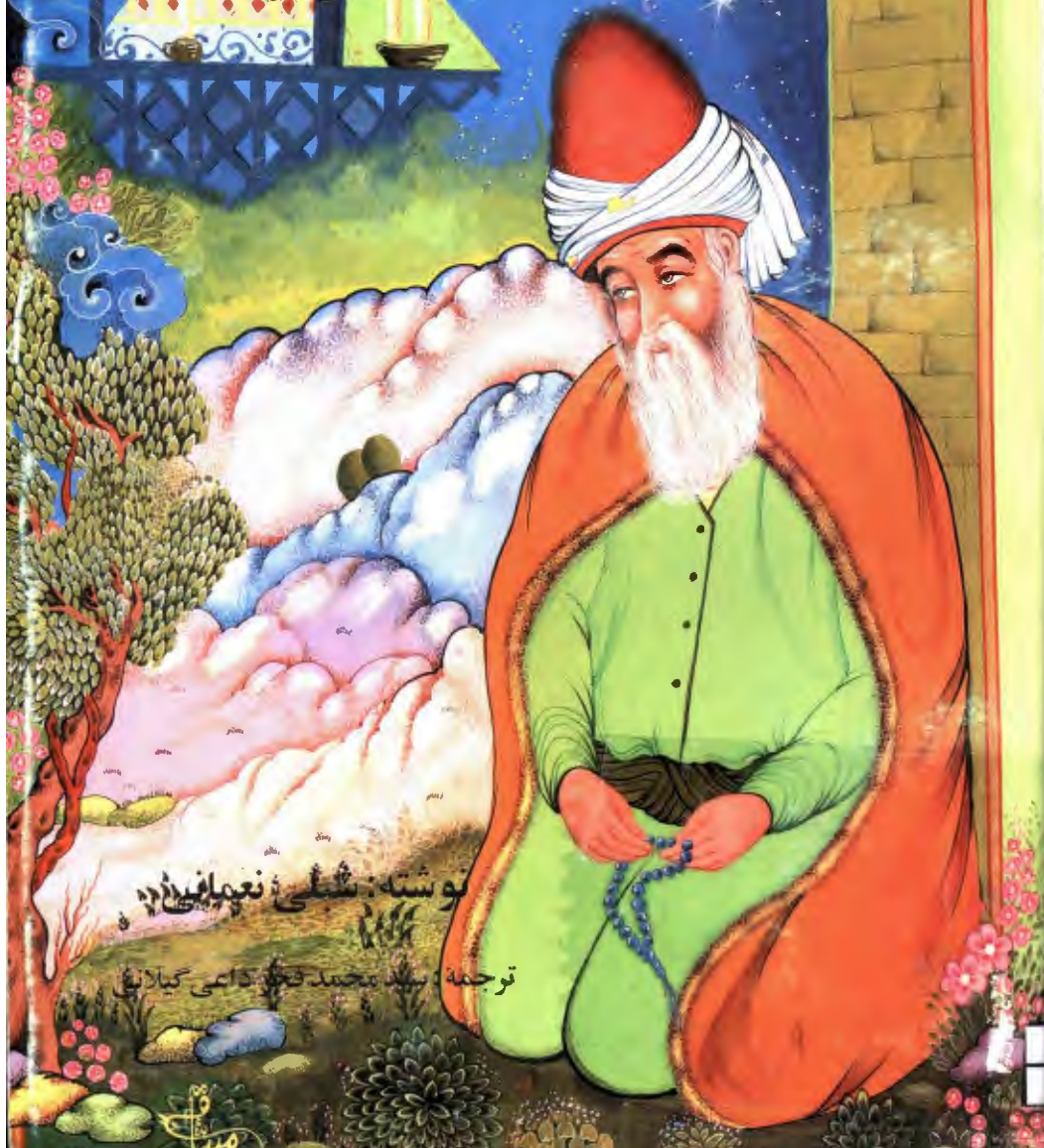


سوانح مولوی

تحقیق در احوالات و زندگانی مولانا



نوشته: شبلی نعمانی
ترجمه: سید محمد قیصر داعی گیلانی

فهرست قسمتی از کتابهای عرفانی انتشارات دنیای کتاب

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| ۱- انسان روح است نه جسد ۲ جلدی | ۸- عالم ارواح |
| ۲- گفتگو با مردگان | ۹- مناقب العارفین ۲ جلدی |
| ۳- تا کرانه های عالم اثیری | ۱۰- سوانح مولوی شبلی نعمانی |
| ۴- زندگی پس از مرگ | ۱۱- نی نامه یونسکو ۱۹۷۳ قونیه |
| ۵- اسرار مرگ و زندگی | ۱۲- صد میدان خواجه عبدالله انصاری |
| ۶- جهان پس از مرگ | ۱۳- انسان موجود ناشناخته- الکسیس کارل |
| ۷- خارج شدن روح از بدن | ۱۴- پوریای ولی - غلامرضا انصافیپور |

فروشگاه: تهران: بین بهارستان و مخبرالدوله جنب پاساژ اقبال انتشارات دنیای کتاب

تلفن: ۳۱۱۹۷۱۹ کد پستی ۱۱۳۶۸

دفتر مرکزی: تهران: خ انقلاب خ فخر رازی خ شهید وحید نظری پلاک ۱۹۴

تلفن: ۶۴۹۹۳۲۸

۴- ۳۶- ۵۸۷۰- ۹۶۴ شابک

ISBN 964 - 5870 - 36 - 4



دنیای کتاب

قیمت: ۵۰۰ تومان

۱۰	۶
----	---



ترجمه : سید محمد فخر داعی گیلانی

نوشته : شبلی نعمانی

سوانح مولوی

سوانح مولوی

تحقیق احوال و زندگانی مولانا

جلال الدین مولوی

و

تبصرہ و تقریظ مبسوط بر مثنوی شریف

تألیف : علامہ شبلی نعمانی

ترجمہ : سید محمد تقی فخر داعی گیلانی



دنیای کتاب

- نام کتاب : سوانح مولوی (تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین)
- نوشته : شبلی نعمانی
- ترجمه : سید محمد تقی فخر داعی گیلانی
- ناشر : دنیای کتاب
- حروفچینی : سهیل ۳۹۶۳۶۶
- نوبت چاپ : اول
- تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه
- چاپ : آشنا
- لیتوگرافی : لادن
- تاریخ نشر : ۱۳۷۵
- شابک : ۴ - ۳۶ - ۵۸۷۰ - ۹۶۴
- ISBN : 964 - 5870 - 36 - 4
- فروشگاه : تهران: بین بهارستان و مخبرالدوله جنب پاساژ اقبال انتشارات دنیای کتاب
- تلفن : ۳۱۱۹۷۱۹ کد پستی ۱۱۴۶۸
- دفتر مرکزی : تهران: خ انقلاب خ فخر رازی خ شهید وحید نظری پلاک ۱۹۴

فهرست مطالب کتاب سوانح مولوی

۵	مقدمه مترجم
۲۲	دیباچه مؤلف
۲۴	نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت
۲۷	سلاطین روم
۳۰	ولادت و تعلیم و تربیت
۴۲	آغاز شعر و شاعری مولوی
۵۰	اولاد
۵۱	سلسله باطنی
۵۳	معاصرین مولانا و اصحاب صحبت
۵۸	اخلاق و عادات
۶۹	تألیفات مولانا
۷۲	دیوان
۸۵	مثنوی
۹۳	سبب مقبولی
۱۱۹	مناظرات
۱۲۵	علم کلام
۱۲۸	الهیات - ذات باری
۱۳۴	صفات باری
۱۳۹	نبوت
۱۵۴	معجزه
۱۶۰	روح
۱۶۸	معاد
۱۷۶	جبر و قدر
۱۸۸	تصوّف
۱۹۳	توحید - وحدت وجود
۱۹۹	مقامات سلوک
۲۰۳	عبادت
۲۱۱	مسئله ارتقاء

سخت‌گیری و تعصب خامی است

تاجتینی کار خون آشامی است

مولوی

بنام ایزد بی‌چون

مقدمه مترجم

این کتاب که ترجمه آن بنظر خوانندگان گرامی می‌رسد تألیف علامه شبلی نعمانی از علمای بزرگ قرن حاضر هند است^(۱) که بواسطه کتابهای علمی و ادبی او در همه خاورمیانه معروف و کمتر کسی است از خواص کشور ما که ایشان را نشناسد و ما در اینجا برای مزید آشنائی خوانندگان با مؤلف محترم شرح حالی از او ولی فهرست مانند ذکر می‌کنیم:

شبلی که امسال یکصد و شش سال از تاریخ تولد و سی و نه سال از وفات او می‌گذرد در ۱۸۵۷ میلادی در دهکده‌ای بنام بندول^(۲)

۱- چون مولد و موطن شبلی در منطقه «هندوستان» کنونی واقع است، بعلاوه شرحی که از حالات شبلی در اینجا بنظر خوانندگان میرسد متعلق بزمانی است که هندوستان تحت امپراطوری واحد اداره می‌شده این است از «پاکستان» اسمی در این مقدمه برده نشده است.

۲- قریه مزبوره چون همیشه مولد صاحبان علم و ادب بوده است شبلی این شعر را در

جزء اعظم گر کرسی نشین ایالات متحدہ آگرہ واود از یک خاندان معروف بفضل و کمال متولد گردید. او تحصیلات مقدماتی را طبق برنامه آن روز که از جمله آموختن دو زبان فارسی و عربی بود در مدرسه اعظم گر تمام کرده و بعد داخل مدرسه معروف غازی پور که برنامه وسیعی داشت شده و با جدیت تمام به فراگرفتن علوم و فنون متداوله پرداخت. او در سن هیجده سالگی از تحصیل فراغت حاصل کرد، ولی دامن طلب فرو نگذاشت و مطالعاتش را ادامه داد. او برای بسط و توسعه معلومات و اطلاعات به بلاد مختلف سفر کرد و از مجالس درس استادان معروف در هر رشته‌ای استفاده نمود و مخصوصاً در تاریخ و فلسفه و ادب تتبع و احاطه کاملی حاصل کرد.

اقرباء و کسانش آنوقت چنین مصلحت دیدند که او مثل سایر اهل علم زمان خود از میان مشاغل دنیوی شغلی برای خویش اختیار کند و لذا در رشته فلاح و زمینداری شغلی باو محول گردید ولی این دلپاخته دانش نتوانست آنرا بخوبی اداره کند. بنابراین قرار شد همان شغل پدرش را که وکالت دادگستری بود برای خود برگزیند، ناچار امتحان وکالت داده و قبول شد و یک چند هم وکالت می‌کرد، ولی یک مرد دانشمند بغایت پرهیزگار و پابند بدیانت چگونه می‌تواند از عهده شغلی برآید که غالباً باید حقی را باطل یا باطلی را حق کند. زائد است گفته شود که او این شغل را هم ترک گفت.

راجع بایام وکالت او حکایت شرینی نقل شده و آن این است که پدری دخترش را در کودکی برای پسری که او نیز کودک بود عقد نکاح

فضیلت آن گفته:

فضل بندول اگر تو شناسی آدمسی نیستی تو شناسی

بست، ولی پسر که بزرگ شد پسند نیامد و پدر دختر از کار خود پشیمان شد و دختر را با همه اصرار کسان داماد حاضر نمی‌شد عروسی کرده تحویل داماد بدهد. ناچار کسان داماد بدادگاه ارجاع و عرضحالی تنظیم و آن به محکمه فرستاده شد. پدر دختر به مولانا شبلی در این قضیه وکالت داده و ایشان هم قبول نمودند، وکالت نامه‌ای تنظیم و بامضای طرفین رسید، لیکن وکیل دانشمند ما هنگام تنظیم لایحه از موکل خود بر حسب معمول تفصیل قضیه را پرسید و او هم آنچه که واقع شده بود همه را بی‌کم و کاست نقل کرد یکدفعه شبلی یکه خورده و گفت عجب! تو خود اقرار می‌کنی که دختر را عقد بسته‌ای، پس معطل چه هستی؟ برو زود دختر را به داماد تحویل بده. گفت آخر شما قبول وکالت کرده‌اید، فرمود این کار از من ساخته نیست. موکل مزبور عصبانی شده گفت مولانا اگر اینجور بخواهید وکالت کنید کارتان هیچوقت بجائی نمی‌رسد.

اخیراً در مالیه شغلی گرفت، لیکن با آن فکر بلند و فضائل اخلاقی چگونه می‌توانست باین شغل خود دلبستگی پیدا کند و هادی فطرت از اعماق قلبش ندا در می‌داد شبلی تو برای یک کار عالیت‌تری خلق شده‌ای. خلاصه از شغل مزبور نیز دست بردار شده در منزل نشست و بمشاغل علمی پرداخت.

دانشگاه علیگر آوازه‌اش آنوقت در سراسر کشور هند پیچیده بود، سر سید احمد خان بانی دانشگاه ایشان را برای تدریس ادبیات دانشگاه دعوت نمود و شبلی بدو آنرا رد کرده ولی در آخر قبول نمود و مدت شانزده سال در دانشگاه بتدریس ادبیات عربی و فارسی اشتغال داشت و در اوقات فراغت هم در کتابخانه معروف دانشگاه مرتب به خواندن و نوشتن می‌پرداخت.

او در این میانه در ۱۸۹۲ میلادی بقصد مطالعات علمی و تاریخی بترکیه عزیمت نمود و از آنجا با سیای صغیر متوجه شده شام و بیروت و مصر را گردش کرد و سفرنامه جامعی هم نوشته که آن طبع و نشر شده و از نظر نگارنده گذشته است و باید بگویم که آن برای معلوم داشتن اوضاع اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی ممالک مزبوره در آن عصر بهترین رهنماست.

مکرر از شغل دانشگاه استعفا می داد و قبول نمی شد تا بعد از مرگ سر سید احمد خان در ۱۸۹۸ میلادی رخصت گرفته بوطن خود برگشت. اعظم گر را مرکز اقامت قرار داده و جداً بخدمات قومی و تألیف و تصنیف پرداخت. در حدود ۱۹۰۷ که مشغول نوشتن کتاب شعرالعجم بود حادثه شوم و حزن انگیزی برایش رخداد. توضیح اینکه تفنگی از جایی غفلتاً خالی شده و گلوله ای پیاپی وی اصابت کرد که منجر بعمل و بریدن پا شد و از یک پا محروم گردید. این شعر مال اوست:

شبلی نامه سیه را بجزای عملش

پا بریدند صدا خاست که سر می بایست

چون آنوقت مشغول نوشتن جلد اول شعرالعجم بود او اینرا بطوریکه در مقدمه کتاب مزبور مسطور است از غرائب اتفاقات شمرده می نویسد «گویا اینهم از کرامات فردوسی بوده چه اندکی پیش از این حادثه در شرح حال او این قسمت شاهنامه (درید و برید و شکست و به بست) تحت نظر و در دست نگارش بوده است».

تقریباً در همین اوان بود که از طرف نظام حیدرآباد دعوت شده و به نظامت علوم یا اداره و اصلاح امور فرهنگی آن ایالت معین گردید. در مدت اقامت حیدرآباد با وجود مشاغل رسمی کتب چندی در علم

کلام نوشت.

تعلیمات قدیمه مسلمانان هند انحطاط پیدا کرده و مثل تعلیمات قدیمه ما به صفر رسیده بود و این مرد در اصلاح آن بذل مساعی نمود و قدم‌های بزرگی برداشت. او انجمنی باسم ندوة العلماء تشکیل داد و دانشکده‌ای (در حدود اعظم‌گر) تأسیس نمود که در آنجا علوم و ادبیات قدیمه عربی با چند زبان بیگانه طبق برنامه وسیع و جامعی بطرز جدید تدریس می‌شد. مجله‌ای باسم الندوه در ردیف مجلات معروف مصر دائر کرد. من ایامی که در هند بودم از مجله مزبور بیش از هر مجله‌ای استفاده می‌نمودم. بمنظور تربیت نویسندگان طرحتی برای دارالمصنفین ریخت. اداره‌ای برای دعوت و تبلیغ روی اصول صحیح تشکیل داد و دعای هم باطراف فرستاد.

شبلی از راه خطابه و نطق هم که در آن یدی بسزا داشت برای بیداری مسلمانان هند می‌کوشید. نطق‌های مهمی که در مواقع مختلف در مجامع بزرگ هند ایراد نموده است بعد از خودش همه آنها را ناشرین آثار وی جمع کرده و با مکاتیب و مقالات در نه مجلد منتشر ساخته‌اند که ۸ مجلد آن اکنون که این سطور را می‌نویسم جلو ما گذارده شده و باید بگویم که او در این فن یعنی فن خطابه هم ماهروز بر دست بوده است.

عملاً یکمرد سیاسی نبود، ولی دارای افکار و خیالات بلند سیاسی بوده است. اولین منادی اتحاد عالم اسلام و اول سفیری است از میان علما و رهبران قوم که بممالک اسلامی سفر کرده است. در سفر ترکیه پذیرائی شایانی در استامبول از او بعمل آمده و نشان علمی از طرف سلطان بوی اعطا گردید. در بازگشت به هند حکومت انگلیس که همیشه از این مسئله (اتحاد اسلامی) خائف بود نسبت باو نگران و تا

چندین سال این مرد تحت مراقبت جاسوسان حکومت بوده است. لیکن او همیشه در مواقع حساس با کمال شهامت وظائفش را انجام می داد. در جنگ روس و عثمانی، جنگ طرابلس، بالکان و نیز در واقعه ارمنستان در همدردی با ترکان و برانگیختن حس انزجار و نفرت مسلمانان بر علیه دول مهاجم استعماری از هیچ اقدامی فروگذار ننمود و نیز یادم می آید در ورود قشون روس به تبریز در انقلاب مشروطیت و اعدام سران و رهبران آزادی در روز عاشورا او برای همدردی با ایران در این فاجعه مجلس بزرگی در لکنه منعقد ساخته و بر علیه تجاوزات و مظالم و جنایات روسها نطقهای مهیجی ایراد و قطعنامهائی برای جلوگیری از مظالم و جنایات آنها به تصویب رسیده بوسیله مطبوعات آنرا بتمام اطراف انتشار دادند.

ما اینرا در اینجا می گذاریم و بر می گردیم سر مطلب و می نویسیم که در ۱۸۹۴ میلادی حکومت هند لقب شمس العلما باو داد و عضو دانشگاه ایالت مهم إله آباد معین شده و در همان اوان بعضویت انجمن آسیائی همایونی منصوب گردید.

در ۱۹۰۸ (تقریباً) بریاست انجمن اسلامی ادنبرگ انتخاب و در ۱۹۱۰ میلادی در کنفرانس شرقی دولتی در شمله مدعو بوده است و حقیقت این است که شهرت علمی و معروفیت ادبی اینمرد در آنوقت به پایه ای رسیده بود که از تمام دنیا باو مراجعات می شده است. آری گذشته از تمام بلاد هند از مصر، شام، ترکیه، جزائر مالایا و حتی از لندن و پاریس و برلن استفتاء و سؤالات علمی از او می کردند. در ۱۸۹۹ میلادی در کنفرانس شرقی منعقدۀ در ایتالی او دعوت داشت. از جمله واضعین نصاب و برنامه برای دانشگاه مدینه که دولت عثمانی، آنوقت درصدد تأسیس آن بود یک هم شبلی بوده است. امیر

عبدالرحمن خان پادشاه افغان در ۱۹۰۰ برای انتظام امور فرهنگی و تأسیس اداره ترجمه و تألیف ایشان را بکابل دعوت نمود ولی او رد کرد.

شبلی آخرین کتابی که در دست تألیف داشت سیره النبی کتاب مهم قطوری که درین میانه بیمار شد و پس از پانزده روز بیماری در ۱۸ نوامبر ۱۹۱۴ میلادی مطابق ۲۸ ذی حجه ۱۳۳۲ قمری که از عمرش آنوقت ۵۷ سال گذشته بود از اینجهان رخت بربست. او در یک هنگامه شرق یعنی شورش هند متولد گردید و در یک رستاخیز غرب که جنگ جهانگیر اروپا باشد درگذشت.

اخلاق و عادات

او باصول و مبانی دینی و اخلاقی سخت پابند و در طریقه و عقائد خود ثابت و محکم و استوار بود. از هیچکس در اظهار عقیده محابا نداشت. صفات فاضله را هیچوقت فدای منافع حقیر مادی نمی نمود. بمفاخر و امتیازات و جاه و مال اعتنا نداشت و از اینرو هیچوقت گرد مشاغل عالی دولتی نمی گشت و کارهایی که بعهده می گرفت همیشه علمی و معارفی بوده است و گوئی آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بوده است، این است از زمان جوانی تا دم پایان عمر بمطالعه و خواندن و نوشتن اشتغال داشت. من خود یک چند در هند پیش از جنگ جهانی اول سعادت استفاده از محضر پرنور استاد بزرگوار را داشته ام. به صدق و سادگی و صراحت لهجه موصوف بود و با آنهمه علم و دانش هرگز گرد نخوت و کبر عالمانه نمی گشت، بلکه فوق العاده متواضع، بی تکلف و بی آرایش بود. دارای طبع لطیف و نیز شوخ و بذله گو بود. نشاط روحی، قیافه جذاب، حسن محضر، گشاده

روئی و بالاخره لطف کلام همه اینها موجب شده که هر کسی از مکالمه و هم صحبتی با او لذت میبرده است. علو طبع و مناعت نفس او به پایه‌ای بود که انعامات و هدایائی که سلاطین و امرای هند برای او میفرستادند همه را رد میکرد. در مسافرت بخارج و سیاحت ممالک اسلامی با اینکه بقصد مطالعات تاریخی و علمی بود تمام هزینه آنرا خود بعهده گرفت. یکی از پادشاهان اسلامی هند جندین بارخواست مخارج سفر مزبور را بپردازد ولی شبلی قبول نکرد. دارای طبع موزون و مخصوصاً در فارسی دیوان دارد و در سه زبان هم شعر میگفت، ولی هیچوقت کسی را مدح نمیگفت. یکی از رجال ثروتمند حیدرآباد که بمنصب وزارت رسیده بود دست عطا گشوده و بنای بخشش و انعام را گذاشت به شبلی اشاره شا. قصیده‌ای در تبریک گفته ارسال دارد، فرمود که آن بر خلاف شیوه من است، دوباره اظهار شد حتی فشار آوردند صراحتاً جواب داد ممکن نیست من کسی را مدح بگویم:

عشق و علاقه خاصی بکتاب و خواندن و نوشتن داشت، بهترین مصاحبش کتاب بوده و لذت اینکار را بر هر لذتی ترجیح میداده است. او انتقاداتی که بر نوشتجاتش میشده هیچوقت جواب نمیداد. در بعضی موارد تلامذه و اصحابش متأثر شده بنزدش میآمدند و خواهش میکردند که جواب بگوید میگفت: وقتی که باید صرف اینکار بشود آیا بهتر نیست که آن صرف یک کار تازه مفیدی بشود.

مصنفات

کتاب و رسالات و سایر آثار قلمی شبلی باندازه‌ای زیاد و گوناگون است که ممکن نیست کسی ادعا کند که همه آنها را دیده است. آری، موضوعاتی که او در آنها بحث نموده گوناگون و بسیار

متنوع است:

مذهب، ادب، تاریخ، حکمت و کلام، آثار و احوال اشخاص یا حکما و بزرگان و غیره و غیره او در هر یک وارد بحث شده و آثار گرانبهائی از وی بیادگار مانده است. من مخصوصاً در دیباچه خودم بر ترجمه جلد چهارم شعرالعجم که طبع و نشر شده است شرح قسمت اعظم از آثار وعده کتب و رسالات او را نوشته‌ام و خوانندگان گرامی را بآنجا حواله میدهم. او علاوه بر کتب و رسالات، همانطور که در بالا اشاره شد مقالات زیاد گوناگونی دارد که بحث در آن از حوصله این مختصر خارجست.

چیزیکه زیاده از همه قابل ذکر است سب انشاء و اسلوب نگارش است که بسیار ساده و بی‌آرایش و نیز روشن و در عین حال شیوا و مبتکر است و یک صفت ممتازه ایجاز و پر معنی بودن آنست که بلفظ اندک معنی بسیار ادا مینماید. یکی از خاورشناسان بزرگ آلمان در سبک و روش نگارش او شرحی نوشته و میگوید که از میان نویسندگان هندی شبلی تنها نویسنده‌ای است که تألیفاتش اکثر بر مبانی تحقیق عصر حاضر قرار گرفته و بروش علمی امروز اروپا نگارش یافته‌اند، بنابراین شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که او موجد سبک نوین نویسندگی و در طلایه وصف اول نویسندگان قرن حاضر هند قرار گرفته است. ما این بیان را در همینجا ختم کرده و برای روشن شدن ذهن خوانندگان کلمه‌ای چند در پیرامون کتاب حاضر و مندرجات آن ذکر می‌کنیم.

شبلی بدواً بشرح حال و نیز اخلاق و عادات عارف دانشمند ما مولانا جلال‌الدین رومی پرداخته و چون منظور اصلی وی در حقیقت اظهار نظر در «دیوان» خصوصاً «مثنوی» دو اثر نفیس مولانا است باین

معنی که این دو کتاب گرانبها را خواسته با میزان انتقاد علمی سنجیده و محسنات و معایب آنها را معلوم دارد لذا توجه خود را بعد از شرح حال بطرف آثار یعنی دو کتاب مزبور معطوف داشته و در اطراف آن علی‌الخصوص در پیرامون مثنوی مبسوطاً سخن رانده است. او شرحی که در این باره در مقدمه کتاب نوشته می‌گوید که در شرح حال و سوانح مولانا کتاب‌هایی که مآخذ او هستند چون روی سنن باستان و بر مشرب و مذاق قدیم تألیف یافته‌اند چیزهای بدردخور و مطالب ضروری و کارآمد در آنها خیلی کم است، لیکن این نقیصه را او بدینسان تدارک و جبران نموده که تبصره و تقریظ بسیار مبسوطی بر کلام مولانا و مخصوصاً بر مثنوی نوشته است. شبلی در این قسمت و در سنجش کلام مولانا یعنی مثنوی و تطبیق و مقایسه و نیز تأثیر آن در حیات ادبی ما ایرانیان الحق داد سخن داده است. او بدو «دیوان» را که تماش غزل است تحت مطالعه آورده و در آن به تفصیل بحث نموده است. او می‌گوید غزل که عبارتست از سوز و گداز تا زمان مولانا به بساطت و سادگی باقی بوده و هیچگونه ترقی و پیشرفتی در آن حاصل نشده بود، چه اینکه شعر و شاعری در ایران از قصیده گوئی و مداحی آغاز شده و آنهایی که باینکار می‌پرداختند کسانی بودند که آنرا برای ضرورت معاش پیشه کرده از عشق و عاشقی یا درد و سوز در این اشخاص ابدأ خبری نبوده است. البته درین میانه اشخاصی مانند ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجه فریدالدین عطار از اکابر شعرای صوفیه گذشته‌اند که در کلامشان اثر جذب و حال محسوس است، ولی این بزرگان هم سوز عشق و دردهای درونی خود را بیشتر بوسیله رباعیات و قصائد و نیز مثنویات اظهار داشته‌اند و غزل هنوز بحال سادگی باقی بوده است. در اینجا او این نظریه ارباب تذکره را نقل

میکنند که بالاتفاق مینویسند که کسانی که غزل را غزل کرده‌اند شیخ سعدی، عراقی و مولانا روم می‌باشند» ولی شبلی آنرا مورد تردید قرار داده می‌گوید جای انکار نیست که نام مولانا را از فهرست ترقی دهندگان غزل نمی‌توان خارج ساخت، لیکن انصاف این است که او را از حیث غزل سرائی نمی‌توان در ردیف سعدی و عراقی قرار داد. شبلی از اینجا با نظر موشکافانه بذکر معایب و محسنات غزلیات مولانا پرداخته و شرحی که در این باب درج کتاب است بسیار جالب توجه است.

او پس از فراغت از مبحث «دیوان» «مثنوی» را مورد تحقیق قرار داده قبلاً در پیدایش نوع مثنوی و ترقی و تکامل آن و بعد مثنویاتی که در این هنگام که مولانا دست بتألیف کتاب زده در دسترس او بوده‌اند و مخصوصاً حدیقه و منطق‌الطیر که قاعدتاً جلو او قرار داشته‌اند شرح قابل ملاحظه‌ای نگاشته، سپس شهرت عالمگیر کتاب را زیر عنوان شهرت و مقبولیت مثنوی مورد بحث قرار داده قبلاً در طی بیان جالبی نشان می‌دهد که این شهرت و مقبولیت به پایه‌ای رسیده که همه کتب فارسی را تحت الشعاع قرار داده است در صورتیکه کتابهایی در مقابل بوده‌اند که وسائل و اسباب داخلی و خارجی آنها برای کسب شهرت و قبولی عامه بمراتب بیش از مثنوی بوده است و مع هذا اقبالی که از فضلا و دانشمندان دنیا باین کتاب شده نسبت بهیچ کتابی نشده است. او در پی کشف عوامل و اسباب آن محققانه بحث نموده و چقدر هم خوب از عهده برآمده است.

راجع بروش تألیف کتاب که آن مغایر با روش کتابهای معروف دیگری است که در تصوف و اخلاق تألیف یافته بودند و نیز عدم رعایت نظم و ترتیب در عناصر و اجزاء کتاب و بالاخره موضوع اقتباس

از حدیقه و منطقه الطیر او در هر یک مدققانه بحث نموده است در موضوع اقتباس مخصوصاً می‌گوید که آن ناشی از تواضع و نیک نفسی مولانا است و گرنه حدیقه و مثنوی هیچ طرف نسبت با هم نیستند و برای اثبات این‌مدعا او اشعار حدیقه و مثنوی را از چندین جا با هم تطبیق و مقایسه نموده و معلوم داشته که فرق بین آنها گوئی فرق بین زمین و آسمان است. آری، سخنان مولانا گذشته از درخشندگی و ظرافت‌های ادبی پر از دقائق حکمت و اسرار پر نور عرفان است.

شبلی در اینجا وارد در انتقاد از شعر مولانا میشود و بعد برای روشن شدن ذهن خوانندگان اموری چند بطور اصول موضوعه راجع بمطالب کتاب خاطر نشان میکند و از آن پس به بیان خصوصیات یا صفات ممتازة مثنوی میپردازد و درین مباحث (صفحه ۶۲ تا ۸۱) همین‌قد مینویسم که گذشته از حل مسائل معضله مطالب و نکات بکرو تازه‌ای ذکر شده که بسیار جالب توجه است.

شبلی از اینجا وارد مرحله جدیدی میشود و فصل تازه‌ای در کتاب آغاز می‌گردد. توضیح اینکه او مولانا را (چنانکه قبلاً در دیباچه مؤلف ملاحظه خواهید نمود) در شمار متکلمین آورده و از این حیث بشرح حال او پرداخته است و لذا این موضوع را در اینجا تحت عنوان «علم کلام» مورد بحث قرار داده و چنین مینویسد: جای بسی تعجب است که مردم بعد از اینهمه شهرت و مقبولیت کتاب و پس از هزاران و صدها هزار بار خواندن هم باز آنرا فقط از این حیث می‌شناسند که کتابی است در تصوف و طریقت و این حتی بخیال کسی نگذشته است که آن صرفاً تصوف نیست بلکه در علم کلام و عقائد هم نفیس‌ترین و گرانبهاترین کتاب شمار می‌آید.» او در ذیل این بیان می‌گوید کاخ علم کلام موجوده را امام غزالی بنیان نهاد و امام رازی آنرا بعرض کمال رسانیده است و از

آن تاریخ تا با امروز هزارها و صدها هزار کتاب در این فن نوشته شده ولی انصاف این است که مسائل عقائد بدان خوبی که درین کتاب تحقیق و ثابت شده است تمامی کتبی که گفته شد در مقابل آن هیچ است. او بعد از روشن کردن اینمدعای خود مینویسد: بنابراین لازم است که مثنوی از حیث علم کلام هم جلو طرفداران علم و دانش بمعرض نمایش گذارده شود.

شبلی برای اینکه آنچه در بالا گفته نشان هم داده باشد از اینجا وارد دریای بی پایان کتاب میشود و عقائد اصولی اسلام را که عبارتست از «ذات باری، صفات باری، نبوت، مشاهده ملک، معجزه، روح، معاد و بالاخره جبر و اختیار» او در هر یک به تفصیل بحث نموده و داد تتبع و تحقیق داده است.

او درین مباحث مسائل غامضه کتاب را طوری بزبان بسیار ساده حل و روشن نموده و مطالب بسیار دقیق علمی و فلسفی را با مهارتی تشریح و تبیین کرده که گوئی پرده از روی هر رازی برداشته است و حقیقت این است که افکار گوناگون و بسیار متنوع و مطالب و نکات حساس و بکر و تازه و بالاخره حقائق و معارفی که اینقسمت حاوی آنست بقدری زیاد و مفصل و مبسوط و در عین حال شیرین و جالب و جاذبند که باید بگویم از بیان آن عاجزم. همینقدر از نظر حق شناسی مینویسم که این خدمت نمایان شبلی دانشمند بزرگ که یک چنین فصل برجسته درخشانی در حیات علمی مولاناء روم باز کرده و در حقیقت راز سربسته‌ای را گشوده و گنجینه‌های گران بهای افکار یا مفاخر علمی باستانی ما را که از نظرها مکتوم و پوشیده بوده برایگان در دسترس ما گذارده است در خور همه نوع تقدیر و شایسته سپاس مخصوص است. شبلی بعد از این توجه خود را به جنبه تصوف و عرفان کتاب

یعنی مثنوی معطوف داشته و در آن عالمانه و با قلم موشکاف خود بحث نموده است. گرچه او اینموضوع را با کمال تأسف به عذر اینکه نابلد^(۱) این کوچه است مختصر کرده است، ولی با همه اختیار جامع و حاوی حقائق نافعه و مطالب مفیده است. شریعت و طریقت و حقیقت که بیان ماهیت و اسرار آن هدف اصلی مثنوی است، مراحل سلوک و منازل و مقامات عرفان و دیگر مسائل مربوطه او در هر یک محققانه و بسیار متین و عالی و در عین حال دلچسب و شیرین صحبت داشته است. او درین مباحث رازهای سر بسته‌ای را گشوده و حقائق را بی‌پرده ظاهر و آشکار ساخته است. خاصه مسئله وحده وجود را که یکی از مسائل معضله و بسیار غامض تصوف بشمار می‌آید طوری بزبان ساده روشن بلکه عام‌الفهم نموده که در آن برای احدی جای ابهام یا شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. شبلی در آخر از نظر فلسفی در کتاب وارد بحث شده مسئله تجاذب اجسام، تجدد امثال و بالاخره اصول تکامل را که از اکتشافات جدید و جزء مفاخر فلاسفۀ عصر حاضر شمرده می‌شوند او نشان می‌دهد که تمام از سرچشمه آن عارف ربانی الهام گرفته و آن‌گوینده آسمانی این افکار بدیع را در چندین قرن قبل ظاهر کرده و در حقیقت جاده را برای آیندگان باز کرده بود.

در اینجا لازم است که چند کلمه هم در موضوع ترجمه و طبع کتاب بعرض برسانم: اما راجع بترجمه باید بگویم که در آن رنج فراوان بردم و بعلت عوارض جسمانی و ناتوانی مشقت و زحمت زیاد در اینکار کشیدم، چنانکه یک کتاب بدین خردی را که ملاحظه میفرمائید

۱- شبلی چون طبعش همه تحقیقی و منطقی بوده و در حقیقت جرئی روش او عملی و تحلیل منطقی است لذا در موضوع تصوف که آن نتیجه تراوش ذوق است یا مبتنی بر تصفیۀ قلب و مشاهدات قلبی است میگوید «نابلد این کوچه‌ام».

یک سال و اندی اتمام آن بطول انجامید و شرح آن بطور اجمال اینست که از مدتی (چنانکه در دیباچه ترجمه جلد دوم شعرالعجم به تفصیل نگاشته شده) بر اثر افراط در کار مبتلا بضعف اعصاب گردیدم و آن در این اواخر در نتیجه ترجمه و طبع کتاب‌های مهم چندی شدت یافته، بکلی رنجور و ناتوانم ساخت. پزشکان تجویز مسافرت بخارج را کردند و آنرا تنها راه علاج دانستند و حتی گذرنامه‌ام را گرفته و عازم سفر خارجه گردیدم ولی با کمال تأسف مواجه با ارز سرسام آور شده و با همه تشبث و کوششهای زیاد نتوانستم برای مقصدیکه در نظر گرفته شده بود تهیه ارز کنم. زائد است گفته شود که قضیه مسافرت از آن پس یکباره از دستور خارج شده و به پیروی از این اندرز حکیمانه خیام شاعر دانشمند که میگوید «با درد بساز و هیچ درمان مطلب» بکلی از اینخیال یعنی خیال مسافرت منصرف گردیدم.

البته یک چند از خواندن و نوشتن ممنوع و یارای آنکه دست بکتاب جدیدی بزنم نداشتم ولی حسن عقیدت به مولانا و عشق و علاقه خاص من به مثنوی با استمداد از روان پاک آن عارف ربانی بالاخره مرا بر آن داشت که بترجمه این کتاب که در حکم انتحار بود همت بندم. اما اینکار همانطور که در بالا اشاره شد خیلی بکندی و با تحمل تعب و رنج زیاد پیش میرفت.

بعد از اتمام ترجمه مدتها هم همانطور که معمول کشور ماست مشغول تهیه وسائل مادی طبع کتاب بودم و درینراه حقیقه رنج میبردم. در ممالک متمدنه که مطبوعات و کتاب حکم غذای روحانی را پیدا کرده است مؤسسات و بنگاههایی با تمام وسائل برای تشویق و ترغیب مؤلفان و مترجمان و طبع و نشر کتب و نوشتجات آنها در هر گوشه و کنار موجود که در سرتاسر مملکت ما یکی هم وجود ندارد و همین

سبب شده که یکنفر نویسنده در این محیط عجیب اگر وارد در سیاست و زد و بندهای سیاسی نشود واقعاً نمیتواند از راه نویسندگی اعاشه کند. مینویسند دورهٔ مأمون عباسی در صلهٔ ترجمهٔ هر کتابی مخصوصاً کتاب را میکشیدند و برابر آن طلا میدادند و گویا بهمین جهت بوده که میگویند حنین ترجمه‌ها را روی کاغذهای کلفت و ضخیم با کلمات خیلی درشت نوشته و سطور را از هم زیاد فاصله میداده است تا اینحد که در هر صفحه یکی چند سطر بیش نبوده است و یا بیک مترجم عجمی ساکن جندی شاپور موسوم به جارج بن جبریل که به بغداد دعوت شده است در مراجعت پنجاه هزار سکه یا یکصد هزار تومان امروز خرج سفر داده میشود که ما امروز تصور آنرا نمیتوانیم بکنیم. آری از همین فیض بخشی‌ها و تشویق و قدردانیها بوده است که عصر ذہبی اسلام تشکیل میگردد و هزاران نویسندهٔ عالیمقام و مترجم ما هر زبردست تربیت می‌شوند که امروز در تمام روی زمین معروف و از مفاخر عرب و اسلام بشمار می‌آیند.

باری همانطور که در فوق اشاره شد از نظر مالی در مضیقه بوده و با گرانی کاغذ از عهدهٔ مخارج چاپ کتاب نمی‌آدم و لذا یکمدت در خارج برای تهیهٔ وسائل مادی این کار در تلاش و تک و دو بودم و موفق نمی‌شدم تا آنکه بدوست معظم دیرین^۹ دانش پرورم جناب آقای سید حسن عنایت ادام الله ایام نعمه و افضاله که مقامی که حسام‌الدین چلبی در دل مولانا جلال‌الدین داشته است در دل من بنده دارد مراجعه نمودم و ایشان که از دیر باز همواره مشوق و محرک اینجانب در کارهای علمی و ادبی بوده این قدم جدیدم را استقبال نموده با کمال میل حاضر شدند و مخارج چاپ را بعهده گرفته و کتاب را با بودجهٔ شخصی بطبع رسانند ولی شایسته ندیدم که بار خاطر دوست عزیزم باشم تا آنکه مرا بدوست

دانشور و دانشگر خود حضرت آقای حسن کورس از بازرگانان معروف معرفی نمودند و معزی‌الیه که خود از اهل فضل و دانش و در فرهنگ و ادبیات معاصر اطلاعاتی بسزا دارند پس از اطلاع از موضوع و قهرمان کتاب تمام مخارج طبع آنرا بی هیچ منتی بلکه با کمال خلوص مرحمت کردند. در اینموقع فریضه ذمه خویش می‌بینم که با مسئلت دوام وجود فیض بخش ایشان از مساعدت گرانبهای ایشان سپاسگذاری کنم و چون انجام این اوراق مرهون توجه خاص و عنایت مخصوص دوست جانی ما آقای عنایت است وظیفه خود میدانم که نام نامی ویرا زیور این اوراق قرار دهم باشد که اندکی از بسیار حقوق دوستی و یاوی را گزارده باشم و دوام توفیق ایشان را در خدمت بعلم و ادب از خداوند مسئلت کنم. این مقدمه را با اظهار تشکر از توجهی که کارکنان محترم چاپخانه رنگین در خوبی و حسن جریان طبع مبذول داشته‌اند ختم می‌کنم.

تهران خرداد ۱۳۳۲

سید محمد تقی فخر داعی گیلانی

بسمه تعالی

دیباچه مؤلف

مشکل حکایتی است که هر ذره عین اوست

اما نمی‌توان که اشارت بساو کنند
باید دانست که کتاب حاضر چهارمین کتاب ما در سلسله کلامیه
است، چه اینکه سه کتاب که عبارتند از: تاریخ علم کلام، علم کلام
جدید، الغزالی سابقاً اشاعت و انتشار یافته‌اند^(۱).

چونکه جلال‌الدین رومی را دنیا از حیث فقر و تصوف شناخته و
به‌مین اسم در همه جا معروف می‌باشد لذا وارد کرده او در زمره
متکلمین و از این حیث سوانح عمری او را نوشتن موجب تعجب
خوانندگان خواهد شد. لیکن در نزد ما علم کلام اصلی آنست که عقائد
اسلام را طوری تشریح نموده و حقائق و معارف آن بقسمی نشان داده
شوند که خود بخود دلنشین گردند و اینمرد بزرگ بقدری خوب از انجام

۱- برای مزید اطلاع خوانندگان می‌نویسم که مؤلف دانشمند همانطور که اشعار
داشته‌اند سه کتاب در رشته کلام قبل از این تألیف نموده‌اند و اینجانب دو تای اول را ترجمه
و طبع و نشر نموده و ترجمه قسمت مهم از کتاب سوم یعنی الغزالی را هم در شماره‌های
مجله آموزش و پرورش وزارت فرهنگ در ۱۳۱۸ شمسی انتشار داده‌ام. (مترجم).

این وظیفه برآمده که نظیر آنرا نمی توان در جای دیگر پیدا کرد و بنابراین او را از دائرهٔ متکلمین خارج^(۱) کردن کمال بی انصافی است.

سوانح و حالات رومی در تذاکر عام باختصار ذکر شده، سپه سالار که مرید خاص و سالها هم نائل بفیض صحبت بوده تذکرهٔ مستقلی نوشته است. در مناقب العارفین نیز تذکرهٔ حالاتش مفصل و مشروح است و من این دو کتاب را بیشتر مأخذ قرار داده ام، لیکن این دو کتاب هم چون روی سنن باستان و بر مشرب و مذاق خیلی قدیم تألیف یافته اند چیزهای بدرد خور و مطالب ضروری و کارآمد خیلی کم بدست می آید، ولی این نقیصه را من بدینسان تدارک و جبران کرده ام که تبصره (تقریظ) نهایت مفصلی بر کلام مولوی و بالخصوص بر مثنوی نوشته ام.

و ما توفیقی الا بالله و هونعم المولی و نعم النصیر

۱- شبلی در اینجا نمی خواهد از مقام مولانا در تصوف و عرفان چیزی بکاهد، بلکه آنچه که هدف منظور اوست ثبوت این مطلب است که مولوی در علم کلام که وظیفه اش دفاع دین اسلام از تعرض مخالفین است مقامی بس بلند و ارجمند دارد و آن چنانکه در کتاب خواهد آمد به پایه ای است که هیچیک از علما و دانشمندان بزرگ فن نمی توانند با وی در این باره برابری کنند. خوانندگان گرامی از مطالعهٔ سراسر کتاب تصدیق خواهند نمود که این یک فصل درخشان تازه ای است که بهمت والا و قلم قدرت نمای شبلی نعمانی در حیات علمی و عقلانی جلال الدین رومی باز می شود (مترجم).

نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

نام محمد، لقب جلال‌الدین، شهرت مولانا روم از اولاد ابوبکر صدیق بوده است. در جواهر مضمیّه سلسله نسب بدین طریق مسطور است: محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابوبکر صدیق: بموجب این روایت حسین بلخی جد بزرگ مولانا میشود، ولی سپه‌سالار پدر بزرگ نوشته است و همین صحیح است. حسین از بزرگان متصوفه و صاحب حال بوده است. سلاطین وقت تا اینحد او را عزت میکردند که محمد خوارزمشاه دخترش^(۱) را به نکاح او در آورد و بهاء‌الدین از وی بوجود آمده و بنابرین سلطان محمد خوارزمشاه^(۲) بابا بزرگ بهاء‌الدین و جد بزرگ

۱- مدینه العلم ارنیقی. (مؤلف).

۲- محمد خوارزمشاه در میان سلسله خوارزمیه از فرمانروایان مقتدر بوده است. از خراسان گرفته تمامی ایران، ماوراءالنهر و کاشغر تا خطه عراق تحت نفوذ او بوده است. او در آخر بدین فکر افتاد که خلافت عباسیه را از میان برداشته بجای آن خلافتی از سادات علوی برقرار سازد و برای اجرای این منظور بطرف بغداد حرکت نموده لیکن در راه دچار برف عظیمی شده ناچار مراجعت نمود تا در سنه ۶۱۶ از سپاه چنگیزخان شکست خورده و بالاخره با حال مذلت و ناکامی در ۶۱۷ درگذشت، رجوع شود به تذکره دولت شاه. (مؤلف).

مادری مولانا می‌شود.

پدر مولانا ملقب به بهاءالدین و از اهل بلخ بود. در علم و فضل وحید عصر شمرده می‌شد و از اقصای خراسان فتاویٰ بحضرت او می‌آوردند و از بیت‌المال چیز کمی یومیه می‌گرفت و بآن قناعت می‌نمود. از درآمد وقف مطلقاً متمتع نمی‌شد. صبح‌ها تا ظهر علوم رسمی درس می‌داد و عصرها به بیان حقایق و اسرار می‌پرداخت و روزهای جمعه مخصوص وعظ و خطابه بوده است.

دورهٔ فرمانروائی خوارزمشاهیان بود و محمد خوارزمشاه گل سر سید این سلسله آنوقت بر تخت جالس بوده است. او از معتقدان و مریدان بهاءالدین بوده و اکثر در مجلس وی حاضر میشد. اما فخرالدین رازی هم در این زمان می‌زیست و سلطان محمد بوی نیز عقیده‌مند بود و اغلب وقتی که بنزد بهاءالدین میرفت دانشمند مشارالیه را هم با خود می‌برد. بهاءالدین در اثناء موعظه از فلسفه یونان مذمت می‌کرد و می‌گفت کسانی که کتب آسمان را پشت سر انداخته و در مقابل تقاویم کهنهٔ فلاسفه سر تعظیم خم می‌کنند چه امیدی می‌توانند برای نجات داشته باشند. البته بر امام خیلی ناگوار می‌گذشت. اما بملاحظهٔ خوارزمشاه نمی‌توانست چیزی بگوید.

اتفاقاً روزی سلطان به ملاقات مولانا بهاءالدین آمد، جمعیت عظیم با شکوهی مشاهده نمود. در سلطنت‌های شخصی کسانی که مرجع عام می‌شوند سلاطین وقت همیشه بآنها بنظر عدم اطمینان و تشویق خاطر نگاه می‌کنند و روی همین اصل بود که مأمون عباسی حضرت امام رضا را از رفتن به عیدگاه بازداشت و یا جهانگیر (پادشاه مغولیه هند) مجد دالف ثانی را زندانی کرد. باری خوارزمشاه که آن ازدحام را دید رو بامام کرد و گفت «چه مجمع عظیمی است» امام

دانشمند که منتظر فرصت بود گفت آری اگر از هم اکنون جلوگیری نشود تدارک آن بعداً مشکل می‌شود. سلطان به اشارهٔ امام کلیدهای خزائن و قلاع را بنزد بهاءالدین فرستاد و پیغام داد که از لوازم و اسباب سلطنت فقط این کلیدها نزد ما بوده و آنها را هم پیش شما فرستادیم. مولانا بهاءالدین فرمود بسیار خوب من روز جمعه بعد از وعظ و خطابه از اینجا حرکت خواهم نمود. او در ساعت مقرر از شهر خارج شده و از جمله سیصد تن از مریدان خاص که از اشخاص زبده و برجسته بودند با او حرکت نمودند. سلطان که از قضیه با خبر شد نادم گردید و حاضر شد که در مقام تدارک و جبران قضیه برآید، ولی او از تصمیمی که گرفته بود برنگشت.

در راه بهر جایی که می‌رسید سران و افسران آنجا بدیدار وی می‌شتافتند. در سال ۶۱۰ هـ به نیشابور رسید و خواجه فریدالدین عطار بدیدن وی آمد. جلال‌الدین آنوقت شش ساله بود. اما کوب سعادت از ناصیه‌اش می‌درخشید. خواجه به بهاءالدین گفت این گوهر شایسته را گرامی دارید و بعد اسرار^(۱) نامه‌اش را به هدیه به مولانا داد.

۱- این واقعه در تمام تذاکر مسطور است لیکن در رسالهٔ سیه ساله هیچ ذکر از آن نیست. (مؤلف).

سلاطین روم

چون در شرح حالات مولانا جلال‌الدین از سلاطین روم در موارد عدیده سخن خواهد رفت و از میان سلاطین مزبور عدّه زیادی هستند که بین آنها با مولانا ارتباط خاصی برقرار بوده لازم می‌دانیم شرحی بر سبیل اجمال از این سلسله در اینجا مذکور داریم.

باید دانست که سلاطین روم در آن زمان عبارت بودند از سومین شاخه سلجوقی که آسیای صغیر را در تصرف داشتند و این قطعه یعنی آسیای صغیر را در آن زمان روم می‌گفتند. این سلطنت مدت دو بیست و بیست سال دوام نموده و چهارده فرمانروا از این سلسله گذشته و سر سلسله آنها هم قتلش بوده است که بر آلپ ارسلان یاغی شده و در سال ۴۵۶ کشته شد.

زمانی که مولانا با پدر خود باین صفحات آمدند علاءالدین کیقباد بر سریر سلطنت جالس بود. او سلطانی با عظمت و جلال و قلمروش وسعتی بسزا داشت. او در ۶۳۴ هـ مرد و پسرش غیاث‌الدین کیخسرو بر تخت نشست.

در زمان او (۶۴۱) تاتاریها بسررداری تایجو بروم هجوم آوردند.

غیاث‌الدین خواست از آنها جلوگیری کند خود شکست دیده و ناگزیر باطاعت گردید. وی در سال ۶۵۶ هـ - ق درگذشت و سه پسر باقی گذاشت: علاءالدین کیقباد، عزالدین کیکاوس، رکن‌الدین قلیچ ارسلان. حکمرانی خاص قونیه بدست علاءالدین آمد. او در سال ۶۵۵ هـ - ق بقصد ملاقات منجوخان برادر هولاکوخان از قونیه بیرون آمد و در آن سفر مرد. منجوخان بلاد روم را بین دو برادر تقسیم نمود و آنها خراج گذار وی قرار گرفتند. عزالدین کیکاوس سلطان خصوص قونیه بوده است. در آن ایام بیکو سپه‌سالار هولاکو به قونیه حمله‌ور شد و کیکاوس فرار کرد و اهل شهر بدست خطیب شهر با بیکو بیعت نمودند. بیکو از خطیب خیلی احترام می‌نمود و حتی زوجه‌اش بدست خطیب اسلام آورد. سال ۶۵۹ هـ - ق کیکاوس و رکن‌الدین دو برادر جنگ در گرفت. رکن‌الدین با کومک هولاکو فاتح درآمد، لیکن خود او هم بقتل رسید.

معین‌الدین پروانه که ذکرش در شرح احوال مولانا مکرر خواهد آمد حاجب همین رکن‌الدین و در معنی مالک^(۱) سیاه و سفید بوده است. این مرد مرید خاص مولانا و پسر خوانده بود.

بهاء‌الدین از نیشابور به بغداد عزیمت نموده مدتی در آنجا اقامت نمود. وجوه و معاریف شهر از هر طبقه می‌آمدند و از بیانات او در معارف و حقایق استفاده می‌نمودند. اتفاقاً هیئتی بسفارت از طرف کیقباد سلطان روم در آن ایام به بغداد آمده بود. اعضای این هیئت در حلقه درس بهاء‌الدین شرکت جسته بالاخره جزو مریدان وی قرار

۱- من این حالات را زیاده‌تر از ابن خلدون گرفته‌ام. میان حبیب‌السیر و ابن خلدون جایجا اختلاف است. اما من ابن خلدون را ترجیح داده‌ام. ابن خلدون بواسطه ندانستن فارسی پروانه را پروانوا نوشته است. (مؤلف).

گرفتند و در مراجعت به قونیه آنچه دیده بودند برای علاءالدین نقل کردند و این سبب شد که او غائبانه مرید گردید. خلاصه شیخ از بغداد به حجاز و از آنجا بشام رفت تا آنکه به ارزنجان آمد و از آن نقطه به آق شهر رسید. در اینجا خاتون ملک سعید فخرالدین از وی پذیرائی گرم شایانی بعمل آورد. مدت یکسال توقفش در آنجا طول کشید. از آنجا نیز حرکت کرده تا آنکه به لارنده رسید. مدت هفت سال مقیم آنجا بود. سن مولانا آنوقت بالغ بر هیجده سال بود و در این سن والدش به اوزن داد و سلطان ولد در سال ۶۲۳ هـ - ق بدنیا آمد. شیخ از لارنده بنا بخواش کیقباد روانه قونیه گردید.^(۱) در ورود بآنجا سلطان باتمام ارکان دربار باستقبال بیرون رفت و او را با احترامات تمام بشهر آوردند. نزدیک حصار شهر علاءالدین از اسب پیاده شد و در عنانش تا شهر پیاده راه طی نمود. خلاصه شیخ را در مکان عالیشانی ورود دادند و از محضرش استفاده می نمودند. وفات شیخ در روز جمعه ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ هـ - ق اتفاق افتاد.

ولادت و تعلیم و تربیت

مولانا جلال الدین در ۶۰۴ هـ - ق در بلخ بدنیا آمد. علوم مقدماتی را در خدمت پدرش تحصیل نمود، سید برهان الدین محقق که از مریدان شیخ و در فضل و دانش معروف بود تعلیم و تربیت فرزندش را شیخ باو محول داشت و مولانا اکثر رشته های علوم و فنون را از او فرا گرفت. چنانکه در بالا گفتیم در سن ۱۸ یا ۱۹ با پدر به قونیه آمد. بعد از فوت پدر یعنی در سال ۶۲۹ هـ که از سن وی ۲۵ سال رفته بود برای ادامه تحصیل بشام سفر کرد. در آن زمان دمشق و حلب هر دو از مراکز علوم و فنون شمرده می شدند. ابن حبیر که در سال ۵۷۸ هـ به دمشق مسافرت کرده می نویسد در شهر تنها بیست دارالعلوم بزرگ وجود دارد. در حلب هم الملك الظاهر فرزند سلطان صلاح الدین از روی هدایات قاضی ابوالمحاسن در سال ۵۶۱ هـ - ق مدارس چندی تأسیس نمود. چنانکه از آن وقت به بعد حلب نیز مثل دمشق مدینه علوم گردید.

مولانا اول به حلب رفت و در دارالاقامه (شبهانه روزی) مدرسه حلاویه منزل کرد. کمال الدین ابن عدیم حلبی مدرس آنجا بود. نام او

عمر بن احمد بن هبة الله است. ابن خلکان^(۱) می نویسد که او محدث، حافظ، مورخ، فقیه، کاتب، مفتی و ادیب، جامع همه این مراتب و مقامات بوده است. در تاریخ حلب کتابی نوشته که یک قسمت مهم آن در اروپا طبع و نشر شده است. سوای مدرسه حلاویه او در سایر مدارس حلب نیز تحصیل علم کرده است. در همان اوان طالب علمی در عربیت، فقه و حدیث، تفسیر و نیز در معقول سر آمد اقران بود، چنانکه هر وقت مسئله مشکلی پیش می آمد و کسی نمی توانست آن را حل کند به او مراجعه^(۲) می کردند.

در دمشق معلوم نیست که در کدام مدرسه منزل گرفته تحصیل می کرده است. سپه سالار در یک مورد بطور ضمنی نوشته است «وقتی که خداوندگار ما در دمشق بود در مدرسه برانیه در حجره ای که متمکن بودند» لیکن از حالات این مدرسه چیزی بر ما روشن نیست. صاحب مناقب العارفین میگوید مولانا مدت هفت سال در دمشق تحصیل کرده و سنین عمرش آنوقت^(۳) بالغ بر چهل بوده است.

این امر قطعی است که او در تمام رشته های علوم درسیه به اعلی درجه مهارت پیدا کرده بود. در جواهر مضیئه نوشته: کان عالماً بالمذاهب، واسع الفقه، عالماً بالخلاف الخ. دور نیرویم خود کتاب مثنوی گواه صادقی است که او در همه علوم دست داشت، لیکن این را هم نمی توان انکار کرد که آنچه او فرا گرفته و یا چیزهایی که در آنها مهارت حاصل کرده بود تمام آن از علوم اشاعره بوده است. در مثنوی روایات تفسیری که نقل کرده تمام از روایات اشاعره یا اهل ظاهر و

۱- ابن خلکان ترجمه قاضی بهاء الدین (مؤلف).

۲- سپه سالار چاپ هند صفحه ۱۶ (مؤلف).

۳- مناقب العارفین صفحه ۵۵ و ۵۶ (مؤلف).

ظاهریان می باشد و نیز از قصص انبیاء چیزهایی که نقل کرده همان‌هایی هستند که در عوام مشهور بوده‌اند. او از معتزله نفرتی که اظهار میکند همان نفرت است که اشعریها از معتزله دارند، چنانکه در یک مورد میفرماید:

هست این تأویل اهل اعتزال وای آنکس کو ندارد نور حال

استفاده از سید برهان الدین

پدر مولانا وقتی که وفات یافت سید برهان‌الدین در ترمذ وطن خویش بود. این خبر را شنیده از آنجا حرکت کرد و به قونیه رفت. مولانا آن وقت در لارنده بود، سید نامه‌ای به مولانا نوشت و آمدنش را اطلاع داد. مولانا همان وقت روانه شده و در قونیه شاگرد و استاد را ملاقات اتفاق افتاده همدیگر را در آغوش گرفتند و تا دیری در عالم بی خودی بوده وقتی که بخود آمدند سید از مولانا امتحان گرفت. وقتی که او را در تمام علوم کامل یافت فرمود فقط علم باطنی باقیمانده که اینک من آنرا که امانت والد شماست بشما می‌سپارم، چنانکه مدت نه سال تعلیم طریقت و سلوک باو داد و بنا بقول بعضی مولانا در آن وقت مرید او هم شده است و تمام اینها در مناقب العارفین درج می‌باشد، او در چندین جای مثنوی از سید موصوف مانند یک مرید خالص و خلص چگونه از پیر نام می‌برد نام برده است، ولی با وصف این احوال هنوز رنگ علوم ظاهری بر مولانا غالب بود، علوم دینیہ درس می‌داد، وعظ می‌کرد و فتوی می‌داد، از سماع و آواز جداً احتراز می‌نمود و حقیقت این است که دور دوم زندگی او از ملاقات شمس تبریزی شروع می‌شود که ما آنرا به تفصیل می‌نویسیم.

جای بسی تعجب است که واقعه ملاقات شمس تبریزی که بزرگترین

واقعات زندگی مولانا شمرده می‌شود در تذکره‌ها و تاریخها بقدری مختلف و متناقض نقل شده که دریافت اصل واقعه بنظر مشکل می‌آید. جواهر مضیئه که در حالات علمای حنفی اول کتاب و زیاده از همه مستند شناخته شده است نقل می‌کند که یک روز مولانا در منزل تشریف داشتند و کتاب چندی گرد خود نهاده و تلامذه گرداگرد وی نشسته بودند، اتفاقاً شمس تبریزی در آمد و سلام گفت و بنشست. او اشارت به کتب کرده پرسید از مولانا که این چیست؟ مولانا گفت چیز است که تو آنرا ندانی. هنوز این سخن تمام نشده بود که در تمام کتابها آتش افتاد. مولانا پرسید این چه باشد، شمس گفت تو نیز این ندانی و این بگفت و برفت. اما مولانا حالش این شد که پشت پا بعلائق زده و بترک مدرسه و کسان و فرزندان گفت و به جستجوی شمس شهر بشهر گشته لیکن در هیچ جا نشانی از او نیافت. می‌گویند یکی از مریدان مولانا شمس را بقتل رسانید.

زین العابدین شروانی در دیباچه مثنوی می‌نویسد که بابا کمال الدین جندی پیر شمس باو گفت به روم رفته در آنجا یکنفر دل سوخته است باید او را مشتعل ساخته برگردی. شمس عزیمت روم نمود و وارد قونیه شده در سرای شکر فروشان منزل گرفت. یک روز مولانا بر استری سوار و بکوبه تمام از راهی می‌گذشت، شمس در عنان مولانا روان می‌شود و می‌پرسد غرض از مجاهدت و ریاضت و دانستن علوم چیست؟ در جواب گفت پیروی سنت و آداب شریعت. شمس گفت شما که همه اینها را می‌دانید. مولانا گفت بالاتر از این چه می‌توان باشد. شمس گفت علم آنست که ترا بسر منزل مقصود برساند و بعد این شعر حکیم سنائی را خواند:

علم کز تو ترانه بستاند جهل زان علم به بود بسیار

این کلام در مولانا بطوری اثر کرد که همان وقت بدست شمس بیعت نمود.

بنابروایت دیگر مولانا در کنار حوضی نشسته و کتاب چندی پیش خود نهاده بود. شمس پرسید این چه کتابهاست؟ مولانا گفت این را قیل و قال گویند ترا با این چه کار. شمس دست دراز کرده همه کتابها را در آب انداخت. مولانا بغایت متأسف شده گفت هی درویش چه کاری بود کردی، چیزهائی را ضایع کردی که بهیچ نحوی دست نمی آید، مطالب و نکات نایابی در این کتابها بود که نظیر آنرا در هیچ جا نمی توان بدست آورد. شمس دست در حوض کرده تمام کتابها را بیرون آورده کنار حوض نهاد. لطف اینجاست که کتابها طوری خشک بوده که نامی از رطوبت و نم نبوده است. حیرتی سخت از آن بر مولانا طاری شده، شمس گفت این ذوق و حال است ترا از این چه خبر، از آن پس مولانا داخل در ارادتمندان وی گردید.

این بطوطه در طی مسافرت وقتی که وارد قونیه شد مخصوصاً بزیارت قبر مولانا رفت و بدین مناسبت شرحی در حالات مولانا نوشته است و راجع به ملاقات شمس او روایتی را که در آن محل شایع بود نقل کرده و آن بشرح زیر است:

مولانا در مدرسه خود مشغول تدریس بود که مرید حلوا فروش طبقی حلوا ی بریده بر سر داشت و هر پاره ای به فلسی می فروخت داخل مدرسه شد، چون به مجلس تدریس رسید مولانا پاره ای از آن حلوا گرفته تناول فرمود. حلوائی برفت و دیگر از او خبری نشد. اینجا حالت مولانا منقلب شده بی اختیار برخاست و براه افتاد و معلوم نیست بکجا رفت تا پس از سالی چند برگشت اما با حال آشفته هیچ سخن نمی گفت و وقتی هم که زبان می گشود شعر می خواند و شاگردانش آنچه

می‌گفت می‌نوشتند و همین اشعار بوده که جمع شده کتابی بنام مثنوی گردید. جهانگرد نامی ما بعد از ذکر این حکایت می‌نویسد که در آن حوالی این کتاب فوق‌العاده محترم شمرده شده و آنرا درس می‌دهند و در خانقاه‌ها شبهای جمعه معمولاً تلاوت می‌شود.

روایاتی که ما آنها را در بالا نقل کردیم بعضی از آنها در کتابهای نهایت معتبر و مستند مثل جواهر مضمیّه مسطور است و بعضی در تذکره‌های دیگر منقول و بعضی هم از روایات متواتره زبانی می‌باشد. و از میان آنها اتفاقاً یکی هم صحیح نیست و آن یعنی عدم صحت هم صرفاً برای این نیست که بی‌پایه و خارج از قیاسند بلکه از این جهت که چنانکه خواهد آمد بر خلاف روایت صحیح هستند. شما از اینجا خوب می‌توانید قیاس کنید که در احوال اکابر صوفیه روایاتی که چقدر دور از کار و بی‌پایه و مایه‌اند مشهور می‌شوند و همانها در کتابها درج شده و سلسله بسلسله اشاعت و انتشار می‌یابند.

سپه‌سالار که ذکرش در بالا گذشت از شاگردان خاص مولانا و چهل سال هم از فیض صحبت مستفید بوده است. او در نقل حکایات واقعه نگاری خرق عادات را هم آمیزش بدهد، معذک راجع به ملاقات شمس شرحی که نگاشته روشن و ساده و بالکل قرین قیاس است، چنانکه ما آنرا در اینجا به تفصیل نقل می‌کنیم، لیکن قبل از ذکر ملاقات شرحی از حالات شمس بطور اختصار بنظر خوانندگان می‌رسانیم. نام پدر شمس تبریز علاءالدین بود. او از خاندان کیا بزرگ^(۱) امام فرقه اسمعیلیه بوده است، ولی کیش آبائی خود را ترک گفته بود. شمس

۱- در دیباچه مثنوی نفحات این مطلب را که شمس از خاندان کیا بزرگ باشد مینویسد غلط است. (مؤلف).

علوم رسمی را در تبریز فرا گرفته بعد مرید بابا کمال الدین جندی شد، لیکن طریقهٔ پیری و مریدی و بیعت و ارادت که شیوهٔ عامهٔ صوفیان است اختیار ننمود بلکه در زی سوداگران، شهر بشهر می‌گشت و بهر جا که می‌رسید در سرائی منزل می‌گرفت و درب حجره‌اش را بسته در مراقبه مصروف می‌شد و اما وسیلهٔ معاشش این بود که گاهگاهی بندازار می‌بافت و از آنجا اعاشه می‌نمود. یکبار هنگام مناجات گفت خدایا چه می‌شد یک چنین بندهٔ خاصی را بمن می‌رساندی که صحبتم را بتواند تحمل نماید. از عالم غیب اشاره شد بروم سفر کن، در همان وقت عازم سفر گردید. شب هنگام بود که وارد قونیه گردید و در سرای برنج فروشان نزول کرد. در سرای مزبور صفهٔ بلندی بود که اغلب، معاریف و صدور بقصد تفرج و سیر می‌آمدند و روی آن صفه می‌نشستند. شمس هم آمده بر سر آن صفه بنشست. مولانا از قضیهٔ آمدن او با خبر شده برای ملاقات از منزل بیرون آمد، در راه از هر طرف مردم بدستبوس وی جمع می‌شدند و بالاخره با جلالتی تمام بدرب کاروانسرا رسید. شمس که نظرش بوی افتاد دانست که همین شخص است که بشارت او داده شده است. این دو بزرگ مدتی بهمدیگر نگاه می‌کردند و بزبان حال با هم صحبت می‌داشتند و یا باصطلاح بمفاوضات عرفانی مشغول بودند. بعد شمس از مولانا پرسید که این دو حال با یزید بسطامی را چگونه می‌توان بهم وفق داد که از یک طرف می‌بینیم او در مدت عمر از خوردن خربزه برای اینکه نمی‌دانسته که جناب رسول الله آنرا بچه طریق میل فرموده اجتناب می‌کرده است و از طرف دیگر نسبت بخودش می‌فرماید «سبحان ما اعظم شانی» و حال آنکه رسول اکرم با همه جلالت قدر می‌فرمود من در هر روز هفتاد بار استغفار می‌کنم. مولانا فرمود هر چند با یزید از بزرگان بلند پایه بوده

است، لیکن در مقام ولایت بیک درجه خاص رسیده و در همانجا متوقف شده بود و اینک عظمت و ابهت آن درجه است که بزبان وی بدین عبارت و الفاظ خارج شده است، برعکس رسول اکرم در مدارج و منازل تقرب از هر پایه‌ای به پایه دیگر ارتقاء می‌یافت و لذا وقتی که به پایه بلندی می‌رسید پایه قبلی بقدری بنظرش پست می‌آمد که از آن استغفار مینمود.

صاحب مناقب العارفین با جزئی اختلاف تصریح می‌کند که این در سال ۶۴۲ ق - ه اتفاق افتاده است، بنابراین تاریخ مسند نشینی فقر مولانا از همین سال آغاز می‌شود.

مطابق بیان سپه‌سالار مدت شش ماه آنها در اطاق صلاح الدین زکوب چله گرفتند و در این مدت از آب و غذا بطور قطع متروک بوده است و کسی را مجال آمد و رفت در آن حجره نبود. صاحب مناقب العارفین مدت مذکوره فوق را نصف کرده است. از این تاریخ تغییر نمایانی که در حال مولانا پیدا شد این بود که تا آن وقت از سماع احتراز می‌نمود ولی از حالا بدون آن آرام نمی‌گرفت و چونکه شغل درس و تدریس و وعظ و پند را مولانا یکدفعه ترک نموده و دقیقه‌ای از شمس جدا نمی‌شده است هنگامه‌ای در شهر به پا شد، ماجرا جویان بنای هوو جنجال را گذاشتند که دیوانه بی‌سر و پایی این مرد بزرگوار را بطوری مسحور کرد که دیگر بدرد کاری نمی‌خورد. این عدم رضایت و رنجش بسط پیدا کرد که حتی خود مریدان خاص بنای شکایت را گذاشتند و کار بجائی رسید که شمس ترسید که مبادا این قضیه منجر به فتنه و آشوب گردد و لذا پنهانی از منزل خارج شده و روانه دمشق گردید. مولانا از فراق او بطوری متأثر شد که از تمامی اصحاب قطع علاقه نموده بکلی منزوی گردید و باب مراوده را بر روی خود بست که حتی

مربدان خاص را بار نمیداد. پس از مدتی شمس نامه‌ای از دمشق باو نوشت، از این نامه بیشتر متقلب شده و آتش شوقش زبانه کشید. اشعار وقت انگیز پر شوری در این زمان گفت. اینجا کسانی که شمس را آزرده بودند سخت نادم و پشیمان شدند و همگی بنزد مولانا آمده پوزش خواستند، چنانکه سلطان ولد پسر مولانا این واقعه را در مثنوی خود چنین شرح می‌دهد:

همه گریان به توبه گفتم که وای	عفو ما کن از این گناه خدای
قدر او از عمی ندانستیم	که بد او پیشوا ندانستیم
طفل ره بوده‌ایم خرده مگیر	یارب انداز در دل آن پیر
که کند عذرهای ما را او	عفو کلی از این شدیم دو تو
پیش شیخ آمدند لابه کنان	که به بخشا مکن دگر هجران
توبه ها می‌کنیم رحمت کن	گرد گر این کنیم لعنت کن
شیخشان چونکه دید ازیشان این	راهشان داد و رفت ازو آن کین

اکنون رأی بر آن قرار گرفت که مجتمعاً بشام بروند و شمس را بهر نحوی شده به قونیه بیاورند و رئیس این قافله هم سلطان ولد بوده است. خود مولانا نامه‌ای بنام شمس در نظم نوشته به سلطان ولد داد که تقدیم دارد و آن بشرح ذیل است:

به خدائی که در ازل بوده است	حسی و دانا و قادر و قیوم
نور او شمعهای عشق افروخت	تا بشد صد هزار سر معلوم
از یکی حکم او جهان پر شد	عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی	گشت گنج عجایش مکتوم
که از آن دم که تو سفر کردی	از حلاوت جدا شدیم چو موم
همه شب همچو شمع میسوزیم	ز آتشی جفت و زانگبین محروم
در فراق جمال تو ما را	جسم ویران و جان همچون موم

آن عنان را بدین طرف برتاب زفت کن پیل عیش را خرطوم
بی حضورت سماع نیست حلال همچو شیطان طرب شده مرجوم
یک غزل بی تو هیچ گفته نشد تا رسید آن مشرحه مفهوم
پس بذوق سماع نامه تو غزلی پنج و شش بشد منظوم
شام از نور صبح روشن باد ای بتو فخر شام و ارمن و روم
علاوه بر اشعار فوق غزلی هم مرکب از ۱۵ بیت گفته بود که دو
بیت آن در دیباچهٔ مثنوی نقل شده است:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را

بمن آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بوعده گوید که دم دگر بیاید

مخورید مکر او را بفریبید او شما را

سلطان ولد با کاروانی که گفتیم به دمشق رسید و با اشکال زیاد
محل شمس را پیدا کرده با تمامی یاران به خدمتش رسیدند و پس از
اداء مراسم تحیت و سلام هدیه‌ای^(۱) که با خود آورده بودند تقدیم
داشتند و نامهٔ مولانا را هم دادند. اینجا شمس‌الدین تبسمی کرد - ع :
بدام و دانه نگیرند مرغ دانا را: بعد فرمود حاجتی به این سیم و زر
نیست. خود پیام مولانا ما را کفایت است. چند روزی هیئت مزبور را
میهمان نگهداشت و بعد با آنها از دمشق حرکت نموده عازم قونیه
گردید. یاران همگی بخدمتش سوار گشتند مگر سلطان ولد که از روی
ادب در رکاب حضرتشان پیاده روان شد و تا متابعان و سایر اعظام
باستقبال شتافته و با کوبهٔ تمام او را وارد کردند و تا مدتی هم رشته

۱- در دیباچهٔ مثنوی مذکور است که آن هزار دینار زر سرخ بود که مولانا آنرا برای این
فرستاده بود که به عتبهٔ شمس‌الدین ایثار کنند. (مؤلف).

صحبت بین شان با شوق و شور تمام جریان داشت. بعد از چندی شمس با دختر خوانده مولانا مسماء به کیمیا ازدواج نمود. چادری مولانا جلو منزل در صفه ترتیب دادند که حضرت شمس الدین در آنجا اقامت نمایند. علاءالدین یکی از فرزندان مولانا هر وقت بملاقات پدر میآمد از صحن صفه میگذشت و این بر شمس ناگوار آمده چند بار منعتش نمود، ولی اثری نبخشید. علاءالدین در خارج بشکایت پرداخت. منکران حسود موقع بدست آورده بنای نکته چینی و ملامت را گذاشته که عجب کاریست!! یک بیگانه آمده و یگانه را از آمدن بخانه اش منع می نماید و این یاوه سرائیها دامنه پیدا کرده تا آنکه شمس مصمم گشت که آنجا را ترک گوید و دیگر هم بر نگردد. چنانکه بعد دفعه غائب گردید. مولانا بهر طرف بطلب او کس فرستاد، لیکن در هیچ جانشانی از او بدست نیامد. در آخر خود با تمام مریدان و خویشاوندان به طلب شمس حرکت نمودند و در دمشق اقامت گزیده بهر گوشه استفسار حال ایشان می نمودند، لیکن کامیاب نشدند. آخر الامر مجبور شده به قونیه برگردند.

تمام این واقعات را سپه سالار به تفصیل نقل کرده است. در مناقب العارفین شرح عروسی با کیمیا درج نیست، بلکه همین قدر می نویسد که زوجه محترمه حضرت شمس کیمیا خاتون بود. او یکبار بی اجازت از خانه بیرون رفت و روی این شمس از او ناراضی شد. مشارالیه در همان وقت بیمار شده بعد از سه روز مرد و پس از مرگ او شمس بدمشق رفت. در مناقب این مطلب هم درج است که این واقعه در شعبان ۶۴۴ اتفاق افتاده و اگر آن صحیح باشد مدت صحبت مولانا و شمس مجموعاً دو سال دوام داشته است.

در دیباچه مثنوی مسطور است که شمس در دفعه اول که رنجید و

رفت بوطن خود تبریز رسید و مولانا شخصاً رفته ایشان را از تبریز آورد، چنانچه خودش در مثنوی باین مطلب در اشعار ذیل اشاره کرده میگوید:

سار بانا بار بگشا زاشتران شور تبریز است و کوی دلستان
 فر فردوس است این پالیز را شمشعش عرش است این تبریز را
 هر زمانی فوج روح انگیز جان از فراز عرش بسر تبریزیان
 جای تعجب است که سپه سالار با اینکه بقول خودش چهل سال
 در خدمت مولانا بسر بوده است راجع به شمس تبریزی همین قدر
 می نویسد که او رنجیده بطرفی رفت و دیگر خبری از او نشد، لیکن
 سایر ارباب تذکره اتفاق دارند که ایامی که شمس نزد مولانا مقیم بود
 بغض مریدان مولانا در نتیجه حقد و حسد ویرا شهید کرد. نفحات
 الانس این عمل را به علاءالدین فرزند مولانا نسبت داده است و بنا
 بگفته صاحب کتاب مزبور شهادت شمس در سال ۶۴۵ هـ اتفاق افتاده
 است. غرض شهادت یا غیبت شمس بین ۶۴۲ و ۶۴۵ هـ بوده و آن بکلی
 مولانا را منقلب ساخت.

آغاز شعر و شاعری مولوی

هر چند تذکره نویسان تصریح نکرده‌اند، لیکن از قرائن و امارات صریحاً بر می‌آید که پیش از ملاقات شمس احساسات و جذبات شاعرانه مولانا همچنان در طبیعت وی پنهان بود که در سنک آتش پنهان است و جدائی شمس گوئی چقماق بوده و غزل‌های پر جوش شراره آن و چنانکه خواهد آمد مثنوی از همین روز آغاز می‌شود.

بیچو خان سردار هولاکو در همان زمان به قونیه حمله‌ور شد. لشکریانش شهر را از چهار طرف محاصره نمودند. مردم شهر به تنگ آمده خدمت مولانا رسیدند. آن جناب بیک تپه‌ای که جلو چادر بیچو خان بود بالا رفته و همانجا سجاده‌اش را پهن و شروع به نماز نمود. سپاهیان بیچو خان مولانا را خواستند تیرباران کنند، لیکن نتوانستند کمانها را بکشند. در آخر اسبهاشان را نهیب دادند تا با شمشیر کارش را بسازند، لیکن اسبان از جای خود حرکت نکردند. غلغله در شهر پیچید و خبر به بیچو خان دادند، او از چادرش بیرون آمد و بطرف مولانا بنای تیراندازی را گذاشت ولی هیچیک اصابت نکرد بلکه باطراف پراکنده شد. از اسب پیاده شد و بطرف مولانا روان شد،

لیکن نتوانست قدمی بجلو بردارد و این سبب شد که محاصره را برداشته از آنجا حرکت کرد. تمامی این روایت در مناقب العارفین صفحه ۱۵۲ مذکور است و چون بر روایات صوفیانه همیشه حاشیه‌هایی که مبنی بر خوش اعتقادی و زودباوری است خودبخود اضافه و الحاق میشود لذا اگر بخواهیم حاشیه را از این روایت برداریم از آن همین قدر در می‌آید که وقتی که مولانا با اطمینان خاطر و شهامت و استقامت و نیز بی‌پروائی تا جلو چادر خود بیچو خان رفته و همانجا سجاده‌اش را پهن کرده و مشغول نماز گردید و اعتنائی ابداً به تیر باران دشمن نکرده باشد هیچ استبعاد ندارد که همین، بیچو خان را مرعوب کرده باشد و از این قبیل واقعات بکثرت اتفاق می‌افتد.

باری مولانا از فراق شمس تا مدتی قرار و آرام نداشت تا روزی در حال جوش و خروش از منزل خارج گردید، گذارش بحوالی زرکوبان و دکان شیخ صلاح‌الدین زرکوب افتاد. شیخ آنوقت ورق نقره را با چکش میکوبید، آواز ضرب تق تق در مولانا اثر سماع پدید آورده همانجا ایستاد و حالت وجدی بروی طاری گردید. شیخ این حالت مولانا را دیده ضربش را ادامه داد، حتی نقره زیادی را سراینکار ضایع ساخت و باز دست از کارش برنداشت. آخر الامر از دکان بیرون آمده به مولانا پیوست، عارف نامی ماویرا در آغوش گرفته از ظهر تا عصر در سماع بودند و این شعر را می‌خواندند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی

زهی صورت زهی معنی زهی زهی خوبی زهی خوبی

شیخ در تمامی این مدت دکانش را ول کرده و همانجا ایستاد و با مولانا همراهی نمود. این مرد ابتدا صاحب حال و مرید سید برهان‌الدین محقق بود و از اینرو هم پیر مولانا و هم مرید مرید

پدرش^(۱) بوده است.

باری از صحبت صلاح‌الدین، مولانا قدری تسلی یافت و مدت نه سال تمام با وی هم صحبت و همراز بود و آنچه که برای آن در طلب شمس تبریز میگشت از زرکوب حاصل گردید، چنانکه بهاء‌الدین ولد در مثنوی خود گفته:

قطب هفت آسمان و هفت زمین	لقب شان بود صلاح‌الدین
نور خور از رخس خجل گشتی	هر که دیدیش زاهل دل گشتی
چون ورا دید شیخ صاحب حال	برگزیدش ز جمله ابدال
رو بدو کرد جمله را بگذاشت	غیر او را خطا و سهوا نگاشت
گفت آن شمس دین که می‌گفتیم	باز آمد بما چرا خفتیم
گفت از روی مهر با یاران	نیست پروای کس مرا بجهان
من ندارم سر شما بروید	از برم با صلاح دین گروید
شورش شیخ گشت ازو ساکن	وان همه رنج گفتگو ساکن
شیخ با او چنانکه با آن شاه	شمس تبریز چنانکه خاصه الله
خوش درآمیخت همچو شیر و شکر	کار هر دو ز همدگر شده زر ^(۲)

خود مولانا در مناقب صلاح‌الدین اشعار و غزلیاتی با شور و شوق زیاد سروده و در یک غزل چنین می‌گوید:

مطربا اسرار ما را بازگو	قصه‌های جان‌فزا را بازگو
ما دهان بر بسته‌ایم ذکر او	تو حدیث دل‌گشا را بازگو
چون صلاح‌الدین صلاح جان ماست	آن صلاح جان‌ها را بازگو

رفیقان قدیم مولانا وقتی که دیدند که یکنفر زرکوب که حتی

۱- نفعات الانس و سیه سالار در حالات صلاح‌الدین. (مؤلف)

۲- سیه سالار. (مؤلف).

خواندن نوشتن را بلد نیست نه فقط با وی همدم و همراز است بلکه رفتار مولانا با وی مثل رفتار مرید با پیر است شورشی بپا کرده و درصدد اذیت و آزار صلاح‌الدین برآمدند. چنانکه سلطان ولد در مثنوی خود مینویسد:

باز در منکران غریو افتاد	باز درهم شدند اهل فساد
گفته با هم کزین یکی رستیم	چون نگه می‌کنیم درشتیم
اینکه آمد ز اولین بترست	اولین نور بود وین شرست
کاش کان اولین بودی باز	شیخ ما را رفیق و هم دمساز
همه این مرد را همی دانیم	همه هم شهریم هم خوانیم
نه ورا خط و علم و نی گفتار ^(۱)	بر ما خود نداشت این مقدار
گرچه شأن ترهات میگفتند	از غم و غصه شب نمی‌خفتند
کای عجب از چه روی مولانا	می‌نیابد کسی چو او دانا
میکند روز و شب سجود او را	بر فزوان دین فزود او را
یک مریدی برسم طنازی	شد از ایشان و کرد غمازی
او همان لحظه نزد مولانا	آمد و گفت آن حکایت را
که همه جمع قصد آن دارند	که نسلان را زنند و آزارند

لیکن آن منکران حسود وقتی که دانستند که عشق و علاقه مولانا از وی منقطع نمی‌شود از این خیال متصرف گردیدند. او دختر صلاح‌الدین را به نکاح فرزندش سلطان ولد در آورد تا با وجود علائق و ارتباط معنوی تعلقات ظاهری هم مستحکم شده باشد. سپه سالار مینویسد که صحبت مولانا با شیخ تا ده سال تمام دوام داشت. بالاخره

۱- که حتی مینویسند تا ایندرجه عامی بود که بجای قفل، قلف و مبتلا، مفتلا و خم را خنب میگفت. (مترجم).

در سال ۶۶۴ ه^(۱) او بیمار شد و از مولانا درخواست کرد که دعا کند طایر روحش از قفس تن نجات یابد، چنانکه بعد از سه یا چهار روز بیماری از این جهان درگذشت. مولانا با تمامی احباب و اصحاب جنازه‌اش را مشایعت نموده و پهلوی مزار پدر دفنش نمود. جدائی او صدمهٔ سختی به مولانا زد و در این حالت غزلی گفته که مطلعش این است:

از ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته

دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته

بعد از وفات صلاح الدین مولانا حسام الدین چلبی را که از مریدان خاص بود بصحبت خود برگزیده و او را همدم و همراه خویش نمود و تا وقتی که حیات داشت خاطرش را باو تسکین می‌داد و طوری او را می‌ستود که مردم گمان می‌کردند که شاید مرید او باشد و این مرد هم نسبت به مولانا بقدری خاضع بود و ادب می‌نمود که در مدت ده سال یک روز هم در وضو خانهٔ مولانا وضو نکرد و حتی در موسم زمستان روزهاییکه هوا فوق‌العاده سرد بود و برف می‌بارید می‌رفت در خارج وضو می‌گرفت و برمی‌گشت. مولانا بنا به درخواست حسام‌الدین و استدعای وی شروع به نوشتن مثنوی نمود و تفصیل آن در ذکر مثنوی خواهد آمد.

در سال ۶۷۲ ه^(۲) زلزلهٔ شدیدی در قونیه آمد و تا چهل روز هم دوام داشت. مردم سراسیمه و حیران بهر طرف می‌گشتند، آخر، پیش مولانا آمدند که این چه بلای آسمانی است، فرمود زمین گرسنه است و لقمهٔ چرب می‌طلبد و انشاءالله کامیاب خواهد شد. در همین اوان غزل زیر را

۱- بقولوی ۶۶۲ هجری و لوی وقت وفات بزعم عامه (۶۵۷) میباشد. (مترجم).

گفت:

با این همه مهر و مهربانی دل می‌دهدت که خشم رانی
وین جملۀ شیشه خانها را درهم شکنی به لن ترانی
نالان ز تو صد هزار رنجور بی تو نزنند هین تو دانی
و هم در آن روزها مولانا عبای سرخی می‌پوشیده و این غزل را
می‌سرود:

رو سربنه ببالین تنها مرا رها کن
ترک من خرابی شبگرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنها
خواهی بیا به بخشا خواهی برو جفا کن
بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد
ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن
در دیست غیر مردن کان را دوا نباشد
پس من چگونه گویم آن درد را دوا کن
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
با سر اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
گر اژدهاست در ره عشقیست چون زمرد
از برق آن زمرد هین دفع اژدها کن
بس کن که بیخودم من گرتو هنر فزائی

تاریخ بوعلی گو تنبیه بوعلام کن
پس از چند روز مزاجش از سلامت افتاده و مریض شد.
اکمل‌الدین و غضنفری که از پزشکان معروف بودند بدرمان وی
پرداختند، لیکن حالت نبض ساعت بساعت تغییر می‌کرد، بالاخره
پزشکان از تشخیص مرض عاجز آمده به مولانا عرض کردند که کیفیت

مزاجش را خودش شرح دهد در صورتی که او مطلقاً متوجه نبوده است. مردم دانستند که ایشان چند روزی بیش میهمان نیستند.

خبر بیماری مولانا منتشر گردید. تمامی شهر برای عیادت ازدحام نموده از جمله شیخ صدرالدین از تربیت یافتگان محیی الدین که در روم و شام مرجع عام بود با همه مریدان خویش به بالین مولانا حاضر شد، حالت سخت مولانا را دیده بی تاب شد و از خدا برای وی درخواست شفا نمود. مولانا فرمودند شفا شما را مبارک باد. بین عاشق و معشوق یک پیرهن پرده باقیمانده آیا نمی‌خواهید که آنهم برافکنده شود و نور بنور پیوندد. شیخ با اصحاب گریان شدند و مولانا این شعر را خواند:

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم

رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم
همه مشایخ و علما و سران و افسران شهر و سایر مردم از هر طبقه و درجه می‌آمدند و بی‌اختیار می‌گریستند. یکی پرسید جانشین شما کیست، با وجودی که فرزند ارشد مولانا، سلطان بهاء الدین ولد در سلوک و تصوف پایه ارجمندی داشت مولانا حسام الدین چلبی را نام برد، بعضیها دوبار و سه بار پرسیدند باز همین جواب را شنیدند، در دفعه چهارم مخصوصاً اسم سلطان ولد را برده گفتند در حق او چه می‌فرمائید اشعار داشتند که او پهلوان است و حاجتی به وصیت نیست. او پنجاه دینار مدیون بود به مریدان فرمود آنچه که موجود است پرداخته و بقیه از طلبکار مهلت گرفته شود ولی بستانکار حاضر نشد از مولانا چیزی بگیرد. فرمود الحمد لله از این مرحله سخت رهایی حاصل شد. چون حسام الدین پرسید بر جنازه شما که نماز خواهد خواند، فرمود مولانا صدرالدین. او همه این وصایا را بانجام رسانیده در روز یکشنبه پنجم جمادی الثانی ۶۷۲ هـ هنگام غروب آفتاب از این جهان

درگذشت. شبانه تمام اسباب تجهیز و تکفین فراهم شده صبح جنازه را حرکت دادند. از تمامی طبقات و فرق پای جنازه حاضر شده و هزاران آدمی از پیرو جوان، فقیر و غنی، عالم و جاهل بر سر و سینه می‌زدند و شیون و زاری مینمودند و حتی نصاری و یهود جلو جنازه انجیل و توراۃ تلاوت می‌کردند و سوگواری می‌نمودند. پادشاه وقت که همراه جنازه بود آنان را طلبیده پرسید ارتباط شما با مولانا چیست؟ گفتند این مرد اگر محمد شما بود نسبت بما مقام موسی و عیسی را داشت. صندوقی که در آن تابوت گذارده شده بود چندین بار عوض شده و تخته‌های آن خرد شده بطور تبرک تقسیم گردید. هنگام عصر جنازه به قبرستان رسید. شیخ صدرالدین برای نماز ایستاد، لیکن فریاد زد و بیهوش شد. آخر، قاضی سراج‌الدین بر جنازه نماز خواند، تا چهل روز مردم با حالت عزا و سوگواری بزیارت مزار می‌آمدند. چنانکه سلطان ولد همه این حالات را در مثنوی خود بطور مختصر اشاره کرده چنین می‌نویسد:

پنجم ماه در جماد آخر	بود نفلان آن شه فاخر
سال هفتاد و دویده بعدد	ششصد از عهد هجرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک در آن ماتم
مردم شهر از صغیر و کبیر	همه اندر فغان و آه و نفیر
دیہیان هم ز رومی و اتراک	کرده از درد او گریبان چاک
بجنازه همه شده حاضر	از سر مهر و عشق نز پی بر
اهل هر مذهبی برو صادق	قوم هر ملتی برو عاشق
کرده او را مسیحیان معبود	دیده او را جهود خوب چو هود
عیسوی گفته اوست عیسی ما	موسییی گفته اوست موسی ما
مؤمنش خوانده سر و نور رسول	گفته هست او عظیم بحر نغول
همه کرده ز غم گریبان چاک	همه از سوز کرده بر سر خاک

همچنان این کشید تا چل روز هیچ ساکن نشد دمی تف و سوز
 بعد چل روز سوی خانه شدند همه مشغول این فسانه شدند
 روز و شب بود گفتشان همه این که شد آن گنج زیر خاک دفین
 بارگاه و آرامگاه مولانا از آنزمان تا بامروز زیارتگاه خلایق
 می باشد. ابن بطوطه که به سیاحت قونیه رفته در شرح حالات آنجا
 می نویسد که در آرامگاه مولانا دارالمساکین است که به زائرین و
 مسافرین از آنجا غذا می رسد.

اولاد

مولانا دو پسر داشت: علاءالدین محمد و سلطان ولد علاءالدین
 نامش از اینجا باقیمانده که شمس تبریز را شهید کرده بود، لیکن سلطان
 ولد که فرزند اکبر است خلف الصدق بوده است. هر چند نامش در برابر
 شهرت عالمگیر مولانا نتوانسته فروغ پیدا کند، ولی در علوم ظاهری و
 باطنی یگانه عصر بود. بعد از وفات مولانا همه را عقیده آن بود که
 بجای پدر نشسته و بساط ارشاد را بگسترد، لیکن نیک نفسی او این را
 بر خود گوارا ندانسته و به حسام الدین گفت چون در زمان والد خدمات
 خلافت را شما انجام می دادید حالا هم این مسند را شما زینت بخش
 باشید. حسام الدین در سال ۶۸۴ ه^(۱) فوت کرد و بعد از او سلطان ولد
 باتفاق عموم بر مسند خلافت و ارشاد متمکن گردید. در زمان او علمای
 بزرگ نامی موجود بودند، لیکن او وقتی که به بیان حقایق و اسرار
 می پرداخت همگی سراپا گوش بودند. از میان تألیفات او کتابی که
 بطور خاص قابل ذکر میباشد یک مثنوی است که در آن از حالات و

۱- و بقول ۶۸۳ هجری. (مترجم).

واردات مولانا ذکر شده است و از این لحاظ گوئی که آن سرگذشت مختصر مولانا می باشد. او در سال ۷۱۲ ه در نود و شش سالگی رحلت نمود. و از وی چهار فرزند بجا مانده : ۱- چلبی عارف موسوم به جلال الدین فریدون، ۲- چلبی عابد، ۳- چلبی زاهد، ۴- چلبی واحد. اما چلبی عارف که در حیات مولانا بدنیا آمده بود و زیاد هم مولانا او را دوست می داشت بعد از رحلت پدر بر مسند ارشاد جلوس نمود. او در سال ۷۱۹ ه درگذشت و بعد از وی برادرش چلبی عابد زیب و زین مسند فقر گردید. بعد از او هم این سلسله باقی بوده لیکن نه تفصیل حالات شان در دست است و نه ذکر آن برای سوانح نگار مولانا لازم و ضروری است.

سلسله باطنی

سلسله مولانا هنوز قائم می باشد. این بطوطه در سفرنامه خود مینویسد که فرقه او را جلالیه میگویند. نظر باینکه لقب مولانا جلال الدین بود لذا فرقه مزبور بجهت انتساب باو باین نام معروف شده اند، لیکن امروز در آسیای صغیر - شام و مصر و قسطنطنیه این فرقه را مولویه می نامند. من در ایام^(۱) مسافرت اکثر، جلسات این فرقه را دیده ام. آنها کلاهی از نمذ ولی بی ترک بر سر می گذارند. مشایخ ایشان روی همین کلاه عمامه می بندند و بجای خرقه یا قبا فرجی می باشد. در ذکر و مراقبه طریقه ای که دارند این است که حلقه وار یا بشکل دایره دور هم نشسته یکی ازین میانه بلند شده میایستد، یک

۱- مؤلف مسافرتی به آسیای صغیر و شام و قسطنطنیه نموده و سفرنامه ای هم نوشته که آن طبع و نشر شده است. (مترجم).

دست روی سینه نهاده و دست دیگر را پهن و شروع برقص می‌کند. در رقص بجلو یا عقب نمیرود بلکه در یک نقطه‌ای ایستاده چرخ می‌زند. هنگام سماع دف و نی می‌زنند، لیکن من حالت سماع را ندیده‌ام و چون همیشه بر مولانا حالت وجد و سکری طاری بود و چنانکه در جلو خواهد آمد او اکثر در حال شور و مستی می‌رقصید و مریدان هم این طریقه را تقلیداً اختیار نموده‌اند و حال اینکه آن یک کیفیت غیر اختیاری بوده است که تقلید رد آن معنی ندارد. صاحب دیباچه می‌نویسد وقتی که کسی می‌خواهد وارد این سلسله بشود شرط است که چهل روز چهار پایان را خدمت کند. چهل روز کناسی فقرا نماید. چهل روز آب کشی. چهل روز فراشی و چهل یوم هیزم کشی و چهل یوم طباخ‌ی و چهل روز حوائج از بازار آورد و چهل یوم خدمات مجلس درویشان و چهل روز نظارت نماید. وقتی که مدت مقرر یا وظائف و خدمات محوله به پایان رسید و ویرا غسل داده از تمامی محرمات وامی‌دارند توبه کند. در حلقه خانقاه که داخل می‌شود از آنجا باو لباس (همان جامه فوق) می‌دهند و تلقین اسم جلالی بوی می‌شود.

معاصرین مولانا و اصحاب صحبت

امروز سیزده قرن و اندی است که از اسلام می‌گذرد. وی در این مدت مکرر صدمات بزرگ طاقت فرسائی را تحمل نموده، لیکن در سدهٔ هفتم یک ضربت سخت هولناکی بوی رسید که اگر آن بهر مذهب و ملت دیگری رسیده بود هر آینه شیرازه‌اش از هم دریده بکلی نیست و نابود می‌گردید و آن سیل بنیان‌کن تاتاری‌ها است که در همین زمان برخاسته و دفعة سراسر بلاد اسلامی را فرا گرفت. هزاران شهر بکلی ویران و با خاک یکسان گردید و دست کم نه میلیون نفوس تلف شدند. گذشته از همه بغداد که تاجی بر تارک اسلام بود بقسمی بر باد رفت که تا با امروز نتوانسته قد راست کند. این سیلاب در سال ۶۱۵ هـ از تاتار سرازیر شده و تا آخر سدهٔ هفتم ادامه داشت. آری همه اینها واقع شد، لیکن دربار علمی اسلام بهمان رونق سابق خود باقیمانده فتوری در آن راه نیافت، چنانکه محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجه فریدالدین عطار، عراقی، شهاب‌الدین سهروردی، شیخ محیی‌الدین عربی، صدرالدین قونوی، یاقوت حموی، شازلی، ابن‌الاثیر مورخ، ابن‌الفارص، عبداللطیف بغدادی، نجم‌الدین رازی، سکاکی، سیف‌الدین آمدی، شمس‌الائمه

کروری، ابن الصلاح محدث، ابن النجار مورخ بغداد، ضیاء الدین بیطار، ابن حاجب، ابن القطفی صاحب تاریخ الحکماء خونجی منطق، شاه بوعلی قلندر و غیره و غیره از یادگار همین عصر پر آشوب می‌باشند. سلطنت‌ها و حکومت‌ها نابود می‌شدند اما دایره علوم و فنون توسعه پیدا می‌نمود. در همین زمان محقق طوسی ریاضیات را از سرنو مرتب ساخت. یاقوت حموی قاموس الجغرافیه نوشت، ضیاء الدین بیطار دواهای تازه زیادی کشف کرد، شیخ سعدی غزل را باوج کمال رسانید. ابن الصلاح اصول حدیث را فن مستقلی قرار داد. سکاکی فن بلاغت را تکمیل نمود، اکثر صاحبان تذکره نوشته‌اند که مولانا اغلب این مشاهیر زمان خود را ملاقات کرده است، لیکن شرح حالات به تفصیل معلوم نیست و آن قدریکه در دست است ما آنرا بنظر خوانندگان می‌رسانیم. او شیخ محیی الدین اکبر را در دمشق ملاقات کرده است و این، زمانی است که مولانا به تحصیل علم اشتغال داشته و از سنش هم چهل سال گذشته بود. سپه سالار می‌نویسد که مولانا زمانی که در دمشق بودند با محیی الدین عربی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ اوحالدین کرمانی، شیخ صدرالدین قونوی اکثر صحبت داشته و حقایقی که در این صحبت‌ها بیان شده بسیار مفصل^(۱) و طولانی است. صدرالدین مرید خاص محیی الدین اکبر و شارح کلمات او بود. وی در قونیه میزیست و به مولانا عقیدتی خاص داشت و صحبت‌های جالبی که بین آنها شده خواهد آمد. نجم الدین رازی که از مشایخ کبار بود یکدفعه با مولانا و شیخ صدرالدین در جائی نشسته مشغول صحبت بودند که وقت نماز رسید. او در نماز امامت کرده و در هر دو رکعت

۱- سپه سالار - چاپ هند. صفحه ۱۴ (مؤلف).

سوره قل یا ایها الکافرون خواند و چون خواندن یک سوره در هر دو رکعت خلاف معمول بوده مولانا به شیخ صدرالدین خطاب کرده گفت که او آنرا یکبار برای من خوانده و یکبار برای^(۱) شما. شاه بوعلی قلندر پانی پتی معروف در تمام هند مدتها در صحبت مولانا بسر برده^(۲) و از وی استفاده می نموده است. با شیخ شهاب الدین سهروردی پیر شیخ سعدی نیز ارتباط داشته و صحبت ها فرموده اند. شیخ سعدی گذارش اکثر به بلاد روم افتاده است. خود در بوستان سفررومش را بقصد دیدار یک درویش ذکر نموده است. اگر چه از آن استنباط می شود که باید با مولانا ملاقات کرده باشد، لیکن روایاتی هم که در دست است آنرا تأیید می نماید. در مناقب العارفین مسطور است که شمس الدین یکی از والیان شیراز رقعهای به شیخ سعدی نوشت غزلی صوفیانه برای من بفرست تا آنرا غذای روح کنم و اضافه کرد که بشاعر خاصی مقید نیستم، گفته هر که می خواهد باشد. در آنوقت یک غزل تازه ای از مولانا که بتوسط قوالان بدست آمده بود او همان غزل را فرستاد که چند بیت آن این است:

هر نفس آواز عشق می رسد از چپ و راست

ما بفلک میرویم عزم تماشا کراست

ما به فلک بوده ایم یار ملک بوده ایم

باز همانجا رویم باز که آن شهر ماست

ما ز فلک برتریم و ز ملک افزون تریم

زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

۱- نفحات الانس جامی تذکره نجم الدین رازی (مؤلف).

۲- ریاض العارفین. (مؤلف).

شیخ اینرا هم نوشت که یک صاحب حال در بلاد روم پیدا شده که این غزل نغمه‌ای از ترانه حقیقت اوست. شمس‌الدین وقتی که غزل را دید حالت عجیبی بروی طاری شد. او برای آن غزل بخصوص مجالس سماعی منعقد ساخت و هدایا و تحف زیادی برای شیخ فرستاد که به مولانا تقدیم دارد چنانچه شیخ به قونیه رفته و مولانا را ملاقات^(۱) نمود. علامه قطب‌الدین شیرازی شاگرد رشید محقق طوسی که در درة التاج کتاب مشهور خود تمام عناصر و اجزاء فلسفه را نهایت درجه محققانه نوشته است بقصد امتحان و آزمایش بخدمت مولانا رسید ولی در آخر مرید او گردید. راجع باین ملاقات روایات مختلف است. صاحب جواهر مضیئه می‌نویسد که او نزد مولانا رفت و مولانا در ضمن بیان یک حکایت اشارت نمود که او برای امتحان و آزمودن وی آمده است و چون او در حقیقت بهمین نیت رفته بود شرمنده شده برگشت. ارنیقی در مدینه العلم نوشته که او با اخلاص تمام خدمت مولانا رسیده و کسب فیض نموده است. در مناقب العارفین از زبان خود قطب‌الدین شیرازی مذکور است که او با ده دوازده تن از علما بنزد مولانا رفت و قبلاً آنها چند مسئله بسیار مشکلی را بمشورت هم انتخاب کردند که از مولانا سؤال کنند، اما وقتی که نگاهشان به چهره مولانا افتاد همه را از نظر داده گوئی هرگز چیزی نخوانده‌اند. تا پس از لحظه‌ای مولانا شروع به بیان حقائق و اسرار نمود بطوری که تمام مسائلی که آنها بمنظور آزمایش و امتحان در نظر گرفته بودند ضمناً حل گردید و در آخر همه آنها دست ارادت به مولانا^(۲) دادند. تفصیل این

۱- مناقب العارفین صفحه ۱۵۸. (مؤلف).

۲- مناقب العارفین صفحه ۲۵۴. (مؤلف).

واقعہ صحیح است یا نہ ما کار بآن نداریم، لیکن این قدر مسلم و یقینی است کہ علامہ قطب الدین شیرازی در عداد زیارت کنندگان مولانا بوده و از آن به علو مرتبت و مقام مولانا بخوبی می توان پی برد.

اخلاق و عادات

اخلاق و عادات مولانا را تذکره نویسان از روی ترتیب و تحت عنوان جداگانه ننوشته‌اند و لذا ما اقوال و حکایاتی را که در این باب بدست آورده‌ایم بلا ترتیب ذیلاً از نظر خوانندگان می‌گذرانیم. این مرد بزرگ تا وقتی که داخل در دائرهٔ تصوف نشده بود زندگی عالمانه ولی با شکوه و جلالی داشت. هنگامی که سوار می‌شد جمعی از علما و طلاب و حتی امرا در رکاب او بوده‌اند. مناظره و مجادله که طریقهٔ عام اهل علم بود مولانا در این باب قدمها از دیگران جلو بوده است، با دربار امرا و سلاطین هم ارتباط داشت. لیکن بعد از داخل شدن در رشتهٔ سلوک او این طریقه و روش خود را بدل کرد و این مسئله که زندگی صوفیانهٔ مولانا از کی شروع می‌شود روشن نیست، لیکن اینقدر مسلم است که او قبلاً از یک مدت زیادی مرید سید برهان‌الدین محقق شده در ظرف نه الی ده سال مراحل و مقامات فقر را در صحبت او طی کرده بود. اما وقایع و حکایات کشف و کرامات او و آن بنا بر گفتهٔ صاحب مناقب‌العارفین و دیگران از زمانی شروع می‌شود که برای تحصیل علم بدمشق رفته است، ولی همانطور که در بالا گفته شد زندگی صوفیانه

مولانا از ملاقات شمس تبریز شروع شده است، رشته درس و تدریس یا افتاء و افاده هنوز جاری بوده اما آن صرفاً یادگاری از زندگانی اولیه او می باشد وگرنه بیشتر از نشئه تصوف سرشار بوده است.

ریاضت و مجاهده از حد خارج شده بود. سپه سالار که سالها با وی بوده می نویسد من هیچ شبی او را در لباس خواب ندیدم. بستر خواب یا متکا و لحاف ابداً در کار نبود. هیچوقت بقصد خواب دراز نمی کشید و وقتی هم که خواب غلبه می کرد گوشه ای می نشست و همانطور نشسته می خوابید. در یک غزل چنین میگوید:

چه آساید بهر پهلوه که خسپد کسی کز خار دارد او نهالین
در مجالس سماع وقتی که خواب بر مریدان غالب می شد بملاحظه
آنها تکیه بدیوار نموده سر بر زانو می نهاد تا آنها بی تکلف بخوابند.
وقتی که آنها می خوابیدند خودش برخاسته مشغول ذکر و فکر می شد و
اشاره بدین مطلب است که میگوید:

همه خفتند و من دلشده را خواب نبرد
همه شب دیده من بر فلک استاره شمرد
خوابم از دیده چنان رفت که هرگز ناید

خواب من زهر فراق تو بنوشید و بمرد
بیشتر روزها در صوم بود. شاید این را مردم امروز باور نکنند،
لیکن مطابق بیان رواة معتبره ده روزه روز بیست روز چیزی
نمی خورد.

وقت نماز که میشد فوراً بطرف قبله متوجه شده و رنگ چهره اش
بکلی تغییر میکرد. در نماز حالت استغراق تام دست میداد. سپه سالار
می گوید که بارها بچشم خود دیدم وقت اول عشا تکبیر بستی و تا اول
صبح بدو رکعت مستغرق بودی. در یک غزل کیفیت نمازش را بیان

نموده و در مقطع آن چنین می‌گوید:

بخدا خبر ندارم چو نماز می‌گذارم که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی یکدفعه در موسم زمستان که هوا خیلی سرد بود بقدری در نماز گریست که تمام چهره و محاسن از اشک تر شد و از شدت برودت اشک‌ها جمع شده و یخ بست، ولی او همینطور مشغول نماز بوده است. در اوائل سن با پدر به حج رفته بود و از آن به بعد غالباً اتفاق حج نیفتاده است. زهد و قناعتش به انتها درجه بود. سلاطین و امرا وجوه نقد و انواع تحف و هدایا می‌فرستادند، لیکن مولانا چیزی پیش خود نگاه نمی‌داشت بلکه همه آنها را بهمانطور که رسیده بود بنزد صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی می‌فرستاد. گاهی اتفاق می‌افتاد که اهل بیت نهایت درجه در عسرت و تنگی بودند به اصرار سلطان ولد چیزی از آن نگه می‌داشت.^(۱) روزی که در خانه امر ما بوی درویشی می‌آید. معمول بود که همه وقت هلیله در دهان نگاه می‌داشت و سبب اصلی آن معلوم نیست و هر کس درینباب از پیش خود قیاسی می‌کرده است. از چلبی پرسیدند گفت مولانا بواسطه ترک لذات حتی نمی‌خواست که مزه دهانش شیرین باشد، لیکن ما این قیاس را صحیح نمی‌دانیم. استغراق و فنا چیز دیگری است، اما حالات و گذارشات مولانا حکایت از ترک لذات و رهبانیت او نمی‌کند. پایه بخشش و ایثارش این بود که سائلی سؤال می‌کرد عبا، یا جبه و قبا آنچه در بدن بود کننده بوی می‌داد و بدین لحاظ جبه و قبا هم مثل عبا، از جلو باز بود که در کندن زحمت^(۲) نباشد.

۱- سپه سالار، چاپ هند، صفحه ۲۰ و ۲۱. (مؤلف).

۲- سپه سالار، چاپ هند، صفحه ۵۰. (مؤلف).

با وجود عظمت‌شان و مقام نهایت درجه بی‌تکلف، متواضع و خاکسار بود. در یکی از روزهای زمستان بنزد حسام‌الدین چلبی رفت. چونکه وقت گذشته و بیگاه بود درب منزل بسته و همه آرام گرفته بودند او پشت در ایستاد و برف هم می‌بارید بطوریکه آن روی سرش جمع شده ولی او باین خیال که به اهل خانه زحمت نشود نه دروازه را کوبید و نه کسی را صدا زد، تا صبح وقتی که دربان در را باز کرد و مولانا را بدان حالت دید فوراً به حسام‌الدین خبر داد. مشارالیه آمده خود را به قدمهای مولانا انداخت و گریست و او ویرا در آغوش گرفته آرامش ساخت.

یکدفعه از راهی داشت عبور میکرد اطفال چشمشان بوی افتاده برای دست بوسی دویدند و او همانجا ایستاد و بچه‌ها از هر طرف می‌آمدند و دستش را می‌بوسیدند. مولانا هم برای دلداری آنها بوسه‌شان می‌داد. یکی از آنها که مشغول کاری بود به مولانا گفت که قدری مکث کند تا از کارش فارغ بشود، مولانا هم ایستاد تا آن طفل آمده و افتخار دست بوسی حاصل نمود.

روزی مجلس سماع بود، اهل محفل و خود مولانا در حال وجد بودند و یکی در حالت مستی تپیدن گرفته تا اینکه رسید به مولانا و بیخود وار خود را متصل باو می‌زد یاران او را گرفته بزور عقب کشیدند و دورتر برده نشاندند. مولانا متغیر شده فرمودند شراب او خورده و شما بدمستی می‌کنید.

در قونیه چشمه آب گرمی بود و مولانا گاهی برای استحمام بدانجا می‌رفتند. یک روز قصد آنجا را داشتند خادمان قبلاً رفته محل خاصی را تعیین کنند، لیکن پیش از اینکه مولانا برسد چند نفر جذامی رسیده در آنجا مشغول بدن شوئی شدند. خادمان خواستند از آنها

جلوگیری کنند مولانا رسیده از اینکار منع شان نمود و از همان محلی که جذامی‌ها شستشو می‌کردند ایشان آب برداشته به بدن خود می‌ریختند.

روزی در خانه معین‌الدین پروانه مجلس سماع بود. کراجی خاتون دو طبق شیرینی فرستاد. اهل مجلس مشغول سماع بودند که در این میانه سگی آمد و از شیرینی که در طبق بود خورد. خواستند سگ را بزنند مولانا منع نمود و فرمود این سگ از شما گرسنه‌تر بود خورد پس حق او بوده است.

یک روز بحمام درآمده بود ولی فوراً بیرون آمد. جهت پرسیدند فرمود من که داخل شدم حمامی برای اینکه مرا جا سازد یکی را که پیش از من بحمام رفته بود از کنار حوض دور می‌کرد. برای همین نماندم و بیرون آمدم.

زمانی که در دمشق مشغول تحصیل بود یک روز در مجلسی مرکب از اهل علم ذکری از شیخ بهاء‌الدین پدرش بمیان آمد، حضرات فقها از وی بنای انتقاد و خرده‌گیری را گذاردند و مولانا همه را شنید و خاموش ماند تا پس از ختم جلسه یکی به فقهای مزبور رسانید که شما پدر شخصی را در حضور خود او بد گفتید. بهاء‌الدین پدر مولانا می‌باشد. آنها بنزد مولانا رفته معذرت خواستند در جواب گفت هیچ حاجت بعدر خواهی نیست، من بار خاطر نمی‌خواهم باشم.

یکدفعه گراخاتون زوجه مولانا کنیزش را تنبیه کرد. اتفاقاً مولانا همان وقت رسید و اینرا دیده سخت رنجید و فرمودند اگر او بانو و شما کنیز بودید چه می‌کردید. بعد فرمود همه آدمیان برادران و خواهران همنده هیچ شخصی برده و بنده کسی نمی‌شود بلکه همه بندگان خدا هستند. گراخاتون همان وقت کنیز را آزاد نمود و تا وقتی هم که حیات

داشت غلامان و کنیزان را مثل خود می خوراند و می پوشانید. روزی با مریدان از راهی می گذشت، در یک کوچه تنگی سگی را دید سر راه خوابیده و راه را مسدود کرده است. مولانا همانجا مکث کرد و تا دیری سر پا ایستاد. یکی که از آنطرف کوچه می آمد سگ را بلند کرده و از آنجا خارج ساخت. مولانا نهایت آزرده شده فرمود ناحق او را آزار دادید.

یکی از روزها دو نفر سه راه با هم نزاع می کردند و همدیگر را دشنام می دادند از میان آنها یکی گفت اُه لعین! تو اگر یکی بگوئی ده تا خواهی شنید. مولانا گذارش بآنطرف افتاد و بآنشخص فرمود برادر. آنچه باید بگوئی بمن بگو، چه اینکه بمن اگر هزار بگوئی یکی را هم نخواهی جواب شنید. اینجا هر دوی آنها روی قدم مولانا افتاده و با هم آشتی کردند.

روز جمعه ای در مسجد قلعه مجلس وعظ منعقد بود. امراء و معاریف و سایر وجوه شهر همه حضور داشتند. مولانا شروع به بیان دقائق و نکات قرآنی نموده از هر طرف بی اختیار صدای تحسین و آفرین بلند شد. در آنزمان طریقه وعظ این بود که قاری آیات چندی از قرآن می خواند و واعظ بشرح همان آیات می پرداخت. در این مجلس یکنفر فقیه هم حضور داشت. مشارالیه از روی حقد و حسد گفت آیات را قبلاً معین کردن و بیاناتی در پیرامن آن نمودن هنر نیست. مولانا رو باو کرده فرمود شما سوره ای را بخوانید و بنشینید تا من آنرا تفسیر کنم، فقیه مشارالیه سوره «الضحی» را خواند و مولانا به بیان دقائق و لطائف سوره مزبور پرداخت. او تنها و او «الضحی» را بقدری شرح و بسط داد که عصر شد. حالت وجدی بر اهل مجلس طاری گردید و فقیه مذکور بطوری متقلب گردید که جامه چاک زده خود را بقدمهای مولانا

انداخت. مولانا بعد از این مجلس، دیگر وعظ ننمود و می فرمود هر قدر بر شهرتم می افزاید همانقدر دچار مصیبت و بلا می شوم، لیکن چه کنم، چاره ای نیست.

در مثنوی اشاره باین معنی کرده می فرماید:

خویش را رنجور ساز و زار زار تا ترا بیرون کند از اشتهار
کاشتهار خلق بندی محکم است درره این از بند آهن کی کم است
روزی به ملاقات شیخ صدرالدین قونوی رفت. شیخ از وی احترام نموده و بر مسند خویش نشانید و خود در جلو دو زانو شده به حال مراقبه نشست. از میان حضار درویشی حاج کاشی نام از مولانا پرسید «فقیر که را گویند؟» مولانا جواب نداد. درویش سه بار این سؤال را بر زبان آورد و در هر بار مولانا خاموش مانده چیزی نگفت و وقتی که برخاست و رفت شیخ رو بدرویش کرد و گفت بی ادب چه موقع سؤال بود؟ غرض مولانا از سکوت این بود که «الفقیر اذا عرف الله کل لسانه» یعنی فقیر وقتی که عرفان بخدا پیدا کرد زبانش بسته می شود و این روایت مناقب العارفین است. ممکن است این نظر شیخ و حدسی که زده صحیح باشد لیکن بظاهر علت سکوت این بوده است که او جلو مشایخ صوفیه و محدثین هیچوقت در جواب پیشی نمی گرفت. او از شیخ صدرالدین تا این درجه احترام می نمود که با بودن او هیچوقت در نماز امامت نمی کرد. یک وقت در مدرسه اتابکیه مجمع بزرگی بود و شمس الدین مارونی بر مسند تدریس نشسته درس می داد. قاضی سراج الدین و شیخ صدرالدین طرف راست و چپ قرار گرفته و همه امرا و نیز مشایخ و علما بترتیب نشسته بودند. درین هنگام مولانا وارد شد. او سلام کرد و در گوشه ای جایی که ملازمان و خدمت گذاران می ایستند نشست. معین الدین پروانه، مجدالدین اتابک و دیگر امیران

اینرا دیده از جای برخاستند و آمدند پهلوی مولانا نشستند. قاضی سراج‌الدین هم بلند شده آمد دست مولانا را بوسید و باصرار او را برده نزدیک مستند نشانید. شمس‌الدین مارونی در مقام عذر خواهی برآمده و گفت ما همه بندگان شمائیم.

سراج‌الدین قونوی یکی از فضیای معروف شنید که مولانا گفته من با هفتاد و سه مذهب متفق و یکی ام، این مرد چون اهل غرض بود یکی از شاگردان مستعدش را فرستاد تا از مولانا پرسش کند که این نسبتی که باو داده شده راست است یا نه؟ و اگر اقرار کرد وی را سخت دشنام دهد. شاگرد مذکور در یک مجمع بزرگی این سؤال را از مولانا کرد. در جواب فرمود آری من گفته‌ام و این نسبتی که بمن داده‌اند راست است. او بنای سفاقت را گذاشته و دشنام‌های سخت به مولانا داد. مولانا خندید و فرمود من با اینهایی که می‌گوئی نیز موافقم. آن مرد شرم‌منده شده برخاست و رفت.

وقتی یکی گفت که اوحدالدین کرمانی شاهد بازاماپاک‌باز بود، مولانا فرمود کاشکی کردی و گذشتی. یعنی کرده و توبه می‌نمود و در نفس حالت خضوع و انکسار زیاد می‌شد.

طریق معاش این بود که از محل اوقاف پانزده دینار^(۱) ماهیانه می‌گرفت و در عوض فتوی می‌نوشت. او به مریدان تأکید اکید کرده بود که سؤالاتی که می‌آورند باو در هر حالی که هست برسانند تا که وجه مزبور بر وی حلال باشد. معمول بود حتی در هنگام سماع و حالت وجد یکی از مریدان دوات و قلم درست و منتظر ایستاده بود که هر سؤالی که می‌آورند فوراً آنرا به مولانا عرضه داشته و او هم بلادرنگ

جواب می‌نوشت. وقتی فتوایی در اینحالت یعنی حالت وجد نوشت و شمس‌الدین مارونی آنرا دیده گفت غلط است. مولانا که شنید پیغام داد مسئله مزبور در فلان کتاب، صفحه فلان درج است. پس از مراجعه معلوم شد که گفته مولانا درست^(۱) بوده است.

وقتی یکی گفت که شیخ صدرالدین چندین هزار سکه مقرر دارد و شما فقط پانزده دینار در ماه می‌گیرید، مولانا فرمود مصارف شیخ هم خیلی زیاد است و حق این است که این پانزده دینار را هم ایشان بگیرند.

در زمان مولانا کیقباد متوفی بسال ۶۳۶ هـ غیاث‌الدین کیخسرو بن کیقباد متوفی بسال ۶۵۶ هـ، رکن‌الدین قلج ارسلان یکی بعد از دیگری بر تخت سلطنت قونیه جالس بوده‌اند. این سلاطین نسبت به والد مولانا و نیز بخود ایشان ارادت خاصی داشتند و اکثر آماده خدمت بودند، گاهگاهی در کاخ شاهی مجلس سماع منعقد کرده مولانا را بانجا دعوت مینمودند. معین‌الدین پروانه که در دربار رکن‌الدین منصب حاجبی داشت و مالک سیاه و سفید بوده است به مولانا عقیدتی خاص داشت و اکثر نیازمندان به خدمت وی حاضر می‌شد، لیکن مولانا طبعاً از امرا و سلاطین نفرت داشت، فقط بجهت حسن خلق با آنان آمیزش می‌نمود و گرنه از صحبت‌های آنها فرسنگ‌ها می‌گریخت. یک وقت امیری معذرت خواست که بواسطه کثرت اشتغال اوقاتش مستغرق و کم می‌تواند حضور پیدا کند. مولانا فرمود حاجت به عذرخواهی نیست من اساساً از نیامدن بیشتر ممنون می‌شوم تا از آمدن. یک‌دفعه معین‌الدین پروانه باتفاق چند نفر از امرا به ملاقات مولانا

۱- کتاب مزبور صفحه ۱۹۳ (مؤلف).

رفته وی بکلی خاموش نشست و صحبتی نکرد. معین الدین با خود اندیشید که سلاطین و امرا اولوالامر بشمار آمده اطاعت آنان از روی قرآن مجید فرض میباشد. چیزی نگذشت که مولانا سکوت را شکسته و شروع بصحبت نمود. از جمله فرمود که روزی سلطان محمود غزنوی بملاقات شیخ ابوالحسن خرقانی رفت. درباریان جلوتر رفته شیخ را خبر کردند، لیکن او اعتنائی ننمود حسن میمندی که وزیر بود اظهار داشت جناب شیخ! در قرآن مجید وارد است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم» و سلطان (یعنی محمود) گذشته از اینکه «اولوالامر» است عادل و نیک سیرت هم هست. شیخ فرمود که در «اطیعوا الله» چنان مستغرقم که از «اطیعوا الرسول» خجالت دارم تا چه رسد به «اولوالامر»!!! معین الدین پروانه و تمامی امیران این حکایت را شنیده گریستند، بعد برخاستند و رفتند.

مولانا غالب اوقات در حال وجد و استغراق و فنا بوده و همینطور که نشسته بود دفعتاً بلند شده شروع برقص می نمود. گاهی بیخبر و بدون اینکه کسی بفهمد از منزل خارج شده و هفته ها غائب می ماند و یاران و عزیزان در تفحص او همه جا را می گشتند و آخر در یک خرابه ای پیداش می کردند و مریدان خاص می رفتند و او را از آنجا می آوردند، در مجالس سماع چندین روز می گذشت که به هوش نمی آمد. از راهی داشت می گذشت ناگهان از طرفی آوازی بگوشش خورده همانجا می ایستاد و شروع برقص مستانه می نمود، در حالت وجد معمول بود آنچه در بدن داشت می کند و همه را به قوالان میداد. امیری موسوم به خواجه مجدالدین که صاحب مکنت بود همیشه چند صندوق لباس مهیا داشت که وقتی که لباسهایش را در آورده میانداخت او فوراً از لباسهایی که تهیه کرده بود می آورد می پوشانید.

معین‌الدین پروانه^(۱) شخص فاضلی را خواست قاضی قونیه کند. مشارالیه سه شرط پیشنهاد کرد: نخست اینکه رُباب (یکی از اقسام ساز) بکلی منسوخ و برداشته شود. دوم فراش قدیم محکمه (دادگاه) را بیرون کنند و آن دیگری که بجای او می‌آید حکم شود که از کسی چیزی نگیرد. معین‌الدین همه شرطها را پذیرفت مگر شرط اول را که بملاحظه اینکه مولانا رُباب استماع می‌نمود رد کرد. مولانا که آنرا شنید فرمود ادنی کرامت رباب یکی همین است که جناب فاضل را از گرفتار شدن در بلای قضا نجات داد.

روزی سلطان ولد شکایت کرد که تمام صوفیه با هم بسر می‌برند بر خلاف آنهایی که در حلقه ما هستند شب و روز خواهی نخواهی با یکدیگر در جنگ و نزاعند. مولانا فرمود هزاران مرغ در یک مکان با هم می‌مانند، لیکن دو خروس نمیتوانند یکجا با هم زیست کنند.

۱- معین‌الدین بن پروانه ابتدا مکتب دار بود ولی نظر به هوش و کیاستی که دارا بود ترقی کرده بمقامات بلند نائل آمده و سالها در ممالک روم در دوره سلاطین سلجوقی برسم نیابت فرمانروا بوده و حتی عزل و نصب شهر یاران بی‌تصویب او صورت نمیگرفته است. این مرد در آخر بجرم همدستی با پادشاه مصر بر علیه مغولان، مغضوب اباقا آن واقع شده و بقتل رسید و مغولها بسکه از او رنجیده بودند گوشت بدن او را خوردند. (مترجم)

تألیفات مولانا

تألیفات مولانا بشرح زیر است:

فیه مافیه - این کتاب مجموعه‌ای از مجالس و تقریرات و مواعظ مولانا است که اصحاب او جمع و تدوین کرده‌اند.^(۱) سپه سالار در رساله خودش ضمناً از آن ذکری نموده و نیز در خاتمه انتخاب مختصری از دیوان مولانا چاپ امر تسر هند اسم این کتاب هست.

مکاتیب - مجموعه خطوط و مکتوباتی است که مولانا در اوقات مختلف به اشخاص چندی از معاصرین خود نوشته است.^(۲)

دیوان - در دیوان قریب پنجاه هزار شعر است و چون در مقطع غزلها عمومیت نام شمس تبریزی درج است عوام آنرا دیوان شمس تبریزی خیال می‌کنند. چنانکه در سر صفحه دیوان مطبوعه نام شمس تبریزی ضبط است، ولی آن یک غلط فاحش است. اولاً نام شمس تبریزی در تمام غزلها از این حیث آمده که مرید دارد به پیر خود

۱- این کتاب تاکنون دوبار در تهران و یکبار در اعظم‌گره هندوستان و یکبار هم قسمتی از آن در شیراز چاپ شده است. (مترجم).

۲- این کتاب مولانا یعنی مکاتیب هم جداگانه در استانبول چاپ شده است. (مترجم).

خطاب میکند و یا غائبانه اوصاف او را بیان می نماید. ثانیاً - در ریاض العارفین و غیره تصریح شده که مولانا این کتاب را بنام شمس تبریزی نوشته است. بعلاوه اکثر شعرا بر غزل های مولانا غزل ها گفته و در مقطع تصریح کرده اند که آن جواب غزل مولانا است. از این گذشته یک مصرع کامل مولانا یا قسمتی از آنرا در غزل خود آورده اند و اینها از همان غزل هایی هستند که در همین دیوان مولانا که بنام شمس تبریزی است یافت میشوند. مثلاً علی حزین میگوید «جواب غزل مرشد دوم است که گفت: من به بوی تو خوشم نافه تاتار مگیر» مصرع دوم از آن مولانا است و بیت تمام این است:

من بکوی تو خوشم خانه من ویران کن

من ببوی تو خوشم نافه تاتار مگیر

غزل دیگر حزین این است:

مطرب ز نوای عارف روم این پرده بزن که یار روم

مثنوی - همین کتاب است که نام مولانا را تا با امروز زنده نگهداشته و شهرت و مقبولی آن تمامی کتب و تصنیفات ایران را تحت الشعاع قرار داده است. مجموع ابیات آن چنانکه در کشف الظنون است ۲۶۶۶۰ می باشد. مشهور است که مولانا دفتر ششم را ناتمام گذارده و فرموده است:

باقی این گفته آید بی گمان دردل هرکس که باشد نورجان

برای مصداق پیدا کردن این پیشگوئی اکثری کوشش کرده و از مولانا حصه ای که باقی مانده بود آنرا باتمام رسانیدند. لیکن حقیقت این است که مولانا از عارضه ای که روی داده بود بهبود یافته و خود این حصه را به پایان رسانیدند و دفتر هفتم را هم (بنا بر بعضی اساتید) ساخته که مطلعش این است:

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولت پاینده عمرت بر مزید
شیخ اسمعیل قیصری که شرح ضخیمی بر مثنوی نوشته است
نسخه‌ای از دفتر مزبور که در ۱۸۱۴ میلادی نوشته شده است بدست
آورده و ثابت می‌کند که آن از خود مولانا می‌باشد، چنانکه در حضور
جماعتی او این مطلب را اظهار داشته و ارباب طریقت مخالفت نموده
شبهات و ایراداتی وارد کردند و او همه آن شبهات و ایرادات را رد
نموده و مشروحاً جواب داده است. صاحب دیباچه می‌نویسد حالیه در
تمامی بلاد مصر و شام و قسطنطنیه مسلم شده که این دفتر هم از نتایج
طبع مولانا است. غرض، از میان تصنیفات مولانا آنچه که امروز موجود
است دیوان و مثنوی است و اینک می‌رویم این دو کتاب را تحت دقت
نظر گرفته و بر آن بطور تفصیل تبصره (تقریظ) می‌نویسیم.

دیوان

اگر چه در دیوان کم و بیش پنجاه هزار شعر موجود، لیکن همگی غزل صرف است، قصیده یا قطعه و غیره مطلقاً وجود ندارد. باید دانست که دامن شعر و شاعری مولانا از مدح و مداحی بکلی پاک است و حال آنکه از میان معاصرین وی حتی عراقی سعدی آن‌هائی که از ناموران اهل حال بشمار می‌آیند نتوانستند از این عیب محفوظ مانند. شعر و شاعری در ایران هر چند از زمان رودکی ابتدا شده که زیاده از سیصد سال گذشته بود، لیکن در میان اقسام شعر، غزل هیچ پیشرفت نکرده بود و جهتش هم این بوده که شعر و شاعری در ایران از مداحی و در یوزه‌گری شروع شده و از اینرو از میان اصناف سخن فقط قصیده گرفته شد، لیکن چون قصائد عرب پیش نظر و سرمشق بوده و در مقدمه این قصائد یعنی قصائد عربی تشبیب یعنی غزل وجود داشته لذا آن در قصائد فارسی هم باب شد، تا رفته رفته حصه غزل مجزا و مستقل گردید، چنانکه حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظهیر فاریابی و کمال اسمعیل به گفتن غزل پرداخته و غزلیات زیادی هم نوشتند، ولی عموماً مسلم است که تا زمان این عارف دانشمند یعنی مولانا غزل هیچگونه

ترقی نکرده بود و نمی توانسته هم ترقی کند، زیر که آن یعنی غزل عبارتست از سوز و گداز و در آن وقت کسانی که بشعر و شاعری اشتغال داشتند آنهایی بودند که برای ضرورت معاش این شغل را پیشه کرده بودند و ابداً سروکاری با عشق و عاشقی نداشتند، چنانچه تمامی شعرائی که در آن زمانند در کلام آنها سوای صنائع لفظی و مرصع کاری الفاظ نامی هم از جوش و اثر وجود ندارد. غزلهای انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد و سلمان موجودند شما آنها را بردارید نگاه کنید ابداً نشانی در آنها از درد و سوز و گداز نمی بینید.

باید دانست که ناله و سوز در شعر و شاعری ایران از اینجا و بدینسان آغاز شد که از میان ارباب حال یعنی حضرات صوفیه چون بعضی بالطبع شاعر بوده و سرمایه‌ای از عشق و محبت، از طریق تصوف آنها را بدست آمده بود. اجتماع این دو در کلام آنها جوش و اثر پدید آورد. ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجه فریدالدین عطار موجد و بانی این خصوصیت می باشند، لیکن این حضرات هم دردهای درونی که اظهار داشته‌اند بیشتر بوسیله رباعیات و قصائد و مثنویات بوده و غزل هنوز بحال ساده‌گی باقی بوده است. در سده هفتم هجری بر اثر انهدام دولت سلجوقیه بازار بخشندگی و صله گستری کساد شده بود و این سبب شد که زور طبع شعرا از قصائد و قصیده سرائی برگشته و بطرف غزل متوجه گردید و چون از میان این شعرا بعضی‌ها بالفطره عاشق مزاج بودند در کلام آنها خود بخود همان معنی پیدا شد که جان و روح غزل می باشد. ارباب تذکره با هم در این خصوص متفقند که کسانی که غزل را غزل کرده‌اند همانا شیخ سعدی، عراقی و مولانای روم می باشند و بدین لحاظ در تقریظ و اظهار نظر بر دیوان مولانا وظیفه ما بوده که ایشان را با سعدی و عراقی مقایسه کرده

و از عزلیات این سه مرد بزرگ نمونه‌هائی ارائه داده خصوصیات و ممیزات هر یک از بیان نمائیم و چون که مولانا قهرمان ما هستند هر آینه ایشان روی مذاق کنونی خواه نخواه ترجیح داده می‌شدند، لیکن حقیقت این است که مبادرت بچنین کاری بالکل خلاف وظیفه واقع نگاری است. در این هیچ جای انکار نیست که نام مولانا را از فهرست ترقی دهندگان غزل نمی‌توان خارج ساخت، لیکن انصاف این است که او را از این حیث یعنی حیث غزل سرائی نمیتوان با سعدی و عراقی مقابله نمود. سپه سالار اینرا به تفصیل نوشته است که مولانا شغل شاعری را از روی ضرورت و اجبار اختیار کرده بود خود می‌فرمود که در وطن ما بلخ این فن نهایت درجه مبتذل شمرده می‌شد، لیکن چون در این ممالک از چیزی غیر از شعر دلچسبی نمی‌گیرند لذا از روی ناچاری این شغل را اختیار نموده‌ام و این عین عبارت اوست که «از بیم اینکه ملول نشوند شعر می‌گویم والله که من از شعر بیزارم در ولایت ما و قوم ما از شاعری ننگ‌ترکاری نبود»^(۱) در غزل نوع خاصی از مضامین و ترکیبات مقررند که آنهائی که غزل گوئی را پیشه خود قرار داده‌اند هیچوقت و در هیچ حالتی از این دائره محدود خارج نمی‌شوند، برخلاف مولانا که مطلقاً پابند آن نیست. او آن الفاظ نامأنوس و ثقیل را بی‌تکلف استعمال می‌کند که غزل هیچ در قصیده هم پیش اهل فن قابل بار یافتن نیستند. برای مقبولی و دلایزی تام و تمام غزل وسیله‌ای که بالاتر از همه و عمده است این است که در آن پهلوی مجاز را غلبه داده اینگونه حالات و معاملاتی را بیان کنند که برای عشاق هوس پیشه اکثر پیش می‌آیند. در کلام مولانا جنبه حقیقت بقدری

۱- سپه سالار، چاپ هند، صفحه ۳۴ و ۳۵ (مؤلف)

غالب است که برای رندان و هوس بازان که قائد و پیشرو اشاعت و ترویج غزلند مطابق ذوق و سلیقه خودشان خیلی کم مواد بدست می آید.

فک اضافت که در شریعت شاعری ابغض المباحات بشمار می آید مولانا آنرا بقدری زیاد استعمال می کند که موجب پریشانی خاطر می شود. با وجود مراتب مذکوره فوق در غزلیات مولانا مزایا و خصوصیات که در جای خود یافت می شوند ما آنها را ذیلا به ترتیب بیان می کنیم.

(۱) نظر باینکه اکثر غزلیات در حالت خاصی گفته شده است بدین جهت آن غزلها در اطراف همان حالت دور میزنند و مانند غزلهای عام که هر بیت آن مجزا و مستقل باشد نیست. یکی از حالات خاص مولانا این بود که در جوش و مستی اکثر اتفاق می افتاد که تمام شب بیدار و خواب نمی کرده است. در یک غزل آنرا چنین بیان میکند:

دیده خون گشت و خون نمی خسپد	دل من از جنون نمی خسپد
مرغ و ماهی ز من شده حیران	کین شب و روز چون نمی خسپد
پیش از این در عجب همی بودم	کآسمان نگون نمی خسپد
آسمان خود کنون ز من خیره است	که چرا این زبون نمی خسپد
عشق بر من فسون اعظم خواند	جان شنید آن فسون نمی خسپد
یا مثلا در نماز بیخودی (مستی) که بر او طاری میشده آنرا در این غزل بیان کرده:	

چونماز شام هرکس بنهد چراغ و خوانی

منم و خیال یاری غم و نوحه و فغانی

چو وضو زاشک سازم بود آتشین نمازم

در مسجدم بسوزد چو بدو رسد اذانی

رخ قبله‌ام کجا شد که نماز من قضا شد
 ز قضا رسد همواره بمن و تو امتحانی
 عجب‌انماز مستان تو بگودرست هست آن
 که نداند او زمانی نه شناسد او مکانی
 عجباً دو رکعت است این عجباً چهارم است این
 عجباً چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی
 در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نی دل
 دل و دست چون تو بردی بده‌ای خدا امانی
 بخدا خبر ندارم چو نماز می‌گذارم
 که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی
 بیت اخیر از حیث سادگی و تصویر واقع قابل توجه خاص است!
 یا مثلاً در حقیقت توحید اکثر غزل‌های مسلسلی گفته که یکی از آنها
 این است:

باز شیری با شکر آمیختند	عاشقان با یکدیگر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند	آفتابی با قمر آمیختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان	جمله همچون سیم و زر آمیختند
رافضی انگشت در دندان گزید	چون علی را با عمر آمیختند
چون بهار سرمدی حق رسید	شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

(۲) - در کلام مولانا وجد و جودش و بیخودی که یافت می‌شود
 در کلام دیگران نمی‌شود نظیر آنرا پیدا کرد. او فطرتاً طبیعتی پر شور
 داشت و صحبت شمس تبریزی این آتش را در وی تیزتر کرده بود. از
 اشعارش برمی‌آید که در سکر محبت از خود بی خود است و در این
 حالت آنچه در دل دارد می‌گوید و در بعضی مواقع کلماتی بر زبان
 می‌آورد که خلاف متانت و وقار می‌باشد و در یک هنگام تمنیات و

آرزوهای قلبی‌اش را با اصرار بهت‌آوری اظهار می‌کند. مثلاً وقتی در دلش از جذبهٔ محبت این خیال پیدا می‌شود که محبوب اینهمه ناز و استغنا بخرج می‌دهد و از من کناره‌گیری می‌کند اگر من بجای او محبوب و محبوب بجای من عاشق می‌شد هیچ وقت با او اینطور معامله نمی‌کردم بلکه از عاشقم قدردانی نموده تمام خواسته‌ها و آرزوهای او را بعمل می‌آوردم. شما ذیلاً ملاحظه کنید که او این خاطره را چگونه بیان نموده است :

گربدین زاری تو بودی عاشق و من هر زمان
 بردلت بخشودمی و بوسهٔ بخشیدمی
 ورتو بودی همچو من ثابت قدم در راه عشق
 بر تو هرگز چون تو من دیگری نگزیدمی
 گرچه بر جور و جفای تو مرا قدرت بودی
 یا ز خلقم شرم بودی یا ز حق ترسیدمی
 یا مثلاً در یک غزل می‌نویسد:
 بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
 بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
 یکدست جام‌باد و یکدست زلف یار
 رقصی چنین میانه میدانم آرزوست
 گفتا ز ناز بیش مرنجان مرا برو
 آن‌گفتنش که بیش مرنجانم آرزوست

* * *

جز ما اگر عاشق شیدا است بگو و رمیل دلت بجانب ماست بگو
 گر هیچ مرا در دل تو جاست بگو گر هست بگو نیست بگو راست بگو
 در مصرع چهارم رباعی فوق وارستگی، حرارت و جوش و

بالاخره درجهٔ اسرار را ملاحظه کنید تا کجا و چگونه است.

(۳) - یکی از خصوصیات عمدهٔ کلام مولانا این است که در جوش و هیجان محبت و عشق حالات خاصی که بر عاشق می‌گذرد آن حالات را بقدری خوب بیان می‌کند که تصویر آن در جلو چشم خواننده می‌گذرد و این بالاترین هنر شاعر و کمال شعر و شاعری است. مثلاً بعضی مواقع این حالت برای عاشق پیش می‌آید که در عین حالت شوق و انتظار دفعتاً معشوق جلو نمودار میشود، اینجا عاشق بی‌اختیار بلند شده می‌ایستد و میگوید دریا که او آمد لیکن از غایت استعجاب با خود می‌گوید نه نه او کجا و اینجا کجا؟ بعد با تأمل زیاد نگاه می‌کند و می‌گوید:

یسار در آمد زدر خلوتیان دوست دوست

دیده غلط میکند نیست غلط اوست اوست

مثال دیگر: موقعی پیش می‌آید که لوازم و اسباب عیش و طرب مهیا شده و انتظار آمدن معشوق است، ولی او نمی‌آید. از عاشق نه اینکار ساخته است که بساط عشرت و عیش را برچیند و نه بدون معشوق لذت و حظی می‌تواند به‌برد. او ادامهٔ این امید و انتظار را بدین‌طریق ادا می‌کند:

قدحی دارم بر کف بخدا تا تو نیائی

همه تا روز قیامت نه بنوشم نه بریزم

مثال دیگر: گاهی عاشق این خیال به ذهنش می‌آید که معشوق تا وقتی که بر کسی عاشق نشده و برای او هم اینگونه معاملات یا حالات پیش نیامده از سوز جگر و بیتابی عاشق ملتفت نمی‌شود و نمی‌داند که بر او چه می‌گذرد. ذیلاً ملاحظه کنید که او این معنی را چگونه سروده است:

ای خداوند یکی یار جفا کارش ده
دلبر عشوه گر و سرکش و خون خوارش ده
چند روزی زپی تجربه بیمارش کن
با طیبیان دغا پیشه سرو کارش ده
تا بدانند که شب ما به چسان میگذرد

درد عشقش ده دردش ده و بسیارش ده
(۴) - در مراحل و مقامات تصوف دو مقام است که با هم تقابل دارند و آن مقام فنا و بقاء است. در فنا بر سالک کیفیت خضوع یا مسکنت و انکسار غالب آمده برعکس در بقاء که حالت سالک لبریز از عظمت و جلال می باشد و باید دانست که این معنی بر مولانا بیشتر غلبه دارد و لذا در کلام وی جلال، بی باکی و بلند آهنگی یا بلند پروازی که یافت می شود در کلام هیچیک از متصوفه نظیر آن دیده نمی شود. میرزا غالب یکی از اشعار مولانا را که متعلق بحالت بقاست مورد توجه قرار داده و از آن تمجید می کند. آن شعر این است:

بزیر کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر
و از این قبیل اشعار زیادند که ما قسمتی را ذیلاً بنظر خوانندگان می رسانیم:

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم همه آفتاب گویم
بنمودمی نشانی ز جمال او و لیکن

دو جهان بهم بر آید سر شور و شر ندارم

* * *

حاصل عرم سه سخن بیش نیست خام بدم پخته شدم سوختم

* * *

میگفت در بیابان رند دهل دریده

صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

* * *

از هم‌رهان مست عناصر دلم گرفت

شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم که یافت می نشود جسته‌ایم ما

گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

* * *

بسر مناره اشتر رود و فغان بر آرد

که نهان شدم من اینجا مکنید آشکارم

* * *

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی

و گریه یار رسیدی چرا طرب نکنی

* * *

گفتم غمت مرا کشت گفتا چه زهره دارد

غم اینقدر نداند کاخر تو یار مائی

* * *

ما دل اندر راه جان انداختیم غلغلی اندر جهان انداختیم

من ز قرآن برگزیدم مغز را پوست را پیش سگان انداختیم

تخم اقبال و سعادت تا ابد از زمین تا آسمان انداختیم

جبه و دستار و علم و قیل و قال جمله در آب روان انداختیم

از کمال شوق تیر معرفت راست کرده بر نشان انداختیم

باز

باز از پستی سوی بالا شدم طالب آن دلبر زیبا شدم

آشنائی داشتم زانسوی جان باز آنجا کامدم آنجا شدم
چار بودم سه شدم اکنون دوم از دوئی بگذشتم و یکتا شدم
جاهلان امروز را فردا کنند من به نقد امروز را فردا شدم

باز

سالکان راه را محرم شدم ساکنان قدس را همدم شدم
گه چوعیسی جملگی گشتم زبان گه لب خاموش چون مریم شدم
آنچه از عیسی و مریم یاوه شد گر مرا باور کنی آن هم شدم
پیش نشترهای عشق لم یزل زخم گشتم صدره و مرهم شدم
رو نمود الله اعلم مر مرا کشته الله و پس اعلم شدم

(۵) - عمر خیام در رباعیات خود وجود روح، معاد و جزا و سزا را انکار کرده و بر آن دلائل خطابی یعنی دلائل شاعرانه اقامه نموده است. مثلاً در انکار معاد میگوید آدمی جنس تره نیست که یکبار بریدند دوباره از زمین سبز بشود. مولانا در اکثر اشعار این رقم افکار را در همان پیرایه شاعرانه رد کرده است، چنانکه میفرماید:

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد

شمع جان را گرو این لگن تن چه کنی

این لگن گر نبود شمع ترا صد لگن است

چنانکه آب حکایت کند ز اختر و ماه

ز عقل و روح حکایت کنند قالب ها

هزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند
چو آب و گل گذری تا دگر جهات کنند
* * *

من نه خود آدم اینجا که بخود باز روم
هر که آورد مرا باز برد در وطنم
اکنون از دیوان مولانا اشعار چندی انتخاب کرده در پایین ذکر می‌کنیم:
خنک آن قماربازی که بباخت هر چه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار بازی
* * *

گویند رفیقانم از عشق به پرهیزم از عشق به پرهیزم پس با که بیاویزم
* * *
من از عالم ترا تنها گزیدم روا داری که من تنها نشینم
تهمت دزد بر زخم هر که نشانت آورد
کاین ز کجا گرفته و آن ز کجا خریده
آینه خریده‌ای می‌نگری جمال خود
در پس پرده رفته پرده ما دریده
* * *

بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به من آورید حالا صنم گریز پا را
* * *
اگر او بوعده گوید که دم دگر بیاید
مخورید مکر او را به فریب او شمار را
* * *

مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری

از آن درپیش خورشیدش همیدارم که نم دارد

با غم یار یار بآئستی یا غم را کنار بآئستی

ز آنچه کردم کنون پشیمانم دل امسال پار بآئستی

تا بدانستمی ز دشمن دوست زندگانی دوبار بآئستی

من به بیداری بخواب این جور را گردیدی

چون تو کافر بودمی گر گرد تو گردیدی

ور به اول روز این حال آگهی بودی مرا

در تو کی دل بستمی گر بستمی ببریدی

ور به خوبی چون گل روی تو بودی خوی تو

ای بسا گلها که من از باغ وصلت چیدمی

از رخ و لب گل شکر بسیار دارد حسن تو

کاشکی بفروختی تا پاره ای بخریدی

ای بلبل سحر گه ما را به پرس گه گه

آخر تو هم غریبی هم از دیار مائی

خواجہ حافظ این مضمون را ترقی داده و گفته:

بنال بلبل اگر بامنت سرباریست که مادو عاشق زاریم و کارمازار است

گر با تو بوم نخسپم از یاریها

ور بی تو بوم نخسپم از زاریها

سبحان الله هر دو شب بیدارم

تو فرق نگر میان بیداریها

سبحان من و توای در خوشاب پیوسته مخالفیم اندر هریاب
من بخت توام که هیچ خوابم نبرد تو بخت منی که بر نخیزی از خواب

* * *

در مذهب عاشقان قراری دگر است
وین باده ناب را خماری دگر است
هر علم که در مدرسه حاصل کردیم
کاری دگر است و عشق کاری دگر است

* * *

گریم ز غم تو زار و گوئی زرق است
چون زرق بود که دیده در خون غرق است
تو پنداری تمام دلها دل تست
نی نی صنما میان دلها فرق است

* * *

مثنوی

شعر و شاعری فارسی از مداحی سلاطین و تفریح خاطر آنها آغاز شده است و بدین جهت بوده است که در میان اصناف سخن اول از همه قصائد بوجود آمد، زیرا که در زمان عربی قصائد از مدتی مخصوص مدح و ثنا شده بود^(۱) ابتدا قصائد از غزل تنظیم میشود که آنرا تشبیب گویند و از همینجا هم غزل آغاز نهاده لیکن یک نوع غزل ساده‌ای که برای تمهید قصائد زیبا بوده است. برای آل سامان و سلطان محمود و از بین سلاطین این ذوق پیدا شد که کارنامه نیاکان آنها یعنی شاهان عجم در نظم بیان بشود تا که بسان ضرب المثل بر زبانها جاری باشد و روی این، مثنوی بوجود آمد که آن در میان اصناف سخن برای بیان حوادث تاریخی صنف بهتر از همه است. فردوستی این صنف را ترقی داده به پایه‌ای آنرا رسانیده که تا بامروز کسی نتوانسته با او همدوشی کند.

۱- باید دانست که در شاعری اصلی عرب معمول نبود شعرا کسی را در قائل مدح کنند بلکه از مداحی بکلی برکنار بودند ولی آن در عصر بنی امیه خاتمه پیدا نمود و از شعر و شاعری اصلی چیزیکه در اینزمان باقی مانده فقط مداحی و مدیحه سرایی بوده است و اما شعر و شاعری فارسی در دوره عرب و آن از زمان عباسیان شروع می‌شود. (مترجم)

لیکن ترقی و پیشرفت مثنوی بلکه تمامی اصناف شعر تا آن وقت آنچه که صورت گرفته بود از لحاظ واقعه نگاری و خیال باقی و بالاخره از نظر صنایع و بدایع بوده است و از ذوق و کیفیت یا شور و گرمی اثری نبود. سلطان ابوسعید ابوالخیر افکار و خیالات تصوف را در رباعی بیان نمود و این اول روزی است که در شعر و شاعری فارسی، ذوق و روح وجد و مستی بوجود آمد. در دورهٔ اخیر دولت غزنویه حکیم شنائی حدیقه تألیف نمود که در نظم، اولین تألیف تصوف بوده است. بعد از حدیقه خواجه فریدالدین عطار مثنویات عدیده در تصوف نوشت که از میان آنها منطق الطیر شهرت زیادی حاصل نمود. مثنوی مولانا که می‌خواهیم بر آن تقریظ بنویسیم خاتم این سلسله می‌باشد. شواهد بسیاری برای این امر موجود است که تصنیفات خواجه عطار برای مولانا دلیل راه بوده است. در تمام تذکرها این مطلب نقل شده است که پدر مولانا وقتی که به نیشابور رسید با خواجه فریدالدین عطار اتفاق ملاقات افتاد^(۱) و او کتاب اسرار نامهٔ خود را بوی یعنی مولانا جلال‌الدین که آنوقت شش ساله بود به هدیه مولانا بهاء‌الدین گفت که این طفل را گرمی دارید. زود باشد که از نفس گرم خویش آتش بر سوختگان زند و شور و غوغا در عالم پراه اندازد. مولانا خود در یک جا می‌فرماید:

هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

۱- بگفتهٔ بعضی از صاحبان تذکره شیخ عطار خود بدیدن مولانا بهاء‌الدین آمد. (مترجم)

در جای دیگر میفرماید:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او

ما از پس سنائی و عطار آمدیم

صاحبان تذکره می‌نویسند که حسام الدین چلبی از مولانا

درخواست کرد که بطرز منطق الطیر یک مثنوی نوشته شود. مولانا

فرمودند برای خود من هم شب قبل این خیال پیدا شد و در همان وقت

این چند شعر سروده شد:

بشنو از نی چون حکایت میکند. الی آخر.

باید دانست که در تألیف مثنوی، حسام الدین چلبی^(۱) را دخالت

زیاد است و در حقیقت این کتاب پر بها و عدیم النظیر بالتماس او

تألیف و خلعت وجود یافته است. این مرد جزو مریدان خاص مولانا

بوده است و مولانا بقدری او را گرامی میداشت که هر کجا ذکری از او

میکرده معلوم می‌شد که ذکر پیر طریقت و استاد است. شش دفتر

مثنوی غیر از دفتر اول هر دفتر بنام او مطرز و مزین می‌باشد.

در دفتر دوم چنین می‌نویسد:

مهلتی بایست تا خون شیر شد

مدتی این مثنوی تأخیر شد

باز گردانید ز اوج آسمان

چون ضیاء الحق حسام الدین عنان

به بهارش غنچه‌ها نشکفته بود

چون بمعراج حقائق رفته بود

در دفتر سوم میفرماید:

این سوم دفتر که سنت شد سه بار

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار

در سوم دفتر بهل اعدار را

بر گشا گنجینه اسرار را

۱- حسام الدین حسن بن محمد بن حسین اصلاً از اهل ارومیه است و خاندان او به قونیه مهاجرت کرده بودند و حسام الدین در آن شهر بسال ۶۲۲ تولد یافت. او علاوه بر لقب حسام الدین و عنوان چلبی به ابن اخی ترک نیز معروف بود. (مترجم)

و در دفتر چهارم:

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی	که گذشت از مه بنورت مثنوی
همت عالی تو ای مرتجی	میکشد این را خدا داند کجا
گردن این مثنوی را بسته	میکشی آنسو که تو دانسته
زان ضیا گفتم حسام الدین ترا	که تو خورشیدی و این دو وصفها
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر	وان قمر را نور خواند این را نگر

همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاء الحق حسام الدین توی
مثنوی اندر فروع و در اصول	جمله آن تست کردستی قبول
چون نهالش داده ای آبش بده	چون گشادش داده ای بگشاگره
قصدم از الفاظ او راز تو است	قصدم از انشاش آواز تو است
پیش من آوازت آواز خداست	عاشق از معشوق حاشا کی جداست

در دفتر پنجم مینویسد:

شه حسام الدین که نورانجم است طالب آغاز سفر پنجم است
و در دفتر ششم چنین میفرماید:

ای حیات دل حسام الدین بسی	میل میجو شد بقسم سادسی
پیشکش میآرمت ای معنوی	قسم سادس در تمام مثنوی

وقتی که دفتر اول مثنوی با تمام رسید زوجه حسام الدین چلبی در گذشت و در مرگش او بقدری متألم شد که تا مدت دو سال افسرده و پریشان بود و چون باعث و محرک سلسله مثنوی او بوده است مولانا هم تا دو سال خاموش ماند. آخر حسام الدین استدعا کرد مولانا دوباره لب به سخن باز کرد. تاریخ دفتر دوم ۶۶۲ است، چنانکه خود میفرماید:

مطلع تاریخ این سودا و سود سال اندر ششصد و شصت و دو بود

دفتر ششم زیر تألیف بود که مولانا بیمار شد و سلسلهٔ مثنوی بکلی بند آمد. بهاء الدین ولد پسر مولانا سبب ترک تألیف را پرسید فرمود اکنون سفر آخرت در پیش است و این راز از زبان دیگری بیان خواهد شد. چنانکه بهاء الدین ولد خود می‌نویسد:

مدتی زین مثنوی چون والد
شد خمش گفتم ورا کای زنده دم
از چه رو دیگر نمیگوئی سخن
بهر چه بستی در علم لدن
گفت نطقم چون شتر زین پس بخفت
نیستش با هیچکس تا حشر گفت
گفتگو آخر رسید و عمر هم
مژده آمد وقت کز تن وار هم
در جهان جان کنم جولان همی
بگذرم زین نم در آیم در یمی

بنا بروایت عام مولانا بعد در سال ۶۷۲ هـ پیش از آنکه دفتر ششم را با تمام برساند از دنیا رفت. لیکن همانطور که بالا گفته آمد خود مولانا دفتر ششم را تمام کرد، چنانکه چند شعر او بشرح زیر است:

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید
دولت پاینده فقرت بر مزید
چونکه از چرخ ششم کردی گذر
بر فراز چرخ هفتم کن مقرر
سعدا داد است هفتای خوش نفس
زانکه تکمیل عدد هفت است و بس

شبهه‌ای که در اینجا پیدا می‌شود این است که فرزند رشید مولانا در خاتمهٔ مثنوی نوشته است که مولانا فرمود که اکنون زیانم بسته شده و تا قیامت با کسی سخن نخواهم گفت و اگر بیان اسمعیل قیصری را صحیح بدانیم تمام پیشگوئی‌های مولانا غلط خواهد در آمد، لیکن این ایراد چندان قابل توجه نیست، چه همه پیشگوئی‌های فقرا و عرفا قطعی و یقینی نیستند. برای مولانا بر اثر عارضهٔ بیماری چنین خیالی پیدا شد ولی وقتی که خدا باو صحت بخشیده و بهبود یافته است جهت نداشت که او برای صحیح در آمدن پیشگوئی مزبور دنیا را از این فیض خود محروم بگذارد.

شهرت و قبولی مثنوی

برای مثنوی حسن قبول و شهرتی که حاصل شده به پایه‌ای است که آن برای هیچیک از کتابهای فارسی تا با امروز حاصل نشده است. صاحب مجمع افصحا نوشته است که در ایران چهار کتاب حسن قبولی که پیدا کرده‌اند هیچ کتابی دارای آن حسن قبول نیست و این کتب عبارتند از: شاهنامه، گلستان، مثنوی ملای رومی، دیوان خواجه حافظ. این چهار کتاب را هم که با هم مقایسه کنیم کفۀ مثنوی از لحاظ مقبولی و پسندیدگی بر باقی می‌چربد و دلیل عمده‌اش این است که فضلا و دانشمندان آنقدریکه با مثنوی سر و کار یا بآن توجه داشته‌اند بهیچ کتابی نداشته‌اند. شروحنی که بر این کتاب نوشته شده ما صورت مختصر آنرا در جدول صفحۀ مقابل درج می‌کنیم. این صورت مأخوذ از کتاب کشف الظنون است. بعد از کشف الظنون هم شرحهای زیادی نوشته شده که اسم آنها در کتاب مزبور نیست، مثل شرح محمد افضل الله آبادی و ولی محمد و عبدالعلی بحر العلوم و محمد رضا و غیره و غیره.

- نام شارح سال وفات کیفیت
 مولی مصطفی بن شعبان ۹۶۹ هـ در شش مجلد
 شمعی یاسودی ۱۰۰۰ هـ تقریباً
- شیخ اسمعیل انقروی ۱۰۴۲ هـ نام آن کنوزالحقائق است
 عبد الله بن محمد شرح جلد اول است مولی یوسف
 رئیس الکتاب متوفی سنه ۹۵۳ مثنوی را خلاصه
 کرده بود و این، شرح آن می باشد.
- ظریفی حسن چلبی نام آن کاشف الاسرار و شرح
 بعضی اشعار است.
- علاءالدین معروف به ۸۷۵ هـ شرح خلاصه مثنوی است. در
 مصنفک - حسین واعظ دیباچه آن ده مقاله است که در آن
 اصطلاحات تصوف و حالات
 مشایخ فرقه مولویه بیان شده
 است.
- شیخ عبدالمجید سیواسی ۱۰۴۹ بر حسب دستور سلطان احمد
 نوشته شده است.
- علائی بن یحیی واعظ شیرازی نامش از هار مثنوی و فقط شرح
 احادیث و آیات قرآن و الفاظ
 مشکله است.
- راجع به شهرت و قبولی، این نکته قابل ذکر است که غیر از مثنوی
 دیگر کتابهای مذکوره فوق (شاهنامه، گلستان، حافظ) هر یک از لحاظ
 مضمون، خون تازه و بکر بودند، یعنی قبلاً در آن مضمون کتابی نوشته
 نشده بود و یا (اگر شده بود) لا اقل شهرت نیافته بود. هر چند پیش از
 شاهنامه اسدی طوسی و دقیقی رزمیه ای ساخته بودند، لیکن دقیقی

فقط هزار بیت گفته و کتاب گشتاسب نامه اسدی طوسی هم ناتمام مانده بود. گلستان در طرز خود بالکل اول تصنیف بوده است و از این نظر برای این کتابها گویا میدان خالی بود و حریف مقابلی جلو نبوده است، بر خلاف مثنوی که پیش از آن در تصوف و سلوک کتاب‌های عدیده موجود بودند، از قبیل جام جم اوحدی مراغه متوفی سنه ۵۵۴. مصباح الارواح اوحدی کرمانی متوفی سال ۵۳۲. حدیقه حکیم سنائی، منطق الطیر خواجه فریدالدین عطار، گرچه از این میان، دو کتاب اول شهرت عام حاصل نکرده بودند، لیکن حدیقه و منطق الطیر گوئی در تمام عالم منتشر بودند. فضائل و کمالات شخصی و نیز قدس و پارسائی حکیم سنائی و خواجه فریدالدین عطار بدرجه‌ای بوده است که تصانیف آنها کم ارزش هم میشدند. باز هم دنیا آنها را یعنی آن کتابها را روی چشم میگذارد. از این گذشته از حیث نفس شاعری این دو کتاب نسبت به مثنوی بالاتر بوده‌اند. علاوه بر این کتابهای مزبور در کشوری که نوشته شده بودند زبان آنجا فارسی بوده است و از اینرو هر کس می‌توانست از آنها لطف بردارد و کیف به برد و در هر مجمع و محفلی ممکن بود رواج پیدا کنند. بر خلاف مثنوی که در سرزمینی تألیف شد، که زبان عام آنجا ترکی بوده است که تا بامروز قائم می‌باشد. مضافاً باینکه در حدیقه و منطق الطیر مسائل دقیق و پیچیده‌ای بیان نشده بودند: بلکه افکار و خیالات صاف و روشن سلوک و اخلاق بوده که بفهم هر بچه‌ای در می‌آمده است، بر خلاف مثنوی که قسمت اعظم آن در بیان مسائلی است که بفهم علمای دقیق‌النظر هم بمشکل در می‌آید تا این حد که بعضی موارد با وجود شروح زیاد تا بامروز لاینحل مانده است و با وجود همه اینها مثنوی آن شهرت را کسب نموده که شما امروز بمشکل یک دو آدمی پیدا می‌کنید که از

اشعار حدیقه و منطق الطیر بر زبانشان باشد بر خلاف مثنوی که اشعارش نقل هر محفل و ورد زبان هر خاص و عام است. خاصه گرمی مجلس و عاظ ما که تماماً از برکت مثنوی می باشد.

سبب مقبولی

مقبولی یک کتاب از دو طریق حاصل می شود. گاهی اتفاق می افتد که یک کتاب از جهت سادگی و روشنی و نیز دلاویزی عام بدوا در میان عوام اشاعت و انتشار یافته و بعد رفته رفته خواص بآن توجه می کنند و مقبول عام می گردد و بعضی اوقات هم می شود که کتاب خارج از دسترس عوام است و بدین جهت فقط خواص بآن توجه دارند و اینجا هر چقدر توجه خواص بآن زیادتر می شود بهمان تناسب در آن دقایق و نکات پیدا می شود و بالاخره بر اثر کثرت توجه و اعتناء و تحسین خواص در میان عوام آوازه پیدا می کند و توده ناس تقلید بآن معتقد و معترف میشوند و بتدریج در تمامی مملکت بسط و توسعه پیدا می کند. باید دانست که مقبول واقع شدن مثنوی از این رقم می باشد و در این شبهه ای نیست که این قسم مقبولی و پسندیدگی هیچوقت برای کتاب دیگری میسر نشده بود. در زبان فارسی هر چقدر کتاب در نظم یا نثر نوشته شده در هیچیک یک چنین مسائل عالیشان و دقیق و باریک و نیز اسرار و رموز نمی توان یافت که در مثنوی بکثرت یافت می شوند. منحصر بفارسی نیست، اینگونه دقائق و نکات در تصانیف عربی هم بمشکل پیدا میشود. بدین لحاظ اگر فضلا و دانشمندان یا ارباب فن بطرف مثنوی نسبت بکتابهای دیگر بیشتر توجه خود را معطوف داشته اند و تا اینحد مبالغه کرده اند که - مصراع :

(هست قرآن در زبان پهلوی)

جای هیچ تعجیبی نیست.

عبرت : مرحوم میرعباس مفتی برای مورد قبول واقع شدن مثنوی علت دیگری نشان می‌دهد و در ذکر مثنوی می‌گوید:

در تصوف می‌شود شیرین کلام زانکه باشد در گنه لذت تمام
بعد در تعریف مثنوی من و سلوای خود می‌نویسد:

این کلام صوفیان شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست
راست گفته‌اند: عیب نماید هنرش در نظر!!

پیش از مثنوی، کتابهایی که در اخلاق و تصوف تألیف یافته بودند طرز و روش آنها این بوده است که عناوین مختلفی در تصوف و اخلاق قائم کرده حکایات اخلاقی مینوشتند و از آنها نتیجه می‌گرفتند. منطق الطیر و بوستان بهمین روش نوشته شده‌اند. در حدیقه اکثر مسائل بطور مختصر بیان شده است، مثلاً نفس، عقل، عمل، معرفت، تنزیه صفات، توکل، صبر و شکر و غیره و غیره برای هر یک عنوانی قائم شده و حقیقت آن شرح داده شده است. لیکن روش و طریقه مثنوی این نیست. در مثنوی هیچگونه تبویب و ترتیبی در کار نیست. دفترها تقسیم شده ولی آنها از لحاظ خصوصیت موضوع یا مضمون نیست بلکه نظیر جزوات قرآن مجید یا دیوان متعدد یک شاعر می‌باشد (چونکه این امر بظاهر مستحسن معلوم می‌شود) در زمان خود مولانا مردم بر آن اعتراض می‌کردند، چنانکه خود مولانا از زبان معترض چنین می‌گوید:

کین سخن پست است یعنی مثنوی	قصه پیغمبر است و پیروی
نیست ذکر و بحث اسرار بلند	که دوانند اولیا زان سو کمند
از مقامات تبیت تا فنا	پایه پایه تا ملاقات خدا
جمله سرتاسر فسانه است و فسون	کودکان را قصه بیرون و درون

حاصل اعتراض این است که مثنوی طریقه‌اش باید این باشد که در فقر و سلوک منازل و مقاماتی که هستند از تبیل و فنا گرفته تا مقام وصل لازم است همه را بتفصیل و بترتیب سواسوا بیان کنند. مولانا بجای آن دست به قصه‌های طفلانه زده است. در جواب آن مولانا می‌فرماید کفار هم به قرآن همین اعتراض را کردند:

چون کتاب ال پیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
ذکر اسمعیل و ذبح و جبرئیل	ذکر قصه کعبه و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا	ذکر داود و زیور و اوریا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او	ذکر یونس ذکر لوط و قوم او

بعد می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است	زیر ظاهر باطنی هم قاطر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر	خیره گردد اندرو فکر و نظر
همچنین تاهفت بطن ای بوالکرم	می‌شمر تو زاین حدیث معتصم

حقیقت این است که برای نوشتن کتاب‌های علمی و اخلاقی دو طریقه است. یکی آنکه مسائل علمی را مستقلاً بیان کنند. دوم اینکه قصه و افسانه‌ای نوشته شود و مسائل علمی موقع بموقع در ضمن بیاید و طریقه دوم بدین لحاظ اختیار می‌شود که مردمی که زحمت خواندن مضامین خشک و سرد علمی را نمی‌توانند بر خود گوارا کنند از راه قصه و لطائف آن که مطبوع و فریبنده است بدانطرف متوجه گردند. مولانا همین طریقه یعنی طریقه دوم را برگزیده و فرموده است:

خوشر آن باشد که راز دلبران گفته آید در حدیث دیگران
این امر یقینی است که مولانا حدیقه و منطق الطیر را جلو گذاشته و مثنوی را نوشته است.

خود می‌فرماید:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الهی نامه گوید شرح این آن حکیم غیب فخرالعارفین
در بعضی موارد با وجود مختلف بودن بحر، در مثنوی اشعار حدیقه
نقل شده و آنرا شرح داده است و بعضی جاها با اشعار حدیقه در
مضمون بالکل توارد شده است. مثلاً در حدیقه در آنجا که حقیقت
نفس را نوشته است از جمله مینویسد:

روح با عقل و علم داند زیست روح را پارسی و تازی نیست
مولانا می‌فرماید:

روح با علم است و با عقل است یار روح را با ترکی و تازی چه کار
و از این ثابت می‌شود که مولانا حدیقه را اکثر استفاداً مد نظر قرار
داده است و بدین جهت دیده می‌شود که الفاظ و تراکیب یا جملات
حدیقه هم از زبان جاری شده است، لیکن باید در نظر داشت که این‌ها
تمام از تواضع و نیک نفسی مولانا است و گرنه مثنوی را با حدیقه و
منطق الطیر همان نسبت است که قطره را با گوهر هست. هزاران حقایق و
اسراری که در مثنوی بیان شده در حدیقه و غیره ابداً خبری از آن
نیست. خیالات و افکاری هم که در هر دو مشترک هستند مثال آن بعینه
این است که شخصی را از یک چیز شبحی بخیال آمده و بر شخص
دیگر حقیقت آن چیز مکشوف گردیده است. ما جهت نمونه چند مثال
را ذیلاً بنظر خوانندگان می‌رسانیم:

در حدیقه حقیقت دل چنین بیان شده است:

از در تن که صاحب کله است تا در دل هزار ساله ره است
از در جسم تا به کعبه دل عاشقان را هزار و یک منزل
پر و بال خرد ز دل باشد تن بی دل جهان گل باشد

بباطن تو حقیقت دل تست هر چه جز باطن تو باطل تست
اصل هزل و مجاز دل نبود دوزخ خشم و آذ دل نبود
پاره گوشت نام دل کردی دل تحقیق را بهل کردی
دل یکی منظری است ربانی حجره دیو را چه دل خوانی
نیست غبنی که یک رمه جاهل خوانده شکل صنوبری را دل
اینکه دل نام کرده ای به مجاز رو به پیش سگان کوی انداز
دل که با جاه و مال دارد کار آن سگی دان و آن دگر مردار
ماحصل این اشعار این است که دل یک جوهر نورانی است و انسان
در حقیقت همان دل را گویند. این مضمون را مولانا بدینسان بیان
می کند:

تو همی گوئی مرا دل نیز هست
دل فراز عرش باشد نی به پست
در گل تیره یقین هم آب هست
لیک از آن آبت نشاید آب دست
زانکه گر آب است مغلوب گل است
پس دل خود را مگو کاین هم دل است
سرکشیدی تو که من صاحب دلم
حاجت غیری ندارم واصلم
آن چنانکه آب در گل سرکشد
که منم آب و چرا جویم مدد
خود روا داری که آن دل باشد این
که بود در عشق شیر و انگبین
لطف شیر و انگبین عکس دل است
سرخوشی آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض
 سایه دل چون بود دل را غرض
 باغها و سبزا در عین جان
 بر برون عکسش چو در آب روان
 آینه دل چون شود صافی و پاک
 نقشها بینی برون از آب و خاک
 صورت بی صورت بیحد و غیب
 ز آینه دل تافت بر موسی زجیب
 گرچه این صورت نگنجد در فلک
 نی به عرش و فرش و دریا و سمک
 زانکه محدودست و معدود است آن
 آینه دل را نباشد حد بدان
 روزن دل گر گشاد است و صفا

می رسد بی واسطه نور خدا

در بیان حدیقه و مولانا قدر مشترکی که وجود دارد این است که دل
 مادامی که آلوده هوا و هوس است دل نیست، لیکن مولانا علاوه، نکات
 دقیق فیلسوفانه‌ای بیان نموده که قابل بسی توجه است در میان فلاسفه
 اختلاف است که رنج و خوشی، لذت و ناگواری خاصه اشیاء خارجی
 می باشد و یا آن صرف تخیل است.

مثلاً از وجود اولاد مسرت و خوشی که پیدا میشود این خوشی اثر
 یک چیز خارجی و مادی می باشد یا نتیجه تصور و تخیل ماست.
 جماعتی از فلاسفه قائلند که لذت و الم و غیره از امور اعتباری و تابع
 تصور و خیال ما می باشند. در حیوانات نسبت به بچه‌های خود وقتی
 که بزرگ شدند مهر و علاقه‌ای باقی نمی ماند و از دیدن آنها برایشان

مسرتی حاصل نمی‌شود، بر خلاف انسان که از وجود اولاد بی‌نهایت مسرور می‌شود و سبب آن این است که در دل انسان تخیلی که از فوائد اولاد است در حیوان آن تخیل نیست، روی این اصل لذت و مسرت تابع خیال می‌باشد، همچنین از لهُو و لعب، رقص و سرود لطفی که حاصل می‌شود نتیجه خیال ماست و بهمین جهت است که در باره آنها در میان افراد مختلف انسان اختلاف می‌باشد، زیرا که در طرز تخیل و تصور آنها اختلاف وجود دارد. همین معنی را مولانا در اشعار ذیل بیان کرده است:

لطف شیر و انگبین عکس دل است

سرخوشی آن خوش ازدل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه دل چون بود دل را غرض

مولانا اشاره بطرف این نکته نموده می‌گوید دل چیزی است که از تزکیه آن ادراکاتی حاصل می‌شود که از حواس حاصل نمی‌شود:

آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
مثال دوم - در اصطلاح صوفیه عارف را به نی تعبیر میکنند و ازیترو

حکیم سنائی در حدیقه ازنی بدین طریق مدح سرائی نموده است:

نالۀ نی ز درد خالی نیست شوق از روی زرد خالی نیست
بی زبان گوش را خبر کرده بی بیان هوش را خبر کرده
از دمش شعله‌ها همی خیزد چه عجب گرنی آتش انگیزد

این مضمون را مولانا چنین بیان کرده است:

بشنو ازنی چون حکایت می‌کند وز جدائی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
 من بهر جمعیتی نالان شدم جفت خوش حالان و بد حالان شدم
 هر کسی از ظن خود شد یار من و ز درون من نجست اسرار من
 سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست
 تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست
 دو دهان داریم گویا همچونی یک دهان نالان شده سوی شما
 یک دهان نالان شده سوی شما های و هوئی در فکنده در سما
 لیک داند هر که او را منظر است کاین فغان این سری هم زان سراسر
 همین طور دیگر مضامین زیادی در هر دو کتاب مشترکند و از
 مقایسه آنها با هم فرق بین آنها ظاهر و آشکار میگردد.

ما در سابق گفتیم که مولانا کامل در فن شاعری نبود و از اینرو دیده
 می شود که در کلام او آن روانی و برجستگی و نشست الفاظ و نیز حسن
 ترکیب یافت نمی شود که شیوه خاص اساتید شعر است. در اکثر موارد
 الفاظ غریب و ناموس می آید. فک اضافت که در شعر لااقل گناه صغیره
 است اینجا از مولانا بقدری زیاد است که طبیعت وحشت می کند، تعقید
 لفظی هم مثالش زیاد است و با وصف احوال هزارها از این رقم اشعار
 هم از طبع او تراوش شده که از حیث سلاست و روانی و نیز برجستگی
 و دلاویزی لاجواب می باشند. ما برای جلب توجه خوانندگان مثال های
 چندی در پایین می آوریم:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما
 ای علاج نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
 عشق خواهد کاین سخن بیرون بود آینه غماز نبود چون بود

* * *

وحی آمد سوی موسی از خدا بسنده ما را چرا کردی جدا

نی برای فصل کردن آمدی	تو برای وصل کردن آمدی
هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم	هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم
در حق او شهد و در حق تو سم	در حق او مدح و در حق تو ذم
ما درون را بنگریم و حال را	ما برون را بنگریم و قال را
سوخته جان و روانان دیگرند	موسیا آداب دانان دیگرند

* * *

این گناه از صد ثواب اولی تر است	خون شهیدان را ز آب اولی تراست
عاشقان را مذهب و ملت خداست	ملت عشق از همه دینها جداست

* * *

پای چوبین سخت بی تمکین بود	پای استدلالیان چو بین بود
فخر رازی راز دار دین بدی	گر به استدلال کار دین بدی

* * *

آن خلیفه گفت کای لیلی توی
از دگر خوبان تو افزون نیستی
مضمون بالا را شیخ سعدی در گلستان در نهایت خوبی بیان کرده
بود، چنانکه این فقره جزو امثال است که میگویند «لیلی را بگوشه
چشم مجنون باید نگریست» لیکن مولانا آنطور که این مضمون را بیان
کرده در فصاحت و بلاغت هر دو نسبت بطرز ادای شیخ برتری دارد.
اول آنکه شیخ مجنون را در سؤال مخاطب قرار داده بر خلاف مولانا
که بخود دلیلی خطاب می‌کند و از این یک لطافت خاصی پیدا شده که
آن بر ذوق سلیم مخفی نیست.

دوم مضمونی که شیخ در یک جمله طویل ادا کرده بود آن مضمون با
این دو لفظ که «مجنون نیستی» بیان شده است و با وجود این اختصار از
حیث بلاغت و جامعیت این دو لفظ بر جمله شیخ مزیتی بسزا دارد.

این یک جملهٔ معترضه‌ای بود در میان آمد و اینک قلم را باصل مطلب یعنی اشعار سلیس و روان و برجستهٔ مولانا معطوف می‌داریم:

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را بجان پیموده‌ایم
سالکان راه را محرم بدیم	ساکنان عرش را همدم بدیم
پیشهٔ اول کجا از دل رود	مهر اول کی ز دل زائل شود
در سفرگر روم بینی گرختن	کی رود بیرون زدل حب الوطن
ماهم از مستان این می‌بوده‌ایم	عاشقان در گه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند	عشق او در جان ما کاریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار	آب رحمت خورده‌ایم از جویبار
ای بسا کزوی نوازش دیده‌ایم	در گلستان رضا گردیده‌ایم
گر عتابی کرد دریای کرم	بسته کی گردند درهای کرم
اصل تقدش لطف و داد و بخشش است	قهربروی چون غباری و غش است
فرقت از قهرش اگر آبستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
می‌دهد جان را فراقش گوشمال	تا بداند قدر ایام وصال
چند روزی گرز پیشم رانده است	چشم من بر روی خوبش مانده است
کز چنان رویی چنین قهرای غضب	هر کسی مشغول گشته در سبب

راجع بمطالب و مضامین مثنوی امور چندی را بطور اصول

موضوعه لازم میدانیم ذهن نشین خوانندگان عزیز نمایم.

۱- در زمان مولانا در تمام دنیای اسلامی عقائدی که اشاعت و انتشار داشته همانا عقائد شعری بوده است.

امام رازی در این سده از دنیا رفته بود. این مرد صُور عقائد اشاعره را با یک آهنگ بلند و رسائی دمیده بود^(۱) که هنوز صدای بازگشت آن

۱- توضیح اینکه امام رازی اساس علم کلام را روی عقائد اشعری استوار ساخته و با

از در و دیوار طنین‌انداز بوده است و از این طوفان عالمگیر مولانا هم نتوانست محفوظ ماند. با وجود این چونکه در طبیعت استقامت فطری بود قدمش در این لغزشگاه هم نلغزیده است. او عقائد را اکثر روی اصول اشاعره بنیان می‌گذارد، لیکن وقتی که آنها را تشریح می‌کند. قشور و پوست‌های رویی دور ریخته می‌شود و در آخر لب و مغز باقی می‌ماند.

۲- در مثنوی حکایات و روایاتی بکثرت مذکورند که اگر چه فی الواقع غلط و نادرست می‌باشند، لیکن از آن زمان تا با امروز قسمت اعظم از مسلمانان دنیا آنها را قبول داشته و دارند. مولانا از این روایات نتایج مهم و عمده در می‌آورد تا این‌حد که اگر آنها را بردارند هر آینه کاخ مثنوی بی‌ستون می‌ماند و از این بظاهر می‌شود قیاس کرد که مولانا هم این روایات بی‌پایه و دور از کار را صحیح می‌دانسته است، لیکن در موارد عدیده او تصریح می‌کند که آن حکایات و روایات را صرفاً برای شاهد مثال ذکر نموده است، نظیر کتابهای نحو که در آنها بجای فاعل و

یک سرسختی و یک پهلویی از آن دفاع کرده که حتی مسائلی از اشاعره که محتاج به تاویل بودند در آنها هم نیازی به تاویل باقی نگذاشته و در صحت آنها صدها دلیل اقامه کرده است. مثلاً اشاعره قائل بودند که آدمی در افعالش عامل مؤثر نیست و معذک برای خلاصی از جبر سرپوش «کسب» را روی آن گذاشته بودند ایشان آن سرپوش را هم برداشته صاف و پوست کنده مدعی جبر شده‌اند. چنانکه در چندین جای تفسیر کبیر تصریح باین دعوی شده و دلائلی بر آن اقامه نموده‌اند.

همینطور افعال خدا بدون مصلحت و حکمت بودن، عقلی نبودن حسن و قبح، مشروط نبودن حیات به جسم، عدم اشتراط لون و جسم و جهت برای رؤیت، سلب خاصیت از اشیاء یا نبودن خاصیتی در هیچ چیز و بالاخره انکار سلسله سبب و مسبب در اشیاء و غیره و غیره او در اثبات تمامی این مسائل دلیل‌ها اقامه کرده و همانها را مقیاس یا حد فاصل بین اعتزال و سنیت و سنی بودن قرار داده است. تا این‌حد که در تفسیر کبیر در قصه هاروت و ماروت مینویسد «اما اهل السنه فقد جوزوان یقدر الساحر علی ان یطیر فی‌الهِوا، و یقلب الانسان حماراً و الحمار انساناً». (مترجم).

مفعول از زید و عمرو نام برده می‌شود. از جمله این روایت در مثنوی مذکور است که مادر حضرت یحیی وقتی که حامله بود حضرت مریم آنجا حضور داشته است:

مادر یحیی چو حامل بد از او بود با مریم نشسته رویرو
در زمان خود مولانا مردم بر این روایت لب به اعتراض گشوده و آنرا
مجموع و فسانه می‌پنداشتند. او خود این اعتراض را چنین بیان می‌کند:
ابلهان گویند این افسانه را خط بکش زیرادروغ است و خطا
زآنکه مریم وقت وضع حمل خویش بود از بیگانه دور و هم ز خویش
مادر یحیی کجا دیدش که تا گوید او را این سخن در ماجرا
و بعد آنرا ناویل کرده می‌گوید که برای اهل دل دور و نزدیک یکسان
است حضرت مریم مادر یحیی را با وجود بعد مسافت ممکن است
دیده باشد:

ور ندیدش نز برون و نز درون از حکایت گیر معنی ای زیون
نی چنان افسانه‌ها بشنیده همچو شین بر نقش آن چسفیده
ای برادر قصه چون پیمانه است معنی اند روی بسان دانه است
گفت نحوی زید عمرواً قد ضرب گفت چونش کرد بی جرمی ادب
عمرو را جرّمش چه بدکان زید خام بیگانه او را بزّد همچون غلام
گفت این پیمانه معنی بود گندمش بستان که پیمانه است رد
عمرو وزید از بهر اعراب است و ساز گردروغ است آن تو با اعراب ساز
مطلب اشعار این است که یک نحوی «ضرب زید عمرواً» را در مثال
بکار برد که معنایش این است که زید عمرو را زد. اینجا یکی اعتراض
کرد که عمرو گناهش چه بود که مورد ضرب قرار گرفت، نحوی جواب
داد که مقصود اخبار از یک واقعه نیست بلکه مقصود از عمرو زید ظاهر
کردن اعراب می‌باشد. همچنین از این روایات و حکایات هم اصل

واقعہ مقصود نیست بلکه آنچه که منظور نظر و هدف اصلی است نتایج آنهاست اعم از اینکه واقعہ صحیح باشد یا غلط.

۳- یک نکتهٔ مهم و جالب توجه اینست که فلسفہ خواہ اخلاقی باشد و خواہ الہیات و یا ادراک حقائق کائنات چیز محسوس و بدیہی نیست. شاخہای مختلف فلسفہ کہ امروز در ممالک مغرب موجودند گو اینکہ قریب الفہم و اوقع فی النفس می باشند، لیکن قطعی و یقینی نیستند و دلیل صحت و واقعیت آنها صرفاً این است کہ مسائل آن در ذہن جایگیر می شوند، لیکن اگر کسی برای انکار آمادہ شود با دلائل قطعیه نمی توان آنها را ثابت نمود. یکی از مسائل عمدۂ فلسفۂ جدید مسئلۂ ارتقاء است کہ موجد آن دارون می باشد. او معتقد است کہ در اصل یعنی در بدو آفرینش چیزهای بسیط چندی بودہ کہ بواسطۂ آب و هوا و سایر علل و اسباب طبیعی ہزاران و صدها ہزار انواع و اقسام از آنها بوجود آمدہ تا اینحد کہ حیوان متدرجاً تکامل و ترقی پیدا کردہ تا بسر حد انسان رسیدہ است. این مسئلہ امروز در میان تمام حکما تقریباً مسلم الثبوت می باشد، لیکن در اثبات آن دلائلی کہ اقامہ شدہ حاصل تمام آنها ہمین قدر است کہ پدید آمدن کائنات مطابق این اصول یا بدین و تیرہ بظاہر بیشتر نزدیک بعقل و قرین قیاس می باشد و گر نہ اگر احتمال را بخواہیم دخالت دہیم با کمال آسانی میتوان گفت کہ همانطوری کہ ممکن است انواع مختلف روی اصول تکامل پدید آمدہ باشند، این نیز امکان دارد کہ قدرت، تمام انواع و اقسام را بدو ایجاد کردہ باشد^(۱). مولانای روم دلائلی کہ در تحقیق مسائل می آورند آن

۱- یکی از حکمای اروپا شرحی کہ درین باب نوشتہ است ما یک قسمت آنرا بمناسبت مقام ذیل بنظر خوانندگان میرسانیم:
«علوم طبیعی کہ در میان علوم از ہمہ محقق تر و یقینی تر بنظر میرسد تاکنون دیدہ نشدہ

دلائل از همین نوع اند یعنی بصحت و واقعیت مسئله مبحوث فیه در دل اذعان یا ظن غالب پیدا می شود و آن سر حد اخیر واقعیت مسائل فلسفه است.

بین طرز استدلال اشاعره و مولانا فرقی که هست این است که اشاعره چیزی را که ثابت می کنند بزور می خواهند آنرا بقبولانند، مثل اینکه اگر این نشد آن لازم می آید و اگر آن شد محال لازم می آید. اینجا مخاطب از خوف گرفتار شدن در دام این خیالات فرضی بعضی اوقات مسئله را قبول می کند، لیکن وقتی که به قلبش رجوع و فحص می کند در آن از یقین یا ظن اثری نمی یابد، بر خلاف مولانا که هیچ وارد اینگونه احتجاج نمی شود، یعنی از لازم آمدن محالات و ممتنعات و تشبیهات آن استبعاد را کم می کند و قرائن زیادی نظیر آن پیش می کشد که از آن ها خیال می شود که قضیه یا موضوع مورد بحث بدینسان و بصورت حاضر باشد بیشتر قرین قیاس یا نزدیک تر بعقل است و نتیجه همین است که مولانا از قیاس شمولی که در منطق زیاد استعمال می شود خیلی

است که علت اولیه یک چیز را بتواند بما نشان بدهد و تمام اهمیت و بلندی مقامش همینقدر است که روابط و علایق بین حادثات و واقعات مختلفه طبیعی را در صورتی که سهل و آسان و قریب بفهم باشد صاف کردن روشن می سازد، لیکن وقتی که یک مسئله دقیق و باریکی پیش می آید که فی الجمله محتاج به تحقیقات وافیه باشد آنوقت غیر از قیاسات و ظنات راه حل دیگری نمیتواند بدست بدهد. علوم جدیده بزحمت شروع باین نموده که سئوالاتیکه روزانه برای انسان پیش می آید جواب دست و پا شکسته ای برای آنها تهیه نمایند. حقیقت امر این است که طبیعت از گهواره تا قبر تخم مسائل غیر متناهی لاینحلی را در زندگانی ما پاشیده و غریزه انسانی آرزوهایی برای حل آنها در دلها ایجاد نموده در صورتیکه هیچیک از آن آرزوها را نمی تواند در خارج بعمل بیاورد. وضوع علوم طبیعی هم این است که افکار جدید نامحدودی را در دماغ ما ایجاد میکند اما از عهده جواب هیچ سئوالی بر نمی آید».

(مترجم)

کم کار می‌گیرد و از آن استدلال نمی‌کند بلکه استدلالش کلیه بصورت قیاس تمثیلی می‌باشد و بهمین جهت است که در مثنوی خیلی بکثرت از تشبیه و تمثیل کار گرفته شده است. مثلاً می‌خواهد ثابت کند که وارستگان محبت و عشق پابند آداب شرع نیستند، در اینجا او از قیاس شمولی استدلال نمی‌کند بلکه بوسیله تمثیل آنرا چنین می‌فهماند:

خون شهیدان را ز آب اولی تر است

این گناه از صد ثواب اولی تر است

در میان کعبه رسم قبله نیست

چه غم ارغواص را پاچله نیست

حاصل این اشعار اینست که خون نجس است، لیکن خون شهیدان را نمی‌توان نجس دانست و بدین جهت هم آنها را غسل نمی‌دهند. همچنانکه در کعبه پابندی قبله از میان می‌رود یا غواص وقتی که داخل دریا می‌شود حاجت به پا پوش ندارد همین طور وارستگان وادی عشق وقتی که بمقام فنا و قرب می‌رسند پابندی آداب و احکام برای آنها ضرور نیست، ما بعد از بیان مطالب سرسری فوق می‌رویم خصوصیات و ممیزات مثنوی را قدری مفصل تر و مبسوط بیان می‌کنیم:

الف - بالاتر و مهم تر از همه خصوصیتی که در مثنوی هست همانا طرز استدلال و طریقه افهام آنست. برای استدلال سه طریقه است: قیاس، استقراء، تمثیل. نظر باینکه ارسطو از میان طرق سه گانه مزبور قیاس را ترجیح داده بود لذا به تقلید او در میان حکمای اسلام هم این طریقه بیشتر مورد توجه قرار گرفته و آن زیاده تر رواج پیدا نمود. علامه ابن تیمیه در کتاب الرد علی المنطق ثابت کرده است که قیاس شمولی را بر قیاس تمثیلی مزیت و رجحانی نیست بلکه از بعضی جهات تمثیلی را بر آن ترجیح است. ما این بحث را در اینجا نمی‌خواهیم طرح کنیم بلکه

فقط می‌خواهیم نشان بدهیم که مولانا زیاده‌تر از قیاس تمثیلی کار گرفته است و حقیقت این است که برای افهام و تفهیم که شرط عمده و اساسی شعر و شاعری است در درجه اول ضرورت می‌باشد. علیهذا برای مثنوی همین طریقه بیشتر موزون و مناسب بوده است. باید دانست که شعر و شاعری مولانا بنابر آنچه که شاعری گفته میشود همین قوت تخیل است. مسائل تصوف و سلوک و منازل و مقامات آن خارج از ادراک بشری است و لذا شخصی که خود این عالم را سیر نکرده نمی‌تواند آن گفته‌ها را باور کند. اکثر مسائل الهیات هم فوق عقول عامه است و لذا برای فهماندن این مسائل بهترین طریقه این است که با تمثیل و تشابیه آنها را بفهمانند. نکته دیگری که قابل ملاحظه است آنکه اکثر متکلمین در مسائل الهیات از اثبات امکان کار می‌گیرند. لیکن امکان را با یک دلائلی ثابت می‌کنند که در دل جایگزین نمی‌شود، بلکه ثبوتی که از آن بدست می‌آید از قماش ثبوت طبع آزمائی و قدرت نمائی و بالاخره اسکات طرف می‌باشد و حال آنکه طریقه عمده برای ثبوت امکان این است که آن با دادن نظایر و شواهد و امثله ثابت کرده شود و بنابرین مولانا این طریقه استدلال را اختیار نموده است. او دقیق‌ترین مسائل را چنان با تمثیل‌های بارز و قریب الفهم حالی می‌کند که حقیقت آنها بفهم خواننده در می‌آید یا لااقل بامکان آنها یقین پیدا میشود.

مثال - این مسئله که تعلق خدا به عالم و تعلق روح بجسم بسانی است که آن را نه متصل می‌توان گفت و نه منفصل، نه قریب و نه بعید، نه داخل و نه خارج. ملاحظه کنید یک چنین مسئله‌ای که بظاهر هیچ بفهم در نمی‌آید مولانا آنرا چطور از راه تمثیل حالی می‌کند:

قرب بی چون است عقلت رابه تو آن تعلق هست بی چون ای عمو^(۱)
 اتصالی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
 زانکه فصل و وصل نبود در روان غیر فصل و وصل نندیشد گمان
 نیست آن جنبش که در اصبع تراست پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
 از چه رو می آید اندر اصبع کاصبع بی او نداند منفعت
 نور چشم و مردمک در دیده است از چه راه آمد بغیر شش جهت
 این تعلق را خرد چون پی برد بسته فضل است و وصل است این خرد
 تاب نور چشم بایه است جفت نور دل در قطره خونی نهفت
 شادی اندر گرده و غم در جگر عقل چون شمعی درون مغز سر
 رائحه در انف و منطق در لسان لهُو در نفس و شجاعت در جنان
 حاصل اینکه قوه باصره در چشم، شامه در دماغ، گویائی در زبان،
 شجاعت در دل تمامی این چیزها علاقه و ارتباطی که دارند بسانی
 است که آن را نه متصل میتوان گفت و نه منفصل، نه قریب و نه بعید،
 همچنین است تعلق و ارتباط خدا به مخلوقات و تعلق روح به جسم.
 مثال دیگر: این مسئله را که در مقام فنا انسان مظهر صفات الهی
 می گردد و در آن عالم انا الحق گفتن او روا می باشد بدین روش ثابت
 می کند:

رنگ آهن محو رنگ آتش است

ز آتشی می لافد و خامش و ش است

چون به سرخی گشت همچون زرکان

پس انا النار است لافش بی زبان

۱- در بعضی نسخها این مصراع چنین است: نیست از پیش و پس و سفلی و علوی -

(مترجم).

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شک است و ظن

آزمون کن دست را بر من بزن

دیگر: این امر را که در عالم استغراق پابندی تکالیف شرعیه باقی

نمی ماند بدین طریق ذهن نشین میکند:

موسیا آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند

خودشهیدان رازآب اولی تراست این خطا از صد ثواب اولی تراست

در میان کعبه رسم قبله نیست چه غم ارغواص را پاچیله نیست

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است برده ویران خراج و عشر نیست

باز: اعراض و چیزهای غیر مادی می توانند علت چیزهای مادی

باشوند او این را بطریق ذیل ثابت میکند:

بسنگر اندر خانه و کاشانه ها در مهندس چون بود افسانه ها

از مهندس آن عرض و اندیشه ها آلت آورد و درخت از بیشه ها

چیست اصل و مایه هر پیشه جز خیال و جز عرض و اندیشه

جمله اجزای جهان را بی عرض در نگر حاصل نشد جز از عرض

اول فکر آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان در ازل

آن نکاح زن عرض بد شد فنا جوهر فرزند حاصل شد زما

جمله عالم خود عرض بودند تا اندرین معنی بیامد هل اتی

این عرض ها از چه زاید ازصور وین صورها از چه زاید از فکر

یا این که بعضی دعاوی عین دلیل است مثالی که برای آن آورده این

است که اگر شخصی روی کاغذی بنویسد که من نوشتن بلام این هم

دعوی است و هم دلیل و یا مثلاً یک نفر در زبان عربی بگوید من زبان

عربی می دانم این دعوی خود دلیل خواهد بود:

یا به تازی گفت یک تازی زبان که همی دانم زبان تازیان
 عین تازی گفتنش معنی بود گرچه تازی گفتنش دعوی بود
 یا مثلاً این مسئله که عارف کامل را باقی و فانی هر دو می توان گفت
 او آن را چنین حالی کرده است.

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد هست باشد در حساب
 هست باشد ذات او تا تو اگر بر نهی پنبه بسوزد آن شرر
 نیست باشد روشنی ندهد ترا کرده باشد آفتاب او را فنا
 درد و صد من شهد یک اوقیه خل چون درافکندی و دروی گشت حل
 نیست باشد طعم خل چون می چشی هست آن اوقیه فزون چون میکشی
 یعنی زبانه شمع جلو آفتاب هم هست و هم نیست. هست از این نظر
 که اگر پنبه روی آن بگذاری سوخته می شود و نیست از این رو که
 روشنی آن بنظر نمی آید، همچنین اگر در یک من غسل مثقالی چند
 سرکه بریزند طعم سرکه هیچ معلوم نمی شود، لیکن بر وزن غسل افزوده
 می شود و از این لحاظ سرکه را می توان گفت هم هست و هم نیست،
 همین طور عارف کامل که وقتی که فانی فی الله می گردد هم میشود گفت
 هست و هم نیست.

ب - یک خصوصیت عمده دیگر آنست که برای تعلیم مسائل
 اخلاقی در ضمن حکایات فرضی طریقه ای که از یک مدت جریان
 داشت مولانا آنرا بعد کمال رسانیده است. کمال این طریقه تعلیم
 موقوف و مبتنی بر امور ذیل است.

- ۱- نتیجه (یعنی نتیجه ای که از حکایت گرفته می شود) فی نفسه
 بکرو تازه و مهم باشد.
- ۲- نتیجه با حکایت مطابقت کامل داشته باشد که گوئی حکایت
 تصویر آن است.

۳- در اثناء حکایت ذهن بطرف آن یعنی نتیجه نتواند منتقل بشود، بلکه در خاتمه تا وقتی که خود نویسنده اشاره یا تصریح نکرده خیال بطرف نتیجه پیشی نگیرد؛ و این بر طبیعت حالت استعجاب عارض شده و قوت تخیل نویسنده ثابت می‌گردد. معانی و نکات مذکوره فوق آن قدر که در حکایات مثنوی یافت می‌شوند در کتاب‌های دیگر مماثل آن خیلی بندرت یافت می‌شوند.

مولانا در ضمن این حکایات و در طی بیان، عیوب نفس انسانی را عیوبی که مخفی و پوشیده و دور از انظار عامه است طوری ظاهر و آشکار ساخته که نگاه مردم عام هیچ وقت تا آنجا نمی‌توانسته برسد و بعد هم طوری آنها را بیان نموده است که هر کس حکایت را می‌خواند بی‌اختیار بخود متوجه شده می‌گوید که آن، بیان حال شخص خودم می‌باشد.

ما مثال‌های چندی در پائین ذکر می‌کنیم:

۱- حکایت کنند که بین جانوران صحرائی با شیر معاهده‌ای برقرار شد که بموجب آن شیر در جایگاهش بنشیند و آنها غذایش را هر روز مرتباً باو برسانند. روز اول قرعه بنام خرگوش افتاد، ولی او یکی دو روز دیرتر بر شیر وارد شد. شیر از این تأخیر خشمناک شده علت آن را پرسید، خرگوش متعذر شد که در راه بشیر دیگری تصادف کرده و او از آمدنش جلوگیری کرد تا با اشکال زیاد و دادن گروگان توانست از چنگالش رهائی یابد. شیر با حال پر از خشم و غضب پرسید آن شیر کجاست تا همین حالا رفته گوشمالش دهم. بالاخره خرگوش از جلو و شیر از دنبال وی روانه شده تا بر سر چاهی میرسند، اینجا خرگوش ایست می‌کند و می‌گوید حریف در این چاه است. شیر نگاهش را در چاه افکنده عکس خود را در آب می‌بیند و آنرا حریف خیال می‌کند و

از شدت غضب حمله ور شده در چاه می افتد و هلاک می شود. مولانا این حکایت را نوشته می فرماید:

عکس خود را او عدوی خویش دید
لاجرم بر خویش شمشیری کشید
ای بسا عیبی که بینی در کسان
خوی تو باشد در ایشان ای فلان
آن توئی و آن زخم بر خود میزنی
بر خود آن دم تار لعنت می تنی
در خود این بد را نمی بینی عیان
ورنه دشمن بوده ای خود را بجان
حمله بر خود می کنی ایساده مرد
همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعر خوی خود اندر رسی
پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
ش را در قعر پیدا شد که بود
نقش او آن کش دگر کس می نمود
ای بدیده خال بد بر روی عم
عکس خال تست آن از عم مرم
این مضمون که انسان را عیب خویش بنظر نمی آید ولی عیب دیگران را بخوبی می بیند جزو مسائل متداوله اخلاق است و بطریق مختلف آن را نویسندگان اخلاق بیان کرده اند، در انجیل این مسئله بدین طریق بیان شده است «چونست که خس را در چشم برادر خود می بینی و چوبی که در چشم خودداری نمی یابی» لیکن مولانا در پیرایه ای که آن را بیان نموده گویاتر و مؤثرتر از طرز بیان دیگران است.

وقتی که شیر عکسش را در چاه دید با خشم زیاد بر او حمله نمود، لیکن هیچ خیال نمی کرد که او بخودش دارد حمله می کند. حالت ما هم همین است، عیوبی که در دیگران می بینیم نهایت بدمان می آید و از آن سخت نفرت می کنیم و در مقام عیب جوئی و بد گوئی بر می آئیم، ولی هیچ خیال نمی کنیم که در خود ما هم همان عیب موجود می باشد و روی این، ما خود از شخص خودمان داریم بد می گوئیم.

حمله بر خود میکنی ایساده مرد

همچو آن شیری که بر خود حمله کرد

هم بزخم خنجر و هم زخم مشت	۲- آن یکی از خشم مادر را بکشت
یاد ناوردی تو حق مادری	آن یکی گفتش که از بد گوهری
کشتمش کان خاک ستاروی است	گفت کاری کرد کان عار و یست
غرق خون در خاک گور آغشتمش	متهم شد با یکی زان کشتمش
گفت پس هر روز مردی را کشم	گفت آنکس را بکش ای محتشم
نای او برم به است از نای خلق	کشتم او را رستم از خونهای خلق
که فساد اوست در هر ناحیت	نفس تست آن مادر بد خاصیت
هر دمی قصد عزیزی می کنی	پس بکش او را که بهر آن دنی
از پی او با حق و با خلق جنگ	ازوی این دنیای خوش بر تست تنگ

۳- این مسئله که در میان مذاهب و فرق مختلف اختلافی که هست در حقیقت اختلاف لفظی است و گرنه مقصود اصلی همه یکی است. علیهذا نزاع و مخاصمت آنها با هم و کشت و کشتار تماماً نتیجه سوء تفاهم و غلط فهمی است. او آن را در پیرایه این حکایت بیان نموده است:

چار کس را داد مردی یکدرم	هر یکی از شهری افتاده بهم
فارسی و ترک و رومی و عرب	جمله با هم در نزاع و در غضب

فارسی گفتا از این چون وارهم	هم بیا کاین را به انگوری دهیم
آن عرب گفتا معاذالله لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی کز ترک بد گفت ای کزم	می نمی خواهم عنب خواهم اُزم
آنکه رومی بود وگفت این قیل را	ترک کن خواهم من استافیل را
در تنازع مشّت بر هم میزدند	که ز سر نام‌ها غافل بدند
صاحب سری عزیزی صد زبان	گر بدی آنجا بدادی صلح‌شان
پس بگفتی اوکه من زین یک درم	آرزوی جمله‌تان را می خرم
یک درم‌تان می شود چار المراد	چار دشمن می شود یک ز اتحاد

حاصل قصه این است که شخصی به چهار نفر که از اقوام مختلف بودند یک درهم داد. بین آنها سر این مطلب که آنرا صرف چه کنند نزاع در گرفت. ایرانی گفت که آنرا بدهیم انگور بگیریم. عرب گفت معاذالله بلکه من میل به عنب دارم. رومی گفت خیر من استافیل می‌خواهم و ترک گفت من هیچکدام بلکه مایل به ازم هستم و حال آنکه این چهار نفر هر یک در زبان خود از انگور اسم برده بودند. چنانچه در این موقع یکی واقف به چهار زبان، انگور می آورد جلو آنها می‌گذاشت تمامی اختلاف از بین می‌رفت.

۴- این حکایت یادگیرای تیزهوش	صورتش بگذار معنی را نبوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد	شب همه شب می‌دریدی حلق خود
خواب خوش بر مردمان کرده حرام	در صداع افتاده از وی خاص و عام
کودکان ترسان ازو در جامه خواب	مرد و زن ز آواز او اندر عذاب
پس طلب کردند او را در زمان	اقچه‌ها دادند و گفتند ای فلان
بهر آسایش زبان کوتاه کن	در عوض با همتی همراه کن
قافله می‌شد به کعبه از وله	اقچه بسته شد روان با قافله
شبگهی کردند اهل کاروان	منزل اندر وضع کافرستان

وان مؤذن عاشق آواز خود
جمله‌گان خائف ز فتنه عامه
شمع و حلوا و یکی جامه لطیف
پرس پرسان کین مؤذن کو کجاست
دختری دارم لطیف و بس سنی
هیچ این سودا نمی‌رفت از سرش
در دل او مهر ایمان رسته بود
هیچ چاره من ندانستم در آن
گفت دختر چیست این مکروه بانک
من همه عمر این چنین آواز زشت
خواهرش گفتا که این بانک اذان
باورش نامد بپرسید از دگر
چون یقین گشتش رخ او زرد شد
باز رستم من ز تشویش و عذاب
راحتم این بود از آواز او
چون بدیدش گفت این هدیه بگیر
آنچه با من کردی از احسان و بر
هست ایمان شما زرق و مجاز

در میان کافرستان بانگ زد
خود بیامد کافری با جامه
هدیه آورد و بیامد شد الیف
که صدای بانگ او راحت فراست
آرزو می‌بود او را مؤمنی
پندها می‌داد چندین کافرش
همچو مجمر بود این غم من چو عود
تا فرو خواند این مؤذن این اذان
که بگوشم آید این از چار دانگ
هیچ نشنیدم درین دیرو کنشت
هست اعلام و شعار مؤمنان
آن دگر هم گفت آری ای قمر
وز مسلمانی دل او سرد شد
دوش خوش خفتم درین بیخوف و خواب
هدیه آوردم بشکر آن مرد کو
چون مرا گشتی مجیر و دستگیر
بنده تو گشته‌ام من مستمر
راهزن که همچو آن بانک نماز

حاصل حکایت این است که مؤذنی بغایت کریه‌الصوت در دهی
مسکن داشت. اهالی برای اینکه از صدای کریه او آسوده بشوند پولی
باو دادند که برای گذاردن حج بمکه برود و او روانه حج گردید. این مرد
در راه به آبادی رسید که در آنجا مسجدی بود و لذا بالای مناره رفته و
اذان گفت. طولی نکشید که یکنفر مجوسی مقداری شیرینی و لباس با
خود برداشته آمد آنجا و پرسید آقای مؤذن کجایند؟ من این‌ها را برای

ایشان هدیه آورده‌ام، چه اینکه بر من متنی عظیم دارند. من دختری دارم صاحب عقل و کمال و معلوم نیست چرا و بچه جهت تمایل به اسلام شده و بطرف آن گرائید. خود من و کسانم هر چقدر باو نصیحت داده و خواستیم او را از این راه برگردانیم موفق نشدیم، تا امروز این آقای مؤذن که اذان گفتند دختر از شنیدن صدا یکدفعه پریشان و مضطرب گردید و پرسید این صدا از کجاست؟ باو گفتند که آن از شعائر اسلام و طریقهٔ اداء فرائض دینی مسلمانان است، در اول باور نکرد ولی وقتی که یقین حاصل نمود از اسلام و آئین آن بکلی نفرت کرد. در پاداش این خدمت، من اینها را برای جناب مؤذن پیشکش آورده‌ام که کاری که از خودم بهیچ وجه ساخته نبود بوسیلهٔ ایشان در کمال خوبی انجام گرفت و اکنون از ناحیهٔ دختر کاملاً مطمئنم که او هیچوقت اسلام نخواهد آورد.

مولانا نتیجه‌ای که از این حکایت گرفته این است که مسلمانان امروز از اعمال و کردار خود نمونه‌هایی که می‌دهند از آن نمونه‌ها اقوام دیگر از اسلام بجای تمایل و محبت متنفر می‌شوند.

۵- میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه از پس کره روان
یک دم ار مجنون زخود غافل بدی	ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چونکه پر بودش بدن	می نبودش چاره از بی خود بدن
لیک ناقه بس مراقب بود و چست	چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو که غافل گشت و دنک	رو سپس کردی به کره بیدرنگ
چون بخود باز آمدی دیدی ز جا	کوز پس رفته است بس فرسنگ‌ها
در سه روزه ره بدین احوال‌ها	ماند مجنون در تردد سال‌ها
گفت ای ناقه چوهر دو عاشقیم	ما دو ضد بس همره نالائقیم
نیستت بر وفق من مهر و مهار	کرد باید از تو عزلت اختیار

تا تو با من باشی ای مرده وطن پس زلیلی دور ماندن جان من
 راه نزدیک و بماندم سخت دیر سیرگشتم زین سواری سیرسیر
 قصه این است که مجنون یک وقت عازم دیدار لیلی گردید. او بر
 ناقه‌ای سوار بود که تازه بچه آورده اما نوزادش همراه نبوده است.
 مجنون وقتی که در خیال لیلی محو و از خود بی خود می شد مهار از
 دستش در رفته و ناقه که مدید مجنون بخود نیست از کشش بچه
 برمیگشت و بطرف خانه رخ می نمود. بعد که مجنون بخود می آمد
 برمیگشت و راه منزل لیلی را پیش می گرفت، لیکن بعد از طی یکی
 چند میل راه باز حالت فنا و بی خودی بر مجنون طاری شده ناقه بطرف
 خانه و نوزادش متوجه می شد و همین طور ماهها در این تنازع و
 کشمکش می گذشت و یک منزل هم طی نمی شد.

مولانا این حکایت را نوشته می فرماید که برای انسان هم بعینه همین
 حالت است، یعنی گرفتار تنازع و کشمکش روح و نفس است:

جان گشاید سوی بالا بالها

در زده تن در زمین چنگالها

این دو همره یکدیگر را راهزن

گمره آنجان کو فرو ناید ز تن

میل جان در حکمت است و در علوم

میل تن در باغ و راغ است و کروم

مناظرات

بعضی مسائل مربوطه به اخلاق و سلوک مسائلی هستند که در آنها ارباب نظر مختلف الرای می‌باشند. این مسائل را مولانا در ذیل مناظرات فرضی بیان نموده است و نظر باین که در این گونه مسائل برای طرفداران پهلوی غلط هم دلائلی موجود می‌باشد که از آن مردم بشتباه و گمراهی می‌افتند لذا در طی مناظره تمام سئوالات طرف مخالف را ذکر کرده و بعد محققانه آنرا حل و فیصله کرده و در نتیجه تمام سوء تفاهمات و غلط فهمی‌هایی که بوده است مرتفع می‌شود.

مثال - اکثر صوفیه توکل را در سلوک یک رکن عمده میدانند و این فکر رفته رفته بصورت‌های مختلف در اکثر افراد سرایت کرده است. مولانا این مسئله را در یک مناظره فرضی بیان نموده و آن مناظره‌ای است که بیش شیر و جانوران صحرائی واقع شده است و جانوران جانب توکل را گرفته و شیر پهلوی جهد و کوشش را اختیار نموده است:

جمله گفتند ای حکیم با خبر	الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شراست	روتو کل کن تو کل بهتر است
با قضا پنجه مزن ای تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زحمت از رب الفلق
(جواب شیر)

گفت آری گر تو کل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر با آواز بلند با تو کل زانوی اشتر به بند
رمز الکاسب حبیب الله شنو از تو کل در سبب غافل مشو
روتو کل کن تو با کسب ای عمو جهد می کن کسب میکن مو بمو

(جواب نخجیران)

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق لقمه تزویردان بر قدر خلق
پس بدان که کسب ها از ضعف خاست در توکل تکیه بر غیری خطاست
نیست کسبی از توکل خوبتر چیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گریزند از بلا سوی بلا پس جهند از مار سوی اژدها
حیله کرد انسان و حیله اش دام بود آنکه جان پنداشت خون آشام بود
ما عیال حضرتیم و شیر خواه گفت الحق عیال لیل اله
آنکه او از آسمان باران دهد هم تواند کو به رحمت نان دهد

(جواب شیر)

گفت شیر آری ولی رب العباد نردبانی پیش پای ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن اینجا طمع خام
پای داری چون کنی خود را تولنک دست داری چون کنی پنهان توچنگ
خواجه چون بیلی بدست بنده داد بی زبان معلوم شد او را مراد
چون اشارتهاش را بر جان نهی در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارتهاش اسرار ت دهد بار بردارد ز تو کارت دهد
سمی شکر نعمت قدرت بود جبر تو انکار آن نعمت بود
هان مخسب ای جبری بی اعتبار جز بزیر آن درخت میوه دار
تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد بر سر خفته بریزد نقل و زاد

گر تو کل می کنی در کار کن کسب کن پس تکیه بر جبار کن

(جواب نخجیران)

جمله با وی بانگ ها برداشتند کان حریصان کاین سبب ها کاشتند

صد هزاران در هزاران مرد و زن پس چرا محروم ماندند از زمن

جز که آن قسمت که رفت اندر ازل روی ننمود از شکال و از عمل

کسب جز نامی مدان ای نامدار جهد جز وهمی مپندار ای عیار

(جواب شیر)

شیر گفت آری ولیکن هم به بین جهدهای انبیاء و مرسلین

حق تعالی جهدشان راراست کرد آنچه دیدند از جفا و گرم و سرد

جهد می کن تا توانی ای کیا در طریق انبیاء و اولیا

چیست دنیا از حذر غافل بدن نی قماش و نقره و فرزند و زن

مال را گر بهر دین باشی حمل نعم مال صالح گفت آن رسول

جهد حق است و دوا حق است و درد منکر اندر نفی جهدش جهد کرد

در مقابل کسب و کوشش چیزهایی که اهل توکل بر آن استدلال

کرده اند و یا می توانند بکنند مولانا همه را بیان کرده و یک یک را جواب

داده است و بعد دلیلی که در افضلیت جهد و کوشش اقامه کرده بقدری

قوی است که نمی توان آن را جواب گفت. توضیح اینکه او در این باب

مثالی آورده که اگر اربابی بیل یا کلنگی بدست نوکر یا غلام داد صاف

معلوم می شود که مقصودش از این کار چیست؟ همچنین بما وقتی که

دست و پا و نیز قدرت و توانائی برای کار می بینیم داده شده منظور از

آن جز این چه می تواند باشد که ما از این آلات کار گرفته و اراده و

اختیار خود را بمورد عمل بگذاریم و معذک توکل را پیشه کردن گوئی

مخالفت کردن با هدایت و خواست خداوندی است. اما فضیلتی که از توکل

در شریعت وارد است معنایش این است که در نتایج کاری که داری کوشش

می‌کنی توکل بخدا کن، چه کامیاب شدن در کوشش از امور اختیاری انسان نیست بلکه آن دست خداست. مولانا علاوه بر این مسائل مطالب و نکات بسیار دقیق و باریکی در طی این مناظرات خاطر نشان ساخته است که ما برای احتراز از اطناب از ذکر آنها صرف نظر می‌نمائیم.

عنصر اصلی اخلاق خلوص است، لیکن از تشخیص حقیقت و ماهیت خلوص لغزش و اشتباهات سختی دست می‌دهد. هرکس نسبت بافعال خود خیال می‌کند که آن مبنی بر خلوص است. یک نفر بکارهای ملی اشتغال دارد و مخصوصاً با نهایت جدیت و سرگرمی تمام دارد آن را انجام می‌دهد و اینکه در آن شائبه خودخواهی و خودپسندی باشد از هیچ یک از افعالش برای خود او و نیز برای مردم عام محسوس نمی‌شد، لیکن وقتی که موقع اصلی می‌رسد اثر مخفی و پوشیده غرض شخصی و خودخواهی که تا آن وقت خود آن شخص را خبر نبود ظاهر و آشکار می‌گردد.

در باب اخلاق نکته‌ای که مهمتر از همه این است که انسان در افعال خویش عمیق شده و با نظر دقیق به بیند که آن تا چه حد مبنی بر خلوص می‌باشد. مولانا ماهیت و حقیقت خلوص را معین و مشخص نکرده است، زیرا که آن از چیزهایی نیست که بتوان برای وی جنس و فصلی مطابق منطق تعیین و بطور حد تام تعریف کرد، لیکن حکایت ذکر نموده که در آن خلوص را مجسم ساخته و نشان میدهد، گوئی مقیاسی برقرار ساخته که هر شخصی افعال خود را با آن سنجیده بودن خلوص و نبودن آن را میتواند کاملاً فیصل دهد و آن حکایت این است:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزله از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی

از نمودن عفو و رحم بی محل	گشت حیران آن مبارز زین عمل
از چه افکندی مرا بگذاشتی	گفت بر من تیغ تیز افراشتی
تا شدی تو سست در اشکار من	آنچه دیدی بهتر از پیکار من
تا چنین برقی نمود و باز جست	آنچه دیدی که چنان خشمش نشست
تا بجنبید جان بتن همچون جنین	که بفرما یا امیرالمؤمنین
که بهنگام نبرد ای پهلوان	گفت امیرالمؤمنین با آن جوان
نفس جنبید و تبه شد خوی من	چون خدو انداختی بر روی من
شرکت اندر کار حق نبود روا	نیم بهر حق شد و نیمی هوا
آن حقی کرده من نیستی	تو نگاریده کف مولیستی
برز جاجه دوست سنگ دوست زن	نقش حق را هم با مر حق شکن

ماحصل حکایت این است که حضرت مولی علی (ع) وقتی در جهاد بر کافری غالب آمد و خواست با شمشیر او را بقتل برساند که آن کافر تف بروی آنجناب انداخت. اینجا حضرت درنگ کرده و شمشیر را از دست انداخت. کافر متحیر شده پرسید چه موقع عفو بوده است؟ در جواب فرمود من تو را خالصاً لوجه الله خواستم قتل کنم ولی وقتی که تف انداختی بر نفسم این حرکت ناگوار آمده و خشم بر من غالب گردید و خلوص در این صورت بجا نماند چه اینکه خواهش نفسانی هم شامل گردید:

نیم بهر حق شد و نیمی هوا شرکت اندر کار حق نبود روا
یک اشتباه عمده ای که همیشه اکثر عوام و آقایان فقها مرتکب می شوند این است که محاسن اخلاقی را مثل عفو، جود و سخا، همدردی و غمخواری به امت اسلامی معتقدند تعلق می گیرد و غیر مذهبی ها و بیگانگان بعقیده آنان از این بخشندگیها نمی توانند مستفید و بهره مند گردند. بلکه با آنها بطور بغض و عناد و نفرت و تحقیر باید رفتار نمود و همین را ایشان معنی «اشداء علی الکفار» می دانند، لیکن مولانا

خطی این فکر را در ضمن بیان حکایات ثابت کرده و نشان می‌دهد که برای ابر کرم ویرانه و معموره، دشت و چمن هیچ تفاوت نمی‌کند، بلکه در همه جا یکسان می‌بارد. چنانکه در این حکایت می‌گوید:

<p>کافران مهمان پیغمبر شدند رو به یاران کرد آن سلطان راد گفت ای یاران من قسمت کنید هر یکی یاری یکی مهمان گزید جسم ضخمی داشت کس او را نبرد مصطفی بردش چو واما ند از همه نان و آش و شیر آن هر هفت بز وقت خفتن رفت در حجره نشست از برون زنجیر در را در فکند گبر را از نیم شب تا صبح دم مصطفی صبح آمد و در را گشاد در گشاد و گشت پنهان مصطفی چون که کافر باب را بگشاده دید جامه خواب پر حث را یک فضول کاینچنین کرده است مهمانت ببین که بیاور مطهره اینجا به پیش هر کسی می‌جست کز بهر خدا ما بشوئیم این حدث را تو بهل ما برای خدمت تو می‌زئیم گفت میدانم ولیک این ساعتی است</p>	<p>وقت شام ایشان بمسجد آمدند دستگیر جمله شاهان و عباد که شما پر از من و خوی متید در میان بدیک شکم زفت عنید ماند در مسجد چو اندر جام درد هفت بز بد شیرده اندر رمه خورد آن بوقحط عوج ابن غز پس کنیزک از غضب در راه بست که از او بد خشمگین و دردمند بس تقاضا آمد و درد شکم صبح آن گمراه را آواز داد تا نگرده شرمسار آن مبتلا نرم نرمک از کمین بیرون جهید قاصداً آورد در پیش رسول خنده زد رحمة للعالمین تابشویم جمله را با دست خویش جان ما و جسم ما قربان تو را کار دست است این نه کار جان و دل چون تو خدمت میکنی پس ما کئیم کاندرین شستن بخویشم حکمتی است</p>
--	--

علم کلام

مثنوی یعنی مثنوی رومی امتیازی که در عالم شهرت حاصل کرده آن امتیاز تا با امروز نصیب هیچ مثنوی نشده است، لیکن جای بسی تعجب است که مردم پس از اینهمه شهرت و قبولی خاطر و پس از هزاران و صدها هزار بار خواندن هم باز آن را فقط از این حیث می‌شناسند که کتابی است در تصوف و طریقت و این حتی بخيال کسی نگذشته است که آن صرفاً تصوف نیست بلکه نفیس‌ترین و گرانبها‌ترین کتاب عقائد و علم کلام هم هست.

باید دانست که کاخ علم کلام موجوده را امام غزالی^(۱) بنیاد نهاده و

۱- امام غزالی تحول و انقلابی در علم کلام ایجاد کرده و قالب آنرا بکلی عوض نمود. تا آن وقت منطق و فلسفه در میان محدثین و فقها رواج نداشت و بدین جهت این علم یعنی علم کلام هر چه بود در رد و ابطال فرق اسلامی بود که آنها را متبذره می‌گفتند و اگر هم بر رد غیر مذهب و مذاهب بیگانه چیزی گفته یا نوشته میشد در استدلال، همان روایات و اسناد اسلامی پیش میکشیدند، امام دانشمند جرئت کرده منطق را در جامعه مذهبی روشناس کرده و از این راه فلسفه را هم در این بزم باریابی حاصل شد و از آمیزش فلسفه و مذهب با هم علم کلام قالب تازه‌ای اختیار نمود. امام مشارالیه تعلیم منطق را که حضرت فقها و اهل حدیث بنظر نفرت بآن نگاه می‌کردند فرض کفائی قرار داده و نسبت بفلسفه تصریح نمود که

امام فخررازی آنرا بعرض کمال رسانیده است و از آن تاریخ تاکنون هزارها و ده‌ها هزار کتاب در این رشته نوشته شده و جمله این دفتر جلو ما گذارده شده است، لیکن انصاف این است که مسائل عقائد بدان خوبی که در مثنوی تحقیق و ثابت کرده شده تمامی دفتری که گفته شد در مقابل آن هیچ است. از مطالعه و خواندن این تصنیفات ضرورتاً اینقدر محقق و ثابت می‌شود که مصنفین آنها می‌توانستند کیفیت و صورتی از تشفی و یقین در دل پدید آرند، بر خلاف مولانای روم که بروشی استدلال می‌کند که آن در ذهن جایگزین و در دل اثر می‌بخشد، هر چند که آن بارش تیر شکوک و شبهات را کلیتاً نمی‌تواند جلوگیری کند، با این صورت طالب حق را حصار اطمینانی بدست می‌آید که در پناه آن از سهام اعتراضات هیچ اندیشه و پروا نمی‌کند و بنا برین لازم و ضروریست که این کتاب یعنی مثنوی از این حیث یعنی حیث علم کلام هم جلو جامعه ایرانی خاصه ارباب دانش بمعرض نمایش گذارده شود.

لزوم صحیح بودن مذهبی از میان مذاهب مختلفه

در دنیا (چنانکه مشهود است) هزاران مذهب وجود دارد و هر کسی مخصوصاً مذهب خودش را صحیح می‌داند و آن در دماغ اکثری این

باستثنای چند مسئله بقیه آن مخالفتی با مذهب ندارد، بالاخره از دولت امام بزرگوار فلسفه سند قبولی بدست آورده و تعلیم مذهب و فلسفه در یک ردیف قرار گرفت و این طرز تعلیم اشخاصی را مانند امام رازی، شیخ اشراق، علامه آمدی و عبدالکریم شهرستانی بوجود آورد و چون فلسفه یونان در میان اتباع و پیروان آن تا این درجه اهمیت و حسن قبول پیدا کرده بود که مسائل آن بطور وحی تلقی شده و در مقابل آن سرتسلیم خم میشد و ارسطو و افلاطون را رب النوع و یا خدای دانش تصور می‌نمودند او برای اینکه رعب فلسفه را از دلها بیرون کند اول کسی است که کتاب مستقل و جداگانه‌ای بنام تهامة الفلاسفه بر رد فلسفه نوشت.

(مترجم)

فکر را پدید آورده که از این مذاهب حتی یکی هم صحیح نیست و لذا مولانا در یک استدلال بسیار جالب و جاذبی خیال مزبور را باطل می‌کند و می‌فرماید وقتی که تو چیز را گفتی باطل است خود این دلالت می‌کند که یک چیز حقی وجود دارد که این بر خلاف آنست. اگر سکه قلب یافت می‌شود معنایش این است که سکه مزبور نقد نیست. اگر در دنیا عیب هست ضرور است که هنر هم باشد، زیرا که معنی عیب این است که آن هنر نیست و لذا بودن نفس هنر ضرور است. دروغ اگر در یک موقع کامیاب می‌شود برای این است که آنرا راست خیال کرده‌اند. اگر گندمی از اصل وجود نداشته باشد یک نفر جو فروش چگونه آنرا گندم نمایش می‌دهد و بالاخره اگر در دنیا راستی و درستی، اصیلت و حقیقت سراسر از میان برود قوه ممیزه کارش چه خواهد بود؟

زآنکه بی حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله به بوی زر خرید
گر نبود در جهان نقد روان	قلب‌ها را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست کی باشد دروغ	آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
بر امید راست کج را می‌خرند	زهر در قندی رود آنکه خورند
گر نباشد گندم محبوب نوش	چه برد گندم نمای جو فروش
پس مگو این جمله دین‌ها باطلند	باطلان بر بوی حق دام دلند
پس مگو جمله خیال است و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم خیال
گر نه معیوبات باشد در جهان	تاجران باشند جمله ابلهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل	چونکه عیبی نیست چه نااهل و اهل
ور همه عیب است دانش سود نیست	چون همه چوب است اینجاعود نیست
آنکه گوید جمله حق است ابلهی است	وآنکه گوید جمله باطل آن شقی است
چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر چرم‌دان ریختند
پس محک می بایدش بگزیده	در حقائق امتحان‌ها دیده

الهیات

ذات باری

برای اثبات خدا طریقه‌هایی است مختلف و هر طریقه‌ای مناسب گروهی خاص است. نخستین طریقه همانا استدلال از آثار است بر وجود مؤثر و آن طریقه خطابی و برای طبقه عوام بهتر از همه است. این مطلب صاف بنظر می‌آید که عالم دستگاهی است عظیم که اجزاء و قطعات یا پاره‌های آن روز و شب در حرکت و سیرند. ستاره‌گان در گردشند، دریا جریان دارد، کوه آتش فشان است، هوا در جنبش و زمین گیاه میرویانند و بالاخره درخت رشد و نمو می‌کند. برای انسان که این مناظر را می‌بیند خودبخود این خیال پیدا می‌شود که یکدست قوی و توانائی هست که تمام این دستگاه شگرف را براه انداخته و می‌گرداند. مولانا آنرا چنین بیان کرده:

دست پنهان و قلم بین خط‌گذار	اسب در جولان و ناپیدا سوار
پس یقین در عقل هر داننده است	اینکه با جنبیده جنباننده است
و تو آن را می‌بینی در نظر	فهم کن اما به اظهار اثر
تن به جان جنبد نمی‌بینی تو جان	لیک از جنبیدن تن جان بدان

طریقه دوم که مخصوص حکماست این است که در تمام عالم نظام

و ترتیب وجود دارد؛ پس برای آن ضرور صانعی هست و این طریقه را ابن رشد مورد توجه قرار داده و بآن اهمیتی بسزا داده است و ما آن را در علم کلام^(۱) جدید به تفصیل ذکر نموده ایم. مولانا این طریقه را در یک مصراع بیان کرده است:

گر حکیمی نیست این ترتیب چیست

طریقه سوم طریقه خاص مولانا است. این طریقه موقوف بر دریافت ترتیب و خواص سلسله کائنات می باشد و تفصیل آن بدینقرار است:

اشیائی که در عالم وجود دارند دو قسمند: مادی مثل سنگ، درخت و غیره، غیر مادی مثل تصور، وهم و خیال. مادیات هم مدارجی دارند. در بعضی مادیت یعنی غلظت زیاد است، در بعضی دیگر کم و در بعضی از آن هم کمتر می باشد، رفته رفته تا جائی که بسرحد غیر مادی اتصال پیدا می کند. مثلاً خیال و وهم نزد بعضی حکما مادی می باشند، زیرا که آن از ماده یعنی دماغ پیدا میشود، لیکن از خواص ماده چیزی در آن ها وجود ندارد. از استقراء ثابت می شود که در علت نسبت به معلول مادیت کمتر است به این معنی که آن نسبت بمعلول مجرد عن الماده می باشد:

اول فکر آخر آمد در عمل	بنیت عالم چنان دان در ازل
صورت دیوار و سقف هر مکان	سایه اندیشه معمار دان
صورت از بی صورت آمد در وجود	همچنان کز آتشی زاد است دود
حیرتی محض آردت بی صورتی	زاده صد گون آلت از بی آلتی
بی نهایت کیشها و پیشها	جمله ظل صورت اندیشه ها

۱- این کتاب را نگارنده ترجمه و طبع و نشر نموده و در دسترس علاقمندان قرار دارد.
(مترجم)

هیچ مانند این مؤثر با اثر هیچ مانند بانک و نوحه با ضرر
 هیچ مانند این مؤثر با اثر هیچ مانند بانک و نوحه با ضرر
 بر لب بام ایستاده قوم خوش هر یکی را بر زمین بین سایه اش
 صورت فکر است بر بام مشید وان عمل چون سایه برارکان پدید
 از تأمل و غور در سلسله کائنات این نیز ثابت می شود که چیزهائی
 که جز و محسوسات و نمایانند اصلی نمی باشند برعکس چیزهائی که
 کمتر محسوس و نمایان می باشند یا بالکل غیر محسوسند همانها
 اصلی هستند:

روغن اندر دوغ باشد چون عدم دوغ در هستی بر آورده علم
 دست پنهان و قلم بین خط گذار اسب در جولان و ناپیدا سوار
 نیست را بنموده است آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
 بحر را پوشید کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار
 خاک را بینی به بالا ای علیل باد را نه جز به تعریف و دلیل
 تیر پیدا بین و ناپیدا کمان جانها پیدا و پنهان جان جان
 ترتیب مدارج در اشیاء بدین قرار است که یک چیز هر قدر زیاد
 اشرف و برتر و بالاتر است بهمان تناسب مخفی و غیر محسوس است.
 مثلاً در انسان سه چیز وجود دارد: جسم، جان، عقل. جسم که پست تر
 از همه است علانیه محسوس می باشد. جان که افضل از آنست مخفی
 است، لیکن می شود باسانی از آن علم و اطلاع حاصل نمود، چه وقتی
 که ما جسم را می بینیم باراده حرکت می کند فوراً یقین پیدا می شود که
 در او جان است. لیکن بریا عقل یعنی برای وجود آن تنها اینقدر کافی
 نیست، بلکه وقتی که در جسم حرکت موزون و منظم دیده می شود
 آنوقت یقین می کنیم که در او عقل هم وجود دارد. از حرکات یک آدم
 مجنون همین قدر ثابت میشود که او زنده است و در او جان است، لیکن

چون این حرکات با قاعده نمی باشد از آن اثبات عقل نمی شود. غرض همینطور که جان باعتبار جسم مخفی است عقل از آنهم مخفی تر است:

جسم ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین جان همچودست
باز عقل از روح مخفی تر بود	حس به سوی روح زوتر ره بود
جنبشی بینی بدانی زنده است	این بدانی کو زعقل آگنده است
تا که جنبش های موزون سر کند	جنبش مس را بدانش زر کند
زان مناسب آمدن افعال دست	فهم آید مر ترا که عقل هست

از مقدمات بالا ظاهر شد که موجودات دو قسمند - مادی و غیر مادی. مادی معلول است و غیر مادی علت و چون در میان مادیات اختلاف مراتب است - در بعضی مادیت زیاد، بعضی دیگر کم و در بعضی از آنهم کمتر است از اینرو در میان علل هم نسبت صفت تجرد عن الماده ارتقاء می یابد، باین معنی که در یک علت تجرد عن الماده تا حدی ضرور وجود خواهد داشت و آنگاه در علت آن از آنهم زیادتر تجرد بوده سپس در علت وی از آن نیز زیادتر و همینطور رتبه تجرد بتدریج بالا رفته لازم است که آن منتهی بیک علتی بشود که از هر حیث و بهر اعتبار و از هر لحاظ بری از ماده و غیر محسوس و اشرف موجودات باشد و همان خداست. مولانا بعد از ذکر این مقدمات چنین می فرماید:

این صور دارد ز بی صورت وجود
چیست پس بر موجد خویش جحد
فاعل مطلق یقین بی صورت است
صورت اندر دست او چون آلت است
بی جهت دان عالم امر ای صنم
بی جهت تر باشد امر لاجرم

از استدلال متکلمین اگر ثابت می‌شده صرفاً اینقدر بوده که خدا علة العلل است، لیکن منزّه و بری از ماده و نیز اشرف موجودات بودن او ثابت می‌شده است، بر خلاف استدلال مولانا که علاوه بر ذات، صفات خدا هم از آن ثابت می‌شود. از این گذشته مذهب مادی هم باطل می‌گردد. حقیقت این است که اصل بنیاد انکار خدا از ماده پیدا شده و از همانجا قضیه سرچشمه گرفته است. توضیح اینکه در عالم آنچه که بنظر می‌رسد ماده است. تغییرات و انقلابات ماده است که از آن این دستگاه عظیم پدید آمده است و بالاخره خیال ماده هر قدر قوت و وسعت و بسط پیدا می‌کند همانقدر از اعتراف بخدا بعد پیدا می‌شود و روی این اصل است که مولانا مسئله تجرد عن الماده را اهمیتی بسزا داده و مبسوطاً آن را بیان نموده است. پیروان مکتب مادی می‌گویند که بر یک ماده تا وقتی که ماده دیگری بآن تماس نکند هیچ اثری مترتب نخواهد شد. حاصل آن این است که عات تغییرات ماده هم ماده می‌تواند باشد لا غیر. مولانا ثابت می‌کند که علت همیشه باعتبار معلول مجرد از ماده می‌باشد. این امر را احدی نمی‌تواند انکار کند که تصور و خیال بر جسم اثر می‌بخشد، شخصی را دشمنش بخیال می‌آید و عداوت و دشمنی‌هایی که از او دیده بخاطر می‌آورد. از خیال مزبور حالت غضب پیدا می‌شود و از غضب عرق در بدن پدید می‌آید، ملاحظه کنید عرق یک چیز مادی است، لیکن سبب پیدا شدن آن تصور و خیال می‌باشد که غیر مادی است. معترض خیلی کوشش کند می‌تواند بگوید که خشم و خیال هم مادی هستند، چه اینکه از دماغ پیدا می‌شوند و دماغ مادی است، ولی باز هم ناگزیر از قبول این مطلب است که خیال نسبت به جسم و بدن مجرد از ماده است زیرا که آن بالذات مادی می‌باشد و خیال بذات خود مادی نیست. البته چون از

ماده پیدا شده می توان آنرا مادی گفت.

مولانا از یک طریقه دیگری بر وجود خدا استدلال نموده که آن بدین قرار است: این امر مسلم است که علت بر معلول ترجیح دارد، یعنی خصوصیت و مزیتی رد علت هست که آن در معلول نیست و گرنه هر دو اگر از هر حیث مساوی هم باشند جهت ندارد که یکی علت باشد و دیگری معلول. این نیز محقق و مسلم است که وجود ممکنات با لذات نیست. یعنی وجود صفت ذاتی خود آنها نیست بلکه این وجود بواسطه علت می باشد. در سلسله کائنات سلسله علت و معلول بدها به نظر می آید و در آن جای هیچ حرف نیست و حرفی که هست این است که سلسله مزبور بیک ذاتی رسیده ختم می شود که همان واجب الوجود یعنی وجود ذاتی اوست و یا همینطور الی غیرالنهایه میرود. در صورت دوم لازم می آید که علت را بر معلول مزیت و رجحانی نباشد بلکه هر دو با هم مساوی الدرجه باشند، چه اینکه سلسله کائنات وقتی که منتهی بیک واجب الوجود نشد علت و معلول هر دو ممکن بالذات خواهند بود و وقتی که هر دو ممکن شدند علت را بر معلول چه مزیت و رجحانی است؟

صورتی از صورت دیگر کمال گر بجوید باشد آن عین ظلال
ند چه بود مثل مثل نیک و بد مثل مثل خویشتن را کی کند
چونکه دو مثل آمد ندای متقی این چه اولی تر از آن در خالقی
باید دانست که این استدلال مولانا آن استدلال اشاعره نیست که دروی باطل کردن تسلسل لزوم پیدا می کند. این استدلال را اساساً بمسئله تسلسل هیچگونه تعلق و ارتباطی نیست، چه حاصل آن فقط این است که علت را باید بر معلول مزیت و رجحانی باشد و از این رو اگر سلسله کائنات منتهی به واجب الوجودی نشد بلکه علت و معلول هر دو ممکن باشند چه مزیت و رجحانی یکی بر دیگری خواهد داشت؟.

صفات باری

اختلاف مذهبی در اسلام که ریشه گرفته و بعد بتدریج دامنه پیدا کرده بالاخره شیرازه تمام اسلام را از هم گسست و منتشر ساخت باید دانست که آن از همینجا سرچشمه گرفته و بخاطر همین صفات بوده است. مسئله مزبور بيو معتزله و اشعریه و نیز حنبلیه نزاعهایی تا چندین قرن قائم کرده که پیروان آنها بجای قلم از شمشیر کار گرفته و هزاران نفوس بجرم اینکه کلام^(۱) الهی یعنی قرآن را قدیم می دانستند مقتول

۱- توضیح اینکه از جمله مسائل اختلافیه یکی هم این بود که کلام الهی قدیم است یا حادث، معتزله می گفتند کلام که از صفات قدیمه خداست قدیم است، اما الفاظ و عباراتی که بر پیغمبر نازل شده مخلوق و حادثند. محدثین می گفتند که کلام در هر حال قدیم است. با دقت زیاد حاصل این دو تا یکی معلوم می شود، لیکن هر یک از دو فریق مسئله مزبور را حد فاصل کفر و اسلام قرار داده و طرف مخالف را مهدورالدم می دانستند. اینک اقوال چندی از محدثین جهت نمونه نقل می کنم:

من زعم ان القران مخلوق فقد كفر
کسی که مدعی شد قرآن حادث است کافر است

وکیع بن الجراح

من زعم ان کلام الله مخلوق فهو
کسی که عقیده داشت که کلام خدا محدث است

گردیدند. اشعریان خون کسانی را که می‌گفتند خدا بر عرش متمکن و جایگزین می‌باشد مباح میدانستند. این اختلاف تا سالیان دراز دوام داشته و حتی امروز هم باقی است، گو اینکه عملاً ظاهر نمی‌باشد. مولانا این نزاع‌ها را این طور فیصل داده که می‌گوید بحث مزبور سراسر فضول و بی‌حاصل است. نسبت بخدا همین قدر میتوان معلوم داشت که هست و اما اینکه چگونه است؟ کجاست؟ دارای چه اوصافی است و یا ماهیت اوصافش چیست؟ از ادراک انسانی بالکل خارج می‌باشد:

مرصفتاش را چنان دان ای پسر	کز وی اندر وهم ناید جز اثر
ظاهر است آثار میوه رحمتش	لیک که داند جز او ماهیتش
هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
پس اگر گوئی بدانم دور نیست	ور بگوئی که ندانم زور نیست
گر کسی گوید که دانی نوح را	آن رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چون ندانم کان قمر	هست از خورشید و مه مشهورتر
راست می‌گوئی چنانست او بوصف	گرچه ماهیت نشد از نوح کشف

والذی لا اله الا هو عندی زندق
قسم بخدای بی‌همتا که او زندق است
یزید بن هارون
من قال ان القرآن مخلوق فهو کافر
کسی که گفت قرآن مخلوق است کافر
است

مزنی شاگرد شافعی

لورایت رجلا علی الجسود ویدی سبف بقول
اگر مردی را روی جسر دیدم که می‌گوید قرآن
القرآن مخلوق ضربت عنقه
حادث است و دستم شمیر باشد گردش را میزنم
عبدالرحمن مهدی

این بود حال این فرفه و اما کیفیت طرف دیگر اینست که تمام معتزله قول قدمت قرآن را کفر می‌شمردند تا اینکه که مثل مأمون خلیفه دانشمند عادل در زمان خود محدثین بزرگ عالقدر را بجرم این عقیده مجازات سخت و شدید کرده و در صورت عدم توبه حکم داد اعدام‌شان کنند. رجوع به تاریخ علم کلام در باب غلو و شدت در اختلاف عقائد.

(مترجم)

ور بگوئی من چه دانم نوح را همچو اوئی داند او را ای فتی
این سخن هم راست است از روی آن که بماهیت ندانیش ای فلان
مولانا جهت آن را چنین بیان می‌کند:

خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود؟ تا دلیل او بود این بستش که ذلیل او بود
چون قدم آمد حدث گردد عبث پس کجا داند قدیمی را حدث
این جلالت در دلالت صادق است جمله ادراکات پس او سابق است
ماحصل این دلیل آنست که انسان آنچه را که می‌تواند ادراک کند
توسط حواس می‌تواند بکند، لیکن خدا داخل در محسوسات نیست و
از دسترس حواس خارج می‌باشد. بنابراین برای ادراک او هیچ وسیله‌ای
نیست. خدا قدیم است و انسان حادث، لذا حادث چگونه می‌تواند
قدیم را بداند. مولانا در این سلسله حکایتی نوشته است که حضرت
موسی شبانی را دید که خدا را مخاطب ساخته می‌گوید ای خدا کجائی
تو؟ اگر پیشم می‌آمدی موهای سرت را شانه می‌کردم، از جامه‌های
شپشها را بیرون می‌کردم، غذاهای لذیذ و خوشمزه برایت می‌آوردم.
حضرت موسی که این کلمات را شنید متغیر گردید و عتابش نمود و آن
شبان آزرده شده رو به صحرا نهاد، اینجا به موسی وحی آمد:

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را چرا کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شهد و در حق تو سم
ما برون را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
موسیا آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
در میان کعبه رسم قبله نیست چه غم ارغواص را پاچیله نیست

خودشهیدان رازآب اولی تراست این گناه از صد ثواب اولی تراست
ملت عشق از همه دین ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست
از این حکایت مقصود مولانا اینست که در بیان حقیقت و اوصاف
خدا حال همه مردم عیناً همان حال شبان است. حکما و ارباب نظر
آنچه که راجع بذات و صفات خدا می گویند همچنانست که آن شبان
نسبت بخدا می گفت:

هان و هان گر حمد گوئی ور سپاس
همچو نافر جام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت به تو گر بهتر است

لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
مولانا درین حکایت اینرا هم خاطر نشان نموده که مقصود اصلی
تضرع و اخلاص است و بحث از طریق اداء نیست. در این سلسله عارف
دانشمند ما حکایت دیگری ذکر کرده که چهار نفر: ایرانی، ترک، عرب،
رومی مصاحب هم بودند و یکی پولی بآنها داد که چیزی گرفته با هم
صرف کنند. ایرانی گفت با آن، انگور باید خرید و خورد، عرب گفت
خیر، من میلم به عنب می کشد، ترک پیشنهاد ازم نموده و رومی گفت
من استاقیل می خواهم و در نتیجه کارشان منجر بزد و خورد گردید. این
حکایت را نقل کرده می گوید اگر در این موقع داندۀ چهار زبان مزبور
حضور می داشت این نزاع را فوراً بدین طریق فیصل و خاتمه می داد که
انگور می آورد جلو آنها می گذاشت همگی راضی و خوشوقت
می شدند، چه اینکه تقاضای همه آنها در زبانهاشان جز انگور چیز
دیگری نبوده است. در موضوع خدا هم اختلافی که بین تمام فرق و
احزاب وجود دارد آنهم بهمین کیفیت است. هر چند که الفاظ و لغات،
طریقه اداء و طرز تعبیر مختلف است، لیکن مراد و مرام و منظور همه

خداست و همگی او را بنام‌های مختلف می‌خوانند:

صد هزاران وصف اگر گوئی و بیش

جمله وصف اوست او زین جمله بیش

زانکه هر مدحی به نور حق رود

بر صور اشخاص عاریت بود

چون نهایت نیست این را لاجرم

لاف کم باید زدن بر بند دم

تعلیم اصلی مولانا این است که راجع بذات و صفات خدا نباید

چیزی گفت و آنچه که گفته می‌شود نباید آنرا اوصاف خدا پنداشت،

زیرا که انسان آنچه را که می‌تواند تصور کند از راه محسوسات می‌تواند

و سخن اینجاست که خدا از آن بالکل بری است.

هر چه اندیشی پذیر ای فناست

وانکه در اندیشه‌ناید آن خداست

آن مگو چون در اشارت نایدت

دم مزن چون در عبارت نایدت

نی اشارت می‌پذیرد نی عیان

نی کسی زو علم دارد نی نشان

هر کسی نوع دگر در معرفت

می‌کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح

و آن دگر مرگفت او را کرد جرح

و آن دگر بر هر دو طعنه میزند

و آن دگر از زرق جانی می‌کند

هریک از ره این نشانها زان دهند

تا گمان آید که ایشان ز آن رهند

اختلاف خلق از نام او فتاد

چون به معنی رفت آرام او فتاد

نبوت

این مسئله از رئوس مسائل علم کلام بشمار می آید و لذا در کتاب‌های علم کلام راجع بآن مبسوطاً سخن رفته و مباحث طول و طویلی بکثرت یافت می شود، لیکن افسوس است که روی حشو و زوائد صفحات پر شده و آنچه که مغز سخن است یکی دو سطر هم بمشکل پیدا می شود. مولانا در تمامی اجزاء این موضوع سخن رانده و بقدری هم خوب از عهده برآمده که گوئی عقده این راز سر بسته را گشوده است.

راجع به نبوت امور ذیل قابل دقت نظر و شایسته است در اطراف آنها صحبت شود: حقیقت نبوت، حقیقت وحی، مشاهده ملائکه، معجزه، راه تصدیق نبوت. مولانا تمامی این مباحث را در نهایت خوبی تحقیق نموده و اینک می رویم آن‌ها را به ترتیب بیان کنیم:

حقیقت نبوت

این مطلب در بیان روح خواهد آمد که سلسله مدارج ترقی روح می رسد بجائی که فرق بین روح انسانی با روح اعلی بقدر فرق روح

انسانی است با روح حیوان، لیکن مراتب این درجه نیز با هم متفاوت می‌باشد، چنانکه طبقهٔ ادنی را ولایت و طبقهٔ انتهائی را نبوت می‌گویند:

باز غیر از عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود زانکه او غیب است و او ز آن سر بود

حقیقت وحی

واسطهٔ ادراک در نزد مادیها یا اصحاب حس فقط حواس ظاهری می‌باشد چیزهائی که بظاهر از مدرکات حواس ظاهری خارج بنظر میرسند مثل کلیات یا مجردات، ذریعه و واسطهٔ ادراکات آنها نیز محسوسات را قوت فکری و دماغی مجرد کرده کلی و مجردشان می‌سازد. لیکن نزد حضرات صوفیه در انسان قوهٔ خاص دیگری است که بلاواسطهٔ حواس ظاهری ادراک اشیاء می‌کند. چنانکه مولانا می‌فرماید:

پنج حسی^(۱) هست جز این پنج حس

وان چو زر سرخ و این حس‌ها چو مس

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد

حس جان از آفتابی می‌چرد

آینه دل چون شود صافی و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک

۱- مراد از آن حواس خمسۀ باطنی نیست بلکه حاسۀ روحانی مراد می‌باشد. در شرح عبدالعلی بحر العلوم این قسمت به تفصیل ذکر شده است. (مؤلف)

پس بدانی چونکه رستی از بدن
 گوش و بینی چشم میتاند شدن
 فلسفی کو منکر حنانه است
 از حواس انبیاء بیگانه است
 پس محل وحی گردد گوش جان

وحی چه بود گفتن از حس نهان
 باید دانست که این ادراک مخصوص انبیاء نیست بلکه برای اولیا و
 اصفیاء نیز حاصل می شود. چنانچه مولانا عبدالعلی بحر العلوم در شرح
 این اشعار می نویسد «گفتن حس نهان که حس قلب است وحی است نه
 مطلقاً بلکه گفتن آنچه که از حق گرفتند و وحی بدین معنی عام است
 اولیا و انبیاء را»^(۱) لیکن از لحاظ فرق مراتب اصطلاح این طور قرار گرفته
 که مال انبیاء وحی و اولیا را الهام گویند. چنانچه عبدالعلی بحر العلوم
 بعد از عبارت مذکوره بالا می نویسد «و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر
 الهامات اولیا نمی کنند الا بمجاز» خود مولانا می فرماید:

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آنرا صوفیان
 در شرح آن شارح مذکوره فوق می نویسد «یعنی تا عامه نفرت
 نگیرند نام علیحده نهاد شد» لیکن برای متکلمین و حضرات صوفیه این
 قسم احتیاط و پاس خاطر عوام چه لزومی داشته وقتی که دیده می شود
 که خدا این احتیاط را نکرده است، زیرا که در قرآن مجید نسبت به مادر
 حضرت موسی لفظ وحی آمده است، این که فرموده: و اوحینا الی ام
 موسی در صورتی که او پیغمبر نبوده است. مولانا وجود وحی را بدین
 طریق ثابت کرده که علوم و فنون و صنایع و حرفی که امروز در دنیا

وجود دارند تمامی آنها از تعلیم و تعلم حاصل شده است و این سلسله از زمان‌های خیلی قدیم همینطور دارد می‌آید، حال از دو صورت خارج نیست، یا باید قبول کنیم که سلسله مزبور از ابتدا بجائی ختم نشده بلکه الی غیرالنهایه می‌رود و یا باید بگوئیم که آن به چنین شخصی ختم می‌شود که برای او بدون تعلیم و تعلم بلکه صرفاً از راه القاء و الهام، علم حاصل شده، در صورت اولی تسلسل لازم می‌آید که آن محال است و از این رو ناگزیر بقبول شق دوم می‌باشیم و همین نامش وحی است، چنانچه مولانا می‌فرماید:

این نجوم و طب وحی انبیاست

عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست

قابل تعلیم و فهم است این خرد

لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود

اول اولیک عقل او را فزود

هیچ حرفت را مبین کاین عقل ما

تساند او آموخت بی‌هیچ اوستا

دانش پیشه از این عقل اربدی

پیشه بی‌اوستا حاصل شدی

محدث ابن حزم هم در ملل و نحل از همین طریق بر وجود وحی

استدلال کرده است. او بعد از یک بیان مفصل و مشروح چنین

می‌نویسد: فوجب بالضرورة انه لا ید من انسان واحد فاكثر علمهم الله

ابتداء کل هذادون معلم لکن بو حی حقه عنده و هذه صفة النبوة» معنی

آنکه پس بداهة لازم آمد که باید انسان واحد یا متعددی بدینسان بوده

باشد که این علوم و صنایع را خدا خود بدون معلمی در ابتدا بآنها

آموخته باشد و همین صفت نبوت است.

بنابر این وحی عبارت از علمی است که بدون تعلیم و تعلم، درس و سبق یا هدایت و تلقین، خودبخود از طرف خدا القا شده باشد. از همین جاست که بر سبیل مبالغه می‌گویند «الشعراء تلامیذ الرحمن» شاعر شاگرد خدا می‌باشد، زیرا که بعض معانی و مضامین در دل اودفعه القاء می‌شود که آن بدیع و بالکل بکر و تازه است و هیچ مأخذی برای آن نیست.^(۱)

تنبیه - در اینجا این ایراد بطور عام وارد است که تا جایی که از تحقیقات جدیده ثابت می‌شود واسطه ادراک انسانی حواس ظاهری صرف یا وهم و تخیل و نیز حافظه و غیره می‌باشد و این دعوی مولانا: آینه دل چون شود صافی و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک
صرفاً ادعاست و دلیلی برای آن نیست، جواب اعتراض مزبور این است که آنهایی که منکر این حاسه غیبیه‌اند دلیل شان فقط این است که از حاسه مزبور ناواقفند، لیکن عدم واقفیت یا عدم الوجدان نمی‌تواند دلیل انکار یا عدم الوجود باشد. این حاسه عام نیست که برای هر کس

۱- توماس کارلیل فیلسوف شهیر انگلیسی در کتاب ابطال خود بایی را تخصیص بشعر و شاعری داده از جمله مینویسد «شاعر و نبی قرابت نزدیکی با هم دارند. شاعر و نبی از این جهت که هر دو ناظر به سر ملکوت اشتیاء و حقیقت کائنات می‌باشند با هم اتحاد دارند و فرقی که در این میانه وجود دارد اینست که حقیقت مزبوره را نبی از حیث خیر و شر و محظور و مباح فراگرفته برعکس شاعر که جنبه حسن و جمال آنرا منظور نظر قرار داده است» شرحی که کارلیل در یک مقاله مبسوطی نگاشته نظامی آنرا در یک بیت چنین اداء میکند:

پیش و پسی بست صف کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا
بنابرین نبی ما را در اعمال و افعال رهبری می‌کند، در صورتی که شاعر عواطف و احساسات ما را تحریک نموده عالم عشق و محبت ما را معمور و آباد می‌سازد. (مترجم)

حصول آن ضروری باشد. در اروپا تا مدتی مردم از آن یعنی از این حاسه غیبی بطور قطع انکار داشته، ولی وقتی که دائره علوم بسط پیدا کرده و تحقیقات و تدقیقات بیشتری بعمل آمد فرقه خاصی پیدا شده که نام آن اسپریچولیس (روحیون) می باشد. در این فرقه دانشمندان بزرگ و استادان عالیمقام علوم و فنون جدید داخل هستند و آنها بعد از تجارب و مشاهدات معترف شده اند که در انسان علاوه بر حواس ظاهری و باطنی قوه دیگری وجود دارد که ادراک اشیاء می کند و از حوادث و وقایع آینده هم می تواند واقف و با خبر بشود. ما اعتراف و گواهی های این فرقه را در علم کلام جدید مبسوطاً ذکر نموده و خوانندگان را بآنجا حواله می دهیم.^(۱)

۱- برای جلب نظر خوانندگان گرامی، ما یکی دو قسمت آنرا با نهایت اختصار در اینجا نقل میکنیم: کامیل فلاماریون عالم شهیر فرانسه که در علوم طبیعی استاد است در کتاب اسپریچولیزم خود می نویسد که این یکی از عادات فطری انسان است که چیزی که بظاهر مشکوک میباشد و یا آنرا نمیدانسته و نتوانسته هم بفهمد وجود آنرا انکار میکند. در نوشتجات هیرو دوت و یابیلین اگر ما میخواندیم که زنی در رانش پستان بوده و با همان بچه اش را شیر میداده است بی اختیار خنده مان آمده و استهزاء می کردیم، لیکن در کنفرانس طبی پاریس منعقد در ۲۵ ژوئن ۱۸۲۷ میلادی این قضیه برآی العین مشاهده گردید. همچنین اگر یکی بما می گفت که یک نفر مرده بدنش را که وقتی تشریح کردند بچه ای در شکمش یافت شد که با خود او توام و همزاد بوده و در جسم وی پرورش می یافته است البته ما آنرا جزء خرافات خیال می کردیم، لیکن چند روزی نشده که ما با چشمان خود دیدیم یکی را که تا بسن پنجاه و شش در بدنی پرورش می یافته و بعد ظاهر شده است. «فرقه مزبور (روحیون) این دعوی خود را با آهنگ بلند و رسائی ظاهر کردند که آوازه اش همه جا پیچیده و مردم را بطرف تحقیقات روح متوجه ساخت. بالاخره در ۱۸۶۹ میلادی مجلس بسیار مهمی برای تحقیق این مسائل در لندن منعقد شد که ارکان آن اشخاص زیر بوده اند:

سرجان لیک عضو پارلمان، رئیس انجمن.

پرفسور هکسلسلی عالم طبیعیات.

لوئیس فیزیک دان معروف

مشاهده ملائکه

یک طریقه وحی آنست که از جانب خدا در دل القاء می شود. طریقه دیگر اینست که قوه ملکوتی مجسم گردیده و مشاهده می شود و پیغام الهی را میرساند. مثالی که مولانا برای آن آورده این است که انسان بعضی اوقات در خواب می بیند که شخصی با او سخن میگوید و حال آنکه جز شخص خودش غیری در آن هنگام وجود ندارد، لیکن در خواب بنظرش غیر می آید. او در دفتر سوم چنین میفرماید:

الفرد ویلز همعصر دارون و همکار او در مسئله نشو و ارتقاء
مارگن رئیس انجمن علوم ریاضی.
جان کوکس.

علاوه بر علما و دانشمندان فوق فضیلتی زیاد دیگری در این مجلس عضویت داشته اند و آنها مدت هجده ماه در این موضوع مشغول تحقیقات بوده اند و در آخر گزارشی که تهیه نمودند یک قسمت آن این است «مجلس مدار رأی خود را فقط بر تجاربی نهاده که برای العین مشاهده کرده بطوری که در آن جای شک و شبهه ای باقی نمانده است. لیکن بعد از تجربه های مکرر و دقیق مجبور شدند اعتراف کنند که این خرق عادت واقعیت دارند. بعد از آن در انگلستان و امریکا برای تحقیق در این امر انجمنی برقرار گردید که ریاست آن بایز لوب و هودسن بوده است. انجمن مزبور مدت قریب به دوازده سال مشغول تحقیقات بوده تا در سال ۱۸۹۹ به تحقیقات خود خاتمه داده و در نتیجه صحت واقعات مزبور را اعتراف نمود. هیزلوب رأیی که درین باب صادر نموده بعض فقرات آن این است: «من امیدوارم که پس از چندی جلو تمام دنیا با دلایل قطعی ثابت کنم که بعد از این جهان فنی جهان دیگری هم وجود دارد. من با چشمان خودم خرق عاداتی دیدم که نمی شود در باره آنها احتمال هیچگونه شعبده و فریب داد.»

بعضی جملات گزارش هودسن بقرار زیر است: «عنقریب برای جهان یک سلسله اطلاعات مهمی حاصل خواهد شد و من امید است که در ظرف یکی دو سال راجع بقوانین فطری حیات انسان تغییرات تازه ای بدنیاء تقدیم نمایم. اگر پروفیسور هیزلوب ادعا میکند که با ارواح مردگان صحبت داشته این ادعای او راست و مطابق با واقع است.....» (مترجم).

چیز دیگر ماند اما گفتنش
 با تو روح القدس گوید نی منش
 نی تو گوئی هم به گوش خویشان
 نی من و نی غیر من ای هم تو من
 همچو آنوقتی که خواب اندر روی
 تو ز پیش خود به پیش خود شوی
 بشنوی از خویش و پنداری فلان
 با تو اندر خواب گفت است آن نهان

عبدالعلی بحر العلوم در شرح این اشعار می نویسد:

«پس جبرئیل که مشهود رُسل علیهم السلام است و وحی از جانب حق سبحانه و تعالی می رساند آن حقیقت جبرئیلیه است که قوه ای از قوای رُسل بود متصور شده در عالم مثال به صورتی که مکنون بود در رسل مشهود و محسوس می گردد و پیغام حق می رساند. پس هر چه که رُسل مشاهده می کند مخزون در خزانه جناب ایشان بود، همچنین عزرائیل که به وقت موت مشهود می شود میت را آن همان حقیقت عزرائیلیه هست که قوتی از قوای میت است که متصور شده بصورتی در عالم برزخ مشهود می شود میت را و این صورت هم مکنون بود در میت و به این مشیر است قول الله تعالی قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم. معنی آنکه بگو ای محمد (ص) وفات میدهد شما را ملک الموت آنکه سپرد کرده شده است به شما یعنی در شما است و یکی از قوای شما شده و در قبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است»^(۱)

۱- شرح عبدالعلی بحر العلوم بر مثنوی، جلد سوم، صفحه ۵۶ چاپ نولکشور. (مؤلف)

شارح مشارالیه در خاتمۀ این تقریر عبارت زیر فصوص الحکم شیخ محیی الدین را نقل کرده است: فای صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه لم یکن عنده من المعارف و تمنحه مالم یکن مثل ذلک فی یدہ فتلک الصورة عینہ لا غیرہ فمن شجرة نفسه و جنبی ثمرة غریبة: معنی آنکه وقتی که بیک نفر صاحب کشف و شهود صورتی بنظر آمد که معارف و علمی القاء می کند که برای او قبلاً حاصل نبوده است (باید دانست) که آن، صورت خود اوست و دارد او از درخت نفس خود میوه می چیند.^(۱)

۱- مرحوم سر سید احمدخان هندی بانی دانشگاه علیگر در تفسیر کبیر خود در شرح آیه «وان کنتم فی ریب مما نزلنا الخ» در اطراف نبوت و وحی شرح مبسوطی ولی بسیار ساده و روشن نوشته و ما بمناسبت مقام آنرا خلاصه کرده در اینجا بنظر خوانندگان می رسانیم. او بعد از یک بیان مفصلی چنین می نویسد «علمای متقدمین نبوت را منصب و شغل خیال کرده اند که خدا آنرا به هر کسی که می خواهد یا هر که را که انتخاب کرد عطا می کند، مثل یک پادشاه که از میان ملازمین و رعایای خود یکی را وزیر و دیگری را امیر یا حاکم تعیین می کند و آنها هم بعد از انتخاب و انتصاب شروع بکار می کنند و معنی مبعوث من الله را هم علمای ما همین می دانند و بس ولی منم با این عقیده همراه نیستم بلکه نبوت را یک امر فطری و موهوبی می دانم و می گویم نبی حق در شکم مادر هم که هست نبی است، آری، النبی نبی حتی فی بطن امه و وقتی هم که پیدا می شود نبی پیدا میشود، یا رحلت میکنند نبی رحلت میکنند.

«لفظ نبی بیشتر در میان یهود مستعمل بوده که آنرا مشتق از نبأ یعنی خبر دادن می دانستند و مخصوصاً قائل بودند که انبیاء مثل کهنه و ستاره شناسان از مغیبات و کاهنان از حساب ستاره گان و یا بوسیله شیاطین رموز و اسرار را خبر می دهند و انبیاء از عالم اشراق و تجلیات الهی و لذا هر شخصی که پیشگوئی نمی کرد یا خبر از آینده نمی داد ویرا نبی نمی دانستند مگر در اسلام یا در میان مسلمین این نظر نیست، چه آنها همه کسانی را که خدا بر آنها وحی نازل کرده نبی می دانند گرچه از آینده یا غیب هم خبر نداده باشند، بلکه مذهب اسلام صریحاً می گوید «لا یعلم الغیب الا هو» و بهمین جهت است که هر صاحب وحی و الهامی در قرآن نبی نامیده شده در صورتی که اکثر آنها حتی مثل داود و سلیمان را خود یهودیها نبی نمی دانند.

«باری نبوت در حقیقت امری است فطری یا موهوبی که در انبیاء که باقتضای سرشت

علوی و نورانی آنها مثل دیگر قوای انسانی ولی فوق همه آنها موجود می‌باشد. هر انسان صاحب این قوه نبی است و هر کسی هم که نبی شد قوه مزبور در او موجود می‌باشد. همانطور که تمام ملکات انسانی مناسب با ترکیب اعضاء و ساختمان روحی و دماغی وی بوده و علاقه خاصی بین این دو موجود می‌باشد بین ملکه قدسی نبوت هم با اعضاء و اجزائی که گفتیم علاقه خاصی وجود دارد. منحصر به ملکه قدسی نبوت نیست، هزاران قسم از ملکات انسانند که احیاناً ملکه خاصی در یک انسان مخصوص بعدی قوی می‌شود که وی رهنمای آن ملکه قرار می‌گیرد. یک نفر نقاش یا شاعر در فن خود ممکن است که قائد و رهنا یا رهبر بشود، یا یک طبیب می‌تواند در فن طب سرآمد همه قرار گرفته امام ناامیده شود، لیکن شخصی که حقاً طبیب امراض روحانی است و ملکه سوق دادن خلق بحق و تعلیم و تربیت اخلاق و پرورش روح انسانی در او از خدا بمقتضای فطرت وی عنایت شده است ویرا پیغمبر می‌نامند و همانطور که سایر قوای انسانی به تناسب اعضاء وی ولی متدرجاً قوی می‌شوند ملکه قدسی نبوت هم تکامل پیدا می‌کند و آن وقتی که بسر حد کمال رسید آن وقت حسب الاقتضاء بروز و ظهور می‌رسد که آن در عرف عام به بعثت نبی تعبیر می‌شود. باید دانست که رابطه بین خدا و شخص نبی همین ملکه قدسی نبوت است که آنرا ناموس اکبر و باصلاح شرع جبرئیل می‌نامند. آری قلب پاک نبی است که آینه سُرَپا نمای حق و مظهر تجلیات ربانی می‌باشد و همان قلب نورانی او ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدا می‌برد و پیغام از خدا گرفته بر می‌گردد و این همان شیئی مجسمی است که اصوات و کلمات خدا از آن خارج می‌گردد و همان خودگوشی است که کلام بی‌حرف و صوت خدا را می‌شنود، از خود دل او که عرش الهی است وحی مانند فواره جوشش می‌کند و بعد بر خود او نازل می‌گردد، در آینه دلش عکس آن می‌افتد که خودش آنرا الهام می‌گوید، از بیرون کسی صدا نمی‌کند بلکه خود (که در آن حین بتمام معنی فانی در حق است) از سویی دلش صدا می‌کند و خودش هم سخن می‌گوید «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى».

«بر یک چنین دلی و اردات و حالاتی که می‌گذرد آنهم بمقتضای فطرت انسانی و تمام آن پابند قانون لایتنخلف و ناموس فطرتی می‌باشد که خدا خود در انسان قرار داده است. او کلام نفسی خود را طوری با گوشه‌های ظاهری می‌شنود که گوئی کسی با او سخن می‌گوید و نیز با چشمان ظاهری طوری خود را مشاهده می‌کند که مثل اینکه کسی جلو او ایستاده است.

«اگر چه در بیان این حقایق و رقایق این خاطره پیدا می‌شود که «قدر این باده ندانی بخدا تا نجشی» ولی ما ذیلاً مثالی هر چند که آن یک مثال خیلی ناقص و پستی است برای اثبات این معنی ذکر می‌نمائیم. هزاران اشخاص هستند که حالت جن زده را دیده‌اند، آنها بدون یک صدا کننده صداها را با گوش‌های خود می‌شنوند، تنها هستند لیکن کسی را جلو خود می‌بینند که ایستاده حرف می‌زند ... چیزهایی می‌شنوند و چیزهایی هم می‌گویند. پس برای

تذکر - شرحی که راجع به حقیقت نبوت، وحی، مشاهده فرشته در بالا ذکر شد فوراً این خیال در دل مردمان کوتاه نظر پیدا می شود که اگر نبوت عبارت از همین هاست که گفته شد پس در هر مذهب و ملت اشخاص صاحب دل، دارای نفس پاک و مصلح قوم که گذشته اند همه را نبی گفتن بجا خواهد بود، بلکه بنابراین تعریف و بیان برای امتیاز بین نبی صادق و بی کاذب هیچ وسیله ای باقی نمی ماند. برای تمیز دادن این امر که روح فلان بالاتر از روح انسان های عالم است چه راهی درست است؟ از کجا و چگونه می شود معلوم داشت که در دل فلان شخص خیالاتی که می آید آن خیالات از جانب خدا القا می شود؟. همان طور که پیغمبر را صورت هائی مجسم شده بنظر می آیند مجنون را هم بنظر می آید و این چگونه ثابت می شود که پیغمبر را صوری که بنظر می آیند از قوه ملکوتی اوست بر خلاف چیزی که مجنون را بنظر می آید ناشی از خلل دماغ می باشد.

اعتراض مذکوره فوق اگر از طرف اشاعره و مسلمانان عام بشود جوابش این است که خود اشاعره را هم مفری اراین نیست، اشاعره و مسلمانان عام اذعان دارند که دلیل نبوت معجزه است، لیکن بین معجزه

یک چنین دلی هم که از تمام اشیاء قطع علاقه کرده و بتمام معنی متوجه بخدا و در تربیت آسمانی و روحانی مصروف و مستغرق می باشد چنین و اراداتی هیچ جای تعجب و بر خلاف فطرت انسانی نیست.

«پس وحی چیز را گویند که مبدء فیض آنرا در قلب نبی بر اثر نبوت فطری یا موهوبی منقوش ساخته است و همین انتقاش یک وقت مانند صدای یک نفر آواز کننده یا گوینده با گوشهای ظاهر شنیده می شود، وقت دیگر همان نقوش قلبی بصورت گوینده یا آواز دهنده ای نمودار میگردد ولی اینجا جز شخص نورانی خودش نه آوازی در خارج هست و نه گوینده ای».

(مترجم)-

و استدراج فرق که بیان میکنند همین قدر است که خرق عادت وقتی که از پیغمبر صادر شد معجزه است، اما از کافر اگر بظهور رسید استدراج است. حضرت عیسی مرده زنده کرد اعجاز است، بر عکس دجال که مرده زنده خواهد نمود استدراج می باشد. حضرت ابراهیم از آتش محفوظ ماند معجزه بود، لیکن بر زردشت آتش اثر نمی کرده استدراج بوده است. شما می بینید خرق عادت در هر دو یکی ولی باختلاف انتساب نامش عوض می شود. در این صورت این شکل عجیب پیدا می شود که طریقه شناسائی پیغمبر آنست که از او معجزه ظاهر شده و شناسائی معجزه این که آن از پیغمبر صادر شده است!!

ممکن است گفته شود که فرق معجزه با استدراج آنست که معجزه را نمی توان جواب گفت بر خلاف استدراج که پاسخ آنرا می شود داد، ولی اینهم صحیح نیست، از امکان و عدم امکان جواب مراد چیست؟. اگر مراد این است که زمانی که پیغمبر معجزه ظاهر کرده بود آن زمان ممکن نبود جواب آن داده شود، در زمان زردشت هم کسی جوابش را نتوانسته بود بدهد، و اگر مراد این است که آینده هیچ وقت و هرگز نمی توان آن را جواب داد دلیل آن چیست که معجزه ای که نبی آورده جوابش را ابدالابد کسی نمی تواند بدهد و این چگونه قابل قبول است که حضرت عیسی کوران را بینا کرده لیکن بعداً تا قیامت احدی از عهده چنین کاری بر نمی آید. چیزی که امروز ممکن است فردا هم امکان خواهد داشت و اگر بجای اشاعره از طرف ملاحده و مادی ها یعنی اصحاب حس چنین اعتراضی کرده شود پاسخش این است که آن موقوف بر نبوت نیست. در دنیا برای هر حق و باطلی همین کیفیت است. برای تشخیص و شناسائی این امر چه وسیله و راهی شما دارید که یک نفر برای ملت خویش آنچه که می کند بقصد همدردی می کند و

آن دیگر نظرش حب شهرت و نامجوئی است؟. بین ریاکار و راست کار چه حد فاصل محسوسی می توان برقرار نمود؟. ابوجهل را در بت پرستی همان حرارت وجوش، همان خلوص و همان سرگرمی و از خود گذشتگی بود که حضرت حمزه را در خداپرستی بوده است و هر دو هم در این آرمان و آرزو جان دادند، لیکن ابوجهل ابوجهل و حمزه حمزه سیدالشهداء خوانده می شود و این امر محدود به وجدانیات نیست محسوسات هم در همین ردیف قرار گرفته و همین حکم در آنها هم جاری می باشد. این است دیده می شود که مولانا این موضوع را دقیقاً تحت نظر گرفته و در اطراف آن با بیان شیوای خود مکرر اندر مکرر سخن رانده است:

صد هزاران این چنین اشیاء بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین
هر دو صورت گر بهم ماند و راست	آب تلخ و آب شیرین راصفاست
هر دو یک گل خورده زنبور و نحل	لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آب خور	آن یکی خالی و آن پر از شکر
این خورد زاید همه بخل و حسد	و آن خورد آید هم نور احد
این زمین پاک و آن شور است و بد	این فرشته پاک و آن دیو است و دد
بحر تلخ و بحر شیرین در میان	در میان شان برزخ لایبغیان
زر قلب و زر نیکو در عیار	بی محک هرگز ندانی ز اعتبار
صالح و طالح به صورت مشتبّه	دیده بگشا بو که گردی متبّه
بحر را نمیش شیرین چون شکر	طعم شیرین رنگ روشن چون قمر
نیم دیگر تلخ همچون زهر مار	طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار
ای بسا شیرین که چون شکر بود	لیک زهر اندر شکر مضمر بود

ماحصل این تقریر آنست که هزاران و صدها هزار چیز در دنیا طوری

هستند که در شکل و صورت همانندند لیکن در حقیقت میان هر دو تا بقدری فرق است که گوئی هیچ با هم طرف نسبت نیستند و وقتی که حال محسوسات این باشد که گفته شد چیزهایی که به ذوق و سلیقه یا وجدان تعلق دارند مشتبه شدنشان با هم امری است ضروری.

در تصدیق نبوت

بنابرین انسان دچار تردید و تزلزل شده و معلوم نیست که راه تمیز بین نبی و متنبی چیست؟ چگونه می شود گفت که در قلب نبی مضامین و معانی که القا می شود از جانب خدا می باشد و در دل متنبی از طرف شیطان جوابش این است که همچنانکه واسطه شناختن آب شیرین و تلخ صرفاً قوه ذائقه است همچنین ذریعه و واسطه تمیز نبوت فقط و فقط وجدان صحیح و ذوق سلیم می باشد:

جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب	اوشناسد آب خوش از شوره آب
جز که صاحب ذوق که شناسد طعوم	شهد را ناخورده کی دانی ز موم
سحر را با معجزه کرده قیاس	هر دو را بر مکر پندارد اساس
زر قلب و زر نیکو در عیار	بی محک هرگز نه دانی ز اعتبار
هر که را در جان خدا بنهد محک	هر یقین را باز داند او ز شک
چون شود از رنج و علت دل سلیم	طعم صدق و کذب را باشد علیم

حقیقت این است که فطرت انسان را خدا مختلف بنا کرده است. بعضی ها طوری هستند که در طبیعت آنها کجی و شررات فطری وجود دارد. در قلب آنها سخن صحیح و راست اثر نمی کند و در هر حرفی سفسطه و تشکیک می کنند. بد اعتقادی، انکار و شک جزء خمیره آنها می باشد و بدین جهت اثر این خیالات را مثل عکسی که در آینه میافتد بآسانی قبول می نمایند، کمترین دستاویز و کمک این فطرت آنها را

قوی تر می‌کند و این نوع مردم بهیچ نحوی براه راست نمی‌آیند. در شأن همین‌هاست که خدا می‌فرماید: یضل به کثیرا» خدا بوسیله قرآن بسیاری را گمراه می‌کند.

بر خلاف بعض آدمی که فطرة سلیم الطبع، نیک دل و بالاخره اثر پذیر پیدا می‌شود. قلب این اشخاص اثر نیکی را خیلی زود قبول می‌کند و از چیزهای زشت و بد فوراً ابا می‌نماید. تعلیم و تلقین عمده در دل آنها جایگیر می‌گردد، وجدان و ذوق آنها چون سلامت است میان نیک و بد، غلط و صحیح و بالاخره حق و باطل خود بخود تمیز می‌دهد و اقتضای چنین فطرتی آنست که نبی وقتی که بآنها حرفی تلقین می‌کند قلب‌شان بدان طرف ربوده می‌شود و آنها آن را بی‌هیچ شک و شبهه یا بحث و تردیدی قبول می‌نمایند. مولانا این موضوع را در پیرایه تشبیهی نهایت عمده بیان نموده است. او می‌فرماید:

تشنه او چون بگوئی تو شتاب	در قدح آب است بستان زود آب
هیچ گوید تشنه کین دعوی است رو	از برم ای مدعی مهجور شو
یا گواه و حجتی بنما که این	جنس آب است و از آن ماء معین
یا به طفل شیر مادر بانک زد	که بیامن مادرم هان ای ولد
طفل گوید مادر را حجت بیار	تا که با شیرت بگیرم من قرار
در دل هر امتی کز حق مزه است	روی و آواز پیمبر معجزه است
چون پیمبر از برون بانگی زند	جان امت در درون سجده کند
زانکه جنس بانک او اندر جهان	از کسی نشنیده باشد گوش جان

معجزه

راجع به معجزه سه موضوع است که قابل بحث است:

۱- خرق عادت ممکن است یا نه؟.

۲- آیا معجزه شرط نبوت است؟.

۳- نبوت از معجزه ثابت می شود یا نه؟.

در قسمت اول امام رازی در مطالب عالیه می نویسد که درین باب سه رأی وجود دارد: حکما برآنند که آن در هیچ حالتی ممکن نیست. اشاعره بعکس قائلند که همه وقت و در هر حال ممکن است و این نظر مبنی بر آنست که آنها یعنی اشاعره منکر سلسله علت و معلول و خواص اشیاء می باشند. مذهب معتزله اینست که آن یعنی خرق عادت گاهی بطور اتفاق واقع می شود. مذهب مولانا در این موضوع بظاهر موافق مذهب معتزله معلوم می شود. چنانکه می فرماید:

ستنی بنهاد و اسباب و طرق	طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه	باز کرده خرق عادت معجزه
ای گرفتار سبب بیرون مپر	لیک عزل آن مسبب ظن مبر

هر چه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سببها بر درد
 لیک اغلب بر سبب راند نفاد تا بداند طالبی جستن مراد
 چون سبب نبود چه ره جوید مرید پس سبب در راه می آید پدید
 حقیقت این است که حکما و اشاعره در خصوص خرق عادت
 بافراط و تفریط رفته اند. اشاعره هر نوع قید و شرطی را برداشته اند. در
 نزد ایشان نه چیزی سبب و علت چیزی می شود و نه در چیزی خاصیت
 و اثری وجود دارد و نتیجه همین طرز فکر است که در هر زمانه و عصری
 مردم در باره هزاران اشخاص عقیده پیدا کرده اند که هر نوع خرق
 عادت یا کرامت از آنها ظاهر می شده و یا ممکن بود ظاهر شود، لیکن
 قیود و حدود حکما هم از طریق اعتدال خارج می باشد، زیرا که آن نه
 فقط بافکار و خیالات مذهبی ضرر میرساند بلکه راه های فلسفه را هم
 محدود می سازد. نتیجه فکر حکما این می شود که سلسله ای که از علت
 و معلول برقرار گردیده، چیزی که علت چیز دیگر شناخته شده، خاصه
 و اثری که در یک چیز مسلم گردیده است امکان هیچگونه تغیر و
 انقلابی در آن نیست، ولی اگر بآن یقین قطعی حاصل شود فکر کنید
 برای ترقیات آینده چه باقی می ماند؟. بعبارت روشن تر اگر آنچه را که
 بدست آورده ایم قطع داشته باشیم که بکنه حقیقت او رسیده ایم دیگر
 در ما برای تفحص و تجسس علمی چیزی باقی نمی ماند. این مسئله که
 در نباتات حرکت ارادی وجود ندارد یک امر مسلم شناخته شده و
 احتمال تغیر و انقلابی در آن داده نمی شد ولی تحقیقات عصر حاضر
 ثابت کرده که یکنوع گیاه است که بدرخت آویخته هر وقت جانوری از
 محاذی او می گذرد با نهایت سرعت و فرزی بآن می پیچد و تمام خونس
 را می مکد تا آن جانور هلاک می شود. این مطلب تا با امروز غیر قابل
 تردید شناخته می شد که روشنی از اجسام کثیفه نفوذ و عبور نمی کند،

لیکن دویم این اصل را بالکل باطل کرده است و بی شک فلسفه آنرا گویند که سلسله علت و معلول و سبب و مسبب را در تمام کائنات جستجو و تحقیق کند، لیکن ترقی و پیشرفت فلسفه مبنی بر این است که بر تحقیقات موجوده قناعت ننماید، بلکه همه وقت و بطور مداوم تحقیقات نونو بعمل بیاورد تا سلسله‌ای که مقرر داشته به بیند در آن لغزش و اشتباهی رخ نداده و بجای آن قانون دیگری وجود نداشته باشد.

باید دانست که مولانا ازین میان طریقه معتدلی اختیار نموده است، او بر خلاف اشاعره قائل باین است که قانون قدرت و سلسله انتظامی در عالم وجود دارد و اگر آن نباشد انسان برای کاری چگونه می‌تواند کوشش و تدبیر کند، چه وقتی که معلوم گردید چیزی علت چیزی نیست تلاش علت و اسباب کار عبث و لغوی خواهد بود:

چون سبب نبود چه ره جوید مرید

پس سبب در راه می‌آید پدید

لیکن با وجود این باید این مطلب را هم در نظر داشت که به تمام قوانین قدرت خدا احاطه و علم و اطلاع پیدا نشده است. چیزهایی را که شما اسباب می‌دانید ممکن است یک چنین قانون قدرتی ثابت شود که تمامی این اسباب در برابر آن غلط در بیاید:

ای گرفتار سبب بیرون مپر لیک عزل آن مسبب ظن مبر

هرچه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سبب‌ها بردرد

مولانا در بیان این موضوع اشاره بیک نکته دقیق دیگری نموده و آن این است که خوض و غور زیاد در سلسله اسباب، اکثر این نتیجه را هم بار می‌آورد که انسان بالکل منکر وجود خدا می‌شود و چنین می‌پندارد که علت‌العلل اخیر چیزی نیست، بلکه یک سلسله غیر متناهی اسباب

است که از قدیم قائم گردیده و یک نواخت دارد می‌رود و آنچه که بوجود می‌آید نتیجه همین سلسله است و منتهی شدن این اسباب در آخر بیک علت العلل هیچ ضرور نیست.

برای محفوظ ماندن از این مهلکه لازم است انسان با وجود سلسله اسباب این نکته را همواره در نظر داشته باشد که هر چند هزاران و صدها هزار سلسله اسباب ((واسطه در واسطه)) قائم است ولی در اصل تمامی این دستگاه شگرف از گردانیدن یک قوه اعظم است که دارد می‌گردد و بنابراین نباید این اسباب را اصلی پنداشت بلکه سبب اصلی و علت العلل همان قوه اعظم است که بآنجا این سلسله رسیده ختم می‌شود:

این سببها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار صنعتش را سزااست
دیده می‌باید سبب سوراخ کن	تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسائط را اثر

عبدالعلی بحر العلوم در شرح این اشعار می‌نویسد که «پس اعتماد بر جهد و اسباب نباید کرد که این کار هرزه است نه آنکه جهد اسباب نباید کرد بلکه شأن حکیم آنست که طلب نکند چیزی را مگر به نهجی که الله تعالی نهاده است آن نهج را و آن اسباب‌اند، پس اسباب را نباید گذاشت تا سر نهادن اسباب منکشف گردد و نمی‌بینی که انبیاء علیهم السلام از سبب طلب مطلوب می‌کردند و در غزا مراعات اسباب می‌نمودند بلکه در جمیع امور».

در اینجا این شبهه پیدا میشود که مولانا در چندین جا تصریح کرده است که معجزات انبیاء بدون اسباب بوجود می‌آیند. چنانکه می‌فرماید:

انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
 و از این قبیل اشعار زیادند. جواب این شبهه آنست که از قطع اسباب
 منظور مولانا این نیست که واقعات مزبوره در واقع بدون اسباب بوده و
 سببی برای آنها نیست بلکه مقصود این است که آن اسباب بالاتر از فهم
 ما می باشد، یعنی علاوه بر اسبابی هستند که ما آنها را تحقیق کرده و بر
 آنها دست یافته ایم:

هست بر اسباب اسبابی دگر در سبب منگر در آن افکن نظر
 انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند

معجزه دلیل نبوت میشود یا نه؟

این مطلب در بالا گذشت که در نزد مولانا معجزه شرط نبوت نیست.
 هر کس که در دلش ذوق ایمان است صورت و کلمات پیغمبر در حق او
 کار معجزه را می کند:

در دل هر امتی کز حق مرزه است

روی و آواز پیغمبر معجزه است

لیکن مولانا باین قدر قناعت ننموده بلکه صاف و صریح می گوید که
 معجزه سبب ایمان نمی شود و ایمانی که از اینراه پیدا می شود ایمانی
 است قهری و اجباری نه ذوقی، چنانکه می فرماید:

موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت سوی دل بردنست

قهر گردد دشمن اما دوست نی دوست کی گردد به بسته گردنی

مولانا در این موضوع بطرف یک نکته دقیق دیگری اشاره نموده که
 آن بشرح زیر است. در اثبات نبوت استدلالی که از معجزه می شود
 ترتیب منطقی آن اینست که: از فلان شخص معجزه صادر شده است، از

شخصی که چنین فعلی صادر شد او پیغمبر است، پس آن شخص پیغمبر است. در این صورت اثر پیغمبر بالذات چیز خارجی است مثل شکافتن دریا، سخت گفتن سنگ ریزه و غیره و غیره از آن پس بالواسطه بر قلب اثر می‌بخشد، عبارت دیگر آدمی بنابراین و روی این اصل ایمان می‌آورد که آن شخص چون دریا را شکافت پس ضرور پیغمبر است، ولی معجزه بجای اینکه بر دریا یا سنگ و یا سایر جمادات تأثیر کند آسان‌تر از همه این است که اول بر قلب اثر بخشد. خدا وقتی که می‌خواهد مردم به پیغمبرش ایمان بیاورند طریقه‌ای که بمراتب آسان‌تر و دلنشین‌تر است این است که در عوض جمادات دلهای خود مردم را متأثر سازد که قبول ایمان کنند و همین را می‌شود معجزه اصلی گفت. مولانا این نکته را در الفاظ ذیل بیان می‌کند:

معجزه کان بر جمادی کرد اثر	یا عصا یا بحر یا شق القمر
گر اثر بر جان زند بی واسطه	متصل گردد به پنهان رابطه
برجمادات آن اثرها عاریه است	آن پی روح خوش متواریه است
تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر	حبذانان بی هیولای خمیر
برزند از جان کامل معجزات	برضمیر جان طالب چون حیات

در شعر اخیر حقیقت اصلی معجزه را نشان داده و می‌گوید که آن عبارتست از تأثیر روحانی پیغمبر بر روح و جان خود طالب^(۱).

۱- اینجاست که غزالی در المنقذ من الضلال می‌گوید «فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصاة عبانا و شق القمر». (مترجم).

روح

عموماً این قدر مسلم است که این مسئله مهمترین مسائل عقائد است. اهمیت آن در نزد عامه مردم از لحاظ عقیده به معاد است، چه اینکه اگر وجود روح تسلیم کرده نشود معاد را نمی توان ثابت نمود، لیکن حقیقت این است که مسئله روح اساس کلیه نظام مذهبی است. وجود باری. نظم کائنات، نبوت، ثواب و عقاب اذعان به تمامی این مسائل از غور در حقیقت روح ممکن است صورت گیرد و از اینرو عارف دانشمند ما باین مسئله فوق العاده اهمیت داده و مکرر در مکرر در موارد مختلف از حقیقت روح و آثار و خواص آن سخن رانده است.

در موضوع روح آراء اهل علم و دانش بغایت مختلف اند. مذهب حکمای طبیعی و جالینوس و فیثاغورث آنست که روح یک چیز مستقل جداگانه ای نیست، بلکه از ترکیب عناصر مزاج و خواصی که پیدا می شود نام آن روح است.

ارسطو در کتاب اثولوجیا می نویسد «فان اصحاب فیثاغورث وصفوا النفس فقالوا انها ائتلاف الاجرام کالاجرام الکائن فی اوتار العود» معنی آنکه پیروان فیثاغورث روح را وصف کرده اند و گفته اند که آن نام

ترکیب عناصر است مانند ترکیب تارهای عود (که قسمی از ساز است)، باید دانست که مذهب حکمای امروز اروپا هم همین است. آری بعقیده آنان سوای ترکیب جسم چیز دیگری در آدمی وجود ندارد و افعالی که از این ترکیب سر می زند همانها را مردمان به خواص یا افعال روح تعبیر میکنند، جای تعجب است که علمای متکلمین ما هم دارای همین مذهبند و مبنی بر همین است که آنها یعنی متکلمین باین نیز قائلند که انسان وقتی که می میرد روحش هم فنا می شود و فرق آنها با طبیعیین فقط این است که در نزد علمای طبیعی انسان تا همینجا خاتمه پیدا می کند، لیکن متکلمین معتقدند که خدا در قیامت همین جسم را دوباره زنده خواهد کرد و در آن ازسرنو روح خواهد دمید. افلاطون و دیگر حکما بر آنند که روح جوهر است، جوهری که از بدن بطور آله کار می گیرد و از فنای بدن خلل و نقصانی در ذات آن راه نمی یابد، ولی البته عملیات و کارهایی که می کرد متوقف می گردد. بوعلی سینا، امام غزالی، حضرات صوفیه و سایر حکمای اسلام هم بر همین مذهبند و مولانای روم هم قائل به همین است. بوعلی سینا در اشارات و غیره برای اثبات روح دلائل زیادی نگاشته است که از دیدن آنها انسان خنده اش می گیرد. از میان آن دلائل دلیلی که بالاتر از همه و قابل ذکر است این است که انسان تصور چیزی را می کند که قابل تجزیه و تقسیم نیست مثل نقطه و غیره، پس لازم است در چیزی که صورت مزبور مرتسم شده آن چیز هم غیر منقسم باشد. زیرا که اگر قبول تقسیم کند چیزی هم که تصور آن شده باید قابل تقسیم باشد، چه از اقسام محل انقسام حال لازم می آید و حال آنکه از اول فرض شده بود که نقطه و غیره قابل تقسیم نیستند. اکنون چیزی که صورت نقطه در آن مرتسم می شود آن چیز نمی شود جسمانی باشد، چه اگر جسمانی باشد هر آینه قابل

تجزیه و تقسیم خواهد بود و بنابراین چیزی که در آن مرتسم است تجزیه آن هم ممکن خواهد بود و این محال است. پس ثابت شد که در انسان چیزی وجود دارد که جسمانی نیست و همان نامش روح است، ولی اگر این استدلال صحیح باشد پس خوشبو، رنگ، طعم و مزه هم باید قابل انقسام باشد، زیرا که این چیزها در جسم پدید می آیند و جسم قابل انقسام است و این کلیه در جای خود محرز و ثابت است که وقتی که محل قابل انقسام شد چیزهای حال در آن هم قابل انقسام می باشد. بوعلی سینا دلائل دیگری از این نوع اقامه کرده که تمام آن بی پایه و بی مایه است.

حقیقت این است که روح و غیره در عداد چیزهائی نیستند که بر آنها بتوان دلائلی از این رقم اقامه نمود که برای مادیات و محسوسات می آورند. برای ثابت کردن این چیزها طریقه ای که هست فقط این است که حقیقت و خواص آن طوری تشریح شود که خود بخود در دل کیفیتی از اذعان پیدا بشود و مولانا همین طریقه را اختیار نموده است. تفصیل این اجمال آنکه این قدر بدیهی است که چیزهائی که در عالم موجودند بین آنها بی انتها فراق مراتب وجود دارد، کم درجه تر از همه عناصرند، یعنی چیزهائی که در آنها هیچ نوع ترکیب نیست و از این رو دست قدرت نتوانسته در آنها بدایع صنعت را نمایش دهد و این طبقه را جماد گویند. پس از آن ترکیب شروع می شود و این اولین منزل ترقیات عالم فطرت است. درجه ابتدائی ترکیب، نباتات هستند. آنها یعنی نباتات هزاران و صدها هزار گونه اند و هزاران عجائب و غرائب صنع فطرت در آنها بنظر می رسند و با وجود این چون در آنها از ادراک خبری نیست از یک درجه معین و خاصی نمی توانند جلوتر بروند. بعد از نباتات درجه حیوانات است که صفت ممیزه آنها ادراک است و از همینجا روحانیت

آغاز می‌شود. روح هر چند اوصاف عدیده دیگری دارد که بواسطه آن ممتاز از دیگران است، لیکن بالاتر از همه خاصه‌ای که هست ادراک است و بنابراین روح در حقیقت نام همان ادراک است و چون در مراتب ادراک تفاوت و فرق است لذا روحانیت مطابق رأی مولانا کلی مشکک می‌باشد که در بعضی افراد کم، بعضی زیاد و بعضی دیگر از آن هم زیادتر است، مانند سفیدی و سیاهی که از حیث شدت و ضعف مراتب مختلفه دارد. چنانکه می‌فرماید:

جان چه باشد با خبر از خیر و شر	شاد از احسان و گریان از ضرر
چون سر و ماهیت جان مخبر است	هر که او آگاه‌تر با جان تر است
اقتضای جان چوای دل آگهی است	هر که آگه‌تر بود جانش قوی است
روح را تأثیر آگاهی بود	هر که را این بیش الهی بود
جان نباشد جز خبر از آزمون	هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان ما جان ملک	کو منزله شد ز حس مشترک
بی‌جهت دان عقل و علام البیان	عقل‌تر از عقل و جان تر هم زجان

روح اگر چه در تمام حیوانات وجود دارد و مراتب آن هر چند در انواع مختلف متفاوتند، با وجود این روحی که در حیوانات یافت می‌شود در ترقی محدود و حد معینی دارد که نمی‌تواند از آن جلوتر برود. این حد را روح حیوانی گویند و جلوتر از آن درجه‌ای که وجود دارد روح انسانی است:

غیر فهم و جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جان دیگر است
خواص و اوصاف این روح مطابق فلسفه مولانا بشرح پائین است:

۱- جوهری است مجرد و از جسم و جسمانیت بالکل بری می‌باشد و تعلق آن نه بجسم بلکه بروح حیوانی است که در انسان وجود دارد و این تعلق نظیر تعلق آفتاب است به آینه، آفتاب در جای خود مستقر و

عکس آن در آینه می افتد و آنرا روشن می کند. همچنین روح در عالم ملکوت است و پرتوی از آن بر روح حیوانی می افتد و بدین واسطه آدمی مظهر قوای عجیب و غریب قرار می گیرد.

حاشا لله تو برونی زین جهان	هم بوقت زندگی هم بعد از آن
در هوای غیب مرغی می پرد	سایه او بر زمین می گسترد
جسم سایه سایه دل است	جسم کی اندر خور پایه دل است
مرد خفته روح او چون آفتاب	در فلک تابان و تن در جامه خواب
جان نهان اندر خلا همچون سحاف	تن تقلب میکند زیر لحاف
روح چون من امر ربی مختفی است	هر مثالی که بگویم منتفی است

۲- مراتب ترقی روح مسلسلأً بالا می رود تا بدرجه ای می رسد که فرق آن با روح عام انسانی بقدر فرق بین روح انسانی است با روح حیوان و همین درجه نبوت است:

غیر فهم و جان که در گاو و خراست	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود	زانکه او غیب است و اوز آن سر بود

عقول مجرده و روحانیات که متصدی امور نظام عالم اند در همین سلسله یعنی سلسله این روح واقعند.

۳- همچنانکه جسم انسان که کار می کند از اینجا میکند که پرتو روح بر جسم است همچنین بر روح پرتو عالم قدس می باشد:

آنچنان که پرتو جان بر تن است

پرتو جانانه بر جان تن است

جان جان چون وا کشد پا را ز جان

جان چنان گردد که بیجان تن بدان

چون توندهی راه جان خود برده گیر

جان که بی تو زنده باشد مرده گیر

حاصل آن این است که روح جوهریست مجرد و روح حیوانی که در انسان است (که آنرا جان نیز گویند) این روح آله کار اوست. همانطور که یکنفر کارگر بدون آلات و افزار نمی تواند کاری انجام دهد روح هم بدون روح حیوانی کاری از وی ساخته نیست، لیکن ذاتاً یک شیئی جداگانه است و چون جوهر مجرد است یعنی نه ماده است و نه مرکب از ماده پس فنا ناپذیر است، انسان در اصل عبارتست از همین روح و جسم و روح حیوانی قالب او می باشند:

جان همه نوراست و تن رنگ است و بو	رنگ و بو بگذار و دیگر آن مگو
رنگ دیگر شد ولیکن جان پاک	فارغ از رنگ است و از ارکان خاک
چون زره دان این تن پر حیف را	نیشتا را شاید این نه صیف را
زین بدن اندر عذابی ای پسر	مرغ روحت بسته با جنس دگر
روح باز است و طبائع زاغها	دارد از زاغان و چندان داغها
مغز هر میوه به است از پوستش	پوست تن رادان و مغز آن دوستش
مغز نغزی دارد آخر آدمی	یکدمی او را طلب گر آدمی ^(۱)
بحر علمی در نمی پنهان شده	در دوگز تن عالمی پنهان شده
جان بی کیفی شده محبوس کیف	آفتابی حبس عقده اینت حیف
این همه بهر ترقی های روح	تارسد خوش خوش به میدان فتوح
مرد اول بسته خواب و خور است	آخر الامر از ملائک بهتر است
جسم را نبود از آن عز بهره	جسم پیش بحر جان چون قطره
جسم از جان روز افزون می شود	چون رود جان جسم بین چون می شود

۱- در بعضی نسخه ها: یکدمی آنرا طلب گرزان دمی». (مترجم).

حد جسمت یک دو گز خود بیش نیست جان تو تا آسمان جولان کنی است
 نور بی این چشم می بیند بخواب چشم بی آن نور نبود جز خراب
 بارنامه روح حیوانی است این پیشتر آ روح انسانی به بین
 جسم ها چون کوزه های بسته سر تا که در هر کوزه چه بود آن مگر
 مسئله بقاء روح به تفصیل در ذکر معاد خواهد آمد. مولانا در این کتاب یعنی مثنوی در چندین جا بطوری در سلسله کائنات امعان نظر نموده که از غور در آن از روح سپس روحانیات و از آن پس علة العلل در دل وجدان پیدا می شود. در عالم دو گونه اشیاء آشکار بنظر می رسند کثیف^(۱) و لطیف و اینهم بداهة بنظر می آید که چیز کثیف هر چقدر عریض و طویل و پر از عظمت و جلال باشد تا وقتی که جزء لطیف در آن شامل نباشد آن چیز مبتذل و هیچ و پوچ است. خوشبو در گل، نور در چشم، حرکت در جسم و قوه در ماده که نشد تمامی این اشیاء بیکار و عاطل و باطل خواهند بود. باید دانست که مدارج لطافت ارتقاء می یابد. مثال هائی که آوردیم نمونه کمال لطافت نیستند، چه اینکه در خوشبو و غیره هم شائبة مادیت است. کمال لطافت معنایش این است که نه خود ماده باشد و نه از ماده تراوش شده باشد. این درجه را در اصطلاح حکما تجرد عن المادة گویند و اولین مظهر آنهم روح می باشد، لیکن چون در روح باز هم این قدر مادیت موجود است که آن در ماده توانسته بیاید چنانکه در جسم انسانی روح توانسته جا گیرد و لذا مجرد صرف نمی باشد، لیکن از رفتار سلسله ترقی معلوم می شود که این درجه هم موجود است و همین مجردات اند که متصرف بر تمام عالم میباشند

۱- مراد از کثیف معنای ظاهری متعارفی آن نیست بلکه مراد این است که مادیت در آن زیاده نمایان باشد مثل ورق گل که کثیف و برلطف می باشد. (مؤلف).

و این دستگاه عظیم را می‌گردانند. حکمای اسلام نام این مراتب دوگانه را خلق و امر گذارده‌اند و این آیه قرآن «الاله الامر والخلق» را بهمین معنی گرفته‌اند و بر طبق این اصطلاح مادیات را عالم خلق و مجردات را عالم امر گویند:

عالم خلق است ما سوی جهات

بی جهت دان عالم امر و صفات

بی جهت دان عقل علام البیان

عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان

در این آیه قرآن مجید «قل الروح من امر ربی» که روح را امر گفته است از آن، همین معنی مراد است.

ازغور در تمامی این سلسله بالاخره این نتیجه بدست می‌آید که وقتی که روحانیات که متصرف بر عالم خلق و علت آنهایند مجرد از ماده و زمان و مکانند پس خالق و موجد این روحانیات مجردتر و منزّه محض خواهد بود:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت تر باشد امر لاجرم

بنابر مراتب مذکوره بالا باید تصدیق نمود که مسئله روح اساس

شالوده مذهب و نظام مذهبی را تشکیل و اما مجردات؛ ملائکه و

بالاخره علة العلل تماماً از فروع این مسئله‌اند. مسئله مزبور لااقل

باید گفت که برای تصور اجمالی خدا یک ذریعه و وسیله است و مبنی

بر همین است که حضرات صوفیه زیاده از همه توجهشان را باین مسئله

معطوف داشته و قائلند باینکه «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

معاد

این مسئله از مهمترین مسائل عقائد است و حقیقت این است که اگر عقیده باینکه برای معاصی و افعال زشت و بد یک روز سزا و عقاب خواهد بود از دل برود پایه‌ای که برای اخلاق در تمام دنیا هست دفعتهً از درجه خود سقوط خواهد کرد. لیکن با کمال تأسف یک چنین مسئله مهمی را در تمام کتاب‌های موجوده علم کلام طوری ثابت می‌کنند که از آن، پیدا شدن یقین یک طرف در وجدان هم ضعف و سستی می‌آید. تمام متکلمین برآنند که روح چیز مستقلی نیست. از ترکیب جسم مزاج خاصی که پیدا می‌شود نامش روح است و بدین جهت وقتی که مزاج فنا شد روح هم فنا می‌شود، مذهب مادیها هم همین است. لیکن در قیامت خدا همان جسم را (بعقیده متکلمین) دوباره زنده می‌کند و روح نیز با آن یعنی با جسم پدید می‌آید. راجع بآن نص صریحی در شریعت نیست، لیکن متکلمین بقدری بآن زور آورده در اطراف آن قلم فرسائی کرده‌اند که حتی اعاده معدوم را برای خاطر آن جائز خواسته‌اند ثابت کنند، یعنی یک شیئی که معدوم شده با همان خصوصیات و مشخصات دوباره می‌تواند موجود بشود و در این موضوع لجاجت و پافشاری یا

سرسختی امام رازی و اتباع او قابل تفریح طبع می باشد، لیکن این کتاب جای ذکر آنها نیست، بر خلاف مولانا که این مسئله را بقسمی تشریح کرده که روح جداگانه از جسم جوهری است نورانی و از فانی شدن جسم اثری که بر او مترتب می شود بقدر تأثیر رفتن یک آله است بر یک کارگر و این بحث به تفصیل گذشت. وقتی که ثابت شد که روح فنا نمی شود برای اثبات معاد نه دعوی اعاده معدوم ضرورت پیدا می کند و نه احیاء موتی. روح قضیه این است که از نظر اخلاق و جنبه اخلاقی کسی نمی تواند ضرورت معاد را انکار کند، فقط گفتگو سر این است که این مطلب که انسان بعد از مردن و فانی شدن جسم دوباره زنده گردد بظاهر نهایت بعید بنظر می آید و مولانا کاری کرده که بوسیله تشبیهات و تمثیلات عمده این استبعاد را رفع نموده است. عمر خیام در یک رباعی معاد را بطور لطیفه انکار کرده و گفته بود که انسان جنس گیاه یا تره نیست که بعد از بریدن دوباره سبز بشود و بالا بیاید. مولانا آنرا بدین طریق جواب داده است:

کدام دانه فرو رفت در زمین که ترست

چرا بدانه انسانیت این گمان باشد

این استدلال گرچه بظاهر یک لطیفه است ولی در واقع استدلالی است علمی و تفصیل آن جلو خواهد آمد. مولانا استبعاد معاد را بدین طریق رفع نموده و می گوید انسان ابتدا جماد بوده و از آنجا وارد مرحله نبات شده است. از نبات بحیوان سرزده و از حیوان انسان گردیده است:

آمده اول به اقلیم جماد	از جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون بحیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همان میلی که دارد سوی آن خاصه در وقت بهار و ضیمران
 همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا وزفت
 عقل‌های اولینش یاد نیست هم‌ازین عقلش تحول‌کردنی‌است
 تارهدزین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب
 گرچه خفته گشت و ناشی شد زپیش کی گذارندش در این نسیان خویش
 بازاز آن خوابش به بیداری کشند که کند بر حالت خود ریشخند

این انقلابات و تحولات خلقت انسان مذهباً و حکمة هر دو ثابت می‌باشد. در قرآن مجید است. ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغة عظماً فکسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر. و همانا ما آدمی را از گل خالص آفریدیم پس آنگاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار قرار دادیم آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم پس از آن (بدمیدن روح) خلقتی دیگر انشاء نمودیم. (یعنی از حیوان بالاتر).

با فلسفه جدید هم این ترتیب مطابقت دارد. موافق فرضیه داروین بر انسان همه این حالات: جمادی، نباتی، حیوانی گذشته است، فقط این فرق هست که داروین قائل به روح انسانی نیست و بنا برین او انسان را یک مخلوق جداگانه بشمار نمی‌آورد بلکه نوعی از حیوان می‌داند مانند اسب، فیل، شیر و میمون و غیره.

بهر حال وقتی که این مطلب ثابت شد که انسان از اول جماد بوده و بعد از فنا شدن جمادیت وارد مرحله نبات شده است و بعد از فنا شدن نباتیت از حیوان سر زده است پس در این هیچ استبعادی بنظر نمی‌رسد که حالت کنونی هم فنا شده حالت عمده دیگری پیدا شود و همان نامش زندگی ثانوی یعنی معاد و یا قیامت می‌باشد. معنی فنا شدن یک

چیز این نیست که آن سراسر معدوم گردد، بلکه برای ارتقاء از یک حالت ادنی بطرف اعلی لازم است صورت موجوده فنا بشود و مولانا این مسئله را مبسوطاً بیان کرده است که برای مدارج عجیب و غریب ترقی فنا و نیستی ضرور می باشد، او ابتدا آنرا در مثال های نهایت ساده و قریب به فهم عامه بیان نموده چنانچه می فرماید:

لوح را اول بشوید بی وقوف	انگهی بر وی نویسد او حرف
وقت شستن لوح را باید شناخت	که مرآن رادفتری خواهند ساخت
چون اساس خانه نو افکنند	اولین بنیاد را بر می کنند
گل بر آرند اول از قعر زمین	تا به آخر بر کشی ماء معین
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	تخم کارد موضعی که کشته نیست
هستی اندر نیستی بتوان نمود	مالداران بر فقیر آرند جود

پس از این مثال های عامل الفهم، مولانا از فطرت استدلال کرده و می فرماید:

توازان روزی که در هست آمدی	آتشی یا خاک یا بادی بدی
گر بدان حالت ترا بودی بقا	کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند	هستی دیگر بجای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هست ها	بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا
این بقاها از فناها یافتی	از فنا پس روچرا بر تافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا	بر بقا چفسیده ای بی نوا
چون دوم از اولین بهتر است	پس فنا جوی و مبدل را پرست
صد هزاران حشر دیدی ای عنود	تاکنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بیخبر سوی نما	وز نما سوی حیات و ابتلا
باز سوی قل و تمییزات خوش	باز سوی خارج این پنج و شش
تازه می گیر و کهن را می سپار	که هر امسالت فزونست از سه بار

این استدلال مولانا بالکل مطابق با دانش و فلسفه جدید است چه از تحقیقات جدید ثابت شده است که هیچ موجود و پدید آمده‌ای ممکن نیست فنا و معدوم شود بلکه بصورت دیگری تبدیل پیدا می‌کند. انسان عبارتست از دو چیز: جسم و روح. روح را البته فیزیک دانها در معانی که مصطلح است قبول ندارند، لیکن اینقدر را (لااقل) مجبورند قبول کنند که آن یک قوه است و در نزد فیزیک‌دانان یعنی اصحاب حس در عالم دو چیز وجود دارد: ماده مثل خاک، آب و غیره. قوه مثل حرارت، حرکت و غیره و انسان مجموعه این دو چیز است، جسم ماده است و روح قوه و چون سیانس یعنی دانش ثابت کرده که ماده و قوه صورت دیگری اختیار می‌کند ما همان را زندگی بعید یا معاد و قایم می‌نامیم و بنابراین ملحدترین ملحد یا مادی‌ترین مادی هم از وجود مطلق معاد نمی‌تواند انکار نماید: و ما خلقنا السموات والارض و ما بینهما الا بالحق» ما آسمان و زمین و آن چیزها را که بین آنها هستند عاقل و بیکار نیافریدیم. یک فرقه قائل باین است که از آفرینش عالم غرض آینده‌ای نیست بلکه عالم خود غایت و غرض خویش می‌باشد. مولانا این خیال را در نهایت خوبی باطل کرده است و استدلالش هم این است که اینقدر مسلم است که درسلسله کائنات یک ترتیب معین و نظام خاصی وجود دارد:

گر نمی‌بینی تو تقدیر و قدر	در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماه دو گاو خراس	گرد می‌گردند و می‌دارند پاس
اختران هم خانه‌خانه می‌روند	مرکب هم سعد و نحسی می‌شوند
ابر را هم تازیانه آتشین	می‌زند که هان چنین رونی چنین
بر فلان وادی بار اینسو مبار	گوشتش می‌دهد که گوش دار

بعد از ثبوت اینکه در عالم یک نظام معین و سلسله خاصی هست

قطعاً لازم می‌آید که برای او صانع و آفریننده‌ای باشد و آن صانع و آفریننده هم مدبر و منتظم باشد و وقتی ثبت شد که عالم فعل یک صانع مدبری است ممکن نیست که آن خود غایت و غرض خویشتن باشد زیرا که هیچ کاری نمی‌شود که عین آن غرض خودش باشد:

هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی‌امید نفع بهر عین نقش
بلکه بهر میهمانان و کهان	که بفرجه وارهند از اندهان
هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب	بهر عین کوزه نی از بهر آب
هیچ کاسه گر کند کاسه تمام	بهر عین کاسه نی بهر طعام
هیچ خطاطی نویسد خط به فن	بهر عین خط نه بهر خواندن
هیچ عقدی بهر عین خود نبود	بلکه از بهر مقام ربح و سود
هیچ نبود منکری گر بنگری	منکری‌اش بهر عین منکری
بل برای قهر خصم اندر حسد	یا فزونی جستن و اظهار خود
پس نقوش آسمان و اهل زمین	نیست حکمت که بود بهر همین

او در این دعوی یک استدلال عجیب و در عین حال لطیف و جالب توجهی روی فطرت انسانی نموده می‌فرماید که انسان وقتی که انسانی را می‌بیند که بکاری اشتغال دارد می‌پرسد این کار را برای چه می‌کنی؟ و از همین پرسش ثابت می‌شود که ما هیچ کاری را بدون غایت و غرض نمی‌توانیم تصور کنیم ورنه اگر عین یک کار ممکن بود غرض و غایت خودش باشد این پرسش از کجا و چگونه پیدا می‌شد:

زان همی پرسى چرا این مى‌کنی

که صور زيت است و معنی روشنى

این چرا گفتن سؤال افزائده است

جز برای این چرا گفتن بد است

از چه رو فائده جوئی ای امین

چون بود فائده این خود همین

مولانا در اینجا به بیان یک نکته دقیق دیگری پرداخته و می‌گوید فقط این نیست که در سلسله کائنات هر چیز برای غرض و فائده‌ای پدید آمده بلکه بین این فوائد و اغراض با هم سلسله وسیع جالب توجهی وجود دارد، مثلاً یک چیز برای چیزی تخصیص داده شده و آن برای چیز دیگر و هلم جرا. لیکن در قسمت انسان به فوائد و اغراض میانی نباید قناعت نمود بلکه باید سلسله را دنبال کرد و دید که آن تا کجا رفته ختم می‌شود و همین تحقیقات باعث سعادت اخروی است:

نقش ظاهر بهر نقش غائب است	و آن برای غائب دیگر به بست
تاسیم - چارم - دهم برمی‌شمر	این فواید را بمقدار نظر
همچو بازیهای شطرنج ای پسر	فائده در لعب هر تالی نگر
این نهاده بهر آن لعب نهان	و آن برای آن و آن بهر فلان
همچنین می‌بین جهات اندر جهات	در پی هم تا رسی در برد و مات
اول از بهر دوم باشد چنان	که شدن بر پایهای نردبان
آن دوم بهر سوم میدان تمام	تا رسی تو پایه پایه تا بام
شهوت خوردن ز بهر آن منی	آن منی از بهر نسل و روشنی
همچنین هر کس باندازه نظر	غیب مستقبل به بیند خیر و شر
چون نظر پس کرد تا بدو وجود	آخر و آغاز هستی رو نمود
چون نظر در پیش افکند او بدید	آنچه خواهد بود تا محشر پدید
هر کسی ز اندازه روشن دلی	غیب را بیند بقدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد برون صورت پدید

بعضی‌ها این اعتراض را پیش می‌کشند که چیزهایی را ماحساً می‌یابیم که بی فائده است. مولانا در جواب آن می‌گوید مفید یا غیر

مفید بودن یک چیز امریست اضافی، چیزی برای شخصی مفید است و همان برای شخص دیگر غیر مفید می باشد. بنابراین اگر چیزی بنظر بی فائده آمد لازم نمی آید که آن چیز در حقیقت بی فائده باشد:

در جهان از یک جهت بی فائده است

از جهت های دگر پر عائده است

فائده توگر مرا فائیده نیست

مر ترا چون فائده است از وی مایست

فائده توگر مرا نبود مفید

چون ترا شد فائده گیر ای مرید

ور منم زان فائده حر ابن حر

مر ترا چون فائده است از وی مبر

چیست در عالم بگو یک نعمتی

که نه محرومند از وی امتی

گاو و خر را فائده چه در شکر

هست هر جان را یکی قوت دگر

جبر و قدر

اکثر مسائل عقائد طوریت که دقت و اشکالی که در آنها هست از لحاظ مذهبی است و گرنه اگر ملاحظهٔ مذهب نباشد بآسانی می‌توان آنرا فیصل داد. چه اگر جنبهٔ ثبوتی مسئله مشکل شد در سلبی هیچ اشکالی نخواهد بود، مثل روح، معاد، جزا و سزا، لیکن مسئلهٔ جبر و قدر چنان بفرنج و پیچیده است که از حیث مذهبی هم قطع نظر شود باز هم عقده‌ای که هست حل نمی‌شود. یک نفر ماتریالیست یعنی مادی و منکر خدا بخواهد این مسئله را بطریقی بالکل آزادانه حل کند باز هم نمی‌تواند. شما می‌دانید که غیر از نفی و اثبات جنبهٔ دیگری در کار نیست یعنی هر قضیه‌ای دو طرف دارد: نفی است و اثبات و در هر دو صورت اشکالاتی پیدا می‌شود که نمی‌توان آن را رفع نمود، مثلاً اگر شما این پهلوی را اختیار کنید که انسان مجبور صرف است در این صورت خوب و بد بودن افعال انسان بالکل بی‌معنی خواهد بود، زیرا افعالی که بطور اجبار از یکی صادر می‌شود آن افعال را نه ممدوح می‌شود گفت و نه مذموم و اگر پهلوی دوم را اختیار کنید آنهم خلاف واقع بنظر می‌رسد. خوب ملاحظه کنید که انسان، کاری را که می‌کند چطور و

چگونه می‌کند و چسان از کاری خودداری می‌نماید. خدا ماده خواهش در انسان آفریده که ما آنرا به اراده تعبیر می‌کنیم و این خواهش از پیش آمدن مواقع و اسباب خاص خود بخود بحرکت می‌آید، بعلاوه قوه دیگری است در انسان که آنرا تعبیر به اجتناب می‌نمائیم یعنی پرهیز از یک کار. وقتی که می‌خواهیم بکار بدی دست بزنیم بین این دو قوه معارضه می‌شود، چنانچه قوه ارادی فطرت از قوه اجتنابی قویتر شد البته حکم با غالب بوده و انسان آن فعل را مرتکب می‌شود و گرنه از آن منصرف می‌گردد. حال غور کنید که در این حالت چه چیز اختیاری انسان است؟ قوه ارادی و قوه اجتنابی هر دو صورت‌هائی هستند فطری که انسان را در پیدا شدن آنها هیچ دخلی نیست. زور و نیروی این دو قوه نسبت کم و زیاد بودن آنها فطری می‌باشد. پیش آمدن موقع که قوه ارادی بواسطه آن تحریک شده است آن نیز اختیاری نیست. حال از این امور و چیزهای غیر اختیاری نتیجه‌ای که برمی‌خیزد آنها می‌بایست غیر اختیاری بوده باشد. شما فرض کنید یک نفر جام شرابی جلو شخصی گذارد و آن شخص جام شراب را دیده قوه ارادیش ظهور کرد و همراه آن، قوه اجتنابی وی هم بر سر کار آمد، لیکن چون این قوه بالکل نتیجه لازمی فطرت بوده لذا انسان مجبور بر کردن آن بوده است. اشاعره بخیال خود یک صورت ثالثی اختیار نموده‌اند و آن این است که افعال انسانی از قدرت خدا سر می‌زند لیکن چون بدست انسان و بذریعه او بوجود آمده است انسان را بآن افعال تعلق است تعلق کسب، لیکن کسب محض یک لفظ تو خالی و مهملی است که نمی‌شود تعبیر نمود و بنابر همین است که در اکثر کتب کلامیه نوشته‌اند که حقیقت این لفظ را نمی‌توان بیان کرد و آنچه که ثبوت آن مسلم است این است که کسب و جبر برادر همزاد و دوقلو هستند. مولانا جلال‌الدین در این مسئله از

نقاط نظر مختلف بحث نموده و اول از همه این را فیصل داده که هر چند جبریه و قدریه هر دو باشتباه رفته‌اند (یعنی یکی راه افراط و دیگری تفریط را پیموده) لیکن این دو فرقه را با هم مقایسه کنیم قدریه را بر جبریه مزیت و رجحان است، چه اینکه اختیار مطلق خلاف هدایت نیست برعکس جبر مطلق که بر خلاف هدایت است. هر شخص را اینقدر بداهه بنظر می‌آید که او دارای اختیار است و اما این امر که این اختیار را خدا داده مسئله‌ای است نظری یعنی محتاج است باستدلال و بدیهی نیست:

منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل هست در انکار مدلول دلیل
مثل این دو تا آنست که یکی دودی را در هوا دیده بلند است
می‌گوید دود موجود است، لیکن آتش نیست و دیگری می‌گوید از اصل
دودی در کار نیست. یک نفر می‌گوید که عالم موجود است لیکن
بخودی خود پدید آمده و پدید آورنده‌ای برای آن نیست، آن دیگری
می‌گوید که اصلاً عالمی وجود ندارد، شما خود می‌توانید اینرا داوری
کنید که از میان این دو تا کدام یک احمق‌ترند؟

آن بگوید دود هست و نارنی نور شمعی بی ز شمع روشنی
وین همی بیند معین نار را نیست می‌گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست جامه‌اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفست آمد این دعوی خبر لاجرم بدتر بود زاین روز گبر
گبر گوید هست عالم نیست رب یاربی گوید که نبود مستجب
وین همی گوید جهان خود نیست هیچ هست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جمله عالم مقرر در اختیار امر و نهی این بیار و آن میار
و آن همی گوید که امر و نهی لاست اختیاری نیست وین جمله خطاست

حس را حیوان مقرر است ای رفیق لیک ادراک دلیل آمد دقیق
 زانکه محسوس است ما را اختیار خوب می آید برو تکلیف کار
 نکته قابل توجه این است که در زمان مولانا عقیده ای که در تمام
 ممالک اسلامی شیوع داشته جبریه بوده است. زیرا که عقیده اشاعره در
 حقیقت عبارة اخری یا نام دیگر جبر می باشد، چنانکه امام رازی در
 تفسیر کبیر در موارد عدیده جبر را صاف و صریح ثابت کرده و بر آن
 تسکین خاطر نشده کتابی مستقل در این موضوع نوشته و هزاران دلیل
 عقلی و نقلی برای اثبات جبر آورده است و این کتاب اکنون جلو ما
 گذارده شده است. با وجود این، عارف دانشمند ما روشی جداگانه و
 خارج از عقیده عام اختیار نموده که آن دلیل کمال اجتهاد بلکه قوه
 قدسیه این مرد بزرگ است. باری پس از آن مولانا اختیار را با دلائل
 عدیده ثابت کرده که ما آنها را پائین تر نقل خواهیم نمود. لیکن چیزی
 که زیاده از آن ضروری بوده اینست که منکرین اختیار دلائل نقلی که
 پیش میکشند او قبلاً بجواب آنها پرداخته است. دلیل عمده ای که برای
 اثبات جبر اقامه میکنند این حدیث است که «ما شاء الله کان و ما لم
 یشألم یکن» در جواب آن میفرماید:

قول بنده ایش شاء الله کان	بهر آن نبود که منبل شو در آن
بهر تحریر است بر اخلاص وجد	کاندر آن خدمت فزون شومستعد
گر بگویند آنچه میخواهی توراد	کار کار تست بر حسب مراد
آنکه ار منبل شوی جائز بود	کآنچه خواهی و آنچه جوئی آن شود
چون بگویند ایش شاء الله کان	حکم حکم اوست مطلق جاودان
پس چرا صد مرده اندر ورد او	بر نگریدی بسندگان گرد او
گر بگویند آنچه میخواهد وزیر	خواست آن اوست اندر داد و گیر
گرداو گردان شوی صد مرده زود	تا بریزد بر سرت احسان وجود

یا گریزی از وزیر و قصر او این نباشد جستجوی و نصر او
 امر امر انفلان خواجه است هین چیست یعنی باجز از کمتر نشین
 چونکه حاکم اوست او را گیر و بس غیر او را نیست حکم و دسترس
 حاصل این اشعار این است که حدیث بالا برای ترغیب بجد و جهد
 است. مثلاً اگر کسی بیک کارمند دولت بگوید که آنچه که وزیر
 می خواهد همان صورت می گیرد معنای آن این است که برای جلب نظر
 و ارضای خاطر او تا هر جا ممکن است باید کوشید و مجاهدت نمود،
 زیرا کامیابی و حصول مقصد دست تو نیست که هر وقت بخواهی
 حاصل گردد، بلکه سر رشته آن در درست دیگری است و لذا بدون
 مجاهدت و سعی و کوشش مقصود حاصل نمی شود. همچنین وقتی که
 گفته می شود آنچه را که خدا می خواهد همان می شود معنایش این
 است که فوز و فلاح یا حصول مقصد و مآرب در دست تو نیست که هر
 موقع بخواهی بدست بیاوری بلکه برای آن نهایت جد و جهد و سعی و
 کوشش لازم است. در این موضوع توضیحات بیشتری در جواب
 استدلالی که می آید داده خواهد شد. یک دلیل عمده منکرین اختیار
 آنست که در حدیث آمده که «جف القلم بما هو کائن» معنی آنکه آنچه
 که واقع می شود روز اول در لوح تقدیر نوشته شده است. مولانا
 می فرماید که آن کاملاً درست و راست است لیکن معنایش آن نیست که
 عوام می فهمد بلکه مراد این است که این مطلب از ازل طی شده که هر
 کاری نتیجه خاصی دارد، نیک باشد نیک بد باشد بد:

همچنین تاویل قد جف القلم	بهر تحریر است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لائق آن هست تأثیر و جزا
کثر روی جف القلم کثر آیدت	راستی آری سعادت زایدت
چون بدزد دست شد جف القلم	خورد باده مست شد جف القلم

بلکه آن معنی بود جف القلم
فرق نکند هر دو یک باشد برش
نیست یکسان نزد او عدل و ستم
شاه نبود خاک تیره بر سرش
ذره گر جهد تو افزون شود
در ترازوی خدا موزون شود
معنی جف القلم کی این بود
که جفاها با وفا یکسان شود
بل جفا را هم جفا جف القلم
وان وفا را هم وفا جف القلم
شرحی که تا اینجا گفته شد جواب دلائل مخالفین بود.^(۱) برای

۱- سرسید احمدخان دانشمند بزرگ و نویسنده متعمق قرن حاضر هند در تفسیر قرآن خود در مسئله جبر و اختیار محققانه و روی موازین علمی عصر حاضر مفصلاً بحث نموده و با قلم موشکافانه غوامض و مشکلاتی را حل و رموز و اسراری از پرده بیرون ریخته است و ما برای جلب نظر خوانندگان گرامی قسمتی از آنرا ذیلاً نقل می‌کنیم: او اولاً می‌نویسد که «هیچیک از آیات قرآن مجید را نه دلیل جبر میتوان گرفت و نه دلیل اختیار یا بین الجبر والاختیار، ولی افسوس که علمای قدیم ما وارد این مبحث شده و آنرا اشتباهاً جزو مسائل دینی و اسلامی که از منبع وحی و الهام باشد شمرده‌اند و بعد بچندین فرقه تقسیم شده و هر کدام عقیده‌ای را اختیار کرده‌اند.

«انسان در افعال خود مجبور باشد یا مختار و یا بین جبر و اختیار مسئله‌ای است مستقل و جداگانه که مربوط به تحقیق در اصل فطرت انسانی است و البته بعد از تحقیق آنچه که ثابت و محقق شد بشود ما هیچ کاری بآن نداریم فقط منظور ما در این جا آنست که در اثبات هر یک از عقائد مزبوره از قرآن استدلال کردن و آنرا از مسائل الهامی و منزل من الله دانستن بکلی اشتباه است. این دانشمند در اثبات مدعای خود شرح میسوطی نگاشته سپس چنین مینویسد: «مسئله جبر و اختیار مسئله‌ای است تمدنی و عقلی و طبیعی که از نظر خلقت و پیدایش میتوان در آن بحث کرد و غور نمود و اینک ما قلم را بطرف آن معطوف میداریم:

«حکما و دانشمندانی که در فطرت آدمی خوض و غور کرده‌اند و پیرا از دو راه در افعال خود مجبور یافته‌اند: یکی از راه خارج و عوامل بیرونی و آن وقتی است که از الفت و مؤانست در امور قومی و مدنی یا سیاسی و اجتماعی و نیز از تربیت در یک محیط خاص و یا ممارست در یک کار از اوان صباوت و کودکی اثری که پیدا می‌شود آن اثر بقدری قوی است که صاحبش همان افعال مربوطه بخودش را مستحسن شمرده و درونش ویرا برای صدور آن افعال مجبور میسازد، گو اینکه خودش این مجبوریت را اغلب حس نمی‌کند، چه بظاهر کسی او را اجبار نکرده و آزاد بنظر می‌آید، لیکن در واقع همان اثر قوی و نیرومند عوامل مذکوره فوق است که رفته رفته بدون اینکه محسوس باشد طوری بر او نفوذ و استیلا پیدا می‌کند که در صدور افعال صادره از خود مجبور بوده و چیزهایی را که خیال می‌کند بمیل و اراده خود

بعمل آورده است در حقیقت اینطور نیست بلکه آنها تحت فشار همان تأثیرات مذکوره فوق صدور یافته‌اند.

«قسمت دوم این اضطراب و اجبار در افعال از راه خلقت و جبلت پیش می‌آید. ما در هر یک از موجودات این عالم فطرت و خمیره‌ای می‌یابیم که هیچوقت تبدیل پیدا نمی‌کند. ما می‌بینیم اشیاء معدنی هیچوقت در هوا سیر و حرکت نمی‌کنند، آب روی هوا قرار نمی‌گیرد، ماهی در خشکی زنده نمی‌ماند، خاصه درندگی از جانوران درنده، پرندگی از پرندگان و نیز شنواری از حیوانات آبی هیچوقت زائل نمی‌شود، پس هر یک از آنها در افعال مربوطه بخودش بمقتضای خلقت خود مجبور می‌باشند، همینطور در انسان می‌بینیم که او هم باقتضای فطرت و تکوین مضطر و مجبور است، از جمله چشمان ویرا طوری بنا کرده که چیزهای خیلی دور را نشان می‌دهد. اینجا باید تصدیق نمود که او در دیدن چیزهای دور مجبور می‌باشد همچنین ساختمان آدمی طوری است که در افعال ظاهری و باطنی که از او سر می‌زند مجبور محض می‌باشد. اگر بالفرض ساختمان قلب و دماغ یا اعضاء یک آدم نیک نهاد و بی‌نهایت رحمین دل مانند ساختمان یک آدم جنایت کار نهایت قسی‌القلب می‌شد یقیناً از او هم همان افعال صادر می‌شد که از آن آدم جانی صدور می‌یابد و یا اگر می‌شد ساختمان اعضاء یک شخص ابله و کودنی باعضاء و سلول‌های دماغ یک عاقل باهوش و فراستی تبدیل بشود مسلماً از آن عاقل زیرک و هوشمند افعالی مانند آن ابله و کودن و از آن کودن افعال مانند آن عاقل هوشمند صدور خواهد یافت. چنان که در علم تشریح ابدان ثابت شده است که افعال هر انسانی همیشه ارتباط خاصی با ساختمان وی دارد. آری سلولهای دماغ و ساختمان اعضاء یک شخص هر طور شد مناسب آن افعالی خواه ناخواه از وی صادر می‌شود، کاسه سر آدم کش و نهایت بیرحم و سفاک بوضع خاصی تشکیل یافته است و مطابق تحقیقات علمی که در این باب بعمل آمده است هر قاتل سنگدل و سفاکی همان وضع و شکل را دارا می‌باشد، پس هر کسی که کاسه سرش بهمان وضع و شکل است قهراً قاتل و بیرحم و سفاک در آمده و هر کسی هم که قاتل و بیرحم و سفاک درآمد بی‌شبهه کاسه سرش بشکل مزبور خواهد بود و بنابراین انسان در افعالی که مناسب با ساختمان و خلقت و غریزه وی می‌باشد مضطر و مجبور است و این بقدری واضح و روشن می‌باشد که هر کس اندک اطلاعی در این علم دارد نمیتواند آنرا انکار کند.

«ما این موضوع را برای اینکه کاملاً حلاجی شده باشد بعبارت ساده و روشن‌تری بیان مینمائیم. بعضی اشخاصند که حافظه و هوش‌شان خیلی قوی می‌باشد و برعکس اشخاص زیادی هستند که هیچ حرفی بیاد آنها نمی‌ماند. عده‌ای دارای قوا و مشاعر شدید و قوی بوده و عده دیگری وجود دارند که قوای آنها بغایت ضعیف میباشد. بعض از مردم در یک کار بخصوص بقدری خوب پیشرفت می‌کنند که دیگران با مجاهدت زیاد و صرف وقت طولانی

نمی‌توانند بآن خوبی در آنکار پیشرفت نمایند.

«ملاحظه کنید یکی در خوش نویسی دستش خیلی روان است و دیگری در نقاشی، یک شخص در شعر و ادب ذوق دارد و دیگری در ریاضی و طبیعی، یکی در یک امر خاصی بقدری قابل و فعال می‌شود که در رأس همه قرار می‌گیرد، نابغه عصر خویش می‌شود، پس تمام این تفاوت و فرق در افراد ناشی از فطرت شده و افعال مربوطه بآنها هم که مبنی است بر همان فطرت، فاعل در صدور آن افعال مجبور می‌باشد نه مختار.

«با همه این احوال قوه دیگری هم در انسان یافت می‌شود که خیر و شر و بد و خوب را از هم می‌تواند تمیز بدهد و با چیزی را بر چیز دیگر ترجیح داده اختیار نماید. این قوه هم گاهی بلکه اکثر تحت تأثیر عوامل خارجی واقع می‌شود، یعنی انس و الفت در مراسم و آداب ملی و مدنی یا سیاسی و اجتماعی و غیره‌ها در آن تأثیر می‌بخشد و همچنین از طرز تربیت در محیط خاصی و یا از صحبت و ممارست در یک رشته امور از اوان کودکی متأثر می‌شود، این قوه را عموماً وجدان می‌گویند و ما آنرا بنور ایمان تعبیر می‌کنیم، ولی باید دانست که قوه مزبور چندان قابل اعتماد و اطمینان نیست، زیرا ممکن است که آن تحت تأثیر حق و باطل، صواب و ناصواب هر دو رفته و از اختلاف عوامل اثرات مختلف در آن پدید آید. شما ملاحظه کنید سجده کردن بیک پت بقدری که مخالف با نور ایمان یک نفر مسلمان است همانقدر موافق با نور ایمان یک هندو می‌باشد. پس بطوریکه ملاحظه شد از یک چیز دو اثر متضاد یا دو نتیجه مخالف هم به بروز و ظهور رسید.

«لیکن علاوه بر اینهایی که گفتیم قوه دیگری در انسان وجود دارد که بر تمام عوامل مؤثره بالا غالب و مستولی می‌باشد و من این قوه را نور فطرت می‌نامم. چه از بسیاری اشخاص شواهد تاریخی زیادی در دست است که هر کدام از ابتدای ولادت طبق عادات و رسوم قومی خویش پرورش یافته و جز یک رشته افکار و خیالات مربوطه به محیط و جامعه خود چیزی دیگر بخاطر آنها نمی‌گذشته و مخصوصاً مدت‌های متمادی در عشق و علاقه بمراسم و آداب ملی، مدنی یا اجتماعی خود باقی بوده‌اند که دفعتاً روی فهم و ادراک و تدبیر و تأمل خود که باید آنرا الهام نام نهاد با روی افکار عامه گذاشته تمام این سلاسل و بندها را از هم گسسته از قید اوهام و خرافات خود را آزاد ساختند.

«این قوه فکری در تمام افراد انسان کم و بیش وجود دارد و هر کسی با مراجعه بنفس خویش می‌تواند بفهمد که توانائی آنرا دارد که این قوه را بکار بیندازد و این همان قوه‌ای است که بین حق و باطل تمیز میدهد، صداقت و حقیقت را بآدمی تلقین می‌نماید، انسان را برای اصلاح حال خود متوجه می‌دارد، از بار سنگین انس و علاقه بعوائد و رسوم آباء و اجدادی و با ملی و مدنی ویرا سبکدوش می‌سازد. باید دانست که برای احیاء این قوه و بکار انداختن آن و نیز شانه خالی کردن از بار مؤانست و الفت بعوائد و رسوم مذکوره مکرر در مکرر در قرآن

ثبوت اختیار دلائلی که مولانا آورده شرح آن بدین قرار است:

۱- هر شخصی در دل یقین به اختیار دارد. هر چند یک نفر موقع سخن پردازی از آن انکار کند، لیکن از تمام گفتار و کردارش ظاهر میشود که او معترف با اختیار است. فرض کنید کلوخ یا چوبی از سقف اطاق بزیر افتاد و سر شخصی را شکست این آدم هیچ وقت بر سقف عصبانی و خشمناک نمی شود برعکس اگر یکی او را با سنگ زد فوراً از جا در رفته با او گلاویز می شود. چرا؟. برای اینکه بر او معلوم است که سقف فاقد اختیار بر خلاف کسی که با سنگ مضروبش ساخته فاعل مختار می باشد:

گر ز سقف خانه چوبی بشکند	بر تو افتد سخت مجروح کند
هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف	هیچ اندر کین او باشی تو وقف
که چرا بر من زده دستم شکست	یا چرا بر من فتاد و کرد پست
وانکه قصد عورت تو می کند	صد هزاران خشم از تو سرزند
ور بیاید سیل و رخت تو برد	هیچ با سیل آورد کینی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود	کی ترا با باد دل خشمی نمود
خشم در تو شد بیان اختیار	تا نگوئی جبر یا نه اعتذار

مجید تعلیم داده شده است و همین قوه است که بواسطه آن انسان مخلع به خلعت تکلیف گردیده و از سایر حیوانات تفوق و برتری پیدا کرده است.

حقیقت این است که این قوه هم در افراد انسان بمقتضای فطرت شدید و ضعیف می شود. اما از اصلی هیچ نباشد نیست و کسانی که این قوه در آنها معدوم است اصلاً این نمره اشخاص از قید تکلیف آزاد و بکلی مرفوع القلم می باشند. باری قوه مزبوره عموماً از راه ایقاظ و انتباه، پند و اندرز، دلیل و برهان و یا از اثر صحبت تحریک شده بکار می افتد و این حال کسانی است که از تعلیمات و هدایات راهنمایان حقیقی متأثر شده هدایت می یابند و بآن یقین حاصل کرده و بر طبق آن عمل می نمایند....»

(مترجم).

یک استدلال پر لطف و جالب توجه مولانا این است که می‌گوید حتی جانور واقف از مسئله جبر و اختیار است. اگر یک نفر سگی را با سنگ زد معلوم است صدمه‌ای که بسک رسیده از سنگ است ولی با این صورت هیچ وقت سگ متعرض سنگ نمی‌شود و بآن حمله نمی‌کند بلکه بآن شخص حمله خواهد نمود که اورازده و از این اوصاف ظاهر می‌شود که سگ هم می‌فهمد که سنگ مجبور بوده و قابل اعتراض و الزام نیست بر خلاف ضارب که چون با اختیار او را اذیت کرده مستحق تعقیب و مؤاخذه است:

همچنین گر بر سگی سنگی زنی	بر تو آرد حمله گردی مثنی
گر شتربان اشتری را می‌زند	آن شتر قصد زننده می‌کند
خشم اشتر نیست بر آن چوب او	پس ز مختاری شتر برده است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این مگو ای عقل انسان شرم‌دار
روشن است این لیک از طبع سحور	آن خورنده چشم بر بندد ز نور
چون که کلی میل آن نان خورد نیست	رو بتاریکی کند که روز نیست

۲- تمام افعال و اقوال انسان بر ثبوت اختیار گواهی می‌دهد: بیکی ما، در کاری حکم می‌کنیم، از کاری باز می‌داریم، بر کسی غضبناک می‌شویم، اراده کاری می‌کنیم، بر عملی نادم و پشیمان می‌شویم تمامی این امور حاکی و دلیلند که ما مخاطب و نیز خودمان را فاعل مختار می‌پنداریم.

اینکه فردا آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی که خوردی از بدی	زاختر خویش گشتی مهتدی
جمله قرآن امرونی است و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
غیر حق را گر نباشد اختیار	خشم چون می‌آیدت بر جرم دار

چون همی خائی تو دندان برعدو چون همی بینی گناه و جرم او
 هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف هیچ اندر کین او باشی تو وقف
 ۳- در اثبات جبر دلیلی قوی تر از همه که اقامه میکنند این است که
 اگر خدا فاعل افعال ماست پس جبر است و اگر او قادر است لازم میآید
 برای یک فعل دو فاعل وجود داشته باشد. مولانا این شبهه را بطریقی
 جواب داده که آنرا هم جواب می توان گرفت و هم دلیل مستقلى بر
 ثبوت اختیار و آن این است که چیزی که جزو ذاتی یک چیز شد در هیچ
 حالتی ممکن نیست از او منفک گردد. صنعت گر از آلتی وقتی که کار
 می گیرد قوه فاعله صنعت گر آلت را با اختیار نمی تواند درست کند،
 جهتش هم این است که جمادیت جزو ذاتی جماد می باشد و از این رو
 فعل یا فاعل مختار جمادیت او را نمی تواند سلب کند. از ما هم فعلی که
 صادر می شود گو اینکه او بر فعل ما قادر است لیکن همانطور که اثر
 صنعت گر جمادیت را از آلت نتوانسته مسلوب نماید همینطور قدرت و
 اختیار خدا هم قدرت و اختیار ما را که جزو ذاتی ماست نمی شود سلب
 نماید:

قدرتش بر اختیارت آنچنان

نفی نکند اختیاری را از آن

چونکه گفتن کفر من خواه و یست

خواه خود را نیز هم میدان که هست

زانکه بی خواه تو خود کفر تو نیست

کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

او در دو شعر اخیر مذهب اشاعره و جبریه را در پیرایه لطیفی باطل
 کرده است. اشاعره می گویند کفر و اسلام هر دو مبتنی برخواست
 خداست، یعنی خدای خواهد و آنگاه مسلمان می شود. مولانا می فرماید

که آن درست است لیکن وقتی که می‌گوئی آدمی بنا بر خواست خدا و رضای او کافر می‌شود خود این گفتار دلیل باهری است بر مختار بودن انسان، زیرا که هیچ کس بواسطهٔ عملی که خارج از قدرت و اختیار اوست کافر نمی‌شود، بلکه آن مجبوراً بعمل آمده است. خود کافر شدن دلیل این است که او آن عمل را قصداً و عمدتاً اختیار نموده است:

زانکه بی‌خواه تو خود کفر تو نیست

کفر بی‌خواهش تناقض گفتنی است

تصوف^(۱)

چون این، عموماً مسلم است که موضوع اصلی مثنوی بیان اسرار شریعت و مسائل طریقت و حقیقت است لازم است معانی این الفاظ را بدانیم چیست؟. مولانا خود در دیباچه دفتر پنجم حقیقت این سه چیز را نوشته می‌گوید «شریعت همچون شمعی است که راه می‌نماید. چون در راه آمدی این رفتن تو طریقت است و چون بمقصود رسیدی آن حقیقت است. حاصل اینکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن مس. یا مثال شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن» تفصیل این اجمال آنست که شریعت عبارتست از چهار چیز. اقرار زبانی، اعتقاد قلبی، تزکیه اخلاق و اعمال یعنی عمل

۱- من این موضوع یعنی موضوع تصوف را خیلی مختصر کرده‌ام و جهتش هم این است که خودم اینرا را (با قدم ریاضت و سلوک) نه پیموده‌ام و لذا باید بگویم که نابلد این کورچه‌ام.

به او امر و نواهی. اعتقاد از سه طریق پیدا می‌شود: از تقلید، از استدلال، از کشف و حال. دو قسم اول را شریعت گویند، یعنی اگر از این طرق برای کسی عقیده حاصل شد می‌گویند برای او اعتقاد شرعی حاصل است. اعتقاد حاصله از طریق سوم طریقت است و باید دانست که این قسم هم از شریعت خارج نیست لیکن امتیازاً نام خاصی بآن داده شده است، چرا که این اعتقاد بدون سلوک و مجاهدت و ریاضت و بالاخره صفای نفس حاصل نمی‌شود و همچنین تزکیه اخلاق صورت نمی‌گیرد. علمای ظاهر از ماهیت و حقیقت اخلاق بخوبی واقف می‌باشند، لیکن اخلاق خود آنها می‌بینید رمزی نیست، این مرتبه از مجاهدت و فنای نفس بدست می‌آید و همین نامش طریقت است، عمل به فرائض و اجتناب از شبهات هم در همین حکم است و از این بیان معلوم شد که شریعت و طریقت دو چیز متناقض نیستند بلکه نسبت‌شان بهم نسبت جسم و جان، جسد و روح، ظاهر و باطن، پوست و مغز می‌باشد. تصوف هم مرکب از دو جزء است علم است و عمل. در عقائد، مسائلی که از آن بحث می‌شود از جمله مسئله ذات و صفات باری است که در تصوف هم از این مسایل بحث می‌شود، لیکن حقیقت این مسائل در تصوف بروش دیگری بیان می‌شود که تفصیل آن خواهد آمد و این، قسمت علمی تصوف است. لیکن در این قسمت تصوف آنچه که مابه الامتیاز اصلی است که در آن، طریقه علم و ادراک غیر از طریقه عام است. در نزد تمام حکما و صاحبان علم ذریعه و واسطه ادراک حواس ظاهری و باطنی می‌باشد که عبارتند از حافظه، تخیل، حس مشترک و غیره، لیکن در نزد ارباب تصوف منابع دیگری برای ادراک وجود دارد. حضرات صوفیه مدعی هستند که از مجاهده، ریاضت و مراقبه و تصفیه قلب حاسه دیگری پدیدار می‌گردد که از وی

مطالبی معلوم می‌شود که آن از حواس ظاهری معلوم نمی‌شود. امام غزالی آنرا به حوضی تشبیه کرده که از مجاری و جداول چندی آب از بیرون داخل حوض می‌شود و اینها گوئی علوم ظاهری هستند، لیکن منبعی هم در ته خود حوض وجود دارد که از آنجا آب مانند فواره جستن کرده بالا می‌آید و وارد حوض می‌شود و آن علم باطن می‌باشد و همین علم است که آنرا علم لدنی و کشف و علم غیبی گویند که اختصاص به انبیاء و اولیا دارد و فرقی که بین انبیاء و اولیا است این است که آن در انبیا بغایت کامل و فطری است یعنی محتاج به مجاهدت و ریاضت نیست برخلاف اولیا که از مجاهدت و ریاضت حاصل می‌شود. اهل ظاهر بر آن اعتراضی که می‌کنند این است که از تحقیقات علمی ثابت شده است که برای انسان علم که حاصل می‌شود فقط از این طریق می‌شود که او اشیاء خارجی را هر یک از حاسه‌ای حس می‌کند سپس بسیاری از همان اشیاء را احساس کرده قدر مشترکی میان آنها بدست می‌آورد که آنرا کلی گویند و بعد، از نسبت و مقابله این جزئیات و کلیات با هم هزاران و صدها هزار سخنان نو و مطالب بکر و تازه پیدا می‌کند، لیکن بنیاد اصلی این معلومات همان حواس می‌باشد که اگر آنرا کنار بگذاریم تمام این سلسله بی‌کار و عاطل و باطل می‌شود و بنابراین دعوی حضرات صوفیه که منابع دیگری هم غیر از حواس برای علم و ادراک وجود دارد بر خلاف منطق و موازین علمی می‌باشد. علمای صوفیه جوابی که می‌دهند اینست که «ذوق این باده ندانی بخدا تا نه چشی» آنها می‌گویند همانطور که برای فرا گرفتن علوم ظاهری طریقه خاصی مقرر است که بدون آن علوم مزبور بدست نمی‌آید همینطور برای دست آوردن این علوم هم طریقه خاصی است که تا وقتی که آن مورد آزمایش گذارده نشده است انکار آن جهت ندارد. این

امر مسلم است که بسیاری از مسائل علمی اینطورند که یک حکیم یا عالم خاصی آنها را اکتشاف و دریافت نموده و بقیه مردم صرفاً روی شهادت و گواهی آنها آن مسائل را قبول دارند و روی این اصل وقتی که هزاران اشخاص بزرگ که در فضل و کمال و صدق و دیانت و نیز دقت نظر و نبوغ فکری آنها کسی را مجال انکار نیست مثل با یزید بسطامی، سلطان ابوسعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، شاه نعمت الله ولی و غیره و غیره که با وثوق و اذعان کامل بر این مطلب گواهی میدهند که علم باطن از حواس بکلی مجزا و چیز جداگانه‌ای است چرا و از چه رو شهادت آنها اعتبار کرده نمی‌شود. هزارها از این قبیل عالم و دانشمند گذشته‌اند که بطور قطع منکر علم باطن بوده‌اند، لیکن وقتی که باین وادی گرائیدند و بر خود آنها این حالت طاری شد زیاده از همه بآن معترف گردیدند و چون این مسئله اساس و بنیاد تمام مسائل علمی تصوف است مولانا آن را مکرر در مکرر بیان نموده و در ضمن مثال‌های مختلف حالی کرده که انکار اهل ظاهر از این مسئله نظیر انکار یک کودک است از مسائل علمی و فلسفی که از فهم آن قاصر و عاجز می‌باشد. اینک اشعار چندی راجع باین موضوع ولی از جاهای مختلف مثنوی از نظر خوانندگان می‌گذرانیم:

آینه دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک
پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ وین حسها چو مس
ای ببرده رخت حسها سوی غیب	دست چون موسی بیرون آور زجیب
تو ز صد ینبوع شربت میکشی	هرچه ز آن صدکم شود کاهد خوشی
چون بجوشد از درون چشمه سنی	ز استراق چشمها گردی غنی
قلعه را چون آب آید از برون	در زمان امن باشد بر فزون
چونکه دشمن گرد آن حلقه کند	تسا که اندر خونشان غرقه کند

آب بیرون را به بندد آن سپاه
 آن زمان یک چاه شوری از درون
 علم کان نبود زهو بیواسطه
 همچو موسی نورکی یابد ز جیب
 خویش را صافی کن از اوصاف خود
 بینی اندر دل علوم انبیاء
 بی صحیحین و احادیث و رواة
 رومیان آن صوفیاند ای پسر
 لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
 آن صفای آینه وصف دل است
 صورتی بی صورت بیحد و غیب
 تا ابد نو نو صور کآید برو
 پس بدانی چونکه رستی از بدن
 راست گفته است آن شه شیرین زبان
 علت دیدن مدان پیه ای پسر
 نور را با پیه خود نسبت نه بود
 پس چو آهن گرچه تیره هیکلی
 تا دلت آئینه گردد پر صور
 آهن ارچه تیره و بی نور بود
 گرتن خاکی غلیظ و تیره است
 تا در او اشکال غیبی رو دهد
 صیقل عقلت بدان داده است حق

تا نباشد قلعه را ز آنها پناه
 به زصد جیحون شیرین از برون
 آن نپاید همچو رنگ ماشطه
 سخره استاد و شاگرد کتیب
 تا به بینی ذات پاک صاف خود
 بی کتاب و بی معید و اوستا
 بلکه اندر مشرب آب حیات
 نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
 پاک ز آرز و حرص و بخل و کینه ها
 صورت بی متها را قابل است
 ز آینه دل تافت بر موسی زجیب
 بی حجابی می نماید اندرو
 گوش و بینی چشم میتاند شدن
 چشم گردد مو بموی عارفان
 ورنه خواب اندر ندیدی کس صور
 نسبتش بخشید خلاق و دود
 صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
 اندر او هر سو ملیحی سیم بر
 صیقلی آن تیرگی از وی زدود
 صیقلش کن زانکه صیقل گیره است
 عکس حوری و مالک در وی جهد
 که بدان روشن شود دل را ورق

توحید

وحدت وجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چه باک

صد جای اگر گره زنی رشته یکی است

در نزد علمای ظاهر معنی توحید این است که شتوای خدا خدای دیگری نیست و نیز در ذات و صفات خدا شریک و همتائی وجود ندارد. لیکن در فرهنگ تصوف معنی این لفظ بدل می شود، چه در نزد حضرات صوفیه معنی توحید این است که سوای خدا چیز دیگری در عالم موجود نیست، یا آنچه که موجود است کلاوطرا خداست و این را «همه اوست» گویند. اگر چه این مسئله از اصول موضوعه تصوف بشمار می آید، لیکن تعبیر آن بقدری دقیق و باریک است که ذره ای هم انحراف بشود این مسئله بکفر و الحاد می پیوندد و لذا ما قدری به تفصیل آن را بیان می کنیم:

اولین ما به الاختلاف صوفیه اهل ظاهر این است که در نزد اهل ظاهر، خدا از سلسله کائنات بالکل مجزا و یک ذات جداگانه است، ولی در نزد صوفیه خدا از سلسله کائنات سوا و جدا نیست. این مقدار در نزد

تمام صوفیه مسلم می‌باشد، لیکن در تعبیر آن اختلاف است: در نزد فرقه‌ای خدا نام وجود مطلق و هستی مطلق است و این وجود وقتی که در کسوت و صورت تشخصات و تعینات جلوه‌گر می‌شود اقسام ممکنات پدیدار می‌گردند:

چو هست مطلق آمد در عبارت به لفظ من کنند از وی اشارت
نظیر حباب و موج که دو ذات مختلف تصور می‌شوند، لیکن در حقیقت وجود آنها غیر از آب چیز دیگری نیست:

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوی به رمز
گفت موج و کف و گرداب همانا دریاست
این تشبیه قدری ناقص بوده زیرا که در حباب، تنها آب نیست بلکه هوا هم هست و لذا یک نکته سنج دیگری این فرق را هم از میان برداشته است:

با وحدت حق ز کثرت خلق چه باک

صد جای اگر گره زنی رشته یکی است
گره‌هائی که در رشته زده می‌شود هر چند وجود آنها با رشته متمایز بنظر می‌آید، لیکن فی الواقع سوای رشته چیز زائدی در کار نیست و فقط شکل و صورت تبدیل یافته است. فرقه دیگر وحدت وجود را بدینسان معنی می‌کنند که مثلاً سایه‌ای که از آدمی میافتد این سایه گرچه بظاهر یک چیز جداگانه‌ای معلوم می‌شود، لیکن در واقع وجودی بریا آن نیست و آنچه که هست صاحب سایه و آدمی می‌باشد. همچنین در اصل، ذات باری موجود است و ممکنات هر چقدر وجود دارند تمام اظلال و پرتو اویند و اینرا توحید شهودی گویند و فرق بین وحدت وجود و وحدت شهود اینست که از لحاظ وحدت وجود می‌توان هر چیز را خدا گفت همچنانکه حباب و موج را آب هم می‌توان نامید،

لیکن در وحدت شهود این اطلاق جائز نیست، زیرا که سایه انسان را انسان نمی توان گفت. مسئله وحدت وجود بظاهر غلط معلوم می شود و در نزد اهل ظاهر برای قائل آن همان صله است که منصور آنرا یافت و بالای دار رفت، لیکن حقیقت این است که بغیر از وحدت وجود هم چاره ای نیست، برای روشن شدن این مسئله قبلاً مقدمات ذیل را باید ذهن نشین نمود:

۱- خدا قدیم است.

۲- قدیم نمی تواند علت حادث باشد، زیرا که وجود علت و معلول با هم و همراه یکدیگر می باشد، علهذا اگر علت قدیم شد معلول هم باید قدیم باشد و سخن اینجاست که عالم حادث است.

۳- در این صورت نتیجه این خواهد بود که خدا ممکن نیست علت عالم باشد چه اینکه عالم حادث است و علتش هم باید حادث باشد. ارباب ظاهر برای محفوظ ماندن از این اعتراض این پهلوی را اختیار کرده اند که اراده خدا یا تعلق آن اراده حادث است و لذا آن، علت خلقت عالم است، لیکن باز سؤال پیدا می شود که علت اراده یا تعلق اراده خدا چیست؟. زیرا وقتی که اراده یا تعلق آن حادث شد البته محتاج بعلت بوده و آن علت هم لازم است حادث باشد زیرا که علت حادث حادث می شود و چون علت، حادث است برای آنهم علتی ضرورت دارد. حال اگر این سلسله برود بطرف غیرالنهاییه وجود غیر متناهی لازم می آید که متکلمین و ارباب ظاهر منکر آنند و اگر آن بیک علتی ختم شد ضرور است که آن علت قدیم باشد، چه اگر حادث شد باز این سلسله جلو خواهد رفت و در صورت قدیم بودن لازم می آید که قدیم علت حادث باشد و این از اول ثابت شد که باطل است و بنابراین از سه صورت خالی نخواهد بود:

۱- عالم قدیم و ازلی است و با وجود این مخلوق و آفریده شده خداست. لیکن وقتی که خدا هم قدیم و ازلی است از میان دو شیئی ازلی یکی را علت و دیگری را معلول گفتن ترجیح بلامرجح است.

۲- عالم قدیم است و کسی خالق آن نیست و این مذهب مادی‌ها و دهریون است.

۳- عالم قدیم است، لیکن از ذات باری مجزا و خار نیست بلکه آن نام مظاهر و مزایای ذات باری می‌باشد و همین مذهب حضرات صوفیه است و بر آن هیچ اعتراضی هم لازم نمی‌آید، زیرا که بنیاد همه مشکلات روی این است که عالم و خالق آن دو چیز جداگانه باشند و یکی علت و دیگری را معلول بدانیم. غرض مطابق اصول فلسفه چاره‌ای جز مذهب صوفیه نیست. شبهه‌ای که پیدا می‌شود این است که آن مخالف با شریعت و نصوص قرآنی است، اما این شبهه هم صحیح نیست. در قرآن مجید آیاتی بکثرت موجودند که از آن ثابت می‌شود که ظاهر و باطن، اول و آخر آنچه که هست خداست. هو الاول والاخر والظاهر والباطن. مولانا قائل بوحده وجود است. در نزد او تمامی عالم اشکال و صور مختلفی هستی مطلقند و بنابراین فقط یک ذات واحد موجود می‌باشد و تعدد و کثراتی که محسوسند تمام اعتباری صرف است، چنانکه می‌فرماید:

گر هزاراند یک تن بیش نیست	جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیت فرد و زوج نیست	گوهر و ماهیتش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ	لیک با احول چه گویم هیچ هیچ
اصل بیند دیده چون اکمل بود	دوهمی بیند چو مرد احول بود
چونکه جفت احوالیم ایشمن	لازم آمد مشرکانه دم زدن
این دوئی اوصاف دید احوال است	ورنه اول آخر آخر اول است

(الا کل شیئی ما خلا الله باطل و کل نعیم لامحالة زائل)
در صورت «وحدت وجود» هم این امر باقی می ماند که باید حل
شود که بین ذات باری و مظاهر کائنات چه قسم نسبت است؟. نظریه
مولانا در این موضوع آنست که ذات باری را با ممکنات نسبت و تعلق
خاصی که هست نه بعقل و قیاس در می آید و نه بوسیله کم و کیف
می توان آنرا بیان نمود:

اتصالی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
مولانا می فرماید اینقدر مسلم است که جان را به جسم، بصارت را
به روشنی، خوشی را به دل، غم را به جگر. خوشبو را به شامه، گویائی
را بزبان، هوا پرستی را به نفس، شجاعت را به دل یک تعلق خاص است
لیکن این تعلق بی چون و بیچگون است. همچنین خدا را به ممکنات
نسبتی که هست آن نسبت بری از کم و کیف می باشد:

آخر این جان با بدن پیوسته است هیچ این جان با بدن مانسته است
تاب نور چشم با پیه است جفت نور دل در قطره خونی نهفت
رائحه در انف منطق در لسان لهور در نفس و شجاعت در جنان
شادی اندر گرده و غم در جگر عقل چون شمعی درون مغز سر
این تعلق هانه بی کیف است و چون عقلها در دلش چونی زبون
در مورد دیگر چنین می نویسد:

قرب بی چون است عقلت را به تو نیست آن جنبش که در اصبع تراست
نیست از پیش و پس و سفل و علو پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وی میرود وقت بیداری قرینش می شود
نور چشم و مردمک در دیده ات از چه راه آمد بغیر شش جهت
بعد از این تشبیهات می فرماید:
بی تعلق نیست مخلوقی بدو این تعلق هست بی چون ای عمو

زانکه فصل و وصل نبود در میان غیر فصل و وصل ننیدشد گمان
این تعلق را خرد چون پی برد بسته فصل است و وصل است این خرد
بی جهت دان عالم امر و صفات عالم خلق است حسها و جهات
جان بتو نزدیک و تو دوری ازو قرب حق را چون بدانی ای عمو
آنکه حق است اقرب من حبل الورید تو فکندی تیر فکرت را بعید
مولانا برای فهماندن عوام تشبیهی که داده یا نظائری که ذکر نموده
باید دانست که مذهب حکمای بزرگ و نامی اروپا هم همین است.
حکمای اروپا می گویند که در عالم سه چیز محسوس می باشند: ماده،
قوه، وزدم یعنی عقل. این عقل در تمامی اشیاء بد انسان جاری و
ساریست که جان در بدن جریان دارد. اثر همین عقل است که در تمام
سلسله کائنات نظام و ترتیب یافت میشود. غرض مجموع عالم یک
شخص واحد است و در این شخص واحد عقلی که وجود دارد همان
خداست. همانطور که انسان با وجود داشتن جوارح و اعضاء عدیده
زیاد یک شخص واحد محسوب میشود همینطور عالم با وجود تعدد و
تجزی ظاهری شیئی واحد است. همچنانکه در انسان یک قوه عقلانی و
عقل وجود دارد همچنین در تمامی عالم عقل است و همان را خدا
گویند.

مقامات سلوک

در تصوف و سلوک مهمترین مقاماتی که هستند مثل مشاهده، فکر حیرت، بقاء، فناء، فناء در فنا، جهت و توکل و غیره همه اینها را مولانا در نهایت پختگی و خوبی نوشته است، لیکن اگر تمامی آنها در اینجا ذکر شوند این قسمت بجای تقریظ خود یک کتاب مستقلی در تصوف خواهد شد و لذا ما جهت نمونه فقط به بیان حقیقت یک مقام فنا پرداخته و بهمان اکتفا می‌نمائیم:

نسبت بمقام فنا عامه مردم سخت اشتباه کرده و بخطا رفته‌اند. همین مقام است که بنا بر آن منصور بر منبر دار خطبه اناالحق خوانده بود. کسانی که سراسر منکر تصوفند می‌گویند که انسان چگونه می‌تواند خدا بشود و اگر آن ممکن باشد پس گناه فرعون چه بوده که ملحد و کافر قلم رفته است. از میان صوفیه دعوی منصور را از این لحاظ غلط می‌دانند که بین هستی مطلق و ممکنات فرق تعین و تشخیصی که وجود دارد آن فرق در هیچ حالتی ممکن نیست از بین برود، چنانکه شیخ محیی‌الدین اکبر در فتوحات مکیه آنرا صاف و صریح ذکر کرده است و مبنی بر همین است که گفته‌اند «گر فرق مراتب نکنی زندیقی» مولانا این نکته را

کاملاً و در نهایت خوبی حل کرده است و شرح آن بدینقرار است: قبلاً باید دانست که تصوف نام تصحیح خیال است یعنی خیالی که قائم کرده شده آن خیال بصورت اصل تحقق پیدا کند. مثلاً اگر مقام توکل در پیش باشد این حالت طاری گردد که انسان از تمام عالم بطور قطع بی نیاز بشود و صاف و آشکار او را بنظر آید که آنچه که می شود از پرده تقدیر می شود. همانطور که در نمایش خیمه شب بازی وقتی که نگاه تان به ریسمان ها می افتد عروسک ها را می بینید که از هر سو و بطرحهای مختلف در حرکت و سیرند، لیکن آنها را ذاتاً و از خود در حرکت و سیر هیچ دخلی نیست، بلکه تمام آن کرشمه ها که بنظر می رسد از آنکس است که ریسمان ها را حرکت می دهد. همینطور در عالم آنچه که ساری و جاریست تمام به اشارات بازیگری است که از نظرها پوشیده است. البته این قسمت را همه می دانند؛ لیکن بر کسی که حالت مزبور طاری می شود در حقیقت او از تمام عالم بی نیاز می گردد. بلکه رفته رفته قوه ارادی از وی سلب شده و خود را بالکل برضای الهی و می گذارد. از یک صوفی کسی پرسید چگونه میگذرانی؟ گفت آسمان بمیل و خواهش من حرکت می کند، ستاره گان طبق گفته من سیر می نمایند، زمین بامر من تخم میرویانند و ابر به اشاره من می بارد. سائل از روی تعجب پرسید چطور؟ جواب داد از خود هیچ خواهشی ندارم، بلکه آنچه که بوقوع می پیوندد همان خواهش من است و بنابراین آنچه که بوجود می آید مطابق خواهش من می باشد. علهذا حقیقت فنا اینست که سالک هستی خود را بکلی محو سازد و در ذات خدا فنا بشود و همین مقام است که در آن مقام منصور «اناالحق» و با یزید بسطامی «سبحان ما اعظم شانی» بر زبان رانده و در این حالت بدینسان تکلم کردن ابداً الزام آور نیست. محمود شبستری این نکته را در یک تشبیه عمده ای حالی می کند:

روا باشد اناالحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی
 شما بخوبی می دانید که حضرت موسی روشنی که بر درخت دیده
 بود آن روشنی خدا نبود بلکه آوازی از او آمد که «اناربک» من خدای تو
 هستم. وقتی که از یک درخت روی این که آن از نور خدا روشن گردیده
 دعوی خدائی جائز باشد انسان که بزرگترین مظاهر قدرت خداست و
 بیک مقام خاصی هم رسیده است چرا نتواند چنین ادعائی بکند. مولانا
 این مقام را بوسیله تشبیهات مختلف حالی کرده است. عوام را اعتقاد
 است که وقتی که بر کسی جن مسلط شد در آن هنگام آنچه که او
 می گوید یا می کند تمام گفته و کرده جن است. وقتی که در تسلط جن
 چنین حالتی طاری شود هنگامی که انوار الهی بر شخصی تابش کند
 چرا بر او این حالت طاری نشود:

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید او پری گفته بود	زین سری نه زان سری گفته بود
خوی او رفته پری خود او شده	ترک بی الهام تازی گو شده
چون بخود آید نداند یک لغت	چون پری راهست این ذات وصف
پس خداوند پری و آدمی	از پری کی باشدش آخر کمی
چون پری را این دم و قانون بود	کردگار آن پری خود چون بود

و یک تشبیه دیگر که از آنهم ساده تر و روشن تر است اینست که
 انسان از باده وقتی که سرمست می شود در حالت کیف و بیخودی
 کلماتی که بر زبان میراند مردم می گویند که او آن وقت نگفته بلکه باده
 دارد می گوید:

و رسخن پردازد از نو یا کهن

تو بگه ئی باده گفت است این سخن

بادۀ را می بود این شر و شور

نور حق را نیست این فرهنگ و زور

گر چه قرآن از لب پیغمبر است

هر که گوید حق نگفت او کافر است

مولانا در مثال دیگری این مسئله را درست حالی کرده میگوید که آهن را وقتی که در آتش می اندازند و آن سرخ و با آتش هم رنگ می شود گو که آن آتش نشده لیکن تمامی خواص آتش در آن موجود می باشد تا این حد که می گویند آتش شده است، انسان هم در مقام فناء فی الله همین حکم را دارد:

رنگ آهن محورنگ آتش است	ز آتشی می لافد و خامش و ش است
چون باسرخ گشت همچون زرکان	پس انال نار است لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظن	آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من بر تو گر شد مشته	روی خود بر روی من یکدم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملائک ز اجتبا

در پیرایه دیگری این مسئله را بیان نموده:

نان مرده چون حریف جان شود	زنده گردد نان و عین آن شود
در نمک زار ارخر مرده فتاد	آن خری و مردگی یک سو نهاد
این نمک زار جسم ظاهر است	خود نمک زار معانی دیگر است

چونکه این مقام یعنی مقام فنا آخرین و افضل ترین مقامات سلوک است لذا مولانا آنرا بار بار در مواقع مختلف شرح داده و ثابت میکند که تا وقتی که این مرتبه حاصل نشده عشق و محبت الهی ناتمام است و همین مرتبه است که صوفیه آنرا تعبیر به توحید می کنند:

چون انای بنده لاشد از وجود	پس چه باشد تو بیندیش ای جحود
----------------------------	------------------------------

چون به مردم از حواس بوالبشر
 هست معشوق آنکه او یکتو بود
 تا ز زهره‌راز شکر در نگذری
 صبغة الله هست رنگ خم هو
 چون در آن ختم افتد و گوئیش قم
 طالب است و غالب است آن کردگار
 تا نداند غیر او در کارگاه
 حق مراشد سمع و ادراک و بصر
 مبتدا و منتهایت او بود
 کی تو از گلزار وحدت بوبری
 پیسها یک رنگ گردند اندرو
 از طرب گوید منم خم لاتلم
 تا ز هستیها برآرد او دمار
 من علیها فان برین باشد گواه
 نکته : با وجود اینکه مولانا قائل بوحدت وجود و در مقام فنا
 مستغرق بوده است معذلک مسلکش این است که این مقام یک امر
 وجدانی و ذوقی است و بر کسیکه این حالت طاری نشده بایستی این
 کلمات و الفاظ را بر زبان بیاورد و مبنی بر همین است اختلاف حالتی
 که بین فرعون و منصور وجود دارد:
 آن انا بی وقت گفتن لعنت است و این انا در وقت گفتن رحمت است

عبادت

مفهوم عبادت نزد ارباب تصوف غیر از عبادتی است که علمای عام
 و اهل ظاهر می‌گویند. عبادت در نزد اینان یعنی علمای ظاهر یک قسم
 مزدوری محسوب می‌شود، چه از آن توقع صله و پاداش یا منظور
 امتثال حکم و ادای تکلیف است که در صورت تخلف خوف عذاب
 می‌باشد، لیکن در اصطلاح تصوف عبادت آنرا گویند که صرفاً محبت
 الهی بی هیچ طمع و خوف باعث آن باشد. ملاحظه کنید کودک که ابتدا
 به مکتب می‌رود یا بطور اجبار است و یا بطمع گرفتن صله و انعام، لیکن
 وقتی که سنش بالا رفت و در او ذوق تحصیل پیدا شد آنوقت طمع و
 خوف از میان میرود و فقط ذوق علم است که او را باین کار وامی‌دارد تا

اینکه عشق و علاقه خاصی در او به فضل و کمال پیدا می شود آن وقت اگر بخواهند از تحصیل بازش دارند نمی توانند بلکه او تحت نفوذ همان عشق و علاقه درونی بکارش ادامه می دهد. حضرات صوفیه عبادت که می گویند اینگونه عبادت را می خواهند:

هر مقلد را درین ره نیک و بد	همچنان بسته بحضرت می کشد
جمله در زنجیر بیم و ابتلا	می روند ایسره بغیر اولیا
می کشند اینراه را پیکار وار	جز کسانی واقف از اسرار کار
جهد کن تا نور تو رخشان شود	تا سلوک خدمت آسان شود
کودکان را میبری مکتب بزور	زانکه هستند از فوائد چشم کور
چون شود واقف بمکتب میرود	جانش از رفتن شگفته می شود
می رود کودک بمکتب پیچ پیچ	چون ندید از مزد کار خویش هیچ
چون کند در کیسه دانگی دستمزد	آنکهی بی خواب گردد شب چو دزد
ائتیا کرهاً مقلد گشته را	ائتیا طوعاً صفا بسرشته را
این محب حق ز بهر علتی	و آن دگر رابی غرض خود خلتی
این محب دایه لیک از بهر شیر	و آن دگر دل داده بهر این ستیر
طفل را از حسن او آگاه نی	غیر شیر او را ازو دلخواه نی
و آن اگر خود عاشق دایه بود	بی غرض در عشق یکرایه بود
پس محب حق بامید و بترس	دفتر تقلید می خواند بدرس
و آن محب حق ز بهر حق کجاست	که زاغراض و زعلت ها جداست

و از این رو اهل ظاهر برای عبادت پابند اوقات معینه هستند، لیکن برای اهل دل وقت معینی نیست بلکه هر وقت وقت عبادت است، آنها تمامی اوقات را هم بعبادت بسر برند باز تسکین نمی یابند:

پنج وقت آمد نماز ایره نمون

عاشقانش را صلوة دائمون

نه با پنج آرام گیرد آن خمار
 کاندترین سرهاست نی پانصد هزار
 نیست زرغباً طریق عاشقان
 سخت مستقی است جان صادقان
 نیست زرغباً طریق ماهیان
 زانکه بی دریا ندارند انس و جان
 آب این دریا که هائل بقعه‌ایست
 با خمار ماهیان یک جرعه‌ایست
 یک دم هجران بر عاشق چو سال
 وصل سالی متصل پیشش خیال
 عشق مستقی است مستقی طلب
 در پی هم این و آن چون روز و شب
 هیچکس با خویش زرغباً نمود
 هیچکس با خود بنوبت یار بود
 روی این اصل شرائط و احکامی که برای عبادت مقرر شده علمای
 ظاهر معانی ظاهری آنها را گرفته بر خلاف صوفیه که عمیق شده معانی
 اصلی آنها را مناط و معتبر می‌دانند. برای نماز طهارت شرط است، در
 نزد علمای ظاهر مراد از آن پاکی و تمیزی است:

در شریعت هست مکروه ای کیا	در امامت پیش کردن کور را
کور را پرهیز نبود از قدر	چشم باشد اصل پرهیز و حذر
کور ظاهر در نجاست ظاهر است	کور باطن در نجاست سراسر است
این نجاست ظاهر از آبی رود	و آن نجاست باطن افزون میشود
چون نجس خوانده است کافر را خدا	آن نجاست نیست در ظاهر روا

همچنین حقیقت اعمال و ارکان نماز این است:

معنی تکبیر این است ای امیم کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
 وقت ذبح الله اکبر می‌کنی همچنین در ذبح نفس کشتنی
 در قیام این نکته! آرد رجوع وز خجالت شد دو تا اندر رکوع
 قوت استادان از خجلت نماند در رکوع از شرم تسبیحی بخواند
 باز فرمان می‌رسد بردار سر از رکوع و پاسخ حق می‌شمر
 همین‌طور حقیقت ارکان نماز را مولانا بیان نموده می‌فرماید:

در نماز این خوش اشارتها به بین

تا بدانی کان بخواهد شد یقین

بچه بیرون آر از بیضه نماز

سر بزن چون مرغ بی تعظیم و ساز

روژه در نزد ارباب ظاهر امساک از طعام است، لیکن پیش حضرات

صوفیه حقیقت آن این است:

هست روزه ظاهر امساک اطعام روزه معنی توجه دان تمام
 این دهان بندد که چیزی کم خورد وان به بندد چشم و غیری ننگرد
 هست گربه روزه‌دار اندر صیام خفته کرده خویش بهر صید خام
 کرده بد ظن زین کژی صد قوم را کرده بدنام اهل جود و صوم را

در خصوص حج او چنین می‌گوید:

حج زیارت کردن خانه بود حج رب البیت مردانه بود
 جاهلان تعظیم مسجد می‌کنند در جفای اهل دل جد میکنند
 مسجدی کساندر درون اولیاست سجده‌گاه جمله است آنجا خداست
 آن مجاز است این حقیقت ای خران نیست جز مسجد درون سروران
 صورتی کو فاخر و عالی بود او ز بیت الله کی خالی بود

فلسفه و سیانس^(۱)

اگر چه علم کلام، تصوف، علم اخلاق تماماً داخل در فلسفه‌اند لیکن چون علم اخلاق جنبه مستقلی پیدا کرده و علم کلام و تصوف هم در دائره مذهب قرار گرفته‌اند لذا از اطلاق فلسفه بطور عام این علوم متبادر نمی‌توانند باشند و بنابراین از فلسفه مراد آن شاخه‌های فلسفه‌اند که خارج از علوم مذکوره می‌باشند. گرچه نظر مولانا در مثنوی مستقیماً بیان مسائل فلسفه نبوده، لیکن او دماغش بقدری فلسفی و فیلسوفانه واقع شده که از وی بدون اینکه قاصد باشد مطالب حکمی و فلسفی تراوش می‌شود و حتی گفته‌های عادی و سخنان معمولیش هم مشحون به نکات علمی و فلسفی است و از همینجاست که می‌بینید یک حکایت خیلی مختصر را که شروع می‌کند چطور و تا کجا آن دامنه پیدا کرده ختم می‌شود. باری اینک ما مسائل چندی در فلسفه و سیانس یعنی علم بااصطلاح امروزی در اینجا ذکر می‌کنیم که بطور ضمنی و تبعی در این کتاب بیان شده که از جمله یکی تجاذب اجسام است و معنای آن این است که کلیه اجسام هر یک دیگری را بطرف خود می‌کشند و در نتیجه همین کشش است که تمامی سیارات و اجسام هر کدام بر جای خود قائم و استوار می‌باشند و راجع باین مسئله همه اروپا بلکه تمامی دنیا اتفاق دارند که نیوتون^(۲) آنرا ایجاد و اکتشاف کرده است و شما تعجب

۱- سیانس (Science) عبارتست از علومی که مبنی بر مشاهده و تجربه باشد. مترجم.

۲- من برای اینکه قضیه کاملاً با یک بیان وافق روشن شده باشد شرح جالب توجه زیر را در تمجید این دانشمند بزرگ و عظمت اکتشاف او که مأخوذ از «تاریخ علوم» پی‌یر روسو ترجمه آقای حسن صفاری است بنظر خوانندگان گرامی می‌رسانم:

«اسحق نیوتون از نوابغ فلاسفه انگلیس در چهارم ژانویه سال ۱۶۴۳ در وولس تورپ واقع در ناحیه لینکولنشر متولد گردید. می‌گویند آنقدر کرجک بود که بقول مادرش می‌توانستند ویرا در یک کوزه یک لیتری جای دهند. با اینحال بزرنگانی ادامه داد و بقدر

کافی قوی شد بطوری که در دوازده سالگی یکی از رفقای همکلاسی خود را گوشمالی بسزا داد. او آنوقت جزو شاگردان غیر شبانه روزی کالج گرانتهام بود و کارهای دستی را با مهارت انجام می‌داد.

در هیجده سالگی جزو شاگردان مجانی وارد دانشگاه کمبریج شد. دانشگاه‌های انگلستان در آنوقت نسبت به دانشگاه‌های اروپا بسیار آزادیخواه بودند. دانشجویان در این دانشگاه‌ها بهیچوجه مجبور نبودند که برنامه خاصی را اجرا نمایند و هرکس کاری را بدان علاقه داشت انجام می‌داد. بهمین دلیل نیوتون جوان نیز هندسه اقلیدس و سپس هندسه دکارت را مطالعه کرد.

این نابغه بزرگ ما بین سالهای ۱۶۶۱ و ۱۶۶۴ چیزی از خود نشان نداد، حتی در سال ۱۶۶۳ در یکی از مسابقه‌ها ما بین صد و چهل نفر مسابقه دهنده فقط مقام بیست و چهارم را احراز کرد. سال بعد در آن ناحیه مرض طاعون غده‌ای بصورت اپیدمی بروز کرد. دانشگاه شاگردان خود را مرخص کرد و نیوتون جوان به وولس تورپ نزد خانواده خود مراجعت کرد و در آنجا بود که برای اولین بار عظمت هوش و استعداد او آشکار گردید. وی تمام کتب و اسناد خود را در کمبریج گذارده بود و تک و تنها، فکر را آزاد گذاشته بود که از منابع خاص خود استفاده نماید. وی همواره در حال تفکر در ییلاق گردش می‌کرد و کوچکترین چیزها و حقیرترین نمودهای زندگانی روزانه برای او موضوع تفکر و تعمق محسوب می‌شد و این جوان بیست و دو ساله تا آن هنگام خیلی بیش از ارشمیدس و دکارت در باره معرفت ساختمان جهان عمیق و دقیق شده بود. اگر بشریت دورانی را که ما بین مرگ ارشمیدس و تولد نیوتون وجود داشته است از تاریخ خود حذف نماید و بجای آن دو سال اقامت نیوتون در وولس تورپ را جانشین سازد ضرری نکرده است. بدون شک این دو قسمت از زمان، از طرفی یک دوره هیجده قرنی و از طرف دیگر یک دوره دو ساله را اگر در دو کفه ترازویی قرار دهند با احتمال قوی کفه سنگین‌تر، آن نیست که شامل دوره هیجده قرنی است زیرا در واقع ضمن این دو ساله بود که نیوتون حساب عناصر بینهایت کوچک را اختراع کرد و قانون جاذبه عمومی را کشف نمود و تئوری نور را بنیان گذاشت...

«بدون شک تاکنون در تاریخ بشریت نامی مافوق نیوتون وجود نداشته است و هیچ اثر انسانی نیست که بتوان آنرا از لحاظ عظمت همتای کتاب «اصول» او «حاوی و هادی قانون جاذبه عمومی» دانست. این شاهکار بزرگ برای اولین بار راز بزرگ طبیعت را بانسان شناساند و مانند یک نورافکن قوی، هادی و راهنمای انسان بسوی مکانیسمی شد که موجب حرکت تمام اختران فلکی می‌باشد و بهمین جهت می‌توان مدعی شد که مصنف آن از مقام آدمیت قدم فراتر نهاد بطوری که بزرگترین ادامه دهنده اکتشافات بزرگ او یعنی لاپلاس در حق وی چنین اظهار داشت. «این کتاب تا ابد همچون بنای معظمی عمق دانش نابغه بزرگی را

می‌کنید اگر گفته شود که در چندین قرن قبل جلال‌الدین رومی این فکر بدیع را ظاهر کرده بود، چنانکه می‌فرماید:

جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش

جفت جفت و عاشقان جفت خویش

هست هر جفتی بعالم جفت خواه

راست همچون کهربا و برگ کاه

آسمان گوید زمین را مرحبا

با توام چون آهن و آهن ربا

و بنابراین در موضوع معلق ماندن زمین از قول یک حکیم چنین

سروده:

گفت سائل چون بماند این خاکدان در میان این محیط آسمان

همچو قندیلی معلق در هوا نی بر اسفل میرود نی بر علا

آن حکیمش گفت کز جذب سما از جهات شش بماند اندر هوا

چون ز مغناطیس قبه ریخته در میان ماند آهنی آویخته

چون نظر باینکه اجرام و اختران فلکی از هر طرف همدیگر را جذب

می‌کنند و لذا می‌بینید که زمین در میانه معلق مانده است و مثال آن این

است که اگر گنبدی از مغناطیس بنا کنند و قبه‌ای از آهن در وسط

بدین‌طریق قرار دهند که از هر سو مواجه با کشش مغناطیس باشد آن آهن

در همانجا معلق و آویزان می‌ماند و برای زمین هم همین حالت است.

تجاذب ذرات

مطابق تحقیقات جدیده این مطلب ثابت شده است که ترکیب جسم

که کاشف بزرگترین قوانین طبیعت بوده است بجهانیان مدلل خواهد داشت». از بیان فوق
ضمناً عظمت مولانا را از لحاظ ابداع این فکر خوب می‌توان دانست که تا چه پایه است.

(مترجم)

از ذراتی است بی نهایت خرد که آنها را اجزای ذی مقراطیسی گویند بین این ذرات هم تجاذب و کشش است، لیکن مدارج کشش یکسان نیستند بلکه بعضی از این ذرات مربعض دیگر را در نهایت درجه شدت جذب می کنند و لذا در این ذرات منتها درجه اتصال و بهم پیوستگی است و این قسم اتصال ذرات را جامد گویند. مثلاً آهن نسبت به چوب بیشتر جامد می باشد. زیرا که از ذراتی ترکیب یافته که کشش آنها با هم نهایت درجه قوی برعکس در ذرات چوب که این کشش کم است. در بعضی چیزها این کشش از آنها کمتر است و لذا دیده می شود که زود می شکنند و یا پاره می شوند. معنی تخلخل و تکاثف هم همین است، یعنی اتصال اجزاء با هم زیاد یا کم می باشد. مسئله تجاذب ذرات را هم مولانا با نهایت صراحت و وضوح بیان کرده است. ذیلاً ملاحظه کنید چه می گوید:

میل هر جزئی به جزئی می نهد	ز اتحاد هر دو تولیدی جهد
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش	از پی تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون راز موج عشق دان	کر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
هر یکی بر جا فسردی همچو یخ	کی بدی پران و جویان چون ملخ

او در این اشعار جذب را بلفظ عشق که یک اصطلاح صوفیانه است تعبیر نموده می گوید که نباتات از اجزائی که پرورش یافته اند آن اجزاء همان اجزاء جمادی هستند، لیکن چون میان آنها و اجزاء نباتی با هم کشش و تجاذب است لذا اجزاء مزبوره بصورت نبات در می آید و همینطور اجزاء نباتی اجزاء حیوانی می گردد. اگر نمی شد این کشش و تجاذب هر آینه هر جزء در جای خود منجمد شده بی حرکت می ماند و این مرکبات بظهور نمی آمد.

تجدد امثال

مطلق تحقیقات جدیده اجزاء جسم دمام و در نهایت سرعت فنا گردیده که بعد از یک مدت در جسم انسان از اجزاء سابق ذره‌ای هم باقی نمی‌ماند بلکه بالکل یک جسم نوینی پدیدار می‌گردد، لیکن فوراً بجای اجزاء کهنه اجزاء تازه‌ای قائم می‌شود مولانا این مسئله را با نهایت وضوح بیان نموده است:

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمده است	چون شررکش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را به جنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم در شرح این اشعار چنین می‌نویسد: بیانی است مرتجدد امثال را و آن این است که صور همه کائنات در هر آن تبدیل می‌شود که در هر آن صورتی معدوم می‌شود و صورت آخری در آن موجود می‌شود با وحدت عین و آن اینست که یک صورت باقی باشد در دو آن، لیکن چونکه صورت زائله شبیه صورت حادثه است حس این تبدیل را نمی‌یابد و گمان برده می‌شود که همان صورت مستمره است.»

مسئله ارتقاء

موجودات عالم در چهار قسم تقسیم شده‌اند: جمادات، نباتات، حیوانات و انسان. لیکن راجع به مسئله خلقت و وجود آنها در میان حکما اختلاف رأی است و رأی عام اینست که انواع چهارگانه مذکوره در وجود خود مستقل می‌باشند، باین معنی که فطرت، آنها را از آغاز و بدو خلقت (چنانکه امروز می‌بینیم) بوجود آورده است، ولی فریق

دیگر بر آنند که در آغاز فقط یک چیز بوده و همان بتدریج تحول یافته تا بدرجۀ اخیر یعنی انسان رسیده است. انسان در اول جماد بوده، سپس نبات و از آن پس حیوان و بعد از آن وارد مرحلۀ انسان شده است. این سلسلۀ نشو و ارتقاء حتی در انواع و اصنافی که تحت آن انواع اند جاری می‌باشد. مثلاً فاخته، قمری و کبوتر نوع مستقل جداگانه‌ای نیستند بلکه در اصل یک قسم پرند بوده که بر اثر عوامل و اسباب خارجی بصورت‌های مختلف درآمده‌اند و با انقلاب صورت سیرت هم تبدیل یافته است. اکتشاف این مسئله یعنی مسئلۀ تبدل انواع به داروین یکی از دانشمندان بزرگ انگلیس منتسب شده و او را موجد آن می‌دانند و در حقیقت آنطوری که داروین در این قضیه کنجکاو و تحقیق و تدقیق نموده و با حسن بیانی آنرا به ثبوت رسانیده می‌توان ویرا موجد این قانون یعنی قانون تبدل انواع دانست. شما تعجب می‌کنید وقتی که می‌بینید که مولانا این مسئله را در اشعار زیر بصراحت نوشته است:

آمده اول به اقلیم جماد	از جمادی در نباتی او فتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	از جمادی یاد ناورد از نبرد
و ز نباتی چون بحیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کودکان با مادران	سرّ میل خود نداند در لبان
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

بایان