روی لاف

گزاف یعنی بهوده و هرزه و بی فایده و عبث.

مرد نباید بهوده سخن بگوید، چه بوجه نقل از قول دیگران و چه برای خودنمایی.

سعدی گوید:

مزن بے تأمل به گفتار دم نکوگوی، اگر دیر گوئی چه غم

۴۹ - زانکه تاریک است و هرسو پنبه زار

در میانِ پنبه چون باشد شرار

منظور از کلمه تاریک در مصراع اول باید بی خبری و شاید نادانی بعضی از شنوندگان باشد که درک و فهم معنی مطلب سخنگو نکنند و در نتیجه از آن زیان برخیزد. پس، ادای مطلب با این احوال به مثابه آتشی باشد که در پنبه زار افتد و از آنجا که احتمال دارد اشخاص گفتار دیگران را به سمع رضا قبول نکنند غالب اوقات برگوینده خُرده می گیرند و راه مخالفت می پیمایند یا آزرده خاطری گردند.

در این معنی شیخ سعدی در باب چهارم گلستان اندر فوائد خاموشی گوید: «یکی را از دوستان گفتم امتناع سخن گفتم به علت آن اختیار آمده است در غالب اوقات، که در سخن نیک و بد اتفاق افتد و دیده دشمنان جز بر بدی نمی آید، گفت دشمن آن به که نیکی نیند.»

۵۰ - ظالم آن قومی که چشمان دوختند ز آن سخن ها عالمی را سوختند

این بیت و بیت سابق تعلیل بیت شماره ۴۸ است. مراد از این بیت آنست که: کسانی که فقط در انتظار شنیدن مطلبی هستند تا آن را بازگو کنند و دنیائی را از آن بسوزانند مردم آزار و ستمگرند.

۵۱ - عالمی را یک سخن ویران کند روبهانِ مرده را شیران کند

چه بسا که از گفتن یک سخن عالمی ویران گردد. اشخاص سخن چین و غماز کسانی هستند که خود هنری ندارند جز بازگفتن سخن دیگران و یکی را به جان دیگری افکندن و به روباه مانند که جز این کاری دیگر نمی کند و در این فن از شیر هم قوی تر است. بحر العلوم از قول شارحی دیگر گوید^۱ که مراد از مصراع دوم اینست که دشمن ضعیف از مضرت سخن قوی می گردد. روباه و شیر مظهر دو صفت متضاد ترس و دلیری هستند که الفتی یاهم نتوانند داشت، چنانکه فردوسی گوید:

دلیری مکن، جنگ ما را نخواه که روباه با شیر ناید به راه

۵۲- جانها در اصل خود عیسی دم است

یک دمش زخم است و دیگر مرهم است

این بیت در نسخ موجود به تفاوت آمده است:

میرخانی:

جانها در اصل خود عیسی دمند یکزمان زخمند و دیگر مرهمند
نسخه خطی:

جانها در اصل خود عیسی دمند یکزمان زخمند و یکدم مرهمند
شرح فروزانفر و نسخه بلاق:

جانها در اصل خود عیسی دمند یک زمان زخمند و گاهی مرهمند

۵۳- گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی

اگرچه جمیع جانها از ابتداء عیسی دم اند و جراحت هر زخمی را مرهم اند

اما بواسطه حجاب جسمانی و آلوده شدن به مشتهیات نفسانی شهد ایشان آمیخته زهر شده و لطف ایشان مغلوب قهر گشته است.^۱

مشهور است که حضرت عیسی بیماریهای دشوار را چاره می کرد و مرده از گور برمی انگیزخت و کور و کر مادرزاد را شفا می داد و متقدمان تأثیر نفس را کنایه از تأثیر دعا و همت آورده اند^۲ و بدین جهت دم عیسوی و نفّس مسیحانی مثل شده و معنی بیت اینست که همه جانها به حسب اصل خود پیش از آنکه آلوده طبع و نفّس شوند و به حجاب ماده و صورت مقید گردند دم عیسوی دارند و مرده زنده توانند کرد و همه کس دارای همان استعداد است که حضرت عیسی داشت ولی عیسی جان خود را به کمال رسانید و حجاب نقص و غبار تن از چهره جان برگرفت و آن استعداد را به فعلیت آورد و هر کس این حجاب از جمال جان برگیرد و خویش را تربیت کند به سخن کار حضرت عیسی تواند کرد و دم و نفّس او را همان خاصیت باشد که نفّس و دم مسیحا را حاصل بود و خلاصه این مضمون همان است که خواجه حافظ فرماید:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و چون سخن اولیاء و کلیه بزرگان سبب آنست که بر تصدیق پاکان بیفزاید و منکران را برانگیزد از این جهت می فرماید: « یک دمش زخم است و دیگر مرهم است. » (مصراع دوم بیت شماره ۵۲).

۵۴ - گر سخن خواهی که گویی چون شکر

صبر کن از حرص و این حلوا مغور

۱- جواهر، ص ۱۸۷

۲- ف، ص ۱۱۲

حلوا در اصطلاح مولوی^۱ کنایه است از لذت و منفعت آتی و ناپایدار که متعقب به رنج ها و ناگواریهای دائم و دشوار گردد و صبر کنایه از زحمت و رنج ناپایدار است که متضمن خوشی ها و لذت های ثابت و شگرف باشد و نظر بدین معنی حلوا را آرزوی کودکان و صبر را مشتهای زیرکان می شمارد و مقصود آنست که سخن عالی و شیرین گفتن نتیجه پاکدلی و ترك حرص و آزمندی و هواپرستی است و بی تحمل زحمت و ریاضت نفس سخن مطلوب و کلام مؤثر انشا نتوان کرد.

در نسخه^۲ میرخانه کلمه آخر مصراع دوم «بخور» آمده است و از آنجا که مولانا در بیت بعد یعنی بیت شماره ۵۵ حلوا را آرزوی کودکان می پندارد نه مردان پخته پس کلمه «بخور» باید صحیح باشد.

۵۵- صبر باشد مشتهای زیرکان هست حلوا آرزوی کودکان

مشتهای^۱ یعنی خواسته و آرزو.

صبر یکی از مقامات سلوک است. صبر در لغت حبس نفس است از جزع به وقت وقوع مکروه و لابد آن منع باطن باشد از اضطراب و بازداشتن زبان از شکایت و نگاه داشتن اعضا از حرکات غیر معتاد^۲ چنانکه در آیه ۴۶ از سوره انفال می فرماید: وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ، یعنی: صبوری کنید که خدا یار صابران است.

مولانا در دفتر پنجم گوید:^۳

صبر کن اندر جهاد و در عنا دم بدم می بین بقا اندر فنا

۵۶- هر که صبر آورد گردون بررود هر که حلوا خورد واپس تر شود

۱- ف، ص ۱۱۴

۲- اوصاف، ص ۴۱

۳- مثنوی، ص ۱۲۹

در نسخه خطی موجود مصراع آخر چنین ختم می‌شود: «وایسن تر رود» که نیکلسون در نسخ قدیمه بدین صورت نیز دیده‌است.

جنید بغدادی که از بزرگان عرفاست درباره صبر گوید: ^۱ صبر بازداشتن است نفس را باخدای بی‌آنکه جزع کند و نیز گفت: غایت صبر توکل است. قال الله تعالی: ^۲ الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، یعنی: همان کسان که صبوری پیشه کرده‌اند و به پروردگارشان توکل می‌کنند. و گفت: صبر فرو خوردن تلخی‌هاست و روی ترش ناکردن.

امام محمد غزالی در کیمیای سعادت گوید: ^۳ بدانکه توبه بی‌صبر راست نیاید بلکه گزاردن هیچ فریضه و بگذداشتن هیچ معصیت بی‌صبر راست نیاید، و برای این بود که از رسول علیه‌السلام پرسیدند که: «ایمان چیست؟» گفت: «صبر» و گفت اندر خبری دیگر که: «صبر نیمه ایمان است.» به سبب بزرگی و فضل صبر است که حق تعالی اندر قرآن زیادت از هفتاد جای صبر را یاد کرده است و در هر درجه‌ای که نیکوتر است حواله با صبر کرده‌است. باید دانست که بنده در هیچ حال از صبر بی‌نیاز نیست.

صبر یکی از دو قاعده ایمان است ^۴ چنانکه در خبر است: «ایمان به دو نیمه است نیمه‌ای صبر و نیمه‌ای شکر.» چه هر چه پیش مؤمن آید از نعمت و بلا، داند که نتیجه قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است.

۱- تذکرة الاولیاء، جلد دوم، ص ۳۱

۲- آیه ۴۲ از سورة نحل

۳- کیمیای سعادت، ص ۷۷۳

۴- مصباح، ص ۳۷۹

باز گفتن بازرگان با طوطی آنچه دید از طوطیان هندوستان

۵۷- کرد بازرگان تجارت را تمام باز آمد سوی منزل شاد کام

در بعض نسخ قدیمه و من جمله نسخه خطی موجود در مصراع دوم «دوست کام» آمده است.

بازرگان تجارت خود تمام کرد و با شادکامی به شهر خود بازگشت و بسوی منزل شتافت.

۵۸- هر غلامی را بیاورد ارمغان هر کنیزك را ببخشید او نشان

نشان یعنی: سهم و نصیب.

و هر يك از غلامان و کنیزان خود را ارمغان و سهمی بخشید.

۵۹- گفت طوطی ارمغان بنده کو؟ آنچه گفتی و آنچه دیدی بازگو

در نسخه خطی موجود و در بعضی نسخ قدیمه و نسخه میرخانے مصراع دوم چنین است: آنچه دیدی و آنچه گفتی بازگو.

طوطی پرسید پس ارمغان من بکجاست؟ آیا دوستان مرا دیدی و پیغام مرا به آنان رساندی؟ تفصیل هر آنچه دیدی باز نمای و هر چه گفتی و شنودی برایم بازگو.

۶۰- گفت فی، من خود پشیمانم از آن دست خود خایان و انگشتان گران

انگشت گزیدن کنایه است از تأسف و پشیمانے و حیرت زدگی.

بازرگان گفت که شرح ماجرا از من پرس و کشف این راز مجوی که من از رسانیدن پیغام تو پشیمانم و از مشاهده حال آن طوطیان پریشان.

۶۱- که چرا پیغام خامی از گزاف بُردم از بی‌دانشی و از نشاف

در نسخه نیکلسون مصراع اول «من» بجای «که» آمده است ولیکن متن حاضر از نسخه میرخانی و نسخه خطی موجود اقتباس شد که این بیت را آشکارا به بیت قبل ربط می‌دهد. در نسخه نیکلسون کلمه نشاف به کسر اول چاپ شده است که خشکی دهان از شدت گرسنگی و نادانی و غفلت معنی می‌دهد ولیکن بحر العلوم نشاف را به فتح اول آورده است به معنی جنون و خبط و نادانی. به نظر ما نشاف به فتح اول، چنانکه در متن آورده ایم، اصح می‌نماید هم از لحاظ معنی و هم از جهت رعایت قافیه بیت.

بازرگان از راه تأسف باخود می‌گوید که چرا قبول رساندن پیغامی را از خای بر عهده گرفتم و خود را ملامت می‌کند که چرا از روی جهل و نادانی پیغامی بردم که نتیجه‌ای نامطلوب داشت.

۶۲- گفت ای خواجه پشیمانی ز چیست ؟

چیست آن کاین خشم و غم را مقتضی است ؟

طوطی پرسید که باعث پشیمانی و تأسف تو چیست ؟ بگو چه روی داده که موجب تشویش خاطر و اندوه تو گردیده است ؟

۶۳- گفت : گفتم آن شکایتهای تو با گروهی طوطیان همتای تو

خواجه گفت همینکه شکایتهای درد آمیز و حکایتهای غم انگیز ترا به آن گروه طوطیان هم جنس تو رسانیدم :

۶۴- آن یکی طوطی ز دردت بوی بُرد

زهره‌اش بدزدید و لرزید و بمرد

در نسخه خطی موجود در مصراع اول بجای «بوی برد» نوشته شده است «راه برد» ولی نسخه میرخانی همچون متن است.

زهره دریدن معادل تعبیر معمول این ایام است که گویند: «زهره ترك شد یا زهره تركانید» و مفاد این هر دو عبارت از ترس یا اضطراب مردن است.^۱
یکی از آن طوطیان، همینکه قصه گرفتاری ترا شنود، از غصه بدنش لرزید و بر زمین افتاد و جان سپرد.

۶۵- من پشیمان گشتم، این گفتن چه بود

لیک چون گفتم پشیمانی چه سود

من از باز گفتن پیغام تو پشیمان شدم و لکن کاری است شده و پشیمانے هم سود ندارد.

۶۶- نکته ای کآن جست ناگه از زبان

همچو تیری دان که جست آن از کمان

در مصراع اول نسخه میرخانی «دهان» بجای «زبان» آمده است.

در این معنی از فردوسی بشنوید:^۲

سخن تا نگوئی توانیش گفت ولی گفته را باز نتوان نهفت

نکته ای که از زبان بیرون آید همچون تیری است که از کمان رها شود.

۶۷- وانگردد از ره آن تیر ای پسر بند باید کرد سیلی را ز سر

۱- ف، ص ۱۱۰

۲- ف، ص ۱۱۰

و تیر از کمان رها شده را باز نتوان گردانید. علاج این واقعه قبل از وقوع باید کرد چنانکه آب سیل را باید از بالا یعنی از سر نهرجلو گرفت.
سعدی گوید:

سرچشمه شاید گرفتن به بیل چو پُر شد نشاید گذشتن به پیل

۶۸ - چون گذشت از سر جهانی را گرفت
گر جهان ویران کند نبود شگفت

وقتی که آب از سرگذشت وسیل جهان را ویران نمود دیگر عجب نیست .

۶۹ - فعل را در غیب آثارها زادنی است
و آن موالیدش بحکم خالق نیست

در نسخه خطی موجود مصراع اول چنین است : « فعل را در غیب آثارها زاده نیست » .

زادنی مصدر است و در معنی لیاقت و لزوم هر دو می آید مثل اینکه گوئیم این غذا خوردنی نیست یعنی در خور خوردن نباشد یا اینکه در مثل گویند کار کردنی را باید کرد و راه رفتنی را باید رفت که مقصود راهیست که باید رفت و کاری که باید کرد، چنانکه حافظ گوید: ۱

خون پیاله خور که حلال است خون او در کار یار باش که کاریست کردنی
زادنی در متن بمعنی لزوم است و غرض مولوی اینست که اعمال انسانی بی شک و شبهه آثار و نتایجی نهان دارد که در غیبت متولد می شود و تولد و ترتب آنها از اختیار بشر بیرون است و بنابراین هر عملی که صورت می گیرد مقدمه آثار و نتایج بی نهایت و

به منزله ریگی کوچک است که در حوض افکنند و دوائر بسیار بوجود آورد و از اینرو هر انسان باید در قول و عمل نهایت احتیاط را مرعی دارد و بی اندیشه سخن نگوید و بی تأمل قدم نهد تا مگر از عواقب گفتار و کردار سری به سلامت برد. این مسأله یعنی ترتب آثار بر فعل که متکلمان آن را تولّد و گاهی تولید نامند مدتها مورد بحث بوده و معتزله و سائر فرق اسلام در مسؤولیت انسان نسبت به آثار متولّد از فعل اختلاف عظیم داشته و بعضی آن را فعل انسان و برخی ایجاد خداوند می دانسته اند و مولانا در بیت دوم میانه هردو عقیده جمع کرده است.^۱

بعبارت دیگر هر فعلی که از مکلف صادر می شود در عالم غیب او را اثر زادن است که صورت آن فعل است^۲ و جمیع افعال را در غیب اثرهاست.

۷۰- بی شریکی جمله مخلوق خداست آن موالید ارچه نسبتشان به ماست

جمیع افعال مخلوق خداست و شریکی در آن نیست هر چند که نسبت این موالید یعنی نسبت این افعال به ماست.

۷۱- زید پَرَآید تیری سوی عَمَرُو عَمَرُو را بگرفت تیرش همچو نَمَرُو

نمر یعنی: پلنگ.

شخصی بسوی دیگری تیر می اندازد که به هدف می رسد و او را زخمی می سازد چنانکه پلنگی را نشانه کنند و با تیر او را از پای در آورند.

۷۲- مدت سالی همی زاید درد دردها را آفریند حقّ نه مَرَد

۱- ف، ص ۱۱۵

۲- بحر، ص ۱۰۷

شخص تیرخورده سالی درد می کشد و این درد را انسان نیافریده است بلکه آفریده خدا باشد.

۷۳ - عمرو دایم مانند درد و وجَل دردها می زاید آنجا تا اَجَل

در نسخه میرخانے و اغلب نسخ دیگر و شرح بحر العلوم مصراع اول مانند متن است ولیکن نسخه نیکلسون و نسخه خطی موجود این مصراع را چنین آورده است : « زید را می آن دم از مُرد از وجَل ».

مصراع اول متن از آن جهت انتخاب شد که چون عمرو تیرخورده است نه زید و در بیت بعدی هم (یعنی بیت ۷۴) بحث از مرگ است پس معلوم است که اشاره به عمرو باید باشد. وجَل یعنی: ترس و در این بیت ترس از مرگ است. رای یعنی: تیرانداز. عمرو که هدف تیر قرار گرفته است در درد ورنج است و این درد بتدریج بیشتر می گردد تا آنکه اجل فرارسد و او را از پای در آورد.

۷۴ - ز آن موالیدِ وجَع چون مُرد او زید را ز اول سبب قتال گُو

مصراع دوم متن از نسخه خطی موجود و از نسخه میرخانے و شرح بحر العلوم استنساخ شد. در نسخه نیکلسون چنین است: « زید را می زین سبب قتال گو. » چون عمرو بر اثر تیر زید رنج کشید و مرد پس مسبب اولیه مرگ عمرو را باید زید دانست و او را قاتل خوانند.

۷۵ - آن وجَع ها را بدو منسوب دار گرچه هست آن جمله صنع کردگار

آن دردها و رنج ها را که سبب مرگ عمرو شده است باید به زید نسبت داد اگرچه مخلوق و مصنوع خدا بوده اند.

۷۶- همچنین کشت و دم و دام و جماع آن موالید است حق را مستطاع

در نسخه خطی موجود و نسخه میرخان و اغلب نسخ چاپی مصراع اول چنین است: «همچنین کسب و دم و دام و جماع». بنظر ما هر دو تأویل صحیح می نماید. معنی بیت آنستکه کشت و کار و کسب و سخن گفتن و دام گسترده و جماع همه اینها موالید هستند که تحت اراده و قدرت خداوندند. بعبارت دیگر، هر فعل که مکسوب بنده است مستطاع و مخلوق حق تعالی است لیکن نسبت از ما مقطوع نیست زیرا که آن افعال مکسوب ماست و اسباب موالید مکسوب ماست و بنا برین جزای آن عاید ما خواهد بود.

۷۷- اولیا را هست قدرت از الله تیر جسته باز آرندش ز راه

قدرت اولیاء هم که می توانند تیر از کمان گذشته را از راه بازگردانند از خداست.

۷۸- بسته درهای موالید از سبب چون پشیمان شد ولی ز آن دست رب

حاصل این ابیات آن می نماید که وقتی انسان از روی اخلاص از فعل خود پشیمان گشت سبب اولی زایل می گردد و آثار و موالید بوجود نمی آید و درهای تولید اثر از طرف سبب بسته می شود و البته آنکه این در را می بندد خداست زیرا که خداوند سیئات نادمان را به حسنات مبدل می سازد و این قدرت را خداوند به اولیاء داده است که می توانند تیر جسته از کمان را باز گردانند و مراد از تیر جسته اسباب اند که متوجه اند به مسببات. اولیاء بر چنین امری قادر اند خواه به همت خود و خواه برای امتثال امر حق. پشیمانی انسان کافی نیست بلکه باید توأم با عزمی راسخ باشد بر تکرار نکردن عملی که موجب پشیمانی گشته است.

آیه ۷۰ از سوره فرقان می‌فرماید: **إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**، یعنی: مگر آنکه توبه کند و مؤمن شود و عمل شایسته کند، آنها خدا بدی‌هایشان را به نیکی‌ها مبدل کند که خدا آمرزگار و رحیم است.

توبه یکی از مقامات سلوک است و آن رجوع از گناه باشد. توبه بمعنی عام یعنی پشیمانی بر آن گناه که در زمان ماضی از شخص صادر شده باشد و تأسّف بر آن تأسفی هرچه تمام‌تر و عزم بر آنکه بدان گناه معاودت نکند.^۱ در نزد سالکان طریقت برای گناه و توبه انواع مختلفه ذکر کرده‌اند که شرح آن به تفصیل در این رساله نگنجد.

خداوند فلاح و رستگاری را بعد از ایمان معلق به توبه نموده است و توبه نکننده را ظالم خوانده و توبه کنندگان را دوست می‌دارد، چنانکه در آیه ۸ از سوره تحریم می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا**، یعنی: شما که ایمان دارید، سوی خدا توبه‌ای صادق بیارید. همچنین در آیه ۳۱ از سوره نور فرماید: **وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**، یعنی: ای گروه مؤمنان همگی توبه بخدا برید شاید رستگار شوید. و نیز در آیه ۱۱ از سوره حجرات فرماید: **وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**، یعنی: و هر که توبه نیارد آنها ستمگرانند.

شیخ عطار گوید:^۲

تو یقین می‌دان که صد عالم گناه

از تَف یک توبه برخیزد ز راه

بحر احسان چون در آید موج زن

محو گرداند گناه مرد و زن

۷۹- گفته ناگفته کند از فتح باب

تا از آن نی سیخ سوزد فی کباب

۱- اوصاف، ص ۱۸

۲- منطقی الطهر، ص ۸۴

خداوند برای گشودن در رحمت خود ممکن است گفته را چون نگفته و کرده را ناکرده انگارد و این قدرت عین قدرت باری تعالی است.

۸۰- از همه دلها که آن نکته شنید آن سخن را کرد محو و ناپدید

خداوند از هر دلی که نکته پشیمان شنید سخن او را محو و بی اثر می سازد یعنی صفت قبح آن را محو می کند که مؤاخذه بر آن نزود و اثر بر آن مرتب نگردد. باید دانست هر کلامی که از بنده صادر شود به عینه محفوظ می ماند و ذات آن محو نمی شود بلکه صفت آن که قبح است محو می گردد و اثری بر آن مرتب نمی شود و مثل آنست که اصلاً گفته نشده باشد.

۸۱- گرت برهان باید و حجّت مها بازخوان من آیه او ننسها

در نسخه میرخانی و چاپ علماءالدوله مصرع دوم چنین است: «از نبی خواه آیه او ننسها» ولیکن در نسخ خطی و رمضانی و نیکلسون مانند متن است. اگر دلیل و برهان می خواهی این آیه را از قرآن بخوان: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، یعنی هیچ آیه ای را نسخ یا محو نکنیم مگر بهتر از آن یا مانند آن بیاریم، مگر نمی دانی که خدا به همه چیز تواناست.^۱

۸۲- آیت آنسو کُم ذکرِی بخوان قدرت نسیان نهادنشان بدان

اشاره است به آیه ۱۱۰ از سوره مؤمنون: فَاتَّخِذْ تُمُوهُمْ سَخِرَیًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرَی وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ، یعنی: و آنها را تمسخر کردید تا ذکر مرا از یاد شما برند و به آنها می خندیدید.

یعنی این آیه را بخوان تا حقیقت امر را بدانی و قدرت اولیاء حق را دریابد
فراموشی فهم کنی.

۸۳- چون به تذکیر و به نسیان قادرند بر همه دل‌های خلقت قاهرند

چون قدرت آن دارند که چیزی را بیاد کسی آورند یا از یادش برند پس
بر همه دل‌ها تسلط دارند.

۸۴- چون به نسیان بست او راه نظر کار نتوان کرد و باشد هنر

و چون بوسیله نسیان راه نظر و تدبیر را ببندد شخص هر قدر هم هنرمند باشد
کاری از پیش نتواند برد.

۸۵- خُذْ تُمْؤَا سُخْرِيَّهٗ اَہْلَ السُّمُوْ از نبی برخوان تو تا آنسو کُم

در نسخه نیکلسون و نسخه خطی موجود «خِلْتُمْ» به جای «خُذْ تُمْؤَا»
آمده است در صورتیکه در نسخه میرخانے و اغلب نسخ چاپی مانند متن است که اشاره
است به آیه ۱۱۰ از سوره مؤمنون که در بیت ۸۲ آورده شد.

۸۶- صاحب دہ پادشاہ جسم ہا ست صاحب دل شاہ دلہای شما ست

مالک دہ بر مال حکومت دارد و حال آنکہ صاحب دل بردہای شما تسلط و
سلطنت دارد و می تواند کہ در آن ہر طور کہ ارادہ کند تغییر و تبدیل بدهد و چیزی را بیاد
بیاورد یا از یاد برد ، بعبارت دیگر صاحب دل تصرف بردہا دارد و دلہا در تصرف
اوست.

۸۷- فرع دید آمد عمل بی هیچ شک پس نباشد مردمِ اِلا مردُمک

عمل آدمی فرع دید اوست و آن طور که می بیند عمل می کند. پس وجود انسان در دیده^۱ او متمرکز باشد.

عمل نتیجه^۲ اراده و اراده زاده^۳ معرفت و تشخیص موضوع عمل است و ازین رو هیچ عملی بدون معرفت و دید در وجود نمی آید و در نظر صوفیه اعمال و عبادات به منزله^۴ کالبدی است که جان آن معرفت و دید و بصیرت می باشد و عملی که از این جان شریف تهی می ماند معتبر نیست و موجب رفع درجات و کمال نفس نتواند بود. بدین نظر عمل را فرع دید و معرفت می توان گفت. همچنین کلیه^۵ اعمال و ریاضات هرگاه مطابق شرائط و با مراقبت احوال قلبی انجام گیرد دل را صفا می بخشد و سبب کشف حجاب و حصول معرفت می گردد. غرض از این ریاضت ها وصول به مرتبه^۶ یقین و شهود حقایق است و بنابراین معرفت علت غائی عمل است و بدین نظر هم دید را اصل و عمل را فرع توان خواند^۱.

در غالب نسخ چاپی من جمله نسخه^۷ میرخانے و حتی نسخه^۸ خطی موجود پس از بیت شماره^۹ ۸۷ بیت ذیل آمده است جز در نسخه^{۱۰} نیکلسون:

مردم ش چون مردمک دیدند خُرد در بزرگی مردمک کس پی نبرد
این بیت در داستان نجیران و شیر و خرگوش در دفتر اول مثنوی که قبل از داستان طوطی و بازرگان قرار دارد ذکر شده است و در اغلب نسخ چاپی جز در نسخه^{۱۱} نیکلسون مکرر شده است^۲.

۸۸- من تمام این نیارم گفت از آن منع می آید ز صاحب مَرکزَن

من تمامی رازها را باز نتوانم گفت چونکه مرا کز قدرت مرا از این گفتار منع می کنند.

۱- ف، ص ۱۱۶

۲- رجوع شود به نجیران، ص ۵۴

مقصود از صاحب مرکز ان مردان خدا و اقطاب صوفیه اند و لکن بعض از شارحان این جمله را مقصود از پیمبران دانسته اند.

۸۹- چون فراموشی خلق و یادشان با وی است و او رسد فریادشان

چون فراموشی خلق و تذکر آنها با اوست پس هم او به فریادشان خواهد رسید. ظاهر آنست که غرض از انتقال قدرت به وی قدرت حق باشد و احتمال دارد که بیان قدرت اهل دل باشد و این اوصاف بجهت آنست که صاحب دل عبارت از قطب است و او خلیفه حق است و هر چه که بر دلها می گذرد از افاضه باطن اوست.^۱

۹۰- صد هزاران نیک و بد را آن بهی

می کند هر شب ز دلهاشان تهی

اوست که صد هزاران خوب و بد را هر شب هنگامی که خلق در خواب هستند از دلهاشان بیرون می کند و از یادشان می برد. بهی از بها بمعنی روشنی است و در اینجا صاحب روشنی معنی می دهد و مراد حق سبحانه است.

۹۱- روز دلها را از آن پُر می کند آن صدفها را پُر از دُر می کند

و هنگام روز که خلق بیدار و هشیارند دلهاشان را به یاد چیزهائی که در خواب از یاد برده بودند باز می گرداند درست بسان صدف که از دُر پُر می شود.

۹۲- آن همه اندیشه پشانهها می شناسد از هدایت جانها

پیشانی‌ها بمعنی پیشینیان آمده‌است.

این بیت و ابیات بعد اشاره‌است به معاد روحانی. افلاطون در رساله «فیدون» از قول استاد خود سقراط به تفصیل از آن بحث می‌کند:

«... قییس گفت: ای سقراط، اینکه گفتی نتیجه یک اصل دیگر می‌تواند باشد که بارها از تو شنیده‌ام و آن اینست که علم انسان جز تذکر چیزی نیست و اگر این اصل درست باشد باید ما بالضروره چیزی را که در این زندگانی بیاد می‌آوریم در موقع دیگر آموخته باشیم و این ممکن نیست مگر آنکه نفس ما پیش از آنکه به کالبد امروزی درآید موجود بوده باشد و این نیز دلیلی دیگر است بر اینکه نفس باقی است.

«سیمیاس سخن قییس را بریده گفت: دلیل این فقره چیست؟ من آن را بیاد ندارم.

«قییس جواب داد: دلیلش استوار است و آن این است که از هر کس اگر درست پرسش کنی هر مطلبی را بخودی خود درمی‌یابد و اگر علم به امور در درون هر کس موجود نبود این فقره ممکن نمی‌شد و ثبوت این مدعا میسر می‌شود به اینکه شکل‌های هندسی یا مسائل دیگر مانند آنها را به کسانی که از آن علوم بهره ندارند بنمائی.

«سقراط گفت: ای سیمیاس، هرگاه این تجربه ترا قانع نمی‌سازد راه دیگر پیش می‌گیریم شاید با ما موافق شوی. آیا باک داری از قبول اینکه تعلّم جز تذکر چیزی نیست؟

«سیمیاس گفت: باک ندارم، اما می‌خواهم مطلب را درست دریابم. آنچه را قییس گفت تا یک اندازه فهمیدم و باور کردم، اما دلائلی که تو می‌خواهی بیاوری به شنیدن آن مشتاقم.

«سقراط گفت: بشنو. آیا مسلم نیست که کسی تا چیزی را نداند آن را بیاد نمی‌آورد؟

«گفت: مسلم است.»

«باز گفت: این فقره نیز مسلم است که علم هرگاه به طریق مخصوصی دست دهد تذکر است و آن اینست که چون کسی چیزی را ببیند یا بشنود یا به یکی از حواس دیگر دریابد و گذشته از دریافت آن چیز که به حس او درآمده امر دیگری را هم بیاد آورد در صورتیکه راه دریافت این امر دوم غیر از امر اول باشد در این حال آیا نمی گوئیم آن کس نسبت به این امر دوم که به ذهن او آمده تذکر پیدا کرده است؟

«سیمیاس گفت: نفهمیدم.»

«گفت: می گویم مثلاً شناختن یک طنبور غیر از شناختن یک آدم است.»

«گفت: البته.»

«سقراط گفت: آیا می دانی که عاشقان چون طنبوری یا جامه ای یا چیز دیگری را که هنگام هم نشینی با محبوب بکار می بردند ببینند چه حالی برایشان دست می دهد؟ در دم از آن کسی که طنبور متعلق به او بوده یاد می کنند و این امر را تذکر می گوئیم چنانکه شخص چون سیمیاس را ببیند بر حسب مناسبت به یاد قییس می افتد و هزارها مثال مانند آن می توان آورد و این تذکر مخصوصاً در مواردی دست می دهد که کسی چیزی را بواسطه دور شدن از نظر یا به سبب طول مدت فراموش کرده باشد.

«سیمیاس گفت: یقین است.»

«سقراط گفت: آیا ممکن نیست که چون کسی تصویراسبی یا طنبوری ببیند

متذکر آدمی شود؟ و آیا نمی شود که چون تصویر سیمیاس را ببیند یاد از قییس کند؟

«گفت: آری، ممکن است.»

«سقراط گفت: بهتر آنکه چون تصویر سیمیاس ببینند یاد از خود سیمیاس

می کنند.

«گفت: شک می نیست.»

«سقراط گفت: پس دانسته شد که تذکر گاهی به سبب ماندن است و زمانی به وسیله غیر ماندن.»

«گفت: راست است.»

معنی بیت آنست که آن همه معلومات و اندیشه هارا که سابقاً وجود داشته است جان انسان به هدایت خداوند بازمی شناسد و بیاد می آورد.

۹۳- پیشه و فرهنگ تو آید به تو تا در اسباب بگشاید به تو
هوش و فرهنگ تو به تو باز می گردد تا در زندگانی اسباب کار و زندگی تو باشد.

۹۴- پیشه زرگر به آهنگر نشد خوی این خوش خو به آن مُنکر نشد

مُنکر به فتح کاف یعنی ضد معروف.

هیچوقت تذکر سوابق و معلومات فن زرگری به یک نفر آهنگر دست نمی دهد چنانکه خوی نیک کسی باخوی بد عوض نمی شود.

مولانا در دفتر پنجم مثنوی گوید:^۱

در حدیث آمد که روزِ رستخیز	امر آید هر یکی تن را که خیز
نَفخِ صُورِ امر است از یزدانِ پاک	که بر آید ای ذرّایرِ سَر ز خاک
باز آید جانِ هر یک در بدن	همچو وقتِ صبحِ هوشِ آید به تن
جانِ تنِ خود را شناسد وقتِ روز	در خرابِ خود در آید چون کُنوز
جسمِ خود بشناسد و در وی رود	جانِ زرگرِ سوی درزی کی رود؟
جانِ عالمِ سوی عالمِ می دود	روحِ ظالمِ سوی ظالمِ می دود

۹۵- پیشه‌ها و خُلق‌ها همچون جهیز سویِ خصم آیند روزِ رستخیز

نیکلسون در متن «جهاز» آورده است هر چند در حاشیه از نسخه دیگر «جهیز» یاد کرده است. نسخه «میرخانه» و نسخه خطی موجود مانند متن است.

جهیز به عربی یعنی اسب سریع و سبک رو.

سوابق و اخلاق هر کس در روز رستاخیز نیز بسوی او بری گردد و تمام خصلت‌ها و هنرها را که هنگام مردن داشته است باز خواهد یافت.

۹۶- پیشه‌ها و خُلق‌ها از بعدِ خواب واپس آید هم به خصمِ خود شتاب

خواب جزئی حیات دنیائی است و بعد خواب مرگ است. اعمال و اخلاق انسان پس از مرگ مصور شده پیش صاحب خود آیند. اگر حسنات اند مونس او شوند و اگر سیئات اند مُولِم وی گردند.^۱

برای آنکه مطلب روشن تر شود عین گفتار سقراط را اینجا می‌آوریم:^۲

«... سقراط گفت: برای آنکه راستی معلوم شود نباید تنها نوع بشر را ملاحظه

کنیم بلکه باید جانوران و گیاهها و هر چه که زایش دارند نیز بنظر گیریم زیرا در آن صورت خواهیم دانست همه آنها یک قاعده دارند یعنی از اضداد خود زائیده می‌شوند اگر ضدّی داشته باشند، چنانکه زیبایی ضدّ زشتی و داد ضدّ بیداد است....

«... قییس گفت: درست است.

» سقراط گفت: آیا زندگی ضدّی ندارد چنانکه خواب ضدّ بیداری است؟

» گفت: آری، ضدّ زندگی مرگ است.

۱- بهر، ص ۱۰۸

۲- حکمت سقراط، رساله فیدون، ص ۲۱۵ به بعد.

«سقراط گفت: آیا این دو چیز از یکدیگر بر نمی آیند و میان این دوضدّ حال

متوسّطی نیست؟

«گفت: البته هست.

«سقراط گفت: پس من تبدّلات دوضدّ اوّل را که برای تو نام بردم و گذر کردن از احوال متوسّط آنها را بیان می کنم آنگاه تو تبدّلات دوضدّ دوّم را بنما. در خصوص خواب و بیداری من می گویم از خواب بیداری و از بیداری خواب برمی آید و گذر کردن از بیداری به خواب خواب رفتن است و گذر کردن از خواب به بیداری بیدار شدن. آیا مطلب روشن نیست؟

«قیس گفت: بخوبی روشن است.

«سقراط گفت: اکنون تو تبدّلات مرگ و زندگانی را بیان کن، مگر نه مرگ

ضدّ زندگانی است؟

«گفت: آری.

«سقراط گفت: مگر نه این دو امر از یکدیگر برمی آیند؟

«گفت: چنین است.

«گفت: از زندگی چه برمی آید؟

«گفت: مرگ.

«سقراط گفت: از مرگ چه برمی آید؟

«گفت: ناچار باید بگوئیم زندگی.

«سقراط گفت: پس هر چه زنده است و زیست می کند از مرگ برمی آید و بنابراین

نفوس ما بعد از مرگ در سرای دیگر موجودند؟

«قیس گفت: باید چنین باشد.

«گفت: اما احوال میانه این دوضدّ یکی محسوس است و می دانیم مردن است.

«گفت: آری.

«گفت: آیا برای مرگ نیز این خاصیت را قائل می‌شویم که تولید ضد خود را بنیاید یا آنکه می‌گوئیم در این مورد طبیعت قاصر است؟ آیا ضروری نیست که مردن هم ضدی داشته باشد؟»

«گفت: آری، ضروری است.»

«پرسید: ضد مردن چیست؟»

«گفت: باز زادن.»

«سقراط گفت: آفرین، یعنی بازگشت از مرگ به زندگی و بنا برین قائل می‌شویم که همچنان که مردگان از زندگان می‌آیند، زندگان هم از مردگان حاصل می‌شوند و این دلیل است بر آنکه روان‌های مردگان جائی وجود دارند و از آنجا به زندگانی دنیا باز می‌گردند.»

«قیس گفت: بنظر من این نتیجه مقدماتی است که بر آن تسلیم گردیم.»

«گفت: آری و به عقیده من تسلیم ما بر آن مقدمات بی‌وجه نبود اگر اضداد از یکدیگر بر نمی‌آمدند و دور نمی‌زدند و امر تنها از مبدائی آغاز می‌کرد و به منتهای انجام می‌یافت و از منتها به مبداء باز نمی‌گشت، عاقبت همه اشیاء یکسان می‌شدند و یک صورت می‌گرفتند و بالاخره زایش متوقف می‌گردید.»

«قیس پرسید: چگونه؟»

«گفت: دریافت این مطلب دشوار نیست. هرگاه مردم می‌خوابیدند و از خواب به بیداری باز نمی‌گردیدند آیا جز اینست که سرانجام همه خفتگان بودند و دیگر کسی بیدار نمی‌ماند؟ و اگر بنا بود چیزها همه گرد آیند و پراکندگی در میان نبود عاقبت همه مجتمع می‌گردیدند؟ بر همین قیاس اگر هر چه جاندار است می‌مرد و دوباره از مرگ به زندگی نمی‌آمد سرانجام همه مردگان بودند و جانوری نمی‌ماند.»

«قیس گفت: شکی نیست.»

«سقراط گفت: پس آنچه تصدیق کردیم راست است و به اشتباه نبوده‌ایم و

یقین است که زندگان از مردگان برمی آیند و انسان از مرگ به زندگانی می آید و نفوس مردگان موجودند و نیکان خوشند و بدان ناخوشند.

مفاد بیت آنست که در روز رستاخیز سوابق انسان به او برمی گردد، همچنانکه سوابق و اندیشه های انسان پس از بیدار شدن از خواب به او برمی گردد و قطع نمی شود. کلمه 'خضم' در این بیت و در بیت پیش از باب تغلیب است درمظاهر قهر، چه همه صور ملکوتیه ملکات نفس اند که موزیات اویند و محاصمه با او کنند^۱.

۹۷ - پیشه ها و اندیشه ها در وقت صبح هم بدانجا شد که بود آن حسن و قبح

واضح شد که سوابق و اندیشه های انسان، که هنگام خواب فراموش می شوند پس از بیداری در وقت صبح، به همانجا برمی گردند خواه این سوابق و اندیشه ها خوب بوده باشند یا بد.

۹۸ - چون کبوترهای پیک از شهرها سوی شهر خویش آرد بهرها

کبوتر پیک کبوتریست با صفات خاص که آنرا برای بردن نامه تربیت می کرده اند و مرحله به مرحله عادت می داده اند و نامه ای خرد بگردنش می آویخته اند تا به شهر و مقصدی که برقتن آنجا خوگر می شده است برساند.^۲

استفاده از این وسیله در اغلب ملل و قبایل مرسوم بوده است و حتی در سالیان اخیر هم علی الخصوص هنگام جنگ از این وسیله استفاده شده است.

۱- سبزواری، ص ۵۶

۲- شرح فروزانفر، ص ۶۷۳

۹۹ - هرچه بینی سوی اصل خود رود جزو سوی کلّ خود راجع شود

نیکلسون این بیت را به اقتباس از یک نسخه قدیمی در حاشیه آورده است.
در نسخه خطی موجود و در نسخه میرخانی نیز آمده است.
هرآنچه که می بینی به اصل خود می رود چنانکه هر جزوی بسوی کلّ برمی گردد.

شنیدن آن طوطی حرکت آن طوطیان و مردن آن طوطی

در قفص و نوحه خواجه بروی

۱۰۰ - چون شنید آن مرغ کآن طوطی چه کرد

هم بلرزید ، اوفتاد و گشت سرد

سرد گشتن : بکنایت مردن است بمناسبت آنکه حرارت غریزی بر اثر مرگ فرومی نشیند!

آن طوطی همینکه سخنان خواجه را شنید و دریافت که هم نوع خود در هندوستان چه کرده است بسان وی لرزید و بر زمین افتاد و سرد و بی حرکت گردید.

۱۰۱ - خواجه چون دیدش فتاده این چنین

برجهید و زد کله را بر زمین

همانگونه که کلاه را از شادی به هوا اندازند کلاه بر زمین زدن نشانه قهر و خشم و نومیدی است.

۱۰۲ - چون بدین رنگ و بدین حالش بدید

خواجه برجست و گریان را درید

همینکه بازرگان طوطی خود را بی حرکت و افتاده دید بی تاب گشت و گریان

درید.

۱۰۳ - گفت ای طوطی خوب خوش حنین

هین چه بودت ، این چرا گشتی چنین ؟

۱۰۴ - ای دریغا مرغ خوش آواز من

ای دریغا همدم و همراز من

حنین یعنی اشتیاق ، آوازی که از شوق خیزد ، ناله زار.

همچنانکه هنگام مرگ عزیزی ضمن گریه و زاری نیکی های مرده را بر می شمارند

بازرگان هم نوحه آغاز می کند و بر مرگ و فقدان همدم و مونس خوش آواز خود دریغ می خورد .

۱۰۵ - ای دریغا مرغ خوش الحان من راح روح و روضه رضوان من

راح : نشاط ، شادمانی ، راحت ، شراب ، می .

در مصراع دوم نسخه نیکلسون و نسخه چاپ علاءالدوله «روضه و ریحان من»

آمده است ولیکن در نسخه میرخانی و نسخه خطی موجود مطابق متن است که بنظر درست می آید و با راح روح قرینه است .

مقصود از ایراد نوحه و زاری و بیان درد و بی قراری خواجه از مفارقت طوطی

آنستکه متوجهان حضرت اله را تنبیه کند بر آنکه الم و درد طالب بر مفارقت مطلوب به قدر عزت مطلوب است . پس چون خواجه بازرگان در مفارقت طوطی چندین نوحه

وزاری می‌کند باید که سالک در مفارقت قرب جوار باری و در عدم مشاهده تجلیات روح انسانی لحظه‌ای از ناله و حنین و لمحہ‌ای از نوحه و این فارغ نباشد.^۱

مولانا در این معنی در دفتر دوم گوید:^۲

هر کجا نوحه کنند آنجا نشین ز آنکه تو اولی‌تری اندر حنین

ز آنکه ایشان در فراق فانی‌اند غافل از لعل بقای کافی‌اند

۱۰۶ - گر سلیمان را چنین مرغی بُدی کتی دگر مشغول آن مرغان شدی

در مصراع دوم نسخ نیکلسون و خطی «کی خود او» به جای «کی دگر» آمده است و لکن نسخه میرخانے و سایر نسخ مطابق متن است.

خواجه می‌گوید که این مرغ من چنان خوب بود که حتی در بارگاه سلیمان هم مانند او یافت نمی‌شد زیرا اگر سلیمان را چنین مرغی بود هرگز او را به مرغان دیگر توجه نمی‌بود.

قصه سلیمان و مرغان معروف است چنانکه در قرآن می‌فرماید: وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ، یعنی: و سلیمان وارث داود شد، گفت: ای مردم! ما زبان پرندگان آموخته‌ایم و همه چیزمان داده‌اند که این برتری آشکار است.^۳

بعضی مشایخ صوفیه بر آنند که ولایت افضل است از نبوت از آن جهت که ولایت اشتغال است به حق و نبوت اشتغال به دعوت خلق. پس اشتغال به حق افضل و اولی است از اشتغال به خلق زیرا که ولایت مبنی است بر قرب و کرامت چنانچه شأن خواص و مقربان درگاه است و نبوت مبنی است از انهاء و تبلیغ چنانکه حال برندگان پیغام‌ورسانندگان احکام سلطان است به سوی رعایا ولیکن چون نبی را ولایت نیز هست

۱- جواهر، ص ۱۹۰

۲- مثنوی، ص ۲۷۳

۳- آیه ۱۶ از سوره نمل - به صفحه ۹؛ نیز مراجعه شود

و جامع فضیلتین باشد هیچ ولی به درجه نبی نتواند رسید. پس سلیمان را اگر چه ولایت بود اما از روی نبوت اشتغال به خلق نیز داشت و همت بر ضبط مملکت نیز می گماشت و طوطی روح او را از روی ولایت همیشه طیران در شکرستان احدیت دست نمی داد که اگر طایر روح او را در طیران هوای هویت این صفت بودی و به تبلیغ رسالت مأمور نگشتی هرگز مشغول آن مرغان نشدی.^۱

بحر العلوم گوید که عبارت: «گر سلیمان را چنین مرغی بدی» حاکی از غلبه عشق و غلبه ماتم به حدی که عقل بازرگان رفته و بسان عاشق مغلوب رعایت آداب نمی کند و اختیار از کف داده است و باید او را معذور داشت. و نیز گوید که شاید معنی بیت آنست که اگر سلیمان را چنین مرغی مصاحب بودی خود را به مرغان دیگر مشغول نساختی.^۲

۱۰۷ - ای دریغا مرغ کارزان یافتم زود روی از روی او بر تافتم

افسوس که این مرغی که چنان آسان به دست آمد چنین زود از دست رفت. عشقی که الهام بخش روح مرد صوفی است با کوشش او به دست نمی آید بلکه عطیه و موهبتی است خداوندی. در باطن هر آدمی این چنین مرغ شریف و طوطی لطیف متوطن است و باب ولایت مسدود نیست اما چون این مرغ بی مقدمات طلب و بی مقاسات شداید و تعب دست داده است هر کس قدر او نمی شناسد.^۳

۱۰۸ - ای زبان تو بس زیانی مرا چون توئی گویا، چه گویم من ترا

۱- جواهر، ص ۱۹۱

۲- بحر، ص ۱۰۹

۳- جواهر، ص ۱۹۱

بازرگان علت از دست دادن مرغ خود را حدّ نشناختن زبان خود می‌داند
و زبان را ملامت می‌کند که هرچه بر من زیان رسید از تو است و چون تو وسیله بازگفتن
اندیشه من هستی با تو چه می‌توانم گفت، چه اگر مذمتی از زبان کنیم خود زبان بازگوی
آن باید باشد.

مفاد این بیت تنبیه است بر آنکه سبب احتجاج اسرار اطلاع اغیار است
بر دقائق رموز یار و سبب افشای آن زبان است، چنانکه خاقانی می‌گوید:^۱
چون همه آفت ز گفتن می‌رسد بی‌زبان بر زبان خواهم گزید
بر دکان قفل گر خواهم گذشت قفلی از بهر دهان خواهم گزید
در مثل است: زبان آید زبان آید.

۱۰۹ - ای زبان هم آتش و هم خرمنی چند این آتش درین خرمن زنی!
آتش دشمن خرمن است و چون زبان از تن جدا نیست پس هرچه سختی بر تن
رسد از زبان است که خصم جان باشد.
زبان اگر به نیکی سخن گوید ذخیره حسنات اندوزد و اگر به زشتی گراید آتش
در خرمن نیکی زند و بدین دو اعتبار زبان را آتش و خرمن خوانده‌اند.^۲

۱۱۰ - در نهان جان از تو افغان می‌کند گرچه هرچه گویش آن می‌کند
جان در خفا از تو شکایت می‌کند هر چند که هرچه بگویی باز همان می‌کند.
یعنی هرچه زبان می‌گوید در جان تأثیر می‌کند، اگر ذکر حق باشد جان بدان
منور می‌گردد و اگر ذکر غیر حق باشد جان مکدر می‌شود. پس ذکر زبانی سیر دوری

۱- جواهر، ص ۱۹۱

۲- ف، ص ۱۱۶

باشد که اول یاد قلبی از روح و سری آید تا به وسیله زبان باز از راه گوش به خیال و قلب و روح می‌رود.^۱

۱۱۱ - ای زبان هم گنج بی پایان توئی ای زبان هم رنج بی درمان توئی

این بیت مؤید بیت ۱۰۹ است. و نیز رجوع شود به بیت ۵۱.

در مذمت بسیار گفتن و زیبایی که از زبان به آدمی می‌رسد امثال و حکایات بسیار گفته‌اند.

از حضرت امیر المؤمنین علی (ع) است: مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ مَلَامُهُ، یعنی: هر کس بسیار گوید ملامت بسیار بیند. باز فرمود: قِلَّةُ الْكَلَامِ تَسْتُرُ الْعُيُوبَ، یعنی: کم گفتن معایب بپوشاند.

در مثل است: زبان سرخ سر سبز می‌دهد برباد.

حکیم ناصر خسرو گوید:

سرت را از زبان بیم هلاک است وز او در سر خرد اندیشناک است
اما نباید فراموش کرد که کمالات هرجانی نیز به تعلیمات زبان است و هر چند این فضل از زبان می‌رسد باز هم اگر درست بکار نرود موجب زیان می‌گردد.
چون اولیاء را امثال این حالات مشاهده می‌افتد که گاهی انیس و همدم ایشان نوحه و زاری و ناله و بی‌قراری است و گاهی جلیس محرم ایشان شکر و آزادی و فرح و شادی است لاجرم مولانا ضمن بیان نوحه بازرگان بر طوطی اظهار بعضی از حالات خویش می‌کند.^۲

۱- از سبزواری، ص ۵۶

۲- جواهر، ص ۱۹۱

۱۱۲ - هم صفیر و خدعه مرغان توئی هم آنیس وحشت هجران توئی

صفیر بانگ و فریاد است ولیکن اینجا بمعنی صدائی است شبیه صدای پرندگان که از سوتک یا چیز دیگر برای بدام افکندن پرندگان در آورند.

یعنی هم صفیری هستی که مرغان را به اشتباه می افکنی و آنها را به دام می اندازی و هم مونس شب های پر وحشت هجران هستی. تشبیهی است از صفیر که آواز مرغان را تقلید می کند تا مرغان را به اشتباه اندازد با زبان که انسان را به اشتباه می افکند. لیکن تضادی بین مصراع اول و دوم این بیت وجود دارد که بسیار لطیف است بدین معنی که مصراع اول حاکی از خدعه و گزند زبان است در صورتیکه مفاد مصراع دوم نفع زبان است اگر به نیکی گراید. رجوع شود به شرح بیت ۱۰۹.

در نسخه میرخانے این بیت چنین آمده است:

هم صفیر و خدعه مرغان توئی هم بلیس و ظلمت کفران توئی

همچنین این بیت را اضافه دارد که در سایر نسخ چاپی هم هست:

هم خفیر و رهبر مرغان توئی هم آنیس وحشت هجران توئی

۱۱۳ - چند امانم می دهی ای بی امان ای توزه کرده به کین من کمان

ای آنکه توقع امان از تو نمی توان داشت تا چند بر من جور روای داری و به کین من کمان می کشی.

کمان پیش از آنکه قصد تیر افکندن کنند خالی از زه بوده و چون آهنگ تیر افکندن می کرده اند کمان را درزه می کشیده اند و از این جهت کمان به زه کردن کنایه از سوء قصد یا زیان رسانیدن آمده است.^۱

۱۱۴ - نک پهرآئیده‌ای مرغ مرا در چراگاه ستم کم کن چرا

چراگاه ستم اضافه تشبیهی است. ستم را به چراگاه از آن جهت مانند کرده است که ستم ماده عمل ستمگران است همچنان که گوسفندان از مرتع نیرومی گیرند.^۱ هنوز خطاب به زبان است که: اکنون که مرغ مرا از دستم ربودی دیگر بس است که باز ستم رواداری.

۱۱۵ - یا جواب من بگو یا داد ده یا مرا ز اسباب شادی یاد ده

یا بداد من برس و جوابی قانع کننده بده که تسلی یابم و ساکت و آرام شوم یا اسباب شادی و خوشی مرا مهیا کن تا بدان مشغول شوم و این ماتم فراموش کنم. شارحی اسباب شادی را کنایت از یاد حق دانسته است به وجهی که غیر حق فراموش گردد.^۲

۱۱۶ - ای دریغا نورِ ظلمت سوز من ای دریغا صبحِ روز افروز من

در نسخه نیکلسون و نسخه خطی موجود «نور» و «صبح» معکوس آمده است که به نظر درست نمی آید ولیکن در نسخه میرخان و سایر نسخ چاپی مطابق متن است. بازرگان از خطاب و عتاب به زبان بازی ایستد و بار دیگر نوحه از سر می گیرد. این بیت کنایه است از ناله عاشق در مفارقت معشوق.

۱۱۷ - ای دریغا مرغ خوش پرواز من ز انتهای پریده تا آغاز من

از انتها تا آغاز وجود مراد است و در این ابیات طوطی و مرغ کنایه از جان

۱- شرح فروزانفر، ص ۶۷۶

۲- بحر، ص ۱۱۰

علوی است و این تعبیر در اشعار پارسی و تازی متداول است.^۱

مقصود اینکه اگر به عنایت خداوندی جان را قطع طریق پیش نیاید می‌تواند سیر الی الله و فی الله را به انجام رساند و قوس صعود را از انتها که عالم طبیعت است بر حسب خاتمه قوس نزول تمام کند و به آغاز، که عالم علوی است، بپیوندد.^۲

بحر العلوم از قول شیخ افضل گوید که مراد از انتها قوس عالم شهادت است و مراد از آغاز مقام احدیت و مقام اول است که با قول سبزواری موافق می‌نماید.

سیر سالک به عکس آمدن است در وجود که سالک از شهادت به مثال می‌رود و از مثال به ارواح و از ارواح به اسما و اعیان به مرتبه واحدیت می‌رسد و به احدیت می‌رود. بازرگان تصریح می‌کند که مرغ انتهای من و آغاز من گرفته پرواز کرد. اکنون که انتها و آغاز رفتند دیگر عیش من بکار نمی‌آید.^۳

پس از نوحه خوانی برای طوطی که ترجمان خفیات اسرار است و بعد از تأسف بر مفارقت آن مرغ که محرم عالم راز است در این بیت مولانا اشاره می‌کند به آنکه مراد از طوطی روح انسانی است.^۴

۱۱۸ - عاشق رنج است نادان تا ابد خیز لا اقسیم بخوان تا فی کبد

اشاره است به آیات ۱ تا ۴ از سوره بلد که می‌فرماید: لا اقسیمُ بهٰ هٰذا البلدِ و انت حیلٌ بهٰ هٰذا البلدِ و والدٍ و ما ولدَ لقد خلقنا الانسانَ فی کبدٍ، یعنی: به این شهر قسم می‌خورم و تو در این شهر جای داری و قسم به پدر و فرزندی که پدید آورد که انسان را در رنج آفریده‌ایم.

۱- ف، ص ۱۱۷

۲- سبزواری، ص ۵۶

۳- بحر، ص ۱۱۰

۴- جواهر، ص ۱۹۲

۱۱۹ - از کبَدِ فارغ بدم بارویِ تو وز زبَدِ صافی بدم درجویِ تو

کَبَد: درد کشیدن ، سختی ، مشقت.

زبد یعنی کف آب یا هرمایع.

سالک تا به حقّ واصل نشود از پای ننشیند و آرام و قرار نگیرد.

۱۲۰ - این دریغاها خیالِ دیدن است وز وجودِ نقدِ خود بیبریدن است

حسرت و دریغ خوردن وقتی دست می‌دهد که مطلوبی از انسان فوت شود یا در خیال امری مطلوب باشد که بدان نتواند رسید و به هر صورت می‌توان گفت که حسرت ناشی از فقدان مطلوب است با آرزوی داشتن آن و چون دریغا گفتن و حسرت بردن توجّه به امر معدوم است نزد صوفیان و مخصوصاً نزد مولانا پسندیده نیست و آن را کاری نامعقول و ناشی از سبک مغزی و کم خردی دانند چه به دریغ خوردن و حسرت بردن، آنچه فوت شده به دست نیاید و در نتیجه حسرت آدمی از ثمره وقت برخوردار نشود و به خیال نابود و خواهش معدوم از لذّت موجود بازماند.^۱

۱۲۱ - غیرتِ حق بود و با حق چاره نیست

کو دلی کز عشقِ حق صد پاره نیست

در نسخه میرخانی و بعض نسخ قدیمه و اغلب نسخ چاپی در مصراع دوم «کز حکم حق» آمده است و لکن نسخه نیکلسون و خطّی موجود مطابق متن است.

معنی بیت آنست که فانی ساختن طوطی جان از غیرت حق بود که او را متصل به خود نمود و این امر رضااست.^۲

حکیم سنائی در حدیقه الحقیقه گوید: ۱

بی رضای حق آنچه راحت تست آن نه راحت که آن جراحت تست
تلخ و شیرین چو هردو زو باشد زشت نبود ، همه نکو باشد

.....

دل ز تلخیش همچو می خوش دار همچون او دل پر آب و آتش دار
جان به عهد و وفاش سپرده در کنف زنده در کفن مرده
پیش امرش چو کلک برجسته جان کمروار بر میان بسته

.....

در رضای خدای خویش بکوش به نچیزش چو بندگان مفروش

۱۲۲ - غیرت آن باشد که او غیر همه است

آنکه افزون از بیان و دَمَدَمه است

دَمَدَمه بزبان تازی هلاک و نیست کردن است. پارسیان بمعنی مکروفسون و آواز

طبل و دهل بکاری برند.^۲

غیرت: مکروه داشتن شرکت غیر است در حق خود و عُرْفاً استعمال می شود در حمایت زن و فرزند و آنچه ناموس می گویند از تجاوز دیگران و هیجان نفس از ادراک یا فرض تعدی کسان دیگر بدانچه انسان حمایت آنرا بر خود لازم می پندارد و مورد آن، بنحو اغلب و اکثر، انتفاع شهوانی است و منشأ آن حس مالکیت و انحصار طلبی شدید است که در انسان پدید می آید بصورتی که از اموال تجاوز می کند و همجنس را شامل می شود و گاه شکلی جنون آمیز بخود می گیرد چنانکه صاحب آن ، از نگاه غیر بدانچه موضع غیرت است بر خود می پیچد و آنرا تجاوزی بحق خود می انگارد و بعضی اوقات چنان

۱ - حدیقه ، ص ۱۶۳

۲ - شرح فروزانفر ، ص ۶۸۰

درخشم می آید که متجاوز مفروض را دشمن می دارد و بقتل او کمر می بندد چنانکه عبدالسلام حمصی معروف به «دیکک الجن» از شعرای عرب بتصور میل معشوق خود بدیگری او را بدست خود سر برید و سپس از خیال و عمل باطل و زشت خود پشیمان شد و رثای او گفتن آغاز کرد و شعرها سرود و نظائر آن در تاریخ و قصه ها بسیار توان دید. این صفت بصورت افراط، از خصائص اُمَم نیمه متمدن و خام و ناتمام است و با پیشرفت تمدن کاهش می پذیرد. سخت گیری در حجاب زنان و ساختن منازل با دیوارهای بلند و دالانهای پیچ در پیچ و دور و دراز برای آنکه چشم کسی بر روی زنان نیفتد و آوازشان را هیچ گوشی نشنود از همین حسّ یعنی مالکیت و انحصار طلبی مُفَرَط سرچشمه گرفته است.

صوفیان اباحتی، این صفت را اثر بقای نفسانیت و خودپرستی افراطی شمرده و آنرا نکوهش کرده اند.

اما غیرت بمعنی حفظ حریم حق و حدود احکام الهی و حقوق و سنن ملی از صفات گزیده مردان خدا و آزاده مردان جهان است و با غیرتی که عامه خلق و مغلوبان هوی و خشم و انتقام جویان خام و ناتمام و کتاره بندان سر گذرها بدان می نازند تفاوت روشن و عظیم دارد. آن، برای خدا و حقیقت و نشانه از خود گذشتگی است و این دیگر، بجهت رضای نفس و علامت غلبه خشم و خودپرستی است.

اطلاق غیرت در مورد حق تعالی بدان جهت است که به اعتقاد صوفیان او عاشق و معشوق بالذات است و بحکم (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. المائده، آیه ۵۴) او نخست صلاهی محبت در انداخت و شور عشق برانگیخت و بجمال بی نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد و جهان را مظهر جمال لَمْ يَزَلْ ساخت و تجمّ عاشقی و معشوق پرستی در مزرعه دها افکند و آدم خاکی را سبق محبت آموخت و می دانیم که غیرت و عشق همزادان و مصاحبان دیرینه اند، از جهت معشوق برای آنکه ناز معشوق با دو بینی در جنگ است و بدین جهت هر معشوقی چنان می خواهد که عاشق جز بر رخ او ننگرد و جز یاد او بردل

نگذراند و از سوی عاشق بدان نظر که عاشق از سر همه مرادها برمی خیزد و تنها یک خواهش برای او باقی می ماند و آن وصال معشوق است. پس بوسیله فتنای مرادها در یک خواهش اراده عاشقانه قوت شگرف می گیرد و عاشق در عین نیستی خواهش، بغایت خود خواه و خودپرست می شود و فکر انحصار و اختصاص طلبی که از لوازم عشق است ماده جوشان غیرت اوست و حق تعالی^۱ از همه جهان غیورتر است زیرا غیرت او از دو ناحیت نیرو می گیرد یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنینی و بدین سبب گناه شرک را نمی بخشد (النساء آیه ۱۱۶) و آدمی بهر چه دل بسته شود حق تعالی^۱ مطلوبش را در هم می شکند و رقم فنا و نیستی بر آن می کشد، مولانا در بیت ۱۲۱ بدین نکته اشاره می فرماید.

همچنین خدای تعالی^۱ بصفه وجوب وجود و اطلاق محض متصف است و هیچ موجودی خواه مجرد یا مادی بدان صفت موصوف نمی گردد بمناسبت آنکه طبع امکان که صفت ماسوی است با وجوب منافات دارد و بدین اعتبار او غیر همه است و مولانا غیرت را بدین معنی فرض می کند تا نتیجه گیرد که ذات حق^۲ بدین نظر از دسترس تمتنا سخت بدور است و معشوقی است که بر خود غیرت می ورزد و کسی را به حریم وصال خود راه نمی دهد و اقتضای حفظ حریم حرمت وجوب، ناکامی و نامرادی ممکنات است.^۱

مقصود از غیر همه آنست که همه فانی اند جز او که باقی است.^۲
غیرت حق^۳ آنست که او غیر همه است زیرا که او وجود بحت^۴ است و حقایق اشیاء عدم اند و اشیاء را وجودی نیست مگر به جهت آنکه وجود حق^۲ که عین ذات حق است در آن اشیاء ساری است. بنابراین اشیاء ظاهر شدند به ظهور حق^۲ و نیستند مغایر

۱- شرح فروزانفر، ص ۶۸۰ تا ۶۸۲

۲- سبزواری، ص ۵۶

۳- بحت یعنی: خالص

درووجود مگر به اعتبار تعین و حق وجود مطلق است و غیر متعین^۱. به عبارت دیگر غیرت یعنی آنکه او غیر همه و خارج از وهم و قیاس و گفتگو است و جز با او نتواند بود و هیچکس و هیچ چیز جای او را نتواند گرفت.

۱۲۳- ای دریغا اشک من دریا بُدی تا نثارِ دلبرِ زیبا بُدی

در اینجا باز می‌گردیم به نوحه سرائی بازرگان که می‌گوید ای کاش به قدر دریا اشک داشتم تا نثار آن محبوب زیبا می‌کردم.

۱۲۴- طوطی من، مرغِ زیرکِ سارِ من ترجمانِ فکرت و اسرارِ من

سار هم به معنی شبه و مانند تواند بود و هم مرغ معروف خوش آواز. شاید بهتر باشد زیرک سار را به معنی لفظ مرکب گرفت مانند طوطی سخن گو.

بازرگان خطاب به طوطی می‌گوید: ای طوطی زیبا و زیرک من، تو ترجمانِ رازهای درونی و احساسات و عواطف من بودی، چونت از دست بدادم!

۱۲۵- هر چه روزی داد و ناداد آیدم او ز اول گفته تا یاد آیدم

در نسخ میرخانی و رمضانی هر دو مصراع با «آدم» ختم می‌شود.

داد و ناداد به معنی عدل و ظلم یا عطا و منع باشد و در زبان فارسی این پیشاوند یعنی «نا» اغلب بر مشتقات و صفات وارد می‌شود چنانکه گوئیم نادان و ناخوب و نادرست و گاهی نیز بر غیر صفت در آید مانند ناجنس و ناشکر و ناکام و ناچار و لفظ ناداد در بیت مثنوی هم ازین قبیل و نظیر آن گفته خاقانی است:^۲

۱- بحر، ص ۱۱۰

۲- ف، ص ۱۱۸

تا که حسامت قوام ملک عجم شد آه ز اعدای نا قوام بر آمد
وخواجه حافظ راست :

حافظ از مشرب قسمت گله نا انصافی است

طبع چون آب و غزلهای روان ما را بس

در تاریخ بیهقی می خوانیم: ^۱ « محال باشد چیزی نبشتن که به ناراست ماند ». و نیز در مرزبان نامه: ^۲ «... تا نشان دادند که شخصی مستجمع این خصال و متحلی بدین خصایص از زخارف دنیا اعراض کرده و عریض خود را از رذایل اوصافی که در نظر حکمت ناخوب نماید صیانت داده... »

و هم چنین در منشآت قائم مقام فراها ن: ^۳ «... اما درین عهد میمون مسعود که چاکران اعتبار این دو دولت و حافظان اطراف این دو مملکت را در بین کمال مهر و خوشی اسباب رنجش و ناخوشی فراهم آمد و یکک چند آثار آشوب و اطوار ناخوب در بعضی از ثغور و سنور ^۴ به ظهور رسید... »

معنی بیت آنست که هر چه خداوند داد آنرا ناداده شمردم و شکر این عطا بجای

نیاوردم هر چند مرا یاد می داد تا مشغول به شکر گردم. ^۵

مولانا در دفتر سوم در این معنی گوید: ^۶

سیزده پیغمبر آنجا آمدند گمراهان را جمله رهبر می شدند

۱- بیهقی، ص ۲۳۱

۲- مرزبان نامه، ص ۶۹

۳- منشآت قائم مقام، ص ۱۵۸

۴- سنور کلمه ترکی است به معنی: سرحد

۵- بحر، ص ۱۱۱

۶- مثنوی، ص ۱۵۱

که هله نعمت فزون شد، شکرگو مرکب شکر از بخسپد حرّ کوا
 شکرِ مُنعم واجب آید درخیرد ورنه بگشاید درِ خشم ابد

که اشاره است به آیه ۷ از سوره ابراهیم که می فرماید: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ یعنی: وچون پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاس دارید افزونتان دهم و اگر کفران کنید عذاب من بسیار سخت است.

مولانا در دفتر اول گوید:۱

شکرِ قدرت قدرت افزون کند جبرِ نعمت از کفت بیرون کند
 ۱۲۶ - طوطی کاید ز وحیِ آوازِ او پیش از آغازِ وجودِ آغازِ او

غرض طوطی جان است که هرچه گوید از خدا گوید و برهوی^۱ سخن نراند و جان مطابق روایات اسلامی و عقیده جمعی از حکماء پیش از آفرینش جهان موجود بوده است و این بیت اشاره بدین مطلب تواند بود^۲. نفس ناطقه و روح انسانی را به طائر تشبیه کردن در میان علماء و حکماء و متصوّفه شایع است.^۳

در حدیث است: خَلَقَ اللَّهُ أَوَّلَ رُوحٍ قَبْلَ أَوَّلِ جَسَامٍ بِأَلْفِي عَامٍ، یعنی: خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجسام آفرید.

ابو عبد الله عمرو بن عثمان المکّی (متوفی ۲۹۷ ه. ق.) در کتاب محبت گوید که: خداوند تعالی دل ها را پیش از تن ها بیافرید...^۴

۱- مثنوی، ص ۵۸ و همچنین رجوع شود به نخجیران، ص ۳۲

۲- ف، ص ۱۱۸

۳- جواهر، ص ۱۹۲

۴- کشف المحجوب، ص ۲۷۰

۱۲۷ - اندرونِ تست آن طوطیِ نهان عکس او را دیده تو براین و آن

به عقیده مولانا منبع و سرچشمه تمام لذات عالم معنی و دل است که سایه‌ای از آن بر اشیاء افتاده است و انسان سایه را با اصل اشتباه می‌کند.^۱ پس باید که همت بر مشاهده آن طوطی بگماری که در باطنِ پنهان داری و فریفته عکس او نشوی و در طلبِ شکارِ سایه از صید مرغ باز نمایی و به هوای آنکه تن برافروزی جان را در آتش حسرت نسوزی.^۲ و نیز یعنی کسی که کلام حق می‌شنود از درون خود می‌شنود.^۳

مولانا در دفتر چهارم گوید:^۴

امرِ حق بشنو که گفته است اُنظُرُوا	سوی این آثارِ رحمت آر رو
گفت آثارش دل است ای بوالهوس	آن برون آثارِ آثار است و بس
باغ‌ها و سبزه‌ها در عینِ جان	بر برون عکسش چو در آبِ روان
آن خیالِ باغ باشد اندر آب	که کند از لطفِ آب آن اضطراب
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است	عکسِ لطفِ آن برین آب و گِل است

۱۲۸ - می‌برد شادیت را تو شاد از او می‌پذیری ظلم را چون داد از او

فاعل «می‌برد» عکس جان است که در بیت قبل مذکور افتاد.^۵ معنی بیت آنست که دید تو قاصر است و حقیقت را نمی‌توانی دید و بر هر چه

۱- ف ، ص ۱۱۸

۲- جواهر ، ص ۱۹۲

۳- بحر ، ص ۱۱۱

۴- مثنوی ، ص ۳۵۸

۵- ف ، ص ۱۱۸

نظرافکنی عکس او بینی. پس اگر از سوز این آتش خبر نداری با سوخته‌ای بیامیز و آتش
فسرده^۱ محبت خویش از نفس آتشین او برانگیز.

دو بیت اخیر را می‌توان چنین معنی کرد که طوطی جان که از عالم ملکوت است
در حسن و ملاحات بی‌نظیر است. وقتی که در میل و عشق مجازی به این و آن طالب می‌شوی
آنها عکس جان تست در وجاهت و زیبایی و تو ایشان را عین جان خود می‌دانی و چنانکه
بدن عاشق جان است عاشق او می‌شوی و همان معشوق در سختی و هجران شادیت را می‌برد
و با وجود جور او باز از او شاد هستی.^۲

۱۲۹- ای که جان را بهر تن می‌سوختی

سوختی جان را و تن افروختی

در تمام نسخ چاپی مصراع اول چنین است: «ای که جان از بهر تن می‌سوختی»
ولکن در نسخ قدیمه و خطی موجود بسان متن است که در معنی یکی است.

این بیت و سه بیت بعد اشارت است به آنکه ناقصین مستکملین^۳ باید از کاملین
استمداد بجویند و اقتباس از آتش وادی ایمن و سوز و درد ایشان کنند.^۴

وحشی باقی گوید:^۵

الهی سینه‌ای ده آتش افروز در آن سینه دلی و آن دل همه سوز
هر آن دل را که سوزی نیست دل نیست دل افسرده خود جز آب و گِل نیست

۱- از جواهر، ص ۱۹۲

۲- از اشارات ولوی، ص ۴۴

۳- مستکمل یعنی: آنکه تمام کردن می‌خواهد

۴- سبزواری، ص ۵۶

۵- وحشی، ص ۹۲

دلم پر شعله گردان ، سینه پر دود زبانم کن به گفتن آتش آلود
 کرامت کن درون درد پرورد دلی دروی درون درد و برون درد
 به سوزی ده کلام را روانی کز او آتش کند گرمی گدائی

۱۳۰ - سوختم من ، سوخته خواهد کسی ؟

تا ز من آتش زند اندر خسی

سوخته کهنه و فقیله ایست که بوسیله آن آتش از آتش زنه می گرفته اند.
 یعنی ای عاشق مجازی که جان خود را برای حسن صورت دیگری می سوختی
 بدان که من از هجران دلدار حقیقی که از من نهان شده است درسوزو گدازم و حالا که
 من سوختم هرکس می تواند از من آتشگیره خود را روشن کند و هر خسی را آتش زند.

۱۳۱ - سوخته چون قابل آتش بود سوخته بیستان که آتش کش بود

قابل یعنی گیرنده و پذیرنده اثر و فعل.

آتش کش به چیزی گویند که آتش را بخود کشد و بپذیرد.
 دنباله بیت قبل است. یعنی سوختم از آتش عشق و هر که خواهد تواند از سوخته
 من درخس ، که کنایه از قلوب است ، آتش بزند زیرا که هر سوخته ای قبول کننده
 آتش نمی تواند شد. پس چنان سوخته ای بگزین که آتش تواند کشید.
 مراد از سه بیت آخر باید این باشد که عکس طوطی و وجاهت جان است که
 در صورت های محبوبان مجازی تافته یعنی عکس جان خود اوست که در وقت مردن یا
 مرض می بینی که آفت به آن حسن رسید و ناقص ماند و در پیری زشت و فرتوت شد. آنجا
 که می گوید: « ای که جان را بهر تن می سوختی » خطاب به خوبان باشد که جان عاشق

برای حسن صورت می‌سوزی و کلمه « تن افروختی » عبارت باشد از روشنی آتش صورت و رخسار که بیا از من سوخته بستان و بر عشق صورت خود بزن تا بهتر بسوزاند که من از هجر معشوق حقیقی سوخته‌ام که پنهان گشته در زیر ابر دنیا یا ابر بدن.^۱

۱۳۲ - ای دریغا، ای دریغا، ای دریغ کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ

در این بیت که ظاهراً از زبان بازرگان است ماهِ پنهان شده زیرِ ابر کنایه از طوطی می‌نماید در صورتیکه باید به معنی اصل آن توجه نمود.

بعضی از شارحان ماه را کنایه از ذات حق دانسته‌اند که نور محض است و ظاهر ولی زیر ابر، که عبارت از تعینات است، پنهان شد و خلق چنان غافل و کور هستند که نتوانند دید.^۲ بعضی دیگر ماه را کنایه از روح دانسته‌اند و ابر را کنایه از حجاب ماده.^۳ این ابیات اشاره است به اینکه انسان غافل است از آنکه جان را از بهر تن می‌سوزاند و حال آنکه آن گوهر بی‌همتا را که جان باشد رایگان از دست می‌دهد یا گوهر جان را زیر حجاب اعمال بی‌فایده مستور می‌دارد.

در گنجینه ادب پارسی اغلب شعرا و سخن پردازان در این معنی داد سخن داده‌اند که مناسب بود شاهی از آنها آورده شود.

بسیار مناسب بود که قصیده معروف و بلند پایه حکیم سنائی بعنوان شاهد آورده می‌شد اما برای آنکه نمونه‌ای هم از آثار گویندگان متأخر بدست دهیم پروین اعتصامی را برگزیدیم که ضمن قصیده‌ای بسیار دلنشین مقصود معنی این ابیات را با زبانی

۱- اشارات ولوی، ص ۴۴/۴۵

۲- بهر، ص ۱۱۱

۳- نیکه، ص ۱۱۹

ساده و پرمغز بیان می‌کند.^۱

یکی پرسید از سقراط کز مردن چه خواندستی

بگفت ای بی‌خبر، مرگ از چه نامی زندگانی را

اگر زین خاکدان پست روزی برپری بینی

که گردونها و گیتی هاست مُلک آن جهانی را

چراغ روشن جان را مکن در حصن تن پنهان

مپیچ اندر میان خرقه ابن یاقوتِ کانه را

مَحْسَبِ آسوده، ای بُرنا، که آندرنوبت پیری

به حسرت یاد خواهی کرد ایامِ جوانی را

به چشم معرفت در راه بین، آنگاه سالک شو

که خواب آلوده نتوان یافت عُمر جاودانی را

ز بس مدهوش افتادی تو در ویرانه گیتی

به حیل دیو بُرد این گنج‌های رایگانی را

دلت هرگز نمی‌گشت این چنین آلوده و تیره

اگر چشم تو می‌دانست شرطِ پاسبانی را

متاع راستی پیش آرو کالایِ نکوکاری

من از هرکار بهتر دیدم این بازارگانی را

بِهیلِ صباغ گیتی را که در یک خُم ز تند آخر

سپید و زرد و مشکین و کبود و آرغوانی را

۱- هرچند ذکر تمامی این قصیده باشیوه ایجاز و اختصار این رساله یحتمل بی‌تناسب

نماید لکن از آنجا که هریک از ابیات این قصیده حاوی نکات بسیار دقیق و بلند عرفانی است و چنان بردل می‌نشیند دریغ آمد که خوانندگان از وجد و لذت مطالعه این اثر بلند پایه بی‌نصیب گردند.

حقیقت را نخواهی دید جز بادیده معنی
 نخواهی یافتن در دفتر دیو این معانی را
 بزرگانی که بر شالوده جان ساختند ایوان
 خریداری نکردند این سرای استخوانی را
 اگر صد قرن شاگردی کنی در مکتب گیتی
 نیاموزی ازین بی‌مهر درس مهربانی را
 به مه‌انخانه آرزوی جز لاشه چیزی نیست
 برای لاشخواران واگذار این میهمانی را
 بستی پوسیده و ارزان گران بفروخت اهریمن
 دلیل بهتری نتوان شمردن هر گران را
 زشیطان بدگمان بودن نوید نیک فرجامیست
 چو خون در هررگی باید دواند این بدگمان را
 نهفته نفس سوی مخزن هستی رهی دارد
 نهانی شخه‌ای می‌یابد این دزد نهانی را
 چو دیوان هر نشان و نام می‌پرسند و می‌جویند
 همان بهتر که بگزینیم بی‌نام و نشانی را
 تمام کارهای ما نمی‌بودند بی‌پوده
 اگر در کار می‌بستیم روزی کاردانی را
 هزاران دانه افشانیم و یک گل‌زان میان نشکفت
 به شورستان تبه کردیم رنج باغبانی را
 بگردانیم روی از نور و بنشستیم با ظلمت
 رها کردیم باقی را و بگرفتیم فانی را

شبانِ آزا را با گِلّه پرهیز اُنسی نیست
 به گرگی ناگهان خواهد بَدَل کردن شبانے را
 همه بادِ بُروت است اندرین طبع نیکو هیده
 به سیلی سرخ کردستم روی زعفرانے را
 بجای پرده تقوی که عیبِ جان بپوشاند
 ز جسم آویختم این پرده های پرنیانے را
 چراغ آسمانی بود عقل اندر سرِ خاکی
 زیادِ مُعجب کُشتم این چراغ آسمانے را
 بیفشاندیم جان اما به قُربانگاهِ خود بینی
 چه حاصل بود جز ننگ و فساد این جانفشانے را؟
 چرا بایست درهر پرتگه مَرکب دوانیدن
 چه فرجای است غیر از اوفتادن بَدعینانے را؟
 شراب گُمهری را می شکستم ار خُم و ساغر
 بپایان می رساندیم این خُمّار و سرگرانے را
 نشانِ پای روباه است اندر قلعهٔ امکان
 بیتر چون طائر دولت ، رها کُن ماکیانے را
 تو گه سرگشتهٔ جهلی و گه گم گشتهٔ غفلت
 سر و سامان که نخواهد داد این بی خانمانے را؟
 ز تیغ حرص ، جان هر لحظه ای صدمبار می میرد
 تو علت گشته ای این مرگ های ناگهانے را
 رَحیلِ کاروانِ وقت می بینند بیداران
 برای خُفتگان می زَن دَرایِ کاروانے را

در آن دیوان که حق حاکم شد و دست و زبان شاهد
 نخواهد بود بازار و بها چیره زبانه را
 نباید تاخت بر بیچارگان روز توانائے
 بخاطر داشت باید روزگار ناتوانه را
 تو نیز از قصه های روزگار باستان گردی
 بخوان از بهر عبرت قصه های باستانه را
 برند عمر یک ابریشم و صد ریشمان دارد
 ز آندۀ تار باید کرد پودِ شادمانه را
 یکی زین سفره نان خشک بُرد، آن دیگری حلوا
 قضا گوئی نمی دانست رسم میزبان را
 معایب را نمی شوئی، مکارم را نمی جوئی
 فضیلت می شماری سرخوشی و کامران را
 مکن روشن روان را خیره انباز سیه رانی
 که نسبت نیست با تیره دلی روشن روان را
 در افتادی چو با شمشیر نفس و در نیفتادی
 به میدانها توانی کار بست این پهلوان را
 بیاید کاشتن در باغ جان از هر گلی، پروین
 بر این گلزار راهی نیست باد میهرگانه را

۱۳۳ - چون ز دم کانش دل تیز شد شیر هجر آشفته و خون ریز شد

در این ابیات که از هجران حکایت می‌کند مقصود از معشوق حق تعالی است که عاشق دائماً در هجر می‌ماند زیرا که تجلیات حق را نهایت نیست و عاشق چون در تجلی مشاهده می‌کند و حق را در آن می‌بیند شائق تجلی دیگر می‌شود.^۱

۱۳۴ - آنکه او هشیار خود تند است و مست

چون بود چون او قدح گیرد به دست

قیاس بیان حال کسی است که در هشیاری تند خو باشد و قدح بدست گیرد و مست شود، پس تندخویی وی چند برابر گردد.

۱۳۵ - شیر مستی کز صفت بیرون بود از بسیط مرغزار افزون بود

شیر مستی کنایه از عشق سرمدی است نسبت به محبوب حقیقی که ذات احدیت باشد.

۱۳۶ - قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مَندیش جز دیدار من

من در فکر قافیه سازی هستم ولی محبوب می‌گوید جز به دیدار من میندیش.

۱۳۷ - خوش نشین ای قافیه اندیش من قافیه دولت توئی در پیش من

قافیه اندیش در این بیت باید اشاره به حسام الدین چلبی مرید مولانا باشد.

۱۳۸ - حرف چه بود تا تو اندیشی از آن

حرف چه بود خار دیوار رزان

در دهات رسم است که بردیوار باغ بوته‌های خار می‌گذارند تا دزد به درون باغ نتواند رفت.

مقصود بیت آنست که لفظ حجاب معنی است که غالباً انسان را از مشاهده حق بازمی‌دارد.^۱

۱۳۹ - حرف و صوت و گفت را برهم زنم

تا که بی این هر سه با تو دم زنم

حرف و صوت واسطه بیان‌اند و گفت زبان ترجمان حال. احتیاج به واسطه و ترجمان و اقامت دلیل بر اسرار نهان وقتی است که تعارف ارواح و تشاهد قلوب نباشد اما بعد از رسوخ محبت و و داد و ظهور کمال اتحاد و انکشاف اسرار دل دیگر حاجت به واسطه و ترجمان نیست.^۲

مولانا در دفتر اول مثنوی گوید:^۳

ای خدا جان را تو بنا آن مقام که در او بی حرف می‌روید کلام

همانطور که بین دو موجود وقتی محرمیت راه یافت به اندک اشاره معنی فهم کنند به همین قسم حصول جمیع معانی در نفوس انسانی بواسطه تلقین روح قدسی است و در آن تلقین و تلقن حرف و صوت و ترجمان زبان در میان نیست و آنچه حضرت سبحانی در غوامض اسرار و معانی بر ارواح انسانی القای کند در شرح آن عبارت و واسطه و ترجمان زبان لازم نیست.^۴ و نیز یعنی کلام لفظی بگذارم و به کلام نفسی باتو تکلم کنم.^۵

۱- ف، ص ۱۱۸

۲- جواهر، ص ۱۹۳

۳- مثنوی، ص ۱۹۰

۴- جواهر، ص ۱۹۳

۵- بهر، ص ۱۱۲

مولانا درد فتر اوّل مثنوی گوید: ۱

ای بسا هندو و تُرکِ هم زبان ای بسا دو تُرکِ چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است هم دلی از هم زبانے بهتر است
غیرِ نطق و غیرِ ایما و سجیل صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

۱۴۰- آن دمی کز آدمش کردم پنهان با تو گویم ، ای تو اسرارِ جهان

آن رازی را که از دیگران پنهان داشتم با تو در میان خواهم نهاد.

۱۴۱- آن دمی را که نگفتم با خلیل و آن غمی را که نداند جبرئیل

در نسخهٔ میرخانے و نسخهٔ رمضانی در مصراع دوّم «و آن دمی» آمده است
ولکن نسخهٔ خطّی موجود و نسخهٔ چاپ علاءالدوله مطابق متن است.

یعنی آن رازی را که به ابراهیم خلیل نگفتم و جبرئیل هم حتّی نمی داند.
خلیل: دوست راستین است که محبت سراپای او را گرفته و در اجزای وجودش
متخلّل شده باشد و لقب ابراهیم پیغمبر است. این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ شریفه:
وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا: خدا ابراهیم را بدوستی گرفت. (سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۲۵) ۲

۱۴۲- آن دمی کزوی مسیحادم نَزَد حق ز غیرت نیز بی ما هم نَزَد

سبزواری گوید که در مصراع دوّم کلمهٔ «بی ما» صحیح نیست و باید «با ما»
باشد که در بعض نسخ هم آمده است و لکن بحر العلوم معنی و مقصود هر دو کلمه را با المال
یکی می داند.

۱- مثنوی، ص ۷۵

۲- شرح فروزانفر، ص ۶۸۸

در تفسیر این بیت عقاید مختلف است.

به عقیده نیکلسون این ابیات حاکی از اتحادی است که مولانا بین خود و شمس

تبریزی و حسام الدین احساس می کرده است چنانکه در دفتر دوم گوید: ^۱

چون خلیل آمد خیالِ یارِ من صورتش بُت، معنیِ او بُت شکن

شکر یزدان را که چون او شد پدید در خیالش جان خیالِ خود بدید

در معنی اتحاد مولانا در دیوان شمس غزل زیبایی دارد بدین مطلع: ^۲

خنک آن دم که نشینم در ایوان من و تو

به دو نقش و به دو صورت به یکی جان من و تو

.....

اصطلاح دو صورت و یک جان منسوب است به حسین بن منصور حلاج که

گفت:

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا

نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا

فَلَمَّا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ

وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

اورا که دوست می دارم منم و آنکه من اورا دوست می دارم او من است.

ما دو روحیم در یک بدن.

آنگاه که تو مرا می بینی تو اورا می بینی

وقتی که تو اورا می بینی ما هر دو را می بینی.

۱- مثنوی، ص ۲۵۰

۲- کلیات شمس، جزو پنجم، ص ۶۲

هم در این معنی شاه نعمت‌الله ولی گوید:^۱

ما و او با هم یگانه گشته‌ایم بے‌دوئی ما و تو اوئیم ما
عین دریائیم و دریا عین ما عین ما از عین ما جوئیم ما
نیست ما را ابتدا و انتها تا ابد خود را بخود پوئیم ما

باید دانست که در همه موجودات و در هر ذره‌ای از ذرات کائنات غلبه اسمی از اسماء خداوندی و صفاتی او ظاهر است اگرچه هریکی از وجهی مظهر جمیع اسماء و صفات است چنانکه مولانا در دفتر ششم می‌فرماید:^۲

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
پس در هر سری سرتی است و در هر سینه سودائی و در هر گوشی آوازی و در
هر گوشه غوغائی. سرتی که با ذره در میان است با آفتاب نیست و رازی که با آتش همراه
است در آب نیست چه هر موجودی را مشاهده جمالی باشد و مطالبه جلالی و حق را
باهر یکی افاضه کمالی و اعطای حالی.^۳

۱۴۳ - ما چه باشد در لغت اثبات و نفی

من نه الیایم ، منم بی ذات و نفی

در نسخ میرخانے و چاپ علاءالدوله در هر دو مصراع به ترتیب «اثبات نفی»
و «بی ذات نفی» آمده است.

در اصطلاح صوفیه اثبات در مقابل محو آمده است و مقصود از نفی و اثبات ،

۱- دیوان شاه نعمت‌الله ولی ، ص ۱۳

۲- مثنوی ، ص ۴۰۳

۳- جواهر ، ص ۱۹۳

نقی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت است. چون صفات بشری فانی گردد بقای حق اثبات گردد. بعضی گویند اثبات عبارت از اقامت احکام عبادات است. در هر حال کلمه اثبات در سخنان عرفاء اغلب مقابل محو قرار گرفته است نه نفی و ازین جهت است که لوح محو و اثبات گویند و لکن بعضی موارد اثبات را مقابل نفی آورده اند و تفاوت نفی و محو اینست که محو نفی کلی و ابدی است برخلاف نفی و آنان که نفی را بجای محو بکار برده اند از آن نفی کلی خواسته اند که همان محو باشد.^۱

غرض از نفی، نفی صفات مذمومه باشد به اثبات خصال محموده یعنی نفی دعوی بود اندر دوستی حق تعالی به اثبات سعی.^۲

هجوری گوید که: مراد از نفی، نفی اختیار بنده باشد به اثبات اختیار حق
 «در حکایات یافتم که درویشی اندر دریا غرق می شد. یکی گفت: ای برادر، خواهی تا برهی؟ گفت: نه. گفت: پس خواهی تا غرق شوی؟ گفت: نه. گفت: عجب کاری که نه هلاک اختیار می کنی نه نجات می طلبی! گفت: مرا با اختیار چه کار است که اختیار من آنست که حق مرا اختیار کند.^۳

محو در لغت پاک کردن نوشته است از لوح و نزد صوفیان عبارت از محو اوصاف عادت است همانطور که اثبات اقامه احکام عبادت است و بر سه طریق است: محو زلت از ظواهر، محو غفلت از ضمائر و محو علت از سرائر.

محو عبارت است از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارت است از ثابت کردن اوصاف قلوب.

بعضی گوید محو دور کردن رسوم اعمال باشد و اثبات ثابت کردن رسوم باشد

۱- فرهنگ مصطلحات، ص ۱۵

۲- ایضاً، ص ۴۰۲

۳- کشف، ص ۳۳۰

به اثبات اله. بابا افضل گوید:

من محو خدایم و خدا آن من است هر سوش مجوئید که در جان من است
سلطان منم و غلط نمایم به شما گویم که کسی هست که سلطان من است^۱
محو آنست که خدای متعال بندگان را از رؤیت نفس خود مبرا گرداند به نحوی
که اثری از اعمال و آرزوهای نفسانی باقی نماند و بعضی گویند خوفنای افعال بنده است
در فعل حق و آنرا سه درجه است: محو صفات پست، محو مطلق صفات چه حمیده و چه
ذمیه، محو ذات که آن درجه علیا باشد.

مولانا در دفتر ششم گوید:^۲

دو مگو و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان
خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده و مات و دفین
بعضی گویند محو رفع اوصاف عادات و اثبات اقامت احکام عبادات است
و بنابراین کسی که نفی کند از احوال خود خصال مذمومه را و بجای آن احوال دیگری
بیاورد که پسندیده باشد اوصاحب محو و اثبات است که از قلوب عارفین ذکر غیر خدا را
محو کند و بر زبان مریدان ذکر خدا را اثبات کند.^۳

۱۴۴- من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم

مصراع دوم در اغلب نسخ با «دریافتم» پایان می یابد که تکرار این قافیه
نه از لحاظ قواعد شعری درست است و نه معنی صحیح می دهد. بنظر ما آنچه نیکلسون آورده
و ما هم در متن گذارده ایم صحیح است. مولانا غالباً در مثنوی افعال «دریافتن» و «دریافتن»

۱- بابا افضل، ص ۱۱۳

۲- مثنوی، ص ۴۵۵

۳- فرهنگ مصطلحات، ص ۳۵۹ و مصباح، ص ۱۴۴

را قرینه^۱ هم قراردادده است مثلاً:

همچو شهد و سرکه درهم بافتم تا به بیماری جگر ره یافتم^۱
یافت شد و اندر فرح در یافتیم مژدگانی ده که گوهر یافتیم^۲

مقصود از کسی و ناکسی بقا و فنا و هستی و نیستی است و معنی اینست که من بقا را در فنا یافتم و تارو بود وجود مجازی را از هستی در نیستی بافتم.

۱۴۵ - جمله شاهان بنده بنده خودند جمله خلقان مرده مرده خودند

۱۴۶ - جمله شاهان پست پست خویش را جمله خلقان مست مست خویش را

اغلب نسخ چاپی «برده برده» بجای «بنده بنده» نوشته اند.

معنی مجازی این چند بیت آنست که بسیار چیزها عکس است یا از جهتی عکس است مثل آنکه مطلوب طالب است و مولی اسیر بنده است و مرده ها زنده اند و زنده طبیعی مرده روحانی است. مرده مرده خود یعنی به وجود خود صدمه می زند بسبب غم و اندوه برای مرده و حال آنکه آن مرده زنده تره شده است.^۳

۱۴۷ - می شود صیّاد مرغان را شکار تا کند ناگاه ایشان را شکار

یعنی صیّاد که به قصد شکار به این طرف و آن طرف می دود خود شکار صید شده است.

۱۴۸ - دلبران را دل اسیر بی دلان جمله معشوقان شکار عاشقان

۱- دفتر اول ، ص ۲۲۵

۲- دفتر پنجم ، ص ۱۴۶

۳- سبزواری ، ص ۵۷

در نسخ میرخانے و چاپ علاء الدوله مصرع اوّل چنین است : « دلبران بر
بی دلان فتنه بجان ». در نسخه خطی موجود « خسته بجان » نوشته شده است .
دل دلبران اسیر بی دلان و معشوقان صید عاشقان هستند .

۱۴۹ - هر که عاشق دیدیش معشوق دان

کو به نسبت هست هم این و هم آن

هر که را عاشق دیدی بدان که خود معشوق است و او به مناسبتی عاشق و
به مناسبت دیگر معشوق است چه جذبه و عشق باید از دو طرف باشد .

مولانا درد فتر سوّم فرماید :^۱

روز و شب ظاهر دوزد و دشمن اند لیکن هر دو یک حقیقت می‌تند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش

۱۵۰ - تشنگان گر آب جویند از جهان آب هم جوید به عالم تشنگان

در نسخه نیکلسون ، مصرع دوّم « آب جویدم » آمده است و مامتن میرخانی
را آورده ایم .

معنی این ابیات آنست که همانطور که عاشق عاشق است بر معشوق ، خود معشوق
نیز عاشق است بر عاشق برای اظهار کمال و حسن خود .

باید دانست که ذات حق ، که ذات مطلق است ، غنی است از عالم و همچنین
در مرتبه احدیت باشد . لیکن ذات متّصفه به صفات چون متّصف شد به اوصاف
کمالیه که مرتبه الهیت است کثرت اسمائیه به ظهور آمد در این مرتبه حبّ او مر ظهور
اسماء را بلکه ذات متّصفه به اسماء و صفات را پیدا شد و ظهور الوهیت و اسماء و معرفت

۱ - مثنوی ، ص ۲۵۲ و نیز رجوع شود به صفحات ۲۵۰ تا ۲۵۵ دفتر سوم .

ممکن نبود مگر به وجود عالم. پس وجود عالم محبوب حق شد و حق محبت یعنی دوست دارنده آنچه آفریده بود. حق سبحانه عالم را بسبب این محبت آفرید و رحمت کرد بر آفریده خود تا ثناگوی حق گردند و اسماء وی ظهور یابد و معرفت پیدا شود.

پس عالم بقدر استعداد خود ثناخوان حق شد و این ثناگوئی فطری است مگر نفس ناطقه که قوه فکریه داشت و مشغول به فکر شد. لکن چون نفس ناطقه بسوی افکار باطل گرائید انبیاء و رسل فرستاد تا مردمان را به راه حق هدایت کنند. بنابراین حق محبت و عاشق است بر عالم و عالم هم محبت و عاشق است بر حق سبحانه. لکن عشق هر نوع از انواع عالم نیست مگر بر اسمی که آن نوع مظهر آن اسم است و آن اسم بر حق باعتبار خصوص آن اسم است و چون حق خواست که معروف گردد با همه اسماء چنانکه هست به ذات خود در کون جامع که انسان کامل است. پس حق بخصوص محبت انسان کامل شد و این محبت کامل است که متمشی است از احدیت اسماء و صفات و بنابراین انسان کامل را پیدا ساخت و انسان کامل عاشق حق گردید.

پس معلوم گشت که همانطور که انسان کامل عاشق است بر ذات حق بهمان قسم ذات الهیه نیز عاشق است بر انسان کامل ولی عشق انسان به حق بعد از عشق حق است نسبت به انسان و این عشق بر توی است از عشق حق و عشق انسان مستغرق است در حق چون متعلق گشت به خدا تعالی.^۱

مخلص کلام آنکه خدا تعالی کسی را دوست دارد که او را دوست می دارد و در واقع عاشق و معشوق هر دو هم اوست و بس.

مولانا عبدالرحمن بجای درلوائج گوید:^۲

مطلق بے مقید نباشد، و مقید بے مطلق صورت نبندد. اما مقید محتاج است

۱- بحر، ص ۱۱۴/۱۱۵

۲- لوائج، ص ۲۹

به مطلق و مطلق مستغنی از مقید . پس استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف ، چنانکه میان حرکت بد و حرکت مفتاح که در یَد است .

ای در حرم قدس تو کس را جا ، فی عالم بتو پیدا و تو خود پیدا ، نه
 ما و تو ز هم جدا نه ایم ، اما هست ما را بتو حاجت و ترا با ما ، نه
 و ایضاً مطلق مستلزم مقیدی است از مقیدات علی سبیل البدلیّه ، نه مستلزم
 مقیدی مخصوص . و چون مطلق را بدلی نیست قبله احتیاج همه مقیدات اوست لا غیر .
 قرب تو به اسباب و علل نتوان یافت بی سابقه فضل ازل نتوان یافت
 بر هر که بود توان گرفتن بدلی تو بی بدلی ترا بدل نتوان یافت

ای ذات رفیع تو نه جوهر نه عَرَض فضل و کرم نیست معلّل به غرض
 هر کس که نباشد تو عوض باشی از او و آن را که نباشی تو کسی نیست عوض
 استغنائی مطلق از مقید به اعتبار ذات است و الا ظهور اسماء الوهیت و تحقق
 نسب ربوبیت بی مقید از محالات است .

ای باعث شوق و ظلم خوبی تو فرع طلب من است مطلوبی تو
 گر آینه محبتی من نبود ظاهر نشود جمال محبوبی تو
 لا بلکه هم محبت حق است و هم محبوب او و هم طالب حق است و هم مطلوب
 او . مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت و طالب و محبت است در مرتبه تفصیل و
 کثرت .

ای غیر تو را بسوی تو سیری ، نه خالی ز تو مسجدی نه ودیری ، نه
 دیدم همه طالبان و مطلوبان را آن جمله تویی و در میان غیری ، نه

۱۵۱ - چونکه عاشق اوست تو خاموش باش

او چو گوشت می کشد تو گوش باش

در نسخ میرخانے ورمضانے در مصراع دوم «می دهد» بجای «می کشد» آمده است. یکی از آداب مرید صُمت (یا صَمَت) یعنی سکوت است که به معنی نگهداری راز نیز آمده است. معنی بیت آنست که چون او عاشق است پس تو سخن مگو و سراپا گوش باش.

مولانا در دفتر دوم گوید:^۱

موسیا بسیار گوئی ، دور شو ورنه با من گنگک باش و کور شو

۱۵۲ - بندکن چون سیل سیلانی کند ورنه رُسوائی و ویرانی کند

یعنی سیل عشق را بند کن زیرا که غلبه خواهد کرد و تو مغلوب و غرقه خواهی شد. پس ترا به کلتی محو خواهد ساخت و سر ربوبیت که تعین تست از مشاهده تو مرتفع می گردد و موجب رسوائی خواهد شد که آداب شرعیّه از میان برخیزد و سبب ویرانی تو شود و عبدیت از میان برود.^۲

حاصل بیت آنست که تو افشای راز مکن که این افشا موجب حجاب است - سالک را و عاقبت به رسوائی انجامد.

۱۵۳ - من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود

در تعبیرات صوفیه گاهی اوقات گنج کنایه از روح و قوای روحی و ویرانه

۱- مثنوی ، ص ۴۴۰

۲- بحر ، ص ۱۱۰

کنایه از تن خاکی آورده می‌شود و این بیت ممکن است راجع به همین مطلب باشد و غرض از ویرانے کشتن قوای شهوانی و غضبی است و به همین نظر در بعضی موارد مولانا ویرانی را مقدمه عمران و آبادانی ولایت جان می‌شمارد^۱، چنانکه گوید:

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت	ابلهی فریاد کرد و بر نتافت
کاین زمین را از چه ویران می‌کنی	می‌شکافی و پریشان می‌کنی
گفت ای ابله برو بر من مران	تو عمارت از خرابے باز دان
کی شود گلزار و گندم زار این	تا نگردد زشت و ویران این زمین
کی شود بستان و کشت و برگ و بر	تا نگردد نظم او زیر و زیر ^۲

در این بیت مولانا به ظاهر از مضمون بیت قبل باز می‌گردد و می‌گوید مرا از این ویرانی که از عشق حاصل گشته است باک و غم نیست زیرا که در این ویرانی گنجی نهفته است که ذات حق^۳ با اسماء و صفات باشد و به رسوائی که فوت آداب است نیز نخواهد انجامید بلکه در این ویرانے آداب به حفظ حق^۴ محفوظ خواهد ماند،^۳ چنانکه گنج در ویرانه‌ای پدید آید.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید:^۴

عدم در ذات خود چون بود صافی از او با ظاهر آمد گنج غنی
یعنی عدم که اعیان ثابته باشد که ظل^۵ شئون ذاتیه‌اند در ذات خود یعنی قطع نظر از ظهور و وجود بصورت ایشان صافی بود و از هستی خالی و به صفات نیستی متصف و چون نماینده هستی جز نیستی نیست از او با ظاهر آمد گنج غنی یعنی از عدم مذکور گنج

۱- ف، ص ۱۱۸

۲- مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۱۷.

۳- بحر، ص ۱۱۵

۴- گلشن راز، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰

مغنی که هستی مطلق باشد چه هستی مطلق را تا چیزی نباشد که نورانیت او در آن چیز کمتر نماید؛ ادراک ممکن نیست که اگر بجمستگی بنماید چنانچه در تجلی ذاتی گفته شد نه بیننده بماند و نه نماینده و به این سبب که هستی در نیستی می نماید مُرشدان طریقت سالکان را می فرمایند که در نفی خواطر و تجلیه سرّ از غیر بکوشند تا دل ایشان متّصف به نیستی بعضی صفات و تعینات گردد تا بواسطه آن نیستی قابلیت نمایندگی پیدا کند و حقّ در آن دل ظاهر شود.

مولانا در دفتر اوّل گوید:۱

آنکه او بی نقش و ساده سینه شد نقش های غیب را آینه شد
و چون گنج هستی مطلق را، که مغنی بود در خرابه اعیان ممکنات، پیدا می نماید
فرمود که:

حدیث کُنْتُ کُنْزاً را فرو خوان که تا پیدا به بینی گنج پنهان
حدیث قدسی است: کُنْتُ کُنْزاً مَخْفِیّاً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ
فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيِّ أُعْرِفَ، یعنی: من گنجی بودم پنهان پس دوست داشتم
که دانسته شوم، خلق را بیافریدم تا دانسته شوم.

هر چند ذات حقّ در ازل عالم به ذات و اسماء و صفات خود بود غیر حقّ حقیقی تا این زمان نبوده و نیز نیست که او را بشناسد. مقصود آنست که تفصیل و ظهور تامّ که مقام معرفت است بی تجلی به صورت مظاهر که عبارت از استجلاست ظاهر نمی شود و حاصل معنی آنست که ذات حقّ که هستی مطلق است در کمال نوریت خود مغنی بود و ظهور کلّ موقوف بود به تجلی شهودی که عبارت از ظهور حقّ است به صورت اعیان ثابت. «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيِّ أُعْرِفَ» اشاره به این تجلی است و پیدائی گنج پنهان

همین مراد است و ظهور و خفا امر نسبی است و لا ادراك و شعور هرگز از ذات منفك نیست و ظهور تفصیلی چنانچه در بیت سابق گذشت گاهی است که ذات حق به جمیع شئونات ظاهر گردد و ظهور به جمیع شئونات بی مظاهر که خلق است صورت نمی‌بندد.

عدم آئینه، عالم عکس و انسان چو چشم عکس دروی شخص پنهان

بدانکه عالم در وضع لغوی اسم چیزی است که دانسته شود به او چیزی مثل خاتم که اسم چیز است که چیزها را به او ختم کنند و عالم را از آن جهت که واسطه و آلت علم به وجود حق شده اند عالم گفته اند یعنی عدم که اعیان ثابت اند آئینه وجود حق است و عالم عکس آن وجود است که بواسطه تقابل در آئینه عدم ظاهر گشته و این عکس را ظل نیز می‌خوانند زیرا که چنانچه ظل به نور ظاهر است و قطع نظر از نور کرده عدم است، عالم نیز به نور وجود حقیقی پیدا و روشن است و نظر به ذات خود کرده عدم و ظلمت است. «الْم تَرَّ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»^۱ یعنی: دیده اعتبار نمی‌گشائی و نمی‌بینی که حق چگونه وجود اضافی را که ظل و پرتو نور وجود حق است ممتد و منبسط بر اعیان ممکنات گردانید. و انسان چون چشم این عکس است که عالم است چه همچنانکه چیزها به چشم دیده می‌شود و بواسطه چشم چیزها ظاهر می‌گردد اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد و آنچه مقصود از ایجاد عالم است از انسان حاصل می‌شود و در انسان که چشم این عکس است شخص پنهان است یعنی آن شخص که در مقابل آئینه است که حق باشد چه حق انسان العین یعنی مردمک این چشم عکس است که انسان مراد است و از کمال لطافت آن شخص در این دیده که انسان است مخفی است و مرئی نمی‌گردد.

۱۵۴ - غرق حق خواهد که باشد غرق تر

همچو موج بحر جان زیر و زیر

این بیت تأیید بیت قبل است یعنی آنکه غرق حق است و در حق فانی است
خواهد که در حق غرق تر و به کلی فانی باشد به این وجه که مردود نشود از این غرق و
مانند موج زیر وزیر برود.^۱

بیان مرتبه رضا و فنا اراده عاشق است در اراده و خواست معشوق.^۲

۱۵۵ - زیر دریا خوشتر آید یا زبَر

تیرِ او دلکش تر آید یا سهر

به عقیده نیکلسون ممکن است در این بیت تیر را کنایه از جلال خداوندی
دانست و سهر را مظهر جمال حق.^۳ عاشق صادق از خود هیچ اراده ندارد و خوشی او
ارضای خاطر معشوق است خواه وصل باشد خواه هجران چنانکه در این رباعی منسوب
به باباطاهر عریان آمده است:

یکی درد و یکی درمان پسندد

یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران

پسندم آنچه را جانان پسندد

۱۵۶ - پاره کرده و سوسه باشی دلا

گر طرب را باز دانی از بلا

در اغلب نسخ «بس زبون» بجای «پاره کرده» آمده است.

۱- بحر، ص ۱۱۵

۲- ف، ص ۱۱۹

۳- نیک، ص ۱۲۲

خطاب به دل است که: تو اگر شادی و طرب را از رنج و بلا تمیز دهی گرفتار
وسوسه هستی نه مورد تجلی حق، پس عاشق نیستی زیرا که عاشق باید بر مرادِ معشوق
باشد و هر چه که پیش وی از محبوب آید او را محبوب دارد و این است کمال عشق^۱.

۱۵۷ - گر مُرادت را مذاقِ شِکر است

بی مُرادِ نی مُرادِ دلبر است ؟

بیت دوم استفهام انکاری است یعنی بی مرادی مگر مراد دلبر نیست ؟ اگر
می بینی که مراد و مقصدت در ذائقه توشیرین است لیکن بی مرادی هم مراد دلبر است^۲.

۱۵۸ - هر ستاره اش خونبهای صد هلال

خونِ عالم ریختن او را حلال

هر ستاره او خونبهای صد ماه نو است، پس اگر او خون تمام عالم را بریزد
حلال باشد.

۱۵۹ - ما بَها و خونبها را یافتیم جانبِ جان باختن بشتافتیم

در این بیت بعضی از شارحان بها را به معنی روشنی گرفته اند و برخی دیگر
به معنی ارزش و قیمت :

بها و خون بها برای همان سلب علاقه است که به ملکه جمع حواس و توحید
نفس حاصل شده است که به عین این توحید بها و خون بهای توحید ربّ حاصل است و
کسی که بدین مرتبت رسیده باشد راحت ابدی به آن بها خواهد یافت^۳.

۱- بحر، ص ۱۱۰

۲- از بحر، ص ۱۱۰ و نشر و شرح مثنوی، ص ۱۲۰ و اشارات ولوی، ص ۴۰

۳- از رضائی، ص ۳۶

۱۶۰- ای حیاتِ عاشقان در مُردگی

دل نیابی جز که در دل بُردگی

مردگی به معنی تسلیم و برخاستن از اراده آمده و پیداست که عاشقان را وقت آنگاه خوش شود که سراپا تسلیم معشوق گردند و سلطان عشق در ولایت دل فرمانروای مطلق شود و حرکت عاشق از خود نباشد و از این معنی به اتحاد و مردن و فنا تعبیر می‌کنند و هریک را اعتباری جداگانه است و مولانا بدین مطلب اشارات بی‌شمار دارد از آن جمله است داستان عاشقی که معشوق خود را در بخارا می‌جُست در دفتر سوّم. و چون به عقیده اهل ذوق زندگی دل به عشق است و دل بے عشق جز آب و گل نیست و دل زنده بی‌عشق نتواند زیست در مصراع دوّم می‌فرماید که: دل داشتن در دل دادن است.^۱

شیخ عطار در منطق الطیر گوید:^۲

از وجودت تا بود موئی بجای بے وفایت خوانم از سر تا به پای
و نیز گوید:^۳

تا نگردد نامرادی قُوت تو کی شود زنده دل مبهوت تو

۱۶۱- من دلش جُسته به صد ناز و دلال

او بهانه کرده با من از ملال

دلال به فتح دال و تخفیف لام یعنی کرشمه و ناز.

من در صدد دلجوئی او از هراه برآمدم ولی او بسبب آنکه از تقاضای من بسته آمده بود بهانه می‌آورد.

۱- ف، ص ۱۱۹

۲- منطق الطیر، ص ۳۷

۳- ایضاً، ص ۲۴۷

باید دانست که انسان که طالب حق است و کامل است اگرچه به نظر فطرت امکانی خود بنده ذلیل است و نیازمند لیکن او بر صورت حق است و حق مولای اوست و حق قاهر و غالب است به هر وجه. پس انسان را چون مشهود شود که دارای چنین مولائی عزیز و غالب است و خود را نیز بر صورت مولی می بیند نازی کند و بر خود می بالد به مولای خود^۱.

سالک عاشق را رضای معشوق مطلوب است تا در وصال او باشد. گاهی به صفت مولای خود که ناز و دلالت است متقرّب می شود و گاهی به عجز و نیاز که مقتضی عبودیت است تقرّب حاصل می کند^۲.

از شیخ محمود شبستری است^۳.

از محبت گشت ظاهر هر چه هست و از محبت می نماید نیست هست
ناز معشوق تقاضای نیاز کرد تا پیدا نماید جمله راز
از نیاز ماست ناز او عیان می کند احببت زین معنی بیان
که اشاره است به آیات ۳۰ به بعد سوره صاد.

۱۶۲ - گفتم آخر غرقِ تُست این عقل و جان

گفت رَوُ رَوُ بر من این افسون مخوان

۱۶۳ - من ندانم آنچه اندیشیده‌ای

ای دو دیده دوست را چون دیده‌ای؟

دو دیده یعنی دو بین و آحوّل و مجازاً یعنی مشرک و غیر موحد.

۱- بحر، ص ۱۱۵

۲- بحر، ص ۱۱۵

۳- گلشن راز، ص ۱۱۰

گفتم آخر این عقل و جان من در تو مستغرق است، گفت برو و این افسون
بر من بخوان، چه خیال کرده‌ای با اینکه دو می‌بینی چگونه می‌توانی دلدار را دیده باشی؟

۱۶۴ - ای گران جان خوار دیدستی مرا

زانکه بس ارزان خریدستی مرا

گران جان در این بیت به معنی سست آمده است. تو مرا خوار و کوچک
پنداشته‌ای بدان علت که مرا آسان بدست آورده‌ای.

۱۶۵ - هر که او ارزان خرد ارزان دهد

گوهری طفلی به قرصی نان دهد

معنی این چهار بیت آنست که سالکی که هنوز از خود نگذشته است و مشقت
طی مراحل هنوز ندیده بدان مقام نرسیده است که قدر مطلوب بداند. پس آنچه به دست
آورد زود از دست بدهد و به طفلی ماند که گوهر پرارزشی را قدر نداند و به قرصی نان
رایگان از کف بدهد.

مولانا در دفتر سوم در این معنی گوید:^۱

هر چه آسان یافتی آسان دهی درد مشکل یاب را بر جان نهی

۱۶۶ - غرقِ عشقی‌آم که غرق است اندرین

عشقهای اوّلین و آخرین

نسخه چاپ علاءالدوله «غرق عشقی شو...» دارد.

حجت اولی که قابلیت ظهورش خوانند اول از جانب مطلوب به ظهور پیوسته

۱- مثنوی میرخانی، ص ۳۰۶- این بیت در نسخ نیکلسون و خطی موجود نیامده است.

است و محبت صفاتی و اسمائے و افعالی و آثاری بواسطه آن محبت ناشی شده، لاجرم هر محبتی غرقه در یای محبت اولی^۱ باشد اگر چه نداند^۱.

محبت یکی از مقامات سلوک است و آن ابتهاج باشد به حصول کمالی یا تخیل حصول کمال مظنون یا محقق که در مشغور^۲ به باشد. و به وجهی دیگر محبت میل نفس باشد به آنچه در شعور بدان لذتی یا کمالی مقارن شعور باشد و چون لذت ادراک ملایم است یعنی نیل کمال پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد و محبت قابل شدت و ضعف است. نخستین مرتبه او ارادت است چه ارادت بی محبت نباشد و بعد از آن آنچه مقارن شوق و با وصول تمام که ارادت و شوق متنی شود محبت غالب تر شود.

و حکماء گفته اند که محبت یا فطری بود یا کسبی. محبت فطری در همه کاینات موجود باشد چنانکه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست و در هر عنصر که طلب مکان طبیعی می کند در آن محبت مکان مرکز است... محبت کسبی در نوع انسان بود... و بالجمله محبت حقیقی حدی باتسليم دارد آنگاه که محبوب را حاکم مطلق داند و محکوم مطلق خود را. عشق حقیقی حدی با فنا دارد که همه معشوق را ببند و هیچ خود را نبیند و کُلّ ما سوی الله نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد. پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند و توجه به او کنند^۲.

شیخ ابوالقاسم قشیری در رساله قشیری^۳ گوید: گفته اند محبت محو گشتن محب بود از صفات خویش و اثبات کردن محبوب را به ذات او... و نیز گفته اند محبت آتشی بود اندر دل هر چه جز مراد محبوب بود بسوزد.

۱- جواهر، ص ۱۹۴

۲- اوصاف، ص ۵۰ به بعد

۳- رساله قشیری، ص ۵۵۹ و ۵۶۴

۱۶۷ - مَجْمَلَشْ گفتم نکردم من بیان

ورنه هم افهام سوزد هم زبان

مصرع اول در نسخه نیکلسون «مَجْمَلَشْ گفتم نگفتم ز آن بیان» آمده است. در مصرع دوم تمام نسخ چاپی جز نسخه نیکلسون «لها بسوزد» بجای «افهام سوزد» آمده است. در نسخه خطی موجود چنان است که در متن آورده شده. یعنی اگرچه متصدی به گفتار و متعرض کشف بعضی از اسراریم اما مپندار که تمام اسرار بیان کنیم زیرا که قسمتی از معانی را در لفافه امثال و مطالب دیگر بیان می کنیم و اگر بخواهیم واضح تر بگوئیم هم لب ها خواهد سوخت و هم زبان^۱. به تعبیر دیگر مقصود مولانا اینست که راز عشق را برملا نیفکنم و بر صرا نهادم زیرا دم آتشین من چنان سوزناک است که زبان من و افهام شنوندگان را می سوزاند. نظیر: «و این مسأله ای است از درس مدرسه عشق، نمی توانم درین غلو کردن که سیلاب این بحث مرا در رباید و نامه را و هم نویسنده را» (مکتوبات مولانا ص ۴) ^۲.

۱۶۸ - من چو لب گویم لب دریا بود

من چو لا گویم مراد الا بود

لا در مورد نفی و الا در مقام اثبات بکار می رود و این اصطلاح را از لا اله الا الله گرفته اند و استعمال «لا» بمعنی فانی و معدوم و عدم و فنا در سخن مولانا شواهد بسیار دارد چنانکه گوید^۳:

سایه ای و عاشقی بر آفتاب شمس آید سایه لا گردد شتاب

۱- جواهر، ص ۱۹۴

۲- شرح فروزانفر، ص ۶۹۹

۳- مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۶۵

و مقصود آنست که سخن مرا به ظاهر حمل نکنید و از آن معانی شگرف بجوئید.^۱
 و چون اشاره به لب می‌کنم مقصود آن لب حق است و این بیان کمال عشق
 است زیرا که وقتی عشق به کمال رسید هر چیزی را که می‌بیند معشوق می‌بیند و به هر اسمی که
 تعبیر از چیزی کند اسم معشوق خود بر آن نهد.

حکیم سنائی گوید^۲:

چو لا از حدّ انسانی فکندت در ره حیرت

پس از نور الوهیت به الله آی از اِلا

۱۶۹ - من ز شیرینی نشستم رُو تُرُش

من ز پُری سخن باشم خَمُش

۱۷۰ - تا که شیرینی ما از دو جهان

در حجاب رُو تُرُش باشد نهان

در بعضی نسخ قدیمه مصراع دوم بیت ۱۶۹ چنین آمده است: «من ز بسیاری
 گفتارم خَمُش».

شیرینی و تلخی یا شیرینی و ترشی امری است اعتباری چه اگر مذاق ما تلخی
 را احساس نمی‌کرد شیرینی را در نمی‌توانست یافت و بدین وجه است هر آنچه در مشاهدات
 و محسوسات متضمن تضاد باشد.

مولانا در این معنی در دفتر پنجم گوید^۳:

هین مشو چون قند پیش طوطیان بلکه زهری شو، شو ایمن از زیان

۱- ف، ص ۱۱۹

۲- منائی، ص ۴۸

۳- مثنوی، ص ۴۶

سعدی در این معنی گوید^۱:

لعبت شیرین اگر تَرُش ننشیند مدعیانش طمع کنند به حلوا

۱۷۱ - تا که در هر گوش نآید این سُخُن

یک همی گویم ز صد سیرِ لَدُن

برای اینکه این سخن به هرگوشی نرسد از صد راز یکی برگویم . باید دانست که در اظهار حقائق و کشف دقائق طریق اسلم آنست که تمامی اسرار گفته نشود بلکه در اثنای حکایات و امثال و به طریق نقل از زبان دیگران بروفق زعم مخاطب سخن باید گفت .

رجوع به حکایت خواجه تاجر

۱۷۲ - خواجه اندر آتش و درد و حنین

صد پراگنده همی گفت این چنین

در اغلب نسخ چاپی جز نسخه نیکلسون «آتش درد» آمده است .
بازرگان در آتش و درد و غم می سوخت و چون طفلی که از مادر جدا باشد می گریست و میخنان پیشان بر زبان می راند .
چون سلوك طریق کلام منصف از برای القای حق است مولانا از طرف خواجه بازرگان در پراگنده گفتن عذر می خواهد که چون خواجه از روی محبت مرغ خویش در مردن او غرقه در دریای محبت بود پراگنده همی گفت^۲ .

۱ - غزلیات سعدی ، ص ۳

۲ - جواهر ، ص ۲۰۱

غلبه تأثر، خواه بصورت فرح مفرط یا اندوه بی اندازه و هر حالت روحی که بیرون از ظرفیت تحمل انسان باشد، نظام فکر و منطق را از هم می گسلد و در نتیجه سخن بدون پیوستگی و ارتباط عقلی بر زبان می آید. این حالت شبیه است به اختلالی که بر اثر شدت تب و حدوث سرسام به مریض دست می دهد و هذیان گفتن آغاز می کند. این گسیختگی در حرکات و اعمال بدن نیز اتفاق می افتد و ما آنرا دست پاچگی و سردرگم شدن می گوئیم. خواهجه طوطی به چنین حالتی دوچار شده بود و مولانا آن حالت را وصف می کند^۱.

۱۷۳ - گه تناقض گاه ناز و گه نیاز

گاه سودای حقیقت گه مجاز

بازرگان از فرط تأثر و تألم سخنان متناقض می گفت و گاه ناز می کرد، گاه نیاز و گاه از حقیقت و گاه از مجاز دم می زد بسان کسی که از مرگ محبوب ماتم زده باشد و از راه گفتار بی تأمل عقده دل بگشاید.

۱۷۴ - مرد غرقه گشته جانی می کنند

دست را در هر گیاهی می زند

بازرگان بسان مرد غرقی بود که برای رهائی به هر شاخه ای دست می برد و بدان متوسل می شود زیرا کسی که در آب بی پایاب افتاد و بیم جاننش بود، معیار ارزش اشیا را از دست می دهد و رشته فکرش گسیخته می شود و کارش دور از صواب می افتد و برای حفظ جان دست در چیزی می زند که درخور نیست و او را نگاه نتواند داشت^۲.

۱- شرح فروزانفر، ص ۷۱۹

۲- ایضاً

فخرالدین گرگانی در مثنوی ویس و رامین گوید:
 دلت با یار دیگر ز آن بیوست کجا غرقه به هر چیزی زند دست
 این بیت ترجمه این مثل تازی است: الْغَرِيقُ يُتَشَبَّثُ بِكُلِّ حَشِيشٍ.
 یعنی شخص غریق به هر شاخه روی آب متشبث می شود.

۱۷۵ - تا کدامش دست گیرد در خطر

دست و پایی می زند از بیم سر
 مانند غریق که از بیم هلاک دست و پا می زند تا ببیند از چه راه نجات تواند یافت.

۱۷۶ - دوست دارد یار این آشفته گی

کوشش بیهوده به از خفته گی

در نسخ میرخانے و چاپ علاءالدوله «دوست دارد دوست» آمده است.
 این چنین آشفته گی و پریشان حالی را محبوب دوست می دارد و کوشش انسان
 برای نجات خود ولو بیهوده باشد بهتر از غفلت است. مراد از آشفته گی طلب مراد است
 زیرا که طلب لازم آشفته گی است و این طلب اگر چه کوشش بی فایده باشد بهتر است
 از خفته گی و غفلت. مرویست از حضرت پیغمبر (ص) که روزی بر شخصی گذشت و به او
 التفات نفرمود، چون باز گشت بر وی التفات کرد. پرسیدند که در این چه سر بود،
 فرمود: اوّل بی کار بود، شیطان با او قرین بود، چون برگشتم خطی می کشید، شیطان را
 با او ندیدم التفات کردم^۱.

صاحب انصاف آنست که داند که در راه دوست آشفته گی بهتر از غفلت
 و بیهوده خفته گی باشد.

مولانا در دفتر چهارم گوید:^۱
هست منہاج و نہان در مکمن است یافتش رہنِ گزافہ جستن است

۱۷۷ - آنکہ او شاہ است او بی کار نیست
نالہ از وی طُرفہ کو بیمار نیست

حتی کسی کہ بر دیگران فرمانروائی دارد کاری کند و بیکار نیست و عجب است از کسی کہ بیمار نباشد و نالہ کند.
بعضی از شارحان مراد از شاہ حق سبحانہ گفتہ اند و بعضی دیگر انسان کامل. بنظر می آید کہ مراد انسان کامل باشد کہ ہر چند بہ کمال رسیدہ است ولی عجب است کہ بیمار نیست و باز نالہ می کند چہ او بہ بارگاہ خداوندی مدام تضرع و استغاثہ می کند کہ الطاف خود را از وی باز مگیرد زیرا کہ ہر چند وی بہ الطاف خداوندی مستظہر است باز ہم بہ استظہار حق نیاز دارد.

۱۷۸ - بہر این فرمود رحمان ای پسر
کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ اِی پسر

بدین جہت خداوند در قرآن فرمود: یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ
کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ، یعنی: ہر کہہ در آسمانہا و زمین هست (حاجت خود) از اوی خواہد و ہر روزی بہ کاریست.^۲

مفاد این بیت جہد است. انسان نباید از هیچ یک از حرکات زمان غافل باشد و باید حتماً بکاری مشغول باشد ولو آنآ ازین کار نفعی مترتب نگردد زیرا کہ حق

۱- مثنوی ، ص ۳۹۸

۲- آیہ ۲۹ از سورہ رحمان

تعالی در ساختن و پرداختن کاری است، دعای داعی را اجابت کند، و سائل را عطا دهد و درمانده را نجات بخشد، غمین را شادان کند و بیمار را سالم گرداند^۱.

۱۷۹ - اندرین ره می تراش و می خراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش

انسان نباید تا دم واپسین از کوشش و کار غافل باشد چنانکه محرران وقتی بیکار گردند قلم تراشند و ابزار کار آماده و مهیا سازند.

حکیم نظامی در مخزن الاسرار گوید:

غافل منشین، ورق می خراش و نتوانی قلمی می تراش

حکیم سنائی گوید^۲:

گام زن همچو روز روشن باش نه فسرده چو بام و روزن باش
آب درگشتن است خوش چو گلاب چون نگردد بگندد از تف و تاب

مولانا عبدالرحمن بجای در لواط گوید^۳:

ورزش این نسبت شریفه می باید کرد بروجهی که در هیچ وقتی از اوقات و حالتی از حالات از آن نسبت خالی نباشی چه در آمدن و رفتن و چه در خوردن و خفتن و چه در شنیدن و گفتن و بالجمله در جمیع حرکات و سکونات حاضر وقت می باید بود تا به بطالت نگذرد بلکه واقف نفس باشی تا به غفلت بر نیاید.

رخ گرچه نمی نمانم سال بسال حاشا که بود مهر ترا وهم زوال

۱- از لطائف، ص ۳۱- رجوع شود به رساله نخبیران، ص ۱۹ به بعد

۲- حدیقه، ص ۴۷۳

۳- لایحه ششم

دارم همه جا با همه کس در همه حال در دل ز تو آرزو و در دیده خیال

پس جهد کن و کوشش نما و از این کار فارغ منشین که از هر کار این کار
بہتر است کہ حق را یابے و چون حق را یابے همه را یابے.

۱۸۰ - تا دم آخر دمی آخر بود کہ عنایت با تو صاحب سیر بود

تا آن دم آخر کوشش کن تا عنایت خداوندی شامل تو گردد چه طالب باید
مدام در طلب باشد و از طلب باز نہ ایستد تا وی را مشاہدہ انوار و مکاشفہ اسرار
دست دهد.

۱۸۱ - ہر چہ کوشد جان کہ در مرد و زن است

گوش و چشم شاہ جان بر روزن است

در نسخہ خطی موجود این بیت چنین است:

ہر چہ می کوشند اگر مرد و زن است گوش و چشم و جانشان بر روزن است

در اغلب نسخ چاہے جز نسخہ نیکلسون مصراع اول چنین آمدہ است:

« ہر کہ می کوشد اگر مرد و زن است ».

اشارہ است بہ آیہ ۶۱ از سورہ یونس کہ می فرماید: وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ
وَمَا تَتَلَوْا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ
شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ، یعنی: بحالی نباشید و قرآنے نخوانید و هیچ عملی انجام ندهید
مگر وقتی بہ آن می پردازید ما ناظر شئائیم.

معنی این سہ بیت آنست کہ در راہ حق گرم باش و تا دم آخر غافل از حق
مباش و ہمیشہ در یاد حق باش تا ذکر عادت گردد و تا دم آخر طاعت تو کامل بود و در دم

آخر حضور دست دهد و بعد از مرگ حضور دائم مانند چنانکه در آیات ۱۵ و ۱۶ از سوره مؤمنون خداوند می‌فرماید: **ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ**، یعنی: و باز شما از پس این مردنی هستید و باز شما روز رستاخیز زنده می‌شوید.

برون انداختن مرد تاجر طوطی را از قفس و پریدن طوطی مرده

۱۸۲ - بعد از آتش از قفس بیرون فکند

طوطیک پرید تا شاخ بلند

همینکه بازرگان دید ناله و زاری سودی ندارد طوطی را از قفس بیرون افکند ولی طوطی که خود را رها یافت بر شاخ درخت پرید.

۱۸۳ - طوطی مرده چنان پرواز کرد

کافتاب از چرخ ترکی تاز کرد

مصراع دوم مطابق نسخه میرخانی است در صورتیکه نسخه نیکلسون چنین است: «کافتاب شرق ترکی تاز کرد» و نسخه خطی موجود: «کافتاب از شرق ترکی تاز کرد».

ترکی تاز صورت دیگر است از کلمه «ترکتاز» به معنی تاخت، به شتاب و ناگهان حمله بردن و غارت کردن^۴.

۱- بحر، ص ۱۲۲

۲- ف، ص ۱۲۷

حکیم سنائی گوید: ۱

ترکتازی کنیم و در شکنیم نفس زنگی مزاج را بازار
ترکتازی در بیت شماره ۱۸۳ کنایه از سرعت پرواز طوطی است.

۱۸۴ - خواجه حیران گشت اندر کار مرغ

بی خبر ناگه بدید اسرار مرغ

بازرگان از کار مرغ در حیرت شد و از حیلت او شگفتی نمود ولی ناگهان بخود
آمد و در اندیشه شد که حتماً سرّی در این کار نهفته است.

۱۸۵ - روی بالا کرد و گفت ای عندلیب

از بیان حال خود مانده نصیب

روی به طوطی کرد و گفت راز این کار بر من نیز فاش کن.

۱۸۶ - او چه کرد آنجا که تو آموختی

ساختی مکرری و ما را سوختی

نسخ چاپی دومصراع این بیت را در دو بیت جداگانه چنین آورده‌اند:

او چه کرد آنجا که تو آموختی چشم ما از مکر خود بردوختی

ساختی مکرری و ما را سوختی سوختی ما را و خود افروختی

که به نظر زائد می‌آید و در نسخ قدیمه نیست. در نسخه چاپ علاءالدوله هم زائد ذکر
شده است. نسخه نیکلسون و خطّی موجود مطابق متن است.

کلمهٔ «او» در مصراع اوّل راجع است به آن طوطی هندوستان. یعنی: آن طوطی چه کرد که تو آموختی و این چه مکر بود که ساختی و آتش بر جان من زدی؟

۱۸۷ - گفت طوطی کو به فعلم پند داد

که رها کن لطفِ آواز و وداد

دراغلب نسخ «آواز و گشاد یا آواز گشاد» آمده است ولیکن فروزانفر عین نیکلسون را آورده است.

طوطی گفت که آن طوطی هند از روی فعل مرا نصیحت داد که ترك خوش-آوازی و سخن پردازی کن و بیش ازین تحسین و دمدمهٔ مردم مپذیر^۱.

اینجا اشاره است به آنکه افعال مردان آزموده پنداست و هرگاه این پند را کار بندید به کمال مطلوب واصل خواهید گشت.

درین معنی حکیم سنائی گوید^۲:

چه مانے بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی

قفس بشکن چو طاووسان، یکی بر پر برین بالا

همچنین رجوع شود به قصهٔ آن حکیم که دید طاوسی را که پر زیبای خود را می کند به منقار و می انداخت و تن خود را کل و زشت می کرد. از تعجب پرسید که دریغ نمی آید، گفت می آید اما پیش من جان از پر عزیزتر است زیرا این پر دشمن جان من است. در دفتر پنجم این قصه چنین آغاز می شود^۳:

پرّ خود می کند طاوسی به دشت یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت

۱- جواهر، ص ۲۰۲

۲- سنائی، ص ۹۴

۳- مثنوی، صفحه های ۲۹۳۶

گفت طاوسا چنین پر سنی بے دریغ از بیخ چون بری کنی

.....

چون زگریه فارغ آمد گفت رَو که تورنگ و بوی را هستی گرو
 آن نمی بینی که هر سو صد بلا سوی من آید پی این بالها
 ای بسا صیاد بے رحمت مُدام بهر این پرها نهد هر سُوم دام
 چون ندارم زور و ضبطِ خویشتن زین قضا و زین بلا و زین فتن
 آن به آید که شوم زشت و کریه تا بوم ایمن درین کُھسار و تیه

۱۸۸ - زآنکه آواز ترا دربند کرد

خویشتن مُرده پی این پند کرد

۱۸۹ - یعنی ای مُطرب شده باعام و خاص

مُرده شو چون من که تا یابی خلاص

آن طوطی مرا پند داد که چون آواز خوشت موجب گشت که دربند قفس
 باشی پس خود را مرده جلوه ده تا از حبس رهائی یابے و به دنبال این پند گفتار خود با
 کردار توأم نمود و من پند او کاربستم و رهائی یافتم چنانکه می بینی.
 مرده شدن نیاز عاشق است برای وصل معشوق.

مفاد این بیت عین فناست.

حکیم سنائی گوید^۱:

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی ازین زندگانی چو مُردی بمانے
 ازین زندگی زندگانی نخیزد که گرگ است و ناید ز گرگان شبانے

براین خاکدان پر از گرگ تا کئی کئی چون سگان رایگان پاسبائے؟
 بہستان مرگ آئی تا زندہ گردی بسوز این کفن ژندہ باستانے
 رہاند ترا اعتدال بہارش ز توز تموزی و خزّ خزانے

.....

بجز مرگ درگوش جانت کہ خواند کہ بگذر ازین منزل کاروائے؟
 بجز مرگ با جان عقلت کہ گوید کہ تو میزبان نیستی ، میہمائے؟
 بجز مرگت اندر حمایت کہ گیرد ازین شوخ چشمان آخر زمانے؟
 اگر مرگ نبود کہ بازت رہاند ز درس گرانان و درس گرانے
 گرافسردہ کردہ است درس حروف تف مرگ در جانت آرد روانے
 تو بی مرگ ہرگز نجاتی نیابے ز ننگ لقب ہای اینی و آنے

مولانا عبدالرحمن جامی درلواہی گوید:

زینسان کہ بقای خویشتن می خواہی
 از خرمن ہستیت جوی کی کاہی
 تا یک سر مو ز خویشتن آگاہی
 گردم زنے از راہ فنا ، گمراہی

درین معنی رجوع شود بہ شرح آغاز داستان و بیت شمارہ ۴۵.

۱۹۰۔ دانہ باشی مُرغکانت برچینند

غنچہ باشی کودکانت برکنند

- ۱۹۱ - دانه پنهان کُن بکُلتی دام شو
 غنچه پنهان کُن گیاهِ بام شو
- ۱۹۲ - هر که داد او حُسنِ خود را در مَزاد
 صد قضای بدِ سوی او رُو نهاد
- ۱۹۳ - حیلِه‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها
 بر سرش ریزد چو آب از مَشک‌ها
- ۱۹۴ - دشمنان او را ز غیرت می‌دَرند
 دوستان هم روزگارش می‌برند

کلمهٔ مزاد در بیت ۱۹۲ یعنی مزایده و چیزی را به بهای فزون‌تر از میزان خریدار دیگری خریدن. در بیت ۱۹۴ روزگار بردن به معنی اتلاف وقت است. از اینجا مولانا آفات شهرت را برمی‌شمارد بدینگونه که شهرت موجب رشک و حسد است از آن جهت که تا کسی به فضیلتی انگشت نما و مشهور نگردد مردم بدو توجه ندارند و محسود واقع نمی‌شود ولی همینکه فضیلت و تفوق او در خلقت یا هنری یا علمی شهرت یافت و زبانزد شد بی‌هیچ شک مردم تنگ نظر و تُنُک حوصله بر او رشک می‌برند و در پوستینش می‌افتند^۱.

مفاد این ابیات آنست که از شهرت احتراز باید کرد تا عجب و طلب جاه در دل قرار نیابد و این فرار از شهرت مادام است که نظر شخص بسوی خلق باقی باشد ولی آنکس که برحق نظر دارد و همه جا حق را می‌بیند و به مقامی رسیده است که نظر خلق

اورا از توجه به حق باز نمی دارد این چنین شخص را شهرت زیان نیست^۱.

۱۹۵ - آنکه غافل بود از کشت و بهار

او چه داند قیمت این روزگار

مراد از کشت و بهار فوائد عمر است که منشاء آن باید اعراض از اعمال ناپسند باشد. مقصود آنکه هر کس از نتیجه اعمال خویش غافل باشد قدر لذت عمر چگونه تواند شناخت؟

۱۹۶ - در پناه لطف حق باید گریخت

کوهزاران لطف بر ارواح ریخت

۱۹۷ - تا پناهی یابی آنگه چون پناه

آب و آتش مر ترا گردد سپاه

معنی این ابیات آنست که ترك صحبت بد اندیشان موجب دفع شر دشمنان نیز هست، پس باید در پناه لطف حق بود زیرا که رحمت و لطف حق شامل همه است. حتی آب و آتش هم که در حال عادی دشمن تو هستند سپاه و نگهبان تو خواهند بود و ترا از شر دشمنان ایمنی خواهند بخشید.

حکیم سنائی در حذیقه الحقیقه گوید^۲:

فی نفی الصفات المذمومة عن الله تعالى

در حق حق غضب روا نبود زانکه صاحب غضب خدا نبود

۱- از بحر، ص ۱۲۲

۲- حذیقه، ص ۱۵۸

وین صفت هر دو از خدا دورند	غضب و حقد هر دو مجبورند
نیست اندر صفات فرد احد	غضب و خشم و کین و حقد و حسد
هست بر بندگان خود ستار	همه رحمت بود ز خالق بار
به خودت می کشد به لطف کمند	می دهد مر ترا به رحمت پند
به تلطف بهشت آرد پیش	گر نیائی، بخواندت سوی خویش
تو گرفته ز جهل راه گریغ ^۱	زانکه هستی بدین سرای دریغ
آدم تازه را شدی تو خلف	دُر توحید را توفی چو صدف
شوی از مفلسی ز مایه فرید	گر کئی ضایع آن دُر توحید
نرسد مر ترا ز خلق زیان	به سُروَر ابد رسی پس از آن
در فضای ازل چو باز شوی	در زمانه تو سرفراز شوی
هر دو پایت برآید از بن گیل	دست شاهان ترا شود منزل

مولانا عبدالرحمن جامی درلوائج گوید^۲:

مادام که آدمی به دام هوی و هوس گرفتار است دوام این نسبت از وی دشوار است. اما چون آثار جذبات لطف در وی ظهور کند و مشغله محسوسات و معقولات را از باطن وی دور، التذاذ به آن غلبه کند بر لذات جسمانی و راحت روحانی، کُلفت^۳ مجاهده از میانه برخیزد و لذت مشاهده در جانش آویزد. خاطر از مزاحمت اغیار پردازد و زبان حالش بدین ترانه ترنم آغازد:

کای بلبل جان مست ز یاد تو مرا	وی پایه غم پست ز یاد تو مرا
لذات جهان را همه در پا فکند	ذوقی که دهد دست ز یاد تو مرا

۱- گریغ یعنی گریز، فرار

۲- لایحه دهم

۳- کلفت یعنی: رنج و زحمت و محنت

۱۹۸ - نوح و موسی را نه دریا یار شد ؟

نه بر اعداشان به کین قهار شد ؟

اشاره است به آیه‌های ۵۸ تا ۶۴ از سوره اعراف راجع به نجات یافتن نوح از غرق شدن در دریا و هم چنین اشاره است به آیه ۴۷ به بعد از سوره بقره راجع به موسی و بخشایش خداوند بر بنی اسرائیل .
مگر نه آنست که خداوند نوح را از غرقه شدن در دریا و بنی اسرائیل را بخاطر حضرت موسی نجات بخشید ؟

۱۹۹ - آتش ابراهیم را نی قلعه بود ؟

تا بر آورد از دلِ نمرود دود

اشاره است به آیه ۶۹ از سوره انبیاء که می‌فرماید : قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ، یعنی : گفتیم : ای آتش ! بر ابراهیم خنک و سالم باش .
باز هم میبسن لطف خداوندی است که چگونه حضرت ابراهیم را از هلاکت در آتش نجات بخشید .

۲۰۰ - کوه یحیی را نه سوی خویش خواند ؟

قاصدانش را به زخم سنگ راند ؟

۲۰۱ - گفت ای یحیی بیا در من گریز

تا پناهت باشم از شمشیر تیز

این ابیات اشاره است به روایتی که یحیی بن زکریا (تعمید دهنده) از یهودان که قصد کشتن او داشتند می‌گریخت ، کوهی دهان باز کرد و یحیی را در خود پناه داد .

۱- نیک، ص ۱۲۷ - بنا بر قول استاد فروزانفر در هیچ یک از روایات اسلامی این قصه

منسوب به یحیی بن زکریا دیده نشده است .

مولانا درد فتر سوّم گوید^۱:

سنگ بر احمد سلامی می کند کوه یچی را پیامی می کند
شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید^۲:

- ۱- ز افعال نکوهیده شود پاک چو ادریس نبی آید در افلاك
- ۲- چو یابد از صفات بد نجائی شود چون نوح از آن صاحب ثباتی
- ۳- نماند قدرت جزویش در کُلّ خلیل آسا شود صاحب توکّل
- ۴- ارادت بارضای حق شود ضمّ رود چون موسی اندر باب اعظم

هریک از این ابیات راجع است به یکی از مقامات سلوک یا حالات سالک که اینک ما به ترتیب هر یک از ابیات برای روشن نمودن مطلب شرح می دهیم.

(۱) ریاضت - باید دانست که نزد ارباب طریقت، که سالکان راه حقیقت اند، بدون اعتقادات صحیح و اعمال صالحه و افعال مستحسنه و صفات محموده و ارتکاب ریاضات و توجه تام و اعراض از افعال نکوهیده ترقی از عالم سفلی طبیعت به مراتب علوی ارواح و عروج بر افلاك میسر نیست زیرا که روح انسانی، که طایر فضای ملکوت علوی است، پای بند عالم سفلی طبیعی می گردد و از اوج تجرّد و قدس به حضیض تعلّق و آلودگی مقیّدی ماند و بعد از رفع این موانع است که چون ادریس به معارج افلاك برمی آید. مراد از ریاضت^۳ منع نفس حیوانی بود از انقیاد و مطاوعت قوه شهوی و غضبی و آنچه بدان دو تعلّق دارد و منع نفس ناطقه از متابعت مقتضای مطاوعت قوای حیوانی و از رذایل اخلاق و اعمال.

(۲) ثبات - هرگاه که شخص از صفات بد مانند حسد و کبر و نخوت و حقد و

۱- مثنوی، ص ۵۸

۲- گلشن راز، ص ۲۵۹ به بعد

۳- اوصاف، ص ۲۵

غضب و کذب و افتراء و فسق و فجور و بخل و دیگر اخلاق بد نجات یابد به برکت ترك آن صفات مذموم همچو نوح پیغمبر صاحب ثبات و تمکین گردد و به هیچ حال متغیر و متزلزل نگردد. نوح پیغمبر را از آن جهت صاحب ثبات گویند که مدام قوم خود را پند و اندرز می داد و ایشان را به توبه و انابه ترغیب می نمود و هر چند قوم پند او را ناپسند می انگاشتند ولیکن نوح از ارشاد مردم در راه حق باز نمی ایستاد و همواره ثابت قدم بود. مولانا در دفتر ششم گوید^۱:

نوح نهصد سال دعوت می نمود دم بدم انکارِ قومش می فزود
جورِ کفرِ نوحیان و صبرِ نوح نوح را شد صیقلِ مرآتِ روح

ثبات یکی از مقامات سلوک است^۲ و آن حالتی است که تا با ایمان مقارن نشود طمأنینهٔ نفس، که طلب کمال مشروط به آنست، میسر نگردد چه هر کس که در معتقد خویش متزلزل باشد طالب کمال نتواند بود و ثباتِ ایمان عبارت از حصول جزم است به آنکه کاملی و کمالی هست.

(۳) طَمَس - چون سالک به معارج و مدارج عروجی و رجوعی سایر گشت و از اعمال و افعال و صفات سیئه عبور نمود و در سلوک صراط المستقیم طریقت ثابت قدم و صاحب تمکین شد و بر سالک منکشف گشت که قادر مختار غیر از حق نیست لاجرم قدرت جزوی که سالک به خود منسوب می داشت در قدرت کلی حق محو و منظمس گشت و مقام فنای صفات که در اصطلاح صوفیه طمس می نامند او را حاصل گردد. و انسان را هیچ قدرتی نیست و هر چه هست قدرت حق است و انسان مظهری و قابلی بیش نیست که به فیض اقدس ظاهر شده و همچو خلیل که ابراهیم پیغمبر است صاحب توکل شود چنانکه خداوند در آیه ۲۳ از سوره مائده می فرماید: وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، یعنی: اگر باور دارید، پس به خدا توکل کنید.

۱ - مثنوی، صفحه های ۲۷۱ و ۲۸۹

۲ - اوصاف، ص ۹

طمس در لغت محو شدن است و در اصطلاح نیست گشتن رسوم و آثار صفات سالک است در نور الانوار^۱.

۴) رضا - ارادت و خواست سالک سایر بجانب حق^۲ بارضای حق^۳ منضم شود و اصلاً غیر رضای حق^۲ در هیچ امری طلب ننماید و ارادت خود از میانه بردارد و در جمیع اقوال و افعال نظرش بر رضای الهی باشد نه به حظ نفس خود. پس ارادت و رضای سالک در ارادت و رضای حق^۲ محو و متلاشی گردد و خواست الهی خواست او شده باشد چون حضرت موسی اندر باب اعظم بدین معنی که چون ارادت سالک بارضای حق^۳ منضم شود همچون حضرت موسی در باب اعظم یعنی در مقام رضا بسوی خدا باز گشت نماید چنانکه پیغمبر (ص) فرمود: *الرَّضَا بِالْقَضَا بَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ*، یعنی: درگاه مهین حق^۲ تعالی رضاست به قضای وی.

و مقام رضا که عبارت از رفع اختیار بنده و تساوی نعمت و بلا و شدت و رخاء است موسوم به باب الله الاعظم از آن جهت شده که مفتاح سخت ترین ابواب باقی مقامات است و فی الحقیقه اشق منازل سالکان راه است و بحقیقت هر مقامی از این مقامات اولیاء دری است از درهای حق^۲ که سالکان از آن درها در خلوتخانه قرب حضرت رب دری روند و به مقام وصول می رسند^۴.

رضا یکی از مقامات سلوک است که شرح آن ذیل بیت های شماره ۲۰ و ۲۵ به تفصیل آمده است^۵.

۱- فرهنگ مصطلحات، ص ۲۶۲

۲- گلشن راز، ص ۲۶۶

۳- و نیز رجوع شود به رساله نخبیران، ص ۱۰ به بعد.

وداع کردن طوطی خواجه را و پریدن

۲۰۲ - یک دو پندش داد طوطی پُر مذاق

بعد از آن گفتش سلام* الفراق

در نسخ چاپی «بی نفاق» بجای «پرمذاق» آورده اند.

طوطی پندهائی چند به بازرگان داد و پس از آن وداع نمود و گفت که ازین پس میان ما جدائی افتاد.

در نسخ چاپی دو بیت بعد از این بیت هست که در نسخ قدیمه نیست و در نسخه چاپ علاءالدوله خارج از متن آورده شده است. این دو بیت چنین است:

الوداع ای خواجه کردی مرحمت کردی آزادم ز قید و مظلمت
الوداع ای خواجه رقم تا وطن هم شوی آزاد روزی همچو من

۲۰۳ - خواجه گفتش فی امان الله برو

مر مرا اکنون نمودی راهِ نو

خواجه بازرگان گفت که به امان خدا برو ولی مرا نیک اندرزی دادی و راهی نو پیش پایم نهادی.

پس از این بیت نیز در نسخ چاپی یک بیت دیگر هست که در نسخ قدیمه نیست:

سوی هندستان اصلی رونهاد بعد شدت از فرج دل گشته شاد

۲۰۴ - خواجه با خود گفت کاین پند من است

راهِ او گیرم که این ره روشن است

بازرگان باخود شد و گفت که این پند طوطی باید سرمشق قرار گیرد و آن را
کار بندم و راهی طی کنم که او پیمود که فلاح و رستگاری در آن راه روشن باشد.
از قفس قالب باید رهائی یافت و راهی پیمود که رهروان رفته اند.

۲۰۵ - جان من کمتر ز طوطی کئی بود

جان چنین باید که نیکو پی بود

جان من از جان طوطی کمتر نیست و جان باید که عاقبت نیک در پی داشته
باشد.

از آنجا که مولانا در مثنوی شریف غالباً به گفتار دوتن از بزرگان سلف خود
استشهاد نموده است، ما هم تیمناً، چنانکه در رساله نخبیران گذشت، شاهی از هریک
ازین دو بزرگوار زینت بخش پایان بحث خود قرار می دهیم.

حکیم سنائی در حدیقه الحقیقه گوید:

مردن جسم زادن جان است	در جهانے که عقل و ایمان است
جان شود زنده چون بمیرد تن	تن فدا کن که در جهان سخن
.....	

از همه آفتش جدا کرد دست	لعل را کافتاب پرورد دست
نرساند بدو نهب و گزند	شعله اوست آفتاب بلند
خم نگیرد ز گوهران یاقوت	چون همی ز اختران پذیرد قوت
لاجرم خاک شد ز خاک چو خاک	باز دُری کز آب زاد و مغاک
هر که برتر، کریم تر در جود	بر فلک شو که در جهان وجود

دشمن جان تن است، خاکش دار کعبه حق دل است، پاکش دار
 شیخ عطار گوید!
 چون بجان فانی شدی آسان به جانان ره بری
 زانکه از جان تاب به جانان توره دشوار نیست

پایان

جدول خطا و صواب

صواب	خطا	سطر	صفحہ
می دہند.	می دھد.	۱۳	۱۴
انفصال	انفضال	۹	۱۷
عرفان	عزفان	۲	۵۰
روح بک	روح بک	۸	۶۴
نسخہ	نسخہ	۱۱	۷۲
چیزی	چیزی	آخر	۱۳۹