



۱۷۰

فرسنگ قصه‌های پیامبران

تجلی شاعرانه اشارات داستانی در شنوی

نگارش

مه‌خت پور خالقی جیرودی





THE STORIES OF THE PROPHETS IN MATHNAWĪ

A Poetic Manifestation of Allusions

M. Purkhaleghi Chatrudi



فرهنگ قصه های پیامبران (تجلی شاعرانه اشعار داستانی درمثنوی)

۱	۶۰۰
۲۴	۲۰

۱۶۰

۵۴۰۹۱۰



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرنگِ قصه‌های پیامبران

تجلی شاعرانه اشارات دستانی

درشنوی

نگارش

مهدخت پورخانی‌حمودی



مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

۱۷۰

مشخصات:

نام کتاب:	فرهنگ قصه های پیامبران (تجلی شاعرانه اشعار داستانی در مثنوی)
مؤلف:	مه دخت پور خالقی چترودی
ناشر:	مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی - مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۱۵۷
تیراژ:	۳۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار:	چاپ اول ۱۳۷۱
امور فنی و چاپ:	مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار
۱۵	قصه ها، رمزها و اشارات داستانی
۳۳	سیمای محمد(ص)
۳۷	آب حیات
۴۶	آدم و حوا
۷۵	ابراهیم
۸۱	ابراهیم و نمرود
۸۵	ابراهیم بت شکن
۸۶	ابراهیم و اسماعیل
۸۸	لا احب الا فلین گویی ابراهیم
۹۱	تبدیل شدن ریگ به آرد در دست ابراهیم
۹۲	کشتن چهار مرغ
۹۶	ابراهیم و ساختن کعبه
۹۷	ابلیس
۱۲۱	ادریس
۱۲۳	اسکندر ذوالقرنین
۱۲۷	اصحاب کهف
۱۳۶	الیاس
۱۳۷	ایوب
۱۴۰	بهلول
۱۴۴	جرجیس
۱۴۵	حاتم طایی
۱۴۸	حلاج
۱۵۶	خسرو و شیرین
۱۵۹	داوود

۱۵۹	آواز داوود
۱۶۲	صنعت داوود
۱۶۵	پیروزی داوود بر جالوت
۱۶۶	داوری داوود
۱۷۱	آزمایش داوود
۱۷۳	دجال
۱۷۶	رستم
۱۸۲	سلیمان
۱۸۲	سلیمان و ملکه سبا
۱۸۹	سلیمان و مسجد اقصی
۱۹۴	سلیمان و سخن گفتن مرغان با او
۱۹۹	سلیمان و تسلط او بر باد
۲۰۱	قدرت و مکتب سلیمان
۲۰۳	خاتم سلیمان
۲۰۵	سلیمان و مور
۲۰۸	سلیمان و دادخواهی پشه
۲۱۲	سیمرغ و کوه قاف
۲۱۹	شعیب
۲۲۲	شیث
۲۲۴	صالح و قوم ثمود
۲۳۰	عزیر
۲۳۲	عیسی
۲۳۲	تولد عیسی از مریم با کره
۲۳۹	عیسی در گهواره
۲۴۱	عیسی و زنده کردن مردگان و شفای بیماران
۲۴۸	عیسی و ساختن مرغ از گل
۲۵۰	عیسی و مائده آسمانی
۲۵۱	عیسی و بر روی آب رفتن
۲۵۲	عیسی و رنگریزی

۲۵۴	خر عیسی
۲۵۶	عیسی در آسمان چهارم
۲۵۸	پایان کار عیسی
۲۶۰	لقمان
۲۶۵	لوط
۲۶۷	لیلی و مجنون
۲۷۵	محمود وایاز
۲۸۷	حکایت سلطان محمود و دزدان
۲۸۹	حکایت سلطان محمود و غلام هندو
۲۹۲	موسی
۲۹۳	داستان به وجود آمدن موسی
۲۹۹	موسی و درخت آتش
۳۰۳	عصای موسی
۳۱۳	دست موسی
۳۱۴	موسی و فرعون
۳۲۳	رود نیل و موسی
۳۳۱	قوم موسی در تیه
۳۳۳	موسی و طور سینا
۳۳۷	موسی و سامری
۳۴۰	داستان گاو موسی
۳۴۲	موسی و بلعام باعور
۳۴۴	موسی و قارون
۳۴۶	موسی و خضر
۳۵۲	نوح
۳۵۹	نوح و کنعان
۳۶۶	وامق و عذرا
۳۶۸	ویس و رامین
۳۷۱	هابیل و قابیل
۳۷۴	هاروت و ماروت

۳۸۲	هود و قوم عاد
۳۸۸	یحیی
۳۹۲	یوسف
۳۹۲	یوسف و برادران
۳۹۷	یوسف و گرگ
۴۰۱	یوسف و چاه
۴۰۶	پیراهن یوسف
۴۱۳	زیبایی یوسف
۴۱۸	یوسف و زلیخا
۴۲۳	یوسف و قصه زنان دست بر
۴۲۶	یوسف و خوابگزاری و خواب
۴۳۲	یونس
۴۳۷	فهرستها
۴۳۸	فهرست مآخذ و منابع
۴۴۸	فهرست اعلام
۴۶۱	فهرست آیات
۴۶۴	فهرست احادیث

پیشگفتار

خوشر آن باشد که سر دلبران
گفته آید در حدیث دیگران

مثنوی دریای دور ساحلی است سرشار از گوهرهای گرانبها که هر کس بدو اندر شود با تلاشی فراوان به بسیاری مرواریدها دست می یابد و هم می تواند دامنی پرکند هدیه احباب را. دل به دریا زدن می خواهد و تن به کام نهنگ سپردن. زمانی که خطر کردم و بی هوا تن به توفان این بحر مواج دادم، گمان نمی کردم به ژرفای کاری باز شده ام به سترگی همه کوهها و به برآشتگی همه دریاها. اما اندک اندک این برایم مسلم شد و اگر شوق شناخت و ذوق دست یافتن دستگیر راهم نبود، هر آینه دشواری کار بر من راه می بست و پای ارادتم را در دامن سلامت می کشانید.

بارها به همت همین شوق، پیوسته و بی هیچ انقطاع- جز زمانی کوتاه به هنگام تولد فرزندانم که مدتی این مثنوی تأخیر شد- مثنوی را خواندم و هر بار نکته ها یافتم از قصه ها و رمزها و روایت های داستانی که سرمایه کارم بود و مرا به ادامه راه دلگرم می کرد.

جستجوی مضامین و اشارات داستانی مولانا، در خلال حکایات و تمثیلات مثنوی، تنها مواد خام بود و باید با رجوع به کتب قصص و تاریخ و تفسیر پختگی آن را می یافت که در این صفحات درج گردد و سرانجام، مرحله سوم و شاید اساسی ترین مرحله کار، جستجوی موارد مشابه و کیفیت تجلی شاعرانه قصه ها و رمزها و اشاراتی بود که یکایک از خلال مثنوی به مرحله یاد داشت و با رجوع به کتب تاریخ و تفسیر و قصص به روشنی خود می رسید. از همه اینها گذشته، سرجاودانگی هنر مولانا در استفاده از این قصه ها و افسانه ها و رمزها باید نموده می شد و موضوع از لحاظ نقد ادبی مورد بررسی قرار می گرفت.

مولانا «خوشر آن می بیند که سر دلبران را در حدیث دیگران باز گوید». به همین جهت قصه ها و رمزها و اسطوره ها دسمایه بیان اندیشه های متعالی وی می گردد و بخصوص قرآن و حدیث دو سرچشمه فیاض عمده ای است که عرفان مولانا

از آن سیراب می‌شود.

در مثنوی از همان ابتدا با دنیای قصه سرو کار داری. همه چیز با حکایت جدایی و شکایت «نی» آغاز می‌شود و زورق قصه‌تورا به دریای بی کران حقایق می‌برد تا گوهری را که از صدف کون و مکان بیرون است آسانتر صید کنی و دامنی پر کنی هدیهٔ احباب را. بخصوص پیمانهٔ قصه‌های پیامبران که همواره از دُر دانهٔ معانی و اسرار الهی پرگشته و ره توشهٔ راه سالکان طریق عشق گردیده است.

راز و رمز نهفته در این قصه‌ها و پیوند و تلفیق شریعت و طریقت مثنوی را «نردبان آسمان» ساخته تا تأمل در آن مقدمهٔ شناخت دنیای بی انتهای عشق و معرفت و کلید گنج لطایف و اسرار الهی گردد و سالک و پیوندهٔ راه حقیقت را نظرباز و سبک سیر گرداند و وی را از دامگه خاک برهاند و مجال دهد تا سبکبال در آسمان لایتناهی عشق- که پرواز تا دور دست امکان دارد- به پرواز دراید و ترجیع- وارزمزه کند:

خوشر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران
 ذهن پویا و اندیشهٔ گستردهٔ مولانا در بسیاری موارد سبب شده که با حسن استفاده از این مواد تصاویر ساده و دلپسندی را بیافریند و هر کدام را متناسب با جوانب تمثیل و سخن خویش به احسن وجوه به کار گیرد. ادامهٔ مناسب این تصویرها و ارتباط آن با رمز و رازهای مولوی، پهنای این تصاویر را به فضایی ملکوتی پیوند می‌زند و خواننده را بر شهر خیال شاعرانه تا آستانهٔ حضرت الوهیت می‌کشاند. با همهٔ این احوال جوهر اصلی تصویرها را رقت عاطفه و اوج خیال شاعرانه نمکین و دلنشین کرده است.

از آن جا که بسیاری از قصه‌ها و رمزها در شعر مولانا شاعرانه تجلی کرده است گاهی یک مناسبت لفظی اندک، فضایی تازه و سرشار از معرفت و دل آگاهی آفریده و او، شاعرانه، با مهارتی در خور ذکر توانسته است تنها با آوردن یک کلمه، که در حکم گره عاطفی و سکوی نگاه داستانی بوده است، قصه‌ای مفصل را در ذهن خواننده آگاه تداعی کند و خود را از آوردن الفاظ بسیار برای القای مفهوم مورد نظر بی نیاز سازد.

مولانا برای فشرده کردن چنین فضایی داستانی از همهٔ امکانات شعری، اعم از صنایع مختلف بدیعی و صورتهای عاطفی و تخیلی و معانی- بیانی به وجهی پسندیده استفاده کرده و همه را در مسیر خلاقیت شاعرانهٔ خویش به کار گرفته است.

طرفه تر آن که مولانا با گسترده‌گی عاطفی و خیالی خویش توانسته است از

مضمون داستانی واحد به صورتهای کاملاً متفاوت بهره گیرد و دراین مسیر هر بار با جلوه‌ای تازه و نمودگاری نوین سخن خویش را بیاراید و در نتیجه، از یکنواختی خیال و افتادن در مسیر تصاویر کلیشه‌ای مصون ماند.

هدف مولانا از به کار بردن حوادث داستانی تنها شناخت و طرح آن حادثه نیست، بلکه آن را در حکم مقدمه‌ای می‌داند برای نشان دادن القابی برتر و مفهومی فراتر. او قصه‌های پیامبران، رمزها و اسطوره‌ها و اشارات داستانی را شاعرانه متجلی می‌سازد تا به کمک آن اندیشه‌های عارفانه خویش را باسانی القا کند. این است که ابتدا روایتی را بیان می‌کند، سپس آن را گسترش می‌دهد، به قصه تبدیل می‌کند و با دخل و تصرف و صحنه‌سازیهایی لازم اندیشه لطیف و شاعرانه خویش را بر آن بار می‌کند و در همه حال حق تصرف و تغییر را برای اراده شاعرانه خود نگه می‌دارد و در نتیجه می‌تواند با استفاده از این رمزها و اشارات و تصاویر ساخته شده به کمک آن، دشوارترین و در عین حال عالی‌ترین اندیشه‌های عرفانی و انسانی را نشان بدهد و در عمق روح خواننده بنشاند و سالک طالب را به جستجوی حقیقت مطلق و ذات بیچون محبوب ازلی و ابدی و جستن روزگار و وصل و ادا و او را برای بازگشت به «نیستان» گرمیوی و استوارتر سازد.

بیهوده نیست اگر ادعا کنیم که زلال گوارنده و طعم حیاتبخش سخنان شورانگیز و رازآمیز مولانا را جز با شناخت دقیق اشارات و تلمیحات وی نمی‌توان دریافت و اگر به دنیای رنگارنگ مثنوی قدم بگذاریم، بی آن که رموز قصص و اشارات مولوی را بدانیم باید بگوییم که راهی به دهی نبرده ایم و در صورت عدم چنین شناختی به مولانا و اندیشه او دست یازیدن یعنی مدعی بودن.

مولانا فریاد پرطنین عرفان است و شعرش عرفان است بعلاوه هنر. این رمزها و اشارات داستانی و اسطوره‌ها در شعر او پیامهای مخصوصی به فاصله عرش تا فرش و خاک تا افلاکند که در جستجوی گوشه محرم راز فضای بی‌انتهای شعرش را در می‌نوردند و آن گاه که محرم رازی آب حیات سخنش را می‌نوشد، نوش بادش را نیز می‌شنود که:

این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد
به همین جهت در آغاز هر فصل ابتدا منابع و مآخذی درباره زندگی شخصیتها آورده شده است تا خواننده به هنگام مطالعه مباحث مربوط به آن، در صورت لزوم، به آن مراجعه کند تا اولاً با منابع اندیشه و فرهنگ غنی مولانا آشنا شود و ثانیاً هنگام تأمل در شعر مولانا و آن منابع اصلی، نحوه اقتباس و پروراندن مطلب و شیوه بیان

شاعر مورد توجه و نظر او قرار گیرد.

پس از آن به شرح چگونگی تجلی شاعرانه قصه‌ها و رمزها و اشارات داستانی در شعر مولانا پرداخته شده و تا حد امکان مواردی که شاعر از آنها سود جسته بیان گردیده است، زیرا در هر یک خیالی و تصویری دیده می‌شود بخصوص که مولانا برای بیان مضامین گوناگون از هر اشاره و داستان و رمزی بهره گرفته است.

در پاره‌ای موارد، برای جلوگیری از گسستن مطالب - که تلاش زیادی برای برقراری ارتباط میان آنها شده است - بحث درباره هنرهای شعری و راززیبایی رمزها و اشارات در پایان مقال آمده، اما مواردی که بیان زیباییهای شعری باعث گسستن مطلب نمی‌شده، در همان جا به آنها اشاره شده است.

در همه موارد پس از نقل اشعاری که به عنوان شاهد ذکر گردیده اعدادی آورده شده که از راست به چپ نشان دهنده دفتر، صفحه و شماره بیت آغازین است.

برای جلوگیری از اطاله کلام بعضی ابیات که برای مطلب ضرورتی نداشته، نقل نشده و این حذف با علامت (...) نموده شده است.

به طور کلی این نوشته با مقدمه‌ای آغاز می‌شود با عنوان «قصه‌ها، رمزها و اشارات داستانی». مقصود از نگارش این مقدمه نشان دادن تعریف کلی، نظریات مختلف درباره قصه، اسطوره و اشاره داستانی، فواید آن و چگونگی بهره‌گیری شاعران از آنهاست.

پس از آن به یمن وجود مبارک پیامبرگرامی اسلام، محمد بن عبدالله (ص)، برخلاف قاعده اصلی متن که تنظیم الفبایی دارد، شرحی درباره آن حضرت آورده شده و سپس متن اصلی قرار گرفته است و برای این که پیوند مطالب گسسته نگردد، تقسیمات و عنوانهای داخلی هر فصل معمولاً براساس ترتیب حوادث و اهمیت موضوع صورت گرفته است و ترتیب الفبایی ندارد.

در فهرست منابع و مآخذ، به محدود آثار و مآخذی اشاره شده است که احتمالاً در متن و یا در پاورقیها نامی از آنها برده نشده است. این کار فقط برای رعایت امانت ادبی صورت گرفته زیرا در پاره‌ای موارد به طور پراکنده، عبارات و یا کلماتی از این کتب اخذ گردیده که امکان ارجاع دادن به اصل متن وجود نداشته است.

با سپاس از خدای بزرگ که توفیق به انجام رسانیدن این اثر ادبی را به کمترین بندگان خویش عنایت فرمود، وظیفه دارم سپاس فراوان خود را به همه کسانی که به نوعی در پرورش فکری ام موثر بوده‌اند و از محضرشان بهره‌ها برده‌ام تقدیم دارم. بخصوص سپاسگزاری و تشکر از استاد ارجمند و گرانقدرم جناب آقای دکتر

غلامحسین یوسفی. «یوسفی» که به همراه «ادب درس»، «ادب نفس» را نیز به من آموخت و هم او بود که به حقیقت مرا با مثنوی آشنا ساخت و خود با نهایت لطف و بزرگواری افتخار راهنمایی در کار نوشتن و به انجام رسانیدن این مهم را به شاگرد خویش بخشید دوام آن وجود عزیز را به دعا می خواهم.

از لطف بی دریغ استادان بزرگوار و ارجمند جناب آقای دکتر محمد مهدی رکنی یزدی و جناب آقای دکتر محمد علوی مقدم که از نکته بینیها و نظرات ایشان سود برده ام از صمیم دل سپاسگزارم.

بارها از راهنماییهای جناب آقای دکتر محمد جعفریاحقی بهره ها برده ام و تشویق و حسن ظن مهرآمیز ایشان انگیزه چاپ این اثر شد. توفیق ایشان را در خدمت به فرهنگ و ادب از خدای بزرگ می خواهم.

از مدیر عامل محترم مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی و همه همکاران محترم ایشان که در چاپ و نشر این اثر نهایت مساعدت را مبذول داشته اند، سپاسگزارم.

و سپاس و تشکر از همسر مهربانم، آقای رضا غسل فروش، که در تنظیم فهرستها یاری ام کرد و هم در نهایت گذشت و فداکاری وسایل آسایشم را فراهم ساخت تا بتوانم به کار نوشتن پردازم.

و سرانجام امیدوارم فرزندان دلبندم، علی و گلبن، که با بردباری کودکانه خود «درس صبوری» آموختند با بهره گیری از تعالیم قرآن راه زندگی و حیات واقعی را بجویند و بیابند و راهیان پرتوش و توان راه حق و حقیقت گردند.

امید آن که این اثر مورد استفاده همه دانش دوستان ادب پرور قرار گیرد و با راهنماییها و اظهار نظرات خود نگارنده را توان بخشند و همتش را بر انگیزند تا در تهذیب آن بکوشد.

رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (آل عمران (۲) آیه ۸)

اول شهریور ماه یک هزار و سیصد و شصت و نه هجری شمسی

مه دخت پور خالقی چترودی

قصه‌ها، رمزها^۱ و اشارات داستانی^۲

قدمت قصه و قصه‌گویی به قدمت پیدایش زبان و گویایی انسان است. به عبارت دیگر قصه عمری به درازی عمر کلمه و کلام دارد. شرح جنگها و دیده‌ها و شنیده‌ها به وسیلهٔ پدران، قصه‌های مادران برای فرزندان، قصه‌گویی در دربار پادشاهان، وجود نقالان و افسانه‌گویان درباری و

۱- رمز (Symbol) در زبان فارسی معانی گوناگونی دارد. از جمله: اشاره، راز، سر، ایما، نکته، دقیقه، نشانه و اشارت کردن پنهان و بیان مقصود با نشانه‌ها و علائم قراردادی مهیود. (فرهنگ منتهی‌الارب، لغت نامهٔ دهخدا، فرهنگ معین). رمز در قرآن مجید سورهٔ آل عمران آیه ۴۱ یک بار آمده و صاحب ترجمهٔ تفسیر طبری و میبیدی در کشف الاسرار آن را «اشارت» و «نمون» معنی کرده‌اند. (کشف الاسرار، ج ۲، ص ۹۷).

قدامه بن جعفر از اولین کسانی است که دربارهٔ رمزه عنوان یک اصطلاح سخن گفته است و می‌نویسد: گویندگان آن گاه که می‌خواهند مقصود خود را از کافهٔ مردم پنهانند و فقط بعضی را از آن آگاه کنند در کلام خود رمزه کار می‌برند. (نقد النثر، ص ۶۱).

در آثار متصوفه نیز گاهی رمز به عنوان یک اصطلاح تعریف شده است: «رمز در اصطلاح تصوف عبارت از معنی باطنی که مخزون در تحت کلام ظاهری است و غیر اهل را بدان دسترس نیست.» (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، فهرست اصطلاحات). بنابراین رمز عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و یا عبارتی است که بر معنی و مفهومی و رای آنچه ظاهر آن می‌نماید دلالت می‌کند و با تمام وسعت مفهوم و معنی خود می‌تواند معادلی برای واژهٔ «سمبل» در زبانهای اروپایی باشد. در ادبیات و زبان عربی معاصر نیز کلمه رمز را به جای سمبل برگزیده‌اند. (نقد الادبی، چاپ ۴، صص ۳۹۸ و ۴۰۲)

به این ترتیب و با چنین مفهوم گسترده‌ای، تاریخ رمز همانند تاریخ قصه و اسطوره به درازی تاریخ انسان است و به قول آرتور سیمونز (Arthur Symons)، سمبولیسم یا اولین کلماتی که به وسیلهٔ انسان اظهار شد... و یا حتی پیشتر از آن، آن گاه که خداوند در بهشت دنیا را به هست شدن فراخواند آغاز گشت. (نقل از رمز و داستانهای رمزی، ص ۶).

در زیبایی‌شناسی رمز عبارت است از یک شی که گذشته از معنی ویژه و بلاواسطه خودش به چیزی دیگر بویژه یک مضمون معنوی‌تر که کاملاً قابل تجسم نیست، اشاره کند.

نمادگرایی به مفهوم وسیع کلمه حاکی از پیوند جهانی ارزشها و نگرشهاست. امرسون می‌گوید: «آدمی از مشاهدهٔ کهنه پارچه‌ای که در جهان بی رحم و آکنده از نظام قراردادهای در اقصی نقاط کره زمین بر فراز درختی خون را در رگها به غلیان می‌آورد، دچار حیرت و شگفتی می‌شود.» (ادبیات و بازنتاب آن، ص ۱۱۰).

در هر حال، رمز تا آن جا که بر معنایی غیر از معنی ظاهری دلالت می‌کند. یعنی معنی مجازی دارد. به عنوان یکی از صور خیال در ردیف استعاره است و چون علاوه بر معنی مجازی اراده معنی حقیقی و وصفی آن هم امکان‌پذیر است باز به عنوان نوعی از صور خیال یک کنایه است. (رمز و داستانهای رمزی، ص ۲۵).

۲- اشارت در اصطلاح، بیان معانی و مقصود است بی واسطهٔ لفظ. آنچه گوینده کشف آن به سبب لطافت و رقت معنی نتواند کرد. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، فهرست اصطلاحات).

اشارت به مفهوم وسیع خود معادل «رمز و سمبل» است.

بخش بزرگی از فرهنگ عامه به صورت قصه و حکایت و پرده خوانی نشان می‌دهد که زندگی انسان هیچ گاه از «داستان» خالی نبوده است.^۱

بسیارند کسانی که قصه‌های خوب را «... تاریخ حقیقت‌های خاموش مانده گروهای ساده جوامع، تمثیلهایی برای شادیهای نایافته و آرزوهای برنیامده... و نمودگارهایی برای مفهوم متعالی انسانیت می‌دانند.»

«قصه همواره منعکس کننده دیدگاه انسان در باره جهان و عوامل ناشناخته پیرامون او و وسیله انتقال و آموزش آداب و سنن، اعتقادات و تاریخ یک نسل به نسل‌های دیگر بوده است.»^۲

«هدف قصه‌ها و در حقیقت درونمایه و زیربنای فکری و اجتماعی قصه‌ها و بخصوص قصه‌های مذهبی ترویج و اشاعه اصول انسانی و برادری و برابری و عدالت اجتماعی است. قهرمانها در بند سودای خصوصی و شخصی نیستند و اغلب درگیر مبارزه با پلیدیها و بی‌عدالتیها و ستمگریها هستند و در این مبارزه، خستگی ناپذیرند و هیچ عاملی نمی‌تواند آنها را از این راه باز دارد. می‌جنگند؛ پیروز می‌شوند؛ شکست می‌خورند؛ می‌کشند و در برابر مرگ سرفرو می‌آورند اما هرگز از مبارزه علیه ستمگریها و نامردمیها باز نمی‌مانند و امید به آینده را از دست نمی‌دهند.»^۳

انسان به خاطر ویژگیهای خاص روحی به قصه علاقه دارد و تحت تأثیر ماجراها و صحنه‌ها و شخصیتها قرار می‌گیرد و چه بسا در مواردی قهرمانان و راه و رسم زندگی آنان را الگو و سرمشق خود قرار می‌دهد. بنابراین، به کمک قصه می‌توان «درس زندگی» داد و زمینه خودسازی و جهان شناسی را ایجاد کرد و قدرت تخیل را قوی نمود و انسان را با میراث‌های فرهنگی و آداب و سنن جامعه خویش و جامعه جهانی آشنایی داد.

انسان هیچ گاه جهان را به همان گونه و همان اندازه که جغرافیا از آن سخن می‌گوید نمی‌بیند. نوپذیری و سستی بنیادها و پیوندهای کهنه او را بر آن می‌دارد که جهان بینی خویش را گسترش دهد و براساس آن تمدن عظیم و جهانی خویش را پی بریزد.

سیر در تاریخ و سرگذشت پیشینیان و بخصوص قصه‌های پیامبران و بزرگان و آزادگان می‌تواند به عنوان یک اصل بزرگ و مقدس و حتی یک تکلیف انسانی برای پیشبرد این مقصود تلقی شود.

۱- در بعضی ادوار قصه گویی یا «قاص» (qass) یا قصاص (qassas) به عنوان یک شغل در اجتماع اسلامی مورد نظر بوده و در کتابهایی که در مورد وظایف اجتماعی طبقات مختلف نوشته شده از قبیل عبدالنعم سبکی وظیفه گروه قصه گوینان نیز بدین گونه وصف شده است: «قاص باید بر سر رهگذرها بنشیند و آیات و احادیث و اخبار گذشتگان را برای مردم بیان کند.» (دائرة المعارف فارسی، غلامحسین مصاحب، ج ۲ و ادبیات داستانی، قصه، داستان کوتاه، رمان، ص ۷۲).

۲- قصه گویی و نمایش خلاق، صفحه ۵ پیشگفتار مترجم.

۳- ادبیات داستانی، قصه، داستان کوتاه، رمان، ص ۹۷.

«محکمترین دلیل بر ریشه دار بودن علاقه انسان به قصه، کتابهای مذهبی و بخصوص «قرآن مجید» است. بسیاری از نویسندگان و شاعران و عرفا نیز افکار خود را در قالب قصه بیان کرده‌اند.»^۱

«جای شگفتی است که مسأله‌ای به نام تاریخ و فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل علل ارتقا و انحطاط و زاد و مرگ جامعه‌ها و تمدنهای گذشته که هنوز در عصر حاضر نیز متفکران و تاریخ‌شناسان بزرگی آن را یک «هنر» می‌دانند و یا از نوع فلسفه و ادبیات می‌شمارند و در هر حال غالباً آن را به شیوه ذهنی و عقلی بررسی و تحقیق می‌کنند در قرآن از نوع علوم حسی و عینی تلقی شده است.» «قرآن بررسی علوم انسانی و حتی تاریخ را که هنوز دورترین فاصله‌ها را تا علوم دقیقه Science exacte دارد نه تنها پیشنهاد می‌کند بلکه مهاجرت علمی را همچون یک حکم مذهبی فرمان می‌دهد: «أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»^۲ و «فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ...»^۳»^۴

این جاست که ارزش و اهمیت قصه‌های قرآن و پیامبران^۵ و توجه به نکات ظریف و دقیق آن مشخص می‌گردد. این داستانها مشتمل بر اصول اخلاقی و انسانی است که طبع را می‌آراید و حکمت و آداب را اشاعه می‌دهد و راههای مختلف تهذیب را می‌نمایاند. این داستانها که گاه در قالب گفتگو و زمانی در قالب هشدار و انداز بیان می‌گردند در بسیاری موارد سرگذشت پیامبران و اقوام ایشان است و شرح اخبار اقوامی است که هدایت یافته‌اند و خداوند ایشان را قدرت و توان بخشیده است و یا شرح حال اقوامی که گمراه شده و دیارشان تخریب گردیده و عذاب و بدبختی بر آنها وارد شده و زندگی و سرنوشت آنان به صورت ضرب المثل درآمده است.

«خداوند این داستانها را با گفتاری روشن و اسلوبی حکیمانه و الفاظی شیوا و شگفت انگیز بیان می‌فرماید تا مردمان را به اخلاق پسندیده و ایمان صحیح فرا خواند و به راه راست هدایت کند و ایشان نمونه بارز و سرمشق و مشعل راه دیگران گردند. اما بسیاری گمراهانی که این قصه‌ها را - که در نهایت تعالیم و کمال راه سعادت را می‌نمایند- رها کرده به قصه‌های باطل رومی‌کنند.»^۶

۱- و اما بعد...، ص ۱۲

۲- سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۰۹

۳- آل عمران (۳) آیه ۱۳۷

۴- محمد از ولادت تا وفات، ص ۷۷

۵- رجوع شود به فهرست ۱۷۴ کتابی که درباره قصه‌های انبیا در مقدمه قصص الانبیای راوندی تحقیق غلامرضا عرفانیان

آمده است.

۶- برگرفته از مقدمه مؤلفین قصص القرآن.

بدون شک داستانهای قرآن و قصه‌های پیامبران، داستان برکت و روشنایی و جاودانگی است. داستان جدال با گمراهی، تیره روانی و نابرداری است و طرح نو انداختن برای بهتر زیستن و غرض پیامبر اسلام و دیگر پیامبران از بیان قصص انبیایی که قبل از آنها زیسته و هدایت مردم را برعهده داشته‌اند، تهذیب نفوس بشری و تکمیل اخلاق آدمیان بوده است، زیرا بیشتر انبیا فقط در مکتب ربوبی تربیت شده و از زبان وحی علم و دانش فرا گرفته‌اند و در نتیجه، قسمت عمده سخنان آنان بیان حال انبیای سلف بوده و سرگذشت آنان تا مایه عبرت راهیان راهشان باشد^۱ همچنان که خداوند می‌فرماید: «ای پیامبر گرامی، ما قصه‌های پیامبران سلف را برای تو گفتیم و کلیات آن را برای بیداری دل تو بیان کردیم و برخی از قصص را با ذکر ادله آن برای تنبیه و بیزار کردن دل مردم گفتیم و برخی را به صورت یک حقیقت واقعه از نظر تو گذراندیم. بیان این قصص یک سلسله مواعظی برای تذکر گرویدگان است تا راه تکامل نفسانی خود را بدون تردید دریابند.»^۲ بعلاوه، انسانهای خردمند از اخبار و قصص انبیا به کیفیت تکامل آنها واقف شده می‌دانند که امم گذشته از نظر سیر تکاملی چگونه پیشرفت کرده و از نظر شرایع و احکام در چه شرایطی بوده‌اند: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»^۳ و «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»^۴ و «... هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»^۵

در عین حال دشمنان پیامبر اکرم این قصه‌ها را «اساطیر الاولین» نامیدند: وَقَالُوا اسَاطِيرُ الْأُولِينَ اُكْتَتِبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا^۶ و قرآن مجید پاسخ آنها را چنین داد: قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ. آنچه بر پیامبر نازل شد رمز حیات و سیر آفرینش موجودات آسمان و زمین است و قرآن خود گواه صادقی است بر این که قصه‌های پیامبران به احسن وجوه قصه است و حاوی حکمت و موعظه حسنه: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ^۸.

قرآن مجید به داستانهای خود عنوان «قَصَص» داده است و بنا به گفته طبرسی در مجمع البیان

۱- فان فی القصص الانبیاء و الرسل صلوات الله علیهم الطافا تدعو الی محاسن الاخلاق و عبرا تردع عن الشک و النفاق و ان ذکر اخبارهم و آثارهم مما یقرب من الطاعة و العبادة و یبعد ذوی الاستطاعة من سؤ العادة (قصص الانبیای راوندی، ص ۳۱)

۲- تاریخ انبیا از آدم تا خاتم، چاپ هفتم ج ۱، صفحه ۲۷ مقدمه مؤلف.

۳- سورة یوسف (۱۲)، آیه ۱۱۱

۴- سورة الاسراء (۱۷)، آیه ۹

۵- سورة مائده (۵)، آیه ۴۶

۶- سورة فرقان (۲۵)، آیه ۵

۷- سورة فرقان (۲۵)، آیه ۶

۸- سورة یوسف (۱۲)، آیه ۳

فی تفسیر القرآن، «قصص خبری است که بعضی پشت سر بعضی باشد از اخبار گذشتگان آن جا که می‌گوید: «الْقَصَصُ الْخَبَرُ تَلُو بَعْضُهُمْ بَعْضًا مِنْ أَخْبَارٍ مَنْ تَقَدَّمَ»^۱ بنابراین، قصه‌های پیامبران، قصه‌های واقعی است نه افسانه و اسطوره و داستانهای تخیلی و بدون شک مقصود از ایراد قصص در قرآن مجید بیان عبرت و موعظه است و تصدیق کتب آسمانی دیگر و نشان دادن مقاومت و مجاهدت مردان خدا.^۲

خداوند با ذکر قصه پیامبران نام نیکوکاران را حفظ فرموده و خود را دوستار محسنین معرفی کرده و کفار و منافقین هر ملت و قومی را به ذلت و خواری تحقیر و تقبیح فرموده است. با این همه بسیاری از مورخین و نویسندگان در گذر زمان، به قصه‌های قرآن- که ایجاز از مختصات برجسته آنهاست- شاخ و برگهایی داده‌اند و سلسله روایاتی را که در علم حدیث شناسی به آن «اسرائیلیات» گفته می‌شود با داستانهای قرآن در آمیختند و حتی «پادشاهان و نام‌آوران ایران با پیامبران و شاهان بنی اسرائیل رابطه یافتند و از آن جمله زردشت با ارمیا و عزیر خلط شد و جمشید را با سلیمان مشبه ساختند و ذوالقرنین را همان اسکندر پنداشتند.»^۳ اما «آنچه مایه تاسف است این است که چنان سخنانی به طور غیر مستقیم به کتابهای تفسیر کلانی چون تفسیر طبری، الدر المنثور، تفسیر ابن کثیر و کشف الاسرار و کتب تاریخی چون تاریخ طبری و قصص قرآنی و حدیثی راه یافته و توحید ناب و معارف عالی قرآن را مشوب کرده»^۴ و بسیاری از مردم نه با سوءنیت و به قصد دور شدن از بهره بردن از معارف الهی و کتاب خدا بلکه به جهت دشواری پیچیدگی معانی بعضی از قصه‌ها و دور از ذهن بودن پاره‌ای از الفاظ موجز این قصه‌ها، گم‌شده خود را در این گونه کتابهای تفسیر جستجو کرده‌اند.

در هر حال، این داستانها در حقیقت یادی از حوادث تاریخی پیامبرانی است که در گذشته می‌زیسته و از خود در اذهان آیندگان خاطره‌های خوش به جای گذاشته‌اند و سرگذشت‌های شگفت‌انگیزی است که همواره مورد تحسین و تکریم مردم و ادیان مختلف بوده، داستان‌هایی هم‌رنگ با آرزوها و برخاسته از گذشته‌هایش.

این داستانها در واقع آئینه تمام نمای روح بشر، محصول تجربیات او، آرمانهای آمیخته با

۱- ج ۵-۶، ص ۲۷۱

۲- وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَنْتَبِهُ بِهِ فَوَادِكَ وَجَآئِكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَ مَوْعِظَةً وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ. (سوره هود (۱۱)، آیه ۱۲۰)

۳- برهان قاطع، ذیل کلمه جم.

۴- نامه هدایت، ص ۱۸۱.

تخیل او و شرح و وصفی گویا از امید و کمال مطلوب اوست و با بررسی دقیق آنها شناخت تاریخ واقعی و فرهنگ انسانی تا اندازه‌ای میسر می‌گردد و با شناخت صحیح تاریخ، انسان می‌تواند برای خود به عنوان یک فرد انسانی و برای جامعه و ملتش و همچنین برای همه جهان بشری که در مسیر تاریخ خواه و ناخواه قرار دارند برنامه‌ریزی و برنامه حرکت به سوی آینده دلخواه را تدوین کند.

به همین جهت داستانهای پیامبران و رمزهای نهفته^۱ در آن را بررسی می‌کنیم تا با فراز و نشیبها و غم و رنای انسان قدیم آشنا گردیم چه این قصه‌ها دریچه‌ای است به سوی گذشته دور و مجموعه‌ای است از تفکر و سیر فکری بشر در طول تاریخ و زمانهای مختلف.

شاید بتوان گفت برای مطالعه سرگذشت ملتها و حیات معنوی اقوام مختلف اثری سودمندتر از داستانها و روایات و رمزهایی که از آنها باقی مانده است نتوان یافت چه در پرتو فروغ همین قصه‌هاست که پرده ظلمت از نکات تاریخی برمی‌افتد و نخستین خاطره‌ها و ابتکارات بشر از گزند فراموشی مطلق رهایی می‌یابد.

بررسی دقیق این گونه داستانها پرده از تفکر و تخیل جوامع انسانی و نقاب از چهره تاریخ بر می‌دارد و تحقیق درباره آنها بواقع تلاشی است برای شناخت جوامع گذشته انسانی و زندگی انسانها در اعصار مختلف تاریخ و چراغی فرا راه آینده بشر، زیرا «تاریخ به معنی علم شدن انسان است تاریخ به معنی امروز، به معنی گذشته شناسی نیست. به معنی بررسی صیوریت انسان است و انسان یک وجود عینی تمام ساخته شده تحقق پیدا کرده کامل در گذشته نیست بلکه تاریخ است که انسان را می‌سازد.»^۲

به همین دلیل است که قرآن بیش از همه رشته‌های علوم، در علوم انسانی، به تاریخ توجه دارد. داستان پیامبران یعنی توجه به تاریخ، توجه به اقوام گذشته از عاد و ثمود و بنی اسرائیل، توجه به اقوام و امم گذشته و عبرت گرفتن از آنها.

بر اساس بینش اسلام در جامعه قوانین خاص وجود دارد. یعنی دگرگونیهای اجتماعی بر اساس سنتهایی است. رشد و سقوط ملتها، قدرت و ناتوانی آنان، سلطه گروههای خاص و صلاح و فساد جامعه... همه تابع قوانینی است در همان جامعه و در رابطه اش با دیگر جوامع. بدین ترتیب

۱ - بر اساس احادیث و روایات مختلف قرآن دارای ظاهر و باطن یا بواطنی است که خواص بر حسب مراتب و مقامات معرفت و سلوک روحانی و به اقتضای حال خویش قادرند آن معانی را دریابند. در مقدمه چهارم صافی از حضرت صادق (ع) نقل شده است: إِنَّهُ قَالَنَا كِتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: الْمُبَارَاةُ وَالْإِشَارَةُ وَاللَّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ. فَالْمُبَارَاةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوَّلِيَّاتِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ يُؤْنِزُ رَوَايَتِي دِيْكَرَ اَيْنِ كَوْنِهِ نَقْلٌ شَدِيدٌ اسْتَكْبَرْتُ أَنْ يَنْقُلَ عَنْهُ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِي. إِنَّ الْقُرْآنَ ظَهَرًا وَبُطْنًا وَلَيْطَنِيهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ.

۲ - تاریخ و ارزش آن در اسلام، ص ۸.

استقامت، مقاومت مطلق در برابر مشکلات، قدرت مطلق، زیباترین زیبایی، گذشت و فداکاری بی منتها...» بوده است و آن من راستین و اهورایی خویش را با این معانی انفسی و معنوی خویشاوند می‌یافته و به آنها سخت نیازمند و این عالم که زشت است و محدود، رنجزا و آلوده، سرد و تیره و برده ذلیل مکان و زمان و محکوم به نابودی و نقص، با این آرمانهای شورانگیز روح بلند پرواز او ناسازگار است و به این ترتیب شاعر آنان را که دارای این خصوصیات هستند بر می‌گزیند و از سرگذشت آنها سود می‌جوید و یک سوی تصویر شعری خود را با این داستانها و رمزهای نهفته در آن تکمیل می‌کند و چه بسا با اشاره‌ای کوتاه به یکی از حوادث یا گوشه‌های سرگذشت شخصیت تصویری گویا از آن به دست می‌دهد. اما امروزه «داستان پیامبران در شعر شاعران و بخصوص عارفان تنها وقایع تاریخی پنداشته نمی‌شود که حاوی درسی عبرت انگیز باشد بلکه داستان صورت مثالی و محسوس وقایع نفسانی است. حقیقت داستان در باطن آن نهفته است و صورت ظاهری آن مجازی است. کوششی که لازم است گشودن چشم باطن و دست یافتن به بصیرتی است که ما را به دیدن حقایق مکتوم در ورای این ظاهر توانا کند.»^۱ و «اما کسی باید که هر چه رب العزه در صفت گاو بنی اسرائیل گفت از روی اشارت در صفات خود بیند.»^۲

در بسیاری موارد و بخصوص در شعر عرفا این اشاره‌ها نه به معنی ظاهر بلکه به معنی باطنی آنها به کار می‌رود و از صورت یک تلمیح ساده خارج شده و رمز می‌شود.

«اشاره به داستان پیامبران در آغاز محدود به برجسته‌ترین و مشهورترین اعمال و حوادث زندگی و بارزترین و خارق‌العاده‌ترین صفات و خصوصیات شخصی و قدرتهای معجزه‌آفرین پیامبران است و اغلب یکی از وسیله‌های اغراق در مدح ممدوح است، اما رفته رفته در شعر مذهبی و عرفانی کیفیت بهره‌گیری از قصه‌های پیامبران صورتی تازه می‌یابد و این تازگی در تأویل رمزی داستان و استخراج معانی مجازی آن از طریق تأویل روحانی و تبدیل قهرمانان و حوادث داستان به نیروها و حوادث باطنی و نفسانی است.»^۳ چنان که «از روی ظاهر قصه ذبح معلوم است و معروف و از روی باطن به لسان اشارت مراورا گفتند: به تیغ صدق دل خود را از فرزند ببر و...»^۴

در هر حال رمز در شعر عارفانه وسعت و تنوع خاص دارد و عارفان همواره اعتقاد داشته‌اند که حقایق الهی را باید در قالب رمزها و اصطلاحات مخصوص بیان کرد. صوفیان آزاد اندیشی که تاب

۱- رمز و داستانهای رمزی، ص ۱۷۴

۲- لطایفی از قرآن کریم، ص ۳۱۶

۳- داستان پیامبران در کلیات شمس، صص ۷ و ۳۶

۴- لطایفی از قرآن کریم، ص ۲۷۳

نهان داشتن واقعیات و اندیشه‌های بلند خود را نداشتند با استفاده از تلمیح^۱ و تمثیل و رمز (سمبل) ناچار سخن در پرده ساز کردند تا خواننده باریک بین، خود، آن را دریابد. آنها حقایق سیر و سلوک و انتقادات اجتماعی و اخلاقی خود را در لباس رمز و تمثیل و با استفاده از داستانهای پیامبران بیان داشتند و بسیاری از آنان با زیرکی و ظرافتی خاص در قالب قصه و حکایت و به سبک سمبلیک مفاهیم و اندیشه‌های ذهنی خود را بیان نمودند. بعلاوه، بسیاری از گویندگان بزرگ و از جمله مولانا در ساختن تصاویر زیبای شاعرانه و برای بیان افکار و اندیشه‌های خویش میدان تصاویر خود را به قصه‌های پیامبران- با همه گستردگی که دارند- محدود نساخته و رمزها و اشارات داستانی گوناگون را مورد استفاده قرار داده‌اند. داستانهای غنایی، قصه‌های دلدادگان و پهلوانان و پادشاهان و عرفا و عقلای مجانبین و... دستمایه بیان اندیشه‌های متعالی آنان گردید و سوار بر شهر خیال شاعرانه این مایه‌های داستانی را تا مرز رازها و دقیقترین معانی انسانی و الهی بالا برده، گاه از آنها «اسطوره» ساخته‌اند. اما نه اسطوره به معنی کلمات دروغ و سخنهای پریشان، بیهوده‌ها و داستانهای خرافی و افسانه‌های باطل و... بلکه «اسطوره به معنی جستجو و آگاهی، افسانه، قصه و تاریخ مقدس»^۲ «تاریخ مقدسی که حکایت از راز آفرینش می‌کند و منشأ ازلی هر آیین، هر پندار و کرداری است که در زمان آغاز اساطیری یک بار برای همیشه به وقوع پیوسته و از آن پس به صورت نمونه و رمز درآمده است. یعنی نمونه‌ای که خط مشی انسانها و مراسم آیینی و عبادی آنها را تنظیم می‌کند و به آنها اعتبار می‌بخشد.»^۳

«جهان اساطیری شباهت عجیبی با نیروی متخیله خلاق شاعران و هنرمندان دارد. تخیل آفریننده شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد زیرا یکی از خصایص ویژه و متمایز میت (Mythe) نیروی صورت بخشی و فرا فکنی یا طرح اندازی است که به انضمام قوه سحر کلام اساس بینش اساطیری را تشکیل می‌دهد.»^۴

ماکس مولر زبان شناس قرن نوزدهم میلادی می‌گوید: «برای شناختن ریشه و اساس

۱- در علم بدیع و در کتابهای بلاغت اشاره به داستانها و رمزها و از جمله داستانهای پیامبران را تلمیح می‌گویند: اَلتَّلْمِیحُ وَهُوَ اَنْ يُشَارَفِي فِیْ فُحُوِّ الْكَلَامِ اِلَى قِصَّةٍ اَوْ شَعْرٍ مِنْ غَیْرِ اَنْ تُذَكَّرَ صَرِیْحًا (التعريفات، ص ۹۱ و الايضاح، ج ۲، ص ۴۶). تلخیص المفتاح او مختصر المعانی، ص ۲۲۳) پیداست که این اشاره گذرا و غیر صریح به داستانها باعث ایجاز در کلام می‌شود و رمز محسوب می‌گردد. صاحب الطراز می‌نویسد: «فی مُصْطَلَحِ عُلَمَاءِ الْبَیَّانِ هُوَ اَنْ يُشِيرَ الْمُتَكَلِّمُ فِی اَثْنِ الْكَلَامِ وَ مَعَاطِفِ شِعْرِهِ اَوْ تُخْطِیهِ اِلَى مَثَلٍ سِوَا اَوْ شِعْرٍ اَدْرِ اَوْ قِصَّةٍ مَشْهُورَةٍ قَبْلَ مَحْضِهَا فَيُورِدُهَا لِتَكُونَ عَلَامَةً فِی كَلَامِهِ وَ كَالشَّامَةِ فِی نِظَامِهِ» (الطراز، جزء ثالث، ص ۱۷۱)

۲- اساطیر ایران، ص ۲۲

۳- تنهای ذهنی و خاطره ازلی، ص ۱۰۳

۴- همان مأخذ، ص ۱۱۰

اسطوره‌ها باید زبان مردمان را مورد بررسی قرار داد زیرا اغلب اسطوره‌ها توصیف شاعرانه مناظر طبیعت هستند و اسامی خدایان بر این پدیده‌ها گذاشته شده است.^۱

در هر حال، بیشتر اقوام بشر در آغاز بیداری فکر، افسانه‌هایی در باره خدایان و قهرمانانی که مورد اعتقاد دینی و ملی آنها بوده، ساخته‌اند و این افسانه‌ها را عین حقیقت می‌دانسته و به آنها ایمان داشته‌اند زیرا حقایق زندگی را مقدس می‌شمردند یعنی عقیده داشتند «عالم خلقت در اصل مقدس بوده و همه حقایق ابدی که بشر چیزی جز تکرار ناقص آن نیست هنگام طلوع آن زمان مقدس بزرگ در لباس وقایعی نمونه جلوه کرده است. داستان این وقایع «تاریخ مقدس» است و بنابراین داستانهای مزبور سرمشقی هستند برای همه اعمال بعدی بشر و بر افراد بشر است که با تأسی به رفتار خدایان و قهرمانان که در آن داستانها نقل شده یا حتی با روایت اعمال آنان از قید دنیای کنونی (زمان غیر مقدس) آزاد شده و به زمان بزرگ یا مقدس ملحق شوند.

«باری متفکران قرن ۱۹ به این نتیجه رسیدند که Mythe خیالبافی نیست بلکه طرز فکری است که با طرز فکر انسان امروزی تفاوت کلی دارد و ضمن تعیین مراحل تحول فکر، قایل شدند به این که کاملترین نوع «فکر دسته جمعی» که در جریان تاریخ پیدا شده «میت» است حتی در عصر حاضر هم فکر دسته جمعی بکلی از بین نرفته بلکه آثاری از آن باقی است و آن به شکل همفکری و مشارکت جامعه است در معنی یک علامت و رمز اجتماعی.»^۲

انسان همواره برای جبران کمبودی که در این عالم احساس کرده دست به ساختن، به خلق و آفرینش می‌زده است. این حالت، که او نیازهای متعالی دارد و عالم از برآوردنش عاجز است تخیل و اندیشه او را وادار می‌کرد کمال مطلوبهای فرضی را در ذهنش خلق کند و برای همین منظور داستان می‌ساخته است. در این داستانها، قهرمانان، حوادث و یا روایتی خلق می‌کند که در این عالم چنان حوادث و یا قهرمانان و یا روایتی امکان وجود ندارد و یا بسیار کم هستند زیرا انسان همواره در تزلزل و در اضطراب یافتن مطلقهاست. زیباترین زیبا، عظیم‌ترین عظیم، خلود و جاودانگی، عشق پاک و پر عصمت صمیمی، محبت و فداکاری بدون آرایش هیچ غرضی، قهرمانی بی شکست و در حد مطلق، بی نهایت بودن و «انسان کامل» اینها همه معانی بوده که همواره ذهن وی را به خود مشغول می‌کرده و آنها را از جنس خویش می‌دانسته و بی تابانه در آرزوی رفتن به سوی این مطلقها و برخورداری از آنها بوده است.

«بارزترین چهره تجلی این احساس خاص انسان، «اساطیر» است که موجب می‌شده این

۱- شخصیت‌های اساطیری شاهنامه ص ۵۶

۲- کلیات زیبا شناسی، ص ۳۱

انسان غریب با ستایش و پرستش آنها (رب النوعها و معانی ماورایی که در این عالم وجود ندارد و او به آنها نیازمند است.) تلخی زیستن در این عالم تنگ و ابله و عبث را در خود تخفیف دهد.^۱ او که در طول تاریخ و در همه زمانها و مکانها احساس می‌کند که به انسانی نیاز دارد که فداکاری در حد اعلا و مطلق داشته باشد و هیچ شایبه‌ای از خود خواهی و خود پرستی و مصلحت نفس خدشه دارش نکند، چون در عالم واقعیت چنین انسانهایی کم هستند آن را می‌سازد. قصه و رمز می‌سازد و انسانی را که باید باشد می‌پرورد. این انسان یا یک شخصیت واقعی تاریخ است؛ یکی از قهرمانان تاریخ که چندین سال زندگی نموده، جنگهایی کرده، فتوحاتی داشته و به پیروزیهایی نایل شده و بعد هم مرده و یا کشته شده است. بعد همین را انسان از تاریخ می‌گیرد و به یک شخصیت افسانه‌ای تبدیل می‌کند. شخصیتی از نوع شخصیت انسانی که باید باشد اما نیست و هیچ وقت نبوده و او دلش می‌خواهد چنین شخصیتی باشد. نمونه‌اش اسکندر مقدونی.

یا این انسان مایه تاریخی ندارد. اصلاً چنین رابطه‌ای و چنین شخصی در عالم نبوده و تخیل انسان وی را خلق کرده است. مثلاً پرومته را می‌سازد. «پرومته رب النوع بسیار مشهوری است. ابتدا یونانیان ساختند؛ بعد رم و سپس به تمام دنیا رفت. پرومته خدایی است از خدایان یونان سرشار از همه چیز. زیبایی، قدرت، خوبی و محبوبیت. در عالم خدایان زندگی می‌کند و از همه چیز برخوردار است. اما دست به عملی می‌زند که مظهر فداکاری شورانگیزی است و آن این است که علیه خودش، علیه مقامش و علیه همه همکارانش- خدایان دیگر- و علیه دنیایی که در آن جا خوشبخت و سیراب زندگی می‌کرده قیام می‌کند، به خاطر انسان انسانی که در روی زمین تاریک و سرد زندگی می‌کند و رنج می‌برد و نیاز به آتش و روشنایی دارد، اما نیست. پرومته آتش را از سرزمین خدایان می‌رباید و پنهانی به انسان هدیه می‌کند و چنین فداکاری بزرگی انجام می‌دهد و از همان روز که پرومته آتش را علی‌رغم اراده خدایان به انسان هدیه می‌کند و چنین فداکاری بزرگی انجام می‌دهد در کوههای قفقاز، تنها و با کرکسی، همنشین است و در زنجیر و دایماً کرکس جگر او را می‌خورد و جگر دوباره می‌روید و این سرنوشت پرومته است.»

«می‌بینیم انسانی که به پرومته نیازمند است اما پرومته وجود نداشته، نیاز به چنین مظهر فداکاری مطلق داشته ولی انسانی را در تاریخ، در زمان پیدا نمی‌کرده، می‌دانسته که ممکن نیست موجودی که سعادت مطلق حدایی دارد و در عالم خدایان و برخوردار از همه نعمتهای مادی و معنوی زندگی می‌کند برای سعادت نوع بشر خودش را به چنین رنجی دچار کند، محرومیت از عالم

خدایان، محرومیت از مقام رب النوعی و شکنجه‌ای این چنین وحشتناک و دایمی و چنین زجر همیشگی در صخره‌های تاریک و خلوت قفقاز را می‌پذیرد و هرگز پرومته پشیمان نیست. این انسان پرومته را می‌سازد چرا که به پرومته و بودن پرومته نیازمند است یعنی به بودن یک چنین احساسی و یک چنین فداکاری بزرگی.^۱

انسان به تاریخی نیازمند است که محدود به مکان و زمان، محدود به خود خواهی و زشتی نباشد اما تاریخ همه ملت‌ها، تاریخ زندگی همه قهرمانان اعصار آلوده است و اگر یک گوشه‌اش زیبایی، خوبی و تعالی و تقدس دارد، گوشه دیگرش پلیدی و آلودگی و ضعف و شکست است و تاریخ مجموعه زندگی انسان‌های واقعی است که محدودند به غرایز و ضعف‌های خودشان و محدود به زمان و مکان خودشان. اما انسان احتیاج به تاریخی دارد که باید باشد اما نیست. که شرح زندگی افرادی است که باید باشند اما نیستند. افسانه و رمز می‌سازد و این رمزها عبارت می‌شود از تاریخ آنچنان که باید باشد. بنابراین هر جا که تاریخ نقش دارد اسطوره کامل می‌کند، هر جا که قهرمانی می‌میرد قصه دنبالش می‌کند، و هر جا که ضعف و پلیدی نشان می‌دهد قصه پاکش می‌کند و بدین گونه انسان تاریخی به نام «اساطیر» می‌سازد.

«بنابراین، در طول تاریخ تا آن جا که انسان هست قصه و رمز و اساطیر هم هست و «میت» غایت و مقصودی جز خود ندارد. هر کس می‌تواند بر حسب تمایل خود به این مناسبت که موضوعی را جالب یا درست تشخیص داده و یا مطابق با ایمان اوست آن را بپذیرد. به این ترتیب همه مطالب غیر عقلی افکار بشر در اطراف «میت» جمع آمده و بنابراین بستگی کامل آن با هنر جلب نظر می‌کند و شاید همین موضوع جالبترین صفات و مشخصات «میت» باشد. به نظریک یونانی میت مرز و حدی قایل نیست و برای خود در همه جا راهی باز کرده و بالاخره به زندگی مخصوص خود در نقطه‌ای که میان عقل و ایمان قرار دارد، ادامه می‌دهد.»^۲

انسان به کمک رمزها و قصه‌ها و اسطوره‌ها نمونه احساس‌های پاک و مطلق را نشان می‌دهد و در واقع یک عمل مثبت انجام می‌دهد چرا که انسان برای زیستن نیاز دارد که همواره نمونه‌های عالی و متعالی و مطلق و پاک را بپرستد و دوست بدارد و به آن بیندیشد. این نمونه‌ها اگر چه واقعی نیست همواره موجب اصلاح و تزکیه روح انسان شده‌اند و اندیشیدن به قهرمانان بزرگ همواره سرچشمه الهام در روح انسان‌ها بوده است چه «اسطوره تجسم آرمانی آینده است، یعنی تصویری عینی است از آگاهی انسان نسبت به آنچه فعلاً در حیطه تسلط او نیست و باید در زمینه‌هایی از

۱. همان مأخذ، صص ۳۷ تا ۵۱

۲. اساطیر یونان و روم، ص ۴

طبیعت یا جامعه که هنوز مهار نشده است تحقق یابد.»^۱

شاید نادرست نباشد اگر بگوییم اسطوره و هنری یعنی رمز و راز دوروی یک سکه است و در خاستگاه و هدف مشترک. آنچه این دورا از هم جدا می‌کند یکی نحوهٔ ارائه و به اصطلاح ظرف بیان است و دیگر این که پدید آورندهٔ اسطوره خلاقیت جمعی است و عامل پیدایش اثر هنری فردی و حال آن که در غایت و هدف هر دو به جامعه و فرهنگ تعلق دارد. هنر و افسانه هر دو در موقعیتی متولد می‌شوند که ذهن هنرمند و افسانه پرداز آزادانه بتواند حرکت کند و قیود و محدودیت‌هایی از هر نوع آن را از جریان طبیعی خویش منحرف نسازد.

قصه‌ها و داستانهای هر ملت آینه تمام نمای روح اوست که در طول زمان و با نیروی خلاق خیال هریک از جوانب حیات انسانی را به رمزی شاعرانه بدل کرده‌اند. آرزوهایی که بشر در طول تاریخ داشته در خلال این قصه‌ها و رمزها تعبیرهایی شاعرانه یافته و نسل به نسل روایت شده و با گذشت روزگار در هالهٔ خیال شاعرانهٔ نسل‌های مختلف تبلور یافته است.

«نکتهٔ جالب این است که با این همه اساطیر و افسانه‌های عامیانه ملل قرن‌ها و هزاران سال عمر کرده و در میان مردم زنده مانده‌اند. راز بقای اساطیر تا زمان ما قدرت تطبیق آنهاست با شرایط فکری و اجتماعی تازه به تازه و اگر در آینده امکان این تطبیق از میان برخیزد به احتمال قوی نشانی از افسانه‌ها و اساطیر باز نخواهد ماند.»^۲

زمان همواره در کار به هم پیوستن اسطوره‌هاست اما در دوره‌هایی خاص، حتی در دوره‌های تاریخی امکان پرداختن آنها بیشتر بوده و در دوره‌هایی کمتر شده است. بهره‌ور شدن از رمزها و قصه‌ها بویژه در تصویرهای شعری گویندگان قدیم ایران از مباحث قابل ملاحظه است و شاعران در ادوار مختلف نگرشهای گوناگون در بارهٔ آنها داشته‌اند.

داستانها و رمزهایی که مورد استفادهٔ شاعران قرار گرفته از نظر مواد و نوع استفادهٔ شعرا تحولاتی داشته است. بی‌گمان دگرگونیهای تاریخی و اجتماعی در نگرش و طرز تلقی شاعران از گونه‌های مختلف اساطیر و داستانها تأثیری غیر قابل انکار دارد. با نفوذ مذهب یا گسترش یافتن قدرتهای اقوام بیگانه در ایران که در طول تاریخ نوسانهای بسیار داشته در طرز تلقی شاعران از رموز و داستانها و اشارات فراز و نشیبهای بسیار دیده می‌شود.

غالب اسطوره‌ها و داستانها منطبق بر احوال تاریخی و باورها و اعتقادات مردمی است که روزگاری دراز توانسته‌اند ابعاد مختلف زندگی را تجربه کنند و از هر تجربه چیزی برگیرند و به

۱- ادبیات چیست؟، ص ۲۳۷

۲- اساطیر ایران، ص ۴۶

فرهنگ خویش بیفزایند و در برابر هر تجربه متناسب با آن عکس‌العملی در خور از خویش‌نشان دهند.

زمینه مستعد فرهنگ ایرانی در برخورد با سرچشمه‌های معنویت اسلام بازور شد و ایرانی هویت معنوی و بی‌کرانگی روح خویش را در اسلام یافت و سرچشمه‌های آن را پرشورتر از موارث نیاکان خود از سرایمان پاس داشت و به این ترتیب مرز مشخصی میان اسطوره‌ها و روایات ایرانی و قصص و اندیشه‌های اسلامی باقی نماند و آنچنان ترکیبی پدید آمد که در برخی از کتب دوره اسلامی روایات مربوط به کیومرث و آدم، زردشت و ابراهیم، جمشید و سلیمان، کیکاووس و نمرود و ذوالقرنین و اسکندرچنان به هم آمیخته که جدا کردن یکی از دیگری باسانی میسر نیست. «بر روی هم دو گونه اسطوره در میان اساطیر مورد نظر شاعران می‌توان یافت. نخست اسطوره‌های غنایی و دیگر اسطوره‌های قهرمانی و حماسی و این دو نوع خود قابل تقسیم هستند: اساطیر سامی و اساطیر ایرانی. در میان اساطیر سامی تقسیم‌بندیهای دیگری می‌توان کرد مثلاً اساطیر برخاسته از محیط اسلامی و یا اساطیری که از دوره قبل از اسلام وجود داشته و از خصایص نژاد سامی است. حتی در میان اساطیر اسلامی تقسیم‌بندیهایی از نظر شیعی و سنی می‌توان در نظر گرفت. اسطوره‌ها با روایات مذهبی و دینی ارتباط نزدیک دارند و درپاره‌ای از ادیان اسطوره‌ها تکرار شده است.»^۱

آقای دکتر صفا در تقسیم‌بندی از اسطوره‌ها چنین می‌نویسد: «... بعضی تنها جنبه اساطیری محض داشت. بدین معنی که مبتنی بر تصورات و اوهام بود مانند داستان پیدایی جهان و حدیث هرمزد و اهریمن و قصه گاو و کیومرث و موضوع پیدا شدن نژادها و امثال آن ولی برخی دیگر اساساً مبتنی بر اصلی تاریخی بوده است منتهی با گذشت روزگار و تسلسل روایات و گشتن در افواه از مجرای تاریخ منحرف شده و صورت داستان و قصه پیدا کرد.»^۲

در هر حال «اسطوره غم و شادی و آرزوهای نهفته انسانهاست که در قالب قصه بیان می‌گردد و بیان‌کننده احساسات و نشان‌دهنده افکار انسانی است و با بررسی آنها گوشه‌های تاریک تاریخ روشن می‌گردد و شناخت درست فرهنگهای انسانی میسر می‌شود.»^۳

اسطوره نیز همچون قصه تاریخ زندگی بشر و آرمانهای اوست و «مقصود از «میت» به معنی اخص شرح و وصفی از رسوم و نظام دنیای گذشته است که با وضع فعلی تطبیق شده و به بیان یک

۱ - صور خیال در شعر فارسی، ص ۱۸۵

۲ - حماسه سرایی در ایران، چاپ سوم، ص ۳۸

۳ - اساطیر، ص ۵

خصوصیت محلی و محدود اکتفا نکند.»

بعلاوه «اسطوره به یک نظام وسیع و همناخت نماد گرایی دلالت دارد.»^۲ و نماد (Symbol) به معنای وسیع کلمه تعریف واقعیتهای انتزاعی یا احساس و تصویری غایب برای حواس توسط تصویر یا شیء است. لغت (Symbol) از واژه یونانی Sumballein می‌آید که به معنی به هم پیوستن و اتصال است. هر Sumbolon در اصل نشانه‌هایی برای شناخت و باز شناسی بوده است.

«در عالم اندیشه و معنا نیز هر نماد عامل پیوند و اتصال است که از بابت امکانات میانه گیری و همسان ساختن دو چیز پرمایه و غنی است و بنابراین، هر نماد، اضداد را به هم می‌پیوندد و اختلافات و تعارضات را کاهش می‌دهد پس هر نماد متضمن دوگانگی است که دو قطب آن مکمل یکدیگرند و دو سویه بودن (ambivalence) ذاتی نماد نیز از همین خصیصه ناشی است. این دو سویه بودن همه نهادهای مقدس که خصیصه‌ای عام و عالمگیر است متعلق به اساطیر نیز هست و همین خصلت مبین چند معنایی و کاربرد و مصادیق گوناگون آنهاست.

«حاصل سخن آن که هر نماد و اسطوره در حکم پیوند و جمع اضداد Comcidentalopposition است.»^۳

«اسطوره نیز از فرضیه‌های سازگاری چنان کمک می‌گیرد که در آن از نظر علمی تعداد نامحدودی از عناصر را می‌توان گرد یکدیگر جمع کرد و منسجم ساخت بی آن که به نظر غیر طبیعی جلوه کند یا در ساخت واحد آن تغییری داده شود. اسطوره در آن واحد هم گشوده و هم مسدود است» و در واقع اسطوره دو معنی متضاد افسانه صرف و حقیقت صرف را در خود جمع کرده است. بدین ترتیب اسطوره نیز در ادب و هنر هر ملت تأثیر فراوان می‌بخشد و به شکل رمزها و سمبلها تجلی می‌کند و جزو زندگی هر ملت می‌شود و در حکم قراردادی ملی است که با اشاره به آن تمام خاطرات گذشته در ذهن افراد جان می‌گیرد.

«به زعم عموم اسطوره تبلور چیزی بس مهم در روان و تجربه انسان می‌باشد. چیزی که ماهیت آن را به صراحت نمی‌توان معلوم کرد. در حقیقت در اسطوره معنایی است که باید آن را احساس کرد و با مکاشفه آن را دریافت و بیان آن بر مبنای استدلالهای عقلی مشکل می‌باشد.»

۱ - فرهنگ اساطیر یونان و روم، ص ۲۳ مقدمه

۲ - ادبیات و بازتاب آن، ص ۱۲۱

۳ - رمز و مثل در روانکاوی، صص ۸ و ۹

۴ - ادبیات داستانی، رمان و واقعیت اجتماعی، ص ۱۳۷

۵ - ادبیات و بازتاب آن، ص ۱۲۳

بنابراین، «اسطوره یک ملت کلیتی زنده و مجموعه‌ای طبقه بندی شده است که با ساختهای شکلی خود ابعاد زمان را که امروزه قابل قبول است رها می‌کند و یا از آن فراتر می‌رود. در اسطوره میان حال و گذشته و آینده هیچ مرز دقیقی وجود ندارد.»^۱

«اسطوره و حماسه با نظامهای اجتماعی ارتباط دارند زیرا برای حصول نظم و بقا نیاز به برقرار کردن رابطه‌های نمادین و زنده میان واقعیت فانی تجربه انسانی و کیفیت جاودانی امور ماوراء طبیعی دارند.»^۲

کارلایل معتقد است «آنچه را که نماد به معنای اخص کلمه می‌نامیم کم و بیش تجسم و مکاشفه‌ای است مشخص و مستقیم از جهان لایتناهی. جهانی که با دنیای متناهی درمی‌آمیزد و به صورتی که قابل رویت باشد متجلی می‌شود. بشری آن که خود آگاه باشد یا نباشد در دنیای نمادها زندگی می‌کند نه تنها جهان هستی نماد عظیمی از ذات پروردگار است بلکه خود انسان نیز نماد وی می‌باشد.»^۳

سمبل (نماد) جزیی است از مجموعه نظام منتظم دیگر نمادها که در کلیت خویش اثری بزرگ را نقش واحدی می‌بخشند. در یک اثر ادبی نماد، تمثیلی (analogy) است برای چیزی وصف نشده، چیزی که سخن از آن به صراحت نرفته باشد.»^۴

«هنرمند در اثر خود نمادهای کلامی رانه تنها برای بیان حقایق واقعی و عینی به کار می‌برد بلکه از آن برای بیان مفاهیم باطنی و متعالی استفاده می‌کند... نمادها در موارد مختلف معانی گوناگون به همراه دارند. در یک مورد از کلام گاهی معنای صریح و واقعی آن مراد می‌شود و زمانی معنای متعالی آن.»^۵

داستانهای اسطوره‌ای نیز داستانهای رمزی و تمثیلی هستند. در این داستانها به صراحت از منظور خاصی سخن نمی‌رود و در زیرپوسته ظاهری داستان مغز و معنی دیگری نهفته است و بنابراین در ردیف آثار رمزی و سمبلیک مورد بررسی قرار می‌گیرند. اریک فروم می‌نویسد: «اسطوره مانند رویا عقاید و افکار فلسفی و مذهبی و وقایعی را که در زمان و مکان اتفاق افتاده‌اند و نیز تجربیات روانی مهم انسان را به زبان سمبلیک بیان می‌کند. اگر نتوانیم معنای واقعی اساطیر را

۱- ادبیات داستانی، رمان و واقعیت اجتماعی، ص ۱۳۶

۲- همان مأخذ، ص ۱۴۲

۳- ادبیات و بازتاب آن، ص ۱۱۰

۴- همان مأخذ، ص ۱۰۴

۵- همان مأخذ، ص ۱۰۸

درک کنیم مجبور خواهیم بود آنها را تصاویری پیش پا افتاده و بدوی از تاریخ دنیا تلقی کنیم و در بهترین وجه ممکن آنها را فراورده‌هایی شاعرانه و زیبا از تخیل انسانی بدانیم... اکنون به معنا و مفهوم فلسفی یا مذهبی اساطیر اهمیت بیشتری داده می‌شود و داستان ظاهری آن صرفاً به عنوان سمبلی از معنای حقیقی آن در نظر گرفته می‌شود.^۱

به این ترتیب، اسطوره و رمز (تمثیل) مسافران خودآگاه و ناخودآگاه یک راهند اگرچه بعضی در بارهٔ فرق اسطوره با تمثیل (رمز) چنین اظهار نظر کنند: «تفاوت اسطوره با تمثیل allegory در ناخودآگاهی اسطوره و خودآگاهی تمثیل است... بدین گونه تمثیل اسطوره‌ای است که از مرحلهٔ ناخودآگاهی به جهان آگاهی آمده است. برعکس در مورد اسطوره آگاهی در کار نیست.»^۲

«یک تمثیل allegory تفسیری است از یک مضمون خودآگاه در حالی که یک رمز symbol بهترین بیان ممکن برای یک مضمون ناآگاه است که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد چرا که هنوز شناخته نشده است.»^۳

یونگ می‌نویسد: «اسطوره بیان و تظاهر مستقیم ناخودآگاه قومی است و این ناخودآگاه قومی است که گذشتهٔ نژادی را در خویش نگه می‌دارد و هم اوست که قهرمانان اساطیری را برای اقوام ابتدایی به وجود آورده و خیالهای فردی مشابه را همچنان برای مردم متمدن آینده به وجود می‌آورد.»^۴

مردم جوامع گوناگون در گذرگاه تاریخ و حماسه و اسطوره خویشتن را ساخته‌اند و حاصل سوختنها و ساختنهای خود را در لابلای قصه‌ها و رمزها و اشارات دلیذرماندگار کرده‌اند. آنان ثمرهٔ حیات و آرزوها و باورهای خود را گاه سربسته و رمزوار و زمانی پوست باز کرده و آشکارا بیان کرده‌اند و تمامی این مایه‌های داستانی و این مظاهر و رمزها و سمبلهای راستین در پهنهٔ ادب آنها تجلی کرده و در اغلب موارد یک سوی صورخیال شاعران را تشکیل داده و مظهر یکی از آرمانهای انسان بوده است. به همین جهت قدما در کتابهای بلاغت مسأله بهره‌مند شدن شاعر را از داستانها در باب ویژه‌ای با عنوان «تلمیح» آورده‌اند.

به این ترتیب، شاعر با استفادهٔ صحیح از قصه‌ها، رمزها و اشارات داستانی که مظهر

۱- زبان از یاد رفته، ص ۲۲۵.

۲- ادبیات چیست؟، تعلیقه مترجمین، صص ۲۳۷ و ۲۳۸.

۳- رمز و داستانهای رمزی، ص ۱۹۳.

۴- مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ص ۵۳.

آرمانهای انسانهاست تصویرهای گوناگون به وجود می‌آورد و علاوه بر نشان دادن فرهنگ قومی و مذهبی گذشته و نجات دادن نخستین خاطره‌ها و ابتکارات بشر از گزند فراموشی مطلق به شعر خویش نیز صورت رمز و تمثیل می‌دهد و آنان که با گوش دل این قصه‌ها را می‌شنوند از پوسته در می‌گذرند و چشم دل به دیدن غرضی می‌دوزند که در ورای این ظاهر نهفته است.

«بهره‌گیری از قصه‌های پیامبران و مایه‌های تلمیحی در مثنوی معنوی نیز چنان گسترده است که هیچ کتابی را در ادب فارسی از این جهت نمی‌توان با آن مقایسه کرد و این امری گمان‌ناشی از وسعت معلومات و آشنایی کامل و عمیق مولوی با معارف اسلامی و غور و تأمل مستمر در قرآن کریم و تفاسیر قرآن و حدیث و فرهنگ قومی و ملی است» غنای اندیشه و لطف ذوق و تخیل ممتاز و هیجان‌پذیر مولانا سبب گردیده تا تصاویری زیبا و شاعرانه بیافریند و ضمن تجلی شاعرانه داستانها و اسطوره‌ها در ورای پوسته ظاهری قصه عالی‌ترین مضامین و اندیشه‌های عارفانه را به احسن وجوه بیان کند و نقاب از چهره بکر معانی بردارد و صورت روشنی از مفاهیم ذهنی خویش را تصویر کند و خواننده دل آگاه را به جستجوی یافتن روابط شگرفی که میان این داستانها و آن اندیشه‌ها وجود دارد وادارد.

حاصل این تلاش تابلوهای رنگارنگی است که جوهر اصلی آنها عشقی شورانگیز و عرفانی است که در سراسر مثنوی موج می‌زند و اعماق روح را می‌شوراند و گوش رازنیش و سینه‌ای شرحه شرحه از فراق می‌طلبد تا شرح درد اشتیاق باز گوید و در گوش جان زمزمه کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند

سیمای محمد (ص)^۱

سلام و درود به سرور کاینات، محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله وسلم - که مقامش اکمل مراتب کمال انبیاست و دریای عشقش عشق محمدی در سراسر مثنوی موج در موج. «پیامبری که در اشارات صوفیه سیمای متعالی و فایق انسان کامل و رمز غایت آفرینش را جلوه می دهد. با ظهور او که خاتم پیغمبران الهی است کاروانی که شریعت انبیا آنها را به سوی منزل حقیقت راهنمایی می کند، به منزلی می رسد که ورای آن جایی برای تزلزل و تردید ذر نیل به مقصود باقی نمی ماند.

«تصویری که در مثنوی از سیمای محمد (ص) عرضه می شود نه فقط متضمن تعظیم و تقدیس فوق العاده ای در حق این مهتر کاینات است بلکه در عین حال نهایت عشق و ارادت را در حق این مربی و مرشد کونین که سلسله هدایت نفوس انسانی به جناب حق و طریق اتصال رهروان شریعت به مبدأ وجود، به وی ختم می شود نیز در سراسر این تصویر جلوه بارز دارد.»^۲

در نزد مولانا، وجود رسول خاتم نه فقط جامع کمالات انبیاست بلکه جامع هر کمالی که در تصور آید نیز هست.

او «همای سعادتبخشی» است که بر بلندای قاف هدی مسکن دارد:

خواند مزمل نبی را زاین سبب	که برون آ از گلیم ای بوالهرب...
وقت خلوت نیست اندر جمع آی	ای هدی چون کوه قاف و توهمای

... ۱۴۶۴/۶۹۴/۴

«خضر وقت» است و غوث کشتی و اوست که هدایت کشتی نجات گمگشتگان و غافلان و

رهبری مؤمنان را در بحر مصفای اسلام بر عهده دارد:

خضر وقتی غوث هر کشتی توی	همچو روح الله مکن تنها روی
--------------------------	----------------------------

... ۱۴۷۰/۶۹۴/۴

۱ - رک: سیمای اسلام، دنیای اسلام، سیرت رسول الله، پیرامون سیره نبوی، محمد رسول الله، السیره النبویه، پیشوای اسلام، تاریخ پیامبر اسلام، محمد خاتم پیامبران، خاتم النبیین، محمد پیامبر جاویدان، محمد (ص) فرستاده خدا، محمد پیامبری که از نو باید شناخت، محمد در تورات و انجیل، تاریخ انبیا از آدم تا خاتم، محمد از ولادت تا وفات، محمد (ص) قهرمان نظام اجتماعی.

«نوح ثانی» است و ره‌شناسی با لباب که سرنشینان کشتی اسلام را از غرق شدن در دریای جهالت‌رهایی می‌بخشد و خیال‌اندیشگان را تا سرزمین یقین و سرمنزل مقصود می‌رساند:

باش کشتیبان در این بحر صفا	که تونوح ثانسی ای مصطفی
ره‌شناسی می‌باید با لباب	هر رهی را خاصه اندر راه آب...
هین روان کن ای امام المتقین	این خیال‌اندیشگان را تا یقین

...۱۴۶۹/۶۹۴/۴

او خود در توفان زمان «کشتی نوح» است که هر کس به او تمسک جوید فتوح می‌یابد:
 بهر این فرمود پیغمبر که من همچو کشتی ام به توفان زمن
 ما و اصحابیم چون کشتی نوح هر که دست اندر زند یابد فتوح

...۵۴۵/۶۴۸/۴

اما آنان که از «چشمه کوثر وجودش» سیراب نگشته و از درخت احمدی «سیب» ندارند او را نمی‌شناسند و «نیل وجودش» را خون می‌یابند:

نه تو اعطیناک کوثر خوانده ای	پس چرا خشکی و تشنه مانده ای
یا مگر فرعون و کوثر چونیل	برتو خون گشته است و ناخوش ای علیل...
هر که را دیدی ز کوثر سرخ رو	او محمد خوست با او گیر خو
تا احب لله آیی در حسیب	کز درخت احمدی با او ست سیب
هر که را دیدی ز کوثر خشک لب	دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب

...۱۳۳۲/۸۸۳/۵

او «شمعی» است که از نور وحی شعلشی برخوردار است و در شب جهالت و بی‌خبری قیام کرده تا پناه شیران راه حق شود و همچون «بدر» بر صدر فلک روان گردد و در این مسیر عوایسگان او را از حرکت برای رسیدن و رساندن به سرمنزل یقین باز ندارد:

هین قم‌اللیل که شمعی ای همام	شمع دایم شب بود اندر قیام
بی فروغت روز روشن هم شب است	بی پناهت شیر اسیر از نب است...
بدر بر صدر فلک شد شب روان	سیر را نگذارد ازبانگ سگان

...۱۴۶۷/۶۹۴/۴

او «اسرافیل زمان» است که در شیپور بیداری دمیده؛ رستاخیز به پا کرده تا روحهای مرده را زنده کند، بلکه خود «قیامتی» است که قیام عندالله کرده، از خود برخاسته و به خدا رسیده است:
 خیز و دردم توبه صور سهمناک
 تا هزاران مرده بر روید ز خاک

چون تو اسرافیل وقتی راست خیز
هر که گوید کو قیامت ای صنم
رستخیزی ساز پیش از رستخیز
خویش بنما که قیامت نک منم
...۱۴۸۹/۶۹۴/۴

او در جهان روح بخشان «حاتم» است:
بهر این خاتم شده او که به جود
در گشاد ختمها تو خاتمی
هست اشارات محمد المراد
مثل اونه بودونه خواهند بود...
در جهان روح بخشان حاتمی
کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد
...۱۷۱/۱۰۶۱/۶

او «شق القمر» می کند و همچون عیسی روح می بخشد:
پس رسول آن گفتشان رافهم کرد
مرده اند ایشان و پوسیده و فنا
خود کی اند ایشان که مه گردد شکاف
سگ نیم تا پرچم مرده کنم
گفت آن خنده نبودم از نبرد
مرده کشتن نیست مردی پیش ما
چون که من پابفشرم اندر مصاف...
عیسی ام آیم که تا زنده اش کنم
...۴۵۸۶/۶۰۶/۳

اما روحی که او می بخشد بازار پر رونق روح بخش عیسای مریم را کساد می کند:
ای رسول الله رسالت را تمام
این که تو کردی دوصد مادر نکرد
از تو جانم از اجل نک جان ببرد
تو نمودی همچو شمس بی غمام
عیسی از آفسونش با عازر نکرد
عازر ارشد زنده زان دم باز مرد
...۲۷۴/۸۳۲/۵

و همچون «موسی» است و بانگ حق و اِتی آنا الله را از درخت می شنود:
گفت پیغمبر که آواز خدا
همچنان که موسی از سوی درخت
از درخت انی ان الله می شنید
می رسد در گوش من همچون صدا
بانگ حق بشنید کای مسعود بخت
با کلام انوار می آمد پدید
...۲۹۱۸/۳۳۵/۲

او «صادقی هم خرقه موسی» است که قرآنش همچون عصای موسی کفرها را چون اژدها در می کشد و حتی اگر در میان جمع نیست «قاصدان را بر عصایش دست نیست»:

مصطفی را وعده کرد الطاف حق
ای رسول ما تو جادو نیستی
گر بمیری تو نمیرد این سبق
صادقی هم خرقه موسیستی

کفرها را درکشد چون ازدها	هست قرآن مرتو را همچون عصا
چون عصایش دان توآنچه گفته ای	تو اگر در زیر خاک کی خفته ای
تو بخسب ای شه مبارک خفتنی	قاصدان را بر عصایت دست نی
بهر پیکار توزه کرده کمان	نن بخفته نور تو بر آسمان

... ۱۲۰۷/۴۳۹/۳

او «رستمی» است که جان می‌کند و بت می‌شکند تا زالان میراث خوار او گردند و دل را از پرستش بتان برهاند:

تا که یارب گوی گشتند امتان	چند بت بشکست احمد درجهان
می‌پرستیدی چو اجدادت صنم...	گر نبودی کوشش احمد توهم
رستمی جان کند و مجان یافت زال	مرد میراثی چه داند قدر مال

... ۳۶۸/۲۱۹/۲

او «حدیث با نمکی است که از یوسف املح است» و بر تبدیل فساد به صلاح و ناقص به کامل تواناست همان قدرت و قوه باطن و تأثیری که در وارثان مقام محمدی در هر عصر و زمان موجود است:

زان نمک کزوی محمد املح است	زان حدیث بانمک او افصح است
----------------------------	----------------------------

... ۲۰۵۷/۱۰۲/۱

در «یوسفستان شعر مولانا» او «یوسفستان» است و «رشک حور» و منیع و سرچشمه همه خوبیها و زیباییها:

نور جستم خود بدیدم نور نور	حور جستم خود بدیدم رشک حور
یوسفی جستم لطیف و سیم تن	یوسفستانی بدیدم در تو من
در پی جنت بدم در جست و جو	جنتی بنمود از هر جزو تو

... ۱۰۹۰/۱۱۱۰/۶

و سرانجام او «سرچشمه معرفت است و شهر علم» و علی (ع) - این قهرمان اخلاص در عمل و این حقیقت بر گونه اسطوره ای که شناختش قبل از محبت، قبل از هر ستایش و تجلیل نیاز زمان ماست - دروازه آن:

ای علی که جمله عقل و دیده ای	شمه ای واگوا از آنچه دیده ای
چون تو بای آن مدینه علم را	چون شعاعی آفتاب حلم را
باز یاش ای باب بر جویای باب	تا رسند از تو قشور اندر لباب

... ۳۸۲۲/۱۸۹/۱

و چه خوش آن که آب حیات سخن مولانا از چشمه فیاض علم الهی و قرآن و حدیث جاری است.

آب حیات^۱

مضمون اندیشی پیرامون آب حیات که با نامهای آب زندگی، آب خضر، آب زندگانی، چشمه خضر، چشمه حیوان و آب حیوان نیز موسوم است در شعر مولانا تنوع و گسترش خاص یافته و به زیباترین شکل ممکن در آب حیوان سخنان او متجلی شده است:

این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد
آب حیوان خوان مخوان این را سخن روح نوبین درتن حرف کهن
...۲۶۵۵/۱۳۳/۱

مولانا با تردستی و مهارت، کلام خویش را جانبخش می‌داند و با لطفی خاص به آنان که آب حیات سخنش را می‌نوشند، نوش باد می‌گوید.

او با مهارت بی‌مانندی به بداندیشانِ قاصر فهمی که بر مثنوی طعنه می‌زنند و آن را سخنی پست می‌شمرند، پاسخ می‌گوید و بسیار رندانه بی‌آن که اشاره کند، ابتدا مثنوی را به قرآن تشبیه می‌کند و سپس قرآن را آب حیاتی می‌داند که عاشقان را زندگی واقعی می‌بخشد و از مرگِ دل می‌رهاند. به این ترتیب اگرچه به ظاهر قرآن را وصف می‌کند و می‌ستاید به طور ضمنی و همراه با ایهامی دل‌انگیز مثنوی را هم قرآن و هم آب حیات می‌داند:

خربطی ناگاه از خرخانه‌ای سر برون آورد چسبون طعنه‌ای
کاین سخن پست است یعنی مثنوی قصه پیغمبر است و پیروی...
چون کتاب الله بیامد هم برآن این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند نیست تعمیقی و تحقیقی بلند...
ای سگ طاعن توعو عومی کنی طعن قرآن را برون شو می‌کنی
تا قیامت می‌زند قرآن ندا ای گروهی جهل را گشته فدا
من کلام حقم و قایم به ذات قوت جان جان و یا قوت زکات...

۱ - رک: آیینها در شاهنامه، ص ۳۲۸ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۳۳۰ و ۳۳۱ و ۳۳۸ و قصص قرآن مجید، ص ۳۶۰
کشاف اصطلاحات الفنون، جزء ۲، ص ۱۷۲ و فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی ذیل آب حیات و مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۳۸.

نک منم ینبوع آن آب حیات تا رهانم عاشقان را از ملمات

... ۴۲۷۹/۵۹۰/۳

در همین جا، مولانا با تمثیلی بسیار جالب مردم را به پیروی از پیامبران دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد تا طعنهٔ خلقان را باد شمرند و «از جوی نطق انبیا آب حیات نوشند» تا چشم دلشان به نور عقل روشن گردد. حتی از کوردلان غافل و تشنه لب نیز می‌خواهد که راه تقلید پیش گیرند و «مشک وجودشان را از جوی نطق انبیا پرآب حیات سازند» تا رفته رفته دلهایشان از تقلید خشک برهد و «لنگر عقلشان» پناهشان گردد:

وقت تنگ و می رود آب فراخ پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ
شهره کاریزی است پرآب حیات آب کش تا بردم در تونبات
آب خضر از جوی نطق اولیا می خوریم ای تشنهٔ غافل بیا

... ۴۳۴۹/۵۹۴/۳

مولانا حتی خود نمایان خویشتن بین را فرا می‌خواند تا به جان و جانِ جان رو آورند و همچون خضر از چشمهٔ حیوان بنوشند. به عقیدهٔ او چه بسا خودنمایی که جهان را برای خود تنگ می‌یابد در حالی که از حقارت و پستی مانند لقمه‌ای در گلو گمگشته‌اند. اما این بی‌نویان نیز نباید مأیوس گردند و رانده شوند زیرا اگر «نیکو جو» باشند به اوصاف نیک دست می‌یابند و آب حیات را می‌نوشند اما پس از نوشیدن آب حیات نباید متوقف گردند بلکه باید روبه سوی جانان کنند و رخت در ابدیت اندازند:

هر نباتی کان به جان رو آورد خضر را از چشمهٔ حیوان خورد
باز جان چون روسوی جانان نهد رخت را در عمر بی‌پایان نهد

... ۱۲۷/۱۰۵۹/۶

آنان به سوی تیغ عشق می‌روند و از بیم جان از جانان نمی‌رمند بلکه مرگ را آب حیاتِ نهان شده در ظلمت می‌دانند و همچون مستقای لب تفتیده از آن می‌نوشند و به بقا می‌رسند:

پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
مرگ دان آنک اتفاق امت است آب حیوانی نهان در ظلمت است

... ۳۹۵۳/۵۷۴/۳

این «نوشندگانِ آب حیاتِ عدم» از این پس «خضر جان» می‌شوند و از خود بی‌خود و سرگشته از اجل نمی‌هراسند:

آن خضر جان کز اجل نهراسد او شاید ارم مخلوق را نشناسد او

۷۲۳/۴۱۵/۳

آنان دریافته اند که در جویبار هستی آب خضر جریان دارد و هرچه در آن یافته می شود حق است و حقیقت. این آب همان انوار تجلیات ذات الهی است که بردل سالک می آید و آن را لبریز از عشق و محبت می کند. آب صاف و روشنی است که جز حق و راستی نمی نمایاند و از آبهای معمولی جداست:

آب خضر است این نه آب دام و دد هرچه اندروی نماید حق بود

۳۲۴۶/۱۲۱۶/۶

اما زمانی که دل سالک گرفتار علت گردد، صافیه را کدر می بیند و خوشیها را ناخوشی و حتی آب حیوان نیز در نظر او چون آتش می شود. بنابراین باید در پی علاج این علت برآید:

انبیا گفتند در دل علتی است که از آن در حق شناسی آفتی است...
هر خوشی کاید به تو ناخوش شود آب حیوان گر رسد آتش شود

...۲۷۱۹/۵۱۳/۳

اما برعکس اولیایی که به احکام قضا راضی هستند و دل به بی سوخته اند، در قضا و رضای دوست لذتی می یابند که رهایی و طلب خلاص از آن را کفر می دانند. حسن ظنی در دلهاشان ایجاد می شود که هرچه می یابند لذتبخش است. زهر در حلقومشان شکر و سنگ در راهشان گوهر می شود و آتش در نظر آنان آب حیات جلوه می کند:

قوم دیگر می شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
هرچه آید پیش ایشان خوش بود آب حیوان گردد از آتش بود

...۱۹۱۰/۴۷۵/۳

اما تا زمانی که سالک خود را از بند و زندان تن خاکی نجات ندهد قدرت دست یافتن بر آب حیات انوار الهی را نخواهد داشت زیرا «دیوار تن خاکی» مانع فرود آمدن و رسیدن به آب حیات حقیقت مطلق است، لذا باید خشت خشت این دیوار را از جای برکند تا پستی دیوار موجب قرب گردد و «فصل آن درمان وصل شود». بنابراین، بر سر این دیوار بلند و مانع هرکه عاشقتر و تشنه تر است زودتر خشته را بر می کنند و خویشتن را از تن خاکی نجات می دهد و بر آب حیات سجده می زند و حقیقت مطلق را می یابد و لذت هستی و شراب وصل را می چشد:

سجده نتوان کرد بر آب حیات تا نیابی زاین تن خاکی نجات
بر سر دیوار هر کجا و تشنه تر زودتر بر می کند خشت و مدر

...۱۲۱۹/۲۵۷/۲

بنابراین کسانی که در بند نفس گول خویشند و با ناخن مجاهده خشت خشت هوای نفسانی

را نمی خراشند از خوردن این آب حیات زندگی بخش محروم می مانند:

سر آن خرگوش دان دیو فضول که به پیش نفس تو آمد رسول
تا که نفس گول را محروم کرد زاب حیوانی که از وی خضر خورد

...۲۸۴۸/۵۲۰/۳

بعلاوه، تا زمانی که سالک خود را به دست امواج سکر و فنا نسپارد و از قید وهم و فکر خود را خلاصی نبخشد سیر باطن را آغاز نخواهد کرد و توانایی یافتن راه حقیقت را نخواهد داشت و آب حیات انوار الهی در دل او جاری نخواهد شد:

چون که عمر اندر ره خشکی گذشت گاه کوه و گاه دریا گاه دشت
آب حیوان را کجا خواهی تو یافت موج دریا را کجا خواهی شکافت

...۵۸۰/۳۰/۱

اما رهایی از تن خاکی و خاموش کردن شعله آتش نفس نیز بی مدد آب رحمت الهی امکان پذیر نیست. بنابراین، در حالی که آب دریای رحمت الهی، آب حیوان است و زندگی می بخشد و حتی سنگ نیز از تابش انوار الهی بی نصیب نمی ماند چگونه ممکن است انسان بی مدد آن زندگی واقعی بیابد:

چون که دریا های رحمت جوش کرد سنگها هم آب حیوان نوش کرد

۲۲۸۲/۹۴۴/۵

اما چشمه این آب رحمت نیز «مؤمن» است که روح پاکش همچون آب زلال حیوان از درونش می جوشد و آتش نفس او را خاموش می سازد تا گلستان وجودش را نسوزاند و آنگاه که دوزخ نفس از این آب سرد شد هر چه در آن بکارد بر می دهد و سوسن و لاله به بار می آورد:

گرهمی خواهی تودفع شر نار آب رحمت بردل آتش گمار
چشمه آن آب رحمت مومن است آب حیوان روح پاک محسن است

...۱۲۶۲/۲۵۹/۲

به همین سبب مولانا از آنان که نامه اعمالشان را سیاه کرده اند می خواهد تا با جان و دل بکوشند و برای باروری درخت عمرشان بیخ آن را «آب حیات توبه» دهند:

گرسیه کردی تو نامه عمر خویش توبه کن زانها که کردستی تو پیش...
بیخ عمرت رابده آب حیات تادریخت عمر گردد بانبات

...۲۲۱۱/۹۴۰/۵

مولانا معتقد است آهی که از سوز دل برخیزد و بوی خون دل دهد آب حیوانی می شود و شفای

آب حیات/ ۴۱

همه دردهای درونی می‌گردد و حتی به دیگران نیز حیات و زندگی می‌بخشد و برای نشان دادن این مضمون از حکایتی جالب توجه سود می‌جوید. در این حکایت گروهی که همراه رسول اکرم نماز می‌گزارند از مسجد بیرون می‌آیند و مردی رهگذر از این که نتوانسته است در آن نماز شرکت کند آهی سوزنده برمی‌آورد که بوی خون دل می‌دهد. یکی از نمازگزاران نماز خود را با آن آه معاوضه می‌کند و:

شب به خواب اندر بگفتش هاتفی که خریدی آب حیوان و شفی
حرمت این اختیار و این دخول شد نماز جمله خلیقان قبول

...۲۸۱۵/۳۳۰/۲

در جای دیگر از مثنوی، مولانا با لحنی طنزآلود، کسانی را که دل به دنیا بسته و اسیر هوای نفس خویشند و بقای ابد می‌جویند، نکوهش می‌کند و آنان را «زاغان عمر خواهی» می‌داند که بر بقای جسم چسبیده‌اند. او از آنان می‌خواهد تا «کهنه‌های انبار شده‌شان را بر کوردلان تحفه برند و مرغان کور را بر سیلاب شورشان گرد آورند» تا از شورابه‌ها کوری‌شان افزون گردد، زیرا اهل دنیا کوردلند و «شارب شورابه آب و گِل گشته‌اند» بنابراین از آنان می‌خواهد تا اگر آب حیاتی برای عرضه کردن ندارند، شورابه عرضه کنند و در سیاه‌روزی خود شاد باشند:

هر کجا باشند جوق مرغ کور بر تو جمع آیند ای سیلاب شور
تا فزاید کوری از شورابه‌ها زان که آب شور فزاید عمی
اهل دنیا زان سبب اعمی دلند شارب شورابه آب و گل‌سند
شور می‌ده کور می‌خر در جهان چون نداری آب حیوان در نهان
با چنین حالت بقا خواهی و یاد؟ همچو زنگی در سیه‌رویی توشاد

...۸۱۳/۸۶۱/۵

این دلبستگان به دنیا، بیگانه از اولیا می‌زیند و پیغام چون شهد آنان را زهر می‌پندارند در حالی که اولیای خدا «دلربایان روحبخشی هستند که از پای دل، بند می‌گشایند» و با آب حیات ابدی به آن مردگان جان و ایمان می‌بخشند، اما این زاغ صفتان عمر خواه غافل از این حقیقتند که «غایب از حق بودن خود مرگ است» همچنان که «بی‌خدا آب حیات آتش بود»:

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود بی‌خدا آب حیات آتش بود

...۷۷۱/۸۵۹/۵

این جویندگان و طالبان دنیا که جهان پست و فانی را همچون آب حیات می‌پندارند و به آن دل خوش کرده‌اند و سرا پای وجود خویش را در آن آب غسل می‌دهند هرگز ندانسته‌اند که آب

حیات دنیای فانی عمل معکوس انجام می‌دهد و نوشنده آن زودتر از دیگران می‌میرد:
هرکه سازد زاین جهان آب حیات زوترش از دیگران آید ممات

۷۸۶/۸۶۰/۵

اما با این حال مولانا برای کسانی چون حسام‌الدین چلبی عمر جاودانه طلب می‌کند:
باد عمرت درجهان همچون خضر جانفزا و دستگیر و مستمر
چون خضر و الیاس مانی درجهان تازمین گردد ز لطف آسمان

... ۱۸۷/۱۰۶۳/۶

و بالاخره مولانا سالک را فرا می‌خواند تا برای یافتن درخت معرفت سالها تلاش کند و این درخت «بسیط و شگرفی» را که میوه‌اش آب حیات است بیابد:

که درختی هست نادر در جهات میوه او مایه آب حیات...
بس بلند و بس شگرف و بس بسیط آب حیوانی ز دریای محیط

... ۳۷۲۶/۳۷۴/۲

به همین دلیل مولانا از رهروان راه معرفت می‌خواهد تا صورت ظاهر را رها کنند و از نام بگذرند و در صفت گریزند تا این صفات آنان را به ذات حق رهنمون گردد.

مولانا علم تقلیدی را در مقابل علم الهی قرار می‌دهد و معتقد است هر چند علم تقلیدی بظاهر مفید باشد اما از آن جهت که عاریه است و «وبال جان» باید رها گردد. علم تقلیدی آب حیاتی است که باید دور ریخته شود زیرا «مرغ تقلید در پستی می‌چرد و روبه سوی کمال ندارد.»:

علم تقلیدی و بال جان ماست عاریه است و مانشته کان ماست
زاین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
هرچه بینی سود خود زان می‌گریز زهرنوش و آب حیوان را بریز

... ۲۳۵۱۳/۳۰۹/۲

به این ترتیب گاه در شعر مولانا بازار آب حیات کساد می‌شود و در مقابل آب عشق «دُرد» می‌گردد، در حالی که آب عشق مایه آبروی آب حیات می‌شود زیرا آنان که سرمست از باده عشق الهی می‌گردند و زندگی واقعی می‌یابند از خویش و از هوش خود رسته‌اند و آب حیوان نمی‌نوشند. آنان مرگ آشام می‌شوند و به نظرشان آب حیات قبله جان دوستان است اما عشق ذر مقابل مرگ شوخ و بی‌پرواست:

پیش آب زندگانی کس نمرد پیش آبت آب حیوان است دُرد
آب حیوان قبله جان دوستان زاب باشد سبز و خندان بوستان

مرگ آشامان ز عشقش زنده اند دل زجان و آب جان برکنده اند
آب عشق تو چو ما را دست داد آب حیوان شد به پیش ما کساد
ز آب حیوان هست هر جان رانوی لیک آب آب حیوانی توی

...۴۲۱۸/۱۰۵۲/۵

به همین دلیل است که عاشقان واقعی حق، دنیا این ملک کور و کبود را برای دنیا دوستان می‌گذارند و خود در گلستان حقیقت به گشت و گذار می‌پردازند و در این جاست که آب حیوانی که دیگران برای به دست آوردنش تا ظلمانی‌ترین نقطه عالم هستی پیش می‌روند با پای خود پیش می‌آید و حتی لابه می‌کند تا این حقیقت یافتگان او را بنوشند:

خیز بلقیسا بیاباری ببین ملک شاهان و سلطانان دین
بوستان با اوروان هرجا رود لیک آن از خلق پنهان می‌شود
میوه‌ها لابه کنان کز من بچر آب حیوان آمده کز من بخور

...۱۱۱۰/۶۷۷/۴

این عاشقان از خود رسته دنیا رها کرده، پیش از مرگ روی دوست را می‌بینند و زندگی جاوید به دست می‌آورند زیرا دیدار دوست، خود آب حیات است و مشتاقان و واصلان مست دیدار، زنده جاوید:

ترک آن کردیم کاو در جستجوست تا که پیش از مرگ بیند روی دوست
تارهد از مرگ و یابد اوجات زان که دید دوست است آب حیات

...۴۶۵۶/۶۱۰/۳

بنابراین، خوش آن کس که آب حیوان معرفت و دیدار دوست را بچشد و عمر جاودان به دست آورد:

پس کریم آن است کاو خود را دهد آب حیوانی که ماند تا ابد

...۳۳/۳۸۴/۳

اما کسی می‌تواند از آب حیوان بنوشد که عشقهای صورتی را رها کند و طالب جمال دل گردد. دلی که هم آب و هم ساقی و هم مست است و لبهایش از آب حیوان نوشیده و انوار الهی در آن تابیده و به همین جهت نیز جمال جاودانه از آن اوست:

رو نعمره ننکسه بخوان دل طلب کن دل منه براستخوان
کان جمال دل جمال باقی است دولبش از آب حیوان ساقی است

...۷۲۰/۲۳۴/۲

زندگی و حیات واقعی، خود، آب حیوانی است که برای دست یافتن به آن باید به ظلمت محنت و رنج و از خود فنا شدن فرو رفت زیرا اراده جهان آفرین براین تعلق گرفته است که «آب حیات در ظلمت زحمت و استقامت جاری گردد.»:

زندگی درمردن و درمحنت است آب حیوانی درون ظلمت است

۴۸۳۳/۱۲۹۸/۶

همچنان که گنج درویرانه و خنده در گریه پنهان است و همچنان که ابرمی‌گرید تا باغ خندان گردد، سالک نیز بی رنج و غم سعادت و خوشبختی و حقیقت را نخواهد یافت:
ذوق درغمهاست پی گم کرده‌اند آب حیوان را به ظلمت برده‌اند

۱۵۹۰/۱۱۳۵/۶

وای بسا دردها که حق از لطف می‌بخشد تا وسیله‌ای برای شفای روح گردد زیرا تحمل رنج و سختی و صبر بر درد، سبب اعتلای روح و یافتن گنج رحمت الهی است. رنج گنجی است که در آن رحمت نهفته است و آن کس که ظلمت رنج را بر خود بخرد آب حیوان معرفت می‌چشد و زندگی واقعی می‌یابد:

ای برادر موضع تاریک و سرد صبرکردن برغم و سختی و درد
چشمه حیوان و جام مستی است کان بلندیها همه درپستی است

...۲۲۸۵/۳۰۶/۲

بنابراین، چه بسا تاریکیها که روشنایی می‌آفرینند همچنان که اگرچه تاریکی شب و خواب شبانگاهی به نظر ظلمت می‌آید ولی همان تاریکی عقلها را تازه می‌سازد:

گرچه ظلمت آمد آن نوم و سبات نی درون ظلمت است آب حیات

۳۹۴۱/۱۹۴/۱

پس عارفان باید در «ظلمتکده این جهان» روشنایی روز واقعی را بجویند و به جای دل بستن به خاک تیره و جستجوی آب حیات در آن با یقین به حقیقت حرکت کنند و در شب تاریک، نیکی و در ظلمت، آب حیوان بیابند تا به مطلوب برسند و این میسر نمی‌شود مگر آن که «عقل ظلمت‌سوز» را راهنمای خویش سازند:

هرچه جز عشق خدای احسن است گر شکر خواری است آن جان‌کند است
چیست جان‌کندن سوی مرگ آمدن دست درآب حیات‌نی نازدن
خلق را دودیده در خاک و ممات صد گمان دارند درآب حیات
جهد کن تا صد گمان گردد دنود شب برو و رتوبخسبی شب رود

آب حیات/۴۵

پیش کن آن عقل ظلمت سوز را
آب حیوان جفت تاریکی بود
...۳۷۶۳/۱۶۸/۱

درشب تاریک جوی آن روز را
درشب بد رنگ بس نیکی بود

آدم و حوا^۱

موضوع آفرینش یا خلقت نخستین یکی از مهمترین مسائلی است که در اساطیر اقوام و ملل مورد توجه قرار گرفته است و هریک آفرینش جهان را به گونه‌ای تصویر کرده‌اند.

بنابر روایات اسلامی و نص صریح قرآن، خداوند جهان را در شش روز آفرید^۲ و گویند «آن شش روزه روزهای آن جهان بود که هر روزی به مقیاس روزهای این جهان هزار سال است.»^۳ مولانا داستان آفرینش را در مثنوی آورده و اشاره‌ای گذرا به آن دارد. او به افسانه آفرینش به همان صورتی که در قرآن و تفاسیر آمده اشاره می‌کند اما بنابه شیوه خاص خود از آن بهره‌ای عارفانه می‌گیرد و تأنی و تأملی را که خداوند در ساختن جهان از خود نشان می‌دهد یادآور می‌شود و آن را برای عارفان و سالکان راه حق مایه عبرت می‌داند و از آنان می‌خواهد تا در راه طلب تأنی پیشه سازند و رسیدن به سرمنزله مقصود را بر خود آسان گردانند:

که تآنی هست از یزدان یقین هست تعجیل ز شیطان لعین...
با تآنی از پی تعلیم تست که طلب آهسته باید بی سکست
...۳۵۴۲/۵۵۴/۳

در جای دیگر از مثنوی برای نشان دادن این مفهوم که «پایه پایه بر توان رفتن به بام» به قصه آفرینش اشاره کرده است:

در تآنی گوید ای عجل‌خام پایه‌پایه بر توان رفتن به بام

۱- رک: سوره‌های بقره (۲) آیات ۲۹ تا ۳۸ و اعراف (۷) آیات ۱۱ تا ۲۷ و حجر (۱۵) آیات ۲۹ تا ۳۳ ص (۳۸) آیات ۷۱ تا ۸۵ و طه (۲۰) آیات ۱۱۴ تا ۱۲۵ و بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۶۱ و کهف (۱۸) آیه ۵۰ و آل عمران (۳) آیه ۳۳ و قصص الانبیاء اسماعیل بن کثیر صص ۳۱ تا ۸۴ و قصص القرآن، صص ۱ تا ۸ و قصص الانبیاء عبدالوهاب النجان، صص ۱ تا ۲۲ تاریخ بلعمی ج ۱، صص ۲۹ و ۱۶ و ۷۰ و ۷۶ و ۸۴ و ۹۰ و مروج الذهب ج ۱، صص ۱۹ و ۲۱ و ۲۹ و اعلام قرآن، صص ۲۹ و ۳۲ و ۳۵ و ۲۴۰ و قصص الانبیاء نیشابوری صص ۷ و ۹ و ۲۱ و ۲۳ و ۲۵ و قصص قرآن مجید، صص ۶ و ۵۰ و تفسیر طبری، ج ۱، صص ۵۱ و ۶۱ و تورات سفر پیدایش باب ۱۳ آیه ۲۰ و آثار الباقیه، صص ۱۴۲ و ۱۰۳ و حماسه سرایی در ایران، صص ۴۰۵ و عجایب فارسی، صص ۲۵۶ و سرزمین هند، صص ۲۱۹ و حدود العالم، صص ۱۶۵ و تاریخ سیستان، صص ۲ و تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، صص ۱۲ و تاریخ طبری، ج ۱، صص ۸۹ تا ۱۱۲.

۲- هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (سوره هود (۱۱) آیه ۷)

۳- تاریخ بلعمی، ج ۱، صص ۲۹

حق نه قادر بود بر خلق فلک در یکی لحظه به کن بی هیچ شک
پس چرا شش روز آن را درکشید کل یوم الف عام ای مستفید

۱۲۱۴/۱۱۱۷/۶ ...

اما داستان آدم و حوا در بیان شاعرانه- عارفانه مولانا بسیار زیبا و عمیق تجلی کرده است «در داستان خلقت دنیایی حکمت وجود دارد و در زیر رمزها و اشاراتش عالی ترین و مترقی ترین مسایل انسان شناسی نهفته است و این نه تنها یک قصه بلکه یک مکتب علمی و فلسفی است و حقایقی است راجع به انسان و سرنوشت و مسؤولیتهايش و راهی برای شناختش.»

از مجموعه قصه خلقت در ادیان مختلف و بخصوص خلقت آدم در تورات و قرآن و روایاتی که درباره خلقت آدم و بهشت و داستان شیطان و حوا وجود دارد، چنین برمی آید که خداوند پس از آن که زمین و آسمان را خلق نمود اراده کرد در زمین جانشینی برای خود بیافریند. فرشتگان از این تصمیم آگاه می شوند و انتقاد می کنند که باز می خواهی کسی را بیافرینی که فساد کند و خون بریزد؟ خداوند سخن فرشتگان را انکار نمی کند بلکه می فرماید: من چیزی می دانم که شما نمی دانید.^۱

این حادثه در شعر مولانا جلوه ای زیبا و شاعرانه دارد و آن هنگامی است که حضرت موسی در آب و گل «نقش کژمرث» می بیند و دلش همچون ملایک اعتراض می کند و می خواهد حکمت خداوندی را از خلق بشر بداند:

گفت موسی ای کریم کارساز ای که یک دم ذکر تو عمر دراز
نقش کژمرث دیدم اندر آب و گل چون ملایک اعتراضی کرد دل
که چه مقصود است نقشی ساختن و اندر او تخم فساد انداختن...
مرملایک را نمودی سرخویش کاین چنین نوشی همی ارزده نیش
عرضه کردی نورادم را عیان برملایک گشت مشکلها بیان

۱۸۳۰/۲۸۴/۲ ...

در این تصویر رابطه دقیق و ظریفی که مولانا میان اعتراض دل موسی و اعتراض ملایک در آغاز خلقت آدم برقرار می کند نشان دهنده حسن ذوق و گسترش خیال اوست.

علی رغم اعتراض فرشتگان خداوند آدم را بر صورت خویش می آفریند و پس از آموختن اسماء به او، فرشتگان از مکتبش درس می آموزند و در مقابلش سر سجده فرود می آورند و در گفتگویی

۱- وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا يَسْفِكُ الدِّمَاءَ. وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (سوره بقره (۲) آیه ۳۰)

صادقانه به نگرانی خود بر آفرینش انسان اشاره می کنند:

تاملک بی خود شد از تدریس او	قدس دیگ ریافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رونمود	در گشاد آسمانهاشان نبود...
هر ملک می گفت مارا پیش از این	الفتی می بود باروی زمین
تخم خدمت در زمین می کاشتیم	زان تعلق ما عجب می داشتیم
کاین تعلق چیست با این خاکمان	چون سرشت مابدست از آسمان...
آدم آن الف از بوی تو بود	زان که جسمت رازمین بُد تار و پود...
چون سفر فرمود مارا زان مقام	تلخ شد مارا از آن تحویل کام
تا که حجتها همی گفتیم ما	که به جای ما که آید ای خدا
نور این تسبیح و این تهلیل را	می فروشی بهر قال و قیل را
حکم حق گسترده بهر ما بساط	که بگویید از طریق انبساط
هر چه آید بر زبان تنان بی حذر	همچو طفلان یگانه با پدر
زان که این دمه چاه گر نالایق است	رحمت من بر غضب هم سابق است

... ۲۷۱۲/۱۳۶/۱

به این ترتیب مولانا در این تصویر، ماهرانه تمامی قصه فرشتگان و زندگی شان را بر روی زمین بیان می کند و قصه اعتراض و جوابی را که خداوند درباره خلقت آدم به این «طفلان یگانه» می دهد، شاعرانه بازگو می نماید.

اما قصه ساخته شدن آدم از گل در بیان شورانگیز و شاعرانه مولانا جلوه ای خاص دارد. هنگامی که خداوند تعالی - اراده کرد بشر را برای آزمایش در خیر و شر به وجود آورد، جبرئیل را مأمور کرد تا مشتی خاک از زمین بردارد و به بارگاه الهی برد. اما هنگامی که جبرئیل برای آوردن خاک به زمین می آید و دست دراز می کند تا مشتی از آن برگردد خاک خود را کنار می کشد و با لابه و زاری از او می خواهد تا رهایش سازد و در کشاکش تکلیف و خطر او را غوطه ور نکند. او جبرئیل را به نام خدا سوگند می دهد و جبرئیل - این معدن شرم و حیا - با شنیدن نام خدا از این کار منصرف می شود و با دست خالی به سوی خدا باز می گردد:

چون که صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر و شر
جبرئیل صدق را فرمود رو	مشت خاکی از زمین بستان گرو
او میان بست و پیامد تا زمین	تا گزارد امر رب العالمین
دست سوی خاک برد آن مؤتمر	خاک خود را در کشید و شد حذر

کز برای حرمت خلاق فرد	پس زبان بگشاد خاک و لابه کرد
روبتاب ازمن عنان خنگ رخس	ترک من گو و برو جانم ببخش
بهرالله هل مرا اندر مبر...	درکشا کشهای تکلیف و خطر
بوی می برد او کز این مقصود چیست	همچنین برمی شمرد و می گریست

... ۱۵۵۶/۹۰۳/۵

پس از عذرخواهی جبرئیل از خداوند، میکائیل مأمور می شود تا قدم به «خاکدان» گذارد و مشت خاکی «در رباید». این بار نیز هنگامی که میکائیل دست پیش می برد تا خاک را بردارد، خاک می لرزد و گریزان می شود و لابه کنان و سینه سوزان و همراه با اشک خونین خود میکائیل را به یزدان بی ندید سوگند می دهد تا امانش دهد. سخن خون آلود او ترجم میکائیل را برمی انگیزد و رحمش می آید که بر زخم او نمک پیاشد. بنابراین با دست خالی به سوی خداوند برمی گردد و عذر می خواهد و دلیل نیاوردن خاک را گریه و لابه خاک بیان می کند زیرا او می داند که «آب دیده» در نزد حق بسیار با ارزش است:

گفت میکائیل را تو روبه زیر	مشت خاکی در ربا ازوی چوشیر
چون که میکائیل شد تا خاکدان	دست کرد او تا که بر باید از آن
خاک لرزید و درآمد در گریز	گشت او لابه کنان و اشک ریز
سینه سوزان لابه کرد و اجتهاد	با سرشک پرز خون سوگند داد
که به یزدان لطیف بی ندید	که بکردت حامل عرش مجید...
که امانم ده مرا آزاد کن	بین که خون آلود می گویم سخن
معدن رحم اله آمد ملک	گفت چون ریزم بر آن ریش آن نمک

... ۱۵۸۱/۹۰۴/۵

خداوند پس از شنیدن عذر میکائیل، اسرافیل را مأمور آوردن خاک از زمین می کند اما باز هم «خاکستان» ناله آغاز می کند و «عبوس می شود» و «صد گونه چاپلوسی» می کند و سرانجام نیز او را به حق ذات پاک ذوالجلال سوگند می دهد و از آن «هما» می خواهد تا «مرغ ضعیف» را رها سازد. اسرافیل نیز در مقابل لابه ها و خواهشهای او همان کار را می کند که «آن دونیوکوار» کردند و عذرگویان به بارگاه الهی باز می گردد:

گفت اسرافیل را یزدان ما	که بروزان خاک پرکن کف بیا
آمد اسرافیل هم سوی زمین	باز آغایزد خاکستان حنین...
پیش اسرافیل گشته او عبوس	می کند صد گونه شکل و چاپلوس

که به حق ذات پاک ذوالجلال	که مدار این قهر را برمن حلال
توفرشته رحمتی رحمت نما	زان که مرغی را نیازارد هما
ای شفا و رحمت اصحاب درد	توهمان کن کان دو نیکوکار کرد
زود اسرافیل بازآمد به شاه	گفت عذرو ماجرا نزد اله

... ۱۶۲۰/۹۰۷/۵

سرانجام خداوند عزرائیل را مأمور می‌کند تا برای آوردن «این خاک پرتخیل» برود و «این ضعیف زالی ظالم» را بیابد. هنگامی که عزرائیل برای برداشتن خاک می‌آید، خاک همچون گذشته ناله می‌کند و با سوز و درد او را به «حق حق حق» سوگند می‌دهد اما عزرائیل تضرع و ناله‌اش را نادیده می‌گیرد و زبان به نصیحت می‌گشاید و به خاک می‌گوید که چون خداوند فرمان آمدن به او داده است سر را قدم سازد و به بارگاه او برود زیرا این آمدن باعث تعالی او خواهد شد.^۱

گفت یزدان زود عزرائیل را	که ببین آن خاک پرتخیل را
آن ضعیف زال ظالم را بیاب	مشت خاکی هین بیاور باشتاب
رفت عزرائیل سرهنگ قضا	سوی کره خاک بهراقتضا
خاک برقانون نفیر آغاز کرد	داد سوگندش بسی سوگندخورد...
روبه حق رحمت رحمان فرد	روبه حق آن که باتولطف کرد...
گفت نتوانم بدین افسون که من	روبتابم زآمر سر و علن...
دل همی سوزد مرا بر لابه‌ات	سینه‌ام پر خون شد از شورابه‌ات
نیستم بی رحم بل زان هر سه پاک	رحم بیشستم ز درد دردناک...
هین رها کن بدگمانی و صلال	سر قدم کن چون که فرمودت تعال
آن تعال او تعالیها دهد	مستی وجفت و نهالیها دهد
باری آن امر سنی را هیچ هیچ	من نیارم کرد و هن و پیچ پیچ

... ۱۶۴۹/۹۰۸/۵

خاک پس از شنیدن نصایح عزرائیل باز هم لابه می‌کند اما عزرائیل سرسختانه از او می‌خواهد که جز در برابر حق سجده و لابه نکند. او خود را همچون «سنانی در کف خداوند» می‌داند و

۱ - در همه این ابیات، ویژگی‌دانی خاک از امر الهی ابهام‌آمیز است. اما آنچه قابل ملاحظه است این است که مطابق آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (سوره احزاب (۳۳) آیه ۷۲) مسلم است که امتناع زمین تمرد به معنی مخالفت در مقابل امر الهی نیست. یعنی زمین در حالی که می‌خواست امانت را حمل کند بیم آن داشت که به جهت عظمت آن امانت از عهده آن بر نیاید.

اظهار می‌کند که گوشش از شنیدن زاری زاری کنان کراست و سرانجام با سخنان فراوان درباره عظمت خدا و پیروی از امر او خاک را مشغول نموده، مشتی از آن برمی‌دارد و او را همچون «کودکی گریزپا» بی‌آن که رأی و اختیاری داشته باشد به «مکتب‌خانه» خدا می‌برد تا پس از ساخته شدن «عالمِ آسما» گردد:

خاک را مشغول کرد او در سخن	یک کفی بر بود از آن خاک کهن
ساحرانه در ربود از خاکدان	خاک مشغول سخن چون بی‌خودان
برد تا حق تربت بی‌رای را	تا به مکتب آن گریزان‌پای را

... ۱۶۹۱/۹۱۱/۵

بدین سان خاک وجود آدم فراهم می‌آید و سفر خاک به عالم پاک آغاز می‌شود اما ره‌آورد این سفر در شعر مولانا تصویر و تعابیر زیبایی است که در خلال این قصه نمایان است. گفتگوهای طبیعی و زیبایی که میان این خاک پرتخیل و هریک از مأموران الهی صورت می‌گیرد و حالات مختلفی که خاکستان در این موارد می‌پذیرد هریک از زیبایی خاص برخوردار است. حاصل ناله‌ها و زاری‌های جانسوزی که این طفل گریزپای سر می‌دهد و اشک‌های خونینی که فرو می‌ریزد و قیافه عبوسی که به خود می‌گیرد و چاپلوسی‌هایی که این ضعیف زایل‌ظالم می‌کند تصاویری گویا و پرتحرک است. بخصوص در تابلو اخیر که خاک با زبردستی روده می‌شود و چون طفلی گریزپا راهی مکتب‌خانه الهی می‌گردد تا علم اسما را بیاموزد نهایت ذوق سرشار مولانا نشان داده شده است.

پس از آن که خاک آدم بدین ترتیب فراهم می‌شود «خدای- تعالی- بر خاک آدم چهل روز باران اندوه ببارانید و یک ساعت باران شادی. آنگاه گِل آدم به صورت پیلایید و از آنچه صافی‌تر بود آدم را بیافرید.»^۱

در شعر مولانا خداوند قادر بی‌نیازی است که مشتی آب و گل برهم می‌زند و کالبد زیبای انسان را به وجود می‌آورد و این میناگریها تنها کار اوست:

این چنین میناگریها کارتوست	این چنین اکسیرها اسرار توست
آب را و خاک را برهم زدی	زاب و گل نقش تن آدم زدی

... ۷۰۰/۲۳۴/۲

«اما جریان مشیت الهی در جهان طبیعت مطابق قوانین مناسب طبیعت است. سنت الهی

برآن است که بروز واقعیات جهان هستی بتدریج صورت گیرد لذا آفرینش آدم نیز در امتداد چهل روز انجام گرفت.» او که قادر است زمین و آسمانها را در یک لحظه خلق کند ذره ذره خمیرمایه وجود انسان را می‌سازد و رفته رفته برپیکر او می‌افزاید تا نظام عالم هستی و سنت الهی تغییر نیابد:

درس گوید شب به شب تدریج را در تأنی برده‌د تفریح را...
خلقت آدم چرا چل صبح بود^۱ اندر آن گل اندک اندک می‌فزود
نه چوتوای خام کا کنون تاختی طفلی و خود را توشیخی ساختی

...۱۲۱۳/۱۱۱۷/۶

به این ترتیب مولانا درس جریان هستی را به نحوی زیبا تعلیم می‌دهد و شتابزدگان خام را عبرت می‌آموزد که «پایه پایه برتوان رفتن به بام». او برای روشن ساختن این مسأله جریان آفرینش را مثال می‌آورد و سپس با مهارت نابخدانی را که درعین طفلی و خامی ادعای پیری دارند ملامت و سرزنش می‌کند.

مولانا در مناجاتی دلنشین از خداوند درخواست می‌کند تا همچنان که خاک را به ابوالبشر تبدیل می‌کند و «شگر از نی و صفوت از دل» پدید می‌آورد و کارش تبدیل اعیان موجودات است، سهو و نسیان و خطای انسان را به علم و حکمت مبدل سازد و از خامی او را برهاند:

ای مبدل کرده خاکی را به زر خاک دیگر را نموده بوالبشر
کارتو تبدیل اعیان و عطا کارما سهواست و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبدل کن به علم من همه علمم مرا کن صبر و حلم

...۷۸۰/۸۵۹/۵

اما اگر خاک «ابوالبشر» می‌شود و از چرخ و کوکب برمی‌گذرد به واسطه داشتن «دل» است و در شعر مولانا این مشتش گل بواسطه داشتن دل به این درجه از تعالی می‌رسد:

آدمی بسرشته از یک مشتش گل برگذشت از چرخ و از کوکب به دل
او طشت خمیری است که از آسمان برمی‌گذرد و آوای کرنا می‌شنود:

آدمی بر قد یک طشت خمیر برفزود از آسمان و از اثیر
هیچ کرنا شنید این آسمان که شنید این آدمی پر غمان

...۱۳۸/۱۰۶۰/۶

پیکر بی جان آدم ساخته می‌شود و پیش از آن که خدای تعالی - جان در کالبد او بدمد چهل

۱- اشاره است به حدیث: «حَمَزْتُ طِبَّةَ آدَمَ بِنَدَى أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (مرصاد العباد، ص ۳۸)

سال میان مکه و طائف به صورت صلصال باقی می ماند و در جریان هستی و تحول به مرحله ای می رسد که با نفخه روح الهی زندگی واقعی می یابد و موجودی برتر می شود.

مولانا با استناد به نص صریح قرآن انسانهای گمراهی را که دل به جادوگر دنیا سپرده اند و دمه های مسموم دنیای فرییکار عقده های درونی آنان را غیر قابل گشودن نموده است به جستجوی نفحات خلاق یکتا فرا می خواند تا شاید «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹) «آنان را از این جادوی بنیان کن نجات بخشد و به کمال برساند زیرا تنها نفخه مهر حق است که قهرِ سحر را می سوزاند و باعث رهایی می گردد:

ساحره دنیا قوی دانا زنی است	حل سحرا و به دست عامه نیست...
نفخ او این عمده ها را سخت کرد	پس طلب کن نفخه خلاق فرد
تا نفخت فیه من روحی نورا	وارهانند زاین و گوید برتر آ

...۳۲۱۸/۷۸۲/۴

بنابراین مولانا از دلستگان به دنیا می خواهد دم عقده گشای نفخه الهی را دریابد تا همچنان که روح الهی در کالبد انسان دمیده شد و کالبد بی جان او جان گرفت و موجودی برتر گردید، آنان نیز به کمال رسند و زمانی که از لطف خدا بهره گیرند نفخ حق می شوند و «از نای تن جدا می گردند» و «گوهر روح» را از «صدف تنگ تن» نجات می دهند:

صورت تن گو برو من کیستم	نقش کم ناید چومن باقیستم
چون نفخت بودم از لطف خدا	نفخ حق باشم زنای تن جد
تانیفتد بانگ نفخش این طرف	تارهد این گوهر از ننگین صدف
چون تمنوا موت گفت ای صادقین	صادقم جان را برافشانم براین

...۳۹۸۱/۵۷۶/۳

مولانا در جای دیگر از مثنوی، هنگام شرح و بیان چگونگی ساخته شدن مسجد اقصی، با مهارت تمام آب و خاک این مسجد را به هم می آمیزد و گل می سازد اما گلی که دل در آن سرشته شده است و جان و روح دارد. پس از آن ذهن فعال و خیال گسترده او دمیده شدن روح در گل آدم را تداعی می کند و تصویری زیبا می سازد و به این ترتیب «مسجد» به «آدم گلین برخوردار از نفخه الهی» تشبیه می شود و منزلت و مقامی بلند و همپایه آدم می یابد. بعلاوه، از آهک پاره های این مسجد نور می تابد و آن نور همچون نوری است که از آب و گل «آدمکده» می تابد:

چون سلیمان کرد آغاز بنا	پاک چون کعبه همایون چون منا...
در بنا هر سنگ کز که می شکست	فاش سیروایی همی گفت از نخست

همچو از آب و گل آدمکده نور ز آهک پاره ها تابان شده
آب و خاک از خویشتن گل می سرشت و اندر آن گل صورت دل می سرشت
همچو آدم کز گل آمد اصل او وز نفخت روحی آمد وصل او
... ۴۷۴/۶۴۵/۴

آدم به وجود می آید و روح الهی در او دمیده می شود و خلیفه صاحب دل خدا می گردد تا همچون آینه ای تجلیگاه جلوه الهی و ظهور او شود. صفا و نورانیت بی اندازه ای به این آینه عنایت می شود و آنگاه از آن جهت که هیچ حقیقتی بدون ضد نمایان نمی گردد در مقابل او موجودات ظلمانی به وجود می آیند تا او که صاف و پاک است شناخته شود:

بی زضدی ضد را نتوان نمود وان شه بی مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای تا بود شاهیش را آینه ای
پس صفای بی حدودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه
... ۲۱۵۵/۱۱۶۳/۶

خاک آن طفل گریز پای به مکتب الهی قدم می گذارد و پس از دریافت روح الهی مفتخر به شاگردی از مکتب والای آفریدگار می شود و کار تعلیم آغاز می گردد و «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (سوره بقره (۲) آیه ۳۱):

گفت والله عالم السر والخفی کافرید از خاک آدم را صفی
درسه گز قالب که دادش وانمود هرچه در الواح و درارواح بود
تا ابد هرچه بود او پیش پیش درس کرد از علم الاسماء خویش
... ۲۷۰۹/۱۳۵/۱

آدم نور پاک حق را می بیند و سرنامها بر او آشکار می گردد بنابراین دانش و بینش آدم مستفاد از علم حق است و حقایق موجودات در دل آدم به ودیعه گذاشته شده است:

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سرنامها گشتش پدید
... ۱۲۷۴/۶۴/۱

دل آدم پذیرای وحی حق می گردد و عالم الاسماء می شود. به همین دلیل مولانا از سالکان راه حق می خواهد تا اگر آرزو دارند حقیقت را بیابند و زبانشان گویای حقایق شود، هنگامی که به راهبری الهی رسیدند چنگ در دامن او زنند و دیدگان را به رویش بگشایند و با بحث و گفتگو بر ستاره دلش غبار نپاشند و بنگرند تا از آن اشراقات و الهامات که در دل او جاری گردیده، سخن

گوید همچنان که آدم ابوالبشر وحی و الهام را پذیرفت و زبانش چشمه سار حکمت گردید و حقیقت نام اشیا را بیان می کرد:

صد هزاران لوح سردانسته شد	یار را با یار چون بنشسته شد
ناطقه او عِلْم الاسما گشاد	چون شد آدم مظهر وحی و وداد
از صحیفه دل روی گشتش زبان	نام هر چیزی چنان که هست آن
جمله را خاصیت و ماهیتش	فاش می گفستی زبان از رؤیتش

...۲۶۴۴/۱۱۸۶/۶

به عقیده مولانا پیا مبران و اولیا اسم حقیقی اشیا را به اعتبار خاتمت و عاقبت می توانند تعیین کنند و دیگران از عهده این کار بر نمی آیند، زیرا علم و آگاهی انبیا و اولیا مستند به وحی و الهام و پیوسته به علم الهی است و در حالی که دیگران حکم بر ظاهر می کنند این پیامبران و اولیا همچون آدم نظر بر واقع دارند:

صد هزاران علمش اندر هر رگ است	بوالبشر کاو عالم الاسما بگست
تابه پایان جان او را داد دست	اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
آن که چستش خواند او کاهل نشد...	هر لقب کاوداد او مبذل نشد
سر رمز عِلْم الاسما شنو	اسم هر چیزی تواز دانا شنو

...۱۲۶۲/۶۴/۱

اما معرفتی که خداوند به آدم عطا کرد و موجب شد که فرشتگان بر او سجده برند عطیه ای الهی است که آزاد از چند و چون عقل است و از درون جان می جوشد و بطن حیات اشیا را بر انسان نمودار می سازد.

مولانا از این مسأله برای بیان این اندیشه سود می جوید که ارزش انسان به شکل و سیما و هیأت ظاهری او نیست بلکه هر کس به اندازه آگاهی و کفایت خود ارزش دارد. امور مادی و صورت ظاهر و نیز علوم ظاهری سبب امتیاز و فضیلت نیست همچنان که فرشتگان نیز مجرد بودند و از نور آفریده شده اند اما آدم از خاک بود و با این همه آدم عالم الاسما گشت و ملائکه از آن بی بهره ماندند و سپس آن را از آدم خاکی آموختند:

آدم خاکی زحق آموخت علم	تابه هفتم آسمان افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست	کوری آن کس که باحق در شک است
زاهد چندین هزاران ساله را	پوزبندی ساخت آن گوساله را
تانتاند شیر علم او کشید	تانگردد گرد آن قصر مشید

...۱۰۲۸/۵۳/۱

اما اگر علوم ظاهری مایهٔ فضیلت نیستند و خریدار ندارند، خریدار علوم حقیقی خداوند است. همچنان که مشتری درس آدم و خریدار دروس الهی او فرشتگانند و بی شک در معامله‌ای که خریدار خداوند است فروشنده مهربان و سرمست و مخمور مشغول معامله با خریداری نهایت می‌گردد:

مشتري علم تحقیقی حق است	دایما بازار او بارونق است...
درس آدم را فرشته مشتری	محرم درسش نه دیواست و پیری
آدم آنبئهم باسما درس گو	شرح کن اسرار حق را موبه مو

...۳۳۱۴/۳۵۴/۲

مولانا در تفسیر «مَنْ كَانَ لِلَّهِ كُنَانٌ أَلَّهُ لَهُ» می‌گوید: اگر انسان شعاع نور خداوندی را در زندگی خود منعکس سازد روش او روش الهی خواهد شد و اگر زندگی خود را برای خداوند قرار دهد خدا نیز برای او خواهد بود. اما او عقیده دارد که نور حق را به کمک رهبران و مردان راه حق آسانتر می‌توان به دست آورد چنان که خداوند متعال حقایق را به آدم مستقیماً تعلیم داد و دیگران آن حقایق را از آدم کسب کردند بنابراین طالب در هر جا که ستاره‌ای ببیند باید در کسب نور از آن ستاره بکوشد:

آدمی را اوبه خویش اسمانمود	دیگران را زادم اسمامی‌گشود
خواه از آدم گیر نورش خواه از او	خواه از خم گیر می‌خواه از کدو

...۱۹۹۲/۹۹/۱

بدین ترتیب آدم شاگرد مکتب الهی می‌گردد و درس و حکمت می‌آموزد و به موجودی برتر مبدل می‌شود بدان گونه که حتی فرشتگان مأمور می‌شوند در پیشگاه او خضوع کنند. به فرمان خداوند همهٔ فرشتگان بر آدم سجده می‌کنند مگر ابلیس که خود را برتر از آدم می‌داند و از فرمان الهی سرپیچی می‌کند.

پس از آن که فرشتگان آدم را سجده کردند خدای- تعالی- فرشتگان را امر کرد که تخت او را به بهشت برند و «هشت بهشت او را مباح گردانید و حوا را از پهلوی چپ او بیافرید.»^۱ قرآن مجید از حوا فقط با نام جفت آدم یاد کرده است آن جا که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا»^۲.

مولانا از این آیه شریفه استدلال می‌کند که نیاز مرد به زن از جمله امور طبیعی و نتیجهٔ آفرینش

۱- قصص قرآن مجید، ص ۶.

۲- سورة اعراف (۷) آیه ۱۸۹

ایزدی است و در شعر او آدم و حوا مثالی است از جنس مرد و زن:

چون پی یسکن الیهاش آفرید کی تواند آدم از حوا برید

۲۴۸۴/۱۲۴/۱

سجده فرشتگان بر آدم در شعر مولانا جلوه‌ای کاملاً عارفانه دارد. آدم مظهر عز و محبوب حق است زیرا نور بی نهایت حق بر او تابیده و دلیل این محبوبیت این است که خداوند به فرشتگان دستور می‌دهد تا بر آدم سجده کنند و این سجده بازگو کننده حقیقت آدم و نشان دهنده پوست بودن ماسوای اوست. او مغزی است که همه پوستها باید در مقابلش سرتسلیم فرود آورند:

مظهر عزاست و محبوب به حق از همه کربو بیان برده سبق
سجده آدم را بیان سبق اوست سجده آرد مغز را پیوست پوست

...۲۰۷۹/۱۱۵۹/۶

مولانا معتقد است زمانی که جان آدمی به نهایت کمال برسد جان همه اشیا مطیعش می‌گردد. جانهای خداوندان دل از جان فرشتگان والا تر می‌شود و مسجود ملایک می‌گردد:

وز ملک جان خداوندان دل باشد افزون تو تحیر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان جان او افزونتر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دونتری امر کردن هیچ نبود در خوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار که گلی سجده کند در پیش خار

...۳۳۸۱/۳۵۷/۲

به عقیده او فرشتگان آدم را برای آن سجده کردند که نور خدا را از وی طالع دیدند. پس آدم به جهت مظهریت حق تعالی معبود ملایک بود:

چون ملک انوار حق از وی بتافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت
چون ملایک نور حق دیدند از او جمله افتادند در سجده به رو

...۱۲۷۵/۶۵/۱

آدم مسجود، حقیقت انسانی است که جامع و مظهر ذات و جمیع اسما و صفات الهی است. آدم «اصطربابی» است که مظهر آیات الهی است و هر چه در او می‌نماید عکسی از اوصاف خداست و به همین جهت نیز مسجود ملایک می‌گردد:

آدم اصطرباب گردون علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست

... ۳۱۴۱/۱۲۱۱/۶

آدم، این اصطربالاب عالم بالا، نه تنها مسجود ملایک است بلکه عقل نیز او را سجده می‌کند عقل و فرشته، این دو حقیقت پاک و مجرد از آلودگی، به مقام والای آدم آشنایی دارند و او را سجده می‌کنند بنابراین همان طور که اگر ملکی به آدم سجده نمی‌کند از بارگاه ربوبی رانده می‌شود اگر عقل نیز به مقام والای آدم سر فرود نیاورد و فقط مشغول سودجویی و سودپرستی باشد نماینده شیطان است و محل مأموریتش درون انسان:

هم ملک هم عقل حق را واجدی	هر دو آدم رامعین و ساجدی
نفس و شیطان بوده زاول واحدی	بوده آدم را عدو و حاسدی
آن که آدم را بدن دیداو رمید	وان که نور مؤتمن دیداو خمید
آن دو دیده روشنان بودند از این	و این دورا دیده ندیده غیرطین

...۳۲۴۱/۵۳۹/۳

به همین دلیل مولانا از انسان می‌خواهد تا با دقت بنگرد و فرشته و شیطان را بشناسد. اگر شیطان از یک سوانسان را به سوی خطا می‌کشانند از سوی دیگر فرشته یعنی همان الهامهای ربانی و خوی روحانی او را به خیر می‌خواند. این فرشته همان «محب روح افزایی» است که مخلص و ساجد آدم بوده است و همچنان که در گذشته خالصانه «پدر» را سجده کرده امروز هم خدمتگزار فرزندان اوست و جای تعجب است که چگونه این انسان حق خدمت را نمی‌شناسد و فرشته را رها می‌کند و شیطان را که دشمن دیرینه بابای اوست پیروی می‌کند:

پس فرشته و دیوگشته عرضه دار	بهر تحریک عروق اختیار...
دیو گوید ای اسیر طبع و تن	عرضه می‌کردم نکردم زور من
وان فرشته گویدت من گفتمت	که از این شادی فزون گردد غمت
مامحب جان و روح افزای تو	ساجدان مخلص بابای تو
این زمانت خدمتی هم می‌کنیم	سوی مخدومی صلایت می‌زنیم
آن گره بابات را بوده عدی	در خطاب اسجدوا کرده ابا
آن گرفتگی آن ما انداختی	حق خدمت‌های ما نشناختی
این زمان مارا و اینان راعیان	درنگر بشناس از لحن و بیان

...۲۹۸۴/۹۸۵/۵

بنابراین طبیعت الهی انسان را به سوی اعلیٰ علین می‌برد و درینش قرآنی نیز انسان نه موجودی ساخته و محکوم تقدیر است و نه موجودی تهی و رها شده در محیطی تاریک و بی هدف. بلکه انسان مختار سرشار از استعدادها و تمایلات و انگیزه‌هاست همراه با نوعی رهبری درونی و

هدایت فطری که اگر آلوده نگردد به سوی خدا فرا خوانده می شود و اگر خویشتر را اسیر هوا گرداند و مسخ شود به پست ترین مراحل و مراتب وجود سقوط می کند. پس آنان که اسب همتشان را به سوی اختر می رانند و آدم مسجود را نمی شناسند بی شک گرفتار شکست و ناکامی می گردند:

اسب همت سوی اختر تاختی آدم مسجود را نشناختی
آخر آدم زاده ای ای ناخلف چند پنداری تو پستی را شرف

...۵۴۶/۲۹/۱

به همین جهت مولانا معتقد است آنان که خود را از پستی نجات بخشیده اند و آلودگیها را از آینه دل زدوده اند سزاوار در آمیختن با پلیدیها نیستند زیرا تا قدر مشترکی میان دو چیز وجود نداشته باشد اتحاد آن دو امکان پذیر نخواهد بود. چنان که یکی از نشانه های عظمت آدم این بود که فرشتگان در مقابلش سجده کردند و نشان دیگر که بر عظمت او دلالت داشت جنبه نفی موجودات پلید بود که شیطان به جهت غرور و نخوت تعظیمش نکرد و بنابراین اگر شیطان آدم را سجده می کرد دیگر آدم آن موجود با عظمت نبود:

حق مرا چون از پلیدی پاک داشت چون سز دبر من پلیدی را گماشت
یک نشان آدم آن بود از ازل که ملایک سر نهندش از محل
یک نشان دیگر آن که آن بلیس نهندش سر که منم شاه و رئیس
پس اگر بلیس هم ساجد شدی او نبود آدم او غیری بدی
هم سجود هر ملک میزان اوست هم جحود آن عدو برهان اوست

...۲۱۳۶/۲۹۸/۲

اما به عقیده مولانا تنها انعکاس نور در دل های بی نور کافی نیست زیرا اگر انسان شایستگی و آمادگی بهره برداری از آن نور را نداشته باشد کوه دلش منفجر می شود و به جای چشمه سارهای زلال از آن خون جاری می گردد. پس باید تیشه برگرفت و کوه سنگین دل را به کلی برگند به این امید که مهتاب نور الهی به تمام ذرات این کوه بتابد و چشمه سارها بجوشد و طراوت بخشد و صدای بانگ اشتیاق برخیزد زیرا آدمی در آن هنگام که نور الهی می گیرد چنان برگزیده می شود که مسجود ملایک می گردد و نه تنها فرشتگان بلکه همه پاکان رهائده از شک و طغیان نیز او را سجده می کنند:

آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملایک زاجتبا
نیز مسجود کسی کاو چون ملک رسته باشد جانش از طغیان و شک

...۱۳۶۳/۲۶۳/۲

پس اگر ملایک در پیش خاک وجود آدم سر می نهند به این دلیل است که خاک آدم به

برکت عنایت ربانی دارای روح گشته و چالاک حق شده است زیرا «یفعل الله ما یشاء و تعزمن تشاء» خاکبایی را می‌فرماید تا پرگشاید و بر شما رود و با شتاب از عرش بگذرد و آتشی را به زیر هفتم خاک می‌فرستد:

خاک آدم چون که شد چالاک حق	پیش خاکش سر نهد املاک حق...
پس یقین شد که تعزمن تشاء	خاکبایی را گفت پرها برگشا
آتشی را گفت روا بلیس شو	زیر هفتم خاک با تلبیس شو
آدم خاکبایی برو تو تا سما	ای بلیس آتشی رو تا ثری

...۱۶۲۸/۲۷۵/۲

و سرانجام ملاک ربانی بودن یک روح آگاهی است زیرا فرشتگان که سراپا عقل و جان بودند هنگامی که جان آدم به وجود آمد آنها همچون کالبد جسمانی این روح گشتند و سعادت نصیب آنان شد که مانند بدن خادم روح آدمی گردند اما شیطان مطرود حقیقت جان آدم را شناخت و لذا فدای آن جان نگشت و مانند دست بریده‌ای شد که نتوانست فرمانبردار روح باشد:

آدمی بر قد یک طشت خمیر	بر فرزند از آسمان و از اثیر
هیچ کرمناشنید این آسمان	که شنید این آدمی پر غمان...
روح را تاثیر آگاهی بعود	هر که را این بیش الهی بود...
آن ملایک جمله عقل و جان بدند	جان نو آمد که جسم آن بدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند	همچو تن آن روح را خادم شدند
آن بلیس از جان از آن سر برده بود	یک نشد با جان که عضو مرده بود
چون نبودش آن فدای آن نشد	دست بشکسته مطیع جان نشد

...۱۳۸/۱۰۶۰/۶

به این ترتیب آدم، این «طشت خمیر»، مسجود ملائک می‌گردد و آوای کرمن می‌شود و از آسمان و اثیر نیز فراتر می‌رود زیرا در خمیر او جانی پیوسته به شعاع نور الهی پنهان است. «شاهزاده روح» چونان «گنجی پنهان» در «ویرانه تن خاکبایی او» به ودیعت گذاشته شده تا خرفتن از آن بگریزند زیرا آنان همچون شیطان روح آدم را نمی‌بینند و از گل کالبد آدم فرار می‌کنند در حالی که فرشته سیرتان «دُر جان» را می‌یابند و بر آن سجده می‌کنند:

اندرون گاو تن شهزاده‌ای	گنج در ویرانه‌ای بنهاده‌ای
تاخیری پیری گریزد زان نفیس	گاوبیند شاه‌نی یعنی بلیس

...۳۵۸۴/۱۲۳۳/۶

جان انسان دُر گرانبهای است که آن را با گِل اندوده اند تا از تاراج و گزند بی خبران کوردل و «گاوان آبی»^۱ در امان بماند زیرا جان آدمی را تنها اهل دل می شناسند در حالی که شیطان صفتان نابخردی که بی خبر از گنج پنهان شده راین ویرانه اند همچون گاوانی آن را گِل می پندارند و از آن فرار می کنند:

تاجری بردُر نهد لجم سیاه	تا شود تاریک مرج و سبزه گاه
پس گریزد مرد تاجر بر درخت	گا و جویان مرد را با شاخ سخت...
چون از او نومید گردد گا و نر	آید آن جا که نهاده بد گهر
لجم بیند فوق دُر شاهوار	پس ز طین بگریزد او ابلیس وار
کان بلیس از متن طین کور و کراست	گا و کی داند که در گل گوهر است...
اهبطوا افکنند جان را در بدن	تابه گل پنهان بود دُر عدن
تاجرش داند ولیکن گا و نی	اهل دل دانند و هر گل کا و نی

...۲۹۳۱/۱۲۰۰/۶

اما اگر خطاب ابطوا جان را در بدن می افکند و آن «دُر عدن» را در «گِل وجود» انسان پنهان می کند، همین خطاب نیز باعث سقوط جان می گردد همان گونه که شیطان آدم را می فریبد و از بهشت محروم می گرداند و «دُر وجودش» با شنیدن خطاب ابطوا در «گِل زمین» پنهان می گردد. بنابراین انسان باید هوا و هوس را از جان خود دور سازد تا پس از دُر شدن خطاب ابطوا نشود و ارزشش را از دست ندهد:

اهبطوا افکنند جان را در حضيض	از نمازش کرد محروم آن محیض
ای رفیقان زاین مَقیل وزان مقال	إتقوا أنَّ الهوى حَیضُ الرِّجال

...۲۹۳۷/۱۲۰۱/۶

روح و جان گنجی ربانی است که در «مارتن» پنهان شده و غلط انداز شیطان گشته است به همین جهت ابلیس روح دمیده شده در آدم را نمی بیند و تنها به صورت گلین او می نگرد و او را صورتی دون می نامد در حالی که اگر چشم بمالد و نیکو بنگرد «شعشعهُ نور جلال» را خواهد یافت:

ای حبیب الله نهان در غارتن	گنج ربانی نهان در مارتن
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس	ای غلط انداز عفریت و بلیس
سجده گاه لا مکانی در مکان	مربلیسان را ز تو ویران دکان

که چرامن سجده‌این طین کنم صورتی دون رالقب چون دین کنم
نیست صورت چشم رانیکوبسمال تاببینی شعشعه نور جلال

... ۴۵۸۸/۱۲۸۶/۶

به نظر مولانا، نظر مردمان نادان نیز همیشه نسبت به پیامبران نظری ابلیسانه بوده است آنان همواره از آدم رنگ طین دیده‌اند و گنج پنهان در این ویرانه خاکی از نگاه سطحی و کم عمق آنها پنهان مانده است، لذا از فرود آوردن سرتسلیم در مقابل آنان خودداری کرده‌اند و خود را برتر از آنان پنداشته‌اند:

آن امیراز حال بنده بی خبر که نبودش جز بلیسانه نظر
آب و گل می دید و دروی گنج نه پنج و شش می دید و اصل پنج نه
رنگ طین پیدا و نور دین نهان هر پیمبر این چنین بد درجهان

... ۱۱۴۰/۱۱۱۳/۶

در هر حال مولانا علت برتری انسان را در جهان هستی به شیوه‌ای زیبا متذکر می‌گردد. به عقیده او انسان علت غایی آفرینش است. انگیزه خداوند از خلقت و به جریان انداختن هستی، انسان است و همواره غایت از مقدمات و شرایط و مقتضیات مطلوبتر و بالاتر است او برای اثبات این قضیه و روشنتر بیان کردن این موضوع به حدیثی اشاره می‌کند که در آن حضرت محمد (ص) خود را هدف آفرینش معرفی می‌کند و رمز «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ» را بازگو می‌نماید و سجده فرشتگان بر آدم و حتی آفرینش آدم را به جهت وجود خود می‌داند:^۱

گربه صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام
کز برای من بُدش سجده ملک وز پی من رفت بر هفتم فلک

... ۵۳۴/۶۴۸/۴

و سرانجام آدمی که ملایک به خاطر حضرت محمد (ص) او را سجده می‌کنند و از پی حضرت محمد (ص) بر هفتم فلک می‌رود، معزول می‌گردد و به جرم نافرمانی و عصیان از بهشت رانده می‌شود.

آدم در بهشت آزادی آن را دارد که از همه مواهب بهشتی بهره‌برگیرد و تنها از میوه گندم محروم می‌شود. شجره ممنوعه بهشت در واقع مظهر سودجویی و کامجویی است که باید مهار شود و بدین وسیله انسان نیروی اراده و خودداری را بیازماید. اما «حوا» به وسوسه شیطان از آن میوه

۱ - اشاره است به حدیث: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَإِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامَ لَمُنْجِلٌ فِي طِينِهِ» (مسند احمد، ج ۴، ص ۱۲۶) یا حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» (جامع الصغير، ج ۲، ص ۹۶ و كنوز الحقائق، ص ۹۶).

می خورد و به آدم نیز می خوراند و همین نافرمانی باعث رانده شدن از بهشت و جدایی آنان می گردد. عصیان آدم و حوا در شعر مولانا مایهٔ تعبیر گوناگون شده و تبلور و نمودی خاص یافته است. در شعر مولوی «مادرو بابای ما» را شیطان حسود می فریبد و تاج و پیرایه هاشان را با چالاکی می رباید:

مادرو بابای ما را آن حسود	تاج و پیرایه به چالاکی ربود
کردشان آن جا برهنه و زار و خوار	سالها بگریست آدم زار زار
که زاشک چشم او رویید نبت	که چرا اندر جریده لاست ثبت

...۲۸۹۴/۵۲۲/۳

شیطان دشمنی است که از پدر بنی نوع بشر کین می کشد و او را از فردوس برین به سوی زندان زمین می کشاند. او آدم را که «شاه اقلیم دل» است «مات» می کند و در معرض آفات قرار می دهد و در «مسابقه کشتی» با آدم بر او مسلط می شود و از چند جا بند او را می گیرد و بالاخره بر «زمینش» می زند:

ای خلیفه زادگان دادی کنید	حزم بهر روز می عادی کنید
آن عدویی کز پدرتان کین کشد	سوی زندانش زعلین کشد
آن شه شطرنج دل را مات کرد	از بهشتش سخره آفات کرد
چندجا بندش گرفت اندر نبرد	تا به کشتی درفکندش روی زرد
این چنین کرده است با آن پهلوان	سست سستش ننگرید ای دیگران...
الحذر ای گِل پرستان از شرش	تیغ لاحولی زنید اندر سرش

...۲۸۸۹/۵۲۱/۳

حال که شیطان با آن «قهرمان» چنین کرده است شما فرزندان زبون آن پهلوان به شیطان با مسامحه ننگرید و از داستان پدر درس عبرت بگیرید و از شر او بر حذر باشید و به حول و قوت الهی بر سرش تیغ زنید.

مولانا در این تصویر صحنه ای بسیار جالب توجه و هیجان انگیز به وجود آورده است. میدان مبارزه قهرمانی «ابوالبشر» نام و «شیطان» است که در این مبارزه شیطان پیروز می شود و آدم پهلوان را بر زمین می زند و تاج و پیرایه اش را می رباید. در تصویر دیگر آدم «شاه اقلیم دل» است که در بازی شطرنج با شیطان مات می شود و از میدان بهشت رانده می گردد.

در این تصویر ایهامی که در «زمین خوردن» وجود دارد بر زیبایی کلام افزوده است. در هر حال شیطان رهن و فریبکار هر لحظه برای گمراهی انسان می کوشد و افسون می خواند همان طور که آدم را به گندم گمراه ساخت و جز پشیمانی به بار نیاورد:

دیو می ترسندت که هین و هین	زاین پشیمان گردی و گردی حزین...
خویش جالینوس سازد دردوا	تا فریبد نفس بیمار تورا
کاین تورا سود است ازدرد و غمی	گفت آدم راهمین در گندمی...
گوشه‌ایت گیرداو چون گوش اسب	می‌کشاند سوی حرص و سوی کسب

...۱۵۰/۸۲۶/۵

انسان غافل از آن که «برگ تن بی برگی جان» است و «خزان و برگ ریزان شاخ جان زمانی آغاز می‌شود که درخت تن پر بار و برگ گردد»، فریب این رهن را می‌خورد و اسیر هوا و هوس می‌شود و قدرت تشخیص را از دست می‌دهد و «کژدم» و «گندم» را یکی می‌بیند و همچون آدم سلامت و استقامت دل را از دست می‌دهد و فریفته دروغ و عشوهِ گریه‌های شیطان می‌شود و گندم را که به منزله زهری کشنده است می‌خورد:

حرص آدم چون سوی گندم فزود	از دل آدم سلیمی را ربود
پس دروغ و عشوهِش را گوش کرد	غره گشت و زهر قاتل نوش کرد
کژدم از گندم ندانست آن نفس	می‌برد تمییز از دست هوس

...۲۷۷۴/۳۲۸/۲

آدم در این ابیات مظهر و نمودار مستان هوس و گندم «کژدم هواهای نفسانی» است که آدم مست هوس آن را گندم می‌پندارد و از آن می‌خورد. بنابراین، دلهای ناتوان و بیمار هوا و هوس توانایی چشیدن طعم لذتبخش حقیقت را ندارند و آنان که مست آرزوهای خویشند دستخوش افسونگریهای شیطان نفس می‌گردند، اما برعکس آنان که خود را از این دام می‌رهانند گوش جانشان با راز الهی آشنا می‌شود.

مولانا در بیان مخالفت با هوا و شهوت جهان حقیقت‌نما را برزخی می‌داند که اگر گامی به سوی آن برداشته شود نور ابدیتی که در وجود انسان به صورت فطری موجود است از بین می‌رود و «شیر پاکیزه انسان به خون مبدل می‌شود». او برای اثبات این نظریه به گناه آدم و پیروی لحظه‌ای او از ذوق نفسانی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه گناه آدم باعث جدایی او از حوا و رانده شدن از بهشت می‌شود و فرشتگان از پیش او می‌گریزند و حرص بردانه‌ای گندم او را به ندامت و اشک ریزی می‌کشاند.

این گناه به ظاهر کوچک آدم به جهت حساسیت روح او همچون مویی است که در چشم بروید. بعلاوه آدم نوردیده ازل است و این گناه او کوهی عظیم جلوه می‌کند. بنابراین، به عقیده مولانا حتی گناه کوچکی در ایجاد دگرگونی در روح لطیف انسان موثر است و این موی باریک در

دو دیده می روید و موجب آزار فراوان می گردد:

ای دهان تو خود دهانه دوزخی	وی جهان تو بر مثال برزخی...
یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس	شد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیو ازوی فرشته می گریخت	بهرنانی چند آب چشم ریخت
گرچه یک موبد گنه کا وجسته بود	لیک آن مودردو دیده رسته بود
بود آدم دیده نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم
گر در آن یک دم بکردی مشورت	در پشیمانی نگفتی معذرت

...۱۲/۲۰۳/۲

مولانا لغزش و گناه آدم را ناشی از حرص و طمع و پیروی از هوای نفس می داند و حرص و آز را نکوهش می کند. اما به عقیده او مقام پرستی از شکم پرستی خطرناکتر است. به نظر او اگر حرص «مار» باشد مقام پرستی «آژدهایی» خطرناک است همچنان که لغزش آدم از شکم بود و او دانه ای از میوه ممنوعه را تناول کرد ولی شیطان را تکبر و جاه پرستی به پرتگاه سقوط کشانید و ملعونش ساخت. به همین جهت آدم موفق به توبه شد ولی ابلیس از بازگشت به سوی خدا تا ابد محروم گشت:

زلفت آدم زاشکم بود و بیه	وان ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد	و این بلیس از توبه استکبار کرد

...۵۲۰/۸۴۶/۵

بنابراین اگرچه شیطان آدم را دچار لغزش ساخت خداوند دستگیر او بود و اگرچه آدم را «مارهای اغوا و اشتباه» مورد حمله قرار دادند او «کوهی» بود که معدن تریاق داشت و ضرر آن مارها را از خود دور ساخت. اما انسانی که ذره ای ناچیز است و کمترین تریاقی در وجودش موجود نیست نباید امید رهایی داشته باشد، بنابراین، نباید خود را گرفتار و آلوده هوا و هوس گرداند. آنان که هوا را طب خویش می پندارند و به فرمان شیطان نفس به آزار دیگران می پردازند غافلانی هستند که فریب شیطان می خورند و او را که در پس پرده نشسته و بر آنها می خندد نمی بینند و نمی دانند که او همان کسی است که آدم را به گندم رهنمون شد و وعده جاودانگی به او داد:

ای هوا را طب خود پنداشته	بر ضعیفان صفع را بگماشته
برتو خندید آن که گفت این دواست	اوست کادم رابه گندم رهنماست
که خورید این دانه ای دومستعین	بهر دار و تا تکونا خالیدین
اوش لغزانید و او را زد قفسا	آن قفا واگشت و گشت این راجزا
اوش لغزانید سخت اندر زلق	لیک پشت و دستگیرش بود حق

کوه بود آدم اگر پرمار شد کان تریاق است و بی اضرار شد
تو که تریاقی نداری ذره ای از خلاص خود چیرایی غره ای
... ۱۳۴۳/۱۱۲۴/۶

به همین جهت مولانا در مناجاتی دلکش از خداوند می خواهد تا لطف و عنایتش را شامل او گرداند و همچنان که آدم از بهشت رانده شده را به مقام والای خود بازگردانید و از جنگال شیطان پلید رهایش ساخت او را نیز مدد فرماید و از پلیدی نجات بخشد:

آنچنان کدام بیفتاد از بهشت رجعتش دادی که رست ازدیوزشت
دیو که بود کاو ز آدم بگذرد برچنین نطعی از او بازی برد
در حقیقت نفع آدم شد همه لعنت حاسد شده آن دمدمه
بازی دید و دوصد بازی ندید پس ستون خانه خود را برید...
هم زبان حال او شد ریواو خود توگویی بود آدم دیواو
... ۲۵۳۶/۳۱۷/۲

بدین ترتیب عنایت خداوندی دستگیر آدم می شود و اغوای شیطان سبب لعنت خود او می گردد و ستون خیمه او را منهدم می سازد. آن حسود با شعف و شادی در مزرعه آدم آتشی برافروخت غافل از آن که در فضای هستی همواره بادهایی می وزد که می تواند شعله های آتش را به کشتگاه و خرمن آن آتش افروز برگرداند.

در شعر مولوی، آدم این مظهر صفات الهی و آینه جمال او، آدمی که به مقام شاگردی از مکتب والای الهی رسیده و ملایک او را سجده می کنند، گرفتار قضا می شود و قضا پوششی بر دیدگانش می افکند و او را خیره می سازد و گندم- میوه ممنوع- را می خورد و هنگامی متوجه خطای خود می شود که «دزد نفس رخت از کارگاه برده است» اما همین قضا باز هم دستگیر او می شود و او را رهایی می بخشد:

مدح این آدم که نامش می برم قاصرم گر تا قیامت بشمرم
این همه دانست و چون آمد قضا دانش یک وحی شد بروی غطا
کای عجب نهی از پی تحریم بود یابه تأویلی بدو توهیم بود
دردش تأویل چون ترجیح یافت دزد فرصت یافت کالابر دفت...
چون زحیرت رست باز آمد به راه دید برده دزد رخت از کارگاه
ربنا انا ظلمنا گفت و آه یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه
... ۱۲۷۷/۶۵/۱

آدم گرفتار ابلیس لعینی است که «فتنه هر خسیس و سریف» است و آدمی که با عنایت خداوند شایسته آموختن اسما گشته است در مقابل او یارای مقاومت ندارد و همچون «ماهی» گرفتار دام این صید گیر بی رحم می گردد و از بهشت رانده می شود:

من به حجت بر نیایم بابلیس	کاوست فتنه هر شریف و هر خسیس
آدمی کاو عالم الاسما بگست	درنگ چون برق این سگ بی تگ است
از بهشت انداختش بر روی خاک	چون سمک درشت او شد از سماک

...۲۷۴۲/۳۲۷/۲

در شعر مولانا شهزاد گانی که به جانب قلعه ذات الصور می روند و وصیت پدر را فراموش می کنند و در بلا می افتند بر اساس اصل اشتیاق شدید به امور ممنوع- *الإنسان حریص علی ما مئع*- به سوی قلعه صبر سوز و هوش ربا رهسپار می گردند و تمایل آدم را به گندم منهی مجسم می سازند. روبه درخت منهی می آورند و از بهشت مخلصان رانده می شوند:

این سخن پایان ندارد آن فریق	برگرفتند از پی در آن طریق
بر درخت گندم منهی زدند	از طویله مخلصان بیرون شدند...
آدم معنی دل بندم بجو	ترک قشر و صورت گندم بگو

...۳۷۰۲/۱۲۴۰/۶

به این ترتیب شهزادگان اسیر نقش و نگار می گردند و از قدح صورت مست می شوند غافل از آن که جامهای زرین صورت مستی بی حقیقت را نصیب انسان می گرداند. پس توای انسان از این پیاله های زرین بگریز و بگذر تا جاذبه بت پرستی گرفتارت نسازد. دهان به سوی باده بخش واقعی بگشا و در جستجوی باده و باده بخش تلاش کن. در جستجوی معنی و حقیقت ربانی باش و صورتها و نموده های رنگارنگ را رها کن و آن بی صورت را درک کن و «ترک قشر و صورت گندم بگو»، زیرا در حقیقت معبود واقعی حق تعالی است که همه رهروان در گذرگاه هستی برای رسیدن به آن بی صورت قدم برمی دارند و تکاپو می کنند و اگر در تکاپوی زندگی آگاهانه حرکت کنند از هر چیزی حقیقتی خواهند یافت که در پی رسیدن به آن نبوده اند.

ای پسا انسان در گذرگاه هستی به راهی قدم می گذارد که بظا هر کوره راه می نماید اما شاهره واقعی است و انسان را به مقصدمی رساند. وای بسا غرضی فرومایه و حقیر که سبب وصول به مقصد عالی می شود و یا آن غرض محرک انسان به سوی مطلوبی عالی می گردد همچنان که دانه گندمی که آدم در بهشت خورد باعث شد از بهشت رانده شود اما در این خاکدان قدم گذاشت و «دانه وجودش» «خوشه مردم» شد و منشأ نسل آدمیان گردید و افرادی مانند پیامبران و اولیاء الله از نسل او به وجود آمدند:

بهرنان شخصی سوی نانوادوید دادجان چون حسن نانوا رابدید
دام آدم خوشه گندم شده تا وجودش توشه مردم شده
...۲۸۴۷/۱۴۲/۱

یا همچون اعرابی که به هوای نان راه سپرد و به امید دنیا به بارگاه خلیفه آمد و مست دیدار
گشت و کارش برعکس آدم شد. اگر نانی آدم را از بهشت راند، نانی اعرابی را به بهشت حقایق
رهنمون شد و او که به طلب نان آمده بود عشق دنیا را به کناری نهاد و نان را فراموش کرد و مرد
دنیا طلب خداجوی شد و گفت:

من براین درطالب چیز آمدم صدرگشتم چون به دهلیز آمدم
آب آوردم به تحفه بهرنان بوی نانم بردتا صدر جنان
نان برون راند آدمی را از بهشت نان مرا اندر بهشتی درسرشت
...۲۸۵۸/۱۴۳/۱

اما اگر روح انسان راهی را که باید نسیزد و نافرمانی کند و «در بهشت وصل گندم خورد»
همچون آدم از بهشت رانده می شود. این انسان نافرمان همچون یوسفی است که از بهشت وصل پدر
گندم خورد و نافرمانی کرد و به دست برادران شیطان صفت از بهشت وصل رانده شد و همچون
برگ دی پژمرده گردید:

ناله از اخوان کنم یا از زنان که فکندندم چو آدم از جنان
زان مثال برگ دی پژمرده ام کز بهشت وصل گندم خورده ام
...۲۸۰۴/۱۱۹۴/۶

بدین سان سرانجام آدم معزول می گردد و جبرئیل او را موی کشان از «جوق خوشان و خلد
برین» بیرون می راند:

آدم حسن و ملک ساجد شده همچو آدم باز معزول آمده
گفت آوه بعد هستی نیستی گفت جرمت این که افزون زیستی
جبرئیلش می کشاند موکشان که برو زاین خلد و از جوق خوشان
گفت بعد از عز این اذلال چیست گفت آن دادست و اینت داوری است
جبرئیل سجد می کردی به جان چون کنون می رانیم تواز جنان
حله می پرد زمن در امتحان همچو برگ از نخل در فصل خزان
آن رخی که تاب او بد ماهوار شد به پیری همچو پشت سوسمار

...۹۶۲/۸۶۹/۵

مولانا به هنگام تفسیر آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»^۱ با استفاده از واقعه بیرون رانده شدن آدم از بهشت تصویری بسیار جالب توجه و زیبا ترسیم می‌کند و در آن تصویر دوران پیری را به دوران رانده شدن آدم از بهشت تشبیه می‌کند و دوران جوانی را همانند زمانی می‌داند که «آدم حُسن» مسجود ملایک بود.

در این تصویر، زیبارویانی که به خاطر زیبایی بی حدشان حتی فرشتگان زیبا در مقابلشان سجده می‌کنند مانند حضرت آدم از بهشت زیبایی و جوانی به جرم «افزون زیستن» رانده می‌شوند و جبرئیل آنان را «موی کشان» از بهشت بیرون می‌راند و از «جوق خوشان» دورشان می‌سازد و آنان همچون آدم پشیمان و درمانده و متعجب، نیستی پس از هستی و خواری پس از عزت را می‌بینند. جبرئیلی که زمانی آنان را سجده می‌کرد اکنون مویشان را می‌کشد و از بهشت می‌راند و حله آنها همچون برگ درخت در فصل خزان از آنان دور می‌شود. رخ ماهوارشان در پیری همچون «پشت سوسمار» می‌گردد و قد سرو نازشان همچون کمان دو تا می‌شود و این همه رسولان و پیام‌آوران مرگند.

بدین سان انسان طبیعی از بهشت حُسن و جمال رانده می‌شود و پس از مسجودیت برای عشاق معزولیت می‌یابد. گما قال تعالی «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ» (سوره یس (۳۶) آیه ۶۸).

به این ترتیب گاه مولانا با بهره‌گیری از این حادثه تصاویر زیبایی می‌آفریند. ذوق سرشار او برای تشبیه حادثه‌ای به حادثه دیگر و مفهوم زیبایی که در این ابیات وجود دارد دست به دست هم داده و احساس شگرف و شگفت‌انگیزی را در درون انسان به وجود می‌آورد و این همه حاصل خیال گسترده و نوآفرین اوست.

اما اگر این «پهلوان» بزرگ در مسابقه کشتی با ابلیس شکست می‌خورد و یا اگر این «شاه اقلیم دل» مات می‌گردد و موی کشان از جوق خوشان رانده می‌شود، به موقع نیز نغمه «إِنَّا ظَلَمْنَا» سر می‌دهد و برای عذرخواهی «پای ماچان» به سوی خدای خویش می‌رود و عذرش نیز پذیرفته می‌شود:

آدم از فردوس و از بالای هفت پای ماچان از برای عذر رفت

۱۶۷۸/۸۴/۱

بنابراین هبوط گرچه به دنبال عصیان و نافرمانی است اما طرد و نفرت دایم را بر نمی‌انگیزد و آدم و حوا با استغفار و توبه مورد رحمت قرار می‌گیرند «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ قَتَابَ

عَلَيْهِ وَ هَدَى» (سوره طه (۲۰) آیه ۱۲۲).

آدم پیشانی بر خاک بندگی و تسلیم می‌گذارد و سجده گاهش را از اشک دیدگان ترمی‌کند و در مناجاتش با خدا «إِنَّا ظَلَمْنَا» می‌گوید. اعتراف آدم به گناه سبب الهام توبه و قبول آن از سوی خداوند می‌گردد و لاجرم گناه او بخشوده می‌شود. اما خودبینی ابلیس و سرکشی او موجب لعنت و دوری او می‌گردد. شیطان در پی امتحان حق برمی‌آید و خدا را باعث گمراهی خود می‌داند و تصمیم می‌گیرد بر سر راه مؤمنان قرار گیرد و آنان را نیز گمراه سازد:

گفت شیطان که بما آغویتنی کرد فعل خودنهان دیدونی
گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفْسَنَا او زفعل حق نبذ غافل چوما

...۱۵۲۵/۷۷/۱

مولانا در این ابیات عقیده صوفیان را درباره نسبت افعال به انسان تقریر می‌کند. به عقیده او انسان در فعل خود نوعی تأثیر دارد ولی محیط به افعال نیست به این جهت شیطان خود را مسؤول اعمال خود نمی‌داند اما آدم به جرم خود اعتراف می‌کند و بالضروره خود را دارای نوعی اختیار می‌بیند و از خدای خویش به علت جرمش شرمسار می‌شود. بعلاوه، جرم آدم عاریتی است لذا توبه می‌کند ولی جرم شیطان اصلی است و راهی به توبه نمی‌یابد و برعکس در پی امتحان حق برمی‌آید:

آن بد عاریتی باشد که او آرد اقرار و شود او توبه جو
همچو آدم زلتش عاریه بود لاجرم اندر زمان توبه نمود

...۳۴۳۶/۷۹۳/۴

در حالی که ابلیس بی‌رویی از حد می‌برد و گناهش را به خداوند منسوب می‌کند، آدم صادقانه به گناه^۲ اعتراف می‌کند و مولانا از این حادثه چنین نتیجه می‌گیرد که اگر انسان راهروی درصد امتحان کردن رهبر خود برآید نه تنها راهرو نیست بلکه از انسانیت نیز بهره‌ای نبرده است زیرا اگر او بخواهد رهبر راه سپری کرده را امتحان کند ناخودآگاه خود را مورد آزمایش قرار داده و زشتیهای درونش را فاش کرده است:

کی رسد مربنده را کجا و باخدا آزمایش پیش آرد زابستلا...
هیچ آدم گفت حق را که تورا امتحان کردم دراین جرم و خطا...
شیخ را که پیشوا و رهبر است گرمردی امتحان کرد او خراست
امتحانش گر کنی در راه دین هم تو گردی ممتحن ای بی یقین

...۳۶۶/۶۳۹/۴

بنابراین مولانا از سالک می خواهد تا هرگاه به وسواس آزمایش مبتلا شد بداند که اقبالش سرنگون شده و می خواهد او را تبه سازد پس باید به خدا پناه برد و چون آدم نغمهٔ اَنَا ظَلَمْنَا سردهد و برای چشیدن طعم حقیقت اشک نیاز بیارد و در مقابل بارگاه عظمتش دل را منفجر سازد و اشکی بریزد و اگر فرزند خلف آدم است راه او را پیش گیرد و خاضعانه طلب بخشش کند:

زبان که آدم زان عتاب از اشک رست	اشک تر باشد دم توبه پرست
بهر گریه آمد آدم بر زمین	تابود گریان و نالان و حزین...
گر ز پشت آدمی وز ضلّاب او	در طلب می باش هم در طلب او

...۱۶۷۶/۸۴/۱

مولانا وقتی که می خواهد بندهٔ گناهکار را هشدار دهد که در مقابل پوشندهٔ گناه بی رویی از حد نبرد و ابلیس وار سخت رویی نکند، بنده پروری و گناه پوشی آفریدگار را دربارهٔ آدم یادآور می شود و بیان می کند که چگونه آدم از گناه خویش استغفار می کند و «برخاکستر اندوه می نشیند» و «دو چشم حسنِ خوشه چین را فرو می بندد» و «چشم دلِ هفتاد توی خود را می گشاید» و جز در مقام راستی نمی ایستد تا فریب رهنانِ دره نشسته را نخورد و خویش را در مقابل عذر پوش خود می شکند تا در پس این شکستن و استغفار و اعتراف به گناه روشنی یابد زیرا او می داند که «دُر چون شکسته شود توتیای چشم خسته می گردد»:

از پدَر آموز کدام در گناه	خوش فرود آمد به سوی بارگاه
چون بدید آن عالم الاسرار را	بر دو پای استاد استغفار را...
رَبَّنَا اِنَّا ظَلَمْنَا گفت و بس	چون که جانداران بدید از پیش و پس...
آن که فرزندان خاص آدمند	نفخهٔ اِنَّا ظَلَمْنَا می دمند
حاجت خود عرضه کن حجت مگو	همچو ابلیس لعین سخت رو
سخت رویی گرو را شد عیب پوش	درستیز و سخت رویی رو بکوش

...۳۳۱/۶۳۸/۴

مولانا ناراستی را همچون خَرّوبی می داند که در مسجد اقصای دل می روید و آن را از میان می برد به همین دلیل از عاشق می خواهد تا آدم وار به جهل و تقصیر خود اعتراف کند و برای توجیه خطای خود از شاخی به شاخی نبرد و رَبَّنَا اِنَّا ظَلَمْنَا بخواند تا از رشد و تکامل باز نماند:

عاشقا خَرّوب تو آمد کثری	همچو طفلان سوی کثر چون می غزی...
از پدَر آموز ای روشن جبّین	ربنا گفت و ظلمنا پیش از این
نه بهانه کرد و نه تزویر ساخت	نه لوای مکر و حیلت بر فراخت...

داند او کاو نیکبخت و محرم است زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

...۱۳۹۷/۶۹۱/۴

اما همین آدم که مایه عبرت دیگران است و در مقابل ابلیس از مقامی بلند برخوردار است حق و اجازه تمسخر کردن ابلیس شقی و لعین را پیدا نمی‌کند. مولانا حتی طعنه زدن بر اشخاص بدکار را نیز ناپسند می‌داند. چنان که خویشتن بینی و خودگزینی آدم در مقابل ابلیس باعث می‌شود که خداوند متعال از روی غیرت بر او بانگ زند که: ای برگزیده ما، تواز رازهای پنهان بی خبری! و آدم از این گستاخی و کج اندیشی پشیمان می‌شود و توبه می‌کند و از خداوند می‌خواهد که این گستاخی او را ببخشد و او را به راه راست هدایت کند زیرا در این جهان پراسرار نمی‌توان به دانشها افتخار کرد:

روزی آدم بر بلیسی کاو شقی است	از حقارت وز زیافت بنگریست
خویش بینی کرد و آمد خود گزین	خنده زد بر کار ابلیس لعین
بانگ برزد غیرت حق کای صفی	تو نمی دانی ز اسرار خفی
پوستین را باژگونه گر کنم	کوه را از بیخ و از بن برکنم
پرده صد آدم آن دم بر درم	صد بلیس نومسلمان آورم
گفت آدم توبه کردم ز این نظر	این چنین گستاخ نندیشم دگر
یا غیاث المستغیثین اهدنا	لا افتخار بالعلوم والغنی

...۳۹۷۱/۱۹۶/۱

مولانا به شیوه خاص خود از همه حوادث مربوط به زندگی آدم با مهارت بهره می‌گیرد و اندیشه‌های عالی عرفانی خویش را با کمک این اشارات و حوادث باسانی به ذهن خواننده منتقل می‌سازد. چنان که در جایی از مثنوی به گاوی اشاره کرده است که آدم در ابتدای خلقت با آن کشاورزی می‌کرده است.

مولانا پیری ظاهری را نشانه کمال و عظمت شخص نمی‌داند بلکه به عقیده او پیر کسی است که کمال روحی به دست آورده است و موجودیت او بر دیگران برتری دارد. بنابراین اگر قوچی خود را همزمان قوچ حضرت ابراهیم بداند و اگر گاوی خود را جفت گاو حضرت آدم بخواند ارزش و اعتباری کسب نخواهد کرد:

گفت قچ با گاو و اشترای رفاق	چون چنین افتاد ما را اتفاق
هر یکی تاریخ عمر ابد کنید	پیر تراولی است باقی تن زنید...
گاو گستا بوده ام من سالخورد	جفت آن گاوی کش آدم جفت کرد

جفت آن گاوَم کش آدم جَدَ خلق در زراعت بر زمین می کرد فلق

...۲۴۷۷/۱۱۷۸/۶

سرانجام از گروه کوردلانی که عصای استدلال و پای چوبین بی تمکین را در دست گرفته اند و دریافته‌های مردان الهی و پیران آگاه به حقیقت رسیده را نادیده می‌گیرند می‌خواهد زمانی که این عصا اسباب جنگ و ستیز و مبارزه با خدا می‌شود آن را بشکنند و دامن عنایت خدا گیرند و متوجه باشند که آدم با همه عظمتش از یک نافرمانی و «عصی» چگونه سالیان دراز گرفتار اندوه گردید:

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده ور	کز ثباتش کوه گردد خیره سر
پای نابینا عصا باشد عصا	تا نیفتد سرنگون او بر حصا...
این عصا چبود قیاسات و دلیل	آن عصا که دادشان بینا جلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر	آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
او عصا تان داد تاپیش آمدید	آن عصا از خشم هم بروی زدید
حلقه کوران به چه کار اندرید	دیده بان را در میانه آورید
دامن او گیر کاو دادت عصا	درنگر آدم چها دید از عصی

...۲۱۸۴/۱۰۸/۱

خیال آزاد مولانا دائماً در حال فعالیت است و در بسیاری موارد تناسبات لفظی ذهن او را به بیان اندیشه‌های تازه و استفاده از داستان تازه و می‌دارد که خواننده انتظار آن را ندارد، اما جاذبه‌ای که بیان او دارد باعث می‌شود که خواننده را در همان مدعا غوطه‌ور سازد.

در این تصویر تکرار کلمه عصا و نتایج مختلفی که از آن می‌گیرد او را متوجه عصیان آدم می‌کند. عصیانی که سرانجام آن پشیمانی و توبه است «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ»

مولانا از صنعت بدیعی جناس و ایهام برای هماهنگی و ارتباط اجزای تصویر به صورتی زیبا و استادانه بهره گرفته و موسیقی خاصی که از تکرار کلمه‌ها ایجاد گردیده سبب جلوه بیشتر تصویر شده است.

به این ترتیب مولانا ظریفترین و دقیقترین حالات و تجربیات روحی و اندیشه‌های عارفانه خویش را با استفاده از قصه آدم و حوا بیان می‌کند و با قدرت بی‌مانند خود آن را شاعرانه متجلی می‌سازد و چشم اندازهای دل‌فریبی به وجود می‌آورد.

در بیشتر موارد استفاده از اشارات چه به صورت رمز و چه به صورت مواد تشبیه متناسب با موضوع است. بعلاوه تنوع تصویری که در شعر مولانا مشاهده می‌شود نشان‌دهنده ذوق زاینده و پویا

و خیال گسترده و بلندپرواز اوست. در همه تصاویر روابط دقیقی که میان حوادث قصه و مفاهیم ذهنی خویش برقرار کرده قابل ملاحظه است.

او با مهارت تمام از همه حوادث قصه آدم استفاده کرده و خیال او از گذرگاههای متفاوت گذشته است. حاصل این خیال گسترده و وسعت اطلاعات و بیان شورآور مولانا تصاویری زیبا است که در این فصل ارائه شده است.

در شعر مولانا «دل موسی» همچون «ملایک اعتراض می‌کند.» و فرشتگان نیز اعتراض خود را صادقانه برای آدم بازگو می‌کنند. قصه ساخته شدن آدم از خاک به شیوه‌ای بسیار دلپذیر بیان می‌شود و خاک پرتخیل، این «زال ضعیف ظالم»، بالاخره پس از لابه‌ها و گریه‌های فراوان چون طفلی گریز پا به «مکتب الهی» آورده می‌شود و درس حقایق را در آن مکتب می‌آموزد و همچون «اصطرب» مظهر آیات الهی می‌گردد. این «طشت خمیر» با فرا گرفتن حقایق مسجود ملایک می‌شود و روح همچون «در گرانمایی درویرانه تن خاکی» او جای می‌گیرد. این روح با خطاب «اهبطوا» در کالبد خاکی وارد می‌شود و این انسان است که باید از آن مراقبت کند تا پس از «در شدن» خطاب اهبطوا نشنود و همچون آدم از بهشت رانده نشود.

در شعر مولانا آسمان گاه «شاه شطرنج دل» است که در بازی با شیطان «مات» می‌شود و زمانی «پهلوانی» است که در مسابقه کشتی با شیطان شکست می‌خورد و «برزمن می‌افتد» و یا همچون «ماهی» اسیر شست شیطان است. او گاه مظهر مستان هوس است و زمانی وجودش «خوشه مردم» می‌شود.

در این رهگذر «یوسف» همچون آدم از «بهشت وصل گندم می‌خورد» و گرفتار دوری می‌شود و یا نوری که از آهک پاره‌های مسجد اقصی می‌تابد همچون نوری است که از آب و گل «آدمکده» می‌تابد و سرانجام جبرئیل «موی‌کشان» او را از بهشت می‌راند و به همراه او «آدم حُسن» از بهشت زیبایی و جوانی رانده می‌شود. اما آدم «پای‌ماچان» برای عذرخواهی به خدمت معبود می‌شتابد و عذرش پذیرفته می‌شود.

سرانجام عصای نابینایان و کوردلان «عصی» و سرکشی آدم را به خاطر می‌آورد که حاصل آن تصویر زیبای دیگری است که نشان‌دهنده ذوق سرشار مولانا برای یافتن مایه‌های تصویری تازه است.

ابراهیم^۱

ابراهیم رمزی از پاک اعتقادی، خلوص، از خودگذشتگی و تسلیم ناپذیری در مقابل بت‌های دروغین و مدعیان خدایی است. عاشقی است که در راه حق و حقیقت از همه چیز خود می‌گذرد. بر سازمان و نظام فکری عصر خود عصیان می‌کند و با عنصر طغیان و خودخواهی یعنی نمرود قاطعانه می‌جنگد و در راه اثبات عقایدش دشواریهای زیادی را تحمل می‌کند. به آتش افکنده می‌شود، از فرزند می‌گذرد و به این ترتیب درس فداکاری و از خودگذشتگی در راه جانان را تعلیم می‌دهد.

این شخصیت تسلیم ناپذیر و قهرمان توحید و یکتاپرستی و تلاش برای از بین بردن و درهم کوبیدن بت‌های شرک و خرافه‌پرستی، در مثنوی معنوی پشتوانه‌ای قوی و گسترده برای بیان اندیشه‌های عارفانه و عاشقانه است.

از میان حوادث گوناگون مربوط به زندگی این شخصیت، مولانا بیش از همه به «درآتش افکندن او و تبدیل آتش به گلستان» توجه داشته و حتی خود به این نکته واقف است و با تردستی به این مسأله اشاره کرده است:

باخلیل آتش گل و ریحان و ورد باز برنمرودیان مرگست و درد
بارها گفتیم این را ای حسن می‌نگردم از بیانش سیرمن

... ۴۲۹۴/۱۲۷۱/۶

ابراهیم در شعر مولانا، عاشق پاک‌باخته و از جان گذشته‌ای است که در راه رسیدن به حق هر واسطه‌ای را «زحمت» می‌انگارد چه «واسطه زحمت بود بعد از عیان».

۱- رک: سوره‌های بقره (۲) آیات ۱۲۵ تا ۱۲۹ و ۲۵۸ و ۲۶ و آل عمران (۳) آیات ۶۸ و ۹۶ و نساء (۴) آیه ۱۲۵ و توبه (۹) آیه ۱۱۴ و هود (۱۱) آیات ۶۲ تا ۷۷ و ابراهیم (۱۴) آیات ۳۵ تا ۳۸ و مریم (۱۹) آیات ۴۱ تا ۴۸ و حجر (۱۵) آیات ۵۱ تا ۵۷ و حل (۱۶) آیات ۱۲۰ تا ۱۲۳ و انبیاء (۲۱) آیات ۵۲ تا ۷۳ و حج (۲۲) آیه ۲۶ و شعراء (۲۶) آیات ۶۹ تا ۱۰۲ و عنکبوت (۲۹) آیات ۱۶ و صافات (۳۷) آیات ۸۳ و ۹۷ و ۱۰۲ تا ۲۱۲ و زحرف (۴۳) آیات ۲۶ تا ۲۸ و ذاریات (۵۱) آیات ۲۴ تا ۳۶ و جم (۵۳) آیه ۳۷ و متحنه (۶۰) آیه ۵ و انعام (۶) آیات ۷۴ تا ۷۳ و قصص الانبیاء نیشابوری، صص ۴۵ تا ۷۶ و حبیب السیر، ج ۱، ص ۴۷ و کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب شانزدهم، آیه ۲۰ و اعلام قرآن، ص ۴۸ و سلطنت قیاد و ظهور مزدک، ص ۶۰: مزدیسنا و ادب فارسی، ص ۱۲۳ و قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۶۵ و حلیه الاولیا ج ۱، ص ۲۰ و احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۲۳ و فسر ابوالفتح، ج ۵، ص ۱۸۴ و کشف المحجوب، ص ۸۲ و قصص القرآن، صص ۳۲ تا ۶۴ و تاریخ طبری، ج ۱، صص ۲۳۳ تا



کتابخانه تخصصی حضرت مولانا
بیشتر صیقل دهد معنی بر او بیشتر مکشوف می شود و هرکس به اندازه همت خویش توفیق می یابد زیرا «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى». اما واهب نعمت نیز تنها خداوند است و این نعمت را به صورت گوناگون بر بنده عرضه می کند و نیکبخت آن کسی است که چون حق رنجی دهد رخت خود را ابراهیم وار نزدیکتر نهد و از کسی جز او یاری نخواهد و طمع یاری در دیگران نبندد زیرا واسطه در راه عاشق واصل سد و مانع است:

من خلیل و قتم و او جبرئیل	من نخواهم در بلا او را دلیل
او ادب ناموخت از جبریل راد	کاو پیرسید از خلیل حق مراد ^۱
که مرادت هست تا یاری کنم	ورنه بگریزم سبکباری کنم
گفت ابراهیم نی رواز میان	واسطه زحمت بود بعدالعیان

...۲۹۹۵/۷۷۱/۴

ابراهیم در وقت لقای حق از آتش نیز نمی هراسد و شفاعت جبرئیل را نمی پذیرد و او را در راه رسیدن به معشوق واسطه می داند. جز از حق یاری نمی خواهد و بدین سان درس پاکبختگی در راه معشوق را تعلیم می دهد و در برابر او تسلیم محض است.

چنان که ملاحظه می شود در این تصویر شاعر ماهرانه و بدون آن که به ذکر عناصر اصلی (آتش و گلزار) پردازد از این حادثه استفاده کرده است. اما در بسیاری موارد صحنه هایی جالب و پرهیاهو با استفاده از این واقعه تصویر می کند که بسیار دل انگیز و جالب توجه است:

یا أَبِیْتُ عِنْدَ رَبِّیْ خَوَانَدِی	در دل دریای آتش رانندی
نعره یانار کونی بارد	عصمت جان تو گشت ای مقتدا
ای ضیاء الحق حسام دین و دل	کی توان اندود خورشیدی به گل

...۲۰۱۱/۱۱۵۶/۶

در این تصویر مولانا زیرکانه حسام الدین، پیر خویش، را می ستاید و او را در عشق پرخروشش به ابراهیم تشبیه می کند که همچون ابراهیم در دل دریای آتش می راند و «نعره یا نار کونی بارد» (سوره انبیاء (۲۱) آیه ۶۹) او را رهایی می بخشد زیرا او نیز عاشق واقعی است. از عشق چون دریای

۱- مأخذ آن مطلبی است که در قصص الانبیای تعلیمی وحیه الاولیا و احیاء العلوم نقل شده است: «وچنان که نمرود آتش برافروخت و ابراهیم علیه السلام اندر پله منجیق نهاد جبرئیل بیامد و گفت: هل لك من حاجه؟ گفت اما الیک فلا. به توهیح حاجت ندارم. گفت: پس از خدای بخواه. گفت: حسبی من سوالی علمه بحالی. مرا آن بس که او می داند که به من چه می رسد. او داند که صلاح من در چه چیز است.»

پرخروش می جوشد و «های و هوی روحش از هیهای اوست.» به سوی اومی رود و از هیچ چیز نمی هراسد زیرا «از عاشق کسی دیوانه تر نیست».

در جای دیگر تصویر گویا و پرتحرک دیگری در یک مصراع از این واقعه ارائه می‌کند:
 پس یقین شد که تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ خاکیزی را گفت پرها برگشا...
 چار طبع و علت اولی نیم در تصرف دایما من باقیم...
 بحر را گویم که هین پرنار شو گویم آتش را که رو گلزار شو
 ...۱۶۳۶/۲۷۶/۲

رسایی این مصراع برای معنی مورد نظر شاعر یعنی «يَقْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ» (سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۲۷) قابل ملاحظه است و شاعر ماهرانه و در عین سادگی مواد مورد استفاده، تصویری گویا و پرتحرک ارائه کرده است. فرمان الهی که با قاطعیت تمام داده می‌شود پویایی و تحرک چشمگیری به تصویر بخشیده است.

مولانا گاه در وصف نیز از این واقعه استفاده کرده است:

چاه شد بر وی بدان بانگ جلیل گلشن و بزمی چو آتش بر خلیل
 ...۲۳۸۰/۴۹۷/۳

در این تصویر شاعر چاه یوسف را پس از شنیدن آواز جبرئیل به گلشن و بزم ابراهیم در آتش تشبیه کرده است. چاهی که قبل از شنیدن آواز چون آتش و پس از آن مانند گلستان است. مولانا در اغلب تصویرها می‌کوشد که در آن سوی تصویر معنی و مقصودی پنهان سازد و خواننده را به جستجوی معنا و مقصود مورد نظر وادارد. اما گاه نیز تصویر در شعر او به خاطر تصویر به وجود آمده و جنبه تفصیلی دارد و به همین جهت در این تصویر به عنوان توصیف به تبدیل آتش نمرود به گلستان اشاره کرده است. وی بارها قدرت بی‌نهایت حق را با کمک این واقعه بیان کرده است:

این جهان محدود و آن خود بی حد است نقش و صورت پیش آن معنی سداست...
 با چنین غالب خداوندی کسی چون نمیرد گرن باشد او خسی...
 پرورد در آتش ابراهیم را ایمنی روح سازد بیم را
 ...۵۳۲/۲۸/۱

در این تصویر مولانا به بیان این مسأله می‌پردازد که چون همه آفرینش از جهت ذات و صفت و تأثیر و تأثر مغلوب قدرت و زیر فرمان خداوند است پس او می‌تواند آنچه را که موجب خیال و رشک است سبب یقین و عین حکمت سازد و هر چه را که مورد هلاک است علت بقا و حیات

گرداند چه نیرو و قدرتی که در تبدیل اشیا و خواص آنها دارد بی نهایت است. او آتش سوزنده را برای برگزیدگان خویش به گلستان خرم تبدیل می‌کند و آنان که ابراهیم وار از آتش امراض و هواهای نفسانی می‌گذرند پاک و رسته از نفسانیات از آتش بیرون می‌جهند:

چون که موصوفی به اوصاف جلیل زاتش امراض بگذر چون خلیل
گرد آتش بر توهم برد و سلام ای عناصر مرمر مزاجت را غلام

...۹/۳۸۳/۳

یا:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود چو نوش گزد
ز آتش شهوت نسوزد اهل دین طاغیان را برده تا قعر زمین

...۸۷۴/۴۵/۱

به این ترتیب مولانا رابطه دقیق و شگفت‌آوری در این تصویر برقرار می‌کند و با استفاده از این واقعه نتیجه اخلاقی می‌گیرد و بر این قیاس می‌گوید که شهوت نیز آتشی است سوزنده و وقتی غلبه کند عقل و ادراک بشر را تحت تصرف خود درمی‌آورد، ولی مردم دیندار هرگز در این آتش نمی‌سوزند زیرا صدق و پاکی، تبعیت و پیروی از احکام الهی و قدرت ایمان آنها را بیدار و نیرومند ساخته و از این جهت آتش شهوت بر دل آنان سرد می‌گردد.

اما راه کشتن نفس، ریاضت و متابعت از اولیا و انبیاست. خلیل وار باید در آتش سوزانده هوسها و آرزوها قدم گذاشت و آنها را پایمال کرد تا به گلستان حقایق و معنویات رسید. او جهان «هست شکل بی ثبات» و جهان مادی را به آتشی تشبیه می‌کند که تنها عاشقان جانباز و بی ترس از آن ابراهیم وار می‌گذرند و به «جهان نیست شکل هست ذات» و به گلستان معنویات قدم می‌گذارند:

اندر آسرار ابراهیم بین کاو در آتش یافت سردو یاسمین
مرگ می دیدم گه زادن ز تو سخت خوفم بود افتادن ز تو
چون بزام رستم از زندان تنگ در جهانی خوش هوا و خوب رنگ
من جهان را چون رحم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم این سکون

...۸۰۳/۴۱/۱

مولانا آن جا که از عشق می‌گوید از خود بی خود می‌شود. آن را برترین چیزها می‌داند که عاشق باید در مقابلش از خود فانی شود. پروانه وار گرد وجودش بگردد و خود را فنا سازد و دعوی شمعی نکند. بر در عشق ساکن شود و بی خانه گردد. آفتاب بودن را رها کند و ذره شود. با دست

خویش دام نهد تا صید عشق شود چه در عاشقی «صید بودن بهتر از صیادی است». در این صورت چاشنی زندگی واقعی را می چشد و سلطنت نهان در بندگی را می بیند. زیرا حق تعالی قهرها را در لطف و لطفها را در قهر پنهان می کند. نعل باژگونه است و مکرالله تا اهل تمییز و بنظر بنورالله از حالی بینان و ظاهر بینان جدا شوند و تنها روشندان خلیل آساء نور را در نار می بینند. سحر و خدعه نمرود را با فرزاندگی درک می کنند و به کوری چشم نامحرمان بی هراس به دامن آتش پناه می برند:

ای خلیل این جاشرار و دود نیست	جز که سحر و خدعه نمرود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانه ای	آتش آب تست و تو پروانه ای...
این چنین لعب آمد از رب جلیل	تا ببینی کیست از آل خلیل
آتشی را شکل آبی داده است	واندر آتش چشمه ای بگشاده است
من نیم فرعون کایم سوی نیل	سوی آتش می روم من چون خلیل
نیست آتش هست آن ماء معین	وان دگر از مکر آب آتشین

...۴۳۷/۸۴۱/۵

در این تصویر اهل تمییز و بنظر بنورالله ابراهیم سیرتانی هستند که لطف حق را در قهر او نیز می یابند و با فرزاندگی به سوی آتش می روند. زیرا در این جا آتش، آتش نیست بلکه «چشمه قبول» است و در آتش به جای گلستان «چشمه ای بگشاده اند» که آب معین و گوارای مهر و وفا از آن جاری است.

اما این آتش همیشه گلستان نمی شود مگر لطف حق شامل شود که او بر قهر طبایع تواناست:

در پناه لطف حق باید گریخت	کاو هزاران لطف برار و اح ریخت
تا پناهی بابی آنکه چون پناه	آب و آتش مرتورا گردد سپاه...
آتش ابراهیم رانی قلعه بود	تا برآورد از دل نمرود دود

...۱۸۸۵/۹۴/۱

مولانا ضمن بیان آفات شهرت که باعث رشک و حسد می شود به این نکته اشاره می کند که از دوستی شهرت جز به لطف خداوند نمی توان رهایی یافت و تنها لطف الهی است که می تواند دستگیر آدمی شود تا انسان دریابد که نام و ننگ و شهرت سبب کمال انسان نیست. سپس قدرت خداوند را در قصه سرد شدن آتش نمرود بر ابراهیم مثال می آورد تا نتیجه گیرد که خدای تعالی همچنان که بر قهر طبایع قادر است می تواند سرشت و نهاد آدمی را نیز در حیطه تسخیر خود درآورد. در این جا مولانا تصویری بسیار جالب آفریده است. آتش ابراهیم از دل نمرود جفاپیشه دود برمی آورد و چون حصاری ابراهیم را در پناه خویش می گیرد. شاعر قلندرانه با این آتش دل نمرود را

سوزانده و دود کرده است. از طرفی پیوستگی و هماهنگی اجزای این تصویر با معنی مورد نظر شاعر قابل ملاحظه است.

ابراهیم در شعر مولانا مظهر مردان کامل و نمرود مظهر مردم هواپرست دغل‌پیشه است و چون مرد کامل از صفات خود فانی و به صفات حق متصف است دست او دست خداست و می‌تواند در امور تصرف کند و تصرف او محدود نیست، لیکن مرد ناقص حق تصرف ندارد زیرا از اغراض نفسانی منزّه نگشته و مغلوب «نمرود نفس» است و اگر بخواهد در امور تصرف کند و در این آتش وارد شود باید اول ابراهیم گردد تا از آتش «ورد احمر» آورد:

گفت پیغمبر که ای صاحب جری	هان مکن باهیچ مطلوبی مری
در تو نمرودی است آتش در مرو	رفت خواهی اول ابراهیم شو
او ز آتش ورد احمر آورد	از زیان‌ها سود بر سر آورد
کاملی گر خاک گیرد ز رشود	ناقص از زبرد خاکستر شود

...۱۶۴۸/۸۳/۱

به این ترتیب مولانا تفاوت بین طالب و راهرو خام و واصل و مرد کامل را با استفاده از این واقعه نشان می‌دهد و بیان می‌کند که مرد کامل ابراهیم و هر چیز را به جای خود و برای مصلحت به کار می‌برد و حتی خود را در آتش می‌افکند چه او در پشت آتش ظاهری «ورد احمر» می‌بیند، برخلاف ناقص که جز خاکستر نمی‌بیند زیرا هنوز در درونش نفس نمرودی بیدار است و از این جهت اوست که باید از مخاطرات بترسد زیرا شرّ و بدی و آتش با پاکان سر سازگاری دارد و این هواپرستان دغل‌پیشه و نمرود صفت هستند که باید از آتش نابودی بهراسند:

آتش ابراهیم را نبود زیان	هر که نمرودی است گومی ترس از آن
نفس نمرود است و عقل و جان خلیل	روح در عین است و نفس اندر دلیل

...۳۳۵۸/۳۵۶/۲

مفاهیم زیبایی که در این آیات وجود دارد با ذوق سرشار مولانا برای تشبیه نفس به نمرود و جان به «خلیل» دست به دست هم داده و جذابیت خاصی به گفتارش بخشیده است. مولانا گاه در مقام اندرزگویی و نصایح عارفانه از این واقعه استفاده کرده است. او صبر کردن را می‌ستاید و صبر با ناهلان را وسیله‌ای جهت صاف شدن دل صابر می‌داند، همچنان که آتش نمرود ناهل باعث صفای مراتب روح ابراهیم می‌شود و روح پاک و صفای درونش را آشکار می‌کند:

صبر با ناهل اهلان راجلی است	صبر صافی می‌کند هر جا دلی است
-----------------------------	-------------------------------

آتش نمرود ابراهیم را صفوت آینه آمد درجلا

...۲۰۴۴/۱۱۵۷/۶

در مقام تشویق به بخشندگی و نیکوکاری و پاداشی که از آن نصیب بخشنده می شود می توان تجلی این واقعه را مشاهده کرد. او نشان می دهد که چگونه «ضد درضد پنهان می شود» و «میوه در شاخ و برگ» و «زندگی جاوید در مرگ» و «جوشش و افزونی زرد زکات» و «روضه» در «آتش»:

روضه اندر آتش نمرود درج دخلها رویان شده از بذل و خرج...

آن زکات کیسه ات را پاسبان وان صلات هم زگرگانت شبان

...۳۵۷۴/۱۲۳۳/۶

بدین سان مولانا داستان تبدیل آتش نمرود را به گلستان پشتوانه بیان اندیشه های عارفانه خویش قرار می دهد و با کمک آن تعبیر زیبا و لطیف خلق می کند و تصاویر شاعرانه می سازد.

ابراهیم و نمرود

مولانا داستان کودکی نمرود را به شیوه ای بسیار زیبا و دقیق تصویر کرده و از آن نتیجه اخلاقی و عرفانی گرفته است. در این داستان نمرود به هنگام کودکی به وسیله تخته پاره ای از غرق شدن نجات می یابد و خداوند - تعالی - او را بی واسطه مادر و دایه در طفلی می پروراند تا به سروری می رسد، اقا نفس کافر نعمتش او را گمراه می سازد، سوزنده خلیل می گردد، دعوی خدایی می کند؛ با کرکسان به جنگ خدا می رود و بالاخره نیز نفس شوم بدیقینش او را به ضلالت می افکند و بدین ترتیب مظهر همه خودخواهان و نفس پرستان می گردد:

حق به عزرائیل می گفت ای نقیب برکه رحم آمدتورا ازهر کثیب...

گفت روزی کشتیی بر موج تیز من شکستم زامر تا شد ریز ریز

پس بگفتی قبض کن جان همه جز زنی و غیر طفلی. زان رمه

هر دو بر یک تخته ای درماندند تخته را آن موجهها می راندند

باز گفتی جان مادر قبض کن طفل را بگذار تنها زامر کن

چون ز مادر بگسلیدم طفل را خود تو می دانی چه تلخ آمد مرا

پس بدیدم دود ماتمهای زفت تلخی آن طفل از فکرم نرفت

گفت حق آن طفل را از لطف خویش موج را گفتم فکن در بیشه ایش

بیشه پرسوسن و ریحان و گل پردرخت میوه دار پر اکل

چشمه های آب شیرین زلال	پروریدم طفل را با صد دلال
صدهزاران مرغ مطرب خوش نوا	اندر آن روضه فکندم صدنوا
بسترش کردم ربرگ نسترن	کرده اورا ایمن از صدمه فتن
گفته من خورشید را کاورا مگر	باد را گفته براو آهسته وز
ابر را گفته براو باران مریز	برق را گفته براو مگرای تیز
زاین چمن ای دی مبر آن اعتدال	پنجه ای بهمن براین روضه ممال...
حاصل آن روضه چوباغ عارفان	از سموم و صرصر آمد درامان
یک پلنگی طفلکان نوزاده بود	گفتم اورا شیرده طاعت نمود...
پرورش دادم مراورا زاین چمن	که به گفت اندرنگنجد فن من...
صد عنایت کردم و صد رابطه	تا ببیند لطف من بی واسطه

...۴۸۰۰/۱۲۹۷/۶

ملاحظه می شود در این قسمت از داستان، مولانا با دقت تمام گوشه های مختلف دوران کودکی نمرود را به طرز بسیار جالبی تصویر کرده و نهایت ذوق خویش را در توصیف محل و چگونگی پرورش نمرود به کار برده و آن را شاعرانه توصیف کرده است تا خواننده نیز بتواند لطف بی حد خداوند را از خلال تصاویر او احساس کند.

خداوند نمرود را چنان پرورش می دهد و چنان در ناز و نعمت قرار می دهد تا بعدها هیچ گونه عذر و بهانه ای برای او جهت شکوه و شکایت باقی نماند و لطف بی واسطه حق را منکر نشود:

ورنه تا خود هیچ عذری نبودش	شکوتی نبود زهریار بدش
تا نباشد از سبب در کش مکش	تا بود هراستعانت از منش
این حضانه دید با صد رابطه	که بپروردم و را بی واسطه
شکر او آن بودای بنده جلیل	که شداو نمرود و سوزنده خلیل...
این زمان کافر شده ره می زند	کبر و دعوی خدایی می کند
رفته سوی آسمان با جلال	باسه کرکس تا کند با من جدال
صدهزاران طفل بی تلویم را	کشته تایابد وی ابراهیم را
که منجم گفت کاندرا حکم سال	زاد خواهد دشمنی بهر قتال
هین بکن در دفع آن خصم احتیاط	هر که می زاید می کشت از خبط
کوری اورست طفل وحی کش	ماند خونهای دگر در گردنش...
دیگران را گرام و آب شد حجب	اوزما یابید گوهرها به جیب

گرگ درنده است نفس بدیقین چه بهانه می نهی برهرقرین

... ۴۸۴۴/۱۲۹۹/۶

بدین ترتیب مولانا با مهارت قصه زاده شدن ابراهیم، پیشگویی منجمان، رهایی ابراهیم از مرگ در هنگام تولد، ابراهیم و آتش نمرود، دعوی خدایی کردن نمرود، به جنگ خدا رفتن به کمک کرکسان را بیان کرده و تقریباً به تمام حوادث مهم مربوط به این شخصیت با ایجاز و زیبایی خاص اشاره نموده است و در پایان «نفس زشت کفرناک» را مایه همه بدبختیها و گمراهیها دانسته است. اما به عقیده او آتش این «نفس چون نمرود» تنها با «نور خدا و نور ابراهیم» خاموش می شود:

نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تابه دوزخ می برد...

چه کشد این نار را؟ نور خدا نور ابراهیم را ساز اوستا

تا ز نار نفس چون نمرود تو و ا رهد این جسم همچون عود تو

... ۳۷۷۵/۱۸۷/۱

در این جا نیز این واقعه با یک تشبیه جالب بیان می شود که همه اعماق روح را می شوراند و انسان را برمی انگیزد تا جسم چون عودش را از آتش نفس نمرودین برهاند و طالب نور خدا و اولیای صالح او گردد.

اما کشتن نفس، گریختن از دام این جهان و روگردانی از آرزوهای نفسانی است و مولانا با لحنی ملامت بار کسانی را که منکر قدرت حق می شوند و مفتون نفس فتنه انگیزشان می گردند و از خود خدا می سازند تمسخر می کند و از آنان می خواهد تا «نمرود صفت» او را که مانع هوسهایشان می دانند به تیر خدنگ بکشد:

پس بکن دفعش چون نمرودی به جنگ سوی اوکش در هوا تیر خدنگ

۳۷۳/۱۰۷۲/۶

ما سالک برای کشتن نفس احتیاج به راهشناسی راه بلد دارد که در مدارج سیر الی الله او را پیش برد و مولانا این مسأله بسیار مهم را بار دیگر به صورتی تازه با بهره گیری از ماجرای به آسمان رفتن نمرود به کمک کرکسان بیان می کند و به طرزی شاعرانه و زیبا آن را متجلی می سازد. او پیر را «نردبان آسمان» می داند که تنها به کمک آن می توان خود را به سوی آسمان حقیقت بالا کشید و مدارج کمال را طی کرد و از نمرود و نمرودیان می خواهد تا «ازکسان» پروبال گیرند و «کرکسان جیفه خوار» را رها سازند و آنگاه خود بر سر شوق می آید و می گوید:

من نجویم ز این سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر

و به این ترتیب لزوم پیروی از پیر و پیمودن وادی طلب را به رهبری او تأکید می‌کند تا از مکاید نفس و وسوسه‌های شیطانی که بردل می‌گذرد بتوان رها شد:

پیر باشد نردبان آسمان	تیر پیران از که گردد از کمان
نه زابراهیم نمرود گران	کرد با کرکس سفر بر آسمان
از هوا شد سوی بالا اوبسی	لیک بر گردون نپرد کرکسی
گفتش ابراهیم ای مرد سفر	کرکست من باشم اینست خوبتر
چون زمن سازی به بالا نردبان	بی پریدن بر روی بر آسمان...
خیز ای نمرود پرجوی از کسان	نردبانی نایدت زاین کرکسان
عقل جزوی کرکس آمد ای مقل	پروا با جیفه خواری متصل...
ترک کرکس کن که من باشم کست	یک پرمن بهتر از صد کرکست

... ۴۱۲۷/۱۲۶۲/۶

تصاویری که مولانا در این ابیات ساخته نشانه عمق اندیشه و زائیده ذوق نوآفرین اوست. عقل و ذوق و اندیشه در این تصاویر هماهنگی خاص و جدی دارند و تشبیه ابراهیم و پیر به کرکس تشبیه و تعبیر تازه و زیبایی است که ناشی از ظرافت طبع و تازه‌جویی اوست. بعلاوه بازی لفظی جالبی که با کلمات متجانس «کرکس و کس» در این تصویر شده است بر زیبایی تصویر و اندیشه افزوده است.

سرانجام مولانا از آخرین حادثه زندگی نمرود نیز استفاده می‌کند و آن را برای بیان اندیشه‌ای دیگر در شعر خویش متجلی می‌سازد:

پشه‌ای نمرود را با نیم پر می‌شکافد بی محابا مغز سر

۱۲۱۵/۶۲/۱

اگر پشه کله نمرود را می‌خورد به این جهت است که همه ذرات زمین و آسمان لشکر حق و مطیع فرمان اویند و عاقلانه به یاری پیامبران می‌شتابند:

جمله ذرات زمین و آسمان	لشکر حقنند گاه امتحان...
وانچه آن بابیل با آن پیل کرد	وانچه پشه کله نمرود خورد...
گر بگویم از جمادات جهان	عاقلانه یاری پیغمبران
مثنوی چندان شود که چل شتر	گر کشد عاجز شود از بار پر

... ۷۹۱/۶۶۱/۴

در جای دیگر مکر شیطان سبب ریختن مغز نمرود به وسیله پشه می‌شود:

مغز نمرود از تو آمد ریخته ای هزاران فتنه ها انگیخته

۲۶۹۷/۳۲۴/۲

و بالاخره مولانا با یاری آنان که مست عشق گشته اند مُلک نمرودی را رندانه به پربرهم می زند:

آخرا ز پشه نه کم باشد تنم ملک نمرودی به پربرهم زنم

۳۴۸/۲۱۸/۲

ابراهیم بت شکن

بت شکنی ابراهیم یکی از مهمترین وقایع زندگی اوست. ابراهیم از بت و بت پرستی اعراض می کند و بتهای صوری را می شکند و با شکستن آنها درس شکستن بتهای درون را تعلیم می دهد. او تیشه بر پیکر بتهای بت پرستان می زند تا دیگران به تقلید از او تیشه برگیرند و بت نفس و بت خودپرستی و خودخواهی را درهم بشکنند و همه بتهایی را که مانع رسیدن به حقیقت می گردد از بین ببرند. در شعر مولانا هنگامی که سلیمان می خواهد بلقیس را به سوی خدا بخواند و او را از پرستیدن خورشید و بتهای دروغین باز دارد با غرور و افتخار خود را به ابراهیم بت شکن نسبت می دهد و می گوید:

هین بیا که من رسولم دعوتی	چون اجل شهوت کشم نی شهوتی
و ربود شهوت امیر شهوتم	نه اسیر شهوت و روی بتم
بت شکن بوده است اصل ما	چون خلیل حق و جمله انبیا
گر درآیم ای رهی در بت کده	بت سجود آرد نه ما در معبد

...۸۲۰/۶۶۳/۴

چنان که ملاحظه می شود در این ابیات مولانا اشاره ای صریح به بت شکنی ابراهیم کرده است، اما این اشارات همیشه برای بیان اندیشه های متعالی به کار برده می شوند و این بار نیز شکستن بت شهوات و آرزوهای نفسانی و شیطانی را تعلیم می دهد.

اما به عقیده مولانا اگر این بت شکنی ظاهری باشد مذموم و نکوهیده است. وی با لحنی عتاب آلود کسانی را که به ظاهر چون ابراهیم تیشه برمی گیرند و بتهای درونی را می شکنند اما در باطن حتی از فدا کردن بت تن نیز ابا دارند سرزنش می کند و آنان را حقیر می شمارد:

بت شکستی گیرم ابراهیم وار کوبت تن را فدا کردن به نار

۲۵۰۵/۹۵۸/۵

به این ترتیب مولانا فرق میان دعوت شیخ کامل و واصل و سخن و دعوت ناقصان بی عمل را در این ابیات بیان کرده و با استفاده از دو واقعه زندگی ابراهیم، بت شکنی و در آتش افتادن، مقصود خویش را شاعرانه القا کرده است.

یک بار نیز به داستان آرزو بت تراشی او اشاره کرده و انسان را بتی دانسته که در مقابل اراده و قدرت مطلق صانع و بتگر هستی تسلیم محض است. بتی است که به اراده بتگر ساغر می شود، خنجر می گردد و اگر صانع چشمه اش بسازد آب می دهد و چون به صورت آتش درآید تاب: اوبه صنعت آراست و من صنم آتشی کا و سازدم من آن شوم

۱۶۸۵/۹۱۰/۵

ابراهیم و اسماعیل

مولانا همه جا «ذبیح» را اسماعیل می داند و از اسحاق نامی نبرده است. اسماعیل مظهر کامل تسلیم در برابر اراده حق است. اوست که در راه عشق معبود از قربان شدن نیز نمی هراسد و جان خویش را در راه حق انفاق می کند و همچون پدرش، درس از جان گذشتگی در راه هدف و برقراری یگانه پرستی و ایمان را می آموزد:

حلق پیش آورد اسماعیل وار کارد بر حلقش نیارد کرد کار

۳۸۶/۲۲۰/۲

مولانا عاشقان پاکباز جان برکف را به اسماعیل که رمز و مظهر جانبازی و پاکبختگی است تشبیه می کند. عاشقانی که لطف حق را در قهر او نیز یافته اند. فرمان او را به جان می پذیرند، خود را فدا می کنند و حتی با دست خویش خونشان را در راه او قربان می کنند. شهادت و مرگ در راه حق را عاشقانه می پذیرند از آن جهت که دریافته اند ظاهر شهادت مرگ و حقیقت آن زندگانی جاوید، و صورت زندگانی حسی و جهان مادی خوش و حقیقت آن رنج و ناخوشی است.

این عاشقان جام سعادت و خوشبختی و شادی را زمانی می نوشند که اسماعیل وار سر بر قربانگاه معشوق گذارند و شاد و خندان در پیش تیغ او جان دهند:

همچو اسماعیل پیش سربنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده

۲۲۷/۱۴/۱

و ابراهیم مظهر و نمونه عاشقان از جان و مال و فرزند گذشته ای است که خوبترین خوب خود یعنی اسماعیل را در راه خدا قربان می کند. بی چون و چرا تسلیم اراده معشوق می شود و «إنی آرائی أذبحک» (سوره صافات (۳۷) آیه ۱۰۲) می خواند. او «شمع عشق را روشن اندر روشن» می یابد.

شمعی که آتش می نماید و می سوزاند ولی در حقیقت عین خوشی است. در پس آن سربیدن و کشتن مردنی وجود ندارد زیرا فنای در حق و مرگ برای حق عین حیات و زندگی واقعی است:

من خلیلم توپسر پیش بچک سربنه انی آرانسی اذبحک
سربه پیش قهرده دل بی قرار تا ببرم حلققت اسماعیل وار
سرببرم لیک این سرآن سری است کزبریده گشتن و مردن بری است
لیک مقصودم از آن تسلیم تست ای مسلمان بایدت تسلیم جست

...۴۲۲۱/۵۸۷/۳

مولانا در این ابیات با تمثیلی زیبا- گریختن مؤمن و بی صبری او در بلا- به ذکر مقام «تسلیم» می پردازد و از مظهر تسلیم در برابر اراده حق یعنی ابراهیم و فرزندش اسماعیل کمک می گیرد. گرچه در چند بیت متوالی به جزء جزء این واقعه اشاره کرده و در پایان نیز مقصود خود را آشکارا بیان کرده است اما تناسب کاملی که میان اجزای تشبیه وجود دارد لطف ذوق و دقت او را نشان می دهد.

گاه نیز تناسبات لفظی ذهن و خیال مولانا را متوجه شخصیت های داستانی می کند و ماهرانه از سرگذشت آنان برای بیان اندیشه های عرفانی خویش استفاده می کند:

اقتدا کردند آن شاهان قطار در پی آن مقتدای نامدار
چون که باتکبیرها مقرون شدند همچو قربان از جهان بیرون شدند
معنی تکبیر این است ای امیم کای خدایش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله اکبر می کنی همچنین در ذبح نفس کشتنی
تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل کرد جان تکبیر بر جسم نبیل
گشت کشته تن ز شهوتها و آرز شده بسم الله بسمل در نماز

...۲۱۷۷/۴۸۷/۳

در داستانی که مولانا نقل می کند نماز برگزار می شود و الله اکبر گفتن نما گزاران مولانا را به یاد الله اکبر گفتن در وقت ذبح می اندازد. از این الفاظ یعنی «الله اکبر و ذبح و قربان» ناگاه ذهن او متوجه اسماعیل ذبح می شود و برای بیان مقصود خود ماهرانه از آن سود می جوید.

مولانا در این تصویر «تن» را به «اسماعیل» تشبیه می کند تا «جان چون خلیل» بر او تکبیر گوید و قربانش کند و آن را از قید شهوت و از رهایی بخشد.

گرچه مولانا با صراحت به عناصر تشکیل دهنده داستان اشاره می کند تازگی و بی سابقگی این تصویر جالب توجه می باشد و نازک خیالی و باریک اندیشی او را نشان می دهد. در این تصویر

شاعر با مهارت تمام بین مواد دور از ذهن ارتباط برقرار کرده و شاعرانه واقعه‌ای را متجلی کرده است

مولانا یک بار نیز از قوچی که به جای اسماعیل، بنا به روایت تورات، قربان می‌شود نام برده است.

در داستانی اشتر و گاو و قوچ گیاهی می‌یابند و تصمیم می‌گیرند که هرکس پیرتر باشد این گیاه نصیب او گردد و قوچ برای نشان دادن طول عمر خود، خود را همزمان با «قچ قربان اسماعیل» معرفی می‌کند و چراگاهش را با او یکی می‌داند:

گفت قچ با گاو و اشترای رفاق چون چنین افتاد مارا اتفاق
هریکی تاریخ عمر ابد کنید پیرتر اولی است باقی تن زیند
گفت قچ مرج من اندر آن عهد با قچ قربان اسماعیل بود

...۲۴۷۷/۱۱۷۸/۶

به این ترتیب با آن که مولانا فقط یک بار در مثنوی به این قوچ اشاره کرده حسن ذوق خویش را در انتخاب و تجلی شاعرانه مناسبترین اشارات داستانی برای بیان اندیشه‌های خود اثبات کرده است.

لا أُحِبُّ الْإِفْلِینَ گفتن ابراهیم

مولانا با استفاده از یکی دیگر از حوادث مربوط به زندگی ابراهیم به بیان عقاید عرفانی خود پرداخته و آنچنان زیبا آن را تصویر کرده است که خواننده دل آگاه به هنگام رویارویی با خورشید همیشه فروزان شعرش «لا أُحِبُّ الْإِفْلِینَ» (سوره انعام (۶) آیه ۷۶) می‌گوید.

سلوک بدون مرشد نزد صوفیه خویش را در تهلکه انداختن است و توسل به پیر نزد ایشان شرط اصلی سلوک است چه مرشد و مراد کامل مرید را به علم و معرفت پرورش می‌دهد و بتدریج از عالم حس و خیال و وهم می‌گذراند و در وادی طلب و مراحل سلوک که متضمن دشواریها و آفتهای بسیار است او را دستگیر و راهنما می‌شود و به حقیقت می‌رساند.

اما نکته مهمی که مولانا نیز به آن توجه کرده و با استفاده از این گوشه از سرگذشت ابراهیم آن را بیان کرده است، این است که هرکس هم شایسته شیخی و پیشوایی نیست و خود را به هرکسی نباید تسلیم کرد زیرا مربی بی خبر و بی اطلاع از رموز تربیت، مانند طبیب جاهلی است که مرض بر مرض می‌افزاید. از این رو مولوی قصه ابراهیم را که روی از ستاره برتافت، شاهد می‌آورد تا طالب هشیار شود و از شیخان و پیران مدعی که «گرمی ذوقشان مستعار و ناپایدار»

است خویشتن را دور نگه دارد و در پناه ولی کامل که ظهور علم و اراده و قدرت حق است خود را به خورشید حقیقت برساند.

به عقیده مولانا، صحبت پیری را باید اختیار کرد که مجاهده ظاهرش دلیل مشاهده باطن و گرمی و سوز سخنش نمودار سوختگی دل باشد نه شیخان فریبکار دنیاپرست را زیرا علاقه به صدرنشینی و جاه طلبی و خانقاه داری نشانه تیرگی درون و بی خبری از عالم حقیقت است.

به همین دلیل است که مولانا پیران دروغین و فریبکار و ظاهری را به سایه افول کننده ناپایداری تشبیه می کند که قابلیت دل بستن و قبول ندارند بلکه باید خلیل آسا در مقابل آنان «لَا أُحِبُّ الْاَفْلَینَ» خواند:

اندراین وادی مروبی این دلیل لَا أُحِبُّ الْاَفْلَینَ گوچون خلیل

۴۲۹/۲۳/۱

در این تصویر ارتباط دقیقی که بین پیران ظاهری و لَا أُحِبُّ الْاَفْلَینَ گفتن ابراهیم وجود دارد تعبیری ستایش گونه است که بسیار طبیعی و زیبا است و نشانه قدرت بیان سحرآمیز مولانا.

مولانا با مهارت تمام، مسایل دشوار تصوف را با کمک این سخن ابراهیم که دنیایی معنا در آن نهفته است بیان می کند:

عالم وهم وخیال وطمع و بیم	هست رهرو رایکی سدی عظیم
نقشهای این خیال نقشبند	چون خلیلی را که گه بُدشد گزند
گفت هذا ربی ابراهیم راد	چون که اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوب را چنین تاویل گفت	آن کسی کاو گوهر تاویل سفت
عالم وهم وخیال نقشبند	آن چنان گه را زجای خویش گند
تا که هذا ربی آمد قال او	خریط و خراچه باشد حال او

۲۶۴۸/۹۶۶/۵...

به نظر مولانا عالم وهم وخیال سدی عظیم در مقابل رهرو است و نقشهای این خیال نقشبند حتی خلیل حق را که چون کوه مقاوم و استوار است آسیب رسانید. به همین دلیل چه بسا عقلهای چون کوه که در دریای وهم و گرداب خیال غرق شده اند. این خیال رهنز راه یقین است و معشوق مطلق و یگانه را دوگانه و چند گانه می نمایاند. اما سالک واقعی کسی است که خلیل آسا قلب و روح خویش را از وهم بزداید و دل خویش را از آسیب وهم و خیال برهاند و آن را آیین بی نقشی گرداند تا همه نقشهای واقعی را در آن ببیند.

مولانا در این تصویر با بیانی ساده از یک سو ماهرانه گوشه ای از حوادث مربوط به سرگذشت

این شخصیت را روشن ساخته و از سوی دیگر با بهره‌گیری از آن یکی از مسایل مهم تصوف را به صورتی زیبا و شاعرانه بیان کرده و آن را در اندیشه خواننده نشانده است و اگرچه چند بیت متوالی را به تصویر این حادثه اختصاص داده مهارت او باعث شده است که طولانی بودن بحث آشکار نباشد و به این سبب خواننده نیز در فشار درک تناسبات و ارتباطات موجود میان این ابیات قرار نگیرد.

در جای دیگر با استفاده از این مطلب، عقل را که در نظر او همان شناخت و آگاهی مطلق است می‌ستاید و ابراهیم را مظهر این آگاهی معرفی می‌کند.

گرچه مولانا اغلب چراغ عقل را کم‌سومی یابد و معتقد است که باید شمس عشق شب تیره جهالت را روشن نماید و «دور بادا عاشقان از عاقلان» می‌سراید، اما چنان نیست که دنیای عقل را نیز گام به گام سیاحت نکرده باشد.

از زبان لقمان حکیم محبت را نتیجه دانش می‌داند و ناقص عقل را مستوجب لعنت. او کفر و فرعونی هر گبر را نتیجه نقصان عقل دانسته و عقل را عاقبت بین معرفی کرده است.

به این ترتیب شناخت و آگاهی (عقل) زاینده عشق و محبت واقعی است و آن کس که می‌خواهد به گلزار عشق برسد و نور مطلق را ببیند جانی ابراهیم وار می‌خواهد تا نور را در نار و قصور و گلزار را در آتش ببیند. عارف حق شناس و از خود گذشته حلقه وار بر در نمی‌ایستد و شهوات و هواهای نفسانی را رها می‌کند و «جهان تن غلط انداز» را پشت سر می‌گذارد و همچون خلیل بر ماه و خورشید بالا می‌رود و نغمه «لَا أَحَبُّ الْإِفْلَینِ» سر می‌دهد:

جان ابراهیم باید تابه نور	بیند اندر نار فردوس و قصور
پایه پایه بر رود بر ماه و خور	تا نماند همچو حلقه بند در
چون خلیل از آسمان هفتمین	بگذرد که لَا أَحَبُّ الْإِفْلَینِ

... ۱۵۷۰/۲۷۲/۲

در این تصویر تشبیه بسیار زیبا و مناسب مردان کامل- آنان که افول را دوست ندارند و طالب کمال مطلقند- به مظهر بارز و نمونه کامل این اندیشه یعنی، ابراهیم، بسیار بجا و زیباست و ظرافت طبع و دقت نظر شاعر را در تصویر کردن و جلوه دادن اشارات داستانی نشان می‌دهد.

صوفی صافی نیز به دنبال عشق واقعی فریب عشقهای ناپایدار و افول کننده را نمی‌خورد. او بر «حال» عاشق نیست بلکه عاشق «او» است که «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳) است و چنین عشقی است که مولوی سالک را بر آن ترغیب می‌کند:

آن که یک دم کم دمی کامل بود نیست معبود خلیل آفل بود

وان که آفل باشد و گه آن و این نیست دلبر لا اُحِبُّ الاِفلین...
رو چنین عشقی بجوگر زنده ای ورنه وقت مختلف را بنده ای

...۱۴۴۴/۴۵۱/۳

به این ترتیب مولانا با الهام از آیه شریفه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ» با خوش ذوقی و دقت بی نظیر تصاویر جذاب و دلکش و گوناگونی به وجود آورده و آن را پشتوانه اندیشه های عارفانه خویش قرار داده است.

* * * * *

تبدیل شدن ریگ به آرد در دست ابراهیم^۱

مولانا از همه حوادث مربوط به زندگی ابراهیم برای بیان اندیشه های عارفانه خویش سود جسته است. از جمله حوادث جالب توجه زندگی ابراهیم «تبدیل شدن ریگ به آرد در دست اوست» و مولانا آن جا که می خواهد رحمت حق را نسبت به بندگان صالح و پاکش نشان دهد و بیان کند که خداوند همیشه با نیکوکاران همراه و روزی رسان آنهاست به وضوح به داستان ابراهیم اشاره می کند و با مهارت و ذوق خاص در یک مصراع آن را متجلی می سازد و بخصوص با ایهامی که در کلمه «خلیل» وجود دارد بر لطف کلام خویش می افزاید. بعلاوه تناسب کامل میان این واقعه و معنا و مفهوم عارفانه اخلاقی که شاعر ارائه می دهد نشانه وسعت نظر و قدرت بیان و احاطه کامل او بر همه حوادث و وقایع زندگی شخصیت هایی است که داستان زندگی شان دستمایه ای برای بیان اندیشه ها و افکار اوست:

بود شیخی دایماً او و امدار از جوانمردی که بود آن نامدار...
وام او را حق زهر جا می گزارد کرد حق بهر خلیل از ریگ آرد

...۳۷۹/۲۲۰/۲

در جای دیگر از مثنوی با اختصار و ایجاز بیشتری به این حادثه اشاره کرده و حتی نامی نیز از ابراهیم به میان نیاورده است. او در این تصویر نشان می دهد که چگونه کسانی که چشم بر اسباب ندوخته و در سبب نمی نگرند و نظر بر مسبب و خالق افکنده اند، عزیز و محبوب خدایند و روزی بی رنج نصیبشان می گردد:

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مریح را بشکافتند بی زراعت چاش گندم یافتند

ریگ‌ها هم آرد شد از سعیشان پشم بر ابریشم آمد کش کشان

...۲۵۵۶/۵۰۶/۳

این روزی بی رنج رزق جان و روح است و باده‌ای است که باید آن را از قدح معنی درکشید نه از قدح صور که مستی آن ناپایدار است. به سوی باده بخش دهان باید گشود، باده بخشی که از ریگ آرد می سازد و خلیش را روزی می دهد. خلیلی که صورت و صورت پرستی را رها کرده تا در بی صورتی حیرت محض بیابد:

آدما معنی دلبندم بجو ترک قشر و صورت گندم بگو
چون که ریگی آرد شد بهرخلیل دان که معزولست گندم ای نبیل

...۳۷۱۳/۱۲۴۰/۶

در این تصویر بی شک لفظ «گندم» واقعه تبدیل ریگ به آرد را در ذهن پویای مولانا تداعی کرده و او با لطف ذوق و مهارت تمام پیوندی دقیق میان آن واقعه و اندیشه خویش برقرار ساخته است.

مولانا در همه مواردی که از این واقعه برای بیان اندیشه‌های خود سود جسته آن را به یک صورت به کار برده است. همه جا رویداد را در یک مصراع تصویر کرده اما از آن جا که تناسب کامل میان این رمز و اشاره داستانی با مفهوم ذهنی خویش برقرار می‌کند، یکنواختی آن چندان محسوس نیست.

کشتن چهار مرغ

ابراهیم در روزهای آخر عمر از خداوند می خواهد تا او را از کیفیت زنده کردن مردگان آگهی بخشد و خداوند او را امر فرمود تا چهار مرغ برگردد و بکشد و پاره پاره کند و بر سر هر کوهی پاره‌ای بنهد آنگاه بخواند تا همه آنها برگرد او جمع آیند.

چهار مرغی که ابراهیم در شعر مولانا برمی‌گیرد بط و خروس و طاووس و زاغ است. «چهار مرغ فتنه جوی شوم بد» که انسان آگاه، انسانی که امیر دلها می شود و خلیفه حق در زمین است، باید آنها را در درون خویش نابود سازد و آنگاه آنها را از نوعی دیگر بازسازی کند:

چار و صف است این بشر را دل فشار چارمیخ عقل گشته این چهار
توخلیل وقتی ای خورشید هش این چهار اطیوار رهن را بکش
زان که هر مرغی از اینها زاغ و ش هست عقل عاقلان را دیده کش
چار و صف تن چو مرغان خلیل بسمل ایشان دهد جان را سبیل

ای خلیل اندر خلاص نیک و بد	سرببرشان تارهد پاهای زسر...
زان که این تن شد مقام چارخو	نامشان شد چار مرغ فتنه جو
خلق را گر زندگی خواهی ابد	سرببر زاین چار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن از نوعی دگر	که نباشد بعد از آن زایشان ضرر...
بط و طاووس است وزاغ است و خروس	این مثال چار خلق اندر نفوس
بط حرص است و خروس آن شهوت است	جاه چون طاووس وزاغ امنیت است

...۳۰/۸۲۰/۵

در این تصویر مولانا چهار صفت «دل فشار مذموم» را که «چار میخ عقل» گشته اند به «چهار مرغ خلیل» تشبیه می‌کند. بط حرص و طاووس جاه طلبی و زاغ امنیت و دنیا خواهی و عمرجویی و خروس شهوت، چهار مرغ راهزن رهرو و انسان کامل هستند که در دل خلق وطن کرده اند و بسمل کردن آنها جان را آرامش می‌بخشد و سربریدنشان باعث رهایی از بند خواهشهای نفسانی است. این مرغان باید بسمل شوند تا بار دیگر آن طور که شاید زنده گردند زیرا با نابودی این چار مرغ و یا «چهار خلق ناپاینده ترکیه شونده» انسان می‌تواند به زندگی جاوید و سرمدی دست یابد.

شاعر در این تصویر با خوش ذوقی و دقت نظر معنای ذهنی خویش را با این واقعه پیوند داده و از نظر هنری و جنبه شاعرانه ترکیب «چهار اطیوار راهزن» که «چار میخ عقل» گشته و حاصل این تصویر می‌باشد، زیبا و قابل ملاحظه است. بعلاوه تشبیه چهار خلق ناپسند به چهار مرغی که کشته می‌شوند- اگرچه تجربه ثانوی است- بسیار بجاست.

با آن که تصویرهای تشبیهی اغلب زیبا ولی محدودند و فضای شعر را روشن نگه می‌دارند خیال خواننده را گسترش نمی‌دهند، مولانا از رهگذر تشبیه موضوع را محدود نکرده و به نقل جزئیات نپرداخته و بدین سان از محدودیت و کوچک بودن فضای تشبیه کاسته است.

هریک از این چهار مرغ در دست مولانا به گونه‌ای خاص معرفی می‌شود و مظهر و رمز گروهی خاص است و بالاخره محکوم به نابودی می‌گردد.

مولانا بی‌وفایی دنیا و ناپایداری آن را بارها در شعر خود نشان داده و دل بستن به دنیا و طلب عمر طولانی کردن را نکوهش کرده است. او دنیاجوی عمرخواه را کلاغی می‌داند که «کاغ کاغش دایماً به دنیا خواهی بلند است» و عمری غرق در بیگانگی و پس روی و درپستی زیستن می‌خواهد و به همین دلیل نیز معتقد است که باید خلیل وار این زاغ منحوس را کشت و وسوسه دنیا طلبی و حرص بر عمر طولانی را از دل بیرون راند. او از خداجویان می‌خواهد تا از این جهان آب حیات نسازند، دیده دل باز کنند، «زاغی» را رها سازند و «باز» شوند و در مقابل حق- تعالی-

جانبازی کنند و بدانند «بی خدا آب حیات آتش بود.»:

هین بده ای زاغ این جان بازباش	پیش تبدیل خدا جانبازباش...
این سخن رانیست پایان و فراغ	ای خلیل حق چرا کشتی توزاغ
بهر فرمان حکمت فرمان چه بود	اندکی زاسرار آن باید نمود
کاغ کاغ و نعره زاغ سیاه	دایماً باشد به دنیا عمرخواه
همچو ابلیس از خدای پاک فرد	تاقیامت عمرتن درخواست کرد...
عمری توبه همه جان کندن است	مرگ حاضر غایب از حق بودن است

...۷۶۵/۸۵۹/۵

اشاره‌های مولانا در این تصویر به ابراهیم و کشتن زاغ هماهنگی و تناسب کامل با فضای شعر دارد و بآسانی خواننده را بر گوشه گوشه داستان واقف می‌سازد و بر مجموعه داستان اشراف می‌دهد.

تشبیه دنیاجوی عمرخواه پست زیست به کلاغ که مظهر و نمونه کامل این گونه زیستن است از لطف و زیبایی بسیار برخوردار است. بعلاوه، مضمون و محتوای این تصویر و بار عاطفی عمیقی که با خود می‌کشد جالب توجه است.

خروس مرغ دیگری است که در شعر مولانا به دست خلیل حق کشته می‌شود و باید هم کشته شود چه مولانا با لحنی پرخاشگرانه کسانی را که بر این امر خرده می‌گیرند به زاغ پرنحوس تشبیه می‌کند. این حیوان که مظهر همه شهوتها و شهوت‌پرستیهاست، کشته می‌شود با کشتن او درحقیقت مرید و سالک راه عشق و معرفت و به طور کلی انسان خود را از بند شهوت می‌رهاند و بال و پر این مرغ شوم فتنه انگیز را می‌شکند:

چند می‌گویی چوزاغ پرنحوس	ای خلیل از بهر چه کشتی خروس؟!
گفت فرمان حکمت فرمان چه بود	تامسبح کردم آن را مویه مو
شهوتی است او و بس شهوت پرست	زان شراب زهرناک ژاژمست

...۹۳۸/۸۶۷/۵

مولانا با زیرکی و تردستی چون قاضی عادل بر مسند عدالت می‌نشیند و بر بی‌گناهی ابراهیم رأی می‌دهد و حقانیت او را اثبات می‌کند و خروس را که مرتکب بزرگترین گناه- شهوت‌پرستی- شده است مستوجب مرگ می‌داند.

رسایی این ابیات در عین سادگی مواد مورد استفاده برای معنی مورد نظر شاعر قابل توجه است. وی با اشاره‌ای کوتاه به این رمز نتیجه اخلاقی گرفته و اندیشه خویش را بآسانی القا کرده است.

در تصویری دیگر مولانا ابتدا چهار متهم و خطاکاری را که باید کشته شوند معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که هریک از آنها به چه جرمی محکوم به فنا و نیستی است و سپس برای این که در محکومیت آنها شکی باقی نماند با تفصیل هریک از آنها را توصیف می‌کند و می‌شناساند:

بط حرص است و خروس آن شهوت است	جاه چون طاووس و زاغ امنیت است...
بط حرص آمد که نوکش در زمین	در ترو در خشک می‌جوید دفین
یک زمان نبود معطل آن گلو	نشود از حکم جز امر کلوا
همچو یغماچی است خانه می‌کند	زودزود انبان خود پرمی‌کند
اندر انبان می‌فشارد نیک و بد	دانه‌های درو حبات نخود
تا مبادا یاغیی آید دگر	می‌فشارد در جوال او خشک و تر
وقت تنگ و فرصت اندک او مخوف	در بغل زد هرچه زوتر بی‌وقوف

... ۴۴/۸۲۱/۵

در این ابیات شاعر ارتباط‌های دور از ذهن و در عین حال جالب بین مشبه و مشبه به برقرار می‌کند بعلاوه صحنه را به قدری زنده و پرتحرک نشان می‌دهد که خواننده خود را در مقابل دزدی شتابزده احساس می‌کند و چاره‌ای جز این نمی‌یابد که او را بکشد و خود را از شر او برهاند.

در این تصویر انسان حریص چون بطی است که انبان خویش را از نیک و بد پرمی‌کند و شتابزده بی‌ایمانی است که از ترس یاغیان هرچه به دست می‌آورد پنهان می‌کند و نظر بر نیک و بد آن ندارد و لاجرم از حرص هرچه را می‌بیند می‌بلعد زیرا «الْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ اِمْعَاءٍ وَالْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مَعَاءٍ وَاحِدٍ»^۱.

در مقابل این انسان بط صفت حریص انسان قانع قرار می‌گیرد که از نهانخانه یقین می‌چشد و رخت خویش به سوی خوان الهی می‌کشد و چون ملایک تسبیح حق را غذای خویش می‌سازد.

مولانا سپس به مناجاتی دلکش با خداوند می‌پردازد و از او می‌خواهد تا او و همکیشانانش را که روبه بی‌سو برده‌اند و دانه و روزی‌شان دانه بی‌دانگی است از رنگ و نیرنگ و دورویی و نام و ننگ طلبی و طاووس صفتی و لعب کودکانه نجات دهد و در دام عشق گرفتار سازد و به مجلسی برد که سرخوشان از می‌عشق او می‌نوشند و برخلاف طاووس نام و ننگ و سلطنت را در بندگی او یافته‌اند.

بالاخره نیز مولانا پس از برشمردن همه گناهان و صفات زشت بط حرص و طاووس جاه آن

دو را نیز مانند دیگر مرغان مستحق کشتن می‌داند و از خلیل حق می‌آموزد که «این بط کشتنی است.»:

این بیان بط حرص منثنی است از خلیل آموزگان بط کشتنی است

۳۹۳/۸۳۹/۵

* * * * *

ابراهیم و ساختن کعبه

مولانا در مثنوی با اشاره‌ای گذرا از بنای خانه کعبه به دست ابراهیم یاد کرده است. اولین خشت بنای این مکان مقدس با خلوص نیت به دست ابراهیم گذاشته می‌شود و همین مسأله باعث «عز و زافزون» آن می‌گردد و اخلاص بنای آن سبب فضلش بر دیگر مساجد می‌شود:

آن بنای انبیا بی حرص بود	لاجرم پیوسته رونق‌ها فزود...
کعبه را کش هر دمی عزری فزود	آن ز اخلاصات ابراهیم بود
فضل آن مسجد ز خاک و سنگ نیست	لیک در بتاش حرص و جنگ نیست

...۱۱۴۶/۶۷۸/۴

به این ترتیب مولانا در کمال مهارت و قدرت از همه حوادث و وقایع مربوط به زندگی ابراهیم برای بیان اندیشه‌های عارفانه و عاشقانه خویش سود جسته و تعبیر و تصاویر زیبایی که حاصل این بهره‌گیری است نشان‌دهنده ذوق لطیف و گسترش معلومات و مهارت او در تجلی شاعرانه اشارات داستانی و قصه‌های قرآنی است.

ابلیس^۱

نام ابلیس در مثنوی اغلب همراه با داستان آدم آمده و به صورتهای گوناگون از قبیل دیو، شیطان، عزازیل، غول، اهریمن و خناس تجلی کرده است.

شیطان منشأ کلیه بدیهاست و هرچه در عالم بدی، زشتی، پلیدی، تاریکی و جهل و ستم است از این مبدأ شر صادر شده است و اهریمن نیز نیروی پلیدی است که فاعل شر است.

در ادب فارسی دیوان و شیاطین از پیروان اهریمن به شمار می روند و دیورا نوعی از شیطان دانسته اند و گاه نیز به جای شیطان آن را به کار برده اند. دیو گاهی مترادف اهریمن در اندیشه ایرانی و گاه به معنی شیطان در فرهنگ اسلامی و زمانی به مفهوم غول و عفريت و موجودات وهمی است که بیشتر در افسانه های عامیانه تجلی یافته است.

اهریمن یا دیو و یا شیطان مطرود درگاه یزدان است و صفات نیک به یزدان و فرشتگان و صفات ناپسند به اهریمن و دیوان و پیروان او نسبت داده شده است. نظریه همین مفهوم مردمان پلید و بدکار و متمرّد و سرکش را نیز دیو خوانده اند.

ابلیس در شعر مولانا اغلب همان موجود مطرود و پلید و ضد پاکی و راستی است که سرکشی آغاز می کند و غرورش باعث لعن و نفرین ابدی او می گردد و مولانا بدین صورت آن را نشان می دهد:

اسب سرکش راعرب شیطاناش خواند نی ستوری راکه درمرعی بماند
شیطننت کردن کشی بد در لغت مستحق لعنت آمد این صفت

...۵۲۴/۸۴۶/۵

بنابراین هرکه عصیان و سرکشی کند شیطان می شود:

هرکه اوعصیان کند شیطان شود کی حسود دولت نیکان شود

۱۱۸۰/۸۸۰/۵

او موجود سرکش و مفلس و دغلی است که باید از او دوری جست و در هیچ کار با او شریک نشد:

۱ - رک: سورة آل عمران (۳) آیه ۳۶ و سورة حجر (۱۵) آیات ۱۷ و ۳۴ و سورة تکویر (۸۱) آیه ۲۵ و سورة نساء (۴) آیه ۱۱۷ و سورة صافات (۳۷) آیه ۷ و سورة اعراف (۷) آیات ۱۲ و ۱۶ و سورة ص (۳۸) آیه ۲۸ و سورة سبا (۳۴) آیه ۲۰ و اعلام قرآن، صص ۸۲ و ۸۶ و تاریخ بلعی، ص ۱۶ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۶ و ۱۳ و قصص قرآن مجید، ص ۶ و شیطان در ادبیات و ادیان، ص ۶۹ و مزدیسنا و ادب فارسی، صص ۴۲ و ۱۰۸ و ۲۶۸ و ۲۳۶ و تبصره العوام، ص ۱۳ و شناخت اساطیر ایران، ص ۸۲

مفلسی ابلیس را یزدان ما هم منادی کرد در قرآن ما
 کاودغاو مفلس است و بدسخن هیچ با او شرکت و سودا مکن
 ... ۶۵۸/۲۳۲/۲

گاه شیطان در شعر مولانا «عضومرده‌ای» است که قادر نیست با جان یکی شود و «دست بشکسته‌ای» است که حقیقت جان را نشناخته و نتوانسته است فرمانبردار و مطیع او باشد، همچنان که آدم را شناخت و به همین دلیل نیز او را سجده نکرد:

آن بلیس از جان از آن سربرده بود یک نشد با جان که عضومرده بود
 چون نبودش آن فدای آن نشد دست بشکسته مطیع جان نشد
 ... ۱۵۵/۱۰۶۱/۶

این «زاهد چندین هزارساله» به سبب جهل و بی‌خبری از حقیقت آدم، به «گوساله» ای می‌ماند که پوزبند کبر و غرور و خودبینی اش مانع چشیدن طعم شیر حقیقت گردید و از طواف برگرد قصر معرفت و قرب الهی محروم شد:

زاهد چندین هزاران ساله را پوزبندی ساخت آن گوساله را
 تا نتاند شیر علم دین کشید تا نگردد گرد آن قصر مشید
 علمهای اهل حس شد پوزبند تا نگیرد شیر زان علم بلند
 ... ۱۰۳۰/۵۳/۱

او صد هزاران سال در ردیف ابدال بود و سروری مؤمنان را برعهده داشت اما کبر و غرورش باعث شد که همچون «سرگین در وقت چاشت» رسوا گردد:

بر بلیس و دیو از آن خندیده‌ای که تو خود رانیک مردم دیده‌ای...
 صد هزاران سال ابلیس لعین بود ز ابدال و امیر المؤمنین
 پنجه زد با آدم از ناری که داشت گشت رسوا همچو سرگین وقت چاشت
 ... ۳۳۵۹/۱۶۷/۱

به عقیده مولانا انسان برای تزکیه نفس خویش و برای ارتقا به عالم انمان اعلا باید موجودیت خود را تحلیل کند و عیوب خویش را بشناسد زیرا مردم عیججوی عیب‌گویش از همه راه صدق و حقیقت را گم کرده‌اند بنابراین، هرگز از وضع موجود خود نمی‌توان ایمن بود زیرا چه بسا عیبی را که در دیگران می‌یابیم روزی در خود ما نیز بروز کند.

در این جا مولانا با مهارت قصه‌ی شیطان را تمثیل قرار می‌دهد. او که سالها نیک نام زندگی می‌کند و «امیر مؤمنان» است عاقبت رسوای جهان شده نامش به پلیدی ثبت گردیده است:

ای خنک جانی که عیب خویش دید هرکه عیبی گفت آن برخود خرید...
 سالها ابلیس نیکونام زیست گشت رسوا بین که اورا نام چیست
 درجهان معروف بودعلیای او گشت معروفی به عکس ای وای او
 ...۳۰۷۳/۳۴۳/۲

ابلیس در شعر مولانا مظهر طغیان و خودبینی و رهنی شناخته شده و قوه‌ای است که همواره
 کوشیده است آدمی را از راه سعادت دور کند:

از نبی بشنو ضلال رهروان که چسان کرد آن بلیس بد روان
 صدهزاران ساله راه ازجاده دور بردشان و کردشان ادبار و عور
 ...۳۰۱۱/۱۵۰/۱

او «عزازیلی» عزیزی است که به خاطر گستاخی خویش از درگاه حق رانده می شود:
 بد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی زجرات رد باب
 ۹۲/۷/۱

به عقیده مولانا انعکاس بی باکی و گستاخی در قلب و روح به صورت «قبض» و گرفتگی و
 دوری از خدا ظاهر می شود. پس هرکه در سلوک الی الله ادب خدمت و ادب حضرت را که حفظ
 حدود میان سالک و حق است نگاه نمی دارد به تعبیر مولانا «نامرد» است همچنان که عزازیل نیز
 با ترک ادب و با گستاخی کردن از درگاه الهی رانده شد.

گاه نیز ابلیس مظهر پیری و قدمت است اما به نظر مولانا پیر، پیر عقل است و سفیدی موی
 ریش و سرنشانه پیری نیست زیرا ابلیس با آن که در پیری و قدمت زمانی بی رقیب است، پیر
 محسوب نمی شود:

پیر پیر عقل باشد ای پسر نه سپیدی موی اندر ریش و سر
 از بلیس او پیرتر خود کی بود چون که عقلش نیست اولاشی بود
 ...۲۱۸۰/۷۲۹/۴

به همین جهت مولانا معتقد است که طی طریق و سیر الی الله بی وجود پیران واقعی
 امکان پذیر نیست زیرا هرکه بی مرشد در این راه قدم بگذارد غولان راه گمراهش خواهند ساخت و
 بانگ غول او را سرگشته و حیران خواهد کرد:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پیر آفت و خوف و خطر...
 گرن باشد سایه او بر تو گول بس تو را سرگشته دارد بانگ غول
 غولت از راه افکند اندر گزند از تو داهی تر در این ره بس بدند

ازنبی بشنوضلال رهروان که چسان کرد آن بلیس بد روان

...۳۰۰۶/۱۵۰/۱

بعلاوه، درارزش و مقام پیر همین بس که درحالی که شیطان گرفتار اژدهای جاه و تکبر و پیشوای جاه‌پرستان گمکرده ره است سایه پیر همچون زمردی است که مار و اژدهای جاه و مال را فراری می‌دهد:

پیشوا ابلیس بود این راه را	کاوشکار آمد شبیکه جاه را
مال چون ماراست و آن جاه اژدها	سایه مردان زمرد این دورا...
چون براین ره خار بنهاد آن رئیس	هر که خست او گفت لعنت بر بلیس
یعنی این غم برمن از غد روی است	غدر را آن مقتداسابق پی است

...۱۹۵۰/۹۲۴/۵

این ابلیس از تکبر و جحد مست است و خود را از آتش و آدم را از خاک می‌داند و به همین جهت آتشی می‌کند و کبر می‌ورزد:

آن بلیس از خم‌خوردن دور بود مست بود او از تکبر و زج‌جود

۳۶۳۷/۸۰۳/۴

بیماری او «انا خیر» است. مرضی که در نفس هر مخلوقی هست:

علت ابلیس انا خیر بدست و این مرض در نفس هر مخلوق هست

۳۲۸۳/۱۶۴/۱

سرگذشت بشر از صدها قرن پیش از این دستخوش مستی احساس هستی بوده است و این مستی، راه رهگذران زندگی را سد کرده و آنها را از رفتن باز داشته است. عزایل موجود پاکی بود که از همین مستی هستی به شیطان لعین مبدل گشت و این هستی بنیان برافکن موجب شد که بر آدم تکبر ورزد:

شد عزایلی در این مستی بلیس	که چرا آدم شود برمن رئیس
خواجه ام من نیز خواجه زاده ام	صد هنر را قابل و آماده ام
در هنر من بر کسی کم نیستم	تابه خدمت پیش دشمن بیستم
من ز آتش زاده ام او از وحل	پیش آتش مروحل راجه محل
او کجا بود اندر آن دوری که من	صدر عالم بودم و فخر زمن

...۱۹۲۲/۹۲۳/۵

او آدم را به چشم منکری می‌بیند و سروری می‌کند درحالی که سروری برای او چون زهری

قاتل است:

چون که کرد ابلیس خوبا سروری دید آدم رابه چشم منکری
که به ازمن سروری دیگر بود تا که او مسجود چون من کس شود
...۳۵۱۸/۳۶۴/۲

ابلیس اولین کسی است که در مقابل خداوند قیاس می‌کند و خاک را فروتر از آتش می‌نامد:
اول آن کس کاین قیاس کهانمود پیش انوار خدا ابلیس بود
گفت ناراز خاک بی شک بهتر است من ز نار و از خاک اکدر است
پس قیاس فرع بر اصلش کنیم او ز ظلمت ما ز نور روشنیم
...۳۴۶۸/۱۷۲/۱

او غافل از آن است که اگر خداوند بخواهد خاک را بر نار برتری می‌دهد و آن را تا سما می‌کشانند:

آتشی را گفت رو ابلیس شو زیر هفتم خاک با تلبیس شو
آدم خاکی برو تو بر سما ای بلیس آتشی رو تا ثری
...۱۶۳۷/۲۷۶/۲

و یا آدم زاده خاک را همچون ماه منور می‌سازد و زاده آتش را روسیاه می‌گرداند:
زاده خاکی منور شد چوماه زاده آتش تویی ای روسیاه
...۳۴۷۵/۱۷۳/۱

مولانا در این جا به همه انسانها هشدار می‌دهد و می‌گوید: تو اگر فرزند این سگ نیستی، صورت پرستی را رها کن و میراث خوار این سگ آتش جبین مباش. شیشه کبودی را که بر چشم نهاده ای برگیر تا گرد را از مرد و اشناسی و ابلیسانه از جان زشت خویش قیاس نکنی:

گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین چون فزاید بر من آتش جبین
تا تومی بینی عزیزان را بشر دان که میراث بلیس است این نظر
گر نه فرزند بلیسی ای عنید پس به تو میراث آن سگ چون رسید
...۴۰۳۹/۱۹۹/۱

پس هرگز به صورت از گل سرشته مردان دین منگر زیرا این همان نظر خود بینانه ای است که شیطان به آدم انداخت. تونیز اگر شیطان صفتی، طین وجودش را بنگر و حقیقت وجودش را انکار کن، اما بدان که خورشید وجود آدم و مردان حق هرگز به مشتی گل اندوده نخواهد شد:
شاه دین را منگر ای نادان به طین کاین نظر کرده است ابلیس لعین

کی توان اندود این خورشید را با کفی گل تو بگو آخر مرا

...۸۳۲/۶۶۳/۴

این مردان حق، ابدال حقند که مبدل گشته‌اند و جسمشان روپوشِ روح بزرگشان گردیده است پس:

خواجه راجان بین مبین جسم گران مغزبین اورا مبینش استخوان
خواجه را از چشم ابلیس لعین منگرونسبت مکن اورا به طین

...۳۱۹۰/۱۲۱۳/۶

وای بسا شیطان صفتان که به جای دل بستن به اهل دل، صورت ظاهر آنان را می‌بینند در حالی که اگر چشم ابلیسانه خویش را لحظه‌ای بر بندند حقیقت وجود آنها را خواهند دید:

توهمان دیدی که ابلیس لعین گفت من از آتشم آدم زطین
چشم ابلیسانه را یک دم ببند چند بینی صورت آخر چند چند

...۲۳۳۵/۴۹۴/۳

وای دریغ از دیدگان کورو کبودی که آفتاب را ذره می‌بینند و ابلیس وار از آدم جز طین و صورت ظاهر را نمی‌شناسند:

ای دریغ آن دیده کورو کبود کافتابی اندر او ذره نمود
ز آدمی که بود بی مثل و ندید دیده ابلیس جز طینی ندید

...۲۸۰۰/۵۱۷/۳

مولانا هنگام ملامت کردن بداندیشان قاصر فهم که بر مثنوی طعنه می‌زنند و به حرف ظاهر آن می‌نگرند به ظاهر بینی ابلیسانه آنان طعنه می‌زند:

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نبیند جز که طین

۴۲۹۶/۵۹۱/۳

به عقیده او لفظ مانند جسمی است که جان درون آن نهفته است و آنان که با دیده تن به آن می‌نگرند از دیدن حقیقت آن محروم می‌مانند:

در نبی فرمود کاین قرآن زدل هادی بعضی و بعضی رامضل
الله چون که عارف گفت می پیش عارف کی بود معدوم شی
فهم تو چون باده شیطان بود کی تورا وهم می رحمان بود

...۶۵۹/۱۰۸۸/۶

بنابراین:

با دودیده اول و آخر ببین هین مباش اعورچو ابلیس لعین

۱۷۲۴/۷۰۷/۴

و از آن جا که در این دنیا دو بانگ متضاد طنین انداز است بنگر که به پیروی از کدامین بانگ آماده گشته ای. این دو بانگ یکی بانگ غرایز حیوانی و دیگری بانگ عقل و وجدان است اما هوشیارانه به هردو بانگ گوش فراده و به تمام اجزای عالم با دقت بنگر و آغاز و انجام آنها را دریاب زیرا دنیا با همه شگفتیها و آرایشهای فریبنده اش عیوب خود را نیز بازگو می کند پس همچون شیطان کوتاه نظر مباش که نیم خاکی او را دید و از نیم الهی و فرشته ای او غافل ماند:

همچنین دنیا اگر چه خوش شکفت	بانگ زد هم بی وفایی خویش گفت...
روی هریک چون مه فاخر ببین	چون که اول دیده شد آخر ببین
تا نباشی همچو ابلیس اعوری	نیم بیند نیم نی چون ابتری
دید طین آدم و دینش ندید	این جهان دید آن جهان بینش ندید

...۱۶۰۷/۷۰۱/۴

گاه نیز در شعر مولانا «عقل» اهریمنی است که چون از خویشتن خویش رها نشده از درجه فرشتگی به مقام اهریمنی تنزل کرده است، زیرا کمال حال عاشق چنان است که عقل از ادراک آن باز می ماند و شرط ادراک عشق و آثار شگرف آن از سر هستی برخاستن و در معشوق فانی شدن است و عقل به این حالت نرسیده و مانند ابلیس است که خود بینی کرد و مقام فرشته بودن را از دست داد:

عقل جزوی عشق را منکر بود	گر چه بنماید که صاحب سیر بود
زیرک و داناست امانیست نیست	تا فرشته لانشد اهریمنی است

...۲۰۳۵/۱۰۱/۱

بنابراین در راه رسیدن به حق باید عارفی وارسته و از خویشتن رها شده گشت و سراپا عشق شد و عقل جزوی را رها کرد و گرنه همچون شیطان که علم داشت و جانش از عشق تهی بود جز صورت ظاهر نمی توان دید و به دریافت حقایق نمی توان نایل گشت:

پرهیز رانیز اگر باشد نفیس	کم پرست و عبرتی گیر از ابلیس
علم بودش چون نبودش عشق دین	اوندید از آدم الا نقش طین

...۲۵۹/۱۰۶۷/۶

مولانا نفس را شیطان و غولی می داند که موجب گمراهی سالک می شود و دشواری غلبه سالک بر نفس و مکر و حیل های او را مطرح می کند و معتقد است که چه بسیار اتفاق می افتد که

نفس مکاری می‌اندیشد و باطل را به صورت حق و در لباس اخلاص جلوه می‌دهد و به این جهت اخلاص به نحو کمال وقتی حاصل می‌شود که ریشه هوا و آرزو بکلی برکنده شود و تنها نظریه حق تعالی بر قلب حاکم گردد که خود مرحله‌ای صعب و دشوار است و به همین دلیل نیز صحابه رسول اکرم (ص) چون از آفات نفس آگاه شده بودند همواره از پیامبر می‌خواستند تا مکر نفس را برایشان شرح دهد که خود را از شرور نفسانی نجات بخشند:

بهراین معنی صحابه از رسول ملتس بودند مکر نفس غول

۳۶۷/۲۰/۱

اما اگر حق بینایی و بصیرت ببخشد و جان انسان از ناپیایی رها شود از چنگال اهریمن نیز نجات خواهد یافت و در غیر این صورت خودش نیز اهریمن خواهد شد:

ماه‌مه نفسی و نفسی می‌زنیم گرنخوانی ما همه آهرمنیم

زان زآهرمن رهیدستیم ما که خریدی جان مارا از اعمی

...۳۹۹۶/۱۹۷/۱

اما بهترین راه رهایی انسان از شر شیطان نفس آن است که طفل جان را از شیر شیطان باز کند تا بتواند با ملک دمساز گردد و گرنه تا زمانی که اسیر شیطان نفس است و طفل جانش را با لذات و شهوات سیراب می‌سازد همشیره دیولعین باقی می‌ماند:

طفل جان از شیر شیطان بازکن بعد از آنش با ملک دمسازکن

تاتو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیولعین همشیره‌ای

...۱۶۸۳/۸۴/۱

وای بسا گرفتاران نفس و هوا و هوس که خود را اسیر و مغلوب نفس می‌پندارند و یا خود را اسیر احکام قدر می‌دانند و معتقدند اگر گرفتار نفسند حکم قضا چنین بوده است و از ترس کین شیطان اسیر او می‌گردند:

مرمغی را گفت مردی کای فلان هین مسلمان شو بباش از مؤمنان

گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم ورفزاید فضل هم موقن شوم

گفت می‌خواهد خدا ایمان تو تارهد از دست دوزخ جان تو

لیک نفس نحس و آن شیطان زشت می‌کشندت سوی کفران و کشت

گفت ای منصف چوایشان غالبند یاراو باشم که باشد زورمند...

نفس و شیطان خواست خود را پیش برد وان عنایت قهرگشت و خرد و مرد...

بنده این دیو می‌باید شدن چون که غالب اوست در هرانجمن

تامبادا کین کشد شیطان زمن پس چه دستم گیرد آن جا ذوالمنن

...۲۹۱۲/۹۸۱/۵

این گروه مردم خود شیطانی هستند که «اغویتنی» می‌گویند و گناه خود را به گردن قضا و قدر می‌اندازند و آن را به خدا منسوب می‌کنند غافل از این که قضای الهی حق است اما آنچه در انسان نقش می‌بندد و یا از انسان برمی‌آید محصولی از اجتهاد اوست و تنها تبهکاران شیطان صفت بهانه جوبه جبر متوسل می‌شوند و این چنین گستاخانه می‌گویند: «توشکستی جام و ما را می‌زنی؟»:

همچو ابلیسی که گفت اغویتنی توشکستی جام و ما را می‌زنی؟
بل قضاحق است وجهد بنده حق هین مباش اعورچو ابلیس خلق

...۴۰۶/۱۰۷۴/۶

آنان که شیطان صفت به هنگام ارتکاب گناه آیه «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي» (سوره زمر ۳۹) آیه ۱۵) می‌خوانند و پیرامون جبر می‌گردند و خود را سرخ رویانی می‌دانند که خدا آنها را زردرو کرده است و اصل جرم و آفت خویش را از او می‌دانند، بی‌خبرانی هستند که زیرکانه خود را به دست امواج اقیانوس بی‌کران هستی می‌سپارند و سنگینی کبر و غرورشان آنها را تا ثرفای این اقیانوس پیش می‌برد و هلاکشان می‌سازد و یا همچون ابلیس لعین مطرود می‌گردند. اما در مقابل آنان کسانی که آدم صفت عشق را برگزیده‌اند و از آن کشتی ساخته‌اند و «زیرکی را فروخته و حیرانی خریده‌اند» از این اقیانوس بی‌کران نجات می‌یابند:

باز آن ابلیس بحث آغاز کرد که بدم من سرخ رو کردیم زرد
رنگ رنگ توست صباغم تویی اصل جرم و آفت و داغم تویی
هین بخوان رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي تانگردی جبری و کژ کم تنی
بردرخت جبر تاکی برجھی اختیار خویش را یک سونهی
همچو آن ابلیس و ذریات او باخدا درجنگ واندر گفت و گو...
داند آن کاو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

...۱۴۰۲/۶۹۱/۴

این شیطان سیرتانی جبری مقصود را بی‌اجتهاد می‌جویند و می‌خواهند که مکر نفس و فتنه دیو لعین به خواست خداوند از آنان دور گردد.

گفت صوفی قادر است آن مستعان که کند سودای ما را بی‌زیان...
خود چه باشد گریب‌خشد آن جواد بنده را مقصود جان بی‌اجتهاد

دور دارد ازضعیفان درکمین مکر نفس وفتنه دیولعین

...۱۷۴۲/۱۱۴۳/۶

اما مولانا گاه معتقد است که نفس به سبب حلم الهی مست و بیخود می‌گردد و شیطان در این حال پیروز می‌شود و کلاه از سر می‌رباید و «اگر ساقی حلم خداوندی باده درجان نمی‌ریخت شیطان پلید هرگز با آدم ستیزه نمی‌کرد.» خداوند آدم را در علم و دانش استاد فرشتگان کرده بود اما هنگامی که در بهشت از شراب حلم خداوندی بیخود گشت بازی شیطانی رخسار گلگونش را زرد نمود. آن داروهای مقوی تعلیمات الهی آدم را زیرک و چالاک کرده بود اما آفیون حلم سخت او شیطان دزد را به بردن رختش وادار کرد آنگاه عقل آدم به حلم خداوندی پناه برد و گفت: «ساقیم توبوده‌ای دستم بگیر.»:

مست و بیخودنفس مازان حلم بود	دیودرمستی کلاه ازوی ربود...
گرنه ساقی حلم بودی باده ریز	دیوبا آدم کجا کردی ستیز
گاه علم آدم ملایک را که بود	اوستاد علم و نقاد نقود
چون که درجنت شراب حلم خورد	شد زیک بازی شیطان روی زرد
آن بلا دُرهای تعلیم و دود	زیرک و دانا وچستش کرده بود
باز آن آفیون حلم سخت او	دزد را آورد سوی رخت او
عقل آیدسوی حلمش مستجیر	ساقیم توبوده‌ای دستم بگیر

...۲۱۰۲/۹۳۳/۵

گاه شیطان در شعر مولانا سیمایی دگرگونه دارد. مولانا او را اسیر فرمان الهی می‌داند که بی اختیار مشیت الهی و اوامر او را انجام می‌دهد بی آن که این تسلیم کمترین دلالتی بر محبوبیت و پاکی او در نزد خداوند داشته باشد.

این شیطان کمترین سگ درگاه خداوندی است. سگی است که همچون سگ اصحاب کهف بازوان بر زمین گسترده و هر لحظه منتظر اجرای فرمان خداوند است. خداوند به او فرمان می‌دهد تا خلق را امتحان کند که چگونه در راهش قدم می‌گذارند و همچنین بنگرد تا صدق بندگان را بخوبی بسنجد و دریابد که آیا می‌توانند بر سگ شیطان نهیب زنند و او را از خود برانند و به درگاه خداوندی روی آورند یا در مقابل سطوت این سگ و حمله او عاجزند:

ملک ملک اوست فرمان آن او	کمترین سگ بردرش شیطان او...
ای سگ دیو امتحان می‌کن که تا	چون در این ره می‌نهند این خلق پا

...۲۹۳۹/۹۸۲/۵

گاه شیطان زیرکانه اسیرانِ خوی حیوانی را مخاطب ساخته می‌گوید: ای گرفتارتن مادی، من تو را به معصیت و گناه مجبور نکردم و تنها معصیت را در نظرت آراستم و وسواس را در درونت انداختم پس تو گنهکاری:

پس فرشته و دیوگشته عرضه دار بهر تحریک عروق اختیار...
دیوگوید ای اسیر طبع و تن عرضه می‌کردم نکردم زور من
...۲۹۸۴/۹۸۵/۵

بنابراین، انسان باید بر شیطان غلبه کند زیرا شیطان از خداوند مهلت خواسته است تا در زندان دنیا به کشتن فرزندان آدم پردازد و آنها را اغوا کند. زاد و توشه و نیروی ایمان آنها را بگیرد و در درون انسانها راه یابد و آفت جانسان شود و از راه منحرفشان سازد:^۱

همچو ابلیسی که می‌گفت ای سلام ربّ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ
کاندراين زندان دنيا من خوشم تا که دشمن زادگان رامی‌کشم
هرکه اورا قوت ایمانی بود وز برای زاد ره نانی بود
می‌ستانم که به مکر و گه به ريو تا بر آرند از پریشانی غریو...
یک سگ است و در هزاران می رود هرکه دروی رفت او آن می شود
هرکه سردت کردمی دان کاودراوست دیوپنهان گشته اندر زیر پوست
...۶۳۳/۲۳۱/۲

به عقیده مولانا آنان که از خداوند چیزی جز خدا می‌خواهند، بخصوص آنان که در طلب عمری طولانی هستند تا آن را به بیگانگی سپری کنند، ابلیسان ملعونی هستند که مهلت بیشتر می‌خواهند تا پست‌تر روند و کمتر شوند. آنان نمی‌دانند که با این زندگی بدتر از مرگ جوایز لعنت گشته‌اند و بقای بیشتر و زندگی مادی درخواست می‌کنند تا فرزندان آدم را به گمراهی کشند. ای کاش این شیطانهای مطرود می‌دانستند که «زندگی بی دوست پژمرده کردن جان و دور از خدا بودن عین مرگ است و آب حیات بدون دمسازی با حق آتشی بیش نیست.» اینان اگر می‌دانستند به جای «أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ الْجَزَا» «تَبَّ يَا رَبَّنَا» می‌گفتند و یا چون آدم نفخه «إِنَّا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (سوره اعراف (۷) آیه ۲۳)) می‌سرودند تا مقرب بارگاه الهی شوند و زندگی و حیات واقعی یابند:

کباغ کباغ و نعره زاغ سیاه دایماً باشد به دنیا عمرخواه

۱- قَالَ رَبِّ قَانْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (سوره حجر (۱۵) آیه ۳۶).

همچو ابلیس از خدای پاک فرد تاقیامت عمرتن درخواست کرد
گفت آنظرنی الی یوم الجزا کاشکی گفتمی که تب یاربنا
...۷۶۷/۸۵۹/۵

این گروه از افراد، عاشقان کورو کردنیای فانی هستند و حرص و طمع کورو محروشان ساخته و اسیر شیطان نفس خویش گشته‌اند غافل از این که دیونفس مایل است دیگران را نیز همچون خود مرجوم سازد:

حرص کورت کردو محرومت کند دیوهمچون خویش مرجومت کند
همچنانک اصحاب فیل وقوم لوط کردشان مرجوم چون خود آن سخوط
...۱۴۶۸/۸۹۸/۵

اما چه بسا انسانهایی که بر این دیوپلید غالب شده و آن را اسیر خود می‌سازند. اینان ایمان را غذای جان خویش کرده‌اند و گرسنگی روحشان را با نور ایمان فرو می‌نشانند و در این رهگذر دیو جسمشان نیز رفته‌رفته از غذای روح برخوردار می‌گردد و به مصداق «أَسْلَمَ الشَّيْطَانُ عَلَى يَدَيْ» شیطان را به زانو درمی‌آورند و او را تسلیم خویش می‌گردانند:.

ذات ایمان نعمت ولوتی است هول ای قناعت کرده از ایمان به قول...
گرنگستی دیو جسم آن را اکول اسلم الشیطان نفرمودی رسول
دیوزان لوتی که مرده حی شود تا نیاشامد مسلمان کی شود
دیو بر دنیا است عاشق کورو کر عشق را عشقی دگر برد مگر
از نهانخانه یقین چون می‌چشد اندک اندک رخت عشق آن جا کشد
...۲۸۷/۸۳۳/۵

به این ترتیب اگر دیو هم از نعمت عشق الهی برخوردار شود سیرت و صفت دیوی از بین می‌رود و سیرت جبرئیلی می‌پذیرد همچنان که حضرت محمد (ص) نیز فرموده است که شیطان من به من تسلیم شده است:

دیو اگر عاشق شود هم گوی برد جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد
أَسْلَمَ الشَّيْطَانُ در این جا شد پدید که یزیدی شد ز فضلش بایزید
...۳۶۵۱/۱۲۳۷/۶

و یا هنگامی که نور عشق بر دیو بتابد اسلام می‌یابد و کفر ایمان می‌شود:
کفر ایمان گشت و دیو اسلام یافت آن طرف کان نور بی اندازه تافت
۲۰۷۸/۱۱۵۹/۶

و برعکس هنگامی که فراق جان فرا می رسد دیو «دلالة دُر ایمان» می شود و ابله ایمانش را به ابریقی آب می فروشد:

چون که هنگام فراق جان شود	دیو دلآله دُر ایمان شود
پس فروشد ابله ایمان را شتاب	اندر آن تنگی به یک ابریق آب

...۳۴۶۵/۱۲۲۷/۶

اما همین شتابزدگی ابله نیز در فروختن دُر ایمان ناشی از مکر شیطان است زیرا:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب	لطف رحمان است صبر و احتساب
----------------------------	----------------------------

۲۵۷۰/۹۶۲/۵

و یا:

که تائی هست از یزدان یقین	هست تعجیل ز شیطان لعین
---------------------------	------------------------

۳۵۴۲/۵۵۴/۳

در شعر مولانا گاه شیطان از نابکاری انسانها متعجب می شود و بر آنان که بر او لعنت می فرستند خشم می گیرد و آنها را شیطان می خواند و لایق لعنت می داند و نیز لایق خود سخن می گوید!:

چون بسی می کرد فن آن می فتاد	گفت صد لعنت بر این ابلیس باد
شد مصور در زمان ابلیس زود	گفت ای قحبه قدید بی ورود...
تخم نادر در فضیحت کاشتی	در جهان تو مصحفی نگذاشتی
صد بلیسی تو خمیس اندر خمیس	ترک من گوی ای عجز در دپیس

...۱۰۲۷/۱۱۲۱/۶

وای بسا دیو سیرتانی که در دیوی بر دیو سبقت گرفته اند و حتی شیطان از آنان می گریزد و از تفتیش آنان ننگ دارد:

دیو سوی آدمی شد بهر شر	سوی تو نایب که از دیوی بتر
تاتو بودی آدمی دیواز پیت	می دویدو می چشانید او میت
چون شدی درخوی دیوی استوار	می گریزد از تو دیو نابکار

...۱۹۲۱/۹۵/۱

و یا کسانی که ابتدا شاگرد شیطانند و سپس در پستی به درجه ای می رسند که ابلیس در نظرشان هیچ است:

اول ابلیسی مرا استاد بود	بعد از آن ابلیس پیشم بناد بود
--------------------------	-------------------------------

۲۳۰۵/۹۴۵/۵

و چه بسا بنی آدم‌هایی که «عصیان می‌کارند» و از حسودی چون شیطان می‌شوند و با دیو همجنس می‌گردند:

آن شیاطین خود حسود و کهنه‌اند	یک زمان از رهزنی خالی نه‌اند
آن بنی آدم که عصیان گشته‌اند	از حسودی نیز شیطان گشته‌اند
از نبی برخوان که شیطانان انس	گشته‌اند از مسخ حق بادیوجنس

... ۱۲۱۸/۸۸۲/۵

به همین جهت است که مولانا خانه دل را خانه دیو می‌داند و هشدار می‌دهد که از «دیو مردم» پرهیزید، زیرا چه بسا دشمنان دوست‌رویی که باعث فریب انسان می‌گردند و ماران خوش خط و خالی هستند که ابلیس را در خود جای داده برای فریب دادن آدم آمده‌اند:

خانه دیواست دل‌های همه	کم‌پذیر از دیو مردم دمدمه...
صدهزار ابلیس لاجول آربین	آدم‌ا ابلیس را در مار بین

... ۲۵۳/۲۱۴/۲

و از آن‌جا که ابلیسان آدم‌رو فراوانند نباید فریفته ظاهر شد بخصوص طالب نباید به ظاهر حال و دعوی شیخی و ارشاد و داشتن خانقاه و مسند پیران مدعی فریفته گردد و تسلیم هر مدعی شود چه همیشه مردمی بوده‌اند که برای احراز مقام خود را به صورت اهل حق آراسته و دعوی هدایت و پیشوایی نموده و مردم ساده‌دل را به دام افکنده‌اند و به این جهت مولانا می‌گوید:

چون بسی ابلیس آدم‌روی هست	پس به هر دستی نشاید داد دست
---------------------------	-----------------------------

۳۱۶/۱۸/۱

و به این دلیل که دیو و جبرئیل با هم جنسیت ندارند و انس و الفتی میان آنان موجود نیست طالب کمال نیز باید خود را از چنگال بلیسان آدم‌روی برهاند:

ضد رابا ضد ایناس از کجا	با امام الناس نسناس از کجا...
که چه نسبت دیو رابا جبرئیل	که بود با او به صحبت هم مقیل

... ۲۱۲۳/۱۱۶۱/۶

ابلیس خود را با مکر و فریب خریدار لایق «دُر ایمان» معرفی می‌کند و خود را پشت و پناه مؤمنان می‌نامد تا در جفا و عنا یارش گردد. این «جوال خدعه و نیزنگ و مکر و دغا» انسان را با عشوهِ گریه‌ایش به سوی کفر می‌کشاند و سپس هنگامی که انسان در گودال بلا دست و پا می‌زند و از شیطان پناه می‌خواهد و از او درخواست می‌کند تا به عهد و پیمانی که بسته است وفا کند، شیطان قهقهه سر می‌دهد و اظهار بی‌زاری می‌کند و انسان دیوسیرتی را که از خدا نترسیده و فریب

شیطان را خورده است رها می‌کند و می‌گوید: «من از خدا می‌ترسم!»:

حق پی شیطان بدین سان زدمثل	که تورا در رزم آرد باحیل
که تورایاری دهم من باتوام	در خطرها پیش تو من می دوم
اسپرت باشم گه تیر خدنگ	مخلص تو باشم اندر وقت تنگ
جان فدای تو کنم درانتعاش	رستمی شیر ی هلامردانه باش
سوی کفرش آورد زاین عشوه‌ها	آن جوال خدعه و مکرو دغا
چون قدم بنهاد در خندق فتاد	اوبه قاهاقاه خنده لب گشاد
هی بیامن طمعها دارم زتو	گویدش رو رو که بیزارم زتو
تونترسیدی ز عدل کردگار	من همی ترسم دودست از من بدار

...۳۶۱۳/۱۲۳۵/۶

اما بی شک عارفان حقیقی به هنگام گرفتاری در بلا دست به سوی شیطان دراز نمی‌کنند بلکه از سرچشمه حیات ابدی استمداد می‌جویند و از استمداد و انجذاب چشمه‌های بی وفا مستغنی می‌شوند زیرا اگر انسان به مدد چشمه‌های بی وفا اعتماد کند در طلب چشمه باقی و دایم سست می‌شود.

از طرفی دنیا و ظواهر آن بواقع همان شیطان هستند که خود را غمخوار انسان می‌دانند و به هنگام درد و غم نهایی خود را کنار می‌کشند. لذا دل بستن به این ظواهر چیز بی‌پیشمانی به بار نمی‌آورد.

گاه شیطان خود را «جالینوسی» می‌سازد تا نفس بیمار انسان را بفریبد. او پیروی از هوا و هوس را بهترین داروی این بیمار تشخیص می‌دهد و او را می‌ترساند که مبادا دست از این داروی شفا بخش بردارد زیرا پیشمان می‌شود.

او تن را مرکب انسان می‌خواند و از بیمار می‌خواهد تا این مرکب را که بدان خو گرفته است محروم نسازد زیرا اگر از عادت خود دست بردارد مختل می‌شود. این «جالینوس» وعده درمان می‌دهد اما این وعده او نیز همانند وعده‌ای است که به آدم داد. نعل تردد بر پای انسان می‌زند تا در سر دوراهی زندگی کلافه شود و «در تحیر این کنم یا آن کنم» گرفتار گردد و خلاصه این که «گوش انسان را می‌گیرد و او را به سوی طمعکاری می‌کشاند».

اما بهترین راه نجات این انسان بیمار گرفتار در چنگال این طبیب این است که خود را با یاران الهی دمساز سازد و دستور «امرهم شوری بینهم» را سرمشق زندگی خویش قرار دهد: دیو می‌ترساندت که هین وهین زاین پیشیمان گردی و گردی حزین

گرگدازی زاین هوسها تو بیدن	بس پشیمان و غمین خواهی شدن...
این چنین تهدیدها آن دیو دون	آردو برخلق خواند صدفسون
خویش جالینوس سازد دردوا	تا فریبند نفس بیمار تورا
کاین ترا سوداست ازدرد و غمی	گفت آدم را همین در گندمی

...۱۵۰/۸۲۶/۵

«این ابلیس سیه دل» خود را غمخوار انسان معرفی می کند و با زبان بازی و تملق «جان بابا» می گوید تا انسان را بفریبد همچنان که این تلبیس را با آدم نیز کرد و آن شاه اقلیم دل را مات ساخت. او با چرب زبانی خس و خاشاک محبت به ثروت و مقام را در گلولی انسان فرو می برد و او را از خوردن آب حیات محروم می سازد:

جان بابا گویدت ابلیس هین	تابه دم بفریبدت دیو لعین
این چنین تلبیس با بابات کرد	آدمی را آن سیه دل مات کرد
برسر شطرنج چست است این غراب	تو مبین بازی به چشم نیم خواب
زان که فرزین بندها داند بسی	که بگیری در گلویت چون خسی
در گلو ماند خس او سالها	چیست آن خس مهرجاه و مالها
مال خس باشد چوهست آن بی ثبات	در گلویت مانع آب حیات

...۱۲۹/۲۰۸/۲

این شطرنج باز ماهر همان کسی است که برای شکار کردن آدمیان دام محکمی را از خداوند درخواست کرد. خداوند طلا و نقره و گله حیوانات و شیرینها و جامه های پرنیان را به او نشان داد اما شیطان «روترش کرد و لبهایش را آویخت» و دامی «مردانه و حیلت ساز» طلب کرد زیرا می دانست که «مستان جلال» این بندهای سست را پاره خواهند کرد.

وقتی خداوند زیبایی زنان را به او نشان داد که عقل و شکیبایی را می ربود. شیطان به رقص درآمد و «انگشتک زنان» از جای برخاست و رقصیدن گرفت زیرا به مراد خود رسیده بود:

گفت ابلیس لعین دادار را	دام زفتی خواهم این اشکار را
زروسیم و گله واسبش نمود	که بدین تانی خلیق را ربود
گفت شاباش وترش آویخت لُنج	شد ترنجیده وترش همچون ترنج
پس زروگوهر زمعدنهای خوش	کرد آن پس مانده را حق پیشکش
گیر این دام دگر را ای لعین	گفت زاین افزون ده ای نعم المعین...
چون که خوبی زنان با او نمود	که ز عقل و صبر مردان می فزود

پس زدانگشتک به رقص اندر افتاد که بده زوتر رسیدم در مراد

...۹۴۲/۸۶۸/۵

آنچه در این جا مهم است این است که چه چیز باعث این همه کینه توزی نسبت به آدم و فرزندان آدم گردیده که شیطان را برآن داشته است که زفت ترین دامها را برای شکار انسان و فریب دادن او از خداوند بخواهد.

برای بروز عداوت علتی لازم است اما به چه جهت شیطان به آدم که سراپا لطف و مهربانی بود و کوچکترین ستمی بر او روا نداشته بود کینه توزی کرد؟ بی شک پدیده حسد باعث این همه دشمنی شده است:

هر عداوت را سبب باید سند ورنه جنسیت وفا تلقین کند

باز می گفت آدم بالطف و جود کی برآن ابلیس جوری کرده بود...

گرگ را خود خاصیت بدریدن است این حسد در خلق آخر روشن است

...۲۲۹/۲۱۳/۲

حسد صفتی است که منشأ آن احساس نقص خود و کمال غیر است به همراه کینه توزی و بدخواهی که از زشتی و شریری نفس سرچشمه می گیرد و بدین جهت حاسد همواره آرزو دارد که اگر خود نتواند، روزگار آن کمال را از محسود زایل کند و این خود ناشی از ضعف نفس و درماندگی و حقارت است و حاصل آن اندوه بی پایان؛ و همین حسد است که شیطان به خاطر داشتنش «می ترکد و دو نیم می شود» و بالاخره نیز سنگسار می گردد:

زاین شود مرجوم شیطان رجیم و ز حسد او بطرقه گردد دونیم

او بکوشد تا گناهی پرورد زان گنه مارا به چاهی آورد

چون ببیند کان گنه شد طاعتی گردد او را نامبارک ساعتی

...۳۹۱۶/۱۹۳/۱

حسد همان نمود کثیفی است که شیطان را از سعادت ابدی محروم ساخت و به شقاوت جاودانی دچار کرد.

راه صعب العبوری که حسد در مسیر انسان ایجاد می کند بزرگترین مانع در راه وصول به هدفهای الهی است زیرا انسان در هنگام حسد خود را می بیند نه حقایق را. و این حسد است که قلب پاک انسان را آلوده و سیاه می گرداند و بی شک آنان که حسادت می ورزند لشکریان و پیروان شیطانند که خود مظهر حسادت است:

و ر حسد گیرد تورا در ره گلو در حسد ابلیس را باشد غلو

کاو زآدم ننگ دارد از حسد با سعادت جنگ دارد از حسد...
 خاک شو مردان حق را زیر پا خاک بر سر کن حسد را همچوما
 ... ۴۳۲/۲۳/۱

به این ترتیب مولانا بهترین راه نجات و رهایی از حسد را «خاک شدن در راه مردان حق» می‌داند که این عمل باعث «خاک بر سر شدن حسد» می‌شود. به همین جهت هشدار می‌دهد که از حسد بگریزد و گرنه خود ابلیسی لعین خواهید شد:

هان وهان ترک حسد کن باشه نان ورنه ابلیسی شوی اندرجهان
 ۳۴۸۴/۳۶۲/۲

او از خداوند می‌خواهد تا حاسدان را از حسودی باز خرد تا دیورجیم نگردند:
 وز حسودی باز شان خرای کریم تا نباشند از حسد دیورجیم
 ۱۲۰۰/۸۸۱/۵

مولانا، یک بار نیز در داستانی طولانی، قصه ابلیس را بسیار زیبا و شاعرانه متجلی کرده است او در این قصه ابلیس را به شیوه بعضی از صوفیان تبرئه می‌کند و او را عاشقی می‌داند که از غیرت عشق سرکشی آغاز کرده و در طریق اخلاص به مرحله‌ای رسیده است که لطف و قهر برایش یکی است.

مولانا بارها مبارزه با نفس سرکش را بزرگترین راه کسب سعادت دانسته و هشدار داده است که نفس اماره دون‌صفت را بشناسید زیرا او آرمانی جز کسب لذایذ فانی ندارد. پیش از آن که سرمایه شما را به جنس ناچیز مبدل سازد آن را رها کنید و اگر دیدید که این نفس تبهکار خود را جوینده کسب شریف معنویات می‌نمایاند یقین بدانید که باز حيله و مکرری به راه انداخته است. او شیطان رهزنی است که به قصر معاویه می‌رود تا او را برای نماز بیدار کند تنها به این علت که نمازش فوت نشود زیرا او می‌داند که فضیلت حسرت خوردن بر فوت نماز بیشتر از فضیلت خواندن نماز است. او را بیدار می‌کند تا آه سوزانی که در اثر حسرت از فوت نماز برمی‌آورد حجابها را نسوزاند و به وسیله آن آه راهی به روحانیت مطلق باز نکند:

کسب فانی خواهدت این نفس خس چند کسب خس کنی بگذار بس
 نفس خس گرجویدت کسب شریف حيله و مکرری بود آن را ردیف
 ... ۲۶۳۵/۳۲۱/۲

مولانا برای بیان چنین اندیشه‌ای داستان معاویه و ابلیس را مطرح می‌کند و در این داستان ابتدا شیطان خود را «شیطان شقی» معرفی می‌کند:

گفت همی تو کیستی نام تو چیست گفت نامم فاش ابلیس شقی است

۲۶۴۳/۳۲۲/۲

اما معاویه او را «دزدی در لباس پاسبان» می نامد و شیطان در جواب او خود را «فرشته ای» می خواند که «راه طاعت را به جان پیموده و همدم و محرم سالکان راه و ساکنان عرش» بوده است. او خود را «ست می الهی» می داند و در ردیف عاشقان درگاه او می شمارد که «نافش را بر مهر حق بریده اند و عشقش را در جان او کاشته اند.»:

گفت ما اول فرشته بوده ایم	راه طاعت را به جان پیموده ایم
سالکان راه را محرم یدیم	ساکنان عرش را همدم بدیم
پیشہ اول کجا از دل رود	مهر اول کی زدل بیرون شود...
ماهم از مستان این می بوده ایم	عاشقان درگه وی بوده ایم
ناف ما بر مهر او ببریده اند	عشق او در جان ما کاریده اند

...۲۶۵۰/۳۲۲/۲

سپس شیطان می افزاید که از جویبار رحمت الهی آب نوشیده و در گلزار رضا و خرسندی او گردشها کرده و نوازشها از حق دیده است. خداوند دست رحمت بر سر او نهاده و دیدگان لطفش را به روی او می گشوده و گاهواره اش را می جنبانیده است. او محبت و عشق عمیق خود را نسبت به خداوند چونان شیر زلالی می داند که در کودکی پایه هستی اش را بنیان نهاده و آنچه با شیر اندرون شود با جان می آمیزد و با جان هم بیرون می رود:

روز نیکو دیده ایم از روزگار	آب رحمت خورده ایم اندر بهار
نه که ما زادست فضلش کاشته است	از عدم ما را نه او برداشته است
ای بسا کزوی نوازش دیده ایم	در گلستان رضا گردیده ایم
بر سر ما دست رحمت می نهاد	چشمهای لطف بر ما می گشاد
درگه طفلی که بودم شیرجو	گاهوارم را که جنبانید او
از که خوردم شیر غیر شیر او	که مرا پرورد جز تدبیر او
خوی کسان با شیر رفت اندر وجود	کی توان آن را زمردم واگشود

...۲۶۵۶/۳۲۳/۲

ابلیس معتقد است که آن محبوب ازلی و ابدی به جهت خطا و لغزشی که از او دیده است عتاب و ملامتش کرده اما این عتاب و توبیخ درهای کرمش را به روی او نبسته است. اگر قهر و غضبی نشان داده و او را به فراق و هجران مبتلا ساخته برای این است که عظمت و شیرینی

وصالش را درک کند و قدر روزگار وصل را بداند:

گر عتابی کرد دریای کرم	بسته کی کردند درهای کرم...
فرقت از قهرش اگر آستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
تادهد جان را فراقش گوشمال	جان بداند قدر ایام وصال

...۲۶۶۳/۳۲۳/۲

ابلیس می‌گوید اگر چه خداوند چند روزی مرا از درگاه خود رانده است هنوز دیدگانم نگران جمال ابدی اوست. اگر از روی حسد به آدم سجده نکردم این حسد از عشق و منحصر دیدن معشوقم بوده و قصد من انکار کردن معشوق و فرمان نبوده است. شرط دوستی رشک و غیرت است اما من در این بازی باختم و خود را در بلا انداختم اما گمان مکن که در این بلا روزگارم تیره و تار است بلکه:

ترک سجده از حسد گیرم که بود	آن حسد از عشق خیزد نز جحود
هر حسد از دوستی خیزد یقین	که شود با دوست غیری همنشین...
در بلا هم می‌چشم لذات او	مات اویم مات اویم مات او

...۲۶۷۵/۳۲۳/۲

اما با همه این ظاهر فریبها باز هم معاویه او را «استاد جمله دزدان» می‌نامد که مخفیانه در نهانگاه وجود انسان وارد می‌شود و پلید و نابکاری است که رودر روی خدا نیز ایستاده و مکر ورزیده است. معاویه او را «آتش» می‌داند که جز سوختن در مقابل او چاره‌ای نیست و کسی نیست که «جامه‌اش از دست او پاره نشده» و یا گرفتار مکر او نگردیده باشد. او آتش خوی است که چاره‌ای جز سوزاندن خلق ندارد:

گفت امیر او را که اینها راست است	لیک بخش تو از اینها کاست است
صدهزاران را چو من توره زدی	حفره کردی در خزینه آمدی
آتشی از تو بسوزم چاره نیست	کیست کزدست تو جامه پاره نیست
طبعت ای آتش چو سوزانیدنی است	تانسوزانی تو چیزی چاره نیست
لعنت این باشد که سوزانت کنند	اوستاد جمله دزدانت کنند
با خدا گفתי شنیدی روبرو	من چه باشم پیش مکررت ای عدو

...۲۶۸۵/۳۲۴/۲

و بالاخره او را «سیه دلی» می‌نامد که از سوخته شدن دل‌های دیگران سیاه دل گشته است و «دریای مکر» است که خلاق در پیش او قطره‌ای بیش نیستند:

ای زفرزین بندهای مشکلت	سوخته دل‌هاسیه گشته دلت
بحرمکری توخلایق قطره‌ای	توچوکوهی واین سلیمان ذره‌ای
که رهداز مکتروای مختصم	غرق طوفانیم الامن عصم

...۲۷۰۱/۳۲۵/۲

اما بازهم شیطان در جواب معاویه خود را وسیله تفکیک حق از باطل می‌داند که خداوند او را وسیله تشخیص و آزمایش نقد و قلب نموده است. او معتقد است که مأمن و پناهگاه نیکوکاران است و بدان را نیز پیشوایی می‌کند اما مردم نیکوکار و سوسه‌هایش را شناخته‌اند و اغوا نمی‌گردند و از قدم نهادن در راه انحراف خودداری می‌کنند. او می‌گوید که من «باغبان» هستم، باغبانی که رادمردان با توجه به وسوسه‌های من مانند شاخه تر دارای طراوت می‌گردند در صورتی که شاخه خشک وجود نابکاران را برمی‌کنم. من کسی هستم که در میدان زندگی در مقابل مردم علف می‌گذارم تا آنان که حیوان صفت هستند به سوی آن جلب شوند و «صرافی» هستم که قیمت اشخاص را مشخص می‌کنم اما قلب را من روسیاه نکرده‌ام:

گفت ابلیس گشای این عقد را	من محکم قلب را و نقد را...
قلب را من کی سیه رو کرده‌ام	صیرفی ام قیمت او کرده‌ام...
نیک را چون بدکنم یزدان نیم	داعیم من خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم؟ رب نیم	زشت را و خوب را آیینم ام

...۲۷۰۵/۳۲۵/۲

معاویه از این ابلیس «خلق سوز فتنه‌جو» و «این حسود» به خدا پناه می‌برد و از او یاری می‌خواهد تا از چنگال این «سگ» رهایش سازد و به شیطان نیز می‌گوید که قادر به راه جستن در درون او نخواهد بود:

این حدیثش همچو دود است ای اله	دست گیر از نه گلیمم شد سیاه
من به حجت بر نیایم بابلیس	کاوست فتنه هر شریف و هر خسیس
آدمی کاو علم الاسما بگست	درتگ چون برق این سگ بی تگ است...
ای بلیس خلق سوز فتنه جو	برچیم بیدار کردی راست گو

...۲۷۴۱/۳۲۷/۲

اما شیطان چون حکیمی آگاه به اندرزگویی می‌پردازد. او به معاویه می‌گوید وقتی بدگمانی ذهن را مغشوش می‌سازد هیچ حقیقتی را نخواهد پذیرفت و حالتی از حماقت در انسان ایجاد خواهد کرد. بنابراین تو هم دچار همان حماقتی. تو باید از حق تعالی بترسی و بریده شدن نفس اماره

را از قلمرو روح از خدای بزرگ بخواهی زیرا این نفس است که از شر و پلیدی او در زندان بدبختی محبوس مانده‌ای. تو که انسان دانایی هستی از من شکایت می‌کنی و ناله سر می‌دهی. از شر و پلیدی نفست ناله کن. ای فرزند خام آدم شهوت پرستی و دغلبازی خود را نادیده می‌گیری و به من لعنت می‌فرستی؟ ای انسان اسیر هوا و هوس من یک بدی کرده‌ام که هنوز در پشیمانی آن غوطه ورم و در انتظارم که این شب تاریک به پایان برسد. من میان مردم متهم گشته‌ام و هر کس گناه خویش را به گردن من می‌اندازد:

گفت هر مردی که باشد بد گمان	نشنود اوراست را با صد نشان...
توزمن با حق چه نالی ای سلیم	تو بنال از شر آن نفس لئیم...
بی‌گناه لعنت کنی ابلیس را	چون نبینی از خود آن تلپیس را
نیست از ابلیس از توسست ای غوی	که چو رو به سوی دنبه می‌دوی...
تو گنه بر من منه کژ مژ مبین	من ز بدبیزارم و از حرص و کین
متهم گشتم میان خلق من	فعل خود بر من نهد هر مرد و زن

...۲۷۴۹/۳۲۷/۲

معاویه فریب سخنان حکیمانه و آگاهانه شیطان را نمی‌خورد و او را دروغگوی مکاری می‌خواند که تنها راه رهایی اش راستی و راستگویی است اما شیطان باز هم با زیرکی خاص خود می‌گوید: تو که پر از اندیشه‌های متلاطم هستی راست و دروغ مرا از کجا تشخیص می‌دهی؟ و معاویه با مهارت تمام جواب می‌دهد: آنان که خود را از دام هواهای نفسانی نجات داده‌اند و گوششان با راز الهی آشنا شده است طعم خوش صدق را می‌چشند و دستخوش افسونگری و داستان‌رایی تو نمی‌گردند:

گفت غیر راستی نرهانند	داد سوی راستی می‌خوانند
راست گوتا و ارهی از چنگ من	مکر نشانند غبار چنگ من

...۲۷۶۵/۳۲۸/۲

معاویه از این «سگ ملعون» می‌خواهد تا راست بگوید و علت این که او را از خواب بیدار کرده است ذکر نماید. معاویه او را دشمن بیداری می‌داند که همچون «خشخاش» خواب‌آور است. یا «خمیری» است که دانش و عقل را می‌گیرد. بالاخره شیطان مجبور می‌شود رازش را فاش سازد و مکر خویش را آشکار کند:

ای سگ ملعون جواب من بگو	راستی گو و دروغی رامجو
که چرا بیدار کردی مر مرا	دشمن بیداری تو ای دغا

همچو خمیری عقل ودانش را بری...	همچو خشخاشی همه خواب آوری
میرا زاونشنید کرد استیز و صبر...	گفت بسیار آن بلیس از مکر و غدر
مکر خود اندر میان باید نهاد	پس عزازیلی بگفت ای میراد
می زدی از درد دل آه و فغان	گر نمازت فوت می شد آن زمان
درگذشتی از دوصد ذکر و نماز	آن تأسف وان فغان و آن نیاز
تا نسوزاند چنان آهی حجب	من تو را بیدار کردم از نهیب
تا بدان راهی نباشد مرتورا	تا چنان آهی نباشد مرتورا
من عدم کار من مکر است و کین	من حسودم از حسد کردم چنین

...۲۷۹۱/۳۲۹/۲

و بالاخره در پایان معاویه شیطان را «عنکبوتی» می داند که به شکار باز آمده است:

از تو این آید تو این رالایقی	گفت اکنون راست گفתי صادقی
من نیم ای سگ مگس زحمت میار	عنکبوتی تو مگس داری شکار
عنکبوتی کی به گرد من تند	باز اسپیدم شکارم شه کند
سوی دوعی زن مگسها راصلا...	رو مگس می گیر تا تانی هلا
تامرا از خیر بهتر راندی	تو مرا در خیز ران می راندی
سوی دوع آری مگس از انگبین	کارتو این است ای دزد لعین

...۲۸۲۳/۳۳۱/۲

به این ترتیب این «عنکبوت دزد و حسود» با خواری صحنه پرماجرایی قصه ابلیس را در شعر مولانا ترک می کند تا به کار شکار مگس صفتان پست پردازد و مگسها را به سوی دوع فرا خواند. حاصل خیال گسترده مولانا و ره آورد تلاش ذهنی او تصاویر و تعابیر زیبایی است که با کمک آنها اندیشه های عارفانه خود را به خواننده منتقل می سازد و اگرچه در بسیاری موارد صریحاً به حوادث قصه اشاره می کند در موارد متعدد نیز آن حوادث دستمایه ای برای ساختن تصاویر زیبای شاعرانه است.

ابلیس در شعر مولانا مظهر سرکشی و طغیان و حسد است. او «عزازیلی عزیزی» است که به جرم این سرکشی «روسیاه» می گردد و «همچون دست بشکسته و عضو مرده ای» می شود که از جان جدا گشته و از آن فرمانبرداری نمی کند و به همین دلیل نیز مانند «سرگین در وقت چاشت» رسوا می گردد.

این سگ آتش جبین «که در شعر مولانا کمترین سگ درگاه الهی است همچون سگ

اصحاب کهف بر در نشسته و منتظر فرمان است و به همین جهت نیز خود را گنهکار نمی‌داند بلکه خود را «محکی» می‌شناسد که برای تشخیص نقد و قلب فرستاده شده و یا «آینه‌ای» که تجلیگاه خوبیها و بدیهاست. او خود را «صرافی» می‌داند که کارش تعیین ارزش اشخاص است اما همین صراف گاه نیز «دلالة در ایمان» می‌شود و با زبردستی آن را می‌خرد.

«این جوال خدعه و نیرنگ» مدعی است که «نافش را بر مهر حق بریده‌اند» و به هنگام کودکی «گهواره‌اش را حق جنبانده و به او شیر داده و دست رحمتش را بر سر او کشیده است.» به همین دلیل است که او جرأت می‌یابد تا بر فرزندان آدم خرده بگیرد و آنان را «صد بلیس خمیس اندر خمیس» بنامد و ناسزایشان بگوید.

اما با همه این ادعاها مولانا او را «آتشی» می‌نامد که جز سوختن نمی‌داند و «حسودی» که «از حسد می‌ترکد و دونیم می‌شود.» و گاه او را «استاد جمله دزدان و دزد در لباس پاسبان» می‌خواند.

ظرافتی که شاعر در برقراری ارتباط میان حوادث مختلف و این تصاویر نشان می‌دهد حاکی از ذوق لطیف اوست و تعبیر «جوال خدعه و نیرنگ» نیز از تازگی و زیبایی خاصی برخوردار است.

این دیولعین در بیان شورانگیز مولانا زمانی «شطرنج باز ماهر» است که آدم- شاه اقلیم دل- را مات می‌کند و گاه «جالینوسی» است که داروی پرورش نفس تجویز می‌کند تا بیمار «شیر شیطان» بنوشد و «همشیره» این دیوپلید گردد.

این تصاویر بدون تردید حاصل خیال نیرومند و گسترده مولانا است و اجزای آنها دارای گره خوردگی و هماهنگی کامل است.

ابلیس در تصاویر زیبای دیگر «خشخاشی» است خواب‌آور که دشمن بیداری انسان است و «خمری» است که دانش و آگاهی و عقل بشر را می‌گیرد و بالاخره «عنکبوتی» است که باید به شکار مگس‌ان پردازد و قدرت تسلط بر «بازان» را ندارد.

این تصاویر نیز نمونه‌هایی از تخیل پویا و گسترده مولانا است. در همه تصاویری که شاعر با کمک این قصه ساخته ارتباطهای دقیق و منطقی میان حوادث و اندیشه‌های عالی عرفانی خود برقرار کرده و صحنه‌هایی بسیار چشمگیر و دلپذیر آفریده و اغلب تصاویر از لطف و زیبایی کامل برخوردار است. بخصوص هیاهویی که در پایان قصه ابلیس و معاویه به راه می‌اندازد تا این عنکبوت دزد را از گلزار شعرش براند و این شطرنج باز ماهر را مات کند.

ادریس^۱

مولانا در مثنوی بندرت به داستان ادریس تلویحاتی دارد همچنان که در قرآن نیز فقط دوباره نام او اشاره شده است.^۲

ادریس پیامبری است که حق تعالی او را الهام داد تا برای العین سیر ستارگان را ببیند و تأثیر آنها را بشناسد^۳ و مولانا آن جا که از یاران ناجنس فغان سر می دهد، سرجنسیت را بازگومی کند و ادریس را همجنس ستارگان می خواند و درباره ارتباط او با نجوم چنین می گوید:

بود جنسیت در ادریس از نجوم	هشت سال او با زحل بد در قدم
در مشارق در مغارب یار او	هم حدیث و محرم اسرار او
بعد غیبت چون که آورد او قدم	در زمین می گفت او درس نجوم
پیش او استارگان خوش صف زده	اختران در درس او حاضر شده
آنچنان که خلق آواز نجوم	می شنیدند از خصوص و از عموم
جذب جنسیت کشیده تا زمین	اختران را پیش او کرده مبین
هر یکی نام خود و احوال خود	باز گفته پیش او شرح رصد
چیست جنسیت یکی نوعی نظر	که بدان یابند ره در همدگر

...۲۹۸۸/۱۲۰۳/۶

به این ترتیب، در شعر مولانا، ادریس منجمی است که درس نجوم می گوید و ستارگان در کلاس درس او حاضر می شوند و در پیش او صف می کشند و هریک از آنان نام و احوال خویش را با او در میان می گذارند و صدایشان را خاص و عام می شنوند. عاملی که ستارگان را به زمین می کشاند و در کلاس درس ادریس می نشاند و یا ادریس را هشت سال با زحل دمساز می کند، جنسیت است.

۱- رک: قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۳۰ و عهد عتیق، سفر پیدایش، باب پنجم. سفر تکوین، باب پنجم، فقرات ۱۸ تا ۲۶ و اعلام قرآن، صص ۹۹ و ۱۰۲ و مجمل التواریخ والقصص، ص ۱۸۴ و ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۹ تا ۹۵۱ و ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۶۶

۲- سورة مریم (۱۹) آیه ۵۷ و سورة انبیاء (۲۱) آیه ۸۵

۳- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۳۰۸

یا اگر ادریس بر آسمان می‌رود دلیلش این است که او با «ملایک همجنس آمده» و عرق جنسیت او را جذب کرده است چه «جنس بر جنس است عاشق جاودان»:

عیسی و ادریس برگردون شدند باملایک چون که همجنس آمدند...
کافران هم جنس شیطان آمده جانشان شاگرد شیطانان شده

...۲۶۹۱/۷۵۶/۴

بدین سان مولانا تصویری گویا و زنده از کلاس درس ادریس ترسیم می‌کند و از رهگذر جان بخشیدن به اشیاء، تحرک و پویایی در آن به وجود می‌آورد و ادریس را در آسمان با ملایک همنشین می‌سازد تا در ورای آن سر جنسیت را بازگوید و اندیشه انتخاب همنشین خوب را ارائه کند.

اسکندر و ذوالقرنین^۱

نفوذ اسطوره اسکندر در شعر فارسی به حدی است که شاید نتوان دیوانی را از نام اسکندر خالی یافت چنان که مولانا نیز یک بار با نام اسکندر و بندرت با نام ذوالقرنین از او یاد می‌کند و در ساختن تصویرهای شاعرانه و بیان مفاهیم عارفانه از آن سود می‌جوید.

اسکندری که روایات و قصص معرفی می‌کنند و در ادبیات هم داستان او مطرح است بکلی با آنچه تاریخ مدعی است تفاوت دارد و چون در بسیاری از مدارک اسلامی سرگذشت او با داستان ذوالقرنین درهم آمیخته از آن دو به عنوان شخصیت واحدی با نام «اسکندر ذوالقرنین» یاد شده است و شاعران با الهام گرفتن از آن مضامین متنوع و تصویرهای زیبایی در شعر خویش آفریده‌اند. از افسانه‌های مربوط به اسکندر رفتن به ظلمات به همراهی خضر در جستجوی آب حیات است. مولانا در هیچ یک از موارد معدودی که از این اسطوره بهره گرفته، ذکری از این افسانه به میان نیاورده است اما از قصه ذوالقرنین بنا بر آنچه در قرآن آمده^۲ استفاده لطیف عرفانی کرده است. این داستان در بیان لطیف و شورانگیز مولانا این گونه جلوه می‌کند:

آفتاب معرفت را نقل نیست	مشرق او غیر جان و عقل نیست...
مطلع شمس آی اگر اسکندری	بعد از آن هر جا روی نیکوفری
بعد از آن هر جا روی مشرق شود	شرقیها بر مغربت عاشق شود
حس خفاشت سوی مغرب دوان	حس در پاشت سوی مشرق روان

... ۴۳/۲۰۴/۲

به عقیده مولانا، آفتابی که هرگز غروب نمی‌کند، آفتاب معرفت است زیرا برای آن مشرق و مغربی وجود ندارد تا با انتقال به یکی از آن دو نقطه دیگری معدوم شود. بعلاوه، آفتاب معرفت مشرق و مغرب خود را در جان و عقل قرار داده و روح نیز همواره در صحنه‌ای بی‌منتها و فروزان پرواز می‌کند. بنا بر این، مولانا از راهی طریق حق و جوینده حقیقت می‌خواهد تا اگر اسکندر است خود را به مطلع شمس حقیقی برساند زیرا پس از آن هر جا برود شکوه و جلال الهی و روشنایی نور الهی

۱- رک: قصص قرآن مجید، صص ۲۲۰، ۲۲۴ قصص الانبیای نیشابوری، ص ۳۳۰ و مروج الذهب، ص ۵۷ و کوروش

بزرگ با ذوالقرنین، ص ۲۵۳.

۲- سوره کهف (۱۸) آیات ۸۳ تا ۹۰

با او خواهد بود بدان جهت که پس از دیدار مطلع الشمس حقیقی، خود خورشید فروزانی خواهد گشت که به هرجا روی بیاورد همان‌جا مشرق می‌شود و حتی «شرقها بر مغرب او عاشق می‌گردند». پس او باید هوشیارانه به سوی مطلع شمس روی آورد زیرا حس خفاش صفت انسان را به سوی مغرب خواهد کشاند اما «حس دُرپاشِ جان» که از آفتاب تغذیه کرده او را به سوی مشرق رهسپار خواهد ساخت. حال که انسان می‌تواند سوار بر مرکب حس‌بینای جان خود باشد و اسکندر وار خود را به مطلع شمس حقیقت برساند چرا راه پستی را برگزیند و به سقوط روحی کشانده شود؟

به این ترتیب شاعر ضمن بیان اندیشه‌ای عارفانه، قدرت بی‌چون و چرای خود را در استفاده از اسطوره اسکندر و تجلی شاعرانه آن نشان می‌دهد زیرا در تصویری که ارائه کرده است تمام عناصر آن هماهنگ در خدمت تجسم و بیان تجربه ذهنی او درآمده و تناسب و ارتباط دقیقی که میان مفهوم ذهنی و اسطوره وجود دارد، استحکامی بی‌نظیر به شعر بخشیده است و بی‌هیچ تردید این تصویر حاصل خیال گسترده و نیرومند اوست و نتیجه اشراف کاملی است که بر مجموعه حوادث دارد و براحتی می‌تواند میان اندیشه خود و این حوادث رابطه برقرار کند و تصویرهای زیبا بیافریند. گاه در شعر مولانا سخن از سخن می‌شکافد و اندیشه‌ای به اندیشه دیگر منتهی می‌شود زیرا مطالب فراوان در اغلب حالات در ذهن او به طور ناخودآگاه وجود داشته و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد چنان که هنگامی که به بیان قدرت خداوند و اندیشه در ذات او می‌پردازد داستان رفتن ذوالقرنین به کوه قاف در ذهنش تداعی می‌شود. او عقل انسان را از شناخت کامل حق عاجز می‌داند و مردم را به تفکر در عجایب او فرا می‌خواند تا از عظمتی مظاهر وجودش «گم شوند» و از جان لاهوصی گویند:

زاین وصیت کرد مارا مصطفی بحث کم جوئید در ذات خدا
در عجبهایش به فکر اندر روید از عظیمی وز مهابت گم شوید

...۳۷۲۳/۸۰۷/۴

برای نشان دادن این نکته که صفت عظمت حق در گفت نمی‌آید ذهن خلاق و زاینده مولانا در سرزمین خیال و تجربه گام می‌نهد تا تجربه ذهنی را در تصویری آسان‌یاب و رمزی گرفته شده از حوادث زندگی شخصیتی چون اسکندر (ذوالقرنین) بیان کند و این گونه داستان رفتن ذوالقرنین را به کوه قاف نقل می‌کند:

رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف دید آن را کز زمرد بود صاف
گرد عالم حلقه گشته اومحیط ماند حیران اندر آن خلق بسیط

گفت تو کوهی دگرها چیستند که به پیش عظم تو باز ایستند
گفت رگهای منند آن کوهها مثل من نبوند درحسن و بها
من به هر شهری رگی دارم نهان بر عروقم بسته اطراف جهان

...۳۷۳۴/۸۰۸/۴

پس از این که کوه قاف این چنین «دُرسخن سُفت» و ذوالقرنین او را گویا یافت، گفت:
کای سخنگوی خبیر رازدان از صفات حق بکن بامن بیان
گفت روکان وصف از آنها بر تراست که بیان بروی تواند برد دست
یا قلم رازهره باشد که به سر بر نویسد بر صحایف زان خبر

...۳۷۵۳/۸۰۹/۴

اما ذوالقرنین اصرار می‌کند و از کوه قاف درخواست می‌نماید تا از صنع حق آنچه را که
بیانش برای او آسانتر است بگوید و قاف چنین می‌گوید:

گفت اینک دشت سیصد ساله راه کوههای برف بر کرده است شاه
کوه برکه بی شمار و بی عدد می رسد در هر زمان برفش مدد...
کوه برفی می زند بر کوه برف دم به دم زانبار بی حد شگرف
گرنبودی این چنین وادی شها تف دوزخ محو کردی مر مرا
غافلان را کوههای برف دان تا نسوزد پرده های عاقلان

...۳۷۵۸/۸۱۰/۴

به این ترتیب در دنیای شعر و خیال مولانا همه چیز حیات دارد، همه چیز سمیع و بصیر است
و هیچ چیز گنگ و خاموش نیست حتی کوه قاف جانش «راز آشناست» و با ذوالقرنین از اسرار
عظمت حکایت می‌کند و اگرچه در این تصویر مولانا به بیان روایتی^۱ که دیگران نقل کرده‌اند
پرداخته نحوه کاربرد آن در شعر و چگونگی رفتار شاعر با آن قابل توجه است.

سادگی و روانی درخشانی که در بیان طبیعی و بی تکلف مولانا دیده می‌شود چندان است
که خواننده را دچار حیرت می‌کند به نحوی که ثانوی بودن تجربه ذهنی او را نادیده می‌گیرد. بعلاوه
آنچه در این تصویر قابل ملاحظه است این است که مولانا در جستجوی حقیقت شیوه اهل شریعت
را پیش گرفته و از جویندگان حقیقت می‌خواهد تا در صنع خالق بنگرند و در ذات او کمتر به
بحث پردازند زیرا عقل انسان در مقابل «کان عظمت الهی جوی بیش نیست»:

گر ندیدی آن بود از فهم پست که عقول خلق زان کان یک‌جو است
عیب برخود نه بر آیات دین کی رسد بر چرخ این مرغ گلین
...۳۷۶۸/۸۱۰/۴

به این ترتیب کوه قاف در شعر مولانا، خبیر رازدانی است که دُرِ سخن سفته، به بیان عظمت خدا می‌پردازد و ذوالقرنین سالک خداجویی است که برای پی بردن به ذات و عظمت حق از همه چیز و همه کس می‌پرسد تا عارف وجود حق گردد. یا اسکندر عارف به حق رسیده‌ای است که به مطلع شمس رسیده و اکنون سالکان راه باید اسکندر شوند و به مطلع شمس حقیقت روی آورند و خود آفتاب گردند.

اصحاب کهف^۱

قصهٔ اصحاب کهف به عنوان پاکبازانی که قدم در راه حق گذاشتند و ستم را تحمل نکردند، زبانزد است و در ادبیات عرفانی ایران و بخصوص در شعر مولانا به عنوان مظهر عارفان از خود رسته و به حق رسیده، تجلی کرده است.

خواب سبب و نه سألۀ آنان نیز یکی از مسایلی است که توجه مولانا را به خود جلب کرده به طوری که بارها آن را نوعی آزادی روح از قیود خارجی و نمودار بیداری دل و از خود بی خودی عارف و استغراق در عالم عشق دانسته است:

هر شبی از دام تن ارواح را	می رهایی می کنی الواح را
می رهند ارواح هر شب ز این قفس	فارغانی حاکم و محکوم کس...
نی غم و اندیشه سودو زیان	نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف این بود بی خواب هم	گفت ایزد هُم رُفُود ^۲ ز این مرم
خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجه تقلیب رب

• ۳۹۰/۲۱/۱ ...

عارفی که مستغرق و مست دیدار است به سبب غلبۀ مشاهده به غیر حق التفات ندارد و از خود و غیر خود بکلی بی خبر است و از این جهت مانند کسی است که خفته و حس او از ادراک امور خارج فرو مانده باشد. به همین جهت است که مولانا حالت سکر را بر صحت ترجیح می دهد و آرزو می کند مانند اصحاب کهف در حالت بی خودی و سرمستی قرار گیرد تا از اضطراب فکر و خاطر در امان ماند:

کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
تا از این طوفان بیداری و هوش	وار هیدی این ضمیر و چشم و گوش
ای بسی اصحاب کهف اندر جهان	پهلوی تو پیش توهست این زمان

۱ - رک: سوره کهف (۱۸) آیات ۸ به بعد و قصص قرآن مجید، صص ۲۱۳ و ۲۱۶ و آثار الباقیه، ص ۳۹۵ و تاریخ گزیده، ص ۷۹ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۳۴۷ و ۳۴۸ و تفسیر کشف الاسرار و عده الابراه، صص ۶۵۱ و ۶۷۱ و اعلام قرآن، ص ۱۷۸ و قصص القرآن، صص ۲۶۶ تا ۲۷۳

۲ - اشاره است به آیه «وَتَحْتَبِئُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ» (سوره کهف (۱۸) آیه ۱۸).

غار با او یار باتو در سرود مهر بر چشم است و بر گوشت چه سود

... ۴۰۶/۲۳/۱

این بیداری که مولانا آن را مذمت می‌کند و آرزو می‌کند که چون اصحاب کهف در خواب فرو رود، هوش و بیداری و شعور و زیرکی در کار دنیا است. از آن جهت که امور دنیوی نزد صوفی خیالات و اوهام است و دل بستن به آنها انسان را از کار اصلی او که اندوختن معرفت و کمال انسانی است باز می‌دارد و راه اتصالش را به عالم غیب سد می‌کند و در قفس خاک محبوس می‌سازد.

مولوی خواب اصحاب کهف را نموداری از بیداری واقعی می‌داند و دنیا و دنیا دوستان را خواب آلودگانی می‌نامد که بویی از بیداری و آگاهی و معرفت نبرده‌اند. به نظر او اولیا و عاشقانی که قدم به جهان پهناور معنویات گذاشته‌اند و خود را از بند هواهای نفس و علایق مادی و دنیوی رها نیده‌اند همچون اصحاب کهفند که در رویای روحی به سر می‌برند و قدرت بی‌منت‌های خداوند آنان را به راست و چپ می‌کشاند و به کارهای مختلف وامی‌دارد در حالی که خود از آن بی‌خبرند زیرا از خُم می‌آلست نوشیده‌اند و سرمست عشق الهی گشته و سیصدونه سال عقل خویش را گم کرده‌اند:

خویشتن گرخفته کرد آن خوب‌فر سخت بیدار است دستارش مبر...
آن که آن اصحاب کهف از نَقل و نَقل سیصدونه سال گم کردند عقل

... ۲۱۰۷/۷۲۶/۴

این اولیای حق و مردان راه عشق و معرفت خود را آن‌چنان در حضور مطلوب و محبوب می‌یابند و جان‌شان چنان در مقابل نثار رحمتش سپاسگزار است که گذشت زمان را احساس نمی‌کنند و علتی برای ملال و ناراحتی نمی‌یابند. عرصه پهناور دل‌شان لاله زار و گلشنی است که پژمردگی را در آن راهی نیست زیرا انقباض روانی و ملالت برای کسی به وجود می‌آید که در زندان جدایی از مطلوب گرفتار آمده و از خوان عشق بی‌نصیب گشته است. اما آنان که به مافوق زمان گام نهاده‌اند، قلمرو جان‌شان همواره شاداب و پرتراوت است. آنها همچون اصحاب کهفند که سیصدونه سال به خواب رفتند و روح‌شان از ساعات روز و سال گذشت و به هنگام بیداری مدت بسیار طولانی خواب را یک روز هم تلقی نکردند. بنابراین، اگر انسان بتواند مست پِیالۀ لطف ایزدی گردد و از خود بی‌خود گشته به گلستان عدم قدم گذارد سیری و ملال را در او راهی نیست:

سیصدونه سال آن اصحاب کهف پیش‌شان یک روز بی‌اندوه و لهف...

در گلستان عدم چون بی خودی است مستی از سغراق لطف ایزدی است

... ۲۹۸۲/۵۲۶/۳

این عالم سرگشتگی و از خود بی خودی همچون عالم خواب است که جان در آن آزاد می‌گردد
و خود را از «گفش تنگی کالبد جسمانی» می‌رهاند:

خواب توان گفش بیرون کردن است که زمانی جانست آزاد از تن است
اولیای خواب ملک است ای فلان همچو آن اصحاب کهف اندر جهان

... ۳۵۹۷/۵۵۷/۳

این اولیا از آن جهت که خود را از قید ماده رها می‌سازند و در عالم از خود بیخودی سیر
می‌کنند از شدت تسلیم به خدا، در پنجه تقلیب رب قرار می‌گیرند و چون اصحاب کهف از خود رها
شده آنچه را که او بخواهد انجام می‌دهند:

اولیا اصحاب کهفندای عنود در قیام و در تقلیب هم رُقود
می‌کشدشان بی تکلف در فعال بی خبر ذات الیمین ذات الشمال
چیست آن ذات الیمین فعل حسن چیست آن ذات الشمال اشغال تن
می‌رود این هردو کار از اولیا بی خبر زاین هردو ایشان چون صدا

... ۳۲۵۴/۱۶۲/۱

این اولیا و وارستگان به حق رسیده، درخت دل خویش را به دست خزان و بادِ خوفِ حق
سپرده‌اند تا گلهای پارین که مانع شکوفه‌های نو هستند از آن بریزد و همچون اصحاب کهف خود
را در خواب برده‌اند تا پس از خوابی عمیق سر از بیداری برآورند:

درخزان و باد خوف حق گریز آن شقایق‌های پارین را بریز...
همچو آن اصحاب کهف ای خواجه زود روبه آبقاظا که تخسبهم رُقود

... ۴۴۶۴/۱۲۸۰/۶

مولانا ذکر و فکر و عمل اختیاری را دوزخی می‌داند و آرزو می‌کند که از خودی در بیخودی
گریزد و از این دوزخ خود را نجات بخشد، زیرا مذهب عشق و عاشقی «نیستی و بی اختیاری»
است و عاشق تا فنا نشود راهی به بارگاه کبریایی معشوق ازلی پیدا نخواهد کرد و تا از هستی خود
جدا نگردد عاقبت محمود نخواهد شد و از نسیم نیستی، هستی نخواهد یافت. بنابراین، مولانا در
مناجاتی شیوا، از فتنه اختیار و اسباب آن به حق پناه می‌برد و اختیار را همچون «پالانی بر پشت
لاغر خویش» احساس می‌کند که گاه او را بدین سو و گاه بدان سو می‌کشاند. او از خدا می‌خواهد
تا این حملِ ناهموار و گران را از پشت او بردارد تا بینای «روضه ابرار» شود و او را همچون

اصحاب کهف از خود بپخود گرداند تا بتواند از باغ جود او بچرد:

اشتری ام لاغری و پشت ریش	زاختیار همچو پالان شکل خویش...
بفکن ازمن حمل ناهموار را	تا ببینم روضه ابرار را
همچو آن اصحاب کهف از باغ جود	می چرم ایقاظ نی بل هم رُقود
خفته باشم بریمین یا بریسار	برنگردم جز چو گویی اختیار
هم به تقلیب توتا ذات الیمین	یاسوی ذات الشمال ای رب دین

...۲۱۴/۱۰۶۵/۶

بدین سان آنان که نفس کافر کیش خود را می‌کشند و در اثر ریاضت و مجاهده و ترک هواهای نفسانی برای وصول به حق و دیدار او تلاش می‌کنند همچون اصحاب کهف در دریف خاصان درگاه قرار می‌گیرند، از هر گزندی در امان می‌مانند و در پناه «کهف خداوندیش» آرام می‌گیرند و حتی «آفتاب نیز یارای سوزاندن آنان را ندارد»:

هر که مرداندر تن او نفس گبر	مر و رافرمان بردخورشید و ابر
چون دلش آموخت صبر افروختن	آفتاب او را نیارد سوختن
گفت حق در آفتاب منتجم	ذکر تزاوَر کذا عَنْ كَهْفِهِمْ...
گرهمی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز

...۳۰۶۹/۱۵۳/۱

گاه در شعر مولانا، خواب اصحاب کهف نمودار فراوانی است. درجایی که گروهی از صوفیان در نزد پیر خود بر صوفی دیگری تشنیه می‌زنند و او را بسیار خواب می‌خوانند، او را به اصحاب کهف مانند می‌کنند و می‌گویند:

در سخن بسیارگو همچون جرس	در خورش افزون خورد از بیست کس
و ربخسب هست چون اصحاب کهف	صوفیان کردند پیش شیخ زهف

...۳۵۶۸/۳۶۶/۲

اما جوابی هم که صوفی بسیار خواب به این تشنیه زنندگان می‌دهد قابل ملاحظه است. او

۱ - اشاره است به آیه شریفه «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ» سوره کهف (۱۸)، آیه ۱۷.

«اکثر مفسرین گفته‌اند که در این غار به سوی شمال و رویاروی بنات النعش بوده است و آفتاب بدین گونه می‌تافت تا شعاع آن به درون غار نیفتد و اجساد جوانمردان کهف را نسوزاند. و قول دیگر آن است که خداوند حرارت آفتاب را از این غار باز می‌داشت تا جوانمردان در آن آسوده بخوابند.» (نقل از: شرح مشنوی شریف، ج ۲، دفتر اول، ص ۱۲۳۴).

نیز خود را مانند اصحاب کهف می داند و خوابش را عین بیداری می نامد که گمراهان آن را خواب می پندارند در حالی که او چشمهایش در خواب است و دلش بیدار و در فتح باب، او دل خویش را دارای «پنج حس دیگر» می داند که هردو عالم را زیر نظر دارد و می گوید:

چشم من خفته دلم بیداردان شکل بی کار مرا برکاردان...
چشم تو بیدار و دل خفته به خواب چشم من خفته دلم در فتح باب

...۳۶۰۷/۳۶۸/۲

مولانا در جای دیگر از انسانها می خواهد تا هنگامی که از بلای تنهایی به جان می آیند و نومییدی بر آنها غالب می شود به سایه یار پناه برند و یار خدایی بجویند زیرا زمانی که عقل با عقلی دیگر دمساز می شود «نورافزون می گردد» و راه ناپیدا نمایان می شود. به عقیده او انسان کم از درخت نیست که چون در بهار یار موافق می بیند سرتاپا می شکند و چون در خزان یار مخالف می شود سر در زیر لحاف می کند زیرا او می داند که «یارید بلا آشفتن است» و به هنگام آمدن او باید طریق خفتن پیش گرفت؛ همچون اصحاب کهف شد و از دقیانوس گریخت و به آغوش خواب پناه برد زیرا چه بسا خوابی که با آگاهی همراه باشد از بیداری و همراهی کردن با دقیانوس صفتان بهتر است:

گفت یارید بلا آشفتن است چون که او آمد طریقم خفتن است
پس بخشیم باشم از اصحاب کهف به ز دقیانوس باشد خواب کهف
یقظه شان مصروف دقیانوس بود خوابشان سرمایه ناموس بود

...۳۶/۲۰۴/۲

بنابراین، بر اساس قانون جنسیت و از آنجا که «باقیان از باقیان سرخوشند و ناریان، ناریان را جاذبند و دُرد جاذبِ تیرگان و صاف جاذبِ صافیان است» و در جهان هر چیزی چیز دیگر را جذب می کند و یا از خود می راند، اصحاب کهف نیز از دقیانوس می گریزند زیرا زمانی که زاغان خیمه در گلشن می زنند، بلبلان از نغمه سرایی باز می مانند و خویش را پنهان می سازند. اما باید دانست که جنسیت به یقین از راه معنی است نه صورت زیرا صورت جماد است و جماد را از جنسیت خبری نیست و به همین دلیل است که سگ اصحاب کهف^۱ به سوی آنان می آید:

هین مشو صورت پرست و این مگو سر جنسیت به صورت درمجو
صورت آمد چون جماد و چون حجر نیست جامد را ز جنسیت خبر...

۱- وَ كُلُّهُمْ بِأَيْدِيهِ إِذْ رَأَوْهُ (سوره کهف (۱۸) آیه ۱۸).

زاین سبب آمدسوی اصحاب کلب هست صورتها حبوب و مور قلب

۲۹۵۶/۱۲۰۲/۶

بنابراین صورت سبب برتری و امتیاز نمی‌شود و ترجیح و برتری به اعتبار معانی و اوصاف است. ارزش انسان به فضایل و خواص نیکی است که در وجود او نهاده شده است از قبیل پاکی، صداقت، معرفت و هدایت نه سیما و شکل ظاهری و کوتاه و بلندی. همچنان که سگ اگر چه در شریعت ناپاک و مذموم است، سگ اصحاب کهف پی نیکان می‌گیرد و مردم می‌شود و چون شناسای وجود حق می‌گردد در ردیف انسانهای نیک و برگزیده قرار می‌گیرد:

وان سگ آگاه از شاه و داد خودسگ کهفش لقب بایند نهاد

۲۹۲۰/۱۲۰۰/۶

سگ کهف «خوش سیرتی» است که صورت ظاهرش نقصی را در راه رسیدن به کمال برای او به وجود نمی‌آورد و همین نیک سیرتی او باعث می‌شود که مقام والای همردیفی با اصحاب کهف را بیابد:

آن سگ اصحاب خوش بدسیرتش هیچ بودش منقصت از صورتش

۲۵۹۷/۹۶۳/۵

به همین دلیل صورت ظاهر انسانهای نیک سیرت و پاکدل نیز مانع کمال آنان نمی‌گردد زیرا آنچه در قیامت ارزش دارد «دل» است و در آن جا تن را نیز صورت دل می‌دهند. بعلاوه، در روزشمار، حشر هرکس به صورت خوبی است که در وجود او غالب بوده است:

سیرتی کان در وجودت غالب است هم برآن تصویر حشرت واجب است

۱۴۲۹/۲۶۶/۲

به این سبب صورت امری زایل است و متغیر و هرگز به ثبات و پایداری موصوف نمی‌شود و به همین دلیل مطلوب سالک، که در پی معشوق جاوید و مطلوب پایدار است، نمی‌تواند باشد. اما اهل ظاهر که پرده از پیش چشم برنگرفته و در حجاب کثرت و صورت مانده اند نظیر بر معنی و حقیقت نمی‌افکنند و در نتیجه بر سر صورت به جدال برمی‌خیزند در حالی که اگر «چشم صورت گداز» داشته باشند خواهند دید که یک حقیقت در جهان جلوه‌گری می‌کند و اختلاف در مراتب ظهور و صورت تجلیات اوست. حتی اگر گاه صورت مطلوب واقع می‌شود برای آن است که معنی و صفتی در آن متجلی است:

چند صورت آخرای صورت پرست جان بی معنیت از صورت پرست

شد سرشیران عالم جمله پست چون سگ اصحاب را دادند دست

چه زیانستش از آن نقش نفور چون که جانش غرق شد در بحر نور

...۱۰۳۴/۵۲/۱

در هر حال مولانا راه وصول به کمال را صحبت و همنشینی با اهل دل و مردان کامل می شناسد و همگامی با مردان حق را باعث تحقق اوصاف انسانی و الهی و نیل به کمال می داند و به همین جهت از انسانها می خواهد از درون عارفان «دُر و مرجانِ جان بر بایند» و گنجینه وجودشان را از آن سرشار سازند:

دزدیی کن از دُر و مرجان جان ای کم از سگ از درون عارفان

۱۴۳۸/۲۶۶/۲

به عقیده مولانا وقتی که سگ می تواند خوی عارفان بپذیرد و جویای الله گردد و چنین تحولی را در اثر همنشینی با اهل دل در خود ایجاد کند چگونه ممکن است آدمی بیشه وجودش را منزل دیوان و ددان کند و کم از سگ گردد:

در سگ اصحاب خوویی زان رقود رفت تاجویای الله گشته بود

۱۴۳۵/۲۶۶/۲

اما چه بسا درجایی که سگی شکرگزار لقمه ای می گردد و گزیدن غیری را جز صاحب بخشش، کفر می داند و حارس و نگهبان درگاه ولی نعمت خویش می شود و حق نعمت را فرو نمی گذارد، ناسپاسانی وجود دارند که در وفا کمتر از سگ هستند. از دست صاحب دلان آب حیات می نوشند و از «دَرِ اهل دلان بس غذای سکر و وجد و بی خودی می ستانند» اما از حرص این درها را رها می کنند و چون خرس بر گرد هر دکان می گردند و «بهر مرده ریگی در بر آن منعمان چرب دیگ می دوند» غافل از این که «خوان اهل دل جان را فربه می سازد». بنابراین در راه آنان نباید کمتر از سگ بود و با ولی نعمت یاغی شد و کدام ولی نعمتی بالاتر از حق. پس دامن او را باید گرفت که در مکان و لامکان با توست و در این راه از سگ کهف باید سرمشق گرفت:

ناسپاسی و فراموشی تو یاد ناورد آن عسل نوشی تو...

هم بر آن درگردد و کم از سگ مباحش با سگ کهف ار شدستی خواجه تاش

...۳۱۱/۳۹۷/۳

گاه در شعر مولانا، سگ اصحاب کهف نمودار کسانی است که لطف حق شاملشان می شود و مورد عنایت الهی قرار می گیرند و از مقام پست به بلندترین مرتبه کمال می رسند و فرو شکوه الهی می یابند و هرگز لطفش را فراموش نمی کنند:

آفتاب لطف حق برهرچه تافت ازسگ وازاسب فرکھف یافت

۳۴۵۴/۱۲۲۷/۶

پس توای انسان آگاه، سگ کھف خداوندی اش شو و به درگاه کبریایی اش روی آور تا برگزیده و خاص او شوی و دلت از حرص و آرزوهای یابد و تا ابد مهمانِ خوانِ رحمت الهی گردی و بدان آنان که جز عشق به مادیات در وجودشان ریشه نگرفته، پروای عشق الهی ندارند. آنان سگهای طعمه خواری هستند که «به دور تغار گرد می آیند تا آب تماجی بیابند و همه زندگی شان به این تغار بسته است» اما تو:

روسگ کھف خداوندیش بناش تارھاند زاین تغارت اصطفاش

۱۶۶۷/۱۱۳۹/۶

این سگهای طعمه خوار، جاهلان گرفتار در بند جهالتند که کوردلی آنان باعث شده است تا سرمست از باده جهالت خویش قدرت شناخت را از دست بدهند و بی خبر از حق و باخبر از غیر حق گردند، زیرا هر کسی نیز شایستگی شناخت حق را ندارد و هر جنسی به سوی جنس خود کشیده می شود. «عاطلان را عاطلی و باطلان را باطلی می رباید». پس تا زمانی که جهل بر وجود این جاهلان حاکم باشد در وصف گرگی باقی خواهند ماند و نور حق بر دلهاشان نخواهد تابید:

سگ چو عالم گشت شد چالاک و زحف سگ چو عارف گشت شد ز صاحب کھف

۲۳۸۸/۳۱۰/۲

بنابراین باید روح را از چنگال جهالت رها کنید و آینه دل را صفا بخشید و از گرگی خود را رها کرده، محرم اسرار شد تا در ردیف خاصان حق قرار گیریم:

چون زگرگی وا رهد محرم شود چون سگ کھف از بنی آدم شود

۲۰۷۴/۲۹۵/۲

بالاخره مولانا معتقد است که قلب و زبان پاک از آلودگی و گناه گویای دعایی مقبول خداست و الله گفتن نیازمند، عین لبیک گفتن حق است و نیاز و درد و سوزی را که انسان به درگاه حق می برد خود پیک خداست و زیر هریاربی لبیکی نهفته است. اما بردها و دل جاهل قفل و بندی نهاده شده است که در وقت گزند با خدا ننالد.

به نظر او دعای پرسوز نشانه دلبردگی و عشق است و چه بسا ناله سگی در راه حق بی جذبه

نیست:

ناله سگ در رهش بی جذبه نیست زان که هر راغب اسیر رهزنی است

چون سگ کھفی که از مردار رست بر سر خوان شهنشاهان نشست

تاقیامت می خورد او پیش غار آب رحمت عارفانه بی تغار

...۲۰۸/۳۹۲/۳

بدین ترتیب، سگ اصحاب کهف نیز در شعر مولانا مظهر طلب و سلوک در مسیر حقیقت شناخته شده و مظهر کسانی است که به واسطه یافتن حقیقت از مرتبه پست حیوانی به درجه یارانِ مخلص و پاک‌آزان راه حق رسیده‌اند. او رمز انسانهای رسته از مردار و پرسوز و دردی است که ناله یارشان به کمک جذبه الهی به سوی حق بلند است و چرب و نوش این سرای فانی آنها را فریب نداده است. آنان به همراهی مردان خداجوراه حق و حقیقت را طی کرده‌اند تا «مقیم کهف خداوندی و نوشنده آب رحمت عارفانه» گشته‌اند.

الیاس^۱

مولانا از سرگذشت و حوادث زندگی الیاس در شعر خویش بهره‌ای قابل ملاحظه نبرده است و فقط یک بار این شخصیت در شعر او ظاهر می‌شود و همچنان که همیشه در قصه‌ها نیز با خضر همراهی می‌کند و عمری جاودانه می‌یابد، در شعر مولانا نیز به همراه خضر می‌آید تا رمز جاودانگی باشد.

مولانا آن‌جا که «ضیاء الحق» را که «صقال روح و سلطان الهدی» است می‌ستاید برای او عمری جاودانه طلب می‌کند و از خدا می‌خواهد همچون خضر و الیاس در جهان تا ابد زندگی کند تا لطفش زمین را به لطافت آسمان گرداند و وجودش زندگی بخش و طراوت دهنده زندگی سالکان و طالبان حقیقت باشد:

ای ضیاء الحق حسام الدین بیا	ای صقال روح و سلطان الهدی...
باد عمرت در جهان همچون خضر	جانفزا و دستگیر و مستمر
چون خضر و الیاس مانی در جهان	تا زمین گردد زلطف آسمان

...۱۸۳/۱۰۶۳/۶

۱- رک: سورة انعام (۶) آیه ۸۵ و سورة صافات (۳۷) آیه ۱۳۰ و قصص قرآن مجید، صص ۳۵۹ و ۴۱۷ و قصص الانبیای نیشابوری، ص ۳۴۲، و اعلام قرآن، ص ۲۰۶ و قصص الانبیای ابن کثیر، صص ۲۲۵ تا ۲۳۱ و تاریخ طبری، ج ۱، صص ۴۶۱ تا

ایوب^۱

داستان سراسر رنج ایوب و صبر و استقامت و مقاومت او در تحمل عذاب نشانه‌ای از روح بزرگ او و توکل بی حدش به خداوند است و به همین دلیل نیز «صبر ایوب» به عنوان رمزی از صبر حقیقی در عین عذاب و رنج و ایوب خود مظهر ایستادگی و شکیبایی در بلاست و در پهنه گسترده شعر و ادب فارسی حکایت رنج و صبر و سایر ابعاد قصه زندگی او تجلی کرده و در شعر مولانا نیز جلوه خاص و شاعرانه یافته است.

در شعر مولانا، آنان که «درگاه او را بر زمستان می داندند و خاک درگاهش را کیمیا می یابند» میس وجود خویش را بر این کیمیا می زنند تا زرشوند و ایوب وار بلاکش این محبوب بی همتا می گردند تا در چشمه پاک و مصفای عشق او غرق گردند و از رنج رهایی یابند:

خلق در صف قتال و کارزار جان همی بازند بهر کردگار
آن یکی اندر بلا ایوب وار وان دگر در صابری یعقوب وار

... ۸۷۸/۱۱۰۰/۶

حتی زمین نیز در شعر مولانا ایوب وار تسلیم حوادث و قضای آسمانی است. او اسیر فرمان است و هر حکمی را که از سوی یزدان می رسد، می پذیرد:

هرچه آید ز آسمان سوی زمین نی مفرد دارد نه چاره نی کمین...
او شده تسلیم او ایوب وار که اسیرم هرچه می خواهی بیار

... ۴۵۲/۴۰۳/۳

به عقیده مولانا، تا قضا حکم نکند و تا اراده الهی نخواهد هیچ چیز صورت نخواهد گرفت زیرا آنچه که وجود دارد فرع است و احکام قدر اصلند و ناظران فرع از اصل بی خبرند و گرچه انسانها ادعای دیدن می کنند و به تصور باطل می اندیشند که بینا و دانای اسرارند جز مختصر نمی بینند و تنها بینای ظاهرند. فرع را می بینند و آنگاه چون به اصل می نگرند دچار حیرت می شوند، پس بی شک

۱ - رک: سورة نساء (۴) آیه ۱۸۶ و سورة انعام (۶) آیه ۸۴ و سورة ص (۳۸) آیات ۴۰ تا ۴۳ و سورة انبیاء (۲۱) آیات ۸۳ و ۸۴ و قصص قرآن مجید، صص ۳۷۰ تا ۳۷۴ و اعلام قرآن، ص ۲۳۶ و تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۳۳۰ و تاریخ طبری، ج ۱، صص ۳۲۲ تا ۳۲۵ و قصص القرآن، صص ۲۱۸ تا ۲۲۵ و قصص الانبیاء ابن کثیر، صص ۳۶۷ تا ۳۷۶ و قصص الانبیاء عبدالوهاب التجار، صص ۳۴۹ تا ۳۵۳ و کشف الاسرار، ج ۶، ۲۸۴ به بعد و کشف المحجوب، ص ۳۲۲ و ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۸۶.

باید به اصل اندیشید تا بینای حقایق شد، همچنان که حق نیز به هنگام دادن صبر به ایوب صابر می‌گوید:

هین به صبر خود مکن چندین نظر صبر دیدی صبر دادن رانگر
۲۹۰۴/۹۸۱/۵

صبر ایوب آنچنان قابل ملاحظه است که:
گفت حق ایوب را در مکرمت من به هرموویت صبری دادمت
۲۹۰۳/۹۸۱/۵

ایوب صابری است که حتی کرمها به مهمانی تنش می‌روند و او همچون پدری مهربان از این فرزندان دل‌بند پذیرایی می‌کند:

داده من ایوب را مهر پدر بهر مهمانی کرمان بی ضرر
داده کرمان را براو مهر ولد بر پدر من اینست قدرت اینست ید
... ۴۸۳۹/۱۲۹۸/۶

اگر ایوب هفت سال با مهمان خدا خوش بود و یک لحظه از بلا روتش نکرد از آن جهت بود که می‌خواست هنگامی که این «بلاى سخت‌رو» برمی‌گردد «پیش حق گوید به صد گون شکر او». و چه خوش است پذیرایی از مهمانی که از روز اول در خانه فرود آید و نسبت به صاحبخانه تحکم و بدخویی کند اما در مقابل، مهمان‌نوازی صاحبخانه را ببیند و نازکشی او را. بی شک چنین رفتاری به صلاح مهمان‌نواز است زیرا رفتارش کارساز او می‌شود و رونق‌افزای مهمان‌نریش.

هفت سال ایوب با صبر و رضا در بلا خوش بود با ضیف خدا
تا چو وا گردد بلاى سخت‌رو پیش حق گوید به صد گون شکر او
کز محبت با من محبوب گش رو نکرد ایوب یک لحظه ترش
از وفا و خجالت علم خدا بود چون شیرو و عسل با او بلا
... ۳۶۸۹/۱۰۲۳/۵

بنابراین، غم نیز اگر بر دلی مهمان شود و صاحب دل از او بخوبی پذیرایی کند همان غم «بیخ سُور کهنه را می‌کند» تا شادی از راه برسد و برگهای زرد را از شاخ دل برکند تا برگهای سبز بروید. به همین دلیل است که عارف در حالت رضا خانه دل خویش را مهمانخانه می‌سازد و مهمانِ اندیشه‌های غم و شادی را چون شخص مهمان‌دوستِ غریب نواز ایوب وار می‌پذیرد و شیرین و چُست از او پذیرایی می‌کند تا آن زمان که این مهمان با سلطانِ دل روبرو می‌گردد، شکرگزار محبت‌های او باشد.

این است حالت رضای عارف. حالتی که در آن عارف بلای محبوب را چون شیر و عسل می‌پذیرد و بالاخره در چشمه شیر و عسل او همچون ایوب شناور می‌گردد تا سر تا پایش از رنجها پاک شود و همچون نور شرق روشنایی و تابندگی بیابد:

مرغ آبی غرق دریای عسل عین ایوبی شراب مغتسل^۱
که بدو ایوب از پاتابه فرق پاک شد از رنجها چون نور شرق

...۲۱۵۱/۱۰۶/۱

بدین سان حدیث محنت ایوب در شعر مولانا شاعرانه متجلی می‌شود و شاعر با کمک آن افکار عمیق و احساسات پرشور درونی اش را در دنیای زنده و پرتکاپوی تصاویر حاصل از آن به جلوه درمی‌آورد.

مولانا با مهارت تمام کرمها را به مهمانی تن ایوب می‌برد و مهمان غم را در مهمانخانه دل ایوب صفتان منزل می‌دهد تا خوش پذیرایی شوند و آنگاه مهمان نواز را در چشمه شیر و عسل همچون ایوب غسل می‌دهد و پاکی و روشنایی را بر صحنه پرتکاپوی شعرش می‌پاشد و با این هنرنمایی دید زیباشناس و ظرافت طبع خویش را اثبات می‌کند.

۱ - زمانی که خداوند صبر و پایداری ایوب را در شکرگزاری دید، ندا داد: «ارْتَفَضْ بِرَحْمَتِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» (سوره ص (۳۸) آیه ۴۲) پای بر زمین رد و چشمه آب برآمد که خوشتر آبی بود. خویشتن در آن چشمه بشت و زخمهای او درست شد. آن چشمه را عین ایوب یا عین مغتسل خوانند. (تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۳۳۰)

بهلول^۱

بهلول مجنون عاقلی است که سرگذشت و حوادث زندگی او دستمایه‌ای برای بیان اندیشه‌های عارفانه مولانا گردیده و اگرچه حوادث زندگی اش بندرت مورد استفاده قرار گرفته است اما همین اندک نیز از لطف خاص برخوردار می‌باشد.

بهلول در شعر مولانا همان عاقل دیوانه‌نمای سواربرنی است که بی پروا و گستاخ و فارغ از عقل نظری عاریتی به بیان عالیت‌ترین مسایل درباره علم حقیقی و علم تقلیدی می‌پردازد. شاید او صوفی وارسته‌ای است که در تصرف جذبه حق، خویش را گم کرده و یا عقل دوراندیش را آزموده و لاجرم خود را دیوانه ساخته است:

عقل را هم آزمودم من بسی زاین سپس جویم جنون را مغرسی

۲۳۶۱/۳۰۹/۲

و مولانا که خود عقل جزوی خطا کار را بسی آزموده است نمی‌خواهد فریب حیلۀ پردازیهایی او را بخورد و تصمیم می‌گیرد که از این پس خود را دیوانه سازد زیرا او دانسته است که «دانش تقلیدی و بال جان انسان» است و عاریتی. بنابراین خود را به دیوانگی می‌زند و از این خردهای مزاحم تکامل دست برمی‌دارد:

علم تقلیدی و بال جان ماست عاریه است و ما نشسته کان ماست

زاین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن...

آزمودم عقل دوراندیش را بعد ازاین دیوانه سازم خویش را

...۲۳۵۱/۳۰۹/۲

به عقیده مولانا وقتی در ماهیت عقل نظری دقت کنیم درمی‌یابیم که این عقل چنان که ایده آل انسان است آرامش بخش نیست. بنابراین، انسان با استمداد از فعالیت‌های قلبی با اصول و مبادی روشن آشنا می‌شود که موجب آرامش کامل اوست. این آرامش باعث دگرگونی در حرکات انسانی گشته در نظر مردم مخالف عقل جلوه می‌کند و به همین جهت است که حتی پیامبران نیز در نظر مردم گاه مجنون جلوه کرده‌اند. (درقرآن مجید در حدود ۱۵ آیه نسبت جنون به پیامبران دیده

می شود.^۱

پس از بیان این مقدمات، مولانا حکایت سایل و شیخ بهلول را نقل می‌کند تا درورای آن اندیشه‌ی عالی خویش را بیان کند:

آن یکی می‌گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بسو درمشکلی
آن یکی گفتش که اندر شهرما	نیست عاقل جز که آن مجنون‌نما
برنسی گشته سواره نک فلان	می‌دواند در میان کودکان
صاحب رای است و آتش‌پاره‌ای	آسمان قدر است و اخترپاره‌ای
فراو کروبیان را جان شده است	اودراین دیوانگی پنهان شده است

...۲۳۶۲/۳۰۹/۲

به این ترتیب بهلول «آتش‌پاره‌ای صاحب رای» و «آسمان قدری» است که فراو کروبیان را جان شده است. «این مجنون نی سوار» «جان جهان و گنج پنهانی» است که کوردلان او را نمی‌شناسند و در زیر ویرانه دیوانگی اش گنج کمال او را نمی‌یابند. دیده‌ای واقع بین لازم است تا بهلول و بهلول صفتان شناخته شوند:

کاله حکمت که گم کرده دل است	پیش اهل دل یقین آن حاصل است...
مشورت جوینده آمد پیش او	کای اب کودک شده رازی بگو
گفت روزاین حلقه کاین در باز نیست	باز گرد امروز روز راز نیست

...۲۴۰۵/۳۱۱/۲

در این تصویر، بهلول پدری کودک شده است یعنی بزرگ کوچک نما سایل مشورت جوینده با زیرکی او را به سخن می‌آورد تا علت دیوانه‌نمایی و کوچک‌نمایی این اب کودک شده را دریابد:

گفت آن طالب که آخریک نفس	ای سواره برنی این سواران فرس
راندسوی او که هین زوتر بگو	اسب من بس توسن است و تندخو
تا لگد برتونکوبد زودباش	از چه می‌پرسی بیانش کن توفاش

...۲۴۲۶/۳۱۲/۲

آنچه در این حکایت و در این تصویر قابل ملاحظه است، علاوه بر تعبیر مختلف زیبایی برای بهلول ساخته شده است، حالت و طرز بیان شاعر است که حرکات و رفتار این عاقل دیوانه‌نما

۱ - سوره‌ها و آیات: دخان (۴۴) آیه ۱۴، ذاریات (۵۱) آیات ۳۹ و ۵۲، قمر (۵۴) آیه ۹، حجر (۱۵) آیه ۶، شعراء (۲۶) آیه ۲۷، صافات (۳۷) آیه ۳۶، طور (۵۲) آیه ۲۹، قلم (۶۸) آیات ۲ و ۵۲ و تکویر (۸۱) آیه ۲۲.

را چنان با مهارت تصویر کرده که تحرک و پویایی و زندگی به شعربخشیده است به طوری که خواننده خود را با دیوانه ای نی سوار مواجه می بیند.

بهلول ضمن گفتگو با شیخ سایل، بارها او را ترک می کند و های و هوایی به راه می اندازد و کودکان را به سوی خویش می خواند و سایل را هشدار می دهد که دور شود تا سُم اسب توسنش به او نرسد:

دور شو تا اسب ننندازد لگد	سم اسب توسنم برتورسد
های و هوایی کرد شیخ و بازراند	کودکان را بازسوی خویش خواند
بازبانگش کرد آن سایل بیا	یک سؤالم ماند ای شاه کیا
بازراند این سوبگوزترچه بود	که زمیدان بچه گویم راربود
گفت ای شه باچنین عقل و ادب	این چه شیدا است این چه فعل است ای عجب
تو و رای عقل کلی در بیان	آفتابی در جنون چونی نهان

...۲۴۴۰/۳۱۳/۲

به این ترتیب بالاخره سایل آخرین سؤالش را مطرح می کند و از بهلول که «ورای عقل کل» است می خواهد تا علت دیوانه نمایی خود را بیان کند و بهلول چنین پاسخ می دهد:

گفت این او باش رایی می زنند	تا در این شهر خودم قاضی کنند
دفع می گفتم مرا گفتند نی	نیست چون تو عالمی صاحب فنی
با وجود تو حرام است و خبیث	که کم از تو در قضا گوید حدیث...
زاین ضرورت گیج و دیوانه شدم	لیک در باطن همانم که بدم

...۲۴۴۶/۳۱۳/۲

مولانا پس از آن که از زبان بهلول علت دیوانه نمایی او را بیان می کند، هم از زبان او در چندین بیت متوالی به بیان عالیتین مطالب درباره علم حقیقی و علم تقلیدی می پردازد، زیرا غرض او از نقل داستان بهلول و سایل نیز همین بوده است.

مولانا کسی را عالم واقعی می داند که مشتری علمش خداوند باشد. کسی که قربانی راه خداست و خونهای او لقای جمال الهی است. بنابراین خریداران مفلس را، که قیمت علم او را نمی دانند، رها می کند و جان شریفش را در مقابل توده ای گل از دست نمی دهد. «خون دل می خورد و حتی دل را مستهلک می سازد تا چهره درونی اش شکوفا گردد و رنگ ارغوانی به خود گیرد». دل و صاحب دل را می جوید تا مانند «شراب طهور» شود و شادی ابدی یابد و هر جا که خریدار قابلی نیابد «بهلول وار» دیوانه ای سوار بر نی می گردد و با کودکان کوی به گوی بازی

مشغول می شود و چنین می گوید:

ظاهراً شوریده و شیدا شدم	زاین گروه ازعجز بیگانه شدم
عقل من گنج است و من دیوانه ام	گنج اگر پیدا کنم دیوانه ام
اوست دیوانه که دیوانه نشد	این عس رادید و درخانه نشد

...۲۴۵۱/۳۱۳/۲

بهلول، این عقل کلّ نهان در جنون، گاه تنها به شکل سؤال کننده ای در شعر مولانا ظاهر می شود اما گفتگوی دقیق و عارفانه و کاملی که میان او و درویشی صورت می گیرد مؤید این حقیقت است که مولانا بهلول را مجنون عاقلی می داند که از خود بی خود شده و هر سالکی آرزوی داشتن مقام او را دارد:

گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان	بر مراد او رود کار جهان...

...۱۹۱۸/۴۷۵/۳

در جای دیگر از مثنوی، مولانا بی آن که اشاره ای به سرگذشت بهلول بکند و یا حکایتی را که نشان دهنده روح و افکار او باشد، بیان نماید، با ذکر نامش به شکل رمز او را مظهر عارفی بی خویش و از خود بی خود می داند که عاشقان مجازی و آنان که توهم قرب حق می کنند خود را همانند او می پندارند:

رو که شناسم تو را از من بجه	عارف و بی خویشم و بهلول ده
-----------------------------	----------------------------

...۷۰۶/۴۱۴/۳

به این ترتیب، نگریستن در سرگذشت بهلول سرچشمه الهام در روح شاعر می شود و این شخصیت به شکل اسطوره و رمز در شعر او متجلی می گردد و در حکم قراردادی می شود تا با اشاره به آن تمام خاطرات و حوادث مربوط به آن در ذهن انسان تداعی گردد.

جرجیس^۱

جرجیس در شعر مولانا، رمز عاشقان وفاداری است که مرگ در راه معشوق را زندگی می‌دانند و آرزو می‌کنند تا شصت بار بمیرند و زنده گردند:

مردۀ از یک روست فانی در گزند صوفیان از صد جهت فانی شدند
همچو جرجیسند هریک در سرار کشته گشته زنده گشته شصت بار

۱۵۴۱/۱۱۳۳/۶...

اگرچه خداوند متعال عشاق خود را بارها کشته ولی خونبهای آنان را خزاین فراوانی از رحمت خود عنایت فرموده است. لذا هریک از این عارفان سرگشته جرجیسی است که بارها کشته شده و دوباره زنده گشته و هر بار عاشقتر از پیش آرزوی مردن کرده است زیرا «کشته نیزۀ خداوند دادگر همواره می‌نالد و زخمی دیگر را طالب است.»:

کشته از ذوق سنان دادگر می بسوزد که بزن زخمی دگر

۱۵۴۵/۱۱۳۳/۶

عشق الهی چنان جانان را پرسیخته است که برکشته شدن دوم عاشقترند و این همه از قزو شکوه آن نور الهی است. اینان همچون جرجیس پس از هفت بار مردن زندگانی خود را بازمی‌یابند و در فنا باقی می‌شوند:

جان جرجیس از فرش چون نوریافت هفت نوبت جان فشاند و باز یافت^۲

ملاحظه می‌شود مولانا با بهره‌گیری از این حادثه از یک سو خاطره بارها کشته شدن جرجیس را در ذهن انسان زنده می‌سازد و از سوی دیگر آن را به رمزی شاعرانه مبدل می‌کند و تصویری اغراق‌آمیز ارائه می‌نماید تا با کمک آن مسأله فنا ی عاشق در معشوق و یا عشق به فنا را بخوبی نشان دهد. بعلاوه، تناسب و طبیعی بودن وجه شبه در این تشبیه، یعنی تشبیه عارفان به جرجیس، قابل توجه و نمودار قدرت و توانایی شاعر در بهره‌گیری از این گونه اشارات داستانی است.

۱ - رک: قصص الانبیاء نیشابوری، صص ۴۶۸ و ۴۷۱ و ۴۷۷ و قصص قرآن مجید، صص ۵۵ و ۵۶ و ترجمه تفسیر طبری،

ج ۳، ص ۶۹۸

۲ - این بیت در مثنوی چاپ بروخیم نیامده است. رک: مثنوی معنوی، محمد رضائی، کلاله خاور، دفتر دوم، ص ۹۳.

حاتم طایی^۱

مولانا برای بیان اندیشه‌های عارفانه-عاشقانه خویش بندرت از سرگذشت حاتم و نام او به عنوان مظهر سخا و جوانمردی و جود و بخشندگی استفاده کرده اما نهایت ذوق خود را در بهره‌گیری از این اسطوره و تجلی شاعرانه آن نشان داده و تصویرهای متفاوت و گوناگون با آن ساخته است. هنگامی که حضرت محمد(ص) را می‌ستاید، زیباترین تصویر شاعرانه را به کمک این اسطوره می‌سازد و او را «حاتمی در جهان روح بخشان» می‌نامد:

در گشاد ختمها تو خاتمی در جهان روح بخشان حاتمی

۱۷۴/۱۰۶۱/۶

اگر حاتم مال می‌بخشد و اسطوره می‌شود آن حضرت روح می‌بخشد و مظهر بخشندگی و جود می‌گردد. او خاتم پیامبران گردیده زیرا در جود و بخشندگی خاتم همه است. در این تصویر شاعر با به کار بردن جناس خطی «خاتم» و «حاتم» لطف و گیرایی خاص به کلام خویش بخشیده است.

در جای دیگر از مثنوی، وقتی که می‌خواهد شخصی به نام «عمیدالملک» را در سخا و بخشندگی بستايد، او را همتای حاتم می‌داند:

بی طمع بود و اسیل و پارسا رایض و شب خیز و حاتم در سخا

۳۳۷۱/۱۲۲۳/۶

اما اگر در شعر دیگران حاتم صاحب کرم و بخشندگی و مظهر ایثار و جوانمردی است، مولانا حتی لفظ حاتم را به معنی بخشنده و جوانمرد در اشعارش به کار برده و آن را با «کده» ترکیب کرده و «حاتمکده» ساخته است و با اغراقی شاعرانه نهایت ذوق خود را در استفاده از این اسطوره نشان داده است:

محتسب بد او به دل بحر آمده هر سر مویش یکی حاتمکده
حاتم اربودی گدای او شدی سر نهادی خاک پای او شدی

...۳۰۲۰/۱۲۰۵/۶

۱- رک: قصه‌های حاتم طایی، ص ۱ و مجانی الادب، ج ۱، ص ۱۳۴ و بوستان سعدی (سعدی‌نامه) صص ۳۰۳ و ۳۰۸.

به این ترتیب، حاتم در مقابل «بدرالدین عمر»، محتسب تبریزی، گدایی می‌شود و سر بر پای او می‌نهد و خاک پایش می‌گردد زیرا او نه تنها دریای بخشش بلکه هر سر مویش نیز «حاتمکده» و خانه بخشش و کرم است. اگر تشنه‌ای را «بحر زلال» می‌بخشد از آن «نوال» شرمنده می‌شود و به هنگام ایثار نعمتها «صد حاتم» می‌گردد و «واحد کالالاف» است. اگر حاتم گردکانه‌های شمرده عطا می‌کند و «مرده به سرده» می‌دهد، اوزندگی و حیات جاودانه و «زربی کساد» می‌بخشد و حاتم در مقابل این همه کرامت و بخشندگی خوار و زبون می‌گردد:

واحد کالالاف در رزم و کرم	صد چو حاتم گاه ایثار نعم
حاتم از مرده به مرده می‌دهد	گردکانه‌های شمرده می‌دهد
تو حیاتی می‌دهی در هر نفس	کز نفیسی می‌نگنجد در نفس

...۳۲۷۷/۱۲۱۸/۶

دیگر بار حاتم طایی گدای درگاه «شیخ محمد سرزی غزنوی» می‌شود زیرا دست او همچون دست حق رزق‌پاش است و خاک سیاه در دستش زر او «از کیسه رب دین» زر می‌بخشد و بی شک او که دستش دست حق است حاتم طایی را در مقابل بخشش خویش گدای کوی می‌سازد:

بود یک سال دگر کارش همین	که بدادی زر ز کیسه رب دین
زرشده‌ی خاک سیه اندر کفش	حاتم طایی گدایی در صفش

...۲۷۹۷/۹۷۴/۵

و هم در جای دیگر خلیفه‌ای در بخشندگی از دیگران گوی سبقت می‌برد و حاتم را غلام جود خویش می‌سازد:

یک خلیفه بود در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش
--------------------------	----------------------------

۲۳۰۱/۱۱۵/۱

به این ترتیب، در شعر مولانا، بیشتر اشخاص از لحاظ بخشندگی و جوافمردی از حاتم گوی سبقت می‌ربایند و او را گدای کوی خویش می‌گردانند و مجبورش می‌کنند تا غلام جودشان شود و در پیش پایشان زانو بزنند.

در تصاویری که شاعر به کمک این اسطوره ساخته است، نوآوری و زیباشناسی و اغراقی شاعرانه مشاهده می‌شود که نشان‌دهنده بینش خاص و مستقل شاعر است و از آن‌جا که «اساطیر بیان زندگی و وقایع افرادی است برتر از انسان، کاملتر از انسان، و هر کدام مظهر کامل و مطلق یکی

از مسایل و امور در دنیایی برتر و بالاتر از دنیای واقعیت»^۱، مولانا با برتری دادن هریک از این شخصیتها بر حاتم که خود اسطوره و رمز جود و بخشندگی است، آرزوی خود را برای برقراری جوانمردی و از خودگذشتگی نشان می دهد و در کنار آن مهارت خود را در استفاده از رمزها و اسطوره ها و کمال هنری خویش را در ساختن تصویرهای متناسب با موضوع.

حلاج^۱

منصور حلاج که سِرِ ناگفتنی و راز بزرگ «اتحاد. عاشق و معشوق» را در قالب «انا الحق» فاش ساخت و جان بر سر این دلیری گذاشت، سر حلقه عارفان جانباز و سرخیل زندان مسند براندازی است که در ادبیات عرفانی و از جمله شعر مولانا مظهر عالیت‌ترین عشق آتشین و اتحاد عاشق و معشوق و شهادت و شجاعت بی نظیر و فداکاری در راه عشق تا سرحد جانبازی به شمار می‌رود. او مظهر کسانی است که مقامات را به پای جان درمی‌نوردند و به سرچشمه فیض الهی می‌رسند و در آن غرقه می‌گردند و فریاد:

«اقتلوننی اقتلوننی یا ثقات ان فی قتلی حیاتی فی الحیات»

(۳۸۸۵/۵۷۱/۳)

را سرمی‌دهند و پایکوبان به استقبال مرگ می‌روند و رسن بازی می‌کنند. او رمز عارفان سرمست مشتاقی است که بلای دوست و رنج در راه او را مایه تطهیر و صفای روح خویش می‌دانند و چون «صحت بین» می‌شوند تلخی بلاها بر آنان شیرین می‌شود و «دارو را خوش می‌یابند». آنان منصوروار در عین مات شدن در ششدر حوادث تلخ زندگی، خود را برنده احساس می‌کنند و زندگی مادی را هیچ می‌انگارند و «اقتلوننی یا ثقات» می‌گویند زیرا دانسته‌اند:

که بلای دوست تطهیر شماست	علم او بالای تدبیر شماست
چون صفا بیند بلا شیرین شود	خوش شود دارو چو صحت بین شود
برد بیند خویش را در عین مات	پس بگوید اُقتلوننی یا ثقات

...۱۰۸/۶۲۷/۴

این عارفان از خود رسته دانسته‌اند که «شیرینی و لذت مقربان اندازه رنج سفر» است و آنگاه دیدن دوستان و آشنایان لذتبخش است که رنج غریبی و محنت آن را تحمل کرده باشی و نیز

۱- رک: تذکره الاولیا، صص ۵۸۵ تا ۵۹۵ و گزیده تذکره الاولیا، ص ۴۱۴ و شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ص ۲۷۵ و مذهب حلاج، صص ۱۷ و ۲۴ و ۵۱ و ۱۹۹ و ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۸۹ و شرح شطحیات، ص ۴۱۹ و تاریخ ادبی ایران، ج ۱، ص ۶۱۹ و تاریخ الفخری، صص ۲۶۰ و ۲۶۱ و تاریخ فخری، صص ۳۵۵ و ۳۵۷ و ترجمه آثار الباقیه، ص ۲۷۵ و الفهرست، ص ۳۵۸ و تجارب السلف، ص ۱۹۹ و بزرگان فلسفه، ص ۱۶۵ و داستان داستانها، ص ۲۰۶ و اسرار التوحید، ص ۸۱ و کشف المحجوب، ص ۱۸۹ و سوک سیاوش، ص ۷۵ و در کوچه باغهای نشابور، ص ۴۶.

دریافته اند که:

هستی حیوان شد از مرگ نبات راست آمد اُقتلونی یا ثقات
چون چنین بردی است ما را بعد مات راست آمد اِنّ فی قتلّی حیات

... ۴۲۳۳/۵۸۸/۳

اما اگر حلاج و حلاج صفتان، در غلبات عشق، مرگ را مایه حیات می دانند، مولانا نیز هنگامی که در دریای عشق غرق می شود و سخن از عشق می گوید همچون حلاج نغمه خوش «اقتلونی یا ثقات» را سر می دهد چه او نیز حیات واقعی را در فنای در راه حق و معشوق می داند. به نظر او عاشق به خون خود تشنه است و از «نورهدی دوصدجان دارد». بنابراین، هر دم یکی را فدا می کند و پایکوبان بر سر دار می رود و درس عشق را بر بالای دار باز می گوید:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زاین زندگی پابندگی است
اُقتلونی اُقتلونی یا ثقات اِنّ فی قتلّی حیاتِی فی حیات...
چون که عاشق توبه کرد اکنون بترس کجا و چو عیاران کند بردار درس

... ۳۸۸۴/۵۷۱/۳

همین مضمون را در جای دیگر این چنین بیان می کند:

دانه مردن مرا شیرین شده است بل هُم اَحیاء پی من آمده است
اُقتلونی یا ثقاتی لائماً اِنّ فی قتلّی حیاتِی دائماً
اِنّ فی موتی حیاتِی یافتی گم آفارق موطنی حَتّی مَتّی
فُرقتی لو لم تَکن فی ذال سکون لَم یَقُل انا اَلیهِ راجعون

... ۴۰۱۱/۱۹۸/۱

بدین ترتیب عاشقان حق منصور و وار زنده بودن در فراق را عملی منافقانه می دانند و «عمرها بر طبل عشق، حلاج وار، نغمه اِنّ فی موتی حیاتِی را می نوازند.»:

من زجان سیر آمدم اندر فراق زنده بودن در فراق آمدن فراق...
عمرها بر طبل عشقت ای صنم ان فی موتی حیاتِی می زلم

... ۴۰۶۰/۱۲۵۹/۶

بالاخره این عارفان از خود بی خود به مرحله فناء فی الله می رسند و سرود خوش «انا الحق» سر می دهند و به شکرانه رهایی از بند اسارت دار فانی بر سر دار عروج می کنند و فرعون صفتان انا الحق گورا پند می دهند:

آن اناسی بر توای سگ شوم بود در حق ما دولت محتوم بود

گرنسودیت این انای کینه کش	کی زدی برما چنین اقبال خوش
شکرآنک ازدارفانی می رهیم	برسر این دارپندت می دهیم
دارقتل ما براق رحلت است	دارملک تو غرور و غفلت است
این حیاتی خُفیه درنقش ممات	وان مماتی خُفیه درقشرحیات

... ۴۱۳۱/۱۰۴۸/۵

بدین ترتیب این عارفان چنان از خودی خود رها می شوند و از «انا» می‌گریزند که از این پس «انا» به دنبال آنان دوان می‌گردد و این جاست که طالب مطلوب می شود و عاشق معشوق:

ازاناجون رست اکنون شداننا	آفرینها بر انای بی عنا
کاو گریزان و انایی درپیش	می دود چون دید وی را بی ویش
طالب اویی نگردد طالبت	چون بمردی طالبت شد مطلبت...
کی شود کشف ازتفکر این انا	آن انا مکشوف شد بعد از فنا
می فتد این عقلها در افتقاد	در مغاکی حلول و اتحاد...
بلکه چون نطفه مبدل توبه تن	نز حلول و اتحادی مفتتن

... ۴۱۴۰/۱۰۴۸/۵

بدین سان مولانا به مدد نیروی خیال و اندیشه متعالی خویش، تفکار بلند عارفانه را با چاشنی کلام عاشقانه حلاج می آمیزد بدون آن که نامی از او به میان آورد و بدین سان رمز و اسطوره‌ای را، به شیوه‌ای تازه، شاعرانه متجلی می سازد.

در این تصاویر، عاشق سخن حلاج را بر زبان می آورد و همچون او بر سر دار به دیگران پند می دهد. دارفانی دنیا را مرگی بظاهر زندگی و دار عشق را- که او به جرم عاشقی بر آن کشیده شده است- زندگی بظاهر مرگ می نامد و آنگاه که این عاشق از خود رسته «انا» را رها می کند و «انا» به دنبالش می دود زیباترین و پرتحرک ترین تصویر ارائه می شود.

در همه این تصاویر، پیوند تصویری و جنبه مشابهت کاملاً رعایت شده و شاعر غنای اندیشه و لطف ذوق را با هم آمیخته است.

مولانا از همه جنبه های زندگی این شخصیت برای بیان اندیشه های خویش سود می جوید و به یاری ذوق لطیف خود تصاویر زیبا می آفریند، چنان که گاه کلمه ای مانند «رسن» نوعی تداعی آزاد در خیال گسترده او ایجاد می کند و ذهنش را به سوی رسن و دار منصور حلاج می کشاند و او را وامی دارد تا «آن غریب شهر سر بالایی طلب» را بر ریسمان طلب بیاویزد تا منصور وار رسن بازی کند و در راه طلب و رسیدن به مقصود و معشوق از مرگ هم نهراسد و اگر بددلان بی یقین مانع

راهش شدند از آنان بخواهد آزادش گذارند تا چون منصور رسن بازی کند و بر بالای دار به حقیقتی که مدتها در طلبش بوده و برای رسیدن به آن سفر آغاز کرده است، برسد:

از خدا می خواه تا زاین نکته ها	در نلسغزی و رسی در منتهای
زان که از قرآن بسی گمراه شدند	زان رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود	چون تورا سودای سربالا نبود
آن غریب شهر سربالا طلب	گفت می خسیم در این مسجد به شب
مسجدا گر کربلای من شوی	قبله حاجت روای من شوی
هین مرا بگذار ای بگزیده دار	تا رسن بازی کنم منصور وار

... ۴۲۵۷/۵۸۹/۳

یکی از هنرنامه‌های زیبا و شاعرانه مولانا در بیان و استفاده از واقع به دار آویخته شدن حلاج این است که او ضمن بازی لفظی جالبی که با کلمه «رسن» کرده و ایهام دلپذیری که در کلمه «دار» به وجود آورده است از آن برای بیان مطلبی فوق العاده عالی و عرفانی سود جسته و آن را به صورتی بسیار زیبا و طبیعی نشان داده است.

او «طنابی» در فضای هستی می آویزد که انسان می تواند با کمک آن به مرتفعترین قلّه کمال صعود کند و یا برعکس در چاه طبیعت مادی سرنگون گردد. به نظر او انسان راهرو و تشنه حقایق الهی باید از خداوند بخواهد تا این رسن یاورش گردد و به بالاترین و عالیترین مقاصد رهنمونش سازد.

این رسن همانند قرآن است که در گذرگاه هستی از بارگاه الهی آویزان شده و گروه زیادی با آن که به آن تمسک جسته اند به سیه چال نیستی و ذلت سقوط کرده اند^۱ و به همین جهت است که در شعر مولانا، عاشقان حق دست در ریسمان طلب می زنند و منصور وار رسن بازی می کنند و مستانه بر سر دار جان می دهند تا به مشاهده جمال لم یزلی نایل گردند و «می منصور» بنوشند:

تافت نور صبح و ما از نورتو در صبحوحی با می منصور تو

۱۸۵۴/۹۲/۱

اما در مقابل این واصلان و عارفان از جان گذشته و وارسته، کسانی هستند که ادعای تقرب به بارگاه الهی دارند و خویشتن را رهرو راستین و مست حق می پندارند غافل از این که مردان خدا از «باده طهور الهی» مست گشته و «می منصور» نوشیده اند، در حالی که اینان مست «باده

۱ - اشاره است به: وَ نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (سوره اسراء (۱۷) آیه ۸۲ و

انگورند» و مست وار خود را این سو و آن سومی افکنند و «کام از ذوق توهم خوش کرده اند» و جمله زاین سویند.

این غافلان به هنگام امتحان مکر و حيله می آغازند و شید می کنند تا از خوشدلان شوند و التفات خلق را به سوی خود جلب کنند در حالی که از درون ناخوشند اینان «شغالان افتاده در خم رنگی» هستند که دعوی طاووسی می کنند و «سگهای گرگین زشتی» که از حرص و جوش پوستین شیر بر خود پوشیده اند. این غافلان کج اندیش خویشان را «منصور حلاج» می سازند و انا الحق می گویند و با این عملشان در پنبه وجود یاران آتش می زنند غافل از این که:

باده حق راست باشد نی دروغ	دوغ خوردی دوغ خوردی دوغ دوغ...
خویش را منصور حلاجی کنی	آتشی در پنبه یاران زنی...
تو توهم می کنی از قرب حق	که طبقگر دور نبود از طبق

... ۶۹۵/۴۱۴/۳

حاصل اندیشه و ذوق مولانا، در این جا نیز تصویری زیباست. تصویری که عناصر سازنده آن سخت خوش و مطبوع است. ایهامی که در کلمه «منصور» وجود دارد بعلاوه تعبیر زیبای «آتش در پنبه یاران زدن» که به مناسبت کلمه «حلاج» ساخته و آورده شده است نشانه ذوق لطیف مولانا در بهره گیری از اسطوره و تجلی شاعرانه آن است.

در هر حال، اگر کج اندیشان خودبین به پوچی خود و افکار خویش پی می بردند و جراحات درویشان را مهلک تشخیص می دادند، این درون بینی و خودشناسی دردی را در آنها به وجود می آورد که تحمل آن درد، آنان را از حجاب ظلمانی و سقوط حیوانی نجات می بخشید، زیرا مردم بی درد، که کامجویان موقتی هستند، راهزنان قافله تحرک بشری به سوی ابدیت می باشند. این بی دردی از آن ناشی است که تمام دنیا را برای خود می خواهند و به همین جهت خود را حق مطلق می دانند و در مقام الوهیت احساس می کنند. آنان سخنی جز «انا الحق» ندارند ولی این انا الحق گویی نابهنگام آنان که در عین سقوط و شقاوت گفته می شود انا الحقی فرعونی است که لعنت ابدی به دنبال دارد، در حالی که انا الحق گفتن پس از خودشناسی و از خود بی خودی، عین رحم است و انا الحقی منصوری خواهد بود:

آن که اوبی درد باشد رهزن است	زان که بی دردی انا الحق گفتن است
آن انابی وقت گفتن لعنت است	آن انا در وقت گفتن رحمت است

... ۲۵۵۱/۳۱۸/۲

اگر منصور انا الحق می گوید «انا» ی او همه هوست زیرا اوبقا را در فنا دیده و تن خاکی

خویش را چون چاه کنی کنده تا به آب رسیده است. او رنج برده تا سنگ وجودش را به لعل مبدل ساخته و عقیقی است که عاشق نور است بنابراین حق دارد که خود را «او» و «او» را در «خود» ببیند و کوس اناالحق را بنوازد. اما فرعون و فرعون صفتان در «وصف سنگی» مانده اند و خویشتن دوست گشته اند. سنگ وجود فرعون دشمن نور است و همه تاریکی، و به همین جهت است که اگر اناالحق بگوید به پستی کشانده می شود:

گفت فرعونى اناالحق گشت پست	گفت منصورى اناالحق و برست
آن انا را لعنه الله در عقب	و این انا را رحمه الله ای عجب

...۲۰۳۵/۹۲۹/۵

بعلاوه هر عبارت خود نشان دهنده حال گوینده است چنان که اناالحق در لب منصور نور می گردد و در لب فرعون زور:

بود اناالحق در لب منصور نور	بود اناالله در لب فرعون زور
-----------------------------	-----------------------------

۳۰۶/۲۱۶/۲

بنابراین، هنگامی که نفس نیز بخواهد بانگ اناالحق سر دهد باید با مجاهده و ترک هوا و هوس این مرغ بی هنگام زشت آواز را سر برید و برای انجام چنین عملی دست زدن در دامن مردان الهی لازم است:

آن انا منصور رحمت شدیقین	آن انا فرعون لعنت شد ببین
لاجرم هر مرغ بی هنگام را	سر بریدن واجب است اعلام را
سر بریدن چیست کشتن نفس را	در جهاد و ترک گفتن لمس را...
هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر	دامن آن نفس کش راسخت گیر

...۲۵۵۳/۳۱۸/۲

اما در جایی که افسونهای «خوشر از حلوای پیر» ی دانا و دادگر «قند و شکر را در شهر ارزان کرده» و «سرکه نه ساله را شیرین» گردانیده است و «آفتاب در فلک دستک زنان» و «ذره ها چون عاشقان بازی کنان اند» روح نیز بیخ هستی را برمی کند و منصور حلاجی می شود تا نغمه خوش اناالحق را سر دهد و نعره مرغ نابهنگام نفس را خاموش سازد:

گوش را بریند و افسونها مخر	جز فسون آن ولسی دادگر
آن فسون خوشر از حلوای او	آن که صد حلواست خاک پای او...
نقل برنقل است و می برمی هلا	بر مناره رو بزن بانگ صلا...
آفتاب اندر فلک دستک زنان	ذره ها چون عاشقان بازی کنان...

چشم دولت سحر مطلق می‌کند روح شد منصور انا الحق می‌زند

...۲۵۱۹/۹۵۹/۵

در این تصویر زیبا و شاعرانه، مولانا ضمن بیان اندیشه عارفانه خویش دربارهٔ پیرو لزوم اطاعت از او چنان با مهارت «آفتاب فلک» را به دست افشانی و ذره‌ها به بازی کردن وامی‌دارد و صحنهٔ پرهیاهویی ترتیب می‌دهد تا بتواند روح را شخصیت بخشد و «منصور حلاج انا الحق گویش» سازد و او را منصور و پیروز گرداند و به همراه آن در درون سالکان راه حق آتش شور و هیجان و اشتیاق به وصال را شعله‌ور سازد.

و بالاخره آن زمان که «قلم در دست غداران ناجوانمرد» قرار می‌گیرد و سفیهان کار و کیا می‌یابند، لاجرم مردان مرد منصور و اربالای دار می‌روند. اما آنان به بهای زندگی خود حقیقت زمان را واقعیت می‌بخشند و مرگشان سرچشمهٔ عدم نیست، بلکه جویباری است که در دیگران جریان می‌یابد بویژه آن که مرگشان ارمغان ستمگران باشد:

چون قلم در دست غداری بود لاجرم منصور برداری رود

۱۴۰۸/۲۶۵/۲

به این ترتیب منصور حلاج برای اثبات حقیقتی می‌میرد و حیاتش را در ممات می‌یابد و پس از مرگش به اسطوره می‌پیوندد و شخصیت واقعی خویش را به دست می‌آورد و پس از گذشت قرن‌ها هنوز نیز حضور و حاکمیت او در ذهن‌ها بیدار و بارور است و هنوز نامش ورد زبان‌هاست و از خاکسترش مرد می‌روید و آواز سرخس ترجیع‌وار زمزمه می‌شود:

درآینه دوباره نمایان شد

با ابر گیسوانش در باد

باز آن سرود سرخ انا الحق

ورد زبان اوست.

تو، در نماز عشق چه خواندی

که سالهاست

بالای دار رفتی و این شحه‌های پیروز

از مرده‌ات هنوز

پرهیز می‌کنند.

نام تو را به رمز

مردان سینه چاک نشابور

در لحظه های مستی
- مستی و راستی -
آهسته زیر لب تکرار می کنند.
وقتی تورو چوبه دارت
خموش و مات

بودی،

ما

انبوه کرکسان تماشا
با شحنة های مأمور
مأمورهای معذور
همسان و همسکوت
ماندیم.

خاکستر تورا

باد سحرگهان

هرجا که برد

مردی زخاک روید

در کوچه باغهای نشابور

مستان نیمشب، به ترنم،

آوازهای سرخ تورا

باز

ترجیع وار زمزمه کردند.

یادت هنوز ورد زبانهاست.^۱

خسرو و شیرین^۱

داستان خسرو و شیرین، داستان عشقی آمیخته با عفت است و همین عشق است که بیستون را می برد و از جوانی هوسباز و از تخت و دیهیم دور شده پادشاهی والا مقام می سازد و در شعر مولانا جلوه ای شاعرانه می یابد.

شیرین عاشق دلباخته ای است که در مذبح عشق خسرو خود را قربان می کند و مرگش نوای زلال آهنگ پردرد اما باشکوهی می شود که نغمه غرور عشق بی ریا را ساز می کند و داستان عشقش او را به اسطوره پیوند می دهد. او عاشق خسرو و معشوق فرهاد است.

و فرهاد، عاشق از جان گذشته ای است که چشمانش را به روشنایی عشق گشوده و درس افروختن و سوختن می آموزد و از محبوب جز محبوب تمنایی ندارد. او عاشق خاکساری است که در من یزید عشق هیچ دُر و گهر و مقام و منصبی را بر دلدار خویش نمی گزیند و به همین دلیل در شعر مولانا مظهر عاشقان پاک و از خود گذشته ای است که در مقابل معشوق «در نیاز و فقر خود را مرده می سازند»:

چون تو شیرین نیستی فرهاد باش چون نه ای لیلی تو مجنون گرد فاش...
معنی مردن زطوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز

...۱۹۵۲/۹۷/۱

و شیرین نیز مظهر معشوق است و مولانا از پویندگان راه حق می خواهد تا اگر شیرین نیستند فرهاد شوند و در مقابل معشوق نازش خوبی نکنند و خاک گردند تا از خاک وجودشان گلهای رنگ رنگ بروید و باغ دلشان سرسبز و تازه گردد.

اما مولانا گاه خسرو و شیرین را مظهر عاشقان مجازی می داند که در بدبختی ناشی از حسادتشان گرفتارند و «خود هیچ و عشقشان هیچتر» است. او داستان عشق این دو دل داده را مایه عبرتی برای سالکان راه حق می داند و آنان را به خواندن داستان خسرو و شیرین دعوت می کند تا عشق مجازی را از طریق آن بشناسند:

ویس و رامین خسرو و شیرین بخوان که چه کردند از حسد آن ابلهان

که فنا شد عاشق و معشوق نیز هم نه چیزند و هواشان هم نه چیز

...۱۲۰۴/۸۸۱/۵

اما عالی ترین جلوه روح مولانا و زیباترین جلوه شاعرانه این اسطوره را زمانی می توان دید که سرانجام آنچه مولانا آرزویش را دارد، اتفاق می افتد و «خسرو شیرین جان» نوبت می زند و حاکم ملک وجود می گردد:

خسرو شیرین جان نوبت زدست	لاجرم در شهر قنند ارزان شدست
یوسفان غیب لشکر می کشند	تنگهای قند و شکر می کشند
اشتران مصر را روسوی ما	بشنوید ای طوطیان بانگ درا
شهر ما فردا پراز شکر شود	شکر ارزان است ارزانتر شود
در شکر غلتید ای حلویایان	همچو طوطی کوری صفرایان
نیشکر کوبید کاراین است و بس	جان برافشانید یاراین است و بس
یک ترش در شهر ما اکنون نماند	چون که شیرین خسروان را برنشانند
نقل برنقل است و می برمی هلا	بر مناره روبزن بانگ صلا
سرکه نه ساله شیرین می شود	سنگ و مرمر لعل و زرین می شود
آفتاب اندر فلک دستک زنان	ذره ها چون عاشقان بازی کنان
چشمها مخمور شد از سبزه زار	گل شکوفه می کند بر شاخسار

...۲۵۲۵/۹۵۹/۵

در این تصویر مولانا، استادانه، «خسرو شیرین جان» را بر اریکه پادشاهی سرزمین وجود انسان می نشاند و به کوری چشم نامحرمان بر مناره بانگ «الصلا» سر می دهد و «حلویایان» و عاشقان روح شیرین را دعوت می کند تا همچون طوطی در شکر غلتند و نیشکر بکوبند، زیرا «شیرین»، «خسرو جان» را دوباره بر تخت سلطنت نشاند و با جلوس او «سرکه نه ساله» نیز شیرین گشته و بازار قند و شکر کساد شده است.

مولانا به شکرانه این شکوه همه را به پایکوبی و شادمانی وامی دارد، آفتاب را در فلک به دستک زدن و ذره ها را چون عاشقان به بازی کردن فرا می خواند تا شادی بی منتهای خود را از بر پای حکومت خسرو شیرین جان، که در سراسر مثنوی آرزویش را داشته است نشان دهد.

این تصویر از کمال هنری برخوردار است و تمام عناصر آن هماهنگ در خدمت تصویر ذهنی شاعر درآمده و بعلاوه ابهام دل انگیزی که در کلمه «شیرین» وجود دارد و تکرار مداوم آن بر شیرینی کلام افزوده است. همچنین لطف ذوق مولانا او را در انتخاب بیانی متناسب با موضوع یاری کرده

و تحرک و پویایی خاصی در تصویر به وجود آورده است چنان که گویی واژه‌ها نیز در این شادی شریکند و به رقص و پایکوبی برخاسته‌اند.

به این ترتیب شیرینی «خسرو شیرین جان» سراسر روح را فرا می‌گیرد و خواننده طعم خوش کلام مولانا را می‌چشد و از آن لذت می‌برد و نوش بادش را نیز می‌شنود:

این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد

داوود^۱

سرگذشت داوود و حوادث مختلف زندگی او در شعر مولانا جلوه‌ای خاص و شاعرانه دارد و اغلب آنها دستمایه‌ای برای اندیشه‌های عالی عرفانی او بوده است.

آواز داوود

آواز خوش داوود از قدیم در نزد یهود معروف بوده و تورات او را «مغنی شیرین بیان بنی اسرائیل» خوانده است. بنا به نقل قاموس کتاب مقدس، زبور را از آن جهت مزامیر نامیده‌اند که هماهنگ با نئی سروده می‌شده است. قرآن مجید نیز به آن اشاره فرموده^۲ و از راه اخبار و احادیث در ادبیات عرب و ایرانیان منعکس گردیده است. بخصوص عرفا که با سماع سازگار بودند برای توجیه سماع بدان احادیث استناد کرده‌اند و درباره‌ی لحن خوش داوود داستانها سروده‌اند و از جمله در کتاب کشف المحجوب مسطور است که «هفتصد دوشیزه و دوازده هزار مرد از شنیدن آواز داوود جان تسلیم کرده‌اند»^۳.

در تفسیر خواجه عبدالله انصاری آمده است که: «داوود را صوتی خوش بود هر گه که زبور خواندی به صحرا رفتی و علمای بنی اسرائیل با وی صف کشیده و جن از پس مردمان صف کشیده و شیاطین از پس جن و از پس ایشان وحوش و ددان بیابان گوشها فرا گذاشته و مرغ در هوا پرواز چون داوود زبور خواندن گرفتگی ایشان همه سماع کردند و آب روان در جای بیستادی و باد فرو گشاده ساکن گشتی از لذت نغمه‌ی داوود صلوات الله علیه»^۴.

این آواز خوش در شعر مولانا طنینی خوش و دلنشین دارد و خواننده را مسحور می‌گرداند.

۱ - رک: سوره‌های بقره (۲) آیات ۲۴۹ تا ۲۵۱، نساء (۴) آیه ۱۶۳، مائده (۵) آیه ۷۸، انعام (۶) آیه ۸۴، بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۵۵، انبیاء (۲۱) آیه ۷۹، نمل (۲۷) آیه ۱۶، سبا (۳۴) آیات ۱۰ تا ۱۳ و ص (۳۹) آیات ۱۷ تا ۲۶ و تاریخ بلعمی، ص ۵۴۹ و اسلام قرآن، صص ۳۰۴ تا ۳۱۱ و قصص قرآن مجید، صص ۳۴۳ و ۳۴۴ و ۲۱ و ۲۶۳ و ۳۶۵ و قصص الانبیای نیشابوری، ص ۲۷۹ و قصص الانبیای عبدالوهاب النجار، صص ۳۰۳ تا ۳۱۷ و کشف الاسرار، ج ۸، صص ۳۳۴ تا ۳۴۳ و تحقیق در تفسیر ابوالفتح، ج ۳ ص ۲۹۲.

۲ - سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۷۹ و سوره ص (۳۸) آیه ۱۷ و سوره سبا (۳۴) آیه ۱۰.

۳ - کشف المحجوب، ص ۵۲۵.

۴ - مجله دانش، سال اول، شماره اول، ص ۶۷.

در مثنوی آمده است زمانی که داوود قصد ساختن مسجد اقصی می‌کند و از انجام این کار عاجز می‌شود خداوند به او وحی می‌کند که این کار را ترک کند زیرا در تقدیر او نیست و آنگاه که داوود علت این امر را می‌پرسد جوابی بسیار لطیف می‌شود:

گفت جرمم چیست ای دانای راز	که مرا گویی که مسجد را مساز
گفت بی جرمی تو خونها کرده‌ای	خون مظلومان به گردن برده‌ای
که ز آواز تو خلقی بی شمار	جان بدادند و شدند آن را شکار
خون بسی رفته است بر آواز تو	بر صدای خوب جانپرداز تو

... ۳۹۸/۶۴۱/۴

گفتگویی که مولانا میان داوود و خداوند ترتیب داده از لطف خاص برخوردار است. گفتگو آن‌چنان لطیف و زیبا صورت گرفته که گویی لحن خداوند برای دلجویی داوود هرچه دوستانه‌تر به شعر درآمده و جرم او را چنان زیبا و دلپذیر بیان می‌کند که تنها کلام سحرآمیزی همچون کلام مولانا می‌تواند از عهده چنین دلجویی برآید.

«صدای خوب جانپرداز» را بزرگترین جرم او می‌داند که خون بسیاری بر گردن او افکنده است و بالاخره نیز به او وعده می‌دهد که فرزندش (سلیمان) کار ساختن مسجد را برعهده خواهد داشت.

گرچه برناید به جهد و زورتو	لیک مسجد را برآرد پورتو
کرده او کرده توست ای حکیم	مؤمنان را اتصالی دان قدیم

... ۴۱۳/۶۴۲/۴

بدین سان آواز دلنشین داوود مورد عنایت خدای داوود قرار می‌گیرد و او در عین پیاکی و بی‌گناهی به واسطه داشتن این صدای جانپرداز خون مظلومان را به گردن دارد. در این تصویر کلام مولانا که از عادی آغاز شده تا اوج لطف شاعرانه عروج می‌کند.

اما این لحن خوش که آن‌چنان مطلوب واقع می‌شود بر نامحرم نامطلوب است زیرا آنان کوردلان و منکران حقیقتند و از فواید عالم هستی بی بهره‌اند چنان که آوای خوش داوود گوش جانشان را می‌آزارد.

لحن داوودی چنان محبوب بود	لیک بر محروم نامطلوب بود
---------------------------	--------------------------

۱۰۸۱/۲۵۱/۲

آوایی که بر سنگ و کوه اثر می‌گذارد برای «بسته روزنانی که از نور عظیم بی بهره‌اند» قابل شنیدن نیست. این سنگین دلان که جانشان در وصف گرگی مانده است گوش دلشان آوای خوش

داوود صفتان را نمی شنود:

لحن داوودی به سنگ و که رسید گوش آن سنگین دلانش کم شنید

۲۸۷۴/۵۲۱/۳

کوهی که در نزد این بی خردان سنگ و جماد می نماید، درپیش داوود مطرب می آید و همچون مقبری زبور می خواند زیرا او «قوم خاک خوارِ رها کرده آب را» ترک گفته و پاداشش را از خداوندی که دانای اسرار است و «چشمه دریا مددِ رحمتش از مشتی خاک خشک نمی شود» می گیرد:

چشمه رحمت برایشان شد حرام	می خورند از زهر قاتل جام جام...
لیک خورشید عنایت تافته است	آيسان را از کرم دریافته است...
آرد سازد ریگ را بهر خلیل	کوه با داوود گردد هم رسیل
کعبه با وحشت در آن ابر ظلم	برگشاید بانگ چنگ و زیروبم
خداوندی داوود از خلقان نفیر	ترک آن کردی عوض از ما بگیر

...۲۲۷۵/۱۱۶۸/۶

یا آن جا که می گوید:

کوهها باتو رسایل شد شکور	باتو می خوانند چون مقبری زبور
صدهزاران چشم دل بگشاده شد	از دم تو غیب را آماده شد

...۲۵۳۸/۵۰۵/۳

بنابراین، آن جا که خورشید عنایت و لطف الهی می تابد و چشمه لطف و بخشش او می جوشد، «نامیدان را از کرم خویش درمی یابد» و «غنچه را از خار سَرمایه می دهد» و روز روشن را از تاریکی شب برون می آورد و «کوه با وحشت را با دیدار می سازد تا همصدای داوود گردد.»:

گر نه کوه و سنگ بادیدار شد پس چرا داوود را او یار شد

۲۴۳۵/۷۴۳/۴

بدین سان ذوق لطیف مولانا از رهگذر جان بخشیدن به مظاهر طبیعت تصویرهایی زیبا می آفریند. کوه سنگین یار همراه داوود می شود، چون مطربی آهنگ چنگ برمی گشاید و همچون قاری خوش خوانی زبور می خواند تا در دل های بی خبران مقلد نفوذ کند و نقش تقلیدی را که بند دل شده است از آن بزداید:

از محقق تا مقلد فرقه هاست کاین چو داوود است و آن دیگر صداست

منبع گفتار این سودی بود وان مقلد کهنه‌آموزی بود

... ۴۹۶/۲۲۵/۲

مولانا تقلید را آفت هر نیکویی می‌داند و به نظر او «تقلید مستی ظاهری کسی است که تا می‌فاصله‌ها دارد»:

مستییی دارد زگفت خود ولیک از بروی تا به می‌راهی است نیک

۴۹۰/۲۲۵/۲

فرق مقلد و محقق، فرق صدا و داوود است چرا که آواز محقق ناشی از سوز درون است و مقلد کهنه‌آموزی است که جز تکرار و به ظاهر خواندن نمی‌داند پس فرق است میان آن که از میان جان خدا می‌گوید و آن که از بهر نان خدا گوشت، خاصه «تقلید بی‌حاصلان کردن» را می‌نکوهد که: «دو صد لعنت بر این تقلید باد» و بی‌شک آنان که از روی غفلت و بی‌خبری روشی را پیش می‌گیرند صداهایی هستند که در مقابل لحن خوشنوی تحقیق چندان ارزشی نخواهند داشت. گاه تقلید آغازی است برای تحقیق، اما تا قطره تقلید به مروارید تحقیق مبدل نگشته است از صدف نباید جدا گشت و از یاران نباید برید.

تشبیهات تازه و بدیع و دور از ذهنی که شاعر در این ابیات به کار برده است و بار عاطفی و اندیشه عمیقی را که با بهره‌گیری از این موضوع ارائه کرده است نماینده ذوق خلاق اوست. ذوق فعال و گسترده مولانا سرعت همه نقل و انتقالات را انجام می‌دهد و با سرعت و مهارت تصویری دقیق و گویا از حادثه ارائه می‌دهد و با هوشیاری خاص خواننده را به شنیدن نوای خوش داوودی شعرش دعوت می‌کند.

صنعت داوود

بنابر آیه ۸۰ از سوره انبیاء و آیه ۱۲ از سوره سبا، خداوند آهن را برای داوود نرم ساخت و به او صنعت زره‌سازی آموخت تا لشکریان را در جنگ از گزند محفوظ دارد. موضوع زره‌سازی داوود و نرم شدن آهن در دست او در ادبیات ایران منعکس است و مولانا نیز در شعر خود آنرا متجلی کرده است:

رفت لقمان سوی داوود صفا	دید کاومی کرد ز آهن حلقه‌ها
جمله را در همدگر درمی‌فکند	ز آهن پولاد آن شاه بلند
صنعت زراد او کم دیده بود	در عجب می‌ماند و سواسش فزود
کاین چه شاید بود واپسرم از او	که چه می‌سازی ز حلقه توبه‌تو

بازبا خود گفت صبر اولیتر است	صبرتا مقصود زوتر رهبر است...
چون که لقمان تن بزد هم در زمان	شد تمام از صنعت داوود آن
پس زره سازید و در پوشید او	پیش لقمان کریم صبر خو
گفت این نیکولباس است ای فتی	در مصاف و جنگ دفع زخم را
گفت لقمان صبر هم نیکودمی است	که پناه و دافع هرجا غمی است
صبر را با حق قرین کردای فلان	آخر والعصر را آگه بخوان
صدهزاران کیمیا حق آفرید	کیمیایی همچو صبر آدم ندید

... ۱۸۷۲/۴۷۳/۳

مولوی با نبوغ فوق العاده ای که دارد، دارای این مزیت است که مطالب در اغلب حالات در ذهن او به طور خودآگاه وجود داشته، مورد بهره برداری قرار می گیرد. در این جا برای این که نشان داده شود که «صبر مفتاح فرج است» داستان زره سازی داوود و صبر لقمان را یادآور می شود و بسیار طبیعی و ساده به این حادثه اشاره می کند. لقمان صبر خو، صبر می کند تا زودتر به مقصود برسد زیرا «سهل از بی صبری مشکل می شود» و «مرغ صبر از همه پران تر است».

اما همین که زره ساخته می شود و داوود آن را بر لقمان عرضه می دارد و فواید آن را برمی شمرد و از جمله آن را دافع زخم در مصاف می داند لقمان حکیم نیز که تا کنون بی صبرانه منتظر بوده است فرصت را غنیمت می شمارد و صبر را دافع غمها و پناه غمگینان معرفی می کند و با زیرکی خاص در اهمیت صبر یادآور می شود که در سورة والعصر، صبر با حق قرین شده است و کیمیای صبر کیمیایی است که نظیر آن را آدم ندیده است.

از لحاظ هنری حالت بی صبری و صبری که شاعر در این ابیات ایجاد کرده است بسیار جالب توجه و زیباست بعلاوه ارتباط میان مشبه و مشبه به ظریف و دیرپا است که نمودار توانایی شاعر در استفاده از تشبیهات بدیع برای ساختن تصاویر است.

از این جالبتر زمانی است که مولانا زره سازی داوود را در تصویری که شاهکار تصاویر اوست نشان می دهد. تصویری تازه و نو که حاصل تجربه ذهنی اوست:

گر بیدیدی برف و یخ خورشید را	از یخی برداشتی امید را
آب گشتی بی عروق و بی گره	زآب داوود هوا کسردی زره

... ۳۴۳۱/۱۰۰۹/۵

اما نرم شدن آهن در دست داوود در شعر مولانا جلوه ای خاص یافته و دستمایه ای برای بیان اندیشه های عالی عرفانی او گردیده است. در همه مواردی که به این مسأله اشاره کرده است آن را

به طور واضح و صریح بیان کرده و اشاراتش به این حادثه یکسان و کلیشه‌ای است اما با استفاده از این حادثه بهانه‌ای به دست می‌آورد تا افکار خود را به گونه‌ای تازه جلوه‌گر سازد:

وان که بر افلاک رفتارش بود برزمین رفتن چه دشوارش بود
درکف داوود کاهن گشت موم موم چه بود درکف اوای ظلموم

... ۱۴۹۳/۲۶۹/۲

به عقیده مولانا آنان که از بند هواهای نفسانی خویش آزادند و خواجه واربرندگانِ حقیرِ خشم و شهوت خویش حاکمند «بندگان خاص علام الغیوب و در جهان جان و معنی جواسیس القلوبند» و بی شک آنان که بر اسرار حق آگاه و واقفند براحتی و آسانی راز درون مخلوقات را درمی‌یابند و سر مخلوقات در نظرشان بسیار ناچیز جلوه می‌کند. آنان چون داوودند که آهن در کفش موم می‌شود بنابراین خود موم در کف او چه خواهد بود؟!

بعلاوه عارفانی که چشم دلشان به نور حق روشن گردیده و جز خدمت برای کردگار را نمی‌خواهند و آنان که «در بازار معامله با حق مایه‌شان عشق و دو چشم تر است» به قبول و رد خلق نمی‌اندیشند، جز به درگاه او به درگاهی روی نمی‌آورند و در راهش جان می‌بازند. در راه او جان می‌دهند که نور ضمیر می‌بخشد و «بیخ جسم فانی را می‌ستانند و در عوض مُلکی برون ازوهم می‌دهد»، قطره‌ای اشک می‌ستانند و کوثری می‌بخشد که قند بر شیرینی اش رشک می‌برد و در این بازار گرم، کهنه‌ها می‌فروشند و ملک نقد می‌گیرند. که انبیا خود بهترین تاجران این بازارند و از فراوانی نعمت الهی قدرت کشیدن رختشان نیست. گرچه سوداگران بی سرمایه‌ ظاهر بین، این گونه سوداگری را ناممکن می‌پندارند، چشم کم‌سوی دلهای سیاه و تیره‌شان سنگ و آهن را می‌بیند در حالی که همین آهن در دست داوود سیرتان موم می‌گردد:

خدمتی می‌کن برای کردگار باقبول ورد خلقت چه کار...
هر شکستی پیش من پیروز شد جمله شبه‌پیش چشم روز شد...
در حق تو آهن است و آن رخام پیش داوود نبی موم است و رام

... ۸۴۸/۱۰۹۸/۶

رهروان داوود سیرتی که از باده عشق الهی سرمست گشته‌اند اولیای حقند و صاحب کرامت، مستان از خود بیخودی هستند که چون از باده عشق سرخوشند عقلهای پخته بر آنان حسرت می‌برند و همچون داوودند که آهن در دستشان موم می‌شود. در مقابل، آنان که توهّم قرب حق می‌کنند موم در دستشان آهن می‌شود چه «از خیالی جام هیچ خورده‌اند» و همچون مستان حقایق برمی‌پچند و مست وار این سو و آن سو می‌افتند اما هنگامی که به هوش می‌آیند پشیمانند:

توتوهم می‌کنی ازقرب حق که طبق‌گر دورنبود ازطبق
این نمی‌بینی که قرب اولیا صد کرامت داردو کارو کیا
آهن از داوود مومی می‌شود موم دردست چوآهن می‌شود
...۷۰۷/۴۱۴/۳

بدین سان داوود در شعر مولانا مظهر کامل و مطلق انسانهایی است که در گرم بازار معامله با حق سرمایه‌شان عشقی واقعی است و به همین دلیل نیز به شناخت حقیقت نایل می‌شوند و در ردیف اولیای حق قرار می‌گیرند

پیروزی داوود بر جالوت

آیه ۲۵۲ از سوره بقره حاکی از آن است که حضرت داوود جالوت فلسطینی را کشت و خداوند به او پادشاهی ارزانی داشت به موجب قصص اسلامی در این جنگ سنگی سخنگو او را یاری کرد

مولانا حادثه سخن گفتن سنگ با داوود و جنگ او با جالوت را بسیار ساده ضمن بیان دیگر معجزات حضرت داوود نقل کرده است. اما این حادثه در شعر او تجلی شاعرانه نیافته بلکه غرض شاعر صرفاً بیان این حادثه بوده است و حتی از آن برای بیان اندیشه‌ای عرفانی نیز کمک نگرفته است فقط در یک مورد برای نشان دادن رحمت الهی و قدرت دیدار بخشیدن او به جمیع موجودات از آن سود جسته است:

گر نه کوه و سنگ بادیدار شد پس چرا داوود را او یار شد
۲۴۳۵/۷۴۳/۴

در جای دیگر می‌گوید:

سنگ باتو در سخن آمد شهیر کز برای غزو طالوتم بگیر
توبه سه سنگ فلاخن آمدی صدهزاران مرد را برهم زدی
سنگ‌های صدهزاران پاره شد هریکی مر خصم را خونخواره شد
...۲۵۳۴/۵۰۴/۳

کاربرد این حادثه در شعر مولانا تنها بیان کننده این نکته است که مولانا به همه حوادث مربوط به زندگی شخصیتها به دقت نظر داشته و تا حد امکان از آنها استفاده کرده است البته بندرت اتفاق می‌افتد که این حوادث به این صورت به کار برده شده باشند و شاعر بهره‌ای معنوی یا صوری از آنها نگرفته باشد

داوری داوود

چنان که از مضامین آیات قرآن استفاده می‌شود بعثت داوود برای اصلاح دستگاه قضایی بنی اسرائیل بوده و خداوند او را که مردی حق‌پرست و انصاف‌جو بود در میان بنی اسرائیل برانگیخت و امور قضایی آن قوم را به دست او سپرد و او را خلیفه خویش خواند و فرمود: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»^۱. داوود فرزند خود سلیمان را در زمان کودکی با خود به محضر قضا می‌برد و به وی عملاً آیین داوری می‌آموخت.

حکایت داوری داوود و سلیمان در قصص الانبیا آمده و نیشابوری آن را چنین نقل می‌کند: «... و گفته‌اند تفهیم سلیمان آن بود که مردی دعا می‌کرد که یارب مرا روزی حلال ده همی گاوی در سرای وی آمد. آن را فرا گرفت و بکشت. مردی بیامد بروی دعوی کرد که گاو من بدزدیده است وی را پیش داوود آورد. حکم کرد به تاوان آن دست بردن آن مرد. سلیمان در رفت و گفت: ای پدر تأمل کن که آن مدعی را می‌باید کشت و گاو از آن این بود که بکشت. گفت چگونه؟ گفت این خصم بنده این مرد بود، خواهی که بکشت و آن گاو را به غضب گرفت اکنون گاو با خداوند رسید و قاتل را قصاص باید کرد. خود راست چنان بود.»^۲

مولانا حکایت «شخص طالب روزی حلال بی‌کسب و رنج در عهد داوود علیه السلام و مستجاب شدن دعای او» را بسیار شیوا و به شیوه‌ای که خاص اوست بیان می‌کند و از این داستان طولانی نتیجه‌ای بسیار عالی می‌گیرد و در خلال آن زیباییهایی متناسب با موضوع می‌آفریند. اما در شعر مولانا، این «کاهل سایه خسب» در سایه فضل و جود الهی می‌خواهد و روزی بی‌کسب می‌طلبد. وی «مخدول واپس مانده‌ای است که می‌خواهد بی‌تجارت دامن پرسود کند و بی‌نردبان بر فلک رود آن هم در زمان پیامبری که ذوفنون است و معجزاتش بی‌شمار و بی‌عدد». پیامبری که وحش و طیر در فرمان اوست و آواز خوش چون ارغنونش آدمی را از خود بی‌خود می‌سازد و صوت خوش خوبش شیر و آه‌ها را مجتمع می‌گرداند. کوه و مرغان با دم گرم او همصدا شده و با همه اینها روزی او بسته به جستجوست. با همه پیروزیها بی‌زره‌بافی و رنج روزی او حاصل نمی‌گردد:

نزد هردانا و پیش هرغبی
ثروتی بی‌رنج روزی کن مرا...

آن یکی در عهد داوود نبی
این دعا می‌کرد دایم کای خدا

۱ - سوره ص (۳۸) آیه ۲۶

۲ - قصص قرآن مجید، ص ۲۶۳

شاه و سلطان و رسول حق کنون هست داوود نبی ذوفنون
با همه تمکین خدا روزی او کرده باشد بسته اندر جستجو
بی زره بافی و رنجی روزیش می نیاید با همه پیرویش
...۱۴۷۰/۴۵۲/۳

این طالبِ روزی بی رنج گرچه مورد تمسخر قرار می‌گیرد و در خامِ طبعی مثل می‌شود دست از خواهش و طلب بر نمی‌دارد و «قبله را از لابه می‌آراید» و از آن‌جا که «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمَحِينِ فِي الدُّعَاءِ»:

ناگهان در خانه اش گاوی دوید شاخ زد بشکست در بند و کلید
گاو گستاخ اندر آن خانه بجست مرد برجست و قوایمهاش بست
پس گلوی گاو ببرید آن زمان بی توقف بی تامل بی امان
...۱۵۰۹/۴۵۴/۳

اما آنگاه که صاحب گاو از خشم گریبان او را می‌گیرد و «چند مشتی ناشکفت به رویش می‌زند» و او را کشان کشان به نزد داوود نبی می‌برد، گُشنده گاو صادقانه ماجرا را بازگو می‌نماید. او می‌گوید که گاو را به شکرانه آن که غیب‌دان دعایش را شنیده است قربان کرده. اما داوود نبی از او حجت شرعی می‌طلبد و بالاخره رأی می‌دهد که گُشنده گاو، گاو را به صاحبش برگرداند:

رویده مال مسلمان کژ مگو رو بجوام و بده باطل مگو
۲۴۳۲/۴۹۹/۳

به این ترتیب مولانا این حادثه را بسیار طبیعی و بر طبق سیر منطقی آن پیگیری می‌کند و با دقت و توجه خاص هیچ نکته‌ای را نادیده نمی‌انگارد. داوود را چون قاضی عادل بر مسند داوری می‌نشانند و مدعی و مدعی علیه را به محاکمه می‌کشد. لطف ذوق مولانا باعث می‌شود که صحنه آن چنان طبیعی تصویر شود که انسان خود را در مقابل محکمه‌ای بیابد که قاضی آن قاضی عادل چون داوود نبی است که باید به حق در بین مردم حکم کند.

اما گُشنده گاو پس از این حکم به خدای «دانای سوز» پناه می‌برد و از او می‌خواهد تا در دل داوود فروزی بیندازد و آن چنان های‌های می‌گیرد که دل داوود از جای می‌شود:

سجده کردو گفت ای دانای سوز در دل داوود انداز آن فروز
در دلش نه آنچه تواند دلم اندر افکندی به راز ای مفضل
این بگفت و گریه در شد های‌های تا دل داوود بیرون شد ز جای

گفت هین امروزای خواهان گاو مهلتم ده واین دعاوی رامکاو

...۲۴۳۴/۴۹۹/۳

داوود مهلت می خواهد تا «روزن جاننش را بگشاید و بی واسطه نامه خدا را دریافت دارد.»:

روزن جانم گشاده است ازصفای می رسد بی واسطه نامه خدا

۲۴۴۰/۴۹۹/۳

داوود به سوی محراب می رود و «برسزای انتقام واقف می شود» و روز بعد که داود حکم می کند «صاحب گاو از سر گاو برخیزد» مولانا گفتگویی بسیار جالب و عاقلانه ترتیب می دهد که بی شک نتیجه خیال بلندپرواز و دقت نظر اوست و تا آخرین حد امکان وقایع را درپیش چشم مجسم می سازد. پویایی و زنده بودن تصاویری که به این گونه ساخته است از اهمیت خاص برخوردار می باشد:

حق نمودش آنچه بنمودش تمام	گشت واقف برسزای انتقام...
گفت داوودش خمش کن رو بهل	این مسلمان راز گاو تن کن بهل...
گفت واویلی چه حکمت این چه داد؟	از پی من شرع نخواستی نهاد
رفته است آوازه عدلت چنان	که معطر شد زمین و آسمان
برسگان کور این استم نرفت	زاین تعدی سنگ و گوه بشکافت تفت
همچنین تشنیه می زد برملا	کالصله هنگام ظلم است الصلا...
بعد از آن داوود گفتش ای عنود	جمله مال خویش او را بخش زود
ورنه کارت سخت گیرد گفتمت	تا نگرده ظاهر از وی استمت
خاک بر سر کرد و جامه بردرید	که به هر دم می کنی ظلمی مزید...
سنگ بر سینه همی زد با دودست	می دوید از جمل خود بالا و پست

...۲۴۵۴/۵۰۰/۳

اما از آن جا که همه چیز باید به شکل طبیعی خود جلوه گر شود پس از حکمی که داوود می دهد مردم نیز که از ضمیر کار او غافل بودند داوود را ملامت کردند و «سگهای عامه مظلوم گش ظالم پرست از کمین به سوی داوود جست اما داوود که سر نفس ظلم خویش بریده بود»:

گفت ای یاران زمان آن رسید کان سرمکتوم او گردد پدید...
ظلم مستور است در اسرار جان می نهد ظالم به پیش مردمان

...۲۴۸۱/۵۰۲/۳

بالاخره داوود راز مکتوم را فاش می سازد و سر بریده خواه به همراه کاردی که نام این

خونی برآن نوشته شده است در زیر درختی که داوود آن را نشان می دهد پیدا می شود و داوود فرمان قصاص می دهد. پس از آن:

خلق جمله سربرهنه آمدند	سربه سجده برزمین برمی زدند
ماه مه کوران اصلی بوده ایم	ازتو ما صدگون عجایب دیده ایم
سنگ باتو در سخن آمد شهیر	کز برای غزو طالتو تم بگیر
توبه سه سنگ فلاخن آمدی	صد هزاران مرد را برهم زدی
سنگهای صد هزاران پاره شد	هریکی مرخصم را خونخواره شد
آهن اندر دست تو چون موم شد	چون زره سازی تو را معلوم شد
کوهها باتو رسایل شد شکور	باتو می خوانند چون مقری زبور
صد هزاران چشم دل بگشاده شد	از دم تو غیب را آماده شد
زان قوی تر زان همه کاین دایم است	زندگی بخشی که سرمد قایم است
جان جمله معجزات این است خود	کاو ببخشد مرده را جان ابد
کشته شد ظالم جهانی زنده شد	هریکی از نو خدا را بنده شد

۳/۵۰۴/۲۵۳۲...

به این ترتیب مولانا با هوشمندی تمام همه معجزات داوود را برمی شمارد و داوری او را یکی دیگر از معجزات و بلکه بهترین معجزه او می داند.

اما از آن جا که در شعر مولانا همیشه عمق احساس و اندیشه ای عمیق و عالی در ورای ظاهر زیبا وجود دارد، دید خاص مولانا نسبت به این حادثه و تصویر دقیق آن سبب شده است که ارتباطی شگفت آور بین اجزای حکایت و فکر بلند عرفانی خویش برقرار کند و آن را برای بیان اندیشه های خود پشترانه ای قوی قرار بدهد. وی در نهایت زیبایی و کمال تشبیهات بسیار مناسب و جالب توجه می سازد که جذابیت خاصی به گفتارش می بخشد.

مفاهیم بسیار زیبایی که در ابیات این داستان وجود دارد با ذوق سرشار مولانا برای تشبیه «نفس آدمی» به آن «خونی که مدعی گاو کشته بود» و تشبیه آن «گاو کشته» به «عقل» و «داوود» به «حق یا شیخ» که نایب حق است همه دست به دست هم داده و مفهوم کشتن «گاو» نفس پلید و بنده کردن نفس را تا عمیقترین سطح روح انسان نفوذ می دهد و بی شک این قصه شاعرانه ترین جلوه سرگذشت داوود در شعر مولانا است:

نفس خود را گش جهانی زنده کن	خواجه را کشتست او را بنده کن
مدعی گاو نفس تست هین	خویشتن را خواجه کرده است و مهین

آن کشنده گاو عقل تست رو	برکشنده گاو تن منکر مشو
عقل اسیر است و همی خواهد زحق	روزی بی رنج و نعمت برطبق
روزی بی رنج او موقوف چیست؟	آن که بکشد گاو را کاصل بدی است
نفس گوید چون تو کشتی گاو من	زان که گاو نفس باشد نقش تن
خواجه زاده عقل مانده بینوا	نفس خونی خواجه گشته و پیشوا
روزی بی رنج می دانی که چیست	قوت ارواح است و ارزاق نبی است
لیک موقوف است بر قربان گاو	گنج اندر گاو دان ای گنج کاو

...۲۵۴۳/۵۰۵/۳

به عقیده مولانا سالک بدون رهبر الهی نمی تواند برای جان خویش روزی بیابد. رهبر الهی همانند داوود است که دادگرانه حق فقیر گشوده گاو را از مدعی گاو می گیرد و وقتی که نفس حیوانی سالک را در پیروی رهبر الهی دید مجبور می شود که تسلیم و رام او گردد. این نفس که مانند آن مدعی گاو است هنگامی که دم داوودی را احساس کند تسلیم می گردد و عقل نیز هنگامی در پیکار با نفس پلید پیروز می شود که یار مرد الهی شده باشد.

بنابراین، اگر انسان، ناتوانی مدعی گاو (نفس) را می خواهد، باید او را از خود دور سازد. این مدعی گاو وقتی که به آستانه ولی الله برسد زبانش کوتاه می شود گرچه بسیار فصیح و شیرین زبان است و صدها دلیل و حجت می آورد و خلق را می فریبد اما نمی تواند راهزن پیشوای الهی باشد:

رزق جانی کی بری با سعی و جست	جزبه عدل شیخ کاود او و دوست
نفس چون باشیخ بیند گام تو	از بن دندان شود او رام تو
صاحب این گاو رام آنگاه شد	کز دم داوود او آنگاه شد...
گرتو صاحب گاو را خواهی زبون	چون خران کن سیخش آن سوای حرون
چون به نزدیک ولی الله شود	آن زبان صد گزش کوتاه شود...
مدعی گاو نفس آمد فصیح	صدهزاران حجت آرد ناصحیح
شهر را بفریبد الا شاه را	ره نتاند زد شه آگاه را

...۲۵۸۳/۵۰۷/۳

این حکایت آینه تمام نمای روح مولانا است. شاعر حکایتی را در شعر خویش متجلی می سازد و با کمک آن روح خویش را.

آرزویی که او برای کشته شدن نفس خونی انسان دارد در خلال این حادثه و تعبیر شاعرانه آن تحقق می یابد و داوود، شاه اقلیم دل، را بر اریکه سرزمین وجود انسان می نشاند.

در آفریدن این تابلو زیبا عقل و احساس مولانا و خیال نوآفرین و گسترده او هماهنگی کامل و خاص دارند.

آزمایش داوود^۱

داستان آزمایش داوود مانند دیگر اشارات مربوط به زندگی او در شعر مولانا تجلی شاعرانه یافته است و اگرچه مولانا فقط یک بار و در یک بیت به آن اشاره کرده است اما آن چنان ماهرانه به تصویرگری پرداخته که همان یک بیت عظمت تصویری چندین شعر را یافته است. این قصه در

۱- براساس آیات ۱۶ تا ۲۵ سوره ص گروهی دادخواهان به دادخواهی بر حضرت داوود وارد می شوند تا به عدالت میان آنها داوری کند. یکی از ایشان گفت: «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْبَتُهُ وَاحِدَةً» این یکی برادر من بود که او را نود و نه میش است و مرا یک میش. گفت: آن خویش نیز مرا بود و مرا ننگه دار و پذیرفتار آن کن و غلبه کرد بر من در گفتار. این روا باشد؟ داوود گفت: بدرستی که ستم کرد بر توبه درخواستن میش توبا میشان وی بدرستی که بسیاری از انبازان می افزونی جویند بر برخی از ایشان مگر آن کسها که ببرویند و کردند کارهای نیک و خود اندکی اند ایشان. و به یقین دانست که ما آزمون کردیم او را بدان فتنه. چون ایشان سخن از داوود بشنیدند ناپدید شدند و آنگاه داوود بدانست که آن مثل چیست بر حال خویش واقف گشت «فَاسْتَفْتَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ» آمرزش خواست از خدای خویش و بیوفتاد به رکوع و بدل گشت با خدای به توبه «فَفَقَّرْنَا لَهُ ذَلِكَ» «بیامرزیدیم او را آن گنه» (قصص قرآن مجید، ص ۳۶۵)

میان قصه دادخواهان با قصه ای که در بابهای ۱۱ و ۱۲ از کتاب سموئیل مندرج است رابطه ای موجود است و اصل این قصه همین است که به نحو تلویح و اشاره در قرآن مجید مذکور است. خلاصه داستان تورات چنین است: «داوود روزی از بام خانه، زوجه اوریا را که بسیار زیبا بود دید و به او عشق ورزید و اوریا در جبهه جنگ بود. داوود به سردار خود پیغام فرستاد که اوریا را در پیش تابوت گذارد و نزدیک حصارهای دشمن فرستد و مقصود او از این فرمان آن بود که اوریا کشته شود و داوود زوجه او را تصاحب کند. سردار دستورهای داوود را به کار بست و چون نزدیک شدن به حصار دشمن برخلاف آیینهای جنگ بود انجام این دستور به هزیمت لشکر داوود پایان یافت ولی اوریا در این جنگ کشته شد و زوجه اش را که «بت شیع» یا «بتشایع» نام داشت داوود به نکاح خود درآورد و سلیمان از او متولد گردید.»

گفته اند: «داوود به هوای دل یک نگرستن بدان زن نگرسته بود بدانست که خدای عزوجل او را بدان بگیرد که کاربر خاصگان باریکتر گیرند.» (قصص قرآن مجید، ص ۳۶۴)

خشم خدا بر داوود برافروخته می شود و ناتان نبی مامور می گردد که نزد داوود برود و او را باخبر سازد و ناتان برای داوود مثالی می آورد. او گفت: «مردی توانگر صاحب گوسفندان و گاوان بود. در همسایگی او مرد بینوایی بود که فقط یک بره داشت و آن بره در نظر وی همچون کودک بود. برای مرد توانگر میهمان رسید. وی بره همسایه را گرفت و برای میهمان بکشت. درباره او چگونه حکم خواهی کرد؟ داوود برآشفته و گفت چنین مردی سزاوار کشتن است. ناتان گفت آن مرد تویی. داوود متنبه گردید و خاکسترنشین شد تا بیهوش او را مورد عفو قرار داد.» (اعلام قرآن، ص ۳۰۸)

داستان تورات مناسب با مقام داوود نیست و اکثر مفسرین در مقام تبرئه او برآمده اند. حتی در تفسیر صافی حدیثی از حضرت علی (ع) نقل شده که حضرت فرموده است: هر که قصه داوود را چنان که یهودیان نقل می کنند حکایت کند به او صد و هشتاد تازیانه خواهم زد. در حدیث دیگری که فیض نقل کرده قصه اوریا چنین بوده است که پس از کشته شدن اوریا حضرت داوود زوجه او را به نکاح خود درآورده است.

بیان سمبلیک و شاعرانه- عارفانه مولانا بسیار زیبا و عمیق تجلی می‌کند. به نظر مولانا، عاشقانی که با پای دل راه عشق به الله را می‌سپرنند و مستان دلنوازی که بی‌خبر از خویش در وجود حق حیران گشته‌اند، مستسقی تشنه‌لیبی هستند که از شراب عشق او هرگز سیراب نمی‌گردند. هرچه را که می‌یابند به آن راضی و قانع نمی‌شوند زیرا این بارگاه، بارگاهی است بی‌نهایت. آنان حرص در راه عشق را فخر و جاه می‌شمارند و سخن دلشان این است:

در میان بحر اگر بنشسته‌ام	طمع درآب سبوه‌م بسته‌ام
همچو داوودم نود نعجه مراست	طمع در نعجه حریفم هم بخواست
حرص اندر عشق توفخر است و جاه	حرص اندر غیر تو ننگ و تباه

... ۱۹۸۷/۴۷۸/۳

در عالم خیال دور پرواز مولانا، حرص در عشق امری پسندیده جلوه می‌کند و در آسمان لایتناهی عشق پرواز تا دوردست امکان می‌یابد. همچنان که خیال گسترده‌اش نیز برای بیان این مساله تا بی‌نهایت پرواز می‌کند و همه موانع را پشت سر می‌گذارد تا از آن سوی آن سر برآورد و فکر روشن خویش را بر اذهان دیگران نیز بتاباند. او در این تصویر همه حادثه را دور زده است، ایهام چند بعدی دل‌انگیز و زیبایی را به وجود آورده و در یک بیت تصویری به وسعت خیال خویش و به پهنای عشق ساخته است.

او عاشق حریف در عشق را به داوود تشبیه می‌کند که مظهر حرص در طلب است. و با داشتن نود نعجه باز هم دست از طلب بر نمی‌دارد و طالب نعجه حریف می‌شود. مولانا ایهام دل‌انگیزی را که در کلام خدا وجود دارد به حوزه تصویری شعر خویش وارد می‌کند و ایهام در ایهام می‌آفریند و به این ترتیب ضمن بیان اندیشه‌ای عارفانه و عمیق و اشاره به سرگذشت داوود آن را به زیباترین شکل متجلی می‌سازد و لطف ذوق خود را در بهره‌گیری از اشارات داستانی نشان می‌دهد.

۱- «و گویند نود و نه زن داشت...» (قصص الانبیای نیشابوری، ص ۲۷۱)

۲- اشاره است به آیه شریفه «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً» (سوره ص (۳۸) آیه ۲۲)

دجال^۱

دجال نموداری از جنگ نور و ظلمت است و در شعر مولانا فقط یک بار خود را نشان می دهد و همان یک چشم لعینی است که ضد عیسی است. او در قالب وزیری مکار در صحنه شعر مولانا ظاهر می شود تا عیسویان را بفریبد و موجب هلاکت آنان گردد.

وزیر شاه در داستان «پادشاه جهودی که نصرانیان را می کشت» رهزنی عشوّه است که از مکر بر آب گره می بندد. او به ظاهر واعظ احکام است و در باطن صفر و دام. دجال یک چشم و لعینی است که با قدرت مکاری اش آن چنان ترسایان را می فریبد که او را نایب عیسی می پندارند و تخم مهرش را در درون سینه ها می کارند:

بود شاهی در جهودان ظلمساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز...
شه وزیری داشت رهزن عشوّه	کاو بر آب از مکر بر بستی گره...
اوبه سر دجال یک چشم لعین	ای خدا فریاد رس نعم المعین

...۳۲۴/۲۸/۱

از طرفی همین وزیر در شعر مولانا رمز نفس مکار آدمی است که خود را عیسی می نامد و جایش را در سینه ها باز می کند در حالی که دجالی است که انسان را به سوی دجل می کشاند. بنابراین مولانا از شرفتنه «دجالی نفس» به خداوند پناه می برد و ضمن آفریدن تشبیهی ضمنی و بدیع افسانه دجال را در هاله ای از خیال شاعرانه خویش تجسم می بخشد و آن را در ضمیر خواننده نیز متبلور می سازد.

گاه مولانا تمثیلهایی به کار برده که به نظر می رسد مأخوذ از احادیث مربوط به دجال باشد. مثلاً هنگامی که سخن از مرگ در راه حق است چنین می سراید:

اندر آ و آب بین آتش مثال	از جهانی کاتش است آبش مثال...
من جهان را چون رحم دیدم کنون	چون در این آتش بدیدم این سکون

...۸۰۲/۴۱/۱

مولانا مرگ و شهادت در راه حق را به آبی در صورت آتش و زندگانی مادی و حسی را به

۱- رک: قصص قرآن مجید، صص ۲۹۴ و ۲۹۵ و تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۶۱۴ و نیز نگستان، چاپ چهارم، ص ۱۷۸ و

صحیح بخاری، ج ۹، ص ۴۹ و سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۲۹ و اعلام قرآن، صص ۴۷۸ تا ۴۸۰

آتشی در شکل آب تشبیه کرده است. از آن جهت که ظاهر شهادت مرگ و حقیقت آن حیات جاوید است و صورت زندگانی حسی و جهان مادی خوش و حقیقت آن ناخوش و دردناک است و شهید از گروه خاصان حق است که آگاهانه به هنگام نبرد «عیسای نور» و «دجالِ ظلمت» قدم در نهر آتشی می‌گذارد که در طرف چپ دجال روان است زیرا او می‌داند که هر که در آتش فرو رود آب سرد می‌نوشد و آن که در آب فرو رود سر از آتش برمی‌آورد.

به نظر مولانا آنان که «از قهر حق گریزانند و به لطف حق آویزان» غافلانی هستند که از مکران و نعل باژگونه اوبی خبرند، زیرا حق تعالی قهرها را در لطف و لطفها را در قهر پنهان ساخته است تا اهل تمیز و بنظر بنور الله از حالی بینان و ظاهر بینان جدا شوند. لطف و قهر او همچون آب و آتشی است که دجال در سوی راست و چپ خویش با خود دارد اما چشم حقیقت بین می‌خواهد تا به آتش پناه برد و سر از آب برآورد زیرا:

کم کسی بر سرِ این مضمربدی لاجرم کم کس در آن آتش شدی
جز کسی که بر سرش اقبال ریخت کاورها کرد آب و در آتش گریخت

... ۴۳۰ / ۸۴۱ / ۵

به این ترتیب مولانا طالبان را به سوی دام عشق به حق می‌کشاند و از آنان می‌خواهد تا صید عشق گردند و خود را اسیر دام او سازند چه در راه عشق «صید بودن بهتر از صیادی است». در راه عشق باید پروانه بود و بی پروا به کوری چشم نامحرمات به دامن آتش پناه برد زیرا «در آتش چشمه‌ها بگشاده‌اند» خاصه این آتش که «جانِ آب‌هاست» و بالاخره مولانا این لعب باژگونه را چنین تصویر می‌کند:

گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق را بگو
گفت بی چون دیدم او را بهر قال	باز گویم مختصر آن را مثال
دیدمش سوی چپ او آذری	سوی دست راست جوی کوثری
سوی چپش بس جهانسوز آتشی	سوی دست راستش جوی خوشی
سوی آن آتش گروهی برده دست	بهر آن کوثر گروهی شادومست
لیک لعب باژگونه بود سخت	پیش پای هر شقی و نیکبخت
هر که در آتش همی رفت و شرر	از میان آب بر می‌کرد سر
هر که سوی آب می‌رفت او میان	او در آتش یافت می‌شد در زمان
هر که سوی راست شد و آب زلال	سر ز آتش برزد از سوی شمال
و آن که شد سوی شمال آتشین	سر برون می‌کرد از سوی یمین...

این چنین لعب آمد از رب جلیل تا ببینی کیست از آل خلیل

...۴۲۰/۸۴۰/۵

به این ترتیب مولانا در تصاویری که به کمک این اسطوره و رمز ساخته، لطافت ذوق و مهارت خویش را نشان داده است. ارتباطهای بسیار دقیق و بدیعی که میان قهر و لطف حق و بهشت و دوزخ خیالی دجال برقرار کرده و همچنین ارتباط نظرگیری که میان نفس و دجال به وجود آورده نشانه باریک اندیشی و دقت نظر او در بهره گیری از حوادث داستانی و تجلی شاعرانه اسطوره ها و رمزهاست

رستم^۱

مولانا، رستم، جهان پهلوان حماسه‌های ایران، را همیشه در اوج مردی و مردانگی وصف کرده و او را نماینده قدرت و اراده و عشق و آزادگی دانسته است. او مظهر شجاعت و کمال انسانی و تجسم آرزوهای هزاران انسانی است که در طول تاریخ بشر همواره آرزوی دلیری، هوشیاری، صفای دل و آزادگی داشته‌اند و مولانا هر جا خواسته است دلاوری و شجاعت را نشان دهد از این قهرمان اسطوره‌ای به صورت رمزنام برده است.

رستم مظهر صفای دل و قدرت و مردانگی است و در مقام تشبیه اغلب به عنوان صاحب قدرت به کار برده می‌شود و حتی حضرت علی (ع) و او در یک مقام قرار می‌گیرند:

این جهاد اکبر است آن اصغراست هردو کار رستم است وحیدراست

۳۸۰۲/۱۰۳۰/۵

مولانا جهاد برای نفس و عمل برای خداوند در خلوت را جهادی می‌داند که تنها کار رستم سیرتان و حیدر صفتان است، زیرا جهاد با نفس را مردانگی و شجاعت لازم است و مردانی که از عهده این مهم بر نمی‌آیند زنانی هستند که حق شرکت در جنگ ندارند و چون سخن از جنگ و مبارزه‌ای بی‌امان است رستمی باید تا بتواند در این جهاد اکبر پیروز شود و بر دشمن نفس غلبه یابد. بنابراین، مردان جبون و ترسو شایستگی شرکت در این غزو را ندارند و تنها رستم‌ان می‌توانند خنجر به دست گیرند و بجنگند و دیو نفس را نابود سازند:

چون غزا ندهد زنان راهیچ دست کی دهد آن که جهاد اکبر است...

مادگی خوش آمدت چادر بگیر رستمی خوش آمدت خنجر بگیر

...۱۹۰۹/۱۱۵۱/۲

اما تنها سلاح رستم پوشیدن و خنجر به دست گرفتن کافی نیست بلکه باید مرد جنگ بود و در این راه رستم آسا جان سپرد تا به پیروزی رسید:

۱ - رک: شاهنامه فردوسی و آیینها و افسانه‌ها، ص ۱۴ و حماسه‌سرایی در ایران، صص ۵۶۳ تا ۵۶۹ و اخبار الطوال، ص ۲۵

و داستان داستانها، ص ۹۷ و فرخی سیستانی، صص ۴۰۳ تا ۴۰۵ و لغت‌نامه دهخدا ذیل رستم و مجموعه سخنرانیهای اولین و

دومین هفته فردوسی، ۱۳۵۳ و مجموعه سخنرانیهای سومین تا ششمین هفته فردوسی، ۱۳۵۷

رستم/۱۷۷

گر بپوشی تو سلاح رستمان رفت جانانت چون نباشی مردآن

۳۲۱۳/۳۵۰/۲

اما نادرند رستم سیرتانی که جرأت رویارویی با این دشمن بزرگ را پیدا می‌کند و به مقابله با آن بر می‌خیزند:

جزبه نادر درتن زن رستمی گشته باشد خفیه همچون مریمی^۱

۱۸۸۶/۱۱۵۰/۶

بنابراین، رستم نمونه مردان مرد و انسانهای کاملی است که در مبارزه با نفس خنجر به دست می‌گیرند و پیروز می‌شوند و در لطافت عرفانی شعر مولانا به کمک طلبیده می‌شود تا تصویری این چنین زیبا آفریده شود و ضمن آن ناآشکارا مریم نیز که رمزی از کمال است به رستم تشبیه گردد. از طرفی هرکس به اندازه روشن‌دلی و به قدر صفای دل غیب را می‌بیند و معنی بر او پدیدار می‌شود و توان مبارزه با نفس را پیدا می‌کند. در این مبارزه نیکبختان پذیرای رنج و درد می‌شوند و رخت را نزدیکتر و امی نهند و برصف دشمن حمله می‌برند، در حالی که بددلان تیره روز از بیم جان اسباب هزیمت اختیار می‌کنند و در خویش می‌میرند:

رستمان راترس و غم واپیش برد هم زترس آن بددل اندر خویش مرد

چون محک آمد بلا و بیم جان زان پدیدآید شجاع از هرجبان

...۲۹۴۰/۷۶۷/۴

ملاحظه می‌شود نه تنها رستم در شعر مولانا مظهر مردی و کمال است بلکه گاه لفظ رستم نیز به معنی دلیر و جوانمرد به کار رفته است چنان که در جای دیگر نیز رستم به طور مطلق به معنی دلاور و شجاع آمده است:

پهلوان شدسوی موصل باحشم با هزاران رستم و طبیل و علم

۳۸۳۸/۱۰۳۲/۵

اما همین رستم که دلیری و آزادگی و جوانمردی با او سنجیده می‌شود و ذکر نامش همه قدرت و توان و مردانگی را در ذهن تداعی می‌کند و مظهر اراده مطلق است در دام پاگیر شهوت اسیر می‌گردد:

رستم ارچه باسرو سبلت بود دام پاگیرش یقین شهوت بود

۸۲۴/۴۲۰/۳

۱- ظاهراً از مضمون حدیث: کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء إلا آسیه امرأة فرعون و مریم بنت عمران. گرفته شده

به همین دلیل باید از مستی این شهوت خود را رها ساخت و خُمِ باده این جهان را شکست و دل به بویی از می عشق بست و در مستی عشق سست گشت زیرا چه بسا آنان که از باده عشق نوشیده‌اند و لذتِ سستیِ مستیِ عشق را دریافته‌اند مایه رشک رستم گشته‌اند:

سستی اوهست چون سستی مست کاندر آن سستیش رشک رستم است
گرمیرد استخوانش غرق ذوق ذره‌ذره اش در شعاع نور شوق

...۹۷۴/۸۶۹/۵

به این ترتیب رستم با همه زور و توان و نیرویی که دارد بر سستیِ مستِ حق رشک می‌برد و مولانا توان و نیروی رستم را در مقابل توان و نیروی عاشقان و سرمستان می‌عشق. بلکه در مقابل سستیِ آنان پست و ناچیز می‌شمارد تا عظمت عشق را بنمایاند و با این تصویر و اغراق دل‌انگیز آن نشان می‌دهد که تا چه حد قادر است میان تصویر و موضوع هماهنگی برقرار کند و حتی تمام تصاویری را که با نام رستم ساخته است در تصویری این چنین خلاصه کند.

در جای دیگر نیز برای بیان رمز عظمت و مردی ضیاء الحق حسام‌الدین رستمی می‌خواهد تا بتواند تحمل شنیدن «جُوی از خرمن مردانگی حسام‌الدین» را داشته باشد:

ای ضیاء الحق حسام دین ودل کی توان اندود خورشیدی به گل...
محرم‌مردیت را کورستمی تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی

...۲۰۱۳/۱۱۵۶/۶

نام رستم این پهلوان نام‌آور که گاه بر سستیِ مردان الهی که نور حق قرینشان گشته و بر اعماق جانشان تابیده و ذره‌ذره وجودشان به نور شوق آمیخته و استخوانشان غرق ذوق گشته، رشک می‌برد و زمانی با همه مردانگی تنها قدرت شنیدن رمزی از رموز مردانگی پیران عارفی همچون حسام‌الدین را دارد، در جای جای مثنوی در مقابل مخنث و حیز آورده می‌شود و در این موارد نیز مظهر مردی و مردانگی است و نهایت بهره‌برداری شاعر در این گونه موارد از اسطوره در حد کمک گرفتن برای ساختن یک تصویر ساده است:

ورنبودی نفس و شیطان و هوا ورنبودی زخم و چالیش و دغا...
رستم و حمزه و مخنث یک بدی علم و حکمت باطل و مندک بدی

...۱۷۵۱/۱۱۴۴/۶

یا:

گرنبودی امتحان هر بدی هر مخنث دروغا رستم بدی

۶۹۲/۴۱۴/۳

این گونه تصاویر کلیشه ای ارزش تصویری چندانی ندارند بلکه تنها نیازمندی بیان عادی شاعر را برطرف می‌کنند چنان که مولانا بار دیگر نیز این تصویر را می‌سازد تا معنی «لاشجاعه قبل حرب» را بیان کند:

از خیال حرب نه‌راسید کس	لاشجاعه قبل حرب این‌دان و بس
برخیال حرب حیزاندر فکر	می‌کند چون رستم صد کروفر
نقش رستم کان‌به حمامی بود	قرن جملنه فکر هر خامی بود
این خیال سمع چون مبصر شود	حیز چه بود رستمی مضطر شود

...۳۹۱۷/۱۰۳۶/۵

مولانا گاه رستم و زال را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد و رستم را «اسیر زال» می‌سازد تا وابستگی مرد به زن و مغلوبیت او را در مقابل زن بیان کند:

رستم زال اربود از حمزه بیش	هست در فرمان اسیر زال خویش
آن‌که عالم مست گفتش آمدی	گلمینی یا حمیرا می‌زدی...
ظاهرا بر زن چو آب ارغالبی	باطنا مغلوب و زن را طالبی

...۲۴۸۵/۱۲۴/۱

مولانا معتقد است که مغلوبیت مرد در مقابل زن تنها به خاطر مهر و محبت است و از آن جهت که خداوند زن را برای آرامش مرد آفریده است بنابراین حتی رستم نیز اسیر و در فرمان و طالب و خواهان «زال خویش» است.

در این تصویر ابهامی که در کلمه «زال» وجود دارد قابل توجه است بخصوص این که نقش زال در حماسه ملی ایران از لحاظ پهلوانی چندان چشمگیر نیست. به همین دلیل در جای دیگر نیز نیرو و توان او در مقابل نیرو و توان رستم بسیار ناچیز شمرده می‌شود:

پیش این خورشید کی تابدهلال	باچنان رستم چه باشد زور زال
طالب است وغالب است آن کردگار	تا زهستیها برآرد اودمار

...۳۲۱۴/۱۲۱۴/۶

به نظر مولانا بی‌خردانی که به جای تکیه و اعتماد کردن بر حق، دل به مخلوق می‌بندد و به امید او می‌نشیند و از خلق قبله می‌سازند و قبله ساز اصلی را فراموش می‌کنند غافل از این هستند که قدرت بی‌منتهای حق همه قدرتها را تحت الشعاع خود قرار داده و قدرت مخلوق در مقابل قدرت بی‌حد او چنان ناچیز است که قدرت زال در برابر رستم.

مولانا در تصویری زیبا به طور ضمنی حضرت محمد(ص) را از لحاظ تلاش و نیروی فراوانی

که در راه رسیدن به هدف و برقراری ایمان از خود نشان می‌دهد به رستم پهلوان تشبیه می‌کند که در مقابل او گروه زالان به نوا رسیده از تلاش او قرار گرفته‌اند که شخصیت و ارزش یافته و از آن جهت که بدون زحمت آن شخصیت و کمال را پیدا کرده‌اند قدر و ارزش آن را نمی‌شناسند و شکرگزار نعمت نورایمانی که در اثر تلاش آن بزرگوار بر دل‌هایشان تابیده است نمی‌باشند:

چند بت بشکست احمد درجهان تا که یارب گوی گشتند امتان...
 سرزشکردین از آن برتافتی کز پدر میراث ارزان یافتی
 مرد میراثی چه داند قدرمال رستمی جان کند و مجان یافت زال^۱
 ...۳۶۸/۲۱۹/۲

از آن جا که هر جا رستم است رخس او نیز وجود دارد در شعر مولانا نیز بندرت «رخس رستم» جولان می‌کند و خود را نشان می‌دهد. گاه به معنای مطلق اسب به کار می‌رود:

ترک من گو و برو جانم ببخش زودتاب از من عنان خنگ رخس
 ۱۵۶۱/۹۰۳/۵

و زمانی آنان که از «دلربای روحبخش» دل بر نمی‌تابند و به مقام بلند می‌رسند بر پشت آن سوار می‌شوند و رستم آسا در میدان دل پیروز و سر بلند به حرکت می‌آیند:

دل مدزد از دلربای روحبخش کاو سوارت می‌کند بر پشت رخس
 ۱۱۶۰/۸۷۹/۵

و آن جا که منافقان در صدد فریفتن رسول اکرم (ص) هستند تا ایشان را به مسجد ضارار برند «رخس دستان می‌رانند» و بر رسول حق فسونها می‌خوانند:

بر رسول حق فسونها خواندند رخس دستان و حیل می‌رانند^۲
 ۲۸۸۶/۳۳۴/۲

لطف و زیبایی این تصویر به قدری واضح است که نیازی به توضیح ندارد. ایهامی که در کلمه «دستان» وجود دارد و تشبیه مکرر و فریب به «رخس» از زیبایی و نوآوری خاص برخوردار است و ترکیب «رخس دستان راندن» از جمله تعابیر بسیار جالبی است که به کمک این اسطوره ساخته شده است. تصرف ذهنی شاعر و کوشش برای برقراری رابطه‌ای چنین دقیق میان اسطوره و اندیشه نمایانگر ذوق سرشار و اوج تخیل شاعر است.

۱ و ۲ - در این ابیات گویا شاعر رستم را با زال دستان اشتباه گرفته است. در بیت اول مراد از رستم، «پدر» و مراد از زال، فرزندی یا میراث خوار است. زالی که رستم فرزند زال است. در بیت دوم نیز رخس متعلق به رستم است نه دستان. در هر حال غرض شاعر در این ابیات به سلسله نسب آنها نبوده است.

به این ترتیب، رستم- پور زال- نامورترین قهرمان افسانه‌های کهن از هفتخان شعر مولانا گذشت و دیوسپاه نفس را کشت و تمام نیروی خود را در پیکار با شرّ به کار گرفت و در تنگناها به یاری دیگران شتافت و رخشش حامل وجود به حقیقت رسیدگانی گشت که روی از دلربای روحبخش برنرفتند. همه جا به صورت رمز ظاهر شد و نامش قدرت و توان و آزادگی و مردانگی را در ذهن تداعی کرد و مایه آفریدن تصاویر زیبا بود اما مولانا هیچ گاه در پی نقل وقایع مربوط به زندگی او برنیامد.

سلیمان^۱

سلیمان بیستمین و کوچکترین فرزند داوود نبی است و به موجب اکثر روایات اسلامی در ۱۰۰۳ قبل از میلاد می زیسته و حکم نبوت را خداوند پس از داوود به او داده است.^۲ او پیامبری است که برباد تسلط دارد و مس گذاشته در اختیار اوست تا با نیروی شیاطینی که در بند و زنجیر و مطیع فرمان اویند بناهای عظیم برپا کند. شیاطین برای او محرابها می سازند و او خود بانی مسجد اقصی است. خداوند آدمی و مرغ و دیو را همچون لشکریان فرمانبردار او می گرداند و جلال و حشمت و پادشاهی او زبانزد خاص و عام می شود و ملکش در وسعت و گشادگی ضرب المثل می گردد. او خاتمی دارد که به کمک آن بر دیوان و پریان و شیاطین حکمفرمایی می کند و آینه و جامی که تمام جهان را در آن می بیند و قالیچه ای که خود و لشکرش بر آن سوار می شوند و باد آن را به هرسو می برد و ماجرای شیرین و دلنشینی با بلقیس ملکه سرزمین سبا و نظر لطفی به پشه و موران، و این همه انعکاسی بارز در شعر فارسی و بخصوص شعر مولانا یافته است.

سلیمان و ملکه سبا

قصه سلیمان و ملکه سبا (بلقیس) یکی از قصه های زیبا و در عین حال آموزنده ای است که در قرآن نیز به آن اشاره شده و گوشه ای از سرگذشت سلیمان به آن مربوط می شود. اما آنچه مورد توجه مولانا قرار گرفته و در شعر او متجلی شده است قصه هدیه فرستادن بلقیس برای سلیمان است. در شعر مولانا بسیار اتفاق می افتد که مناسبت لفظی او را به معانی تازه و داستانهای طولانی و دلکش متوجه می سازد و در اغلب موارد برای بیان مقصود از قصص قرآنی سود می جوید و نگاه روایات را وسیله ای قرار می دهد تا عقاید عرفانی خویش را بازگو کند.

۱ - رک: سوره های بقره (۲) آیه ۱۰۲، نساء (۴) آیه ۱۶۳، انعام (۶) آیه ۸۴، انبیاء (۲۱) آیات ۷۸ تا ۸۱ نمل (۲۷) آیات ۱۵ تا ۴۴، سبا (۳۴) آیات ۱۲ تا ۱۴، ص (۳۸) آیات ۳۱ تا ۴۰ و اعلام قرآن، صص ۳۴۷، ۳۹۴ و تاریخ بلعمی ج ۱، ص ۸۴ و تفسیر کمبریج، ج ۱، ص ۳۵۸ و قصص الانبیاء نیشابوری، صص ۲۸۱ و ۲۹۸ و ۳۰۱ تا ۳۰۹ و قصص قرآن مجید، صص ۳۶۸ و ۳۶۹.

۲ - «وَوَرِثَ سُلَيْمُ دَاوُدَ» (سوره نمل (۲۷) آیه ۱۶)

مولانا در جایی از مثنوی پس از تفسیر حدیث «مَثَلُ أُمِّي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ تَمَسَّكَ بِهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» فلک را مخاطب قرار می دهد تا بر سخن او گوهر بیارد و اگر چنین کند گوهرش «شش تو» شود. سپس از این مطلب نتیجه می گیرد که هر نثاری از بهر خداست. با ذکر این نکته یکباره خیالش اوج می گیرد و داستان طولانی هدیه فرستادن بلقیس از شهر سبا را برای سلیمان نقل می کند که چگونه هدیه گرانبهای بلقیس، که چهل استرخشت زربود، در مقابل صحرای ذهب سلیمانی بی آب می شود و کسادی هدیه در آن جا موجب شرمساری هدیه آورندگان می گردد و سلیمان هدیه را نمی پذیرد و از آنان می خواهد که «لایق هدیه شوند» و «دل» به او آرند و عاشقانه «زر روی زرد خویش» را به معشوق هدیه دهند:

هدیه بلقیس چل استر بُدست	بار آنها جمله خشت زربدست
چون به صحرای سلیمانی رسید	فرش آن را جمله زربخته دید
بر سر زرتا چهل منزل براند	تا که زر را در نظر آبی نماند
بارها گفتند زر را وابریم	سوی مخزن ماچه بیگاراندریم
عرصه ای کش خاک زرده دهی است	زربه هدیه بردن آن جا ابلهی است
ای ببرده عقل هدیه تا اله	عقل آن جا کمتر است از خاک راه
چون کساد هدیه آن جا شددید	شرمساریشان همی واپس کشید
باز گفتند ارکساد است ارروا	چیست بر ما بنده فرمانیم ما...
خندش آمد چون سلیمان آن بدید	کز شما من کی طلب کردم ثرید
من نمی گویم مرا هدیه دهید	بلکه گفتم لایق هدیه شوید

...۵۷۰/۶۵۰/۴

مولانا با استفاده از این واقعه ایمان و دل پاک و خلوص نیت را در مقابل زرو ظواهر مادی قرار می دهد و مقایسه ای شاعرانه می کند و نتیجه اخلاقی- عرفانی می گیرد. بعلاوه، تعبیرات جالبی نیز به تناسب داستان و حوادث آن به وجود می آورد. «زر روی زرد عاشق» را به عنوان هدیه می پذیرد و «کساد بازار عقل» را در پیشگاه معشوق حقیقی گوشزد می کند زیرا عقل هدیه شده در پیشگاه او «کمتر از خاک راه» می ارزد و موجب شرمساری هدیه آورنده می گردد.

در همین جا به مناسبت، هدیه آورندگان زر را مخاطب قرار می دهد و با لحنی ملامت بار پرستش آفتاب را از سوی آنان نکوهش می کند و از آنان می خواهد که به جای زر، دل هدیه آورند و زردی روی که «زَر عاشق روی زرد اصفراست»:

می پرستید اختری کاو زر کند رو بدو آرید کاو اختر کند

می پرستید آفتاب چرخ را خوارکرده جان عالی نرخ را...
 سوی حق گراستانه خم شوی واره‌ی از اختران محرم شوی...
 باز گردید ای رسولان خجل زر شمارا دل به من آرید دل
 ...۵۸۳/۶۵۰/۴

به این ترتیب با استفاده از این حادثه اندیشه خود را در بیان ناپایداری دنیا و نکوهش و مذمت آن نشان داده، دل بستن به مال و ثروت دنیایی را با لحنی کاملاً تحقیرآمیز نکوهش می‌کند. آن جا که فرستادگان بلقیس را دلداری می‌دهد با استادی تمام، عذر قبول نکردن هدیه آنان را شرح می‌دهد و اندیشه خویش را تشریح می‌کند. زر آفرین را می‌ستاید و هشدار می‌دهد که مُلک حتی اگر مُلک سبا باشد نابود شدنی است و «ذوق سجده ای در پیش خدا از دوصد دولت خوشتر آید.» پس از آن به ملامت پادشاهان مُلک جومی پردازد که بویی از شراب بندگی نبرده و مَلِک را در پی تسخیر مُلک فراموش کرده‌اند:

ای رسولان می فرستمتان رسول رد من بهتر شمارا از قبول
 پیش بلقیس آنچه دیدید از عجب بازگویید از بیابان ذهب
 تابدانند که به زر طامع نه ایم ما زراز زر آفرین آورده ایم...
 از شما کی کدیه زر می‌کنیم ما شما را کیمیاگر می‌کنیم
 ترک آن گیرید گر مُلک سباست که برون آب و گل بس ملکهاست
 ...۶۶۱/۶۵۴/۴

به دنبال این ماجرا، سلیمان بلقیس را تهدید می‌کند که ایمان بیاورد و شرک نورزد و در این جاست که لحن کلام مولانا نیز تغییر می‌کند و قاطعانه سخن می‌گوید که لطف ذوق او را در انتخاب بیانی متناسب با موضوع نشان می‌دهد و با قاطعیت تمام نمونه‌های مختلفی از عصیان طاغیان را برمی‌شمارد و هشدار می‌دهد که با او نیز چنین رفتاری ممکن است و به تناسب مقام خود و مخاطبش به سرگذشت اقوام گذشته اشاره می‌کند و بازهم با هوشمندی اندیشه عرفانی خود را نیز بیان نموده، مسأله صورت و معنی را مطرح می‌کند:

هین بیا بلقیس ورنه بد شود لشکرت خصمت شود مرتد شود
 پرده دار تو دورت را برکنند جان تو باتوبه جان خصمی کند...
 خود رها کن لشکر دیو و پری از میان جان کننم صدفی
 ملک را بگذار بلقیس از نخست چون مرایابی همه ملک آن تست
 خود بدانی چون بر من آمدی که توبی من نقش گرما به بدی

نقش اگر خود نقش سلطان و غنی است صورت است از جان خود بی چاشنی است

...۷۸۹/۶۶۱/۴

مولانا پس از تهدید بلقیس و دعوت او به حق، لحن کلام خود را عوض می‌کند و آرامتر و مهربانتر او را به سوی حق فرا می‌خواند و بالاخره نیز از بلقیس می‌خواهد تا ادهم وار «دود از ملک دوسه روزه برآرد» و ملک حقیقی را به دست آورد چه این جهان بتخانه ای فریبنده است که ناپاکان و دنیا دوستان را می‌فریبد اما بندگان پاک و آنان که پشت پا به صور ظاهری حیات می‌زنند شهوت را بنده فرمان خویش می‌سازند و فریفته دنیای دون نمی‌شوند:

خیز بلقیسا چو ادهم شاهوار دود از این ملک دوسه روزه برآر

۸۳۶/۶۶۳/۴

مولانا در جهان گسترده تخیلش، تشبیه را برای ساختن تصویر آسانتر یافته و به صورتهای جالب توجه از آن استفاده می‌کند. استفاده از وقایع چه به صورت رمز و چه به صورت مواد تشبیه ظریف و دشوار می‌نماید اما او با قدرت خلاقه خویش آنها را با مهارت به انجام رسانده و ضمن بیان اندیشه فلسفی خود در مذمت دنیا و نشان دادن ناپایداری آن از انسان می‌خواهد تا بلقیس وار ملک جسمش را رها کند و روح و روانش را از بهر سلیمان پاک و مصفا سازد:

ملک جسمت را چو بلقیس ای غبی ترک کن بهر سلیمان نبی

۷۷۲/۶۶۰/۴

گاه نیز بسیار ساده و بدون خیالپردازی به شرح داستان پرداخته و آن را دنبال می‌کند:

همچنان که شد سلیمان درنبرد	جذب خیل و لشکر بلقیس کرد
که بیایید ای عزیزان زود زود	که برآمد موجها از بحر جود...
پس سلیمان گفت ای پیکان روید	سوی بلقیس و بدین دین بگروید
پس بگوییدش بیا این جا تمام	زود که ان الله یدْعُو بالسلام
هین بیا ای طالب دولت شتاب	که فتوح است این زمان و فتح باب
ای که توطالب نه ای توهّم بیا	تاطلب یابسی از این یار وفا

...۷۲۶/۶۵۸/۴

تنها چیزی که در این ابیات و در این تصویر جلب توجه می‌کند جوشش دریای جود است که باعث می‌شود مولانا (سلیمان) را به شتاب وادارد و همه را برای بهره‌برداری از این رحمت به مهمانی بخواند و با به کار بردن کلماتی که این آمدن را سرعت می‌بخشد تصویری متحرک و پویا ایجاد کند.

پیغام سلیمان به ملک سبا می‌رسد و روحهای مرده اهل آن از گورتن سر برمی‌زند و ندای جانبخش سلیمان را می‌پذیرند:

چون رسید اندر سبا این نور شرق	غلغلی افتاد در بلقیس و خلق
روحهای مرده جمله پر زدند	مردگان از گورتن سر بر زدند
یکدیگر را مژده می‌دادند هان	نک‌ندایی می‌رسد از آسمان
زان ندا دینها همی‌گردند گبر	شاخ و برگ دل همی‌گردند سبز
از سلیمان آن نفس چون نفخ صور	مردگان را وارهانید از قبور

...۸۴۷/۶۶۴/۴

در این تصویر ایمان آوردن بلقیس و یارانش بسیار زیبا تجلی می‌کند و گویی شاعر منتظر بوده است تا چنین واقعه‌ای اتفاق بیفتد و او شور و ذوق خویش را نشان دهد.

مولانا تصویری بسیار زیبا، زنده، گویا و پویا به دست می‌دهد. همه چیز زنده و متحرک است و حرکتی که در روحهای مرده بلقیس و یارانش به کمک نفخ صور نفَس سلیمان ایجاد شده است به زیباترین صورت ممکن نشان داده شده است. روحهای رها شده از گورتن یکدیگر را مژده می‌دهند و شاخ و برگ دل از ندای آسمانی سلیمان سبز می‌شود که همه اینها مجموعه‌ای زیبا ساخته و قدرت شاعری و زیباشناسی مولانا را در تجلی شاعرانه این گونه موضوعات نمایان کرده است.

مولانا از هرگونه حادثه‌ای که در داستان اتفاق می‌افتد نتیجه‌ای کلی و اخلاقی-عرفانی می‌گیرد و رهایی بلقیس را از چنگال دیوخواهشهای نفسانی و مادی به این صورت تصویر می‌کند:

چون که بلقیس ازدل و جان‌عزم کرد	برزمان رفته هم افسوس خورد
ترک مال و ملک کرد او آن چنان	که به ترک نام و ننگ آن عاشقان
آن غلامان و کنیزان به ناز	پیش چشمش همچو پیوسیده پیاز
باغها و قصرها و آب رود	پیش چشم از عشق گلخن می‌نمود
عشق در هنگام استیلا و خشم	زشت گرداند لطیفان را به چشم
هر زمره را نماید گندنا	غیرت عشق این بود معنی لا

...۸۷۰/۶۶۵/۴

بلقیس از ملک و مال بیزار می‌شود و از شوق ایمان مست می‌گردد. نظر از هر چیز برمی‌گیرد و غیرت عشق همه چیز را در چشم او خوار و بی‌مقدار جلوه می‌دهد تا جایی که غلامان و کنیزان بناز را «پیوسیده پیاز» می‌یابد و «زمره» را «گندنا». او جز حقیقت نمی‌بیند اما چنان که در حوادث

زندگی او نیز آمده است تنها از تخت خود دل بر نمی‌گیرد و سلیمان که واقف دلهاست دستور می‌دهد تا تخت او را نیز بیاورند:

هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	می‌دریغش نامد الا جیز که تخت
پس سلیمان ازدلش آگاه شد	ازدل او تا دل او راه بد...
دید ازدورش که آن تسلیم کیش	تلخش آمد فرقت آن تخت خویش...
پس سلیمان گفت گرچه فی الاخیر	سرد خواهد شد براو تاج و سریر
چون زوحدت جان برون آرد سری	جسم را بافر او نبود فری
لیک خود با این همه برنقد حال	جست باید تخت او را انتقال
تا نگرده خسته هنگام لقا	کود کانه حاجتش گردد روا
هست بر ما سهل و او را بس عزیز	تا بود برخوان حوران دیونیز
عبرت جانش شود آن تخت ناز	همچو دلق و چارقی پیش ایاز
تا بداند درچه بود او مبتلا	از کجاها در رسید اندر کجا

۴/۶۶۵/۸۷۷...

مولانا از هیچ نکته‌ای نمی‌گذرد و در بیان عقاید خود از همه چیز استفاده می‌کند و ارتباطهای دقیق بین عناصر تصویری به وجود می‌آورد. برای آن که بلقیس در هنگام لقا خسته جان نگیرد زیرکانه حاجت کودکانه او را روا می‌سازد تا بعدها پس از کشف حقیقت تخت او مایه عبرت جاننش گردد و بداند که منکرچه فضل و کمالی بوده و دل درچه بیهود گیها بسته بوده است و آگاه شود که از کجا به کجا رسیده و بر بی دلی و بی فکرتی خویش اقرار کند و قدر نعمت و گوهری را که به دست آورده است بداند.

در این تصویر که کاربردی زیبا و شاعرانه از این حکایت است و جلوه‌های عارفانه آن نیز بخوبی مشهود است آغاز تبدیل عشق مجازی به حقیقی نشان داده شده است. بعلاوه، تعبیر تازه و زیبای «تسلیم کیش» برای بلقیس ارائه شده که قابل ملاحظه و بسیار شایسته برای اوست. در هر حال تخت بلقیس در زمانی بسیار کوتاه منتقل می‌شود و سلیمان در تخت می‌نهد و آن را را «چوبی فریب دهنده» توصیف می‌کند که بسیار احمقان و گولان در برابرش سر می‌نهند و آن را سجده می‌کنند در حالی که بی خبر از حقیقت مطلقند و دل در ظواهر باخته و شیر سنگین را شیر حقیقی پنداشته‌اند:

پس سلیمان گفت بالشکر عیان	تخت او را حاضر آید در زمان...
حاضر آمد تخت بلقیس آن زمان	لیک زاصف نرفن عفریتیان...

پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت گفت آری گول گیری ای درخت

۹۱۱/۶۶۷/۴ ...

مولانا بارها از زبان سلیمان، بلقیس را مخاطب قرار می‌دهد تا از وابستگی‌های مادی خود را رها سازد و دل در معنویات و حقایق بندد. ملک و مال دنیایی را مرداری بیش نمی‌داند و او را تشویق می‌کند تا از خسیسان کساد افکن بگریزد و «ملکت کورو کبود» را رها سازد و «ملکت شاهان و سلطانان دین» را ببیند. او را به چیزهای نیکو وعده می‌دهد که در خودشناسی می‌تواند آنها را به دست آورد. بدین ترتیب بلقیس ایمان می‌آورد و هدیه‌ای که از خشتهای زر برای سلیمان فرستاده بود «هزار تو» می‌شود و به صورت معنویات و عشق الهی به سوی او برمی‌گردد و «بر لب دریای یزدان» گوهر حقیقت را می‌یابد:

خیز بلقیسا بیا و ملک بین	بر لب دریای یزدان دُر بچین...
زاین خران تاچند باشی نعل دزد	گرهمی دزدی بیا و لعل دزد
خواهرانت یافته ملک خلود	تو گرفته ملکت کورو کبود...
خیز بلقیسا بیاباری ببین	ملکت شاهان و سلطانان دین...
توزخود کی گم شوی ای خوش خصال	چون که عین تو توراشد ملک و مال

۱۰۵۰/۶۷۴/۴ ...

بدین سان مولانا با زبردستی و مهارت تمام، داستان طولانی «بلقیس و سلیمان» را بیان می‌کند؛ به همه گوشه و زوایای آن توجه می‌نماید و هیچ نکته‌ای را از نظر دور نمی‌دارد و در پایان نیز با هوشیاری تمام بارها بلقیس را مخاطب می‌سازد؛ او را تشویق می‌کند تا برخیزد؛ از خود گم شود؛ ملکت کورو کبود را ناچیز شمارد و به حق روی آورد و بالاخره نیز موفق می‌شود ایمان را در قلب بلقیس به وجود آورد و آنگاه به او ندا می‌رسد که وظیفه‌اش را در این مورد به انجام رسانیده و مأمور کاری دیگر است:

بعد از آن آمدند از پیش تخت	بر سلیمان آن نبی نیکبخت
کای سلیمان مسجد اقصی بساز	لشکر بلقیس آمد در نماز

۱۱۲۲/۶۷۷/۴ ...

باید توجه داشت اگرچه در سراسر این سرگذشت مفهوم و اندیشه‌ای که شاعر بیان می‌کند یکنواخت و یکسان است اما این یکنواختی اندیشه سد و مانعی در راه خیال شاعر ایجاد نکرده است و در نتیجه تصاویری را که مولانا ساخته گوناگون و هریک از زیبایی خاص خود برخوردار است.

سلیمان و مسجد اقصی

یکی دیگر از حوادثی که در سرگذشت سلیمان به آن برمی خوریم و از اهمیت خاص برخوردار است ساختن مسجد اقصی است. این حادثه نیز همچون دیگر حوادث زندگی او در شعر مولانا جلوه ای خاص یافته و بسیار زیبا و شاعرانه پرداخته شده است. مولانا آن را ضمن داستانی طولانی بیان می کند و با مهارت خاص همه زوایای آن را از ابتدا تا انتها در نظر دارد و از هر گوشه آن برای بیان معانی عرفانی سود جسته است.

گفتگوی حضرت علی (ع) و جهودی که از آن حضرت می خواهد تا برای اثبات حافظی حق و اعتماد علی بر این حفظ، خود را از سر کوشک بیندازد و ذکر مسأله امتحان بهانه ای می شود تا مولانا به بیان قصه مسجد اقصی پردازد.

مولوی پس از بیان این نکته که امتحان کردن حق و به دنبال آن امتحان کردن ولی و مرشد کاری خردان است و وسوسه این امتحان را تنها با عذرخواهی از خداوند و طلب یاری از او می توان از بین برد چنین می گوید:

آن زمان کت امتحان مطلوب شد مسجد دین تو پر خروب شد^۱

۳۹۴/۶۴۱/۴

پویایی ذهن مولانا و گسترش اندیشه خلاق او، او را به استفاده از تصویرهایی این چنین دور از ذهن و در عین حال ساده و مورد پسند وامی دارد. این ارتباط دقیق و باریک که ناگاه شاعر بین اراده تزلزل یافته طالب و رویدن خروب در مسجد اقصی به وجود می آورد بسیار قابل توجه و زیبا و نشانه ظرافت طبع اوست. همین مسأله باعث تداعی داستان مسجد اقصی و رویدن خروب در آن می شود و دستمایه ای می شود تا شاعر به بیان ساختن مسجد اقصی و قصد کردن داوود بر ساختن آن پردازد.

ابتدا گفتگویی بسیار ماهرانه و عاشقانه و شاعرانه بین خداوند و داوود برقرار می کند و نشان می دهد که چگونه خداوند به داوود می گوید که در تقدیر او نیست تا مسجد اقصی را بسازد، به گونه ای که خواننده گمان می کند خداوند با لحنی بسیار گرم و مهربان به این نکته اشاره می کند تا داوود را نرنجانند. «صدای خوب جانپرداز» او را می ستاید، صدایی که با شنیدن آن خلقی بی شمار جان می دهند و داوود خون این مظلومان را به گردن دارد و در عین بی جرمی گناهکار

^۱ خروب گیاهی است که در مسجد اقصی می روید و خود را به سلیمان چنین معرفی می کند:

من که خروبم خراب منزلم هادم بنیاد این آب و گلم

است و بالاخره نیز خداوند وعده می‌دهد که بنای این مسجد به دست فرزند او سلیمان صورت خواهد گرفت و از آن‌جا که مؤمنان را اتصالی قدیم است و ایمانی واحد دارند کرده سلیمان، کرده داوود است:

چون در آمد عزم داوودی به تنگ	که بسازد مسجد اقصی به سنگ
وحی کردش حق که ترک این بخوان	که زدست بر نیاید این مکان
نیست در تقدیر ما آن که تو این	مسجد اقصی بر آری ای گزین ^۱
گفت جرمم چیست ای دانای راز	که مرا گویی که مسجد رامساز
گفت بی جرمی تو خونها کرده ای	خون مظلومان به گردن برده ای
خون بسی رفته است بر آواز تو	دست من بر بسته بود از دست تو
گفت مغلوب تو بودم مست تو	بر صدای خوب جانپرداز تو
نه که هر مغلوب شد مرحوم بود	نه که المقلوب کالمعدوم بود...
اوبه نسبت با صفات حق فناست	در حقیقت در فنا او را بقاست

... ۳۹۵/۶۴۱/۴

به این ترتیب مولانا به دنبال این گفتگوی عاشقانه و پیر صفا از زبان خداوند، فانی را در حق باقی جلوه می‌دهد که معدوم از خویش رفته بهترین هسته‌هاست.

پس از آن به شرح «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ وَالْعُلَمَاءُ كَنَفُسٍ وَاحِدَةٍ» می‌پردازد و مخصوصاً اتحاد داوود و سلیمان و سایر انبیا را نشان می‌دهد «که اگر یکی از ایشان را منکر شوی ایمان به هیچ نبی درست نباشد و این علامت اتحاد است که لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ». به این صورت زمینه را آماده می‌سازد تا به داوود وعده دهد که مسجد اقصی به دست سلیمان ساخته خواهد شد:

گرچه بر نیاید به جهد و زورتو	لیک مسجد را بر آرد پورتو
کرده او کرده تست ای حکیم	مؤمنان را اتصالی دان قدیم

... ۴۱۳/۶۴۲/۴

این گونه تصاویر را گاه مولانا چنان ادامه می‌دهد که فضایی ملکوتی با رمزهای عرفانی ایجاد می‌کند و همین تصاویر است که نازک خیالی و قدرت او را در بیان مفاهیم انتزاعی به صورت محسوسات و یا در قالب تمثیلات زیبا نشان می‌دهد.

مولانا قصه بنای مسجد اقصی را این چنین آغاز می‌کند:

چون سلیمان کرد آغازینا پاک چون کعبه همایون چون منا
 دربنایش دیده می شد کز و فر نی فسرده چون بناهای دگر
 در بنا هر سنگ کز که می سکست فاش سیروایی همی گفت از نخست
 همچو از آب و گل آدمکده نور زاهک پاره ها تابان شده
 سنگ بی حمال آینده شده وان درو دیوارها زنده شده...
 چون سلیمان در شدی هربامداد مسجد اندر بهر ارشاد عباد
 پند دادی گه به گفت ولحن و ساز گه به فعل اعنی رکوعی یانماز
 ... ۴/۶۴۵/۴۷۴ ...

مولانا از ابتدا این مسجد را چنان تصویر می کند که در هاله ای از عناصر داستانی پوشیده شده است. سنگهای بنای این مسجد از همان آغاز «سیروایی» می خوانند و از آهک پاره های آن نور می تابد ستگها بدون حمال می آیند و درو دیوارها جان می گیرند و سخن می گویند و هربامداد که سلیمان وارد مسجد می شود مسجد جهت ارشاد عابدان گاه با گفت و گاه با فعل (رکوع و نماز) پند می دهد و بدین ترتیب مسجد اقصی ساخته می شود.

اما مولانا پس از آن که تصویری ظاهری از مسجد اقصی و بنا شدن آن به دست سلیمان ارائه می کند همان طور که همیشه شیوه اوست که در ورای آن نکته ها پنهان می سازد، افکار و حالات درونی اش را بیان می کند و به این ترتیب ضمن تجلی شاعرانه عناصر داستانی دشوارترین معانی را آسان فهم و آشنا به ذهن می سازد و غنای طبع خویش را در بهره گیری از رمزهای داستانی نشان می دهد. او «خانه دل» - دلی که از غم ژولیده شده - را به «مسجد اقصی» تشبیه می کند که «بی کتاس» رو بیده می شود چه درو دیوار چنین دلی از اعمال و نیت ساخته شده و تنها با توبه ای و نیازی و آهی که به درگاه حق برده شود غبار غم از آن زدوده می شود:

خانه دل بین زغم ژولیده شد بی کتاس از توبه ای رو بیده شد
 تخت او سیار بی حمال شد حلقه و در مطرب و قوال شد
 ... ۴/۶۴۵/۴۸۷ ...

و باز آن چنان که مسجد با فعل خود پند می دهد، مولانا نیز پند فعلی را جاذب خلق می داند که در جان «هر با گوش و کری» رخنه می کند و تأثیری عمیق می بخشد و به این ترتیب عمل را بر سخن ترجیح می دهد:

پند فعلی خلق را جذابتر کان رسد در جان هر با گوش و کر
 ۴/۶۴۶/۴۹۲

مسجد اقصی با کمک همه ساخته می‌شود. این مسجد با همه مساجد فرق دارد. سنگ و گلش، آهک پاره‌هایش و بنایانش. اما با همه این اوصاف فضل این مسجد بر دیگر مساجد از سنگ و گل آن نیست. اگر پیوسته رونق می‌بخشد و رونق می‌پذیرد از آن جهت است که سلیمان مسجد را بی چشمداشت می‌سازد و در این راه دل به شهرت و ملک و مال نبسته است چه حرص در کار بد چون آتشی است که وقتی فرو می‌نشیند جز سیاهی و ننگ برجای نمی‌گذارد اما در مقابل، حرص در کار خیر پسندیده است و در این راه انبیا کوشیده‌اند و اگر مسجد نیز می‌ساخته‌اند «مسجد اقصی» بوده است. مسجدی که سلیمان در بنایش بی حرص می‌کوشد و دیو پری در ساختن آن سنگ می‌برند و فرمان می‌برند:

ای بسا مسجد برآورده کرام	لیک نبود مسجد اقصاش نام
فضل آن مسجد ز خاک و سنگ نیست	لیک در بناش حرص و جنگ نیست...
مسجد اقصی بسازیدای کرام	که سلیمان باز آمد والسلام...
چون سلیمان شو که تا دیوان تو	سنگ برند از پی ایوان تو

...۱۱۴۷/۶۷۸/۴

در این جا نیز حسن ذوق و نکته‌یابی شاعر او را به استفاده‌ای این چنین از اشاره‌ای داستانی برانگیخته است و این از مواردی است که شاعر با هنرنمایی تمام از این واقعه استفاده کرده و علاوه بر غنای طبع و اوج تخیل شاعرانه تاثیر عمیق عاطفی نیز ایجاد کرده است زیرا مولانا از انسان می‌خواهد که سلیمان وار پاک و کامل شود تا دیوان برای ساختن مسجد اقصای دل او سنگ ببرند و این انسان اگر می‌رود و اگر در پی یافتن چیزی است باید به سوی عنقای دل و مسجد اقصای دل برود تا هردم در این مسجد گیاهی نوبر وید و عاشق سلیمان وار از هریک پند گیرد:

چون سلیمان نبی شاه انام	ساخت مسجد را وفارغ شد تمام
هر صباح او را وظیفه این بدی	کامدی در مسجد اقصی شدی
نو گیاهی رسته دیدی اندر او	پس بگفتی نام و نفع خود بگو...
پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام	که من آن راجانم و این راحمام...
هین مرو اندر پی نفس چوزاغ	کاوبه گورستان برد نه سوی باغ
گر روی رودر پی عنقای دل	سوی قاف و مسجد اقصای دل
نو گیاهی هردم از سودای تو	می دمد در مسجد اقصای تو
تو سلیمان وار داد او بده	پی بر ازوی پای رد بروی منه

...۱۲۹۷/۶۸۶/۴

ملاحظه می شود که مولانا با بیانی ساده از یک سوبه ماجرای روییدن گیاهان در مسجد اقصی با مهارت اشاره می کند و از سوی دیگر زیباییهایی متناسب با موضوع بحث خلق می کند و در کنار مسجد اقصای سلیمان، مسجد اقصای دل را می سازد و عارف را فرا می خواند تا سلیمان وار از گیاهان نودمیده در این مسجد درس بیاموزد و آن را به دیگران نیز تعلیم دهد و اگرچه در این تصویر چند بیت متوالی را به این کار اختصاص داده است مهارتش باعث شده که طولانی بودن بحث آشکار نباشد و به این جهت خواننده نیز در تنگنای درک تناسبات و ارتباطهای موجود میان این ابیات و ذهن و خیال گسترده شاعر قرار نمی گیرد.

بالاخره قصه مسجد اقصی با روییدن گیاه «خروب» تمام می شود و پایان قصه را مولانا بدین گونه تصویر می کند:

پس سلیمان دید اندر گوشه ای	نوگیاھی رسته همچون خوشه ای
دید بس نادر گیاهی سبزوتر	می ربود آن سبزش نور از بصر
پس سلامی کرد در حال آن حشیش	اوجوابش گفت و بشکفت از خوشیش
گفت نامت چیست برگوبی دهان	گفت خروب است ای شاه جهان
گفت اندر تو چه خاصیت بود	گفت من رستم مکان ویران کنم
من که خرویم خراب منزلتم	هادم بنیاد این آب و گلم
پس سلیمان آن زمان دانست زود	که اجل آمد سفر خواهد نمود
گفت تا من هستم این مسجدیقین	در خلل نیاید ز آفات زمین
تا که من باشم وجود من بود	مسجد اقصی مخلل کی شود
پس که هدم مسجد ما بی گمان	نبود الا بعد مرگ ما بدان
مسجد است آن دل که جسمش ساجداست	یاربند خروب هر جا مسجد است
یاربند چون رست در تو مهر او	هین از او بگریز و کم کن گفتگو
برکن از بیخش که گرسر برکنند	مرتورا و مسجدت را برکنند
عاشقا خروب تو آمد کژی	همچو طفلان سوی کز چون می غزی

... ۱۲۸۴/۶۹۱/۴

اغلب اشاره های مولانا هماهنگی و تناسب کامل با معنای شعر دارد و گاه ارتباطهای دور از ذهن بین مشبه و مشبه به برقرار می کند که حاصل آن تصویرهای شگفت آور و زیبایی است. در این تصویر می بینیم که خروب هادم و بنیان برافکن رسته است تا مکانها را ویران کند اما تا زمانی که مسجد نگهبانی چون سلیمان دارد قادر به ویران کردن آن نیست. این نکته ناگهان تخیل پویا و

ذهن روشن مولانا را به سوی مسجد دل می‌کشاند که یاربد چون خروبی در آن می‌روید و نابودش می‌سازد. پس اگر مهریاربد در دل رُست و رشد کرد باید از آن گریخت و از بیخ و بن آن را برکند تا مسجد را- مسجد دل را- ویران نسازد.

می‌بینیم که پیچیدگی و دیربایی در این تشبیه یعنی تشبیه دل به مسجد وجود ندارد اما تشبیه یاربد به خروبی که در این مسجد می‌روید زیبا و تازه است و بعلاوه ارتباطی که شاعر میان خروب و یاربد پیدا کرده است شکفت‌آور و قابل ملاحظه می‌باشد و مهم‌تر آن که ضمن این تشبیه و کاربرد شاعرانه این گوشه از سرگذشت سلیمان، لطف اندیشه را هم عرضه می‌دارد و عاشق را هشدار می‌دهد که کزی و ناراستی همچون خروب هادم بنیاد او خواهد بود و به این ترتیب جوشش طبع خلاق مولانا غیر شاعرانه‌ترین اشیا را- خروب- به حوزه شعر و هنر وارد می‌کند تا در جهانی که او آفریده است نشانه‌ای باشد از حالتی درونی یا نکته‌ای ظریف و معنوی.

سلیمان و سخن مرغان با او

سخن گفتن مرغان با سلیمان مبتنی است بر آیه شریفه ۱۶ از سوره نمل «وَوَرِّثُ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنَطِقَ الطَّيْرِ» و در داستانها و روایات اسلامی و غیر اسلامی نیز همه جا یکی از امتیازات سلیمان سخن گویی او با مرغان است.

آن‌جا که سلیمان هست پرندگان نیز خدمتگزار و سایه گستر اویند. «میدانی ساخته بود چهار فرسنگ در چهار فرسنگ و تختی فرسنگی در فرسنگی و شادروانی فرمود بالای آن تخت از زرو سیم بافته، گرد بر گرد به مروارید بافته، آنگاه مرغان پیامدندی از هر جفتی هفتاد، پردرپر بافتندی چنان که تخت وی سایه داشتی.»^۱

همین مسأله را مولانا به صورتی زیبا بیان کرده است:

چون سلیمان را سراپرده زدند	جمله مرغانش به خدمت آمدند
همزبان و محرم خود یافتند	پیش او یک یک به جان بشتافتند
جمله مرغان ترک کرده جیک جیک	باسلیمان گشته افصح من اخیک...
جمله مرغان هریکی اسرار خود	از هنر روز دانش و از کار خود
باسلیمان یک به یک وامی نمود	از برای عرضه خود را می ستود

...۱۲۲۹/۶۲/۱

اما در داستان سلیمان «دهده» شخصیت بسیار مهمی است. او در میان همه پزندگانی که با سلیمان در ارتباط هستند، چهره‌ای برجسته دارد. علاوه بر این که در قصه اهل سبا، پیام‌آور سلیمان است و او را از سرزمین سبا آگاه می‌سازد و قاصد سلیمان برای رسانیدن خبر به ملکه سبا می‌شود، در آغاز آشنایی اش با سلیمان، وقتی که پزندگان خود را به او معرفی می‌کنند و هریک خصوصیات و هنرهای خویش را بازگویی نمایند چنان زیرکانه از خود و هنر خود سخن می‌گویند که سلیمان از او می‌خواهد تا در بیابانهای بی آب و علف یار شفیق و سقای اصحابش باشد:

نوبت هدهد رسید و پیشه‌اش	وان بیان صفت و اندیشه‌اش
گفت ای شه یک هنرکان کم‌تراست	بازگویم گفت کوتاه بهتر است
گفت برگو تا کدام است آن هنر	گفت من آنکه که باشم اوج‌پر
بنگرم از اوج با چشم یقین	من ببینم آب در قعر زمین...
ای سلیمان بهر لشکرگاه را	در سفر می‌دار این آگاه را
پس سلیمان گفت ما را شورفیق	در بیابانهای بی آب ای شفیق
تابیابی بهر لشکر آب را	در سفر سقا شوی اصحاب را

...۱۲۴۱/۶۳/۱

به این ترتیب، سلیمان هدهد را به عنوان سقای سپاه خویش برمی‌گزیند اما از آن جا که همیشه و در همه جا حسد حاسدان وجود دارد، زاغ نیز که نتوانسته است توجه سلیمان را جلب کند هدهد را به دروغ‌گویی متهم می‌کند و سلیمان جواب این طعنه زاغ را از هدهد می‌خواهد و هدهد نیز با هوشیاری تمام جوابی بسیار جالب توجه می‌دهد که همه هدف مولانا نیز از بیان این قصه ذکر همین نکته است که «چون قضا آید چشمها بسته می‌شود»:

زاغ چون بشنود آمد از حسد	با سلیمان گفت کو کژ گفت و بد...
گر مرا و را این نظر بودی مدام	چون ندیدی زیرمشتی خاک دام...
پس سلیمان گفت ای هدهد رواست	کز تو در اول قدم این دردخواست
گفت ای شه بر من عور گدا	قول دشمن مشنواز بهر خدا
گر نباشد این که دعوی می‌کنم	من نهادم سرببر این گردنم
زاغ کاو حکم قضا را منکر است	گر هزاران عقل دارد کفا رست...
من ببینم دام را اندر هوا	گر نپوشد چشم عقلم را قضا

...۱۲۴۹/۶۳/۱

ملاحظه می‌شود که داستان پرورده می‌شود تا مسأله دشوار قضا و قدر بسیار آسان یاب و

زودفهم شود، بخصوص که مولانا به گونه‌ای خاص از روایات استفاده می‌کند. روایتی را بیان می‌کند اما آن را توسعه می‌دهد؛ به قصه تبدیل می‌کند؛ گفتگو ایجاد می‌کند و صحنه می‌سازد و در ضمن آن اندیشه‌های لطیف خود را می‌گنجاند که همه این‌ها نشانه‌ی بینش خاص و مستقل و قدرت بی‌چون و چرای او در تجلی شاعرانه‌ی داستانها و رمزشاست.

اما این پیام‌آور و سقای اصحاب و این رفیق خوب و مورد اعتماد سلیمان گاه نیز مورد خشم قرار می‌گیرد. وقتی که ههد در موعد مقرر حاضر نمی‌شود سلیمان او را به «عذابی سخت و بیرون از حساب»^۱ تهدید می‌کند و این عذاب سخت در نظر مولانا چیزی جز این نیست که او را در قفسی با پرندۀ ای غیر جنس او زندانی کنند:

هرکه رابا ضد خود بگذاشتند	آن عقوبت راچو مرگ انگاشتند
تاسلیمان گفت کان هدهد اگر	عجز را عذری نگوید معتبر
بکشمش یاخود دهم او را عذاب	یک عذاب سخت و بیرون از حساب
هان کدام است آن عذاب ای معتمد	در قفس بودن به غیر جنس خود
زاین بدن اندر عذابی ای بشر	مرغ روحت بسته با جنسی دگر

...۸۳۸/۸۶۲/۵

به این ترتیب ذهن و خیال فعال و گسترده مولانا ارتباطهای شگفت‌انگیز میان مفاهیم ذهنی خویش و حوادث داستان ایجاد می‌کند. وقتی می‌خواهد گرفتاری بندگان خاص خدا را در میان اهل دنیا و اهل هوا و شهوت توصیف کند و نشان دهد که آنان در میان اضداد خویش عقوبتی چون مرگ را تحمل می‌کنند بناگاه خیالش اوج می‌گیرد و برای این که عذابی شدیدتر نشان دهد عذاب شدیدی را که سلیمان به هدهد وعده می‌دهد به یاد می‌آورد و با مهارت تمام، همه این مسائل را به یکدیگر پیوند می‌دهد بدون آن که دیریابی و پیچیدگی در این ارتباط محسوس باشد و این همه نشانه حسن ذوق و نکته‌یابی شاعر است که او را به استفاده‌ی این چنین برانگیخته است.

علاوه بر هدهد، سلیمان بر انواع پرندگان دیگر نیز تسلط و قدرت دارد و زبان آنان را می‌فهمد اما با وجود این همه قدرت سلیمان نمونه‌ی مسکنت و قطع علاقه و بی‌اعتنایی به ملک عاریت نیز هست و مولانا برای نشان دادن این مسأله که اولیا و مردان خدا به ظاهر ضعیف و در باطن بزرگ و قدرتمند هستند به نحوی بسیار زیبا و شگفت‌انگیز ارتباطی عمیق و دقیق بین این اندیشه عالی و داستان سلیمان و پرندگان برقرار می‌سازد:

۱ - مبتنی است بر روایت بعضی از مفسرین در تفسیر آیه «لَا عَذَابَ غَافِلًا» شَدِيدًا أَوَّلًا ذُبْحَةً» بدین گونه «لا لزمه صحبه

الاضداد» (تفسیر امام فخر، ج ۱۳، ص ۱۸۹ و تفسیر ابوالفتح، ج ۴، ص ۱۵۵)

قصه طوطی جان زاین سان بود کو کسی کا و محرم مرغان بود
کویکی مرغی ضعیفی بینوا واندرون او سلیمان با سپاه
...۱۶۱۸/۸۱/۱

در این تصویر، مرغ ضعیف مثالی است برای اولیا و مردان حق و عاشقان غرقه در دریای بی‌کران عشق که به ضعف و بیچارگی و زبونی بشر واقفند و یا آن که در چشم مردم ظاهر بین خوار و ذلیلند ولی در باطن سلطنت و حشمت الهی دارند و مانند سلیمان هستند از آن جهت که قوای شهوانی و غضبی را که دیوان و اهریمنانند در بند کرده و به کارهای نیک گمارده‌اند و زبان مرغان ضمیر را می‌دانند و منطق الطیر سلیمانی آموخته‌اند.

در مقابل این مردان خدا، خام مردمی هستند که صورت آواز مرغان را می‌دانند و از حال مرغان بی‌خبرند. علم مکرشان هست و علمناشان نیست. دیوهای بر شکل سلیمانند که لحن طیر نمی‌دانند. ره گم‌کردگان و صورت پرستانی که معنی را رها کرده به دنبال صورت همه چیز را باخته‌اند. اینان قومی از حجاب بیرون نیامده و چشم دل باز نکرده‌اند که دعوی بصیرت می‌کنند:

کوسلیمانی که داند لحن طیر دیوگرچه ملک گیردهست غیر
دیو بر شبه سلیمان کرده‌ای است علم مکرش هست و علمناش نیست
چون سلیمان از خدا بشاش بود منطق الطیری ز علمناش بود
...۴۰۱۵/۱۲۵۶/۶

به همین جهت است که مولانا در جای دیگر ریای شیخ طریقت را بر اخلاص دیگران ترجیح می‌دهد زیرا ریای او از بصیرت است و اخلاص این از کوردلی. آن پیر چون سلیمانی است که حال مرغان را می‌داند. منطق الطیر او آشنایی دل و فهم زبان استعداد یا لسان حال است و اساس بیگانگی را در هماهنگی دل و روح و وحدت خاطر می‌داند:

پس ریای شیخ به زاخلاص ما کز بصیرت باشد و این از عمی
از حدیث شیخ جمعیت رسد تفرقه آرد دم اهل حسد
چون سلیمان کز سوی حضرت بتاقت کاو زبان جمله مرغان را شناخت
در زمان عدلش آهوبا پلنگ انس بگرفت و برون آمد ز جنگ
شد کبوتر ایمن از چنگال باز گوسفند از گرگ ناورد احتراز
او میانجی شد میان دشمنان اتحادی شد میان پرزنان
تو چو موری بهردانه می‌دوی هین سلیمان جوچه می‌باشی غوی
دانه جورا دانه اش دامی شود وان سلیمان جوی را هردو بود

مرغ جانها را در این آخر زمان	نیستشان از همدگر یک دم امان
هم سلیمان هست اندر دورما	کاو دهد صلح و نماند جور ما...
مرغ جانها را چنان یکدل کند	کز صفاشان بی غل و بی غش کند
مشفقان گردند همچون والده	مسلمون را گفت نفس واجده

...۳۷۶۰/۳۷۵/۲

بنابراین، این پیر سلیمان صفت، مرغ جانها را صلح می‌دهد؛ آنها را بی غل و بی غش می‌سازد؛ دوگانگی را از میان برمی‌دارد و مرغان پراکنده را به سوی اتحاد و یگانگی می‌کشاند. مرغانی که چون به اتحاد و یگانگی رسیدند و سلیمان را شناختند پروبال بی‌گناه نمی‌شکنند و چینه کش عاجزان خواهند بود. هدهدشان راه صد بلقیس را می‌گشاید و لکلکشان آتش توحید در شک می‌زند و پای طاووسان ایشان در نظر بهتر از صد طاووس پیران است زیرا آنان مرغان سلیمانند. او را شناخته‌اند و با یکدیگر در یکدلی و یکرنگی هم‌نوا و هماهنگند. از نام در گذشته و در صفات نگریسته‌اند و به همین جهت نیز از تفرقه گریخته و به اتحاد پیوسته‌اند:

اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون به معنی رفت آرام اوفتاد...
تا سلیمان لسین معنوی	در نیاید برنخیزد این دوی...
کور مرغانیم و بس ناساختیم	کان سلیمان رادمی نشناختیم...
جمع مرغان کز سلیمان روشنند	پروبال بی‌گنه کی برکنند
بلکه سوی عاجزان چینه کشند	بی‌خلاف و کینه آن مرغان خوشند
هدهد ایشان پی تقدیس را	می‌گشاید راه صد بلقیس را
زاغ ایشان گربه صورت زاغ بود	باز همت آمدو ما زاغ بود...
توجه دانی بانگ مرغان راهمی	چون ندیدستی سلیمان را دمی...
مرغ کاوبی این سلیمان می‌رود	عاشق ظلمت چو خفاشی بود
با سلیمان خوکن ای خفاش رد	تا که در ظلمت نمائی تا ابد

...۳۸۰۴/۳۷۷/۲

یکی از هنرنامه‌های زیبا و شاعرانه مولانا در استفاده از واقعه سخن گفتن مرغان با سلیمان آن است که در ابراز مطلبی فوق‌العاده عالی و عرفانی آن را به کار برده و به صورتی بسیار طبیعی آن را نشان داده است. وی با تشبیهات زیبا و مناسبی که ساخته غنای اندیشه و لطف ذوق را با هم آمیخته است بخصوص تشبیه «پیر» به «سلیمان» و تشبیه «روحهای مشتاق سالکان راه حق» به «مرغان یکدل» از یک طرف و تشبیه «انسانهای ناآگاه و بی‌خبری که خفاش صفت راه تاریک و

ظلمانی را پیش گرفته‌اند» به «مرغان کوری که از دیدن سلیمان محروم گردیده‌اند از سوی دیگر» از زیبایی و تناسب خاص برخوردار است.

سلیمان و تسلط او بر باد

سلیمان در روایات اسلامی نمودار حشمت و قدرت و تسلط بر همه موجودات جاندار و بی‌جان است. او پادشاهی تواناست که بر همه چیز فرمان می‌راند و حتی باد نیز در اختیار اوست و حمال تخت او.

این نکته نیز مانند دیگر نکات از نظر مولانا دور نیست. او بر همه حوادث مربوط به سرگذشت این شخصیت وقوف دارد و از آنها برای بیان مسایل عرفانی و افکار و اندیشه‌های خویش سود می‌جوید.

در مواردی تناسبات لفظی او را به استفاده از این مسأله واداشته و ذهن و خیال دور پروازش ارتباط‌های مناسب خلق کرده است. چنان که وقتی در داستان «غلام و نوشتن نامه به سوی پادشاه» غلام از رسیدن نامه‌اش به دست پادشاه خشمگین می‌شود و بر امیر و مطبخی و نامه‌بر عیب می‌گیرد و آنان را مقصر می‌شمارد، مولانا برای نشان دادن جهل بی‌خبرانی چون او که بی‌جهت بر دیگران تهمت می‌زنند و کز روی خویش را نادیده می‌گیرند، داستان کز وزیدن باد را بر سلیمان این گونه زیبا و به اختصار نقل می‌کند:

باد بر تخت سلیمان رفت کز پس سلیمان گفت بادا کز مغر
باد هم گفت ای سلیمان کز مرو و روی کز از کرم خشمین مشو

... ۱۹۱۳/۷۱۷/۴

این گونه استفاده از رمزها و اشارات داستانی خاص مولوی است و ساختن تصاویری چنین قلندرانه و زیبا که پویایی و تحرک نیز در آن چشمگیر است نشانه ذوق و هنرمندی او در تجلی شاعرانه اشارات داستانی و بهره‌گیری از حوادث مختلف زندگی شخصیت‌هاست.

ملاحظه می‌شود که گفتگویی بسیار ساده و طبیعی ایجاد کرده است. باد چنان شخصیت می‌یابد و طبیعی سخن می‌گوید که کوچکترین ابهامی برای خواننده ایجاد نمی‌کند. او سلیمان را صادقانه نصیحت می‌کند تا از درون خود را راست کند و دل بر شهوات نبندد و آنگاه که غم و درد بر او غلبه پیدا کرد به جستجوی علت واقعی آن در خود و کز رویهای خود پردازد و بر دیگران ظن نبرد و تهمت نزنند.

در جای دیگر وقتی که می‌خواهد همدلی و همدردی را بیان کند با ساختن تعبیری زیبا و

جالب به باد و تحت فرمان بودن او اشاره می‌کند و باد را حمال و جاسوس و پیام‌آور سلیمان می‌نامد:

مرسلیمان را چو حمالی شده	صرصری بر عاد قتالی شده
هر صبح و هر مسایکماهه راه	صرصری می‌برد بر سر تخت شاه
گفت غایب را کنان محسوس او	هم شده حمال و هم جاسوس او
سوی گوش آن ملک بشتافتی	بادِ دم که گفت غایب یافتی
ای سلیمان مه صاحبقران	که فلانی این چنین گفت این زمان

...۲۶۶۴/۱۱۸۷/۶

غناى طبع و تخیل هیجان‌پذیر و تسلط بر زبان باعث می‌شود که مولانا تصویری این گونه زیبا بیافریند و بدین سان از همدلی سخن گوید که چون همدلی و یکرنگی به میان آید با زبان و بی زبان می‌توان راز گفت زیرا «جوش نطق نشان دوستی است و بستگی نطق از بی الفتی» به همین جهت است که باد نسبت به عاد و سلیمان به یک نوع عمل نمی‌کند. بر عاد قتال است و برای سلیمان حمال. تخت سلیمان را هر صبح و شام راه می‌برد و گفت غایب را بر او محسوس می‌سازد و با شنیدن هر خبری چون جاسوسی به سوی سلیمان می‌شتابد و راز را بر او می‌گشاید. گاه نیز با اشاره‌ای جزئی و با تصویری کوتاه به این نکته اشاره کرده و در ضمن کاربرد آن لطف اندیشه را نشان داده است:

بی تحری و اجتهادات هدی	هر که بدعت پیشه گیرد از هوا
همچو عادش بر برد باد و گشد	نه سلیمان است تاختش کشد...
باد گوید پیکم از شاه بشر	که خبر خیر آورم گه شور و شر
زان که مأمورم امیر خود نیم	من چو تو غافل ز شاه خود کیم
گر سلیمان وار بودی حال تو	چون سلیمان گشتمی حمال تو

...۴۶۷۵/۱۲۹۱/۶

در این تصویر نیز باد شخصیت پیدا می‌کند و به گونه انسانی دانا و هوشیار اندر زمی دهد و به بدعت‌پیشگان هشدار می‌دهد که اگر چون سلیمان پاک شوند و حال سلیمان گیرند و وحی حق را پذیرا شوند او نیز حمال و فرمانبردار آنان خواهد شد.

به این ترتیب مولانا ظریفترین حالات و تجربیات روحی و اندیشه‌های عرفانی خود را با استفاده از این رمز داستانی و تلمیح زیبا بیان می‌کند و از زبان باد، این حمال تخت سلیمان و جاسوس او، که گاه پند دهنده‌ی وی نیز هست اندیشه‌های عارفانه‌ی خویش را بیان می‌کند.

قدرت و مکنت سلیمان

سلیمان در روایات اسلامی و در اشعار فارسی نمودار قدرت و ثروت و مکنت است. مولانا از شهرت خاص سلیمان استفاده کرده و به گونه‌های مختلف افکار و اندیشه‌های عارفانه خویش را متجلی کرده است.

آن‌جا که می‌خواهد تفاوت ناقص و کامل و مرید و پیر را بیان کند برای آسان فهم کردن این مسأله دشوار تصوف، به صورتی بسیار استادانه از این موضوع که یکی از خصوصیات خیال انگیز و حادثه آفرین سلیمان است سود می‌جوید و اندیشه خویش را به آیتی از قرآن که از قول سلیمان است تائید می‌کند^۱:

گرولی زهری خورد نوشی شود	ور خورد طالب سیه هوشی شود
رب هب لی از سلیمان آمده است	که مده غیر مرا این ملک دست
تو مکن با غیر من این لطف وجود	این حسد را مانند اما آن نبود
نکته لاینبغی می‌خوان به جان	سِرِّ مِنْ بَعْدِ زَبْخِلِ او مدان
بلکه اندر ملک دید او صد نظر	موبه مو ملک جهان بد بیم سر...
پس سلیمان همتی باید که او	بگذرد زاین صدهزاران رنگ و بو
با چنان قدرت که او را بود هم	موج آن ملکش فرو می‌بست دم
خوان که القینا علی کرسیه	چون بماند از تخت و ملک خود تهی
چون براو بنشست زاین اندوه گرد	بر همه شاهان عالم رحم کرد
پس شفاعت کرد و گفت این ملک را	با کمالی ده که دادی مر مرا
هر که را بکنی و بدهی آن کرم	او سلیمان است و آن کس هم منم
اونباشد بعدی او باشد معی	خود معی چه بود منم بی مدعی

...۲۶۶۳/۱۳۳/۱

مولانا در این جا تفاوت مراتب را به حسب مقام و درجه و نقص و کمال و تفاوت خام و پخته یا ناقص و کامل و اصحاب مجاهده و ارباب مشاهده را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که عمل به اعمال در مورد راهبر و رهرو متفاوت است و به آثاری که از آنها در نفس منعکس می‌گردد بستگی دارد. چنان که طاعت و عبادت در انسان ریاکار مورث دوری و بُعد از کمال ربوبی است و رقص

۱ - اشاره است به آیه: قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ وَاثِقُ الْوَعْدِ (سوره ص (۳۸) آیه ۳۵)

و سماع و نظایر آن در مرد کامل مؤکد حالت و مزید اتصال است.

سلیمان از خدا می خواهد که چنان سلطنتی به او ببخشد که پس از وی و یا غیر او کسی در خور آن نباشد. این خواهش و تقاضای او به ظاهر بخل و حسد است اما انبیا بخیل نیستند و حسد نمی ورزند و این هردو صفت از تنگ نظری و نقص برمی خیزد که پیامبران از آن منزّه شمرده می شوند و مولانا با زبردستی خاص خویش به این نکته توجه دارد و «سِرِّ مِنْ بَعْدِي» را از بخل او نمی داند. بیان مولانا حاکی از آن است که تحمل قدرت و توانایی بی حساب از آن گونه که سلیمان داشت در حد هرکس نیست و سلیمان دریافته بود که میل و قدرت آدمی را گمراه می سازد و در نتیجه باطن به نقص می گراید. به همین جهت از خدا درخواست کرد قدرت و پادشاهی که او دارد به آن کس دهد که در رتبت معنوی و بینش حقیقت و دریافت آفات قدرت همپایه او باشد تا از حصول قدرتی به عظمت چنان و ملکی چنین در دام غرور نیفتد و دین و دانش و همت و بینش خود را به دست عجب و خودبینی نگذارد.

در هر حال توجیهی که مولانا از آیه «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا...» کرده است توجیهی عارفانه و دقیق است. به نظر او سلیمان به کمال رسیده بود و چنان همت بلندی داشت که مال و جاه او را از راه نمی برد. ملک و پادشاهی بر استغراقش می افزود و بدان زیانمند نمی شد. کسی که بر قدم و همپایه سلیمان باشد از داشتن مال و جاه زیان نمی برد ولی ضعیف همتان که از حالت سلیمانی محرومند درخور آن نیستند. پس ولی با سالک و ناقص با کامل در مباشرت امور مادی و ادای تکالیف شرعی تفاوت دارند. اما داشتن ملک و مال و سلطنت و مباشرت اسباب دنیوی هرگاه دلبستگی به بار نیاورد باعث دوری از حق نمی شود و ترک دنیا عبارت است از ترک تعلق نه ترک و ناداشتن اسباب و وسایل. به همین جهت نیز سلیمان با داشتن پادشاهی و توانگری و ملک محبت و تعلق خاطر به امور مادی نداشت و خود را مسکین و بینوا می خواند.^۱

چون که مال و ملک را از دل برانند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند

۱۰۰۲/۵۱/۱

به این ترتیب هرگاه دل از تعلق تهی باشد و به فقر حقیقی که نیازمندی به حق تعالی و بی نیازی از ماسوای حق است متصف گردد در آن صورت دنیا و مظاهر آن از ملک و مال و اسباب زیر پای همت سالک می افتد و سالک در چنین حالتی خود را برتر از همه چیز می بیند. پس رشته تعلق را باید گسست تا دل از مهر اغیار تهی شود و حقیقت فقر بر دل متجلی گردد و کبریای حق به

۱- مبتنی است بر روایتی که ثعلبی در سیره سلیمان نقل می کند بدین گونه «وَ كَانَ خَاشِعًا مُتَوَاضِعًا يَخَاطِبُ الْمَسَاكِينَ وَ يُجَالِسُهُمْ وَ يَقُولُ مَسْكِينٌ يَجَالِسُ مَسْكِينًا.» (قصص الانبياء، ص ۲۴۷)

جای کبر و خودپسندی حاصل از قدرت و مال بنشیند و پادشاهی راستین نصیب سالک گردد. به این ترتیب جوشش طبع شیدای مولانا باعث می شود که یکی از مسایل دشوار عرفان به صورتی روشن و زیبا با بهره گیری از گوشه ای از حوادث مربوط به زندگی و شخصیت سلیمان بیان شود. البته این گونه استفاده از حوادث و اشارات و رمزها بیشتر از جهت مضمون و محتوا و بار عاطفی و معنوی که با خود می کشد جالب توجه است و نشانه ای است از روح بلند و اندیشه روشن شاعر.^۱

خاتم سلیمان

یکی از مهمترین چیزهایی که در زندگی سلیمان مورد توجه است و همه جا با نام سلیمان تداعی می شود انگشتی یا خاتم سلیمان است که پادشاهی و قدرت او وابسته به آن بوده است چنان که وقتی دیو این انگشت را می رباید سلیمان دیگر پادشاه نیست و بر موجودات فرمان نمی راند.

از آن جا که مولانا هریک از عوامل تشکیل دهنده سرگذشت سلیمان را به صورت رمز و تمثیل و برای نمودن اندیشه ها و افکار عارفانه خویش به کار می گیرد، انگشتی سلیمان نیز در شعر او جلوه ای شاعرانه یافته و فکر بلند و غنای اندیشه و طبع او باعث شده تا با استفاده و بهره گیری از این رمز تعبیر زیبا خلق کند. این تعبیر در جهانی که او آفریده است نشانه ای از افکار و اندیشه های عالی اوست و حالتی درونی یا نکته ای ظریف و معنوی را تجسم می بخشد.

وقتی مولانا می خواهد منافع دانش و فضیلت آن را بیان کند تشبیهی بسیار دقیق و زیبا به وجود می آورد. علم را چون خاتم سلیمان می داند که بی آن پادشاهی و سروری امکان ندارد. باید باشد تا بتوان فرمانروایی و سروری کرد و بر همه چیز همچون سلیمان حاکم شد.

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جان است علم

۱۰۴۶/۵۴/۱

تصویری که مولانا با استفاده از این رمز می سازد نهایت قدرت او را در گنجاندن بیشترین معانی در کمترین کلمات، یعنی ایجاز می رساند. ظرافتی که شاعر در یگانه شمردن «علم» و «خاتم سلیمان» به کار برده قابل ملاحظه و نشانه ذوق خلاق و تخیل پویا و گسترده او و احاطه اش بر حوادث و داستانهاست.

۱- موارد دیگری نیز «ملک سلیمان» در شعر مولانا به کار رفته است که در بحث از «خاتم سلیمان» یا «دیو سلیمان» به آن اشاره شده است.

مولانا دل را خاتم گرانبهای می‌داند که باید سخت از آن محافظت کرد تا در چنگال دیو پست و پلید زشتیها و حقارتها نیفتد چه در این صورت دیوپادشاه مُلکِ دل می‌گردد و بر آن حکومت می‌کند هر چند مدت کوتاهی پادشاهی کند دلِ سالک و حقیقت‌جو را آلوده خواهد ساخت:

چون سلیمان باش و بی وسواس و ریو تا تو را فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتم شکار
پس سلیمانی کند بر تو مدام دیو با خاتم حذر کن والسلام

...۱۱۶۰/۶۷۹/۴

در این تصویر مولانا با بیانی زیبا، ساده و در عین حال کوتاه و صریح به حادثهٔ ربوده شدن خاتم سلیمان و رباینده این خاتم اشاره می‌کند و تناسب کامل میان این اشارهٔ داستانی و معنا و مفهومی که خودش می‌خواهد ارائه کند ایجاد کرده است.

در این تصویر اگر چه عناصر اصلی تشکیل دهنده واقعه که عبارت است از سلیمان، دیو، ربوده شدن خاتم، تسلط بر دیوان، پادشاهی دیوپس از ربودن انگشتر ذکر شده است و اشاره صریح به ماجرا دارد اما شاعر با دقت نظر و خوش ذوقی ارتباط دقیقی بین اجزای تصویر به وجود آورده است.

شاعر دل، این گوهر گرانبها و مرکز همهٔ وجود انسان، را به خاتم گرانبهای سلیمان تشبیه می‌کند که در خور حفاظت است و باید از شر دیوان در امانش داشت. او از انسان می‌خواهد که چون سلیمان پاک شود تا حتی دیوان نیز او را در ساختن مسجد اقصای دلش یاری دهند. اما همین خاتم گرانبها، این گوهر پرارزش که گویی «مهر سلیمان» یافته است که این چنین «مهار پنج حس» را در کف گرفته و بر ملک وجود فرمانروایی می‌کند، اگر از مکر و فریب و ریاکاری بری نباشد دچار حملهٔ دیوهای سیاه و زشت می‌شود و همهٔ قدرت و شکوه خویش را از دست خواهد داد:

دل مگر مهر سلیمان یافته است که مهار پنج حس بر تافته است...
چون سلیمانی دلا در مهتری بر پری و دیوزن انگشتری
گرد این ملک رها باشی ز ریو خاتم از دست تو نستاند سدیو...
ور ز دستت دیو خاتم را ببرد پادشاهی فوت شد بخت بمرد

...۳۶۵۱/۱۸۱/۱

این تصویر نیز نمونه‌ای است از تخیل پویا و گسترده و ممتاز مولوی. خیالی گسترده که تصویرهای زیبا می‌سازد و برای بیان دقایق و رموز عرفان با مهارت تمام، از رمزها و اشارات سود

می‌جوید. از یک سو شعرش را رنگی تازه می‌بخشد و از سوی دیگر افکار و حالات درونیش را بیان می‌کند و دشوارترین معانی را آسان فهم و آشنا به ذهن می‌گرداند.

مولانا وقتی که تفاوت صورت و معنی را بیان می‌کند معتقد است که اگرچه دیو خود را سلیمان بنامد و ملک را رام خویش سازد باز بی صفایی او برآنان که اهل تمیزند آشکار می‌شود زیرا آنان از سلیمان تا سلیمان فرقه‌ها می‌بینند:

نام خود کرده سلیمان نبی روی پوشی می‌کند بر هر صبی
در گذر از صورت و از نام خیز از لقب و زنام در معنی گریز

...۱۲۹۴/۶۸۶/۴

سلیمانی که حقیقت بینان و اهل تمیز می‌شناسند، آینه دلش به نور حق روشن گردیده، «منطق الطیری زعلمنا» دارد در حالی که این دیگری دیوی است که علم مکر آموخته و شکل سلیمان یافته است:

کوسلیمانی که داند لحن طیر دیو گرچه ملک گیردهست غیر
دیو بر شبه سلیمان کرده ایست علم مکرش هست و علمناش نیست

...۴۰۱۵/۱۲۵۶/۶

سلیمان و مور

داستان مور و سلیمان در سوره‌ای از سوره‌های قرآن به نام «نمل» آمده است.^۱ این داستان مانند دیگر داستانها در ادبیات فارسی منعکس است و بسیاری از شعرا برای بیان مفاهیم و اندیشه‌های خویش از آن سود جسته‌اند همچنان که مولانا نیز به واسطه دقت نظر و وسعت اطلاعات و به این جهت که هیچ حادثه‌ای را نادیده نگرفته است به این داستان در اشعار خویش توجه دارد. مولانا گاه بی آن که قصد تصویرگری و یا شاعرانه جلوه دادن حادثه‌ای را داشته باشد آن را در شعر خویش می‌آورد به این علت که سیر طبیعی داستان ایجاب می‌کند که او به حادثه اشاره کند:

پس سلیمان از دلش آگاه شد کز دل او تا دل او راه بد
آن کسی کاوبانگ موران بشنود هم فغان سر دوران بشنود
آن که گوید راز قالت نمله هم بداند راز این طاق کهن

...۸۷۸/۶۶۶/۴

۱ - حَتَّىٰ إِذَا اتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ فَالَتْ نَمْلَةٌ بِأَيْهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَغْطِيَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. فَتَبَيَّنَ لَهُمُ صَاحِبُهَا وَقَالَ رَبُّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ بِنِعْمَتِكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَتِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (آیات ۱۸ و ۱۹)

اما گاه نیز به کمک این واقعه تصویرهایی زیبا و ساده می‌آفریند و با اشاره‌ای کوتاه تصویری گویا از آن حادثه به دست می‌دهد به طوری که همهٔ حوادث مربوط به آن در ذهن خواننده جان می‌گیرد:

مور بردانه بدان لرزان شود که زخمرنهای خوش اعمی بود...
ای به صورت ذره کیوان راببین مورلنگی^۱ رو سلیمان راببین

۸۰۹/۱۰۹۶/۶...

در این تصویر، مورلنگ مظهر انسانهایی است که در مقابل عظمت و حشمت خداوند ذره‌ای ناچیزند که اگر خود را از تنگنای جسم‌رهایی دهند و دیدهٔ جانشان را بینا سازند حق را خواهند یافت. در این تصویر مولانا ماهرانه مرد حریصی را که رزاقی حق و خزاین رحمت او را نمی‌بیند به موری تشبیه می‌کند که در خرمنگاه بزرگ با دانهٔ گندم می‌کوشد و می‌جوشد و به تعجیل می‌کوشد و وسعت آن خرمن را نمی‌بیند.

لفظ مور و تلاش و کوشش او برای بزدن دانهٔ گندم، ذهن و خیال پروسعت مولانا را برآن می‌دارد که رابطه‌ای شگرف بین قهرمان این حادثه «مور» و مور داستان سلیمان برقرار کند و کمال مطلوب خویش را در ذهن خلق کند و با استفاده از این رمز آن را نشان دهد.

در تصویری دیگر، «تن» سلیمان می‌شود و «اندیشه» مور، چرا که ابلهان و کوردلان صورت را دیده و از معنی غافل مانده‌اند و عالم جاودان معنی را در مقابل صورت ظاهر فروخته‌اند. آنان تشنگانی هستند که به نقش سبودلخوشند و آب را رها کرده‌اند. در دریای هستی غرقند و به جای این که مروارید صید کنند صدف را برمی‌گزینند و در این جاست که مولانا هشدار می‌دهد که به جای تن پرورش اندیشه را پیشه کنند و مباد که تن چون سلیمان گردد و اندیشه در مقابل آن خوار و بی‌مقدار و همچون مور:

پس چرا از ابله‌ی پیش تو کور تن سلیمان است و اندیشه چومور

۱۰۴۴/۲۴۹/۲

ملاحظه می‌شود مولانا آرزومند است که اندیشه سلیمان گردد و تن در مقابل او همچون موری ارزش و بی‌اهمیت جلوه کند به همین دلیل نیز با آهنگی کوبنده، کوردلان را به باد انتقاد

۱- در قصه آمده است که چون سلیمان مور را بنواخت و بر دست خود نشاندهٔ خود از او سوالاتی کرد که مور بسیار حکیمانه به آنها پاسخ گفت. سلیمان را از آن حکمت‌های وی عجب آمد. بگریست. آنگاه گفت: یا منذر حاجت خواه. منذر گفت حاجت من آن است که از این معلولی درست گردم که وی را یک پای و یک دست و یک چشم بیش نبود...» (قصص قرآن

می‌گیرد و با این عمل تحرک و پویایی خاص نیز در تصویر ایجاد می‌کند.
اما به هنگام بیان تواضع در برابر معشوق، بازهم با لحنی شدید عاشق را فرا می‌خواند تا در مقابل معشوق خود را بشکند و مور شود:

دید جانداران پنهان همچو جان دور باش هریکی تا آسمان
که هلا پیش سلیمان مور باش تا بنشکافت تو را این دور باش
...۳۳۶/۶۳۸/۴

و هشدار می‌دهد که طالبان عشق و خشک لبانی که طالب می‌حقیقتند دست از طلب برندارند زیرا «طلب، مفتاح مطلوبات است و طلب در راه حق همه موانع را از بین می‌برد.» بعلاوه، در این راه طالب احتیاجی به وسیله ندارد و هرکسی می‌تواند در این راه قدم بگذارد و طالب حقیقت گردد به نحوی که اگر «موری نیز طالب سلیمان گردد» جای تعجب نیست زیرا او نیز بالاخره به مقصود خواهد رسید:

گریکی موری سلیمانی بجست منگراندر جستن او سست سست...
هرکه چیزی جست آخر یافت او چون به جد اندر طلب بشتافت او
...۱۴۶۳/۴۵۱/۳

اما موران گمراهی که تنها در طلب دانه‌اند، دانه دامشان می‌شود در حالی که سلیمان جویان هر دو را می‌یابند:

تو چو موری بهر دانه می‌دوی هین سلیمان جوچه می‌باشی غوی
دانه جورادانه اش دامی شود وان سلیمان جوی را هردو بود
...۳۷۶۶/۳۷۵/۲

ملاحظه می‌شود در همه تصاویری که مولانا به کمک این حادثه ساخته است هدف او تنها شناساندن حادثه نیست بلکه این واقعه مقدمه‌ای است برای نشان دادن مفهومی عالی و قهرمان این داستان یعنی مور نیز سرچشمه الهام در روح او شده است.

به این ترتیب مولانا این حادثه را به رمزی شاعرانه تبدیل کرده و با کمک آن تعبیرهای شاعرانه ایجاد کرده است. آنچه در کاربرد این داستان قابل ملاحظه است این است که مولانا تنها از لفظ «مور» استفاده کرده و به واقعه اصلی به هیچ وجه اشاره نکرده است و این خود نشان‌دهنده حسن ذوق او در تجلی شاعرانه اشارات داستانی و رمزهاست.

سلیمان و دادخواهی پشه

داستان دادخواهی پشه از باد درپیشگاه حضرت سلیمان یکی از حوادثی است که در سرگذشت سلیمان آمده است و مولانا این داستان را به صورتی زیبا و متناسب با مضمون ذکر می‌کند و همان‌طور که شیوه اوست هدفش تنها از ذکر داستان بیان قصه نیست بلکه در پشت آن مفاهیم ذهنی خویش را قرار می‌دهد و به کمک داستان و تمثیل معانی بلند عرفانی را آسان‌یاب و قابل درک می‌نماید.

پشه از باد در نزد سلیمان شکایت می‌کند و داد خود را از سلیمان می‌خواهد. از آن‌جا که سلیمان عادل است فرمان می‌دهد تا باد نیز حاضر شود و آنگاه حکم کند. اما چون باد حاضر می‌شود پشه فرار می‌کند و وقتی که سلیمان از او می‌خواهد تا بماند و نتیجه قضاوت را بداند، پشه جواب می‌دهد که مرگ من از بودن اوست و روز سیاه من از وجود او.

اما این داستان در فضای خاص تصویرگری مولانا رنگ دیگری دارد. باریک‌اندیشی و نازک‌خیالی شاعر از یک طرف بین حوادث این داستان و معنای ذهنی او ارتباطی شگفت و زیبا به وجود می‌آورد و از سوی دیگر قدرت خلاقه شاعر زیبایی‌هایی متناسب با مضمون می‌آفریند که نشانه اوج تخیل شاعرانه و قدرت او در بیان امور معنوی به صورتی حسی و آشنا به ذهن است:

پشه آمد از حدیقه وز گیاه	وز سلیمان گشت پشه دادخواه
کای سلیمان معدلت می‌گستری	برشیا طین وادمیزاده و پری
مرغ و ماهی در پناه عدل تست	کیست آن گمگشته کش فضلت نجست
داد ده مارا که بس زاریم ما	بی نصیب از باغ و گلزاریم ما
مشکلات هر ضعیفی از تو حل	پشه باشد در ضعیفی خود مثل
شهره ما در ضعف و اشکسته پری	شهره تو در لطف و مسکین پروری
ای تو در اطباق قدرت منتهی	منتهی ما در کمی و بی‌رهی
داد ده مارا از این غم کن رها	دست گیرای دست تو دست خدا
پس سلیمان گفت ای انصاف‌جو	داد و انصاف از که می‌خواهی بگو
کیست آن ظالم که از باد و بروت	ظلم کرده است و خراشیده است روت
ای عجب در عهد ما ظالم کجاست	کاونه اندر حبس و در زنجیر ماست
چون که ما زادیم ظلم آن روز مرد	پس به عهد ما که ظلمی پیش برد...
اصل ظلم ظالمان از دیو بود	دیو در بند است استم چون نمود...

گفت پشه داد من از دست باد کاو دو دست ظلم برما برگشاد
ما ز ظلم او به تنگی اندریم با لب بسته از او خون می خوریم
... ۴۶۷۵/۶۱۱/۳

این تصویر نشان دهنده ذوق هنری و داستانسرایی مولاناست و نمونه‌ای از تخیل گسترده او که صحنه‌ای چنین زیبا و زنده از دادخواهی پشه‌ای مظلوم می‌سازد و چنان با مهارت این گفتگورا ایجاد می‌کند که نمایشی از صحنه دادگاه عدل در پیش چشم مجسم می‌شود. قاضی عادل چون سلیمان بر مسند قضاوت نشسته است و مظلومی با مظلومیت تمام از ظالم شکایت می‌کند. ظالمی که از باد و بروت ظلم کرده و روی مظلوم را خراشیده است.

ابتدا از عدالت پیشگی قاضی سخن می‌گوید و او را می‌ستاید و سپس ضعیفی وزاری خویش را با مهارت تمام نشان می‌دهد. خود را «بی نصیب از گل و گلزار» معرفی می‌کند و ضعیفی خود را به گونه‌ای زیبا متذکر می‌شود. یادآور می‌شود که پشه «در ضعیفی و اشکسته پری» ضرب المثل است و سلیمان که مشکلات همه ضعفا را حل می‌کند و «در لطف و مسکین پروری شهره است» باید به داد این ضعیف‌ترین ضعیف برسد. او که «دستش دست خداست» باید دستگیر این «منتهی در کمی و بی رهی» گردد.

و سلیمان این قاضی عدالت گستر با صبر و حوصله تمام به سخنان مظلوم گوش فرا می‌دهد و سپس از او می‌خواهد تا ظالم را معرفی کند. او خود متعجب است که چگونه در زمان او ظالمی یافت می‌شود که در بند و زنجیر گرفتار نیست چرا که «با زادن او ظلم مرده است» و چگونه زمانی که دیو مظهر ظلم و اصل ستم ظالمان خود در بند سلیمان است و خدمت می‌کند ستمی اتفاق افتاده است.

در هر حال پشه ظالم را معرفی می‌کند. او باد است که «دو دست ظلم بر او گشوده» و پشه از ظلم او به تنگ آمده و «با لب بسته از او خون می‌خورد».

این تعابیر زیبا که حاصل ذهن خلاق مولاناست و از زبان پشه بیان می‌شود او را در نهایت مظلومی نشان می‌دهد و باید هم مظلوم‌ترین باشد چه به دادگاه عدل سلیمان عادل‌ترین عدالت گستران آمده است و این همه شاهد و نشانه قدرت و غنای طبع مولاناست.

اما سلیمان تا دشمن را نیز به دادگاه حکم نخواند قضاوت نمی‌کند و در جواب پشه چنین می‌گوید:

پس سلیمان گفت ای زیبا توی امر حق باید که از جان بشنوی
حق به من گفته است هان ای دادور مشنو از خصمی تو بی خصم دگر
تا نیاید هر دو خصم اندر حضور حق نیاید پیش حاکم در حضور...

من نیارم روزفرمان تافتن	خضم خود را رویا و سوی من
گفت قول توست برهان و درست	خضم من باد است در فرمان تست
بانگ زدن شه که ای باد صبا	پشه افغان کرد از ظلمت بیا
هین مقابل شوتوبا خضم و بگو	پاسخ خضم و بکن دفع عدو
باد چون بشنید آمد تیزتیز	پشه بگرفت آن زمان راه گریز
پس سلیمان گفت ای پشه کجا	باش تا بر هردو رانم من قضا
گفت ای شه مرگ من از بود اوست	خود سیاه این روز من ازدود اوست

... ۴۶۹۷/۶۱۲/۳

روشن بینی، ژرف اندیشی و نکته‌یابی مولانا سبب شده است که هیچ نکته‌ای از چشم او پنهان نماند. وقتی سلیمان از پشه می‌خواهد که برود و دشمن خویش را بیاورد پشه در جواب می‌گوید دشمن او باد است و باد نیز در فرمان سلیمان است و به همین جهت بی آن که پشه برود سلیمان خود باد را فرا می‌خواند و چنان او را شخصیت می‌بخشد و آن چنان او را با تحکم مورد خطاب قرار می‌دهد که خواننده صحنه را به طور واضح و روشن و طبیعی در پیش چشم، مجسم می‌سازد. و یا پس از آن که باد به مجلس حاضر می‌شود «پشه راه گریز می‌گیرد» و قادر به تحمل وجود دشمن نیست و مرگ خود را در بودن او می‌داند. همه این تصاویر صحنه‌ای پویا و زنده ایجاد می‌کند که حاصل ذهن خلاق و مهارت مولانا در تصویرگری و داستان‌سرایی می‌باشد.

اما داستان در شعر مولانا پرورده می‌شود تا وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌ها و تجربه‌های ذهنی و عرفانی او باشد. در اغلب تصویرهای شعری کوشش شاعر بر آن است که در آن سوی تصویرها معنا و مقصودی پنهان سازد و خواننده را به جستجوی معنا و مقصود مورد نظر وادار دارد و با قدرت شاعری که دارد از عهده آن برآمده است و به این ترتیب اشارات داستانی را شاعرانه متجلی می‌سازد چنانچه از این داستان نیز دریافت جالبی دارد و نتیجه اخلاقی - عرفانی گرفته است و این داستان زمینه‌ای شده است تا این چنین بسراید:

او چو آمد من کجا یابم قرار	کاو برآرد از نهاد من دمار
همچنین جویای درگاه خدا	چون خدا آمد شود جویونده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست	لیک ز اول آن بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بود جویای نور	نیست گردد چون کند نورش ظهور...
اندر این محضر خردها شد زدست	چون قلم این جا رسیده شد شکست

... ۴۷۰۸/۶۱۲/۳

در این تصویر ماهرانه پشه ناتوان جوینده حق است و سالک راه عشق و معرفت و سایه ای که جویای نور گشته و چون نور را می یابد «نیست» می شود و هستی حقیقی را در نیستی به دست می آورد. تحمل باد هواهای نفسانی را ندارد و خود را سیاهروز دود آن می داند. این سالک حقجو توانایی و یارای مقاومت در برابر معشوق را نیز ندارد و همچون پشه ای در مقابل باد، بودن و هستی خود را از دست می دهد و در او فنا می شود تا به بقا برسد و در چنین محضر پرشکوهی مولانا خرد از دست می دهد و قلش می شکند و از حرکت باز می ماند.

سیمرغ و کوه قاف^۱

در ادبیات عرفانی ایران، سیمرغ به همراه مترادف آن، عنقا، مفهوم کنایه‌ای بسیار وسیعی پیدا کرده است. این پرنده شگفت و افسانه‌ای که بر بالای کوه قاف مسکن دارد، یکی از مهمترین مایه‌های افسانه‌ای است که در شعر مولانا تجلی بارز کرده و مولانا با هوشیاری کامل و ذهن رمزساز خویش از آن تصاویر گوناگون ساخته و با کمک آن تعبیر، تصویرهای جالب توجه و چشمگیری به وجود آورده است.

حاصل خیالهای نازکی که پیرامون سیمرغ (عنقا) و کوه قاف در ذهن شاعر جوشیده است تصاویر زیبا و زنده‌ای است که پرواز سیمرغ را در فضای گسترده و روشن شعر او محسوس می‌سازد و وجود موهومش را حقیقی جلوه می‌دهد:

پرواز سیمرغ در هوای شعر مولانا همچون پرواز روح در عالم پاک ملکوت است، زیرا جان انسان پیش از بدن در عالم ابداع بوده و در آن جهان که مظهر پاکی و کمال است و موانع و پای بندهای حسی وجود ندارد پروازی نهایت داشته است:

از منازلهای جانش یاد داد وز سفرهای روانش یاد داد...
وز هوایی کاندرو سیمرغ روح پیش از این دیده است پرواز و فتوح
... ۱۴۷۵/۷۴/۱

مولانا گاه مستقیماً به افسانه‌ای بودن این مرغ اشاره می‌کند و او را مرغی می‌داند که تنها می‌توان وصفش را شنید و وجود خارجی ندارد تا با چشم دیده شود:

سایه او را نبود امکان دید همچو عنقا وصف او را می‌شنید
... ۴۲/۶۲۴/۴

و هم در جای دیگر می‌گوید:

۱- رک: حماسه سرایی در ایران، ص ۵۶۲ و مروج الذهب، ج ۲، صص ۵۷۶ و ۵۷۷ و داستان داستانها، صص ۱۴۹ و ۱۹۴ و فرهنگ انجمن آرا ذیل سیرنگ و تحقیق در تفسیر ابوالفتح، ج ۲، ص ۴۷۸ و عجایب المخلوقات، ص ۵۱۲ و قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۴ و معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۹۸ و تاریخ داغستان، ص ۱۳ و مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۳۱۵ و عقل سرخ، ص ۹ و فرهنگ لغات و تعبیرات متنوی، ج ۶ و خط سوم، ص ۱۰۹.

غیرنشویش و غم و طامات نی همچو عنقا نام فاش و ذات نی

۱۹۶۱/۱۱۵۳/۶

اما همین ناپیدایی و رنگ قوی افسانه‌ای سیمرغ سبب شده است تا او را مثال «پیدای ناپیدا»

بدانند:

ای صفات آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بنیدیک صفت

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

...۵۳/۲۰۵/۲

از سوی دیگر سیمرغ نمونه تجرد کامل به شمار آمده و مولانا او را به عنوان مظهر و رمز گوشه‌گیری و عزلت و تجرد از تعلقات در شعر خود متجلی ساخته است:

چون ز چشم خویش و خلقان دور شد همچو عنقا در جهان مشهور شد

۸۴۵/۶۶۴/۴

به عقیده مولانا، آنان که ادهم وار «دود از ملک دوسه روزه» برمی‌آورند و روحشان همچون عنقا به سوی کوه قاف پرواز می‌کند و از خود و خلق دور می‌شوند و جز به حق به چیز دیگری نمی‌اندیشند، چشم دلشان به نور خدا بینا می‌گردد و چون عنقا شهره جهان می‌شوند زیرا در جهاد با نفس پیروز شده و در این آزمایش بزرگ سرافراز و موفق بوده‌اند.

انسان از آغاز آفرینش مأمور است که از فرومایه‌ترین مراتب وجود که مرحله جمادی است تا والاترین مقام الهی سیر کند و به این جهت مبارزه با نفس طاغی و سرکش برای او لازم است. بعلاوه، انسان خواه ناخواه گرفتار هواهای نفس و مکر و فریب اوست. او مرغی حریص و بی‌نواست که حتی اگر سیمرغ گردد هر دم بسته دام تازه‌ای است. اما این انسان اگر به حق امیدوار باشد و او را یاور و پشتیبان خود بداند از هزاران دام باسانی خود را رها می‌سازد:

صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص بی‌نوا

دم بدم ما بسته دام نویم هریکی گرباز و سیمرغی شویم

...۳۷۵/۲۱/۱

پس از آن این انسان رها شده از بند هوس نور خدا می‌یابد، نوری که حتی کوه قاف نیز نمی‌تواند مانع تابش آن گردد و قدرت تحمل آن نور بی‌قیاس را ندارد و همچون کوه طور متلاشی می‌شود. اما همین نور که قافی از تحملش عاجز است بر دل و جان مؤمنان می‌تابد و جسم و روحشان پذیرای آن می‌گردد و به مدد آن نور عظیم روح خویش را از بی‌کسی نجات می‌دهند و سینه خویش را صفا و روشنی می‌بخشند:

کوه قاف اربیش آید بهر سد همچو کوه طور نورش بر دزد
از کمال قدرت ابدان رجسالت یافت اندر نور بی چون احتمال...
گشت مشکات و زجاجی جای نور که همی در د ز نور آن قاف و طور
...۳۰۶۸/۱۲۰۸/۶

به این ترتیب، انسان این مرغ بی‌نوایی که اگر سیمرغ هم می‌شد به دام نفس گرفتاری می‌آمد، اکنون با برخورداری از نور حق و لطف او زندگی واقعی یافته است و آنچنان توان و نیرویی دارد که سیمرغ را به خواری می‌کشد:

من نه مردارم مرا شه کشته است صورت من شبه مرده گشته است...
هر که کژ جنبد به پیش جنبشتم گر چه سیمرغ است زارش می‌کشم
...۱۰۶۹/۶۷۵/۴

اما جهاد با نفس و شکستن آن بت سهمگین و سنگین نیز باسانی صورت نمی‌گیرد زیرا این نفس سرکش «کوه قافی» است که در مقابل سالک و رهرو قرار دارد و اژدهایی است که هفت دریا را می‌آشامد و عالمی را لقمه می‌سازد، درحالی‌که معده‌اش هنوز نعره‌هل من مزید سر می‌دهد. بنابراین مبارزه با چنین نفس سرکشی نیرو و توانی خداداد می‌خواهد و آن کس که از عهده این مهم برآید و خودشکن گردد بر دلیران صف شکن رجحان می‌یابد زیرا آن که به تهذیب نفس و تصفیه باطن می‌پردازد و جان خویش را از هوس پاک می‌سازد و «کوه قاف نفس» را به سوزن مجاهده و ریاضت بر می‌گند و بزرگترین دشمن را از میان بر می‌دارد به درجه کشف و شهود نایل می‌گردد و موفق به وصال می‌شود، بر مردانِ مرد و صف شکنان میدان مبارزه برتری می‌یابد:

ای شهبان کشتیم ما خصم بزون مانند خصمی زو بتر در اندرون...
قوتی خواهم ز حق دریا شکاف تا به سوزن بر کنم این کوه قاف
...۱۴۰۹/۷۱/۱

بنابراین، کسانی قادر به صید «سیمرغ دل» هستند که خود را از وابستگی به آب و گل رهایی بخشند و چشم از همه علایق و هواهای نفسانی پيوشند زیرا حب جاه و سروری بزرگترین مانع در راه رسیدن به «سیمرغ دل» و تسلط بر اوست. دل بر فراز همه چیزها قرار دارد و دستیابی به آن تنها با ترک تعلق امکان‌پذیر است:

چون شما در دام این آب و گلید کی شما صیاد سیمرغ دلید
...۲۷۵۴/۵۱۵/۳

اما امکان ترک تعلق نیز زمانی به وجود می‌آید که سالک دست در دامان پیری زند که روح او

«سیمرغ عالی مطاف» باشد و سایه اش نیز همچون «سایه قاف».

اندر آ در سایه آن عاقلی کش نداند برد از ره ناقلی
ظل او اندر زمین چون کوه قاف روح او سیمرغ بس عالی مطاف
...۳۰۲۴/۱۵۱/۱

به این ترتیب، جهاد با نفس بی همراهی ولی کامل امکان ندارد و مولانا لزوم توسل به پیر را بارها در مثنوی تکرار می‌کند و گذر از راه عشق را پرخطر می‌داند که اگر سایه پیر بر سر سالک نیفتد سرگشته و حیران شده، از راه باز خواهد ماند. به همین دلیل است که پیامبر اکرم (ص) نیز حضرت علی - علیه السلام - را وصیت می‌کند و می‌فرماید: اگر دیگران با انواع طاعتها به حق تقرب می‌جویند تو به صحبت عاقل و بنده خاص خدا تقرب جو تا از همه پیشقدم تر باشی. صحبت عاقلی را برگزین که سایه اش چون کوه قاف و روحش سیمرغی عالی مطاف باشد تا در سایه هدایت او از دشمن نفس رهایی یابی و زمانی که دست در دامان او زدی تسلیم او شو و سختی راهی را که در پیش پایت می‌نهد بپذیر و نازک دل مباش تا آینه قلبت صیقلی یابد. دست او را دست خدا بدان و آگاه باش که **يَذَ اللّٰه فَوْقَ اَيْدِيهِمْ** (سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰):

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی ...
یا علی از جمله طاعات راه برگزین تو سایه خاص اله
...۳۰۲۲/۱۵۱/۱

اما این پیر نیز باید در مقام هدایت و ارشاد سالکان هر کس را درخور و مناسب او ارشاد و نصیحت کند و بانگ هر مرغی را مناسب او بسراید. مرغ جبری را زبان جبر گوید و برای مرغ عنقا اوصاف قاف را باز گوید تا این مرغان سالک خسته نگردند و از راه باز نمانند:

چون به مرغان فرستادست حق لحن هر مرغی بداد ست سبقت ...
مرغ صابر را تو خوش دار و معاف مرغ عنقا را بخوان اوصاف قاف
...۸۶۰/۶۶۵/۴

بنابراین سالک باید دست در دامان پیر به دنبال دل رهسپار گردد تا از مکرو فریب زاغ نفس در امان ماند و به جای رفتن به گورستان راه بلند و پرجا «قاف دل» را پیش گیرد و سیمرغ دل را صید کند:

گر روی رود رپی عنقای دل سوی قاف و مسجد اقصای دل
...۱۳۲۴/۶۸۷/۴

این سالکان باید بدانند:

جان هر مرغی که آید سوی قاف جمله عالم از او لافند لاف

۸۴۶/۶۶۴/۴

و نیز باید بدانند که یس از رسیدن به این مقام بلند مانند علی (ع) «باز عنقا گیر شاه» می‌شوند و به رموز الهی پی می‌برند:

باز گوی باز عنقا گیر شاه ای سپاه اشکن به خود نی با سپاه

۳۸۶۲/۱۹۱/۱

و یا همچون محتسب شهر تبریز «عنقای کوه مکرمت» می‌گردند و دلشان به دریای غیب می‌پیوندد:

ای دلت پیوسته با دریای غیب ای به قاف مکرمت عنقای غیب

۳۲۷۳/۱۲۱۸/۶

اما در مقابل این مردان راه حق و ره یافتگان به سرزمین حقیقت، ناقصان گمراهی وجود دارند که «دیوان بر شبه سلیمانند». آنان فقط مرغ هوا را می‌شناسند و «طیور من لدن» را ندیده‌اند و شایستگی ره یافتن به قاف معرفت را نیافته‌اند چه هر کس را توان رسیدن به آن نیست. باید سیمرغ بود تا بتوان ره به آن سوی قاف برد:

جای سیمرغان بود آن سوی قاف هر خیالی را نباشد دست باف

۴۰۱۹/۱۲۵۷/۶

آن کس که «از خدا بشاش» نیست و صدها مراد جز او در دلش راه دارد از مذهب عشق آگاه نیست. او نمی‌داند که باید از خود فانی شد و از عشق دوست پرگشت و مرادها را از دل راند تا بتوان سیمرغ وار به کوی معشوق پرواز کرد.

مردم عامی اینان را، با آن که دریایی ژرف از تفاوت میانشان وجود دارد، با یکدیگر در زندگی شریک می‌یابند در حالی که میان آن فاصله‌ای به اندازه «کوه قاف» موجود است:

اهل نار و اهل نور آمیخته در میانشان کوه قاف انگیخته

۲۶۳۱/۱۳۲/۱

پس باید چشمها را باز کرد و فرق عظیم میان آنها را دریافت. این فرق به خاطر «کفر همچون کوه قافشان» ایجاد گردیده است:

کی طفیل من شوی در اغتراف چون ترا کفری است همچون کوه قاف

۳۴۷۳/۷۹۵/۴

و یا این که آنان از طمع چون کوه قافند و بر دل خلق سنگینی می‌کنند:

بود شخصی مفلسی بی خان و مان مانده در زندان و بند بی امان

لقمه زندانیان خوردی گزاف بردل خلق از طمع چون کوه قاف

۵۸۸/۲۲۹/۲

این غافلان عنکبوتانی هستند که از لعاب خیمه برمی افزازند و دل به ناپایداری می بندند و عنقا
طبعی را فرو می گذارند:

عنکبوت ارطبع عنقا داشتی از لعابی خیمه کی افراشتی

۴۰۲۹/۵۷۸/۳

با این حال مولانا غافلان را کوههای برفی می داند که وجودشان باعث می شود تا «کوه قاف»
هستی عاقلان» از آتش اشتیاق نسوزد:

غافلان را کوههای برف دان تا نسوزد پرده های عاقلان

گر نبودی عکس جهل برف باف سوختی از نارشوق آن کوه قاف

...۳۷۶۳/۸۱۰/۴

و بالاخره با آن که سیمرغ در شعر مولانا مظهر تجرد و عزلت و گوشه گیری است و یا سالکان
سیمرغانی هستند که باید به قاف دل پرواز کنند و در آن جا مسکن گزینند، گاه نیز مجبور به
بازگشت از قاف می گردد و به میان جمع فرا خوانده می شود:

وقت خلوت نیست اندر جمع آی ای هدی چون کوه قاف و توهمای^۱

۱۴۷۴/۶۹۴/۴

به این ترتیب حضرت محمد (ص) در شعر مولانا همای سعادت بخشی است که بر قاف
هدایت مسکن دارد و باید ترک عزلت کند و به میان جمع پریشان روزگار برگردد و خوشبختی را
برای آنان به ارمغان آورد و گمگشتگان وادی جهالت را به سوی کمال هدایت کند و آنان را به سر
منزل یقین برساند.

گاه بازگشت سیمرغ از کوه قاف مایه شکرگزاری است و این زمانی است که این پیدای
ناپیدا از قاف فرود می آید و بالاخره عاشق او را می یابد و به وصالش نایل می گردد و به شکرانه
وصال او را سجده می کند:

برجھید و برتپید و شاد شاد یک دو چرخ می زد سجود اندر فتاد

گفت ای عنقای حق جان را مطاف شکر که باز آمدی زان کوه قاف

...۴۷۴۴/۶۱۴/۳

۱ - در این تصویر «هما» به جای سیمرغ به کار رفته است. هما نیز مرغی افسانه ای است که گویند بر بالای بام هر کس
بنشیند سعادت مند می شود.

این است حاصل خیال گسترده مولانا در بهره‌گیری از اسطوره سیمرغ و قاف، دو مظهر شکوه و ناپیدایی.

لازم به یادآوری است که مولانا به داستان سیمرغ ورستم و زال اصلاً اشاره نکرده است اما کوه قاف همه جا رمزی از بزرگی و عظمت است چه آن جا که در میدان نبرد منجینی همچون کوه قاف برپا می‌کند:

هر نواحی منجینی از نبرد همچو کوه قاف او بر کار کرد

۳۸۴۰/۱۰۳۲/۵

و چه هنگامی که میان اهل نار و نور کوه قاف را برمی‌انگیزد و یا کفر کافران و سنگینی وجود طامع را بردل خلق به اندازه کوه قاف می‌داند.

سیمرغ نیز همه جا به صورت رمزی عارفانه به کار رفته است و شاعر تنها با ذکر نام او، این اسطوره را در ذهن خواننده تجسم می‌بخشد و با ساختن تعابیر و تصاویر زیبا خیال خواننده را به همراه «سیمرغ روح» در فضای ملکوتی شعرش به پرواز درمی‌آورد و با کمک آن معانی عالی عرفانی را بیان می‌کند.

مولانا سایه قاف وجود پیر را همه جا می‌گستراند و سالک را وادار می‌دارد تا برای صید سیمرغ دل به تلاشی بی‌امان پردازد و «قاف نفس» را به سوزن مجاهده و ریاضت بر کند و برای یافتن نور حق-نوری که قاف تحملش را ندارد و متلاشی می‌شود- تا «قاف معرفت» پیش رود و خود «سیمرغ» گردد و بر «قاف مکرمات» بنشیند و بالاخره با مهارت تمام این پیدای تاپیدا را به جمع فرا می‌خواند و از کوه قاف فرود می‌آورد و در فضای لایتناهی شعرش به پرواز درمی‌آورد.

در تصاویری که با کمک این اسطوره ساخته است، حرکت و پویایی خاصی به چشم می‌خورد. پرواز روح، گستردگی سایه قاف، حرکت سالک به سوی قاف دل، تلاش برای شکستن و بر کندن قاف نفس با سوزن مجاهده، متلاشی شدن کوه قاف از نور حق، پرواز سیمرغ وجود سالک در آن سوی کوه قاف و بالاخره فرود آمدن سیمرغ و جهیدن و پریدن شادمانه عاشق و رقصیدنش.

همین تصاویر زیبایی شاعرانه است که قدرت بی‌چون و چرای مولانا را در استفاده از اسطوره و تجلی شاعرانه آن نشان می‌دهد و از آن جا که اسطوره بارزترین چهره تجلی احساس انسان است با زنده کردن آن، همه احساس خود را به زیباترین شکل ممکن جلوه گر می‌سازد.

شعیب^۱

در شعر مولانا اشاراتی به شعیب و عذابی که بر قوم او نازل شد، وجود دارد و در بسیاری موارد غرض او از بهره گیری از این حادثه این است که اندیشه ای را در ورای آن بیان کند. مولانا به هنگام بیان قدرت و قهر حق به قصه فرود آمدن آتش بر قوم شعیب اشاره می کند و از آن جهت که قصد دارد قهر خدا را نشان دهد به خلاصه ای از آن بسنده می کند و خواننده را برای دریافت بیشتر به اصل قصه رجوع می دهد^۲:

چون خنق آن نان بگیرد در گلو...	چون که حق قهری نهد در نان تو
غافل از قصه عذاب ظله ای ^۳	تو دو قلّه نیستی یک قلّه ای
خانه و دیوار را سایه مده	امر حق آمد به شهرستان و ده
تا بدان مرسل شدند اُمت شتاب	مانع باران مباحش و آفتاب
باقیش از دفتر تفسیر خوان	که بمردیم اغلب ای مهتر امان

...۲۱۷۴/۱۱۶۴/۶

ملاحظه می شود که مولانا بدون آن که نامی از شعیب و قوم او برده باشد چگونگی نازل شدن بلای آسمانی را بر آنها شرح می دهد و آن را مایه عبرتی قرار می دهد تا کوتاه نظران پیکار حق و باطل را دریابند.

در جای دیگر شعیب واسطه ای میان حق و بنده ای از بندگان گنهکار غافل است که تصور می کند خداوند گناهان او را از کرم می بخشد. شعیب وظیفه دارد این شخص غافل را به پاک کردن

۱ - رک: سوره های اعراف (۷) آیات ۸۵ تا ۹۳، هود (۱۱) آیه ۸۴، شعراء (۲۶) آیات ۱۸۶ تا ۱۹۱ عنکبوت (۲۹) آیات ۳۶ و ۳۷. و قصص الانبیای نبشایوری، صص ۲۴۲ تا ۲۴۵ و قصص قرآن صدر بلاغی، ص ۱۲۰ و اعلام قرآن، ص ۴۰۹ و تاریخ طبری ج ۱ صص ۳۲۵ تا ۳۳۰.

۲ - خدای تعالی قوم شعیب را به گرمای شدید مبتلا ساخت به طوری که تشنگی آنها را فرو نمی نشاند و سایه درختان از حرارت آنها نمی کاست. قوم بناچار از شهر خود فرار کردند ولی به هرجا که رفتند از چنگال قضا و قدر و عذاب الهی ایمن نماندند تا دریابان قطعه ابری سرشان پدیدار شد که از دیدنش خوشحال شدند و زیر سایه اش گرد آمدند تا از رنج گرما بیاسایند. پس چون همه در یک جا مجتمع گشتند شراره ها و شهابها از ابر بارید و همه در آتش سوختند و هلاک شدند.

۳ - وَمَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِیْنُ الْكَاذِبِیْنَ فَأَسْقِطْ عَلَیْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِیْنَ قَالَ رَبِّیْ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ. (سوره شعراء (۲۶) آیات ۱۸۶ تا ۱۹۰)

دل از آلودگیها بخواند و راه توبه را بر او بگشاید:

آن یکی می‌گفت در عهد شعیب که خدا از من بسی دیده است عیب
چند دید از من گناه و جرمها وز کرم یزدان نمی‌گیرد مرا
خداوند پاسخ این ادعا را به وسیله شعیب به این مدعی می‌رساند:

حق تعالی گفت در گوش شعیب در جواب او فصیح از راه غیب
که بگفتی چند کردم من گناه وز کرم نگرفت در جرمم اله
عکس می‌گویی و مقلوب ای سفیه ای رها کرده ره و برگرفته تیه
چند چندت گیرم و توبی خبر در سلاسل مانده‌ای پا تا به سر
او که سیمای درونش را «زنگ تو بر توی گناه» تباه کرده و «بر آینه قلبش زنگ پنج تو»
نشسته است از اسرار حق بی‌خبر است و «خاک در چشم اندیشه پاشیده» و آن چنان گناه بردلش
شیرین گشته است که به توبه نمی‌اندیشد و زنگ گناه رفته رفته گوهر دلش را نابود می‌سازد در
حالی که اگر به درگاه چاره‌گر پناه برد نجات خواهد یافت:

بردلت زنگار بر زنگارها جمع شد تا کور شد ز اسرارها...
پس چه چاره جز پناه چاره‌گر ناامیدی مس و اکسیرش نظر
ناامیدیها به پیش او نهید تا ز درد بی دوا بیرون جهید
چون شعیب این نکته‌ها با او بگفت زان دم جان دردل او گل شکفت

...۳۴۱۷/۳۵۹/۲

اما توبه و چشیدن طعم حیاتی آن از هر مست شوخ و گستاخ ساخته نیست، زیرا چه بسا
کردارهای زشت و شوم درون انسان، راه توبه را بروی می‌بندد. توبه همچون گلی است که در
مزرعه روح می‌روید و این گل به برق و بارش احتیاج دارد. بدین سان اگر بارقه قلبی و ابر بارانی
دو دیده نباشد چگونه ممکن است گل توبه بروید. «سبزه ذوق وصال برای روییدن و بالیدن به
گریه چشم و بارقه روح نیازمند است». بنابراین، هنگامی که چهره روح انسانی مانند سنگ
سخت غیر قابل نفوذ باشد توبه که مانند نسیم سحری روح را می‌نوازد چگونه می‌تواند از آن سنگ
سخت نفوذ کرده در اعماق روح وارد شود. شعبی می‌خواهد تا برای کشتن کوه را خاک سازد:
چون شعبی کو که تا او از دعا بهر کشتن خاک سازد کوه را^۱

۱ - ظاهراً گفته مولانا مأخوذ است از مطلبی که در کتاب معارف از سلطان العلماء بهاء الدین ولد می‌بینیم: «قوم لوط مواشی لوط را به کوه سنگناک بی‌نیات اندر راندند. دعا کرد الله آن را کلوخ گردانید و پرنیات. قومش چهار پایان خود را در آن جا راندند. آن چهار پایان ایشان چون آن را می‌خوردند هلاک می‌شدند. (معارف، ص ۱۵۹).

از نیاز و اعتقاد آن خلیل گشت ممکن امر صعب مستحیل

...۱۶۶۰/۲۷۷/۲

بنابرین آن کس که جویای احد است باید شعیب واردست نیاز به سوی خدا دراز کند تا سنگ دلش برای کِشتن گل حقیقت به خاک مبدل گردد و با آب دیده آن را آبیاری سازد. مناسبت‌های دقیق و لطیفی که مولانا میان دلِ سنگِ بی‌خبران و حادثهٔ تبدیل کوه به خاک در اثر دعای شعیب برقرار کرده و تشبیه توبه به گلی که باید در آن خاک بروید از مهارت مولانا در به کار بردن تلمیحات حکایت می‌کند و تمام عناصر آن هماهنگ در خدمت تصویر تجربه ذهنی شاعر درآمده است.

شیت^۱

شیت فرزند آدم ابوالبشر و ولی عهد اوست. او در نزد صوفیان «رمزی است از تجلی حق تعالی به صورت مبداء آفرینش و بخشندهٔ جود»^۲ و به همین دلیل در شعر مولانا نیز خوشه چین خرمن معرفتی است که در وجود آدم روید و به برنشت و به همین جهت نیز آدم او را خلیفه و جانشین خود ساخت:

آن کز آدم رست دست شیت چید پس خلیفه اش کرد آدم کان بدید

۹۱۷/۲۴۴/۲

او مظهر و رمز و الامقامی و ارزشهای متعالی انسانی است و مولانا آن جا که بر مدعیان ظلمت اندیشه ای که از خدا بویی نبرده و اثری از خداشناسی و خداجویی در وجودشان نیست و «در زیر دیوار تنشان به جای گنج مار و مور و اژدها خفته است» خرده می گیرد، از شیت به عنوان پیامبری نام می برد که این مدعیان ریا کار و مردم فریب، ادعایشان از او که وصی آدم است، بیشتر است.

ظاهر ما چون درون مدعی در دلش ظلمت زبانش شعشی
از خدا بویی نه او را نه اثر دعویش افزون ز شیت و بوالبشر

...۲۳۲۸/۱۱۶/۱

در این ابیات مولانا بی آن که قصد تصویرگری داشته باشد به نام این پیامبر اشاره ای گذرا می کند اما در ورای آن فکری عمیق و گسترده را عرضه می دارد. او بر شیخان ظاهری و ریا کار و مردم فریب که به طمع کسب مال و جاه بنا حق بر مسند ارشاد می نشینند و مردم ساده لوح و زودباور را فریب می دهند، خرده می گیرد، زیرا آن کس که خود مست غرور می شود و از نور بی بهره است نمی تواند هوا و هوس دیگران را درهم شکند و آن کس که خود زندانی اوهام و اسیر تقلید و عادات و تلقینات است قادر نیست که دیگران را به آزادی و حریت عقلی و روحانی برساند.

مولانا در این تصویر بظاهر ساده کسانی را به باد انتقاد می گیرد که خود را نایب حق می دانند و ندا در می دهند که «خوان گسترده ایم» و ساده دلان را الصلا می گویند تا از «خوان جودشان هیچ

۱- رک: قصص قرآن مجید، ص ۷۵ و قصص الانبیای نیشابوری، ص ۲۹ و اعلام قرآن، ص ۲۲ و قاموس کتاب مقدس،

هیچ خورند» درحالی که کسی که متصدی تربیت مریدان است نخست باید خود را مهذب ساخته و مدارج سلوک را به پای صدق و صفا پیموده باشد تا مریدان از تاثیر صحبت و دیدن اعمال او متأثر شوند و راهشان را به قوت ایمان بسپرنند. محال است که مریدی راه معرفت را در پی مدعی مزور طی کند و به مقام کمال برسد و این جاست که سالک باید خانه دل خویش را از هر گونه آلودگی پاک گرداند و خس و خاشاک آن را از بین ببرد تا صاف و روشن گردد و حقایق را آن گونه که هست نشان دهد و تا دل از انوار ذوالجلال مصفا نگردد و به ظواهر بیندیشد قادر به درک حقایق نخواهد شد:

چون نباشد نور دل دل نیست آن	چون نباشد روح جز گل نیست آن...
آن جهود از ظرفها مشرک شده است	نور دید آن مؤمن و مدرک شده است
چون نظر بر ظرف افتد روح را	پس دو بیند شیث را و نوح را

...۲۸۷۸/۹۸۰/۵

بنابراین آنان که از نور ذوالجلال بی بهره اند، صورتهای بی جانی هستند که جز بر ظرف نمی نگرند و یگانگی و اتحادی را که همه انبیای الهی در جهت نشان دادن و شناساندن حق دارند ادراک نمی کنند. آب و جو را از هم جدا می دانند و شیث و نوح را.

صالح و قوم ثمود^۱

صالح پیامبری است که بر قوم ثمود مبعوث شده و آن قوم را به پرستش خدای یگانه و ترک بت‌هایی که پدران‌شان می‌پرستیده‌اند دعوت کرده است اما قوم ثمود، قوم مغرور و متکبری بوده‌اند و در سنگ‌های کوه برای خود خانه می‌تراشیدند و از طول عمر بهره‌مند بودند و شاید به همین دلیل نیز از عذابی که صالح به آنها وعده کرده بود نمی‌هراسیدند و در نتیجه دعوتش را انکار کرده، در بت‌پرستی پافشاری کردند و حتی ناقه‌ای را که صالح به عنوان معجزه به آنان نشان داده بود پی کردند.

صالح گرفتار چنین قوم کافری است و مولانا اسارت و حبس او را با استفاده از تشبیهی دور از ذهن شاعرانه متجلی می‌سازد و هنرمندانه پرده از رخسار مفاهیم عالی ذهنی خویش بر می‌دارد و آن را به روح خواننده منتقل می‌کند.

مولانا دل حجبوی را اسیری بسته کوی انسان می‌داند که هیچ قوتی را جز لقای معشوق از او نمی‌خواهد و «صالح افتاده در حبس ثمودی» است که فراق جانان آزارش می‌دهد. این مبتلای درمانده برای رهایی از این زندان شکایت به درگاه خدا می‌برد و از او که «سعادت بخش جان انبیاست» می‌خواهد تا بازش بخواند و از اسارت رهایی‌اش بخشد و خداوند چنان که به صالح نوید پیروزی داد به او نیز نوید رهایی می‌دهد:

کیست آن یوسف دل حجبوی تو	چون اسیری بسته اندر کوی تو...
او همی گوید که صبرم شد فنا	در فراق روی تو یا ربنا
احمدم درمانده در دست یهود	صالحم افتاده در حبس ثمود...
ای سعادت‌بخش جان انبیا	یا بکش یا باز خوانم یا بیا...
حق همی گوید که آری ای نزه	لیک بشنو صبر آرو صبر به...
نک بلاشان می‌رسد تو کم خروش	من همی کوشم پی تو تو مکوش

...۳۹۹/۴۰۱/۳

۱ - رک: سوره‌های هود (۱۱) آیات ۶۱ تا ۶۸، اعراف (۷) آیات ۷۳ تا ۷۹، شعراء (۲۶) آیات ۱۴۱ تا ۱۵۹، نمل (۲۷) آیات ۴۵ تا ۵۳ قمر (۵۴) آیات ۲۳ تا ۳۱ و شمس (۹۱) آیات ۱۱ تا ۱۵ و تاریخ‌گزیده، ص ۲۷ و ترجمه تاریخ طبری، صص ۱۷۲ و ۱۷۴ و تفسیر طبری، ج ۵، صص ۱۱۹۶ و ۱۱۹۸ و قصص قرآن مجید، صص ۷۹ و ۸۱ و قصص القرآن، صص ۲۵ تا ۳۲

ارتباط شگفت آوری که مولانا بین «صالح گرفتار در بند ثمود» و «دل خدا جوی گرفتار بند هواهای نفسانی» برقرار می‌کند آیتی از کمال ذوق اوست. خیال نوآفرین مولانا سبب می‌شود تا دل پاک و صالح، صالح وارد دست به شکایت بردارد و برای رهایی خویش از خداوند طلب کمک نماید. بعلاوه، ایهام بسیار طبیعی و لطیفی که در کلمه «صالح» وجود دارد ذوق سرشار و کمال یافته مولانا را نشان می‌دهد.

ناقه صالح، این معجزه و آیت خدا در برابر قوم کفرپیشه ثمود، نیز برآستی در شعر مولانا زیبا و شاعرانه جلوه می‌کند و باعث اعجاز کلام او می‌شود.

مولانا آن جا که سبب حرمان اشقیا را از دو جهان بیان می‌کند، پیامبران را «عقلِ عقل» می‌نامد که تنها دیده روشن بینان می‌تواند در آن بنگرد اما ابلهان و بی‌خبران تاریک دل آنان را ضعیف می‌یابند همچنان که دیده‌های حسی قوم صالح، صالح و ناقه او را حقیر دیدند، در حالی که ناقه او ناقه الله است و همچون وجود صالحان حق وسیله‌ای برای هلاک و نابودی تبه‌کاران بی‌ایمان می‌گردد و شهر وجود طالحان خونبهای اشتر وجود صالحان می‌شود:

ناقه صالح به صورت بد شتر	پی بریدندش زجهل آن قوم مُر
از برای آب جو خصمش شدند	نان کور و آب کور ایشان بدند
ناقه الله آب خورد از جوی میغ	آب حق را داشتند از حق دریغ
ناقه صالح چو جسم صالحان	شد کمینی در هلاک طالحان
تا بر آن امت زحکم مرگ و درد	ناقه الله و سقیهاها ^۱ چه کرد
شحنه قهر خدا زایشان بجست	خونبهای اشتری شهری درست

۲۵۶۸/۱۲۹/۱

در این ابیات تشبیه «جسم» به «ناقه» و ایهام دل‌انگیزی که در کلمه «صالح» وجود دارد لطف کلام مولانا را افزایش داده است، اما اگر در سرگذشت صالح، ناقه او دچار فاقه می‌شود و صالح خود از گزند و آفت در امان است در شعر مولانا «روح» صالح و «تن» ناقه است و به همین دلیل نیز روح که تشنه حقایق است در وصال می‌زید و تن دچار فاقه و نیاز می‌گردد. از طرفی، روح صالح و پاک و مجرد است که از گزند و آفات مصون می‌ماند و زخم بر ناقه تن وارد می‌شود. گهر دل‌های صالحان چنان در صدف ایمان قرار دارد که کسی بر آن ظفر نمی‌یابد زیرا «روح صالح قابل آزار نیست» و جان مرد کامل یا متصف به صلاح و شایستگی قرب خدا از هر تعلق و رنجی آزاد است:

۱ - اشاره است به آیه کریمه «قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا» (شمس (۹۱) آیه ۱۳).

روح همچون صالح وتن ناقه است	روح اندر وصل وتن در فاقه است
روح صالح قابل آزار نیست	زخم بر ناقه بود بر ذات نیست
روح صالح قابل آفات نیست	نوریزدان سغبه کفار نیست

...۲۵۷۴/۱۲۹/۱

آنگاه مولانا راز تعلق حق را با جسم انبیا و اولیا بیان می‌کند و معتقد است که باید اولیا را خدمت کرد زیرا به سبب ارشاد آنان است که خلق از آفات مکر نفس و دستانهای اهریمنان امان می‌یابند و صاحب روحی پاک و صالح می‌شوند:

ناقه جسم ولی را بنده باش تا شوی با روح صالح خواجه تاش

۲۵۸۱/۱۲۹/۱

به این ترتیب، مولانا با کمک تشبیه و ایهام تصویرهای چند بعدی زیبایی می‌سازد و داستان «ناقه صالح» را شاعرانه متجلی می‌کند.

پس از آن مولانا واقعه هلاک قوم ثمود را به همان صورت که در قصص قرآن آمده است ذکر می‌کند و بدون آن که قصد تصویرگری داشته باشد به نقل حادثه می‌پردازد اما باز هم زمانی که کمره در کهسار ناپدید می‌شود خیال گسترده‌اش تصویری دقیق و زیبا می‌آفریند. گریز کره ناقه صالح را همچون گریز روح پاک از تنگنای قفس و زندان تن می‌داند که به سوی رب‌المنن سیر می‌کند و به این ترتیب روح و اندیشه انسان را به همراه این گریز در کهساران تا دوردست پرواز می‌دهد:

گفت صالح چون که کردید آن حسد	بعد سه روز از خدا نقتم رسد...
روز اول رویتان چون زعفران	در دوم رو سرخ همچون ارغوان
در سوم گردد همه روها سیاه	بعد از آن اندر رسد قهر خدا
گر نشان خواهید از من زاین وعید	گره ناقه به سوی گه دوید
گرتوانیدش گرفتن چاره هست	ورنه خود مرغ امید ازدام جست
کس نتانست اندر آن گره رسید	رفت و در کهسارها شد ناپدید
همچو روح پاک کاو از تنگ تن	می‌گریزد جانب رب‌المنن...
منتظر گشتند زخم قهر را	قهر آمد نیست کرد آن شهر را

...۲۵۸۲/۱۲۹/۱

عذاب الهی نازل می‌شود و قوم ثمود هلاک می‌گردند و صالح زمانی بر هلاک شدگان نوحه می‌کند. اما نوحه‌ای که صالح بر نوحه‌گران به باطل زیسته‌ساز می‌کند و رحمت و دلسوزی بی‌علتی

که نشان می دهد در شعر مولانا از زیبایی و گیرایی خاصی برخوردار است و چنان لطیف و شاعرانه در صحنه ای زیبا و زنده و ویرتکاپو پرورده می شود که هر خواننده بینادلی را متأثر می سازد:

صالح از خلوت به سوی شهر رفت	شهر دید اندر میان دود و تفت...
زاستخوانهاشان شنید او ناله ها	اشک خون از جانشان چون ژاله ها
صالح آن بشنید و گریه ساز کرد	نوحه بر نوحه گران آغاز کرد
گفت ای قوم به باطل زیسته	وز شما من پیش حق بگریسته...
من بگفته پند شد بند از جفا	شیرپند از مهر جوشد از صفا
بس که کردید از جفا بر جان من	شیرپند افسرد در رگهای من...
در شما چون زهر گشته آن سخن	زان که زهرستان بُدید از بیخ و بن
چون شوم غمگین که غم شد سرنگون	غم شما بودید ای قوم حرون
هیچ کس بر مرگ غم نوحه کند	ریش سر چون رفت کس مویه کند
روبه خود کرد و بگفت ای نوحه گر	نوحه ات را می نیرزند این نقر...
باز اندر چشم و دل او گریه یافت	رحمت بی علتی بروی بتافت

...۲۶۰۲/۱۳۰/۱

در این تصویر تشبیه قوم جفا کار نمود، که شیرپند را در رگهای صالح افسرده اند، از یک طرف به «زهرستان» و از سوی دیگر به «غم» و تعبیر «نوحه بر مرگ غم کردن» از زیبایی کامل برخوردار است و دقت نظر شاعر را در برقراری رابطه و پیدا کردن وجه شبه نشان می دهد. مولانا رحمت و دلسوزی صالح را «رحمت بی علت» خوانده است زیرا رحمت و دلسوزی به حسب عادت از محبت سرچشمه می گیرد و در انسان غالباً در کسانی به وجود می آید که نوعی دلبستگی و پیوستگی دارند، اما دلسوزی و شفقت مردان خدا عام است و این شفقت سایه رحمت الهی است که کار او از آن سوی علت و سبب است.

بالاخره این رحمت بی علت، عقل صالح را بر آن می دارد که این چنین با تحکم و پرخروش ستیزه جویی، افسوس و تمسخر، کج مهری و دلهای تاریک پر زنگار آنان را به خاطر پاک و صاف چون آسمان صالح بیاورد و قطره بی علتی را که از دریای جود فرو می بارید از رخسارش بسترده.

قطره می بارید و حیران گشته بود	قطره بی علت از دریای جود
عقل او می گفت کاین گریه ز چیست	بر چنین افسوسیان شاید گریست
بر چه می گریی بگو بر فعلشان	بر سیاه کینه بد نعلشان
بر دل تاریک پر زنگارشان	بر زبان زهر همچون مارشان

بردم و دندان سگسارانه شان بردهان و چشم کژدم خانه شان
برستیز و تسخر و افسوسشان شکر کن چون کرد حق محبوسشان
دستشان کژپایشان کژچشم کژ مهرشان کژصلحشان کژخشم کژ

...۲۶۲۰/۱۳۱/۱

به این ترتیب تمامی سرگذشت صالح و قوم او با معانی بلند عرفانی آمیخته می‌شود و ذوق لطیف مولانا نیز چاشنی آن می‌گردد و شاعر نشان می‌دهد که همچنان که در بیان و تصویر زیباییها مهارت دارد زشتیها و پلیدیها را نیز به همان مهارت می‌تواند تصویر کند بخصوص تغییر آهنگ کلام در این قسمت پس از لحن آرام صالح، به آهنگی تند و کوبنده، نشانه تسلط کامل شاعر بر زبان گفتار است و با این آهنگ تحرک و پویایی خاصی نیز به کلام خویش بخشیده است. از طرفی تکرار کلمه «کژ» منتهای کژی و ناراستی قوم ثمود را نشان می‌دهد.

مولانا در جای دیگر نیز لطف اندیشه و ذوق را به هم می‌آمیزد و این حادثه را به صورتی زیبا متجلی می‌سازد و تابلویی تازه ترسیم می‌کند:

خانه مرغ است هوش و عقل ما هوش صالح طالب ناقه خدا
ناقه چون سر کرد در آب و گلش نه گل آن جا ماند نه جان و دلش

...۴۷۲۱/۶۱۳/۳

در اندیشه مولانا آن کس که جویای درگاه احد است زمانی که خدا را می‌یابد خود «لا» می‌شود و آنگاه که نور حق متجلی می‌گردد سایه‌هایی که جویای نورند، نیست می‌گردند و بی‌شک از آن جا که «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸) در مقابل اوجزبی هوشی و از خودبیخودی راهی نیست و با نیروی عشق است که انسان طالب نابودی خود می‌گردد و «ظلم گوی سبقت از عقل می‌برد»، انسان بر خود ظالم می‌شود و طالب نابودی خویش. مرغ خانگی می‌شود و اشتربه مهمانی می‌برد تا خانه‌اش را ویران سازد و سقفش را فرو ریزد و این تنها صالحانند که طالب ناقه می‌شوند تا سر تا پای وجودشان و همه هستی شان را در راه معشوق فنا کنند و در پیش وجهش هست را نیست گردانند تا در پس این فنا به بقا برسند.

این از خود بیخودان و ارسته چون صلاهی وصل می‌شنوند جان مرده شان اندک اندک جنبیدن می‌گیرد زیرا ایشان کم از خاک نیستند که از عشو صبا سبز می‌پوشد و سر از فنا بر می‌آورد و کم از کوه سنگین نیستند که به ناقه مبدل می‌شود و خود ناقه، ناقه‌های دیگر می‌زاید و بقا اندر بقا می‌شود:

کم زکوه سنگ نبود کز ولاد ناقه‌ای کان ناقه ناقه زاد زاد

۴۷۴۲/۶۱۴/۳

دنیای گسترده خیال مولانا با استفاده از تشبیهاتی بلیغ و ایهامی دل‌انگیز- که در همه تصاویر این بخش دیده می‌شود- ناگاه خدا را به میهمانی خانه کوچک هوش صالحان می‌برد تا آن را ویران سازد و در پس این ویرانی تصویری به عظمت دنیای پاک و مصفا و بی‌کرانه روح صالحان به وجود می‌آورد و دشوارترین اندیشه عرفانی یعنی «فناء فی الله و بقاء بالله» را در قالب تمثیلی زیبا چنان شیوا و بلیغ بیان می‌کند که آن را تا اعماق روح انسان نفوذ می‌دهد.

عزیر^۱

نام عزیر فقط یک بار در قرآن مجید در آیه ۳۰ سوره توبه آمده است، اما داستان عزیر و خراو به عقیده اکثر مفسرین در سوره بقره آیات ۲۵۹ به بعد یاد شده است. بر اساس این داستان خداوند عزیر را برای دیگر مردم آیتی قرار داد تا محشری را که به آنان وعده فرموده است محسوس سازد و شبهه از روز رستاخیز برطرف شود.

در شعر مولانا، عزیر مظهر همه کسانی است که چشم دل فرو می بندند و در «یوم دین» شک می کنند. مولانا برای این منکران کوردل داستان اجزای پوسیده خر عزیر را به همان صورتی که در کتابهای قصص آمده است نقل می کند تا این بی خردان منکر چشم دل بگشایند و حشر را آشکارا ببینند و هیچ گونه شک و شبهه ای برایشان باقی نماند:

هین عزیرا درنگر اندر خرت	که بیپوسیده است و ریزیده برت
پیش تو گرد آوریم اجزاش را	آن سر و دم و دو گوش و پاش را
دست نی و جزو بر هم می نهد	پاره ها را اجتماعی می دهد...
چشم بگشا حشر را پیدا ببین	تا نماند شبهه ات در یوم دین

...۱۷۹۳/۴۶۹/۳

به این ترتیب در کلام آرام و استوار و متناسب با پند مولانا قدرت بیچون دانا نموده می شود. پاره دوزی که کهنه ها بی سوزن می دوزد و «آنچنان دوزد که پیدا نیست درز» بعلاوه، هنگامی که دریای رحمت الهی به جوش می آید و سنگها آب حیوان می نوشند و فرش خاکی اطلس و زربفت می گردد، عزیر این مُرده صد ساله نیز از گوریرون می آید تا نشان دهنده قدرت الهی و رحمت بی منتهای او باشد:

چون که دریا های رحمت جوش کرد	سنگها هم آب حیوان نوش کرد...
مُرده صد ساله بیرون شد ز گور	دیو ملعون شد ز خوبی رشک حور

...۲۲۸۲/۹۴۴/۵

۱- رک: سوره بقره (۲) آیه ۲۵۹ و سوره توبه (۹) آیه ۳۰ اعلام قرآن، ص ۴۴۵ و ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۶۴ و قصص قرآن مجید، ص ۲۲ و مجمل التواریخ والقصص، صص ۹۲ و ۲۱۴ و قصص الانبیای این کثیر، الجزء الثانی، صص ۳۲۳ تا ۳۳۱.

در این تصویر احتمالاً «مردۀ صد ساله» همان عزیر است که مولانا با ایهامی خوش تمامی سرگذشت او را در ذهن انسان زنده می‌کند.

در شعر مولانا، پوران عزیر نیز مظهر و نمونه دو گروه انسانی هستند که یا همچون طفل «امروز روی معشوق نادیده دل به فردا می‌بندند و به مژده وصل دل خوش می‌کنند» و یا «نقد را در می‌یابند و به امید فردا، امروز را از دست نمی‌دهند. خود را واصل می‌دانند؛ می‌شناسند و پس از شناختن بی‌هوش می‌گردند و سرمست شناخت و معرفت سر در پای جانان می‌نهند»:

همچو پوران عزیر اندر گذر	آمده پرسسان ز احوال پدر
گشته ایشان پیرو باباشان جوان	پس پدرشان پیش آمد ناگهان
پس پرسیدند از او کای رهگذر	از عزیر ما عجب داری خبر
که کسی مان گفت امروز آن سند	بعد نومیدی ز بیرون می‌رسد
گفت آری بعد من خواهد رسید	آن یکی خوش شد چو این مژده شنید
بانگ می‌زد کای مبشر شاد باش	و آن دگر بشناخت بی‌هوش اوفتاد

عیسی^۱

حضرت عیسی یکی از پیامبرانی است که در فرهنگ اسلامی سرگذشت و ابعاد زندگی او تجلی یافته و بالطبع مضامین و اندیشه‌های باریکی پیرامون روایات قصص مربوط به او پدید آمده و کمتر شاعری است که از نام و یاد او متأثر نشده باشد.

عیسی فرزند مریم مقدس است که قبل از تولد فرزندش بی باغ میوه بهشت می یابد. او کسی است که با دمیده شدن روح الهی در آستین مریم به دنیا می آید و به هنگام تولدش درخت خشک به درختی پر میوه مبدل می شود و چشمه آب در زیر پای مادرش جاری می گردد. او در گهواره تکلم می کند و بر بی گناهی مادر گواهی می دهد. پیامبری است که سوار بر خر به هدایت و تبلیغ مشغول می شود، مردگان را زنده می کند و با دم مسیحایی خویش بیماران را شفا می بخشد و مرغ گلین را به پرنده ای زنده تبدیل می کند. بر روی آب راه می رود و رنگریزی است که در خم یکرنگی او همه رنگها یک رنگند و بالاخره او پیامبری است که به ظاهر بر صلیب کشیده می شود اما خداوند او را به آسمان چهارم بالا می برد.

مولانا نیز همچون دیگر شاعران با الهام از سرگذشت عیسی بسیاری از مضامین عالی عرفانی و تجربه های ذهنی خویش را بیان نموده و جنبه های مختلف زندگی او را شاعرانه متجلی کرده است.

نولد عیسی از مریم با کره

سرگذشت مریم در قرآن کریم به تفصیل آمده است و آنچه در قرآن به آن تأکید شده عصمت و عفت مریم عذراست.^۲

۱- رک: بقره (۲) ۸۷، آل عمران (۳) آیات ۳۳ تا ۵۹، مائده (۵) آیات ۱۰۹ تا ۱۲۰، نساء (۴) آیات ۱۵۶ تا ۱۵۹ و ۱۷۱ و ۱۷۲، انعام (۶) آیات ۱۱۰ تا ۱۱۴ و ۴۶ و ۷۸، توبه (۹) آیات ۳۰ و ۳۱ و ۱۱۱، مومنون (۲۳) آیه ۵۰، زخرف (۴۳) آیات ۵۷ تا ۶۵، صف (۶۱) آیات ۶ و ۱۴، حدید (۵۷) آیات ۲۶ و ۲۷، تحریم (۶۶) آیه ۱۲، مریم (۱۹) آیات ۱۶ تا ۳۵ و اعلام قرآن، صص ۴۷۰ و ۴۷۳ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۳۶۵ و ۳۷۵ و ۳۸۱ و قصص قرآن مجید، صص ۴۷ و ۲۹۵ و قصص قرآن، صص ۲۵۳ و تبصرة العوام، صص ۲۵ و تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، صص ۷۷۷ و قصص الانبیای ابن کثیر، جزء ثانی، صص ۳۸۰ و قصص الانبیای عبدالوهاب النجار، صص ۳۸۳ و ۳۸۴.

۲- آل عمران (۳) آیات ۴۵ تا ۶۰ و مائده (۵) آیات ۱۰۹ تا ۱۲۰ و مریم (۱۹) آیات ۱۶ تا ۳۵.

مهمترین جهت شخصیت او یعنی آبستنی از باکره که منحصر به مریم نیست و موارد مشابهی دارد^۱ در ادبیات فارسی منشأ بسیاری از تعابیر و استعارات و ترکیبات و تصاویر شاعرانه شده است. داستان به وجود آمدن عیسی در حالی که مادرش بکر بود از جمله موضوعاتی است که در شعر مولانا تجلی شاعرانه یافته است.

مولانا گاه صریحا به این ماجرا اشاره می‌کند و جبرئیل را مأمور دمیدن روح در مریم می‌داند:
از دم جبریل عیسی شد پدید کی به صورت همچو او بُد یا به دید

۳۹۸۲/۱۰۳۹/۵

پس از این مولانا نتیجه می‌گیرد که هیچ اصلی مانند اثر آن نیست اما هر دو رابطه‌ای شگفت‌انگیز دارند و جنسیت در جهان هستی منحصر به شکل و ذات نیست. درست است که ما با آن موجود برترین تجانس نداریم اما رابطه‌ای شگفت با او داریم که «مای ما درمای او فانی می‌شود» و او همچنان در حال فردانیت و احدیت ثابت می‌ماند. پس نمودهای غیرمادی در قلمرو مادی بدون سنخیت و تجانس با یکدیگر مرتبط بوده، تأثیر متقابل با یکدیگر دارند. روح کل با جانهای جزئی ارتباط برقرار می‌کند و در نتیجه این، جانهای جزئی نتایج گرانمایی از این ارتباط می‌گیرند و نیروی ملکوتی کسب می‌کنند. بنابراین همه جهان هستی تحت تأثیر یک جان کل قرار دارد.

هنگامی که جان جزئی از جانِ جان بهره‌ای می‌گیرد در حقیقت جهان دیگری به وجود می‌آید و «مریم روح جزئی» با روح کل در می‌آمیزد و «حامل عیسی» می‌شود که از بُعد و مساحت و سایر خصوصیات ماده برتر است. پس مبدا که تیرگیهای جهان ماده انسان را از سیر به سوی روحانیت و عالم پاک ملکوت باز دارد و آشکال فریبای زندگی مادی مانع راه او در رهگذر ابدیت گردد:

ای بسا کس را که صورت راه زد	قصده صورت کرد و بر الله زد...
جان کل با جان جزو آسیب کرد	جان از او دُری ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب	حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که بر خشک و تراست	آن مسیحی کز مساحت برتر است

۱ - «تولد فرزند از باکره در داستانهای ملل قدیم از قبیل هند و یونان وجود داشته است. «کریشنا» خدای هندیان از دوشیزه‌ای به نام «دیوایی» تولد یافته و پیش از او «انی» خدای آتش هندیان از «مایا» ی عذرا متولد شده و در یونان «دانا» مادر «پرسئوس» در زندان به وسیله قطرات باران طلا که از جانب خدای خدایان در دهان او چکیده است به پرسئوس آبستن شده است.» (اعلام قرآن، ص ۵۹۳).

پس زجان جان چو حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان

...۱۱۸۶/۲۵۵/۲

بنابراین، انسان آگاه قبل از آن که خواسته‌ها و تمایلات نفسانی او را در دریای حسرت و فریاد فراق رها سازد با اختیار خویش دست از آنها برمی دارد و با بی نیازی روح، دیده از آنها بر می بندد و همچون مریم از شر نفس و خواسته‌های زودگذر به خدای رحمان پناه می برد:

همچو مریم گوی پیش از فوت ملک نفس را کالعود بالرحمن مشک

۳۷۴۵/۵۶۴/۳

به این ترتیب مولانا از انسانها می خواهد تا از نفس فریبکار بگریزند و به دامان عشق پناه برند و از عدم به سوی وجود واقعی گرایند و به او که جانِ جان است دل بندند و خود را فدای دمی سازند که از نسیمش مریم حامله می گردد:

دور گردونه‌ها ز موج عشق دان گرنبودی عشق بفسردی جهان

روح کی گشتی فدای آن دمی کز نسیمش حامله شد مریمی

...۳۸۵۴/۱۰۳۳/۵

مولانا از انسانها می خواهد تا برای رسیدن به معشوق و برای رهایی از تعلقات و وابستگیها به ندایی که از حلقوم رهبران راه حق برمی آید گوش کنند تا همچون مردگان سر از خاک بر دارند و زنده واقعی گردند. بانگ الهی را با آن که در زیر پرده پنهان است بشنوند زیرا این صدا را از ورای حجاب نیز می توان شنید. همچنان که راز الهی در درون مریم القا شد و عیسی را حمل کرد آنان نیز می توانند مانند مریم پاک به ندای سحرآمیز و نغمه اولیاء الله که چیزی جز صدای الهی نیست گوش فرا دهند تا حامل عیسی حقایق گردند:

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را زایشان حیات است و نما

جانهای مرده اندر گورتن برجهد ز آوازشان اندر کفن...

بانگ حق اندر حجاب و بی حجب آن دهد کاوداد مریم را زجیب

...۱۹۷۸/۹۸/۱

و سپس به شکرانه آزادی از بند بندگی نفس شاد باشند همچنان که وقتی بهار اجزای درختان را آبتن می کند و اجسام آنها پر از میوه ها می گردد به شکرانه آن لباس زیبا می پوشند و رقصان و مست شکرگزارها دارند. و همچنان که «مریمان بی شوی درختان» از نسیم بهار آبتن می گردند و «فرزندان مسیح گونی» به دنیا می آورند که بی گفتار فصیحند و شکرگزار نعمتهای حق، ایشان نیز به شکرگزاری بپردازند و اکنون که به وسیله آب حیات سخنان اولیاء الله به گلستانی خوشرنگ

مبدل گشته اند و «مریم وار حاملِ عیسیِ حقایق» شده اند سپاس آن را بی زبان به جای آرند:

ای گروه مؤمنان شادی کنید	همچو سرو و سوسن آزادی کنید
لیک می‌گویید هر دم شکر آب	بی زبان چون گلستان خوش خضاب
بی زبان گویند سوو و سبزه زار	شکر آب و شکر عدل نوبهار
حله‌ها پوشیده و دامن کشان	مست و رقاص و خوش و عنبرفشان
جزو جزو آبستن از شاه بهار	جسمشان از درج پر در ثمار
مریمان بی شوی آبست از مسیح	خامشان بی لاف و گفتاری فصیح

...۴۵۴۵/۱۲۸۴/۶

در این تابلو زیبا مولانا تصویری بسیار دل‌انگیز و چند بُعدی ارائه کرده است. اجزای این تصویر از گره خوردگی و هماهنگی کامل برخوردار است و تمام عناصر آن هماهنگ در خدمت تصویر تجربه ذهنی شاعر درآمده است. در این تصویر کمال هنری شاعر در توصیف طبیعت و نیز بهره‌گیری از صنعت تلمیح و تجلی شاعرانه رمزا و اشارات داستانی بخوبی آشکار است.

تشبیه «رها شدگان از بند بندگی دنیای مادی» به «باغ سرسبزی که گیاهان آن حله پوشیده و دامن کشان و مست و رقاص به شکرگزاری مشغولند» و تشبیه درختان به «مریمان بی شویی که از شاه بهار حامل میوه‌های فصیح و مسیح‌گون گشته که بی زبان شکر نعمت می‌گویند» از نهایت ذوق لطیف مولانا حکایت می‌کند.

در جای دیگر نیز تصویری به همین زیبایی می‌آفریند تا نشان دهد «اجزای مستان وصال حامل تمثالهای حال و قال هستند» و در جمال حال دهانشان و امانده و قدرت بیان آن را ندارند:

حمل نبود بی زمستی و لاغ	بی بهاری کی شود زاینده باغ
حاملان و بچگانشان در کنار	شد دلیل عشقبازی با بهار
هر درختی در رضاع کودکان	همچو مریم حامل از شاهی نهان...
همچنین اجزای مستان وصال	حامل از تمثالهای حال و قال
در جمال حال و امانده دهان	چشم غایب گشته از نقش جهان

...۱۸۰۸/۱۱۴۶/۶

مولانا یک بار نیز چگونگی پیدا شدن روح القدس را به صورت آدمی بر مریم به هنگام غسل و برهنگی و پناه بردن مریم به حق تعالی را به شیوه‌ای بسیار دل‌انگیز و شاعرانه بیان می‌کند.

مریم «صورتی بس جانفزا و دلربا در خلا» می‌بیند، دیدنی سوای دیدنهای طبیعی. روح الامین چون «مه و خورشید» در مقابل او ظاهر می‌شود و مریم در حالت برهنگی از فساد می‌ترسد و

به لرزه می افتد و درحالت بیخودی در پناه حق می‌گریزد زیرا حصاری بهتر از آن نمی‌یابد:

دید مریم صورتی بس جانفزا	جانفزایی دلربایی در خلا
پیش او بر رست از روی زمین	چون مه و خورشید آن روح الامین
از زمین بر رست خوبی بی نقاب	آن چنان کز شرق روید آفتاب
لرزه بر اعضای مریم اوفتاد	کاو برهنه بود ترسید از فساد
صورتی که یوسف اردیدی عیان	دست از حیرت بریدی چون زنان...
گشت بی خود مریم و در بی خودی	گفت بجهم در پناه ایزدی
زان که عادت کرده بود آن پاک جیب	در هزیمت رخت بردن سوی غیب
چون جهان را دید ملکی بی قرار	حازمانه ساخت زان حضرت حصار

...۳۷۴۶/۵۶۵/۳

مریم در مقابل «غمزه‌ها و کرشمه‌های عقل سوز» آن فرشته انسان نما قرار می‌گیرد که «صدها پدر درخشان بر آن رشک می‌برند و به دق می‌نشینند» و «زهره در مقابلش زهره دم‌زدن ندارد» و «خسروان هوش در مقابلش بی‌هوش می‌گردند» و «یوسف از حیرت چون زنان دست می‌برد» و در این حالت چه قدرت و توانی جز قدرت حق می‌توانست مریم را از خطا مصون بدارد:

چون بدید آن غمزه‌های عقل سوز	که از او می‌شد جگرها تیردوز
شاه و لشکر حلقه در گوشش شده	خسروان هوش بی‌هوشش شده
صد هزاران شاه مملوکش به رق	صد هزاران بدر را داده به دق
زهره نی هر زهره را تا دم‌زند	عقل کلش چون ببیند کم‌زند
از پناه حق حصاری به ندید	یورتگه نزدیک آن دژ بر گزید

...۳۷۵۷/۵۶۵/۳

این تصویر حاصل اغراق دل‌انگیزی است که با کمک آن پاکی و عفت مریم نشان داده شده است. در این حالت اضطراب بی‌نهایت که مریم را همچون «ماهیان بر روی زمین» ساخته است این فرشته «امین حضرت» درحالی که «از لبانش نور می‌تراود» بر مریم بانگ می‌زند که از من دوری مجوزی را من امین بارگاه الهی هستم اما «نقش مشکلی» هستم که هم خیال و هم هلال می‌نمایم. ای مریم «تو لاحول می‌گویی» و از من به خدایت پناه می‌بری درحالی که من پیک خدا هستم:

چون که مریم مضطرب شد یک زمان	همچنان که بر زمین آن ماهیان
بانگ بروی زد نمودار کرم	که امین حضرتم از من مرم...

این همی گفت و ذباله نورپاک از لبش می شد پیایی بر سماک...
 مریما بنگر که نقش مشکلم هم هلالم هم خیال اندر دلم...
 هین مگولاحول عمران زاده ام که زلاحول این طرف افتاده ام...
 تو همی گیری پناه از من به حق من نگاریده پناه هم در سبق
 آن پناه هم من که مخلصهات بود تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ

...۳۸۱۲/۵۶۷/۳

پس از این مولانا به بیان بلای ناشناخت می پردازد و معتقد است که در دنیا بلایی بدتر از
 ناشناخت وجود ندارد و کدام درد بدتر از این که در مقابل معشوق قرار گیری و توانی عشق روحانی
 را در درون خود شکوفا سازی؟ ای مریم پاک، یار را بیگانه می پنداری و چنین لطفی را نادیده
 می گیری و از آن فرار می کنی:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت
 یار را اغیار پنداری همی شادی را نام بنهادی غمی

...۳۸۲۶/۵۶۸/۳

در همین جا مولانا «شمع مریم» را فروخته نگاه می دارد و بر سرقصه ای دیگر می رود:
 شمع مریم را بهل فروخته که بخارا می رود آن سوخته

...۳۸۳۴/۵۶۹/۳

اما بر اساس قصه بالاخره با همه اضطرابی که مریم نشان می دهد بنا بر مشیت خداوند روح
 الهی در مریم دمیده می شود و مریم حامل عیسی می گردد.

هنگامی که زمان وضع حمل او فرا می رسد او خود را به تنه درختی می چسباند و به فرمان
 خداوند درخت را تکان می دهد و درخت خشک به درخت خرمای تازه مبدل می گردد. این قصه
 نیز مانند دیگر وقایع انعکاسی شگفت آور در شعر مولانا دارد.

درد مریم در شعر مولانا به «درد طلب» تبدیل می شود تا سالک همچون مریم به سوی درخت
 بارور حقیقت و میوه شیرین آن کشیده شود و از آن برخوردار گردد.

به عقیده مولانا، آینه تمام نمای روح انسان روی یار و معشوق مطلق است، لذا سالک و
 راهرو راستین خویش را در جویبارهای محدود و فانی مستهلک نمی سازد و به سوی دریای ابدیت
 روانه می شود تا آینه کل را بیابد و سیمای واقعی جان خویش را در آن مشاهده کند. جستجوی او
 از مراحل اولیه شروع می شود اما پایانی شگفت آور دارد که همان یافتن حقیقت است آن چنان که
 درد زایمان مریم را به سوی شاخه نخل کشانید اما او میوه شیرین خرما از آن چید:

ز این طلب بنده به کوی تورسید درد مریم را به خرما بن کشید
۹۹/۲۰۷/۲

بنابراین اگرچه انسان به ظاهر از ذات خداوند دور است، می‌تواند در راه طلب قدم گذارد و از طریق رسولان و معجزاتشان اوصاف کمال و ذات او را درک کند. همچنین می‌تواند به وسیله کراماتی که از دل پیران با صفا بروز می‌کند بهره جوید و سرمست باده عشق الهی گردد. با این حال خوشا آن درون پاکی که بی‌نیاز از معجزه با جان پاک صاحب معجزه درمی‌آمیزد و با او یکی می‌شود و بدون واسطه او را می‌شناسد و مریم وار از میوه‌های بهشتی بدون باغ بهره می‌گیرد:

حبذا خوان مسیحی بی کمی حبذا بی باغ میوه مریمی

۱۳۱۰/۱۱۲۲/۶

به عقیده مولانا، حتی انسانی که از داشتن درون پاک و قلب مصفا محروم است می‌تواند سینه خود را صیقلی دهد و زندگی واقعی به دست آورد، زیرا همچنان که از سوز دل مریم شاخه خشک نخل خرم شد و خرمای تازه آورد سینه و قلب آلوده انسان نیز می‌تواند مصفا گردد و حیات دوباره یابد:

صیقلی کن یک دوروزی سینه را دفتر خود ساز آن آینه را...
می‌شود مبدل ز سوز مریمی شاخه خشکی به نخل خرمی

...۱۲۹۰/۱۱۲۱/۶

این انسان رها شده از آلودگی و صاحب دل مصفا و درخشان پس از پذیرفتن ایمان همچون مهمان حریص حضرت محمد(ص) بر سفره الهی می‌نشیند و روح گرسنه و پرتاب و تپش خویش را با آن سیر می‌سازد و از آن پس خود را مریم عذایی می‌بیند که غذایش میوه بهشتی ایمان گردیده و آرزو حرص و طمعش سرنگون شده و در مقابل آن روحش فربه گردیده است:

آن که از جوع البقر برمی‌تپید همچو مریم میوه جنت بچید
میوه جنت سوی چشمش شتافت معده چون دوزخش آرام یافت

...۲۸۵/۸۳۳/۵

بالاخره مولانا انسان را به وفاداری به عهد خود نسبت به خداوند فرا می‌خواند و او را به راز و نیاز با حق دعوت می‌کند تا خداوند نیز از کرم خود به او وفا کند و دعای واقعی اش را بپذیرد و همچون مریم بی دانه نخلش دهد:

گر ننداری دانه ایزد زان دعا بخشدت نخلی که نعم ما سعی
همچو مریم درد بودش دانه نی سبز کرد آن نخل را صاحب فنی
زان که وافی بود آن خاتون راد بی مرادش داد یزدان صد مراد
...۱۱۸۹/۸۸۱/۵

و ای بسا دعاگویانی که دعایشان از سوز دل و از قلبی پاک بر می خیزد و قفل دلها را می‌گشاید و «زشتان را در بزم خوبان جای می‌دهد و ابلیسان را کروب‌ی می‌کند» و «با فردست این پاک‌دلان مریم صفت درخت خشک قلبها بوی مُشک می‌گیرد و تازه می‌شود»:

گفت قبطی تو دعایی کن که من از سیاهی دل ندارم آن دهن
تا بود که قفل این دل وا شود زشت را در بزم خوبان جا شود...
یا به فردست مریم بوی مشک یابد و تری و میوه شاخ خشک
...۳۵۱۷/۷۹۷/۴

بدین سان مولانا با دست مریم زشتان را به بزم خوبان می‌کشاند و درخت خشک قلبها را طراوت و تازگی می‌بخشد و خواننده را به فضای خوش و عطرآگین باغ شعرش می‌برد تا سرخوش و مست لذت ببرد و باغبان را بستاند.

عیسی در گهواره

سخن‌گویی عیسی در مهد یکی از موضوعات بسیار مهم زندگی عیسی است که در ادبیات فارسی بازتابی وسیع دارد و مولانا نیز همچون شعرای دیگر با الهام گرفتن از این واقعه مهم تعبیر لطیف و زیبایی ساخته و ضمن تجلی شاعرانه آن، کلام خویش را دلنشین کرده است. مولانا گاه صریحاً به سخن‌گویی عیسی در گهواره اشاره می‌کند و علت آن را نیز بوضوح بیان می‌کند. به نظر او گوشه‌ای کر هرگز تعالیم الهی را نمی‌پذیرند و هیچ بنده‌ای نیز بدون تعلیم ناطق نخواهد شد. حتی عیسی مسیح نیز با تعلیم ایزد متعال ناطق می‌شود و برای دفع تهمت به هنگام تولد و در گهواره سخن می‌گوید:

آن که بی تعلیم ناطق بد خداست که صفات او زعلتها جداست...
یا مسیحی که به تعلیم و دود در ولادت ناطق آمد در وجود
از برای دفع تهمت در ولاد که نژاده است از زنا و از فساد
...۳۰۶۲/۷۷۴/۴

به این ترتیب نیاز مریم به اثبات پاکدامنی اش باعث می‌شود که طفل نوزاد او در گهواره به

تعلیم خداوند سخن بگوید. آن نوزاد جزئی از مریم بود و از او جدا گشته و به سخن درآمده است:

آن نیاز مریمی بوده است و درد که چنان طفلی سخن آغاز کرد
جزو او بی او برای او بگفت جزو جزوت گفت دارد درنهفت
دست و پا شاهد شوندت ای رهی منکری را چند دست و پا نهی

...۳۲۴۹/۵۴۰/۳

در این جاست که مولانا با کمال مهارت ضمن برقراری رابطه‌ای دقیق، غافلان نادان را ملامت می‌کند که نمی‌توانند صدای اجزای پیوسته خویش را بشنوند ولی روزی فرا خواهد رسید که دست و پای آنان همچون مسیح به کردارشان گواهی خواهد داد. به نظر مولانا، حقیقت را باید گفت زیرا حتی اگر یک نفر شایسته دریافت حقیقت وجود داشته باشد «های و هوی حق پرستان» اثر خواهد کرد و حتی سنگ و کلوخ نیز برای حق شناسی، ناطقان و تشریح کنندگان واقعی خواهند بود و مولانا برای بیان این معنی تمثیل مریم و گفتگوی طفل او را بیان می‌کند که نشانه خیال گسترده و اندیشه بارور اوست. اما زیباترین جلوه شاعرانه این واقعه را در شعر مولانا زمانی می‌توان دید که عیسی درمهد فریاد بر می‌آورد که «جوان ناگشته ما شیخیم و پیر».

مولانا به هنگام وصف پیر از خود بی خود می‌شود در نظر او پیری که سرمویی از وصف برایش مانده است «آفاقی است و پیر واقعی» نیست. پیر آن کسی است که موی سیاه هستی‌اش را به کلی از دست داده و تاری از آن باقی نگذاشته است. بنابراین پیران موی سفید ظاهری لایق رهبری و هدایت کردن سالکان نیستند زیرا آن که با خود است موی سیاه هستی را از خود دور نکرده خواه جوان باشد یا کهنسال، آفاقی است نه عرشی. بنابراین، مقبول خدا هم نیست در حالی که عیسی صفتان درگهواره فریاد بر می‌آورند که «جوان ناگشته ما شیخیم و پیر».

در این تصویر از یک سوتشبه «هستی» به «موی سیاه» - که باید همه آن به سفیدی مبدل شود و اثری از آن نماند تا شخص لایق صفت پیری گردد- و از سوی دیگر ارتباط نظرگیری که بین این مفهوم و سخن گفتن عیسی در کودکی وجود دارد لطف خاصی به کلام مولانا بخشیده است:

شیخ که بود پیری معنی موسفید معنی این موبدان ای بی امید
هست آن موی سیه هستی او تا زهستی‌اش نماند تار مو
چون که هستی‌اش نماند پیراوست گرسیه موباشد او یا خود دموست...
عیسی اندر مهد بردارد نفیر که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر...

ورسر مویی ز وصفش باقی است اونه از عرش است او آفاقی است

...۱۸۲۰/۴۷۰/۳

بنابراین نشان پیری ترک هستی و نشان الفت با حق، جوششِ نطق از دل است و زمانی نطق از دل می جوشد که عارف مست از شرابِ عشق گردد، شرابی که چون نوشیده شود آب نطق گنگ را نیز به جوشش در می آورد و باعث می شود که طفلی نوزاد همچون مسیح حکمت بالغ بخواند و خبر فصیح گردد:

جوش نطق از دل نشان دوستی است بستگی نطق از بی الفتی است...

طفل نوزاده شود خبر فصیح حکمت بالغ بخواند چون مسیح

...۲۶۴۱/۱۱۸۶/۶

به این ترتیب مولانا نیز همچون خبری فصیح، مسیح آسا دنیایی حکمت را در زیر رمزها و اشاراتش پنهان می کند و آب نطقش می جوشد و با بهره گیری شاعرانه از این واقعه ظرافت روحی خویش را نمایان می سازد.

عیسی و زنده کردن مردگان و شفای بیماران

داستان عیسی و زنده کردن مردگان یا دمیدن روح در آنان در شعر شاعران بازتابی وسیع دارد و دم معجزه آسای عیسی که مظهر جانبخشی و حیات است دستمایه بیان اندیشه های بلند آنان شده است.

اگر عیسی با دم مسیحایی خویش بر «عازر» می دمد و به او جان می بخشد، عازر دوباره می میرد اما در شعر مولانا، روحی که از ایمان به وسیله حضرت محمد (ص) در جان مرده کافر دمیده می شود به او زندگی و حیات ابدی می بخشد. این مرده تولدی دیگر می یابد، تولدی که «از عهده دو صد مادر» بر نمی آید. او صاحب چنان روحی می شود که جان اجل را نیز می ستاند:

یا رسول الله رسالت را تمام تو نمودی همچو شمس بی غمام

این که تو کردی دو صد مادر نکرد عیسی از افسونش با عازر نکرد

از تو جانم از اجل نک جان ببرد عازر ارشد زنده زان دم باز مرد

...۲۷۴/۸۳۲/۵

به این ترتیب جانی که کافر از «کلمه شهادت» می گیرد و زندگی و حیاتی که محمد (ص) به او می بخشد به ابدیت رهنمونش می سازد و معجزه حیاتبخش عیسی در مقابل این معجزه پیامبر اسلام ناچیز شمرده می شود.

در جای دیگر حضرت رسول، عیسی است که می‌جنگد تا مردگان را زنده سازد و بی‌خبران را از هلاک رهایی بخشد و اگر آنان از جهل خویش خود را در آتش می‌افکنند، حضرت محمد (ص) آنها را بآباد و دست می‌راند تا در آتش نیفتند و این هنگامی است که پیامبر اکرم «بستگانِ دربند» را می‌بیند و می‌خندد و یکی بر آن حضرت طعنه می‌زند و او را اسیر و بنده دنیا می‌نامد. اما پیامبر اکرم گفته‌آنان و سخن دلشان را فهم می‌کند و این چنین به آنها پاسخ می‌گوید:

سگ نیم تا پرچم مرده کنم عیسی ام آیم که تا زنده‌اش کنم
زان همی کردم صفوف جنگ چاک تا رهامم مر شما را از هلاک

... ۴۶۰۳/۶۰۷/۳

حضرت موسی نیز خود را مایه رشک مسیح می‌داند زیرا او غرق پیغام خداست و جانبخش روحهای مرده:

گفت هستم غرق پیغام خدا جادویی که دید با نام خدا...
من به جادویان چه مانم ای وقیح کز دمم پر رشک می‌گردد مسیح

... ۲۳۸۱/۷۴۰/۴

اما اگر در این جا عیسی در مقابل دم موسی گرفتار حسد می‌شود گروهی پزشکان خودپسند و مغرور خود را مسیح عالم می‌دانند که داروی همه دردها در دست آنهاست اما چون تکیه بردانش و قدرت خویش می‌کنند و مشیت الهی فراموش می‌گردد خداوند عجز ایشان را ظاهر می‌سازد:

هر یکی از ما مسیح عالمی است هر الم را در کف ما مرهمی است
گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر

... ۴۷/۵/۱

و ای بسا سرمستان آتش که خود را نور مطلق می‌یابند و بی‌خبر از زمان امتحان بر ابلهان می‌دمند و خود را عیسی می‌نامند. اینان کسانی هستند که از مردان راه حق غیر صورت ندیده‌اند و دل به ظاهر بسته‌اند:

ای بسا شوخان ز اندک احترام از شهان ناموخته جز گفت و لاف
هر یکی در کف عصا که موسی ام می‌دمد بر ابلهان که عیسی ام
آه از آن روزی که صدق صادقان باز خواهد از تو سنگ امتحان

... ۱۴۲۴/۸۹۴/۵

مولانا وقتی که می‌خواهد قدرت مادی و ظاهری را با قدرت روحانی و معنوی مقایسه کند، جالینوس را نمونه و مظهر قدرت مادی و عیسی را نمودار قدرت معنوی قرار می‌دهد و صد هزاران طب

جالینوس را در مقابل عیسی و دم او افسوس می نامد:

این جهان محدود و آن خود بی حد است نقش و صورت پیش آن معنی سد است...
صد هزاران طب جالینوس بود پیش عیسی و دمش افسوس بود
...۵۳۲/۲۸/۱

به عقیده مولانا، مادام که روح انسانی در راه تکامل پیش می رود، نقص پدیده های جسمانی و ضعف تن و صورت ظاهر اهمیت ندارد. بنابراین اگر عیسای روح وجود داشته باشد و به سوی حق و حقیقت پیش رود چه باک از نپرداختن به جسم و ظاهر؟ به همین جهت از انسان می خواهد تا عیسای روحش را به فعالیت وادارد و از آن بهره بگیرد. پیکار و تکاپوی ماده پرستی کالبد جسمانی را به روح عیسی دم وارد نسازد و آن را آزاد بگذارد تا راه خویش را ادامه دهد. از عیسای روحش شهوات و هواهای نفسانی نخواهد و از اندوه معاش خود را سرگردان و مضطرب نسازد و تنها در این اندیشه باشد که مطرود بارگاه قرب و عزت الهی نگردد:

عیسی روح تو با توحضر است نصرت از وی خواه کاو خوش ناصر است
لیک بیگارتن پر استخوان بردل عیسی مننه تو هر زمان...
زندگی تن مجواز عیسیت کام فرعون می خواه از موسیت
بردل خود کم نه اندیشه معاش عیش کم ناید تو بر درگاه باش
...۴۵۳/۲۲۳/۲

مولانا معتقد است که همه جانها در اصل آفرینش و پیش از آن که آلوده طبع و خواهشهای نفس شوند و به حجاب ماده مقید گردند دم عیسوی دارند و زندگی می بخشند و همه کس دارای همان قدرتی است که عیسی داشت اما عیسی از آرایش پاک شده و حجاب طبع و غبار تن را از چهره جان برگرفته و آن استعداد را به فعلیت درآورده است و هر که عیسی وار از آلودگیها پاک شود و حجاب صورت و صورت پرستی را از چهره جان برفکند عیسی صفت جان می بخشد:

جانها در اصل خود عیسی دمنند یک زمان زخمند و گاهی مرهمند
گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی
...۱۶۴۱/۸۲/۱

مولانا آدمی و بخصوص اولیاء الله و صورت کلام اولیا را همچون دم عیسی می داند که تنها به ظاهرش نباید نگریست زیرا دم عیسی نیز به ظاهر حرف و صوت است اما نتیجه حرف و صوت عیسی آن است که «مرگ از آن گریزان می شود» و «مرده برمی جهد و می نشیند» پس واقعیت دم عیسی و عیسی صفات را بنگر و واقعیت وجود انسان را:

آدمی همچون عصای موسی است	آدمی همچون فسون عیسی است...
تو مبین زافسون عیسی حرف و صوت	آن ببین کزوی گریزان گشت موت
تو مبین زافسونش آن لهجات پست	آن نگر که مرده برجست و نشست

...۴۳۰۷/۵۹۲/۳

در این تصویر علاوه بر تشبیه زیبا و چشمگیری که به کار رفته تحرک و پویایی خاصی نیز ایجاد گردیده است. «گریختن مرگ» و «برجستن مرده و نشست او» تصویر زنده ای است که حقیقت وجود آدمی را پراهمیت تر جلوه داده است.

انسان الهی هنگامی که به مقام تسلیم محض می رسد و در عشق جانان خودی خود را از دست می دهد خود را مرده ای در قبضه خالق عیسی می داند که مرگ را به آستانش راهی نیست. او بقا را در فنا یافته و جان به «این عیسی» سپرده است:

هین مرا مرده مبین گرزنده ای	درکف شاهم نگر گربنده ای
مرده زنده کرد عیسی از کرم	من به کف خالق عیسی درم
کی بمانم مرده در قبضه خدا	برکف عیسی مدار این هم روا
شد رعیمی زنده لیکن باز مرد	شاد آن کاو جان به این عیسی سپرد

...۱۰۷۳/۶۷۵/۴

این مرد الهی از این پس خود را عیسایی می داند که دیگران از دم مسیحایی اش حیات ابدی می یابند:

عیسی ام لیکن هر آن کاو یافت جان	از دم من او بماند جاودان
---------------------------------	--------------------------

۱۰۷۶/۶۷۵/۴

به همین جهت است که تنها خاصان درگاه الهی دم مسیحایی به دست می آورند و چه بسا از نام خود نیز اثر می گیرند اما کوردلانی که برخلاف رسم و آیین عشق صدها مقصود دیگر در دل دارند و جانشان از عشق خالی است حتی اگر هر دم نام خدا را بر زبان آورند از خواص آن برخوردار نمی گردند عیسی صفتی از خود رسته و جانی به بارگاه حق راه یافته و از عشق دوست مالا مال گشته می باید تا آنچه از نام «هو» در وجود می آید از نام «او» نیز پیدا شود:

عام می خوانند هر دم نام پاک	این عمل نکند چون نبود عشقناک
آنچه عیسی کرده بود از نام هو	می شدی پیدا و را از نام او
چون که با حق متصل گردید جان	ذکر آن این است و ذکر اینست آن

...۴۰۴۰/۱۲۵۸/۶

این گروه عام بی خبر همچون مبتلایان به دردی هستند که بر صومعه عیسی گرد می آیند و همین که حاجاتشان روا گردید مانند اشتران بسته پایی که زانویشان گشاده شود به جای روان گشتن به سوی خداوند و شکرگزاری نعمتهایش شادمانه به سوی خانه هایشان می روند. آنان کسانی هستند که از «خوان اهل ذل غذای سکر و وجد بر می گیرند و آب حیات می نوشند اما با ناسپاسی به سوی سفره منعمان چرب دیگ می دوند تا جسم خویش را فربه سازند» غافل از آن که:

صومعه عیسی است خوان اهل دل	هان و هان ای مبتلا این درمهل
جمع گشتندی زهر اطراف خلق	از ضریر و لنگ و شل و اهل دل
بر در آن صومعه عیسی صباح	تا به دمشان وا رهاند از جناح
او چو فارغ گشتی از اوراد خویش	چاشتگه بیرون شدی آن خوب کیش
جوق جوقی مبتلا دیدی نزار	شسته بر در بر امید و انتظار
گفتی ای اصحاب آفت از خدا	حاجت این جملگانان شد روا
هین روان گردید بی رنج و عنا	سوی غفاری و اکرام خدا
جملگان چون اشتران بسته پای	که گشایی زانوی ایشان به رای
خوش دوان و شادمانه سوی خان	از دعای او شدند پا دوان

... ۲۹۹/۳۹۶/۳

این ابلهان غافل همچون آن شخص ابله‌اند که از عیسی درخواست می‌کند تا نام اعظم را به او بیاموزد غافل از آن که زنده کردن مردگان کار او نیست و نفسی که مرده زنده می‌کند باید «از باران پاکتر و از فرشتگان چالاکتر باشد»:

گفت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرة عمیق
گفتش آن همراه کان نام سنی	که بدان تو مرده را زنده کنی
مر مرا آموز تا احسان کنم	استخوانها را بدان با جان کنم
گفت خامش کن که این کار تو نیست	لایق انفاس و گفتار تو نیست
کان نفس خواهد ز باران پاکتر	وز فرشته در روش چالاکتر

۱۴۲/۲۰۹/۲

این احمق روح مرده خویش را رها کرده و به دنبال زنده کردن دیگران است:

گفت عیسی یارب این اسرار چیست	میل این ابله در این بیگار چیست...
مرده خود را رها کرده است او	مرده بیگانه را جوید رفو

۱۵۰/۲۰۹/۲

او شایسته آموختن اسم اعظم نیست زیرا اگر آن را بر زبان آورد کسی زنده نمی‌شود و آنگاه گمان می‌کند که عدم تأثیر مربوط به اسم اعظم است در حالی که نمی‌داند این نام باید از زبان اهل دلی بیان شود و درون و حالی الهی را نشان دهد:

زاین سبب عیسی بدان همراه خود در نیاموزید آن اسم صمد
کاو نداند عیب بر آلت نهد سنگ بر گل زن تو آتش کی جهد

...۳۰۸/۲۱۶/۲

ای بسا اصرار ابلهانه این گروه که بر دیدگان بیمار خود سرمه بیداری نکشیده‌اند، بر دانستن آنچه که لایقش نیستند باعث هلاکت و نابودی آنان می‌گردد چنان که اصرار همراه عیسی باعث می‌شود تا عیسی اسم اعظم را بر یکی از استخوانها بخواند و آن استخوان بر شکل و هیأت شیری درنده زنده شود و آن مرد را نابود سازد:

خواند عیسی نام حق بر استخوان از برای التماس آن جوان
حکم یزدان از پی آن خام مرد صورت آن استخوان را زنده کرد
از میان برجست یک شیر سیاه پنجه‌ای زد کرد نقشش را تباه

...۴۶۰/۲۲۳/۲

نتیجه‌ای که مولانا از این داستان عبرت‌انگیز می‌گیرد بسیار جالب توجه است. او این حادثه را مایه عبرتی می‌داند برای کسانی که آب صاف نطق اولیا و انبیا را می‌یابند و از آن بهره‌ای نمی‌گیرند و در همسفری و همراهی عیسی صفتان از دم جانبخش او خود را زنده نمی‌سازند و کمالی نمی‌جویند و برعکس در صدد بر می‌آیند تا سگ نفس زنده شود و باعث هلاک آنان گردد. مولانا عیسی را مثالی از ولی کامل و پیر می‌داند که طالب باید مطیع و فرمانبردار او باشد. طالب باید سخت‌دلی و سرکشی را رها کند و در مقابل پیر احساس عجز و نیاز نماید. در مقابل او خاک شود و سپس از خودی خود بمیرد تا دم عیسوی پیر دوباره زنده‌اش گرداند و روح تازه‌ای در کالبدش بدمد تا خوب و فرخنده گردد و به کمال برسد:

معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند همچو خویشت خوب و فرخنده کند

...۱۹۵۷/۹۷/۱

به نظر مولانا راهرو اگر زمانی تحت ارشاد پیر و راهبر الهی قرار گیرد از ظلمت رها می‌شود و در روشنایی مطلق فرو می‌رود. بنابراین شرط رسیدن به حق تسلیم به پیر است اما آنان که از پیران بینایی بخش دوری می‌جویند و در حالی که سرمه بینایی بخش در اختیارشان قرار گرفته از آن بهره

نمی‌برند، کور و کبود می‌مانند و از رشد و کمال بی‌نصیب می‌گردند:

هر ضربیری کز مسیحی سرکشد اوجه‌ودانه بمانند از رشد
قابل ضوبود اگرچه کوربود شد از این اعراض او کور و کبود
گویدش عیسی بزن درمن دودست ای عمی کحل عزیزی با من است

۴۱۱۸/۱۲۶۱/۶ ...

در این تصویر عیسی مظهر و نمودار پیرانی است که «کحل عزیزی» دارند و چشم نابینای کوردلان را شفا می‌بخشد اما تنها شرط، تسلیم مطلق در برابر این مسیح بینایی بخش است و مولانا خود نیز در همه احوال جویای پیر است:

من نجویم زاین سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر

۴۱۲۷/۱۲۶۲/۶

مولانا، ضیاء الحق حسام الدین را «عیسای مریمی» می‌داند که می‌تواند باعث شفا ی روح دردمند او گردد. او مرغ جاننش را «کبوتری بام آموخت» می‌داند که اگر صد بار از بام ضیاء الحق- این حسام دل و دین- رانده شود باز هم بر گرد بام او طواف خواهد کرد و پرنیان بر اوج، مست دام او خواهد بود:

آن کبوتر را که بام آموخت است تو مخوان می‌رانش کان پردوخت است
ای ضیاء الحق حسام الدین برانش کز ملاقات تو بر رسته است جاننش ...
جبرئیل عشقم و سدره ام تویی من سقیمم عیسی مریم تویی

۱۹۹۳/۱۱۵۵/۶ ...

مولانا علاوه بر تسلیم مطلق در مقابل پیر، در راه سلوک و طلب بهتر از تانی چیزی را نمی‌یابد و آن را موجب اقبال و سرور می‌شناسد و معتقد است اگر خداوند در خلقت تانی پیشه کرد تنها به خاطر تعلیم دادن بوده است و گرنه چگونه ممکن است در حالی که عیسی بایک دم مرده‌ای را زنده می‌کند خداوند خالق عیسی نتواند مردم را در یک دم به وجود آورد:

قادر آمد عیسی کز یک دعا بی توقف بر جهانم مرده را
خالق عیسی بنستواند که او بی توقف مردم آرد توبه تو

۳۵۴۹/۵۵۵/۳ ...

به عقیده مولانا «طلب مفتاح فتوح و کلید مطلوبات است و خروسی است که آمدن صبح حقیقت را نوید می‌دهد». او صوفی صفاجورا ابن وقت می‌داند که وقت را سخت در آغوش بگیرفته در حالی که «صافی غرق نورایزدی است و همه حالها موقوف عزم و رأی اویند و از نفخ مسیحایی او

زنده‌اند. او تنها درمطلوب می‌نگرد و خشک لبی است که دائماً آب می‌جوید و فارغ از احوال و اوقات خود را به دریای عشق می‌اندازد و بالاخره نیز به سرچشمهٔ زلال حقیقت دست می‌یابد):

صوفی ابن السوقت باشد درمثال لیک صافی فارغ است از وقت و حال
حاله‌ها موقوف عزم و رای او زنده از نفخ مسیح آسای او

...۱۴۴۱/۴۵۰/۳

و بالاخره در شعر مولانا آدمی به هنگام مرگ از عالم حس و از زندان ماده نجات می‌یابد و به عالمی قدم می‌گذارد که ذره ذرهٔ آن عیسی دم است و روح افزا و آسایش در آسایش:

من جهان را چون رحم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم من سکون
اندر این آتش بدیدم عالمی ذره ذره اندر او عیسی دمی
نک جهان نیست شکل هست ذات وان جهان هست شکل بی ثبات

...۸۰۶/۴۱/۱

بدین سان مولانا با استفاده از این رمز و دم مسیحایی خویش و ساختن تصاویر شاعرانه انسان را از عالم ماده جدا می‌کند و به دنیای پاک معرفت و اندیشه می‌برد که روح افزاست و آسایش در آسایش.

عیسی و ساختن مرغ از گل

یکی از معجزات حضرت عیسی که در قرآن مجید نیز مسطور است، ساختن مرغ از گل می‌باشد^۱. در فرهنگها شب پره یا خفاش را مرغ عیسی گفته‌اند.

از آن جا که هریک از جنبه‌های زندگی و معجزات حضرت عیسی در شعر مولانا انعکاس یافته است، معجزهٔ ساختن پرنده از گل نیز در شعر او تجلی کرده است تا با استفاده از آن تصرف و قدرت خداوند را اثبات کند:

آب و گل چون از دم عیسی چرید بال و پر بگشاد و مرغی شد پدید
هست تسبیحت به جای آب و گل مرغ جنت شد زنفخ صدق دل

...۸۷۸/۴۵/۱

اگرچه مولانا در این تصویر، که زائیدهٔ خیال نوآفرین و باریک‌اندیشی و نازک‌خیالی اوست، صریحاً به این معجزه اشاره می‌کند زیباترین و بهترین بهره را از آن می‌گیرد. او صدق دل را نفخی

۱- اَنسَى اَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللَّهِ (سوره آل عمران (۳) آیه ۴۹)

می داند که بدون آن آب و گل تسبیح انسان مرغ جنت نخواهد شد.
اما همین عیسی که به مرده جان می دهد و از گل مرغ پرنده می سازد وحشترده و باشتاب از
احمق می گریزد تا خود را از شر او نجات دهد و هنگامی که از او می پرسند مگر تو همان مسیحی
نیستی که کور را بینا می سازد و کر را شنوایی می دهد و استخوانهای پوسیده را حیات می بخشد و از
گل مرغ می سازد؟ جواب می دهد: همانم. اما در جواب این پرسش که چرا احمق را عاقل
نمی سازی به خداوند سوگند می خورد که اسم اعظم را برکوه خوانده و شکافته است، برمرده خوانده
و زنده گشته و حتی در معدوم خوانده و هست گردیده اما همان اسم را بر احمق نیز خوانده و از
حماقت دست برنداشته است:

عیسی مریم به کوهی می گریخت ^۱	شیر گویی خون او می خواست ریخت
آن یکی در پی دوید و گفت خیر	در پیت کس نیست چه گریزی چو طیر
باشتاب و آن چنان می تاخت جفت	کز شتاب خود جواب او نگفت
یک دو میدان در پی عیسی براند	پس به جد جد عیسی را بخواند...
از که این سومی گریزی ای کریم	نی پیت شیرو نه خصم و خوف و بیم
گفت از احمق گریزانم برو	می رهانم خویش را بندم مشو
گفت آخر آن مسیحایی تویی	که شود کور و کر از تو مستوی
گفت آری گفت آن شه نیستی	که فسون غیب را ما ویستی
چون بخوانی آن فسون برمرده ای	برجهد چون شیر صید آورده ای
گفت آری آن منم گفتا که تو	نی ز گل مرغان کنی ای خوبرو
گفت آری گفت پس ای روح پاک	هر چه خواهی می کنی از کیست باک

...۲۶۰۹/۵۰۸/۳

بالاخره پس از گفتگوی فراوان عیسی حماقت را قهر و خشم الهی می داند که چون داغی بر
دل شخص می نشیند و چاره آن داغ از عهده هیچ کس ساخته نیست:

گفت رنج احمقی قهر خداست	رنج کوری نیست قهر آن ابتلاست
ابتلا رنجی است کان رحم آورد	احمقی رنجی است کان زخم آورد

...۲۶۳۱/۵۰۹/۳

مولانا نتیجه می گیرد که انسان عاقل باید مسیح وار از احمق بگریزد زیرا احمق خرد و وجدان

۱ - مأخذ آن روایت زیر است: «رُوی اَنّ عیسی عَلَیْهِ الصَّلَوةُ وَالسَّلَام اَتَى بِأَحْمَقٍ لِيُدَاوِيَهُ. فَقَالَ أَعْيَانِي مُدَاوَاةُ الْأَحْمَقِ وَلَمْ

يُعْنِي مُدَاوَاةُ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ.» (محاضرات الادباء، ج ۱، ص ۱۵ و مأخذ قصص وتمثيلات مثنوی، ص ۱۱۲).

را تدریجاً از انسان می‌دزد، حرارتش را می‌گیرد و به جای آن سردی و بی‌اعتنایی به وجدان و عقل را به او می‌دهد و همچنان که عیسی با گریز خود از احمق درس فرار از حماقت و احمقان را تعلیم می‌دهد مولانا نیز با بهره‌گیری از آن حکایت، درس فرار از احمقان پست صفتی را می‌دهد که دعوی هدایت دارند درحالی‌که راهزن راه حقیقت و گمراه‌کننده کاروانیان و راهیان طریق‌حقند:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت صحبت احمق بسی خونها بریخت
آن مسیحا را حذر نربیم بود ایمن است او آن پی تعلیم بود

...۲۶۳۴/۵۰۹/۳

عیسی و مائده آسمانی

مولانا که به همه حوادث زندگی عیسی توجه دارد به واقعه فرود آمدن مائده آسمانی برای حواریون و گروهی از همراهان عیسی نیز بندرت در مثنوی اشاره کرده است. ضرورت رعایت ادب و حفظ حدود میان سالک و پیرو یا حق‌تعالی را از طریق بیان عقوبت ناسپاسان و گستاخان قوم عیسی که ترک ادب کردند شرح می‌دهد و صریحاً به این واقعه اشاره می‌کند بی‌آن که قصد تصویرگری داشته باشد:

از خدا خواهیم توفیق ادب بی ادب محروم گشت از لطف رب...
باز عیسی چون شفاعت کرد حق خوان فرستاد و غنیمت برطبق
باز گستاخان ادب بگذاشتند چون گدایان زله‌ها برداشتند
لابه کرده عیسی ایشان را که این دایم است و کم نگردد از زمین
بدگمانی کردن و حرص آوری کفر باشد پیش خوان مهتری
زان گدا رویان نادیده زاز آن در رحمت برایشان شد فراز

...۷۸/۷/۱

بنابراین هر که در طریقت و سلوک الی الله ادب خدمت و یا ادب حضرت را نگاه نمی‌دارد جاهل است و از حقیقت و معرفت دور می‌شود و رهزن راه مردان می‌گردد. اما خوشا آن درون‌پاکی که بی‌نیاز از همه با جان اولیا و یا با حق می‌آمیزد و با آن یکی می‌شود و در این راه به واسطه‌ای نیز نیاز ندارد چونان خوان آسمانی مسیح که بی‌واسطه خمیر و تنور در پیش رویش گسترده شد:

گراثر 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 خمیر حبذا نان بی هیولای خمیر

حبذا خوان مسیحی بی کمی حبذا بی باغ میوه مریمی

...۱۳۰۷/۱۱۲۲/۶

بدین ترتیب مولانا گاه با اشاره صریح و زمانی با برقراری ارتباطی دقیق و دور از ذهن و اشاره‌ای کوتاه این حادثه را پشتوانه‌ای برای بیان اندیشه‌های عارفانه خویش قرار می‌دهد.

عیسی و بر روی آب رفتن

مولانا به علت احاطه کاملی که بر روایات و احادیث دارد باسانی از آنها برای بیان اندیشه‌های خود بهره می‌گیرد و اغلب تناسبات لفظی روایت یا حدیثی را در خیال او تداعی می‌کند و او به صورتی شاعرانه این روایات را در شعر خویش جلوه گر می‌سازد.

یکی از روایاتی که درباره حضرت عیسی نقل شده و مولانا از آن سود جسته است این روایت است: «قِيلَ لِّلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ إِنِّي مَشِي عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَوَازِدًا يَقِينًا لَمَشَى عَلَى الْهَوَاءِ»^۱

مولانا این روایت را به شیوه‌ای بسیار جالب توجه در شعر خویش متجلی می‌سازد. او تعبیر لطیف «عیسی جان» را می‌سازد تا در تصویری گویا که حاصل خیال گسترده اوست پای بر دریا نهد و به سلوک باطنی پردازد، اسیر موج آبی محو و سکر و فنا گردد و سرمست باده ازل شود:

سیر بیرون است قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما
حسن خشکی دید کز دریا بزاد	عیسی جان پای بر دریا نهاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد	سیر جان پا در دل دریا نهاد...
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکر است و فناست

...۵۷۷/۳۰/۱

بنابراین رسیدن به حق با بقای انانیت و لوازم شخصیت ممکن نیست زیرا مقید تا رها نشود به وجود مطلق اتصال نمی‌یابد و سالک نیز تا زمانی که از حواس ظاهری خود را جدا نکند گوش باطنش مستعد سماع خطاب حق نمی‌شود. سالک در حال مراقبه باید بکلی متوجه دل و سر خود باشد و چشم و گوش ظاهر بر بندد تا معانی غیبی بر قلب او وارد شود و عیسای جانش پا در دل دریای باطن و احوال و مقامات نهد.

هنگامی که جان جزئی با جان کل ارتباط برقرار می‌کند نیروی ملکوتی کسب می‌کند. مریم

۱- احياء العلوم، ج ۴، ص ۷۱ و شرح تعرف، ج ۲، ص ۱۷۲ و ج ۳، ص ۳۷ و تفسیر مثنوی، ج ۱۳ و احادیث مثنوی، ص ۱۹۷

روح جزئی باروح کل درهم می‌آمیزد و حامل عیسای دلفریبی می‌شود که برخشک و تر نمی‌گذرد بلکه از بعد و مسافت برتر است:

جان کل با جان جزو آسیب کرد	جان از او دری ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب	حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی که نه برخشک و تراست	آن مسیحی کز مسافت برتر است
پس زجان جان چو حامل گشت جان	از چنین جانی شود حامل جهان

... ۱۱۹۱/۲۵۶/۲

در جای دیگر مولانا ضمن بیان «حکایت رنجور شدن هلال» و عیادت کردن حضرت رسول از او به این روایت اشاره کرده است. پس از آن که پیامبر (ص) به دیدار هلال می‌شتابد و او را در آغوش می‌گیرد و از احوال او جويا می‌شود، هلال جوابی بسیار دلنشین می‌دهد. او خود را «تشنه گل خواری» می‌نامد که پس از دیدار حضرت محمد (ص) خود را عیسی وار بر روی آب احساس می‌کند و خود را تشنه‌ای می‌داند که از سوز عطش گل می‌خورد و ناگهان می‌بیند که امواج آب او را همچون عیسی بر روی سر نهاده و به آن جا که دلخواه اوست می‌برد بی آن که بیم غرق شدن داشته باشد:

چون بود آن تشنه‌ای کاو گل خورد	آب بر سر بنهدش خوش می‌برد
همچو عیسی بر سرش گیرد فرات	کایمینی از غرقه در آب حیات
گوید احمد گریقین افزون بدی	خود هوایش مرکب و مأمن بدی

... ۱۱۸۸/۱۱۱۶/۶

در این تصویر با آن که مولانا صریحاً به این حدیث اشاره می‌کند اما مناسبت دقیقی که میان مفهوم ذهنی خویش و این واقعه برقرار کرده است نهایت ذوق و دقت او را در تجلی شاعرانه این گونه روایات بخوبی نشان می‌دهد.

عیسی و رنگریزی^۱

قصه خم یکرنگ عیسی در ادبیات فارسی بازتاب و انعکاس وسیعی یافته است و مظهر و رمز وحدت و یکرنگی است و مولانا نیز هنگامی که می‌خواهد عالم یکرنگی و وحدت را جلوه‌گر سازد و عشق و محبت مطلق را نشان دهد به این واقعه اشاره می‌کند.

۱ - کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۳۲ و تفسیر ابوالفتح، ج ۱، ص ۵۶۹.

مولانا اختلافات و تعصبات دینی را در مثنوی چند نوبت انتقاد کرده و اصول ادیان را واحد شمرده و همه آنها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است. به عقیده وی دشمنی و خونریزیهایی که متعصبان در هر عصری به نام دین و در راه نصرت انبیا برانگیخته اند از آثار جهل و غفلت است و رنگ عالم حدوث دارد. اما کسی که به قدیم متصل شود و حقیقت حق را چنان که باید بشناسد به یگانگی می رسد و متوجه می شود که میان پیشوایان آنان هیچ گونه اختلافی نیست. بنابراین، احوالانی که قوم عیسی و موسی را مخالف و غیر از هم می بینند بی خبران از خم یکرنگی عیسایند و از گلزار وحدت بویی نبرده اند. اینان صورت پرستان سرکشی هستند که در بند رنگ و اختلاف و دویینی و تزویر اسیر مانده اند و دیگران را نیز گرفتار تفرقه می سازند:

بود شاهی در جهودان ظلمساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز...
او ز یکرنگی عیسی بونداشت	وز مزاج خم عیسی خونداشت
جامه صد رنگ از آن خم صفا	ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا
نیست یکرنگی کزا و خیزد ملال	بل مثال ماهی و آب زلال

...۵۰۶/۲۷/۱

اما همین که این صورت پرستان نفاق افکن به عالم مرگ قدم می گذارند در خم یکرنگ عیسی قرار می گیرند و «نرخ خم صد رنگشان می شکند» زیرا آن جهان نمکساری است که هر چه در آن قرار گیرد بی رنگ می شود و خلق رنگارنگ در گورها یکسان می گردند:

تا جهان لرزان بود مانند برگ	در شمال و در سموم بعث و مرگ
تاخم یکرنگی عیسی ما	بشکند نرخ خم صد رنگ را
کان جهان همچون نمکسار آمده است	هر چه آن جا رفت بی تلوین شده است

...۱۸۵۷/۱۱۴۸/۶

حال که جسم ظاهر چنین نمکسود می شود و یکرنگ می گردد چگونه ممکن است دلها صیقل نپذیرد و یکرنگ نشود، آن چنان که از نور مصطفی هزاران ظلمت به نور مبدل شد و مشرک و مغ و نرسا تن واحد گردیدند.

اما اگر انسانها پس از مرگ همچون جامه هایی هستند که در خم عیسی ریخته می شوند و یکرنگ می گردند در روز محشر نیز این جامه های یکرنگ هریک به رنگ اصلی خود از خم وحدت سر بر می آورند و مناسب خصلتهای خود شکل می گیرند و حشر هر کس بر صورت اعمال او خواهد بود:

لیک یکرنگی که اندر محشر است برید و برنیک کشف و ظاهر است

که معانی آن جهان صورت شود نقش‌هایمان درخور خصلت شود

... ۱۸۶۸/۱۱۴۹/۶

بدین ترتیب مولانا در تلون و رنگارنگی اندیشه‌های عالی خویش داستان خم یکرنگ عیسی را شاعرانه متجلی می‌سازد. حاصل تشبیه ضمنی «مرگ» به «خم یکرنگ عیسی» و تشبیه «انسانها» به «جامه‌های رنگارنگ» که در این خم ریخته می‌شوند تا یکرنگ گردند و سپس در روز محشر هریک به رنگ اصلی خود و متناسب با خصلت‌هایشان شکل پذیرند، تصویری زیباست که همچون تابلو نقاشی درمقابل دیدگان خواننده جلوه می‌کند و خیال او را تا دور دست پرواز می‌دهد و او را مطمئن می‌سازد که «بی رنگی هرگز اسیر رنگ نمی‌گردد».

خر عیسی

ماده خری که عیسی بر آن سوار شد و به بیت المقدس آمد و کوران و بیماران را شفا داد و به هنگام سفر انجیل بر او بار می‌کرد و شهر به شهر می‌رفت و آیین خویش را تبلیغ می‌نمود در شعر مولانا جلوه‌های شاعرانه متفاوتی دارد.

اگر عیسی بر خر سوار می‌شد تا به ترویج آیین خود بپردازد در شعر مولانا، «عیسی روح» سوار بر «خرتن» پیش می‌تازد اما خر صفاتان دون همتی که علم و بینش و معرفت را در طالع خر می‌بینند در مسیر زندگی خود عیسای سوار بر خر را رها کرده و خر را می‌نگرند و به آن عشق می‌ورزند و به جزای ترک عیسی و پروردن خر، همچون خر برون پرده می‌مانند و از کشف حقیقت محروم می‌گردند:

ترک عیسی کرده خر پرورده‌ای لاجرم چون خر برون پرده‌ای
طالع عیسی است علم و معرفت طالع خر نیست ای تو خر صفت

... ۱۸۶۴/۲۸۶/۲

اینان گروه بی‌خردی هستند که مهربان‌آگاهی بر دل‌هایشان زده شده و استعداد دریافت حقایق را ندارند. «خر صفاتان که پسندی» هستند که «مذاق جان‌شان قند نکات معنوی را که عیسی صفاتان در پیش رویشان قرار می‌دهند» نمی‌پسندند و لاجرم مستعد دریافت حقایق نمی‌گردند:

از خر عیسی دریغش نیست قند لیک خر آمد به خلقت گه پسند

... ۱۶۱/۱۰۶۱/۶

بنابراین، آنان که بر خرتن خویش رحم و دلسوزی می‌کنند و عیسای روح و عقل را محروم می‌گذارند این حقیقت را دریافته‌اند که ناله و فریاد خر به مقتضای خر بودن است و در نتیجه ترحم و

دلسوزی نسبت به آن نشانه نادانی است. پس اگر انسان بخواهد دلسوزی کند باید به عیسای روح توجه کند و بر او ترحم نماید نه بر خرتن و کالبدمادی که مانند خر عیسی چند صباحی مرکب اوست:

ناله خربشنوی رحم آیدت پس ندانی خر خری فرمایدت
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن طبع را بر عقل خود سرور مکن

... ۱۸۶۶/۲۸۶/۲

ای بسا بی خردانی که سالیان متمادی گوش به فرمان در مقابل نفس خر صفت خویش تسلیم گشته و در عقب آن دویده اند و همچون خربنده ای به دنبالش ره سپرده اند و به حدی از نفس حیوانی پیروی کرده اند که حتی عقل پست آنان نیز تابع آن شده و تنها در اندیشه یافتن علف است غافل از آن که «خر عیسی مزاج دل گرفته و در مقام عاقلان منزل و مأوا یافته است»:

هم مزاج خر شده است این عقل پست فکرش این که چون علف آرد به دست
آن خر عیسی مزاج دل گرفت در مقام عاقلان منزل گرفت
زان که غالب عقل بود و خر ضعیف از سوار زفت گردد خر نحیف

... ۱۸۷۱/۲۸۶/۲

بنابراین راد مردان الهی عیسای روح خویش را فربه می سازند تا خر نفسشان خواه ناخواه رو به ضعف گذارد در حالی که خر نفس پرستان چنان فربه می گردد که به صورت اژدها در می آید: وز ضعیفی عقل توای خربها این خر پژمرده گشته است اژدها

۱۸۷۴/۲۸۶/۳

مولانا در این جا با لحنی دلجویانه مسیح روح را مخاطب می سازد و حال او را می پرسد و این چنین دلداری اش می دهد: ای مسیح خوش نفس، ای عیسای روح، که در راه پرپیچ و خم تکامل رنجها تحمل کرده ای، چه حالی داری و از دیدار و مزاحمت یهود تمایلات و هواهای نفسانی چه کشیدی؟ ای رنج دیده، تو در مقابل تحمل رنج گنج دیده ای و همچنان زندگی بخش این قوم فرو رفته در سیاهچال حیوانی هستی و می توانی بر خر نفس سوار شوی و آن را رام و مطیع سازی و به فرمان خود درآوری و او را از رنجوری نجات دهی که شفای دردها در دست توست:

گر ز عیسی گشته ای رنجور دل هم از او صحت رسد او را مهل
ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج که نبود اندر جهان بی رنج گنج
چونی ای عیسی ز دیدار جهود چونی ای یوسف زمکار حسود

... ۱۸۷۵/۲۸۶/۲

مولانا از عمل انسانهایی که بی‌خردانه همه بار غم را بر دوش عیسی جان نهاده‌اند و خرتن را آزاد گذاشته‌اند تا در مرغزار دنیا خوش بچرد دچار تعجب می‌شود و می‌گوید:

بار کن پیکار غم را بر تننت بردل و جان کم نه آن جان‌کنندنت
بر سر عیسی نهاده تنگ بار خر سکیزه می‌زند در مرغزار

...۱۰۹۳/۸۷۵/۵

او متعجب است که چگونه انسانی که فقط چند صباحی بهر مصلحت مقیم آخر دنیا است و می‌تواند عیسی صفت تا چرخ چهارم پیش رود و نورش فلک خورشید را روشن گرداند همچون خر مقیم آخر گشته و از خرگيران می‌گریزد:

آدمی باش و ز خرگيران مترس خر نه ای ای عیسی دوران مترس
چرخ چارم هم ز نور تو پراست حاش لله که مقامت آخر است
توز چرخ و اختران هم برتری گرچه بهر مصلحت در آخری

...۲۵۴۷/۹۶۰/۵

و اگر چه هنگامی که بی‌تمییزان سرور می‌شوند، صاحب خر را به جای خرمی برند اما آن کس که عیسی دوران است از خرگيران نمی‌هراسد.

بدین سان مولانا با ساختن تصاویر زیبا و ایجاد ارتباطهای دقیق عیسی روح را بر خرنفس و خواهشهای درون می‌نشانند و او را از چریدن در مرغزار خوش دنیا بازمی‌دارد و عیسی صفتان را سوار بر خرتن تا چرخ چهارم اندیشه‌های تابناک خویش پیش می‌برد.

عیسی در آسمان چهارم

به موجب آیه ۵۵ سوره آل عمران و آیه ۱۵۷ سوره نساء خداوند عیسی را از زمین بر می‌گیرد و به جانب خود بالا می‌برد.

بر اساس روایات مختلف عیسی را به آسمان چهارم بردند و در اشعار فارسی نیز غالباً همین روایت مورد توجه است، ولی به روایتی او در آسمان سوم است و بنابراین اکثر روایات در آسمان دوم قرار دارد^۱ و بعضی نیز جای او را پیرامون عرش گفته‌اند^۲ و مولف روضه الصفا می‌گوید: «و کثیری از ثقات روایت کرده‌اند که عیسی در بیت معمور مقیم است.»^۳

۱- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۱۱

۲- همان‌ماخذ، ج ۲، ص ۲۴

۳- شرح مثنوی، ص ۲۷۲

در هر حال مولانا نیز عیسی را مقیم آسمان چهارم می داند:

پهلوی عیسی نشینم بعد از این بر فراز آسمان چارمین

۶۵۷/۳۴/۱

و هنگامی که عیسی نردبان نوریزدانی را به دست می آورد، در کره خاک توقف نمی کند و بر فراز آسمان چهارم می شتابد:

نردبانش عیسی مریم چویافت بر فراز چرخ چارم بر شتافت

۹۲۶/۲۴۴/۲

و زمانی که ترسایی عیسی را در خواب می بیند با او به آسمان چارم و فلک خورشید می رود:

بعد از آن ترسا در آمد در کلام که مسیحم رونمود اندر منام

من شدم با او به چارم آسمان مرکز و مثنوی خورشید جهان

...۲۴۵۶/۱۷۷/۶

اما به عقیده مولانا اگر عیسی به آسمان چهارم می رود و با فرشتگان دمساز می شود از آن جهت است که همجنس فرشتگان شده و مستغرق نور مطلق گشته است. بنابراین همه انسانهایی که بتوانند خود را مستغرق حق سازند همچون عیسی با ملایک ملحق می شوند:

و این بشر هم ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلند و سه امت شدند

یک گره مستغرق مطلق شده همچو عیسی با ملک ملحق شده

...۱۵۱۹/۶۹۷/۴

و یا اگر عیسی و ادريس قدم بر گردون می گذارند به دلیل رابطه جنسیت آنها با فرشتگان است:

عیسی و ادريس بر گردون شدند با ملایک چون که همجنس آمدند

۲۶۹۱/۷۵۶/۴

رابطه جنسیت رابطه شگفت آوری است و به دلیل همین انجذاب جنس به سوی جنس است که خداوند پیامبران را از جنس بشر می فرستد تا به سوی آنها جذب شوند و مولانا نیز از انسان می خواهد تا خود را تکامل بخشد و می سعادت بنوشد و از رفتن به سوی نفس و نوشیدن از می شقاوت پرهیز کند. عیسی وار مست حق شود تا سرمستی اش گردون را بشکافد و در جستجوی آن می باشد که در خُم الهی می جوشد و مستی اش موقتی نیست:

خیمه گردون ز سرمستی خویش بر کند زان سو بگیری راه پیش

هین به هر مستی دلا غره مشو هست عیسی مست حق خرمست جو

...۲۷۰۹/۷۵۷/۴

مولانا همواره از یار ناجنس فغان سر می دهد و هشدار می دهد که صورت پرست نباشید و تجانس را در صورت ظاهر جستجو نکنید. همنشین شایسته بجوید همچنان که سنخیت معنوی باعث عروج عیسی شد و به سوی پاکان عالم ملکوت رهسپار گردید اگرچه قفسهای آنها مختلف بود «جوجه روحشان» تجانس داشت:

نیست جنسیت به صورت لی و لک عیسی آمد در بشر جنس ملک
بر کشیدش فوق این نیلی حصار مرغ گردونی چو جغزش زاغ وار
...۲۹۷۵/۱۲۰۳/۶

در جای دیگر نیز رفتن عیسی به آسمان چهارم به صورت تمثیلی بسیار زیبا مورد استفاده شاعر قرار گرفته است تا نشان دهد که اگر در تکاپوی زندگی آگاهانه حرکت کنیم از هر چیزی حقیقتی را می یابیم که در صدد رسیدن به آن نبوده ایم و چه بسا انسان بر امید لطف پروردگار به درگاه او رو می آورد و هنگام رسیدن به آن جا مست دیدار می گردد همچنان که عیسی نیز برای رهایی از چنگال دشمنان فرار کرد اما به آسمان چهارم رفت:

جست عیسی تا رهد از دشمنان بردش آن جستن به چارم آسمان
۲۸۵۱/۱۴۳/۱

مولانا از واقعه صعود عیسی به آسمان چهارم فقط به عنوان پشتوانه ای برای بیان اندیشه های عارفانه خود سود جسته و تقریباً مفاهیم یکسانی را با تصویرهای یکنواخت ارائه کرده است.

پایان کار عیسی

پایان زندگی عیسی نیز در شعر مولانا جلوه ای شاعرانه دارد. او سالکان و طالبان حق را به صید عشق فرا می خواند اما از آن جهت که این صید در دام کسی گرفتار نمی آید، سالک باید صید او شود و اسیر دامش گردد زیرا در مذهب عشق «صید بودن خوشتر از صیادی است». در مذهب عشق باید آفتاب بودن را رها کرد و ذره شد تا سلطنتی را که در بندگی نهفته است به دست آورد. آنان که بنظر بنورالله هستند قهر حق را می نگرند تا لطف پنهان شده در قهرش را ببینند. برعکس ظاهر بینان به نعل باژگونه حق نمی اندیشند و به خیال «تاجدار شدن» می آیند و «تاج دار» می شوند:

عشق می گوید به گوشم پست پست صید بودن خوشتر از صیادی است...
بر درم ساکن شو و بی خانه باش دعوی شمعی مکن پروانه باش
تا ببینی چاشنی زندگی سلطنت بینی نهان در بندگی
نعل بینی باژگونه در جهان تخته بندان را لقب شاه جهان

بس طناب اندر گلو و تاج دار بروی انبوهی که اینک تاجدار

...۴۱۱/۸۴۰/۵

حسن ذوق و نکته یابی شاعر او را به استفاده ای این چنین از این حادثه برانگیخته است. وی با دقت و خوش ذوقی ارتباط دقیقی میان اندیشه عارفانه خویش و حادثه به دار آویخته شدن حامل صلیبی که باید عیسی بر آن آویخته می شد برقرار می کند و با تلمیحی زیبا بدون آن که صریحاً به آن اشاره کند آن را متجلی ساخته و با بازی لفظی و استفاده از صنعت جناس بر زیبایی تصویر افزوده است. به عقیده مولانا حکمت الهی ایمنیها را در خوف و بیم و خوف و وحشت را در امیدواری می نهد و به همین جهت امن و امان عارفان و سالکان راه حق مستند به گذشتن از راه پر خون عشق است این نعل باژگونه است و مکرالله. مانند آن یهودی که می خواست عیسی را بر دار بیاویزد و خود تاجدار شود اما به جهت شباهتش با عیسی بالای دار رفت و «تاج دار» شد:

امن دیدی گشته درخوفی خفی	خوف بین هم در امیدی ای صفی
آن امیر از مکر در عیسی تند	عیسی اندر خانه روپنهان کند
اندر آید تا شود او تاجدار	خود ز شبه عیسی آید تاج دار
هی میاویزد من عیسی نیم	من امیرم بر جهودان خوش پیم
زوترش بر دار آویزد کاو	عیسی است از دست ما تخلیط جو

...۴۳۶۹/۱۲۷۵/۶

این تصویر نیز بی هیچ تردید حاصل خیال نیرومند و بلندپرواز مولانا است و نتیجه اشراق کاملی است که بر مجموعه حوادث داستانی دارد. در این تصویر نیز از صنعت جناس برای هماهنگی و ارتباط اجزاء به صورتی بسیار استادانه بهره گرفته و موسیقی و آهنگ خاصی که حاصل این هماهنگی و هم آوایی است سبب جلوه بیشتر تصویر گردیده است. بعلاوه شور و اشتیاقی که مولانا برای بر دار آویخته شدن امیر مکار نشان می دهد تصویر را گویا و پرتحرک نموده است.

بالاخره عیسی در شعر مولانا «خداوندی آویخته» است زیرا «قلم در دست غداران و سفیهان قرار گرفته و حکم در کف رندان بی خرد است.»:

چون سفیهان راست این کار و کیا	لازم آمد یقتلون الانبیا...
جهل ترسا بین امان انگیخته	زان خداوندی که گشت آویخته
چون به قول اوست مصلوب جهود	پس مر او را امن کی تا ند نمود

...۱۴۰۹/۲۶۵/۲

لقمان^۱

سرگذشت لقمان و روایات مربوط به او در شعر مولانا دستمایه‌ای برای بیان اندیشه‌های حکیمانه او شده است.

مولانا حکایات مربوط به لقمان را آنچنان که در کتابهای قصص آمده است نقل می‌کند و با مدد گرفتن از آنها دشوارترین تجربه‌های ذهنی خویش را در تصویرهایی آسان یاب و رمزهایی گرفته شده از حوادث زندگی این شخصیت بیان می‌کند و مجسم می‌سازد.

در شعر مولانا «لقمان» خواجه‌ای بنده شکل است و «مظهر همهٔ بندگان پاکی که در بندگی چالا کند و از بند بندگی هوا و هوس آزاد گشته اند. آنان بندگان خاص علام الغیوبند و قهر او را لطف و زهر او را نوش می‌یابند زیرا همهٔ اجزای وجودشان از انعام او بر رسته است و لذت دست شکر بخشش، تلخی رنجی را که در راه رسیدن به حقیقت و آزادی از قید و بند هواهای نفسانی تحمل کرده اند از بین برده است»:

نه که لقمان را که بنده پاک بود	روز و شب در بندگی چالاک بود
خواجه اش می‌داشتی درکار پیش	بهترش دیدی ز فرزندانش خویش
زان که لقمان گرچه بنده زاد بود	خواجه بود و از هوا آزاد بود...
خواجه لقمان به ظاهر خواجه و ش	در حقیقت بنده، لقمان خواجه اش...
بود لقمان بنده شکلی خواجه‌ای	بندگی بر ظاهرش دیباچه‌ای...
و این غلامان هوا بر عکس آن	خویشتن بنموده خواجه عقل و جان
آید از خواجه ره افگندگی	ناید از بنده بغیر بندگی...
خواجه لقمان از این حال نهان	بود واقف دیده بود از وی نشان
مرو را آزاد کردی از نخست	لیک خشنودی لقمان را بجست
زان که لقمان را مراد این بود تا	کس نداند سر آن شیرفتی

...۱۴۷۵/۲۶۸/۲

۱- رک: سورة لقمان (۳۱) آیات ۱۲ تا ۱۹ و تفسیر کمبریج، ص ۴۸۸ و تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۵۹ و المعرون والوصایا، ص ۴ و اعلام قرآن، ص ۵۳۵ و قصص الانبیای نیشابوری، ص ۳۳۴ و قصص قرآن مجید، صص ۳۱۸ و ۳۱۹ و تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۵۵۹

بی شک تنها نشان عاشقی و دوستی، محنت کشی از معشوق و سرخوشی در بلای آفتابایی است که از سوی او بر عاشق وارد می شود، زیرا رنج برای عاشقان همچون جان است و «کی دوست از رنج دوست دوری گیرند.»

عاشق همچون زری است که در دل آتش خوش است و در نتیجه آتش بلای معشوق را با جان می خرد و می پذیرد تا خلوص خویش را اثبات کند چه «محبت تلخها را شیرین می کند» و «از محبت دُردها صافی می شود و دُردها شافی» و به همین جهت است که لقمان سیرتانی آزاد و عاشق، تلخی خربزه ارمغان معشوق را با جان می خرنند و همچون شکر و انگبین می خورند. مولانا برای بیان این مفهوم داستان لقمان را تمثیل قرار می دهد و با کمک افسانه ای ساده و درخور فهم آن را بدین گونه تصویر می کند:

هر طعمامی کاوریدندی به وی	کس سوی لقمان فرستادی زپی
تا که لقمان دست سوی وی برد	قاصدا تا خواجه پس خورده اش خورد...
خربزه آورده بودند ارمغان	لیک غایب بود لقمان زان میان
گفت خواجه با غلامی کای فلان	زود رو فرزند لقمان را بخوان
چون برید و داد او را یک برین	همچو شکر خوردش و چون انگبین
از خوشی که خورد داد او را دوم	تا رسید آن کرجها تا هفدهم
ماند کرجی گفت این را من خورم	تا چه شیرین خربزه است این بنگرم
او چنین خوش می خورد کز ذوق او	طبعها شد مشتهی و لقمه جو
چون بخورد از تلخیش آتش فروخت	هم زبان کرد آبله هم حلق سوخت
ساعتی بی خود شد از تلخی آن	بعد از آن گفتش که ای جان جهان
نوش چون کردی تو چندی زهر را	لطف چون انگاشتی این قهر را
این چه صبر است این صبوری از چه روست	یا مگر پیش تو این جانت عدوست
چون نیامردی به حیلست حجتی	که مرا عذری است بس کن ساعتی
گفت من از دست نعمت بخش تو	خورده ام چندان که از شرمم دوتو
شرم آمد که یکی تلخ از گفت	من ننوشم ای تو صاحب معرفت
چون همه اجزاء از انعام تو	رسته اند و غرق دانه و دام تو
کزیکی تلخی کنم فریاد و داد	خاک صد ره بر سر اجزاء باد
لذت دست شکر بخش بداشت	اندر این بطیخ تلخی کی گذاشت
از محبت تلخها شیرین شود	از محبت مسها زرین شود

از محبت دردها صافی شود از محبت دردها شافی شود

...۱۵۲۲/۲۷۰/۲

حافظه و قدرت تخیل مولانا او را در توضیح و اثبات مقاصد و معانی عرفانی یاری می‌کند و او با مهارت تمام از داستانها بهره‌گیری کرده، موفق هم می‌شود و به این ترتیب نکات عرفانی را در قالب مثالهای حسی بیان می‌کند و ظرافت طبع و توان خویش را در تصویر شاعرانه سرگذشت شخصیتها نشان می‌دهد.

درجای دیگر داستانی از زندگی لقمان را عیناً نقل می‌کند و سپس رابطه بسیار دقیق و شگفت‌آوری میان این حادثه و مفهوم این آیه از قرآن «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاهُمْ» (سوره محمد (۴۷) آیه ۱۵) برقرار می‌سازد و حکمت الهی را با حکمت لقمان در آزمایش گنهکاران مقایسه می‌کند:

بود لقمان پیش خواجه خویشان	در میان بندگان خوار تن
می‌فرستاد او غلامان را به باغ	تا که میوه آیدش بهر فراغ
بود لقمان در غلامان چون طفیل	پر معانی تیره صورت همچو لیل
آن غلامان میوه‌های جمع را	خوش بخوردند از نهیب طمع را
خواجه را گفتند لقمان خورد آن	خواجه بر لقمان ترش گشت و گران
چون تفحص کرد لقمان از سبب	در عتاب خواجه اش بگشاد لب
گفت لقمان سید پیش خدا	بنده خاین نباشد مرتجا
امتحان کن جمله مان را ای کریم	سیرمان در ده تو از آب حمیم
بعد از آن ما را به صحرایی کلان	تو سواره ما پیاده می‌دوان
آنگهان بنگر تو بد کردار را	صنعه‌ای کاشف الاسرار را
گشت ساقی خواجه از آب حمیم	مر غلامان را و خوردند آن ز بیم
بعد از آن می‌راندشان در دشتها	می‌دویدندی میان کشته‌ها
قی در افتادند ایشان از عنا	آب می‌آورد زایشان میوه‌ها
چون که لقمان را در آمد قی ز ناف	می‌بر آمد از درونش آب صاف
حکمت لقمان چو تاند این نمود	پس چه باشد حکمت رب الوجود
يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ كُلُّهَا	بِأَنَّ مِنْكُمْ كَامِنٌ لايُشْتَهَى

چون سُقُوا ماءً حَمِيماً قُطِعَتْ جُمْلَةُ الْأَسْتَارِ مِمَّا أَفْضَحَتْ

...۳۶۶۰/۱۸۱/۱

و این حکمت ناچیزی بود که لقمان حکیم عملی کرد و تمام رازنهانی آن بندگان را فاش و برملا ساخت با این قیاس حکمت خداوندی که رب الوجود است با بندگانش چه خواهد بود؟! آری، روز رستاخیز فرا می رسد و تمام اسرار و رازها فاش می گردد. آن روز بندگان گنهکار به آشامیدن آب جوشان وادار می شوند و اعضای درونی آنها قطعه قطعه گشته تمام پرده ها به کنار می رود و رسوایی آنها آغاز می شود و در این جاست که بندگان لقمان صفت پیروزی و سربلندی خواهند شد و آب صاف و گوارای اعمال پاکشان نمودار خواهد گردید و در آن روز است که ترازوها و آینه های درون حقایق را نشان می دهند و انسان می فهمد که در چه مرحله ای از سقوط و پستی زندگی را سپری کرده است.

بنابراین، از آن جا که دنیا، دنیای اختیار است تو اگر می خواهی همچون لقمان از آزمایش الهی سربلند بیرون آیی با نور دمساز گرد و به خدایت نزدیک شو و صفات او را بپذیر و خود را در راه او فنا ساز زیرا تو برای پذیرش حکمت الهی روح لقمانی داری پس خود را اسیر لقمه مساز. دروغا که نفحات الهی از سوی حق فرا رسد ولی شیرینی لقمه های شهوتزا و تقویت کننده روح حیوانی نگذارد عظمت آن دم الهی درک شود و روح لقمان صفت انسان در گرو طبیعت مادی و لقمه ای بی ارزش بماند و نتواند به سیر طبیعی و واقعی خود ادامه دهد:

دوش دیگرگون این می داد دست	لقمه چندی بیامد ره ببست
بهر لقمه گشته لقمانی گرو	وقت لقمان است ای لقمه برو
از برای لقمه این خار خار	از کف لقمان برون آرید خار...
جان لقمان که گلستان خداست	پای جاننش خسته خاری چراست

...۲۰۱۲/۱۰۰/۱

بدین ترتیب در شعر مولانا «جان لقمانی گلستان خداست و نباید گرفتار خار گردد» اما از هوای لقمه هایی که این «بدن خار خوار» می خواهد خاری در کف لقمان روح فرو رفته است که باید آن را در آورد و روح را از آزرده گی نجات بخشید. بعلاوه، وجود خار خوار اشتی است که «مصطفی زادی» که روح الهی دارد بر آن سوار است و می تواند آن را از خوردن خار باز دارد. به همین جهت، مولانا انسان را هشدار می دهد تا اشتی تنش را آگاه سازد که «بار گلی بر پشت آن گذاشته اند» که می تواند در او «صد گلزار برویاند» و از خار مغیلان و ریگزار دنیا که مایه دلخوشی او گشته اند بیزارش سازد.

در این تصویر زنده و گویا ابتدا لفظ «لقمه» لقمان را در ذهن شاعر تداعی می‌کند و سپس به بازی لفظی بسیار جالبی می‌پردازد و به صورتی استادانه از تناسب لفظی لقمه و لقمان استفاده کرده در اجزای تصویر هماهنگی به وجود می‌آورد. از طرفی موسیقی کلمات و آهنگ آن سبب جلوه بیشتر تصویر شده است.

در این تصویر، تشبیه «روح» به «لقمان» از جهت پذیرش حکمت از یک سو و تشبیه «تن انسان» به «شتری خارخوار» از سوی دیگر قابل ملاحظه است. بعلاوه فرو رفتن خار مادیات در پای لقمان روح و لنگ ساختن و از رفتن بازداشتن آن و تعجب از این مسأله که چگونه پای جانی که خود گلستان خداست از خار خسته می‌شود، از اهمیت تصویری خاصی برخوردار است و نشان می‌دهد که مولانا در برقراری رابطه میان اجزای تصویر و شخصیتی که بر می‌گزیند تا چه حد تواناست.

این است تجلی شاعرانه سرگذشت لقمان، حکیمی که خداوند او را میان کار نبوت و علم و حکمت مخیر گردانید و او حکمت را اختیار کرد و حکیم‌ترین اهل روی زمین گردید و سرچشمه حکمت از درون جانش روان گشت و برزبان‌ش جاری شد.

لوط^۱

داستان سرنگون شدن شهر لوط و سنگسار شدن و غرقه گشتن قوم او در آب سیاه یکی از داستانهای است که در ادبیات فارسی و بویژه در شعر مولانا منعکس است.

مولانا هنگامی که به بیان قدرت حق می پردازد و همه چیز را مطیع فرمان او می داند به سرگذشت قوم لوط اشاره می کند تا نشان دهد که در هنگام امتحان همه ذرات عالم هستی لشکر حق می شوند و یار پیامبران و صالحان می گردند:

جمله ذرات زمین و آسمان	لشکر حقند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که در طوفان چه کرد...
سنگ می بارید بر اعدای لوط	تا که در آب سیه خوردند غوط

...۷۹۱/۶۶۱/۴

مولانا اولیا را اطفال حق می داند که با او ارتباط عمیق دارند و به جهت تقرب این رادمردان الهی به یزدان پاک است که خداوند به وسیله آنان در هر زمانی تبهکاران را مجازات نموده و به جزای اعمالشان رسانیده است. این اولیا چنان به حق نزدیکند که گویی اجزای او می باشند و به جهت همین نزدیکی است که دعای آنان موجب هلاکت قوم سرکش می شود و شهر چون بهشت آنان زیر و رو می گردد و مانند رودخانه سیاه و قیرگون روانه می شود:

گفت اطفال منند این اولیا	در غریبی فرد و از کار وکیا...
ورنه کی کردی به یک نفرین بد	نوح شرق و غرب را غرقاب خود...
بر نکنندی یک دعای لوط راد	جمله شهرستانشان را بی مراد
گشت شهرستان چون فردوسشان	دجله آب سیه رو بین نشان
سوی شام است این نشان و این خبر	در ره قدسش ببینی درگذر

...۸۱/۳۸۶/۳

۱- رک: سوره های انعام (۶) آیه ۸۶، اعراف (۷) آیات ۸۰ تا ۸۴، حجر (۱۵) آیات ۵۷ تا ۷۷، انبیاء (۲۱) آیات ۴۷ تا ۷۵، حج (۲۲) آیات ۴۳ و ۴۴، شعراء (۲۶) آیات ۱۶۰ تا ۱۷۵، نمل (۲۷) آیات ۵۴ تا ۵۸، عنکبوت (۲۹) آیات ۲۶ تا ۳۵، ص (۳۸) آیه ۱۲، تحریم (۶۶) آیه ۱۰، قمر (۵۴) آیات ۳۳ تا ۳۹، صافات (۳۷) آیات ۱۳۳ تا ۱۳۸، هود (۱۱) آیات ۷۷ تا ۸۳ و قصص الانبیاء نیشابوری، صص ۷۸ و ۸۱ و قصص قرآن مجید، ص ۸۱ و تاریخ بلعمی، ج ۱، صص ۲۱۳ تا ۲۱۵ و قصص الانبیاء ابن کثیر، صص ۲۶۸ تا ۲۸۵ و قاموس کتاب مقدس ذیل لوط

بنابراین، ای بسا ظالمان و گمراهانی که در زیر خشم دل‌های صالحان سنگسار می‌شوند و تا ابد از ظلمتی در ظلمتی می‌گریزند و رحمت غوثی نصیبشان نمی‌گردد زیرا زمانی که خشم مردان خدا که فرزندان و اطفال او هستند برانگیخته شود ابرها را نیز می‌خشکاند و عالم را خراب می‌کند و به همین جهت مولانا از گمراهان می‌خواهد تا چشم بگشایند و در سیاستگاه قوم لوط بنگرند و عبرت گیرند:

خشم مردان خشک گرداند سحاب خشم دل‌ها کرد عالم‌ها خراب
بنگرید ای مردگان بی حنوط در سیاستگاه شهرستان لوط
...۲۸۵۸/۵۲۰/۳

بی‌شک این گمراهان گرفتار مکر شیطانند زیرا شیطان «دریای مکرری» است که خلق در مقابل او همچون قطره‌ای است. او «سپاه جمع را متفرق می‌کند» و «ستارهٔ سعد را می‌سوزاند» و کسی است که باعث سنگسار شدن قومی می‌شود و آنها را در آب سیاه غوطه‌ور می‌سازد:

با خدا گفستی شنیدی روبرو من چه باشم پیش مکرر ای عدو...
از تو بود آن سنگسار قوم لوط در سیاه آبه ز تو خوردند غوط
...۲۶۹۰/۳۲۴/۲

به عقیدهٔ مولانا، گروهی دیگر از مردم نیز گرفتار شیطان و اسیر و دربند فریب اویند. این عده کسانی هستند که از حجاب بیرون نیامده و چشم دل باز نشده دعوی بصیرت می‌کنند و «مقالات می‌گویند» آنان از حرص سروری به بیهوده‌گویی می‌پردازند غافل از آن که حرص ایشان را کورو محروم می‌کند و اسیر شیطان می‌گرداند و آنگاه است که دیو همچون خود آنها را «مرجوم» می‌سازد و اسباب سنگسارشان را فراهم می‌سازد:

حرص کورت کرد و محرومت کند دیو همچون خویش مرجومت کند
همچنانک اصحاب فیل و قوم لوط کردشان مرجوم چون خود آن سخوط
...۱۴۶۸/۸۹۸/۵

به این ترتیب مولانا با استفاده از قصهٔ لوط و بلایی که بر سر قوم او نازل شد افکار و اندیشه‌های خود را در فرمی حسی می‌پوشاند، اما از نظر هنری و جنبهٔ شاعرانه تصاویری را که با کمک این قصه ساخته چندان هنرمندانه نیست زیرا در موارد معدودی که از آن سود جست، به طور یکنواخت صریحاً به بیان حادثهٔ نزول بلا پرداخته و آن را مایهٔ عبرت دیگران دانسته است. اما در تصویر اخیر، رابطه‌ای که میان سنگسار شدن قوم لوط و سنگساری شیطان برقرار کرده قابل ملاحظه است و به تصویر جلوه‌ای شاعرانه بخشیده است.

لیلی و مجنون^۱

داستان لیلی و مجنون و عشق پر شور آن دو دلداده که مظهر عشق پاک و بی آلاشند به صورتهای گوناگون در شعر مولانا تجلی کرده و اگرچه در پاره‌ای موارد تجربه ذهنی او تجربه ثانوی است. بیشتر حکایتها را با توجه به حکایات عطار و یا اشعار قیس بن ملوح (مجنون) ساخته است. ذوق خلاق و خیال گسترده‌اش باعث گردیده تا لطف کلام را با لطافت معانی عالی عرفانی بیامیزد و تصاویری عالی خلق کند و نکات ظریف وادی عشق را بازگو نماید.

داستان دلدادگی و عشق بی منتهای مجنون نسبت به لیلی سبب شده است تا آن دو مظهر عاشق و معشوق واقعی و رمز عشق دو جانبه و کوشش و کشش و پاکبازی گردند به نحوی که مولانا نیز در موارد متعدد لفظ «لیلی» را به جای معشوق و لفظ «مجنون» را به جای عاشق به کار می‌برد و بدین سان مجاز را وسیله و زمینه‌ای برای پرواز خیال خویش قرار می‌دهد:

چون تو شیرین نیستی فرهاد باش چون نه‌ای لیلی تو مجنون گرد فاش

۱۹۵۲/۹۷/۱

در این تصویر مولانا از پیوندگان راه عشق می‌خواهد تا اگر معشوق نیستند عاشق شوند و مجنون وار زمانی سنگین دلی را رها سازند و در مقابل معشوق خاک گردند و جز نیاز به درگاه معشوق نبرند تا از خاک وجودشان گل‌های رنگ رنگ بروید و باغ دلشان سبز و تازه گردد. در جای دیگر از مثنوی، هنگامی که می‌خواهد عشق آتشین میان یاران یکدل را نشان دهد چنین شاعرانه می‌سراید:

یاد یاران یار را میمون بود خاصه کان لیلی و این مجنون بود

۱۶۰۲/۸۰/۱

این گونه استفاده از اسطوره را در حکایت غلام هندویی که عاشق دختر خواجه خویش شده بود می‌توان دید آن جا که خواجه از همسرش می‌خواهد تا غلام را دلخوش کند و به او بگوید که:

ما ندانستیم ای خوش مشتری چون که دانستیم تو اولیتری

۱- رک: رومژولیت و مقایسه آن با لیلی و مجنون نظامی و الاغانی، صص ۱۶۱ و ۱۸۲ و لیلی و مجنون نظامی گنجوی و لغت‌نامه ذیل لیلی

آتش ما هم در این کانون ما لیلی آن ما و تو مجنون ما

...۲۸۷/۱۰۶۸/۶

مولانا که خود عشق را می شناسد و با درد آن خود دارد در به کار بردن این اسطوره عشق و دلباختگی از خود شور و شوقی نشان می دهد. در شعر او مجنون مظهر همه عاشقانی است که راه پر خون عشق را با پای جان می پویند و درد فراق را تحمل می کنند و نی وجودشان به هنگام نالیدن از درد دوری، قصه های عشق مجنون می کند و از راه پر خونی که او طی کرده است سخن می گوید:

نی حدیث راه پر خون می کند قصه های عشق مجنون می کند

۱۳/۳/۱

مجنون مظهر روح ناآرام بشری است که بر اثر دردها و رنجهای جانکاه دیوانه شده و در صحرای جنون و دلدادگی سرگردان و در جستجوی وصال به حق به وادی عشق در افتاده و می خواهد به مقام قرب حضرت لایزال واصل شود و لیلی نیز مظهر کامل عشق و نماینده تام معشوق است. اما مجنون به مقام وصل لیلی خویش نمی رسد مگر آن که از قفس تن رها شود:

ماند یک قسم دگر در اجتهاد	نیم حیوان نیم حی با رشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش	کرده چالیش اولش با آخرش
همچو مجنونند و چون ناقه اش یقین	می کشد آن پیش و این واپس بکین
میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه پس پی طفش دوان
یک دم از مجنون ز خود غافل شدی	ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چون که بر بودش بدن	می نبودش چاره از بی خود شدن
آن که او باشد مراقب عقل بود	عقل را سودای لیلی در ربود
لیک ناقه بس مراقب بود و چست	چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو که غافل گشت و دنگ	رو سپس کردی به گره بی درنگ
چون به خود باز آمدی دیدی زجا	کا و سپس رفتست بس فرسنگها
در سه روزه ره بدین احوالها	ماند مجنون در تردد سالها

...۱۵۴۵/۶۹۸/۴

جدال و کشمکش روح و عقل با نفس حیوانی همچون نزاع مجنون با ناقه اوست که میل ناقه واپس به سوی گره خویش و میل مجنون به سوی لیلی است و اگر مجنون روح دمی غفلت بورزد و ناقه نفس مهار خویش را سست بیابد و متوجه غفلت مجنون شود بی درنگ به سوی گره خود که همان هواهای نفسانی است برخواید گشت و مجنون روح (عقل) را سالها در تردد نگاه خواهد

داشت. بنابراین، این دو ضد عاشق بدون شک هرگز همراهان و همسفران لایقی نخواهند بود و تنها راه رسیدن به معبود و معشوق و دلدارشان جدایی از یکدیگر است:

گفت ای ناقه چو هردو عاشقیم ما دو ضد پس همره نالایقیم
نیستت بر فوق من مهر و مهار کرد باید از تو دوری اختیار

...۱۵۵۶/۶۹۹/۴

به همین جهت جانی که از ناقه تن فرود نیاید راهی را که دو گام تا وصال بیش نیست شصت ساله طی خواهد کرد زیرا ناقه تن گرفتار عشق خاربن است و چنگال در زمین فرو کرده، در حالی که مجنون جان به سوی بالا پر گشوده است و تا زمانی که بر این ناقه سوار باشد از لیلی دور خواهد ماند:

تاتوبا من باشی ای مرده وطن پس ز لیلی دور ماند جان من

...۱۵۶۱/۶۹۹/۴

این جاست که «مجنون روح و عقل» باید دلسیر از سواری بر این ناقه، خود را از آن چنان سرنگون سازد که پایش بشکند و آنگاه فارغ از زحمت ناقه تن، بی سرو پا بر پهلوی صدق بغلتد و به سوی لیلی روان گردد:

سیر گشتم زاین سواری سیرسیر	راه نزدیک و بماندم سخت دیر
گفت سوزیدم زغم تا چند چند	سرنگون خود را زاشتر درفکنند
خویشان افکند اندر سنگلاخ	تنگ شد بروی بیابان فراخ
که مخلخل گشت جسم آن دلیر	آنچنان افکند خود را سخت زیر
از قضا آن لحظه پایش هم شکست	چون چنان افکند خود را سوی پست
در خم چو گانش غلطان می روم	پای را بر بست و گشتا گوشوم
بر سواری کا و فرو ناید زتن	زاین کند نفرین حکیم خوش دهن
گوی گشتن بهر او اولی بود	عشق مولی کی کم از لیلی بود
غلط غلطان در خم چو گان عشق	گوی شومی گرد بر پهلوی صدق

...۱۵۶۴/۶۹۹/۴

حاصل این تلاش ذهنی مولانا تصویری زنده و گویا و پرتحرک است که در آن عقل و مجنون در عین تضاد به هم مانند می شوند و همین تضاد نوعی حرکت تصویری ایجاد می کند و با آن که ناقه تن چنگال در زمین فرو برده است، مجنون روح به سوی بالا بال می گشاید و یا بی سرو پا به سوی معشوق می غلتد و پیش می رود و سفری آغاز می کند که:

این سفر زاین پس بود جذب خدا وان سفر بر ناقه باشد سیرما...
این چنین جذبی است نی هر جذب عام که نهادش فضل احمد والسلام
...۱۵۷۳/۶۹۹/۴

اما انسانها در مراتب ایمان و عشق متفاوتند و دیده حقیقت بین و زیبایی شناس لازم است تا وجود معشوق و جمال واقعی او را ببینند، زیرا حقیقت ظاهر است ولی مراتب دید مختلفند و هرکس آن را درک نمی‌کند، چنان که زیبارویان و لیلی و شان بسیارند اما هرکسی عاشق زار و مجنون نیست. شرط عشق، داشتن دیده معشوق بین است و تا آن دیده گشوده نشود جمال معشوق در نظر نمی‌آید و دست عشق گریبان جان را نمی‌گیرد و به صحرای جنون نمی‌کشاند. در راه عشق دیده دوربینی لازم است که از جمال ظاهری درگذرد و به کنه وجود بیندیشد و بنگرد و به آن عشق بورزد و عاشقانه راه وصال پسويد. در این عشق آنچنان فرورود که به موانع و سدهای راه توجه نکند. زیباییهای ظاهری را هیچ انگارد و یکدل و یک جهت و یک نظر به سوی او عاشقانه گام بردارد. در راه شناخت حق مجنون از خود بی خودی باید تا حقیقت زیبایی معشوق را دریابد و حتی هوشیاری و بیداری را نیز مانع رسیدن به معشوق بداند:

گفت لیلی را خلیفه کان تویی کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش چون تو مجنون نیستی
...۴۱۰/۲۲/۱

در این تصویر قلندرانه و زیبا تحرک و پویایی چشمگیری وجود دارد که حاصل تمسخر در بیت اول و تحکم کلام لیلی در بیت دوم است و با این تصویر زیبا مولانا نشان می‌دهد که حقیقت را تنها عاشقان مجنون صفت از خود بی خود و رها شده از بند تعلقات و ظواهر فریبده می‌توانند دریابند و اگر غیر عاشقان زیبایی لیلی را درک نمی‌کنند گناه نقصان نظر آنان است و این نقصان در جمال معشوق نیست.

در آن هنگام که ابلهان از روی نادانی و جهل، حسن لیلی را ناچیز می‌شمارند و از مجنون می‌خواهند تا از میان هزاران دلربای بهتر از او یکی را برگزیند، مجنون جوابی بسیار کوبنده و قلندرانه می‌دهد و صورت پرستان را محروم از می عشق می‌خواند که از کوزه صورت به جای «می حسن» سرکه نوشیده‌اند تا عشق او در دلشان نیفتد، در حالی که مجنون از نقش وی «می حُسن» می‌چشد و از این کوزه غسل می‌نوشد. بنابراین، باده غیبی از دید نامحرمان بس بعید است لیکن بر محرمان هویدا و عیان.

مجنون طالب روح لیلی و شراب عشق اوست در حالی که صورت پرستان جز صورت ظاهر

نمی بینند و عجب این جاست که:

از یکی کوزه دهد زهر و غسل	هر یکی را دست حق عزوجل
ابلهان گفتند مجنون را زجهل	حسن لیلی نیست چندان هست سهل
بهتر از وی صدهزاران دلربا	هست همچون ماه اندر شهر ما
گفت صورت کوزه است و حسن می	می خدایم می دهد از نقش وی
مر شمارا سرکه داد از کوزه اش	تانباشد عشق او تان گوش کش

...۳۲۸۶/۱۰۰۱/۵

این صورت پرستان که نقش تن گشته اند و در بند ظاهر گرفتار مانده اند، بوالفضولانی هستند که بر مجنون صفاتان خرده می گیرند بی خبر از آن که در پشت صورت ظاهر، جنت است و گلستان در گلستان. اگر آنان «سگ پاسبان کوی لیلی» را پلید می نامند مجنون «سگ کهفش» می خواند. او را می نوازد و سروپایش را بوسه می دهد و همچون «حاجی که بر گرد خانه کعبه بگردد» او را طواف می کند و به او جلاب و شکر می دهد و یک مویش را با شیران عوض نمی کند زیرا او کوی معشوق را مسکن خویش ساخته و پاسبانی کوی او را برعهده گرفته است بنابراین، آنان که از دام صورت رها گشته اند همه صورتها را می شکنند و جز به واقعیت معشوق نمی اندیشند و حتی سگ درگاهش را نیز عزیز می شمردند و چشمی را که بر جمال معشوق افتاده و او را دیده است، می بوسند:

همچو مجنون کاوسگی رامی نواخت	بوسه اش می داد و پیشش می گذاخت
گرد او می گشت خاضع در طواف	هم جلاب و شکرش می داد صاف
بوالفضولی گفت ای مجنون خام	این چه شیدست این که می آری مدام
پوز سگ دایم پلیدی می خورد	مقعد خود را به لب می استرد
عیبهای سگ بسی او بر شمرد	عیب دان از غیب دان بویی نبرد
گفت مجنون توهمه نقشی و تن	اندر آ و بنگرش از چشم من
کاین طلسم بسته مولی است این	پاسبان کوچه لیلی است این
همتش بین ودل و جان و شناخت	کاوکجا بگزید و مسکنگاه ساخت
او سگ فرخ رخ کھف من است	بلکه او همدرد و هملطف من است
آن سگی کاو باشد اندر کوی او	من به شیران کی دهم یک موی او
ای که شیران مرسگانش را غلام	گفت امکان نیست خامش والسلام

...۵۷۳/۴۰۹/۳

به طوری که ملاحظه می‌شود در این حکایت اندیشه مولانا شاعرانه متجلی می‌شود و رنگ عشق و دل‌باختگی در تک‌تک تصاویر آن به چشم می‌خورد. در شعر مولانا یک بار نیز لیلی و مجنون مظهر و رمز عشق صوری و ظاهری هستند و مولانا عشق معنوی را با آن مقایسه می‌کند و می‌سجد:

عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت	صد بدن پیشش نیرزد تره توت...
عاشق آن لیلی کور و کبود	ملک عالم پیش او یک تره بود
پیش او یکسان شده بد خاک وزر	زر چه باشد که نبذ جان را خطر
شیرو گرگ و دد از او واقف شده	همچو خویشان گرداو گرد آمده
کاین شدست از خوی حیوان پاک پاک	پرز عشق و لحم و شحمش زهرناک

...۲۷۱۶/۹۶۹/۵

بدین سان مولانا ضمن آفریدن تصویری اغراق‌آمیز و کشف ارتباط میان مفهوم ذهنی خویش و اسطوره بیان را از صورت عادی درمی‌آورد و به بیان شعری و کلام مخیل تبدیل می‌کند. این کوشش برای برقراری ارتباط میان اندیشه و روایت نمایانگر اوج تخیل شاعر است و او با کمک این تصویر به بیان این مطلب پرداخته است که عاشقان حق و آنان که از عشق حق قوت خورده‌اند و روح خویش را تکامل بخشیده‌اند، «حظ تن» را رها کرده و «صد بدن» در پیش چشمشان ذره‌ای ارزش ندارد، زیرا چگونه ممکن است ملک عالم در نظر مجنون، عاشق آن لیلی کور و کبود، به تره‌ای نیرزد و خاک و زرد چشمش یکسان گردد و بلکه پروای جان نیز نداشته باشد در حالی که عاشق خدا حظ بدن جوید و مؤمن سلامتجوی باشد؟! و چگونه ممکن است شدت عشق مجنون تا به حدی برسد که شیر و گرگ و دد چون خویشان بر او جمع شوند و از خوردن گوشتش پرهیزند و وجودش را پر عشق بیابند و «لحم و شحمش را زهرناک»، اما عارف و عاشق حق طالب تن گردد؟! پس بی شک عاشق حق بنده عشق می‌شود و ملک دو عالم را رها می‌سازد و تنها خلعت عشق را که چیزی جز دیدار معشوق نیست می‌پذیرد:

بنده دایم خلعت وادار جوست خلعت عاشق همه دیدار اوست

۲۷۳۰/۹۷۰/۵

اما خلعت عشق و دیدار معشوق نیز باسانی به دست نمی‌آید زیرا رسیدن به هرگونه هدفی احتیاج به سپری کردن مقدمات و به دست آوردن وسایل لازم دارد و این نکته نیز قابل ملاحظه است که عنایت و لطف الهی و معشوق ازلی در رسیدن سالک به مقصد یکی از عالی‌ترین وسایل است و سالک می‌تواند از راه خدمت مورد توجه و عنایت قرار گیرد.

این مسأله را مولانا با بهره‌گیری از حادثه بیماری لیلی و آرزوی مجنون بیان می‌کند و در آن مجنون وسیله دیدار لیلی را از لیلی می‌جوید و بنابراین عاشق حق نیز برای رسیدن به او تنها وسیله‌اش عنایت و توجه ربانی است:

گفت من شه را پذیرا چون شوم	بی بهانه سوی او من چون روم...
همچو آن مجنون که بشنید از یکی	که مرض آمد به لیلی اندکی
گفت آوه بی بهانه چون روم	ور بمانم از عیادت چون شوم
لیتنی گنت طبیباً حاذقاً	گنت آمشی نحو لیلی سابقاً

...۲۷۵۱/۱۳۷/۱

به این ترتیب سالک راه حق برای این که مورد توجه و عنایت قرار گیرد راه چاره‌ای می‌جوید و طالب علم حقیقی می‌شود و آن را به واسطه تهذیب و تصفیه باطن به دست می‌آورد و به خلوت‌گزینی و عزلت و مجاهده مشغول می‌شود تا پرده از دل بردارد و به مرتبه کشف و شهود نایل گردد و بالاخره هنگامی که عاشق در عشق به کمال می‌رسد نسبت معکوس می‌شود و عاشق معشوق و معشوق عاشق می‌گردد و لیلی مجنون می‌شود:

که زکشتن شمع جان افزون شود لیلی ات از صبر تو مجنون شود

۴۸۳/۲۶/۱

بالاخره مولانا راز بزرگ عرفان یعنی اتحاد عاشق و معشوق را نیز با بهره‌گیری از این داستان در حکایت بیماری مجنون با بیانی ساده و بسیار شیوا و دل‌انگیز بیان می‌کند:

جسم مجنون از درد دوری و فراق لیلی رنجور می‌شود و از شعله اشتیاق خوش به جوش می‌آید و گرفتار خناق می‌گردد و تنها راه علاج او رگ زدن است. اما زمانی که فصاد قصد رگ زدن می‌کند مجنون ملتسمانه از او می‌خواهد که «مزدش بستاند و ترک فصد کند» و هنگامی که فصاد او را به دلاوری می‌ستاید و شیر و گرگ و همه ددان را همدمان او می‌نامد، جوابی بسیار جالب توجه و شورانگیز می‌شنود:

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش	صبر من از کوه سنگین است بیش
من بلم بی زخم ناساید تنم	عاشقم بر زخمها برمی‌تنم
لیک از لیلی وجود من پراست	این صدف پر از صفات آن دُراست
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است	که میان لیلی و من فرق نیست

...۲۰۱۵/۹۲۸/۵

تصویر چند بعدی و زیبایی که حاصل این گفتگوست یکی از زیباترین تصاویری است که مولانا با بهره‌گیری از این عشق شورآور ساخته و بخصوص تشبیه وجود «مجنون» به «صدف» و «لیلی» به «دُر» از زیبایی خاص برخوردار است و نشان دهنده ذوق لطیف گوینده می‌باشد. و سرانجام آخرین حادثه زندگی مجنون نیز یک بار در شعر مولانا با تصویری ساده تجلی می‌کند:

همچو مجنون بوکنم من خاک را خاک لیلی را بیابم بی خطا

۲۸۳۲/۱۱۹۶/۶

۱ - اشاره است به این بیت مجنون عامری:

ارادوا لیخفوا قبرها عن محبها وطیبه تراب القبر دل علی القبر
خواستند قبر لیلی را از مجنون مخفی کنند ولی بوی خوش خاک قبر لیلی را نشان داد. (مأخذ قصص و تمثیلات مشنوی،

محمود و ایاز^۱

داستان عشق محمود و ایاز حکایتی شیرین و دلنشین است از عشقی بزرگ که در دست مولانا وسیله ای و رمزی است برای نمودن رازهای عارفانه.

در شعر مولانا، قصه عشق ایاز «گنجی مالامال راز» است و ایاز نمودار سالکانی است که وجودشان در وجود معشوق فنا می شود و بالاخره نیز عاشق و معشوق متحد می گردند و راز بزرگ تصوف یعنی وحدت عاشق و معشوق تحقق می یابد:

باز گردان قصه عشق ایاز کان یکی گنجی است مالامال راز

۱۹۱۸/۹۲۲/۵

ایاز بنده ای «عاقبت محمود» است که آزادگان حسرت بندگی او را می خورند، زیرا اوست که «به بندگی حیات بخشیده و غلامی از او نور یافته» و ارزش پیدا کرده است و معشوق (محمود) او را چنین وصف می کند:

ای ایاز از تو غلامی نور یافت نورت از پستی سوی گردون شتافت
حسرت آزادگان شد بندگی بندگی را خود تودادی زندگی

...۳۳۵۳/۱۰۰۵/۵

ایاز در شعر مولانا، دریایی است که هفت دریای زمین در مقابلش قطره ای و همه هستها ترشحی از موج اوست. هر قطره از دریای وجود او «مینا گریها» دارد و او مظهر همه پاکیهاست. ایاز «شاه شاهان» و بلکه «شاهساز» است و این که نامش را ایاز گذاشته اند برای این است که بدچشمان به او چشم نزنند زیرا حتی چشمهای نیک نیز به او حسد می ورزند از آن جهت که زیبایی او نهایتی ندارد و زبان و دهان از بیان صفات او عاجز است. دهانی به پهنای فلک لازم است تا بتواند وصف آن «رَشِکِ مَلِک» را بگوید:

از ایاز این خود محال است و بعید کاویکی دریاست قعرش ناپدید

۱- رک: فرخی سیستانی، صص ۸۶ و ۲۷۶ و فصل نوزدهم ۲۳۳ به بعد و تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، صص ۲۱۵ و ۲۱۶ و از کورش تا پهلوی، ص ۵۵ و زین الاخبار، صص ۱۷۴ و ۱۸۳ و ۱۹۰ و ۱۹۴ و سیاستنامه، ص ۱۹۹ و تاریخ بیهقی، صص ۲۲۷ و ۳۲۹ و ۳۴۶ و تاریخ عمومی ایران، ص ۲۶۳ و یادداشت‌های قزوینی، حواشی ج ۷، ص ۶۰ و حبیب السیر فی اخبار افراد البشر ج ۲، ص ۳۷۴ و تاریخ سیستان، ص ۳۶۲ و چهار مقاله، ص ۵۵ و اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، ص ۱۶.

هفت دریا اندر او یک قطره‌ای	جمله هستی ز موجش چکره‌ای
جمله پاک‌یها از آن دریا برزند	قطره‌هایش یک به یک میناگرند
شاه شاهان است بلکه شاهساز	وزیرای چشم بد نامش ایاز
چشمهای نیک هم بروی بداست	از ره غیرت که حسنش بی حد است
یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک
وردهان یابم چنین و صد چنین	تنگ آید در فغان این چنین

... ۱۸۷۹/۹۲۰/۵

در هر حال، در شعر مولانا، قصه محمود و ایاز از آن جا آغاز می‌شود که مولانا «کروفر اختیار ابوالبشر» را در مقابل نور مستقر الهی می‌بیند و آن را ناچیز می‌داند و معتقد است که در روز حشر دریای رحمت الهی به جوش می‌آید و پروردگار رحمان آتشی از کرم برمی‌افروزد که کمترین شعله‌اش در بنگاه انسانی زده می‌شود و جرم و جبر و اختیار را باهم می‌سوزاند و خوار وجود گنهکاران امیدوار به رحمت الهی را به گلزار روحانی مبدل می‌سازد و در این جاست که مولوی از این انسان ناچیز و این «کرمک از قدر آگنده پرطمطراق» می‌خواهد تا ایازوار گذشته خویش را به یاد آورد و منی و خودخواهی را رها سازد:

کرمکی و از قدر آگنده‌ای	طمطراقی در جهان افکنده‌ای
از منی بودی منی را واگذار	ای ایاز آن پوستین را یادآر

... ۱۸۵۵/۹۱۹/۵

همین مسأله باعث می‌شود که مولانا به بیان داستان ایاز و محمود پردازد و آن را بسیار شیوا و دل‌انگیز پیروراند و در خلال آن بسیاری از نکات عرفانی را بیان نماید.

مولانا در جای دیگر نیز ضمن مناجاتی دلکش از فتنه اختیار به حق پناه می‌برد و از او می‌خواهد تا از کرمش او را «بی‌تردد» گرداند و دمی از هوشیاری برهاند تا از اختیار و هست و خودی خویش در بی‌خودی و مستی گریزد، زیرا هیچ کس تا زمانی که فنا نگردد در بارگاه کبریایی حق راهی ندارد و مذهب و دین عاشقان نیستی است:

هیچ کس را تا نگردد او فنا	نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلک این نیستی	عاشقان را مذهب و دین نیستی
پوستین و چارق آمد از نیاز	در طریق عشق محراب ایاز

... ۲۳۲/۱۰۶۵/۶

اگر ایاز «عاقبت محمود» می‌شود و اگر عاشق معشوق می‌گردد تنها دلیلش این است که از

هستی خویش فارغ گشته و آن را فراموش کرده است. او کبر و نفس را گردن زده و مهذب گشته و چارق و پوستین خویش را در راه عشق محراب گردانیده و بی کبر و ریا آینه رخ سلطان گردیده است:

گرچه او خود شاه را محبوب بود	ظاهر و باطن لطیف و خوب بود
گشته بی کبر و ریا و کینه ای	حسن سلطان را رخس آینه ای
چون که از هستی خود او دور شد	منت‌های کار او محمود بد
زان قوی‌تر بود تمکین ایاز	که زخوف کبر کردی احتراز
او مهذب گشته بود و آمده	کبر را و نفس را گردن زده

...۲۳۵/۱۰۶۶/۶

اگر ایاز دیدن چارقی را می‌پسندد و آن را محراب خویش می‌سازد، به این دلیل است که او هستی و جلال صوری را «سد نسیم نیستی» می‌داند و ملک و مال و اطلس را سلسله‌ای بر جان خویش می‌انگارد و به همین جهت نیز همه تعلقات را ترک کرده و در نیستی هستی یافته و «عاقبت محمود» شده است:

یا که دید چارقش زان شد پسند	کز نسیم نیستی هستی است بند
تا گشاید دخمه کان بر نیستی است	تا بیابد آن نسیم عیش و زیست
ملک و مال و اطلس این مرحله	هست بر جان سبک و سلسله

...۲۴۱/۱۰۶۶/۶

بنابراین، از آن جهت که «هستی مستی آور است» و «عقل را از سر و شرم را ازدل می‌برد»، ایاز چارق و پوستین خویش را، که یادگار زمان قبل از عزتش بوده است، در حجره‌ای می‌آویزد و هر روز قبل از رفتن به خدمت محمود به این حجره می‌رود تا پوستین کهنه و چارقش را ببیند و از آنها عبرت گیرد و آغاز زندگی اش را فراموش نکند:

می‌رود هر روز در حجره برین	تا ببیند چارقی با پوستین
زان که هستی سخت مستی آور است	عقل از سر شرم ازدل می‌برد

...۱۹۱۹/۹۲۳/۵

و یا:

آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته
می‌رود هر روز در حجره خلا	چارقت این است منگر در غلا

...۱۸۵۷/۹۱۹/۵

نگریستن به آغاز وجود، که ناچیز بودن انسان را به خاطر می‌آورد، برای هر انسان هوشیار لازم است زیرا سرگذشت بشری در طول قرن‌ها دستخوش مستی احساس هستی بوده و چه بسا که این مستی و غرور راه رهگذران را سد کرده است.

ایاز هر روز به حجره می‌رود و به همین دلیل ساعیان او را به جمع کردن مال متهم می‌کنند. محمود به پاکی او ایمان دارد زیرا ممکن نیست که او از سر بنده‌ای چون ایاز ناآگاه باشد. اما با همه اطمینانی که به او دارد برای رفع اتهام فرمان گشودن در حجره را می‌دهد اما «به خاطر آن ایاز بی‌ندید دلش می‌تپد»:

وان امیران خسیس قلبساز	این گمان بردند بر حجره ایاز
کاو دفينه داردو گنج اندران	زاینه خود منگر اندر دیگران
شاه می‌دانست خود پاکی او	بهر ایشان کرد او آن جست وجو
کای امیر آن حجره را بگشای در	نیم شب که باشد اوزان بی‌خبر
تا پدید آید سگالشهای او	بعد از آن بر ماست مالشهای او
مر شمارا دادم آن زرو گهر	من از آن زرها نخواهم جز خبر
این همی گفت ودل او می‌تپید	از برای آن ایاز بی‌ندید
که منم کاین بر زبانم می‌رود	این جفا گربشنود او چون شود
باز می‌گوید به حق دین او	که از این افزون بود تمکین او
کی به قذف زشت من طیره شود	وز غرض و زسر من غافل بود
مبتلا چون دید تا ویلات رنج	برد بیند کی شود او مات رنج
صاحب تاویل ایاز صابر است	کاو به بحر عاقبتها ناظر است...
گر زرم صد تیغ او را زامتحان	کم نگردد وصلت آن مهربان
داند او کان تیغ بر خود می‌زنم	من ویم اندر حقیقت او منم

...۱۹۸۳/۹۲۶/۵

ایاز بنده خاص سلطان و بلکه جان وی است. بنابراین، محمود او را از هر غل و غش پاک می‌داند. بعلاوه، اگر هم چنین کاری کرده باشد و به جمع مال پرداخته باشد او را مقصر نمی‌داند زیرا او محبوب شاه است و:

این نکرده است او و گر کرد او رواست	هر چه خواهد گوین محبوب ماست
هر چه محبوبم کند من کرده‌ام	او منم من او چه گرد پرده‌ام

...۱۸۷۶/۹۲۰/۵

بدین ترتیب از همان آغاز، عاشق و معشوق یکی می شوند و به همین دلیل معشوق می تواند این چنین درباره عاشق سخن بگوید.

بالاخره امیرنمّام و سرهنگان نیمشب حجره ایاز را می گشایند و جز پوستین و چارقی آویخته در آن جا نمی بینند. اما این کج اندیشان گمان می کنند که «آن مکر و روپوش» است. آنان با این امید به حجره ایاز رفته اند تا هریک همیانی زربیا بند:

مشعله بر کرده چندین پهلوان	جانب حجره روانه شادمان...
حجره را با حرص و صدگونه هوس	باز کردند آن زمان آن چند کس...
بنگ ریختند از یسار و ازیمین	چارقی بدیده بود و پوستین
باز گفتند این مکان بی نوش نیست	چارق این جا جزپی روپوش نیست
هین بیاور سیخهای تیز را	امتحان کن حفره و کاریز را

۱۸۶۸/۹۲۰/۵ و ۲۰۶۶

پس از آن که سرهنگان چیزی نیافتند، خجل و نومید بازگشتند. در رویارویی با سلطان، محمود آنان را با تمسخر مورد خطاب قرار می دهد:

شاه قاصد گفت هین احوال چیست	که بغلتان از زروهمیان تهی است
ورنهان کردند دینار و تسو	فرشادی در رخ و رخسار کو؟

۲۰۸۰/۹۳۲/۵

و این جاست که نمامان انگشت گزان «خون خویش را حلال می شمارند» اما پادشاه قبول توبه آنان را به ایاز وامی گذارد زیرا «زخم بررگهای آن نیکویی آمده است»:

این جنایت برتن و عرض وی است	زخم بررگهای آن نیکویی است
گرچه نفس واحدیم از روی جان	ظاهراً دورم از این سود و زیان

۲۰۹۵/۹۳۳/۵

شاه از ایاز می خواهد تا میان مجرمان حکم کند زیرا «در کف جوش صدماره» ایاز حتی

«یک غل» هم نمی یابند:

کن میان مجرمان حکم ای ایاز	ای ایاز پاک با صد احتراز
گر دوصد بارت بجوشم در عمل	در کف جوشت نیابم یک دغل
زامتحان شرمنده خلقی بی شمار	امتحانها از تو جمله شرمسار

۲۱۱۰/۹۳۴/۵

اما ایاز که بنده ای پاکباز و عاشقی صادق است خود را در مقابل محمود بنده ای ناچیز

می خواند که عزت و کمالش را در اثر عطای او یافته است:

گفت من دانم عطای توست این	ورنه من آن چارقم وان پوستین
بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت	هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
چارقت نطفه است و خونت پوستین	باقی ای خواجه عطای اوست این

...۲۱۱۳/۹۳۴/۵

آنچه ایاز داشته «نطفه چارق» و «خون پوستین» بوده است اما اکنون برمسند کمال و عزت تکیه زده و عاشقی شیفته و از خود گذشته است که در معشوق فنا گشته و معشوق نیز او شده است و هر چه دارد از او دارد، چون پوستین و چارق و گذشته خویش را فراموش نمی کند «عاقبت محمود» می گردد:

چون ایاز آن چارقش مورورد بود لاجرم او عاقبت محمود بود

۱۹۵۹/۹۲۴/۵

ایاز نیستی را بگزید تا به هستی مطلق رسید. او «موضعی ناکشته و کاغذی سپید و نانوشته» گشت تا تخم محبت در دلش روید و سر عشق بر دلش نوشته شد:

تو برادر موضعی ناکشته باش	کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از نون و القلم	تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم
خود از این پالوده نالیسیده گیر	مطبخی که دیده ای نادیده گیر
زان که این پالوده مستیها بود	پوستین و چارق از یادت رود

...۱۹۶۳/۹۲۵/۵

بدین سان ایاز عارف آگاهی است که چارق و پوستین (نیستی) را برمیگزیند و فریب «صبح کاذب عالم مادی» را نمی خورد، در حالی که اهل دنیا آن را «صبح صادق» می پندارند و دل به آن می بندند و مست هستی می شوند و پالوده دنیا را می چشند و چارق و پوستین را فراموش می کنند. تا:

چون درآید نزع و مرگ آهی کنی	ذکر دلق و چارق آنگاهی کنی
تا نمائی غرق موج زشتی	که نباشد از پناهی پستی
یاد ناری از سفینه راستین	ننگری در چارق و در پوستین

...۱۹۶۷/۹۲۵/۵

این دلبستگان به دنیای مادی «مرغان بی هنگامی» هستند که باید سرهایشان را برید در حالی که این خصلت از فرهنگ ایاز دوراست:

دیو گوید بنگرید این خام را سر برید این مرغ بی هنگام را
دور این خصلت زفرهنگ ایاز که پدید آید نمازش بی نیاز
... ۱۹۷۱/۹۲۵/۵

ایاز «خروس بام آسمان» است و «نعره‌ها و آوازش همه در وقت خویش بوده است» زیرا او
برای حق بانگ برمی آورد:

او خروس آسمان بوده ز پیش نعره‌های او همه در وقت خویش
ای خروسان از وی آموزید بانگ بانگ بهر حق کند نه بهر دانگ
... ۱۹۷۳/۹۲۵/۵

وهم او «صبح صادقی» است که کوردلان کاذبش ناامیدند و متهمش کردند:
ای شده تو صبح کاذب را رهین صبح صادق راتو کاذب هم مبین...
وان امیران خسیس قلبساز این گمان بردند بر حجره ایاز
کاو دفينه داردو گنج اندران زاینه خود منگر اندر دیگران
... ۱۹۷۹/۹۲۶/۵

اما چه بسا غافلانی که به «بی هنگامی» خویش آگاه گشته اند و علایق و دلبستگی‌هایشان را
رها کرده و به عزت رسیده‌اند. آنان پس از درک حقیقت و یافتن حق بلقیس و ابربر زمان رفته افسوس
می‌خورند و جسم و ماده را هیچ می‌انگارند و تخت نازشان عبرت جان‌شان می‌گردد همچنان که دلق
و چارق ایاز نیز عبرت جان او بود:

عبرت جان‌ش شود آن تخت ناز همچو دلق و چارق پیش ایاز
تا بداند در چه بود آن مبتلا از کجاها در رسید او تا کجا
... ۸۹۵/۶۶۶/۴

بنابراین اگر در داستان محمود و ایاز، دلق و چارق ایاز همیشه آویخته است تا عبرت جان‌ش
گردد و فراموش نکند که از کجا تا کجا رسیده است، در شعر مولانا تخت بلقیس همچون دلق و
چارق ایاز در برابر او نهاده می‌شود تا بداند به چه چیز دلخوش بوده است. دلق و چارق ایاز یادآور
روزهای پستی و بی‌ارجی اوست در حالی که تخت بلقیس یادآور زمان حکومت و پادشاهی او بر
سرزمین سباست، اما این هردو عبرت جان آنان می‌گردد و باعث می‌شود یکی در رسیدن به حق از
تجملات و وابستگی‌ها ببرد و عزیز شود و دیگری از همان آغاز دل به نیستی بندد و عاقبت محمود
شود.

در شعر مولانا، گاه عاشقان حق درد و مرض را به یاد می‌آورند و ایازوارپوستین درد را در

دست گرفته و از آن عبرت می‌گیرند زیرا «دروقت صحت جمله افراد یار و حریفند» اما «دروقت درد است که الیفی جز حق وجود ندارد.»:

وقت صحت جمله یارند و حریف	وقت درد و غم بجز حق کو الیف...
پس همان درد و مرض را یاد آر	چون ایاز از پوستین کن اعتبار
پوستین آن حالت درد تو است	که گرفتست آن ایاز آن را به دست

...۳۲۰۶/۹۹۷/۵

گاه اشاره به نام محمود و ایاز تنها در حد ذکر نام و تمثیل است. در داستانی پادشاه غلامی را بر غلامان و امیران و جمله چشم برمی‌گزیند و این مسأله حسد امیران را برمی‌انگیزد. در این داستان، از آن جهت که رابطه این غلام با پادشاه همچون ایاز و محمود است مولانا آن پادشاه را «محمود وقت» می‌نامد و غلام مورد علاقه او را «ایاز»:

از کمال طالع و اقبال و بخت او ایازی بود و شه محمود وقت

۱۰۵۶/۲۵۰/۲

زیباترین تجلی شاعرانه اسطوره ایاز و محمود را در شعر مولانا هنگامی می‌توان دید که محمود شاه گوهری را به وزیری می‌دهد و از او می‌خواهد ارزش آن را تعیین کند. وزیر در تعیین قیمت آن مبالغه تمام می‌کند و سپس شاه از او درخواست می‌کند تا آن جواهر را بشکند، اما وزیر از شکستن آن خودداری می‌کند و محمود به او خلعت فراوان می‌بخشد و سپس به تقلید از وزیر دیگر اعضای دیوان نیز از شکستن آن خودداری می‌کنند تا در دور آخر نوبت به ایاز می‌رسد. از آن جا که ایاز مفتون مال و جامگی نیست پس از تعیین ارزش آن گوهر به فرمان شاه عمل می‌کند و «لذت امرش را می‌چشد» و آن جواهر را می‌شکند:

ای ایاز اکنون نگویی کاین گهر	چند می‌ارزد بدین تاب و هنر
گفت افزون ز آنچه تانم گفت من	گفت اکنون زود خردش در شکن
سنگها در آستین بودش شتاب	خرد کردش پیش او بود آن صواب

...۴۰۵۵/۱۰۴۴/۵

هنگامی که ایاز آن گوهر را می‌شکند امیران او را کافر می‌نامند غافل از این که خودشان «دُرِ امر پادشاه در شکسته اند»:

آن جماعت جمله از جهل و عمی در شکسته دُرِ امر شاه را

۴۰۷۳/۱۰۴۵/۵

اما جوابی که ایاز با کیاست و زیرکی تمام به تشنیع زندگان می‌دهد از زیبایی بسیار

برخوردار است:

گفت ایاز ای مهتران نامور	امر شه بهتر به قیمت یا گهر
امر سلطان به بود پیش شما	یا که این نیکو گهر بهر خدا
ای نظرتان برگهر بر شاه نه	قبله تان غول است وجاده راه نه
من زشه می برنگردانم نظر	من چو مشرک روی نارم در حجر
بی گهر جانی که رنگین سنگ را	برگزینند پس نهد شاه مرا

... ۴۰۷۵/۱۰۴۵/۵

ایاز از این راهزنان راه دین می خواهد تا حقیقت مطلق را بشناسند و «دربو و رنگ آتش زنند»، لعبت گلرنگ را رها کنند و به خاطر رنگین سنگی امر شاه خود را «خوار و کساد ن سازند»:

پشت سوی لعبت گلرنگ کن	عقل در رنگ آورنده دنگ کن...
کرد اشارت شه به جلاد کهن	که ز صدرم این خسان را دور کن
این خسان چه لایق صدر منند	کز پی سنگ امر ما را بشکنند
امر ما پیش چنین اهل فساد	بهر رنگین سنگ شد خوار و کساد

... ۴۰۸۰/۱۰۴۵/۵

اما هنگامی که شاه محمود تصمیم می گیرد به خاطر این نافرمانی همه امر را به دست جلاد بسپارد، ایاز به شفاعت برمی خیزد و با لطفی خاص کرم و غفوری و بخشندگی شاه را یادآور می شود و علت غفلت و گستاخی مجرمان را «وفور عفو» او می داند. او معتقد است که عفوهای جمله عالم در مقابل عفو او ذره ای بیش نیست و حتی «عفوها ثناگوی عفو اویند»:

پس ایاز مهرافزا برجهید	پیش تخت آن الغ سلطان رسید
سجده ای کرد و گلوی خود گرفت	کای قبادی کز تو چرخ آرد شگفت...
غفلت و گستاخی این مجرمان	از وفور عفو تست ای مستعاند...
برامید وصل تو مردن خوش است	تلخی هجرت و فوق آتش است

... ۴۰۸۸/۱۰۴۶/۵

اما پس از این ایاز از شفاعتگری خویش نادم و پشیمان می شود و خود را مجرم می خواند، زیرا او عظمت شاه را شناخته و در مقابل او احساس فرومایگی و شکستگی می کند. او می گوید:

من که باشم که بگویم عفوکن	ای تو سلطان و خلاصه امر کن
من که باشم که بوم من با منت	ای گرفته جمله منها دامت...
من چه گویم پیش اعلامت کنم	یا که وایادت دهم شرط کرم...

چون کسم کردی اگر لایه کنم مستمع شولا به ام را از کرم
زان که از نقشم چو بیرون برده ای آن شفاعت هم تو خود را کرده ای

... ۴۱۵۱/۱۰۴۸/۵

بنابراین، ایاز باز هم مظهر عارفان از خود بی خودی است که در مقابل خداوند سر تسلیم فروز آورده است و برای مجرمان طلب عفو و بخشندگی می‌کند و در کمال خضوع و فروتنی نسبت به خداوند او را برتر و بزرگتر از آن می‌داند که بنده‌ای از او بخواهد مجرمی را عفو کند، زیرا او خود بر نهان و آشکار آگاه است. اما از آن جهت که سلطان و دود چشمه دعا را جوشان ساخته است ایاز از او می‌خواهد تا گنهکاران را ببخشد و او را داروی درد دردمندان سازد:

هم تو بودی اول آرنده دعا هم تو باش آخر اجابت را رجا
تازنم من لاف کان شاه جهان بهر بنده عفو کرد از مجرمان
درد بودم سر به سر من خود پسند کرد شاهم داروی هر دردمند
دوزخی بودم پراز شور و شری کرد دست فضل اویم کوثری

... ۴۱۶۳/۱۰۴۹/۵

به این ترتیب ایاز خود را خودپسندی سراپا درد می‌داند که شاه او را داروی دردمندان ساخته است و به همین دلیل نیز از او می‌خواهد تا این بندگان مجرم تن پرست را عفو کند، زیرا این گروه «سرهاشان به دیوار رسیده است» و بر خطای خویش واقف گشته اند و روبرو او آورده اند. ایاز از او می‌خواهد تا این آلودگان را «درفرات و عین مغتسل» خویش راه دهد تا خویشتن را غسل دهند و «در صف پاکان قرار گیرند و غرقه نور نحن الصافون شوند»:

گرچه بشکستند جامت قوم مست آن که مست از تو بود عذریش هست...
ای شهنشه مست تخصیص تواند عفو کن از مست خود ای عفومند

... ۴۱۹۸/۱۰۵۱/۵

ایاز از سلطان می‌خواهد تا مجرمان را حد نزنند زیرا «شرع مستان را نبیند حد زدن». آنان عذرشان موجه است چون مست می‌عشقند و هر که از جام عشق ذوالمنن بنوشد تا ابد از هوش و از حد زدن رها خواهد شد:

چون که مستم کرده ای حدم مزن شرع مستان را نبیند حد زدن
چون شوم هشیار آن گاهم بزن که نخواهم گشت خود هشیار من
هر که از جام تو خورد ای ذوالمنن تا ابد رست از هش و از حد زدن

... ۴۲۰۲/۱۰۵۱/۵

و بالاخره ایاز می‌گوید:

رغبت ما از تقاضای تو است جذبہ حق است ہرجا رہرو است

۴۲۱۶/۱۰۵۱/۵

بدین سان در این حکایت دل‌انگیز و جالب چہرہ محمود و ایاز رنگی کاملاً عارفانہ دارد. در این جا، بہ حقیقت محمود مظهر قدرت حق است کہ مولانا با مہارت رفتہ رفتہ بہ جای او خداوند را قرار می‌دہد بدون آن کہ خوانندہ متوجہ آن گردد و ایاز مظهر عارفان پاکباز و از خود رستہ است کہ لذت امر پادشاہ را چشیدہ و دُرّ امر سلطان را نشکستہ و بہ ہمین دلیل نیز مورد توجہ او قرار گرفتہ است بہ نحوی کہ شفیع گناہکاران در نزد سلطان می‌گردد.

در حکایتی دیگر مولانا سبب فضیلت و برتری و قربت ایاز را بر امرا و متعصبان بہ شیوہ ای بسیار استادانہ و شاعرانہ بیان می‌کند تا اعتراضی برای امرا بر این گزینش شاہ باقی نہماند. اگر ایاز از سوی شاہ برگزیدہ می‌شود و بندہ خاص او می‌گردد و حتی عشقی عمیق میان آن دو ایجاد می‌شود بہ شکلی کہ شاہ خود و او را یکی می‌بیند، تنہا دلیلش شناخت و آگاہی این غلام است. او این شناخت را در اثر تلاش و مجاہدت و طلب کسب کردہ و عارفی است کہ در یک دم حالہای گوناگون را کشف می‌کند:

چون امیران از حسد جوشان شدند	عاقبت بر شاہ خود طعنہ زدند
کاین ایاز تو ندارد سی خرد	جامگی سی امیر او چون برد
شاہ بیرون رفت با آن سی امیر	سوی صحرا و کہستان صید گیر
کاروانی دید ازدور آن ملک	گفت امیری را بروای موتفک
روپرس آن کاروان را بررصد	کز کدامین شہر اندر می‌رسد
رفت و پرسید و بیامد کہ زری	گفت عزمش تا کجا درماند وی
دیگری را گفت روای بنوالعلا	باز پرس از کاروان کہ تا کجا
رفت و آمد گفت تا سوی یمن	گفت رختش چیست ہان ای موتمن
ماند حیران گفت با میری دگر	کہ برو واپرس رخت آن نفر...
ہمچنین تا سی امیر و بیشتر	سست رای و ناقص اندر کروفر
گفت امیران را کہ من روزی جدا	امتحان کردم ایاز خویش را...
بی وصیت بی اشارت یک بہ یک	حالشان دریافت بی ریبی و شک
ہرچہ زاین سی میر اندر سی مقام	کشف شد زو آن بہ یک دم شد تمام

...۳۸۵/۱۰۷۳/۶

اما امیران متعصب و معترض، جبر را بهانه می‌کنند تا سرپوشی بر سست‌عنصری خود بگذارند و درک و فهم ایاز را ناشی از عنایتهای سلطان دانستند که او را تشویق به نیکی می‌نماید. اما در جواب این حجت جبرپایان آنان، شاه جوابی بسیار مناسب و جالب توجه می‌دهد و در ضمن آن یکی از مسایل مهم و دشوار تصوف و بلکه تاریخ انسان یعنی «جبر و اختیار» را مطرح می‌کند و معرفت ایاز را ناشی از جهد او و هم خواست و اراده حق می‌داند:

ای ایاز پر نیاز صدق کیش	صدق تو از بحر و از کوه است بیش
نه به وقت شهوت باشد عشار	که رود عقل چو کوهت کاهوار
نه به وقت خشم و کینه صبرها	سست گردد در قرار و در ثبات...
حق که را خوانده است در قرآن رجال	کی بود این جسم را آن جا مجال

...۳۷۰۸/۱۰۲۴/۵

بنابراین، در شعر مولانا، ایاز عاشق پر نیاز صادقی است که هرگز در راه عشق دست از طلب برنمی‌دارد و پای همت و اراده اش سست نمی‌گردد.

ایاز در راه طلب همانند عاشق دلخسته‌ای است که «جانش نوبتگه طبل بلا گردیده» و از هیچ ملامتی نمی‌هراسد. دهانش حلوای عشق او را چشیده و جانش خطاب «تعالوا» شنیده و «چشم روشن و بینای او» گشته است. بنابراین، از خود فارغ گشته و گستاخ وارد در راهش گام می‌نهد و پای همتش سست نمی‌شود. او مرغ زاری نیست که از «طبلی» بهراسد بلکه او «کوس محمودی» را بر پشت خویش حمل کرده و با آواز طبل آن خو گرفته است و به همین دلیل کوچکترین خیالی نمی‌تواند مانع سیر او به سوی معشوق گردد و تا رسیدن به حق یقین از پای نخواهد نشست:

گفت ای یاران از آن دیوان نیم	که زلاحولی ضعیف آید پیم
کودکی کاو حارس کشتی بدی	طبلکی در دفع آن مرغان زدی...
چون که سلطان شاه محمود کریم	برگذر ز آن طرف خیمه عظیم
باسپاهی همچو ستاره اثیر	انبه و پیروز و صفدر ملک گیر
اشتری بد کاو بدی حمال کوس	بختی بد پیشرو همچون خروس...
اندر آن مزرع درآمد آن شتر	کودک آن طبلک بزد در حفظ بر
عاقلی گفتش مزن طبله که او	پخته طبل است و با آتش است خو
پیش اوچه بود تبوراک تو طفل	که کشد او طبل سلطان بیست کفل
عاشقم من کشته قربان لا	جان من نوبتگه طبل بلا
خود تبوراک است این تهدیدها	پیش آنچه دیده است این دیده‌ها

ای حریفان من از آنها نیستم کز خیالاتی در این ره بیستم

... ۴۱۳۵/۵۸۴/۳

ایاز حتی از گزینش «نیستی» نیز در مقابل «هست مطلق» نادم و پشیمان است زیرا همین دل بستن به دلق و چارقو نیستی باعث شده است تا تخم ملامت در دل‌های بدگمانان حسود کاشته شود و او را متهم سازند غافل از آن که او «ماهی» است و هرگز نمی‌تواند جز «آب وجود سلطان» را برگزیند زیرا حیاتش وابسته به اوست:

گر زدلق و پوستین بگذشتمی	کی چنین تخم ملامت کشتمی
قفل کردن بر در حجره چه سود	در میان صد خیالی حسود...
پس کلوخ خشک در جو کی بود	ماهیی با آب عاصی کی شود
بر من مسکین جفا دارند ظن	که وفا را شرم می‌آید زمن

... ۲۱۳۶/۹۳۵/۵

بدین سان محمود در شعر مولانا مظهر معشوق مطلق است و ایاز، غلام مورد توجه او، مظهر عارفان از خود گذشته و ارسته‌ای که دل به نیستی بسته‌اند و بالاخره نیز به مقام فناء فی الله می‌رسند و «محمود» و رستگار می‌گردند و با او یکی می‌شوند و عاشق، معشوق می‌شود.

ایاز «صبح صادق» است که بی‌خردان غافل او را صبح کاذب پنداشته‌اند در حالی که معشوق یعنی محمود او را دریایی به عظمت هستی می‌داند و برای وصف کردنش دهانی به پهنای فلک می‌خواهد و یا او را بنده‌ای «شاهساز» می‌نامد که «رشک ملک» است و آزادگان به بندگی‌اش حسرت می‌برند و محمود «درکف جوش صدمه‌اش یک غل نمی‌یابد». ایاز عارفی است که «دُرِ امر پادشاه را نشکسته و لاجرم «عاقبت محمود» گردیده است. او «خروس سحری» است که به هنگام آواز می‌خواند و بانگ حق سر می‌دهد و بالاخره او مرد حق است و مولانا از بیان و شرح عشق او عاجز. به همین دلیل از او می‌خواهد تا به ادامه داستان‌ش بپردازد و این موی باریک و لاغر گشته از عشق را یاری کند:

ای ایاز از عشق تو گشتم چوموی	ماندم از قصه توقصه من بگو
پس فسانه عشق تو خواندم به جان	تو مرا کافسانه گشتم بخوان

... ۱۸۹۶/۹۲۱/۵

حکایت سلطان محمود و دزدان

در این حکایت سلطان محمود با گروهی از دزدان همگام می‌شود تا رمز و اسرار درون آنان را

درک کند. این حکایت دستمایه‌ای می‌شود تا مولانا زیباترین و عالیترین معنی عرفانی را دربارهٔ بصیرت و بینایی دل و سلطان‌شناسی در «شب دنیا» بازگوید و دست نیاز به سوی سلطان دراز کند تا جان قربت دیده را مهجوری ندهد.

براساس این حکایت شب هنگام که محمود از راهی می‌گذرد با گروهی دزدان برخورد می‌کند و خود را هم‌ردیف آنان معرفی می‌کند. یکی از دزدان از دیگران می‌خواهد تا هریک هنر خود را بازگو کنند. دزد اول هنرش را در گوش و فهمیدن صدای سگان و دانستن بانگ آنان می‌داند و دیگری همهٔ هنر خود را در چشم می‌داند که هر که را در شب ببیند در روز می‌شناسد. هنر دزد سوم نیز در بینی و خاک‌شناسی است. بالاخره نوبت به شاه محمود می‌رسد و او می‌گوید که خاصیت و هنرش در ریش او می‌باشد که اگر بجنبید جمله مجرمان را رهایی می‌بخشد. گروه دزدان او را به عنوان قطب برمی‌گزیند تا در روز محنت باعث رهایی آنان گردد.

این گروه دزدان با استفاده از فنون و هنرهای مختلف خود شبانه به قصر محمود رفته مخزن شاهی را می‌دزدند، اما شاه محمود خود را پنهان ساخته به قصر برمی‌گردد و سرگذشت خود را با اطرافیان در میان می‌گذارد. آنان دزدها را دستگیر کرده، دست بسته به سوی بارگاه می‌آورند. در این میان:

آن که چشمش شب به هرک انداختی	روز دیدش بی شک بی شناختی
شاه را بر تخت دید و گفت این	بود با ما دوش شب‌گرد و قرین
آن که چندین خاصیت در ریش اوست	این گرفت ماهم از تفتیش اوست...
چشم من ره برد شب شه را شناخت	جمله شب باروی ماهش عشق باخت
امت خود را بخواهم من از او	کاو نگرداند ز عارف هیچ رو

...۲۸۵۶/۱۱۹۷/۶

از این جاست که مولانا به بهره‌گیری عارفانه از این حکایت می‌پردازد. شاه در شعر او رمزی از دانای راز می‌شود که «چشم سلطان‌شناسی» او را در «شب تیره دنیا» شناخته است و چشم امید بر او دوخته و عارف وجود او گشته است و اکنون چون تشنه‌ای روبه سوی او آورده و از او می‌خواهد تا «ریشی بجنباند» و «جان قربت دیده» آنان را دوری ندهد زیرا پس از شناخت دوری جز نکال و درد و مرگ نیست و هجران بعد از وصال را نمی‌توان تحمل کرد.

این عارف شه‌شناس از محمود می‌خواهد تا همهٔ کسانی را که عارف وجود او گشته‌اند و حتی یک بار او را دیده‌اند از خود نرانند و آنان را به جذب لطف خود امان دهد و بر سبزهٔ بالیدهٔ آنان آب زند:

یار شب را روز مهجوری مده جان قربت دیده را دوری مده

بُعد تو مرگی است بادرد و نکال خاصه بُعدی که بود بعد الوصال
آن که دیدست مکن نادیده‌اش آب زن بر سبزه بالیده‌اش...
هین مران از روی خود او را بعید آن که او یک بار آن روی تو دید...
وقت آن شد ای شه مکتوم سر کز کرم ریشی بجنبانی به خیر

...۲۸۹۶/۱۱۹۹/۶

به این ترتیب در تخیل پویا و ممتاز مولوی چهره محمود در این حکایت نیز رنگی کاملاً عارفانه دارد. او مظهر حق است که عارفان واصل و سلطان شناس را مهجور نمی‌گرداند و جان قربت دیده آنان را به غربت گرفتار نمی‌سازد و درماندگان را در «روز بار» یاری می‌کند:

شاه را شرم آمد از وی روز بار که به شب بر روی شه بودش نظار

۲۹۱۸/۱۱۹۹/۶

حکایت سلطان محمود و غلام هندو

مولانا قصه سلطان محمود و غلام هندو را که شیخ عطاریان کرده است نقل می‌کند و زیباترین تصویرها را با استفاده از آن می‌سازد.

در لشکرکشی سلطان محمود به هند، غلامی هندو به اسارت گرفته می‌شود اما سلطان او را فرزند خویش می‌خواند و بر تخت می‌نشاند. آن کودک در حالی که در کنار سلطان نشسته است اشک می‌ریزد و باعث تعجب سلطان می‌شود. محمود علت گریه کردن او را می‌پرسد:

گفت کودک گریه‌ام زان است زار که مرا مادر در آن شهر و دیار
از توام تهدید کردی هر زمان بینمت در دست محمود ارسلان
پس پدر مرا مادر را در جواب جنگ کردی کاین چه خشمست و عذاب
می نیابی هیچ نفرینی دگر زاین چنین نفرین مهلک سهلتر
سخت بی رحمی و بس سنگین دلی که به صد شمشیر او را قاتلی

...۱۳۹۴/۱۱۲۶/۶

پس از آن غلام می‌گوید که من غافل از اکرام تو از گفتن ایشان در تحریر بودم و از بیم تو بر خویش می‌لرزیدم که:

تاچه دوزخ خوست محمود ای عجب که مثل گشته است درویل و کرب
مادر مرا کوتا ببینند این زمان مرا مرا بر تخت ای شاه جهان

...۱۴۰۰/۱۱۲۶/۶

این است تمامی قصه محمود و غلام هندو. اما نتیجه عارفانه‌ای که مولانا از این حکایت می‌گیرد بی نظیر است. او در نهایت ذوق تصویری بسیار زیبا از این واقعه می‌آفریند و ارتباطی شگفت‌آور میان مفهوم ذهنی خویش و این واقعه برقرار می‌کند و لطف ذوق و اندیشه را با هم می‌آمیزد. محمود در شعرش رمزی از «فقر محمود»^۱ می‌گردد و فقر، «محمود رادی» می‌شود که اگر انسان غلامش گردد «عاقبت محمود» و سعادتمند خواهد شد:

فقر آن محمود تست ای بی سعت	طبع از او دایم همی ترساندت
گربدانی رحم این محمود راد	خوش بگویی عاقبت محمود باد
فقر آن محمود تست ای بیم دل	کم شنو زاین مادر طبع مصل
چون شکار فقر گردی تویقین	همچو کودک اشک باری یوم دین...
همچو هندو بچه هین ای خواجه تاش	روز محمود عدم ترسان مباش

...۱۴۰۳/۱۱۲۷/۶

مولانا عدم را جمله هستی می‌داند و معتقد است که هر که عاقل باشد روز و شب در جستجوی نیستی است. هستها را پس می‌افکنند و نیستها را طالب و بنده می‌شود همچنان که سقا کوزه‌ای را می‌جوید که بی آب است و بتا موضعی را طالب است که ناساخته است و درودگر خانه‌ای را می‌طلبد که بدون باب است. اما جای تعجب است در حالی که همه امید به «لا» بسته‌اند از آن پرهیز می‌کنند. اینان همچون غلام هندویی هستند که از «محمود» ترسانند در حالی که اگر رحم این محمود را بشناسند سخن «مادر طبع مصل» را گوش نخواهند کرد و هنگامی که شکار «فقر محمود» گشتند همچون غلام هندو در روز رستخیز اشک شوق می‌بارند و «عاقبت محمود» خواهند شد.

فقر و عدم همان محمودی است که مادر طبع انسان را همیشه از آن می‌ترساند در حالی که فقر محمود باعث سعادت و خوشبختی است.

بازی لفظی جالب و زیبایی که مولانا با نام محمود کرده و ایهامی که در نام او وجود دارد زیبایی چشمگیری به تصویر بخشیده و آن را در ردیف عالیت‌ترین تصاویر شاعرانه او قرار داده است. در همه تصاویری که مولانا به کمک این اسطوره ساخته دید ویژه او آنچنان ارتباطهای دقیق و زیبایی میان مفاهیم عالی ذهنی و اسطوره برقرار کرده است که انسان را مسحور می‌سازد. بعلاوه،

۱ - فقر حقیقی همان نیستی است. چه فقیر حقیقی به حسب ذات و وجود و به حسب صفت و فعل جمیعاً فقر به حق دارد و از خود هیچ ندارد. پس در هر سه مرتبه تقوم به وجود حق و صفت و فعل او دارد و به حسب وجود لا اله الا هو گوید، به حسب صفت لا اله الا الله و به حسب فعل لا حول ولا قوه الا بالله. (نقل از پاورقی مثنوی معنوی، چاپ کلاله خاوری ص ۳۷۳)

ترکیباتی نظیر: فقر محمود، محمود عدم و عاقبت محمود که حاصل این تصاویر است هریک از لطف و زیبایی خاص برخوردارند ضمن این که در همه آنها ایهام نیز وجود دارد که بر زیبایی و اهمیت تصویر می افزاید.

تصویر زیبایی که شاعر از «فقر» به این گونه ارائه می کند با تصرف ذهنی که او در مفهوم وابستگی زندگی ماهی به آب و وابستگی عاشق و معشوق می کند و یا کوشش ذهنی او برای برقراری ارتباط میان کوس محمودی و جان عاشقی که نوبتگه طبل بلا گردیده، همه نمایانگر اوج تخیل پویا و گسترده شاعر است. همچنین ارتباط میان محمود که رمز معشوق است و عاقبت محمود شدن سالکی که راه حق پیموده است از ظرافت و زیبایی بی مانندی برخوردار است که تنها ذهن خلاق و خیال گسترده شاعری چون مولانا می تواند آن را تصویر کند.

به این ترتیب مولانا با نیروی آفریننده و خلاق خیال خود هریک از حوادث و وقایع زندگی محمود را به رمزی شاعرانه بدل کرده و تعبیرها و تصاویر شاعرانه زیبایی به کمک آن ساخته است و با این عمل بار دیگر مهارت خود را در تجلی شاعرانه اسطوره ها نشان داده است.

موسی^۱

داستان زندگی حضرت موسی و وقایع گوناگون مربوط به آن در شعر مولانا به صورت بسیار گسترده تجلی کرده است. همان گونه که در قرآن نیز نام موسی صدوسی بار مذکور است و وقایع زندگی او بیش از دیگر پیغمبران در قرآن آمده است.

موسی از سویی مظهر مقاومت در مقابل قومی سرکش و بهانه جوست و از سوی دیگر رویاروی کفر پیشه ستمکاری همچون فرعون قرار دارد. او پیامبری است که بی واسطه با حق سخن می گوید و در راه تحقق آرمانها و هدفهای خدایی اش بیش از هر پیامبر دیگری رنج و سختی تحمل کرده است اما قاطعانه و با شهامت در مقابل همه دشواریها ایستادگی نموده تا قوم سرکش خود را از بلای بی ایمانی برهاند و به سرزمین موعود رهبری کند.

در شعر مولانا، زندگی پرحادثه موسی، پشتوانه ای بسیار قوی برای بیان اندیشه های شاعرانه-عارفانه اوست. مولانا بیش از دیگر شخصیت های روایتی و اسطوره ای و داستانهای قرآنی از زندگی موسی و حوادث مربوط به آن سود جسته و الهام گرفته است به نحوی که جزء جزء حوادث زندگی و سرگذشت او را در حکایت های مختلف و طولانی بیان کرده است^۲. بعلاوه در بسیاری از موارد برای ساختن حکایت از نام موسی استفاده کرده و او را شخصیت اصلی قرار داده است در حالی که در این گونه حکایات به هیچ یک از وقایع زندگی او اشاره نکرده و فقط نام موسی باعث تشکیل داستان و حکایت شده است و یا واسطه ای برای اندیشه ای^۳.

۱- رک: سوره های قصص (۲۸) آیات ۳ تا ۴۳، تحریم (۶۶) آیه ۱۱، شعراء (۲۶) آیات ۱۰ تا ۶۸ طه (۲۰) آیات ۹ تا ۱۰۱، اعراف (۷) آیات ۱۰۰ تا ۱۶۶، کهف (۱۸) آیات ۶۰ تا ۸۲، دخان (۴۴) آیات ۳۰ تا ۳۳، یونس (۱۰) آیات ۷۵ تا ۹۲، هود (۱۱) آیات ۹۶ تا ۱۰۱، نمل (۲۷) آیات ۷ تا ۱۴، بقره (۲) آیات ۶۷ تا ۷۳، تین (۹۵) آیه ۲، نازعات (۷۹) آیات ۱۵ تا ۲۶، ابراهیم (۱۴) آیات ۵ تا ۸، مومنون (۲۳) آیات ۴۵ تا ۴۸ و قصص قرآن مجید، صص ۹، ۱۳، ۱۶، ۸۹، ۹۱، ۲۰۹، ۲۴۹، ۲۹۹، ۳۰۹ و اعلام قرآن، صص ۴۸۵ و ۶۲۲ و ۶۲۵ و ۴۸۸ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۲۱۹ و ۲۳۷ و تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۵۰۷ و قاموس کتاب مقدس، ص ۱۸۷ و مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۷۶ و همراه با قیام موسی و قصص القرآن، صص ۱۸ و ۱۵۶ تا ۱۶۷ و قصص الانبیای عبدالوهاب النجار، ص ۲۸۱ تا ۳۸۹ و تاریخ طبری، ج ۱، صص ۱۹۱ و ۴۴۳ تا ۴۵۳ و قصص الانبیای ابن کثیر، الجزء الثانی، صص ۱۳۱ و ۲۰۶ و قصص الانبیای ابن کثیر الجزء الاول، ص ۱۳۶

۲- رک: ۴۲۱/۳ تا ۴۶۸

۳- رک: ۲۸۰/۲ و ۷۶۸/۴ و ۵۴۳/۳ و ۵۴۹/۲

داستان به وجود آمدن موسی

مولانا داستان به وجود آمدن موسی را به صورتی ساده از ابتدا تا انتها با ذکر همه رنگها و فریبهایی که فرعون برای جلوگیری از بارور شدن زنان در شب حمل انجام داده بود، بیان می‌کند. براساس مطالبی که در قصه موسی آمده است زمانی که منجمین پیشگویی می‌کنند که مرگ و هلاک فرعون به دست اسرائیلیی خواهد بود، فرعون در پی چاره‌جویی برمی‌آید و در شبی که منجمین تعیین کرده بودند همه اسرائیلیان را به بزم شبانه فرا می‌خواند و از خازن خود، عمران، نیز درخواست می‌کند تا شب را با او بگذرانند. به خواست و اراده خداوند و علی‌رغم همه تلاش و کوششهایی که فرعون برای به وجود نیامدن موسی انجام می‌دهد در همان شب «نبات وجود موسی» در خانه فرعون هستی می‌یابد و آنچه فرعون از آن هراس دارد به وقوع می‌پیوندد:

مقدم موسی نمودندش به خواب	که کند فرعون و ملکش را خراب
با معبر گفت و با اهل نجوم	چون بود دفع خیال و خواب شوم
جمله گفتندش که تدبیری کنیم	راه زادن را چو رهزن می‌زنیم
تارسید آن شب که مولد بود آن	رای این دیدند آن فرعونیان
که برون آرند آن روز از پگاه	سوی میدان تخت و بزم پادشاه...
شه شبانگه باز آمد شادمان	کامشبان حمل است و دورند از زنان
خازنش عمران هم اندر خدمتش	هم به شهر آمد قرین صحبتش...
شه برفت و او بر آن درگه بخت	نیم شب آمد پی دیدنش جفت...
گفت عمران این زمان چون آمدی	گفت از شوق و قضای ایزدی

۸۴۸/۴۲۲/۳...

موسی به وجود می‌آید و عمران هراسان از این پیشامد به همسر خود می‌گوید:

من چو ابرم توزمین موسی نبات حق شه شطرنج و ما ماتیم مات

۸۹۴/۴۲۴/۳

به کوری چشم فرعون و فرعونیان «ستاره موسی» بر «جبین آسمان» ظاهر می‌شود و منجمان پیشگورا از اشک «ستاره باران» می‌کند:

بر فلک پیدا شد آن استاره‌اش	کوری فرعون و مکر و چاره‌اش...
هر منجم سر برهنه جامه چاک	همچو اصحاب عزا بر فرق خاک...
عذر آوردند و گفتند ای امیر	کرد ما را دست تقدیرش اسیر

این همه کردیم و دولت تیره شد دشمن شه هست گشت و چیره شد
شب ستاره آن پسر آمد عیان کوری ما بر جبین آسمان
زد ستاره آن پیمبر بر سما ما ستاره باز گشتیم از بکا
...۹۱۱/۴۲۵/۳

فرعون از این که حيله اش کارگر نشده است خشمگین می‌شود و چنین می‌گوید:
من شما را بسر درم آتش زنم بینی و گوش و لبانتان برکنم
من شما را هیزم آتش کنم عیش رفته بر شما ناخوش کنم
...۹۳۶/۴۲۶/۳

به این ترتیب ملاحظه می‌شود با آن که مولانا صریحاً به داستان به وجود آمدن موسی اشاره می‌کند صحنه‌های جالب و هیجان‌انگیزی آفریده است. صحنه روبرو شدن عمران با همسرش در شب حمل و گفتگوی عاشقانه آن دو، صحنه پرهیجان عزاداری و اشکباری و خاک برفرق کردن و جامه دریدن پیشگویان ناکام و ترسان و مهمتر از همه لحظه خشم و غضب فرعون شکست خورده مال و آبرو بر باد داده تحرک و پویایی خاصی در این تصویر شاعرانه ایجاد کرده است به طوری که خواننده لحظه‌لحظه این وقایع و همه حالات و رفتار شخصیت‌های قصه را بخوبی در پیش چشم خویش می‌بیند و مهارت شاعر را تحسین می‌کند. شاعر در همه این تصاویر ماهرانه با استفاده از بیانی متناسب با مضمون بر زیبایی و تاثیر کلام افزوده است.

پیشگویان به جبران این خطا کاری راه چاره دیگری می‌اندیشند و سوگند یاد می‌کنند که روز میلاد موسی را «رصد بندند» و پس از نه ماه همه زنان را به میدان جشن فرا می‌خوانند و به آنان وعده خلعت و گنج و کلاه زر می‌دهند:

آن زنان با طفل لکان بیرون شدند شادمان تا خیمه شه آمدند
هرزنی نو زاده بیرون شد ز شهر سوی میدان غافل از دستان وقهر
چون زنان جمله بدو گرد آمدند هر چه بود آن نر ز مادر بستند
سر بریدندش که این است احتیاط تا نروید خصم و نفزاید خباط
...۹۵۴/۴۲۷/۳

از این پس حادثه‌ای دیگر از حوادث مربوط به زندگی موسی در شعر مولانا تجلی می‌کند و برای بیان مسایل عارفانه و افکار و اندیشه‌های عالی به صورتهای مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. مولانا در همه مواردی که به حادثه «کشته شدن طفلان بی‌گناه» اشاره کرده است به طور صریح آن را بیان کرده و تقریباً یکنواخت آن را به کار برده است اما نتایجی که از آن گرفته متنوع و

گوناگون می باشد:

چيست از تسليم خود محبوبتر	نيست كسبي از توكل خوبتر
بس جهند از مار سوي اژدها...	بس گريزنند از بلا سوي بلا
حيله فرعون ز اين افسانه بود	دربست و دشمن اندر خانه بود
وان كه او مي جست اندر خانه اش	صدهزاران طفل كشت آن كينه كش

...۹۳۰/۴۸/۱

در این تصویر مولانا ضمن داستان نخجیران و شیر برای آن که نشان دهد نخجیران «توکل» را بر «اجتهاد» ترجیح می دهند از حادثه کشته شدن طفلان به دست فرعون استفاده می کند و به بیان این نکته می پردازد که اهل جهد و اکتساب خود را برای فرار از بلا در بلایی دیگر می اندازند و از مار به سوی اژدها می گریزند و حيله فرعون نمونه بارز این تلاش بیهوده و خطرناک است.

فرعون برای رهایی از چنگ موسی صدهزار طفل بی گناه را می کشد، همه درها را فرو می بندد در حالی که دشمن در خانه اش و تحت نظر خودش پرورش می یابد و حتی در خانه او به وجود می آید. به این ترتیب مولانا نتیجه می گیرد که چون دیده انسان ناقص است و پرعلت، باید دید خود را در دید دوست فنا سازد و به رضای او تن در دهد و بر او توکل کند زیرا هرچه او بخواهد پیش خواهد آمد آنچنان که فرعون و افسانه اش می نماید.

در جای دیگر از مثنوی، ضمن ستایش خداوند و اشاره به قدرت و یگانگی او، در گفتگویی که میان «موسی صاحب خرد» و «فرعون صاحب وهم» درمی گیرد، فرعون سرکش با طعنه موسی را «بنده بندگان» خود می نامد. بنده ای یاغی و طاغی و ظلوم که از شرم عمل خود- کشتن مرد رهگذر- از وطن گریخته و خونی و غدار و حق شناسی است که سپاس فرعون را ندانسته است. اما موسی در جواب فرعون را غدار و طاغی می داند که دعوی خدایی می کند و خون صدهزاران طفل بی گناه و زبان را به گردن گرفته و بر امید قتل موسی «ذريت يعقوب» را کشته است:

رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش بگوتو کیستی
گفت من عظم رسولم ذوالجلال	حجه الله ام امانم از ضلال...
گفت غیر این نسب نامیت هست	مرتورا آن نام خود اولیتر است
بنده فرعون و بنده بندگانش	که از او پرورد اول جسم و جانست
خونی و غداری و حق ناشناس	هم بر این اوصاف خود می کن قیاس...

موسی جواب می‌دهد:

بلکه آن غدار و آن طاغی تویی	که کنی با حق تودعوی دویی
گر بکشتم من عوانی را به سهو	نی برای نفس کشتم نی به لهو...
من سگی کشتم تو مرسل زادگان	صدهزاران طفل بی جرم و زیان
کشته‌ای و خونشان در گردنت	تا چه آید بر تو زاین خون خوردنت
کشته‌ای ذریت یعقوب را	برامید قتل من مطلوب را

...۲۳۲۷/۷۳۷/۴

اگرچه در این تصویر، شاعر تابلوهای گوناگون تصویر نکرده است اما تناسب کاملی که میان این واقعه و اندیشه خود برقرار کرده نشانه ذوق و قدرت بیان شاعرانه اوست. در جای دیگر نیز مولانا با بیانی ساده به ذکر و بیان این حادثه پرداخته و تقریباً آن را به طور کامل و مفصل آورده است اما با مهارت شاعرانه خویش دو نکته اساسی و مهم را با استفاده از آن روش کرده است: یکی حکم قضا و قدر الهی و دیگری پرورش نفس:

روبه هستی داشت فرعون عنود	لاجرم از کارگاهش دور بود
لاجرم می‌خواست تبدیل قدر	تا قضا را باز گرداند زدر
خود قضا بر سبیل آن حیل منند	زیر لب می‌کرد هر دم ریشخند
صدهزاران طفل کشت او بی‌گناه	تا بگردد حکم و تقدیر اله
تا که موسی نبی ناید برون	کرد در گردن هزاران ظلم و خون
آن همه خون کرد و موسی زاده شد	وز برای قهر او آماده شد
گر بدیدی کارگاه لایزال	دست و پایش خشک گشتی ز احتیال
اندرون خانه اش موسی معاف	وز برون می‌کشت طفلان گزاف
همچو صاحب نفس کاو تن پرورد	بر دگر کس ظن حقدی می‌برد...
او چو موسی و تنش فرعون او	او به بیرون می‌دود که کو عدو
نفس اندر خانه تن نازنین	بر دگر کس دست می‌خاید به کین

...۷۶۹/۲۳۷/۲

به عقیده مولانا، آن کس که روبه هستی دارد و خود را اسیر آن کرده است و قدم در کارگاه عدم نگذاشته تا صنع و صانع را با هم ببیند، فرعون عنودی است که صبح کاذب و صادق را از هم باز نمی‌شناسد و «آواز غول را از آواز حق» تشخیص نمی‌دهد. او دید جان ندارد و تبدیل قدر را می‌خواهد و بازگشت قضا را از در غافل از این که قضا هر دم او را نیشخند می‌زند. او فرعون خونی

و غداری است که صدهزاران طفل بی‌گناه را می‌کشد تا حکم قضا را بگرداند؛ می‌کشد تا موسای پیامبر به وجود نیاید، اما از آن‌جا که خواست و اراده خداست موسی زاده می‌شود و برای قهر او آماده می‌گردد. در درون خانه اش خوش می‌زید و او در بیرون طفلان بی‌گناه را سر می‌برد. اما همین فرعون مغرور و سرکش اگر کارگاه صنع لایزال را می‌دید و در پی تغییر حکم خدا بر نمی‌آمد روشنی می‌یافت. او همچون نفس پرستی است که تن می‌پرورد اما به دیگران ظن می‌برد و همه را دشمن خویش می‌پندارد غافل از این که دشمن واقعی او نفس است که همچون «موسی» در خانه تنش آرمیده است و پرورش می‌یابد و صاحب نفس فرعون صفت به کین خواهی دیگران را می‌کشد و یا نسبت به دیگران بددل و بدگمان می‌شود.

در جای دیگر از مثنوی نیز همین مضمون را با کمک این حادثه نشان داده است:

همچو فرعونی که موسی هشته بود	طفلکان خلق را سر می‌ربود
آن عدو در خانه آن کوردل	او شده اطفال را گردن گسل
توهم از بیرون بدی با دیگران	اندرون خوش گشته بانفس گران...
همچو فرعونی تو کورو کوردل	با عدو خوش بی‌گناهان را مذل
چند فرعوناً کُشی بی جرم را	می‌نوازی مرتن پر غرم را

۱۹۳۳/۷۱۷/۴...

در این تصاویر، تشبیه بسیار جالب «صاحب نفس» به «فرعون» و «نفس» به «موسی» از نمودهای تازه تشبیهات مولانا است، چه در شعر مولوی اغلب نفس به فرعون تشبیه شده است در حالی که در این تصویر «موسی نفس» در «خانه تن فرعونی» پرورش می‌یابد و صاحب نفس فرعون صفت به کین خواهی دیگران را می‌کشد.

در هر حال با وجود همه رنگها و نیرنگها و طفل کشیهای فرعون، موسی به دنیا می‌آید و عوانان فرعون از وجودش مطلع شده، در جستجوی او به خانه عمران می‌روند. مادر موسی به امر خداوند او را در آتش می‌افکند اما آتش بر او اثر نمی‌کند زیرا «او از اصل خلیل است و شر بر جاننش بی‌اثر»:

پس عوانان آمدند او طفل را	در تنور انداخت از امر خدا
وحی آمد سوی زن زان با خبر	که زاصل آن خلیل است این پسر
عصمت یا نارگونی بارد	لا تَکُونِ الثَّارَ حَرّاً شارد
زن به وحی انداخت او را در شرر	برتن موسی نکرد آتش اثر

۹۶۲/۴۲۸/۳...

اما جاسوسان فرعون از زنده ماندن موسی باخبر شده بار دیگر برای یافتن او قصد آمدن به خانه

عمران می‌کنند. این جاست که خداوند به مادر موسی فرمان می‌دهد تا فرا رسیدن خطر او را شیر بدهد و سپس به دریا بیفکند:

شیرده ای مادر موسی ورا	واندر آب افکن میندیش از بلا
هرکه در روز الست این شیر خورد	همچو موسی شیر را تمیز کرد
گرتوبر تمیز طفلت موعی	این زمان یا ام موسی ارضعی
تا ببیند طعم شیر مادرش	تا فرو ناید به دایه بدسرش

...۳۰۰۷/۳۴۰/۲

موسی شیر مادر را می‌نوشد تا قدرت تمیز یابد و این نکته در ذهن و خیال گسترده و خلاق مولانا اندیشه‌ای عارفانه خلق می‌کند و غنای طبع و تخیل گسترده او باعث می‌شود که تصویری شاعرانه بسازد و مفهومی عارفانه و لطیف را در ورای آن نشان دهد.

به عقیده مولانا، اهل تمیز و شناخت و معرفت برای دست یافتن به حقیقت و اصل هر چیز، به یک نظر قانع نمی‌شوند بلکه بارها می‌نگرند و برای باز شناختن صاف از دُرد، رنج فراوان تحمل می‌کنند تا حق از باطل و نقد از قلب جدا گردد و چون حق و باطلی آمیخته گردد و نقد و قلبی به هم آمیزد محکی شایسته لازم است تا از هم تشخیص داده شوند همچنان که برای ظاهر شدن نقد جان نیز خداوند گرم و سرد و رنج و درد و جوع و خوف را بر تن می‌نهد. این تمیز و شناخت باید در انسان به وجود آید و شیر معرفت نوشیده شود تا موسی وار قدرت تمیز یابد و هر شیر عاریه‌ای را نپذیرد. به همین دلیل است که خداوند به مادر موسی فرمان می‌دهد تا او را شیر دهد و به آب افکند تا طعم شیر مادر بچشد و دایگان را بنابه اراده خداوند نپذیرد.

بنابراین اگر انسان می‌خواهد طفل جانش قدرت تمیز یابد باید همچون «ام موسی» او را سیراب شیر معرفت سازد تا در مقابل ناحق سر قروود نیاورد و نیک در جهان بنگرد و پس از بارها امتحان موسی وار نیکوترین و اصیل‌ترین را برگزیند.

مولانا در جای دیگر از مثنوی، تصویری بسیار زیبا از این حادثه می‌سازد که نهایت قدرت او را در گنجاندن بیشترین مفهوم در کمترین کلمات نشان می‌دهد:

من نخواهم دایه مادر خوشتر است موسی ام من دایه من مادر است

...۷۰۱/۸۵۵/۵

به عقیده مولانا بیخودانی که در بقای حق فانی اند و باقی همه واسطه‌ها را از میان برمی‌دارند تا از خویشتن رهایی یابند و «سایه خود را که خصم جان آنهاست نابود کنند و چون زبانه شمع بی سایه گردند. شمع جانسان شعله‌ای ربانی شود تا جسمشان کاستی گیرد و نور جانسان افزون

گردد و بی واسطه حسن ماه را از ماه ببینند.» جانسان نور عاریه را نمی پذیرد و موسی وار مادر طلب می کنند و دایه نمی خواهند زیرا اینان «موسایند و دایه آنها مادر است.»
مولانا برای مقایسه نور عاریه و نور واقعی و تشخیص آن دو از یکدیگر، بهترین محک را برمیگزیند. دایه موسی همان مادر اوست و او دایه را که عاریه و دوسه روزه است نمی پذیرد و به دنبال مادر واقعی خویش است. به همین جهت حقیقت جویان نیز دل به نور عاریه نمی بندند و نور الهی می جویند.

در این تصویر علاوه بر آن که مولانا با ایجازی دلنشین به بیان واقعه پرداخته و آن را شاعرانه متجلی کرده است لحن کوبنده و قاطعش نیز تحرک و پویایی خاصی به تصویر بخشیده و صحنه ای گویا و روشن را در ذهن و نظر خواننده زنده می کند و مفهومی عالی را در روح او می نشاند.

موسی و درخت آتش

هنگامی که موسی به قصد هجرت از مدین راهی مصر می شود در تاریکی شب ناگهان از سوی کوه طور آتشی می بیند و یکباره امیدی در دلش زنده می شود و برای پرسیدن راه و آوردن آتش به سوی کوه طور حرکت می کند. اما همین که به کوه نزدیک می شود درختی پر آتش می یابد که از آن ندای «ای موسی منم پروردگار جهانیان»^۱ می شنود و چون به سوی درخت می شتابد ندا می آید «خجسته باد آن که در آتش است و آن که پیرامون آن است و منزّه است پروردگار جهانیان»^۲ و از این جاست که رسالت موسی آغاز می شود.

این واقعه مهم زندگی موسی مانند دیگر وقایع در شعر مولانا جلوه ای شاعرانه دارد. او به صورتی استادانه عوامل سازنده این واقعه را برای ساختن تصاویر شاعرانه مورد استفاده قرار داده و در فضای خاص تصویرگری خود جلوه ای زیبا به آن بخشیده است. بعلاوه همان گونه که روش اوست در زیر رمزها و اشارات این قصه عالی ترین مسایل و اندیشه های عارفانه خویش را گنجانیده است:
رفت موسی کاتش آرداوبه دست آتشی دید او که از آتش برست

۲۸۵۰/۱۴۳/۱

به عقیده مولانا، کسانی که عاشق وهم و خیال خویشند هرگز در ردیف عاشقان ذوالمن قرار نمی گیرند اما عاشقان و از خود گذشتگان وقتی که در راه عشق صادق و بی خویشتن می شوند حتی

۱- یا موسی اِنِّی اَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ (سوره قصص (۲۸) قسمتی از آیه ۳۰)

۲- فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ اَنْ بُوْرِكَ مَنْ فِی النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ یا مُوسٰی اِنَّهٗ اَنَا اللهُ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ. (سوره نمل (۲۷) آیات ۸ و ۹)

مجاز آنها را تا کوی حقیقت خواهد کشاند و جانشان را عاشق حسن و جمال معشوق و جام دلشان را لبریز عشق او خواهد ساخت. آنان پس از نوشیدن شراب عشق «ینظر بنور الله» خواهند شد و کیمیای نظر «مس وجودشان» را به زر ناب مبدل خواهد کرد و آنگاه که پس از مجاز به حقیقت می رسند، مست دیدار می گردند، آنچنان که موسی به امید به دست آوردن آتش تا درخت آتش پیش رفت اما آتشی یافت که بر جانش زد. او آتش حقیقت را در ورای نور مجازی یافت و «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» را بی واسطه شنید.

به همین دلیل بندگان پاک و مخلص خداوند موسی وار آواز حق را به گوش جان می شنوند در حالی که بر گوش منکران مُهری نهاده شده است تا از شنیدن آواز حق محروم مانند حضرت محمد (ص) نیز هنگامی که می خواهد ارتباط مستقیم خود را با خداوند نشان دهد خود را با حضرت موسی مقایسه می کند که بی واسطه بانگ حق و اِنِّي أَنَا اللَّهُ را از درخت آتش شنیده است:

نک صریح آواز حق می آیدم	همچو صاف از درد می پالایدم
همچنان که موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای مسعود بخت
از درخت اِنِّي أَنَا اللَّهُ می شنید	با کلام انوار می آمد پدید

...۲۹۲۰/۳۳۵/۲

مولانا گاه با اشاره ای کوتاه تمامی داستان را در ذهن تداعی می کند چنان که در ابیات زیر مشکلات و مقامات دشوار راه سالک را به صورتی پوشیده و ضمنی به آتش موسی تشبیه می کند و با مهارت کامل میان مفهوم و اندیشه ذهنی خود و این واقعه ارتباط برقرار می کند:

از مقامات وحش روزاین سپس	هیچ نگریزیم ما با چون تو کس
موسی آن را نار دید و نور بود	زنگی دیدیم شب را حور بود
بعد از این ما دیده خواهیم از توبس	تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

...۲۳۱۲/۱۱۷۰/۶

دشواریها و سختیهایی که سالک در راه رسیدن به حقیقت متحمل می شود و مقامات پرخطری که طی می کند در واقع گنج رحمتی است که او را در رسیدن به کمال یاری می کند و پاک و مصفایش می سازد و او که با خدای خویش و به امید رسیدن به اوست از این «مقامات وحش» نمی گریزد چرا که این مشکلات در نظر او همچون ناری است که موسی بر درخت می بیند اما آن نار نور می شود. بنابراین دیده ای حقیقت بین و تلاشی همچون تلاش و حرکت موسی لازم است تا بحر حقیقت را خس و خاشاک نپوشاند و نور حقیقت بر دلها متجلی گردد.

مولوی در جهان گسترده خیال شاعرانه اش تشبیه را برای ساختن تصویر آسانتر یافته و با

هوشیاری و مهارت میان حوادث و اشارات داستانی و اندیشه‌های خود مشابَهت و ارتباط‌های دقیق برقرار می‌کند:

این منی و هستی اول بود	که از او دیده کژ و احوال بود
چون فرود آیی از این امرود بن ^۱	کژ نماید فکرت و چشم و سخن
یک درخت بخت بینی گشته این	شاخ او بر آسمان هفتمین
چون فرود آیی از او گردی جدا	مبدلش گرداند از رحمت خدا...
چون درخت موسوی شد این درخت	چون سوی موسی کشانیدی تو درخت
آتش او را سبز و خرم می‌کند	شاخ او آنی آبا الله می‌زند
زیر ظلش جمله حاجات روا	این چنین باشد الهی کیمیا
آن منی و هستیت باشد حلال	که در او بینی صفات ذوالجلال

...۳۵۸۵/۸۰۱/۴

«درخت منی» همچون امرود بنی است که تا انسان بر بالای آن قرار گرفته و آن را رها نکرده است دیده‌ای کز بین و احوال دارد. در نظر او نوکهنه می‌نماید و جهان خارا زاری پر مار و کژدم. اما چون از آن فرود آید جهانی پر از گلرخان خواهد بافت و چشم و فکرش راست خواهد شد. هنگامی که از درخت منی فرود آید و از آن جدا گردد خداوند نیز با رحمت بی‌منت‌هایش این درخت را مبدل خواهد ساخت. بعد از این اگر این انسان رها شده از خودخواهی و کبر بر این درخت مبدل شده بالا رود آن را سبز و پُر طراوت خواهد یافت همچون درخت آتش موسی که شاخ آن در لِهیب آتش «انی انا الله» می‌گوید و در زیر سایه‌اش همه حاجات روا می‌گردد، و این همه از آن جهت است که این انسان کیمیای الهی یافته و از این پس هستی‌اش که در آن نور ذوالجلال دیده است هستی واقعی خواهد بود و درخت کج هستی نیز راست و حق نما خواهد شد.

اما مولانا در ابیات زیر به زیباترین صورت جلوه‌ای شاعرانه به درخت موسی داده است:

همچو موسی بود آن مسعود بخت	کاتشی دید او به سوی آن درخت
چون عنایتها بر آن موفور بود	نار می‌پنداشت و آن خود نور بود...
مرد حق را چون ببینی ای پسر	تو گمان داری بر او نام بشر...
او درخت موسی است و پرضیا	نور خوان نارش مخوان باری بیا

...۴۴۱۶/۵۹۷/۳

در این تصویر مولانا از یک سو مردان حق را به درخت موسی تشبیه کرده که در چشم بددلان بی‌یقین آتش و نار جلوه می‌کنند در حالی که سراپا نورند. از سوی دیگر اهل یقین و مردان حق را که «زیر مضروب ضرب ایزدی» نصیبشان گردیده و «در روشنی بر قمر غالب می‌آیند» مسعود بختانی چون موسی می‌داند که آتش بر درخت می‌بینند و چون پروانه وار خویشتن را در آن می‌اندازند ناری که بر درخت می‌دیدند همه نور می‌شود و به هنگام وصال به جای سوزندگی دل افروزنده می‌گردد.

پس از آن شاعر با هوشیاری و زیرکی شاعرانه خویش، دین را به درخت موسی تشبیه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «شمع دین» نیز با «شمع آتша» متفاوت است. شمع نور می‌نماید اما یار را می‌سوزاند در حالی که شمع دین به صورت نار و بواقع نور است. حاضران و دلباختگان را نور و دوران و بی‌خبران را نار:

پس بدان که شمع دین برمی‌شود	این نه همچون شمع آتשהا بود
این نماید نور و سوزد یار را	وان به صورت نار و گل زوار را
این چو سازنده ولی سوزنده‌ای	وان گه وصلت دل افروزنده‌ای
شکل شعله نور پاک سازوار	حاضران رانور و دوران را چونار

... ۴۴۲۲/۵۹۷/۳

سرانجام مولانا در مناجاتی با خداوند چنین از او یاری می‌خواهد:

ای خدا ای بی‌نظیر ایشار کن	گوش را چون حلقه دادی زاین سخن
گوش ما گیر و بدان مجلس کشان	کز حقیقت می‌خورند آن سرخوشان...
همچنین هر قوم چون پروانگان	گرد شمعی پرزنان اندر جهان
خویشتن بر آتشی برمی‌زنند	گرد شمع خود طوافی می‌کنند
بر امید آتش موسی بخت	کز لهیبش سبزتر گردد درخت

... ۳۰۵/۸۳۴/۵

در این مناجات دل‌نشین مولانا از خداوند می‌خواهد تا او را یاری کند و به مجلسی که سرخوشان می‌عشقش از ریحیق او می‌نوشند بکشاند. او دریافته است که انسانها «قبله جان را پنهان کرده‌اند» و هریک رو به جانبی آورده‌اند و خود را بر امید «آتش موسی بخت» به آتش می‌زنند غافل از آن که عزیزان و یاران حق رو به بی‌سورده‌اند و جز می‌عشق او نمی‌طلبند.

ترکیب زیبا و جالب «آتش موسی بخت» با توجه به واقعه مربوط به آن نشانه ذوق عالی و بینش عمیق و آگاهانه و گستردگی خیال شاعر است و در این تصویر نگاه تازه مولانا به این واقعه

قابل توجه می باشد.

به این ترتیب خیال مولانا در ساختن تصویرهای مختلف از یک حادثه مشخص از منزلگاههای متعدد می گذرد و هر بار ره آوردی تازه دارد و این از ویژگیهای شعر مولانا است.

عصای موسی

... و آنگاه ندا ادامه یافت... ای موسی در دست چه داری؟^۱ موسی لرزید و این اولین مجالی بود که برای سخن گفتن پیدا کرده بود. موسی جواب داد: این عصای من است. به آن تکیه می کنم و با آن برگها را برای گوسفندانم می ریزم. آن ندا به موسی امر کرد: ای موسی آن را بیفکن. موسی عصا را بر زمین افکند. ناگهان ماری شد که شتابان حرکت می کرد. اما همین که موسی آن را دید که همچون ماری سبک خیز می جنبد ترسید و فرار کرد. به او خطاب شد که «موسی نترس که فرستادگان در نزد من هرگز نمی ترسند مگر آن کس که کاری نابجا انجام داده باشد.»^۲ «آن را برگیر و نترس بزودی آن را به شکل اولش برمی گردانیم.»^۳

به این ترتیب عصای موسی برای عملکردی اساسی یعنی برای مصاف با شرآماده می شود و موسی با این آیه به سوی فرعون می آید و همین عصاست که بعدها بحر را می شکافد، آب را به خون تبدیل می کند و بر فرعونیان قحط و ملخ می آورد و خلاصه این که همه جا یاور موسی است. اما عصای موسی، این عصای برگ افشان، وقتی که در دست مولانا قرار می گیرد عملکردی دیگر دارد و به نوعی دیگر اعجاز می کند. مولانا با کمک و تکیه بر آن در کلام خود اعجاز می آفریند. عصای موسی «درخت تن» می شود که باید آن را رها کرد و انداخت تا بعد از آن اگر به امر «هو» آن را برگرفتی معجزه کند و بر «نفس فرعون صفت» غالب و حاکم گردد:

این درخت تن عصای موسی است	کامرش آمد که بیندازش زدست
تا ببینی خیر او و شر او	بعد از آن برگیر او را زامر هو
پیش از افکندن نبود او غیر چوب	چون به امرش برگرفتی گشت خوب
اول او بسد برگ افشان بسره را	گشت معجز آن گروه غره را

۱- وَمَا يَلُكُ بِمِصْرَکَ يَا مُوسٰی قَالَ هٰی عَصٰی اَتَوَكَّلُ عَلَیْهَا وَ اَهْلُکَ بِهَا عَلٰی عَتَمٰی وَلَیْ فِیْهَا مَارِبٌ اٰخَرٰی. قَالَ اٰلِیْهَا يَا مُوسٰی قَالَتْهَا قَاذَا هٰی حَیْةٌ تَسْمٰی (سوره طه (۲۰) آیات ۱۷ تا ۲۱)

۲- فَلَمَّا رَاَهَا تَهْتَزُّ کَأَنَّهَا جَانٌّ وَلٰی مُدَبِّرًا وَلَمْ یُعَیِّقْ بِهَا مُوسٰی لَا تَخَفْ اِنِّیْ لَا یَخَافُ لَدُنِّیَ الْمُرْسَلُونَ (سوره نمل (۲۷) آیه ۱۰)

۳- قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَتُعِیْدهَا سَبَرَهَا الْاُولٰی (سوره طه (۲۰) آیه ۲۱)

گشت حاکم بر سر فرعونیان آبشان خون کرد و کف بر سر زنان
از مزارعشان برآمد قحط و مرگ از ملخهایی که می‌خوردند برگ
...۳۵۹۹/۸۰۲/۴

به این ترتیب عصای موسی تکیه‌گاه سخن مولانا می‌شود و پویایی و گسترش اندیشه خلّاقش او را به استفاده از تشبیهاتی این چنین بدیع و در عین حال ساده و مورد پسند وامی‌دارد و تصویرهایی چنین زیبا خلق می‌کند. تشبیه «درخت تن» به «عصای موسی» از نظر هنری و جنبه شاعرانه تازه و زیبا و نشانه خوش ذوقی و نکته‌یابی شاعر است.
در جای دیگر نیز به نحوی زیبا و شاعرانه از داستان تبدیل عصا به اژدها سود می‌جوید و تشبیهی زیبا و بی‌مانند می‌آفریند:

مصطفی را وعده کرد الطاف حق گرمیری تو نمیرد این سبق
من کتاب و معجزت را رافعم بیش و کم کن را زقرآن مانعم...
ای رسول ما تو جادو نیستی صادقی هم خرقه موسیستی
هست قرآن مر تو را همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها
تو اگر در زیر خاک کی خفته‌ای چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای
قاصدان را بر عصایت دست نی تو بخسب ای شه مبارک خفتنی
...۱۲۰۷/۴۳۹/۳

مولانا قرآن، کتاب خدا و معجزه محمد (ص)، را به عصای موسی تشبیه می‌کند که همچون اژدها کفرها را می‌بلعد. خداوند به حضرت محمد (ص) که «صادق و هم خرقه موسی» است و قرآن او سحر و جادو نیست وعده می‌دهد که کتاب و معجزه‌اش را حفظ کند و «طاعنان و بیش و کم کنان را مانع و دافع» است. قرآن را همچون عصای موسی از بین برنده همه اژدهاهای کفر و طاغوت می‌داند که نمی‌توان آن را سحر نامید. زیرا جادویی که حق کند «حق و راست» است و اگر کسی چنین حقی را جادو بنامد خطا کار است. بعلاوه، حق حتی با مرگ مردان صاحب حق نیز از بین نمی‌رود.

مولانا برای روشن ساختن این نکته با بیانی شیرین ضمن داستان «آن دو ساحر بچه که چون موسی را خفته دیدند قصد بردن عصا کردند...» به صورتی بسیار شیوا عصای موسی را در حالی که موسی خفته است به اژدها مبدل می‌سازد و به دنبال آن دو ساحر بچه می‌دواند و تصویری زنده و گویا به دست می‌دهد که تخیل کمتر شاعری چنین باریک اندیشیها در بهره‌گیری از اشارات و قصه‌های قرآنی داشته است:

بهر دزدی عصا کردند ساز	چون بدیدندش که خفته است او دراز
کز پیش باید شدن وانگه ربود	ساحران قصد عصا کردند زود
اندر آمد آن عصا در اهتزاز	اندکی چون پیشتر کردند ساز
کان دو بر جا خشک گشتند از و جا	آن چنان بر خود بلرزید آن عصا
هر دوان بگریختند و روی زرد	بعد از آن شد اژدها و حمله کرد
غلط غلطان منهزم در هر نشیب	رو در افتادن گرفتند از نهیب
زان که می دیدند حد ساحران	پس یقینشان شد که هست از آسمان
کارشان تا نزع و جان کندن رسید	بعد از آن اطلاق و تبشان شد پدید
سوی موسی از برای عذر آن	پس فرستادند مردی در زمان
امتحان تو اگر نبود حسد...	کامتحان کردیم و مارا کی رسد
پیش موسی بر زمین سر می زدند	عفو کرد و در زمان نیکو شدند

۱۲۳۹/۴۴۱/۳ ...

در مواردی مناسبتهای لفظی ذهن گسترده و خلاق مولانا را به سوی حوادث مختلف داستانهای پیامبران می کشاند و او با زیرکی و هوشیاری تمام آن واقعه را به داستان مربوط می کند و به آن چاشنی شاعرانه می زند:

هر خری را کاو نباشد محتسب	نک عصا آورده ام بهر ادب
کاژدهایی گشته ای در فعل و خو	اژدهایی می شود در قهر تو
لیک بنگر اژدهای آسمان...	اژدهایی کوهی تویی امان
تا نگوویی دوزخ یزدها کجاست	این عصایی بود این دم اژدهاست

۲۸۲۴/۷۶۲/۴ ...

ملاحظه می شود که لفظ «عصا» ذهن و خیال شاعر را به سوی عصای موسی کشانده و مولانا ضمن استفاده از آن به بیان قدرت بی منتهای حق در نیروی تمییز بخشیدن به اجسام و اعیان می پردازد. در این تصویر بدون آن که صریحا به قصه اشاره کرده باشد با آوردن لفظ عصا و اژدها تمامی قصه را در ذهن خواننده تداعی می کند. اما گاه نیز صریحا به این قصه اشاره کرده است:

شد عصای جان موسی مست تو	اژدها و مار اندر دست تو
تا به دستت اژدها گردد عصا	حکم خُذْهَا لَا تَخَفْ دادت خدا
صبح تو بگشا ز شبهای سیاه	هین ید بیضانما ای پادشاه

۲۳۱۰/۳۰۷/۲ ...

اما مولانا در ورای اشارات و قصه‌ها اغلب مفاهیم عالی عرفانی را در نظر دارد. چنان که ضمن بیان داستانی که در آن موسی تنها یکی از شخصیت‌هاست - و شاید به این علت که بی واسطه با حق سخن گفته او را برگزیده است - مردی از موسی استدعا می‌کند که زبان بهایم و طیور را به او بیاموزد اما موسی از او می‌خواهد که عبرت و پند و بیداری از یزدان طلب کند و از این هوس دست بردارد. اما پافشاری مرد باعث می‌شود که موسی زبان مرغ خانگی را به او بیاموزد و سرانجام پس از اتفاق افتادن حوادث گوناگون، خروس خواجه را از مرگ آگاه می‌کند و آن مرد با شنیدن این خبر به سوی موسی رو می‌کند و به نزد او می‌رود تا موسی دعا کند که بی ایمان از دنیا نرود و موسی با مناجاتی شیوا و جالب توجه از خداوند طلب ایمان می‌کند و خداوند دعای او را اجابت می‌کند، اما مولانا از این حکایت نتیجه‌ای جالب می‌گیرد، وقتی که موسی در مناجات با خدا چنین می‌گوید:

دست‌را بر اژدها آن کس زند که عصا را دستش اژدها کند

۳۴۳۱/۵۴۹/۳

به این ترتیب به بیان این نکته می‌پردازد که همه کس شایسته دانستن سرغیب نیست. مرغ آب در خور دریاست و کسی می‌تواند به مار دست زند که دستش لیاقت و شایستگی تبدیل کردن عصا به اژدها را داشته باشد. بدین گونه مولانا در پایان قصه از زبان تبدیل‌کننده عصا به اژدها و از زبان کسی که دستش آن لیاقت را دارد، به بیان این اندیشه پرداخته و ماهرانه به این واقعه اشاره کرده است.

نظیر همین مضمون را در جای دیگر به این صورت بیان کرده است:

شد عصا اندر کف موسی گوا شد عصا اندر کف ساحر هبا

۳۰۷/۲۱۶/۲

به عقیده مولانا به این دلیل که لیاقت در سایه روحی پاک‌تر از باران و عمری تلاش به دست می‌آید همه کس لایق و شایسته اسرار حق و امین مخزن افلاک نیست. دست باید دست موسی باشد تا لایق عصایی معجزه‌گر شود و گرنه هردستی چنان عصایی را لمس نمی‌کند. بنابراین، آن که پستی می‌کارد زشتی و پستی درو می‌کند و آن که خسار می‌کارد او را در گلستان نمی‌توان سراغ گرفت و چنین کسی اگر گلی نیز در دست دارد خار می‌گردد و یار بر او مار می‌شود آن چنان که عصا در کف موسی گواه می‌شود و در دست ساحران هبا.

بی شک ناآگاهان کوردل و ظاهربین از دیدن حقایق محروم هستند و دقایق از ایشان بس پنهان است و خورشید حقیقت در زیر ابرهای کوردلی آنان پنهان شده و فرو رفته است آن چنان که عصای موسی بر قوم او چوبی بیش نبود اما بر فرعون و فرعونیان به اژدها مبدل شد. این عصا در نزد

موسی همچون خورشید و روز درخشان و در نزد دشمنان او چون شب تیره و سیاه است اردهایی است که سنگ و آهن را به دم در می‌کشد و آهن را خرد می‌سازد و رخ‌رخ دندان او دل می‌شکند و به این جهت بی‌خبران بی‌ایمان و آنان که با خویشند هرگز خورشید را نخواهند دید در حالی که نصیب جان بی‌خویشان خورشید است، همان‌گونه که نصیب جان موسی عصا و نصیب جان فرعون اردهاست:

چون به قوم خود رسید آن مجتبی	شوق او بگرفت باز او شد عصا
تکیه بر وی کرد و می‌گفت ای عجب	پیش ما خورشید و پیش خصم شب

...۱۱۱۶/۴۳۵/۳

بنابراین انسان تا زمانی که نور ایمان در قلبش نتابد و اسیر هواهای نفسانی خویش باشد هرگز خورشید حقیقت را نخواهد یافت:

مار موسی دید فرعون عنود	مهلتی می‌خواست نرمی می‌نمود
زیرکان گفتند بایستی که این	تندتر گشتی چو هست او رب دین
معجزه گر اردها گر مار بد	نخوت و خشم خدایی اش چه شد

...۲۴۴۲/۹۵۴/۵

به عقیده مولانا نفس انسان فرعون عنودی است که تا زمانی که «مست نقل و نبید» است دعوی خدایی دارد و آنگاه که «خوشه غیبی» می‌یابد نخوت و خشم خدایی اش از بین می‌رود. به این جهت انسان تا ایمان واقعی نیابد و نور حق در قلبش نتابد ایمن نیست و دائماً چون فرعون در حال ادعاهای پوچ و بی‌مورد است اما وقتی که نور حق بر دل او می‌تابد «اضطرابات شک در او ساکن می‌شود»:

نفس تو تا مست نقل است و نبید	داں که روح خوشه غیبی نچید...
چون ببینند نور حق ایمن شود	راضطرابات شک او ساکن شود

...۲۴۴۶/۹۵۴/۵

در این تصویر نیز مولانا تشبیه را وسیله بیان اندیشه خود قرار داده و بدون آن که طرفین تشبیه را ذکر کند با تشبیهی ضمنی تصویری دقیق و زیبا می‌آفریند. او «نور حق» را به «مار موسی» تشبیه کرده که باعث از بین بردن همه کبرها و غرورها و خودبینی‌ها می‌شود. در مقابل این مار، فرعون نفس قرار دارد که با دیدن آن «مهلت می‌خواهد و نرمی می‌نماید» و به این ترتیب مولانا نتیجه می‌گیرد هنگامی که نور حق بر دلها بتابد فرعون سرکش نفس نرم‌خو می‌شود و برای به دام انداختن صاحب‌دل روشن ضمیر «چاپلوسی» می‌کند:

رباعلی گروی است اندر جلوس بهریک کرمی چی است این چاپلوس

۲۴۴۵/۹۵۴/۵

مولانا در موارد بسیار به قصه تبدیل عصا به مار اشاره کرده است اما ظرافت طبع او باعث شده که تصاویر متنوع بسازد و استفاده او از یک داستان کلیشه‌ای و یکنواخت نباشد:

گرپذیری پند موسی واره‌ی از چنین شست بدنا منتهی
بس که خود را کرده‌ای بنده هوا کرمکی را کرده‌ای تو اژدها

...۲۳۷۴/۷۴۰/۴

موسی در مقام پاسخگویی به فرعون که او را ساحر می‌نامد، می‌گوید که اگر راه موسی را که همان راه خداست برگزینی و دست از هوا و هوسهای نفسانی خود برداری بی‌گمان رها خواهی شد. تواز آن جهت که خود را بنده هوای نفس خود ساخته‌ای «کرمکی را اژدها کرده‌ای» در حالی که من اگر عصایم را به مار تبدیل می‌کنم برای آن است که با دم آن، دم کبر و غرور و هواهای نفسانی تو را از بین ببرم و مار من اژدهای نفس تو را بلعد. بنابراین اگر به حق رضا دهی از دو مار خواهی رست و گرنه دمار از جانت برخواید آمد. اما فرعون سرکش بی‌ایمان موسای غرق پیام را جادوگر می‌نامد و بر موسی بدگمان می‌شود و حق را نمی‌پذیرد:

اژدها را اژدها آورده‌ام تا به اصلاح آورم من دم به دم
تا دم آن از دم این بشکنند مار من آن اژدها را برکنند
گر رضا دادی رهیدی از دوماز ورنه از جانت برآرد او دمار

...۲۳۷۶/۷۴۰/۴

به این ترتیب مولانا با بازی لفظی جالبی داستان مار و عصا را به گونه‌ای تازه بازگو می‌کند و با تشبیهات ضمنی جالب آن را شاعرانه متجلی می‌سازد.

دید خاص مولانا سبب شده است که روابط شگرفی میان این حادثه و مفاهیم ذهنی خود برقرار کند و ضمن کاربرد آن معانی دشوار را آسان‌یاب و آشنا به ذهن گرداند:

حلق بخشید او عصای عدل را خورد او چندین عصا و حبل را
واندراو افزون نشد زان جمله اکل زان که حیوانی نبودش اکل و شکل
مریقین را چون عصا هم حلق داد تا بخورد او هر خیالی را که زاد
پس معانی را چو اعیان حلقهاست رازق حلق معانی هم خداست

...۳۷/۳۸۴/۳

در این تصویر ضمن بیان قدرت حق یادآور می‌شود که خداوند قادر، جسم و روح را حلق

می بخشد و جمله عالم آکل و مأکولند. او که عصای موسی را خلق می بخشد تا عصا و ریسمان ساحران فرعون را ببلعد قادر است که «یقین» را نیز همچون عصا خلق ببخشد تا همه خیالهای باطل را ببلعد و نابود سازد. اما افسوس که عرصه افهام خلق سخت تنگ آمده است و «خلق خلق ندارند تا معانی را ببلعند» و تا زمانی که مزاج آدمی تبدیل نیابد و «خلق جان از فکر تن» خالی نگردد زشتی و جهالت و تاریکی از بین نمی رود و شمع تابان وجود آدمی رخ زرد و زشت و بدرنگ می نماید.

داستان ساحران فرعون و ستیزه جویی کردن آنان با موسی و بالاخره ایمان آوردنشان به خدای بزرگ نیز در شعر مولانا جلوه ای خاص یافته است و دستمایه بیان اندیشه های او گشته است:

ساحران موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصا
زاین عصا تا آن عصا فرقی است ژرف زاین عمل تا آن عمل راهی شگرف
لعنه الله این عمل را در قفا رحمه الله آن عمل را در وفا
...۲۷۸/۱۶/۱

مولانا در این ابیات تفاوت عمل مرد کامل و ناقص را از لحاظ عاقبت و نتیجه کلی و مقبول بودن و نبودن آن در نزد خداوند بیان می کند. از آن جهت که عمل ساحران با کار موسی در صورت همانند بود ولی میان آن دو فرق عظیمی وجود داشت. عمل ساحران کفر و خذلان به باری می آورد و کار موسی سبب هدایت و ایمان و نزدیکی به خدا می شد و نتیجه آن حسن عاقبت و نیک فرجامی. مرد کامل و سخن و عمل او خاطر طالب را آرامش می بخشد و در طلب گرمتر می کند و مرد ناقص گاهی از کار نمی گشاید و جوینده را حیران و سرگردان می گذارد ولی این تفاوت را کسی درک می کند که ذوق معرفت و قدرت تمیز حق از باطل داشته باشد.

بعلاوه، کسانی که پایان کار را از خود قیاس می گیرند و از روی نا آگاهی و کوردلی همچون ساحران فرعون عصبانی چون عصای موسی بر دست می گیرند و فرق ژرف این دو عصا را ادراک نمی کنند سحر را با معجزه قیاس کرده، هردو را مکر و فریب می پندارند، کوردلان کج اندیشی هستند که از «عمی» فرق بی منتها را احساس نمی کنند اما در مقابل آنان، صاحب ذوقان بصیر و آگاه آب خوش و ناخوش را می شناسند و غسل و نیش را تشخیص می دهند و خداوند محکی در جانشان قرار داده تا زر قلب و نیکو را باز شناسند و یقین و شک را تمیز دهند.

اما همین نا آگاهان و کوردلان و ساحران فرعونی وقتی که نور ایمان قلبهای تیره شان را منور می سازد و از جام حق شراب عشق می نوشند دست و پای خویش را از دست می دهند بی آن که هراسی داشته باشند زیرا «مست را پروای دست و پای نیست». دست و پای واقعی آنان لطف حق

است و دست ظاهر را کاسد و سایه می‌پندارند:

کی کند آن مست جز عدل و صواب	که زجام حق کشیده است او شراب
جادوان فرعون را گفتند بایست	مست را پروای دست و پای نیست
دست و پای ما می‌آن واحد است	دست ظاهر سایه است و کاسد است

...۳۱۰/۹۹۲/۵

و چه بسا معصیت که به اطاعت می‌انجامد همچنان که ساحران فرعون برای سحر و مقابله با موسی آمده بودند اما به مقام بلند ایمان واقعی دست یافتند. سنگ وجودشان به لعل مبدل شد و بارقهٔ ربوبی در دل‌هایشان درخشیدن گرفت و از خارستان کفر‌رهایی‌شان بخشید و به سوی گلستان الهی رهسپارشان ساخت:

نی به سحر ساحران فرعونشان	می‌کشید و گشت دولت عونشان
گر نبود سحرشان و آن جحود	کی کشیدیشان به فرعون عنود
کی بدیدندی عصا و معجزات	معصیت طاعت شد ای قوم عصات
نا امیدي را خدا گردن زده است	چون گناه و معصیت طاعت شده است

...۳۹۱۱/۱۹۳/۱

این ساحران واقف از دست‌خدایی که معصیتشان را به طاعت مبدل ساخته است از این پس دست و پای ظاهر را ارجی نمی‌نهند و جز به عشق او نمی‌اندیشند:

ساحران واقف از دست خدا کی نهند این دست و پا را دست و پا

۳۰۳۰/۱۲۰۶/۶

این نوشندگان شراب عشق و هستی‌یافتگان از این پس غم بی‌دست و پایی ندارند بلکه «نعرهٔ لاضیر»^۱ شان به آسمان بلند است و فرعون را سیه‌رو کرده‌اند:

و آن چنان که ساحران فرعون را رو سیه کردند از صبر و وفا

۳۱۶۲/۹۹۵/۵

و آنگاه که نور حق بردل می‌تابد روشن‌دلان آگاه حتی از شکنجه فرعون صفتان نیز هراسی به دل راه نمی‌دهند و از بازگشت به سوی حق دلخوشند:

بردل آن ساحران زد اندکی	شد عصا و دست ایشان را یکی
گر عصا بستانی از پیری شها	بیش رنجد کمان گروه از دست و پا

۱- لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُقْلِبُونَ؛ ما از شکنجهٔ تو باکی نداریم و به سوی پروردگارمان باز گشته‌ایم. (سوره شعراء (۲۶) آیه ۵۰)

نعره لاضیر برگردون رسید هین ببرکه جان زجان کندن رهید

...۳۳۳۷/۱۰۰۴/۵

این ساحران بی دست و پا که از کوردلی و بی ایمانی رها شده چشم حقیقت بینشان به نور ایزدی روشن گردیده است به نیروی ایمان و به شکرانه روشنایی چشم دل بی دست و پا نیز کف می زنند و پایکوبی می کنند:

ساحران را چشم چون رست از عما کف زنان بودند بی این دست و پا

۲۳۱۵/۱۱۷۰/۶

و عجب این جاست که بی پا به سیر خود ادامه می دهند زیرا از این پس با پای جان و دل ره می سپرند:

نیست میخفی سیر با پای روا ساحران را سیر بین در قطع پا

۴۳۶۶/۱۲۷۵/۶

آنان «کیمیای نظر» را به عنوان خونههای دست و پای خویش از حق گرفته اند و رنج بی دست و پایی را فراموش کرده اند:

کان نظر شیرین کننده رنجهاست ساحران را خونههای دست و پاست

۴۱۱۹/۱۰۴۷/۵

این ساحران رسته از عمی و این واقفان از دست خدا که حق بر آنان نظر افکنده است «سکر موسی» دارند و «دار را دلداری می پندارند»:

ساحران هم سکر موسی داشتند دار را دلداری می پنداشتند

۲۱۱۷/۷۲۶/۴

و به همین دلیل نعره لاضیرشان به گوش آسمان می رسد و بر بالای دار این چنین فرعون را پند می دهند:

ضربت فرعون ما را نیست ضیر لطف حق غالب بود بر قهر غیر

گربدانی سر ما را ای مصل می رهانیمان ز رنج ای کوردل

هین بیا زاین سو بین کاین ارغنون می زند یالیت قومی یعلمون

داد ما را فضل حق فرعونیی نه چو فرعونیت و ملکیت فانیی

سر برآر و ملک بین زنده و جلیل ای شده غره به مصر و رود نیل

گرتو ترک این نجس خرقه کنی نیل را در نیل جان غرقه کنی

هین بدار از مصر ای فرعون دست در میان مصر جان صد مصر هست

توانا رب همی گویی به عام	غافل از ماهیت این هردو نام
رب بر مربوب کی لرزان بود	کی انادان بنند جسم و جان بود
نک انا ماییم رسته از انا	از انایی پر بلای پر عنا
آن انایی بر توای سگ شوم بود	در حق ما دولت محتوم بود
گر نبودیت این انایی کینه کش	کی زدی بر ما چنین اقبال خوش
شکر آن کز دار فانی می رهیم	بر سر این دار پندت می دهیم
دار قتل ما برای رحلت است	دار ملک تو غرور و غفلت است
این حیاتی خفیه در نقش ممات	وان مماتی خفیه در قشر حیات
می نماید نور نار و نار نور	ورنه دنیا کی بود دارالغرور
هین مکن تعجیل اول نیست شو	چون غروب آری برآ از شرق نو

...۴۱۲۱/۱۰۴۷/۵

اما اگر این ساحران از کوردلی نجات می‌یابند و نغمه «لاضرشان به گوش آسمان می‌رسد» و چنین مقام بلندی کسب می‌کنند و در میان «مصر جان» صد مصر می‌بینند و ملک باقی به دست می‌آورند و به شکرانه‌رهایی از دار فانی بی‌دست و پا کف می‌زنند، تنها به این علت است که ادب را رعایت کردند و موسی را مخیر ساختند. دست و پا در این راه از دست دادند اما «دست پیش نگرفتند» و به همین جهت دینشان حفظ شد و نیک انجام گردیدند:

ساحران در عهد فرعون لعین	چون مری کردند باموسی به کین
لیک موسی را مقدم داشتند	ساحران او را مکرم داشتند
زان که گفتندش که فرمان آن تست	گر همی خواهی عصا افکن نخست...!
این قدر تعظیم دینشان را خرید	کز مری آن دست و پاهایشان را برید
ساحران چون حق او شناختند	دست و پا در جرم آن در باختند

...۱۶۵۸/۸۳/۱

بدین سان مولانا با استفاده از اشارات داستانی جهانی زنده در شعر به وجود می‌آورد و ضمن تجلی شاعرانه این اشارات به القای اندیشه‌های ظریف عارفانه خویش می‌پردازد.

دست موسی

دست موسی آیت روشن دیگری است که او در مقابل فرعون و فرعونیان دارد و در شعر مولانا نیز دستمایه ای است برای بیان اندیشه های عمیق و تابناک او.

در شعر مولانا چیزی که گمانش از آسمان می رود از جیب موسی سربر می آورد و این معجزه تنها با قدرت و رضای حق صورت می گیرد، چه وقتی که او بخواهد دست نورافشان می شود و حتی نورش از نور ماه آسمان نیز افزونتر می گردد:

شد زجیب آن کف موسی ضوفشان کان فزون آمد زماء آسمان
کان که می جستی زچرخ بانهب سر برآورده است ای موسی زجیب

...۱۹۳۶/۱۱۵۲/۶

اما لطف و نور حق را همه کس بخصوص اهل تن در نمی یابند و تنها زمانی که این واسطه و پرده از بین برود نور حق چون نور موسی از جیب سربر می آورد و قلبها را صاف و آینه وار تجلیگاه نور ایزدی می گرداند:

چون نماند واسطه تن بی حجیب همچو موسی نورمه یابد زجیب

۲۳۴/۸۳۰/۵

بنابراین حواس ظاهری خفاش صفت را باید به سوی مغرب راند و «حواس دُرپاش جان» را به سوی مشرق هدایت کرد زیرا:

حس ابدان قوت ظلمت می خورد حس جان از آفتابی می چرد

۵۱/۲۰۵/۲

از آن جا که آفتاب معرفت از شرق جان و عقل برمی آید کسانی که رخت حس را به سوی غیب برده اند و حس دُرپاش جان را به شرق جان هدایت کرده اند، آفتاب معرفت سینه هایشان را نورانی و منور ساخته و آنان همچون موسی دست خویش را ضوفشان از جیب برون می آورند:

ای ببرده رخت حسها سوی غیب دست چون موسی برون آور زجیب

۵۲/۲۰۵/۲

اما مولانا عقل جزوی را ناقص و صاحب خرد را در مقایسه با صاحب دل کم ارزش می داند زیرا «قدم صاحب خرد عرصه عجایب نمی سپرد» و «پیش بینی خرد تا گوریش نیست». بنابراین باید چشم دل را گشود و چشم غیبی را جست تا بتوان برخوردار از نور حق گردید. کسی که سخره استاد است و در بتد عقل جزوی هرگز حقیقت را نخواهد یافت بلکه باید همچون موسی زیر ظلی امر استاد

رازدارِ باخبر بود تا نور حق از گریبان سر برزند:

پیش‌بینی خرد تا گور بود وان صاحب‌دل به نفخ صور بود...
همچو موسی نور کی یابد زجیب سخره استاد و شاگرد کتیب

...۳۳۳۳/۷۸۸/۴

بعلاوه آن کس که می‌خواهد از حرف و نام بگذرد و به حقیقت برسد باید با خود بیگانه شود و آینه دلش را بی‌زنگ گرداند. خویش را صافی کند تا ذات پاک را ببیند. سینه‌ای که از آزو حرص و بخل و کین پاک می‌شود قابل نقوش بی‌عدد می‌گردد و صورت بی‌صورت غیب در آینه دل صاف و روشن منعکس می‌شود. اهل دل از «بود و رنگ» رسته و «رایت عین الیقین» برافراشته‌اند و بی‌گمان در دریای آشنایی غرقند و لوح دلشان پذیرای نور حق و تابش آن است. آنان «ساکنان مقعد صدق خدایند» و دل پاکشان همچون آینه سینه موسی است که صورت بی‌صورت غیب از آینه دلش بر دستهای درگریان شده‌اش تافت و آن را منور ساخت:

آن صفای آینه وصف دل است کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
صورت بی‌صورت بی‌حد غیب زاینه دل تافت بر موسی زجیب

...۳۵۵۹/۱۷۶/۱

در این تصویر مولانا ضمن القای مفاهیم عرفانی ذهن خواننده را تا دوردست پرواز می‌دهد و تأثیر عاطفی عمیقی بر روح او می‌گذارد به نحوی که «صورت بی‌صورت غیب» را در آینه شعر او متجلی می‌بیند.

در شعر مولانا حتی خداوند هم در خطاب با موسی او را با همین صفت می‌خواند:

آمد از حق سوی موسی این عتیب کای طلوع ماه تو دیده زجیب
مشرق‌ت کردم ز نور ایزدی من حقم بیمار گشتم نامدی

...۲۱۷۶/۳۰۰/۲

به این ترتیب معجزه‌ای دیگر از معجزات موسی شاعرانه در شعر مولانا تجلی می‌کند و اگرچه تصویرهایی که با کمک آن ساخته است یکنواخت و کلیشه‌ای می‌نماید اما تنوع مفاهیمی که با استفاده از این واقعه بیان کرده است از یکنواختی تصاویر می‌کاهد.

موسی و فرعون

داستان موسی و فرعون یکی از شگفت‌ترین داستانهاست. داستانی است از نبرد بین ظلم و عجب و شکوه دنیوی از یک سو و حق و عدالت از سوی دیگر.

داستان زندگی این ظالم تاریخ با همه ابعاد آن به گونه های مختلف در شعر مولانا تجلی کرده و در هرحال و همه جا فرعون مظهر و نمونه بارز تکبر و غرور و خودخواهی و مکر و فریب معرفی شده است.

در شعر مولانا کفر و نفاق و شک هم رنگ روی سیاه فرعون می شود، رنگی که تا ابد باقی می ماند و جاودانه است و جاودانگی آن نیز از آن جهت است که این رنگ، رنگ ننگ است:

رنگ شک و رنگ کفران و نفاق تا ابد باقی بود بر جان عاق
چون سیه رویی فرعون دغا رنگ آن باقی و جسم او فنا
... ۴۷۱۶/۱۲۹۲/۶

نفس نیز در شعر مولوی فرعونی است که در وقت بیچارگی و قحط، لابه کنان از «موسی جان» تقاضای نعمت می کند اما همین که حاجتش برآورده می شود، طاعی می گردد و بار دیگر به کفران نعمت می پردازد و غرور و تکبرش چون فرعون فزونی می گیرد. بنابراین، نفس فرعون صفت کافر شایسته هیچ گونه ترحمی نیست:

چون پیایی گشت آن امر شجون نیل می آمد سراسر جمله خون
تا به نفس خویش فرعون آمدش لابه می کردش دو تا گشته قدش...
هین بجنبان آن عصا تا خاکها وا دهد هر چه ملخ کردش فنا
وان ملخها در زمان گردد سیاه تا ببینند خلق تبدیل اله...
همچنان کردو هم اندردم زمین سبز گشت از سنبیل و حب ثمین
اندر افتادند در لوت آن نفر قحط دیده مرده از جوع البقر...
چون شکم پرگشت بر نعمت زدند وان ضرورت رفت پس طاعی شدند
نفس فرعونی است هان سیرش مکن تا نیارد یاد از آن کفر کهن
... ۳۶۱۳/۸۰۲/۴

در این تصویر مولانا با بیانی ساده و زیبا از یک سوماهرانه به «بلای ملخ» که بر فرعونیان نازل شد اشاره کرده و از سوی دیگر با تشبیهی بلیغ و ارتباطی دقیق اندیشه عارفانه خویش را بیان کرده است. ارتباطی که شاعر میان «نفس» و «فرعون» در این واقعه یافته شگفت آور و نشانه ای از ذوق سرشار اوست.

بنابراین نفس سرکش را باید ذلیل و خوار کرد در غیر این صورت، نفس همچون فرعون تا زمانی که خلق را عاشق و شیفته و فرمانبردار خویش بیابد تکبر و غرور گریانش را می گیرد و ادعای حاکمیت بر وجود انسان را خواهد کرد:

نفس از بس مدحها فرعون شد کن ذلیل النفس هونا لا تسد

۱۹۱۴/۹۵/۱

اما رهایی از شر نفس و از بین بردن «این چشمه جوشانی» که هر لحظه مکر و فریبی تازه می‌آفریند و شکستن این «مادر بتها» کار آسانی نیست. باید برای رهایی از این مادر بتها و رهایی از غرقه شدن در این دریای مکر و تزویر، فرعونی را رها کرد و به موسی و خدای او پیوست و آب ایمان را با فرعون صفتی از بین نبرد:

مادر بتها بت نفس شماست	زان که آن بت مارو این بت اژدهاست...
هر نفس مکری و درهر مکر از آن	غرقه صد فرعون با فرعونیان
در خدای موسی و موسی گریز	آب ایمان را فرعون می‌ریز
دست را اندر احد و احمد بزن	ای برادر واره از بوجهل تن

...۷۸۲/۴۰/۱

بعلاوه، کرم افسرده نفس اگر پرورش یابد و «تف خورشید شهوت» او را گرم کند از افسردگی نجات می‌یابد و آنگاه اژدهایی خواهد شد که «راه صد موسی و هارون می‌زند» اما اگر در «برف فراق» نگه داشته شود افسرده می‌گردد و کرمکی بی‌مقدار می‌شود. بنابراین باید شجاعانه او را به جهاد و قتال کشاند و در پی پرورش و رفاه او برنیامد:

نفس اژدهاست او کی مرده است	از غم بی‌آشی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او	که به امر او همی رفت آب جو
آنگاه او بنیاد فرعون می‌کند	راه صد موسی و صد هارون زند

...۱۰۶۳/۴۳۲/۳

گاه تن‌پروری دنیا دوستان فرعون صفت مولانا را به خشم می‌آورد و این چنین می‌سراید:

گرنباشد جاه فرعون و سری	از کجا یابد جهنم پروری
فربهش کن وانگهش کش ای قصاب	زان که بی‌برگند در دوزخ کلاب

...۱۰۸۴/۶۷۶/۴

فرعون در این تصویر مظهر و نمونه خودپرستانی است که بوجهل تن را پرورش می‌دهند و دل به دنیا بسته‌اند و حرص و طمعشان در طلب مال دنیوی آنان را از «دولت روحانیان» غافل و محروم ساخته است. جاه و جلال فرعونی آنان را بیش از پیش به دنیا دلبسته می‌سازد و غافلانه و بوجهل وار جسمشان را می‌پرورند تا غذای سگان گرسنه جهنم را فراهم سازند.

ملاحظه می‌شود مولانا در همه مواردی که به مذمت نفس پرستان و تن‌پروران پرداخته به

گونه‌ای از نام فرعون و حوادث مربوط به زندگی او سودجسته و با مهارت تمام ارتباط دقیقی میان مفاهیم و اندیشه‌های ذهنی خود و این وقایع برقرار ساخته و تصویرهای گوناگون ساخته است به طوری که یکنواختی مضمون و اندیشه با تنوع تصویرها از بین می‌رود همچنان که عکس این مسأله نیز در پاره‌ای موارد دیده می‌شود یعنی تنوع مضمون یکنواختی تصاویر را از دید خواننده پنهان می‌سازد. یکی دیگر از مسائلی که با سرگذشت فرعون ارتباط تام دارد و همیشه با نام او تداعی می‌شود ادعای خدایی کردن و «انا گویی» اوست.

مولانا در جایی از مثنوی، دغلبازان و دزدان و خداآزاران شیطان‌پرست را فرعونهایی می‌داند که جز خویشتن کسی را ندیده‌اند و خودبینی آنان باعث می‌شود که در روز حشر نامه اعمالشان سراپا سیاه باشد و در آن خیری و توفیقی نیابند. نامه‌ای سرتاسر زشتی و گنه و حاوی دغلبازها و «انا و انای فرعونی» آنان:

نامه‌ای آید به دست بنده‌ای سرسیه از جرم و فسق آکنده‌ای...
آن دغلبکاری و دزدیهای او وان چو فرعونان انا و انای او
... ۱۸۰۶/۹۱۷/۵

در جای دیگر انا الحق گفتن منصور و فرعون را مقایسه می‌کند. انایی که «در لب منصور نور» است و در «لب فرعون زور». این سخن لایق انفاس کسی است که نفسش از باران پاکتر باشد و این نیز میسر نمی‌گردد مگر آن که سالها تلاش کند تا «اسرار خوان شود و امین مخزن الافلاک»:

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا الله در لب فرعون زور

۳۰۶/۲۱۶/۲

اما این انا الحق گفتن از آن جهت برای منصور رحمت می‌شود و برای فرعون زحمت و لعنت که منصور خویشتن را در حق فنا می‌کند و خود را هیچ می‌بیند و در وقت انا الحق می‌گوید، اما فرعون کج‌بین پرکین و خودپسند مرغ بی‌هنگامی است که انا الله گفتنش لعنت می‌شود و این مرغ بی‌هنگام را سربریدن واجب است:

آن انا بی وقت گفتن لعنت است آن انا در وقت گفتن رحمت است
آن انا منصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد ببین
لاجرم هر مرغ بی‌هنگام را سربریدن واجب است اعلام را
سربریدن چیست کشتن نفس را در جهاد و ترک گفتن لمس را...
هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر دامن آن نفس کش را سخت گیر

... ۲۵۵۲/۳۱۸/۲

مولانا با بیان این مطلب و مقایسه کردن انا گفتن منصور و فرعون و کشتن مرغ بی هنگام، بنا به شیوه خاص خود، کشتن مرغ بی هنگام نفس را واجب می‌داند و به عقیده او هیچ چیز جز سایه پیر نفس را نمی‌کشد. بنابراین باید دامن این نفس کش را سخت گرفت تا توفیق کامل به دست آورد. به همین جهت است که وقتی فرعون انا الحق می‌گوید «پست» می‌شود و زمانی که منصور سرود انا الحق سر می‌دهد رهایی می‌یابد:

گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصوری انا الحق و برست
آن انارا لعنه الله در عقب	واین انارا رحمه الله ای محب
زان که او سنگ سیه بد این عقیق	آن عدو نور بود و این عشیق

...۲۰۳۵/۹۲۹/۵

منصور از خود مرده است و زنده به اوست. از خود نیست شده و به او هست گردیده است. اگر خود را دوست می‌دارد او را دوست داشته است و اگر انا الحق می‌گوید او را حق دانسته است، زیرا به حق یقین رسیده و گرچه خودبین است بواقع خدا بین است:

هر که را آینه یقین باشد گرچه خودبین خدای بین باشد
اگر انا الحق منصور رحمت است و انا الحق فرعون لعنت، از این جهت است که منصور «عقیق» است و عاشق نور و فرعون «سنگ سیاه» است و دشمن نور. منصور مستی را بر «هستی» ترجیح داده در حالی که فرعون «هستی» و زندگی مادی را برگزیده و آن را دوست دارد. او خود را خدا می‌داند تا هستی اش را مستحکم سازد و منصور انا الحق می‌گوید تا مستی عشق و از خود بیخودی و فنای در معشوق را نشان دهد.

وسعت اطلاعات و دقت نظر خاص مولانا باعث شده است که هیچ یک از ابعاد زندگی شخصیتها از نظر او دور نماند چنان که در جایی به این نکته اشاره کرده است که فرعون در تمام عمر به درد و رنج مبتلا نشد این مسأله در سرگذشت فرعون آمده است. اما فرعون بد گهر مدعی عز و جلال در شعر مولانا چنان معرفی می‌شود که حتی خداوند نیز حاضر به شنیدن لابه‌ها و نالیدنهای او نیست و به همین جهت است که در تمام عمر در در نمی‌بیند تا به درگاه خدا ننالد:

داد مرفرعون را صدم ملک و مال	تا بکرد او دعوی عز و جلال
در همه عمرش ندید او درد سر	تا ننالد سوی او آن بد گهر

...۲۰۱/۳۹۲/۳

در موارد بسیار متعدد، فرعون تنها مظهر و رمز مکر و فریب و بی ایمانی و ظالمی و گمراهی

است:

توکه فرعونى همه مكرى و زرق مرمرا از خود نمى دانى توفرق

۲۴۱۵/۷۴۲/۴

يا در پيت زير «فرعونى» كنایه از بى دينى و بى ايمانى است و بحق فرعون خود مظهر همه كفرها و بى ايمانيتهاست:

كفر و فرعونى هر گبر بعيد جمله از نقصان عقل آمد پديد

۱۵۵۳/۲۷۲/۲

و هم در جاى ديگر «فرعونان» گروه سرکشانى هستند كه به سبب «دفع خاطر اهل كمال» و مردان حق هدايت نمى شوند و جانشان در گمراهى باقى مى ماند:

پس ردفع خاطر اهل كمال جان فرعونان بماند اندر ضلال

۲۵۴۸/۱۲۸/۱

اما همين فرعون بى ايمان سرکش وقتى در مقابل حقيقت و حقگويان قرار مى گيرد «چارميخ كفرش سست مى شود» و براميد گشوده شدن «قفل كفرصد منش» از موسى مى خواهد تا چهار فضيلتى را كه به او وعده كرده است برشمرد و اين چنين در برابر موسى بى قرارى مى كند:

هين زمن بپذيريك چيز و بيار	پس زمن بستان عوض آن را چهار...
گفت اى موسى كدام است آن چهار	كه عوض بدهى مرا برگو بيار
تا بود كز لطف آن وعده حسن	سست گردد چارميخ كفر من
بو كه زان خوش وعده هاى مغتنم	برگشايد قفل كفرصد منم
بو كه از تاثير جوى انگبين	شهد گردد در تنم اين زهر كين...
شوره ام را سبزه اى پيدا شود	خار زارم جنت الماوى شود
بو كه از عكس بهشت و چار جو	جان شود از يارى حق يار جو
آن چنان كز عكس دوزخ گشته ام	آتش و در قهر حق آغشته ام

...۲۵۲۸/۷۴۸/۴

بدین ترتیب مولانا، خواری و بى مقداری فرعون را در مقابل موسى به صورتى بسيار جالب نشان مى دهد و با ذکر سخنان لابه آمیز او- كه جلوه اى از آرزوهاى درونى مولانا است- تحرک و پويایی خاص به شعر خویش بخشیده است. پس از آن در گفتگویی كه میان فرعون و همسرش «ايسيه» به هنگام مشورت درباره ايمان آوردن به موسى برقرار مى كند چنان شور و هيجان و گرمایی به سخن خویش مى بخشد كه مستى عشق و نور ايمان ايسيه نسبت به خدا و پيامبر او موسى به زيباترين و شورانگيزترين وجه نمايان مى شود:

بازگفت او این سخن با ایسیه	گفت جان افشان براین ای دل‌سیه
بس عنایت‌هاست متن این مقال	زود دریاب ای شه نیکو خصال
وقت کشت آمد زهی پرسود کشت	این بگفت و گریه کردو گرم گشت
برجهید ازجا و گفتا فح لک	آفتابی تاج گشتت ای کلک
عیب گل را خود بپوشاند کلاه	خاصه چون باشد کله خورشید و ماه
هم درآن مجلس که بشنیدی تواین	چون نگفتی آری و صد آفرین
این سخن در گوش خورشید ارشدی	سرنگون بر بوی این زیر آمدی

...۲۶۱۶/۷۵۲/۴

شور و شغفی که ایسیه در این گفتگو از خود نشان می‌دهد و سخنان دل‌انگیز و شورآفرینی که بر زبان می‌راند نمایانگر قدرت بی‌چون و چرای مولانا در تصویر حوادث و زنده جلوه دادن آنهاست. او با مهارت تمام آهنگی کاملاً متناسب برای کلام خویش برمی‌گزیند. این آهنگ پرتنین و شورآور به همراه برجستن و گریستن و گریه کردن آسیه و سرنگون به زیر آمدن خورشید، تحرک و پویایی چشمگیری در تصویر ایجاد کرده است.

اما با این همه، فرعون گردنفر از که نخوت و غرورش بر صداقت و پاکی او غالب است پند ایسیه و تشویق او را نادیده می‌گیرد و بر آن می‌شود تا با وزیرش، هامان، مشورت کند:

نخوت شاهی گرفتش جای پند	تا دل خود را زبند پند کند
که کنم با رای هامان مشورت	کاوست پشت ملک و قطب مقدرت

...۲۶۷۱/۷۵۵/۴

فرعون ستیزه‌رو، دوزخی بی‌ایمانی همچون خویش را برای مشورت برمی‌گزیند تا «لقمه دولت رسیده تا دهنش» را از گلوئی او ببرد و او را از صدر تا قعر بکشد زیرا:

بود هامان جنس تر فرعون را	برگزیدش برد بر صدر سرا
لاجرم از صدر تا قعرش کشید	که زجنس دوزخند آن دو پلید...
گر به هامان مایلی هامانیی	گر به موسی مایلی سبحانیی
ور به هر دو مایلی انگیخته	نفس و عقلی هر دو انمیخته
هر دو درجنگند هان و هان بکوش	تا شود بر نفس غالب عقل و هوش...
آن ستیزه روبه سختی عاقبت	گفت با هامان برای مشورت

...۲۷۲۵/۷۵۷/۴

مولانا در گفتگوی پرهیجان و پرتحرکی که میان فرعون و هامان برقرار می‌کند زیباترین تجلی را از روحی ناپاک و پرکین ارائه می‌دهد. این روح ناپاک و آلوده رهزن راه خدا می‌شود و فرصت تفکر و اندیشیدن و تصمیم‌گیری را از فرعون می‌گیرد.

در این تصویر، هامان با شنیدن سخنان فرعون از جای می‌جهد و گریبان می‌درد. بانگ می‌زند و گریه می‌کند و دستار و کله بر زمین می‌زند و با تملق و چاپلوسی راه ایمان را بر فرعون می‌بندد و به این ترتیب مولانا با دقت و ظرافت و مهارتی بی‌مانند که خاص خود اوست صحنه‌ای زنده و گویا می‌آفریند و با لحنی کاملاً متناسب با موضوع و شخصیتی همچون هامان حادثه را به روشنی تشریح می‌کند و تجسم می‌بخشد. گویی واژه‌ها نیز با دقت خاص برگزیده شده‌اند تا نشان‌دهنده قدرت بیان شاعر باشد.

در هر حال در این گفتگوی یک‌طرفه که شاعر با مهارت انجام داده است علاوه بر غنای طبع و اوج تخیل شاعرانه مفاهیم عالی عرفانی - اخلاقی نیز وجود دارد:

گفت با هامان چو تنه‌هایش بدید	جست هامان و گریبان را درید
بانگها زد گریه‌ها کرد آن لعین	کوفت دستار و کله را بر زمین
که چگونه گفت اندر روی شاه	این چنین گستاخ آن حرف تباه...
جمله عالم را مسخر کرده تو	کار را با بخت چون زر کرده تو...
تا کنون مسجود و معبود جهان	بوده‌ای گردی کمینه بندگان...
نی بکش اول مرا ای شاه چین	تا نبیند چشم من بر شاه این...
خسرو اول مرا بگردن بزن	تا نبیند این مذلت چشم من
خود نبودست و مبادا این چنین	که زمین گردون شود گردون زمین

۲۷۴۲/۷۵۸/۴...

بدین سان این رهزن راه ایمان و خدا با گفتار فریبنده اش لقمه رسیده تا دهان را از گلولی فرعون می‌برد و خرمن هستی اش را بر باد می‌دهد:

حاصل آن هامان بدان گفتار بد	این چنین راهی بر آن فرعون زد
لقمه دولت رسیده تا دهان	از گلولی او بریده ناگهان
خرمن فرعون را داد او به باد	هیچ شه را این چنین صاحب مباد

۲۷۹۰/۷۶۰/۴...

و این سرنوشت بی‌ایمانان بی‌خردی است که سیاهی قلبشان مانع تابیدن نور حقیقت در آن می‌شود و از بدبختی‌گریزی ندارند:

شاه فرعون و چو هامانش وزیر هر دو را نبود زبدهختی گزیر

۱۲۶۳/۶۸۴/۴

اما همیشه در شعر مولانا در ورای پوست و ظاهر، احساس و اندیشه‌ای عمیق نهفته است و در بسیاری موارد چنان استادانه تصویر می‌سازد و بین حادثه و اندیشه خود ارتباط برقرار می‌کند که باسانی صورت روشنی از آنچه در ذهن و خیال خود دارد در نظر و اندیشه خواننده تصویر می‌کند:

چند آن فرعون می شد نرم و رام	چون شنیدی او زموسی آن کلام...
چون به هامان که وزیرش بود او	مشورت کردی که کینش بود خو
پس بگفتی تا کنون بودی خدیو	بنده گردی ژنده پوشی رابه ریو...
هرچه صدروز آن کلیم خوش خطاب	ساختی دریک دم او کردی خراب
عقل تو دستور و مغلوب هواست	در وجودت رهزن راه خداست...
وای آن شه که وزیرش این بود	جای هر دو دوزخ پرکین بود
همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل	عقل فاسد روح را آرد به نقل...
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

...۱۲۵۰/۶۸۴/۴

بدین ترتیب در ورای پوسته ظاهری قصه یکی از مهمترین مسایل عرفانی، یعنی ترجیح عشق بر عقل، مطرح می‌شود و مولانا با تشبیهی بسیار جالب و بدیع به شیوه‌ای خاص و تازه این مسأله را بیان می‌کند.

اگر در قصه موسی، هامان وزیر راهزن راه خدا می‌شود و راه ایمان را بر فرعون شاه می‌بندد تا هم خود و هم سرورش را به نابودی کشاند، در شعر مولانا «پادشاه جان» به وسیله «وزیر عقل» از راه حق منحرف می‌شود و از حقیقت باز می‌ماند.

و سرانجام عرفان مثبت مولانا باعث می‌شود که فرعون و موسی در شعرش آشتی گیرند و هردو بنده و فرمانبردار خدا معرفی گردند:

موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بی رهی...
چون که بی رنگی اسیر رنگ شد	موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارند آشتی

...۲۵۰۵/۱۲۶/۱

بنابراین تا هنگامی که تلوین و رنگارنگی وجود داشته باشد حتی موسی نیز با موسی می‌ستیزد اما همین که رنگها از بین می‌رود و بی رنگی و همدلی جای آن را می‌گیرد موسی و

فرعون- این دو دشمن دیرینه- نیز متحد می‌گردند و راه آشتی پیش می‌گیرند.

رود نیل و موسی

زمانی که موسی فرعون را به سوی رستگاری و ایمان به خدای واحد می‌خواند و از او آزادی قوم بنی اسرائیل را طلب می‌کند فرعون از پذیرفتن دین حق سرباز می‌زند و از آزاد کردن قوم موسی امتناع می‌ورزد. به امر خداوند بلاهای گوناگون بر او و قوم کافرش نازل می‌شود.^۱ عصای موسی که همیشه و در همه جا تکیه گاهی محکم برای او محسوب می‌شود در به وجود آمدن این بلاها نقش موثری دارد. این ابزار کوچک وقتی در دستان مؤمن موسی در راه حق و مبارزه با شرک و ظلم به حرکت درمی‌آید همه نیروهای لایزال طبیعت و قوانین حاکم بر آفرینش را به استخدام خود درمی‌آورد و به امر خداوند در برابر ستمگران و مشرکان مهیب‌ترین چهره ممکن را به خود می‌گیرد و در لحظه قطعی تحقق نویدی که خداوند در آغاز راه رسالت به موسی و هارون عطا کرده است^۲ و در لحظه‌ای که امواج یأس و هراس از یک سو و امید به خدای یگانه از سوی دیگر جمعیت پیرو موسی را متلاطم کرده بود بر آب نیل زده می‌شود و امواج سهمگین آن چون دو کوه سر به فلک کشیده در این سو و آن سو قرار می‌گیرد و قوم موسی به سلامت از آن می‌گذرد و پیروان ارزشهای فرعون‌نی را در میان امواج خروشان خود غرق می‌سازد و زمانی دیگر آب رود نیل را بر پیروان فرعون به «خون» تبدیل می‌کند.

این دو واقعه، یعنی «تبدیل آب به خون» و «شکافته شدن رود نیل» در شعر مولانا جلوه‌ای خاص و شاعرانه یافته است. ذوق خلاق و زاینده و خیال گسترده مولانا به او این امکان را داده است که با استفاده از اشارات داستانی بهانه‌ای به دست آورد تا افکار و اندیشه‌های عارفانه خود را به گونه‌ای تازه و محسوس جلوه‌گر سازد و در ورای رمزها و اشاراتش عالی‌ترین مفاهیم را پنهان سازد و خواننده مشتاق را به جستجوی آنها وادارد.

اما مولانا دونان و بی‌خبران را شایسته شنیدن «حدیث جانفزا» ی شعرش- حدیث جانفزای عارفان و شیران حق- نمی‌داند. او دریادلی نیکوگهر می‌طلبد تا بتواند سخنان گهربار او را درک کند و از خداوند درخواست می‌کند تا «آب نیل، این حدیث جانفزای» را در چشم قبطیان بی‌خبر و

۱- فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْذَّمَ آيَاتٍ مُّصَفَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا كَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ.

(سوره اعراف (۷) آیه ۱۳۳)

۲- لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمَا. اسْتَمِعْ وَارَى. (سوره طه (۲۰) آیه ۴۶) أَتَنْتُمْ وَمَنْ أَتَيْتُكُمْ الْغَالِيُونَ (سوره قصص (۲۸) قسمتی از

دونان ناآگاه خون جلوه دهد:

ای ضیاء الحق حسام‌الدین بگیر	شهد خویش اندر فکن درحوض شیر...
برنویس احوال خود با آب زر	بهر هر دریادلی نیکو گهر
آب نیل است این حدیث جانفزا	یارش در چشم قبطی خون نما

...۳۴۴۶/۷۹۴/۴

در این تصویر از یک سوتشبه «حدیث جانفزایی که باید با آب زر برای دریادلان نیکوگهر نوشته شود» به «آب صاف و روشن رود نیل» و از سوی دیگر دعا و لابه شاعر به درگاه خداوند برای «تبدیل کردن این آب صاف به خون» از لطافت و درخشندگی خاص برخوردار است.

به این ترتیب مولانا راه ورود به حکایت «لابه کردن قبطی در نزد سبطی که سبویی به نیت خویش از نیل پر کن و بر لب من نه تا بخورم...» را می‌گشاید و با بیانی ساده و گیرا و صریح به این واقعه و داستان اشاره می‌کند و زیبایی‌هایی متناسب با موضوع خلق می‌کند. اگرچه چندین بیت متوالی را به این کار اختصاص داده است مهارت او باعث شده است که فضای باز شعر در تنگنای تزام تصویر قرار نگیرد:

من شنیدم که درآمد قبطی	از عطش اندر وثاق سبطی
گفت هستم یار و خویشاوند تو	گشته‌ام امروز حاجتمند تو
زان که موسی جادویی کرد و فسون	تا که آب نیل ما را کرد خون
سبطیان زاو آب صافی می‌خورند	پیش قبطی خون شد آب از چشم بند...
بهر خود یک طاس را پر آب کن	تا خورد از آبت آن یار کهن...
من طفیل تو بنوشم آب هم	که طفیلی در تبع بجهد زغم...
طاس را از نیل او پر آب کرد	برده‌ان بنهاد و نیمی را بخورد
طاس را کثر کرد سوی آبخواه	که بخور توهم، شد آن خون سیاه
باز این سو کرد کثر خون آب شد	قبطی اندر خشم و اندر تاب شد...
ای برادر این گره را چاره چیست	گفت این را او خورد کاومتقی است
ومتقی آن است کاو بیزار شد	از ره فرعون و موسی وار شد
قوم موسی شو بخور این آب را	صلح کن با مه بین مهتاب را

...۳۴۵۴/۷۹۵/۴

مولانا با زیرکی و هوشیاری تنها راه نجاتی را که برای قبطی می‌گشاید این است که از راه فرعونیان بیزار شود و موسی و ارمتقی گردد. با «ماه صلح کند» تا «مهتاب» را ببیند. خشم خویش

را فرو نشانند و ظلمت و خشمی را که بر بندگان صالح و نیکوکار خداوند دارد در خود از بین ببرد و «کوه قاف کفر» خویش را با استغفار و توبه «گه» کند و «جام مغفوران» بنوشد زیرا تزویر و ریا در مقابل «خالق تزویر» بی فایده و حيله گری بی نتیجه است. مولانا از او می خواهد تا چشم حقیقت بین باز کند و به سوی گلستان معرفت ره بگشاید تا به آب پاک حقیقت دست یابد و سبطی وار آن را بنوشد چه حدیث جانفزای حقیقت آب نیلی است که قبطی شایسته نوشیدن آن نیست.

در جای دیگر از مثنوی، مولانا این واقعه را وسیله بیان این اندیشه قرار داده است که نور حق روشنایی بخش دل‌های مشتاق است و وقتی بی ایمانی از آن محروم می شود و «نور هو» از قلبش دور می گردد همه چیز در نظرش دگرگون جلوه می کند. آب در چشمش خون می نماید و صدای بانگ اشتیاق در وجودش خفه می گردد. صفای جرعه صافی عشق در جام دل او به تیرگی می گراید و همچون قوم فرعون آب روشن نیل را خون می یابد. اما آن کس که از خودی خود می رهد و قلب صاف و آینه وارش تجلیگاه نور حق می شود قوم موسی است و بیننده آب روشن و زلال حقیقت:

آب نیل از آب حیوان بد فزون لیک بر محروم و منکر بود خون

۱۰۸۲/۲۵۱/۲

آنان که نادانی و جهالت چشم حقیقت بینشان را کور کرده و از نور خدا بی بهره اند و قلبه‌اشان در تاریکی بی ایمانی پوسیده است و توان و یارای پذیرایی حقیقت را ندارند، فرعونیان کوردلی هستند که آب زلال نیل را خون می یابند:

پیش تو خون است آب رود نیل نزد من خون نیست آب است ای نبیل

۸۵۸/۱۰۹۹/۶

به عقیده مولانا هیچ آفتی برای انسان بدتر از ناآگاهی و درد «ناشناخت» نیست زیرا همه بدبختیهای بشر ناشی از نادانی و ناآگاهی اوست. راه شناخت و معرفت در مقابل انسان گسترده است و اوست که باید تلاش نماید و صواب و ناصواب را تشخیص دهد:

این چنین لطفی چونیلی می رود چون که فرعونیم چون خون می شود

۳۸۳۰/۵۶۸/۳

اما برای به دست آوردن روح پاک و کسب آگاهی و شناخت باید بلا و رنج فراوان متحمل شد تا روح صافی از واسطه ها جدا شود زیرا «واسطه زحمت بود بعدالعیان». بنابراین حقیقت جویان آگاه رنج و بلا را به جان می خرند تا وسیله ای برای صفای روحشان گردد. این رنج و بلا همچون آب نیلی است که در نزد خوبان حقیقت خواه صاف و گواراست و در نزد اشقیا و

دون صفتانِ فرعونى همچون خون سیاه و تیره:

همچو آب نیل آمد این بلا سعدرا آب است و خون بر اشقیا

۳۰۰۸ / ۷۷۱ / ۴

در این تصویر تشبیه «بلا» به «آب صاف و روشن نیل» قابل ملاحظه است. خاصیت پاک‌کنندگی آب از یک سو و خاصیت دوگانه آب نیل از سوی دیگر تناسب کامل با مشبه یعنی «بلا» دارد زیرا به عقیده مولانا و همه حقیقت‌جویان بلا هم وسیله صفای روح است و هم در نزد خوبان و اشقیا یکسان عمل نمی‌کند و اثرات متفاوت دارد.

بنابراین امکان دید و شناخت واقعی برای کسانی میسر است که روحشان آلوده ناپاکیها و زشتیها نگشته است. از طرفی هرکس به تناسب دریافت و شناختش با مسایل گوناگون روبرو می‌شود و به همان نسبت نیز از حقایق امور برخوردار می‌گردد. آن که چیزی را افسانه می‌پندارد و آن که با واقع‌بینی در آن می‌نگرد بدون شک بهره یکسان بر نمی‌گیرند. همان‌طور که آب نیل در چشم قبطی خون و در چشم سبطی آب می‌نماید در حالی که ماهیت آن یکی است.

در همین جا مولانا با زیرکی «دفتر چهارم مثنوی» را به آب نیل تشبیه می‌کند که در چشم حقیقت‌بینان و مخلصان گوارا و خوش‌نوش و قابل فهم است در حالی که ظاهر بینان و ناپختگان آن را خون می‌یابند و غیر قابل نوشیدن و لذت بردن:

هین ز چارم نورده خورشیدوار	تا بتابد بر بلاد و بر دیار
هرکس افسانه بخواند افسانه است	وان که دیدش نقد خود مردانه است
آب نیل است و به قبطی خون نمود	قوم موسی را نه خون بود آب بود

۳۱ / ۶۲۳ / ۴ ...

زیباترین تصویر شاعرانه‌ای را که مولانا با بهره گرفتن از این واقعه ساخته است در ابیات زیر می‌توان دید:

موسی را دل دهم با یک عصا	تا زند بر عالمی شمشیرها
دست موسی را دهم یک نور و تاب	که تپانچه می زند بر آفتاب
چوب را ماری کنم من هفت سر	که نزیاید ماده مار او را ز سر

۱ - در صفحه ۴۹۹ *نفحات الانس* مسطور است که: روزی حسام‌الدین به عرض مولانا رسانید وقتی که اصحاب مثنوی را می‌خوانند و اهل حضور در نور مستغرق می‌شوند می‌بینم که جماعتی غیبیان به کف دورباش و شمشیرها گرفته حاضر می‌شوند و هر که از سر اخلاص اصفا نمی‌کنند بیخ ایمان و شاخه‌های دین را می‌برند و کشان کشان به مستقر سقر می‌اندازند. مولانا فرمودند که چنان است که دیدی و این دوییت در آن وقت بر زبان ایشان جاری شد.

خون نیامیزم در آب نیل من	خود کنم خون عین آتش را به فن
شادیت را غم کنم چون آب نیل	که نیابی سوی شادیها سبیل
باز چون تجدید ایمان برتنی	باز از فرعون بیزاری کنی
موسی رحمت ببینی آمده	نیل خون بینی از او آبی شده
چون سر رشته نگه داری درون	نیل ذوق تو نگرده هیچ خون
من گمان بردم که ایمان آورم	تا از این طوفان خون آبی خورم
من چه دانستم که تبدیلی کند	در نهاد من مرا نیلی کند
سوی چشم خود یکی نیلم روان	برقرارم پیش چشم دیگران

...۳۵۴۴/۷۹۹/۴

در این تصویر مولانا به بیان قدرت خداوند می پردازد. خداوندی که در آب نیل خون نمی آمیزد بلکه عین آب را در چشم ظاهر بینان بی ایمان قبطی خون می گرداند و آنگاه که بندگان گنهکار از گناه و گناهکاران و از فرعون و فرعونیان بیزاری می جویند و تجدید ایمان می کنند و روبه درگاه او می آورند «موسی رحمت» را به آنان می نمایاند و نیل خون را در چشمشان به آب تبدیل می کند. او خدایی است که در نهاد بنده انابت پیشه اش چنان دگرگونی به وجود می آورد که خود به «نیلی روان» مبدل می شود و از طوفان خون می رهد و آب رحمت می نوشد و از آن پس «نیل ذوقش» هرگز به خون مبدل نمی گردد.

در این تصویر بیان از عادی آغاز می شود و تا اوج لطف شاعرانه عروج می کند و آنچنان لطیف می نماید که انسان را دچار حیرت و لذت می سازد. تصویری که به کمک این واقعه ساخته شده دارای زبان سمبولیک و فشرده گی عجیب شگفت انگیز بیانی است و نوآوری و زیبایی خاصی که در آن مشاهده می شود نشان دهنده قدرت ابداع، خیال گسترده و ذوق لطیف همچون نیل مولانا است. غنای طبع مولانا باعث شده است که از یک داستان و واقعه برای بیان مفاهیم گوناگون سود جوید و تصاویر متنوع و زیبا بسازد:

شاه پرسیدش که باری وحی چیست	یاچه حاصل دارد آن کس کاو نبی است
گفت خود آن چیست کش حاصل نشد	یاچه دولت مانند کاو واصل نشد...
نه تو اعظیناگ الکوثر خوانده ای	پس چرا خشکی و تشنه مانده ای
یامگر فرعونی و کوثر چونیل	برتو خون گشتست و ناخوش ای علیل

...۱۲۲۶/۸۸۲/۵

در این تصویر، محرومان و نالایقان و مسخره کنندگان نبوت که رمز «اعظیناگ الکوثر» را در

نمی‌یابند و مقام محمد (ص) را که با نوروچی عالم را منور ساخته است نمی‌شناسند و در کنار چشمه آب کوثر تشنه لب مانده‌اند به فرعونی تشبیه شده‌اند که در مقابل آب صافی و گوارای رود نیل قرار گرفته اما آن را خون می‌بیند.

به عقیده مولانا تنها راه رهایی این فرعونان و محرومان از لطف حق، توبه است و بیزاری جستن از دشمنان حق و حقیقت و تمسک و روی آوردن به «سرخ‌رویان از آب کوثر» که محمد خویند و از «درخت احمدی سبب دارند».

گسترش ذهن و اندیشه خلاق مولانا سبب شده است که روابط شگفتی بین اشیا و امور و اشارات داستانی بیابد، روابطی که معمولاً از چشم دیگران پنهان است چنان که اگرچه بارها به واقعه تبدیل آب به خون اشاره کرده است، هربار در فضای خاص تصویرگری رنگی تازه به آن بخشیده است:

یار فرعون تنید ای قوم دون زان نماید مر شما را نیل خون
یار موسی خرد گردید زود تا نماند خون و بینید آب رود

۳۲۷۵/۷۸۵/۴...

مولانا معتقد است دلبستگان به دنیای پست و اسیران رنگ و بو که مسحور ساحره دنیا گشته‌اند و یار «فرعون تن» شده‌اند برای رسیدن به حقیقت مطلق و حل سحر این ساحره باید درد فراق و دوری از لذت‌های ظاهری را تحمل کنند تا صحت و سلامت واقعی را به دست آورند. اینان اگر یک نفس «حسن و دود» را ببینند این «شرب» در نظرشان «جیفه» جلوه خواهد کرد و در بیخودی حقیقت وجود خود را خواهند یافت. بنابراین تا زمانی که انسان به نور مستعار قانع باشد و «فرعون تن» را رها نکند و «یار موسی خرد» نگردد آب صاف و روشن نیل حقیقت را تیره و خونین خواهد دید.

در این تصویر تشبیه «تن» به «فرعون» و «خرد» به «موسی» از مواردی است که شاعرین مواد دور از ذهن ارتباط شاعرانه برقرار کرده و از نظر زیبایی و تازگی قابل ملاحظه است.

مولانا هنگام بیان قدرت خداوند و برای نشان دادن تأثیر فعل و اراده حق و تسلط او بر همه ارکان و اجزای هستی در کنار دیگر مواردی که مطرح می‌کند به واقعه تبدیل آب به خون نیز اشاره کرده است. او قدرت حق را کیمیایی می‌داند که براحتی می‌تواند خوب را بد و بد را خوب سازد و جوی خون را به نیلی روان تبدیل کند:

کیمیا داری که تبدیلیش کنی گرچه جوی خون بود نیلیش کنی

۶۹۹/۲۳۴/۲

در جای دیگر لطف حق نیل را عاقل می‌گرداند و به او قدرت تمییز می‌بخشد تا قبطی را از سبطی باز شناسد:

نیل را بر قبطیان حق خون کند	سبطیان را از بلا محصون کند
تا بدانی پیش حق تمییز هست	در میان هوشیار راه و مست
نیل تمییز از خدا آموختست	که گشاد این را و آن را سخت بست
لطف او عاقل کند مرنیل را	قهر او ابله کند قابیل را

...۲۸۳۵/۷۶۳/۴

مولانا به هنگام مناجات با خداوند او را قادر مطلق می‌داند که هر چه او بخواهد همان می‌شود. به همین دلیل به بیان مسأله دشوار «جبر» می‌پردازد و معتقد است که جبر «نیلی» است که برای کافران فرعون صفت خون است و در نزد مؤمنان آب. جبر پر و بال کاملان است و بند و زندان کاهلان:

همچو آب نیل دان این جبر را آب مومن را و خون مرگبر را

۱۴۴۶/۱۱۲۸/۶

ملاحظه می‌شود که شاعر گاه ارتباطهای دور از ذهن و در عین حال زیبا و بدیعی میان مشبه و مشبه به برقرار می‌کند که حاصل آن تصویرهای شگفت‌آور و زیبایی است که چشم دل از دیدن آنها لذت می‌برد. در این تصویر شاعر ماهرانه «جبر» را به «آب نیل» تشبیه کرده و این مسأله مهم و دشوار را به صورتی زیبا بیان کرده است. خوش ذوقی، دقت نظر، وسعت معلومات و مهارت او دست به دست هم داده تا قدرتش را در تجلی شاعرانه اشارات داستانی نشان دهد. بعلاوه، رسایی بیت برای معنی مورد نظر در عین سادگی مواد مورد استفاده قابل ملاحظه است.

«شکافته شدن رود نیل و گذشتن موسی و قومش از آن» واقعه دیگری است که دستمایه بیان اندیشه‌های مختلف گردیده و شاعرانه در شعر مولانا تجلی کرده است.

مولانا در جایی از مثنوی، از زبان موسی به صورتی ساده به این واقعه اشاره کرده است بدون آن که قصد تصویرگری و آرایش سخن داشته باشد اما در ورای آن مفهوم ذهنی خود را گنجانیده است.

او نامحرمان تیره دل و حقیقت‌شناس و باطلانی را که جز باطلی نمی‌پسندند نکوهش می‌کند و به آنان هشدار می‌دهد که: تا آینه دل صاف نگردد صورت زشت از زیبا باز شناخته نمی‌شود. به همین دلیل بداندیشان و کفر پیشگان نیز به علت تیرگی و کدورت دل‌هاشان مست خیال می‌گردند و حتی از «تبدیل دریا به گرد» عبرت نمی‌گیرند و همچنان در جهالت و گمراهی و سیاه‌دلی باقی

می‌مانند و به کجروی و بداندیشی خود همچون قوم ناسپاس موسی و فرعونیان ادامه می‌دهند و ذره‌ای از توبه‌شان کاسته نمی‌شود:

گفت موسی با یکی مست خیال	کای بداندیش از شقاوت وزضلال...
گردد از دریا برآوردم عسیان	تا رهیدید از شرف‌فرعونیان
زآسمان چل‌ساله کاسه وخوان رسید	وز دعایم جوی از سنگی دوید
چوب شد در دست من نراژدها	آب خون شد برعدوی ناسزا
این وصد چندین وچندین گرم و سرد	از تو ای سردآن توهم کم نکرد

...۲۰۵۱/۲۹۴/۲

همین بداندیشان فرعون صفت که دیده‌هاشان به لقای حق بینا نگشته است همچون فرعون بحر را خشکی می‌یابند و از سرغرور و سرمستی در آن می‌رانند و غرق می‌شوند:

خشک دید آن بحر را فرعون کور	تا دراو راند از سرمستی و زور
چون درآید در تگ دریا بود	دیده فرعون کی بینا بود
دیده بینا از لقای حق شود	حق کجا همراز هر احمق شود

...۲۳۳۱/۳۰۸/۲

گاه تناسبات لفظی خیال خلاق و پوینده مولانا را به سوی حادثه‌ای از حوادث مربوط به زندگی شخصیتها می‌کشاند. در ابیات زیر مصراع «که برآر از قعر بحر فتنه گرد» مرغ خیال او را به سوی دریای نیل پرواز می‌دهد و پرده‌ای از گرد بر دریا می‌بندد تا موسی و پیروانش از آن عبور کند:

سوی اضلال ازل پیغام کرد	که برآر از قعر بحر فتنه گرد
نی یکی از بندگانت موسی است	پرده‌ها در بحر او از گرد بست
آب از هر سو عنان را برکشید	از تگ دریا غباری برجهید

...۹۵۳/۸۶۸/۵

گاه نیز مولانا تصویری کوتاه از این واقعه ترسیم می‌کند بدون آن که جزئیات آن را نشان دهد و به این ترتیب خواننده را به جستجوی معنای مورد نظر وامی‌دارد و کوشش ذهنی او را باعث می‌شود. مثلاً هنگامی که خداوند عزرائیل را برای آوردن خاک از زمین برای ساختن جسم آدم می‌فرستد خاک در مقابل او گریه و زاری می‌کند و عزرائیل از او می‌خواهد که در مقابل هیچ کس جز خدای قادر لایه و زاری نکنند. خداوندی که از امر او نمی‌توان سرپیچی کرد زیرا او کسی است که «از دریا گرد برانگیخته» است و حتی عناصر بی‌جان طبیعت و همه عالم هستی نیز

مطیع و فرمانبردار اویند:

بنده فرمانم نیارم ترک کرد امر او کز بحر انگیزید گرد

۱۶۷۶/۹۰۹/۵

بدین سان مولانا با بهره گیری از این واقعه تصویرهای گوناگون می سازد و در ورای آن تصاویر اندیشه ها و افکار بلند عارفانه خود را بیان می کند و سرانجام:

این سخن پایان ندارد باز گرد تا برآرد موسیم از بحر گرد

۳۳۰۷/۷۸۷/۴

قوم موسی در تیه

واقعه سرگردانی قوم موسی در تیه یکی از وقایع بسیار مهمی است که باعث ایجاد مضامین بسیار لطیف در شعر مولانا شده است.

هنگامی که مولانا در مقام مناجات با حق قادر نیست مستقیماً با محبوب گفتگو و التماس کند و یا به مدح و ستایش او بپردازد «به قصد» نام موسی را بر زبان می آورد و موسی را مظهر «حق» و قوم ناسپاس و عهدشکن او را مظهر «بندگان پیمان شکن» او می سازد و چنین می سراید:

قوم موسی راه می پیموده اند	آخر اندر گام اول بوده اند
راز می گفتند پیدا و نهان	جملگی مرد و زن پیرو جوان
گردل موسی زما راضی بدی	تیه را راه و کران پیدا شدی
وربه کل بیزار بودی او زما	کی رسیدی من و سلوی از سما
کی زسنگی چشمه ها جوشان شدی	در بیابانمان امان جان شدی
بل به جای خوان خود آتش آمدی	اندر این منزل لهب برما زدی
چون دودل شد موسی اندر کار ما	گاه خصم ماست گاهی یار ما
خشمش آتش می زند در رخت ما	حلم آورد می کند تیر بلا
کی بود که حلم گردد خشم تیز	نیست این نادر زلطفت ای عزیز
مدح حاضر وحشت است از بهر این	نام موسی می برم قاصد چنین...
عهد ما بشکست صد بار و هزار	عهد تو چون کوه ثابت برقرار

...۲۵۱۳/۳۱۶/۲

این قوم عهد شکن مست خیال به علت نداشتن دل صاف و روشن قدرت دیدن نور حق را ندارند و هر چه حلم و نیکی می بینند چشمتان تیره تر می گردد. کاسه و خوانی که چهل سال از

آسمان می‌آید و جوی آبی که از سنگ روان می‌شود در نظر آنان به شک و گمان مبدل می‌شود و عقل و گزینشان را از دست می‌دهند:

گفت موسی با یکی مست خیال	کای بدانیش از شقاوت و زضلال
صد گمانت بود در پیغمبریم	باچنین برهان و این خلق کریم...
ز آسمان چل ساله کاسه و خوان رسید	وز دعایم جوی از سنگی دوید
این و صد چندین و چندین گرم و سرد	از تو ای سرد آن توهم کم نکرد...
آینه دل صاف باید تا در او	واشناسی صورت زشت از نکو

...۲۰۵۱/۲۹۴/۲

این بی‌خردان کوردل ندانسته‌اند که بدگمانی و حرص‌آوری در مقابل خوان مهتری حق کفر و ناسپاسی است و باعث بسته شدن در رحمت الهی می‌گردد:

مائده از آسمان در می‌رسید	بی شری و بیع و بی‌گفت و شنید
در میان قوم موسی چند کس	بی ادب گفتند کوسیر و عدس
منقطع شد خوان و نان از آسمان	ماند رنج زرع و بیل و داسمان

...۸۰/۷/۱

اما اگر ابر موسی «پز رحمت بر می‌گشاید» و به «پخته‌خواران کرم الهی» پخته و شیرین بی‌زحمت می‌دهد، خسیس‌طبعان کافر نعمت از حرص، سیر و تره و گندنا طلب می‌کنند. در مقابل امت ناسپاس موسی، امتی همچون امت محمد (ص) قرار دارند که کرامت نفسشان باعث شده است که تا ابد از طعام معنوی که بر آنان نازل شده است برخوردار گردند:

ابر موسی پر رحمت برگشاد	پخته و شیرین بی‌زحمت بداد
از برای پخته‌خواران کرم	رحمتش افزاشت در عالم علم
تا چهل سال آن وظیفه وان عطا	کم نشد یک‌روز از آن اهل رجا
تا هم ایشان از خسیسی خاستند	گندنا و تره و خس خواستند
امت احمد که هستند از کرام	تا قیامت هست باقی آن طعام

...۳۸۱۲/۱۸۸/۱

ملاحظه می‌شود که مولانا در همه تصاویری که با استفاده از داستان سرگردانی چهل ساله قوم موسی ساخته است صریحاً به حوادث آن اشاره کرده و فقط برای بیان اندیشه‌های گوناگون از آن بهره گرفته است. اما زیباترین تجلی شاعرانه این داستان را در تصویری می‌توان دید که مولانا با مهارت تمام مروت و مردانگی حضرت علی (ع) را به ابرپربرکتی که در تیه بر قوم موسی سایه

می افکند، تشبیه می‌کند، ابری که چهل سال باعث آمدن خوان و نانی بی مانند از آسمان برای آن قوم ناسپاس بود:

در شجاعت شیر ربا نیستی در مروت خود که داند کیستی
در مروت ابر موسایی به تیه کامد از وی خوان و نان بی شبیه
...۳۸۰۹/۱۸۸/۱

در تصویر زیبای دیگری دنیا را به «تیه» و انسانهای گرفتار گناه را به قوم کافر موسی تشبیه می‌کند که سالها در جهان مادی زندگی می‌کنند بی آن که ره به جایی ببرند و همچنان در منزل اول حیران و سرگردان مانده‌اند:

این جهان تیه است و توموسی و ما از گنه در تیه مانده مبتلا
سالها ره می‌روییم و در اخیر همچنان در منزل اول اسیر
...۲۵۱۱/۳۱۶/۲

در جای دیگر نادانان کوردل را به قوم سرگردان موسی تشبیه می‌کند که چهل سال برجای مانده‌اند و گامی برای رسیدن به کمال برنداشته‌اند:

همچو قوم موسی اندر حر تیه مانده‌ای چل سال برجای ای سفیه
...۱۷۹۱/۱۱۴۶/۶

اما اگر این «حشیشان پای در گل» از باد هوس سرگشته و حیران مانده‌اند، عاشقان پاک‌باخته مجنون صفت نیز همچون قوم موسی در وادی عشق سرگشته و از خود بیخود راه می‌سپزند اما لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ایستند و اگر خواهشهای نفس مانع رفتنشان گردید خود را از «اشتر نفس» فرو می‌افکنند و همچون گوی بر پهلوی صدق می‌گردند و غلط غلطان در خم چوگان عشق پیش می‌روند تا به گوی معشوق برسند:

جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها
تاتوبامن باشی ای مرده وطن پس زلیلی دور ماند جان من
روزگارم رفت زاین گون حالها همچو تیه و قوم موسی سالها
خطوتینی بود این ره تا وصال مانده‌ام در ره زشتت شصت سال
...۱۵۶۰/۶۹۹/۴

موسی و طور سینا

در ادبیات فارسی، سینا و طور سینا موجد خیالات و تازه اندیشیهای شاعرانه شده و در مثنوی

معنوی نیز زیباترین جلوه را پیدا کرده است.

در شعر مولانا، عشق «جان» طور است و به همین دلیل نیز با نیروی عشق مست می‌گردد؛ بی‌خویشتن به حرکت در می‌آید؛ مستانه به رقص برمی‌خیزد و چالاک می‌شود:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خر موسی صاعقا

...۲۵/۴/۱

این کوه هنگامی که روی موسی را می‌بیند و بارقه الهی را در چهره‌اش مشاهده می‌کند به شکرانه ورود موسی «رقاص» می‌شود و به پایکوبی می‌پردازد:

چون برآمد موسی از اقصای دشت کوه طور از مقدمش رقص گشت

۴۳۱۶/۵۹۲/۳

به این ترتیب نیروی عشق و قدرت خیال شاعرانه مولانا دست به دست هم داده و تحرک و پویایی چشمگیری به این تصاویر بخشیده است. در بیشتر تصاویر این شور و هیجان و حرکت به چشم می‌خورد چنان که در جای دیگر کوه طور ماهرانه صاحب حلق می‌شود تا شراب عشق بنوشد و سرمست از آن به رقص درآید:

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می‌نوشتید و می‌را برنتافت

صارَ ذَکَاً مِنْهُ وَأَنْشَقَّ الْجَبَلُ هَلْ رَأَيْتُمْ مِنْ جَبَلٍ رَقَصَ الْجَمَلُ

...۱۵/۳۸۳/۳

هنگامی که کوه طور مست شراب عشق می‌شود و انوار الهی بر وجودش می‌تابد، مستغرق نور خدا می‌شود و همچون صوفی از دغا و دغل رسته از خود بیخودی به رقص و سماع می‌پردازد و خرقة هستی خویش را درهم می‌شکافد:

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست از نقص

چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز

...۸۸۰/۴۵/۱

اما اگر این نور بر کوه می‌تابد و آن را پاره‌پاره می‌کند برای آن است که از صورت و نقیض بگذرد و از برون به درون راه یابد و همه اجزای درونی آن را روشن و منور سازد. همچنان که نور حق بر کوه وجود عاشق می‌تابد و هستی‌اش را از او می‌گیرد تا به درونش راه یابد چرا که «نور بی‌سایه بود اندر خراب»:

هست صورت سایه معنی آفتاب نور بی‌سایه بود اندر خراب...

بر برون گه چوزد نور صمد پاره شد تا در درونش هم زند

... ۴۷۵۰/۱۲۹۴/۶

در کلام شورانگیز مولانا «موسی جان» سینه را «سینا» می‌کند و آن را محل تجلی انوار الهی می‌گرداند:

موسی جان سینه را سینا کند طوطیان کور را بینا کند

۲۵۲۴/۹۵۹/۵

اما کوردلان کافر که از بهر نان خدا می‌گویند، شایستگی این را ندارند که کوه دلشان سینا شود و نور حق بر آن بتابد زیرا آنان «کهنه‌آموزانی» هستند که همچون خر سالها مصحف را جهت کاه می‌کشند و از نور الهی بی بهره مانده‌اند و این سخن حق را نشنیده‌اند که:

حق همی گوید که ای مغرور کور نه زنامم پاره‌پاره گشت طور

که لَوَاتَرَلْنَا كِتَابًا لِّلْجَبَلِ لَا نَصَدَعُ اِنْ قُطِعَ ثُمَّ ارْتَحَلِ

از من ارکوه احد واقف بدی پاره گشتی و دلش پر خون شدی

... ۵۱۱/۲۲۶/۲

این کوردلان ندانسته‌اند که حق تعالی که جان جانهاست با آن که ظاهر است و ظهور همه اشیا به اوست به سبب غلبه ظهور در ادراک ما نمی‌گنجد و سعه وجودش تمامتر و بیشتر از آن است که ذهن بشر و فکر او به آن احاطه یابد و از سوی دیگر حق به ما نزدیکتر از ماست ولی از غایت قرب از ما دور است و ما او را درک نمی‌کنیم و قادر به درک مطلق وجود او نیستیم همچنان که موسی و کوه طور نیز قدرت تحمل آن نور عظیم را در خود ندیدند:

نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود

لَا جَرَمَ ابْصَارُنَا لَا تُدْرِكُهُ وَهُوَ يُدْرِكُ بَيْنَ تَوَازِ مُوسَى وَكُهُ

... ۱۱۶۰/۵۹/۱

اما آنان که موسی وارو به حق می‌آورند، نور الهی بر قلبشان می‌تابد و در رویشان منعکس می‌گردد. این نور آنچنان قوی است که اگر حجابی بر آن افکنده نشود دیده بینندگان را کور می‌سازد:

یوسف و موسی زحق بردند نور در رخ و رخسار و در ذات الصدور

روی موسی بارقی انگیخته پیش رو او توبره آویخته

نور رویش آن چنان بر دی بصر که زمرد از دو دیده مار کر

... ۳۰۶۱/۱۲۰۷/۶

نوری که در روی موسی وجود دارد پرتوی از نور الهی است که در هوای آن «صفورا»، همسر

موسی، هر دو چشمش را برباد داد. او ابتدا یک چشم خود را بست و با چشم دیگریه روی موسی نگریست و چشمش نابینا شد. او بار دیگریه موسی نگریست و چشم دیگرش را نیز از دست داد. عمل او همانند عمل مرد مجاهدی است که در راه طاعت نخست از نان می‌گذرد و سپس نوری در جانش افروخته می‌شود که از جان نیز می‌گذرد. این صفورا صفتان آرزو دارند که کاش هزار چشم داشتند تا همه را در راه آن نورنثار می‌کردند زیرا آنان دانسته‌اند که اگرچه روزنه چشم را نور ماه ویران ساخته، آن ماه خود در این روزنه ویران نشده است:

وز هوا وز عشق آن نور رشاد خود صفورا هردو دیده باد داد...
همچنان مرد مجاهد نان دهد چون براو زد نور طاعت جان دهد

...۳۰۸۶/۱۲۰۸/۶

به این ترتیب عاشقان حق نظر در نور الهی می‌دوزند و از نابینایی هراسی ندارند. آنان می‌دانند که گنج نور الهی در نهانخانه ویران چشم و دلشان جای می‌گیرد و بینای حقایقشان می‌سازد و پس از آن نوری در شیشه دلشان جای می‌گیرد که کوه طور نیز از تحملش عاجز بود و متلاشی گشت:

از کمال قدرت ابدان رجال یافت اندر نور بیچون احتمال
آنچه طورش برنتابد ذره‌ای قدرتش جا سازد از قاروره‌ای
گشت مشکات وز جاجی جای نور که همی درد ز نور آن قاف و طور
جسمشان مشکات دان دلشان زجاج تافته بر عرش و افلاک این سراج

...۳۰۶۹/۱۲۰۸/۶

به همین جهت است که وقتی موسی از خداوند درخواست می‌کند تا توبه‌اش را حجاب روی او گرداند و آن نور قوی را بپوشاند خداوند به او دستور می‌دهد تا گلیمش را حجاب خود سازد که «گلیم لباس عارفان امین» است و می‌تواند نور قوی الهی را تحمل کند زیرا نور جان عارف بر تار و پود آن تابیده است و او «از پیش آموخته است»:

او زحق درخواسته تا توبه گردد آن نور قوی را ساتره
توبه گفت از گلیمت ساز هین کان لباس عارفی آمد امین
کان کسا از نور صبری یافته است نور جان در تار و پودش تافته است
جز چنین خرقه نخواهد شد صوان نور ما را برنتابد غیر آن
کوه قاف از پیش آید بهر سد همچو کوه طور نورش بر درد

...۳۰۶۴/۱۲۰۷/۶

به این ترتیب مولانا بار دیگر لطف ذوق و اندیشه را با هم آمیخته است و اگرچه در پاره‌ای موارد به طور ساده و صریح به کوه طور و پاره‌پاره شدن آن اشاره کرده است، تخیل هیجان‌پذیرش او را بر آن داشته که تصاویر زیبا و پویا بیافریند و از رهگذر تشخیص و جان بخشیدن به اشیا کوه طور را ماهرانه به رقص وادارد و صوفی صافی اش گرداند تا خرقة هستی خود را با دیدن نور حق بر خود بدرد و یا با دیدن نور روی موسی به رقص و پایکوبی پردازد. این رقص و حرکت ناشی از عشق است که شور و حرکتی در شعر مولانا به وجود می‌آورد و اعماق روح را می‌شوراند و آن را برای درک معانی و اندیشه‌های عالی نهفته در آن آماده می‌سازد.

موسی و سامری

داستان سامری و حوادث مربوط به آن به گونه‌های مختلف در شعر مولانا تجلی کرده است. مولانا گاه حادثه را به طور واضح و کامل بیان می‌کند و زمانی با تلمیحی و اشاره‌ای از آن می‌گذرد. هنگامی که به بیان «لزوم شناخت دقیق» می‌پردازد به این داستان اشاره‌ای گذرا کرده است:

فراو کروبیان را جان شده است او در این دیوانگی پنهان شده است
لیک هر دیوانه را جان نشمری سرمنه گوساله را چون سامری
...۲۳۶۶/۳۰۹/۲

در جای دیگر مکاران دغلباز و دروغگورا سبطیان گوساله‌پرستی می‌خواند که صد علم و کمال را رها کرده و مکر و تزویر برگزیده‌اند:

سبطیند این قوم و گوساله‌پرست در چنین گاوی چه می‌مالند دست
۲۰۶۴/۱۱۵۸/۶

این گوساله‌پرستان رها کرده علم، ناآگاهانه هنر و فن خویش را در راه ناشایست به کار می‌برند غافل از این که سامری وار از درگاه خدا رانده خواهند شد:

سامری را آن هنر چه سود کرد کان فن از باب اللهش مطرود کرد
۲۵۰۵/۱۱۷۹/۶

و چه بسا دانش و هنر که به جای سروری دادن باعث «سردهی» می‌شود و یا غرور و تکبر ناشی از آن باعث فراموش کردن حق استاد می‌گردد و جز پشیمانی به بار نمی‌آورد. همچنان که سامری نیز از موسی روی برتافت و هنری را که از موسای معلم آموخته بود برخلاف او به کار برد:

سامری وار آن هنر در خود چو دید او ز موسی از تکبر سرکشید

او زموسی آن هنر آموخته وز معلم چشم را بردوخته
لاجرم موسی دگر بازی نمود تا که آن بازی و جانش در ربود
... ۱۹۹۵/۲۹۱/۲

به عقیده مولانا طالب واقعی کسی است که پایمرد باشد و خود را در پناه قطبی صاحب‌رأی قرار دهد. زیرا اگر فکر او «نقش» است، فکر قطب «جان» است و اگر «نقد او قلب است» نقد قطب «کان» است. او باید خود را در قطب بجوید و همچون سامری گرفتار غرور و تکبر و سرکشی در برابر موسای رهبر نگردد.

زیاترین جلوه شاعرانه این داستان را هنگامی می‌توان دید که مولانا سالکان را به اطاعت و تقلید از اولیا و انبیا فرا می‌خواند و چنین زیبا و شاعرانه می‌سراید:

سبزه رویاند زخاکت آن دلیل نیست کم از سم اسب جبرئیل^۱
سبزه گردی تازه گردی درنوی گر تو خاک اسب جبریلی شوی
سبزه جانبخش کان را سامری کرد در گوساله تا شد گوهری
جان گرفت و بانگ زد زان سبزه او آن چنان بانگی که شد فتنه‌ عذو
... ۳۳۵۳/۷۸۹/۴

مولانا عقل جزوی را کم ارزش می‌داند و به همین دلیل از سالکان راه حق درخواست می‌کند تا از آن بیزاری جویند و برای یافتن چشم غیبی و حقیقت بین تلاش کنند تا بتوانند از نور حق برخوردار گردند. اما برای یافتن دُرّ بی‌بهای حقیقت احتیاج به پیمودن راه دراز نیست زیرا «خاکی را اهل راز کرده‌اند» تا اسرار را بنمایانند. این خاکی که اهمیتش از خاک سم اسب جبرئیل کمتر نیست، پیر آگاهی است که اگر سالک دست نیاز به سوی او دراز کند نی‌ وجودش به نیشکر مبدل خواهد شد و از خاک وجودش سبزه حقیقت خواهد رویید و اگر او خاک پای اسب این جبرئیل زمان گردد خود به سبزه‌ای جانبخش مبدل خواهد شد و از آن پس می‌تواند در روح نا کاملان نفوذ کند و به آنان نیز حیات و زندگی واقعی ببخشد.

بنابراین سالک راه حق باید با خلوص نیت به سوی اهل راز روی آورد تا از گمراهی‌های یابد. زیر سایه امر شیخ و استاد رازدان بروّ و خاک پای اولیا و پیامبران را کحل دیده سازد تا

۱- طبق روایات اسلامی زمانی که فرعون هلاک شد جبرئیل علیه السلام بر مادیانی از چهار پایان بهشت نشسته بود. چون از آب بیرون آمد سلمی او را دید و از زیر سم اسبش مثنی خاک برداشت و دانست اسبی که از بهشت آمده باشد در او معجزه‌ای هست. مفسرین قرآن و شارحان مثنوی آورده‌اند که خاصیت سم اسب جبرئیل آن بود که به هر جا می‌رسید حیات و زندگی با خود می‌آورد. (تفسیر آیه ۹۶ سوره طه (۲۰))

دیده‌اش را بسوزاند و بسازد و وجودش را چمنزار حقیقت سازد و گرنه اگر چه قابل و مستعد است از «لاف کاهلی» مسخ خواهد شد و از استعداد و خواهد ماند.

به این ترتیب اقیانوس خلاقیت خیال مولانا موج می زند و از اعماق زلال آن مرواریدهای درخشان غلطان می شود و با کمک آن سالک را به جستجوی «مروارید حقیقت» فرا می خواند و وامی دارد. در این تصویر از یک سو تشبیه «پیر» به «جبرئیل» و تشبیه «سالک» به «سبزه حیات بخشی» که از ستم اسب جبرئیل می روید» و مفهوم عارفانه «لزوم اطاعت از پیر و خاکساری در مقابل او» از سوی دیگر لطافت خاصی به کلام بخشیده و لطف خیال و اندیشه با هم آمیخته است.

در مقابل این سالکان حقیقت جو، بی کاران افسانه جویی قرار دارند که حقیقت را رها کرده اند و راه طلب نمی پویند و چنگ در دامان اولیا و انبیا نمی زنند. اینان همچون قوم موسی هستند که در بیابان تیه چهل سال سرگردان مانده و تا زمانی که عشق گوساله در سر دارند در گرداب جهل و نادانی غرقند و دست و پا می زند:

همچو قوم موسی اندر حرتیه	مانده ای برجای چل سال ای سفیه...
نگذری زاین بعد سیصد ساله تو	تا که داری عشق آن گوساله تو...
گا و طبعی زاین نکوییهای رفت	از دلت در عشق این گوساله رفت

...۱۷۹۱/۱۱۴۶/۶

این بی خبران کسانی هستند که آینه قلبشان را زنگار جهالت و نادانی تیره کرده و چشم از نور ذوالجلال دزدیده‌اید. اینان ابلهانی هستند که بر وفای خرس اعتماد می کنند و بوجهلانی که صد شق القمر را باور نمی کنند، عقلشان «صید سحر سامری» گشته است و در پیامبری پیغمبری همچون موسی شک می کنند و با دیدن صدها معجزه بر او طعنه می زنند. گردی که از دریا برمی آورد چشمهایشان را تیره تر می کند و کاسه و خوانی که چهل سال از آسمان می آید، جوی آبی که از سنگ روان می سازد و چوبی که در دستش اژدهای نرمی شود شک و گمان این بی ایمانان را افزون می کند. آبی که بر دشمن خون می شود توهمشان را کم نمی گرداند اما اگر گوساله ای زرین از جادویی بانگ برزند او را سجده می کنند و به خدایی برمی گزینند. آوای گوساله بی اختیارشان می سازد و تزویر و مکر سامری در چشمشان معجزه جلوه می کند و عقل و گزینششان را می گیرد و این همه تنها به جهت نداشتن دل صاف و پاک بر آنان عارض می شود. دلی که باید نور حق و راستی در آن متجلی گردد و قدرت تشخیص یابد تا بتواند صورت زشت را از زیبا و شناسد:

بانگ زد گوساله ای از جادویی	سجده کردی که خدای من نویی...
سامریی خود که باشد ای سگان	که خدایی بر تراشد در جهان...

پیش گاوی سجدہ کردی از خری گشت عقلت صید سحر سامری...
 گاو زرین بانگ کرد آخرچه گفت کاحمقان را این همه رغبت شکفت...
 آینه دل صاف باید تا در او و اشناسی صورت زشت از نکو
 ...۲۰۵۹/۲۹۵/۲

در این تصویر مولانا ماهرانه نقاب از رخ اندیشه‌های عالی خویش می‌گشاید و از زبان موسی با لحنی پرخاشگرانه و کوبنده و بسیار متناسب با موضوع بر بی خردان تاریک دل می‌تازد و با بیانی زیبا و موثر تصویری پویا و متحرک ارائه می‌کند.

و سرانجام پایان زندگی سامری نیز بدین گونه در شعر او متجلی می‌شود:

خویش و بیگانه شده از ما رمان بر مثال سامری از مردمان
 ۲۳۱۵/۱۱۵/۱

مولانا با مهارت تمام در یک مصراع به حادثه‌ای بسیار مهم از زندگی سامری^۱ اشاره کرده و خواننده را به تلاش و کوشش ذهنی وامی‌دارد.

داستان گاو موسی

زمانی که بنی اسرائیل در نتیجه گوساله‌پرستی مغضوب درگاه حق شدند و مقرر گردید چهل سال در بیابان سرگردان باشند وقایع مختلفی برای آنان اتفاق افتاد. از وقایع چهل سال در قرآن مجید چندین واقعه مذکور است که یکی از آنها واقعه «ماده گاو» است.^۲

بر اساس آیات قرآن حضرت موسی به قوم خود گفت: خداوند به شما امر می‌کند که گاوی ذبح کنید بنی اسرائیل از صفات و رنگ گاو جویا شدند و مقصود آنان از این پرسشها تعلل در انجام امر الهی بود اما سرانجام گاو را ذبح کردند.

اکثر مفسرین داستان گاو را با داستان قتلی که در بنی اسرائیل اتفاق افتاده و در آیات بعد از آیات مربوط به داستان گاو ذکر شده است مرتبط می‌دانند^۳ و می‌گویند: یکی از افراد بنی اسرائیل عموزاده خود «عامیل» را به قصد تصرف مال و یا به منظور تصاحب زوجه اش کشته و جنازه را در

۱ - سامری به کیفر عمل ناشیستی که انجام می‌دهد مجبور شد تا پایان عمر با هرکس که ملاقات می‌کند «لامساس» گوید و مردم را از تماس با خود منع کند. به همین جهت خویش و بیگانه از او دوری می‌جویند و «حق تعالی بروی وحشتی انداخت تا هیچ کس با وی آرام نگرفت نه پری و نه آدمی و نه وحوش تا همچنان بمرد». (قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۲۱۹) و قسمتی از آیه ۹۷ سوره طه.

۲ - سوره بقره (۲)، آیات ۶۶ تا ۷۲ و قصص الانبیاء ابن کثیر، الجزء الثانی، صص ۱۲۸ تا ۱۳۱

۳ - قصص القرآن، صص ۱۵۴ و ۱۵۵

راه افکنده بود تا قاتل معلوم نگردد. خداوند برای کشف قتل و قاتل امر به ذبح گاو داد و مقرر داشت که مقتول را با قسمتی از اعضای گاو بزنند تا مرده زنده شود و قاتل را نشان دهد. «قوم گاو را بکشتند و پاره‌ای از گوشت او بر عامیل زدند، زنده گشت. عامل گفت مرا برادرزاده کشت و تفصیل آن بکرد و گاو او را تصدیق می‌کرد. آنگاه هردو بمردند.»^۱

مولانا در مثنوی به داستان «گاو موسی» در موارد معدود اشاره کرده اما زیباترین جلوه شاعرانه و عارفانه را به آن داده است:

تا ز زخم لخت یابم من حیات	چون قتیل از گاو موسی ای ثقات
تا ز زخم لخت گاوی خوش شوم	همچو کشته گاو موسی گش شوم
زنده شد کشته ز زخم دم گاو	همچو مس از کیمیا شد زر ساو
کشته برجست و بگفت اسرار را	وانمود آن زمره خونخوار را...
چون که کشته گردد این جسم گران	زنده گردد هستی اسرار دان...
گاو کشتن هست از شرط طریق	تا شود از زخم دمش جان مفیق
گاو نفس خویش را زوتر بکش	تا شود روح خفی زنده و بهش

... ۱۴۴۷/۲۶۷/۲

ملاحظه می‌گردد که مولانا ضمن بیان صریح این داستان با تشبیهی بسیار زیبا و دل‌انگیز تصویری گویا می‌آفریند و در ورای آن اندیشه عارفانه خویش را با مهارت و حسن ذوق تمام بیان می‌کند. «جسم» را به «گاو» تشبیه می‌کند که با کشتن او «هستی اسرار دان» زنده می‌گردد و جان به همه اسارایی می‌برد و همه مکرها و فریبا و نیرنگها و خونیان دیوسیرت را معرفی می‌کند و می‌شناساند. از زخم دُم گاو کشته نفس و جسم، جان زندگی می‌گیرد و «روح خفی زنده و بهش» می‌گردد.

در جای دیگر از مثنوی، عاشق پاکباخته از خود گذشته را به «گاو موسی» تشبیه می‌کند و به نحوی زیبا حوادث را به یکدیگر پیوند می‌دهد و تصویرهای زنده و زیبا می‌آفریند. آنچه در این جا قابل توجه است این است که در این تصاویر دو چیز کاملاً متضاد و متفاوت به «گاو موسی» تشبیه شده است. در یک جا «نفس» و در جای دیگر «عاشق پاکباخته» و بی شک این گونه تشبیهات می‌تواند زاده خیال شاعری چون مولانا باشد.

مولانا از زبان عاشق چنین می‌گوید:

چون زمین و چون جنین خونخواره ام	تا که عاشق گشته ام این کاره ام...
گاو موسی دان مرا جان داده ای	جزو جزوم حشر هر آزاده ای
گاو موسی بود قربان گشته ای	کمترین جزوش حیات کشته ای
بر جهید آن کشته زاسیش زجا	در خطابِ اِضْرِبُوهُ بَعْضَهَا
یا کرامی اِذْبَحُوا هَذَا الْبَقَر	اِنْ اَرَدْتُمْ حَشَرَ اَرَوَاجِ النَّظَرِ

...۳۹۳۹/۵۷۴/۳

در این تصویر «عاشق پاکباخته» به «گاو موسی» تشبیه شده است. عاشقی که در راه رسیدن به معشوق از کشته شدن و قربانی گشتن هراسی ندارد و خشم معشوق را به جان می‌پذیرد و حتی لایه می‌کند تا او را در راه معشوق قربان کنند، معشوق «عید قربان» است و عاشق «گاو میش». اما این گاو قربانی همچون گاو موسی کشته می‌شود تا جزو جزوش حشر و حیات آزاده‌ای گردد. او مرگ را کاستی نمی‌داند بلکه می‌خواهد بمیرد تا از «ملایک» هم بگذرد. او دستک زنان به سوی قربانگاه عشق روی می‌آورد و خود را به دست تیغ عشق می‌سپارد و چون مستسقی جویای بحر وجود معشوق می‌شود و خود را با آن می‌آمیزد؛ در آن محو می‌گردد و چون او می‌شود؛ و از این پس ذاتش بقا می‌یابد و چون ارغنون «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» (سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶) می‌خواند:

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کانا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

۳۹۵۳/۵۷۴/۳

نوآوری و زیباشناسی خاصی که در این تصویر وجود دارد نشان‌دهنده بینش خاص و مستقل شاعر است. او با استفاده از این داستان ظریفترین احساسهای عاشق را نسبت به معشوق نشان می‌دهد و زیبایی عشق و از خودگذشتگی عاشق را به شکلی زیبا و تازه تصویر می‌کند. تشبیه عاشق به گاو میش و معشوق به عید قربان و سپس تشبیه عاشق به گاو موسی، گاوای که مرده‌اش نیز جانبخش و حیات‌دهنده است بسیار زیبا و جالب توجه و نشانه ذوق سرشار مولانا است. و سرانجام:

دم گاو کشته برمقتول زن تا شود زنده همان دم در کفن

حلق ببریده جهد از جای خویش خون خود جوید زخون‌پالای خویش

...۲۵۶۲/۵۰۶/۳

موسی و بلعام باغور

داستان بلعام به عنوان کسی که علم و فضیلت را به مهتری این جهان فروخت و از وارستگی

به خدمت زرو زور درآمد در ادبیات فارسی مورد توجه بوده است و مولانا نیز همچون دیگران او را همتای ابلیس لعین می داند که خداوند مشهورش گردانیده تا مایه عبرت دیگران گردد. در شعر مولانا او عیسای زمان است و همچون او شفاعت در دلهای درماندگان اما غرور و نخوتی که در اعماق قلبش ریشه دوانیده بود باعث می شود که با موسی، آن پیامبر بزرگ الهی، به مبارزه برخیزد و مقام عالی خویش را از دست بدهد و همدیف شیطان گردد:

بلعم باعور را خلق جهان	سغبه شد مانند عیسی زمان...
پنجه زد با موسی از کبر و کمال	آنچنان شد که شنیدستی تو حال ^۱
صد هزار ابلیس و بلعم در جهان	همچنین بوده است پیدا و نهان
این دو را مشهور گردانید اله	تا که باشند این دو بر باقی گواه

...۳۳۶۸/۱۶۸/۱

به نظر مولانا کبر و خودبینی انسان را تا پست ترین مراتب هستی سقوط می دهد و قاطعانه ترین سلاح نابودی انسانیت انسان است. به خود بالیدن زنجیر گرانباری است که دست و پای روح را می بندد و انسان را در تاریکی جهل و نادانی متحیر و سرگردان می سازد. کبر شاهد دروغینی است که مانع رسیدن انسان به شاهد اصلی می شود.

پس ای انسان آنگاه که نوری در دلت درخشیدن گرفت مغرور مشو و بدان که هنوز در راهی و به حق نرسیده ای. بکوش تا نور از درونت سرچشمه گیرد و آنگاه خود را نخواهی دید تا مغرور شوی. هرگز در اندیشه آن مباش که با برگزیدگان حق پنجه درافکنی زیرا به سقوط تو خواهد انجامید. آن مردان طلای ناب و توزر قلبی هستی که در بوته آزمایش الهی قرار می گیری و به هنگام امتحان رسوا خواهی شد. همچنان که بلعام باعور نیز با همه ارزشی که در پیشگاه خدا داشت و با آن که بارها حضرت عزت او را امتحان کرده و روسفید شده بود، در امتحان آخرین رسوا گشت:

بلعم باعور و ابلیس لعین زامتحان آخرین گشته مهین

...۷۵۳/۴۱۷/۳

بلعام باعور در شعر مولانا مظهر کسانی است که فریفته طاعات خویش می گردند و با برگزیدگان حق پنجه درمی افکنند و از امتحان آخرین ابلیس وار غافلند.

بلعام مایه عبرتی برای دیگران است اما چه بسا آنان که دیده حقیقت بین ندارند و «بخت و نجات روزی آنها نیست» در پی بهانه می گردند تا از جستجوی حقیقت باز ایستند. آنان گمراهان

۱- رک. سورة اعراف (۷) آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ و قاموس کتاب مقدس، ص ۱۸۷ و قصص قرآن مجید، ص ۸۹ تا ۹۱ و

بدگمانی هستند که صدهزاران پیغمبر و رهرو در خاطرشان راه نمی‌یابد تا آنان را الگوی خویش سازند بلکه عقلشان در آنچه نادر است می‌نگردد. بلعم باعور و ابلیس را می‌بینند که عبادت‌هایشان برای آنها سود نبخشید. اینان جهان پرآفتاب را رها می‌کنند و سردرچاه فرو می‌برند و در تاریک‌خانه‌ها به دنبال روشنی می‌گردند غافل از این که «عاقبت جوینده یابنده بود»:

آن که روزی نیستش بخت و نجات	ننگرد عقلش مگر در نادرات
کان فلان کس کشت کرد و برنداشت	وان صدف برد و صدف گوهر نداشت
بلعم باعور و ابلیس لعین	سود نامدشان عبادتها و دین
صدهزاران انبیا و رهروان	ناید اندر خاطر آن بدگمان

... ۴۸۳۸/۶۱۸/۳

در هر حال سرگذشت بلعام و حوادث مختلف زندگی او زیاد مورد استفاده شاعر قرار نگرفته است اما در فضای تصویرگری او رنگی خاص دارد. او همه جا به شکل سمبول و رمز تجلی می‌کند و در حکم قراردادی است که با اشاره به آن تمام خاطرات و حوادث مربوط به او در ذهن تداعی می‌شود و ذکر نامش مقدمه‌ای برای بیان اندیشه‌ای تازه است.

به عقیده مولانا، خداوند بلعام و ابلیس را چنان مشهور گردانیده که «آنچنان شد که شنیدستی توحال» بعلاوه، در همه موارد بلعام با ابلیس این زاهد ششصد هزاران ساله همراه است زیرا او نیز همچون ابلیس سالها عبادت کرد، گرفتار کبر و غرور شد و با بنده خاص خدا به مبارزه پرداخت و آزمایش آخرین او را رسوا ساخت و در نتیجه ملعون گشت.

موسی و قارون

قارون در شعر مولانا مظهر اشخاص ثروتمند پرمکر و فریب است و در همه مواردی که شاعر به نام قارون اشاره کرده حادثه فرو رفتن او به زمین نیز مطرح است:

چه کشید از کیمیا قارون ببین که فرو بردش به قعر خود زمین

۲۵۰۶/۱۱۷۹/۶

این است سرنوشت زراندوزان طمعکار و مکاری که کبر و غرور و مکر و فریبتشان بالاخره آنان را به قعر زمین می‌کشاند و جز بدنامی و شرنصیبشان نمی‌سازد.

در جای دیگر وقتی که می‌خواهد لطف و بخشش باری تعالی را بیان کند چنین می‌گوید:

هین از او خواهید نه از غیر او آب دریم جو موجود در خشک جو...

آن که معرض را ز زر قارون کند و ربدو آری به طاعت چون کند

۱۱۹۲/۶۸۱/۴...

بنابراین در حالی که خداوند دریای بخشش و کرم است شایسته نیست که بتدگانش به غیر او روآورند و آب را در جوی خشک بجویند. او خدای بخشنده‌ای است که اگر به دیگری نیز روی آوری و طلب بخشش کنی «بر کف میل او سخا می‌نهد» و حتی لطف خویش را از بتدگان «معرض» و گنهکار خود دریغ نمی‌کند و آنان را «قارون» می‌سازد. پس بتگرید آنگاه که بنده مطیع و فرمانبرداری دست نیاز به سوی این دریای کرم دراز می‌کند چه خواهد کرد! نظیر همین مضمون را در جای دیگر نیز آورده است:

متهم را شاه چون قارون کند بی‌گنه را تو نظر کن چون کند

۲۰۹۷/۹۳۳/۵

در بیت زیر «قارون» فقط به معنی شخص ثروتمند به کار رفته است و غرض شاعر تصویرگری نبوده است:

بس کس از عقد زنان قارون شود بس کس از عقد زنان مدیون شود

۳۶۹۲/۱۲۳۹/۶

مولانا به هنگام استفاده از داستان قارون فقط به بیان صریح حوادث آن پرداخته و آن را دستمایه بیان اندیشه‌های خود قرار داده است و به همین دلیل همه‌جا نیز به صورتی کاملاً یکنواخت آن را به کار برده و تصویر شاعرانه‌ای ارائه نکرده است:

نیست خود بی‌چشم ترکور از زمین این زمین از فضل حق شد خصم بین

نور موسی دید و موسی را نواخت خسف قارون کرد و قارون را گداخت^۱

۲۳۹۱/۳۱۱/۲...

به عقیده مولانا، آنگاه که دیده‌یقین انسان گشوده می‌شود و چشم بصیرتش بینای حقایق می‌گردد راه ضلال و گمراهی بر او بسته می‌شود در حالی که آن کس که مست جهل و نادانی است علم و آگاهی را به مسخره می‌گیرد و از دیدن حقایق محروم می‌ماند. اما این علم و آگاهی و بصیرت نیز جز در سایه فضل الهی به وجود نمی‌آید و اهل دل و صاحب قلبی سلیم باید تا با حق انس گیرد و فضل حق نصیبش گردد. همچنان که هیچ چیزی چشم تر از زمین وجود ندارد اما همین زمین کور از فضل حق «خصم بین» می‌شود و موسی را می‌نوازد و قارون را می‌گدازد و در

۱ - شاید منظور مولانا از گداخته شدن قارون آتشی است که بنا بر تورات بر او و قومش نازل شد و همراهان او (قوچ) را

خود فرو می برد:

این زمین را گرنبودی چشم جان ازچه قارون را فروخورد آن چنان

۲۴۳۶/۷۴۳/۴

و چنین است که زمین به لطف و قدرت حق چشم جان می یابد و با خبر می شود در حالی که چه بسا انسانهای بی خبر از حقی که کدورت و تیرگی دلهاشان مانع از تابش انوار الهی در قلبهاشان می شود و از دیدن حقایق محروم می مانند:
در جای دیگر می گوید:

خاک قارون را چو فرمان در رسید با زرو تختش به قعر خود کشید

۸۷۷/۴۵/۱

قدرت حق و تسلط او بر همه موجودات و مخلوقات امری انکارناپذیر است و او هر چه بخواهد همان می شود. چون او اراده کند «بند پای» «عین آزادی» است و باد از امر او آتش می شود و آتش بر گزیدگان و خوبان گلستان، موج دریا قبطی را از سبطی بازمی شناسد و خاک و زمین قارون را از موسی.

به این ترتیب مولانا در داستان قارون بی آن که به تصویرگری و خیال پردازی پردازد در ضمیر خواننده صورت روشنی از افکار و اندیشه های خود را تصویر می کند.

موسی و خضر

قصه موسی و خضر و ملاقات آن دو در قرآن کریم ضمن آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف مذکور است و در شعر مولانا موسای طالب خضر مظهر رهروانی است که از شراب عشق سیر نمی گردند زیرا بارگاه عظمت الهی بارگاهی بی نهایت است و در نتیجه عشق عاشقان او نیز نهایت ندارد:
آه سحری هست این جا بس نهان که سوی خضری شود موسی دوان
همچو مستقی کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی بالله مایست
...۱۹۹۳/۴۷۸/۳

بی شک راز پنهانی که در این جا وجود دارد سیری ناپذیری عاشق است. او اگرچه حریص است اما حرص او در عشق به خداست و مایه فخر او می گردد. او تشنه لبی است که از شراب عشق سیراب نمی شود و دوان در پی معشوق راه می پیماید. او به جانان عشق می ورزد و تا رسیدن به کوی جانان سالها بلکه هزاران سال عاشقانه بال و پر می زند و از ملامت ملامتگران نمی هراسد. او طالب خضر است و خود را فراموش کرده و از خود بینی بیزار است:

ار کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه می‌گوید زمشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری	طالب خضرم زخودبینی بری
موسیا توقوم خود را هشه‌ای	درپی نیکوپی سرگشته‌ای
کیقبادی رسته از خوف و رجا	چند گردی چند جویی تا کجا...
گفت موسی این ملامت کم کنید	آفتاب و ماه را ره کم زنید
می روم تا مجمع البحرین من	تا شوم مصحوب سلطان زَمَن
أجعل الخضرَ لامری سببا	ذاک أؤامضی و أَسری حُقبَا

۱۹۹۶/۴۷۹/۳...

چه علتی جز عشق به خدا می‌تواند سبب شود که موسی با کمال پیامبری و قربت طالب خضر گردد، قوش را رها کند و به جستجوی او بپردازد؟ او کیقباد رسته از خوف و رجایی است که به جستجو ادامه می‌دهد تا مرد خدا را بیابد و چند دمی با مصاحبتش مقام والای اعتلای روح را بیشتر ببیند.

به عقیده مولانا، موسی خضر را سببی برای تحصیل مراد خود می‌داند و سالها در طلبش از پای نمی‌نشیند زیرا او عشق جانان را کمتر از نان نمی‌داند و می‌داند که خضر دستگیر سالکان است و صحبت و همراهی با او می‌تواند حیات و رندگی واقعی به سالک ببخشد. به همین جهت از سالکان راه حق می‌خواهد تا هرگاه به رهبری الهی رسیدند دیدگان‌شان را بگشایند و از وجودش بهره ببرند و در آن «ماهی بریان افتاده از انبای موسی» نیک بنگرند که چگونه تحت تأثیر خضر زندگی یافت و روانه دریا گشت:

ماهی بریان زآسیب خضر زنده شد در بحر گشت او مستقر

۲۶۴۳/۱۱۸۶/۶

«صوفیان قصه ملاقات خضر و موسی را زمینه بسیار جالبی برای آداب صحبت و کیفیت زندگانی مریدان با مشایخ طریقت و صفات شیخ و لزوم اطاعت سالک از وی و ترک اعراض بر اعمال و پرسش از کارهای پیر قرار داده و نتایج بسیار گرفته‌اند و بدین مناسبت چندین گونه آن را تأویل کرده‌اند.

می‌گویند «سفینه» کشی بدن و «غلام» خیال و وهم و «مرمت دیوار» توجه بدن بعد از ریاضت است و عدم تحمل موسی بدان سبب بود که او مرتبه نبوت و رسالت داشت و بر احکام ظاهر مطلع بود ولی خضر از جهت آن که ولی بود حکم بر باطن می‌کرد. اطاعت موسی از خضر دلیل بر آن است که سالک هر چند در علوم رسمی دست داشته باشد تا به درجه ولایت نرسیده

است باید فرمانبردار پیر خود باشد و زبان اعتراض فرو بندد.»

راهنمایی خضر نیز سبب شده است تا او را به عنوان پیر و راهبر و مرشد فرض کنند و به همین جهت مقام پیر و مرشد را از مقام پیامبر اولوالعزمی چون موسی برتر بدانند و باز به همین علت معتقدند که مرید با مراد هیچ گونه چون و چرایی نباید داشته باشد. بعلاوه طی طریق تصوف بدون راهنمایی پیر و مرشد میسر نمی شود:

بهر آن است این ریاضت و این جفا	تا برآرد کوره از نقره جفا...
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی در شکست خضر هست
و هم موسی با همه نورو هنر	شد از آن محجوب تویی پرمپر

...۲۳۲/۱۴/۱

بنابراین مولانا برای بیان این مسأله که گاه مصلحت ایجاب می کند انسان خالی از اغراض و پاک و مصلح عملی انجام دهد که به ظاهر خلاف مصلحت است و در باطن عین صلاح و حکمت، از حادثه کشتی شکستن خضر سود می جوید و به این ترتیب حکمت ریاضت را که خود نوعی کشتن - کشتن نفس - است بیان می کند. او ریاضت را صلاحی به ظاهر خلاف می داند زیرا آرزو و خواهشهای نفسانی از مظاهر حیات است خاصه در نظر اهل ظاهر که زندگی را همین لذایذ و تمتعات حسی می پندارند در حالی که ریاضت چیزی جز خلاف نفس رفتار کردن و برکنیدن ریشه هوا نیست و مرید برای آن که به کمال و حیات خوشتر دست یابد ریاضتهای دشوار را تحمل می کند. بنابراین کشتی که به فرمان خدا یا ولی کامل صورت پذیرد برای رسیدن به زندگی جاوید است و وظیفه سالک تسلیم و ترک بدگمانی در مقابل این عمل پیر و راهبر است:

آن پسر را کش خضر ببرید حلق سیر آن را در نیابد عام خلق

۲۲۴/۱۴/۱

سیر عملی را که پیر رهبر انجام می دهد نه تنها عامه مردم در نمی یابند بلکه چه بسا عقل موسی صفات نیز از دریافت آن عاجز است. این پیران آگاه برخوردار از روح وحی هستند که امر غیبی است و از ماورای طبیعت سرچشمه می گیرد و آثار مناسبی دارد که قابل درک عقلانی نیست. به عنوان مثال آثار مناسب روح خضر را می توان در نظر گرفت که چون موسی حال درونی خضر را نداشت لذا عقل او نتوانست آنها را مشاهده نماید و به همین دلیل نیز کارهای خضر برای موسی نامناسب می نمود و زبان به اعتراض می گشود:

روح وحی از عقل پنهان تربود	زان که او غیب است و او زان سربود
روح وحیی را مناسبهاست نیز	در نیابد عقل کان آمد عزیز...

چون مناسبهای افعال خضر	عقل موسی بود در دیدش کدر
نامناسب می نمود افعال او	پیش موسی چون نبودش حال او
عقل موسی چون شود در غیب بند	عقل موشی خود که است ای ارجمند

...۳۳۰۶/۳۵۴/۲

شاید به همین دلیل است که در نظر عرفا خضر مظهر و نمونه عشق و موسی مظهر عقل است که در همسفری با خضر ناتوان است.

اگر موسی همسفر نالایقی برای خضر است و به علت افزون گویی تهدید به فراق می شود مولانا آن را به شکل تمثیلی بسیار مناسب برای روشن ساختن مفهوم ناهماهنگی و اختلال در غرایز به کار می برد. او معتقد است همچنان که خضر و موسی دو همراه ناهماهنگ بودند و بالاخره مجبور به فراق و جدایی گردیدند، در صورتی که غرایز طبیعی انسان که در کارگاه وجود او تنظیم شده اند تعادل خویش را از دست بدهند و ناهماهنگ گردند موجب اختلال خواهند شد. این مطلب را زمانی بیان می کند که گروهی از صوفیان بر صوفی دیگری تشنیه می زنند و او را پر خواب و پر خور می نامند:

شیخ رو آورد سوی آن فقیر	که به هر حالی که هست اوساط گیر
بر قرین خویش مفزا در صفت	کان فراق آرد یقین در عاقبت
دلق موسی بد بر اندازه ولیک	هم فزون آمد ز گفت یار نیک
آن فزونی با خضر آمد عتاق	گفت رو تو مکثی هذا الفراق
موسیا بسیار گویی دور شو	ورنه بامن گنگ باش و کور شو

...۳۵۷۰/۳۶۶/۲

پس از آن که صوفی به جوابگویی درباره اتهامات خود می پردازد چنان جوابهای دقیقی می دهد که مولانا پاسخ او را به پاسخ خضر تشبیه می کند و او را وارث خضر می نامد زیرا همچنان که هریک از جوابهای خضر مانند کلید گشاینده مشکلات موسی بود جوابهای این صوفی نیز حلال مشکلات او گردید:

پس فقیر آن شیخ را احوال گفت	عذر را با آن غرامت کرد جفت
مر سوال شیخ راداد او جواب	چون جوابات خضر خوب و صواب
آن جوابات سوالات کلیم	کش خضر بنمود از رب علیم
گشت مشکلهاش حل و افزون زیاد	از پی هر مشککش مفتاح داد
از خضر درویش هم میراث داشت	در جواب شیخ همت برگماشت

...۳۵۸۵/۳۶۷/۲

در جای دیگر نیز مولانا شیخ را مظهر خدا می داند و معتقد است که هر امری که از جانب او سرزند و هر فعلی که از او در وجود آید در حقیقت آن فعل به خدا نسبت دارد زیرا مظهر در این مرتبه در حق تعالی (ظاهر) فانی شده و حکم او حکم خداست و به همین دلیل سالکی که با پیری کامل بیعت می کند در واقع دست در دست حق دارد و اگر تسلیم او نگردد همچون موسی محکوم به فراق و جدایی از خضر راه خواهد شد:

چون گرفتی پیر هین تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضرو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق	تا نگوید خضرو هذا الفراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزن	گرچه طفلی را کشد تو مومکن

...۳۰۳۲/۱۵۱/۱

این سالک باید زردی رخسار موسی را که در اثر انکار خضر عارض او گردیده است مایه عبرت خویش سازد و در مقابل پیر مطیع و تسلیم گردد:

ما ندانستیم ما را عفو کن	بس پراکنده که رفت از ما سخن...
ما ز موسی پند نگرفتیم کاو	گشت از انکار خضری زرد رو

...۴۳۶/۲۲۲/۲

سالک باید بداند که بقای عارف در فنای اوست و فانی را خوف آفت و خطر نیست:	
هین مشو چون قند پیش طوطیان	بلکه زهری شو شوایمن از زیان...
پس خضر کشتی برای آن شکست	تا که آن کشتی ز غاصب باز رست

...۷۱۲/۸۵۶/۵

حال که شکستگی مایه رهایی است و امن در فقر نهاده اند چه بهتر که سالک خود را بشکند و در پناه فقر گریزد و کشتی اشکسته وجود را رهایی بخشد:

خضر کشتی را برای آن شکست	تا تواند کشتی از فجار رست
چون شکسته می رهد اشکسته شو	امن در فقر است اندر فقر رو

...۲۷۷۵/۷۶۰/۴

و بالاخره حضرت محمد (ص) در شعر مولانا خضر زمان و غوث کشتی است و اوست که باید هدایت سرگشتگان را برعهده گیرد و کشتی اسلام و سرنشینان آن را از غرق شدن در دریای جهالت رهایی بخشد و این خیال اندیشگان را تا سرزمین یقین و سرمنزل مقصود برساند:

خضر وقتی غوث هر کشتی توی	همچو روح الله مکن تنها روی
--------------------------	----------------------------

۱۴۷۲/۶۹۴/۴

داستان ملاقات موسی و خضر و همسفری این دو در شعر مولانا تجلی می‌کند تا دستمایه‌ای برای بیان اندیشه‌های عالی عرفانی گردد و همه جا خضر مظهر پیران آگاه و موسی مظهر سالکان از خود وارسته‌ای باشد که باید بی‌چون و چرا تسلیم اراده او شود تا گرفتار درد دوری و فراق نگردد. در اغلب تصاویری که مولانا با بهره‌گیری از این داستان ساخته به طور صریح به حوادث آن اشاره کرده اما با مهارت و خوش ذوقی پیوستگی و هماهنگی دقیقی میان اندیشه خویش و وقایع این داستان برقرار کرده است.

نوح^۱

یکی از مهمترین مسائلی که بعد از مسأله آفرینش ذهن بشر را به خود مشغول و متوجه کرده مسأله توفانی است که پس از آن جهان حیاتی تازه را آغاز می‌کند. توفان جهانی در هریک از فرهنگها با مختصر تفاوتی مطرح است و در فرهنگ اسلامی توفانی است که در زمان حضرت نوح به وجود می‌آید تا قوم کافر او را هلاک گرداند.

سرگذشت نوح و بخصوص قصه توفان و ساختن کشتی در مثنوی معنوی از چنان شهرتی برخوردار است که مولانا به هنگام بیان حادثه‌ای مشهور آن را با توفان نوح مقایسه می‌کند چنان که روز عاشورا را از لحاظ شهرت و اهمیتش در میان شیعیان با حادثه توفان نوح می‌سنجد:

روز عاشورا نمی‌دانی که هست ماتم جانی که از قرنی به است
پیش مؤمن ماتم آن پاک روح شهره‌تر باشد ز صد توفان نوح

...۷۹۳/۱۰۹۵/۶

در جای دیگر، «نوح آن رسول حق و نور روح» را مشهورتر از ماه و خورشید می‌داند که همه کس او را می‌شناسند و حتی کودکان در مکتب قصه او را می‌خوانند اگرچه اگر کسی بخواهد به ماهیت وجود او بدرستی پی ببرد باید در مقام و منزلت همدوش آن رادمرد الهی باشد. به عقیده مولانا میان دانستن چیزی به تقلید و دانستن ماهیت آن چیز به تحقیق فرق است. وی معتقد است که تکامل یافتگان می‌توانند به نهانی‌ترین حقیقت که راز و ذات حق تعالی است معرفت پیدا کنند.

به نظر مولانا ناتوانی از ادراک ماهیت حقایق حالت عمومی عامیان است نه انسانهای رشد یافته که ماهیت حقایق و رازهای نهانی در مقابل دیدگان آنان روشن و آشکار است:

۱- رک: سوره‌های آل عمران (۳) آیه ۳۳ و نساء (۴) آیه ۱۶۳ و انعام (۶) آیه ۸۴ و اعراف (۷) آیات ۵۹ تا ۶۲ و یونس (۱۰) آیات ۷۱ تا ۸۳ و هود (۱۱) آیات ۲۵ تا ۴۹ و انبیاء (۲۱) آیات ۷۶ تا ۷۷ و فرقان (۲۵) آیه ۳۷ و شعراء (۲۶) آیات ۱۰۵ تا ۱۲۲ و عنکبوت (۲۹) آیات ۱۴ و ۱۵ و صافات (۳۷) آیات ۷۵ تا ۸۲ و نوح (۷۱) آیات ۱ تا ۲۸ و قمر (۵۴) آیات ۹ تا ۱۶ و مومنون (۲۳) آیات ۲۳ تا ۳۱ و آیات ۵ و ۶ و مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۱ و اعلام قرآن، ص ۶۴۵ و قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۳۳ و قصص قرآن مجید صص ۱۲۹ تا ۱۳۲ و تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۹۴ و قصص الانبیاء ابن کثیر، الجزء الاول، ص ۱۳۶ و قصص القرآن، صص ۱۸ و ۱۹.

<p>آن رسول حق و نور روح را هست از خورشید و مه مشهورتر وان امامان جمله در محرابها قصه اش گویند از ماضی فصیح گرچه ماهیت نشد از نوح کشف همچو اوایی داند او را ای فتی... که به ماهیت ندانیش ای فلان حالت عامه بود مطلق بگو پیش چشم کاملان باشد عیان</p>	<p>گر کسی گوید که دانی نوح را گر بگویی چون ندانم آن قمر کودکان خرد در کتابها نام او خوانند در قرآن صریح راستگو دانیش تو از روی وصف ور بگویی من چه دانم نوح را این سخن هم راست است از روی آن عجز از ادراک ماهیت عمو زان که ماهیات و سرسَر آن</p>
---	---

...۳۶۸۷/۵۶۱/۳

علاوه بر این که مولانا با این صراحت به شهرت نوح اشاره می‌کند قوم گنهکارش نیز در موارد متعدد مظهر کفر پیشگانی هستند که به هلاکت می‌رسند تا مایه عبرت دیگران گردند و بدین ترتیب آنان نیز از شهرت خاصی برخوردارند:

<p>عارض رحمت به جان ما نمود ورخود این برعکس کردی وای تو</p>	<p>تا هلاک قوم نوح و قوم هود گشت ایشان را که ماترسیم از او</p>
---	--

...۳۰۹۶/۳۴۴/۲

یا در جای دیگر:

<p>بر کنار کنگره شادی بدست اعتبار از قوم نوح و قوم لوط</p>	<p>هر نکالی ناگهان آن آمده است جز کنار بام خود نبود سقوط</p>
--	--

...۲۱۶۹/۷۲۹/۴

نوح رهبر و پیامبر صبوری است که در مقابل قوم کفر پیشه خویش دست از دعوت بر نمی‌دارد و به غار خاموشی نمی‌خزد. نهصد سال دعوت می‌کند در حالی که دم به دم بر انکار قومش افزوده می‌گردد. اما او «ماهی» است که با عوعوسگان از رفتن باز نمی‌ایستد و «سرکه خشم و قهر» بی‌ایمانان را به جان می‌خرد و در عوض از «قند دریای جود و رحمت الهی» برخوردار می‌گردد و همچنان خلق را به اطاعت از حق می‌خواند زیرا او می‌داند که خداوند فرمان دعوت داده است و او را یاری خواهد کرد:

<p>دم بدم انکار قومش می‌فزود هیچ اندر غار خاموشی خزید</p>	<p>نوح نهصد سال دعوت می‌نمود هیچ از گفتن عنان واپس کشید</p>
---	---

قوم بروی سرکه‌ها می ریختند نوح را دریا فزون می ریخت قند

۱۰/۱۰۵۴/۶...

نوح رهبری قومی را برعهده دارد که به جای پذیرفتن دعوتش انگشت خویش را در گوش فرو برده‌اند تا سخن او را نشنوند و سر در جامه کشیده‌اند تا روی او را نبینند.^۱ اما اگر انگشت پلید نفس را از گوشها برمی داشتند آنچه را که می خواستند می توانستند ببینند زیرا که مانع شهود از سوی خود آنهاست که حایلی از عادات زشت و اوهام بر روی فهم و چشم دل خود کشیده‌اند:

نوح را گفتند امت کو ثواب گفت اوزان سوی استغشوا ثیاب

۱۴۴۰/۷۲/۱

به همین دلیل است که نوح مایه عبرت پیران طریقت می‌گردد تا در هدایت سالکان راه او را پیش گیرند و اگر با مشتری سرد و سستی روبرو گردیدند و سردی رهروان را دیدند همچون نوح دست از دعوت و هدایت برندارند:

مشتری گرچه که سست و بارداست دعوت دین کن که دعوت وارداست

باز پیران کن حمام روح گیر در ره دعوت طریق نوح گیر

۸۴۶/۱۰۹۸/۶...

به عقیده مولانا این پیران نوح صفت باید بدانند که با هرکس مناسب فهم او سخن بگویند. حتی زمانی که با احولان روبرو می شوند مشرکانه دم زنند و هرگاه محرم رازی یافتند سیرجان با او در میان نهند. چون گل یافتند مانند بلبلان نعره زنند و زمانی که با جاهلان روبرو می شوند برای این که سنگ جهل آنان خنب وجودشان را نشکند لب بر بندند. بر جهل جاهلان و سختی و رنج آنان صبر کنند و بدانند که در راه دعوت به سوی حق و در بازار تجارت با حق «مایه عشق و دو چشم تر است». پس هرچه آزار بیشتر شود آینه روح بیشتر صیقل می پذیرد و صبر بر جور نااهلان باعث جلای روح اهلان می شود و دلها را صفا می بخشد همچنان که:

جور و کفر نوحیان و صبر نوح نوح را شد صیقل مرآت روح

۲۰۴۶/۱۱۵۷/۶

اما چه بسا در مقابل پیرانی که همچون نوح کشتیبانی کشتی نجات را برعهده دارند تا سالک را به سر منزل مقصود و یقین برسانند راهزنانی قد علم می‌کنند تا با توفان سخنان بی ارزششان راهرو و سالک را از مسیر اصلی منحرف سازند و به گرداب بلا بکشانند:

۱ - سورة نوح (۷۱) آیه ۷ «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرَوْا وَاسْتَكْبَرُوا سَيِّئَارًا»

هرولی را نوح و کشتیبان شناس صحبت این خلق را توفان شناس

۲۲۲۸/۱۱۶۶/۶

اینان همچون «واهل» همسر نابکار نوح هستند که در پی خنثی ساختن کار پیران طریقت بر می آیند و آب صافی پند و موعظه آنان را تیره و کدر می گردانند غافل از این که پیران نوح صفت قوم خویش را پیغام می فرستند تا فرییشان را نخورند و دین را از چنگال این گمراهان نجات بخشند:

نوح چون برتابه بریان ساختی	واهل برتابه سنگ انداختی
مکرزن برفن او چیره شدی	آب صافی وعظ او تیره شدی
قوم را پیغام کردی از نهان	که نگه دارید دین زاین گمراهان

...۴۴۷۵/۱۲۸۰/۶

این راهزنان دغل همچون همسر شیخ حسن خرقانی- نوح زمان- در پی گمراه کردن سالک بر می آیند غافل از این که رهروان آگاه دست از طلب بر نمی دارند و آنان را منبع عار و ننگ نوح می نامند و آرزو دارند که نوح دوران را از وجود چنین همسری نجات بخشند و با کشتن او به مقام والای حق دانی و حق یابی نایل گردند:

رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان...
چون به صد حرمت بزد حلقه درش	زن برون کرد از در خانه سرش
که چه می خواهی بگوای ذوالکرم	گفتم بر قصد زیارت آمدم
خنده ای زدن که خه خه ریش بین	این سفر گیری و این تشویش بین...
بانگ زد بروی جوان و گفت بس	روز روشن از کجا آمد عس...
چون تونگی جفت آن مقبول روح	چون عیال کافر اندر عقد نوح
گر نبودی نسبت تو زاین سرا	پاره پاره کردمی این دم تورا
دادمی آن نوح را از تو خلاص	تا مشرف گشتمی من در قصاص
رو دعا کن که سگ این موطنی	ورنه اکنون کردمی من کردنی

...۲۰۴۷/۱۱۵۷/۶

اما این غافلان نابخرد گم کرده راه که قصد راهزنی راه سالکان دارند و در صدد برآمده اند تا با اعمال نابخردانه خویش آب وعظ عارفانه پیران طریقت را گِل آلود سازند، ندانسته اند که نوح و نوحیان آن چنان از گوهر معرفت برخوردار شده اند که در فضای اقیانوس جان دُر افشان گردیده اند و نور حقیقت جانشان را آن چنان روشن گردانیده است که هرگز فریب رهزنان دغل را نخواهند خورد.

نوح از آن گوهر چو بر خوردار بود در هوای بحر جان دُربار بود

۹۱۸/۲۴۴/۲

آنان هرگز نیندیشیده‌اند که با مشیت الهی هریک از امواج توفان نوح به شمشیری مبدل خواهد شد تا باعث نابودی آن کفر پیشگان ستمگر باشد:

نوح چون شمشیر در خواهید از او موج توفان گشت از او شمشیر خو

۳۵۴/۲۱۸/۲

و این کافران ندانسته‌اند که موج توفان عصایی است که خداوند در دست بنده صالحش قرار داده تا طنطنه آن جادو پرستان را ببلعد و زرق و مکرشان را بی اثر سازد:

موج توفان هم عصا بدکاو زدرد طنطنه جادو پرستان را بخورد

۱۰۸۱/۶۷۵/۴

آن سرکشان غافلند که دست نوح دست خداست و او به جهت تکامل روحی از تنگنای مایی و منی رهایی یافته و «شیر سרمدی» گشته است که می‌تواند جهانی را برهم زند و وجودش همچون «آتش» در مقابل خرمن عالم قرار گرفته و از آن جهت که قوش مقرری خویش را که همان ستایش خداوند و دوری از فسق و فجور است نپرداخته‌اند شعله آتش در خرمن زندگی آنان زده است و دم او دم هوست زیرا او از خود مرده و به جانان زنده شده است و به همین دلیل نیز کافران را هشدار می‌دهد که با دم الهی به مبارزه بر نخیزند زیرا حاصل چنین مبارزه‌ای جز شکست نخواهد بود:

گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مُردم به جانان می زیم
چون زجان مُردم زجانان زنده‌ام	نیست مرگم تا ابد پاینده‌ام...
هست اندر نقش این روباه شیر	سوی این روبه نشاید شد دلیر...
گر نبودی نوح شیر سרمدی	پس جهانی را چسان برهم زدی
صد هزاران شیر بود او در تنی	او چو آتش بود و عالم خرمنی
چون که خرمن پاس عشر او نداشت	او چنین شعله بر آن خرمن گماشت

۳۱۹۰/۱۵۹/۱

و بی شک گرگ سیرتانی که در مقابل این «شیر» دهان بگشایند به سزای عمل گستاخانه‌شان می‌رسند زیرا «پیش شیر ابله بود کاو شد دلیر».

بالاخره مولانا همه احمقان و کم عقلان را راهزن راه حقیقت جویان و دشمن خدا و پیامبران او می‌داند که «حلوای گفتارشان تب‌آور» و «احمقی‌شان مایه تباهی و ویرانی عالم است»:

گر کم عقلی مبادا گبر را شومی اش بی آب دارد ابر را...
از گران احمقان توفان نوح کرد ویران عالمی را در فضوح
...۱۹۶۱/۷۱۹/۴

مولانا نور عقل را مایه و غذای جان می داند اما منظور او از عقل، عقل کسبی و تحصیلی نیست که در مکتب آموخته شود بلکه منظور عقلی است که چشمه جوشان در میان جان دارد و بخشش یزدان است و به همین دلیل نیز هرگز گندیده نمی شود و اگر کسی قابلیت استفاده از این غذای اصل را پیدا کند خورنده لقمه های نور خواهد شد و «بر سر نان و تنور خاک خواهد ریخت» و به همین جهت است که:

گفت پیغمبر که احمق هر که هست او عدو ما و غول رهن است
...۱۹۶۴/۷۱۹/۴

این برخورداران از نور عقل الهی اندیشه معاش ندارند زیرا دریافته اند که «نوح روح» سوار بر کشتی بدن می گردد تا بتواند به مقصد عالی خویش برسد و خود را از توفان دلبستگیهای مادی نجات بخشد، اما دل به آن بدن که خرگاه روح است نمی بندد:

بردل خود کم نه اندیشه معاش عیش کم نباید تو بردرگاه باش
این بدن خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی مرنوح را
...۴۵۷/۲۲۳/۲

به این ترتیب در مقابل ابلهان راهزن، عاقلانی قرار می گیرند که روح انسانی آنان نوح وارندای تصدیق سر می دهد و ارواح رشد یافته آنان همه وقت در افق هستی به پرواز در می آید و با صدق و صفا هماغوش می گردد.

اینان در اقیانوس جلال الهی غرق می شوند و تابشی در وجودشان راه می یابد که محالها بر آنان ممکن می گردند. اگر نحسی و شومی به سوی آنان رهسپار گردد به فال نیک می گیرند و اگر زهر به سویشان سرازیر شود آن را شکر جان افزا می نامند، سنگها در مقابلشان به دُر گرانها مبدل می شود و توفان نوح در مقابل آنان نسیمی خوش و دلپذیر می گردد:

نوح وار از صدقی زد در تور روح گویم و کشتی و کوفان نوح
...۳۶۳۱/۵۵۸/۳

این عارفان از خود رسته، لطف سابق حق را دریافته اند و دل به بی وفایان از خدا بریده نمی بندند و چه ناپسند است بی وفایی نسبت به خدایی که نیاکان ما را در کشتی نوح نجات بخشید و ما را در وجود «جَیِّ جَمَان» مورد عنایت و لطف قرار داد و فرمود:

یاد کن لطفی که کردم آن صبح	با شما از حفظ در کشتی نوح
نی که من بابایتان را آن زمان	دادم از توفان و از موجش امان
آب آتش خوزمین بگرفته بود	موج او مرا اوج گه را می ربود
حفظ کردم من نکردم ردتان	در وجود جد جد جدتان...
چون فدای بی وفایان می شوی	از گمان بد بدان سومی روی

...۳۳۴/۳۹۸/۳

بدین سان این حق شناسان در طریق حق همدل و همرازپیرانی می شوند که «نوح روحشان» از ضعف مُبراست و تا می توانند در رضایش می کوشند و او را یاری می دهند تا «کشتی جسم» خویش را نیز مرمت سازد و قوی گردد و قوت رحمت را نثار خلق سازد:

ضعف قطب از تن بود از روح نی	ضعف در کشتی بود در نوح نی...
یارایی ده در مرمه کشتی اش	گر غلام خاص و بنده گشتی اش
یاریت درتو فزاید نه اندر او	گفت حق إِنَّ تَنْصُرُ اللَّهَ تَنْصُرُوا

...۲۳۴۴/۹۴۸/۵

با این همه چه بسا وهم و خیال همچون سدی عظیم مانع راه رهرو می گردد و چشم حقیقت بین او را نابینا می سازد و عقلهای محکم و استوار چون کوه در دریای وهم و گرداب خیال غرق می شود.

زمانی که این کوههای استوار دچار توفان اوهام و تخیلات می گردند تنها راه نجات آنان پناه بردن به کشتی نوح است:

غرق گشته عقلهای چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال
کوهها راهست زاین توفان فصوص	کوامانی جز که در کشتی نوح

...۲۶۵۴/۹۶۶/۵

بنابراین دست زدن در دامان پیر و ولی کامل برای طالب حالت سوار شدن بر کشتی نجات بخش نوح را در توفان حوادث دارد و پیر تمام مطلوب مرید و نجات دهنده وی از بلا و دشواریهاست و به همین دلیل است که حضرت محمد (ص) نیز خود را در توفان زمان، کشتی نوح می داند که هرکس به آن تمسک جوید نجات می یابد:^۱

بهراین فرمود پیغمبر که من همچو کشتی ام به توفان زمن

۱ - اشاره است به حدیث: «مَثَلُ كَشْفَةِ نُوْحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا تَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (احادیث منثوی، ص ۱۱۱)

ما و اصحابیم چون کشتی نوح^۲ هرکه دست اندرزند یابد فتوح
چون که با شیخی تودوراز زشتی روز و شب سیاری و در کشتی
...۵۴۵/۶۴۸/۴

در جای دیگر مولانا حضرت محمد(ص) را «نوح ثانی» می نامد که باید در دریای پاک و
مصفاى اسلام هدایت و رهبری مؤمنان و حتی غافلان را برعهده گیرد و خیال اندیشگان را برکشتی
نجات سوار کند و تا سرمنزله یقین برساند:

باش کشتیبان دراین بحر صفا که تو نوح ثانیسی ای مصطفی
...۱۴۶۹/۶۹۴/۴

او باید همچون نوح در مقابل منکران خود فریب و کوردلی که قادر به درک مشیت الهی
نیستند و کار خدای ازلی را با حيله بازیه‌ها درهم می آمیزند مقاومت کند و از ننگ مدعیان سر در
گلیم خاموشی و سکوت فرو نبرد زیرا خداوند به او وعده یاری داده است همچنان که قوم نوح نیز به
هنگام ساختن کشتی برای استهزای آن رادمرد الهی جمع می شوند و این چنین می گویند:

در بیابانی که چاه و آب نیست می کند کشتی چه نادان ابلهی است
آن یکی می گفت این کشتی بتاز و آن یکی می گفت پرش هم بساز
اوهمی گفت این به فرمان خداست این به چربکها نخواهد گشت کاست

...۲۸۳۸/۵۱۹/۳

و مباد که غافلان سرور شوند و عاقلان سر در گلیم خاموشی فرو برند و غولان کشتیان گردند که در
این صورت کشتی توفان می شود و غم جای شادی را می گیرد همچنان که خداوند نیز:
گر بخواهد عین کشتی را به خو او کند توفان توای نور جو

۲۲۱۲/۱۱۶۵/۶

نوح و کنعان

سرگذشت نوح و سرکشی فرزندش کنعان در شعر مولانا مضامین لطیف و شیرین و دلپذیری را
پدید آورده است.

خیال فعال مولانا دائماً در جستجوی یافتن ارتباط میان مفاهیم ذهنی و دانسته های اوست تا
تصویرهای زنده و گویا بیافریند و به یاری آن تصاویر اندیشه های عالی عرفانی خویش را القا

۲ - مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ (حلیه الاولیاء، ج ۴، ص ۳۰۶ و جامع صغیر، ج ۲،

نماید. در بهره‌گیری از حادثه کفرورزی و عصیان کنعان نیز تلاش مولانا برقرار کردن ارتباط میان این واقعه و اندیشه‌های عرفانی است.

در اغلب تصاویری که به کمک این واقعه ساخته است کنعان مظهر و رمز کسانی است که گرفتار عقل جزوی خویشند و آن‌چنان فریفته آن گردیده‌اند که گوشه‌هایشان از شنیدن آوای پیران رازدان محروم مانده است:

آشنا هیچ است اندر بحر روح	نیست این جا چاره جز کشتی نوح...
کشتی نوحیم در دریا که تا	رونگردانی ز کشتی ای فستی
همچو کنعان سوی هرکوهی مرو	از نُبسی لَأَعَاصِمَ الْيَوْمَ شَنو
می‌نماید پست این کشتی زبند	می‌نماید کوه فکرت پس بلند
پست منگرهان وهان این پست را	بنگر آن فضل حق پیوست را...
گرتو کنعانی نداری باورم	گر دو صد چندین نصیحت پرورم
گوش کنعان کی پذیرد این کلام	که براو مهر خداست و ختام...
لیک می‌گویم حدیث خوش پیی	برامید آن که تو کنعان نه‌ای

...۳۳۸۰/۷۹۰/۴

تحقیر عقل جزوی یکی از مسایلی است که در شعر مولانا بارها تکرار می‌شود. او طالبان حقیقت و کسانی را که طالب و جوای «دُرّی بها» هستند فرا می‌خواند تا در حلقه پیران واصل و «استادان رازباخبر» وارد شوند و «نی وجودشان را به نیشکر مبدل سازند» و شاگرد دل شوند تا عقلشان مایه سرکشی و غرورشان نگردد و شاگرد بحر خیال نشوند، زیرا در بحر روح چاره‌ای جز پناه بردن به کشتی نوح نیست و آشنا را در آن جا مقامی نیست.

آنان که همچون کنعان گرفتار غرور می‌گردند و سرکشی می‌کنند و کوه فکرت در نظرشان بلند جلوه گر می‌شود و کشتی نوح را پست می‌بینند باور ندارند که موجی کوه بلند فکرت را زیر و زبر می‌سازد و گوش کر آنان یارای شنیدن نصیحت نصیحت گویان را ندارد و مهر ختام بر آن خورده است. اما مولانا به این امید که مخاطبانش کنعان نیستند باز هم دست از نصیحت گویی بر نمی‌دارد و از آنان می‌خواهد تا چشم دل را از خاک پای مردانِ مرد بینا سازند و آن را کحل دیده کنند زیرا خاک پای آنها دیده را می‌سوزاند و می‌سازد و بینای حقایق می‌گرداند.

بنابراین پیران رازدان باخبر همچون کشتی‌اند که هر کس بدان تمسک جوید رها خواهد شد در حالی که کنعان صفتان مانده در بند عقل جزوی در روز حادثه به هر کوهی پناه می‌برند و «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ» (سوره هود (۱۱) آیه ۴۳) می‌شنوند.

در این تصویر تشبیه پیر و مراد به کشتی و تشبیه سرکشان و مغروران به کنعان از یک سو، و امیدی که مولانا در پایان کلامش نمودار می سازد از سوی دیگر جلوه ای از روح بلند و متعالی او را نشان می دهد.

بدین سان خفاش سیرتانی ضد نوری که گمان می کنند جهان می تواند بدون آفتاب روشنگر به حرکت خود ادامه دهد و رهرو و سالک می تواند بی رهبری مرد حق راه خویش بسپرد، آرزوی غروب کردن خورشید حق را دارند و بر شمع خدا و نور مردان حق پف می کنند و با ترهاتشان قصد خاموش کردن این چراغ را دارند. اینان بی خبران کنعان صفتی هستند که موجهای تیز دریای روح را که از صد توفان نوح نیز فزونتر است نمی بینند و در چشمشان موی رسته است و نوح و کشتی را رها کرده به کوه پناه می برند در حالی که کوه و کنعان با نیم موج به قعر فرو برده می شوند و دیریا زود توفان امواج سرکش از قلّه آن می گذرد و کوه نشین غافل و کوه را به دیار نیستی روانه می سازد:

نور مردان مشرق و مغرب گرفت	آسمانها سجده کردند از شگفت...
موجهای تیز دریاها را روح	هست صدچندان که بُد توفان نوح
لیک اندر چشم کنعان موی رست	نوح و کشتی را بهشت و کوه جست
کوه و کنعان را فرو برد آن زمان	نیم موجی تا به قعر امتهان

۶/۱۱۵۹/۲۰۷۲...

اما این کنعان صفتان که از نوح می گریزند و از کوه سفینه می سازند گرفتار جهل و نخوت خویشند. از همراهی با پدر سرباز می زنند و به قلّه کوه پناه می برند غافل از این که هرچه بالاتر روند نجات و رهایی آنان از بلا دشوارتر می گردد. از کبر و ناشناخت، اندیشه به ظاهر اندیشه شان، آنها را هرچه بیشتر از حقیقت دور می سازد و هرچه می دوند از مراد دل بیشتر جدا می گردند و علم و ذکاوتشان راهزن راهزن می شود. اما آنان که از شرّ فیلسوفی رهیده اند و خویشان را از فضل و فضول عربان کرده و با گولی و ابلهی ساخته اند اصحاب جنت گشته از صنع به صانع می رسند چه «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّه»^۱:

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار	جاهدوا عَنّا نگفت ای بی قرار
همچو کنعان کاو زنگ نوح رفت	بر فراز قلّه آن کوه زفت
هرچه افزونتر همی جست او خلاص	سوی گه می شد جداتر از مناص...
نه چو کنعان کاو ز کبر و ناشناخت	از گه عاصم سفینه فوز ساخت...

ای بسا علم و ذکاوت و فطن گشته رهرو را چو غول راهزن

۶/ ۱۱۷۲/ ۲۳۶۱...

آنان که به صانع رسیده‌اند، دانسته‌اند که در راه عشق، عقل را باید قربان کرد زیرا عقل و زیرکی غرور به بار می‌آورد پس در راه دوست ابله و حیران و واله می‌شوند تا در پس این ابلهی و سرگشتگی رهایی یابند و به سعادت برسند.

آنان دانسته‌اند که «زیرکی باید فروخت» و «حیرانی خرید» بر کشتی عشق سوار شد و منت کشتیبان کشید و بر نفس زیرک غرور آفرین غلبه کرد. بنابراین هرگز مباد که همچون کنعان سرکش و مغرور گشته و از سوار شدن بر کشتی امتناع ورزید که در پهنه بی‌کران اقیانوس شناوری سود نمی‌بخشد زیرا برای عبور از این اقیانوس بی‌انتها خاصان کشتی از عشق ساخته و بر آن نشسته‌اند و ای کاش کنعان‌صفهان نیز شنا نمی‌آموختند و به دانش محدود قانع نمی‌شدند و در نوح و کشتی طمع می‌کردند و علم وحی را از ولی می‌ربودند و به علم نقل دل خوش نمی‌ساختند:

عشق چون کشتی بود بهر خواص	کم بود آفت بود اغلب خلاص...
همچو کنعان سرزگشتی وامکش	که غرورش داد نفس زیر کش
که برآیم بر سر کوه مشید	منت نوحم چرا باید کشید...
توجه دانی ای غراره پرحسد	که نهاده‌ن منت او را می‌رسد
کاشکی او آشنا ناموختی	تا طمع در نوح و کشتی دوختی...
یا به علم نقل کم بودی ملی	علم وحی دل ربودی از ولی

۴/ ۶۹۲/ ۱۴۱۷...

مولانا قصه سرکشی کنعان و نصیحت نوح را در جای دیگر با شیوه‌ای بسیار زیبا بیان می‌کند و گفتگویی جالب توجه میان پدری که هرگز ناامید نمی‌شود و پسری که مغرور دانایی خویش است برقرار می‌کند تا بار دیگر لزوم اطاعت از پیر و متکی نبودن بر عقل جزوی را یادآور شود:

دم مزن تا دم زند بهر تروح	آشنا بگذار در کشتی نوح
همچو کنعان کاشنا می‌کرد او	که نخواهم کشتی نوح عدو
هین بیا در کشتی بابا نشین	تا نگردي غرق توفان ای مهین
گفت نی من آشنا آموختم	من بجز شمع تو شمع افروختم
هین مکن کاین موج توفان بلاست	دست و پا و آشنا امروزلاست
باد قهر است و بلای شمع کش	جز که شمع حق نمی‌پاید خمش
گفت نی رفتم بر آن کوه بلند	عاصم است آن گه مرا از هرگزند

هین مکن که کوه کاه است این زمان	جز حبیب خویش را ندهد امان
گفت من کی پند تو بشنوده ام	که طمع کردی که من زاین دوده ام
خوش نیامد گفت تو هرگز مرا	من بری ام از تو در هر دوسرا
هین مکن بابا که روز ناز نیست	مر خدا را خویشی و انباز نیست...
گفت بابا سالها این گفته ای	باز می گویی به جهل آغشته ای
چند از اینها گفته ای با هر کسی	تا جواب سرد بشنودی بسی
این دم سرد تو در گوشم نرفت	خاصه اکنون که شدم دانا و زفت
گفت بابا چه ضرر دارد اگر	بشنوی یک بار تو پند پدر

...۱۳۱۸/۴۴۴/۳

گفتگو چنان لطیف و گیرا انجام می گیرد که صحنه ای بسیار طبیعی و تصویری گویا و زنده در مقابل دیدگان خواننده مجسم می شود. رفتار و گفتار پدری که مدت نهصد سال دیگران را به راه راست هدایت نموده و هرگز نیز اظهار ملال و خستگی نکرده است در مقابل فرزند ناخلفش نمی تواند جز این باشد. او با تحمل رنج و صبر و بردباری بی مانند در مقابل پرخاشهای فرزند عاصی اش سخن می گوید و نصیحت می کند اما او نمی پذیرد و سرانجام زمانی که موج تیز فرزندش را می رباید، نوح فرزند از دست داده مناجاتی بسیار دل انگیز را آغاز می کند:

نوح گفت ای پادشاه بردبار	مر مرا خرمرد و سبلت بردبار
وعده کردی مر مرا تو بارها	که بیابد اهلت از توفان رها
دل نهادم بر امیدت من سلیم	پس چرا بر بود سیل از من گلیم

...۱۳۴۲/۴۴۶/۳

اما خداوند نیز چنان پر لطافت با او سخن می گوید و جوابش می دهد که نوح که تنها از فرزند می گذرد بلکه خود نیز طالب غرق شدن می گردد زیرا او عاشق صانع است نه عاشق صنع و رابطه اش با خدا رابطه «باران و چمن و بلکه بیست چندان آن است». او خود را «ماهی» و خداوند را دریای حیات می شناسد. عاشقی است که از معشوق با کوه سخن می گوید تا انعکاس صدایش در کوه نام معشوق را مثنی سازد و او نام جان آرام را مثنی بشنود:

گفت او از اهل و خویشان نبود	خود ندیدی تو سپیدی او کبود
چون که دندان تو کرمش درفتاد	نیست دندان برکنش ای اوستاد
تا که باقی تن نگردد زار از او	گرچه بود آن تو شوبیزار از او
گفت بیزارم ز غیر ذات تو	غیر نبود آن که او شد مات تو

تو همنی دانی که چونم باتومن بیست چندانم که با باران چمن...
ماهیانیم و تودریای حیات زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
...۱۳۴۵/۴۴۶/۳

بدین ترتیب در این گفتگو خداوند نوح را راضی می‌گرداند تا این «دندان کرم خورده» و این سیاهی نشسته بر سپیدی را برای رهایی دیگر اعضا از درد و رنج برکند و از آن بیزار گردد و بالاخره خداوند راضی نمی‌شود تا دل نوح صبور را به خاطر کنعانی بشکند:

گفت ای نوح ارتو خواهی جمله را حشر گردانم برآرم از ثری
بهر کنعانی دل تونشکنم لیک از احوال آگاهت کنم
اما نوح که عاشق خدا و بنده فرمان اوست:
گفت نی نی راضیم که تومرا هم کنی غرقه اگر باید تورا
هر زمانم غرقه می‌کن من خوشم حکم توجان است چون جان می‌کشم
...۱۳۶۶/۴۴۷/۳

بنابراین، کنعان اگرچه فرزند نوح نبی است اما از آن جهت که در ایده آل روح با او مشترک نیست و هماهنگی ندارد همچون دندان کرم خورده‌ای برکنده می‌شود تا موجب آزار اعضای دیگر نگردد^۱. با این عمل روشن می‌شود که آنچه باعث کمال موجود است این نیست که اصل او به کجا منتهی می‌گردد بلکه موجودیت فعلی او را باید در نظر داشت که چگونه تحصیل شده است و چه می‌خواهد و چه می‌کند:

گفت حق نی بل که لا انساب شد زهد و تقوی فضل را محراب شد...
پور آن بوجهل شد مؤمن عیان پوره آن نوح شد از گم‌رهان
...۳۴۷۱/۱۷۲/۱

بدین ترتیب نوح در شعر مولانا شخصیتی «برتر از ماه و خورشید» است. او «نور روح الهی» و مظهر رهبران آگاه و نستوهی است که در هدایت سالکان دست از تلاش برنمی‌دارند و آب صافی و عطرشان با گِلِ گفته‌های نابخردانه مخالفان راه حق آلوده نمی‌گردد. او «ماهی» است که با عوعو سگان از رفتن باز نمی‌ایستد و «خمی» است که دریای جود الهی در او راه یافته و جیحونها در

۱ - نوح در حق پسر خویش کنعان می‌گفت: رب ان ابني من اهلي. قهر جلال و جبروت پادشاهی ندا درمی‌داد: یا نوح انه ليس من اهلك. خار قلع را شاید و مار قتل را. و در شریعت عقل اجازت می‌دهد که چون عضوی از اعضای مردم به بیماری معدی چون آکله و جذام و یا از زهر مار متألم و متأثر گردد از برای سلامت و ابقای بقایای اعضا آن عضو اگرچه شریف بود قطع و حرق نمایند. (سند بادنامه، ص ۴۷ و محاضرات الادباج ۱، ص ۲۲۹).

پیش زانو زده اند.

نوح «شیری» است که گرگ صفتان را می درد و «آتش» است که خرمن وجود کافران را می سوزاند و حتی فرزند کفر پیشه خود را همچون «دندان کرم خورده ای» از خود دور می سازد. موج توفان نوح برای جادو پرستان و اهله صفت «عصایی» می شود تا سحرشان را ببلعد و «شمشیری» می گردد تا نابودشان سازد. اما همین توفان برای صالحان و سالکانی که روحشان «نوح وار ندای تصدیق سر می دهد» و سوار بر «کشتی جسم» از «توفان دلبستگیها» نجات می یابد به «نسیمی خوش و مطبوع» مبدل می گردد و آنگاه که این سالکان دست در «کشتی وجود پیران راهبر» می زنند بآسانی «از توفان حوادث و دشواریها» می رهند و به سرمنزل مقصود می رسند و سعادت ابدی می یابند.

مولانا با بهره گیری از سرگذشت چنین شخصیتی به بیان مضامین لطیف و عارفانه می پردازد و در ضمیر خواننده صورت روشنی از مفاهیم ذهنی خویش را تصویر می کند.

در اغلب تصاویری که مولانا به کمک این قصه می سازد به حدیث سفینه نوح نیز نظر دارد و کشتی نوح در شعر او اغلب مظهر فلاح و نجات و رستگاری است.

با آن که در پاره ای موارد فاصله میان اجزای حادثه با مفاهیمی که او بیان کرده ظاهراً بسیار زیاد است اما ذهن فعال و خیال گسترده مولانا همه نقل و انتقالات را چنان سریع انجام می دهد که خواننده این فاصله را احساس نمی کند زیرا حاصل ارتباطهای دقیق و دور از ذهن و بدیعی که او برقرار می کند تصویرهای زیبا و در عین حال ساده و مورد پسندی است که روح را آرامش می بخشد و تا بی کران اندیشه سوار بر کشتی پیش می برد.

وامق و عذرا^۱

در شعر مولانا تصاویری که حاصل پذیرش داستانهای غنایی ایران قدیم است بندرت دیده می شود. از جمله داستانهای عاشقانه ای که در شعر او تجلی کرده، داستان عشق وامق و عذراست. مولانا در مثنوی فقط یک بار از این دو دل داده یاد می کند و آنها را مظهر عاشق و معشوق قرار می دهد بدون آن که به بیان سرگذشت و یا حوادث عاشقانه مربوط به آن دو پردازد. اما همین نکته نشان می دهد که او اسطوره ها و رمزهای غنایی ایران قدیم را خوار نشمرده و به شیوه ای خاص از آنها برای بیان اندیشه های عارفانه خود سود جسته و آنها را شاعرانه متجلی کرده است. اگر در داستان وامق و عذرا، عذرا معشوق است و وامق عاشق، در شعر مولانا وامق همیشه در دل عذرا جای دارد و حتی این دو دل داده گاه یکی می شوند و روز و شب در پی یکدیگر دوانند:

عشق مستسقی است مستسقی طلب	در پی هم این و آن چون روز و شب...
در دل معشوق جمله عاشق است	در دل عذرا همیشه وامق است
در دل عاشق بجز معشوق نیست	در میان شان فارق و فاروق نیست...
هیچ کس با خویش زُربُغبا ^۲ نمود	هیچ کس با خود به نوبت یار بود

...۲۶۷۸/۱۱۸۸/۶

به عقیده مولانا، جانِ عاشق صادق مبتلای استسقا است و او ماهی است که هرگز از دریای عشق سیراب نمی گردد و عشق نیز مستسقی تشنه لبی است که تشنه می جوید و این دو تشنه دائماً در طلب یکدیگرند و یک لحظه از جستجو باز نمی ایستند و زمانی فرا می رسد که عشق و عاشق و معشوق یکدیگر را می یابند و یکی می شوند. بنابراین، هنگامی که محبت و معرفت الهی در اعماق جان نفوذ کند و معشوق عاشق گردد فراق غیر ممکن می شود زیرا بعید است که کسی به نوبت با خود دیدار کند. این جاست که «عذرا»، «وامق» می شود و «وامق»، «عذرا» و وامق برای همیشه در دل عذرا جای می گیرد.

۱- مثنوی وامق و عذرا، صص ۷۷ تا ۷۷ و لغت نامه دهخدا ذیل وامق و عذرا

۲- اشاره است به حدیث: زُربُغبا تَزِدُّهُ حُبًّا «یک در میان دیدار کن تا محبت افزون گردد.» (جامع الصغیر ج ۲، ص ۱۲ و

کنز الحقایق، ج ۲، ص ۷۹)

وامق وعذرا/ ۳۶۷

به این ترتیب مولانا با استادی و مهارت اسطوره را به رمز شاعرانه مبدل می سازد و برای بیان راز بزرگ اتحاد عاشق و معشوق دل عذرا را جایگاه همیشگی وامق ساخته و با این تصویر زیبا باریک اندیشی و نازک خیالی خود را نشان داده است.

ویس و رامین^۱

یکی از داستانهای عاشقانه ای که در مثنوی معنوی تجلی شاعرانه پیدا کرده، داستان عشق ویس و رامین است.

مولانا ویس و رامین را مظهر عشاق مجازی می داند که «خود هیچ» و «عشقشان هیچتر» است. به نظر او آنان احمقان گرفتار در بدبختی ناشی از حسادتشان هستند که راه تباهی پیش گرفته و در عالم هستی نشانی از آنان باقی نمی ماند، زیرا در این گونه عشقها، عاشق و معشوق فانی و از بین رفته اند.

مولانا برای نشان دادن چنین عشقی، سالکان و پویندگان راه حق و حقیقت را به خواندن داستان «ویس و رامین» دعوت می کند تا عشق مجازی را از طریق آن بشناسند. بعلاوه مولانا معتقد است آنان که به «لعبتان پر قدر» عشق می ورزند و «در نعیم فانی مال و جسد» از حسد می سوزند مانع خیر دیگران می گردند و همچون شیطان خرم سوخته، همه را خرم سوخته می خواهند. آنان از حسد قصد خون و جان یکدیگر می کنند و اگر خداوند صبرشان نبخشد و از «فن صورتگران» رهایشان نکند و از حسودی بازشان نبرد از حسد همچون شیطان رجیم خواهند شد:

ویس و رامین خسرو و شیرین بخوان که چه کردند از حسد آن حاسدان
که فنا شد عاشق و معشوق نیز هم نه چیزند و هواشان هم نه چیز

...۱۲۰۴/۸۸۱/۵

گاه ویس و رامین فقط مظهر عاشق و معشوقند:

این چنین پیچند مطلوب و مطلوب اندرین لعبند مغلوب و غلوب...
از قدیم و حادث و عین و عرض پیچشی چون ویس و رامین مفترض

...۳۹۵۳/۱۲۵۳/۶

و زمانی رمز عشق و اسطوره مجتهد و بوی دل انگیز و جانبخش و روحپروری که از گلزار گل هستی به مشام جان عارف و عاشق می رسد همچون نسیم دلکش و عطر آگینی است که از جانب رامین به ویس می رسد و به اوزندگی می بخشد و سرمست از باده نابخش می گرداند:

۱- رک: ویس و رامین فخرالدین اسمد گرگانی و دبستان مذاهب، ج ۲، صص ۲۵۵ تا ۲۵۸ و مجله سخن، سال ۶، شماره ۱

صص ۱۳ تا ۲۱ و شماره ۲ صص ۱۲۹ تا ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا، ذیل ویس.

گفت بویی بوالعجب آمد به من همچنان که مرنبی را ازین
که محمد گفت بردست صبا ازین می آیدم بوی خدا
بوی رامین می رسد از جان ویس بوی یزدان می رسد هم از او
...۱۸۴۲/۷۱۳/۴

در جای دیگر این اسطوره دستمایه بیان اندیشه‌ای متعالی است و حاصل آن تصویری زیبا و تازه که با کمک آن همه انسانها را به برخورداری از حزم و هوشیاری فرا می خواند.

به عقیده مولانا حزم آن است که لقمه‌های چرب و دانه‌های شیرین و خوش خوراک زندگانی مادی انسان را نفریبید و به همین دلیل از انسانها می خواهد که اگر مانند رامین عاشق دلبسته و دلباخته هستند به دنبال ویسه خود روند و این ویسه همان ذات آنهاست و هرچه بیرون از ذات است عامل و آفت سرنگونی از هستی الهی اوست:

بار تو خورجین توست و کیسه‌ات گر تو رامینی مجو جز ویسه‌ات
ویسه و معشوق تو هم ذات توست و این برونیها همه آفات توست
حزم آن باشد که چون دعوت کنند تونگویی مست و خواهان منند
...۲۲۹/۳۹۳/۳

بنابراین حزم حقیقی آن است که وقتی سودجویان و اغواکنندگان و غولان رهن راه انسان، به سوی او می روند و او را به خویش می خوانند خود را نیازد و آنان را واله و شیفته خود نپندارد، بلکه بداند که دعوت این گمراهان گمراه کننده، صغیر مقلدانه‌ای است که صیاد برمی آورد تا مرغ بیچاره را به دام اندازد. پس اگر انسان رونده در راه حقیقت، هوشیار نباشد به گمراهی کشانده می شود و حاصلی جز بدبختی و تلخکامی ندارد، اما از آن جهت که انسان مختار است می تواند خود را از چنگال این غولان رهن و صیادان حيله گرهاند.

اما برای این که اختیار در درون انسان سربرکند انگیزه‌هایی لازم است به طوری که هجوم الهامهای ربانی و وسوسه‌های شیطانی در درون انسان موجب اختیار شر و یا اختیار خیر می‌گردد، زیرا از یک سو شیطان به گناه می خواند و همچون دلاله پیغام ویس را برای رامین می برد و او را به ارتکاب گناه تحریک می‌کند و از سوی دیگر فرشته خیر او را به خوبی و نیکی دعوت می‌کند:

پس بجنب اختیار چون بلیس شد دلاله آورد پیغام ویس...
وان فرشته خیرها بر رغم دیو عرضه دارد می‌کند در دل غریو
...۲۹۸۰/۹۸۵/۵

به این ترتیب، با آن که مولانا از این اسطوره بندرت برای بیان مفاهیم ذهنی خویش سود

جسته است تنوع مضامین و گوناگونی تصویرهایی که با آن ساخته و توجهی که به جنبه‌های مختلف این اسطوره دارد نشانه‌ی مهارت او در بهره‌گیری از اسطوره‌هاست.

مهمترین عنصر خیالی که در این اشعار به کار رفته تشبیه است و تصاویر تشبیهی اغلب محدودند و فضای شعر را روشن نگه می‌دارند اما مولانا با مهارت تمام به نقل جزئیات نپرداخته و اغلب تشبیه ضمنی به کار برده و به این ترتیب از محدودیت فضای تصویرهای تشبیهی کاسته است. تشبیه شیطان به «دلاله» و تشبیه ذات انسان به «ویس» از زیبایی و نوآوری خاصی برخوردار است و ظرافتی را که شاعر دریگانه شمردن «ابلیس» و «دلاله» و یا «ذات» و «ویس» به کار برده نمایانگر ذوق لطیف و خیال گسترده‌ی اوست.

هابیل وقابیل^۱

در قرآن مجید فقط یک بار از دو فرزند آدم بدون آن که نام ایشان مذکور باشد یاد شده است^۲.. هابیل نخستین کسی بود که از دنیا رفت و این اولین شهید تاریخ قربانی اولین برادرکشی بود. داستان برادرکشی قابیل در شعر مولانا جلوه‌ای خاص دارد. مولانا هابیل و قابیل را مظهر نور و ظلمت می‌داند و آنان را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد زیرا «بی زضدی ضد را نتوان نمود». مولانا داستان خلیفه شدن آدم را بیان می‌کند که در مقابل «صفای بی حدودش» ظلمت ابلیس قرار دارد و همچنان پس از او این دور تسلسل و جنگ عدل و جور و سیاهی و سپیدی ادامه می‌یابد تا نور از ظلمت و عدل از ظلم باز شناخته شود و در این گردش دور دوم متعلق به هابیل و قابیل است که قابیل ضد نور پاک هابیل می‌شود و سپس چالیش و پیکار ادامه می‌یابد:

همچنان دور دوم هابیل شد ضد نور پاک او قابیل شد

۲۱۶۰/۱۱۶۳/۶

در مثنوی، آنان که شناسای حقند هرگز از بهشت و دوزخ او نمی‌پرسند زیرا او هر جا را که بخواهد دوزخ می‌کند و اگر اراده کند دوزخی را به بهشت مبدل می‌سازد چنان که لطف بی‌منت‌های او جماد را نیروی تعقل می‌بخشد و قهر و خشمش عاقلی را ابله می‌کند و از خشم او عقل از عاقلان می‌رمد. نیلی را دیدار می‌بخشد تا بین پیروان موسی و فرعون فرق گذارد و قاییلی را ابله می‌سازد تا برادرش را از بین ببرد:

لطف او عاقل کند مرنیل را قهر او ابله کند قابیل را

۲۸۳۸/۷۶۳/۴

به این ترتیب قابیل مظهر همه کسان است که گرفتار قهر و خشم خدا می‌گردند و از لطف او محروم می‌شوند در حالی که می‌توانند - اگر بخواهند - از لطف بی‌کران او برخوردار گردند. به نظر مولانا، قابیل دست به برادرکشی می‌زند و «اولین خون در جهان ظلم و داد» از کف او

۱- رک: تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۱۰۰ و تفسیر طبری، ج ۲، ص ۳۹۴ و حبیب السیر، صص ۱ و ۲۱ و روضة الصفا، صص ۱ و ۳۲ و مروج الذهب، صص ۲۵ و ۲۶ و قاموس کتاب مقدس، ص ۹۱۵ و قصص قرآن مجید، ص ۶۱ و قصص الانبیای نیشابوری، ص ۲۶ و اعلام قرآن، صص ۴۸ تا ۵۰

۲- سورة مائده (۵) آیات ۲۷ تا ۳۲.

برزمین ریخته می‌شود زیرا او گرفتار «زن» است و قصه مکر و فریب زن بی‌پایان:
اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قابیل به‌هرزن فتاد
۴۴۷/۴/۱۲۸۰/۶

مولانا آن جا که از «تن کثر فکرت معکوس رو» می‌خواهد تا مدتی ترک جان کند و حریفی دیگر بجوید و او را آزاد سازد ناگهان به ساختن داستان «قاضی و زن جوحی» می‌پردازد که در آن قاضی نیز همچون جان گرفتار مکر و فریب زن جوحی است و از او می‌خواهد تا آزادش سازد و کسی دیگر را بجوید. در این داستان مکر و فریب زن جوحی و افسونهایی که برگوش قاضی می‌خواند، قاضی را به گمراهی می‌کشاند و در همین هنگام است که مولانا فرصت می‌یابد تا بار دیگر با یادآوری چنین واقعه‌ای مکر و فریب و حیلۀ زنان را بازگو کند و برای تأکید این نظریۀ خویش داستان قابیل را مثال می‌آورد و با لحنی کوبنده و قاطع ریختن اولین خون را به دست قابیل به خاطر زن بیان می‌کند. در حالی که زنی که قابیل به خاطر او برادرکشی می‌کند مکار نیست بلکه او تنها زیباست و شاعر او را نیز تمثیلی برای زنان مکار قرار می‌دهد!

در هر حال، قابیل هابیل را می‌کشد و این به خاک و خون آغشته را بر سر می‌نهد و برای پنهان کردن آن راه چاره می‌جوید و بالاخره پیشۀ گورکنی را از زاغ می‌آموزد:

کندن گوری که کمتر پیشه بود	کی ز فکر و حیلۀ و اندیشه بود
گربدی این فهم مرقابیل را	کی نهادی بر سر او هابیل را
که کجا غایب کنم این کشته را	این به خون و خاک درآغشته را
دید زاغی زاغ مرده در دهان	بر گرفته تیز می‌آمد چنان
از هوا زیر آمد و شد او به فن	از پی تعلیم او را گورکن
پس به چنگال از زمین انگیخت گرد	زود زاغ مرده را درگور کرد
دفن کردش پس پوشیدش به خاک	زاغ از الهام حق بد علمناک
گفت قابیل آه شه بر عقل من	که بود زاغی ز من افزون به فن

... ۱۳۱۲/۶۸۷/۴

مولانا معتقد است که همه علوم ناشی از وحی انبیا می‌باشند زیرا «عقل جزوی ره به بی سو ندارد» و تنها پذیرای فن است و قابل تعلیم. اما صاحب وحیی باید تا او را تعلیم دهد. بنابراین جمله حرفه‌ها بی شک از وحی نشأت می‌گیرند و بدون استاد نیز قابل آموختن نیستند. او برای تأکید نظریۀ خویش داستان آموختن پیشۀ گورکنی قابیل را نقل می‌کند و سپس با الهام از این سرگذشت و بخصوص کلماتی که سازنده این قصه‌اند به بیان مفاهیم عالی عرفانی می‌پردازد.

سرگذشت به صورتی ساده و همچنان که در کتب قصص نقل شده است، آورده می شود اما لطف سخن در آن جاست که با مهارت بین این حادثه و مفهوم ذهنی خویش رابطه برقرار می کند و آن را شاعرانه متجلی می سازد.

مولانا هشدار می دهد که از زاغ نفس پیروی نکنید و حرفه نیاموزید زیرا زاغ استاد گورمرده است و به جای بردن به باغ، انسان را به سوی گورستان هدایت می کند و روح را می کشد و لایق گورستان می گرداند:

عقل ما زاغ است نور جاوادن	عقل زاغ استاد گورمرده دان
جان که او دنباله زاغان پرد	زاغ او را سوی گورستان برد
هین مرو اندر پی نفس چو زاغ	کاو به گورستان برد نه سوی باغ
گر روی رو در پی عنقای دل	سوی قاف و مسجد اقصای دل

...۱۳۲۱/۶۸۷/۴

به این ترتیب به مدد این تلمیحات و اشارات تجربیات ذهنی شاعر تصویر می شود و این شخصیتها نیز در دست مولانا به صورت وسیله ای در می آیند تا او با استفاده از آنها طیران و پرواز بلند فکری خویش را آغاز کند و از مقدمات روشن نتیجه مطلوب به دست آورد و چه بسا کلمه یا کلماتی او را به بیان اندیشه ای بکشانند که خواننده انتظار آن را ندارد.

هاروت و ماروت^۱

قصه هاروت و ماروت که بازتابی دیگر از داستان سرپیچی ابلیس از امر خدا و خرده گیری او بر آدم می باشد، یکی از داستانهایی است که مولانا به آن توجه کرده و از آن بهره برده است. همچنین سرنگونی این دو فرشته در چاه بابل مضامین دقیق و لطیفی پدید آورده است. مولانا هنگامی که سخن از امتحان می گوید قصه هاروت و ماروت در ذهنش تداعی می شود و خود نیز به این نکته اشاره می کند:

چون حدیث امتحان رویی نمود یادم آمد قصه هاروت زود

۸۰۲/۴۱۹/۳

پس از آن قصه دلیری هاروت و ماروت را برای امتحان حق تعالی به شیوه ای بسیار زیبا و شاعرانه نقل می کند. در این قصه هاروت و ماروت مست از تماشای اله و بی خبر از دامی که قضا در پس این دانه بر ایشان گسترده است، «های و هوی عاشقانه» سر می دهند و تقاضای آمدن به خاکدان را می کنند تا در آن عدل و انصاف و عبادت و وفا بگسترانند در حالی که دامی ناپیدا در پیش پاشان نهاده شده است:

مست بودند از تماشای اله	وز عجایبهای استدراج شاه...
مست بودند و رهیده از کمند	های و هوی عاشقانه می زدند
یک کمین و امتحان در راه بود	صرصرش چون کاه گاه را می ربود
امتحان می کردند زیر و زبر	کی بود سرمست را زاینها خبر

۸۰۷/۴۲۰/۳...

این دو فرشته از تماشای دریای عظمت الهی و اعتلای تدریجی که خداوند به آنها عنایت فرموده بود، مست شده بودند و بی خبر از مستی باده معراج به سوی حق و حقیقت لاف مستی و عاشقی می زدند.

مولانا معتقد است که هیچ حيله ای حکم قضا را تغییر نمی دهد حتی اگر جمله ذرات عالم «حيله پیچ» گردند، در مقابل قضای آسمانی هیچند و به هنگام نزول قضا عاقلان کور و کر

۱- رک: سورة بقره (۲) آیه ۱۰۲ و قصص قرآن مجید، صص ۱۶ و ۱۷ و تفسیر قرآن پاک، ص ۵۹۰ و اعلام قرآن، ص ۶۵۵ و فرهنگ اصطلاحات نجومی، صص ۳۴۴ تا ۳۵۴ و فرهنگ ایران باستان، صص ۹۷ و ۵۷

می شوند و حتی آنان که بر ثبات خویش اعتماد دارند هر چند ثباتشان به اندازه ثبات کوه باشد با «نیم سیل قضا» ریزه می شوند و همچون هاروت و ماروت گرفتار چاه بابل می گردند:

چون قضا بیرون کند از چرخ سبر عاقلان گردند جمله کور و کر...
تا پری و دیو در شیشه کنند بلکه هاروتی به بابل در رود
... ۴۷۲/۴۰۴/۳

قضای الهی هاروت و ماروت را پند می داد اما حجاب تاریک جوش و خروششان مانع شنیدن پندها می شد:

پس زمستیها بگفتند ای دریغ بر زمین باران بدا دیمی چومیغ
گستریدی می در این بیدادجا عدل و انصاف و عبادات و وفا
این بگفتند و قضا می گفت بایست پیش پا تان دام ناپیدا بسی است
این قضا می گفت لیکن گوششان بسته بود اندر حجاب جوششان
... ۸۳۴/۴۲۱/۳

بنابراین هنگامی که قضای الهی سر از نهانگاه اسرار بیرون می آورد و امتحانات قضا فرا می رسد اختیار جملگان پست می شود و «دل همچون پری اسیر باد صرصرِ هوای نفسانی» می گردد و به هر سو کشانده می شود و فقط آنان که از خود رسته و به قضای الهی پیوسته اند و از خود حیوانی رها شده اند نیرویی دریافت می کنند که چشم دلشان را می گشاید و گوش جانشان را پذیرای پند می سازد اما آنان که همچون هاروت و ماروت گرفتار هوای نفس خویشند و حرص و طمع بر وجودشان غالب می گردد از این لطف و محبت الهی محروم می مانند و همین طمع مانع عروجشان می شود:

ای بسا قاضی حبر نیک خو از گسلو و رشوتی اوزرد رو
بلکه در هاروت و ماروت این شراب از عروج چرخشان شد سد باب
... ۱۷۲۷/۴۶۶/۳

بنابراین انسانی که در راه تکامل و اعتلای روحی گام برداشته، انسان والا مقامی است که باید خود را از دام هوس برهاند و دست دعا به درگاه خداوند برآورد و از او بخواهد تا از بند نفس پلید رهایش سازد و اگر گرفتارش شد همچون هاروت و ماروت از خلاق و دود درخواست کند تا به جای رنج آن جهان رنج دنیایی نصیبش سازد و گرفتاری در چاه بابل را بر عذاب اخروی ترجیح دهد زیرا تحمل دود بسی آسانتر از تحمل آتش است و خوشا آن کس که جهادی این چنین عظیم را آغاز می کند و رنج این جهانی را بر خود می خرد تا از رنج آن جهانی وا رهد:

من چو هاروت و چو ماروت از حزن	آه می‌کردم که ای خلاق من
از خطر هاروت و ماروت آشکار	چاه بابل را بکردند اختیار
تا عذاب آخرت این جا کشند	گر بزند و عاقل و ساحر و شند
نیک کردند و به جای خویش بود	سهلتر باشد ز آتش رنج دود

...۲۴۹۵/۳۱۵/۲

مولانا از این انسان والامقام می‌خواهد تا غرور و نخوت را از خویشتن دور سازد و ریشه آن را در قلبش بخشکاند و خودبینی را رها سازد تا از سقوط در چاه هوای نفس‌رهایی یابد. به عقیده او آنان که دچار نخوت و غرورند هاروت و ماروتهایی هستند که از تبهکاری بدترین نتیجه را می‌گیرند زیرا آنان به قدس و مقام خویش فریفته گشته‌اند و اعتمادشان بر خویشتن همچون اعتماد «گاو میش به خود در مقابل شیر» است:

همچو هاروت و چو ماروت شهیر	از بطر خوردند زهر آلود تیر
اعتمادی بودشان بر قدس خویش	چیست بر شیر اعتماد گاو میش

...۳۳۹۱/۱۶۹/۱

این دسته از خود فریفتگان هاروت و ماروت صفت به هنگام دیدن گناه خلق انگشت به دندان می‌گزند در حالی که گناه و عیب خویش را نمی‌نگرند و نمی‌دانند که اگر ایشان از بند شهوت رسته‌اند و اگر عصمتی در آنها وجود دارد آن عصمت عکس عصمت الهی است و اگر لطف خدا شامل آنها نمی‌شد بی شک گرفتار تباهی می‌گردیدند و آسمان از پذیرفتنشان معذور بود:

چون گناه و فسق خلقان جهان	می‌شدی روشن به ایشان در زمان
دست خاییدن گرفتندی زخشم	لیک عیب خود ندیدندی به چشم

...۳۴۱۵/۱۷۰/۱

در هر حال مولانا از انسانها می‌خواهد تا اگر چه همچون هاروت و ماروت هستند و در عالی‌ترین جهان ملکوتی صف کشیده و به تسبیح و تهلیل خداوندی مشغولند^۱ به خود مغرور نگردند و گرفتار خودپرستی و خودپسندی نشوند و اشخاص بد یا بدنما را ملامت نکنند زیرا این عمل باعث سقوط آنان از مقام اعلای روحانی و آسمان اعتلا و کمال و گرفتاری در چاه ذلت است:

گرچه هاروتید و ماروت و فزون	از همه بر بام نَحْنُ الصَّافُونَ
بر بیدیهای بدان رحمت کنید	بر منی و خویش بونی کم تنید

۱ - اشاره است به «وَمَا يَتَّبِعُ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَقْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسْتَحِقُونَ» (سوره صافات (۳۷) آیات ۱۶۴ تا

سرنگون افتید در قصر زمین	هین مبادا غیرت آید در کمین
بی امان تو امانی خود کجاست	هر دو گفتند ای خدا فرمان تورا است
بد کجا آید زما نعم العبید	این همی گفتند و دلشان می تپید
تا که تخم خویش بینی را نکشت	خار خار دو فرشته هم نهشت
بی خبر از پاکی روحانیان	پس همی گفتند ای ارکانیان
برزمین آییم شادروان زنیم	ما براین گردون تنقها می تنیم
باز هر شب سوی گردون بر پریم	عدل توزیم و عبادت آوریم
تا نهیم اندر زمین امن و امان	تا شویم اعجوبه دور زمان

...۳۴۸۷/۱۷۳/۱

به این ترتیب خویشان بینان و برتری جویانی که تنها پیش می رانند عتاب *إهبطوا* می شنوند و همچون هاروت سرنگون چاه ذلت و خواری می گردند:

همچو هاروتش نگون آویختند	چون عتاب <i>إهبطوا</i> انگیختند
از عتابی شد معلق همچنان	بود هاروت از ملاک آسمان

۳۶۱۹/۱۰۱۹/۵

اما مولانا علاوه بر خودپسندی و تکبر، علت دیگری را نیز برای سرنگونی و خواری هاروت صفاتان بر می شمرد:

جنس تن بودند از آن زیر آمدند	باز آن هاروت و ماروت از بلند
------------------------------	------------------------------

...۲۶۹۲/۷۵۶/۴

او معتقد است که هر جوینده ای به دنبال همجنس خویش در حرکت است و عرق جنسیت همجنسان را به سوی یکدیگر می کشاند لذا، جانمایی که جنس انبیا هستند چون سایه به دنبال آنها کشانده می شوند و کفاری که با حق و حقیقت ضدیت دارند همسنخ شیطانند و همچون هاروت و ماروت از مقام «*لَتَحْنُ الصَّافُونَ*» در چاه زشتی و پستی گرفتار می شوند و لوح محفوظ را نیز از دست می دهند و سحر و جادو و حیل گری پیشه می سازند:

خوی آن هاروت و ماروت ای پسر	چون بگشت و دادشان خوی بشر
در فتاندند از <i>لَتَحْنُ الصَّافُونَ</i>	در چه بابل بسته سرنگون
لوح محفوظ از نظرشان دور شد	لوح ایشان ساحر و مسحور شد

...۳۰۰۶/۱۲۰۴/۶

به همین جهت است که مولانا از یارنا همجنس فغان سر می دهد و مهان را هشدار می دهد تا

همجنس نیک بجویند و آگاه باشند که جنس و ناجنس را فقط به وسیله عقل می توان شناخت و جنسیت به صورت و ظاهر نیست، اما عقل نیز از نظر مولانا عقلِ کُلّ است و عقل جزوی شایستگی حاکمیت بر وجود را ندارد و قادر به شناخت و تشخیص خوب و بد نیست:

همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل عقل فاسد روح را آرد به نقل
آن فرشته عقل چون هاروت شد سحر آموز دو صد طاغوت شد

...۱۲۶۶/۶۸۴/۴

بنابراین مولانا جان را شاهی می داند که عقل وزیر اوست و اگر عقل فاسد گردد شاه روح را نیز به فساد خواهد کشاند و اگر «فرشته عقل هاروت گردد» سحر آموز خواهد گشت و به همین دلیل نیز «هاروت عقل» شایستگی وزارت و حاکمیت بر وجود را ندارد.

مولانا عقل و دل را دو عرشی پاک می داند که در حجابی از نور عرش زندگی می کرده اند اما همچون هاروت و ماروت گرفتار و بسته در چاه سهمناک عالم سفلی و شهوانی گردیده اند و در این چاه اسیر و دریندند:

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک بسته اند این جا به چاه سهمناک
عالم سفلی و شهوانی درند اندر این چه گشته اند از جرم بند
سحر و ضد سحر را بی اختیار زاین دو آموزند نیکان و شرار

...۹۲۰/۸۵۱/۵

اما عقل و دل را باید از زندان عالم سفلی نجات بخشید زیرا اگر چه دنیا و عالم سفلی هاروت ساحری است که با افسون خود خلق را در چه می نشاند، آن که عاشق حق است هرگز فریب سحر او را نمی خورد و دل بر آن نمی بندد:

زان نبی دنیات را سحاره خواند کاو به افسون خلق را در چه نشاند

۳۲۱۵/۷۸۲/۴

عشق خود جادوگری سحرتر از هاروت و ماروت است و می تواند سحر دنیای ساحر را باطل کند و عقده سحر هاروت دنیا را به کمک عقده گشای خلاق و فرد بگشاید:

نیست آگه آن کشش از جرم و داد لیک بس جادوست عشق و اعتقاد
دوستی و وهم صد یوسف تند اسحر از هاروت و ماروت است خود

...۳۲۵۹/۱۰۰۰/۵

مولانا با مهارتی خاص قصه هاروت و ماروت را با ظرافت در شعر خویش متجلی می سازد و گاه با اشاره ای صریح به حوادث داستان و زمانی با ساختن تعبیر ضمنی زیبایی چون «هاروت

عقل» و «ساحره دنیا» و «ماروت دل و عقل» و گاه با بازی لفظی و ساختن جناس جالبی چون «ماروت» و «ماروت» در بیت زیر:

گوش کن هاروت را ماروت را ای غلام و چاکران ماروت را
تصاویر جالبی می آفریند و ذوق هنری خویش را در بهره گیری از اشارات داستانی نشان
می دهد. او «هاروت سحرآمیز عقل جزوی را» از وزارت معزول می کند و «ماروت افسونگر دنیا»
را به هیچ می انگارد تا عشق را حاکم سرزمین وجود انسان گرداند.

گاه خیال گسترده او تلاشی بی امان را برای رهایی هاروت و ماروت دل و عقل از چاه عالم
سفلی آغاز می کند اما همین که هاروت ساحر دنیا، دنیا دوستان را به جای خویش در چاه مذلت
می افکند همین خیال خلاق عشق را که سحرتر از هاروت و ماروت است بر او مسلط می کند.
بی مناسبت نیست اگر در پایان این گفتار به چگونگی تجلی شاعرانه اسطوره «عشق و طرب»
که رابطه ای مستقیم با قصه هاروت و ماروت دارد اشاره شود.

«زهره» در شعر مولانا مظهر عشق و نشاط و طرب است و مولانا یک بار نیز به حادثه مسخ او
صریحا اشاره کرده است:

چون زنی از کاربرد شد روی زرد مسخ کرد او را خدا و زهره کرد
عورتی را زهره کردن مسخ بود خاک و گل گشتن چه باشد ای عنود

...۵۴۱/۲۸/۱

به عقیده مولانا همچنان که مسخ در صورت و شکل ظاهر واقع می شود باطن و روح انسان نیز
ممکن است مسخ گردد و تبدیل و تغییر یابد. بدین گونه که صفات ملکوتی او به صفات پست و
ناسوتی مبدل شود. بنابراین کسانی که به امور دنیوی عشق می ورزند و افسون ساحره دنیا آنان را به
چاه مذلت می اندازد، هر چند در آغاز کار دارای عواطف لطیف باشند، سرانجام به حالت سنگ
و گل درمی آیند. حب جاه و مقام و مال ایشان را از عواطف انسانی جدا کرده به صورت درندگان
در می آورد همچنان که زنی مسخ می گردد و «زهره» می شود.

وقتی مولانا آواز خوش پیرچنگی را می شنود - آوازی که باعث رشک زهره می شود از زهره به
عنوان مظهر خوش آوازی و طرب یاد می کند و با کمک تصویری زیبا نشان می دهد که در این دنیا
همه چیز قابل تبدیل است و خوشیها جای خود را به ناخوشی خواهند داد اما آواز مردان حق، که
انعکاس آن نفخ صور بیداری بخش را به وجود می آورد، غیر قابل تبدیل است و همیشه خوش:

گشت آواز لطیف و جانفزاش ناخوش و مکروه و زشت و دلخراش
آن نوای رشک زهره آمده همچو آواز خرپیری شده

خود کدامین خوش که آن ناخوش نشد یا کدامین سقف کان مفرش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور که بود از عکس دمنشان نفخ صور
...۲۱۳۱/۱۰۶/۱

این مردان الهی و طالبان و خواستاران جمال لم یزلی دست در فتراک انبیاء و اولیا زده‌اند و در پی آنان حرکت می‌کنند و این پیروی نمودگار جنسیت و خویشاوندی معنوی آنهاست.

مولانا برای روشن کردن این مطلب مثالی از ارتباط مردم با کواکب طالع خود بیان می‌کند و آن را بر جذب جنسیت دلیل می‌آورد. به عقیده او «ستاره زهره» طالع کسانی است که طالب طرب و عیش و عشقند زیرا هر فرد مطابق اختری که طالع او در آن است زندگی می‌کند:

هر که را با اخترش پیوستگی است مرو را با اختر خود هم تگی است
طالعش گر زهره باشد در طرب میل کلی دارد و عشق و طلب
...۷۶۱/۳۹/۱

مولانا نتیجه می‌گیرد که اگر انسان بتواند خود را به درجه‌ای از کمال برساند که از اسارت این اختران محترق و سعد نحس برهد خواهد توانست در آسمان حقیقت به اخترانی دست یابد که تابش انوارشان از نور خداست.

به عقیده مولانا کسانی که به تاثیر ستارگان در سرنوشت انسانها دل بسته‌اند از بارقه ستاره عشق و ستاره دل محروم می‌گردند. اینان جان از مهر و علاقه به ستارگان پر کرده‌اند و به همین دلیل بند واقع بینانه دوست حقیقی را نمی‌شنوند در حالی که خود ستارگان با منجم در جنگ و ستیزند که «ای بینوا، چرا جان عالم را رها کرده‌ای و نقش و نگار و صور ظاهری و رنگارنگ را برگزیده‌ای؟ تو با حواس خود می‌توانی ببینی که تاثیر نان در موجودیت آدمی بیشتر از ماه است و تاثیر وجودی «آب»^۱ که حیات به آن وابسته است از ستاره «زهره» بیشتر است اما هر یک از اینها نیز به فرمان حق می‌تواند باعث هلاک و نابودی تو گردد.» و سرانجام از بیان این مطالب نتیجه

۱ - زهره نام ستاره‌ای است که به آن ناهید نیز می‌گویند. از شرحی که بیرونی (الفهرست، ص ۳۵۴) در باب خواص و مظاهر زهره آورده است چنین برمی‌آید که رابطه زهره با آب و سپیدی و رویدن و زایش و تولید مثل و طرب و زیبایی و عشق و مسایلی از این قبیل انکارناپذیر است و رو بهم رفته قراین نشان می‌دهد که زهره همان ایزد آب است. تصویری هم که ابوریحان از این اله به دست داده (همان کتاب ص ۳۸۹) مؤید این ادعاست او زهره را چنین تصویر می‌کند: «زنی براشتی نشسته و پیش او بربط است و همی زند و زنی نشسته موی فرو هشته گیسوها به دست چپ همی دارد و به راست آینه و اندر همی نگرد.»

در منابع تورات می‌بینیم که زهره یا «ایشثار» که همان بیدخت است عشتاروت یا عشترات نامیده شده و ملکه آسمان لقب یافته است. به روایت ابن ندیم (الفهرست، ص ۵۵۱) ساحران دختر ابلیس را که تختی بر روی آب دارد و نامش پیدخ است می‌پرستیدند.

می‌گیرد که سخن حکمت‌آمیز و معرفت‌زا مانند ستاره و ماه است که بدون فرمان حق اثر نمی‌بخشد و تأثیرش تنها در گوشه‌هایی است که جوینده وحی و سخن الهی باشد. بارقه‌های درافشان این سخنان چنان تابنده است که ستاره درخشان «زهره» چنگ التماس به دامان آن انوار زده و ستاره مشتری «نقد جان برکف» برای شنیدن آنها آمده است:

از قُزَح در پیش مه بستی کمر	زان همی رنجی ز وانشقّ القَمَر...
خود موثرتر نباشد زهره ز آب	ای بسا آبا که کرد او تن خراب
مهر آن در جان توست و پند دوست	می‌زند برگوش تو بیرون پوست...
این سخن همچون ستاره است و قمر	لیک بی فرمان حق ندهد اثر
این ستاره بی جهت تأثیر او	می‌زند برگوشهای وحی جو...
زهره چنگِ مسألت در روی زده	مشتری با نقد جان پیش آمده

...۹۶/۱۰۵۸/۶

به این ترتیب خیال گسترده مولانا دائماً در جستجوی یافتن ارتباط مستقیم میان مفاهیم ذهنی و اسطوره هاست تا تصاویر زنده و گویا بیافریند و به یاری آن تصاویر مفاهیم و اندیشه‌های عالی خویش را باسانی به خواننده القا کند.

در این تصویر مولانا لطف ذوق و اندیشه را با هم آمیخته و تصویری زیبا ارائه کرده و ابهامی که در «چنگ زدن» وجود دارد زیبایی آن را دوچندان کرده است. بعلاوه ارتباطی که میان ستاره زهره و «آب» وجود دارد و مولانا به آن توجه داشته نشانه وسعت معلومات و نازک خیالی و باریک اندیشی اوست.

هود و قوم عاد^۱

قوم عاد گروه سرکش و طغیانگری هستند که گرفتار عذاب الهی می‌گردند و در ادب فارسی به عنوان رمز و مظهر کفر پیشگان سرکش تجلی می‌کنند و مایه عبرت دیگران می‌گردند. مولانا این گروه را چنان معروف و مشهور می‌داند که به عقیده او هر کس داستان آنها را شنیده است:

کیست کاو نشنید احوال ثمود وان که صرصر عادیان را در ربود

...۲۸۶۴/۵۲۰/۳

بعلاوه مولانا با اشاره‌ای صریح به حادثه عذاب این قوم سیاست و مجازاتی را که به آن گرفتار آمدند چنان عظیم جلوه می‌دهد که آسمان از هیبت آن می‌گریزد و شرح آن در مثنوی نمی‌گنجد:

هشت روزی اندر این خط تن زنید وز برون مشله تماشا می‌کنید
بر هوا بردی فکندی بر حجر تا دریدی لحم و عظم از همدگر
یک گره را در هوا بر هم زدی تا جو خشخاش استخوان ریزان شدی
آن سیاست را که لرزید آسمان مثنوی اندر نگنجد شرح آن

...۴۸۲۱/۱۲۹۸/۶

صالحان قوم هود هشت روز در دایره تعویذ هود می‌نشینند و باد، این زود خیز تندرو، بر آنان به نسیمی خوش و دلپذیر مبدل می‌گردد در حالی که گروه کافران گوشت و استخوانشان از هم می‌درد و استخوانهایشان همچون خشخاش ریزان می‌شود:

هم نکر سازید بهر قوم عاد زود خیزی تند روی یعنی که باد

۲۱۷۵/۱۱۶۳/۶

بنابراین، به عقیده مولانا احوال برونی و درونی و حوادث خارجی و باطنی در دایره قدرت و امر حق است و سلسله اسباب به حق تعالی منتهی می‌شود:

گرنبودی واقف از حق جان باد فرق کی کردی میان قوم عاد
هود گردد مومنان خطی کشید نرم می‌شد باد کان جا می‌رسید

۱- رک: سورة اعراف (۷) آیات ۶۵ تا ۷۲ و سورة هود (۱۱) آیات ۵۰ تا ۶۰ و سورة حاقه (۶۹) آیه ۷ و سورة شعراء (۲۶) آیات ۱۲۳ تا ۱۴۰ و قصص قرآن مجید، ص ۳۸۰ و ۳۸۳ و تاریخ بلعی، صص ۱۶۰ تا ۱۶۶

هرکه بیرون بود از آن خط جمله را پاره پاره می‌گسست اندر هوا

...۸۶۷/۴۴/۱

بی شک خداوندی که بر همه امور قادر است می‌تواند به یک مؤثر آثار متفاوت ببخشد همچنان که:

مؤمنان از دست باد ضایره ۱ جمله بنشستند اندر دایره

باد توفان بود و کشتی لطف هو بس چنین کشتی و توفان دارد او

...۲۱۹۴/۱۱۶۵/۶

مولانا برای بیان این نکته که هر اثر مؤثری دارد و مؤثر دارای اثرات بی شمار و گوناگون می‌تواند باشد و هیچ اثری نیز بدون مؤثر نیست باد را مثال می‌آورد که اثرات بی شمار دارد و بیان می‌کند که این حق تعالی است که آن را صورتهای گوناگون بخشیده زیرا «مروحه تقدیر ربانی پر از امتحان و بلاست» و هیچ بادی از برج آسمان «بی مروحه آن باد ران» نخواهد وزید.

ضمن بیان این نکته کلمه «باد» ذهن و خیال او را متوجه حادثه قوم عاد می‌گرداند و به این ترتیب مناسبت لفظی توجه او را به سرگذشتی تازه جلب می‌کند و بسیار ماهرانه این گوناگونی مؤثر را در قالب یک بیت و با استفاده از اشاره‌ای داستانی بیان می‌کند:

باد را حق گه بهاری می‌کند در دیش زاین لطف عاری می‌کند

برگروه عاد صرصر می‌کند باز بر هودش معطر می‌کند

...۱۳۴/۶۲۸/۴

در جای دیگر برای بیان همین مضمون، باد را به اژدهایی تبدیل می‌کند که عادیان را می‌بلعد در حالی که مؤمنان در پناه همان باد می‌آسایند:

همچنین این باد را یزدان ما کرده بد بر عاد همچون اژدها

باز هم آن باد را بر مؤمنان کرده بد صلح و مراعات و امان

...۳۴۰۷/۱۶۹/۱

به همین جهت مولانا با لحنی تمسخرآمیز از باد می‌خواهد که اگر به طبع خود-نه تحت تأثیر

قدرت و اراده الهی- می‌وزد بر دایره هود بوزد و هودیان را نابود سازد:

گر به طبع این می‌کنی ای باد سرد گرد خط و دایره آن هود گرد

ای طبیعی فوق طبع این ملک بین یا بیا و محو کن از مصحف این

...۴۸۲۵/۱۲۹۸/۶

بنابر این همه موجودات عالم هستی تحت اراده الهی چشم جانسان گشوده است و با دیدارند

و به فرمان حق آنچه را که او بخواهد انجام می‌دهند:

باد را بی چشم اگر بینش نداد فرق چون می کرد اندر قوم عاد
چون همی دانست مومن از عدو چون همی دانست می را از کدو
...۲۴۳۱/۷۴۳/۴

و بالاخره در شعر مولانا، شبیان را عی نیز دایره ای همچون دایره هود برگرد گوسفندان خود می کشد تا از گزند گرگ و دزد در امان باشند:

همچو شبیان را عی از گرگ عنید وقت جمعه بر رعا خط می کشید
تا برون ناید از آن خط گوسفند نه در آید دزد و گرگ با گزند
بر مثال دایره تعویذ هود کاندرا آن صرصر امان آل بود
...۴۸۱۸/۱۲۹۷/۶

در جای دیگر نیز همین داستان را تکرار می کند:

همچنان شبیان را عی می کشید گرد بر گرد رمه خطی پدید
چون به جمعه می شد او وقت نماز تا نیارد گرگ آن جا ترک تاز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن گوسپندی هم نگشتی زان نشان
باد حرص گرگ و حرص گوسپند دایره مرد خدا را بود بند
...۸۶۹/۴۴/۱

بنابر این هنگامی که دایره مرد خدا «باد حرص گرگ و گوسفند» را فرو می نشاند و دربند می کشد و همچون دایره هود عمل می کند چگونه ممکن است ستمگران دیو خو و کینه جومانع راه این راد مردان الهی گردند.

به عقیده مولانا کسانی که سینه خود را دیو خانه می سازند و کینه را قبله خویش قرار می دهند و با شاخ تیز خود جگرها را خسته می کنند غافلانی هستند که عصای حق «شاخ شوخشان» را خواهد شکست. آنان نمی دانند که شاهراهی که حق در پیش روی بندگان صالح و عارفان گسترده است قابل تصرف نیست. آنها «جسمانیانی» هستند که بر «روحانیان» حمله می برند تا «دربند غیب» را تصرف کنند بی آن که به سرنوشت کسانی چون قوم عاد بیندیشند. قومی که با همه نیرو و قدرت جسمانی در مقابل نیروی حق نتوانستند مقاومت کنند و هلاک و نابود شدند:

حمله بردند اسبه جسمانیان جانب قلعه و دز روحانیان
تا فرو گیرند بر دربند غیب تا کسی ناید از آن سو پاک جیب...
سبلت تو تیز تر یا آن عاد که همی لرزید از دشمنان بلاد

...۲۴۶۰/۷۴۴/۴

ملاحظه می شود که مولانا در این تصویر با اغراقی زیبا، زفتی و توان جسمانی قوم عاد را که به آن شهره بوده اند نشان می دهد. نیروی آنان چنان تصویر می شود که از دم آنها شهرها به لرزه در می آیند اما همین مردم در مقابل بادی توان از دست می دهند و استخوانشان خرد می شود.

در تصویر زیبا و شاعرانه دیگری قوی بودن قوم عاد را نشان می دهد و رابطه ای شگرف میان زفتی قوم عاد و بادی که موجب هلاکشان گردید با طبل میان تهی و افراد بزرگ نما برقرار می کند:

آن دهل را مانسی ای زفت چو عاد که بر او آن شاخ را می کوفت باد

۳۲۰۳/۳۴۹/۲

ای بسا انسانهایی که قدرت و توان بدنی آنان آنها را گرفتار کبر و غرور می سازد و غافل از قدرت حق، راه بدعت پیش می گیرند اما همچون قوم عاد غرورشان صرصری می شود که بنیاد هستی کورشان را بر می کند و بادی که یار خود می پنداشتند اغیار می شود و هلاکشان می گرداند:

بی تحریر و اجتهادات هدی	هر که بدعت پیشه گیرد از هوی
همچو عادش بر برد باد و کشد	نه سلیمان است تا تختش کشد
عاد را باد است حمال خذول	همچو بره در کف مرد اکول
همچو فرزندش نهاده بر کنار	می برد تا بکشدش قصاب وار
عاد را آن باد زاستکبار بود	یار خود پنداشتند اغیار بود...
باد را بشکن که بس فتنه است باد	پیش آن کت بشکنند او همچو عاد
هود دادی پند کای پرکبر خیل	برکنند از دستتان این باد ذیل
لشکر حق است باد و از نفاق	چند روزی با شما کرد اعتناق

... ۴۶۷۶/۱۲۹۱/۶

حاصل ایهامی که در کلمه «باد» و «هوا» وجود دارد تصاویر زیبا و دل انگیزی است که مولانا با کمک آنها به بیان اندیشه های خود می پردازد و کمال مطلوبی را که در ذهن خویش دارد به شیوه ای زیبا به ذهن خواننده منتقل می کند.

او قوم عاد را مایه عبرت همه متکبران قرار می دهد تا «مایی» و «منی» را از سرب درکنند و قبل از آن که باد همچون قوم عاد آنان را بشکند خود این باد غرور و خودخواهی را در خود از بین ببرند زیرا تکبر و غرور نردبانی است که بالاخره شخص متکبر از آن فرو می افتد و هر که از این نردبان بالا تر رود احمقتر است چه به هنگام فرو افتادن استخوانش خردتر خواهد شکست و وای بر آن کسی که از سرکشی چون کوه بلند گردد.

تکبر زهر قاتلی است که بر جان متکبر می زند و او را به هلاکت می رساند همچنان که «زهر

کبر» قوم عاد را گرفتار بلای آسمانی کرد و هوایشان به بادی مبدل گردید و نابودشان ساخت:

این تکبر زهر قاتل دان که هست از می پر زهر شد او گیج و مست
گرننداری زهریش را اعتقاد کاو چو زهر آمد نگر در قوم عاد

...۲۷۶۹/۷۵۹/۴

به عقیده مولانا، عاقل کسی است که پس از شنیدن سرگذشت قوم عاد هستی و باد غرور و تکبر را از خود دور سازد و متواضع و فروتن گردد. عاقل آن است که از مرگ دیگران عبرت گیرد و گرنه خود او چنان گرفتار ذلت و پستی می‌شود که مایه عبرت دیگران می‌گردد:

عاقل از سربنهد آن هستی و باد چون شنید انجام فرعونان و عاد
ورب بنهد دیگران از حال او عبرتی گیرند از اضلال او

...۳۱۸۸/۱۵۹/۱

همچنین مولانا معتقد است که دنیا «جوزپوسیده‌ای» است که باید دل از آن برکند و برای رها شدن از چنگال آن باید به «حبل الله» دست زد و جز به امر و نهی او گردن ننهاد. این حبل الله ترک هوا و هوس است زیرا انسان پیرو هوا و هوس و نفس، همچون قوم عاد است که هوایش صرصر می‌گردد و باعث نابودیش می‌شود:

دست کوران به حبل الله زن جز بر امر و نهی یزدانی متن
چیست حبل الله رها کردن هوا کاین هوا شد صرصری مر عاد را

...۳۴۹۵/۱۲۲۸/۶

چه بسا عاد صفتانی که از بالایی مناره هوا و هوس سقوط کرده و سر بر باد داده‌اند اما در مقابل آنان کسانی که دیده پایان بین داشته و پرده غفلت از جلو دیدگان خود کنار زده‌اند و در طلب یافتن حقیقت دیده از مزایای نخستین فرو بسته و در پایان کار نگرسته‌اند خود را از بالای مناره هوا و هوس به امید نجات فرو افکنده‌اند و خداوند نیز یاری شان کرده تا از این دام رهایی یابند:

گر سعیدی از مناره او فتید بادش اندر جامه افتاد و رهید...
زاین مناره صد هزاران همچو عاد در فتادند و سر و سر باد داد

...۱۳۵۲/۱۱۲۴/۶

و بالاخره آنان که هوا را طبیب خود می‌پندازند اسیر شیطان رهنی هستند که عادیان را نیز گرفتار اندوه و عذاب ساخت:

عاد را توباد دادی در جهان در فکندی در عذاب و اندهان

۲۶۹۵/۳۲۴/۲

به این ترتیب مولانا هریک از حوادث زندگی هود و قومش را به صورت رمز و تمثیل و برای نمودن مفاهیم ذهنی خویش مورد استفاده قرار داده و حسن ذوق و نکته یابی او باعث گردیده است تا ضمن تجلی شاعرانه سرگذشت این شخصیت در تصاویری گویا اندیشه خویش را نیز ترسیم کند و به جلوه درآورد و به ذهن خواننده منتقل سازد.

ایهام دل انگیزی که در همه این تصاویر وجود دارد خیال را تا دور دست پرواز می دهد و از یکنواختی تصویر و مضمون می کاهد.

یحیی

داستان شهادت سرخ یحیی و خون جوشنده او که به دامن تاریخ چکیده پهنه ادب فارسی را گلگون کرده است. در شعر مولانا او مظهر همه عاشقانی است که سرمست از عشق حق، بی پروا سر بر طشت زر می نهند و به شوق رسیدن به او بی محابا جانبازی می کنند و دم بر نمی آورند: چون که یحیی مست گشت از عشق او سربه طشت زر نهاد از ذوق او مولانا داستان ولادت یحیی را بر اساس آیات قرآن^۱ بیان می کند اما از آن نتیجه عارفانه می گیرد.

زمانی که زکریا در سن پیری از خدای - تعالی - درخواست می کند فرزندی به او عنایت فرماید تا وارث او گردد خداوند او را به وجود یحیی مژده می دهد و نشانه ای قرار می دهد تا او وقت عنایت را بداند:

زان نشان با والد یحیی بگفت	که نیایی تا سه روز اصلاً به گفت
تا سه شب خامش کن از نیک و بدت	این نشان باشد که یحیی آیدت
دم مزن سه روز اندر گفتگو	کاین سکوت است آیت مقصود تو
هین میاور این نشان را توبه گفت	و این سخن را دار اندر دل نهفت...
این نشان آن بود کان ملک و جاه	که همی جویی بیابنی ازاله

... ۱۶۸۹/۲۷۸/۲

در این تصویر اگر چه مولانا با بیانی ساده به این واقعه اشاره می کند اندیشه متعالی خویش را در ورای صورت ظاهر آن پنهان می سازد و همه نموده های جهان هستی را نشانه و آیتی از وجود حق می داند که اگر انسان پیش از همه چیز به نهانخانه دل قدم گذارد و انوار الهی را دریابد و سپس با بصیرت به مظاهر وجود بنگرد خواهد توانست این لطافتها و جلوه های عالی وجود حق را به آن نور الهی مربوط سازد و آنها را به عنوان نشانه های آن محبوب بپذیرد، زیرا همه زیباییها و لطافتهایی که در موجودات وجود دارد حله هایی هستند که خداوند کریم بر آنها پوشانیده و همه آنها نشانه و شاهدهی

۱ - رک: سورة مریم (۱۹) آیات ۲ تا ۱۵ و سورة آل عمران (۳) آیات ۳۷ تا ۴۱ و قصص قرآن مجید، صص ۲۲۶ تا ۲۲۹ و

قصص الانبیای ابن کثیر، الجزء الثانی، صص ۳۳۱ تا ۳۵۱

۲ - سورة آل عمران (۳) آیات ۳۷ تا ۴۱

است که تنها کسانی که او را شناخته‌اند و در عالم الست او را ملاقات کرده و سرمست جلال و جمال او گشته‌اند می‌توانند نشان او را در نمودهای هستی ببینند و بدانند که هر نشانی مایه امید و بشارتی است که آنچه را انسان خدا جواز خداوند طلب کند خواهد یافت همچنان که خدای - عزوجل - به زکریا درباره به وجود آمدن فرزندش مژده داد و دستور داد تا سه روز صحبت نکند و اگر بتواند از عهده این فرمان برآید علامت آن است که یحیی به وجود خواهد آمد، زیرا اگر او سخن بگوید یکی از نشانه‌ها را که علامت وصول به مطلوب است از دست خواهد داد. بنابراین، هریک از نشانه‌ها و آیات انسان را در راه وصول به محبوب و مطلوب یاری خواهد کرد.

به همین جهت مولانا از جویندگان و پویندگان راه حق می‌خواهد تا همچون زکریا نشانه‌های وجود یحیی را ببینند و هوشیارانه در آنها بنگرند تا از این نشانه‌ها به کوی محبوب ابدی رهسپار گردند و یحیای واقعی و معشوق ابدی را ببینند.

داستان سجده کردن عیسی و یحیی در شکم مادرانشان نیز^۱ از جمله وقایعی است که در شعر مولانا تجلی کرده و دستمایه بیان اندیشه‌های عارفانه او گشته است:

مادریحیی به مریم در نهفت	پیشتر از وضع حمل خویش گفت
که یقین دیدم درون توشهی است	که اوالوالعزم و رسول آگهی است
چون برابر او فتادم با تومن	کرد سجده حمل من اندر زمن
این جنین مرآن جنین را سجده کرد	کز سجودش در تنم افتاد درد
گفت مریم من درون خویش هم	سجده‌ای دیدم از این طفل شکم

...۳۶۶۱/۳۷۰/۲

در این تصویر یحیی رمزی از روح مومنان و جانهای شناسای حق است که در مقابل آوای دلنشین کلام پیامبران در درون سرتعظیم فرود می‌آورند زیرا امتی که حق را شناخته است آوای پیامبرش را معجزه می‌داند و همین که او از برون آواز برآورد جان معنی شناس آنان در درون او را سجده می‌کند همچنان که عیسی و یحیی نیز یکدیگر را در درون سجده می‌کردند:

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

...۳۶۵۷/۳۷۰/۲

به عقیده مولانا، ابلهان و منکرانی که این واقعه را افسانه و دروغ می‌پندارند و معتقدند که

مریم به هنگام حمل از بیگانگان دور بوده و مادر یحیی را ندیده است تا چنین اتفاقی بیفتد، بی‌خبران کور دلی هستند که هرگز دریافته‌اند که اهل خاطر همه چیز را آشکارا می‌بینند و هر غایبی در نظرشان حاضر است و با چشم بسته دوست را می‌بینند:

ابلهان گویند کاین افسانه را	خط بکش زیرا دروغ است و خطا
زان که مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانه دور و هم ز خویش
مریم اندر حمل جفت کس نشد	از برون شهر او واپس نشد
از برون شهر آن شیرین فسون	تا نشد فارغ نیامد اندرون...
مادر یحیی کجا دیدش که تا	گوید او را این سخن در ماجرا
این نداند کان که اهل خاطر است	غایب آفاق او را حاضر است
پیش مریم حاضر آید در نظر	مادر یحیی که دور است از بصر

...۳۵۶۶/۳۷۱/۲

و بالاخره مولانا ناهلان زبون را به درک معنی از حکایات فرامی‌خواند و قصه را پیمان‌های می‌داند که معنی در درون آن همچون دانه است و اهل دل دانه معنی را بر می‌گیرند و پیمان‌ها را رها می‌سازند و نهاد و سرشت خود را که در حیطة تسخیر خداوند تواناست دگرگون می‌سازند و در پناه لطف او می‌گریزند و از بند خود پرستی‌ها و خود خواهی‌ها خود را نجات می‌دهند و آنگاه همچون یحیی کوه آنان را به سوی خویش می‌خواند و قاصدانشان را به زخم سنگ می‌راند:

در پناه لطف حق باید گریخت	کاو هزاران لطف بر ارواح ریخت...
کوه یحیی را نه سوی خویش خواند	قاصدانش را به زخم سنگ راند
گفت ای یحیی بیا در من گریز	تا پناهت باشم از شمشیر تیز

...۱۸۸۵/۹۴/۱

این کوه سمیع و بصیر و سرخوش از قدرت حق، تنها یحیی سیرتان سرمست را پیام می‌کند و به سوی خویش فرا می‌خواند و با نامحرمان ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده خاموشی می‌گزیند و لب فرو می‌بندد:

سنگ بر احمد سلامی می‌کند	کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم

...۱۰۲۸/۴۳۱/۳

به این ترتیب مولانا همه جا با بیانی ساده و صریح به حوادث و اشارات مربوط به سرگذشت یحیی نظر افکنده و از آن به عنوان مرکب و محمل اندیشه سود جسته و افکار و اندیشه‌های عارفانه

خود را هنرمندانه بیان کرده است .

یحیی در شعر او از یک سو مظهر خداوند حی و قیوم است که عارف برای شناخت او باید نشانه‌هایش را بجوید و به وجود او پی ببرد و از سوی دیگر رمز عارفان جانباز سر بر طشت نهاده‌ای است که سرخوش و سرمست در پناه لطف او گریخته در راهش عاشقانه جان می‌بازند. غرض مولانا در استفاده از وقایع زندگی یحیی ساختن صورتهای خیالی نیست اما ارتباط دقیقی که با قهرمان و حادثه برقرار می‌کند نشان دهنده قدرت خیال اوست چه او کمال مطلوب خویش را در ذهن خلق می‌کند و برای نشان دادن و القای آن از این گونه رمزها و اشارات بهره می‌گیرد و آنها را شاعرانه متجلی می‌سازد.

یوسف^۱

داستان یوسف و زلیخا یکی از مهمترین داستانها و روایات اسلامی است که مورد توجه شاعران ایرانی قرار گرفته است. این داستان اسرار محبت را بازمی نماید و پاکی و صداقت و زیبایی خالص و بی منتها را مجسم می سازد.

سوره یوسف که در قرآن مجید به عنوان «أَحْسَنُ الْقَصَصِ» از آن یاد می شود داستان زندگی یوسف پیامبر است و شخصیت برجسته این قصه یعنی یوسف و به همراه آن زلیخا در ادبیات فارسی جایی و اهمیتی بس مهم کسب کرده و آیتی و مظهری از پاکی بی منتها، مردانگی و شرف، زیبایی بی حد و حصر و عشق پاک و خالصانه ای است که در ظاهر گناه آلود جلوه می کند و حتی پایان زندگی او به صورتهای مختلف تصویر می گردد. در پایان زندگی او مظهر معشوقی است که نه فقط متعلق به زلیخاست بلکه متعلق به همه است. در اصل اوست که یکتاست و همه را با یک نظر می نگرد. نیلی است که باید به همه مردم برسد و کشت همه آنها را آبیاری کند. پایان زندگی او مانند تمامی ابعاد شخصیتش در دست شاعران به تمامی یک آیه بود. نشانه ای از حقیقتی و بشارتی و نویدی برای همه زمانها که انسانهای درست کردار و تقوی پیشه و یوسف حسن در نهایت جایگزین تمام قدرتهای ضد تکاملی و ضد خدایی گردند اگرچه در بخشهایی از زمان ضعیف و حقیر شوند، اگرچه در زمانی چند مهجور و محکوم دست زور گویان و ظالمان و برادران کینه جوی خود باشند و از رشک زشتان مخفی شوند. و یوسف مظهر و نشانه چنین کسانی بود.

یوسف و برادران

یوسف فرزند یعقوب پیامبر و محبوبترین و زیباترین فرزندان اوست. یعقوب تا حد پرستش او را دوست دارد و مهر بی غش یوسف در دل یعقوب، حسد دیگران را برمی تابد. برادران در حالی که شعله های خشم و کینه عقلهاشان را سوزانده و دود کرده، در پس آن فضای دود آلود و تاریک ذهنی خدا را گم کرده، برادر را به چاه می اندازند.

۱ - رک: سوره یوسف (۱۲) آیات ۳ تا ۱۰۴ و سوره انعام (۶) آیه ۸۴ و سوره مومن (۴۰) آیه ۳۴ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۸۴ و ۸۵ و ۱۰۴ و ۱۱۳ و ۱۴۷ و کتاب مقدس، سفر تکوین، ص ۵۷ و سفر خروج باب ۱۳ و اعلام قرآن، صص ۶۸۳ و ۱۲۰ و قاموس کتاب مقدس ذیل یوسف و قصص الانبیای عبدالوهاب النجار، صص ۱۲۰ تا ۱۴۵ و قصص القرآن، صص ۸۰ تا ۱۱۷

این علاقه شدید از خلال آیات قرآن نیز بخوبی مشهود است. آن جا که با لحنی بسیار مهربان از یوسف می خواهد تا خوابش را برای برادران بازگو نکند^۱ و گریه های بی حسابش در فراق یوسف تا جایی که کور می شود و این سخن برادرانش که می گویند: «وَأُذِ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (سوره یوسف (۱۲) آیه ۸) همه نشانه این است که یوسف در نزد پدرش از محبوبیت خاص برخوردار بوده است.

داستان حسادت برادران یوسف نسبت به او که سرانجام نیز باعث به چاه انداختن او می شود یکی از جنبه های مهم زندگی و سرنوشت اوست که در شعر مولانا تجلی شاعرانه می یابد و از رهگذر آن، تعبیرات زیبا در شعرش به وجود می آورد و اندیشه های عارفانه و اخلاقی خویش را در قالب آن بیان می کند.

در شعر مولانا، «یوسفان از رشک زشتان مخفی می شوند» و از مکر اخوان به چاه پناه می برند و زشتان از حسد یوسف را به گرگ می دهند غافل از این که «حشر حاسدان در روز گزند بی گمان به صورت گرگ خواهد بود.»:

یوسفان از رشک زشتان مخفیند	از عدو خوبان در آتش می زیند
یوسفان از مکر اخوان در چه اند	کز حسد یوسف به گرگان می دهند
از حسد بر یوسف مصری چه رفت	این حسد اندر کمین گرگی است زفت
لاجرم زاین گرگ یعقوب حلیم	داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم
گرگ ظاهر گرد یوسف خود نگشت	این حسد در فعل از گرگان گذشت
زخم کرد این گرگ وز غدرو لبق	آمده کاین دَهِبْنَا نَسْتَبِق
صد هزاران گرگ را این مکر نیست	عاقبت رسوا شود این گرگ بایست
زان که حشر حاسدان روز گزند	بی گمان بر صورت گرگان کنند

...۱۴۱۵/۲۶۶/۲

در این تصویر یوسفان بواقع انسانهای نیک و برجسته ای هستند که به علت حسد و مکر نزدیکان خود در چاه حسادت و کینه توزیها می افتند اما از بین نمی روند تا انتقام خود را بگیرند و پاکی و صفای خود را اثبات کنند و در مقابل آنان زشتان حسود گرگ صفتی قرار دارند که گرگ حسادتشان خوبان یوسف صفت را می درد. بدون شک گرگی که یعقوب از آن بیم دارد^۲ حیوان

۱- إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَبْنَئِي لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا. (سوره یوسف (۱۲) آیه ۴)

۲- قَالَ إِنِّي لَيُبْخَرَنِّي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ. (سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۳)

درنده‌ای به نام گرگ نیست بلکه حسادت است که به صورت گرگ دندان تیز کرده تا محسود را بدرد و او را از سر راه بردارد.

چه بسا انسانهای گرگ صفتی که حسادتشان همواره به صورت چنگ و دندان تیز خودنمایی کرده و یوسفان بی گناه را پاره پاره کرده و روح و اندیشه آنان را آزرده است.

مولانا در این تصویر به صورتی بسیار جالب توجه و ماهرانه تشبیه ضمنی را به کار برده و نتیجه‌ای را که می‌خواسته با آسانی به دست آورده است. آن جا که «یوسفان از رشک زشتان مخفی می‌شوند» با ایهامی دل‌انگیز زیبایی معنوی را اراده کرده و صورت زیبای یوسف را مظهر و نمونه زیباییهای درونی قرار داده است و «یوسفان» خوش سیرتان پاک دلند.

اما گاه خصلتهای انسان، خصلتهای خوب و بد او، به «یوسف چون قمر و گرگ» تشبیه می‌شوند که در بیشه وجود آدمی ظاهر می‌گردند و چهره می‌نمایند اما شیران آگاه در این بیشه بر مسنددل می‌نشینند و خصلتهای زیبای یوسف مثال خویش را حاکم می‌کنند و غالب نیز می‌شوند:

ساعتی گرگی درآید در بشر ساعتی یوسف رخی همچون قمر

۱۴۳۰/۲۶۶/۲

بعلاوه مولانا با تردستی و بسیار ماهرانه و هنرمندانه رشک درون برادران یوسف را تصویر کرده و نشان داده است که چگونه انسانهای گرگ صفت همواره خود را ناآگاه جلوه می‌دهند و «إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ»^۲ می‌سرایند و رشک درونشان را با «اشک دیده» می‌پوشانند غافل از این که «غنی کم ره دهد مکار را»:

برخیال و حیل کم تن‌تار را که غنی کم ره دهد مکار را...
گریه اخوان یوسف حیلست که درونشان پر زرشک و علت است

... ۴۶۸/۸۴۳/۵

مولانا با استفاده از این مسأله - کینه برادران یوسف زمینه مناسبی برای اندرزگویی می‌یابد و مکاران دورو را نکوهش می‌کند و زاری پر رشکشان را در پیشگاه خدا غیر قابل قبول می‌داند. بدون شک، گریه و زاری واقعی، گریه‌ای که از درد و خواست واقعی باشد، باعث ایجاد شفقت می‌شود و از خودخواهی و تکبر می‌کاهد.

«اشک خونی است که به غم آب شده» و به این جهت «کل را در راه جزء از دست دادن رفتاری ابلیسانه است» چه آن کس که وجودش را به کسی جز حق بفروشد و اشک دیده‌اش را

۲ - قَالَ يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ «سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۴»

مزورانه فرو ریزد درمانده محرومی است که ناکام می شود و این جاست که شاعر گریه مزورانه و مکارانه را به گریه برادران یوسف بر مرگ او تشبیه می کند که حتی پدرشان نیز آن را نمی پذیرد و به انتظار می نشیند تا مکر و فریب آنان آشکار گردد.

مولانا ظریفترین حالات و تجربه های ذهنی و اندیشه های عرفانی را با استفاده از این واقعه و اشاره و رمز بیان می کند و با قدرت بی مانند از عهده آن بر می آید. استفاده از این گونه وقایع چه به صورت رمز و نشانه و چه به صورت مواد تشبیه یا حتی تمثیل ظریف و دشواری نماید اما او ماهرانه از آنها سود جسته و معانی ذهنی خویش را القا کرده است:

موی کز چون پرده گزدون بود	چون همه اجزات کژ شد چون بود
راست کن اجزات را از راستان	سر مکش ای راست روزان آستان...
آتش اندر زن به گرگان چون سپند	زان که آن گرگان عدو یوسفند

...۱۲۱/۲۰۸/۲

در شعر مولانا آنان که «خاک بر دلداری اغیار می پاشند و با ناراستان همسنگ نمی شوند»، «آشداً عَلَى الْكُفَّار» می خوانند و با شمشیر تیز و برای عقل و ادراک و اندیشه خود محکم برفرق یاران دور و اغیار می کوبند و به جای دغلبازی و روباه صفتی همچون شیربی ترس و هراس می غرند، گرگان یوسفدر را نابود می کنند تا دیگران راه راست بر گزینند و خانه هستی را با چشم سرمه کشیده به نور حق و راستی و عدالت ببینند و عیان را از قیاس باز شناسند و غیر را بر دوست ترجیح ندهند. در مقابل آنان، مردم ناهمدل و ناهم زبان و اغیار دغل همچون گرگهایی هستند که در ظاهر برادران یکدیگرند و در پس پرده های همدلی و یکرنگی شان دندان و چنگال خود را تیز کرده اند تا یوسفان پاک و بی گناه را بردارند و چه بهتر که قبل از غلبه گرگ بر یوسف، آتش در این گرگان زد و نابودشان ساخت.

گاه یوسف در شعر مولانا رمز انسان آگاه و هوشیاری است که فریب گرگ صفتان را نمی خورد و از همراهی کردن با آنان سرباز می زند و برعکس نا آگاهان بداندیش که «جانشان در وصف گرگی مانده» است درماندگان محرومی هستند که شایستگی دیدن روی یوسف را ندارند زیرا کور دلند:

جان که اندر وصف گرگی ماند او چون ببیند روی یوسف را بگو

۲۸۷۳/۵۲۱/۳

اما کوردلی این منکران ذره ای از حسن یوسفان نمی کاهد زیرا آنان چشم دل را بسته و چشم سر را گشوده اند و جز ظاهر نمی بینند و دیده آنان همچون دیده برادران یوسف است:

ور نبینند عاقلی احوال عشق	کم نگرده ماه نیکو فال عشق
حسن یوسف دیده اخوان ندید	از دل یعقوب کی شد ناپدید...
چشم سر با چشم سر در جنگ بود	غالب آمد چشم سر حجت نمود

...۳۹۳۲/۱۰۳۶/۵

و اگر این برادران کوردل و ظاهر بین احوال عشق را در نیابند و حسن یوسف عشق را درک نکنند ذره‌ای از عظمت و شکوه آن کاسته نمی‌شود زیرا چشم دل یعقوب سیرتانی پاکدل حقیقت عشق و حقیقت کمال و زیبایی را خواهد دید.

در هر حال، دلی چون آینه و جمله چشم، چشمی بصیر و آگاه باید تا حقیقت عشق، حقیقت جمال و حسن یوسفی را یعقوب وار درک کند زیرا دید و ادراک انسانها به تناسب اندیشه آنان متفاوت است و بر حسب این که چگونه در چیزی نظر کنند آن را به صورتهای گوناگون مشاهده می‌کنند و بدون شک آن کس که با چشم ظاهر و خیال باطل به اشیا و اشخاص می‌نگرد با آن که چشم دلش را می‌گشاید و به حقیقت اشیا نظر می‌کند، متفاوت است.

چه بسیاریند اشخاصی که در مقابل اموری که قرار می‌گیرند و تنها به علت جهت دید و نگرشهای خاص آنان، نتایج مختلف به دست می‌آورند حال آن که انسان بصیر و آگاه چشم فرع را فرو می‌بندد و چشم اصل را می‌گشاید تا یوسف را از چشم یعقوب ببیند نه از چشم برادران:

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور	هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور
از خیال بد مرا و را زشت دید	چشم فرع و چشم اصلی ناپدید

...۶۱۲/۲۳۰/۲

از نظرگاههای متفاوت به یک شی و یک موضوع نگرستن از ویژگیهای شعر مولوی است. در جای دیگر رفتار برادران یوسف مایه تعبیر و تصویری جالب توجه می‌شود و شاعر ارتباطی شکفت آور بین اندیشه خویش و این واقعه ایجاد می‌کند که قدرت شاعری و زیباشناسی او را نشان می‌دهد:

آنچه یعقوب از رخ یوسف بدید	خاص او بد آن به اخوان کی رسید
این ز عشقش خویش در چه می‌کند	وان به کین از بهر او چه می‌کند
سفره او پیش این از نان تهی است	پیش یعقوب است پر، کان مشتهی است
جوع یوسف بود مر یعقوب را	بوی نانش می‌رسید از دور جا
وان که بستد پیرهن را می‌شناخت	بوی پیراهان یوسف می‌نیافت
وان که صد فرسنگ زان سو بود او	چون که بد یعقوب می‌بویید او

ای بسا عالم زندانش بی نصیب حافظ علم است آن کس نی حبيب

...۳۰۷۴/۵۳۱/۳

در این جا مولوی تصویری بسیار زیبا به دست می دهد که همچون یک تابلو نقاشی تنوع و وسعت دارد و تصویر چند بعد پیدا می کند. به حوادث مختلف زندگی یوسف اشاره می کند و ضمن کاربرد این وقایع لطف اندیشه را نیز بیان می کند و نشان می دهد.

به نظر مولانا بوی پیراهان یوسف حق را از دور جای بوییدن و وجودش - وجود بینایی بخش و بصیرت دهنده اش را احساس کردن، شایسته رهروان و سالکانی است که یعقوب وار در یوسف نگریسته اند و نقش بی معنی نبوده اند و بی خبر از خویشتن و هستی در راه معشوق خود و هستی خود را فنا کرده اند تا «چون عدم یک رنگ و واحد نفس» راه را ادامه دهند، زیرا آن کس که در بند هستی و ظواهر مادی و نقشهای صوری گرفتار است عاشق صادق نیست و عاشقان را با وجود کاری نیست که «عاشق بی بال و پر گردد عالم جان می پرد و بی دست و پا و چشم راه حق می پوید».

رهروان خاص به چشیدن جام عشق حق و کشیدن و بوییدن بوی حق مخصوص می شوند همچنان که یعقوب از روی یوسف چشید و از پیراهن یوسف بوید. اما آنان که شایستگی چشیدن شراب عشق حق را ندارند چون برداران یوسف محروم می شوند و از حسن یوسف جز ظاهر نمی بینند و «حسنی که عالمی را فایده می بخشد بر آنان عبث و زاید می شود»:

حسن یوسف عالمی را فایده گرچه بر اخوان عبث بد زایده

۱۰۸۰/۲۵۱/۲

در مقابل این کور دلان، سالک و رهرو واقعی یعقوب وار «جوع یوسف» دارد و «بوی نانش» را از دور جای استشمام می کند زیرا او مشتاق است و نیازمند و دیده حسن بین روشناس و جان بوشناس دارد. جوشش طبع و تخیل هیچان پذیر مولانا باعث می شود که جوع را قوت جان سازد و تعبیر زیبایی «جوع یوسف» را بیافریند و با ظرافتی خاص بی آن که به برادران یوسف اشاره کند آنان را «روی ناشتگان بی نصیب» معرفی کند که در فضای خاص تصویرگری او رنگی تازه دارد و ارتباط دقیقی که میان حالات درونی اشخاص حادثه (یعقوب و برادران) و افکار خویش برقرار می کند، نشانه حسن ذوق و نکته یابی اوست.

یوسف و گرگ

داستان یوسف و گرگ یکی از موضوعات و حوادث مهمی است که در شعر مولانا جلوه شاعرانه یافته است. او با استفاده از این واقعه چه به صورت رمز و چه به صورت مواد تشبیه، لطف

ذوق و کمال اندیشه خویش را نشان داده است.

همان‌طور که در قرآن نیز آمده است^۱، یعقوب از آن می‌ترسد که گرگ یوسف را بخورد اما بدون شک گرگی که یعقوب از آن بیم دارد حیوان درنده‌ای به نام گرگ نیست و در شعر مولانا نیز هیچگاه این گرگ به صورت حیوان درنده ظاهر نمی‌شود بلکه همه جا مظهر و نمونه و رمز و نشانه‌ی حالتی و اندیشه‌ای است:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست...
دیو گرگ است و تو همچون یوسفی دامن یعقوب مگذار ای صفی

... ۴۷۸/۱۰۷۹/۶

مولوی برخلاف بعضی مشایخ که برای برکنار داشتن سالک از آفات و لغزشها داشتن فراغت لازم برای مراقبت و پاسداری دل، انزوا و گوشه‌نشینی را توصیه می‌کنند، عزلت و دوری از اجتماع را نوعی رهبانیت می‌شمرد که در اسلام مذموم شمرده شده است^۲. از این رو گوشه‌نشینی و چله‌نشینی را نه تنها ضروری نمی‌داند بلکه برعکس معتقد است که برای به کمال رساندن روح باید مصاحبت و همنشینی مردان کامل و وارسته را اختیار کرد زیرا معرفت حقایق به مصاحبت با مردان الهی و پیران کامل حاصل می‌شود.

به این ترتیب مولانا بی‌یار ماندن - یار واقعی - و به کنج عزلت و تنهایی پناه بردن را مذموم دانسته و با اشاره به واقعه‌ی جدا شدن یوسف از یعقوب و داستان یوسف و گرگ نتیجه گرفته است که «بی‌یاران بی‌مددند و در تنهایی دیو و شیطان همچون گرگی است که بر یوسفان پایک رها کرده دامن یعقوب حمله می‌برد» لیکن در شناخت همره این ره باید کوشید و همدل و همدردی جویای آحاد یافت و با گم‌رهان اشتد دل بی‌خرد همراه نشد.

وی تنهایی و گوشه‌گیری از یاران یکدل و بریدن از آنان و به خود پرداختن را نهی می‌کند اما همه جا یار با وفا و همره همپا و نیکو گزیدن را توصیه می‌کند چه دوستی جاهل شیرین سخن ستمی کشنده است و جاهل حتی اگر همدلی نماید عاقبت «زخم جهالتش» را خواهد زد:

بره پیش گرگ امانت می‌نهی گرگ و یوسف را مفرما مهری...
جاهل اربا تو نماید همدلی عاقبت زخمت زند از جاهلی

... ۱۴۲۵/۱۱۲۷/۶

۱ - ... وَ اتَّخَذَ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ (سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۳).

۲ - لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا تَبَتُّلَ فِي الْإِسْلَامِ (نهایه ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۸۰) یا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَكُنْ عَلَيْنَا الرِّهْبَانِيَّةَ إِنَّمَا رَهْبَانِيَّةُ أُتْمِيَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (سفینه البحار، ج ۱، ص ۵۴۰)

با حق خوکردن و دوستی او را در دل جای دادن، شایستهٔ انسان آگاه و هوشیاری است که فریب ظاهر و عشقها و محبت‌های ظاهری را نمی‌خورد و دل به مهر دوستانِ گرگ صفتِ یوسف نما نمی‌بندد و گرگ و یوسف - این دو ضد - را در کنار هم جای نمی‌دهد و همسفر نمی‌سازد. این هوشیاران بیدار دل حق را می‌طلبند و دوستی او را برمی‌گزینند زیرا هر جتسی جنس خویش را می‌رباید و برعکس آنان که مست خیالند و بد اندیش، جز خیال باطل در سر نمی‌پروراند و خسان بی‌مقداری هستند که حق را نمی‌پذیرند چه «باطلان را باطلی می‌رباید و عاطلان را عاطلی خوش آید» و گر نه:

گرگ بر یوسف کجا عشق آورد جز مگر از مکر تا او را خورد

۲۰۷۳/۲۹۵/۲

این خوگرفتگان به حق و برگزینندگان دوستی و محبت او، همه چیز را با چشمی که ادراک غیب آموخته است می‌بینند و حتی مرگ در پیش چشم آنان فتح باب است و لطف پروردگار. مرگ را همچون یوسف می‌یابند که جان در راهش فدا می‌کنند و مرگشان نیز همرنگ خودشان می‌گردد:

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است امر لا تلقوا بگیرد او به دست...
هر که یوسف دید جان کردش فدا هر که گرگش دید برگشت از هوا
مرگ هریک ای پسر همرنگ اوست پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست

...۳۴۷۹/۵۵۲/۳

آنچه در این تصویر قابل ملاحظه است تشبیه «مرگ» به دو عنصر متضاد یعنی «یوسف» و «گرگ» است که قدرت بی‌منتهای مولانا را در استفاده از این گونه اشارات و رمزها و تجلی شاعرانهٔ آنها اثبات می‌کند و بخصوص نتیجه عارفانه‌ای که از آن می‌گیرد بر لطف کلام افزوده است.

در برابر این روشندان و به حق پیوستگان، کوردلان خامی هستند که جان خویش را در گرگی نگه داشته‌اند. اینان همیشه در زیر خشم دل‌ها سنگباران می‌شوند و «تا ابد از ظلمتی در ظلمتی می‌گریزند» و «بسته روزنایی هستند که از نور عظیم بی‌بهره‌اند» و «سنگین دلان گرگ جانی می‌باشند که از دیدن روی یوسف رخان محروم مانده و نفس گولشان آنان را از یافتن و شناخت یوسفان بی‌نصیب گردانیده است»:

جانکه اندر وصف گرگی ماند او چون ببیند روی یوسف را بگو

۲۸۷۳/۵۲۱/۳

و بی شک هیچ آفتی بدتر از «ناشناخت» نیست و آن کس که دیده بصیر ندارد در بریار است و عشق‌بازی نمی‌تواند. یار را اغیار می‌پندارد و شادی را غم می‌انگارد. «مشکین زلف امیر از بی عقلی او زنجیر می‌نماید و یوسف گرگ.»:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بریار و ندانی عشق باخت...
خون همی گوید من آبم هین مریز یوسفم گرگ از توام ای پرستیز

...۳۸۲۶/۵۶۸/۳

در این جاست که مولانا عقل را می‌ستاید و بر آن آفرین می‌گوید که راه می‌نماید و جان و روح انسانها را از چاه تنگ نادانیها می‌رهاند تا شایسته دیدن روی یوسف شوند و حقایق زیبا را با چشم روشن جان و روحشان دریابند و آن جا که همه درها به روی گرگ صفقان ناآگاه بسته می‌شود، درهای رحمت حق را می‌کوبد و از آنان می‌خواهد که توبه کنند و خویشتن را پست سازند تا لایق نوشیدن خمر رحمت شوند و مست می‌الهی گردند:

نالۀ کافر چو زشت است و شهیق زان نمی‌گردد اجابت را رفیق...
دان که با یوسف تو گرگی کرده‌ای یا زخون بی‌گناهی خورده‌ای
توبه کن و زخورده استفراغ کن و رجراحت کهنه شد روداغ کن

...۲۰۲۰/۲۹۳/۲

عرضه بیچارگی بر چاره‌گرو به کعبه لطف معبود روی آوردن سزاوار کسانی است که طالب رحمت حق می‌شوند، طفل جانسان می‌نالده تا شیر رحمت و مهر حق جوشان شود و آوار دلشان بلند گردد تا رحمت حق را به سوی خود کشد چه رحمت «به سوی بانگ مظلوم می‌دود». اما آنان که با یوسفان گرگی کرده از خون بی‌گناهان نوشیده و مست شده‌اند، ناله‌شان ناله زشت کافرانی است که قرین اجابت نمی‌گردد مگر آن که خون خورده را استفراغ کرده توبه کنند.

به این ترتیب تصویر زیبا و شاعرانه دیگری ساخته می‌شود تا در و رای آن اندیشه‌ای متعالی پنهان گردد.

می‌دانیم که بهترین و هنری‌ترین روش به کار بردن اشارات داستانی آن است که به اجمال و به گونه رمز از آن یاد شود و اشخاص و حوادث و لوازم داستان هرچه کمتر ذکر شوند تا از کوتاهترین عبارات و کمترین کلمات خواننده بیشترین مفهوم را دریابد. به عبارت دیگر اگر شاعر به طور ضمنی از اشارات و رمزها برای القای مفاهیم ذهنی خود استفاده کند و راه تلاش و کوشش ذهنی را بر خواننده نبندد کارش هنرمندانه‌تر است و می‌بینیم که مولانا همه جا و بخصوص در این فصل این روش را بر گزیده و با باریک اندیشی میان اندیشه و حالات روحی خویش و این دو

عنصر داستانی یعنی یوسف و گرگ و حوادث مربوط به آنها ارتباطی شگفت‌آور و دقیق ایجاد می‌کند و بدون آن که مستقیماً به حادثه اشاره کند صورت روشنی از فکر خویش را تصویر می‌کند و نتیجه‌ای را که می‌خواهد باسانی به دست می‌آورد.

یوسف و چاه

داستان به چاه انداختن یوسف به دست برادرانش دستمایه دیگری است تا مولانا اندیشه‌های عارفانه خود را با مهارت بیان کند و به همراه آن لطف ذوق خویش را در تجلی شاعرانه اشارات داستانی نشان دهد.

او از ابتدای داستان، یوسف را دنبال می‌کند. آن جا که برادرانش از پدر می‌خواهند تا یوسف را با خود به گردش برند و «أَرْسَلُهُ مَعَنَا عَدَا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۵) می‌گویند تصویری زیبا می‌آفریند و با بیانی ساده و استفاده از تلمیحی مناسب لزوم انتخاب پیر و رهبر را در راه سلوک بیان می‌کند:

کوربار رهبر به از تنه‌های یقین	زان یکی ننگ است و صد ننگ است از این...
می‌گریزی از جفاهای پدر	در میان لوطیان شور و شر
می‌گریزی همچو یوسف زاندهی	تا ز نرتغ نلعب افتی در چهی
در چه افتی ز این تفرج همچو او	مرتو را لیک آن عنایت یار کو
گر نبودی آن به دستوری پدر	بر نی‌آوردی ز چه تا احش سر
آن پدر بهر دل او اذن داد	گفت چون این است میلت خیر باد

۴۱۱/۱۲۶۱/۶...

به عقیده مولانا رهروانی که قلب بصیر ندارند جز با تدبیر شیخ و پیری آگاه - پیر ارشاد نه پیر گردون - در راه پرخطر رسیدن به کمال مطلق نمی‌توانند ره پیوند و همچون مرغان ناروییده پری هستند که اگر پرواز کنند در خطر می‌افتند و هلاک می‌شوند که بی‌پیر پریدن چنان است که «از پشه در کزدم گریزی و از نم دریم» همچون یوسف که برای رهایی از تنهایی و اندوه از پدر جدا می‌شود، به تفرجگاه می‌رود و به چاه می‌افتد.

مولانا با مهارت بسیار شگفت‌انگیزی واقعه را چنان تصویر می‌کند که جای هیچ شک و ابهامی باقی نمی‌گذارد. از آن جهت که بعدها یوسف از چاه نجات پیدا می‌کند و به عزیزی مصر می‌رسد، رندانه مسأله عنایت حق را یادآور می‌شود و تنها دلیل رهایی یوسف را، عنایت حق و «اذن پیر» می‌داند و پیر رهبر او «بهر دل او اذن می‌دهد و خیر باد می‌گوید».

مولانا گاه نیز اشاره‌ای گذرا به وقایع دارد اما همه جا از بیان آن هدف خاصی دارد. او کسی نیست که حوادث را برشمرد و بیان کند بدون آن که از آن سود جوید. او می‌گوید که این حادثه چیست و از درون آن و از ارتباطش با انسان سخن می‌گوید و در ضمیر خواننده صورت روشنی از آنچه در فکر خودش هست تصویر می‌کند و به بهترین شیوه ممکن اندیشه‌های خود را القای نماید، چنان که به این واقعه که یوسف آواز حق را در چاه شنیده دوبار اشاره کرده و هر بار نتیجه‌ای دیگر گرفته و مسأله تازه‌ای را مطرح کرده است:

همچو یوسف که درون قعر چاه کشف شد پایان کارش از اله^۱ ...
عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

... ۴۰۵۸/۱۰۴۴/۵

در این جا مولانا با تصویری کوتاه و لطیف ضمن اشاره به این واقعه که در چاه برای یوسف اتفاق افتاده است، حال عارفان و زاهدان را مقایسه می‌کند و معتقد است که عارفان همچون یوسف از غم پایان کار فارغند زیرا پایان کارشان را خداوند بر آنان روشن ساخته و فتح و ظفر را به آنها نوید داده است. بعلاوله «مراد و بی مراد» در نزد آنان که وصل یار و به عزیزی رسیدن را از بانگ اله می‌شنوند و دل‌هاشان قایل این بانگ را از اثر آن می‌شناسد، یکسان خواهد بود:

چون در افکندند یوسف را به چاه بانگ آمد سمع او را از اله
که توروزی شه شوی ای پهلوان تا بمالی این جفا در رویشان
قائل این بانگ ناید در نظر لیک دل بشناخت قائل را زائر

... ۲۳۷۶/۴۹۶/۳

اما همیشه و برای همه کس هم پایان کار مکشوف نمی‌شود. «یوسف وقت» خود باید بود تا بتوان از چاه تاریک و بی ضیای دل بیرون آمد. دلی که از شعاع آفتاب کبریایی بی نصیب مانده و در آن صفایی نیست، دلی که تاب آفتاب حق و حقیقت در آن راه نیافته است. باید از این چاه تاریک و ظلمانی همچون یوسف بیرون آمد و به آفتاب حقیقت و راستی راه یافت تا گوش نیز لایق شنیدن بانگ اله شود:

خانه آن دل که ماند بی ضیا از شعاع آفتاب کبریا
تنگ و تاریک است چون جان جهود بینوا از ذوق سلطان و دود ...
یوسف وقتی و خورشید سما زاین چه و زندان بر آورو نما

... ۳۱۷۲/۳۴۷/۲

در شعر مولانا همیشه عمق احساس و خبر دادن از چیزی ژرفتر از پوست و سطح به چشم می خورد. او روابط شگفت انگیزی بین حوادث پدید می آورد. پاکدلان «خوب نهاد» یوسفان وقت می شوند و از «چاه و زندان دل بی نور» بر می آیند و خود را نشان می دهند. تشبیه «دل بی نور» به «چاه» تازگی ندارد اما ارتباط دیرپاب و دقیق و زیبایی که شاعر بین این تصویر و مفاهیم ذهنی خویش برقرار کرده است شگفت آور و نشانه ذوق لطیف او در کاربرد شاعرانه اشارات داستانی است.

اما این چاه همیشه چاه تاریک و مخوف نیست و گاه در شعر مولانا به بهشت مبدل می شود زیرا یوسف چون ماه را در خود جای داده است:

هر کجا که یوسفی باشد چو ماه جنت است ار چه که باشد قعر چاه

۳۸۵۶/۵۷۰/۳

در این تصویر یوسف کنایه از معشوق ازلی و ابدی است که هر جا او هست عاشق صادق دل به مهر، همان جا را بهشت می داند و صفای او در آن جاست زیرا خوشترین شهر، شهری است که «دروی دلبر است».

و زمانی چاه مأوا و پناه دل و روح پاک یوسفان است تا از گزند برادران کینه ور و ناآشنایان به صفا و پاکی در امان مانند:

چون که اخوان را دل کینه و راست یوسفم را قعر چاه اولیتر است
مست گشتم خویش بر غوغا زخم چه چه باشد خیمه بر صحرا زخم

۲۰۱۸/۱۱۵۶/۶...

آن جا که همدلی راز شنو و رازدار و همراز و محرمی صديق وجود نداشته باشد، انسان تنها به خلوت ترین گوشه ها پناه می برد و حتی راز خود را همچون علی (ع) از بی یاوری و بی همزبانی با چاه در میان می گذارد و آن جا که دلهای یاران و نزدیکان و اخوان آکنده از خشم و کین می شود و دورویی و دورنگی به اوج می رسد، آنان که یوسف صفتند و روحی برجسته دارند قعر چاه را بر می گزینند تا خود را از گزند نیش زهر آلود و کینخواه آنان رهایی بخشند. این تنهایی و گزینش تنهایی، زاییده عشق است و بیگانگی. عشق به محبت و پاکی و راستی و صداقت و بیگانگی از کینه توزی و ستم.

احساس خلأ و تنهایی مربوط به روحی متعالی است که یوسف سادر برابر نگاه گرگها، گرگهایی که دلهایشان به کینه آغشته شده است، تنها می ماند و برای این که ناله او به گوش هیچ فهم پلیدی نرسد قعر چاه تنهایی را بر می گزیند و چون نوبت به گرگان می رسد و عالم یکرنگی و صفا به عالم

هزار رنگیها و حتی تاریکی مطلق مبدل می‌شود و شب بی‌عدالتیها و کینه جوییها فرا می‌رسد و روز روشنی و حقیقت و آفتاب مهر و دوستی در زیر ابر دشمنی پنهان می‌گردد، یوسفان به قعر چاه پناه می‌برند و رهایی می‌یابند:

نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه نوبت قبط است و فرعون است شاه

۱۸۷۴/۱۱۴۹/۶

در این تصویر نگاه تازه شاعر به این واقعه قابل ملاحظه است زیرا در این جا برخلاف حادثه اصلی، یوسف بدلیخواه قعر چاه را برزندگی در میان گرگ صفتان ترجیح می‌دهد. در مقابل این برداران کینه‌ورو دور ماندگان از صفا و پاکی و ره نیافتگان به شهر حقیقت و راستی، اعرابی است که «آب از چه می‌کشد و آب حیوان رخ یوسف رامی‌چشد»:

بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه و شد جمال باغبان
همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید

...۲۸۴۸/۱۴۲/۱

به عقیده مولانا، آنان که فقر لقمه دارند نه فقر حق، چون نقش بی‌جان هستند و جانشان در وصف گرگی مانده و عاشق حسن و جمال واقعی نیستند بلکه عاشق وهم خویشند، اما حتی عاشق و هم نیز اگر در عشق صادق باشد آن مجاز او را تا حقیقت خواهد کشاند و صورت به معنی مبدل خواهد شد. چه بسا عاشقان ظاهری اما صادق و کوشا در راه رسیدن به معشوق به هنگام وصال مست دیدار می‌گردند و عشق مجاز آنان صورت حقیقت به خود می‌گیرد.

مولانا با مهارت بسیار زیاد قدرت شاعری و زیباشناسی خود را در استفاده از این موضوع «بیرون آمدن یوسف از چاه به وسیله اعرابی که در طلب آب بود» نشان داده است و این واقعه را تمثیلی از تبدیل عشق مجازی به عشق حقیقی قرار داده و مسأله‌ای دشوار و دقیق را باسانی و بسیار زیبا و با تعبیر لطیفی چون «آب حیوان رخ یوسف» بیان کرده است. زیبایی و تازگی این تصویر جالب توجه و نمودار لطف ذوق اوست.

اعرابی که به امید بیرون آوردن آب از چاه، سیراب آب حیوان رخ یوسف می‌شود مظهر و نمونه سالکانی است که از مجاز به حقیقت پیوسته‌اند و بی‌غرض و عاشقانه در طریق معشوق به راه خود ادامه داده‌اند. اما این عاشقان سرگشته و از آب و نان رسته خویش را از بند پنج حس و شش جهت رهایی می‌بخشند، نفس خویش را می‌کشند و «دَلَوِ جِسْمِشان» اصحاب جومی شود و در چاه تاریک علایق و وابستگیها دست‌آویز «یوسف روح» می‌گردد و آن را از قعر این چاه ظلمانی رهایی می‌بخشد و «شاه مصر وجود» می‌گرداند:

از شش و از پنچ عارف گشت فرد محترز گشته است زاین شش پنج نرد...
 زاین چه شش گوشه گر نبود برون چون برآرد یوسفی را از درون
 واردی بنالای چرخ بی ستن جسم او چون دلودر چه چاره کن
 یوسفان چنگال در دلوش زده رسته از چاه و شه مصری شده

...۴۵۷۰/۱۲۸۵/۶

ملاحظه می‌گردد که مناسبت‌های لفظی شاعر را به استفاده از این تلمیح وا می‌دارد اما چنان نیست که معنی فدای لفظ شود. «چاه شش گوشه» چاه یوسف را در ذهن او تداعی می‌کند و سپس جسم عارف را به «دلو» تشبیه می‌کند تا «یوسفان» چنگال در آن زند و بیرون آیند و «شاه مصر وجود» شوند.

تعبیر «چاره کردن جسم چون دلو در چاه» از تعبیرات جالب توجهی است که حاصل این تصویر است بعلاوه ارتباط بین مشبه و مشبه به دیرپاب و ظریف است و باریک اندیشی و ظرافت طبع شاعر را نشان می‌دهد.

مولانا چندین بار نیز دنیا را به چاه تشبیه می‌کند و به نظر او تنها راه رهایی از آن داشتن دیدهٔ سرمه کشیده به نور حقیقت است و این سرمه را نیز جز با فدا کردن مال و زر نمی‌توان به دست آورد:

همره جاننت نگردد مال و زر زر بده سرمه ستان بهر نظر
 تا ببینی کاین جهان چاهی است تنگ یوسفانه آن رسن آری به چنگ
 تا بگوید چون ز چاه آبی به بام جان که یا بشرای هذا لی غلام^۱

...۶۸۰/۶۵۵/۴

آنان که خویشتن را بندهٔ این جهان کرده و پای بند امور مادی می‌شوند، مرغان ضعیف بی بال و پری هستند که مال دنیا دام آنها گشته جانشان را به بند می‌کشد و اگر رسن رهایی فرو نیفتد نابود می‌گردند. اما حقیقت بینان چون یوسف خود را از این چاه بر می‌کشند و روح پاک با دیدنشان و به شکرانهٔ رهایی شان نغمهٔ «یا بشرای» سر می‌دهد.

مولانا با بهره‌گیری از این واقعه نوعی اندیشهٔ فلسفی را در مذمت و نکوهش دنیا و ناپایداری آن بیان کرده است و تصویر بسیار جالب و زیبایی از آن ارائه کرده و با مهارت تمام صحنه‌ای زیبا و طبیعی ایجاد کرده است. «جان» بر سر «چاه تنگ و تاریک دنیا» چون اعرابی ایستاده و آنگاه

۱ یا بُشْرِی هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّهُ بِضَاعَةً (سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۹)

که یوسفان پاک و رها شده از بند تعلقات و وابستگیها را به بام می‌کشد فریاد «یا بُشْری هَذَا لِي غَلام» بر می‌آورد. این تصویر از زیبایی خاص برخوردار است و نیازی به توضیح ندارد. این اندیشه فلسفی بار دیگر نیز با استفاده از ترکیبات زیبایی چون «یوسفِ حُسن» و «چاه عالم و رسن صبر» شاعرانه جلوه می‌کند:

یوسف حسنی و این عالم چو چاه	و این رسن صبر است از امر اله
یوسفا آمد رسن بر زن تو دست	از رسن غافل مشو بیگه شده است
حمدلله کاین رسن آویختند	فضل و رحمت را به هم آمیختند

۱۲۸۶/۲۶۰/۲ ...

بدین ترتیب انسان کاملی که از لحاظ پاکی و زیبایی روح به یوسف تشبیه می‌شود و «یوسف حسن» لقب می‌گیرد در چاه ظلمانی و تاریک و رنج‌زا و دهشتناک دنیا خواه و ناخواه اسیر مانده است اما او باید با توسل و دست انداختن در ریسمان حقیقت و ترک شهوات و لذات و «بخل تن»، بند بندگی و وابستگیهای نسبت به این دنیای دون را از پای خود بگسلد تا عالم جان و حقیقت مطلق را، تا مغز و اصل را در ورای این پوست و ظاهر فریبنده بیابد و «بالاکشان تا اصل خویش پیش رود». جهان نیست هست نما را بشناسد و آنگاه که فضل و رحمت حق به هم می‌آمیزد، فرصت را غنیمت شمارد و دست در این ریسمان زند و خود را رهایی بخشد که: «فِي التَّأخِيرِ آفَاتٌ».

به این ترتیب مولانا ظریفترین حالات روحی و تجربه‌های ذهنی خویش را با استفاده از تلمیحی زیبا شاعرانه متجلی می‌سازد و چاه یوسف در شعر او گاه پناهگاه امن و امانی برای یوسف صفتان می‌گردد. یوسفانی که تحمل گرگ صفتان را ندارند و به آن پناه می‌برند و زمانی بهشتی است که دل کنند از آن محال است و در جایی دیگر سیاه و ظلمانی همچون شب است که شتابزده باید خود را به ریسمان رحمت الهی آویخت و رهایی یافت. یکی گرفتار سیاهی اش می‌شود و دیگری آب حیوان از آن می‌چشد و این همه حاصل خیال گسترده مولانا است و او با مهارت تمام با ایجاد تصاویر گوناگون از یکنواختی تصاویر می‌کاهد و این رمز و اشاره را شاعرانه متجلی می‌سازد بخصوص در تصویر اخیر که لحنی کاملاً متناسب با مضمون نیز بر لطافت کلام می‌افزاید و فرار از چاه دنیا را سرعت می‌بخشد.

پیراهن یوسف

در قرآن مجید ضمن داستان یوسف سه بار از «پیراهن یوسف» نام برده شده است. یک بار

آن جا که برادرانش او را در چاه می افکنند و پیراهن آغشته به خون کذب او را برای پدر می آورند^۱ و بار دیگر وقتی که یوسف پیراهن خود را در مصر به برادران می دهد تا آن را بر چشم نابینای پدر بیفکنند و بینایی خویش را به دست آورد^۲ و بالاخره زمانی که زلیخا یوسف را به سوی خویش می خواند و او امتناع می ورزد و زلیخا پیراهن یوسف را می درد و به او تهمت ناپاکی می زند.^۳

اما «این سه گز کرباس بینایی بخش و نسیم خوش آن» در دنیای پرهیاهوی شعر مولانا جلوه های گوناگون دارد و بوی خوش آن هوای گلزارش را معطرتر می سازد.

مولانا آن جا که می خواهد جزای روز حشر و پاداش نیکوکاران و بدکاران را نشان دهد بداندیشان قاصر فهم گرگ سیرت را که بنده هوا و هوس خویشند ملامت کرده، آنان را بیم می دهد که حشر گرگ صفاتی که پیراهن یوسف پاک را دریده اند به صورت گرگ خواهد بود و هریک از خوهای ایشان گرگی خواهد گشت تا در پس بی خبری و خواب گرانیشان از غضب اعضای آنان را بردرد و آنگاه که صبح اجل برمی دمد و از ظلمت ظن و دغل می رهند و از خواب به بیداری کشانده می شوند گرفتار افسوس می گردند:

ای دریده پوستین یوسفان	گرگ بر خیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خوهای تو	می درانند از غضب اعضای تو
خون نخسبد بعد مرگت در قصاص	تو مگو که مردم و یابم خلاص

...۳۶۸۵/۸۰۵/۴

در این تصویر مولانا ابتدا در یک بیت رویداد را ارائه می کند و سپس در بیت بعد تصویر آن حالت و رویداد را، که مجموعه این دو، صورت کمال یافته خیال شاعر است و به این ترتیب با تصویری کوتاه و زیبا از یک سوماهرانه به گوشه ای از حوادث مربوط به زندگی یوسف اشاره می کند و از سوی دیگر ارتباطی دقیق میان اندیشه خود و این اشاره و رمز برقراری سازد و خواننده دل آگاه را به جستجو برای یافتن این روابط شگرف وادار می دارد.

در تصویر دیگری نیز همین معنی را تکرار می کند و معتقد است که سزای عمل هرکس مناسب اعمالی است که انجام می دهد و این مسأله را در تأویل «قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ» وَ جَفَّ الْقَلَمُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرُ الْمُحْسِنِينَ^۵ بیان می کند و نشان می دهد که درندگان پوستین یوسفان پاک را، گرگ خواهد درید و این حق آنان است و جای تعجب نیست زیرا معنی «جف القلم» آن است که

۱- ۲- ۳- سوره یوسف (۱۲) آیه ۱۸ و آیات ۲۵ تا ۲۷ و آیات ۹۴ تا ۹۶

۴- اشاره است به حدیث: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنْ. (مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷ و کنوز الحقایق، ص ۵۵).

۵- قسمتی از آیه ۹۰ سوره یوسف.

«نیست یکسان پیش من عدل و ستم»:

ای دریده پوستین یوسفان گربدرد گرگت آن از خویش دان...
فعل توست این غصه‌های دم به دم این بود معنی قد جف القلم
...۳۱۸۰/۹۹۶/۵

بدین ترتیب بی‌خردان ظالمی که خاک در چشم خرد خویش زده‌اند، در شعر مولانا، برای مظلومان چاه می‌کنند و پوستین یوسفان را می‌شکافند اما خود در چاه می‌افتند و آنچه را کرده‌اند یک یک پاداش می‌گیرند:

بهر مظلومان همی‌کنند چاه در چه افتادند و می‌گفتند آه
پوستین یوسفان بشکافتند آنچه می‌کردند یک یک یافتند
کیست آن یوسف دل‌حقجوی تو چون اسیری بسته‌اند کوی تو
...۳۹۷/۴۰۱/۳

در این تصویر نیز مولانا نشان‌اندیشه را مکرر می‌کند و تا اندازه‌ای استفاده از این واقعه (پاره شدن پیراهن یوسف به دست برادران) یکنواخت می‌نماید و حتی در دو مورد مصراعی بدون اندک تفاوتی تکرار شده است و بعلاوه اندیشه هم تغییر نکرده است. برعکس پیراهنی که از مصر می‌آید و نسیمی که بوی آن پیراهن را به مشام یعقوب می‌رساند در شعر مولانا بسیار زیبا متجلی می‌شود. این پیراهن در شعر او «غمازی» است که حيله می‌کند و حيله و مکر برادران یوسف را آشکار می‌سازد:

کرده یوسف را نهان و مختبی حیلست اخوان ز یعقوب نبی
خفیه کردندش به حیلست سازی کرد آخر پیرهن غمازی
...۴۰۷۲/۱۲۵۹/۶

غمازی پیرهن یوسف تعبیر لطیف و شاعرانه‌ای است که از رهگذر آن نوعی تشخیص در شعر به وجود آمده و باعث تحرک و پویایی تصویر شده است. بعلاوه هنگامی که «غرض دلالة می‌شود» همین «سه‌گزر کرباس غماز» یوسف را می‌شناسد:

چون غرض دلالة گشت و واصفی از سه‌گزر کرباس یابی یوسفی
۳۴۶۴/۱۲۲۳/۶

مولانا لحظه زیبای شادی و عشق‌ورزی را نیز با استفاده از این رمزه زیبایی هرچه تمامتر تصویر می‌کند:

قصه گویم از سبا مشتاق وار چون سبا آمد به سوی لاله زار...
 أَيُّهَا الْعُشَّاقُ أَلَسْقِيَا لَكُمْ أَنْتُمْ الْبَاقُونَ وَالْبَقِيَا لَكُمْ
 أَيُّهَا الضَّالُّونَ قُومُواوَاَعْشَقُوا ذَاكَ رِيحُ يُوسُفَ فَاَسْتَنْشِقُوا
 ...۸۵۳/۶۶۴/۴

مولانا وقتی که از عشق می‌گوید از خود بیخود می‌شود و گویی واژه‌ها نیز همپای او به رقص و شور و شوق در می‌آیند. با باد صبا بوی یوسف را استنشاق می‌کنند و عشق می‌ورزند و زندگی می‌یابند. این بوی جانبخش یوسف است که به آنان نیز تحرک و زندگی می‌دهد. شعر پر از حرکت می‌شود و بوی یوسف، بوی جانبخش و بینایی دهنده‌ او، همه جا را فرا می‌گیرد و لحظه‌ زیبایی عشق‌ورزی این گونه تصویر می‌شود.

در این تصویر بدون اشاره به خاصیت بوی پیراهن یوسف خواننده از ورای کلمات و حالتی که در شعر وجود دارد به نقش موثر آن بوپی می‌برد و این نهایت ذوق شاعر است و تصویری که به این ترتیب می‌سازد از عظمت تصویری یک شعر بهره‌ور است.

بوی پیراهن یوسف همیشه در شعر مولانا چشم را روشن نمی‌کند، بلکه اغلب «جان می‌بخشد» و روح تازه می‌دمد و نشانه و مظهر زندگی معرفی می‌شود. گاه این بوچون «بانگ اسرافیل» است که در روز محشر باعث زنده شدن مردگان و جانهای نحیف می‌شود:

بانگ او چون بانگ اسرافیل شد مرده را زاین زندگی تحویل شد...
 یا چوبوی یوسف خوب لطیف می‌زند بر جان یعقوب نحیف
 ...۱۲۰۸/۲۵۶/۲

آن جا که شمس تبریزی را می‌ستاید و از او یاد می‌کند گویی بوی پیراهن یوسف یافته است که روح و جانش به شمع می‌آید و زنده می‌گردد:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید...
 این نفس جان دامنم بر تافته است بوی پیراهان یوسف یافته است
 ...۱۲۳/۹/۱

در این تصویر تشبیه «یاد و ذکر شمس» به «بوی پیراهن یوسف» قابل ملاحظه است و آمیزه لطافت خیال و اندیشه تصویری بدیع و مورد پسند آفریده است.

داستان ارادت و عشق مولانا به این «پیر آتش دم» از عجایب تاریخ تصوف است و هیچ کس بهتر از مولانا نمی‌تواند آن را شرح دهد. مولانا هر جا به مناسبتی به کلمه «شمس» بر می‌خورد بی اختیار به یاد «شمس تبریزی» می‌افتد، او را می‌ستاید و جانش بوی او را همچون بوی پیراهن

یوسف استشمام می‌کند و به وجد می‌آید.

آن جا که شهر تبریز را وصف می‌کند بسیار رندانه و با کمال قدرت و به زیباترین صورت از این اشاره داستانی سود جسته است. او شهر تبریز را که شهر مراد اوست، بی آن که نامی از شمس ببرد، بسیار زیبا توصیف می‌کند و با تعبیراتی نظیر «نسیم یوسف» و «مصر وصال» زیباترین تصویر را از آن به دست می‌دهد. تصویری کوتاه اما لطیف و زیبا در این تصویر، تبریز شهری است که جان می‌بخشد، نسیمش روحبخش است و روشنی بر روشنی می‌افزاید، شهر وصال به معشوق است و جان را به خنده وامی‌دارد:

زد زدار الملک تبریز سنی بر امیدش روشنی بر روشنی
جاناش خندان شد از آن روضه رجال از نسیم یوسف و مصر وصال

...۳۱۱۱/۱۲۱۰/۶

این تصویر حاصل خیال عاشق شیفته‌ای است که از نسیم شهر معشوق نسیم جان افزا و روحبخش می‌طلبد و می‌بینیم که چگونه رندانه و شاعرانه، در شعر مولوی، این عاشق دلباخته، تبریز «مصر وصال» می‌شود و هوایش «نسیم یوسف» و چگونه جان از آن «روضه رجال» و نسیم جانبخش می‌خندد.

در این تصویر زیبا، ترکیب «مصر وصال» از زیبایی و تازگی برخوردار است که با ایهامی زیبا به داستان یوسف و مصر نیز اشاره کرده و شاعر ضمن القای مفهوم ذهنی خویش لحظه‌های تعمق را طولانی کرده و خیال خواننده را تا دور دست پرواز می‌دهد.

بوی پیراهن یوسف انوار حق و حقیقتی است که جان سالک را روشن می‌کند و دیده دلش را منور می‌سازد، اما سالک باید بوشناس، حقیقت‌نگر و حق بین باشد تا «بوی پیراهان یوسف» دیده‌اش را - دیده درونش را - روشن سازد و راه غلط نپوید و گرنه قانع بودن به نور مستعار و عاشق بینش ظاهری خود شدن، در پی سراب دویدن و از آب دور ماندن است. دیده و جانی که «حالی بین» باشد و صورت پنهان و معنی و حقیقت وجود را درک نکند، حجابی در راه سالک می‌شود و آن جاست که «نار نور می‌نماید» و راهرو سالک، گمگشته و حیران در طریق خود باز می‌ماند و به وصال نمی‌رسد:

بوی پیراهان یوسف کن سند زان که بویش چشم روشن می‌کند...
دم بدم در روفتد هرجا رود دیده و جانی که حالی بین بود

...۳۲۴۳/۷۸۳/۴

به این ترتیب در شعر مولانا، رهرو حقیقت بین بوی پیراهن یوسف را سند می‌کند زیرا او

می داند که بوی آن دیده را روشن می سازد و سینه را سینا می کند. به همین جهت سالک رفته رفته به نور غیب منور می شود. او که ملک دل می طلبد و به سوی «باغ و بستان» حقایق می شتابد، در آغاز راه بوی آن را می جوید و آن بو «جاذب جانش» می شود و نور چشمانش می گردد و به سوی بستانش می کشاند و راه «رشد» را به او می نمایند زیرا بو جاذب جان است و یوسف نیز به همین دلیل «الْقُوَّةُ عَلَى وَجْهِ أَبِي» (سوره یوسف (۱۲) آیه ۹۳) می گوید:

بر نمی داری سوی آن باغ گام	بوی افزون جوی و کن دفع زکام
تا که آن بو جاذب جانت شود	تا که آن بو نور چشمانت شود...
گفت یوسف ابن یعقوب نبی	بهر بو آلفُوا عَلَى وَجْهِ أَبِي

...۳۲۷۸/۳۵۳/۲

اما همه بوها نیز جاذب جان و بینا کننده چشم نیستند و راه رشد نمی نمایند، بلکه این بوی گل‌های دل‌های پرفراست که چشم را نور می دهد و «بوی یوسف است که دیده را یاری می کند»:

باغ دل را سبز و تر و تازه بین	پرزغنچه ورد و سرو و یاسمین...
بودای چشم باشد نور ساز	شد زبویی دیده یعقوب باز
بوی بد مر دیده را تاری کند	بوی یوسف دیده را یاری کند
تو که یوسف نیستی یعقوب باش	همچو او با گریه و آشوب باش

...۱۹۴۴/۹۶/۱

در این تصویر مولانا با دیدی شاعرانه بین مواد دور از ذهن ارتباط برقرار کرده که نشان دهنده ذوق تلفیق اوست و همان طور که روش اوست با استفاده از این مایه داستانی میان فکر و اندیشه خویش و ضمیر خواننده ارتباطی ایجاد کرده است.

یوسف، او که بوی پیراهنش داروی شفا بخش چشم یعقوب می شود، در شعر مولانا مثالی از ولی کامل و پیراست که سِمَت محبوبی و معشوقی دارد و یعقوب نمودار طالب و سالک است که باید به پیر عشق ورزد. به این ترتیب لزوم انتخاب پیر و مرشد و رهبری خیر و آگاه را در راه سلوک یادآور می شود و «نارویده پیران» را هشدار می دهد که بی صحبت پیر راهبر نمی توان در این طریق ره سپرد چه «کحل عزیزی» با اوست و روشنایی دیده از او، و سالک نور رهبری او را بر «قمیص یوسف جان» می زند تا روشنایی یابد و راه حقیقت مطلق بر او روشن گردد:

از من ار کوری بیابانی روشنی	بر قمیص یوسف جان بر زنی...
غیر پیر استاد و سر لشکر مباد	پیر گردون نی ولی پیر رشاد...

من نجویم ز این سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر

۴۱۲۱/۱۲۶۲/۶ ...

بدین سان مولانا با هوشیاری و رندانه ترکیب زیبا و بدیع «قمیص یوسف جان» را می‌سازد تا نور هدایت پیر ارشاد را بر آن بتاباند و فضای شعرش را روشن گرداند و لطافت ذوق و اندیشه و پرواز خیال را با هم بیامیزد و با استفاده از این رمز و اشاره داستانی با بیانی شاعرانه و در عین حال کوتاه زیباییهای مناسب با مضمون خلق کند.

ترکیباتی نظیر «بوی یوسف، نسیم یوسف، قمیص یوسف، سه گز کرباس، پوستین یوسف، ریح یوسف، پیرهن غماز و قمیص یوسف جان» حاصل خیال و اندیشه گسترده اوست و همه جا تنها با استفاده از همین ترکیبات به صورت رمز و اشاره حادثه را در ذهن خواننده زنده می‌کند بدون آن که به جزئیات آن توجه کند و آنها را بازگونماید.

صرف نظر از چند موردی که مناسبت‌های لفظی شاعر را به استفاده از این رمز و داستان واداشته است در بقیه موارد مولانا با دقت نظر و خوش ذوقی بین معانی عارفانه ذهنی خویش و این رمز ارتباط برقرار کرده و وسعت نظر و مهارت خویش را در بهره‌گیری از اشارات داستانی اثبات نموده است.

آن جا که همه حوادث مربوط به انسان را در دایره قدرت و امر حق تعالی قرار می‌دهد و تأثیر ممکنات را به اراده و فعل حق مستند می‌داند، باد و آتش را سرمست «خمر حق» می‌گرداند و باد اجل را نرم و خوش همچون نسیم یوسفان بر جان عارفان و یوسف سیرتان می‌زند و باد اجل را ماهرانه جانبخش می‌سازد:

باد آتش می‌شود از امر حق هردو سرمست آمدند از خمر حق...

همچنین باد اجل با عارفان نرم و خوش همچون نسیم یوسفان^۱

۸۶۴/۴۴/۱ ...

مولانا در جهان گسترده ذهنی اش تشبیه را برای ساختن تصویر آسانتر یافته و در این مورد نیز به صورتی بسیار جالب توجه «نسیم مرگ عارفان پا کدل و باایمان» را به «نسیم جانبخش و بوی پیراهن یوسف» تشبیه می‌کند و تصویری پویا و زیبا ایجاد می‌نماید و با آن که نسیم یوسفان نرم و خوش می‌وزد جوشش عشق و حیات از هیاهوی دنیای شعر مولانا نمی‌کاهد.

۱ - الْقَوْتُ رَیْحَانَةُ الْمُؤْمِنِ (کنوز الحقایق، ص ۱۳۶) و حدیثی که به موجب آن ملک الموت به صورت جوانی زیبا با لباسی

خوب و بوی خوش بر مومن ظاهر می‌شود. (احیاء العلوم، ج ۴، ص ۳۳۴)

زیبایی یوسف

یوسف در ادبیات فارسی مظهر و رمز زیبایی مطلق است. زیبایی او آنچنان است که در قرآن نیز به آن اشاره شده و زنان مصر او را «مَلِک» خوانده‌اند.^۱

زیبایی بی‌منتهای او که همواره با نامش تداعی می‌شود در سرگذشتش نیز تأثیر فراوان داشت. او را به غلامی بردند و در بازار برده فروشان مصر به عنوان غلامی بسیار زیبا به قیمتی گزاف فروختند و پس از آن نیز همین زیبایی باعث عشق دیوانه‌وار زلیخا نسبت به او شد؛ دین و دل باخت و بعدها نیز دیگر زنان مصر در برابر زیبایی او تاب مقاومت نیاورند و از خود بیخود شدند و دست خویش را به جای ترنج بریدند.

داستان زیبایی یوسف و داستان آن با زنان مصر در ادبیات فارسی جلوه‌ای زیبا یافته بخصوص در شعر عارفانه به گونه‌ای بسیار جالب توجه متجلی شده است. زیبایی او مظهر و نمونه‌ای از زیبایی مطلق حق است و مولانا نیز اغلب آن را در همین معنی به کار برده است. وی در تفسیر این دو بیت شعر از سنایی:

نازارا روی ببايد همچو ورود چون نداری گرد بد خویی مگرد
زشت باشد روی نازيبا و ناز سخت باشد چشم نابينا و درد
به گونه‌ای بسیار شاعرانه و زیبا قصه زیبایی یوسف را متجلی ساخته و با لحنی عارفانه و شاعرانه تواضع و فروتنی انسان را در برابر آن زیبای مطلق، او که همه زیباییها، پاکيها و يک رنگيها از اوست، بخوبی نشان می‌دهد و «نازش خوبی کردن» در مقابل یوسف را مجاز نمی‌داند زیرا در برابر این زیباترین زیبا، زیبایی و کمال مطلق، جز نیاز و آه یعقوبی سزاوار نیست:

بشنو این پند از حکیم غزنوی تا بیاسی در تن کهنه نوی
پیش یوسف نازش خوبی مکن جز نیاز و آه یقعوبی مکن...
از بهاران کی شود سرسبز سنگ خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ

...۱۹۵۵/۹۷/۱

به عقیده مولانا، باید در مقابل این زیبای مطلق «آزمون را یک زمانی خاک شد» تا از این خاک گل‌های رنگ رنگ بروید و باغ دل پرسبزه و گل محبت و عشق گردد و بوی آن جان و روح را تا خلد و کوثر رهبری کند، داروی نور ساز شود و دیده یعقوبان را یاری دهد.

۱- سورة يوسف (۱۲) آیه ۳۱ (... وَفَلَن حَاشَ لَهِ يَا هَذَا بِشَرِّ إِن هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ).

در شعر مولانا روی خوب یوسف بر پدر «جامی» می‌شود تا با آن «بادۀ طروب» بنوشد، اما آنچه که برادران یوسف از جام رخ خوب و زیبایی او می‌نوشند «زهراب کینه افزا» است و باز بر زلیخای عاشق چون «شکر» است چه او عاشق آن خویروست:

صورت یوسف چو جامی بود خوب	زان پدر می‌خورد صد بادۀ طروب
باز اخوان را از آن زهراب بود	کان در ایشان خشم و کینه می‌فزود
باز از وی مر زلیخا را شکر	می‌کشید از عشق افیونی دگر
غیر آنچه بود مر یعقوب را	بود از یوسف غذا آن خوب را

...۳۳۰۱/۱۰۰۲/۵

به این ترتیب مولانا با استفاده از این مظهر زیبایی عشق صوری و مجازی را با عشق معنوی و حقیقی مقایسه می‌کند و با تشبیه صورت یوسف به جام باده - که از لطف و زیبایی خاص برخوردار است و خیال دور پرواز شاعر را نشان می‌دهد - به بیان این نکته می‌پردازد که «می‌غیب»، آن می‌پنهان از دیده نامحرمان، چگونه بر محرمان هویدا می‌شود و بحر عشق یزدان یکی را در خود غرق می‌سازد و دیگری را از قطره‌ای نیز بی‌نصیب می‌گرداند. این شراب معرفت به چشم ناصواب روی نمی‌نمایاند و ظرف خود حجابی است که در راه شناخت مانع رسیدن و دیدن حقیقت می‌گردد. این نوشنده می‌است که آن را «زهراب» بیابد یا «می صافی و بادۀ طروب». اما آنان که حق جمعیت خاطرشان می‌دهد و جانشان را به نور خویش منور می‌سازد، شراب و شربت معرفت می‌نوشند و این مالک الملک است که «مُلک حسن» می‌بخشد تا یوسفان چون «ماءِ مزَن» شوند و «مشکات جسمشان» نور بیچون را پذیرا شود و «زجاج دلشان» بر عرش و افلاک نور پاشد. آنان در آتش عشق از پیش سوخته‌اند و ویران گشته‌اند تا گنج را در خود پنهان سازند و سینه خویش را از جمال دوست روشن نمایند. ادراک غیراندیش را از خود دور ساخته‌اند و راه خویش را به اندرون گشوده‌اند. آنان آموخته‌اند که باید زیبا شوند تا به آن زیبا برسند و باغ جانشان طراوت و شادابی یابد:

مالک الملک است بدهد ملک حسن	یوسفی را تا بود چون ماءِ مزَن...
یوسف و موسی ز حق بردند نور	در رخ و رخسار و در ذات الصدور

...۳۰۵۸/۱۲۰۷/۶

اما کسانی که خود یوسف صفت نیستند و زیبایی و جمال یوسفی ندارند، دریچه دل خویش را به سوی آن زیبا می‌گشایند تا از شکاف آن، از شعاع نور وجودش بهره گیرند و از «سیران یوسف» شرف یابند. بر زیبایی مطلق عاشق می‌شوند و عشق می‌ورزند و سینه خویش را از جمال دوست

روشن می سازند:

نور روی یوسفی وقت عبور	می فتادی در شباک هر قصور
پس بگفتندی درون خانه در	یوسف است این سوبه سیران و گذر
زان که بر دیوار دیدندی شعاع	فهم کردند پس اصحاب بقاء
خانه ای را کش دریچه است آن طرف	دارد از سیران آن یوسف شرف
هین دریچه سوی یوسف باز کن	وز شکافش فرجه ای آغاز کن
عشق ورزی آن دریچه کردن است	کز جمال دوست سینه روشن است

...۳۰۹۴/۱۲۰۹/۶

زیبایی یوسف در شعر مولانا به صورتهای گوناگون و هربار با لطف و زیبایی بیشتر متجلی می شود. یوسف جرمی جز خوبی و زیبایی ندارد. اعرابی از رخس آب حیوان می چشد و ابوبکر صدیق در وجود محمد (ص) یوسفستان می بیند و یوسف «حدیث بانمکی» است که محمد (ص) از وی املحتر است و سرانجام بلال حبشی، این برده سیاه روشندل، همچون یوسف گناهی جز خوبی ندارد.

همه این تعبیر هماهنگ و متناسب با فضای شعر ساخته می شود و از نوآوری و زیبایی کامل برخوردار است. زیبایی بعضی از تصاویر گاه در حد زیبایی روی یوسف است و با همه کوتاهی همه حادثه را و نهایت زیبایی را تصویر می کند و نشان می دهد:

بعد از آن صدیق پیش مصطفی	گفت حال آن بلال باوفا
کان فلک پیمای میمون بال چست	این زمان در عشق و اندر دام تست
باز سلطان است زان جفدان به رنج	در حدت مدفون شده است آن گنج زفت
جفدها بر باز استم می کنند	پر و بالش بی گناهی می کنند
جرم او این است کاو باز است و بس	غیر خوبی جرم یوسف چیست پس

...۹۵۶/۱۱۰۴/۶

در این تصویر، شاعر با لحنی ساده و متناسب با مضمون و در نهایت شیوایی و رسایی به زیبایی یوسف اشاره می کند و نشان می دهد که او به جرم خوبی، پاکی و صفا و زیبایی گرفتار می شود و زندانی می گردد. و این تصویر اشاره ای است به گروه خوبان یوسف صفتی که همواره مورد خشم و کینه و حسد انسانهای گرگ سیرت- این گروه تحمیق شونده درنده خو- قرار می گیرند و جرمی جز نیکی و صفا و خوبی ندارند. روح بلند و نیالوده به زشتی آنان کینه بد صفتان آلوده ضمیر را برمی انگیزد و همواره جفدان شوم پر و بال این بازان سلطان و یوسفان زیبای بی گناه را بر-

می‌کنند و پروازشان را مانع می‌شوند تا در راه روباه صفتی و دناائشان سدی باقی نماند.
اما در مقابل این گرگ صفتان درنده خو و جفدان شوم «اعرابیانی» هستند که «آب حیوان از رخ یوسف» می‌چشند، از مجاز به حقیقت می‌رسند و مست دیدار می‌گردند و با نوشیدن آب حیات خود را جاودانه می‌سازند:

همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید

۲۸۴۹/۱۴۲/۱

این گونه بهره‌گیری از اشارات داستانی نشانه کمال ذوق و خیال بلند و اندیشه روشن شاعر است. تصویری که در این جا ارائه شده تصویری ساده، زیبا و شاعرانه و از نظر هنری و جنبه ادبی بسیار جالب است. بعلاوه با این تصویر زیبایی یوسف را تا ابدیت پایدار جلوه داده و بی‌منتی‌های آن را نشان داده است.

آن جا که ابوبکر صدیق به مدح و ثنای حضرت محمد (ص) می‌پردازد و خود را در مقابل او بنده بندگی‌اش را در دست محمد (ص) عین آزادی می‌داند، از زیبایی یوسف سخن می‌گوید و او را که مظهر زیبایی مطلق است با محمد (ص) مقایسه می‌کند و با هوشیاری خاص و مناسب با فضای خاص شعر (مدح و ثنا) تصویری جالب توجه می‌سازد که لطافت اندیشه او را نیز نشان می‌دهد:

یوسفی جستم لطیف و سیم تن یوسفستانی بدیدم در تو من

در پی جنت بدم در جستجو جنتی بنمود از هر جزو تو

...۱۰۹۱/۱۱۱۱/۶

اگر ابوبکر چشم خویش را از دیدن محمد (ص) عالی همت می‌بیند و پس از دیدن او جز به خواری در چمن نمی‌نگرد؛ نور می‌جوید و نور نور را در وجود او می‌یابد؛ به دنبال یوسف سیم تن و لطیف می‌گردد در حالی که در وجود محمد «یوسفستان» می‌یابد و رشک حورش می‌نامد و او را منبع و سرچشمه همه خوبیها و زیباییها می‌خواند، مولانا نیز «یوسفستانی» می‌سازد تا زیبایی و جلوه‌ای خیره‌کننده به شعر خویش ببخشد و با کمک آن نهایت کمال و زیبایی و پاکی را که در وجود محمد (ص) موجود است، نشان دهد.

و در جای دیگر با استفاده از حدیث «كَانَ يَوْسُفُ حَسَنًا وَلِكُنْتِي أَمْلَحُ»^۱ و حدیث «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيِّنَاتٍ مِنْ قَرِيشَ وَ نَشَاتٍ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ»^۲، به نحوی بسیار جالب میان اندیشه

۱- بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۹۰

۲- نهج الفصاحه، ص ۱۱۰

خویش و زیبایی یوسف ارتباط برقرار می‌کند و این حدیث را شاعرانه جلوه گر می‌سازد و همان گونه که شیوه اوست می‌کوشد تا در آن سوی تصاویر معنا و مقصود خویش را پنهان سازد و خواننده را در جستجوی آن معنا به تلاش وادارد:

پس بزرگان این نگفتند از گزاف	جسم پاکان عین جان افتاد صاف...
جان دشمنان را جسمی است صرف	چون زیاد از نزد او اسمی است صرف
آن به خاک اندر شد و کل خاک شد	این نمک اندر شد و کل پاک شد
آن نمک کز وی محمد املح است	زان حدیث با نمک او افصح است

...۲۰۵۳/۱۰۱/۱

در شعر مولانا همیشه عمق احساس و خبر دادن از چیزی ژرفتر از پوست و سطح به چشم می‌خورد و در ورای آن اندیشه‌های عمیق نهفته است. روابط شگرفی که بین اشارات داستانی و اندیشه‌های خویش برقرار می‌کند نشان دهنده قدرت اندیشه و خیال گسترده اوست. ارتباطی که در این ابیات میان این دو حدیث و اندیشه عارفانه خود یافته بسیار شگفت‌آور و دیرپاب است.

اندیشه‌ای که در این تصویر و درورای «این حدیث با نمک» وجود دارد این است که: جسم مرد کامل بر اثر ریاضت پاک و منزّه می‌گردد و از هوا و شهوت می‌رهد و در طلب کمال با روح همداستان می‌شود و حکم او و اوصاف او همان اوصاف و حکم روح است. اما ارواح دشمنان اولیا به سبب تبعیت از هواهای نفسانی و امیال جسمانی اوصاف اصلی خود را از دست می‌دهد و به پستی می‌گراید و حکم جسم را به خود می‌گیرد، همچنان که سنگ در نمکزار به حکم استحاله پاک می‌شود ولی نمکی که روح را مستحیل و پاک می‌سازد آن نمک معنوی است که حضرت محمد(ص) خود را به آن وصف کرده است و آن قدرت روح و توانایی باطن اوست بر تبدیل فساد به صلاح و ناقص به کامل. همان قدرت و قوه باطن و تأثیری که در وارثان مقام محمدی در هر عصر و زمان موجود است.

در این تصویر لفظ «نمک» ذهن و خیال گسترده مولانا را به علت احاطه‌ای که بر احادیث دارد، به سوی حدیث «کان یوسف حسنا و لکنی املح» می‌کشاند و بی آن که به اصل حدیث اشاره کند و یا این که نامی از یوسف ببرد، یوسف را به نمک تشبیه می‌کند و به این ترتیب تشبیهی دل‌انگیز و گوارای ذوق می‌سازد و سپس در مصراع دوم ترکیب «حدیث با نمک» را به وجود می‌آورد که با ایهامی بس شگفت و دل‌انگیز بار دیگر یوسف را «حدیث با نمک» معرفی می‌کند و بدین سان زیباترین جلوه شاعرانه را به این مظهر زیبایی یعنی یوسف می‌بخشد.

گاه یوسف و زیبایی او وسیله‌ای برای بیان اندیشه نیست و مقصود شاعر از ذکر زیبایی یوسف

بیان مطلق زیبایی و یوسف مظهر و رمز زیبایی و مراد از یوسفان زیبا رویان است:

چون صلاهی وصل بشنیدن گرفت اندک اندک مرده جنبیدن گرفت...
کم زآب نطفه نبود کز خطاب یوسفان زاینند رخ چون آفتاب
... ۴۷۳۸/۶۱۴/۳

یا در بیت زیر «نقش یوسف» کنایه از نقش زیبا و تصویر دلفریب است:

کرد نقاشی دو گونه نقشها نقشهای صاف و نقشی بی صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت نقش عفريتان و ابلیسان زشت
... ۲۵۶۷/۳۱۸/۲

و در جای دیگر این گونه زیبایی یوسف را تصویر می‌کند:

آن حکیمی گفت دیدم در تگی در بیابان زاغ را با لکلی...
آن یکی یوسف رخی عیسی نفس این یکی گرگی و یا خربا جرس
... ۲۱۱۹/۲۹۷/۲

در این تصویر لکلی «یوسف رخ» می‌گردد و زاغی «گرگ و خربا جرس» می‌شود تا نشان داده شود که «شرط جذب جنسیت و قدر مشترک داشتن است» و بدین سان مولانا در کمال دقت و مهارت از نظرگاههای متفاوت به «زیبایی یوسف» نگریسته و هر بار آن را به گونه‌ای تازه جلوه داده و تصاویر و تعبیر یوسف رخی ساخته و آنها را پشتوانه یوسف اندیشه‌های عرفانی و تجربیات ذهنی خود قرار داده و ذوق سلیم و طبع لطیف و غنای فکر خویش را آشکار ساخته است.

یوسف و زلیخا

داستان عشق یوسف و زلیخا در ادبیات عرفانی فارسی جلوه‌ای بسیار شاعرانه دارد. این داستان اسرار محبت را می‌نماید و پاکی و صداقت بی‌منتها را مجسم می‌سازد. عشق پاک و خالصانه‌ای که بظاهر گناه آلود جلوه می‌کند.

زلیخا این عاشق پاک باخته و از خود بیخود، در راه عشق یوسف از همه چیز خود می‌گذرد، زیبایی و جوانی را از دست می‌دهد، به انواع حیل دست می‌زند تا به وصال معشوق برسد و بالاخره نیز به وصال می‌رسد اما آنگاه که در معشوق فنا می‌شود خود معشوق می‌گردد و عاشق معشوق می‌شود و معشوق عاشق.

عشق سرکش زلیخا نسبت به یوسف چنان است که تازیانه بافته شده از دوال طایفی یوسف در برابر آه او آتش می‌گیرد و می‌سوزد، ناله‌ها و گریه‌های او در زمان دوری از یوسف او را نابینا

می‌کند اما او با عشق به وصال زنده می‌ماند و با هوای شنیدن بویی و صدایی از یوسف در سر راهش کمین می‌کند و همه این مسایل باعث می‌شود که او مظهر عاشقان پاک‌باخته گردد و حوادث مختلف زندگی اش به صورت رمز و اشاره در شعر شاعران جلوه کند و دستمایه‌ای برای بیان اندیشه‌های آنان گردد.

مولانا نیز در شعرش و بخصوص در مثنوی به صورتهای گوناگون از داستان عشق زلیخا نسبت به یوسف سخن گفته است.

در جایی که می‌خواهد اندیشه قاصر فهمان کج اندیش را بنمایاند و نشان دهد که آنان از قرآن چیزی جز ظاهر نمی‌بینند، اندیشه آنان را با اشاره‌ای کوتاه به قصه یوسف و زلیخا این گونه تصویر می‌کند:

چون کتاب الله بیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند...
ذکر یوسف ذکر زلف پر خمش	ذکر یعقوب و زلیخا و غمش

... ۴۲۸۴/۵۹۱/۳

اما در مقابل این قاصر فهمان کج اندیش، خردمندان بلند اندیشه‌ای چون مولانا قرار دارند تا هر کلمه قرآن را آیت و نشانه و مظهری از هستی بیابند و در ورای ظاهر آیات حقایق را بنگرند و جلوه گر سازند.

«زلف پر خم یوسف» و «غم عشق زلیخا» را مولانا و امثال او عارفانه در می‌یابند و رندانه مظهر و نمونه و رمز عشق و پاک‌باختگی قرار می‌دهند نه همچون کافران طعنه زن که آن را افسانه پندارند و قابل فهم کودکان:

عشق بحری آسمان بروی کفی	چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردونها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان

... ۳۸۵۳/۱۰۳۳/۵

بنابر این به عقیده مولانا بنیاد جهان هستی بر عشق نهاده شده است. جنب و جوش و روشنایی سراسر عالم وجود از پرتو عشق است و کمال واقعی را در عشق باید جستجو کرد.

مولانا آن جا که به عشق می‌رسد از خود بیخود می‌گردد و هر چه بیشتر از عشق می‌گوید باز هم چون به عشق می‌رسد از آن خجل می‌شود. او از عشقی سخن می‌گوید که خود مبتلایش بوده و به همین دلیل نیز تصویرهای عاشقانه او دنیایی زنده و پرتحرک و شور در شعر او به وجود می‌آورد و عشق پر شور زلیخا به یوسف و بی‌پروایی و شوریدگی او در هوای معشوق در شعر او دریایی پرخروش

است که آسمان بر آن کف می‌نماید.

گاه در یک بیت همه احساس و عشق بی‌منت‌های زلیخا را نشان می‌دهد و گاه نیز تصویر را طولانی می‌کند و با استفاده از این داستان عاشقانه معانی ذهنی خویش را القای نماید:

آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز یوسف کرده بود...
صد هزاران نام گربهر هم زدی	قصد او و خواه او یوسف بدی
گرسنه بودی چو گفستی نام او	می‌شدی او سیر و مست از جام او
تشنگیش از نام او ساکن شدی	نام یوسف شربت باطن شدی
و رب‌دی در دیش زان نام بلند	درد او در حال گشتی سودمند
وقت سرما بودی او را پوستین	این کند در عشق نام دوست این ^۱

... ۴۰۲۴/۱۲۵۷/۶

بدین سان زلیخا، این عاشق پاک‌باخته، همه چیز را یوسف می‌نامد و او را در همه چیز می‌بیند. نام یوسف «شربت باطنش» می‌شود و در سرما گرما بخش اوست. هنگام گرسنگی با گفتن نام او سیر می‌گردد و به هنگام تشنگی سرمست جام نام اوست و مولانا با آوردن و نقل قصه او، اشتیاق سپری ناپذیر عاشق را نسبت به معشوق نشان می‌دهد.

زلیخا از پای نمی‌نشیند و برای وصال از همه چیز می‌گذرد. حتی به انواع حيله‌ها دست می‌زند. خانه‌ای می‌سازد و بر دیوارهای آن تصاویری از خود و یوسف نقش می‌کند و یوسف را به آن خانه می‌برد اما باز هم موفق نمی‌شود که دل یوسف را به دست آورد زیرا یوسف در این جا نیز جز خدا نمی‌بیند چه «یزدان فرد، شش جهت را برای دیده روشنان و مردان حق مظهر آیات می‌کند تا به هر حیوان و نامی که بنگرند از «ریاض حسن ربانی بچزند». یوسف در این تصویر مظهر مردان خداست که شهوات را زیر پا نهاده‌اند و هیچ نقشی آنان را نمی‌فریبد و در هر حال و هر جهت نقش حق را می‌بینند:

همچو آن حجرة زلیخا پر صور تا کند یوسف به ناکامش نظر

۱ - اشاره است به قصه «کانت زلیخا من محبه یوسف نسبت کل شی سواه ولم تسمع سوی فحواه ولم تعرف سوی معنا ولم تنظر الی احد سواه و کانت لاتنام الیل الالحظه ولا تاکل الا من غیر شهوه ولا تنفس الا بذکره و کانت تسمی کل شی یوسف و اذا فصدت یقطر دمها علی الارض فتقول یوسف یوسف. و اذا رفعت راسها الی السماء تری اسم یوسف مکتوبا بالکواکب.» (بحر المحبه فی اسرار الموده، ص ۸۶)

نظیر این مطلبی است که در جلد اول شرح تعرف صفحه ۱۰۶ نقل شده است: «و به قصه زلیخا چنین آورده‌اند که چون محبت بر وی غالب گشت همه صفات وی یوسف گشت. به وقت سرما ذکر نام او بر زبان راندی گرم گشتی... و همچنین در وقت گرسنگی و تشنگی چون یوسف را یاد کردی از طعام و شراب مستغنی گشتی.»

چون که یوسف سوی او می ننگرید	خانه را پر نقش خود کرد از مکید
تا به هر سو بنگرد آن خوش عذار	روی او را بیند او بی اختیار
بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند	از ریاض حسن ربانی چرند

۱۲۳۶/۶/۳۶۴۰...

در آن جا که زلیخای عاشق همه وسایل عشق و عیش و لذت ظاهری را فراهم می سازد این یوسف است که برای رهایی خویش می کوشد و به هر سومی دود تا راهی بگشاید و درهایی را که زلیخا از هر سو بسته است باز نماید:

گر زلیخا بست درها هر طرف	یافت یوسف هم ز جنبش منصرف
یار شد قفل در و ره شد پدید	چون توکل کرد یوسف بر جهید
گرچه رخنه نیست عالم را پدید	خیره یوسف وار می باید دوید
تا گشاید قفل و در پیدا شود	سوی بی جایی شما را جا شود

۸۷۶/۵/۱۱۰۵...

مولانا در این تصویر با مهارت تمام از حادثه بستن درها به وسیله زلیخا سود می جوید و به نصیحت گویی می پردازد. این حادثه در ذهن روشن و خلاق او تصاویری از دنیای زشت و لذات ظاهری و نابود شدنی آن می سازد که به نظر او نباید خود را آلوده این گرداب و گنداب ساخت و تن را که هیزم دوزخ است پرورد، چه «تن همان بهتر که باشد بی مدد»، بلکه در راه رهایی از این زندان هفت بند، یوسف وار باید جهد کرد و بی ترس دوید تا راه رهایی را یافت و حتی اگر پای رفتن نباشد باید توکل کرد و پیش رفت تا به روزن امید رسید.

زلیخا که مظهر فریب و در عین حال تسلیم است، مظهر پیکبازی و از خود بی خودی و بی خبری نیز هست. او بی تابانه می کوشد تا در معشوق فنا شود و به وصال برسد. در هفت وادی عشق و هفت مرحله سلوک را می بندد و می خواهد بدون گذشتن از این مراحل پا به پله آخرین نهد و به وصال محبوب برسد و یوسف که مظهر پاکی و مقاومت در برابر ناپاکیه است درهای بسته را می گشاید، از هوا و هوس می گریزد، تن به بند و زنجیر می دهد و در عین وصال از زلیخا چشم می پوشد تا در واقع به حقیقت رساننده عاشق خود باشد.

«زیبایی یوسف هرگز وسیله ای برای تخریب فکر و نیت او نیست. او که خدا را شناخته بود، او که فساد را نیز شناخته بود و شکر گزار نیروها و استعدادهای خداداد خود بود زیبایی اش نیز وسیله ای شد در جهت راهی که خدا برایش در نظر گرفته بود. یعنی زیبایی اش نیز عملکردی

خداپسندانه داشت.» او آتش عشق را در دل زلیخا شعله‌ور می‌سازد اما خود با لطف حق و پایمردی خویش آتش هوس را در وجود خود خاموش می‌کند و چون شیر خود را از آلودگی‌ها در امان نگاه می‌دارد و از «زلیخای لطیف سروقد» چشم می‌پوشد:

آتشی باید بشسته زاب حق همچو یوسف معتصم اندر رهق
کز زلیخای لطیف سروقد همچو شیران خویش را واپس کشد

...۳۸۷۳/۱۰۳۳/۵

اگر یوسف از زلیخا چشم می‌پوشد، زلیخا نیز سر از پا نشناخته تا آخرین لحظات زندگی از عشق می‌گوید و بالاخره نیز به وصال معشوق می‌رسد و جوانی خود را با دعای یوسف باز می‌یابد در حالی که «قلب و سینه صیقلی یافته به سوهان غم عشق او» همچنان پاک و جوان مانده است. اما این زیبایی ظاهری اوست که باز هم در راه معشوق از دست رفته است و دور از معشوق و در هجر جانگداز او «قدش خمیده و چشمش کور شده است» و همین گنجینه عشق و دل صفا یافته اوست که در پایان راه راهگشا و به سعادت رساننده او می‌شود:

صیقلی کن یک دوروزی سینه را دفتر خود ساز آن آینه را
که زسایه یوسف صاحبقران شد زلیخای عجوز از سرجوان

...۱۲۹۰/۱۱۲۱/۶

در کنار این گنجینه عشق و دل صاف، زلیخا رنج می‌کشد تا از عجوزی به جوانی راه می‌یابد و آب حیوان عشق را در درون ظلمت و تاریکی رنج و استقامت و این راه پرخطر و ناهموار به دست می‌آورد. پروانه وار گرد شمع مطلق پروبال می‌زند، هستی مجازی خود را در آتش عشق او می‌سوزاند، از خود می‌رهد و می‌پژمرد و به او می‌گراید و زنده می‌شود، و چون نیستی یافت و فانی شد حیات جاودانی می‌یابد.

عشق صوری او درخت جسمش را خشک و زرد کرد اما عشق واقعی او بیخ درخت هستی اعتباری را خشکاند و او را از خود بیخود کرد و میراند:

چون زلیخا یوسفش بروی بتافت از عجوزی در جوانی راه یافت
زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت است

...۴۸۳۲/۱۲۹۸/۶

این است جلوه شاعرانه داستان عاشقانه‌ای که قاصر فهمان کج اندیش آن را افسانه می‌نامند اما خیال گسترده و اندیشه متعالی مولانا قهرمانش را مظهر عشق واقعی می‌سازد از عجوزی به جوانی می‌کشد و طراوت عشق را به فضای دل انگیز شعرش می‌بخشد تا خواننده نیز به همراه این

عاشق سرگشته آب حیوان سخنش را بنوشد و نوش بادش را نیز به کوری چشم نامحرمات بشنود:
این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد.

یوسف و قصه زنان دست بر

یکی از حوادث مهمی که در سرگذشت یوسف به آن بر می خوریم حادثهٔ بریدن دست به وسیلهٔ زنان مصری است. این واقعه به صورت بسیار زیبایی در قرآن آمده^۱ و بعدها در ادبیات فارسی به صورتهای گوناگون مورد استفاده قرار گرفته است. مولانا نیز با استفاده از این داستان سعی در ساختن تصویرهایی می کند که بتواند افکار و اندیشه هایش را با بیانی حسی و زیبا به خواننده القا نماید. ذوق خلاق و زاینده او هر لحظه تصویری تازه می آفریند. گاه با اشاره و تلمیحی بسیار زیبا مسایل دشوار عرفانی را به صورتی ساده و شاعرانه بیان می کند و با برقرار کردن ارتباط میان مواد دور از ذهن و سبغت نظر و مهارت خود را در بهره گیری از اشارات داستانی و تجلی شاعرانه آنها نشان می دهد:

اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کف را نخست

۲۹۷۵/۹۸۵/۵

بی گمان از آن جهت که انسان دارای شعور ذاتی است و از طرفی دارای حس است نمی تواند مجبور باشد و «واجبست» تنها شایسته و مخصوص انسان مختار است بنابراین اگر کسی مرتکب خطا می شود و یا ستم روا می دارد خود اوست که از شیطان نفس پیروی کرده و مجبور نبوده است. اختیار در درون انسان وجود دارد اما باید علت و سببی برای به حرکت در آمدن آن موجود باشد همچنان که زنان مصر نیز پس از دیدن روی یوسف دستهای خود را بریدند.
مولانا در جای دیگر وقتی حکایت «امرؤ القیس» را نقل می کند و او را به زیبایی وصف می کند «یوسف وقتش» می نامد و با اشاره ای کوتاه به «زنان ملک مه» ظرافت طبع و دقت نظر خود را نشان می دهد:

آن ملک بر خاست شب شد پیش او گفت او را ای ملیک خوبرو
یوسف وقتی دو ملک شد کمال مرتورا رام از بلاد و از جمال

۱ - وَقَالَ يَسُوْفُ فِي الْمَدِيْنَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيْزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًا اِنَّا لَنَرِيْهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَيْهِنَّ وَاَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَاَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرِجْنَ عَلَيْنَّ فَلَمَّا رَاَتْهُنَّ اُكْبِرْتُهُ وَ قَطَعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لَكَ مَا هَذَا بَشَرًا اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ (سورة يوسف ۱۲)
آیات ۳۰ و ۳۱).

گشته مردان بندگان از تیغ تو وان زنان ملک مه بی میغ تو

...۳۹۹۲/۱۲۵۵/۶

اما اگر همه جا زیبایی یوسف باعث می‌شود که زنان اختیار از کف داده و از خود بیخود شوند و دستها را ببرند، در شعر مولانا گاه یوسف از حیرت چون زنان دست‌بر، بی اختیار می‌شود و این زمانی است که زیبایی روح الامین این گونه شاعرانه توصیف می‌شود:

دید مریم صورتی بس جانفزا جانفزایی دلربایی در خلا...
صورتی که یوسف اردیدی عیان دست از حیرت بریدی چون زنان

...۳۷۴۶/۵۶۵/۳

نوآوری و زیباشناسی خاص که در این گونه استفاده از اشارات داستانی دیده می‌شود نشان دهنده بینش خاص و مستقل شاعر است. آنچه در این بیت قابل ملاحظه است توجه به نوعی اغراق شاعرانه است.

در جای دیگر نیز این واقعه مایه تعبیر و تصویری تازه شده است و نشان می‌دهد که هرگاه انسان به جد مشغول شود از درد خویش نیز بی‌خبر خواهد شد آن چنان که زنان مصر نیز چون غرق تماشای روی یوسف شدند و به آن مشغول گردیدند از خود بیخود شده ساعدهای خویش را پاره پاره کردند:

چون به جد مشغول باشد آدمی او ز دید رنج خود باشد عمی
از زنان مصر یوسف شد سمر که ز مشغولی بشد ز ایشان خبر
پاره پاره کرده ساعدهای خویش روح واله که نه پس بیند نه پیش

...۱۶۲۹/۴۶۰/۳

ملاحظه می‌شود که دید گسترده مولانا سبب شده است که سرعت رابطه‌ای بین این واقعه و اندیشه خود برقرار کند، رابطه‌ای که معمولاً از چشم دیگران پنهان است.

در شعر مولانا زنان مصر هیچ گاه بوالهوس تصویر نشده‌اند، بلکه همه جا مظهر پاک‌باختگی و از خود بیخودی هستند. عقل را در راه عشق دوست قربان می‌کنند تا در پس این حیرت و بیخودی هر سر مویشان عقلی شود و زمانی بر رواق عشق یوسف می‌تازند که عقلها را درباخته و زیرکی را فروخته باشند:

چون ببازی عقل در عشق صمد عشر امثالت دهد یا هفتصد
آن زنان چون عقلها در باختند بر رواق عشق یوسف تاختند
عقلشان یک دم سست ساقی عمر سیر گشتند از خرد باقی عمر

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال ای کم از زن شوفدای آن جمال

...۳۲۳۶/۹۹۹/۵

عشق پرشور و هیجان مولانا همه جا در اشعارش نمایان است و چراغ کم سوی عقل را در برابر شمس عشق بی نور و فایده می یابد. به نظر او آنان که در راه عشق حق، عقل را به کناری می نهند پیروز و سربلند هستند زیرا در عشق، عقل را جایی نیست و بحث و قیل و قال در آن راهی ندارد و حیرتی که از عشق دست می دهد انسان را به خاموشی وای می دارد تا مبادا آن گهر گرانبها از دست برود و آن مرغ سعادت و عشق پرواز گیرد.

عشق یوسف زیبا روی چنان عقل را از زنان ربود که تا همیشه از عقل و خرد سیر گشتند. پس چگونه عاشق جمال حق می توان بود و او را از روی تعقل پرستید؟ او که به وجود آورنده حسن یوسف و خود اصل حسن است.

در سرزمین عشق پاک و خالصانه و عارفانه پای استدلالیان چوبین است و آنان که مردانه در این راه پرخطر گام می نهند و کم از زنان مصری نیستند می توانند این راه را طی کنند و به معشوق نیز خواهند رسید.

بدین سان مولانا با استفاده از این اشارت داستانی ظریفترین احساسهای عاشق را به معشوق نشان می دهد. او زیبایی عشق و بی منتهایی آن و حیرت در برابر معشوق مطلق و از خود بیخودی را بسیار طبیعی و زیبا تصویر می کند و دیوانگی و حیرت در برابر معشوق را این گونه می ستاید:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر...
ابلهانند آن زنان دست بر از کف ابله و زرخ یوسف نذر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقلها باری از آن سوی است کاوست

...۱۴۱۸/۶۹۲/۴

به عقیده مولانا رهایی از چنگال عقل آسان به دست نمی آید. باید شراب عشق نوشید، شرابی که از «خم بلی» در جام دل ریخته می شود و مستی آن یکشبه نیست. مستی آن چنان است که از خود بیخود می کند. این شراب «زود گیر» عقل را آواره می سازد و چنان بیخودی در عاشق به وجود می آورد که حتی ذوالفقار نیز برتن او کارگر نمی افتد زیرا بیخود فانی است و ایمن و تا ابد در ایمنی ساکن است.

مولانا مستی حضور و بی خویشی از وصال محبوب را همچون بی خویشی زنان مصر می داند که جامی از خم بلی نوشیده اند و عاشق روی یوسف گشته اند و دستها را شرحه شرحه می کنند و از آن خبر ندارند:

حلمشان همچون شراب خوب نغز نغز نغزک بررود بالای مغز...
 زان زنان مصر جامی خورده‌اند دستها را شرحه شرحه کرده‌اند
 ...۲۱۱۱/۷۲۶/۴

به این ترتیب مولانا رندانه، زنان دست بر مصر را نمونه عارفان به حقیقت رسیده‌ای می‌داند که سرمست از «شراب خم بلی» گشته‌اند و در عالم بیخودی و مستی حضورشان در برابر آن زیبای مطلق دستها را شرحه شرحه کرده‌اند. وی با خوش ذوقی و دقت نظر تصاویری پویا می‌آفریند که رسایی هریک از آنها برای بیان معنی مورد نظر در عین سادگی مواد مورد استفاده قابل توجه و نشان‌دهنده بینش آگاهانه و مهارت او در بهره‌گیری از اشارات داستانی و تجلی شاعرانه رمزه‌است.

یوسف و خوابگزاری و خواب

خواب و خوابگزاری در زندگی یوسف نقش مهمی داشته است. او در آغاز زندگی در خواب می‌بیند که ماه و خورشید و یازده ستاره او را سجد می‌کنند و بازگو کردن این خواب مسیر زندگی او را تغییر می‌دهد. از طرفی او خوابگزاری است بی نظیر که همین هنر او باعث رهایی اش از زندان می‌شود و به عزیزی مصر می‌رسد.

این جنبه از زندگی یوسف نیز در شعر مولانا جلوه‌ای شاعرانه و عارفانه دارد و مولانا با بهره‌گیری از آن بهانه‌ای به دست آورده است تا افکار عارفانه خویش را بیان کند. گاه صریحاً به خواب دیدن یوسف اشاره کرده و با این که مواد تشکیل دهنده تصویر، ساده و واضح است کوشش شاعر بر آن است که در آن سوی تصویر معنا و مقصودی پنهان سازد و خواننده را به جستجوی معنای مورد نظر وادارد:

او به سوی آسمان می‌کرد رو کای خداوند کریم لطف خو...
 من نمی‌کردم گزافه آن دعا همچو یوسف دیده بودم خوابها
 دید یوسف آفتاب و اختران پیش او سجده کنان چون چاکران
 اعتمادش بود بر خواب درست در چه وزندان جز آن را می‌نجست
 ز اعتماد آن نبودش هیچ غم از غلامی و ز ملام و بیش و کم
 اعتمادی داشت او بر خواب خویش که چو شمعی می‌فروزدش ز پیش
 ...۲۳۶۸/۴۹۶/۳

مولانا ضمن بیان داستان طولانی «طلب روزی حلال بی کسب و رنج در زمان داوود

علیه السلام و مستجاب شدن دعای او) آن جا که امیدواری مرد طالب روزی را تصویر می‌کند از واقعه خواب دیدن یوسف سود می‌جوید و با کنایه بسیار دلپذیر و شگفت‌آور «خوابها دیده‌ام» دعای مرد طالب را به خواب یوسف تشبیه می‌کند و همچنان که یوسف به خواب خود اعتماد دارد و در چاه و زندان از هیچ چیز نمی‌هراسد و بریلا اعتراض نمی‌کند و در راه رسیدن به آرزو مست و بی‌خیال پیش می‌راند و جز تعبیر آن خواب را نمی‌جوید، این طالب نیز به لطف حق امید دارد و «خوابها دیده است». او از غیر حق کور می‌شود و به لطف حق بینا می‌گردد و این کوری را مقتضای عشق می‌داند. برگرد لطف او می‌گردد و آن را همچون خواب یوسف تکیه گاهی مطمئن برای خویش می‌داند. تکیه گاهی که او را از هیچ چیز نترساند و دعایش را اگر چه در چشم کوردلان بی‌مقدار و بی‌قدر است در چشم خداوند کریم و لطف خو چون چراغی سازد:

تو که بینایی ز کورانم مدار	دایرم برگرد لطفست ای مدار
آن چنان که یوسف صدیق را	خواب بنمودی و گشتی متکا
مر مرا لطف تو هم خوابی نمود	آن دعای بی‌حدم بازی نبود

...۲۴۰۲/۴۹۸/۳

در شعر مولانا کلمات پوست و ظاهر و سطح را تشکیل می‌دهند، در حالی که اوبه ذات و درون آن توجه دارد. حادثه را وسیله‌ای برای القای اندیشه می‌داند و با مهارت تمام و با کمک تلمیحات و اشارات در اندیشه خواننده صورت روشنی از آنچه در ضمیر خویش دارد تصویر می‌کند چنان که در تصویر دیگری با بیانی صریح خواب یوسف را بیان می‌کند و از آن نتیجه‌ای عارفانه می‌گیرد:

سر بلندم من دو چشمم هم بلند	بینش عالی امان است از گزند...
همچو یوسف کاو بدید اول به خواب	که سجودش کرد ماه و آفتاب
از پس ده سال بلکه بیشتر	آنچه یوسف دیده بد بر کرد سر
نیست آن ينظر بنور الله گزاف	نور ربانی بود گردون شکاف

...۳۴۱۵/۷۹۲/۴

در این تصویر یوسف مظهر و رمز انسان آگاه و هشیاری است که با دیده حقیقت بین آینده را می‌نگرد و بینش عالی او را از گزند مصایب محفوظ می‌دارد. او در مقابل سیاه‌دلان بی‌ایمان قرار دارد که اسیر و در بند حس حیوانی خویشند و جز پیش پای خویش نمی‌بینند. اما دل‌هایی که یوسف صفت به نور حق تابان می‌شوند و فروغ از روی محبوب حقیقی می‌گیرند از غیب آگاهند و باز جان‌شان در گلزار غیب سیر و پرواز می‌کند. این پاک‌دلان روشن‌دل که ينظر بنور الله می‌شوند دیده

دل می‌گشایند و نور ربانی در قلب و روحشان جایگزین می‌گردد و آنان را بر اسرار غیب آگاه می‌سازد:

به عقیده مولانا وقتی دیده دل پاکان آن چنان روشن می‌گردد که آینده را می‌بینند دیگر امید بستن به نور مستعار شایسته نیست. صوفی صافی و کامل کسی است که «ادراک غیر اندیش» خود را از خود دور کند و دل خود را روشنی بخشد. این انسان آگاه «اصل بینی» را پیشه می‌کند و دل به بی‌سوی می‌بندد زیرا او دریافته است که بخشش حق بر اهل نیاز نهایت ندارد و داد حق با جان می‌آمیزد آن چنان که «آن تو باشی و تو آن». بنابراین امید به غیر حق بستن و اندیشیدن به غیر او ناصواب است زیرا:

جسم سایه سایه دل است جسم کی اندر خورپایه دل است
بعلاوه، خلق همه محتاج اویند بنابراین توسل و تقاضای یاری از غیر او «با حضور آفتاب با کمال، رهنمایی جستن از شمع و چراغ و در نهایت ترک ادب و انعکاس هوا و هوس است» و چنین شخصی مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. این گونه اشخاص تشنگان کف پرستی هستند که خود را از آب صافی دور می‌کنند و شب پرستان خفاش صفتی هستند که آفتاب را نمی‌بینند:

با حضور آفتاب با کمال	رهنمایی جستن از شمع ذبال...
بی‌گمان ترک ادب باشد زما	کفر نعمت باشد و فعل هوا...
آن چنان که یوسف از زندانیی	با نیازی خاضعی سعدانیی
خواست یاری گفت چون بیرون شوی	پیش شه گردد مرادت مستوی
یاد من کن پیش تخت آن عزیز	تا مرا هم واخرد ز این حبس نیز...
پس جزای آن که دید او را معین	ماند یوسف حبس در بضع سنین
یاد یوسف دیواز عقلش سترد	وز دلش دیو آن سخن از یاد برد
ز این گنه کامد از آن نیکو خصال	ماند در زندان ز داور چند سال
که چه تقصیر آمد از بحر و سحاب	تا تو یاری خواهی از ریگ و سراب...
عام اگر خفاش طبعند و مجاز	یوسف داری تو آخر چشم باز...
پس ادب کردش بدین جرم اوستاد	که مساز از چوب پوسیده عماد
لیک یوسف را به خود مشغول کرد	تا نیاید در دلش زان حبس درد
آن چنانش انس و مستی داد حق	که نه زندان ماند پیش نه غسق

...۳۳۹۲/۱۲۲۴/۶

بدون شک در این تصویر وسعت نظر و خیال بلند پرواز و گسترده مولانا سبب شده است تا او

برای بیان اندیشه عالی «یاری خواهی از خداوند» به «تقاضای یوسف از زندانی برای رهایی خود» توجه کند و با بیانی ساده و زیبا از یک سو گوشه‌ای از حوادث مربوط به این شخصیت را روشن ساخته و از سوی دیگر زیبایی‌هایی متناسب با موضوع و مضمون خلق کند که پیوستگی و هماهنگی اجزای این تصویر قابل ملاحظه است. بخصوص در آن جا که به ملامت و سرزنش یوسف می‌پردازد، لحن کلام بقدری آرام است که تناسب آن با شخصیت یوسف آشکار است و چون غرض تنها ادب کردن و راهنمایی یوسف است این استاد، استادانه با اوسخن می‌گوید و از او می‌خواهد که از چوب پوسیده تکیه گاه نسازد و همچنین برای آن که آن حبس در دلش دردی ایجاد نکند - از آن جهت که محبوب خداست - این استاد مهربان آن چنان مستی و انسی به او می‌بخشد که رنج زندان را احساس نکند.

خواب عزیز مصر نیز در شعر مولانا وسیله‌ای برای ایجاد تصاویر زیبا و بیان اندیشه‌های عرفانی است. مولانا با اشاره‌ای صریح به تفسیر آیه «إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عَجَافٍ»^۱ می‌پردازد و به دنبال آن نتیجه می‌گیرد که این گاوان لاغر شیرانی بوده‌اند که در صورت ظاهر گاو می‌نمودند و بر همین قیاس انسان نیز در درونش شیری پنهان است که او را می‌خورد تا صافی و فرد شود و با آن یک درد او از همه دردها پاک می‌شود و بر آسمان قدم می‌گذارد و به مقام عالی معرفت می‌رسد:

آن عزیز مصر می‌دید به خواب	چونکه چشم غیب را شد فتح باب
هفت گاو فربه پس پروری	خوردشان آن هفت گاو لاغری
در درون شیران بدنند آن لاگران	ورنه گاوان را نبودندی خوران
پس بشر آمد به صورت مرد کار	لیک در وی شیر پنهان مرد خوار
مرد را خوش و خورد فردش کند	صاف گردد دُردش ارددش کند

...۹۳۲/۸۶۷/۵

بی‌شک تخیل کمتر شاعری به چنین باریک اندیشی پرداخته است که مطمئن شود هفت گاو لاغری که گاوان فربه را خورده‌اند گاو نبوده‌اند بلکه شیرانی بوده‌اند که از عهده چنین کاری برآمده‌اند و پس از آن رابطه‌ای این چنین دشوار و دیرپا را بین این شیر و شیر درون آدمی که کم کم او را می‌خورد تا فردش سازد و از آلودگی زهائش کند، برقرار ساختن و آن را آسان یاب کردن نتیجه فکر بلند، پویایی ذهن و گسترش اندیشه خلاق مولانا است.

اما همین انسان صافی در پرتوراهنمایی پیر و رهبر خویش از شراب لایزال سرمست می‌شود، از اعتقاد سست پر تقلید خلایق باز می‌رهد و «از خیال دیده بی دینشان» خود را رها می‌سازد. این پیر راهنما جانِ آسیب دیده صوفی را به نور حقیقت تابان می‌کند تا «از دلداری این خوب پر در آورد و از آب و گل برپردتا به جهان حقیقت برسد» و مولانا از این «عزیز مصر پیمان درست» می‌خواهد تا «یوسف مظلوم در زندان مانده» را با دیدن خوابی خوش تعبیر رهایی دهد و «مصر دلش» را از قحط و غلا رهایی بخشد:

ای عزیز مصر و در پیمان درست	یوسف مظلوم در زندان توسست
در خلاص او یکی خوابی ببین	زود کالئه یُحِبُّ الْمُحْسِنِین
هفت گاو لاغری پرگزند	هفت گاو فربهش را می‌خورند
هفت خوشه خشک زشت ناپسند	سنبلات تازه اش را می‌چرند
قحط از مصرش برآمد ای عزیز	هین مباحش ای شاه این را مستجیز
یوسفم در حبس توای شه نشان	هین زدستان زنانم وارهان

...۲۷۹۳/۱۱۹۴/۶

در این تصویر ارتباط دقیق و شگفت‌آوری که شاعر بین معنای ذهنی خود و خواب عزیز مصر برقرار می‌کند و تعبیر زیبا و تازه‌ای که با کمک آن می‌سازد باریک اندیشی و نازک خیالی او را نشان می‌دهد و با این که به همه عناصر تشکیل دهنده حادثه اشاره کرده، مهارت او باعث شده است که تصویری دقیق از آن به دست بدهد.

تشبیه «پیر و ولی کامل» به «عزیز مصر پیمان درست» و «صوفی» به «یوسف مظلوم گرفتار در بند» و استمداد از این عزیز برای دیدن خوابی که باعث رهایی یوسف شود و مصر دل را از قحط و غلا برهاند تصویر را تا حد شاهکار بالا برده که قابل توصیف نیست. بعلاوه ایهام دل‌انگیزی که در کلمات «عزیز و مصر دل و خواب دیدن» وجود دارد نشان دهنده حسن ذوق مولانا در بهره‌گیری از رموزها و اشارات داستانی است.

بلخین سان مولانا با ساختن تعبیر و تصاویر گوناگون، رندانه مصر وجود را از قحط و غلا نجات می‌بخشد و یوسف زیبای عشق و محبت را بر اریکه سرزمین وجود انسان می‌نشانند تا به کوری چشم نامحرمان ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده خیال خواننده نیز همراه با مولانا در آسمان لایتناهی عشق، که پرواز در آن تا دور دست امکان دارد، به پرواز درآید و ترجیع وارزمزه کند:

من نجویم بعد از این راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر

و بالاخره با پایان یافتن «احسن القصص مثنوی»، رویای مولانا و همه یوسف سیرتان دل به مهر حق بسته تاریخ تعبیر می شود و یوسف عشق بر مصر وجود حاکم می گردد و ماه و آفتاب و ستارگان در برابر عظمت عشق و پادشاه حسن و عظمت شعر مولانا سر به سجده فرود می آورند.

یونس^۱

داستان یونس و بویژه قضیه شگفت انگیز گرفتاری او در دهان ماهی در شعر مولانا مضامین بدیعی را به وجود آورده است.

در شعر مولانا، گرفتاری یونس در شکم ماهی به منزله معراجی همتای معراج حضرت رسول است. او در تفسیر این خبر که مصطفی (ص) فرمود: «لَا تَفْضَلُونِي عَلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى»^۲ در نهایت لطف ادبی و به شیوه‌ای بسیار زیبا به بیان یکی از مسایل مهم عرفان می‌پردازد و می‌گوید: بدان جهت که خداوند در نقطه معینی از عالم هستی قرار نگرفته است بنابراین تقرب به او نیز احتیاج به سیر و به بالا و یا پایین ندارد، چنان که حضرت محمد (ص) نیز می‌فرماید معراجی که من توفیق نیل به آن را یافته‌ام بر معراج یونس برتری ندارد. درست است که من رو به بالا رفته‌ام و معراج او رو به پایین بود اما غرض از معراج تقرب به حق است و تقرب به او به مقدار رهایی انسان از زندان هستی وابسته است. بنابراین تا زمانی که انسان گرفتار هستی کف آسا و ناچیز است حقیقت نیستی را درک نخواهد کرد و به قرب الهی نیز نایل نخواهد شد، اما همین که هستی مادی را پشت سر گذاشت و به قلمرو نیستی وارد شد تقرب خواهد یافت:

گفت پیغمبر که معراج مرا نیست بر معراج یونس اجتنابا
آن من بر چرخ و آن او نشیب زان که قرب حق برون است از حسیب
قرب نی بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

... ۴۵۶۳/۶۰۵/۳

به این ترتیب مولانا از یک سو گرفتار شدن یونس را در شکم ماهی معراج می‌داند و سپس آن را با معراج حضرت رسول مقایسه می‌کند و از لحاظ ارزش و اهمیت آنها را مساوی می‌داند و از سوی دیگر عالی‌ترین مضمون عارفانه - نیستی و رسیدن به کمال و قرب حق - را به کمک این حادثه

۱- رک: سوره‌های صافات (۳۷) آیات ۱۳۹ تا ۱۵۸، یونس (۱۰) آیه ۹۸، قلم (۶۸) آیات ۴۸ تا ۵۰ و قصص قرآن مجید، صص ۳۶۲ و ۳۶۱ و اعلام قرآن، ص ۶۸۸ و تفسیر قرآن مجید (تفسیر کمریج)، ص ۱۲۶ و قصص الانبیای نیشابوری، صص ۲۳۴ و ۲۵۲ و قصص الانبیای عبدالوهاب النجار، صص ۳۵۳ تا ۳۶۳
۲- در حدیث آمده است: «لَا يَتَّبِعُنِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ» (حلیه الاولیاء، ج ۵، ص ۵۷ و مسند احمد، ج ۱، ص ۲۰۵ و کنوز الحقائق، ص ۱۶۷)

بیان می‌کند و نشان می‌دهد که در برقرار کردن ارتباط میان مفهوم ذهنی خویش و اشارات داستانی تا چه حد تواناست.

در جای دیگر با تشبیهی بسیار زیبا تصویری جالب و گویا از گرفتاری روح انسان در لابلای دیوار ضخیم ماده ترسیم می‌کند. به نظر او «خانه دلی که از شعاع آفتاب کبریا بی نور بماند» همچون «جان جهود تنگ و تاریک است» و حقایق را در نمی‌یابد و قادر به شناخت اولیا و انبیا نیست. این دل گوری است که باید خود را از آن نجات داد و صاحبان چنین دل‌هایی «یونس و روحشان» در درون «ماهی تن» اسیر گشته و از نور محبوب مانده است و تنها راه رهایی از آن «تسبیح خداوند» است و گرنه یونس روح در درون این ماهی می‌پزد و نابود می‌گردد.

یونست در بطن ماهی پخته شد	مخلصش را نیست از تسبیح بُد
گر نبودی او مسبح بطن نون	حبس و زندانش بدی تا یعثون
او به تسبیح از تن ماهی نجست	چیست تسبیح آیت روز الست...
این جهان دریاست تن ماهی و روح	یونس محجوب از نور صبح
گر مسبح باشد از ماهی رهید	ورنه در وی هضم گشت و ناپدید

...۳۱۷۸/۳۴۸/۲

بنابراین، روح انسان یونسی گرفتار در زندان ماهی تن و کالبد جسمانی است و جهان دریایی که ماهیانِ جسم در آن شناورند و بی شک انسانی که خویشتن خویش را احساس کند و گوهر وجود خود را بشناسد قادر است که «یونس روح» مانده در شکم ماهی کالبد جسمانی اش را نیز رهایی بخشد تا در اقیانوس معرفت و کمال به شناوری پردازد و تنها راه و چاره این کار تسبیح گویی است و بالاخره مولانا بهترین تسبیح را صبر و شکیبایی روح می‌داند. اما ذوق صبر را نیز تنها روشندان می‌شناسند خاصه صبری که به خاطر معشوق واقعی باشد:

هیچ تسبیحی ندارد آن درج	صبر کن کَالصَّبْرِ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ...
توجه دانی ذوق صبر ای شیشه دل	خاصه صبر از بهر آن شوخ چگل

...۳۱۹۰/۳۴۸/۲

اما زیباترین جلوه شاعرانه این ماجرا زمانی است که خفتگان شب، یونس آسا صبحگاهان از دهان نهنگ شب بیرون می‌آیند و بار دیگر در جهان رنگ و بو منتشر می‌گردند اما دیگر پس از این فریب رنگها و صورتها را نخواهند خورد زیرا آنان شب تاریک را حور زیبارو و سفیدی یافته اند که آب حیات در لبانش داشته است و آنان در تاریکی وحشتناک آن، گنج رحمت یافته اند و از این پس از هیچ دشواری و ظلمتی نخواهند هراسید و از «مقامات وحش رویگردان نخواهند شد.»:

صبحدم چون تیغ گوهردار خود	از نیام ظلمت شب بر کند
آفتاب شرق شب را طی کند	این نهنگ این خورده ها را قی کند
رسته چون یونس زمعه آن نهنگ	منتشر گردیم اندر بو و رنگ
خلق چون یونس مسبح آمدند	کاندر آن ظلمات پر راحت شدند
هریکی گوید به هنگام سحر	چون زبطن حوت شب آید به در
کای کریمی که در آن لیل و خش	گنج رحمت بنهی و چندین چش...
از مقامات وحش روزاین سپس	هیچ نگریزیم ما با چون توکس

...۲۳۰۵/۱۱۷۰/۶

به عقیده مولانا، مردم در ظلمات شب، آنگاه که به خواب عمیق فرو رفته اند، ناخودآگاه مانند یونس در حال تسبیح و ذکر خداوندی به سر می برند در حالی که ساده لوحان گمان می کنند شبانگاه که مردم به خواب رفتند دیگر کسی به ذکر خداوند و «بلی گفتن به الست» او مشغول نیست اینان نمی دانند که در تمام لحظات، موجودات بی اختیار در حال نیایش و تسبیح هستند و تنها عامل رهایی آنان نیز از ظلمت و تاریکی همین تسبیح گویی است.

به این ترتیب مولانا نتیجه می گیرد که در رحمت و توبه به روی بندگان گشاده است و خداوند خود آنها را به دعا کردن امر فرموده است و بی هیچ شکی از تاریکی گناه آنها را نجات خواهد داد. بنابراین از انسانها می خواهد دست از دعا کردن و تسبیح گویی برندارند و به اجابت ورد آن نیندیشند. «بر شوره خاک زشت گناهان» خویش باران اشک ببارند تا همچون یونس از سیاهی نجات یابند.

قصه قوم یونس نیز برهان آن است که تضرع و زاری به درگاه یگانه معبود دفع بلای آسمانی است:

قوم یونس را چوپیدا شد بلا	ابر پر آتش جدا شد از سما
برق می انداخت می سوزید سنگ	ابر می غرید رخ می ریخت رنگ
جملگان بر بامها بودند شب	که پدید آمد زبالا آن کرب
جملگان از بامها زیر آمدند	سر برهنه جانب صحرا شدند
مادران بچگان برون انداختند	تا همه ناله و نفیر افراختند
از نماز شام تا وقت سحر	خاک می کردند بر سر آن نفر
جملگی آوازه ها بگرفته شد	رحم آمد بر سر آن قوم لد
بعد نومیدی و آه ناشکفت	اندک اندک ابروا گشتن گرفت...

چون تضرع را بر حق قدرهاست وان بها کانجاست زاری را کجاست
هین امید اکنون میان را چست بند خیز ای گرینده و دایم بخند
که برابر می نهد شاه مجید اشک را در فضل با خون شهید^۱
...۱۶۰۸/۹۰۶/۵

مولانا این داستان را کاملاً به همان شکل که در کتابهای قصص آمده است^۲ نقل می‌کند اما هنر بیان او باعث می‌شود که صحنه به گونه‌ای تصویر شود که کاملاً عذاب الهی مجسم گردد و واهمه و هراس کافران بخوبی نشان داده شود. ابر پر آتشی که به هنگام عذاب از آسمان جدا می‌شود آن چنان برق می‌زند که سنگها را می‌سوزاند و غرش آن رنگ از رخسارها می‌ریزد و کافران چنان گریه و زاری سر می‌دهند که صدایشان گرفته می‌شود و مادران بچه‌ها را از خود دور می‌سازند تا شهریکپارچه زاری و گریه شود و بحر بخشایش به جوش آید و بلا از ایشان دور گردد. این صحنه پرهیا هوبا گشوده شدن درهای فضل و رحمت الهی به روی ناامیدان و مژده همسانی اشکشان با خون شهیدان به صحنه‌ای آرام و پرشکوه مبدل می‌شود و روح از این آرامش پس از توفانی که مولانا با مهارت و زیرکی ایجاد کرده است لذت می‌برد و همچون یونس به معراج دریای بی‌کران حقایق می‌رود و آرام و سرخوش زمزمه می‌کند:

خوشر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

۱- قال النبی (ص) لَئِیسَ شَیْءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ اللَّهِ مِنْ قَطْرَتَیْنِ. قَطْرَةٌ دُمُوعٍ مِنْ حَشِیَّةِ اللَّهِ وَ قَطْرَةٌ دَمٍ بَرَقَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ (احیاء العلوم،

ج ۴، ص ۱۱۸ و جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۳۵).

۲- قصص الانبیای ثعلبی، ص ۳۴۵

فهرستها

- ۱- فهرست مآخذ و منابع
- ۲- فهرست اعلام
- ۳- فهرست آیات
- ۴- فهرست احادیث

فهرست مأخذ و منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- آرنالدز، روزه: مذهب حلاج، ترجمه عبدالحسین میکده، کتابفروشی مهر، تبریز، ۱۳۴۷.
- ۳- آزاد، ابوالکلام: ذوالقرنین یا کورش کبیر، ترجمه باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳.
- ۴- آیتی، محمد ابراهیم: تاریخ پیامبر اسلام، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- ۵- ابن الاثیر، مبارک بن محمد: النهایه فی غریب الحدیث والاثر، به تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطنابی، القاهرة، ۱۹۶۳-۱۹۶۶.
- ۶- ابن العربی، محی الدین محمد بن علی: فصوص الحکم، التعليقات عليه بقلم ابوالعلاء عقیفی، طبع مصر، ۱۳۶۵.
- ۷- ابن طباطبا، محمد بن علی طباطبا: تاریخ فخری، ترجمه وحید گلپایگانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰.
- ۸- ابن طباطبا، محمد بن علی طباطبا: کتاب الفخری فی الاداب السلطانیه (تاریخ الدول الاسلامیه)،
- ۹- ابن قتیبه دینوری، احمد بن عبدالحلیم: اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۰- ابن کثیر، اسماعیل ابوالفداء بن عمر: السیره النبویه، تحقیق مصطفی عبدالواحد، القاهرة، ۱۳۸۳-۱۳۸۵.
- ۱۱- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل: قصص الانبیاء، تحقیق و تعلیق عبدالقادر احمد عطا، الجزء الاول والجزء الثاني، بیروت- لبنان.
- ۱۲- ابن ندیم، محمد بن اسحق: الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۳- ابن هشام، عبدالملک بن هشام: سیرت رسول الله مشهوره سیره النبی، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه با مقدمه و تصحیح اصغر مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱.
- ۱۴- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد: آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه داناسرشت، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۵۲.
- ۱۵- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد: التفهیم لاوائل الصناعه التنجیم، به تصحیح جلال همایی، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۸.
- ۱۶- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی: تفسیر ابوالفتوح، به تصحیح مهدی الهی قمشه ای، چاپ دوم، کتابفروشی علمی، تهران، ۱۳۲۵.
- ۱۷- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین: الاغانی، تصحیح الشیخ احمد الشنقیطی، انتشارات مطبعه تقدم،

چاپ مصر.

۱۸- ابونعیم، احمد بن عبدالله الاصبهانی: حلیه الاولیا و طبقات الاصفیاء، طبع مصر، مکتبه الخانجی و مکتبه السعاده، ۱۹۳۲-۱۹۳۸.

۱۹- احمد امین: النقد الادبی، چاپ ۴، قاهره، ۱۹۷۲.

۲۰- احمد بن محمد بن حنبل: المسند، شرح احمد محمد شاكر، طبع مصر، ۱۹۴۹-۱۹۵۵.

۲۱- اردلان جوان، سید علی: تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی و مذهبی در اشعار خاقانی، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۷.

۲۲- اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ ایران، به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات کتابخانه خیام.

۲۳- انسور، دورتی: قصه های حاتم طائی، ترجمه خدا بنده فرزانی، انتشارات گلشاهی، تهران.

۲۴- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی بن احمد: اورداد الاحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

۲۵- باویل، محمدآبادی: آیینها در شاهنامه، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.

۲۶- البخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل: صحیح بخاری، طبع مصر.

۲۷- براون، ادوارد گرانویل: تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، چاپ دوم، نشر سنایی، تهران، ۱۳۳۵.

۲۸- بلاغی، صدرالدین: قصص قرآن، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۱.

۲۹- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد: تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ دوم، کتابفروشی زوار، تهران ۱۳۵۳.

۳۰- بهار، مهرداد: اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲.

۳۱- بیهقی، ابوالفضل: تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۶.

۳۲- پورنامداریان، تقی: داستان پیامبران در کلیات شمس، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.

۳۳- پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

۳۴- ———: تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار، انتشارات زوار، تهران ۱۳۱۴.

۳۵- تالبرگ، فردریک: از کورش تا پهلوی، انتشارات دانشگاه پهلوی شیراز، شیراز ۱۳۴۶.

۳۶- تفتازانی، مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازانی: تلخیص المفتاح او مختصر المعانی، به تصحیح رضا لطفی و محمد علی محمدی، مطبعة التوحید، ۱۹۵۴. م. ۱۳۷۴. هـ.

۳۷- ———: تفسیر قرآن پاک، به اهتمام علی رواقی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.

۳۸- ———: تفسیر قرآن مجید، براساس نسخه کتابخانه دانشگاه کمبریج، به تصحیح جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.

- ۳۹- توماس، هنری: بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- ۴۰- — تورات
- ۴۱- التهانوی، محمد. علی بن علی: کشاف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد وجیه، تهران، ۱۹۶۷.
- ۴۲- ثعلبی، ابن اسحق: قصص الانبیاء مسمی بالعرائس، بیروت، مکتبه الشعبیه.
- ۴۳- جاد المولی محمد احمد و محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد البجاوی و السيد شحانه: قصص القرآن، الطبعة الخامسة، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ۱۳۷۳هـ. ۱۹۵۴م.
- ۴۴- جامی، عبدالرحمن بن احمد: نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶.
- ۴۵- جرجانی، سید علی بن محمد بن علی شریف: التعریفات، به تحقیق ابراهیم الایاری، الطبعة الاولى، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۵هـ. ۱۹۸۵م.
- ۴۶- جعفری، محمد تقی: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ چهارم، ۱۵ جلد، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.
- ۴۷- جعفری، محمد تقی: مولوی و جهان بینیه در مکتبهای شرق و غرب، چاپ دوم، انتشارات بعثت.
- ۴۸- چمبرز، دیوید: قصه گویی و نمایش خلاق، ترجمه ثریا قزل‌ایاغ، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۶.
- ۴۹- —: حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ۵۰- حسین، طه: پیرامون سیره نبوی، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان کتابفروشی تایید، ۱۳۳۵.
- ۵۱- حسینی، عبدالرشید بن عبدالغفور: فرهنگ رشیدی، به تصحیح محمد عباسی، تهران، کتابفروشی بارانی، ۱۳۳۷.
- ۵۲- حقوقی، عسکر: تحقیق در تفسیر ابوالفتح، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- ۵۳- حکمت، علی اصغر: رومنوژولیت و مقایسه آن با لیلی و مجنون نظامی، تهران، کتابفروشی بروخیم.
- ۵۴- حکمت، علی اصغر: سرزمین هند، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۵۵- حلبی، علی اصغر: شناخت عرفان و عارفان ایران، چاپ زوار، تهران.
- ۵۶- حمزه اصفهانی، حمزه بن الحسن: تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۴.
- ۵۷- حمزه اصفهانی، حمزه بن الحسن: تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، به تصحیح سید جواد الایرانی التبریزی، برلین، ۱۳۴۰ قمری.
- ۵۸- خزایی، محمد: اعلام قرآن، چاپ اول ۱۳۴۱ و چاپ دوم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۰.
- ۵۹- خلف تبریزی، محمد حسن: برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، چاپ دوم، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۲.
- ۶۰- خواند میر، غیاث الدین هماد الدین حسینی: تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، با مقدمه جلال

- همایی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۳.
- ۶۱- داوود، عبدالواحد: محمد در تورات و انجیل، ترجمه فضل الله نیک آیین، نشر نو، تهران، ۱۳۶۱.
- ۶۲- دهخدا، علی اکبر: امثال و حکم، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۲.
- ۶۳- دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، چاپخانه مجلس، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵-۱۳۵۷.
- ۶۴- رازی، مرتضی بن داعی حسنی: تبصره العوام فی معرفة مقامات الانام، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳.
- ۶۵- راغب اصفهانی، ابوالقاسم: محاضرات الادب و محاورات الشعر و البلغاء، چهار جلد در دو مجلد، بیروت، ۱۹۶۱.
- ۶۶- رکنی یزدی، محمد مهدی: (گرد آورنده)، مجموعه سخنرانیهای سومین تا ششمین هفته فردوسی، مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۷.
- ۶۷- رکنی، یزدی، محمد مهدی: نامه هدایت، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳.
- ۶۸- روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد ابی نصر: شرح شطحیات، به تصحیح هانری کوربن، انستیتو ایران شناسی ایران و فرانسه، ۱۳۴۴-۱۹۶۶م.
- ۶۹- رهگذر، رضا: و اما بعد (چند و چونی در ادبیات کودکان)، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶.
- ۷۰- رهنورد، زهرا: همگام با قیام موسی: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۷۱- رهنورد، زهرا: همگام با هجرت یوسف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۷۲- زرافا: میشل: ادبیات داستانی، رمان و واقعیت اجتماعی، ترجمه نسرين پروین، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- ۷۳- زرین کوب: حمید: (گرد آورنده)، مجموعه سخنرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی، مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۳.
- ۷۴- زرین کوب، عبدالحسین: بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی)، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- ۷۵- زرین کوب، عبدالحسین: سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، چاپ اول، انتشارات علمی، تهران ۱۳۶۴.
- ۷۶- سارتر، ژان پل: ادبیات چیست؟، ترجمه نجفی و رحیمی، چاپ اول، انتشارات زمان، تهران ۱۳۴۶.
- ۷۷- ستاری، جلال: رمز و مثل در روانکاوی، ترجمه و تالیف، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۶.
- ۷۸- سجادی، سید جعفر: فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبییرات عرفانی، چاپ طهوری، تهران ۱۳۵۰.
- ۷۹- سجستانی، ابوحاتم: معمر و الوصایا، به تحقیق عبدالنجم عامر، دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۱.
- ۸۰- سعدی، مصلح بن عبدالله: بوستان (سعدی نامه)، به تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۵۹.
- ۸۱- سلطان ولد، محمد بن محمد مشهور به بهاء ولد: معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۳۸.

- ۸۲- سورآبادی، عتیق بن محمد: تفسیر سورآبادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
- ۸۳- سورآبادی، عتیق بن محمد: قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۸۴- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش: عقل سرخ، انجمن دوستداران کتاب، تهران ۱۳۳۲.
- ۸۵- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش: مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح سید حسن نصر، انستیتو فرانسی پژهشهای علمی در ایران، ۱۳۴۸.
- ۸۶- السیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر: الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، المطبعة الخیریه، طبع قاهره ۱۳۲۱ ق.
- ۸۷- شاد- محمد پادشاه: فرهنگ آندراج، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۵.
- ۸۸- شاهین، داریوش: محمد (ص) پیامبر جاویدان، تهران، ۱۳۶۱.
- ۸۹- شریعتی، علی: انسان بی خود، مجموعه آثار ۲۵، چاپ اول، انتشارات قلم، ۱۳۶۱.
- ۹۰- شریعتی، علی: تاریخ و ارزش آن در اسلام، بدون مشخصات. شماره ثبت $\frac{۱۲۱۵}{۵۷/۸/۷}$
- ۹۱- شریعتی، علی: علی حقیقتی برگزیده اسطوره، نشر فروغ.
- ۹۲- شریعتی، علی و شهیدی، سید جعفر: محمد از ولادت تا وفات، نشر امامت.
- ۹۳- شفیعی کدکنی، محمد رضا: در کوچه باغهای نشابور، چاپ هفتم، انتشارات توس، ۱۳۵۷.
- ۹۴- شفیعی کدکنی، محمد رضا: صور خیال در شعر فارسی، انتشارات نیل، تهران ۱۳۵۰.
- ۹۵- شیخو الیسوعی، لوئیس: مجانی الادب فی حدائق العرب، بیروت، مطبعة الاباء الیسوعین، ۱۹۲۳، جلد ۶.
- ۹۶- شهبازی، شاپور: کورش بزرگ، انتشارات دانشگاه پهلوی شیراز، ۱۳۴۹.
- ۹۷- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم: ملل و نحل، طبع تهران، ۱۳۲۱.
- ۹۸- شوشتری، نورالدین شریف الدین: مجالس المؤمنین، به سعی و اهتمام ملا امین تهرانی، چاپ سنگی، دارالطباعة علیقلی خان قاجار، تهران، ۱۲۹۹.
- ۹۹- صاحبی نخجوانی، هند و شاه بن سنجر: تجارب السلف، به اهتمام عباس اقبال آشتیانی، چاپ طهوری، تهران ۱۳۴۴.
- ۱۰۰- صفاء، ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۳۲-۱۳۵۸.
- ۱۰۱- صفاء، ذبیح الله: حماسه سرایی در ایران، چاپ دوم و سوم، تهران ۱۳۳۳ و ۱۳۵۲.
- ۱۰۲- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ بیروت.
- ۱۰۳- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر: تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك) جزء اول، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، دارالمعارف، مصر.
- ۱۰۴- طبری، محمد بن جریر: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۴-۱۳۵۲.

فهرست مأخذ و منابع/ ۴۴۳

- ۱۰۵- طبری، محمد بن جریر: ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴-۱۳۲۹.
- ۱۰۶- طبری، محمد بن جریر: تفسیر جامع البیان عن تأویل القرآن، تحقیق محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر، طبع مصر، پایان چاپ ۱۹۵۷.
- ۱۰۷- طوسی، محمد بن محمود بن احمد: عجایب المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- ۱۰۸- ظهیری سمرقندی، محمد بن علی بن محمد: سند بادنامه، با تصحیح و مقدمه علی اکبر قویم، تهران، خاور، ۱۳۳۳.
- ۱۰۹- عبدالحکیم، خلیفه: عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۱۰- عطار، محمد بن ابراهیم، مشهور به فریدالدین: تذکره الاولیا، به تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۴۶.
- ۱۱۱- عطار، محمد بن ابراهیم: گزیده تذکره الاولیا، سازمان کتابهای جیبی.
- ۱۱۲- عطار، محمد بن ابراهیم: منطق الطیر، به اهتمام صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۱۳- عقیفی، رحیم: شخصیت‌های اساطیری شاهنامه، مجله دانشکده ادبیات مشهد.
- ۱۱۴- العلوی الیمینی، الامام الیحیی بن الحمزه: الطراز، من منشورات النصر، تهران.
- ۱۱۵- علی، محمد: محمد (ص) فرستاده خدا، ترجمه احسان، تهران، ۱۳۴۴.
- ۱۱۶- عمادزاده، حسین: پیشوای اسلام، تهران ۱۳۵۵.
- ۱۱۷- عمادزاده، حسین: تاریخ انبیا از آدم تا خاتم، ۳ ج در یک مجلد، چاپ هفتم، کتابخانه اسلام، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۱۸- عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد: وامق و عذرا، با مقدمه و تصحیح و تحشیه مولوی محمد شفیع، به سعی و اهتمام احمد ربانی، انتشارات دانشگاه پنجاب.
- ۱۱۹- عوفی، محمد بن محمد: جوامع الحکایات و لوامع الروایات، تصحیح محمد معین، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۲۰- غزالی، احمد: بحر المحبه فی اسرار الموده فی تفسیر سورة یوسف، طبع بمبئی، ۱۳۱۹.
- ۱۲۱- غزالی، محمد بن محمد: احیاء العلوم، القاهرة، الشعب، بی تا، ۱۶ جلد ۴ مجلد، طبع بالمطبعه المیمیه مصطفی البابی الحلبي و عیسی بمصر.
- ۱۲۲- فاطمی، حسین: تصویرگری در غزلیات شمس، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۴.
- ۱۲۳- فخرالدین اسعد گرگانی: ویس و رامین، به اهتمام محمد جعفر محجوب، اندیشه، تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۲۴- فخر رازی، محمد بن عمر: تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت،

- دارالفکر، ۳۰ جلد در ۱۵ مجلد، ۱۴۰۱-۱۴۰۳ ق.
- ۱۲۵- فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تصحیح سعید نفیسی، تهران، بروخیم، ۱۳۱۴.
- ۱۲۶- فردوسی، ابوالقاسم: داستان داستانها، تنظیم و شرح محمدعلی اسلامی ندوشن، چاپ اول، ۱۳۵۱ و چاپ دوم، انتشارات توس تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۲۷- فروزانفر، محمد حسین: احادیث مثنوی، چاپ دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۲۸- فروزانفر، محمد حسین: شرح مثنوی شریف، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۲۹- فروزانفر، محمد حسین: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۳۰- فروم، اریک: زبان از یاد رفته (مقدمه‌ای بر درک زبان سمبلیک در رویا و داستانهای کودکان و اساطیر) ترجمه ابراهیم امانت، چاپ دوم انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۳۱- فرهنگخواه، محمد رسول: شیطان در ادبیات و ادیان، انتشارات عطایی، تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۳۲- فوردهام، فریدا: مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه مسعود میربها، تهران، ۱۳۴۶.
- ۱۳۳- قدامه بن جعفر، الکاتب البغدادی: نقد النثر، تصحیح س ۱۰. بونیا کر، لیدن ۱۹۵۶.
- ۱۳۴- قزوینی، زکریا محمد بن محمود: عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات (عجایب فارسی)، به تصحیح و مقابله نصرالله سبحی، تهران.
- ۱۳۵- قزوینی، محمد: یاد داشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ و علمی، ۱۳۶۳.
- ۱۳۶- قشیری، عبدالکریم هوازن: ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- ۱۳۷- قطب راوندی، سعید بن هبه الله: قصص الانبیاء، تحقیق غلامرضا عرفانیان الیزدی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۴۰۹ ه.ق.
- ۱۳۸- قمی، عباس: سفینه البحار الانوار و مدینه الحکم والاثر، ۲ جلد، النجف، ۱۳۶۲ ق.
- ۱۳۹- کارنوی، ا. جی.: اساطیر ایرانی، ترجمه طباطبائی، انتشارات کتابفروشی اپیکور تبریز، ۱۳۴۱.
- ۱۴۰- —: کتاب مقدس: غزل غزلهای سلیمان، برگردان از احمد شاملو، براساس ترجمه ژ. ک. ماردروس.
- ۱۴۱- کروچه، بند تو: کلیات زیباشناسی، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.
- ۱۴۲- کریستن سن، آرتور: سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمه فلسفی و بیرشک، چاپ خاور.
- ۱۴۳- کلابادی، ابوبکر بن محمد: شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳ و طبع بمبئی.
- ۱۴۴- کویاجی، جی. سی.: آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، سازمان

- کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۳.
- ۱۴۵- گرامی، محمد علی: محمد رسول الله و مبانی ایدئولوژی اسلامی او: تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۴۶- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک محمود: زین الاخبار، به مقابله و تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۴۷- گرمال، پیر: فرهنگ اساطیر ایران و روم، ترجمه بهمنش، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۴۸- گریس، ویلیام ژوزف: ادبیات و بازتاب آن، ترجمه بهروز عزب دفتری، تهران، آگاه، ۱۳۶۳.
- ۱۴۹- گوهرین، صادق: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۵۰- گئورگیو، کنستانتین ویژیل: محمد پیامبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذبیح الله منصوری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۵۱- لمب، هارولد آلبرت: اسکندر مقدونی، ترجمه رضازاده شفق، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۳۵.
- ۱۵۲- مارکیش، سیمون: اساطیر، ترجمه ا. بیانی، انتشارات دنیای دانش، تهران، ۱۳۵۱.
- ۱۵۳- مجلسی، محمد باقر: بحار الانوار، طبع کمپانی، چاپ سنگی، ۱۲۹۴.
- ۱۵۴- —: مجمل التواریخ والقصص، تصحیح ملک الشعرا بهار، به همت محمد رضائی، کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۸.
- ۱۵۵- محمد بن منور، ابی سعید بن ابی طاهر: اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- ۱۵۶- محمد، پیامبر اسلام: نهج الفصاحه، مترجم و گرد آورنده ابوالقاسم پاینده، انتشارات جاویدان، ۱۳۴۴ و چاپ یازدهم، ۱۳۵۶.
- ۱۵۷- —: محمد خاتم پیامبران، انتشارات حسینیه ارشاد.
- ۱۵۸- —: محمد (ص) قهرمان نظام اجتماعی، مشهد، ۱۳۴۶.
- ۱۵۹- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر: تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶-۱۳۳۹.
- ۱۶۰- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین: مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۴ و ۱۳۵۶.
- ۱۶۱- مسکوب، شاهرخ: سوگ سیاوش، در مرگ و رستاخیز، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰.
- ۱۶۲- مصاحب، غلامحسین: دایره المعارف فارسی، تهران ۱۳۴۵-۱۳۵۶.
- ۱۶۳- مصفی، ابوالفضل: فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه واژه های کیهانی در فارسی، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۱۶۴- مطهری، مرتضی: تماشاگاه راز تدوین و مقدمه عبدالعظیم صاعدی، چاپ اول، تهران ۱۳۵۹.
- ۱۶۵- معین، محمد: تفسیر فارسی خواجه عبدالله انصاری، مجله دانش، سال اول، شماره اول، ص ۶۷.
- ۱۶۶- معین، محمد: مزدیسنا و ادب فارسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

- ۱۶۷ - معین، محمد: فرهنگ فارسی. چاپ پنجم، چاپخانه سپهر، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۶۸ - مغربی، عبدالغنی: دنیای اسلام از پیدایش تا تجدید حیات، ترجمه شیوا رضوی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۶۹ - المناوی، عبدالرؤف: کنوزالحقایق فی حدیث خیر الحلائق، طبع قاهره، ۱۳۰۶ و طبع هند.
- ۱۷۰ - موبد کیخسرو اسفندیار: دبستان مذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، چاپ طهوری.
- ۱۷۱ - الموسوی الجزیری، سید نعمت الله: الانوار النعمانیة، مکتبه حقیقت، تبریز.
- ۱۷۲ - مولوی، جلال الدین: تفسیر مثنوی مولوی (دز هوش ربا)، جلال الدین همایی، چاپ سوم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰.
- ۱۷۳ - مولوی، جلال الدین محمد بن محمد: مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، در سه جلد، مطبعه بروخیم، تهران، ۱۳۱۴-۱۳۱۵.
- ۱۷۴ - مولوی، جلال الدین محمد بن محمد: مثنوی معنوی، به تصحیح و مقابله محمد رضائی، چاپ کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۵-۱۳۱۹.
- ۱۷۵ - مهرین (شوشتری)، عباس: خاتم النبیین، عطایی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۱۷۶ - میبدی، احمد بن محمد ابوالفضل رشیدالدین: کشف الاسرار و عده الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱-۱۳۳۹.
- ۱۷۷ - میبدی، احمد بن محمد: لطایفی از قرآن کریم، به کوشش محمد مهدی رکنی یزدی، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۵.
- ۱۷۸ - میرخواند، محمد بن خواند (خواند) شاه: تاریخ روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۸.
- ۱۷۹ - میرصادقی، جمال: ادبیات داستانی، قصه، داستان کوتاه، رمان، شفاء، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۸۰ - میرفطروس، علی: حلاج، چاپ آشنا.
- ۱۸۱ - ناصرالدین صاحب الزمانی، محمد حسن: خط سوم، انتشارات عطایی، تهران، ۱۳۵۱.
- ۱۸۲ - التجار، عبدالوهاب: قصص الانبیاء، الطبعة الثالثة، بیروت- لبنان.
- ۱۸۳ - نجم رازی، عبدالله بن محمد: مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به سعی و اهتمام حسینی الحسینی نعمت اللهی ملقب به شمس العرفاء، مطبعة مجلس، تهران، ۱۳۱۲.
- ۱۸۴ - نسفی، عزیزالدین محمد: الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه فرانسوی مارژان موله، انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۸۵ - نظام الملک، حسن بن علی: سیاست نامه، به تصحیح عباس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۲۰.
- ۱۸۶ - نظامی، الیاس بن یوسف: داستان خسرو و شیرین، به کوشش عبدالحمید آیتی، چاپ اول، انتشارات فرانکلین، تهران، ۱۳۵۳.
- ۱۸۷ - نظامی عروضی، احمد بن عمر: چهارمقاله (مجمع النوادر)، به اهتمام محمد معین، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۸۸ - نیشابوری، ابواسحق ابراهیم بن منصور بن خلف: قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، بنگاه

- ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰.
- ۱۸۹ - هاکس، جیمز: قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸.
- ۱۹۰ - هجویری، علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، به اهتمام محمد عباسی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶.
- ۱۹۱ - هدایت، رضاقلی خان: فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، دارالطباعة خاصه همایونی، ۱۲۸۷ ق.
- ۱۹۲ - هدایت، صادق: نیرنگستان، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۴۴ و ۱۳۵۶.
- ۱۹۳ - همایی، جلال الدین: فنون بلاغت و صناعات ادبی، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۶۳.
- ۱۹۴ - هینلز، جان: شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ اول، کتابسرای بابل، نشر چشمه، ۱۳۶۸.
- ۱۹۵ - یاقوت الحموی، شهاب الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله: معجم البلدان، طبع بیروت، ۱۹۵۵-۱۹۵۷، ۱۳۷۶ هـ.
- ۱۹۶ - یوسفی، غلامحسین: فرخی سیستانی، بحثی در شرح احوال و روزگار و شعرا و، مشهد، باستان، ۱۳۴۱.
- ۱۹۷ - یونگ، کارل گوستاو: انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.

فهرست اعلام

آ

- آب حیات- ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۹۳، ۹۴، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۳، ۲۴۵، ۲۵۲، ۴۱۶، ۴۳۳.
- آب حیوان- ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۵۸، ۲۳۰، ۳۲۵، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۲، ۴۱۶.
- آب خضر- ۳۸، ۳۹.
- آب زندگی- ۳۷، ۴۲.
- آثار الباقیه- ۴۶، ۱۲۷.
- آدم- ۲۸، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۲۲۲، ۳۳۰، ۳۷۱، ۳۷۴.
- آرتور سیمونز- ۱۵.
- آزر- ۸۶.
- آستان قدس رضوی- ۳.
- آسیه- ۱۱۷، ۳۲۰.
- آصف- ۱۸۷.
- آل عمران (سوره)- ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۴۶، ۷۵، ۹۷، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۵۶، ۳۵۲، ۳۸۸.
- آینه‌ها در شاهنامه- ۳۷.
- آینه‌ها و افسانه‌ها- ۱۷۶.
- ابراهیم (سوره)- ۷۵، ۷۷، ۲۹۲.
- ابراهیم (پیامبر)- ۲۸، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶.
- ابلیس- ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۴، ۴۱۸.
- ابن اثیر- ۳۹۸.
- ابن کثیر- ۱۹، ۴۶، ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۸۸.
- ابن ندیم- ۳۸۰.
- ابوالبشر- ۵۲، ۵۵، ۶۳، ۲۲۲-۲۷۶.
- ابوبکر- ۴۱۵، ۴۱۶.
- احادیث متنوی- ۲۵۱، ۳۵۸.
- أُحد- ۳۳۵.
- احزاب (سوره)- ۵۰.
- احمد (ص)- ۳۶، ۱۸۰، ۲۲۴، ۲۵۲، ۲۷۰، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۹۰.
- احیاء العلوم- ۷۵، ۷۶، ۲۵۱، ۴۱۱، ۴۳۵.
- اخبار الطوال- ۱۷۶.
- اخلاص (سوره)- ۹۰.

- ادبیات چیست؟- ۲۷، ۳۱.
- ادبیات داستانی، رمان و واقعیت اجتماعی- ۲۹، ۳۰.
- ادبیات داستانی، قصه، داستان کوتاه، رمان- ۱۶.
- ادبیات و بازتاب آن- ۱۵، ۲۹، ۳۰.
- ادریس، ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۵۷.
- ادهم- ۱۸۵، ۲۱۳.
- ارمیا- ۱۹.
- اریک فروم- ۳۰.
- از کورش تا پهلوی- ۲۷۵.
- اساطیر- ۲۸.
- اساطیر ایران- ۲۳، ۲۷.
- اساطیر ایران و روم- ۲۶.
- اسحاق- ۸۶.
- اسراء (سوره)- ۱۸، ۱۵۱.
- اسرار التوحید- ۱۴۸، ۲۷۵.
- اسرافیل- ۳۴، ۳۵، ۴۹، ۵۰، ۲۳۴، ۴۰۹.
- اسرائیلیات- ۱۹.
- اسکندر (مقدونی)- ۱۹، ۲۵، ۲۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶.
- اسلام- ۱۲، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۱۰۸، ۲۴۱، ۳۵۰، ۳۹۸.
- اسماعیل- ۸۶، ۸۷، ۸۸.
- اصحاب فیل- ۱۰۸، ۲۶۶.
- اصحاب کهف- ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵.
- اعراف (سوره)- ۴۶، ۵۶، ۹۷، ۱۰۷، ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۸۲.
- اعلام قرآن- ۴۶، ۷۵، ۹۷، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۰، ۲۹۲، ۳۵۲، ۳۷۱، ۳۹۲، ۴۳۲.
- الاغانی- ۲۶۷.
- الیاس- ۴۲، ۱۳۶.
- امثال و حکم- ۱۵۶.
- امرسون- ۱۵.
- امرؤ القیس- ۴۲۳.
- انبیاء (سوره)- ۷۵، ۷۶، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۸۲، ۲۶۵، ۳۵۲.
- انجیل- ۲۵۴.
- انسان بی خود- ۱۴۷.
- انعام (سوره)- ۷۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۸۲، ۲۳۲، ۲۶۵، ۳۵۲، ۳۹۲.
- الانوار النعمانیة- ۱۴۰.
- انی- ۲۳۳.
- اوریا- ۱۷۱.
- اویس- ۳۶۹.
- ایاز- ۱۸۷، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷.
- ایران- ۲۷، ۱۲۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۱۲، ۳۶۶.
- ایسیه- ۳۱۹، ۳۲۰.
- ایشثار- ۳۸۰.
- الایضاح- ۲۳.
- ایوب- ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹.
- ب
- بابل- ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷.
- بایزید- ۱۰۸.
- بت شیع (بتشیع)- ۱۷۱.
- بتهای ذهنی و خاطره ازلی- ۲۳.
- بحار الانوار- ۴۱۶.
- بحر در کوزه- ۳۳.

بحر المحبة فی اسرار المودة - ۴۲۰

بخارا - ۲۳۷

بدرالدین عمر - ۱۴۶

بروخیم - ۱۴۴

برهان فاطم - ۱۹

بزرگان فلسفه - ۱۴۸

بقره (سوره) - ۴۶، ۵۴، ۷۵، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۸۲،

۲۳۰، ۲۳۲، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۷۴.

بلال - ۴۱۵

بلاغی، صدرالدین - ۲۱۹

بلعام باغور - ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴

بلقیس - ۴۳، ۸۵، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶،

۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۸۱.

بنی اسرائیل (سوره) - ۱۵۹

بنی اسرائیل - ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۴۶، ۱۵۹، ۱۶۶، ۳۲۳،

۳۴۰.

بوجهل - ۳۱۶، ۳۳۹، ۳۹۴.

بوالحسن خارقان - ۳۵۵

بوستان سعدی - ۱۴۵

بهاءالدین ولد - ۲۲۰

بهشت - ۱۵، ۴۷، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶،

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۱۷۵، ۲۶۵، ۳۱۹،

۳۳۸، ۳۷۱، ۴۰۳، ۴۰۶.

بهلول - ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳.

بیت معمور - ۲۵۶

بیت المقدس - ۲۵۴

بیدخ و بیدخت - ۳۸۰

بیرونی (ابوریحان) - ۳۸۰

بیستون - ۱۵۶

پ

پرسپوس - ۲۳۳

پرومت - ۲۵، ۲۶

پورخالقی چتروری - ۱۳

پیرامون سیره نبوی - ۳۳

پیشوای اسلام - ۳۳

ت

تاریخ ادبیات در ایران - ۲۳۲، ۲۷۵.

تاریخ ادبی ایران - ۱۴۸

تاریخ انبیا از آدم تا خاتم - ۱۸، ۳۳.

تاریخ بلعمی - ۴۶، ۹۷، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۸۲،

۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۳، ۳۷۱، ۳۸۲.

تاریخ بیهقی - ۲۷۵

تاریخ پیامبر اسلام - ۳۳

تاریخ - اغستان - ۲۱۲

تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء - ۴۶

تاریخ سیستان - ۴۶، ۲۷۵.

تاریخ طبری - ۱۹، ۴۶، ۷۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۱۹،

۲۵۶، ۲۶۰، ۲۹۲، ۳۵۲.

تاریخ عمومی ایران - ۲۷۵.

تاریخ الفخری - ۱۴۸

تاریخ گزیده - ۱۲۷، ۲۲۴.

تاریخ و ارزش آن در اسلام - ۲۰

تبریز - ۴۱۰

تبصرة العوام - ۹۷، ۲۳۲.

تجارب السلف - ۱۴۸

تحريم (سوره) - ۲۳۲، ۲۶۵، ۲۹۲.

تحقیق در تفسیر ابولفتح - ۱۵۹، ۲۱۲.

تذكرة الاولیا - ۱۴۸

ترجمه آثار الباقیه - ۱۴۸

- ترجمه تاریخ طبری- ۲۲۴
ترجمه تفسیر طبری- ۱۴۴، ۲۳۰
ترجمه رساله قشیریه- ۱۵، ۱۳۷، ۱۴۸.
التعريفات- ۲۳
تفسیر ابن کثیر- ۱۹
تفسیر ابوالفتوح- ۷۵، ۹۱، ۱۲۵، ۱۹۶، ۲۵۱.
تفسیر امام فخر رازی- ۱۹۶
تفسیر خواجه عبدالله انصاری- ۱۵۹
تفسیر صافی- ۱۷۱
تفسیر طبری- ۱۵، ۱۹، ۴۶، ۱۷۳، ۲۲۴، ۳۷۱.
تفسیر قرآن پاک- ۳۷۴
تفسیر قرآن مجید (کمبریج)، ۴۳۲.
تفسیر کشف الاسرار- ۱۲۷.
تفسیر کمبریج- ۱۸۲، ۲۶۰.
التفهيم- ۳۸۰.
تکویر (سوره)- ۹۷، ۱۴۱.
تلخیص المفتاح او مختصر المعانی- ۲۳
توبه (سوره)- ۷۵، ۲۳۲.
تورات- ۴۶، ۴۷، ۱۵۹، ۱۷۱، ۳۴۵، ۳۸۰.
تین (سوره)- ۶۹، ۲۹۲.
ث
ثعلبی- ۷۵، ۷۶، ۱۲۵، ۲۰۲، ۲۱۲، ۳۵۲، ۴۳۵.
ثمود- ۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۸۲.
ج
جالوت- ۱۶۵
جالینوس- ۶۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۰، ۲۴۲، ۲۴۳.
جامع الصغير- ۶۲، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۶، ۴۳۵.
جبرئیل- ۴۸، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۱۱۰، ۲۳۳، ۲۴۷، ۳۳۸، ۳۳۹.
جرجیس- ۱۴۴
جم- ۱۹.
جمشید- ۱۹، ۲۸.
جنان- ۶۸.
جنت- ۶۵، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۷۱، ۳۱۹، ۳۶۱، ۴۰۳، ۴۱۶.
جوحی- ۳۷۲.
جهنم- ۳۱۶.
جهود- ۲۵۵، ۲۵۹، ۴۳۳، ۴۰۲.
ج
چشمه حیوان- ۳۷، ۴۴.
چشمه خضر- ۳۷
چهار مقاله- ۲۷۵
ح
حاتم طایی- ۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷.
حاقه (سوره)- ۳۸۲
حبیب السیر- ۷۵، ۲۷۵، ۳۷۱.
حج (سوره)- ۷۵، ۲۶۵
حجر (سوره)- ۴۶، ۵۳، ۷۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۴۱، ۲۶۵.
حدود العالم- ۴۶
حدید (سوره)- ۲۳۲
حسام الدین چلبی- ۴۲، ۷۶، ۱۳۶، ۱۷۸، ۲۴۷، ۳۲۴، ۳۲۶.
حسن خرقانی- ۳۵۵
حلاج- ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴.
حلیة الاولیا- ۷۵، ۷۶، ۱۹۰، ۳۵۹، ۴۳۲.
حماسه سزایی در ایران، ۲۸، ۴۶، ۱۷۶، ۲۱۲.
حمزه- ۱۷۸، ۱۷۹.
ح

- حمیرا- ۱۷۹
حوا- ۴۶، ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۹.
حواریون- ۲۵۰
حیدر (حضرت علی (ع))- ۱۷۶
- خ
خرقانی (حسن)- ۳۵۵
خسرو- ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۳۶۸
خضسر- ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۱۲۳، ۱۳۶، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱.
خط سوم- ۲۱۲
خلد- ۴۱۳
خلیل (ابراهیم)- ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۶۱، ۱۷۵، ۲۹۷.
- د
داستان پیامبران در کلیات شمس- ۲۲
داستان خسرو شیرین نظامی- ۱۵۶
داستان داستانها- ۱۴۸، ۱۷۶، ۲۱۲.
دانائو- ۲۳۳
داوود- ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۴۲۶.
دایرة المعارف مصاحب- ۱۶.
دبستان مذاهب- ۳۶۸
دجال- ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵.
دجله- ۲۶۵.
دخان (سوره)- ۱۴۱، ۲۹۲.
در کوجه باغهای نشابور- ۱۵۵.
الدر المنثور- ۱۹
- دستان- ۱۸۰
دقیانوس- ۱۳۱
دنیای اسلام- ۳۳
دوزخ- ۶۵، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۷۵، ۲۸۴، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۷۱، ۴۲۱.
دهخدا- ۱۵، ۱۴۰، ۱۷۶، ۳۶۶، ۳۶۸.
دیواکی- ۲۳۳
- ذ
ذاریات (سوره)- ۷۵، ۱۴۱.
ذوالفقار- ۴۲۵.
ذوالقرنین (اسکندر)- ۱۹، ۲۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶.
- ر
رامین- ۱۵۶، ۳۶۸، ۳۶۹.
راوندی- ۱۷، ۱۸.
رخش- ۴۹، ۱۸۰، ۱۸۱.
رستم- ۳۶، ۱۱۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۸.
رکنی، محمد مهدی- ۱۳.
رم- ۲۵.
رمز و داستانهای رمزی- ۱۵، ۲۲، ۳۱.
رمز و مثل در روانکاوی- ۲۹.
رمضانی، محمد- ۱۴۴.
روح الامین- ۴۲۴.
روح القدس- ۲۳۵، ۲۳۶.
روح الله- ۳۳، ۳۵۰.
روضه الصفا- ۲۵۶، ۳۷۱.
رومنو- ۲۶۷.
رومنوژولیت و مقایسه آن با لیلی و مجنون نظامی- ۲۶۷

ری- ۲۸۵

سلطنت قباد و ظهور مزدک- ۷۵.

سلیمان- ۱۹، ۲۸، ۵۳، ۸۵، ۱۱۷، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۱،
۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷،
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳،
۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹،
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵،
۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۳۸۵.

سنایی- ۴۱۳.

سندبادنامه- ۳۶۴.

سنتی- ۲۸.

سوک سیاوش- ۱۴۸.

سیاست نامه- ۲۷۵.

سیرت رسول الله- ۳۳.

السيرة النبویه- ۳۳.

سیرنگ- ۲۱۲.

سیمای اسلام- ۳۳.

سیمرغ- ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸.

سیمونز، آرتور، ۱۵.

سینا- ۳۳۳، ۳۳۵، ۴۱۱.

ش

شام- ۲۶۵.

شاهنامه فردوسی- ۱۷۶.

شرح تعرف- ۲۵۱، ۴۲۰.

شرح شطحیات- ۱۴۸.

شرح مثنوی شریف- ۱۳۰، ۲۵۶.

شرح وتفسیر مثنوی- ۲۵۱.

شعرا (سوره)- ۷۵، ۱۴۱، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۶۵، ۲۹۲،

۳۱۰، ۳۵۲، ۳۸۲.

شعیب- ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱.

شمس (سوره)- ۲۲۴، ۲۲۵.

ز

زال- ۳۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۸.

زبان از یادرفته- ۳۱.

زبور- ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۹.

زخرف- ۷۵، ۲۳۲.

زردشت- ۱۹، ۲۸.

زکریا- ۳۸۸، ۳۸۹.

زلیخا- ۳۹۲، ۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱،

۴۲۲.

زمر (سوره)- ۱۰۵.

زهره- ۲۳۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱.

زین الاخبار- ۲۷۵.

ژ

ژولیت- ۲۶۷.

س

سامری- ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰.

سامی- ۲۸.

سباء (سوره)- ۹۷، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۸۲.

سباء (سرزمین)- ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۵،

۲۸۱، ۴۰۹.

سبطی- ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۶.

سبکی- ۱۶.

سدره- ۲۴۷.

سرزمین هند- ۴۶.

سعد بن بکر- ۴۱۶.

سعدی نامه- ۱۴۵.

سفینه البحار- ۱۷۳، ۳۹۸.

شمس تبریزی (شمس الدین) - ۴۰۹، ۴۱۰.

شناخت اساطیر ایران - ۹۷

شناخت عرفان و عارفان ایرانی - ۱۴۸

شیبان - ۳۸۴.

شیت - ۲۲۲، ۲۲۳.

شیخ محمد سرزی غزنوی - ۱۴۶.

شیرین - ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۶۷، ۳۶۸.

شیطان - ۴۶، ۴۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳،

۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۴، ۸۴، ۹۷، ۹۸،

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،

۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱،

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸،

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۷۸، ۲۶۶، ۳۴۳،

۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۶، ۳۹۸.

شیطان در ادبیات و ادیان - ۹۷.

شیعه - ۲۸.

ص

ص (سوره) - ۴۶، ۶۸، ۹۷، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۶،

۱۷۱، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۶۵.

صادق (ع) - ۲۰

صافات (سوره) - ۷۵، ۸۶، ۹۷، ۱۳۶، ۱۴۱، ۲۶۵،

۳۵۲، ۳۷۶، ۴۳۲.

صافی (تفسیر) - ۲۰.

صالح - ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸.

صحیح بخاری - ۱۷۳.

صدر بلاغی - ۲۱۹.

صدیق (ابوبکر) - ۴۱۵.

صف (سوره) - ۲۳۲

صفا، ذبیح الله - ۲۸.

صفورا - ۳۳۵، ۳۳۶

صورخیال در شعر فارسی - ۲۸

ض

ضیاء الحق حسام الدین - ۱۳۶، ۱۷۸، ۲۴۷، ۳۲۴.

ط

طالوت - ۱۶۵، ۱۶۹

طائف - ۵۳

طبرسی - ۱۸

الطراز - ۲۳

طسور - ۱۴۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۹۹، ۳۳۳، ۳۳۴،

۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷.

طه (سوره) - ۴۶، ۴۹۲، ۳۰۳، ۳۲۳، ۳۳۸.

ع

عابد - ۲۰، ۲۰۰، ۲۶۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵،

۳۸۶.

عازر - ۳۵، ۲۴۱.

عاشورا - ۳۵۲

عامیل - ۳۴۰، ۳۴۱.

عبدالوهاب النجار - ۴۱، ۱۳۷، ۱۵۹، ۲۳۲، ۲۹۲،

۳۹۲، ۴۳۲.

عجایب فارسی - ۴۶.

عجایب المخلوقات - ۲۱۲.

عذرا - ۳۶۶، ۳۶۷.

عرفانیان، غلامرضا - ۱۷

عزازیل - ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۹.

عزرائیل - ۵۰، ۸۱، ۳۳۰.

عزیر - ۱۹، ۲۳۰، ۲۳۱.

عسل فروش، رضا، ۱۳

عشتاروت (عشتارات) - ۳۸۰

۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳،

۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰،

۳۳۸، ۳۷۱، ۳۸۶.

فرقان- ۱۸، ۳۵۲.

فروم، اریک- ۳۰

فرهاد- ۱۵۶، ۲۶۷.

فرهنگ آندراج- ۱۵۶.

فرهنگ اساطیر یونان و روم- ۲۹.

فرهنگ اصطلاحات نجومی- ۳۷۴.

فرهنگ انجمن آرا- ۱۵۶، ۲۱۲.

فرهنگ ایران باستان- ۳۷۴.

فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی- ۳۷.

فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی- ۲۱۲

فرهنگ معین- ۱۵

فرهنگ منتهی الارب- ۱۵

فصوص الحکم- ۲۲۲

الفهرست- ۱۴۸، ۳۸۰

فیض- ۱۷۱

ق

قایل- ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۲۹.

قارون- ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۴۶.

قاف- ۳۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۹۲، ۲۱۲، ۲۱۳،

۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۲۵،

۳۳۶، ۳۷۲.

قاموس کتاب مقدس- ۱۵۹، ۲۲۲، ۲۶۵، ۲۹۲،

۳۴۳، ۳۷۱، ۳۹۲

قبطی- ۲۳۹، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷،

۳۲۹، ۳۴۶، ۴۰۴

قدامه بن جعفر- ۱۵

قدس (بیت المقدس)- ۲۶۵

عطار- ۲۶۷، ۲۸۹.

عقل سرخ- ۲۱۲

علوی مقدم، محمد- ۱۳

علی (ع)- ۳۶، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۶،

۳۳۲، ۴۰۳.

علی- ۱۳.

علی حقیقتی برگونه اسطوره- ۲۵.

عمران- ۱۷۷، ۲۳۷، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۸.

عمیدالملک- ۱۴۵

عنقا- ۱۹۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۳۷۲.

عنکبوت (سوره)- ۷۵، ۲۱۹، ۲۶۵، ۳۵۲.

عیسی- ۳۵، ۱۲۲، ۱۷۴، ۱۷۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴،

۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲،

۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸،

۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴،

۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۴۳،

۳۸۹، ۴۱۸.

عین مغتسل- ۱۳۹، ۲۸۴.

ف

فاطر (سوره)- ۲۱.

فتح (سوره)- ۲۱۵.

فخرالدین اسعد گرگانی- ۳۶۸.

فرات- ۲۵۲-۲۸۴.

فرخی سیستانی- ۱۷۶.

فردوس- ۶۳، ۶۹، ۹۰، ۲۶۵.

فردوسی- ۱۷۶.

فرعون- ۳۴، ۷۹، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۴۳، ۲۹۲،

۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۲،

۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱،

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷،

قرآن- ۹، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۳.

قریش- ۴۱۶

قزوینی- ۲۷۵

قصص (سوره)- ۲۲۸، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۲۳.

قصص الانبیای ابن کثیر- ۴۶، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۸۸.

قصص الانبیای ثعلبی- ۷۵، ۷۶، ۱۲۵، ۲۰۲، ۲۱۲، ۳۵۲، ۴۳۵.

قصص الانبیای راوندی- ۱۷، ۱۸

قصص الانبیای عبد الوهاب النجار- ۴۱، ۱۳۷، ۱۵۹، ۲۳۲، ۲۹۲، ۳۹۲، ۴۳۲.

قصص الانبیای نیشابوری- ۳۷، ۴۶، ۷۵، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۷۱، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۳۲.

قصص القرآن- ۱۷، ۴۶، ۷۵، ۱۲۷، ۱۳۷، ۲۲۴، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۹۲.

قصص قرآن (صدر بلاغی)- ۲۱۹

قصص قرآن مجید- ۳۷، ۴۶، ۵۱، ۵۶، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۲، ۳۸۸.

۴۳۲

قصه های حاتم طایی- ۱۴۵

قفقاز- ۲۵، ۲۶.

قلم (سوره)- ۱۴۱، ۴۳۲.

قمر (سوره)- ۱۴۱، ۲۲۴، ۲۶۵، ۳۵۲.

قورج- ۳۴۵

قیس بن ملوح- ۲۶۷.

ک

کارلایل- ۳۰

کتاب مقدس- ۷۵، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۹.

کریشان- ۲۳۳.

کشاف اصطلاحات الفنون- ۳۷.

کشف الاسرار- ۱۵، ۱۹، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۵۹، ۲۵۱.

کشف المحجوب- ۷۵، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۹.

کعبه- ۵۳، ۹۶.

کلالة خاور- ۱۴۴، ۲۹۰.

کلیات زیباشناسی- ۲۴.

کنعان- ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴.

کنوز الحقایق- ۶۲، ۳۶۱، ۳۶۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۳۲.

کوثر- ۳۴، ۱۶۴، ۱۷۴، ۲۸۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۴۱۳.

کوروش بزرگ یا ذوالقرنین- ۱۲۳.

کهف (سوره)- ۴۶، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۲۹۲.

۳۴۶

کیقباد- ۳۴۷.

کیکاؤوس- ۲۸.

کیومرث- ۲۸.

گ

گبر- ۳۲۹

گزیده تذکرة الاولیا- ۱۴۸

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد - ۲۴
 مجله سخن - ۳۶۸
 مجمع البیان فی تفسیر القرآن - ۱۹
 مجمل التواریخ والقصص - ۲۳۰
 مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق - ۳۷، ۲۱۲، ۲۹۲
 مجموعه سخرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی -
 ۱۷۶
 مجموعه سخرانیهای سومین تا ششمین هفته
 فردوسی - ۱۷۶
 مجنون - ۱۵۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱،
 ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴
 محاضرات الادباء - ۲۴۹، ۳۶۴
 محمد (سوره) - ۲۶۲
 محمد از ولادت تا وفات - ۱۷، ۳۳
 محمد بن عبدالله (محمد صلی الله علیه وآله) - ۳۳،
 ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۶۲، ۱۰۸، ۱۴۵، ۱۷۹،
 ۲۱۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۲، ۳۰۰،
 ۳۰۴، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۵۹
 ۳۶۹، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۳۲
 محمد پیامبر جاویدان - ۳۳
 محمد پیامبری که از نو باید شناخت - ۳۳
 محمد خاتم پیامبران - ۳۳
 محمد در تورات و انجیل - ۳۳
 محمد رسول الله - ۳۳
 محمد (ص) فرستاده خدا - ۳۳
 محمد (ص) قهرمان نظام اجتماعی - ۳۳
 محمود - ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰،
 ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷
 ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱
 مدین - ۲۹۹
 مذهب حلاج - ۱۴۸

گلبن - ۱۳

ل

لطایفی از قرآن کریم - ۲۲
 لغت نامه - ۱۵، ۱۴۰، ۱۷۶، ۲۶۷، ۳۶۶، ۳۶۸
 لقمان (سوره) - ۲۶۰
 لقمان - ۹۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳،
 ۲۶۴
 لوط - ۱۰۸، ۲۲۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۵۳
 لیلی - ۱۵۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲،
 ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۳۳
 لیلی و مجنون نظامی گنجوی - ۲۶۷

م

مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی - ۱۲۵، ۲۴۹، ۲۷۴
 ماروت - ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹
 ماکس مولر - ۲۳
 مایا - ۲۳۳
 مائده (سوره) - ۱۸، ۱۵۹، ۲۳۲، ۳۷۱
 مثنوی - ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۲، ۳۷، ۴۱، ۴۶،
 ۵۳، ۶۱، ۷۲، ۷۵، ۸۴، ۸۸، ۹۱، ۹۶،
 ۹۷، ۱۰۲، ۱۲۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۷،
 ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۱۵، ۲۳۸، ۲۵۰،
 ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸،
 ۳۰۱، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۳،
 ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۸۲
 ۴۱۹، ۴۳۱

مثنوی و امق و عذرا - ۳۶۶

مجالس المؤمنین - ۱۴۰

مجانن الادب - ۱۴۵

مجله دانش - ۱۵۹

- مرصاد العباد - ۵۲.
مروج الذهب - ۴۶، ۱۲۳، ۲۱۲، ۳۵۲، ۳۷۱.
مریم (سوره) - ۷۵، ۳۸۸.
مریم - ۳۵، ۱۷۷، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۳۸۹، ۳۹۰.
مزامیر - ۱۵۹.
مزدیسنا و ادب فارسی - ۷۵، ۹۷.
مسجد اقصی - ۵۳، ۷۱، ۷۴، ۱۶۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۳۷۲.
مسند احمد - ۴۰۷، ۴۳۲.
مسیح - ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷.
مشتی - ۳۸۱.
مصاحب، غلامحسین - ۱۶.
مصر - ۱۵۷، ۲۹۹، ۳۱۱، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱.
مصطفی - ۳۴، ۳۵، ۱۲۴، ۲۵۳، ۲۶۳، ۳۰۴، ۳۵۸، ۴۱۵، ۴۳۲.
معارف - ۲۲۰.
معاویه - ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰.
معبد النعم - ۱۶.
معجم البلدان - ۲۱۲.
المعمرون والوصایا - ۲۶۰.
معین، محمد - ۱۵.
مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ - ۳۱.
مکه - ۵۳.
ممتحنه (سوره) - ۷۵.
منا - ۵۳.
منتهی الارب - ۱۵.
منذر - ۲۰۶.
منصور (حلاج) - ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۳۱۷، ۳۱۸.
موسی - ۳۵، ۴۷، ۷۴، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۷۱، ۴۱۴.
موصل - ۱۷۷.
مولانا - اکثر صفحات.
مولوی - ۳۲، ۶۳، ۶۶، ۸۸، ۹۰، ۱۲۸، ۱۶۳، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۷۶، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۱۰.
مؤمن (سوره) - ۳۹۲.
مؤمنون (سوره) - ۲۳۲، ۲۹۲، ۳۵۲.
میبدی - ۱۵.
میکائیل - ۴۹.
ن
ناتان - ۱۷۱.
نازعات (سوره) - ۲۹۲.
نامه هدایت - ۱۹.
ناهید - ۳۸۰.

واهلله - ۳۶۵، ۳۵۵
ویس - ۱۵۶، ۳۶۸، ۳۶۶، ۳۷۰
ویس و رامین - ۳۶۸
ویسه - ۳۶۹

ه

هابیل - ۳۷۱، ۳۷۲
هاروت - ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹
هارون - ۳۱۶، ۳۲۳
هامان - ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲
هدهد - ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸
هرمزد - ۲۸
هلال - ۲۵۲
هما - ۳۳، ۴۹، ۵۰، ۲۱۷
همراه با قیام موسی - ۲۹۲
هند - ۲۳۳، ۲۸۹
هود (سوره) - ۱۹-۴۶، ۷۵، ۳۱۹، ۲۲۴، ۲۶۵، ۲۹۲
۳۵۲، ۳۶۰، ۳۸۲
هود - ۳۵۳، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۷

ی

یا حقی، محمدجعفر - ۱۳
یادداشت‌های قزوینی - ۲۷۵
یحیی - ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱
یزید - ۱۰۸
یعقوب - ۱۳۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۶
۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳
۴۱۴، ۴۱۹
یمن - ۲۸۵، ۳۶۹
یوسف (سوره) - ۱۷، ۱۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۸
۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۳

نجم (سوره) - ۷۵
نحل (سوره) - ۷۵
نساء (سوره) - ۷۵-۹۷، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۸۲، ۲۳۲
۲۵۶، ۳۵۲

نشابور - ۱۵۴، ۱۵۵
نظامی گنجوی - ۲۶۷
نفحات الانس - ۳۲۶
نقد الادبی - ۱۵
نقد النثر - ۱۵

نمرود - ۲۸، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵

نمل (سوره) - ۱۵۹، ۱۸۲، ۲۰۵، ۲۲۴، ۲۶۵، ۲۹۲
۲۹۹، ۳۰۳

نوح (سوره) - ۳۵۲، ۳۵۴
نوح - ۳۴، ۱۲۷، ۲۲۳، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵
۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱
۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵

نهایه - ۳۹۸
نهج الفصاحه - ۴۱۶
نیرنگستان - ۱۷۳

نیشابوری - ۳۷، ۴۶، ۷۵، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۴
۲۱۹، ۲۲۲، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۲، ۳۴۰
۳۷۱، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۳۲

نبیل - ۳۴، ۷۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵
۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۷۱
۳۹۲

و

واما بعد... - ۱۷
وامق - ۳۶۶، ۳۶۷

۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰

۴۲۳، ۴۲۹

۴۳۱

یوسف - ۳۶، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۱۵۷، ۲۲۴، ۲۳۶

یوسفی، غلامحسین - ۱۳

۲۵۵، ۳۳۷، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴

یونان - ۲۵، ۲۳۳

۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰

یونس (سوره) - ۲۹۲، ۳۵۲، ۴۳۲

۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶

یونس. ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵

۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲

یونگ - ۳۱

۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸

یهود - ۱۵۹، ۲۲۴

۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴

فهرست آیات

- اذقال يوسف لابييه يا ابت انى رأيت احد عشر كوكبا
والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين قال يا
بنى لا تقصص روياك على اخوتك فيكيدوا
لك كيداً ٣٩٣
- اذهبوا بقميصى هذا فالقوه على وجه ابى يات
بصيرا... ٤١١
- ارسله معنا غدا يرتع ويلعب وانا له لحافظون ٤٠١
- اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب ١٣٩
- استكبارا فى الارض ومكرا لستىء ولا يحق المكرا
لستىء الاباهله فهل ينظرون الاسنة الاولين
فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا. اولم يسيروا فى الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم و كانوا اشد
منهم قوه وما كان الله ليعجزه من شىء
فى السموات ولا فى الارض انه كان عليما
قديرا ٢١
- ... اعطيناك الكوثر ٣٤، ٣٢٧
- افلم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان
عاقبة الذين من قبلهم ١٧
- ... امرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ١١١
- ... انا ليه راجعون ٣٨، ١٤٩، ٣٤٢
- انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال
فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها
الانسان ٥٠
- ... انبئهم باسمائهم فلما انبئهم باسمائهم قال الم
اقل لكم انى اعلم غيب السموات
والارض... ٥٦
- ... انما ومن اتبعكما الغالبون ٣٢٣
- ... ان تنصر الله ينصركم ويثبت اقدامكم ٣٥٨
- ... ان الله يحب المحسنين ٤٣٠
- انما المؤمنون اخوه ١٩٠
- ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجه ولى نعجه واحده
١٧٢، ١٧١
- ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم ١٨
- انى اخلق لكم من الطين كهيشه الطير فانفخ فيه
فيكون طيراً باذن الله- ٢٤٨
- انى ارى سبع بقرات سمان يا كلهن سبع عجاف
٤٢٩
- ... انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ما
ذا ترى... ٨٦، ٨٧
- ... انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا ٢٣٤
- ... تكونا من الخالدين ٦٥
- جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم واصروا و
استكبروا استكبارا ٣٥٤
- حتى اذا اتوا على واد النمل قالت نملة يا ايها النمل
ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و
جنوده وهم لا يشعرون فتبسم ضاحكاً من قولها
وقال رب اوزعنى ان اشكر نعمتك التى
انعمت على وعلى والدى وان اعمل صالحا
ترضيه و ادخلنى برحمتك فى عبادك
الصالحين ٢٠٥
- ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذهد يتنا وهب لنا من لدنك
رحمه انك انت الوهاب ١٣
- فارسلنا عليهم الطوفان و الجرادوا لتمل والضفادع

والدم آیات معضلات فاستكبروا كانوا قوماً

مجرمین ۳۲۳

فاستغفر ربه وخرّ راكعاً وانا ب ۱۷۱

فقال لهم رسول الله ذاقه الله وسقيها ۲۲۵

فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى...

۳۴۲

فلما جائها نودی ان بورک من فی النار و من حولها و

سبحان الله رب العالمین یا موسی انه انا الله

العزيز الحكيم ۲۹۹

فلما جن عليه الليل راكوباً قال هذا ربی فلما اقل

قال لاحب الافلين ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱

فلما راها تهتز كانها جان ولی مدبراً ولم يعقب یا

موسى لا تخف انى لا يخاف لدى المرسلون

۳۰۳

قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا...

۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۱۰۷

قال انى ليحزننسى ان تذهبوا به و اخاف ان يا كله

الذئب وانتم عنه غافلون ۳۹۳

قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو.... ۶۱، ۷۴

قال خذها ولا تخف سنعيد اسيرتها الاولى ۳۰۳، ۳۰۵

قال رب اغفرلى وهب لى ملكاً لا ينبغى لاحد من

بعدى انك وانت الوهاب ۲۰۱، ۲۰۲

قال رب بما اغويتنى لازنين لهم فى الارض

ولا غوينهم اجمعين ۷۰، ۱۰۵

قال فاذهب فان لك فى الحيوة ان تقول لامساس...

۳۴۰

قال فانظرنى الى يوم يبعثون ۱۰۷، ۱۰۸

قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستيق وتركنا يوسف عند متاعنا

فاكله الذئب ۳۹۳، ۳۹۴

قالوا يا موسى اما ان تلقى واما ان نكون نحن

الملقين قال القوا ۳۱۲

قل انزله الذى يعلم السر فى السموات والارض ۱۸

قلنا يا ناركونى بردا و سلاما على ابراهيم ۷۶، ۲۹۷

... كل شى هالك الا وجهه ۲۲۸

لا تخافا اننى معكما اسمع وارى ۳۲۳

لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار.. ۳۳۵

... لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ۳۹۹

لا ضير انا الى ربنا مقبلون ۳۱۰

... لا عاصم اليوم من امر الله... ۳۶۰

... لا عذبه عذاباً شديداً ۱۹۶

... لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا ۱۹۰

لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل

سافلين ۶۹

لقد كان فى قصصهم عبره لاولى الالباب ۱۸

لم يلد ولم يولد ۹۰

لوانزلنا هذا القرآن على جبل لرآيته خاشعاً متصدعاً من

خشية الله... ۳۳۵

ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحده ۱۹۸

مثل الجنة التى وعد المتقون فيها انهار من ماء غير

آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من

خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى

ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم

كمن هو خالد فى النار و سقوا ماء حميماً

فقطع امعائهم ۲۶۲

نحن نقص عليك احسن القصص ۱۸

نفخت فيه من روحى ۵۳

... و اخاف ان يا كله الذئب وانتم عنه غافلون ۳۹۸

واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة

قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها يسفك الدماء

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى

اعلم ما لا تعلمون ۴۷

واذ قال يوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن

الصادقين قال ربى اعلم بما تعملون فكذبوه
فاخذهم عذاب يوم الظله انه كان عذاب يوم
عظيم ٢١٩

وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاى اتوكوا
عليها واهش بها على غمى ولى فيها مارب
اخرى قال القها يا موسى فالتقيها فاذاهى حيه
تسعى ٣٠٣

وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن
المسيحون ٣٧٦، ٣٧٧

ومن نعمه ننكسه فى الخلق ٤٣ - ٦٩
و ننزل من القران ما هو شفاء و رحمه للمؤمنين
ولا يزيد الظالمين الا خسارا ١٥١
ورث سلمن داود وقال يا ايها الناس علمنا منطق
الطير ١٨٢-١٩٤

... وهدى و موعظه للمتقين

... هل من مزيد ٢١٤

هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ٤٦
هو الذى خلقكم من نفس واحده وجعل منها زوجها
ليسكن اليها ٥٦

... يا بشر اى هذا غلام و اسروه بضاعة ٤٠٥-٤٠٦
يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض فاحكم
بين الناس بالحق ١٦٦

... يا ليت قومى يعلمون ٣١١

يا موسى انى انا الله رب العالمين ٣٥، ٢٩٩، ٣٠٠،
٣٠١

... يدالله فوق ايديهم... ٢١٥

يفعل الله ما يشاء و تعزمن تشاء ٦٠، ٧٧

يوم تبلى السرائر ٢٦٣

... يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ٤٧

عصبه ان ابانا لفى ضلال مبين ٣٩٣
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى
واستكبر... ٥٨

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا... ٣٦١
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه
فالقيه فى اليم ٢٩٨
و تحسبهم ايقاظا و هم رقاد و نقلبهم ذات اليمين و
ذات الشمال ١٢٧، ١٣٠

وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات
اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال
١٣٠

والعصر ١٦٣
وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتبيبه ربه فتاب عليه و
هدى ٦٩، ٧٣

و علم آدم الاسماء كلها ٥٤، ٥٥

وقال نسوه فى المدينة امرات العزيز تراود فتيةا عن
نفسه قد شغفها حيا انا لنريها فى ضلال مبين
فلما سمعت بمكرهن ارسلت اليهن واعتدت
لهن متكا و اتت كل واحده منهن سكينها
وقالت اخرج عليهن فلما رايته اكبرنه وقطن
ايديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا
ملك كريم ٤١٣، ٤٢٣

وقالوا اساطير الاولين اكتبتهافهى تملى عليه بكرة
واصيلا ١٨

وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد ١٣١
ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء
ولكن لا تشعرون ١٤٩

ولقد كرمنا بنى آدم و حملناهم فى البر والبحر ٦٠
و ما انت الا بشر مثلنا وان نظنك لمن الكاذبين
فاسقط علينا كسفا من السماء ان كنت من

فهرست احاديث

- ابيت عند ربى يطعمنى ويسقنى ٧٦
اسلم الشيطان على يدى (ليس منكم من احد الاوقد
وكل به قرينه من الشياطين قالوا وانت يا
رسول الله قال نعم ولكن الله اعاننى عليه
فاسلم) ١٠٨
اكثر اهل الجنة البله ٣٦١
انا افصح العرب بيدانى من قریش و نشأت فى
بنى سعد بن بكر ٤١٦
الانسان حريص على ما منع ٦٧
ان الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانية انما
رهبانية امتى الجهاد فى سبيل الله ٣٩٨
ان الله يحب الملحین فى الدعاء ١٦٧
ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الى سبعة ابطن ٢٠
انى عبد الله خاتم النبیین وان آدم عليه السلام
لمجندل فى طينه ٦٢
جف القلم بما هو كائن ٤٠٧
خمرت طينه آدم بيدى اربعين صباحا ٥٢
زرغباً تردد حبا ٣٦٦
الصبر مفتاح الفرج ٤٣٣
فى التأخير آفات ٤٠٦
الكافر يا كل فى سبعة امعاء و المومن يا كل فى مما
واحد ٩٥
كان يوسف حسنا و لكننى املح ٤١٦، ٤١٧.
كلمينى يا حميرا ١٧٩
- كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا آسية
امراء فرعون و مريم بنت عمران ١٧٧
كنت نبيا و آدم بين الروح و الجسد ٦٢
لا تفضلونى على يونس بن متى ٤٣٢
لارهبانية ولا تبطل فى الاسلام ٣٩٨
لا ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى
عليه السلام ٤٣٢
لواز داد يقينا لمشى على الهواء (قيل للبنى صلى الله
عليه و آله و سلم ان عيسى عليه السلام يقال
انى مشى على الماء فقال صلى الله عليه و آله
لواز داد يقينا لمشى على الهواء) ٢٥١
ليس شى احب الى الله من قطرتين قطره دموع من
خشية الله و قطره دم يرق فى سبيل الله ٤٣٥
ليس للانسان الاماسعى ٧٦
مثل امتى كمثل سفينة نوح من تمسك بها نجا و من
تخلف عنها غرق ١٨٣
مثل اهل بيتى مثل سفينة نوح من ركبها نجا و من
تخلف عنها غرق ٣٥٩
مثل كسفينه نوح من ركب فيها نجا و من تخلف
عنها غرق ٣٥٨
من كان لله كان الله له ٥٦
الموت ربحانه المومن ٤١٢
المومنون كنفس واحدة ١٩٨
نحن الاخرون السابقون ٦٢

فهرست انتشارات مؤسسه

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
۱	اربعین جامی	نورالدین عبدالرحمن جامی	کاظم مدیر شانهچی	۴۸ صفحه
۲	کیفیت آب در آبیاری	شینبرگ و اوستر	دکتر امین علیزاده	۹۶ صفحه
۳	راهنمای نگارش و ویرایش	دکتر محمدجعفر باحقی ، دکتر محمد مهدی ناصح		۱۹۲ صفحه
۴	تعلیم و تربیت و مراحل آن	دکتر غلامحسین شکوهی		۲۱۶ صفحه
۵	نوسود (کتاب ۱)	دکتر نادر جهانگیری ، دکتر احمد صادقی ، جواد ادیب پور ، جواد نعمی		۳۶ صفحه
۶	آموزش علوم تجربی قبل از دبستان	جری - دی . کینگ ، جان - وی . اسکیرز	دکتر احمد صادقی ، منوچهر مجاور	۱۲۰ صفحه
۷	راهنمای عملی روان شناسی تجربی	پل فرس	دکتر حمزه گنجی	۴۵۸ صفحه
۸	جغرافیای کاربردی و مکتبهای جغرافیایی	دکتر حسن شکوهی		۲۰۸ صفحه
۹	الذریعة الی تصانیف الشيعة	الشیخ آغا بزرگ الطهرانی	السید احمد الحسینی	۴۰۸ صفحه
۱۰	خطوط برجسته‌ای از فلسفه و کلام اسلامی	محمد جواد مغنیه	محمدرضا عطاشی	۲۰۵ صفحه
۱۱	چهل حدیث حضرت علی علیه السلام	حسین بن سیف الدین هروی	کاظم مدیر شانهچی	۶۴ صفحه
۱۲	دو مقاله درباره نهج البلاغه	دکتر سید جواد مصطفوی		۸۰ صفحه
۱۳	بافت شناسی	لیسن و لیسن	دکتر محبوبه آرون	۸۷۶ صفحه
۱۴	چهارده اختر تابناک	احمد احمدی بیرجندی		۲۵۶ صفحه
۱۵	فرهنگ تحفة الاحیاب	حافظ سلطانعلی اوبهی هروی	فریدون تقی زاده طوسی ، نصرت الزمان ریاضی هروی	۴۳۶ صفحه
۱۶	ماجرای اسرائیل - صهیونیسم سیاسی	روزه کارودی	دکتر منوچهر بیات مختاری	۱۹۲ صفحه
۱۷	نگاهی گذرا به زندگی علی بن موسی الرضا (ع)	دکتر محمد مهدی رکنی		۴۸ صفحه
۱۸	مبانی فلسفه کتابداری آموزشی	جان . م . گرایست	دکتر اسدالله آزاد	۱۹۴ صفحه
۱۹	الدرة الباهرة من الاصداف الطاهرة	الشهید الاول	دکتر عطاء الله بهروز اقدم ، دکتر افضل وثوقی	۴۸ صفحه
۲۰	اصول و مبانی کلیه مصنوعی	ژنر و همکاران		۱۶۴ صفحه
۲۱	تاریخ تاریخ نگاری در اسلام (جلد اول)	فرانتس روزنتال	دکتر اسدالله آزاد	۲۶۰ صفحه
۲۲	چهل حدیث حضرت رضا علیه السلام	کاظم مدیر شانهچی	باقرزاده (بقا)	۱۲۸ صفحه
۲۳	اسلام و استعمار	رادولف پیتز	محمد خرقانی	۲۶۰ صفحه
۲۴	اصول زراعت در مناطق خشک (جلد اول)	آی - آرنون	دکتر عوض کوچکی ، دکتر امین علیزاده	۲۶۰ صفحه

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
۲۵	میاستنی و سندرهای هسان	دکتر محمد مهدی اعتمادی		۱۵۶ صفحه
۲۶	برگزیده‌های از متون نظم و نثر عربی	دکتر سید محمد رادمنش		۱۷۲ صفحه
۲۷	خودآموز خوشنویسی	علی اکبر اسماعیلی قوجانی		۱۳۶ صفحه
۲۸	الدلیل الی فقه اللغة و سرائر العربیة للثعالبی	ابونصور ثعالبی	الشیخ محمد حسن بکائی	۲۷۲ صفحه
۲۹	اختلالات آب و الکترولیتها	ر. د. د. کولینز	دکتر احمد فرزاد	۳۲۲ صفحه
۳۰	تقویم و تقویم نگاری در تاریخ	دکتر ابوالفضل نبشی	دکتر فاطمه حقیقت	۳۱۸ صفحه
۳۱	عقوبتهای سیستم عصبی مرکزی	گروه نویسندگان	دکتر محمد رضا سروقد	
			دکتر عبدالعلی خوارزمی	۲۷۲ صفحه
۳۲	مواعظ و حکم سعدی در بوستان و گلستان	دکتر ابراهیم شکورزاده		۱۲۸ صفحه
۳۳	بررسی روش اداری و آموزشی ربع رشیدی	محمد مهدی بروشکی		۱۵۰ صفحه
۳۴	پاتوفیزیولوژی بیماریهای روماتیسمی و خودایمنی	دکتر رضا فرید حسینی		۱۶۴ صفحه
۳۵	نهاد دادرسی در اسلام	محمد حسین ساکت		۶۰۸ صفحه
۳۶	دعای کمیل			۴۰ صفحه
۳۷	لطایفی از قرآن کریم	رشیدالدین میهدی	به کوشش	
			دکتر محمد مهدی رکنی	۴۴۲ صفحه
۳۸	حقائق التأویل فی مناشبه التنزیل	علامه شریف رضی	دکتر محمود فاضل مطلق	۵۰۲ - صفحه
۳۹	اصول زراعت در مناطق خشک (جلد دوم)	آی - آرنون	دکتر امین علیزاده	
			دکتر عوض کوچکی	۲۷۰ صفحه
۴۰	شعرکهن فارسی در تراوی نقد اخلاق اسلامی (جلد اول)	دکتر حسین رزمجو		۱۳۴ صفحه
۴۰	شعرکهن فارسی در تراوی نقد اخلاق اسلامی (جلد دوم)	دکتر حسین رزمجو		۳۹۰ صفحه
۴۱	المعجم الاحصائی لألفاظ القرآن الکریم (مجلد)	دکتر محمود روحانی		۲۶۵۶ صفحه
۴۲	روح اسلام	امیر علی	ایرج رزائی	
			محمد مهدی حیدریور	۴۶۴ صفحه
۴۳	کودک عقب مانده ذهنی	نانسی ام. رابینسون		
		هالبرت بی. رابینسون	فرهاد ماهر	۷۳۶ صفحه
۴۴	حضرت ابراهیم (ع) (باترجمه انگلیسی)	گروه زبان شناسی		۴۰ صفحه
۴۵	حضرت اسماعیل (ع) (باترجمه انگلیسی)	گروه زبان شناسی		۲۴ صفحه
۴۶	حضرت یوسف (ع) (باترجمه انگلیسی)	گروه زبان شناسی		۷۲ صفحه
۴۷	تلخیص داده‌ها و تجزیه و تحلیل خطا	فیلپ آر. بوینگتن	دکتر تقی عدالتی	
	برای علوم فیزیکی		دکتر ابوالقاسم بزرگنیا	۳۲۰ صفحه
۴۸	پژوهشی در تاریخ معاصر ایران	دکتر مریم میراحمدی		۱۶۰ صفحه
۴۹	آداب الصلاة	آیه الله العظمی حضرت امام خمینی	به اهتمام سید احمد فهری	۴۲۴ صفحه
۵۰	تجلی هنر در کتابت بسم الله	محمد مهدی هراتی		۵۰۰ صفحه
۵۱	یادگیری قرآن مجید به روش آسان همراه با تجوید	سید ابراهیم محمودی هاشمی		۶۴ صفحه
۵۲	سنگهای روسی شیمیایی و بیوشیمیایی	فرنسیس جان پتی جان	مهندس محمد حسین آدابی	۳۴۴ صفحه
۵۳	مقدمات کامپیوتر و برنامه سازی فوترن	دکتر محمود نقیب زاده		۲۶۲ صفحه
۵۴	رساله‌ای از مولای متقیان امیرمؤمنان		دکتر عبدالمحسن	
	علی بن ابیطالب (ع)		مشکوة الدینی	۱۳۴ صفحه

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
۵۵	جغرافیای تاریخی ولایت زاوه	محمد رضا خسروی		۴۷۰ صفحه
۵۶	بهره برداری از سیستم قدرت	رابرت اچ. میلر	مهندس محمد رضا ابراهیم پور	۲۰۸ صفحه
۵۷	جغرافیای ایران از دارالفنون تا انقلاب اسلامی	دکتر محمد حسن گنجی		۷۰۸ صفحه
۵۸	باکتری شناسی پزشکی	دکتر محمد ناظم		
		محبوبه نادری نسب		۳۲۰ صفحه
۵۹	مجموعه مقالات جغرافی (شماره ۴)	دکتر محمد حسین پاپلی یزدی		۳۵۲ صفحه
۶۰	کلک خوشنویسی در مقام معلم	علی اکبر اسماعیلی قوچانی		۴۰ صفحه
۶۱	متالورژی بودر	ارهارد کلار	دکتر علی حائریان اردکانی	۳۰۴ صفحه
۶۲	طالش منطقهای قومی در شمال ایران (جلد اول)	مارسل بازن	دکتر مظفر امین فرشچیان	۳۱۲ صفحه
۶۲	طالش منطقهای قومی در شمال ایران (جلد دوم)	مارسل بازن	دکتر مظفر امین فرشچیان	۴۵۴ صفحه
۶۳	فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبیرات			
	آثار عطار نیشابوری	دکتر رضا اشرفزاده		۶۶۰ صفحه
۶۴	تاریخ سرچشمه های اسلامی آموزش و پرورش غرب	پرفسور مهدی نخستین	عبدالله ظهیری	۲۷۲ صفحه
۶۵	حضرت نوح (ع) (با ترجمه انگلیسی)	گروه زبان شناسی		۲۸ صفحه
۶۶	شناخت استخبار جهانی	جواد منصوری		۱۹۲ صفحه
۶۷	مبانی مانیسمهای الکتریکی و کاربرد الکترونیک قدرت در کنترل آنها	بی. جی. مک لارن	دکتر هاشم اورعی میرزمانی	۳۲۰ صفحه
۶۸	مبانی طیف سنجی مولکولی	ک. ن. بنول	دکتر مسعود حسن پور	۴۲۴ صفحه
۶۹	کلات نادری	محمد رضا خسروی	دکتر رضا اسلامپور	۹۶ صفحه
۷۰	سلیمان بانکوه	آنتونی بریج	محمد حسین آریا	۲۶۰ صفحه
۷۱	سوخنگیها	دکتر مسعود سیدی		۱۵۲ صفحه
۷۲	ادبیات نو آفریقایی	آلموت نوردمن سیلر	دکتر افضل وثوقی	۱۴۰ صفحه
۷۳	خورشید در خدمت خانواده	مهندس ایرج موحدی		۱۵۲ صفحه
۷۴	تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی و مذهبی در اشعار خاقانی	سید علی اردلان جوان		۳۵۲ صفحه
۷۵	رسوب شناسی	دکتر سید رضا موسوی حریمی		۴۸۰ صفحه
۷۶	حضرت موسی (ع) (با ترجمه انگلیسی)	امیر رسولی		۸۸ صفحه
۷۷	دعای کمیل با ترجمه نظم و نثر فارسی			۷۸ صفحه
۷۸	طرح خطوط هوایی انتقال انرژی	مهندس محمد حسین جاویدی دشت بهاض		۲۶۸ صفحه
۷۹	نژادپرستی و آپارتاید در آفریقای جنوبی و نامیبیا	دکتر حسین الهی		۱۹۲ صفحه
۸۰	تاریخ در قرآن	دکتر عزت الله رادمنش		۱۷۶ صفحه
۸۱	الباب الحادی عشر	علامه حلی	دکتر مهدی محقق	۲۹۲ صفحه
۸۲	بدیع القرآن	ابن ابی الاصبغ المصري	دکتر سید علی میرلوحی	۵۳۶ صفحه
۸۳	شناخت عمومی علم	یاکوب برونوفسکی	دکتر محمد علی پور عبدالله	۱۷۴ صفحه
۸۴	فرهنگ ترجمه و قصه های قرآن	دکتر محمد جاوید صباغیان		۳۴۴ صفحه
۸۵	تاریخ تاریخ نگاری در اسلام (جلد دوم)	فرانتس روزنتال	دکتر اسدالله آزاد	۴۵۰ صفحه
۸۶	تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری			
	در کشورهای اسلامی	دکتر عبدالهادی حائری		۲۵۲ صفحه
۸۷	پرسش و پاسخ در تجزیه و تحلیل طیفهای	کلیفورد جی. کرزول	دکتر مهدی بکاویلی	

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
	ترکیبات آلی	الاف ا. رانکوئست مالکوم ام. کمپبل	دکتر مسعود حسن پور	۳۳۸ صفحه
۸۸	ایران و جهان اسلام	دکتر عبدالهادی حائری		۲۸۲ صفحه
۸۹	نظامهای آبیاری سنتی در ایران (جلد دوم)	جواد صفی پور		۲۲۸ صفحه
۹۰	نشانه شناسی بیماریهای جراحی	ن. ل. بروز	دکتر احمد فرزاد	۷۶۸ صفحه
۹۱	سقوط بغداد و حکمروایی مفولان در عراق	بی. نن. رشیدوو	دکتر اسدالله آزاد	۳۴۴ صفحه
۹۲	مبانی و اصول آموزش و پرورش	دکتر غلامحسین شکوهی		۲۵۶ صفحه
۹۳	افسردگی	راس میچل	دکتر وحید رواندوست	۱۰۴ صفحه
۹۴	نامگذاری به زبان انگلیسی برای دانشجویان ایرانی	ساراجین راتلج مریدی		۱۲۴ صفحه
۹۵	درمان بیماران بی دندان با پروتز دندان (بوچر ۱۹۸۵)	هیگی - زرب - بولندر	محمد درهمی، مهرداد رادور	۸۵۲ صفحه
۹۶	بیزاری از مدرسه	جین پی. نورستن		
۹۷	کودکان دژمنش	هوارد سی. ام. کارول	حسن سلطانی فر	۲۷۶ صفحه
۹۸	مقدمای برشناخت ترپستورها و کاربردهای آن	ژاک بوشارلا	محمد رضا شجاع رضوی	۱۹۲ صفحه
۹۹	لطائف المعارف	م. رامامورتی	مهندس بهزاد قهرمان	۴۰۰ صفحه
		ابو منصور عبدالملک نمالبی	دکتر علی اکبر شهابی	
		نیشابوری	خراسانی	۲۸۰ صفحه
۱۰۰	منتخب سراج السائرین	احمد جام نامقی (زند پیل)	به تصحیح و توضیح دکتر علی فاضل	۵۳۶ صفحه
۱۰۱	نهاد آموزش اسلامی	دکتر منیرالدین احمد	محمد حسین ساکت	۲۹۴ صفحه
۱۰۲	خوشنویسی و فرهنگ اسلامی	آن ماری شپیل	دکتر اسدالله آزاد	۳۴۲ صفحه
۱۰۳	روش تهیه نقشه های زمین شناسی برای دانشجویان	اف. احمد - دی. سی. آلموند	دکتر رضا موسوی حرمی	۱۰۰ صفحه
۱۰۴	دلائل الاعجاز فی القرآن	شیخ عبدالقاهر الجرجانی	دکتر سید محمد رادمنش	۶۸۸ صفحه
۱۰۵	مختصری از زندگی حضرت رضا (ع)	ابراهیم عاقل		۲۴ صفحه
۱۰۶	مبانی بررسی های نمونه های	تورد النیوس	دکتر حسن صادقی، دکتر ابوالقاسم بزرگنیا	
۱۰۷	آشنائی با دانش جدید نور	گران آرفائولز	غلامحسین سدر عابدی	۲۴۲ صفحه
۱۰۸	تحلیل فراوانی وقایع و ریسک در هیدرولوژی	ج. و. کایت	دکتر بزرگنیا، دکتر نقیبزاده، دکتر علیزاده، مهندس خیابانی	۳۰۰ صفحه
۱۰۹	طراحی مدارهای عملی الکترونیک	جروم ای. الکسی	دکتر خلیل مافی نژاد، مهندس محسن کفائی رضوی	۲۸۴ صفحه
۱۱۰	روش طراحی و تحلیل مدارهای الکترونیک	دکتر خلیل مافی نژاد، مهندس فرامرز صیوری		۴۵۸ صفحه
۱۱۱	انگیزش و شخصیت	ابراهام اچ. مزلو	احمد رضوانی	۴۶۴ صفحه
۱۱۲	بهین نامه باستان	دکتر محمد جعفر باحق		۵۷۶ صفحه
۱۱۳	ایمونولوژی	دکتر رضا فرید حسینی		۴۸۰ صفحه
۱۱۴	راهنمای تمرکز بهتر	ملوین پاورز، رابرت اس. استات	آقای حسین نیر	۱۱۲ صفحه

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
۱۱۵	بختیارها در بویه تاریخ	دیترا امان	سید محسن محسنیان	
۱۱۶	جاسوسی و ضد جاسوسی	ژان پیر الم	ابوالحسن سروقد مقدم	۱۲۰ صفحه
۱۱۷	نقش ورزش در کارآیی قلب	دکتر لنور - ار. زومان	امیر سبکتکین، دکتر حجة الله نیکبخت	۶۴ صفحه
۱۱۸	سیاهان در ایالات متحده	کلود فولان	قاسم صنعوی	۱۴۲ صفحه
۱۱۹	دیوان ابوطالب کلیم همدانی	مقدمه تصحیح و تعلیقات	محمد قهرمان	۸۲۰ صفحه
۱۲۰	کاروان هند (در دو جلد)	احمد گلچین معانی		۱۷۴۸ صفحه
۱۲۱	زیمبابوه	دانیل ژوانو	دکتر اسدالله علوی	۱۳۲ صفحه
۱۲۲	ادبیات ژاپن	ژاکلین بیرو ژان ژاک تشوون	دکتر افضل وثوقی	۱۵۸ صفحه
۱۲۳	آشنایی با آنالیز ریاضی	ویلیام ر. بارزنسکی -		
۱۲۴	تاریخ مکزیک	فیلیپ و. زمیس	سید محمود طالبیان	۳۲۸ صفحه
۱۲۵	آموزش کودکان تیزهوش	فرانسوا ویموله	ابوالحسن سروقد مقدم	۱۴۴ صفحه
		جیمز گالاگر	مجید مهدیزاده،	
۱۲۶	آموزش علوم در مدارس ابتدائی جلد ۲	ادوارد ویکتور	احمد رضوانی	۵۵۷ صفحه
			محمد رحیم رحیم زاده،	
۱۲۷	آموزش و پرورش کودکان عقب مانده ذهنی	ساموئل کرک، ارویل جانسون	علی اصغر نکالو، احمد حکیمی	۶۱۶ صفحه
۱۲۸	جبر خطی	آ. مری تروریر	مجید مهدیزاده، دکتر رجب زاده، دکتر بزرگ نیا	۴۶۶ صفحه ۲۴۶
۱۲۹	آموزش علوم در مدارس ابتدائی جلد ۱	ادوارد ویکتور	سید احمد سیدی نوباهی، محمد قاسم لطف آبادی، رضا شالفروشان، محسن مدیر شانه چی	۶۵۲ صفحه
۱۳۰	اختلالات رفتاری کودکان	ریتا ویکس - نلسون و الن سی. ایزاراثل	محمد تقی منشی طوسی	۷۲۳ صفحه
۱۳۱	چگونه کتاب بخوانیم	مارتیمر چی جی، آدلر	محمد صراف تهرانی	۴۱۸ صفحه
۱۳۲	تفاوت های فردی	چارلز ون دورن	جواد طه پوریان	۳۱۷ صفحه
۱۳۳	تربیت بدنی و بازپروری برای رشد، سازگاری و بهبودی معلولان	آن آناستازی	تقی منشی طوسی	۶۶۹ صفحه
۱۳۴	تولید مثل و وراثت	دکتر هالینس اف. فیت	محمد رحیم رحیم زاده	۹۶ صفحه
۱۳۵	بیداری وجدان در کودک ناسازگار	چارلز اچ. هیلر	محمد رضا شجاع رضوی	۱۷۵ صفحه
۱۳۶	انقلاب روسیه	آ. موئل	دکتر عباس آگاهی	۱۲۸ صفحه
۱۳۷	جنگ جهانی اول	فرانسوا گزاویه کوکن	دکتر عباس آگاهی	۱۳۶ صفحه
۱۳۸	تاریخ استعمارگری فرانسه	رغفون	دکتر عباس آگاهی	۱۵۶ صفحه
۱۳۹	تاریخ یونان جدید	گزاویه باکونو	دکتر عباس آگاهی	۱۴۰ صفحه
۱۴۰	جنگ فرهنگی علیه انقلاب اسلامی	هانری میشل	جواد منصوروی	۱۵۲ صفحه
۱۴۱	ادبیات ایتالیایی	جواد منصوروی	دکتر عباس آگاهی	۱۴۴ صفحه
۱۴۲	مدیریت تولید	پل آریگی		
		دکتر سید مهدی الوانی، مهندس نصرالله میرشفیعی		۵۹۶ صفحه
۱۴۳	ادبیات کبک	لوران مایو	دکتر افضل وثوقی	۱۳۴ صفحه

کد	نام کتاب	مؤلف	مترجم	تعداد صفحات
۱۴۴	کلیات علوم عقلی		محمد رضا عطایی	۱۰۴ صفحه
۱۴۵	تاریخ برزیل	فردریک مورو	دکتر سید اسدالله غلوی	۱۴۰ صفحه
۱۴۶	تاریخ اکتشافات	ویر دشان	ابوالحسن سروقد مقدم	۱۳۶ صفحه
۱۴۷	کوبا	ژان لامور	ابوالحسن سروقد مقدم	۱۳۶ صفحه
۱۴۸	آموزش رفتار خلاق و استعداد های درخشان	دورس جی. شل کراس	مجتبی جوادیان	۱۶۲ صفحه
۱۴۹	بهداشت و سلامت کودک در خانه	آکه گونسورد، اولابرت هگلرند	خانم نسرین قاضی زاده	۱۲۰ صفحه
۱۵۰	شناخت و تحلیل سیاسی	جواد منصوری		۱۳۶ صفحه
۱۵۱	آموزش در دوران کودکی	برنارد اسپادک	محمد حسین نظری نژاد	۴۳۸ صفحه
۱۵۲	ذهن کودک	مارگارت رونالدسون	دکتر حسین نائلی	۲۰۸ صفحه
۱۵۳	سفرنامه ابن جبیر	ابن جبیر	پرویز اتابکی	۴۲۴ صفحه
۱۵۴	سیمای اقتصادی جهان	ژ. پوزوگرنیه، T. گامبلن، آ. دلویز	سید حسن مطهری لنگرودی	۲۱۰ صفحه
۱۵۵	جنگ جهانی دوم	هانری میشل	دکتر عباس آکا، بی	۱۲۸ صفحه
۱۵۶	نیضتهای نوین اسلامی در اندونزی	دلپار نوثر	ایرج رزاقی، محمد مهدی حیدریور	صفحه
۱۵۷	تاریخ هلند	موریس برار	خانم دکتر سهیلا فتاح	۱۴۴ صفحه
۱۵۸	بررسی منشأ شعر فارسی	دکتر تقی وحیدیان گامیار		۱۵۶ صفحه
۱۵۹	بررسیهای روانپزشکی در درمان بالینی	جی. پی. لاف، ا. دی. ایزاک	حسین نقیپان	۲۱۶ صفحه
۱۶۰	منابع و مسائل آب استان خراسان	دکتر سعدالله ولایتی، مهندس سعید توسلی		۲۸۸ صفحه
۱۶۱	ترمودینامیک مهندسی (همراه مسائل حل شده گوناگون)	دکتر محمد خشنودی		۴۹۶ صفحه
۱۶۲	آموزش در دوره متوسطه	جوزف اف. کالاهان، لئونارد ایچ. کلارک	جواد طهوریان	۵۰۲ صفحه
۱۶۳	نحو برای دانشجو	دکتر سید محمد رادمنش		۴۳۶ صفحه
۱۶۴	انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی	دکتر حسین رزمجو		۳۵۰ صفحه
۱۶۵	آسم کودکان	دکتر رضا فرید حسینی، دکتر مهدی العلوی خوارزمی		۱۹۲ صفحه
۱۶۶	شرکت سازگار یا پویاییهای اجتماعی و نظام بل	الوین تافلر	دکتر محمد علی طوسی	۲۰۰ صفحه
۱۶۷	فرهنگی	ژاک دوکور - میشل برین	محمد رضا شجاع رضوی	۱۳۶ صفحه
۱۶۸	طراحی مبدل های حرارتی	دکتر محسن کهرم		۲۸۰ صفحه
۱۶۹	پویایی گروهها، شناخت مسأله و کاربردهای عملی آن	روژه موکی پلی	دکتر فریدون وحید	۲۸۰ صفحه