

دکتر مجتبیٰ بشر دوست

سودا حقیقت

مستطی شنگای مولانا
مستطی درویشی محبتی

درویشی



نشر روزگار ■ ۱۳۱

صورت از معنی چو شیراز بیشه دان
یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست
تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف
بحر آن دانی که باشد هم شریف
چون زدانش موج اندیشه بتاخت
از سخن و آواز او صورت بساخت

۱۵۰۰ تومان

شابک ۹۶۴-۰۷۵۸-۸۲-۳



سواد حقیقت

هستی شناسی مولانا در مکتب معتوی

دکتر محمدجانی بشیر دوست



۶۱

۱/۴ ف

۴۲/۱۱

۱/۱۰۰

اسکن شد

سودای حقیقت

(هستی‌شناسی مولانا در مثنوی معنوی)



کتابخانه عمومی
موسسه تحقیقات

دکتر مجتبی بشردوست

نشر روزگار / نشر جوف

۱۳۸۱

دکتر مجتبیٰ بشردوست

سودای حقیقت: سیری در هستی‌شناسی مولانا - تألیف
دکتر مجتبیٰ بشردوست - تهران: نشر روزگار، ۱۳۸۱. نشر جوف
۳۳۲ ص.

ISBN 964-5758-82-3

قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیها.

کتابنامه: ص. [۲۳۱] - [۲۳۲]؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۳ - ۶۷۲ ق. مثنوی - نقد و
تفسیر. ۲. شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد ۳. مولوی، جلال‌الدین
محمد بن محمد، ۶۰۳ - ۶۷۲ ق. - نقد و تفسیر. الف. مولوی،
جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۳ - ۶۷۲ ق. مثنوی. شرح ب. عنوان.
ج. عنوان: سیری در هستی‌شناسی مولانا.

۹ س/ب/ ۱/۳۱ PIR ۵۳۰۱ فا

ب ن / م ۸۳۹ م

کتابخانه ملی ایران

۸۰-۲۳۷۶۱ م



نشر جوف

نشر روزگار

سودای حقیقت

دکتر مجتبیٰ بشردوست

حروفچینی: راه شهاب

چاپ اول: ۱۳۸۱

شمارگان: ۲۵۰۰

لیتوگرافی: گل‌فام

دفتر: خ ۱۲ فروردین - پایین تر از جمهوری

کوچه دانش پلاک ۱

تلفکس: ۶۴۶۱۳۳۲

شابک: ۳-۸۲-۵۷۵۸-۹۶۴

ISBN 964-5758-82-3

آب جیحون را اگر نتوان کشید
هم ز قدر تشنگی نتوان برید
گر شدی عطشان بحر معنوی
فرجه‌ای کن در جزیره‌ی معنوی
فرجه کن چندانکه اندر هر نفس
مثنوی را معنوی بینی و بس

فهرست مطالب

۷	به جای پیشگفتار
۱۳	به جای مقدمه
۱۹	از ثری تا ثریا
۲۹	تصوف و بازتاب آن
۳۹	خدا در مثنوی
۴۹	ماجرای پایان ناپذیر تشبیه و تنزیه
۵۵	جهان فراسو
۶۹	افسانه آفرینش
۷۷	در جستجوی انسان
۸۹	پیشینه‌ی تئوری انسان کامل
۹۹	ضرورت پیرطلبی
۱۱۵	اوصاف پیر
۱۲۳	عقل و مراتب آن
۱۳۵	فراسوی عقل
۱۵۱	زن‌ستایی و زن‌ستیزی
۱۵۷	فراسوی تنزیل
۱۶۹	جبر و اختیار
۱۸۱	نگاه و نیم‌نگاه
۱۸۵	پیمانه‌ی قصه
۱۹۱	گزیده‌ها (چهل حکایت)

هین بگو که ناطقه‌جو می‌کند
تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود
لیک گفت سالفان یاری بود
مولانا

به جای پیشگفتار

چه نیازی به مثنوی

پاره‌ای از کتاب‌ها را باید آهسته خواند و پاره‌ی را با صدای بلند. پاره‌ای را باید ایستاده خواند و پاره‌ای را نشسته. پاره‌ای را باید در خلوت خواند و پاره‌ای را در جلوت. پاره‌ای را باید نزد خویش خواند و پاره‌ای را در محضر استاد. پاره‌ای را باید یکبار خواند و بس و پاره‌ای را باید مداوم تکرار کرد. مثنوی از جمله کتاب‌هایی است که باید دقیق و درست و مکرر خوانده شود. چرا که مثنوی حافظه و هویت ماست. ما وقتی به حافظه‌مان رجوع می‌کنیم مثنوی را فریاد می‌آوریم و این تکرار به ما هویتی می‌بخشد خودبسنده. نیچه می‌گفت تنها آدمی است که گرفتار پارادوکس ذکر و فراموشی است. حافظه قومی ما سخت گرفتار همین پارادوکس است.

ما مجبوریم بسیاری از حوادث تلخ تاریخمان را موقتاً فراموش کنیم و گرنه زندگی بر ما تباه می‌شد و بالعکس مدام خاطرات شیرین ماضی را به یاد می‌آوریم. پل ریکور می‌گفت: «برخی از ملت‌ها دچار تورم خاطره‌اند»^۱. ما از این دسته ملت‌ها هستیم. حافظه‌مان مملو از خاطرات و خطرات است. یک گوشه از حافظه‌مان را فردوسی تسخیر کرده است. یک گوشه‌ی دیگر را حافظ؛ یک تکه از زمین ذهنمان را سعدی اشغال کرده است، یک تکه‌ی دیگر را مولانا. ما دائماً با این چهارتن کلنجار می‌رویم. هر زمان ساخت ذهنی‌مان به هم می‌ریزد، خاطراتمان را مرور می‌کنیم. این التفات به گذشته البته همیشه از سر دل‌سوزی و توانمندی نیست. گاهی اوقات عجز از آینده‌نگری ما را گذشته‌گرا

می‌کند. عطف عنان به گذشته هنگامی مفید است که سکوی پرشی باشد برای آینده وگرنه درجا زدن درگذشته که هنری نیست. نیوتن می‌گفت: من بر شانه‌ی غولان نشسته‌ام. این حرف نیوتن بدان معنی است که او برای گذشتگان احترام قائل بود. اگر او چشم‌انداز وسیعتری را می‌دید به این خاطر بود که بر شانه‌ی پیشینیان نشسته بود. اما همین نیوتن کاری با غولان کرد که هیچ سنت‌شکنی نکرد. فرانسیس بیکن نیز آدمیان را به موریانه‌ها و عنکبوت‌ها و زنبورها تقسیم می‌کرد. موریانه‌ها فقط جمع می‌کنند؛ از خود خلاقیتی ندارند. عنکبوت‌ها فقط بر خویش اعتماد دارند. ولی زنبورها چی؟ زنبورها از بیرون می‌گیرند و سپس شهد می‌آفرینند. ملت‌ها هم این چنینند. پاره‌ای به گذشته دلبسته‌اند چرا که آینده‌ی روشنی را پیش رو نمی‌بینند (= موریانه‌ها) پاره‌ای به حال و آینده چشم دوخته‌اند چرا که گذشته‌ای ندارند (عنکبوت‌ها). راه میانه و معتدل را ملت‌هایی را در پیش می‌گیرند که از دل سنت، ابداع را به‌در می‌کشند (زنبورها). نیچه در تمثیل شتر و شیر و کودک همین را می‌خواهد بگوید. ژیل دُلوز می‌گوید: «نخستین کتاب زرتشت با روایت سه دگردیسی آغاز می‌شود. چگونه جان شتر می‌شود، چگونه شتر شیر و چگونه شیر کودک. شتر حیوانی است که بار می‌برد، بار ارزش‌های مستقر، بار آموزش و پرورش، بار اخلاق و بار فرهنگ. او این بارها را در بیابان می‌برد و در آنجا به شیر مبدل می‌شود؛ شیر تندیس‌ها را می‌شکند، بر بارها لگد می‌کوبد و همه ارزش‌های مستقر را به نقد می‌کشد. سرانجام، سهم شیر آن است که کودک شود یعنی بازی و آغازی نو، یعنی آفریدگار ارزش‌ها و اصول نوین ارزشیابی^۱.» ما در دوره‌ی مشروطه کمی از لاک‌شتری (= سنت) به‌در آمده‌ایم ولی شیرسان، چنان به سنت حمله آوردیم که یکپارچه سنت را به طاق نسیان نهاده‌ایم. نتیجه چه شد؟ ظهور دیکتاتوری رضاشاه و سرخوردگی و ناامیدی نسل سنت‌شکن. حال سؤال این است که چرا دوباره به سنت بازگشته‌ایم؟! این همه سخن گفتن از مولانا و حافظ چه ارزشی دارد؟ واقعیت امر این است که گرفتار پاراداکس گرایش و گریز هستیم. ما سنت را نفی می‌کنیم ولی یک دهه بعد سنت‌پرست می‌شویم و این سنت‌پرستی آن‌قدر اوج می‌گیرد که تا مرز فال‌گیری و کف‌بینی نیز کشانیده می‌شود. ملت ما به اندازه‌ی کافی از سنت تغذیه کرده است. لذا

۱. نیچه، ژیل دُلوز، پرویز همایون پور، نشر گفتار، چاپ اول ۱۳۷۸، ص ۲۸.

حافظه‌اش گرانبار از گذشته است. حال به شناخت تجدد نیاز دارد. دموکراسی، عدالت اجتماعی، مدنیت، حقوق فردی، قانون‌مداری، رکن رکن جوامع مدرن است و ما نیز نباید به این‌ها بی‌اعتنا باشیم. ما باید بین سنت و مدرنیسم بالاخره پیوندی برقرار کنیم. به گفته‌ی دکتر علی شریعتی ما باید عرفان و برادری و آزادی را با هم مطرح کنیم. شکست سوسیالیسم روسی و سرشکستگی لیبرالیسم غربی هر دو از حادثه‌ی مخوفی خبر می‌دهند و ما دیگر نباید این خطاها را تکرار کنیم. ما پیشینه‌ی بلندی داریم. آن پیشینه‌ی بلند همه جا سایه‌وار به دنبال ما می‌آید، پس چطور می‌توانیم نفیش کنیم. یک بخش مهم از پیشینه‌ی ما را عرفان‌زدگی تشکیل می‌دهد. ما عرفان را صرفاً در اثر تقابل با دنیا‌مداری سلاطین انتخاب نکردیم. عرفان برای ما یک دستگاه فکری است. عرفان به گفته‌ی دکتر شفیع کدکنی «نگرش هنری به مذهب است.» اگر عرفان نبود تلقی زمخت فقها و متکلمین و فلاسفه نمی‌توانست به نیازهای وجودی‌مان پاسخ گوید. پس اگر مثنوی می‌خوانیم از سر عجز نیست. دنیایی که مولانا به روی ما می‌گشاید دنیایی است عمیق، آرمانی، پرتکثر و تأویلی. مولانا شاعری است معنی‌گرا. او اصلاً در پی این نیست که صرفاً یک نظام زیباشناسیک ارائه کند. او می‌خواهد حکمت بگوید. او می‌خواهد جایگاه خدا و انسان را در هستی معین کند. لفظ و صورت برای او ابزار است - ابزار بیان معنی

یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان	صورت از معنی چو شیر از بیشه‌دان
تو ندانی بحر اندیشه کجاست	این سخن و آواز از اندیشه خاست
بحر آن دانی که باشد هم شریف	لیک چون موج سخن دیدی لطیف
از سخن و آواز او صورت بساخت	چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
موج خود را باز اندر بحر برد	از سخن صورت بزد و باز مرد
باز شد انالیه راجعون	صورت از بی‌صورتی آمد برون

۴۴-۱۱۴۰/اول

ما به مولانا نیازمندیم چون دردمندانه و بی‌تکلف سخن می‌گوید. سخن او همه نقد است نه نقل. «سخن ما همه نقدست و سخن‌های دیگران نقل است و این نقل فرع نقدست. نقد همچون پای آدمی است و نقد همچنان است که قالب چوبین به شکل قدم

آدمی. اکنون آن قدم چوبین را از این قدم اصلی دزدیده‌اند و اندازه‌ی آن از این گرفته‌اند اگر در عالم پای نبودی ایشان این قالب را از کجا شناختندی^۱.» مولانا در دیوان شمس اشعارش را به نان مصر مانند می‌کند. زمانی که گرم است باید خورده شود زمانی که سرد شد و گردد بر او نشست طعمش عوض می‌شود.

مثل ماهی است اگر از آب بیرون افتد می‌میرد^۲. ما چطور می‌توانیم گرمی این نان و تازگی ماهیش را حفظ کنیم؟ گویا همه‌ی ما محکومیم که نان سرد و غبار نشسته و ماهی مرده بخوریم. شاید مولانا می‌خواهد به ما بگوید اگر تجربه‌ی درونی نداشته باشیم این ابیات را نمی‌فهمیم. اینکه در مثنوی آن همه با اهل تأویل می‌ستیزد مبین آن است که او می‌خواهد دست خواننده را بگیرد و او را یکسر به طرف معنی هدایت کند. این البته درسی بود که از شمس گرفته بود. شمس به او آموخته بود که: می‌نخسیم با صنم در پیرهن. این پیرهن هر نوع حجابی است که مانع فهم معنی است. این کشف حجاب در همه جای دیوان شمس مشهود است حتی نماز مستانه‌اش.

چو نماز شام هر کس بنهد چراغ و خوانی

منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی

چو وضو ز اشک سازم بود آتشین نمازم

در مسجدم بسوزد، چو بدو رسد اذانی

رخ قبله‌ام کجا شد؟ که نماز من قضا شد

ز قضا رسد هماره، به من و تو امتحانی

عجبا نماز مستان، تو بگو درست هست آن؟

که نداند او زمانی شناسد او مکانی

۱. فیه مافیه. مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر،

انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۶۹

شب بر او بگذرد نتانی خورد	۲. شعر من نان مصر را مانند
پیش از آنکه برو نشیند گرد	آن زمانش بخور که تازه بود
ساعتی دیگرش بینی سرد	گزمسیر ضمیر جای وی است
بس خیالات نقش باید کرد	ور خوری بر خیال تازگیش

عجبا دو رکعتست این؟ عجبا که چهارمین است
عجبا چه سوره خواندم؟ چو نداشتم زبانی
در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نه دل
دل و دست چون تو بردی، بده ای خدا امانی
به خدا خبر ندارم چو نماز می گزارم
که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی
پس از این چو سایه باشم پس و پیش هر امامی
که بکاهم و نزایم ز حراک سایه بانی
به رکوع سایه منگر، به قیام سایه منگر
مطلب ز سایه قصدی، مطلب ز سایه جانی
ز حساب رست سایه، که به جان غیر جنبد
که همی زند دو دستک که کجاست سایه دانی
چو شهست سایه بانم، چو روان شود روانم
چو نشیند او نشستم به کرانه‌ی دکانی
چو مرا نماند مایه منم و حدیث سایه
چه کند دهان سایه؟ تبعیت دهانی
نکنی خمش برادر، چو پری ز آب و آذر
ز سبب همی تلابد که درو کنند یانی

کلیات شمس ج ششم / ۱۲۹

ما اکنون بین سنت و مدرنیسم آونگ شده ایم. نه مطلقاً سنت زده ایم نه مطلقاً مدرن. هایدگر در نقد اشعار هولدرلین می گفت: «اکنون وقت ایزدیانی است که گریخته اند و وقت خدایی است که خواهد آمد. زمان زمانه‌ی عسرت است زیرا زیر بار دونه است: «نه دیگر» ایزدیانی که گریخته اند و «نه هنوز خدایی» که خواهد آمد^۱»

* * *

۱. پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، جیمزال، پروتی، محمد رضا جوزی، نشر ساقی، چاپ اول، ۱۳۷۹.

این کتاب در دو دفتر منتشر خواهد شد. دفتر نخست نگاهی است به نظام فلسفی مولانا. البته، مولانا را نمی‌توان تحت یک سیستم مشخص و محدودی گنجاند. او به موج دریا بسیار مانده است، آدمی نمی‌داند این موج از کجا آغاز شده و به کجا ختم می‌شود. خانم آن‌ماری شیمل می‌گوید: «مولانا یک متفکر مکتبی پیرو نظام نیست و از این رو به آسانی نمی‌توان دریافت که درباره‌ی انسان، روابط، میان اجزاء، بدن، روح جان و دل چگونه می‌اندیشیده است.^۱» دفتر دوم تکمه‌ای است بر این دفتر. همراه با چند و چونی درباره‌ی زبان مولانا و ساخت و بافت حکایات. مجموعه‌ی این دو دفتر را باید سیری در ذهن و زبان مولانا دانست. کارهایی از این دست قطعاً نواقص بسیار دارد. من سپاسگزار همه‌ی باریک‌بینانی خواهم بود که مرا نسبت به آن نواقص و خطاها آگاه نمایند. البته درباره‌ی مولانا سخن گفتن دل شیر می‌خواهد. به قول مولانا:

با دم شیری تو بازی می‌کنی بر ملایک ترک تازی می‌کنی

۳۳۵۰/ دوم

مجتبی بشردوست

زمستان ۱۳۸۰

۱. من بادم و تو آتش، آن‌ماری شیمل، فریدون بدره‌ای، توس، چاپ اول ۱۳۷۷ ص ۱۱۶

به جای مقدمه

عصر تبخیر معنا

الکساندر سولژنیستین، در سال ۱۹۷۸ در دانشگاه هاروارد، علناً اعلام کرد: «اگر جهان به پایان کار خویش نزدیک نشده باشد، مسلماً به نقطه عطف مهمی در تاریخ رسیده است که از نظر اهمیت برابر است با گذر از قرون وسطی به عصر نوزایی. این دوران از ما یک فروغ معنوی می‌طلبد. ما می‌باید به یک بینش والای تازه، و نیز درجه‌ی نوینی از زندگی دست یابیم، تا آنجا که طبیعت جسمانی، انسان، همچون قرون وسطی مورد لعن و نفرین قرار نگیرد. اما مهم‌تر اینکه هستی معنویمان مانند عصر جدید لگدمال نگردد. این معراج همانند صعود به مرحله‌ی انسان‌شناسانه‌ی بعدی است و هیچ کس در روی کره‌ی زمین راه دیگری ندارد مگر به سمت بالا»^۱.

سخن سولژنیستین درست بود. بشر نیاز به چیزی داشت که در پناهش بیارامد. شکستِ کمونیسمِ ارتدکسی و ولنگاری و بی‌عدالتی لیبراسیم، سخت بشر را آشفته و بی‌اعتماد کرده بود. دغدغه‌ی بشر معاصر را اگزستانسیالیستها بیشتر نشان دادند. سارتر می‌گفت: «چون موجود مطلق وجود ندارد هیچ ارزش مطلق هم وجود

۱. جهانی از هم گسیخته، الکساندر سولژنیستین، کورش بیت سرکیس و شهرام پازوکی، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۶۰، ص ۳۴

نمی‌تواند داشت.^۱ «سارتر وجود فی‌نفسه را بی‌معنا می‌دانست. حالا که وجود فی‌نفسه (=جهان) بی‌معناست وجود «لنفسه» نباید بیکار بنشیند. باید دست به کار شود تا به وجود معنا ببخشد. سارتر عملاً دچار تناقض بود. وقتی جهان بی‌معناست، «من» چگونه می‌توانم به آن معنی ببخشم. تازه معناهای فردی چه ارزشی دارد؟ از کجا معلوم که معانی مجعول درست باشند؟ از طرف دیگر، چه معنایی برای سنجش درستی و نادرستی این معنا وجود دارد؟ اگزیستانسیالیستهای خداپرست مانند کی‌یر که گور، داستایفسکی، بردیایف، یاسپرس، بوبر و مارسل برآنند که در محدوده‌ی تجارب آدمی که همه مشروط به شرایط تاریخی‌اند، گواهی، نشانه یا اشاراتی هست دال بر وجود نظامی سرمدی، متعالی و بیرون از چنبره‌ی زمان و مکان که روح انسان بدان تعلق دارد.^۲»

اگزیستانسیالیستهای خداپرست تماماً با مسأله‌ی «اضطراب بشری» دست به گریبان بودند. اضطرابی که اینان از آن سخن می‌گفتند از نوع روان‌نژندی و یا روان‌پریشی نبود بلکه اضطراب وجودی بود. پُل تیلیش می‌گفت: انسان شجاع‌ترین موجودات است زیرا باید بر عمیق‌ترین اضطراب غلبه کند.^۳»

راه‌حلی که داستایفسکی پیشنهاد می‌کرد این بود که ایمان داشته باشیم زیرا اگر خدا نباشد هرکاری مجاز است. ایمان آرامش‌بخش است. خلأ و تنهایی را پر می‌کند. به مسیح نگاه کنید. چقدر آرام و باطمینان به طرف جُلُجتا می‌رود. «محمد» (ص) را بنگرید سراپا ایمان و یقین است. شبی که دکارت از شر توفان به گوشه‌ای خزید و دنبال تکیه‌گاه مطمئن برای اندیشه‌گشت مدرنیته شکل گرفت. او محوری می‌خواست ثابت و قابل اطمینان. تنها چیزی که می‌توانست بدان اطمینان کند این بود که «من می‌اندیشم پس هستم».^۴ سوژه‌ی دکارتی عالم و آدم را به تسخیر کشید. ولی آرامش نیاورد. فرانسویس بیکن دانایی را مساوی با توانایی می‌دانست. خوب، بشر امروز کاملاً تواناست. تکنولوژی او را بر طبیعت مسلط کرده است. آرمانهای محال و دوردست را ممکن و نزدیک کرده است.

۱. گابریل مارسل، سم‌کین، مصطفی ملکیان، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۴

۲. همان ص ۱۶

۳. پُل تیلیش، جی. هی‌وود توماس، فروزان راسخی، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۶۳

۴. گابریل مارسل، ص ۵۷

ولی به یقین و آرامش نرسیده است. عقل‌ابزاری، بشز را بیچاره کرده است. بوبر می‌گفت ما دو نوع نسبت داریم یکی «من، تو» (I, Thou) و دیگری، «من، آن» (I, It).^۱ امروزه، نسبت «من، آن» به همه جا سرایت کرده است. دیگر آدمیان از منظر «من، تو» به هم نمی‌نگرند. نوعی شی‌شدگی پیدا شده است. همان‌که مارکس از آن تبرّی جسته بود. کانت، می‌گفت: شی‌فی‌نفسه هست ولی قابل شناخت نیست. ما فقط از منظر زمان و مکان و علیت آنها را می‌شناسیم اینها هم عینی نیستند؛ ذهنی‌اند. هگل شی‌فی‌نفسه را مکتوم نهاد. توگویی «ذهن» (mind یا spirit) فقط در خودش جولان می‌دهد. هگل بیشتر روی آزادی تکیه می‌کرد. آگاهی و خودآگاهی را نیز با آزادی می‌سنجید چه آدمی بر سریر باشد و چه در زنجیر.^۲ در «خدایگان و بنده‌اش» بنده را به آزادی نزدیک‌تر می‌دید چرا که لااقل نیمچه خلاقیتی داشت و کالایی تولید می‌کرد. و خدایگان چی؟ جز یک تکه گوشت لهیده چیز دیگری نبود. هگل از خدایی سخن می‌گفت که در جهان و با جهان است. او «خدا را نه سرمدی و دگرگونی‌ناپذیر، بلکه ذاتی می‌داند نیازمند به متجلی ساختن خویش در جهان و پس از متجلی شدن، محتاج کمال بخشیدن به جهان به منظور کمال بخشیدن به خود».^۳ هگل در فلسفه‌ی تاریخ خود، هنر و مذهب را از فلسفه و تعقل، پایین‌تر دانسته، لذا، پیروانش به این موضوع وقعی ننهادند. بیشتر به «تاریخی‌گری» او توجه کردند. به نیچه که می‌رسیم، وحشت‌مان می‌گیرد. چرا که او از حادثه‌ی بزرگ خبر می‌دهد: خدامرده است. بشر قرن بیستم قاتل است. خدا را کشته است. فیلسوفان و متکلمان و دانشمندان نیز در این قتل بی‌تقصیر نبوده‌اند. داروین کاری با خدا کرد که هیچ بنی‌خدایی نکرد. او به جای تفسیر غایی پدیده‌ها، تفسیر مادی را بنا نهاد. گفت: نگویید چرا جهان خلق شد بگویید چگونه خلق شد. با این تفسیر، جایی، برای خدا نمی‌ماند. فوئرباخ هم در «گوهر مسیحیت» رسماً اعلام کرد که ما انسانها به فراق‌کنی عادت داریم. ما خدا را در ذهن خود خلق می‌کنیم و همه‌ی خیرات و مبرّات را به او نسبت می‌دهیم و آنگاه می‌گوییم خدا ما را خلق کرده است (خلق الله آدم علی

۱. رودلف بولتمان، ایان هندرسن، محمدسعید حنایی‌کاشانی، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱

۲. هگل، پیتر سینگر، عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح‌نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳

۳. هگل ص ۱۵۳

صورتی). فوئرباخ، با ملل و نحل نیز مخالف بود فقط به علم دلبسته بود. مارکس هم از مذهب و عرفان بیزار بود. او مذهب را افیون توده‌ها و قلب جهان بی‌قلب می‌دانست. روزی که او دیالکتیک هگل را کشف کرد خواست عرفان را از آن بستر تا مخروط را روی قاعده‌اش بنشاند. همه‌ی این تلاش‌ها به کجا انجامید. چرا بشر خوشبخت نشد؟ مدرنیستها با اسطوره مخالفت کردند، پست‌مدرنها به آن برگشتند، مدرنیستها با مذهب درافتادند و پست‌مدرنها به آن گرویدند. مدرنیستها با.... این همه رجعت به خاطر چیست؟ اشیپنگلر وقتی «سقوط غرب» را نوشت او را به ارتجاع منسوب کردند. «رنه گنون» وقتی «سیطره‌ی کمیت» را مطرح کرد؛ همه او را نادان و خرافات‌زده و مرتجع لقب دادند. اکنون دوباره به اشیپنگلر برگشتیم. دوباره داریم آرایش را مرور می‌کنیم. نکنند چیزی مغفول مانده باشد. نکنند چیزی مبهم مانده باشد. خلاء معنا بشر امروز را به عرفان هم کشانید. گویا، حق با کانت بود که می‌گفت «وجود فی نفسه» هیچگاه کاملاً خودش را عریان نمی‌کند. «مرگ خدای نیچه» هم مزید بر علت شد. واقعاً نمی‌دانیم به کجا پناه ببریم. خوب، یک حکیم دیگری ماند که باید تست شود و آن مولانا است. دنیای غرب، توماس اکویناس و اگوستین قدیس هم داشت ولی آنها منزلت پایین‌تری داشتند. مثنوی با «اعترافات» قابل قیاس نیست. بشر سرگردان، حالا در مثنوی دنبال معنای مغفول، می‌گردد مثنوی آرامش می‌بخشد. یقین می‌بخشد. تسلی می‌بخشد.

ای دروغا مر ترا گنج بُدی	تا ز جانم شرح دل پیدا شدی
این سخن شیرست در پستان جان	بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد	واعظ ار مرده بود گوینده شد
مستمع چون تازه آمد بی‌ملال	صد زبان گردد به گفتن، گنگ و لال
چونکه نامحرم درآید از درم	پرده در پنهان شوند اهل حرم
ور درآید مجرمی دور از گزند	برگشایند آن ستیران روی بند
هر چه را خوب و خوش و زیبا کنند	از برای دیده‌ی بینا کنند

۸۷-۲۳۸۱ / اول

سنت مثنوی‌خوانی در ایران سنتی دیرپاست. از همان زمان شکل‌گیری مثنوی ایرانیان، درباره‌ی این کتاب گران‌سنگ چون و چرا می‌کردند و گهگاه بر آن شرح

می‌نوشتند. رویکردهای قدیم به مثنوی اغلب به هم مانده است. برخی در حد شرح لغت و ابیات است و برخی فراتر. فراترها نیز اغلب گرفتار «فصوص الحکم» و «فتوحات مکّیه» و «ترجمان الاشواق» ابن عربی هستند. شرح ملاحادی نمونه تام و تمام این نوع نگرش است. رویکردهای جدید به مثنوی یکسان نیست. پاره‌ای کاملاً ادبی (و یا سنتی) به مثنوی می‌نگرند. کارشان تصحیح و شرح لغات و احیاناً التفات به تلمیحات و اشارات مثنوی است. این رویکرد پس از نشر نسخه‌ی قونیه از ارج و منزلت فروافتاد. رویکرد دوم رویکرد متشّرعانه است. اینان، یا محبّانه مثنوی را با قرآن و نهج البلاغه مطابقت داده، یا عنادورزانه، مثنوی را ضالّ و مضلّ لقب داده، طالبِ هدم و حرق آن می‌شوند. رویکرد سوم، رویکرد روان‌شناختی است. این روزها، روان‌شناسان از سر تسوّق هم که شده به مثنوی پناه می‌برند. این که مثنوی، بُعد روان‌شناختی عمیقی دارد حرفی نیست ولی سخن بر سر تطبیق آرای فروید و یونگ و آدلر و هورنای و فروم بر مثنوی است. رویکرد چهارم رویکرد صورت‌گراست. اینان دلیل و علت اقبالِ مردم به مثنوی را ساختار مثنوی می‌دانند نه پیام آن. چرا که پیام مثنوی در حدیقه‌ی سنایی و مصیبت‌نامه و اسرارنامه و منطق الطیر نیز آمده فقط شیوه‌ی «جرّ جرّار کلام» است که خوشایند بشر امروز است. رویکرد پنجم رویکرد تاریخی-تذکره‌ای است. دکتر زرین‌کوب در «سرّنی» و دکتر اسلامی ندوشن در «باغ سبز عشق» از همین منظر به مثنوی نگریسته‌اند. البته، دانش تاریخ یک مقدار قداست‌شکن نیز است. اسلامی ندوشن، قدسیّت مثنوی را تحت الشعاع تاریخیتش قرار داد. ولی زرین‌کوب، هر دو بُعد آن را حفظ کرد. و این کاری سهل و ممتنع بود. رویکرد ششم به مثنوی رویکرد تاویلی است. هرمنوتیک‌ها بیشتر از این منظر به مثنوی می‌نگرند. رویکرد تاویلی رویکردی فلسفی است. شروح دکتر سروش بر مثنوی اغلب تاویلی است. البته رد پای فیلسوفان آنالیتیک را نیز می‌توان در شروح ایشان پیدا کرد. تاویل‌گران، بعضاً از منظر هایدگر و هگل به هستی (خاصه عرفان) می‌نگرند. پاره‌ای از اندیشه‌های هگل و هایدگر به اندیشه‌های مولانا، البته مانده است. این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رسل

موجود و دازاین و عدم حرف می‌زند آدم به یاد مولانا می‌افتد. البته تمام این تشابهات ممکن است توارد و تصادف باشد ولی هر چه هست این است که نحله‌های عرفانی و اشراقی اغلب به هم مانده است.

رویکرد این کتاب بیشتر فلسفی است. هر چند که از دیگر رویکردها هم ندرتاً بهره گرفته شده است. مخاطب این کتاب، جوانان هستند. لذا ذهنیت جوانان همه جا مدنظر قرار گرفته است. اغلب گفتارهای این مجموعه درس گفتارهایی بوده که این‌جانب در «فرهنگسرای اندیشه»، «فرهنگسرای بهمن»، «فرهنگسرای شفق»، «بنیاد فرهنگ و زندگی»، «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان» و «دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی» و دانشگاه «علامه طباطبایی» و دیگر جاها ایراد و سپس ضبط و ثبت شده است. لذا لحن بسیاری از مقالات، گفتاری است. من، باید سپاسگزار همه‌ی کسانی باشم که روزگاری در محضرشان درس خوانده‌ام. دکتر زرین‌کوب و دکتر شفیعی کدکنی و دکتر پورنامداریان و دکتر سروش را هرگز از خاطر نخواهم بُرد. در مرتبه‌ی بعد باید حق‌گزار کسانی باشم که مرا در تدوین و چاپ این مجموعه گفتارها یاری کرده‌اند. خاصه دکتر بهزادی اندوهجری به خاطر حمایت‌های بی‌دریغش و دکتر عزیزی به خاطر پی‌جویی‌های بی‌وقفه‌اش و همسر صبورم بلقیس سلیمانی به خاطر دلجویی‌های بی‌نام و نشان.

از ثری تا ثریا

نام او به اتفاق تذکره‌نویسان محمد و لقبش جلال‌الدین است. گهگاه او را «خداوندگار» نیز می‌خواندند. «خداوندگار» لقبی است همچون شیخ و شاه که مردم نثار بزرگان می‌کردند. لقب «مولوی» گویا تا قرن نهم شهرت نداشته است. آن را از روی مولانا ساخته‌اند. قدیمی‌ترین موضعی که عنوان مولوی در آن دیده می‌شود بیت شاه قاسم انوار (متوفی ۸۳۵) است.

جانِ معنی قاسم ار خواهی بخوان مـثنوی مـعنوی مولوی
او در غزلیات خود «خاموش» و «خمش» تخلص می‌کرد. و گهگاه تعبیر «بس کن» را به کار می‌برده که مفید همان معنی است. در ششم ربیع‌الاول سنه‌ی ۶۰۴ هجری در بلخ زاده شد. برخی از مورخین شجره و نسبش را به ابوبکر صدیق می‌رسانند. پدر او محمد بن حسین خطیبی معروف به بهاء‌الدین ولد بود که او را «سلطان‌العلماء» خطاب می‌کردند. بنا به روایت افلاکی از افاضل روزگار بود چنان که رضی‌الدین نیشابوری در محضر وی تلمذ می‌نمود. او به خاطر رنجشی که از خوارزمشاه و امام فخر رازی داشت، از بلخ به طرف قونیه هجرت کرد. امام‌المشککین، با «سلطان‌العلماء» نسبت نیکویی نداشت و البته به صوفیه نیز چندان وقعی نمی‌نهاد. امام‌المشککین در اواخر عمر از تشکیکات و شبهاتی که درافکنده بود سخت نادم بود به همین خاطر سرود:

نهایهٔ اقدام العقول عقال و اکثر سعی العالمین ضلال
و ارواحنا فی وحشة فی جسمنا و حاصل دنیا اذی و وبال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی ما جمعنا منه من قیل و قال

خوارزمشاه با سلسله‌ی کبرایه که سلطان‌العلماء منسوب بدان بود سر سازگاری نداشت به همین علت مجدالدین بغدادی را به جیحون درافکند. بهاء‌الدین ولد از فیلسوفان تبریزی می‌جست. میراث او بعدها به حضرت مولانا نیز رسید.

فلسفی کو منکر حثانه است از حواس اولیاء بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد در رای خلق
بلکه عکس آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد بر او
فلسفی مرد دیو را منکر بود در همان دم سخره‌ی دیوی بود
گر ندیدی دیو را خود را بین بی‌جنون نبود کبودی در جبین
هر که را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
می‌نماید اعتقاد و گاه‌گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه

۹۱-۳۲۸۵ / اول

در دفتر ششم نیز ضمن حکایت مردی که گنج را در بیرون می‌جست در حالی که گنج در درون او بود می‌گوید:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کور است سوی گنج پشت
گو بدو چنان که افزون می‌دود از مراد دل جداتر می‌شود
جاهد و افینا بگفت آن شهریار جاهد و اعنا نگفت ای بی‌قرار
همچو کنعان کو ز ننگ نوح رفت بر فراز قلعه‌ای آن کوه زفت
هر چه افزونتر همی‌جست او خلاص سوی که می‌شد جداتر از مناص

۶۰-۲۳۵۶ / ششم

از نظر تاریخی، علت اصلی مهاجرت «سلطان‌العلماء»، اختلاف با امام‌فخر نمی‌تواند باشد چرا که امام‌فخر پیشتر از این واقعه درگذشته بود. علت اصلی همان هجوم خانمان‌سوز مغول است. مولانا در نیشابور با عطار دیدار می‌کند و عطار نیز نسخه‌ای از «اسرارنامه»ی خویش را به او تقدیم کرده، آینده‌ی درخشانی را برای او پیش‌بینی

می‌کند. عطار خود از تربیت یافتگان مکتب مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین کبری بود. در بغداد با ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالله سهروردی (متوفی ۶۳۲) صاحب «عوارف المعارف» و «رشف النصایح و اعلام التقی» روبه‌رو می‌شوند. او نیز سلطان‌العلماء را به نزول در خانقاه و مدرسه‌اش، «مستنصریه»، دعوت می‌کند. فروزانفر این نزول را از نظر تاریخی صحیح نمی‌داند چرا که این مدرسه در آن زمان ساخته نشده بود. سلطان‌العلماء سپس به حج و آنگاه به شام و ارزنجان می‌رود. مولانا در هجده سالگی، با گوهر خاتون دختر خواجه لالای سمرقندی ازدواج می‌کند (۶۲۲). حاصل این ازدواج تولد سلطان‌ولد و علاء‌الدین محمد است. در قونیه «علاء‌الدین کیقباد» سلجوقی و وزیرش «معین‌الدین پروانه» از «سلطان‌العلماء» استقبال کافی و وافیه عمل می‌آورند. پس از وفات «سلطان‌العلماء» (۶۲۸) «سید برهان‌الدین محقق ترمذی» به روم می‌آید و مولانا به مدت نه سال با وی مصاحبت می‌نماید. پس از مرگ او به مدت پنج سال دیگر به وعظ و تذکیر و ارشاد می‌پردازد تا این که در ۶۲۲ با شیخ‌پیران یعنی شمس تبریزی روبه‌رو می‌شود. کسانی معتقدند که شمس از او می‌پرسد که پیامبر برتر است یا بایزید. مولانا می‌گوید: پیامبر. شمس می‌گوید: پس چرا بایزید سخن کفر آلود «سبحانی ما أعظم شأنی» را بر زبان می‌آورد؟ مولانا پیامبر را دریا و بایزید را فنجان جلوه می‌دهد. شمس نمی‌پذیرد. او با این سؤال می‌خواهد دریچه گفتگو را بگشاید. رای به فراسو. مولانا پیش از دیدار با شمس، فقه حنفی را نزد «کمال‌الدین ابن‌العَدیم» خوانده بود و همچنین «هدایة فی الفروع» شیخ‌الاسلام برهان‌الدین علی‌ابن‌ابی‌بکر مرغینانی (متوفی ۵۰۸) را در دمشق، فراگرفته بود. با ابن‌عربی نیز آشنا بود. طعنه‌های پیروان او را نیز می‌شنید و پاسخ می‌گفت.

خریطی ناگاه از خرخانه‌ای	سر برون آورد چون طعانه‌ای
کین سخن پستست یعنی مثنوی	قصه‌ی پیغمبر است و پی‌روی
نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا آن‌سو سمند
از مقالات تبیل تا فنا	پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حد هر مقام و منزلی	که بپر زو بر پرد صاحب ولی
چون کتاب‌الله بیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران

که اساطیرست و افسانه‌ی نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خرد فهمش می‌کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر یوسف ذکر زلف پرخمش	ذکر یعقوب و زلیخا و غمش
ظاهرست و هر کسی پی می‌برد	کو بیان که گم شود در وی خرد
گفت اگر آسان نماید این به تو	این چنین آسان یکی سوره بگو
جست‌تان و انستان و اهل کار	گویکی آیت از این آسان بیار

۴۳-۴۲۳۲ / سوم

«صدرالدین قونوی»، صاحب «فکوک»، که خود از مخالفین مولانا بود به هنگام مرگ مولانا بر بالین او حاضر شده، به او کاسه‌ی دواپی می‌خوراند سپس بر جنازه‌اش نماز می‌گذارد. شمس وجود تازه‌ای به مولانا داده بود. به عبارتی منظر جدیدی به او بخشیده بود. مولانا در تمثیلی شمس را به باز و خود را به مرغ صید شده تشبیه می‌کند.

بر چرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد	از چرخ فرود آمد و در ما نگران شد
چون باز که بریاید مرغی به گه صید	بربود مرا آن مه و بر چرخ دوان شد

* * *

زاهد بودم، ترانه‌گویم کردی	سرفتنه‌ی بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین باوقارم دیدی	بازیچه‌ی کودکان کویم کردی

۱۷۱۶ / ج هشتم

ای خواجه، چرا بی‌پر و بالم کردی؟	بر بوی ثواب در وبالم کردی؟
از تسویه‌ی تو، جو ندزیدم من	از بهر چه جرم در جوالم کردی؟

۱۷۱۰ / ج هشتم

من پیر فنا بدم، جوانم کردی	من مرده بدم، ز زندگانم کردی
می‌ترسیدم که گم شوم در ره تو	اکنون نشوم گم که نشانم کردی

۱۷۱۴ / ج هشتم

در یک غزل مشهور سیر تحول خودش را مویه‌مویان کرده است.

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

دیده‌ی سیر است مرا جان دلیر است مرا
 زهره‌ی شیر است مرا زهره‌ی تابنده شدم
 گفت که دیوانه نئی، لایق این خانه نئی
 رفتم دیوانه شدم، سلسله‌بندنده شدم
 گفت که سرمست نئی، رو که از این دست نئی
 رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
 گفت که تو کشته نئی، در طرب آغشته نئی
 پیش رخ زنده‌گنش کشته و افکنده شدم
 گفت که تو زیرککی، مست خیالی و شکی
 گول شدم، هول شدم وز همه برکنده شدم
 گفت که تو شمع شدی، قبله‌ی این جمع شدی
 جمع نیم، شمع نیم، دود پراکنده شدم
 گفت که شیخی و سری، پیشرو و راهبری
 شیخ نیم، پیش نیم، امر ترا بنده شدم
 گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم
 در هوس بال و پرش بی‌پر و پرکنده شدم
 شمس در ۶۴۳ قوه را ترک کرده، به دمشق می‌رود. مولانا در فراق او ناله‌ها سر
 می‌دهد و برایش نامه‌ها می‌نویسد تا این که سلطان‌ولد با خواهش و تمنا او را باز
 می‌گرداند.

به خدایی که در ازل بودت	حی و دانا و قادر و قیوم
نور او شمعهای عشق فروخت	تا بشد صد هزار سر معلوم
از یکی حکم او جهان پر شد	عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی	گشت گنج عجایش مکتوم
که از آن دم که تو سفر کردی	از حلاوت جدا شدیم چو موم
همه شب همچو شمع می‌سوزیم	ز آتشش جفت و ز انگین محروم
در فراق جمال او ما را	جسم ویران و جان در او چون بوم

زفت کن پیل عیش را خرطوم	آن عنان را بدین طرف برتاب
همچو شیطان طرب شده مرجوم	بی حضورت سماع نیست حلال
تا رسید آن مشرفه مفهوم	یک غزل بی تو هیچ گفته شد
غزلی پنج شش؛ بشد منظوم	پس به ذوق سماع نامه‌ی تو
ای به تو فخر شام و ارمن و روم	شام ما از تو صبح روشن باد

۱۷۶۰ / ج چهارم

بار دوم که شمس می‌گریزد دیگر بر نمی‌گردد (۶۴۵).

به درد و حسرت بسیار رفتی	دریغاکز میان ای یار رفتی
چه سود، از حکم بی‌زنهار رفتی	بسی زنهار گفתי لابه کردی
ندیدی چاره و ناچار رفتی	به هر سو چاره جستی، حيله کردی
چه شد! چون در زمین خوار رفتی؟	کنار پُرگل و روی چو ماهت
میان خاک و مور و مار رفتی	ز حلقه‌ی دوستان و همنشینان

۲۶۴۸ / ج هشتم

مولانا ابتدا مرگ شمس را نمی‌پذیرد.

که گفت که آن زنده‌ی جاوید بمرد؟	که گفت که آفتاب امید بمرد؟
آن دشمن خورشید بر آمد بر بام	دو چشم بیست و گفت خورشید بمرد

* * *

که گفت که روح عشق‌انگیز بمرد؟	جبریل امین ز خنجر تیز بمرد
آن کس که چو ابلیس در استیز بمرد	می‌پندارد که شمس تبریز بمرد

مولانا پس از کلنجار رفتن بسیار با خویش، مرگ او را می‌پذیرد.

بشنو از بوالهوسان قصه‌ی میر عسان

رندی از حلقه‌ی ما گشت درین کوی نهان

مدتی هست که ما در طلبش سوخته‌ایم

شب و روز از طلبش هر طرفی جامه‌دران

هم درین کوی کسی یافت ز ناگه اثرش

جامه پر خون شده‌ی اوست ببینید نشان

خون عشاق کهن خود نشود تازه بود
خون چو تازه‌ست بدانید که هست آنِ فلان
همه خونها چو شود کهنه سیه گردد و خشک

خون عشاق ابد تازه بجوشد ز روان

۱۹۹۴ / ج چهارم

مولانا، غروب شمس را می‌پذیرد اما وجود او را بهانه می‌داند؛ بهانه‌ی طلوع شمس
جدید در وجود جدید:

شمس تبریز را به شام ندید در خودش دید همچو ماه پدید
گفت گرچه به تن از او دوریم بی تن و روح هر دو یک نوریم
مولانا پس از مرگ شمس به صلاح‌الدین زرکوب روی می‌آورد. صلاح‌الدین عامی
است؛ قفل را قلف و مبتلا را مفتلا تلفظ می‌کند. مولانا دختر او - فاطمه خاتون - را نیز به
عقد سلطان‌ولد در می‌آورد.

نه ورا خط و علم و نه گفتار بر ما خود نداشت او مقدار
عامی محض و ساده و نادان پیش او نیک و بد بده یکسان
دائماً در دکان بدی زرکوب همه همسایگان از او در کوب
پس از مرگ صلاح‌الدین، مولانا غزلی فوق‌العاده سوزناک در رثای او می‌سراید.
ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته

دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
چون به عالم نیست یک کس مر مکان را عوض
در عزای تو مکان و لامکان بگریسته
جبرئیل و قدسیان را بال و پر ازرق شده
انبیاء و اولیا را دیدگان بگریسته
شه صلاح‌الدین! برفتی ای همام گرم روی
از کمان جستی چو تیر و آن کمان بگریسته
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن

هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته

۲۲۶۴ / ج پنجم

مولانا پس از مرگ صلاح‌الدین، به حسام‌الدین چلبی ارموی ابن اخی ترک، می‌گردد. پدرش اهل فتوت بود لذا لقب «اخ» به آنها داده بودند. به پیشنهاد او مولانا سرایش مثنوی را آغاز می‌کند. پس از اتمام دفتر اول، دو سال سرایش مثنوی به تعویق می‌افتد. کسانی مرگ همسر حسام‌الدین را در این امر دخیل می‌دانند. ولی واقع امر این است که مولانا، خود نیاز به تأمل بیشتر داشت و از طرفی ظرفیت وجودی حسام‌الدین به اندازه‌ی مظلوف نبود. دو سال سکوت، تمهیدی فراهم آورد که هر دو به تحول لازم و مطلوب خود دست یابند.

سخت خاک آلود می‌آید سخن	آب، تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند	او که تیره کرد هم صافش کند
صبر آرد آرزو را نه شتاب	صبر کن واللّه اعلم بالصواب

۱۰-۴۰۰۸ / اول

مدتی این مثنوی تا خیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد
تا نزاید بخت تو، فرزندی نو	خون نگردد شیر شیرین خوش شنو
چون ضیاء الحق حسام‌الدین عنان	بازگردانید ز اوج آسمان
چون به معراج حقایق رفته بود	بی بهارش غنچه‌ها ناگفته بود
چون ز دریا سوی ساحل بازگشت	چنگ شعر مثنوی با ساز گشت

۵-۱ / دوم

مهمترین بیتی که اثبات می‌کند حسام‌الدین، پس از سکوت و عزلت دو ساله تحول روحی پیدا کرده است بیت زیر است:

بلبلی زینجا برفت و بازگشت بهر صید این معانی بازگشت

۸ / دوم

آثار مولانا عبارتند از: دیوان کبیر، مثنوی، مکتوبات، مجالس سبعه، فیه ما فیه. دفتر هفتمی نیز به او نسبت داده‌اند که سروده او نیست به احتمال قوی سروده‌ی سلطان‌ولد است. مولانا چهار فرزند داشت که عبارتند از: سلطان‌ولد، علاء‌الدین محمد، مظفرالدین امیرعالم، ملکه خاتون. علاء‌الدین محمد، با شمس بر سر مهر نبود. شمس نیز به او تمایلی نداشت. زمانی که شمس برای همیشه از قونیه می‌رود، این شبهه بر سر زبانها

می‌افتد که علاءالدین محمد او را کشته است. این شبهه البته سندیت ندارد. غلوهای افلاکی در «مناجاة العارفين» نیز مستند نیست. سلطان‌ولد، برعکس علاءالدین محمد، به شمس سخت دلبسته بود. پس از مرگ مولانا، خلافت، ابتدا به محقق ترمذی، سپس به او می‌رسد. از آثار او «ولدننامه» و «ریاب‌نامه» است. او چهار پسر و یک دختر داشت دخترش مطهره سلطان‌عابد نام داشت و پسرانش، عارف چلبی (م. ۷۱۹)، عابد چلبی (م. ۷۲۹)، واجد چلبی (م. ۷۳۳)، زاهد چلبی (م. ۷۳۴).

برای مطالعه بیشتر

۱. پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، ۱۳۷۰
۲. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، بدیع الزمان فروزانفر، کتابفروشی زوّار، ۱۳۶۱
۳. مولانا جلال الدین، تالیف عبدالباقی گولپینارلی، با ترجمه و توضیحات توفیق ه سبحانی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
۴. زندگی نامه‌ی مولانا جلال الدین محمد مولوی، تالیف فریدون بن احمد سپسالار، سعید نفیسی، انتشارات اقبال، ۱۳۶۸
۵. مناقب العارفین، تالیف شمس احمد الافلاکی العارفی، به کوشش تحسین یازیجی، ناشر دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

تصوف و بازتاب آن

ما التصوف قال وجدان الفرح
فی الفؤاد عند اتیان الترح
مولانا

تصوف ریشه در ضمیر ناخودآگاه آدمی دارد. هیچ ملتی، خالی از گرایشات اشراقی نیست. منتهی برخی از ملتها به علت شرایط جغرافیایی و یا سیاسی ویژه، بیش از حد به تمایلات اشراقی خود بال و پر می دهند. برخی از مورخین و جامعه شناسان بر این باورند که آسمان صاف و پر ستاره‌ی مشرق زمین، زمینه را برای جولان خیال دورپرداز صوفیان آماده می کرد. ولی در غرب، این زمینه نبود. آسمان ابری و گرفته، نگاه آدمیان را بیشتر به خاک معطوف می کرد. این تحلیل، هر چند سطحی به نظر می آید ولی مطلقاً بی بنیاد نیست. شرایط نامساعد جغرافیایی، فشارهای بیرونی، جنگ ها و نا امنی ها و ترس ها و اضطراب ها همه و همه در شکل گیری تفکر اشراقی یا تقویت مبانی تصوف اثر گذار بوده اند. کتاب مقدس مسلمانان و احادیث نبوی و سیره معصومین نیز، هریک به نحوی مسلمانان را به درون کاوی، توصیه می کردند. وقتی قرآن می فرماید: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء/ ۷۹). این نوعی دعوت به تهذیب خویشتن و تطهیر درون است. وقتی امام علی (ع) در وصف متقین می فرماید: «وَلَوْ لَا الْإِجْلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طُرْفَةَ عَيْنٍ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَخَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ (نهج البلاغه، صبحی الصالح، ص ۳۰۳)؛ این نیز فراخوانی است به طرف رستگاری روح.

تصوف در ایران فراز و نشیب بسیاری را پس پشت نهاده است. در ابتداء وجهه

دنیاستیزی آنها مثبت و انقلابی بود. چنانکه آدمی مثل حلاج اگر انا الحق می گفت تلویحاً حکومت بنی عباس را نیز باطل جلوه می داد. کم کم تصوف از حالت نهضت (movement) خارج شد و کم کم به نظام (institution) تبدیل شد. زمانی که نهضت بود از پویایی و دینامیزم برخوردار بود. صاف و زلال بود؛ به نیازهای روزمره‌ی آدمیان پاسخ می داد. وقتی به صورت نهضت درآمد. خشک و بی روح و منجمد شد. همچون آبی که در آبیگری بماند، عَفِن و مُتَن (بد بو) شد. ابو حامد غزالی وقتی از تصوف سخن می گوید فی الواقع می خواهد بیزاری خویش را از سه فرقه (فقه، متکلمین و اهل سجع) اعلام کند. او می گوید: «اقسام علم از سه بیرون نیست: یکی فتوای احکام که قضات و حکام را بدان حاجت باشد تا چون ناکسان و لثام بستی نزع و خِصام شوند و چون سگان یکدیگر را خسته کنند دفع منازعات و قطع مخاصمات ایشان ممکن گردد. دوم جدل که جوینده‌ی مباحات و مفاخره و خواهنده‌ی مغایله و مکاتره به واسطه‌ی آن خصم را مُلْزَم کند و منازع مُقَحَّم گرداند. سوم سجع مزخرف و لفظ متکلف که مذکر بدان عوام را بتواند فریفت و اوباش را صید تواند کرد. و بر این سه فن اقتصار نموده اند که جز این سه فن را دام طلب حرام و شبکه‌ی جلب حُطام ندانسته اند. و علم طریق آخرت و آنچه سلف صالح بر آن بوده اند و حق - سبحانه و تعالی - آن را در تنزیل رحمانی و منشور آسمانی «فقه و حکمت و علم و ضیاء و نور و هدایت و رشد» خوانده است در میان خلق مدرّس و مطوی گشته است و از دل‌های ایشان مطموس و منسی مانده^۱.» در دوره‌ی غزالی فقیهان بر ظاهر حکم می کردند. او فقه را به نگاهبانی و طریق حراست مانند می کند. درست مانند حج. «معلوم است که حج تمام نشود مگر به بدرقه‌ای که در راه از عرب نگاه دارد و لکن حج چیزی است و رفتن راه حج چیزی دیگر و حراست که حج که بی آن تمام نشود کاری دیگر است^۲.» متکلمین و فیلسوفان نیز به هم طعن می زدند حکم تکفیر و ارتداد صادر می کردند به جای این که روشنی افزایند، ظلمت می افزودند و گره‌ی بر گره‌های تفکر می افزودند.

۱. احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جوم،

انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ج ۱ ص ۱۷-۱۶

۲. همان ص ۱۵۵

فکرت بد خاخن پرزهر دان
تا گشاید عقده‌ی اشکال را
عقده را بگشاده گیرای منتهی
در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت
حلّ این اشکال کن گر آدمی
حدّ اعیان و عرض دانسته گیر
چون بدانی حدّ خود زین حد‌گریز
عمر در محمول و در موضوع رفت
هر دلیلی بنی‌تیجه و بی‌اثر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی
می‌فزاید در وسایط فلسفی

می‌خراشد در تعمّق روی جان
در حدّت کرده است زرین بیل را
عقده‌ای سخت است بر کیسه‌ی تهی
عقده‌ی چندی دگر بگشاده گیر
که بدانی که خسی یا نیک‌بخت
خرج این کن دم اگر آدمی
حدّ خود را دان که نبود زین گزیر
تا به بی‌حد در رسی ای خاک بیز
بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
باطل آمد در نتیجه‌ی خود نگر
بر قیاس اقتراعی قانعی
از دلایل باز بر عکسش صفی

۵۵۸-۵۶۹ / پنجم

صد هزاران فضل داند از علوم
داند او خاصیت هر جوهری
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
همچو کنعان کوز ننگ نوح رفت
هر چه افزون‌تر همی‌جُست او خلاص

جان خود را می‌نداند آن ظلوم
در بیان جوهر خود چون خری
گو بدو کوراست سوی گنج پشت
جاهدوا عَنّا نگفت ای بی‌قرار
بـر فراز قله‌ی آن کوه رفت
سوی که می‌شد جداتر از مناص

۶۰-۲۳۵۶ / ششم

که همی‌دانم یجوز و لایجوز
این روا و آن ناروا دانی ولیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست
سعدا و نحسا دانسته‌ای
جان جمله علمها این است این

خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
تو روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت خود را ندانی ابلهی است
نگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
که بدانی من کیم در یوم دین

۲۶۴۸-۲۶۵۴ / سوم

عرفان و تصوف در چنین شرایطی پاسخی مساعد به نیاز عصر بود عرفان که می‌خواست آدمیان را مستقیماً به لبّ دین و حقیقت وجود بکشاند کم‌کم خود گرفتار پوسته و ظواهر شد.

شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن‌راز شریعت را به پوست و حقیقت را به مغز بادام مانند می‌کند.

تبه گردد سراسر مغز بادام گرش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست اگر مغزش برآری، برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است
چو عارف با یقین خوش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست
و جودش اندرین عالم نیاید برون رفت و دگر هرگز نیاید^۱
تصوف، با وجود پیروان کثیری که داشته، همواره مخالفینی نیز داشته است
ابوالفرج بن جوزی در کتاب تلخیص ابلیس شبهات این فرقه را چنین برمی‌شمارد:
«شبهه‌ی اول: گویند در تقدیر ازلی عده‌ای اهل سعادت شده‌اند و جمعی نامزد شقاوت.

شبهه‌ی دوم: گویند خدا مستغنی از اعمال ماست و معصیت و طاعت ما بر او اثری ندارد پس سزاوار نیست که خویش را بی‌فایده رنج دهیم.
شبهه‌ی سوم: گویند اگر وسعت رحمت الهی را در نظر آوردیم و این که خدا از بخشایش ما هر خطایی کرده باشیم عاجز نیست خویش را به زحمت و حرمان از لذت دچار نمی‌سازیم.

شبهه‌ی چهارم: عده‌ای را در دل چنین افتاده که مراد از اعمال، ریاضت نفوس است و پیراستن چروک. و مدّتی نفس را ریاضت داده‌اند و چون به نتیجه نرسیده‌اند اعمال را رها کرده و گفته‌اند برای چه خویش را رنجه بداریم.

شبهه‌ی پنجم: عده‌ای نیز به ریاضت ادامه داده و به جایی رسیده‌اند که پنداشته‌اند

۱. گلشن‌راز، شیخ محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ناشر کتابخانه‌ی طهوری، چاپ اول، ۱۳۶۱ ص ۴۰

جوهر شده‌اند.^۱»

سیدمرتضی بن داعی نیز در کتاب «تبصرة العوام» فرق صوفیه را عبارت می‌داند از: «فرقه‌ی اول: ایشان که دعوی اتحاد کنند رئیس ایشان حسین بن منصور حلاج باشد. فرقه‌ی دوم: از صوفیان که خود را عشاق خوانند و گویند انبیاء به غیر حق مشغول شدند و خلق را به خدا می‌خواندند و به تکالیف. فرقه‌ی سوم: که ایشان را نوریه خوانند و گویند حجاب دو است یکی نوری و دوم ناری.

فرقه‌ی چهارم: ایشان را واصلیه خوانند و گویند ما واصلیم به حق. نماز و روزه و زکوة و حج و احکام دیگر از بهر آن نهاده‌اند تا شخص اول بدان مشغول شود و تهذیب اخلاق کند و او را معرفت حق حاصل شود و چون معرفت حاصل شد واصل بود یعنی به حق رسیده باشد و چون واصل شد تکلیف از وی برخاست و هیچ چیز از شرایع دین بر وی واجب نبود.

فرقه‌ی پنجم: از صوفیان این فرقه گویند اعتبار به نظر و استدلال نباشد و ممارست علوم و درس و نظر و نظر در کتب علم کردن حرام است. فرقه‌ی ششم: از صوفیان قومی باشد که حکمت ایشان جز شکم نبود.^۲ این دو دیدگاه کاملاً بدبینانه است. تصوف را نمی‌توان از طریق استدلال و علم حصولی دریافت بلکه از رهگذر اشراق و تجربه باطنی و علم حضوری باید با آن انس گرفت.

دستر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم	زاد صوفی چیست آثار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد	گام آهو دید و بر آثار شد
چند گاهش گام آهو در خوراست	بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
چون که شکر گام کرد و ره برید	لاجرم زان گام در کامی رسید
رفتن یک منزلی بر بوی ناف	بهرتر از صد منزل گام و طواف

۱. تلبیس ابلیس، ابوالفرج بن الجوزی، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراقرلو، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول،

ص ۶-۲۵۳

۲. حيلة الاولیاء، ابی‌نعمین اصفهانی ج اول ص ۱۲۱ و ج هشتم ص ۲۳۷.

آن دلی کو مطلع مهتابهاست بهر عارف قُتُّحت ابوابهاست
 با تو دیوار است و با ایشان در است با تو سنگ و با غریزان گوهر است
 آنچه تو در آینه بینی عیان پیر اندر خشت بیند بیش از آن

۱۶۸-۱۶۰ / دوم

تصوف، مظاهر و جلوه‌های گوناگونی داشته است. گروهی در چهارچوب شریعت خود را حفظ می‌کردند. گروهی از شرع، پا فراتر نهاده، شطح و طامات نیز می‌گفتند. همچون بایزید و حلاج و سهروردی و احمد غزالی و عین‌القضاة به پوسته‌ی شریعت بسنده نمی‌کردند. تصوف، زمانی که تبدیل به نظام شد و از سلسله و مراحل و خرقه و خانقاه و کشکول دم زد، مرگ خویش را در دامن خویش پرورانید. در این دوره تصوف، دچار ریا و شعوزه نیز شد.

صوفی نهاد دام و سر حقّه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقّه باز کرد
 بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

۲۰۵ / حافظ سایه

ساقی بیار آبی از چشمه‌ی خرابات تا خرقه‌ها شویم از عجب خانقاهی
 جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی

۵۵۵ / حافظ سایه

نقد تصوف

روزگاری صوفیان، می‌گفتند: «إِنَّ التَّصَوُّفَ اسْتِنشَاقُ النَّسِيمِ وَالْإِشْتِيَاقُ إِلَى التَّسْنِيمِ وَ يَا مَيِّ گُفْتَنْد: إِنَّ التَّصَوُّفَ تَطْهِيرٌ مِنَ الْإِدْنِاسِ وَ تَشْمِيرٌ لِلْإِنْسَانِ^۱». ولی کم‌کم این شعارها فراموش شد نه تنها نسیم را استنشاق نکردند و نه تنها از ادناس (پلیدی) دوری نجستند بلکه به دامن ادناس (پلیدی) نیز در غلطیدند. سری سقطی می‌گفت: «حق تعالی ترا صاحب حدیثی صوفی گرداناد و صوفی صاحب حدیث مگر داناد. اشارت کرد بدان که هر که حدیث و علم حاصل کند پس تصوّف و تالّه برزد رستگار باشد و هر که پیش از

۱. حيلة الاولياء، ابی‌نعمین اصفهانی ج اول ص ۱۲۱ و ج هشتم ص ۲۳۷.

علم، تصوف برزد خود را در خطر انداخته باشد.^۱»

این توصیه‌ی سری سقطی آویزه گوش صوفیه نشد. آنقدر نسبت به اشراق و مکاشفه افراط کردند که دچار جزمیت شدند. شبه یقین را یقین دانستند. اوهام و خرافات را واقع و رویای صادق جلوه دادند. با عقل سرستیز نیز در افتادند. دنیا را یکپاچه نفی کردند. عقل در کوی عشق نایبناست. عاقلی کار بوعلی سیناست

سنایی

قفل اسطوره‌ی ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده‌ی فلاطون را بر طراز بهین ملل منهد

خاقانی

فکرت عقلی بود کفار را فکرت قلبی است مرد کار را

سالک فکرت که در کار آمده است نه ز عقل از دل پدیدار آمده است

عطار

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی

عقل دفترها کند یکسر تباه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه

مولانا

عقل سر تیز است و پای سست زان که دل ویران شده است و تن درست

بحث عقلی گرد و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

مولانا

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

سعدی

اقبال دنیای مدرن به تصوف، خاصه تصوف مولانا، از سرگشتگی و خستگی بشر امروز خبر می‌دهد. عصر روشنگری با تکیه بر راسیونالیسم به جنگ اسطوره‌ها و خرافات و مذاهب رفت. صنعت و تکنولوژی را آفرید و طبیعت را در تسخیر خود در آورد. به افلاک سرکشید به اعماق دریاها نفوذ کرد. دموکراسی آورد. بروکراسی و تکنوکراسی آورد ولی آرامش نیاورد. ظهور پست مدرنیسم خود حاکی از آن است که

مدرنیسم نتوانست به وعده‌هایش وفا کند.

در فرهنگ چهل تکیه معاصر^۱، قطعاً جایی برای مولانا باید محفوظ بماند. بشر سرگشته‌ی امروز که در لیبرالیسم و مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم سعادت و آرامش خویش را به دست نیاورد، از طریق التجاء به مولانا می‌خواهد به آرامش برسد. شاید بشر معاصر در جستجوی معناست، در جستجوی عشق گمشته است و یا در جستجوی خویشتن از یاد رفته.

عشق بحری آسمان بر وی کفی	چون زلیخا در هوای یوسفی
دورگردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی	کز نسیمش حامله شد مریمی
هر یکی بر جا ترنجیدی چو یخ	کی بُدی پران و جویان چون ملخ

۳۸۵۷ / پنجم

دنیای غرب، روزگاری از سرکنجکاوی به سراغ اساطیر و ملل و نحل جهان سوم می‌رفت ولی امروزه از سر نیاز می‌رود. او طالب گفتگوهای فراتاریخی است به همین خاطر لائوتسو و ابن عربی را در کنار هم نشانده آنها را به مفاوضه دعوت می‌کند. جهان سوم، نه تنها وارد عصر پست مدرنیسم و سپهر اطلاعات نشده، بلکه از مدرنیسم نیز عقب مانده است. بنابراین در تمتّع از عرفان باید کاملاً دقت کرد. چه بسا همین عرفان او را به فردگرایی، یاس، تخیل پرستی، آرمان زدگی و باطنی‌گری بکشاند. عرفان همچون تیغ دو دم است. هم می‌تواند رستگاری و راحت روح بیاورد هم شقاوت و انزوا و عقب ماندگی. مثنوی، کتاب شگفت‌انگیزی است. از او بهره‌هایی گونه‌گونی می‌توان برد. خود مولانا این کتاب را دکان وحدت می‌داند

هر دکانی راست سودایی دگر	مثنوی دکان فقر است ای پسر
در دکان کفشگر چرمست خوب	قالب کفش است اگر بینی تو چوب
پیش بزّازان قز وادکن بود	بهر گز باشد اگر آهن بود

۱. رک کتاب افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، داریوش شایگان، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر پژوهش فرزانه، چاپ اول، ۱۳۸۵.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
بت ستودن بهر دام عامه را همچنان دان کالغرائق العلی

۲۹-۱۵۲۵ / ششم

این کتاب هم در قدیم مخالفینی داشت هم در عصر کنونی. پیشینیان بیشتر از این دید در آن طعن می‌زدند که آن را حاوی مجموعه‌ای از قصه و حکایت می‌دانستند.

خریطی ناگاه از خرخانه‌ای	سر برون آورد چون طعانه‌ای
کین سخن پستست یعنی مثنوی	قصه‌ی پیغمبر است و پی‌روی
نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا آن سو سمند
از مقامات تبّتل تا فنا	پایه‌پایه تا ملاقات خدا
شرح و حدّ هر مقام و منزلی	که به پر زو بر پرد صاحب دلی
چون کتاب‌الله بیامد هم بر آن	این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیرست و افسانه‌ی نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خرد فهمش می‌کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر یوسف ذکر زلف پر خمش	ذکر یعقوب و زلیخا و غمش
ظاهرست و هر کسی پی می‌برد	کو بیان که گم شود در وی خرد
گفت اگر آسان نماید این به تو	این چنین آسان یکی سوره بگو
جستّان و انستان و اهل کار	گو یکی آیت از این آسان بیار

۴۲-۴۲۳۱ / سوم

از معاصرین آخوندزاده و کسروی، سخت با مولانا مخالفت کردند کسروی هرگز مثنوی را به درستی نخونده بود ولی فی‌الوقت دستور کتابسوزی می‌داد. «و مثنوی را [نیز] نخوانده‌ام و تکه‌هایی را از او در اینجا و آنجا دیده‌ام»^۱.

ولی آخوندزاده مثنوی را خوانده بود. حاصل مطالعات او این بود که مثنوی:

۱. اشتباهش در آنجاست که فقط به همان وجود کل، اراده و اختیار می‌دهد.

۲. اشتباه دوم او اعتقاد به فناست.

۳. اشتباه سومش این است که قائل به روح است.

۱. در پیرامون ادبیات، احمد کسروی، به کوشش عزیزالله علیزاده، انتشارات فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ص ۳۹.

۴. ملای روم به بهشت و جهنم و حشر معتقد نیست.

۵. به نبوت و امامت نیز تائل نیست.^۱»

این نقد و طعن‌ها، البته در ترویج و تکثیر اندیشه‌های مولانا موثر نیفتاد، بالعکس بیشتر آنها را رونق بخشید.

دکتر زرین‌کوب در توصیف مثنوی می‌گوید: «آثار عرفانی اروپایی، که در قرون وسطی و بعد از آن به وسیله‌ی زهاد و متألّهان نصاری پدید آمده است فقط گه‌گاه چیزی از دریافت‌ها و آزمایش‌های روحانی مثنوی را عرضه می‌کند - و هرچند با تعلیم ابن عربی غالباً شباهت گونه‌یی دارد، از حیث عمق و شور و مخصوصاً از جهت سازگاری با حیات دینی و وجدانی مطرح در حیات هر روزینه‌ی انسان به پای عرفان اسلامی نمی‌رسد - و در حکم کلی بر تفوق مثنوی مولانا بر جمیع آثار عرفانی تمام قرون عالم رخنه‌ی وجود یک استثناء را موجب نمی‌شود.^۲» به هر رو کتاب مثنوی، شربت اندر شربت است. آفت این در هوا و شهوت است ورنه اینجا شربت اندر شربت است

۱۰ / دوم

از هر لون، حکمت و حکایتی می‌توان در این کتاب یافت فقط آدمی، آینه‌سان باید در برابر تلاء‌لوء و تشعشع انوار مثنوی قرار گیرد تا بتواند حقایق مکتوم و مستور در آن کتاب را فرا نماید. مثنوی کتاب صامت است باید او را به گفت درآورد.

من ز شیرینی نشستم روی ترش	من ز پری سخن باشم خمش
ثاکه شیرینی ما از دو جهان	در حجاب رو ترش باشد نهان

۶۴-۱۷۶۳ / اول

۱. ادبیات مشروطه، مقالات میرزا فتحعلی آخوندزاده، گردآورده‌ی باقر مؤمنی، انتشارات آوا، چاپ اول، ۱۳۵۱ ص ۸-۳۶.

۲. از نی‌نامه، انتخاب و توضیح عبدالحسین زرین‌کوب، قمرآریان، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۷۷ ص ۳۲.

خدا در مثنوی

خدا رکن رکن مثنوی است. حذف آن، باعث فروپاشی بقیه‌ی ارکان می‌شود. مولانا، در مثنوی با خداوند رابطه‌ی دو سویه و دیالکتیکی دارد از طرفی، بنده محتاج اوست از طرف دیگر حق نیز مشتاق بنده.

جمله شاهان بنده‌ی خودند	جمله خلقان مرده‌ی مرده‌ی خودند
جمله شاهان پست پست خویش را	جمله خلقان مَسْتُت، مَسْتُتِ خویش را
می‌شود صیاد مرغان را شکار	تا کند ناگاه ایشان را شکار
بی‌دلان را دلبران جسته به جان	جمله معشوقان، شکار عاشقان
هر که عاشق دیدیش معشوق دان	کوبه نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان	آب جوید هم به عالم تشنگان
چون که عاشق اوست تو خاموش باش	او چو گوشت می‌کشد تو گوش باش
بند کن چون سیل سیلانی کند	ورنه رسوایی و ویرانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود	زیر ویران، گنج سلطانی بود
غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر	همچو موج بحر جان زیر و زیر
زیر دریا خوشتر آید یا زیر	تیر او دلکش‌تر آید یا سپر

۴۹-۱۷۳۹ / اول

عشق یک طرفه نمی‌شود. اگر عاشق به معشوق عشق می‌ورزد معشوق نیز قطعاً به او

التفات دارد.

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
لیک عشق عاشقان تن زه کند
چون درین دل برق مهر دوست جست
در دل تو مهر حق شد دو تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به در
تشنه می نالد که کو آب گوار
جذب آبست این عطش در جان ما
حکمت حق در قضا و در قدر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه
آسمان گوید زمین را مرحبا
آسمان مرد و زمین زن در خرد

که نه معشوقش بود جویای او
عشق معشوقان خوش و فربه کند
اندر آن دل دوستی می دان که هست
هست حق را بی گمانی مهر تو
از یکی دست تو بی دستی دگر
آب هم نالد که کو آن آب خوار
ما از آن او و او هم آن ما
کرد ما را عاشقان هم دگر
جفت جفت و عاشقان جفت خویش
راست همچون کهربا و برگ کاه
با توم چون آهن و آهن ربا
هر چه او انداخت این می پرورد.

۴۰۳-۴۳۹۲ / سوم

این دو سویه دیدن رابطه خداوند و بنده ماخوذ از آیهی کریمه است:

«وَاِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (۱۸۶ / بقره)»

ندای بنده، فریادی در برهوت نیست. بلکه فریادی است از سر عشق به مخاطبی که می بیند و می شنود و بیدار است و خواب او را نمی رباید. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ (۲۵۵ / بقره)

این رابطه هر چند دو طرفه است ولی بنده می بایست با تلاش مضاعف این رابطه را پویاتر کند. و گرنه تابش حق بر دل بنده مانند دعوت اشتر به خانهی مرغ است. که پس از ورود اشتر، خانه ای نمی ماند تا مرغ با او گفتگو کند.

مرغ خانه اشتری را بی خرد
رسم مهمانش به خانه می برد
چون به خانهی مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد

۶۸-۴۶۶۷ / سوم

مثنوی گرچه، مانند بقیه‌ی کتب عرفانی با نعت نبی و مدح ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع)، شروع نشده، ولی همان هجده بیت نخستین مبین نگرش او نسبت به نعمت و نیایش است. «نی‌نامه» حاوی سه نکته‌ی مهم است.

۱. توصیف نی

۲. توصیف نیستان

۳. عشق

بقیه‌ی مطالب، در قیاس با این سه محور، طرح و تبیین می‌شوند. «نی» انسانی است دور مانده از حق. فروزانفر برای نی پنج تاویل مهم آورده است: یکی خود مولانا. دوم مرد کامل. سوم روح قدسی و نفس ناطقه. چهارم قلم که مقابل لوح است. پنجم حقیقت محمدی. (شرح مثنوی ج ۱ / ۷ و ۸). این که در حدیث آمده است: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْمِزْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءِ بَطْنِهِ» اشاره دارد به تصفیه و تهذیب درون. نی وقتی بی‌گره باشد، صدایش دل‌انگیزتر خواهد بود انسان نیز وقتی صاف و آینه‌گون باشد. انوار ربانی و اشراقات قدسی را بهتر باز می‌تاباند. نیستان را باید عالم غیب یا ملکوت یا خود خداوند دانست همه‌ی دغدغه‌ی آدمی این است که به نیستان واصل شود. نیستان، می‌تواند جامعه‌ی بدوی، زهدان مادر، بهشت آدم نیز باشد البته هیچ یک از این تاویل‌ها با ذهنیت مولانا همخوانی ندارد. این تفسیرها بیشتر متأثر از نگرش نوین است. تحمیل نگرش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و فلسفی جدید بر مثنوی روا نیست چنان‌که تحمیل آراء اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء و ابن عربی و عزیزالدین نسفی نیز بر مثنوی روا نیست. خدای مولانا خدای دلربایی است. مانند خدای فیلسوفان و متکلمان و فقیهان، خشک و بی‌روح و بی‌انعطاف نیست.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

۲۲۱ / اول

خدایی که مولانا توصیر می‌کند بسیار به ما نزدیک است.

ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیکتر

۲۴۴۸ / دوم

این همان مضمون آیه قرآنی است که می‌گوید: «نَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱۶/ق).

مولانا با خداوند خیلی ساده و صمیمی حرف می‌زند. در واقع، مافی‌الضمیر خودش را به آسانی با او در میان می‌نهد. وقتی تکیه‌گاه دیگری جز خداوند در هستی نباشد آدمی بالضروره باید رویش را، تماماً به طرف او برگرداند.

دست گیر از دست ما، ما را مخر	پرده را بردار و پرده‌ی ما مدر
باز خرما را از این نفس پلید	کاردش تا استخوان ما رسید

۲۴۴-۵ / دوم

از چو ما بیچارگان این بند سخت	کی گشاید ای شه بی‌تاج و تخت
این چنین قفل‌گران را ای ودود	که تواند جز که قفل تو گشود

۲۴۴۶-۷ / دوم

آدمی، به خاطر فقر وجودی‌اش محتاج به اوست.
 «یا ایها الناس اتمم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید (۱۵/ فاطر).
 هویت ما هویت تعلقی است. همه چیزمان بسته و وابسته و پیوسته‌ی اوست. لذا
 دعایی هم که بر زبان می‌آوریم او به ما آموخته است.

این دعا هم بخشش و تعلیم تست گر نه در گلخن گلستان از چه رُست

۲۴۴۹ / دوم

یاد ده ما را سخنهای دقیق	که تو را رحم آورد آن ای رفیق
هم دعا از تو اجابت هم ز تو	ایمنی از تو مهابت هم ز تو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن	مُصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلش کنی	گر چه جوی خون بود نیلش کنی
این چنین میناگریها کار تست	این چنین اکسیرها اسرار تست
آب را و خاک را بر هم زدی	ز آب و گل نقش تن آدم زدی

۶۹۴-۹ / دوم

ما ز آز و حرص خود را سوختیم	این دعا را هم ز تو آموختیم
حرمت آن که دعا آموختی	در چنین ظلمت چراغ افروختی

۲۲۱۵-۱۶ / سوم

دعا، فراخواندن حق تعالی است. تا در آدمی عطش و طلب نباشد کلامی نیز بر زبان

نمی آورد. البته طلب را نیز باید خداوند در آدمی نهفته باشد و گرنه طلب مکتسب پایدار نیست.

این طلب در ما هم از ایجاد تست	رستن از بیداد یا رب داد تست
بی طلب تو این طلبمان داده‌ای	بی شمار و حد عطاها داده‌ای

۸-۱۳۳۷ / اول

هم طلب از تست و هم آن نیکوی	ما کی‌ام اول تسوی آخر تسوی
هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تراش

۴۰-۱۴۳۸ / ششم

مولانا از زاویه‌های مختلفی به مسأله دعا می‌نگرد. و در واقع می‌توان هر دعایی را مبین یکی از حالات او دانست. گاهی اوقات از حق می‌خواهد که لطفش را مکرر و مستدام گرداند و گرنه خاکیان خسفش و باده‌ها نشفش می‌گردانند.

ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچ‌کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای	تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطره‌ی دانش که بخشیدی ز پیش	متصل گردان به دریا‌های خویش
قطره‌ی علمست اندر جان من	وارهانش از هوا وز خاک تن
پیش از آن کین خاکها خسفش کند	پیش از آن کین باده‌ها نشفش کند
گرچه چون نشفش کند تو قادری	کش از ایشان و استانی و آخری
قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت	از خزینه‌ی قدرت تو کی گریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد را ضد می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

۸-۱۸۸۰ / اول

مولانا جود و جور خداوند، را یکسان دوست دارد.

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجَدّ	بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
------------------------------	------------------------------

۱۵۷۳ / اول

گر فراق بنده از بدبندگی است	چون تو باید بد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ	با طرب‌تر از سماع و بانگ و چنگ

ای جـفای تو ز دولت خوـبتر و انـتقام تو ز جان مـحبوبتر
 نار تو اینست نـورت چـون بود ماتم این تا خود که سـورت چـون بود
 از حـلاوتها که دارد جـورتو؟ وز لطافت کس نیابد غـور تو
 نـالم و ترسم که او باور کند وز کـرم آن جـور را کـمتر کند
 ۶۹-۱۵۶۴ / اول

مولانا، نوعاً دعاگو و مستجیب را یک تن می‌داند. توگویی این خود خداست که دارد
 با خود سخن می‌گوید. یک تن است که با خود واگویی می‌کند. اصلاً «من»ی نیست که
 مورد خطاب حق قرار گیرد. «من» و «تو» یک تن است.

منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر
 ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود
 ۱۰-۶۰۹ / اول

هم دعا از من روان کردی چو آب هم ثباتش بخش و دارش مستجاب
 هم تو بودی اول آرنده‌ی دعا هم تو باش آخر اجابت را رجا
 ۳-۴۱۶۲ / پنجم

چون خدا از خود سؤال و کدّ کند چون دعای خویش را چون رد کند
 ۲۲۴۴ / پنجم

چون دعامان امر کردی ای عجب این دعای خویش را کن مستجاب
 ۲۳۲۰ / ششم

خلاصه کلام این‌که:

۱. خدای مولانا با خدای فیلسوفان و متکلمان و فقیهان متفاوت است. خدای مولانا،
 ودود و لطیف است با او می‌توان نرد عشق باخت. او مدام با بنده‌اش دیالوگ برقرار
 می‌کند. هایدگر می‌گوید: در برابر خدای فلاسفه، انسان نه می‌تواند نماز بگذارد و نه
 قربانی کند. در آستان خدای فلسفه، خدایی که خود علت خویش است، آدمی نه
 می‌تواند که از هیبت به سجده درآید و نه در پیشگاه او نغمه‌سرایی و پای‌کوبی کند.^۱

۱. پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، جیمزال، پروتی، محمدرضا جوزی، نشر ساقی، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۹۲

۲. از منظر مولانا داعی و مدعو یکی است. به ظاهر عاشق، دعا می‌کند در واقع خود خداست که دعا کردن را به او می‌آموزد لذا استجابت دعا هم به دست اوست.

۳. هستی ما هستی تعلقی است. پیش از این که فیض مقدس، ما را وارد عرصه طبیعت کند فیض اقدس، ما را در علم حق تعالی تقرّر و ثبوت می‌بخشد. لذا نیاز و نیایش و طلب و تکان و تحرک ما، همه به دست اوست. پیش از آن که بنده با فیض مقدس تحقق و عینیت پیدا کند، خداوند نیاز و طلب او را شناخته، برآورده می‌کند. لذا طلب ما مکتسب نیست بلکه موهوبی است.

۴. بندگان حق ذو مراتبند. برخی معقول و هنجارمند دعا می‌کنند. برخی شوریده و شطحی. برخی اصلاً دعا نمی‌کنند.

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند	که همی دوزند و گاهی می‌درند
قوم دیگری می‌شناسم ز اولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص	کفرشان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود	که نباشند از غمی جامه‌ی کبود

۸۳-۱۸۷۹ / سوم

۵. همه‌ی آدمیان در مرتبه‌ی دوقی نیستند که از دعا کردن فارغ باشند. همه‌ی ما گرفتار کمند غفلت هستیم دعا البته که ذکر است ذکر نیز غفلت‌زداست. و ما سخت به ذکر نیازمندیم.

ترس و عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر یارب تو لبیک‌هاست
جان جاهل زین دعا جز دور نیست	زان که یارب گفتنش دستور نیست
بر دهان و بر دلش قفلست و بند	تا ننالد با خدا، وقت گزند
داد مر فرعون را صد مُلک و مال	تا بکرد او دعوی عزّ و جلال
در همه عمرش ندید او دردسر	تا ننالد سوی حق آن بد گهر

۲۰۱-۱۹۷ / سوم

۶. بنده بایسته است با زبانی سخن بگوید که براننده‌ی معشوق است. یعنی در هر مقامی که هست ادب آن مقام را باید مراعات کند. البته عاشقان را نمی‌توان مسلول و

مغلول کرد. ممکن است در مرتبه‌ای هنجارمند سخن بگویند و در مرتبه‌ی دیگر شطح بر زبان آورند. شطحیات آنان بظاهر، پاردوکسیکال و بی معنی جلوه می‌کند ولی فی الواقع آنان از منظری و مناره‌ای به عشق می‌نگرند که دیگران را یارای بر شدن نیست.

کیف یاتی النظم لی و القافیه	بعد ما ضاعَتْ اصول العافیه
ما جنونٌ واحدٌ لی فی الشجون	بل جنونٌ فی جنون فی جنون
ذاب جسمی مِنْ اشاراتِ الکُنْی	مُنْذُعَايْنَتْ البقاء فی الفناء

۵-۱۸۹۳ / پنجم

* * *

در پایان این گفتار، به چند نمونه از نیایش‌های مولانا - بدون هیچ‌گونه تحلیلی - اشاره می‌کنیم:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از مانی تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تست	ما چو کوهیم و نوا در ما ز تست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما ز تست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما عدم‌هاییم و هستیهای ما	تسو وجود مطلق فانی‌ما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و نا پیدا است باد	آنکه پیدا است از ما کم مباد
باد ما و بود ما از داد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را وامگیر	نقل و باده جام خود را وامگیر
ور بگیری کیست جست‌وجو کند	نقش با نقاش چون نیرو کند
ما نبودیم و تقاضا مان نبود	لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شود

۱۳-۶۰۱ / اول

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق

ای خدا ای فضل تو حاجت روا

با تو یاد هیچ کس نبود روا

اَوَلَمَ اَیْنِ جَزَر و مد از تو رسید
هم از آنجا کاین تردّد دادیم
اِبْتِلَام می‌کنی آه الغیاث
تا به کی این ابتلا؟ یا رب مکن
اشتری ام لاغری و پشت ریش
این کژاوه گه شود این سوگران
بفکن از من حِمْلِ ناهموار را

۳-۱۸۸۱ / اول

ور نه ساکن بود این بحر ای مجید
بی‌تردد کن مرا هم از کرم
ای ذکور از ابتلات چون اُنات
مذهبی ام بخش و ده مذهب مکن
ز اختیار همچو پالان شکل خویش
آن کژاوه گه شود آن سوکشان
تا بسینم روضه‌ی اسرار را

۱۶-۲۱۰ / ششم

ای ز تو ویران دکان و منزل
چون گریزم ز آنکه بی تو زنده نیست
جان من بستان تو ای جان را اصول
عاشقم من برفن دیوانگی
چون بدرّد شرم، گویم راز فاش

چون ننالَم چون بیفشاری دلم
بی‌خداوندیت بود بنده نیست
ز آنکه بی تو گشته‌ام از جان ملول
سیرم از فرهنگ و فرزاندگی
چند ازین صبر و زحیر و ارتعاش

۷۴-۵۷۰ / ششم

ای خدای بی‌نظیر ایثار کن
گوش ما گیر و بدان مجلس کشان
چون به ما بویی رسانیدی ازین
از تو نوشندار ذکورندار اناث
ای دعا ناگفته از تو مستجاب
چند حرفی نقش کردی از رقوم
نون ابر و صاد چشم و جیم گوش
زان حروف شد خرد باریک ریس

گوش را چون حلقه دادی زین سخن
کز حقیقت می‌خورند آن سرخوشان
سر مبند آن مشک را ای رب دین
بی‌دریغی در عطا یا مستغاث
داده دل را هر دمی صد فتح باب
سنگها از عشق آن شد همچو موم
بر نوشتی فتنه‌ی صد عقل و هوش
نسخ می‌کن ای ادیب خوش نویس

۱۲-۳۰۵ / پنجم

ای بسا مُخلص که نالد در دعا

تا رود دود خلوصش بر سما

تا رود بالای این سقف برین
 پس ملایک با خدا نالند زار
 بنده‌ی مؤمن تضرع می‌کند
 تو عطا بیگانگان را می‌دهی
 حق بفرماید که نه از خواری اوست
 حاجت آوردش ز غفلت سوی من
 گر بر آرم حاجتش او وارود
 گر چه می‌نالد به جان یا مُستجار
 خوش همی آید مرا آواز او
 و آنک اندر لابه و در ماجرا
 طوطیان و بلبلان را از پسند
 زاغ را و جغد را اندر قفس
 پیش شاهد باز چون آید دو تن
 هر دونان خواهند او زودتر فطیر
 و آن دگر را که خوشستش قد و خد
 گویدش بنشین زمانی بی‌گزند
 چون رسد آن نان گرمش بعدکد
 هم برین فن داردارش می‌کند
 که مرا کاریست با تو یک زمان

بوی مجمر از انین المذنبین
 کای مجیب هر دعا وی مُستجار
 او نمی‌داند بجز تو مستمند
 از تو دارد آرزو هر مُشتهی
 عین تاخیر دعا یاری اوست
 آن کشیدش موکشان در کوی من
 هم در آن بازیچه مستغرق شود
 دل شکسته سینه خسته، گو بزار
 و آن خدایا گفتن و آن راز او
 می‌فریباند به هر نوعی مرا
 از خوش آوازی قصص در می‌کند
 کی کنند این خود نیامد در قصص
 آن یکی کمپیر و دیگر خوش ذقن
 آرد و کمپیر را گوید که گیر
 کی دهد نان بل به تاخیرافکند
 که به خانه نان تازه می‌پزند
 گویدش بنشین که حلوا می‌رسد
 وز ره پنهان شکارش می‌کند
 منتظر می‌باش ای خوب جهان

ماجرای پایان‌ناپذیر تشبیه و تنزیه

وقتی بی‌نهایت منفی (انسان) بخواهد با بی‌نهایت مثبت ارتباط برقرار کند یا به تنزیه در می‌غلطد یا به تشبیه می‌گردد. گاهی اوقات پرندگان تیز پرواز آن‌قدر اوج می‌گیرند که دیگر دیده نمی‌شوند. و گاهی اوقات آن‌قدر نزدیک به زمین پرواز می‌کنند که در دسترس و تیررس همگان قرار می‌گیرند. بشر هرگز نتوانست اعتدال را مراعات کند یا به تنزیه گرویده یا به تشبیه. بعثت انبیاء نیز برای بشر زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا او به اعتدال گراید. ابن عربی معتقد است که نوح نهصدسال قوم خویش را دعوت کرده است. طولانی شدن دعوت او به این خاطر بود که او بر خدای تنزیهی تأکید می‌کرد و مردم عصر او نیز توان شناخت خدای تنزیهی را نداشتند.

مولانا در داستان موسی و شبان، همین ماجرا را پی می‌گیرد. البته اصل داستان در مآخذ دیگر مانند «الْعَقْدُ الْفَرِيدُ» و «عیونُ الاخبار» و «حلیة الاولیاء» نیز آمده است. منتهی مولانا پای‌بند اصل داستان نمی‌شود خود به داستان شاخ و برگ می‌دهد؛ تا به نتیجه‌ای که می‌خواهد نایل شود. در «الْعَقْدُ الْفَرِيدُ» آمده است: در میان بنی اسرائیل پارسایی سلیم بود که در دیر به زهد می‌پرداخت. الاغی داشت که پیرامون دیر به چرا مشغول بود زمانی از صومعه بیرون آمد و الاغ را دید و دست به آسمان افراشت و گفت: پروردگارا، اگر تو نیز الاغی می‌داشتی، آن را با الاغ خود می‌چراندم. در این هنگام پیامبر وقت آمد و او را عتاب کرد. پس خدا به او وحی کرد که پارسا را رها کن که هر انسانی به قدر خویش

بهره و پاداش می برد^۱».

مولانا نیز به توصیف حالات شبانی می پردازد که صمیمانه و خالصانه با خداوند راز و نیاز می کند.

تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه ات شویم، شپشهاات کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، برویم جایکت
ای فدای تو، همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هیهای من

۱۷۲۱-۲۴ / دوم

حضرت موسی این شکل سخن گفتن با خدا را نمی پذیرد.

گفت موسی های بس مدبر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژ است و چه کفرست و فشار	پنبه ای اندر دهان خود فشار

۱۷۲۷-۸ / دوم

با که می گویی تو این با عم و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال
شیر او نوشد که در نشو و نماست	چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده است این گفتگو	آنکه حق گفت او من است و من خود او
آنکه گفت اَنی مَرَضْتُ لَمْ تَعُدْ	من شدم رنجور او تنها نشد
آنکه بی یَسْمَع و بی یُبْصِر شدست	در حق آن بنده این هم بیهده ست

۱۷۵۳-۳۹ / دوم

مولانا در اینجا به حدیثی استناد می کند که می گوید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي قَالَ يَارَبَّ كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ أَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَاناً مَرَضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ.

در این حدیث خداوند می فرماید: ای فرزند آدم چرا وقتی مریض شدم از من عیادت نکردی؟ او می گوید: آخر چطور ممکن است که خداوند مریض شود. خداوند

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۰، ص ۶۱-۵۹.

می‌فرماید: بنده‌ی من مریض شده بود تو از او عیادت نکردی.

سرانجام خداوند موسی را توبیخ می‌کند.

وَحی آمد سوی موسی از خدا	بنده‌ی ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی	یا برای فصل کردن آمدی
تا توانی پا منه اندر فراق	أَبْغَضُ الاشیاءِ عِنْدی الطَّلَاق
هر کسی را سیرتی بنهادهام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد در حق تو سم
ما بری از پاک و ناپاکی همه	از گرانجانی و چلاکی همه

۵-۱۷۵۰ / دوم

موسای پیامبر متنبه می‌شود و به سراغ شبان رفته از او می‌خواهد که به هر شکلی که دلش می‌خواهد با خدا راز و نیاز کند.

هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی و ز تو جهانی در امان
ای معاف یَفْعَلُ الله ما یشاء	بی‌محابا روزبان را برگشا

۶-۱۷۸۴ / دوم

شبان نمی‌پذیرد به او می‌گوید آفرین بر دست و بازویت باد که ناسوت مرا به لاهوت متصل کردی.

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام	من کنون در خون دل آغشته‌ام
من ز سدره منتهی بگذشته‌ام	صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام
تازیا نه بر زدی اسبم بگشت	گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد

۹۰-۱۷۸۷ / دوم

سپس خود مولانا به داوری می‌نشیند. او می‌کوشد میانه را انتخاب کند. لذا عبادت هر دو گروه را نافرجام می‌داند. درست شبیه نماز مستحاضه، اگر چه مقبول است اما مطلوب و دل‌ریا نیست.

هان و هان گر حمد‌گویی گر سپاس	همچو نافرجام آن چوپان شناس
-------------------------------	----------------------------

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است	لیک آن نسبت به حق هم ابترست
چند گویی چون غطا برداشتند	کین نبودت آن که می پنداشتند
این قبول ذکر تو از رحمتست	چون نماز مستحاضه رخصتست
با نماز او بیالودست خون	ذکر تو آلوده‌ی تشییه و چون

۱۸-۱۷۹۴ / دوم

وجود آدمی همچون سجود او ناسزاوار و نارواست. اگر خداوند، نپذیرد پلشتی‌ها از باطن آدمی زدوده نمی‌شود.

در سجودت کاش روگردانی	معنی سبحان ربی دانی
کای سجودم چون وجودم ناسزا	هر بدی را تو نکویی ده جزا

۲-۱۸۰۱ / دوم

مولانا به ما توصیه می‌کند که بر اجتهاد خویش غره نشویم اگر جذبه حق نباشد اجتهاد نیز عبث است.

یک عبادت به ز صدگون اجتهاد	جهد را خوف است از صدگون فساد
و آن عنایت هست موقوف ممات	تسجربه کردند این ره راثقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست	بی عنایت هان و هان جایی مه ایست
آن زمرد باشد این افعی پیر	بی زمرد کی شود افعی صریر
ذره‌ای سایه‌ی عنایت بهتر است	از هزاران کوشش طاعت پرست

۴۱-۳۸۳۸ / ششم

ماجرای تشییه و تنزیه، در بسیاری از متون صوفیه نیز مطرح شده است. هر یک به فراخور جهان بینی خویش، راه حل ویژه‌ای نیز ارائه کرده‌اند. شمس در «مقالات» خویش، ماجرای مردی را توصیف می‌کند که گرفتار تشییه و تنزیه است نمی‌داند کدام را برگزیند. او روزی به مسجد رفته می‌بیند که واعظ دارد آیات تشبیهی را می‌خواند الرحمن علی العرش استوی (۵ / طه). و جاء ربک والملك صفاً صفا (۲۲ / فجر). یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون (۵ / نحل). و روز دیگر به مسجد رفته می‌بیند واعظ دیگری بر منبر رفته و آیات تنزیهی را قرائت می‌کند.

لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ (۱۱ / شوری). لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ (۲ و ۱ اخلاص). «و آن واعظ آغاز

کرد به پوستین‌کندن مشبهیان که هر که تشبیه‌گراید کافر شود. آن شخص به خانه آمد افطار نکرد به کنج خانه سر بر زانو نهاد بر عادت، طفلان بر گرد او می‌گشتند می‌راند هر یکی و بانگ بر می‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت (همسر) آمد، پیش او نشست گفت: خواجه خیر است طعام سرد شد نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی همه گریانند. مرد گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فراز نمی‌آید آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید هر که خدای را بر عرش نداند کافر است و کافر میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذارند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است عمل او مقبول نیست. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم؟ زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو و سرگردانی میندیش. اگر خدای بر عرش است و اگر بی‌عرش است اگر در جای است و اگر بی‌جای است هر جا که هست عمرش دراز بادا. دولتش پاینده باد. تو درویشی خویش کن و از درویشی خویش اندیش^۱. شمس تبریزی در این داستان هیچ‌گونه راه حل مشخصی ارائه نکرده است. او فقط صورت مسأله را پاک کرده است نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که انسان نباید درباره‌ی موضوعاتی که جدلی‌الطرفین است بحث کند. تشبیه و تنزیه ابعاد گسترده‌ای دارد. از یک طرف متکلمین و فلاسفه از طرف دیگر صوفیه با آن درگیرند. اشاعره و معتزله، به همین دلیل مدام یکدیگر را محکوم و مطرود و متهم به شرک می‌کردند. صفات خدا و نسبت بین صفات و ذات، امر فوق‌العاده پیچیده‌ای است که حکم نهایی درباره‌ی آنها نمی‌توان صادر کرد. صوفیه ابعاد بحث را گسترده کردند و حتی آن را به رؤیت خدا و جمال‌پرستی نیز کشانیدند. «رؤیت خدا» و جمال‌پرستی حُلّمانیه از جهتی با مسأله‌ی تشبیه و تنزیه مرتبط است. اوحالدین کرمانی در یک رباعی معروف، مشخصاً «جمال‌پرستی» خویش را بیان کرده است.

ز آن می‌نگرم به چشم سر در صورت زیرا که در معنی است اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت
شمس، جمال‌پرستی اینان را تاویل می‌کند. او معتقد است که اینان از سر شهوت به جمال زیبارویان نمی‌نگریستند بلکه در صنع، صانع را می‌دیدند. شمس در «مقالات»

۱. مقالات شمس تبریزی، محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۹ ص ۷-۱۷۶.

خود داستان احمد غزالی را در همین ارتباط می‌آورد. غزالی روزی دچار قبض و حجاب می‌شود. هر چه می‌کند حجابش گشوده نمی‌شود. او را آوازی آمد یا در دل او الهامی آمد که این حجاب تو پیش خواجه سنگان حل می‌شود. برخاست و برفت. همان روز که در رفت خواجه را سماعی بود. در آن سماع آن مشکل حل شد روی نهاد باز به تبریز از زود بازگشتن او اهل تبریز گفتند که او قطعاً از برای فلان پسر شاهد می‌آید ... بعد کمپیری را می‌آوردند و او می‌گوید آن پسر مرده است. احمد غزالی، ساعتی سر فرو برد، تا روز دوم آفتاب برآمد، سر برآورد و گفت: این زن خلاف می‌گوید: که از دور آدم تا این ساعت هر جانی که از قالب مفارقت کرده بود و از دنیا رفته همه را یکان‌یکان مطالعه کردم، روح فلان پسر در میان نبود. روان شوید، چون بیامد به توریز (تبریز) همه شهر به هم برآمده خوش نیست گفتن، او را به این صورتهای خوب میل بود، نه از روی شهوت. چیزی که او دیدی کسی دیگر آن ندیدی. اگر پاره پاره کردند یک ذره شهوت نبودی در آن اما در آن روش خلق، مقرّ می‌شدند و منکر می‌شدند.^۱» ابن عربی نیز به این ماجرا پرداخته است. ابن عربی، می‌گوید اگر به تنزیه بگروی خدا را مقید کرده‌ای اگر به تشبیه درآیی او را محدود کرده‌ای راه صلاح و سداد این است که آدمی بینین حرکت کند.

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا
وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَكُنْتَ أَمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا^۲

خدای تنزیهی خدایی است کلی، مطلق، مبهم و ذهنی. خدای تشبیهی خدایی است جزئی، نسبی، روشن و عینی. خدای تنزیهی ستودنی است ولی دوست‌داشتنی و دست‌نیافتنی نیست. قهار و قادر و واجب‌الوجود است. بین او که بی‌نهایت بزرگ است و بین انسان که بی‌نهایت کوچک است تشابه و تناظری نیست. لذا این بنده نمی‌داند چگونه باید با او راز و نیاز کند. راستی راه حل چیست؟

۱. مقالات شمس، ص ۵-۳۲۳.

۲. محی‌الدین عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، ص ۲۱۹.

جهانِ فراسو

جهانی که مثنوی ترسیم و تصویر می‌کند جهانی است دو بعدی. یک بعد آن فیزیک است و دیگری متافیزیک. یک بعد آن شهادت است و دیگری غیب. جهان غیب، جهان بی‌رنگی است. آبگون است. تضاد و تخالف و تفانی و تغییر و تحوّل را در آن راهی نیست. جهان محسوس، جهان افراد و اضداد و تنازع و تخالف و تکاثر و تکالب است.

این جهان جنگ است کل، چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرّد به چپ	و آن دگر سوی یمین‌اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلیشان بین‌اندر رکون
جنگ فعلی هست از جنگ نهان	زین تخالف آن تخالف را بدان
ذره‌ای کان محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف و حساب

۴۰-۳۶ / ششم

این جهان را اصلاً بر مبنای جنگ و ستیز ساخته‌اند.

این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی است	که بدیشان سقف دنیا مستوی است
هر ستونی اشکننده‌ی آن دگر	استن آب اشکننده‌ی آن شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم ما جنگییم از ضرّ و سود

۵۱-۴۸ / ششم

در مثنوی تضاد اصالت ندارد. تضاد تابع توحید و مصالحه و معاونت و مساهمت است. همه‌ی موجودات به طرف کُل (= عدم و غیب) حرکت می‌کنند از تضادشان کاسته و بر صلح و یکرنگی شان افزوده می‌شود.

آن جهان جز باقی و آباد نیست	ز آن که ترکیب وی از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضدّ را	چون نباشد ضدّ نبود جز بقا
نفی ضدکرد از بهشت آن بی‌نظیر	که نباشد شمس و ضدّش زمهریر
هست بی‌رنگی اصول رنگها	صلحها باشد اصول جنگها
آن جهان است اصل این پر غم وثاق	وصل باشد اصل هر هجر و فراق

۶۰-۵۶ / ششم

مولانا تضاد را نه تنها در عرصه‌ی طبیعت بلکه در عرصه نفس و تاریخ نیز نشان می‌دهد.

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای	تا بود شاهش را آینه‌ای
بس صفای بی‌حدودش داد او	و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او
دو عَلم بر ساخت اسپید و سیاه	آن یکی آدم دگر ابلیس راه
در میان آن دو لشگرگاه زفت	چالش و پیکار آنچه رفت رفت
همچنان دور دوم هایل شد	ضد نور پاک او قایل شد
همچنان این دو علم از عدل و جور	تا به نمرود آمد اندر دور دور
ضد ابراهیم گشت و خصیم او	و آن دو لشکر کین‌گزار و جنگ‌جو
چون درازی جنگ آمد ناخوشش	فیصل آن هر دو آمد آتشش

۶-۲۱۵۳ / ششم

مولانا عالم غیب یا ملکوت را به انحاء مختلف توصیف و تصویر می‌کند. از منظر او عالم غیب، بی‌جهت است.

چشم را ای چاره‌جو در لامکان	هین بند چون چشم کشته سوی جان
این جهان از بی‌جهت پیدا شدست	که ز بی‌جایی جهان را جا شدست
بازگرد از هست سوی نیستی	طالب ربّی و ربّانیستی
جای دخلست این عدم از وی مَرَم	جای خرجست این وجود بیش و کم

کارگاه صنع حق چون نیستیست جز معطل در جهان هست کیست

۹۲-۶۸۸ / دوم

مولانا عالم غیب را «عالم عدم» نیز می‌نامد. عدم در اینجا نیستی معنی نمی‌دهد بلکه اوج هستی است.^۱

از عدمها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان

۱. در مثنوی عدم در پنج معنی به کار رفته است:

۱. نیستی و نابودی

ما عدمهاییم و هستیهای ما

تو وجود مطلق فانی نما

۶۰۲ / اول

۲. فناء سالک در حق

این چنین معدوم کو از خویش رفت
او به نسبت با صفات حق فناست

بهترین هستها افتاد و رفت
در حقیقت در فنا او را بقاست

۳۹۷-۸ / چهارم

۳. خودشکنی و تسلیم و انکسار نفس

آینه‌ی هستی چه باشد نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود

نیستی بر تو گر ابله نیستی
مالداران بر فقیر آرند جود

۳۲۰۶-۷ / اول

۴. عالم مجردات

از وجود می‌گریزی در عدم
خود بنه و بنگاه من در نیستی است
مریما بنگر که نقش مشکلم

در عدم من شاهم و صاحب علم
یکسواره نقش من پیش سنی است
هم هلالم هم خیال اندر دلم

۳۷۷۱-۳ / سوم

۵. استعداد و قوه

گر همی‌خواهی سلامت از ضرر
تا عدمها را ببینی جمله هست
این ببین باری که هرکش عقل هست
در گدایی طالب جودی که نیست
در مزارع طالب دخلی که نیست
در مدارس طالب علمی که نیست
هستها را سوی پس افکنده‌اند

چشم ز اول بند و پایان را نگر
هستها را بنگری محسوس، پست
روز و شب در جستجوی نیستست
بر دکانها طالب سودی که نیست
در مغارس طالب نخلی که نیست
در صوامع طالب حلمی که نیست
نیستها را طالبند و بنده‌اند

۱۳۶۰-۶۶ / ششم

فیلسوفان مغرب زمین نیز به عدم توجه کرده‌اند. فی‌المثل در فلسفه‌ی هایدگر «عدم راهی است که او برای نشان دادن محال بودن علت‌جویی‌ها برگزیده است، راهی برای بیان مادی ناشناخته‌ی تاریخ، راهی برای اشاره به آن راز اصیلی که در بنیاد تمام موجودات نهفته است. رک پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر ص ۵۷.

خاصه هر شب جمله افکار و عقول
باز وقت صبح آن اللهیان
در خزان آن صدهزاران شاخ و برگ
زاغ پوشیده سیه چون نوحه گر
باز فرمان آید از سالار ده
آنچه خوردی واده ای مرگ سیاه
نیست گردد غرق در بحر نُغول
بر زنند از بحر سر چون ماهیان
از هزیمت رفته در دریای مرگ
در گلستان نوحه کرده بر خُضر
مر عدم را کآنچه خوردی بازده
از نبات و دارو و برگ و گیاه

۹۸-۱۸۹۲ / اول

مولانا جهان غیب را جهان یک رنگی نیز می نامد.

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی
گر ترا آید بر این نکته سؤال
این عجب کین رنگ از بی رنگ خاست
موسی با موسی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
رنگ کی خالی بود از قیل و قال
رنگ با بی رنگ چون در جنگ خاست

۴-۲۴۷۱ / اول

این بی رنگی البته ملال آور نیست چنان که آب برای ماهی هرگز ملالت نمی آورد.
او ز یک رنگی عیسی بو نداشت
جامه ی صدرنگ از آن خم صفا
نیست یکرنگی کز و خیزد ملال
گرچه درخشگی هزاران رنگهاست
و ز مزاج خم عیسی خو نداشت
ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا
بل مثال ماهی و آب زلال
ماهیان را با یبوست جنگهاست

۶-۵۰۳ / اول

مولانا گهگاه برای توصیف آن عالم، از تعبیرات پارادوکسی استفاده می کند.

هر کسی رویی به سویی برده اند
هر کسبوتر می پرد در مذهبی
مانه مرغان هوا نه خانگی
دانه ی ما دانه ی بی دانگی
وان عزیزان رو به بی سو کرده اند
وین کسبوتر جانب بی جانبی

۳-۳۵۰ / پنجم

آن جهان را می توان جهان منبسط نیز نامید یکی به خاطر متسع بودن آن، دیگری به خاطر مرکب نبودنش.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پایی بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچو آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنيق	تا رود فرق از میان این فریق

۷۲-۶۸۹ / اول

وقتی افراد و اضداد در آن عالم نباشد قطعاً زمان و مکان نیز در آنجا مشاهده نمی شود.

لامکانی که در او نور خداست	ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست	هر دو یک چیزند پنداری که دوست
یک تنی او را پدر ما را پسر	بام زیر زید و بر عمرو آن زیر
نسبت زیر و زیر شد زان دوکس	سقف سوی خورش یک چیزست بس

۵۴-۱۱۵۱ / سوم

تصویری که مولانا از هستی ارائه می کند مبتنی بر وحدت وجود و یا وحدت شهود است. او می گوید کثرات اصالت ندارند کثرات مانند ظروف هستند مانند کنگره هایی هستند که انوار را منشعب و منتشر می کنند؛ مانند منشور هستند. اگر ظواهر و ظروف و اشکال در هم پیچیده شود. ما صرفاً با یک چیز روبه رو می شویم.

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوشست	پای معنی گیر، صورت سرکشت
صورت سرکش گدازان کن به رنج	تأبیینی زیر او وحدت چو گنج

۶-۶۸۱ / اول

مولانا به عالم بی رنگ اصالت می دهد. لذا همین تفکر باعث می شود که در عالم صغیر (= انسان) نیز به جان اصالت دهد. و مظهر جان شناسی را پیر و مرشد بداند. مرشدی که خودش را در چشمه ی خورشید ذوب کرده است. البته این ذوب کردن بدان

معنی نیست که ذات خویش را از دست داده است. بلکه مثل شمع است در برابر آفتاب. همین شمع بی فروغ، اگر پنبه‌ای به او نزدیک شود می‌سوزاند. مثل سرکه است که در دو صد من شهد، اگر ریخته شود مزه‌اش تغییر نمی‌کند ولی سنگینی و وزنش افزون می‌شود.

گفت قایل در جهان درویش نیست	و ر بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بـِـقـای ذات او	نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه‌ی شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد ز آن شرر
نیست باشد روشنی ندهد ترا	کرده باشد آفتاب او را فنا
در دو صدمن شهد یک اوقیه خل	چون در افکندی و در وی گشت حل
نیست باشد طعم خل چون می‌چشی	هست اوقیه فزون چون برکشی
پیش شیری آهوی بیهوش شد	هستی‌اش در هست او رو پوش شد

۷۷-۳۶۶۹ / سوم

مات زید زید اگر فاعل بود	لیک فاعل نیست کو عاطل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعلست	ورنه او مفعول و موتش قاتلست
فاعل چه کو چنان مقهور شد	فاعلیها جمله از وی دور شد

۸۵-۳۶۸۳ / سوم

این انسانی که مولانا تصویر می‌کند. انسان کامل است نه کاملتر از انسان. نه فرشته و پری. البته برای نیل به این مرحله - مرحله‌ی نفی صفحات بهیمی و نیل به صفحات الهی - لازم است آدمی در نمک‌لان بیفتد یا به آتشی متصل شود.

نانِ مرده چون حریف جان شود	زنده گردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد	تیرگی رفت و همه انوار شد
در نمک‌دان چون خر مرده فتاد	آن خری و مردگی یک سو نهاد
صبغة‌الله هست خم رنگ هو	پیسها یک رنگ گردداند رو
چون در آن خم خود انا الحق گفته‌ست	رنگ آتش دارد إِلَّا آهـنـست
رنگ آهن محو رنگ آتشست	ز آتشی می‌لاند و خامش و شست

چون به سرخی گشت همچون زرّکان	بس انالانار است لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گرا ترا شکّیست و ظن	آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من بر تو گر شد مشته	روی خود بر روی من یک دم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملایک ز اجتبا

۵۰-۱۳۴۳ / دوم

مولانا در مثنوی، یکبار از عارفی با عنوان شیخ دین یاد می‌کند. مفسران معتقدند که منظور مولانا ابن عربی است. سپس دیدگاه شیخ دین را نیز طرح و تبیین می‌کند. در منظر شیخ دین معنی عبارت است از الله. بقیه خاشاک در آب هستند. اگر او بخواهد آنها را به رقص درآورد می‌آورد گر نه همه ساکن و صامت و بی حرکت خواهند ماند.

گفت المعنی هوالله شیخ دین	بحر معنیهای رب العالمین
جمله اطلاق زمین و آسمان	همچو خاشاکی در آن بحر روان
حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب	هم ز آب آمد به وقت اضطراب
چون که ساکن خواهدش کرد از مرا	سوی ساحل افکند خاشاک را
چون کشد از ساحلش در موج‌گاه	آن کند با او که آتش با گیاه

۴۸-۳۴۴۴ / اول

با این توصیف که مولانا از عالم فیزیک و متافیزیک ارائه کرده است هدف و غایت آفرینش نیز مشخص می‌شود او معتقد است که خداوند گنج مخفی بود جهان را آفرید تا شناخته شود:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أُعْرَفَ. (من گنج مخفی بودم و دوست داشتم شناخته شوم پس جهان را خلق کردم تا شناخته گردم.)

کَلّ عالم را سب و دان ای پسر	کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجله‌ی خوبی اوست	کان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست
گنج مخفی بُد زپری چاک کرد	خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بود زپری جوش کرد	خاک را سلطان اطلس پوش کرد

۶۸-۲۸۶۵ / اول

ماجرای آفرینش درست شبیه جوشش چشمه‌ای است که ناگهان، سرمی‌کشد و خود مسیر و منازل و غایاتش را مشخص می‌کند. جهان مولانا، جهان احسن است. خداوند هیچ چیز را عبث و بدون غایت نیافریده است. اگر نقص و نیستی هم در جهان مشاهده می‌شود اولاً نسبی است ثانیاً مبین هستی کاملتر است.

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را یا دگر را بند نیست
مریکی را پا دگر را پای بند	مریکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ

۶۹-۶۵ / چهارم

آینه‌ی هستی چه باشد نیستی	نیستی برگو تو ابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود	مالداران بر فقیر آرند جود
آینه‌ی صافی نان خود گرسنه	سوخته هم آینه‌ی آتش‌زنه
نیستی و نقص هر جایی که خاست	آینه‌ی خوبی جمله پیشه‌هاست
چونکه جامه چست و دوزیده بود	مظهر فرهنگ درزی چون شود
ناتراشیده همی باید جذوع	تا دروگر اصل سازد یا فروع
خواجehی اشکسته بند آنجا رود	کاندر آنجا پای شکسته بود
کی شود چون نیست رنجور نزار	آن جمال صنعت طب آشکار
خواری و دونی مسها بر مالا	گر نباشدکی نماید کیمیا
نقصها آینه‌ی وصف کمال	و آن حقارت آینه‌ی عز و جلال
زان که ضد را ضد کند پیدا یقین	زان که با سرکه پدید است انگبین

۱۶-۳۲۰۶ / اول

خداوند، اگر عجز و فقر و نقص و بیماری و مرگ هم آفرید، حکمتی دارد. وقتی نقاش ماهری نقش زشتی را می‌کشد این نشان می‌دهد که توانایی ترسیم چنین نقوشی را نیز دارد.

و رتوگویی هم بدیها از ویست لیک آن نقصان فضل او کیست

آن بـدی دادن کـمال اوست هم من مثالی گویمت ای محتشم
 کـرد نقاشی دوگونه نقـشها نقـشهای صاف و نقـشی بی صفا
 نقـش یوسف کرد و حورر خوش سرشت نقـش عفریتان و ابلیسان زشت
 هر دوگونه نقـش، استادی اوست زشـتی او نیست آن رادی اوست
 زشت را در غـایت زشـتی کـند جـمله زشـتیا به گردش برتند
 تـاکـمال دانشش پیدا شود مـنـکر استادیـش رسوا شود
 ورنـداند زشت کـردن ناقص است زین سبب خـلاق گبر و مخلص است
 پس ازین رو کفر و ایمان شـاهدند بر خداوندیش و هر دو ساجدند

۴۶-۲۵۳۸ / دوم

هیچ کـدام از مـوجودات خداوند بی حکمت و بی غایت آفریده نشده‌اند. اگر خداوند
 مرگ را آفرید، مرگ عامل تفکیک حق از باطل و سره از ناسره است. وقتی موسی (ع) از
 خدا می‌پرسد چرا پس از خلق موجودات، مرگ را در کمین آنها نشانده‌ای؟ خداوند
 می‌فرماید:

گفت حق دانم که این پرسش ترا نیست از انکار و غفلت و ز هـوا
 ورنه تادیب و عتاب کردمی بهر این پرسش ترا آزردمی
 لیک می‌خواهی که در افعال ما بازجویی حکمت و سربقا

۴-۳۲ / چهارم

پس بفرمودش خدا ای ذولباب چون بپرسیدی بیا بشنو جواب
 موسیا تخمی بکار اندر زمین تا تو خود هم وادهی انصاف این
 چون که موسی کشت و شد کشتش تمام خوشه‌هایش یافت خوبی و نظام
 داس بگرفت و مر آن را می‌برید پس ندا از غیب در گوشش رسید
 که چرا کشتی کنی و پروری چون کمالی یافت آن را می‌بری
 گفت یارب زان کنم ویران و پست که در انجا دانه هست و گاه هست
 دانه لایق نیست در انبار گاه گاه در انبار گندم هم تباه
 نیست حکمت این دو را آمیختن فرق واجب می‌کند در بیختن
 گفت این دانش تو از کی یافتی که بدانش بیدری بر ساختی

گفت تمیزم تو دادی ای خدا
در خلائق روحهای پاک هست
این صدفها نیست در یک مرتبه
واجبست اظهار این نیک و تباه
بهر اظهار است این خلق جهان
گُنت کُنت کُنت مخفیاً شنو
گفت پس تمیز چون نبود مرا
روحهای تیره‌ی گلناک هست
در یکی دُرست و در دیگر شبه
همچنان که اظهار گندمها ز کاه
تا نماند گنج حکمتها نهان
جوهر خود گم مکن اظهار شو
۳۰۲۸-۳۰۱۴ / چهارم

ابلیس نیز در منظر مولانا شرّ نیست بلکه فرشته‌ای است که به خاطر عشق به حق آدم
را سجده نکرد

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم
سالکان راه را محرم بُدیم
پیشه‌ی اول کجا از دل رود
در سفرگر روم بینی یا خُتن
ما هم از مستان این می‌بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او بُبریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار
آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار
راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
ساکنان عرش را همدم بدیم
مهر اول کی ز دل بیرون شود
از دل تو کی رود حُب الوطن
عاشقان درگه وی بوده‌ایم
عشق او در جان ما کاریده‌اند
۲۶۲۱-۲۷ / دوم

سنایی نیز می‌گوید:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
بر درگهم ز خیل فرشته سپاه بود
در راه من نهاد، نهان دام مکر خویش
می‌خواست تا نشانه‌ی لعنت کند مرا
بودم معلم ملکوت اندر آسمان
هفتصد هزار سال به طاعت ببوده‌ایم
در لوح خوانده‌ام که یکی لعنتی شود
گفتند سالکان که نکردی تو سجده‌ای
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
عرش مجید، جاه مرا آستانه بود
آدم میان حلقه‌ی آن دام دانه بود
کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
امید من به خُلد برین جاودانه بود
وز طاعت هزار هزاران خزانه بود
بودم گمان به هر کس و بر خود گمانه بود
چون کردمی که با منش این درمیانه بود؟

جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
 دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید صد چشمه آن زمان ز دو چشم روانه بود
 مولانا گهگاه از عالم فراسو روی برگردانده، به عالم فرو سو می نگرد در این عالم، همه
 موجودات زنده اند، جان دارند. در طلبِ دریا هستند. و در نتیجه خالق خویش را تسبیح
 می کنند. منتهی همگان نمی توانند تسبیح آنها را بشنوند.

کوهها هم لحن داوودی کند	جوهر آهن به کف مومی بود
باد حمال سلیمانی شود	بحر با موسی سخن دانی شود
ماه با احمد اشارات بین شود	نار ابراهیم را نسرین شود
خاک قارون را چو ماری درکشد	استن حنانه آید در رشد
سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیع و بصیریم و هوشیم	با شما نامحرمان ما خاموشیم
چون شما سوی جمادی می روید	محرم جانِ جمادان چون شوید
از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه ی تاویلها نر بایدت
چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده ای تاویلها

۱۰۲۳-۱۰۲۴ / سوم

اگر جمادات در عالم فیزیک جان دارند و تسبیح گو؛ بالطبع جماداتِ عالمِ بهشت نیز
 جاندارند و ناطق.

حق همی گوید که دیوار بهشت	نیست چون دیوارها بی جان و زشت
چو در و دیوار تن با آگهیست	زنده باشد خانه چون شاهنشهیست
هم درخت و میوه هم آب زلال	با بهشتی در حدیث و در مقال
زانکه جنت را نه ز آلت بسته اند	بلکه از اعمال و نیّت بسته اند
این بناز آب و گل مرده بُدست	و آن بنا از طاعت زنده شده ست
این به اصل خویش ماند پر خلل	وان به اصل خود که علمست و عمل
هم سریر و قصر و هم تاج و ثیاب	با بهشتی در سؤال و در جواب

فرش بی فراش پیچیده شود خانه بی مکناس رویده شد

۷۸-۴۷۱ / چهارم

این یک بعد این جهان است که زنده است و ناطق. تسبیح گو است و حق طلب. بعد دیگر آن مبتنی بر تخاصم و تکالب است. به عبارتی این جهان را باید جهان آکل و ماکول نیز نام نهاد. موجود مافوق، موجود مادون را خورده و خود ماکول موجود بالاتر می شود.

آمده ام اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	و ز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچون میل کودکان با مادران	سرّ میل خود نداند در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید	سوی آن پیر جوان بخت مجید
جزو عقل این از آن عقل کلست	جنبش این سایه زان شاخ گلست
سایه اش فانی شود آخر درو	پس بداند سرّ میل و جست و جو

۴۳-۳۶۳۶ / چهارم

باز از حیوان سوی انسانیش	می کشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اوّلینش یاد نیست	هم از این عقلش تحول کردنی است

۴۷-۳۶۴۵ / چهارم

این جهان، از طرفی جهان آکل و ماکول است و از طرف دیگر جهان داد و ستد. اگر چیزی به کسی بدهند قطعاً چیزی را می ستانند. آدمی در این داد و ستد باید گزینش کند بهترین را برگیرد و بدترین را ببخشد.

می دهند افیون به مرد زخم مند	تا که پیکان از تنش بیرون کنند
وقت مرگ از رنج او را می درند	او بدان مشغول شد جان می برند
چون به هر فکری که دل خواهی سپرد	از تو چیزی در نهان خواهند برد
پس بدان مشغول شوکان بهترست	تا ز تو چیزی برد کان که ترست
هر چه تحصیلی کنی ای مُعتنی	می درآید دزد از آن سوکایمنی

یا بازرگان چو در آب اوفتد دست اندر کساله‌ی بهتر زند
چونکه چیزی فوت خواهد شد در آب ترکِ کمتر گوی و بهتر را بیاب
۱۰-۱۵۰۴ / دوم

خلاصه‌ی کلام این که جهان، مولانا جهانی است سیال، جوال، پویا، زنده، متحرک، ناطق، حامد، فکرتی از عقل کل، طالب دریا، غایت‌مند. منتهی آدمیان گهگاه غایت آفرینش را فراموش می‌کنند درست مانند کتاب که برای خواندن است آدمیان آن را بالاش می‌شمارند.

این جهان یک فکرتست از عقل کل عقل چون شاهست و صورتهای رسل
عالم اول جهان امتحان عالم ثانی جزای این و آن
۸۱-۹۷۹ / دوم

جزوها را رویها سوی گلست بلبان را عشق با روی گلست
آنچه از دریا به دریا می‌رود از همانجا کامد آنجا می‌رود
از سرگه سیلهای تیزرو و زن ما جانِ عشق‌آمیز رو
۷۷۱-۷۷۰-۷۷۶۶ / اول

دریغاکه آدمی مقصود و مطلوب و مراد آفرینش را از یاد می‌برد.

ما خَلَقْتُ الْجَنَّ وَالْإِنْسَ این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان
گرچه مقصود از کتاب آن فن بود گر تواش بالش کنی هم می‌شود
لیک از مقصود این بالش نبود علم بود و دانش و ارشاد و سود
گر تو میخی ساختی شمشیر را برگزیدی بر ظفر ادبار را
گر چه مقصود از بشر علم و هدی است لیک هر یک آدمی را معبدی است
۹۲-۲۹۸۸ / سوم

افسانه آفرینش

داستان آفرینش آدم هم در تورات آمده هم در قرآن. صوفیه، نیز به این داستان تمایل نشان داده‌اند. «کشف‌الاسرار» میبدی و «قصص قرآن مجید» ابوبکر نیشابوری و «مرصادالعباد» نجم‌الدین رازی نیز هر یکی از منظری خاص، به داستان خلقت آدم نگریسته‌اند. «قصص قرآن» آورده است: «چون خدا تعالی خواست که آدم را علیه‌السلام بیافریند جبرئیل را علیه‌السلام فرمود که به زمین رو و قبضه‌ای خاک از جمله‌ی روی زمین بردار که من از آن خلیفتی خواهم آفرید و اگر زمین از تو زنهار خواهد زنهار ده. جبرئیل آمده و قصد کرد که خاک برگردد زمین با وی به سخن آمد که زنهار از من چیزی برنگیری که دوزخ را از آن نصیب بود. جبرئیل وی را زنهار داد و بازگشت. خدای تعالی میکائیل علیه‌السلام بفرستاد. زمین همچنان امان خواست بازگشت. آنگاه همچنان اسرافیل علیه‌السلام. آنگاه عزرائیل را فرمان داد که برو و قبضه‌ای خاک از همه روی زمین بگیر و وی را نگفت که اگر زمین زنهار خواهد زنهار ده. عزرائیل آمد و قصد کرد به برگرفتن خاک. زمین از وی زنهار خواست. عزرائیل گفت: مرا فرمان خدا نگاه باید داشت نه مراد تو. آنگاه از همه روی زمین یک قبضه خاک برگرفت چهل ارش غلط و ستبری آن و میان مکه و طایف فرو ریخت^۱.» عین همین داستان را میبدی و نجم‌الدین دایه و مولانا

۱. «قصص قرآن مجید» برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، مشهور به سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی،

ذکر کرده‌اند نجم‌الدین دایه می‌گوید: «اول شرفی که خاک را بود این بود که به چندین رسول به حضرتش می‌خواندند و او ناز می‌کرد و می‌گفت ما را سر این حدیث نیست. حدیث من ز مفاعیل و فاعلات بود من از کجا سخن سر مملکت ز کجا آری قاعده چنین رفته است هر کس که عشق را منکرتر بود چون عاشق شود در عاشقی عالی‌تر گردد»^۱.

نجم‌الدین دایه روی حدیث «خَمَزْتُ طَنِيَّةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» تاکید فراوانی دارد. او می‌گوید: «اینجا آدم را که عالم صغری بود می‌آفرید حواله به چهل روز کرد و تشریف خلعت «بیدی» ارزانی داشت تا بی‌خبران بدانند که آدمی را با حضرت عزت اختصاصی است که هیچ موجودات را نیست»^۲. «میبدی نیز معتقد است که «سُمِّيَ آدَمَ لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ»^۳. «میبدی درباره‌ی آدم و حواء و ابلیس بیشتر بحث کرده است. از منظر او میوه‌ی ممنوعه که خدا آن را «منهی» می‌دانست، به قولی درخت علم بود و به قول دیگر انگور و گندم. آدم و حواء پس از تناول میوه ممنوعه بر عریانی خویش وقوف یافتند. در تفسیر میبدی از خلقت آدم و حوا یک اشکال بزرگ به چشم می‌خورد و آن این است که میبدی با نگاهی تحقیرآمیز به حواء می‌نگرد. یک جا می‌گوید اول حواء از میوه ممنوعه خورد سپس آدم. «چون حواء تنها خورد او را عقوبت نرسید و چون آدم بخورد هر دو را عقوبت کرده‌اند. سپس میبدی به فکر توجیه می‌افتد می‌گوید: «آدم اصل بود و پیشرو و حوا رعیت وی و مادام که پیشرو بر صفت صلاح رود فساد رعیت را اثری نبود به برکت صلاح پیش رو»^۴. و در جای دیگر می‌گوید: «خداوند آدم را ابتدا خلق کرد و سپس حوا را از استخون پهلوی چپ وی. آدم وقتی از خواب برخاست حوا را به بالین خود دید به طرف او میل کرد. از اینجاست که خطبه یعنی زن خواستن از جانب مردان است و اگر نخست حوا خاستی فرا آدم خطبه از جانب زنان بودی»^۵. زیباترین بخش تفسیر میبدی، تفسیر عدم سجود ابلیس است. او می‌گوید فرشتگان پذیرفتند که آدم را سجده

۱. مرصادالعباد، تالیف نجم‌الدین رازی به اهتمام محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

دوم، ۱۳۶۵ ص ۷۰ ۲. همان ص ۸۲

۳. کشف الاسرار و عدة الأبرار، ابوالفضل رشیدالدین المیبدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات

امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ج اول ص ۱۳۵ ۴. همان ص ۱۵۰

۵. همان ص ۱۴۷

کنند البته نه سجده‌ی طاعت و عبادت بلکه سجده‌ی تعظیم و تحیت^۱ ولی ابلیس سجده نکرد، ابا ورزید، ابای او از سر استکبار و عجب بود نه شفقت. «آورده‌اند که ابلیس وقتی بر آدم رسید گفت بدان که ترا روی سپید دادند و ما را روی سیاه. غره مشو که مثال ما همچنان است که باغبانی درخت بادام نشاند در باغ و بادام به برآید آن بادام به دکان بقال برند و بفروشند یکی را مشتری، خداوند شادی باشد و یکی را مشتری، خداوند مصیبت. آن مرد مصیبت‌زده آن بادامها را روی سیاه کند و بر تابوت آن مرده‌ی خویش می‌باشد و خداوند شادی آن را با شکر برآمیزد و همچنان سپید روی بر شادی خود نثار کند. یا آدم آن بادام سیاه که بر سر تابوت می‌ریزند ما ایم و آنچه بر سر آن شادی نثار کنند دولت تست. اما دانی که باغبان یکی است و آن از یک جوی خورده‌ایم اگر کسی را کار با گل افتد گل بوید و اگر کسی را به خار باغبان افتد خار در دیده زند.»

گفتم که ز عشق همچو مویت باشم همواره نشسته پیش رویت باشم
اندیشه غلط کردم و دور افتادم من چاکر پاسبان کویت باشم^۲
به مثنوی باز گردیم. مولانا نیز مانند «قصص قرآن مجید» و «مرصادالعباد» و «کشف‌الاسرار» ماجرای خلقت آدم و مکالمه فرشتگاه با خاک را توضیح می‌دهد

چون که صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابستلای خیر و شر
جبرئیل صدق را فرمود رو	مشت خاکی از زمین بستان گرو
او میان بست و بیامد تا زمین	تا گزارد امر رب العالمین
دست سوی خاک برد آن مؤتمر	خاک خود را درکشید و شد حذر
پس زبان بگشاد خاک و لا به کرد	کز برای حرمت خلاق فرد
ترک من گو و برو جانم ببخش	رو بتاب از من عنان خنگ رخس
در کشاکشهای تکلیف و خطر	بهر لله هل مرا اندر مبر

۶۲-۱۵۵۶/ پنجم

معدن شرم و حیا بُد جبرئیل	بست آن سوگندها بر وی سبیل
بس که لابه کردش و سوگند داد	بازگشت و گفت یارب العباد
که نبودم من به کارت سرسری	لیک زانچه رفت تو داناتری

گفت نامی که زهولش ای بصیر
شرم آمد گشتم از نامت خجل

گفت میکائیل را تو رو به زیر
چون که میکائیل شد تا خاکدان
خاک لرزید و درآمد در گریز
سینه سوزان لابه کرد و اجتهاد

رفت میکائیل سوی رب دین
گفت ای دانای سر و شاه فرد
آب دیده پیش تو با قدر بود

گفت اسرافیل را یزدان ما
آمد اسرافیل هم سوی زمین
کای فرشته‌ی صور و ای بحر حیات
در دمی از صور یک بانگ عظیم

بشنو اکنون ماجرای خاک را
پیش اسرافیل گشته او عبوس
که به حق ذات پاک ذوالجلال
من از این تقلیب بویی می برم

زود اسرافیل باز آمد به شاه
کز برون فرمان بدادی که بگیر
امر کردی در گرفتن سوی گوش
سبق رحمت گشت غالب بر غضب

هفت گردون باز ماند از مسیر
ورنه آسان است نقل مشت گل

۹-۱۵۷۵ / پنجم

مشت خاکی در رُبا از وی چو شیر
دست کرد او تا که بر باید ز آن
گفت او لابه کنان و اشک ریز
با سرشک پر ز خون سوگند داد

۴-۱۵۸۱ / پنجم

خالی از مقصود دست و آستین
خاکم از زاری و گریه بسته کرد
من نتانستم که آرم ناشنود

۶-۱۵۶۴ / پنجم

که برو زان خاک پرکن کف بیا
باز آغازید خاکستان حنین
که زد مه‌ای تو جان یا بدموات
پر شود محشر، خلاق از رمیم

۳-۱۶۲۰ / پنجم

که چه می گوید فسون محرک را
می کند صد گونه شکل و چاپلوس
که مدار این قهر را بر من حلال
بدگمانی می دود اندر سرم

۴۲-۱۶۳۹ / پنجم

گفت عذر و ماجرا نزد اله
عکس آن الهام دادی در ضمیر
نهی کردی از قساوت سوی هوش
ای بدیع افعال و نیکو کار رب

۴۸-۱۶۴۵ / پنجم

گفت یزدان زود عزرائیل را
آن ضعیف زال ظالم را بیاب
رفت عزرائیل سرهنگ قضا
خاک بر قانون نفیر آغاز کرد
کای غلام خاص و ای حمال عرش
رو به حق رحمت رحمان فرد
حق شاهی که جز او معبود نیست
گفت نتوانم بدین افسون که من
گفت آخر امر فرمود او به حلم
گفت آن تاویل باشد یا قیاس
فکر خود را گر کنی تاویل به

که بین آن خاک پر تخیل را
مشت خاکی هین بیاور با شتاب
سوی گُرهی خاک بهر اقتضا
داد سوگندش بسی سوگند خورد
ای مُطاع الامر اندر عرش و فرش
رو به حق آن که با تو لطف کرد
پیش او زاری کس مردود نیست
رو بتابم ز امر سرّ و علن
هر دو امرند آن بگیر از راه علم
در صریح امر کم جوالتباس
که کنی تاویل این تا مشته
۵۹-۱۶۴۹ / پنجم

خاک را مشغول کرد او در سخن
ساحرانه در ربود از خاکدان
برد تا حق تربت بی رای را
گفت یزدان که به علم روشنم
گفت یارب دشمنم گیرند خلق
تو روا دارای خداوند سنی
گفت اسبابی پدید آرم عیان
که بگردانم نظرشان راز تو

یک کفی بریود از آن خاک کهن
خاک مشغول سخن چون بی خودان
تا به مکتب آن گریزان پای را
که ترا جلاد این خلقان کنم
چون فشارم خلق را در مرگ حلق
که مرا مبعوض و دشمن رو کنی
از تب و قولنج و سرسام و سنان
در مرضها و سببهای سه تو
۹۸-۱۶۹۱ / پنجم

افسانه آفرینش انسان، از جهات مختلف قابل تحلیل است.

در قرآن واژه‌ای آدم و بشر و انسان هر سه به کار رفته است. آدم واژه‌ای است برگرفته از ادیم، و اسم خاص است برای حضرت آدم(ع). واژه بشر، بیشتر به وجوه جسمانی انسان اشاره دارد و واژه انسان به وجوه عقلانی و روحانی او.

وقتی قرآن می‌فرماید: **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَءٍ**

(۲۸/ الحجر) و یاد در جای دیگر می‌فرماید: وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْرًا (۵۴/ فرقان) اشاره به جسمانیت انسان دارد.

ولی آیات زیر بالعکس به روحیات و خصال و ویژگی‌های اخلاقی انسان توجه دارد:

ان الانسان لظَلُومٌ کَفَّارٌ (۳۴/ ابراهیم)

كَانَ الْاِنْسَانُ عَجُولًا (۱۱/ اسراء)

بَلْ يُرِيدُ الْاِنْسَانُ لِيَفْجَرَّ اَمَامَهُ (۵/ قیامه)

كَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَکَنُفٌ (۶/ علق)

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ احْسَنِ تَقْوِیْمٍ ثُمَّ رَدَّاهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنِ (۵-۴ زیتون)

قرآن در ماجرای خلقت به اسماء توجه فراوانی دارد.

و عَلَّمَ اَدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا (۳۱/ بقره) این اسماء چیست. کسانی آن را اسامی اشیاء دانستند. کسانی توان زبان‌آموزی. کسانی آن را با لوگوس یکی فرض کردند. اگر اسماء همان لوگوس باشد بیشتر با شناخت و ادراک می‌خورد تا لفظ و لغت. به هر حال از منظر قرآن انسان با اسماء حق تعالی آشناست. چیزی که فرشتگاه از آن بی‌بهره‌اند.^۱ عارفان مسلمان به داستان خلقت آدم توجه بسیاری کرده‌اند. از منظر آنها انسان گرچه زمانا از موجودات دیگر موخر است اما ماهیتاً از همه آنها برتر است. انسان اشرف مخلوقات است. گل سرسبد هستی است. با این تفسیر به نوعی اومانیسیم گرایش پیدا می‌کنیم. این اومانیسیم مساوی با نفی خدا نیست. بلکه، این نوع اومانیسیم معادل با محوریّت و مرکزیت انسان است. انسانی که آیینی حق تعالی است. «خلق الله آدم علی صورته». در ماجرای خلقت آدم، مالکیت و جنسیت و عشق و بخل نیز مطرح است. اگر هابیل گوسفندی را تقدیم خداوند می‌کند پس او نماینده‌ی نظام دامداری است و اگر قابیل، گندم پوسیده‌ای را می‌بخشد او نیز نماینده‌ی نظام کشاورزی است. پیروزی قابیل بر هابیل مبین پیروزی نظام کشاورزی بر دامداری است این تحلیل، اگر چه ظاهراً طبقاتی است ولی بی‌راه نیست. اگر پژوهشگر افسانه خلقت، در داستان آدم و حوا یا قتل هابیل جنسیت را مشاهده کند و از منظر فروید به قضیه بنگرد ایراد چندانی بر او وارد نیست. کسی ممکن است ماجر را صرفاً اقتصادی ببیند دیگری سیاسی. نفر سوم به جنسیت

۱. ر. ک اسماء و صفات حق، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات اهل قلم، چاپ اول، ۱۳۷۵

توجه کند و نفر چهارم به بخل و کین آدمی اهمیت و بهاء دهد. در هر عصری از ماجرای خلقت، قرائت جدیدی ارائه می‌شود و برای فهم ماجرای خلقت، آدمی می‌باید، در آن مراسم آیینی شرکت و حضور داشته باشد.

وقتی حافظ می‌گوید:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف و ملکوت با من راه‌نشین باده‌ی مستانه زدند.

۲۵۵ / حافظ

دوش را آنقدر وسیع و فراخ می‌گیرد که تا آغاز آفرینش کشیده می‌شود. حضور در این زمان ازلی باعث می‌شود که آدمی افسانه خلقت را بهتر بفهمد. ادراک برخی پدیده‌ها منوط به احساس آنهاست. مثلاً تا کسی آزادی را احساس نکند، ادراک نیز نخواهد کرد. عشق و دوستی و نفرت نیز بیش از آن که ادراکی باشد احساسی است. آیین‌های دینی اغلب احساسی‌اند. تا کسی حج را احساس نکند ادراک نیز نخواهد کرد. صوم و صلوٰة نیز این چنین است. افسانه‌ای خلقت، بیشتر شهودی است. آدمی باید با حضرت آدم در آن ماجرا شرکت کرده، هر دم مورد خطاب خداوند قرار گیرد تا معنای اَنْبِئْتُهُمْ بِاسْمَائِهِمْ (۳۳/ بقره) را دریابد.

10/10/10

10/10/10
10/10/10
10/10/10

در جستجوی انسان

انسان مانند نیی است و سست‌ترین چیزی در طبیعت است اما او نیی متفکر است. لازم نیست که کل عالم، خود را برای خرد کردن او مجهز سازد، نفسی از باد و قطره‌ای از آب برای نابودی او کافی است. اما اگر بنابراین بود که عالم او را مضمحل کند، باز هم انسان، انسان از آنچه موجب قتل وی می‌شد شریف‌تر بود، زیرا او می‌داند که می‌میرد و عالم بر او چیره می‌شود اما عالم هیچ چیزی در این باره نمی‌داند.

پاسکال

مثنوی، نی‌نامه است و «نی» نیز نماد انسانی است که از اصل خویش دور مانده است. بنابراین شناخت مثنوی یعنی شناخت نی (انسان). اغلب مباحث مثنوی به نحوی با انسان در پیوند است. و از طرفی انسان‌شناسی او نیز از جهان‌شناسی او، منفک نیست. تصویری که او از جهان کبیر ارائه می‌کند عیناً آن را در جهان صغیر پیاده می‌کند. اگر در جهان کبیر عالمی به نام عالم مثال یابرزخ یا هورقلیاست، در جهان صغیر نیز عالم خیال وجود دارد. ابن عربی اولی را خیال منفصل و دومی را خیال متصل می‌نامد. اگر در جهان قیامتی است در خود انسان نیز قیامتی وجود دارد. اگر موجودات عالم، پس از رسیدن اجل مقدر می‌میرند، یک نوع مرگ اختیاری نیز وجود دارد. ما انسان‌ها جدای از جهان زندگی نمی‌کنیم، بلکه در جهان و با جهان زندگی می‌کنیم، ما اصلاً میوه‌ی آفرینشیم. برخی کال و خام، برخی رسیده و پخته.

این جهان همچون درختست ای کرام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
چون پخت و گشت شیرین لب گزان
چون از آن اقبال شیرین شد دهان
سخت‌گیری و تعصب‌خامی است
ما برو چون میوه‌های نیم خام
زانکه در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن
سرد شد بر آدمی ملک جهان
تا جینی کار خون‌آشامی است
۷-۱۲۹۳/سوم

آسمانها و زمین یک سیب دان
تو چو کرمی در میان سیب در
کز درخت قدرت حق شد عیان
وز درخت و باغبانی بسی خبر
۹-۱۸۶۸ / چهارم
مولانا، نسبت انسان و جهان را مکانیکی و یک سویه نمی‌بیند بلکه بالعکس
دیالکتیکی و دو سویه می‌بیند.

این جهان کو هست و فعال ما ندا
سوی ما آید نداها را صدا
۲۱۵/اول

گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست
این جهان خمست و دل چون جوی آب
جمله ذریات را در خود بین
چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان حجره است و دل شهر عجب
۸۱۰-۸۰۸ / چهارم

فیلسوفان ما جهان آفرینش را «عالم کبیر» و انسان را «عالم صغیر» نامیده‌اند. ولی
بالعکس مولانا انسان را «عالم کبیر» و جهان را «عالم صغیر» می‌داند.

پس به صورت عالم اصغر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است
گر نبودی میل و اومید ثمر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد
مصطفی زین گفت کادم و انبیاء
بهر این فرموده است آن ذوفنون
کز برای من بدش سجده‌ی ملک
پس به معنی عالم اکبر تویی
باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
کی نشاندی باغبان بیخ شجر
گر به صورت از شجر بودش ولاد
خلف من باشند در زیر لوا
رمز نَحْنُ الاخرون السابقون
وز پی من رخت بر هفتم فلک

پس ز من زایید در معنی پدر پس زمیوه زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل خاصه فکری کو بود وصفِ ازل

۲۹-۵۲۰/چهارم

او در تقابل جهان کبیر و جهان صغیر، به انسان اصالت می‌دهد و در تقابل جسم و جان نیز به جهان.

او در دفتر چهارم مثنوی فرق فرشته و حیوان و ملک را چنین تفسیر می‌کند. پیامبر(ص) فرموده است إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ خَلَقَ الْبَهَائِمَ وَ رَكَّبَ فِيهَا الشَّهْوَةَ وَ خَلَقَ بَنِي آدَمَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم وجود آن فرشته است او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر نیم او زافرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب وین بشر با دو مخالف در عذاب

۱۵۰۴-۱۴۹۶/چهارم

سپس داستان مجنون و ناقه را مطرح می‌کند. مجنون در حالی که بر ناقه سوار بود به طرف منزل لیلی حرکت می‌کرد و ناقه هم هر آن سرش را برمی‌گرداند و به طرف بچه‌اش روانه می‌شد سرانجام مجنون از ناقه فرود آمده به او می‌گوید:

نیستت بر وفق من مهر و مهار کرد باید از تو صحبت اختیار
این دو همره یکدگر را راهزن گمره آن جان کوفر و ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خارین چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده‌ی وطن پس زلیلی دور ماند جان من

۴۶-۱۵۴۱/چهارم

مولانا به درون اصالت می‌دهد. جهان درون را وسیع‌تر و زیباتر از جهان برون می‌داند.

هیچ محتاج می‌گلگون نه ای	ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ چون زهره‌ات شمس الضحی	ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده‌کاند رخنه می‌جوشد نهان	زاشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا چه خواهی کرد، نم	وی همه هستی چه می‌جویی، عدم؟
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد	ای که مه در پیش رویت روی زرد
تاج کرم‌ناست بر فرق سرت	طوق اعطیناک آویز برت
تو خوش و خوبی و کان هر خوشی	تو چرا خود منت باده کشی
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش	چون چنینی خویش را ارزان فروش
خدمت بر جمله هستی مفترض	جوهری چون نجده خواهد از عرض
علم جویی از کتبها ای فسوس	ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس
بحر علمی در نمی‌پنهان شده	در سه‌گزن عالمی پنهان شده
می‌چه باشد یا سماع و یا جماع	تا بجویی زو نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره‌ای شد وام خواه	زهره‌ای از خمره‌ای شد جام خواه
جان بی‌کیفی شده محبوس کیف	آفتابی حبس عقده اینت حیف

۸۲-۳۵۶۸/پنجم

مولانا دل را جوهر و عالم را طفیلی دل می‌داند. وقتی دل جوهر است و تمام عالم عرض، چرا آدمی به این اعراض بچسبد و آنها را غایت خود بداند

دل تو این آلوده را پنداشتی	لاجرم دل ز اهل دل برداشتی
خود روا داری که آن دل باشد این	کو بود در عشق شیر انگبین
لطف شیر و انگبین عکس دلست	هر خوشی را آن خوش از دل حاصلست
پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایه‌ی دل چون بود دل را غرض
آن دلی کو عاشق مالست و جاه	یاز بون این گل و آب سیاه
یا خیالاتی که در ظلمات او	می‌پرستدشان برای گفت و گو

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آنگاه کور
نه دل اندر ضد هزاران خاص عام در یکی باشد کدامست آن کدام
ریزه‌ی دل، را بهل دل را بجو تا شود آن ریزه چون کوهی از او
دل محیطست اندرین خطه‌ی وجود زر همی افشاند از احسان و جود
۷۲-۲۲۶۳/ سوم

اگر کسی به دل یا درون التفات نکند یکسره به بیرون توجه خواهد کرد و لذا دچار از خود بیگانگی می‌شود.

ای تو در بیگار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این واللّه آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق
این تو کی باشی که تو آن او حدی که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قایم با خوداست آن عرض باشد که فرع او شدست
گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین جمله ذریات را در خود بین
۸-۸۰۲/ چهارم

در دیوان شمس نیز می‌گوید:

نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی سینه‌ی مشروح تویی، بر در اسرار مرا
نور تویی سور تویی دولت منصور تویی مرغ که طور تویی خسته به منقار مرا
قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا
حجره خورشید تویی خانه‌ی ناهید تویی روضه‌ی امید تویی، راه ده‌ای یار مرا
روز تویی، روزه تویی حاصل در یوزه تویی آب تویی کوزه تویی آب ده‌ای یار مرا
دانه تویی دام تویی باده تویی جام تویی پخته تویی خام تویی خام بمگذار مرا
جهان درون در منظر مولانا آنقدر مهم است که مستی باده و هستی قالب را نیز
بازتابی از مستی و هستی انسان می‌داند.

داده‌ی تو چون چنین دارد مرا باده‌ی کسی بود کو طرب آرد مرا
باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش گدای هوش ماست

بناده از ما مست شد نه ما از او قالب از ما هست شد نه ما از او
ما چو زنبوریم و قالبها چو موم خانه خانه کرده قالب را چو موم
۱۶-۱۸۱۳ / اول

آدمی همیشه، ملازم خویش نیست. اغلب محرکات خارجی در او اثر می‌گذارند. غم و شادی، قبض و بسط، خوف و رجای آدمی به عوامل بیرونی بسته و وابسته است.

که درون سینه شرحت داده‌ایم شرح اندر سینهات بنهاده‌ایم
تو هنوز از خارج آن را طالبی مَحَلِّی از دیگران چون حالبی
چشمه‌ی شیرست در تو بی‌کنار تو چرا می‌شیر جویی از تغار
منفذی داری به بحر ای آبگیر ننگ دار از آب جستن از غدیر
که آلم نشرح نه شرحت هست باز چون شدی تو شرح جو و کدیه ساز
در نگر در شرح دل در اندرون تا نیاید طعنه‌ی لا تبصرون

۷۲-۱۰۶۷ / پنجم

وجود آدمی مثل بیشه است. گرگ و خوک، صالح و ناصالح در آن جولان می‌دهند. آدمی باید از گرگان و خوکان درون سخت حذر کند.

بیشه‌ای آمد وجود آدمی بر حذر شو زین وجود ار، زان دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حکم آن خور است کان غالبتر است چونکه زر بیش از مس آمد آن زرست
سیرتی کان بر وجودت غالبست هم بر آن تصویر حشرت و واجبست
ساعتی گرگی درآید در بشر ساعتی یوسف‌رخی هم‌چو قمر
می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها از ره پنهان صلاح و کینه‌ها
بلکه خود از آدمی در گاو و خر می‌رود دانایی و علم و هنر

۲۳-۱۴۱۶ / دوم

: مولانا به انسان ثبوتی نمی‌نگرد. بلکه تحولی و تکاملی می‌نگرد. انسان موجودی ایستا نیست او مرحله‌ی جمادی و نباتی و حیوانی را پس پشت گذاشته تا به مرحله‌ی بشری رسیده است. با یک گام از این مرحله هم فراتر می‌رود و وارد عالم فرشتگان و سپس وارد عالم عدم می‌شود

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شی هالک الاوجه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم انالیه راجعون

۹۰۶-۳۹۰۱/سوم

این نگرش - نگرش تحولی - تبعات و نتایج نیکویی دارد. وقتی جهان سیال و جوال و پویا باشد و آدمی نیز دائما در طیران باشد غم در درون عارف لحظه‌ای نمی‌پاید. زیرا تحول درون مانند جویباری است که خس و خاشاک اندوه را می‌ریاید و می‌برد.

لفظ چون و کرسست و معنی طایرست	جسم جوی و روح آب سایرست
او روانست و تو گویی واقفست	او دوانست و تو گویی عاکفست
گر نبینی سیرآب از چاکها	چیست بر وی تو به تو خاشاکها
هست خاشاک تو صورتهای فکر	تو به تو در می‌رسد اشکال بکر
روی آب و جوی فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش
قشرها بر روی این آب روان	از شمار باغ غیبی شد دوان
قشرها را مغز اندر باغ جو	زانکه آب از باغ می‌آید به جو
گر نبینی رفتن آب حیات	بنگر اندر جوی و این سیر نبات
آب چون انبه ترآید در گذر	زو کند قشر صور زودتر گذر
چون به غایت تیز شد این جو روان	غم نیاید در ضمیر عارفان
چون به غایت مملی بود و شتاب	پس نگنجد اندرو الا که آب

۳۰۷-۳۲۹۷/دوم

هر چه موجود در مرتبه‌ی پایین‌تر باشد جهان او محدودتر و غذای او متکافف‌تر است. نبات از گیاه تغذیه می‌کند و حیوان از گیاه و انسان از حیوان. همین انسان وقتی تعالی وجودی پیدا کند غذای او نور می‌شود. او در این مرحله حکمت می‌خورد

یا حریص البطن عَرَجْ هکذا انما المَنهاج تبدیلُ الغذاء

یا مریض القلب عرج للعلاج	جمله التدبیر تبدیل المزاج
ایها المحبوس فی رهن الطعام	سوف تنجوان إن تحمّلت الفطام
ان فی الجوع طعام وافر	إفتقدها وارتج یا نافر
إغتذ بالنور کُن مثل البصر	وافق الامکلاک یا خیر البشر
چون ملک تسبیح حق را کن غذا	تا رهی همچون ملائک از اذا

۹۸-۲۹۳/ پنجم

«ای شکمبار، از زیاده‌خوری دست بدار راه حقیقی تبدیل غذای جسمانی به روحانی است.

ای بیمار دل، برای علاج، تغییر جهت ده، تدبیر کامل آن است که مزاج مادی خود را به مزاج معنوی تغییر دهی.

ای گرفتار طعام دنیوی، اگر پرهیز را تحمل کنی نجات می‌یابی. همانا در گرسنگی طعامی فراوان است گرسنگی را بطلب و بدان امید بند، ای کسی که از گرسنگی گریزانی. ای بهترین بشر با نور تغذیه کن همچون چشم باش و همگام فرشتگان آسمان.»

کار خود کن روزی حکمت بچر	تا شود فربه دل باکر و فر
خوردن تن مانع این خوردن است	جان چون بازرگان و تن چون رهن است

۸-۳۶۰۷/ چهارم

در این مرحله، آدمیان اهل تسامح و تساهل می‌شوند. نزاع و نقار را ترک کرده، به صلح و صفا می‌گروند.

توصیه مولانا این است که آدمیان، خود را دست کم نگیرند.

توانمندی قوای درون بسیار زیاد است. الشفات بیش از حد به بیرون، باعث می‌شود که این قوا فعلیت نیابد.

من غلام آنکه نفرو شد وجود	جز بدان سلطان با افضال و جود
چون بگرید آسمان گریان شود	چون بنالد چرخ یارب خوان شود
من غلام آن مس همت پرست	کسب به غیر کیمیا نارد شکست
دست اشکسته برآرد در دعا	سوی اشکسته برد فضل خدا
گر رهایی بایدت زین چاه تنگ	ای برادر رو بر آذر بسی درنگ

حـبذا کاریز اصل چیزها
تو ز صد ینبوع شربت می‌کشی
چون بجوشید از درون چشمه‌ی سنی
قرۃ‌العینیت چوز آب و گل بود
قلعه را چون آب آید از برون
چون که دشمن گرد آن حلقه کند
آب بیرون را ببرند آن سپاه
آب زمان یک چاه شوری از درون

فـارغت آید از این کاریزها
هر چه زآن صد کم شود کاهد خوشی
ز استراق چشمه‌ها گردد غنی
راتبہ‌ی این قره درد دل بود
در زمان امن باشد بر فزون
تا که اندر خونشان غرقه کند
تا نباشد قلعه را ز آنها پناه
به ز صد جیحون شیرین از برون

۶۰۲-۳۵۹۵/ ششم

انسان موجود مقتدری است اگر بر داربست وجود خویش تکیه کند از پری هم برتر

می‌شود.

گر به ظاهر آن پری پنهان بود
نزد عاقل زآن پری که مضمهرست
آدمی نزدیک عاقل چون خفی است
آدمی همچون عصای موسی است
در کف حق بهر داد و بهر زین
ظاهرش چوبی و لیکن پیش او
تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت
تو مبین ز افسونش آن لهجات پست
تو مبین مرآن عصا را سهل یافت
آسمان شو، ابرشو، باران ببار
آب اندر ناودان عاریتی است
فکر و اندیشه است میثل ناودان
آب باران باغ صد رنگ آورد

آدمی پنهان‌تر از پریان بود
آدمی صد بار خود پنهان‌تر است
چون بود آدم که در غیب او صفی است
آدمی همچون فسون عیسی است
قلب مومن هست بین اصبعین
کون یک لقمه چه بگشاید گلو
آن بین کز وی گریزان گشت موت
آن نگر که مرده بر جست و نشست
آن بین که بحر خضرا را شکافت
ناودان، بارش کند نبود به کار
آب اندر ابر و دریا فطرتی است
وحی و مکشوف است ابر و آسمان
ناودان همسایه در جنگ آورد

۹۳-۲۴۹۰/ پنجم

ماحصل کلام

مثنوی، نی نامه است. نی نماد انسانی است مهجور از اصل و مشتاق به وصل. این نی نباید گره دار باشد زیرا همنشین لب معشوق نمی شود.

تا گره بانی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست

۲۲۰۵/اول

نی، دو وجه و دو بعد دارد. از وجهی متعلق است به نفّیس نی زن و از طرف دیگر متعلق است به خودش.

دو دهان داریم گویا همچون نی یک دهان پنهانست بر لبهای وی

۲۰۰۲/ششم

البته ظرفیت آدمیان یکسان نیست هر یک از ما به اندازه‌ی ظرفیت خود دم مرد نایی را منعکس می‌کنیم.

دم که مرد نانی اندر نای کرد در خور نایست نه در خورد مرد

۱۷۹۳/دوم

این نی می‌تواند پر گره باشد و می‌تواند هم بی‌گره باشد.

آدمی نیز می‌تواند مهذب و مصفا باشد و نیز می‌تواند گرفتار حقد و حسد و عقده و کینه و نفرت باشد. لذا مثنوی به هر دو نوع انسان توجه دارد. هم به انسان خاکی التفات دارد هم به انسان اثیری و افلاکی

آدمی اول حریص نان بود زانکه قوت و نان ستون جان بود
سوی کسب و سوی غصب و صد حیل جان نهاده بر کف از حرص و امل
چون بنادر گشت مستغنی زنان عاشق نامست و مدح شاعران

۹۰-۱۱۸۸/چهارم

آدمی را فربه‌ی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گدازد همچو موم از آتشی
در میان مار و کژدم گر ترا با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر ترا مونس بود کان خیالت کیمیای مس بود
صبر، شیرین از خیال خوش شدست کان خیالات فرج پیش آمدست.

۶۰-۵۹۶/دوم

فکر شیرین مرد را فربه کند	تا خیال و فکر خوش بر وی زند
آدمی فربه ز عزت و شرف	جانور فربه شود لیک از علف
جانور فربه شود از خلق و نوش	آدمی فربه شود از راه گوش

۲۸۹-۲۱ / ششم

کوه اندر ما حیران چون شود	آدمی کوهیست چون مفتون شود
از فزونی آمد و شد در کمی	خویشتن نشناخت مسکین آدمی
بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت	خویشتن را آدمی ارزان فروخت
او چرا حیران شدست و مار دوست	صد هزاران مار و گه حیران اوست

۱۰۰۲-۹۹۹ / سوم

همین انسان وقتی از خدا نور بگیرد مسجود ملائک می شود

آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملائک زاجتبا
--------------------------	------------------------

۱۳۵۴ / دوم

انسان متعارف دائما گرفتار تنازع با ناقه‌ی جسم است گاه این مغلوب می شود گاه آن. انسان متعالی، انسان کامل، بر ناقه‌ی تن غالب و قاهر است. جسم مرکب او است. در این مرتبه او یکپارچه جان است و حقیقت.

آدمی دیدست باقی پوستست	دید آن است آن که دید دوستست
چون که دید دوست نبود کور به	دوست کو باقی نباشد دور به

۱۴۰۹-۱۰ / اول

انسان‌شناسی مولانا دو وجهی است. وجهی از آن به انسان متعارف و واقعی اشاره دارد و وجهی از آن به انسان متعالی و کامل.

در قیاس با انسان‌شناسی مارکسیسم و لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم می توان انسان‌شناسی مولانا را آرمانی یا استعلایی دانست. هر چند انسان کامل مولانا در عالم خاکی نمی آید بدست، ولی همواره بشر برای نیل به چنین مرتبه‌ای تلاش کرده است. جامعه‌ی آرمانی مبتنی بر انسان آرمانی است. تا تصویرمان از انسان، کامل و جامع نباشد از جامعه نیز نمی توانیم تصویر کاملی ارائه کنیم حق با مولاناست که می گفت:

آن یکی با شمع بر می گشت روز گرد بازاری دلش پر عشق و سوز

بوالفضولی گفت او را کای فلان
 هین چه می‌گرددی تو جویان با چراغ
 گفت می‌جویم به هر سو آدمی
 هست مردی گفت این بازار پر
 گفت خواهم مرد بر جاده‌ی دور
 وقت خشم و وقت شهوت مرد کو
 کو در این دو حال مردی در جهان
 گفت نادر چیز می‌جویی ولیک

هین چه می‌جویی به سوی هر دکان
 در میان روز روشن چیست لاغ
 که بود حی از حیات آن دمی
 مرد مانند آخرای دانای حر
 در ره خشم و به هنگام شره
 طالب مردی دوانم کو به کو
 تا فدای او کنم امروز جان
 غافل از حکم و قضایی بین تو نیک
 ۹۵-۲۸۸۷ / پنجم

پیشینه‌ی تئوری انسان کامل

با این که تئوری انسان کامل به نام «ابن عربی» ثبت شده است ولی بوده‌اند فیلسوفان و متکلمان و عارفانی که پیشتر از او به این مقوله عطف عنان کرده باشند. افلاطون در «جمهوری» خویش گرچه بیشتر به «مدینه‌ی فاضله» توجه کرده ولی، همان مدینه‌ی فاضله‌اش مبتنی است بر تصویر آرمانی از انسان آرمانی. ارسطو هم در «اخلاق نیکو ماخوس» با طرح نظریه‌ی حد وسط، عملاً دیدگاهش را درباره‌ی انسان برتر بیان کرده است. افلاطون قوه‌ی عاقله را بر دیگر قوا ترجیح می‌داد. قوه‌ی عاقله کارش تفلسف و تعقل است. او اگر با شعر مخالفت کرد ناشی از همین امر بود که برای قوه‌ی متخیله اهمیت قائل نبود. در جهان اسلام، فیلسوفان، بیشتر به ارسطو تمایل نشان دادند. تفکر افلاطون بیشتر بر نحله‌های عرفانی و اشراقی تأثیر کرد. «أخوان الصفاء» و «اسماعیلیه» در اغلب آثار خویش به فیلسوفان یونان نظر داشتند. «أخوان الصفاء» در قرن چهارم هجری رسالاتی به زبان ساده نوشتند تا به قول ماجد فخری «مابعدالطبیعه و علم را از قله‌های دسترسی ناپذیر تفکر نظری صرف به میان عامه‌ی مردم فعال و مشتاق به عمل درآورند».^۱ اخوان الصفا چند منبعی بودند «زیرا شعارشان این بود که هیچ منبع دانشی را دست‌نرده رها نکنند و در تعالیم خود جنبه‌های مثبت همه اعتقادات را جمع کنند».^۲

۱. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۱۹۹.

۲. همان ص ۱۹۸.

انسان‌شناسی اخوان‌الصفای مبتنی بر جهان‌شناسی آنهاست. آنان همواره مایل به تطابق جهان صغیر (انسان) با جهان کبیر (آفاق) بودند. فی‌المثل نه عضو بدن یعنی استخوان، مُخ، گوشت، رگها، خون، اعصاب، پوست، مو و ناخن‌ها را با نه فلک وفق می‌دادند و دوازده منفذ را با دوازده بروج. دوازده منفذ از نظر اینان عبارتند از: دو چشم، دو گوش، دو منخرین، دو نوک پستان، دهان، ناف و دو مجرای دفع. هفت سیاره‌ی آسمان در منظر آنان با جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه، نامیه و مصوره متناظر است و از طرف دیگر با باصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه، ناطقه و عاقله. سر و سینه و معده و شکم نیز با آب و باد و خاک و آتش هماهنگ است. آنان برای هر عضوی مصداقی در طبیعت پیدا می‌کردند. استخوان‌ها به کوه‌ها شبیه‌اند و مغز استخوان به معادن و شکم به دریا و روده‌ها به رودخانه‌ها و رگها به نهرها و گوشت به زمین و موی به گیاه و نفس کشیدن به باد و کلام به تندر و خنده به نور روز و اشک به باران و خواب به مرگ و بیداری به تولد دوباره^۱. اخوان‌الصفای مراتب کمال نظام جماعت را عبارت می‌دانست از:

۱. مرتبه‌ی نخستین که ویژه‌ی مبتدیان است (پانزده تا سی سال) که به اینان «الاخوان‌الابرارالرحما» می‌گفتند.

۲. مرتبه‌ی دوم ویژه‌ی افراد سی تا چهل ساله است که به آنان «الاخوان‌الاخیارالفضلاء» می‌گفتند.

۳. مرتبه‌ی سوم که ویژه‌ی افراد چهل تا پنجاه ساله است که به آنان برادران فاضل کریم می‌گفتند.

۴. مرتبه‌ی چهارم ویژه‌ی اعضای است که از پنجاه سال بیشتر دارند. اینان خداوندان کشف هستند^۲.

آدمیان، از جهت نیل به سعادت چهار گروهند:

اول: نیک‌بختان دنیا و آخرت. دوم: شوربختان دنیا و آخرت. سوم: نیک‌بختان دنیا و شوربختان آخرت. چهارم: شوربختان دنیا و نیک‌بختان آخرت^۳. اخوان‌الصفای زمانی که از

۱. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۱۹۳.

۲. گزیده‌ی متن رسایل «اخوان‌الصفای و خلاص‌الوفا»، علی‌اصغر حلبی، انتشارات زوار ص ۲۶.

۳. همان ص ۶۸.

ویژگیهای واضح شریعت سخن می‌گفتند دقیقاً تصویر و تصور خویش را از نمونه‌ی انسان کامل بیان کرده‌اند. «واضع شریعت را دوازده خصلت فطری است: ۱. تام‌الاعضاء باشد، ۲. جید‌الفهم و تیزهوش باشد، ۳. جید‌الحفظ باشد، ۴. زیرک و هوشیار باشد، ۵. خوش‌بیان و نیکو عبارت باشد، ۶. دانش‌دوست و دانش‌پژوه باشد، ۷. دوستدار راستی باشد، ۸. از شکمبارگی و شرابخواری به دور باشد، ۹. بزرگمنش باشد، ۱۰. زاهد باشد، ۱۱. دوستدار دادگستری باشد و ۱۲. قوی‌العزم باشد»^۱.

اندیشه‌های اسماعیلیه نیز تا حدودی به اندیشه‌های اخوان‌الصفا مانده است. اسماعیلیه نیز مدام عالم صغیر و عالم کبیر را با هم مطابقت می‌دادند. توگویی از این طریق اقامه‌ی برهان می‌کردند. فی‌المثل اسماعیلیه آسمان و زمین و معدن و نبات و حیوان را با عقل کل و نفس کل و جد و فتح و خیال مشابه می‌دانستند. اسماعیلیه به هفت مرتبه‌ی کمال باور داشتند: مُستجیب، ماذون، داعی، حجت، امام، اساس، ناطق. برای هر یک از مراتب کمال مصداقی نیز پیدا می‌کردند.

عقل اول	ناطق	مبدع نخستین
عقل دوم	اساس	فلک کواکب اعلی
عقل سوم	امام	فلک زحل
عقل چهارم	باب	فلک مشتری
عقل پنجم	حجت	فلک مریخ
عقل ششم	داعی بلاغ	فلک شمس
عقل هفتم	داعی مطلق	فلک زهره
عقل هشتم	داعی محدود	فلک عطارد
عقل نهم	ماذون مطلق	فلک قمر
عقل دهم	ماذون محدود	ماذون فلک قمر

اسماعیلیه انسان کامل را همان ناطق می‌دانستند. در این مرحله ناطق صلاحیت «تأویل‌گری» را کسب می‌کند. مردم عادی و حتی فِرَق غیر منسوب به این فرقه حق تأویل نداشتند. این درست چیزی بود که بعدها اسماعیلیه را به طرف جزمیت و تعصب و

سرانجام زوال کشانید^۱». فارابی و ابن سینا نیز درباره‌ی «انسان کامل» اگرچه مستقیماً و صراحتاً بحث نکردند ولی تمهیدات بحث را فراهم کردند. مشائیون با طرح عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالاستفاد زمینه‌ی شکل‌گیری تئوری انسان کامل را فراهم آوردند. عقل هیولانی، استعداد محض است. عقل بالملکه بدیهیات را درمی‌یابد. عقل بالفعل نظریات را. عقل بالاستفاد از همه‌ی این مراحل گذشته حالا بدیهیات و نظریات را در خود جمع کرده است. عقل بالاستفاد با عقل فعال یا عقل دهم یا عقل قدسی ارتباط دارد. از آن کسب فیض می‌کند.

فارابی، در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله»، بیشتر درباره‌ی جماعات بحث کرده تا افراد. او به تفصیل درباره‌ی مدینه‌ی جاهله، مدینه‌ی فاسقه، مدینه‌ی مبدله و مدینه‌ی ضاله سخن گفته است. از لابه‌لای مباحث مربوط به مدینه‌شناسی او می‌توان انسان‌شناسی او را در نظر شناخت. ماجد فخری می‌گوید: «فارابی عقل را طریق مطلق رسیدن به سعادت معرفی می‌کند که عبارت است از آرزوی دستیابی به مرتبه‌ی عقل فعال و بهره‌مند شدن از تجرّد آن. رسیدن به این مرتبه، مستلزم سه نوع عمل است: ارادی و عقلانی و جسمانی که مطابق با سه نوع فضیلت اخلاقی و عقلی و صناعی است^۲». بوعلی سینا نیز که وامدار فارابی است به این تئوری کم و بیش توجه کرده است. در «شفا» و «نجات» و «تنبیهات و الاشارات» و «منطق المشرقین» مباحثی آورده که به نحوی با این تئوری مرتبط است. بوعلی مانند اغلب فیلسوفان از سه نوع نفس یعنی نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه سخن گفته است. نفس نباتی حاوی قوه‌ی غازیّه، قوه‌ی مؤنثیه و قوه‌ی مولده است. نفس حیوانی شامل قوه‌ی محرکه و قوه‌ی مدرکه است. قوه‌ی محرکه، همان قوه‌ی شهویه و غضبیه است. و قوه‌ی مدرکه علاوه بر حواس پنجگانه، پنج حس درون یعنی حس مشترک و حس خیال، واهمه و حافظه و متخیله را نیز در خدمت خود دارد. حس مشترک مستقیماً با طبیعت ارتباط دارد. پس از ارتباط، تصویر آنها به خزینه‌ی خیال وارد می‌شود. واهمه، مدرک معانی و مفاهیم است؛ نه مدرک صور. حافظه خزینه‌ی مفاهیم است. متخیله کارش ترکیب است. گاهی اوقات در کیسه‌ی خیال

۱. ر. ک. فرقه اسماعیلیه، مارشال ک. س. هاجسن، ترجمه و مقدمه و حواشی فریدون بدره‌ای، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۹. ۲. سیر فلسفه در جهان اسلام ص ۱۴۱.

دست می‌کند و گاهی اوقات در کیسه‌ی حافظه. نفس ناطقه شامل عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری همان عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است.^۱ به ابن عربی می‌رسیم. ابن عربی در ۵۶۰ هـ. ق در مرسیه از بلاد اندلس متولد شد. جدّ اعلای وی حاتم طائی است. در قُرطبه با ابن رشد دیدار داشت. در ۵۸۰ هـ. ق، در مکه مکین‌الدین اصفهانی را دید و عاشق دختر او، نظام، شد و در حق او سرود:

مَرَضِي مِنْ مَرِيضَةِ الْاَجْفَانِ	عَلَّانِي بِذِكْرِهَا عَلَّانِي
طَال شَوْقِي لِطَفَةِ ذَاتِ نَثْرِ	و نَظَامٍ وَ مَنْبَرٍ وَ بَيَانٍ
مِنْ بَنَاتِ الْمُلُوكِ مِنْ دَارِ قُرَيْشٍ	مِنْ أَجَلِّ الْبِلَادِ مِنْ اَصْبَهَانِي

ترجمان‌الاشواق / ۷

«بیماری من از عشق آن زیبای خمار چشم است. مرا با یاد وی درمان کنید. عشق من به آن زیبای نازپرورده‌ی نازک‌اندام به درازا کشید. کسی که صاحب نثر و نظام و منبر و بیان است از شاهزادگان سرزمین ایران و تبارش از بزرگترین شهرها - اصفهان - است.» در ۵۹۹ هـ. ق تصنیف «فتوحات مکیه» را آغاز کرد. بنا به گفته او در ۵۹۹ واقعه‌ای برایش رخ داد. در آن واقعه کعبه را دید که از طلا و نقره ساخته شده و دو خشت آن کم است. با قرار دادن خود در آن دیوار، دیوار کامل شد. این یعنی ختم ولایت به ابن عربی. در ۶۳۸ هـ. ق درگذشت و در قریه‌ی صالحیه دفن شد. لب لباب تفکر ابن عربی عبارت است از وحدت وجود و انسان کامل. گرچه پیش از او، کسانی بوده‌اند که به مقولات مذکور توجهی کرده‌اند. ولی واقع مطلب این است که ابن عربی آنها را تثویریه و سامان‌مند کرد. به همین خاطر او را بنیان‌گذار عرفان نظری می‌دانند. او معتقد است که حقیقت وجود، اصل است. وجود منشاء آثار است و طارد عدم. وحدت آن لابلشروط است از جمیع شروط حتّی از شرط اطلاق. و حق را نیز به دو معنی ذکر کرده یکی حق فی‌ذاته که وجود مطلق، مطلق الوجود، وجود صرف و خالص است. دوم حق متجلی. که نیاز به مجالی و مظاهر دارد. ابن عربی در آثارش مدام اصطلاح «اعیان ثابته» را به کار می‌برد. اعیان ثابته همان حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء در علم خداوند است. خوب، برای این که چیزی خلق شود باید ابتداء در علم خداوند ثبوت و وجود پیدا کند. سپس

در عالم خارج تحقق یابد. او به اولی «فیض اقدس» و دومی «فیض مقدس» می‌گوید. قضا نیز با فیض اقدس همخوانی دارد. حکم کلی خداوند درباره‌ی اشیاء است و قدر توقیت احوال اعیان اشیاء به حسب اوقات و تعلیق هر یک از آنها به زمانی معلوم و وقتی مقدر و سببی معین. او کفر و ایمان و اطاعت و عصیان را اقتضای ذات انسان می‌داند. کافر و مؤمن هر یک مظهر یکی از صفات خداوند هستند. امر را هم او تقسیم می‌کند به امر تکوینی و امر تکلیفی. از اولی نمی‌توان رهید ولی تخلف از دومی امکان‌پذیر است. با این توضیحات جایگاه انسان کامل در دستگاه فکری ابن عربی مشخص می‌شود. ابن عربی معتقد است که هر یک از انسانها مظهر یکی از صفات خداوند هستند. انسان کامل مظهر اسم اعظم حق است. او انسان کامل را کون جامع، مظهر اسم اعظم می‌داند. انسان کامل اگرچه حادث ازلی است ولی از آن طرف دائم ابدی است. برزخ بین و جوب و امکان، نایب حق در زمین، معلّم ملک در آسمان، مردمک چشم خداوند و فُصّ خاتم (نگین‌انگشتی) و روح عالم است. ابن عربی، درباره‌ی ولایت نیز به تفصیل سخن گفته، او ولایت را بر نبوت ترجیح می‌دهد. ولایت انقطاع نمی‌پذیرد در حالی که نبوت منقطع شده است. به همین خاطر خداوند خود را ولی نامیده ولی نبی ننامیده است. وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (۲۸ / شوری).

ابن عربی ولایت را به عامه و خاصه و خاصه را به مطلقه و مقیّده تقسیم می‌کند. ولایت مطلقه، جامع جمیع صفات خداوند است ولی ولایت مقیّده مظهر یکی از اسماء حق تعالی است. انسان‌شناسی ابن عربی با جهان‌شناسی اش همخوانی دارد. در جهان‌شناسی ابن عربی، وحدت وجود اصل است. و در انسان‌شناسی او، تئوری انسان کامل. انسان کامل او مظهر اسماء و صفات حق است. ابن عربی و بعدها صدرالدین قونوی، از حضرات خَمْس سخن گفتند یعنی حضرت ذات، حضرت اسماء و صفات، حضرت افعال، حضرت برزخ و مثال، حضرت حواس. انسان کامل جامع جمیع حضرات است. سالک برای این که به این مرتبه برسد باید از صَمْت (سکوت) و عزلت و جوع و سهو (بی‌خوابی) برخوردار باشد. پس از طی این مراحل، طی الارض خواهد کرد. اختراق هوا خواهد نمود. بر روی آب طی طریق خواهد کرد. کون را می‌بلعد (تسخیر). این یعنی ولایت تکوینی.

ولایت تکوینی ابن عربی با ولایت زعامت فقهاء تفاوت دارد. آن یکی عرفانی است و این یکی سیاسی. اولی شخصیتی کاریزماتیک است. یعنی در هاله‌ای از تقدس قرار دارد. ما او را انتخاب نکردیم. لذا حق تویخ و آزمون او را نداریم. فقط باید به او عشق بورزیم و در برابرش تمکین کنیم. با تمکین و اطاعت از او، کم‌کم به خود او نزدیک می‌شویم. فرق ولایت تکوینی با دیگر ولایت‌ها همین است. در اینجا سالک، قدم‌به‌قدم به مراد خود نزدیک می‌شود. از او کسب فیض می‌کند. آینه‌ی صفات او می‌شود. ابن عربی معتقد است که انسان کامل در این مرحله قلب گشاده‌ای پیدا می‌کند. قلبش پذیرای هر صورتی می‌گردد. چراگاهان آهوان و دیر راهبان و بیت بتان و کعبه طائف و الواح تورات و مصحف قرآن می‌شود. حُب، دین و ایمان عارف می‌شود به هر طرف ناقه‌ی عشق رو کند او هم رو می‌کند.

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا لِكُلِّ صُورَةٍ	فَمَرَعِي لِغُزْلَانٍ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانٍ
و بَيْتٍ لَأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ	و الْوَاحِ تَوْرَاتٍ وَ مَصْحُفٍ قُرْآنٍ
ادِينُ بَدِينِ الْحُبِّ أَتَى تَوَجَّهْتُ	رَكَابُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي ^۱

حلاج و احمدغزالی و جامی و عراقی و مولانا نیز کم و بیش به این تفکر تمایل داشتند
حلاج می‌گوید:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَ مَنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا
نَحْنُ مُذَكَّنَا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى
يُضْرَبُ الْأَمْثَالُ فِي النَّاسِ لَنَا
إِيَّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا
لَوْ تَرَاهُ لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ
وَ إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

۱. ر. ک. محی‌الدین عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، محسن جهانگیری انتشارات دانشگاه تهران و نیز سه حکیم مسلمان، سیدحسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات امیرکبیر و ترجمان‌الاشواق، چاپ نیکلسون و شرح مقدمه‌ی قیسری بر فصوص‌الحکم، سیدجلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر.

عراقی نیز انسان کامل را مظهر اسم اعظم خدا می‌داند.
 آبی که زنده گشت از او خضر جاودان آن آب چیست؟ قطره‌ای از حوض کوثرم
 آن دم کز و مسیح همی مرده زنده کرد بل اسم اعظم است به حقیقت چو بنگرم
 لمعات / عراقی

و زیباتر از همه، غزل‌گونه‌ای است که غزالی در سوانح العشاق آورده است که:

او مرغ خود است و آشیان خود
 ذات خود و صفات خود
 پر خود و بال خود
 هوای خود و پرواز خود
 صید خود و شکار خود
 قبله خود و اقبال خود
 طالب خود و مطلوب خود
 اول خود است و آخر خود
 سلطان خود است و رعیت خود
 صمصام خود است و نیام خود
 او همه باغ است و هم درخت
 و هم آشیان و هم مرغ
 هم شجره و هم ثمره.

پس از ابن عربی، عزیزالدین نسفی همان تئوری را به نحو دیگری تدوین و تبیین کرد. نسفی به سه جهان باور داشت یکی مُلک و دیگری ملکوت و سومی جبروت. جبروت قوس گسترده‌ای دارد. و ملکوت نیز از مُلک پهن‌تر و فراخ‌تر است.^۱ او عقول و نفوس و طبایع را ملکوت، افلاک و انجم و عناصر را ملک می‌خواند. اولی را آباء و دومی را امهات لقب می‌نهد جهان‌شناسی نسفی از جبروت آغاز می‌شود و انسان‌شناسی‌اش از نطفه. از همین نطفه طبایع چهارگانه‌ی سوداوی و بلغمی و دموی و صفراوی تولید می‌شوند. او نیز به قوای غازیّه و نامیه و مولد و محرکه باور داشت. غازیّه همان است که

۱. کتاب الانسان الكامل، تصنیف عزیزالدین نسفی، به تصحیح مازیران موله، کتابخانه‌ی طهری ص ۱۵۷.

سبب جذب و هضم و حفظ و دفع غذا می‌شود. حواس نیز از منظر او به حواس درونی و حواس بیرونی منقسم می‌گردند. همان‌که فیلسوفان مشائی نیز از آن سخن گفته بودند^۱. نفسی روح حیوانی را مدرک جزئیات و روح انسانی را مدرک جزئیات و کلیات و روح حیوانی را دریابنده‌ی نفع و ضرر و روح انسانی را عالم صغیر می‌دانست. عقل در او به منزله‌ی خلیفه‌ی خدای است و روح نفسانی عرش خلیفه‌ی خدا و روح حیوانی کرسی خلیفه‌ی خدا. هفت اعضای اندورنی هفت آسمان و هفت اعضای بیرونی هفت اقلیم هستند. او با این مقدمات به غایت مطلوب خود می‌رسد؛ یعنی انسان کامل. او انسان کامل را با القابی مانند شیخ و پیشوا و هادی و مهدی و دانا و بالغ و کامل و مکمل و امام و خلیفه و قطب و صاحب‌زمان و جام جهان‌نما و آیینه‌ی گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم نیز یاد می‌کند^۲. «این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد. از جهت آن‌که تمامت موجود است همچون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص و موجودات بی‌دل نتوانند بود پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد در عالم دانایان بسیار باشند هر یکی در مرتبه‌ای چون آن یگانه‌ی عالم از این عالم در گذرد یکی دیگر به مرتبه‌ی وی رسد و به جای وی نشیند تا عالم بی‌دل نباشد^۳». نفسی اولیاء خدا را سیصد و پنجاه و شش می‌داند. «چون از ایشان یکی از عالم رود دیگری به جای وی می‌نشیند و مهمترین آنها قطب است و عالم به برکت وجود مبارک او برقرار است. چون وی از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند عالم برافتد^۴». نفسی بین دانایی و توانایی فرق می‌نهد. انسان کامل مظهر دانایی است نه توانایی. «این انسان کامل با این کمال و بزرگی که دارد قدرت ندارد و به نامرادی زندگی می‌کند و به سازگاری روزگار می‌گذراند از روی علم و اخلاق کامل است اما از روی قدرت و مراد ناقص است. اگر افلاک و انجم دو قطب دارند و بر آن دو قطب می‌گردند یکی قطب شمالی و یکی قطب جنوبی. آدمیان هم دو قطب دارند و بر آن دو قطب می‌گردند یکی انسان دانا و یکی انسان توانا. اگر یک کس هم دانا بود و هم توانا کار بر وی آسان‌تر بود. اما این چنین کم افتد که یک کس هم مظهر علم شود و هم مظهر قدرت. چون دو باشند و با هم اتفاق کنند و مظهر قدرت مطیع و فرمان

۱. همان ص ۴۵۸. ۲. همان ص ۲۷. ۳. همان، ص ۵. ۴. همان ص ۳۱۷.

بردار مظهر علم شود کار عالم روراست شود^۱».

نسفی سالک یا فقراء را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف. فقیر حریص ب. فقیر قانع

ج. فقیر صابر د. فقیر شاکر^۲.

و انسان برتر را نیز دو نوع می‌داند یکی انسان کامل و دیگری انسان حُرّ. انسان حُرّ انسانی است که در او چهار صنعت ترک و عزلت و قناعت و خمول (گمنامی) باشد و انسان کامل نیز دارای اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف است و کسانی نیز هستند که هر هشت صفت را دارند و لذا به مرتبه‌ی «انسان کامل آزاد» نایل آمده‌اند^۳. نسفی مانند ابن عربی برای نیل به این مرحله، انجام آدابی را توصیه می‌کند که عبارتند از: تحصیل و تکرار (مدرسه)، مجاهده و اذکار (خانقاه)، ترک مال و جاه و صلح و عزلت و صَمْت و جوع و سَهَر. وقتی مرید به چله می‌نشیند باید در حضور شیخ باشد. مراعات زمان و مکان را نماید. همیشه با وضو باشد. روزه‌دار باشد. کم خورد، کم گوید. کم خسبد. خواطر را بشناسد. نفی خواطر کند. ذکر دایم نماید^۴.

ضرورت پیرطلبی

تثوری انسان کامل به نام «ابن عربی» ثبت شده است. عبدالکریم جیلی و عزیزالدین نسفی نیز به این موضوع، التفات داشتند. بعد از ابن عربی، این تثوری با جرح و تعدیل‌ها و قبض و بسط‌های بسیاری، توسط صوفیه، مطرح بحث واقع شد. مولانا که روزگاری، گرفتار حلقه‌ی شریعت بود با نیل به شمس دریچه‌ی جدیدی به روی او گشوده شد. مولانا بعد از این تحوّل همواره خویش را وام‌دار شمس جلوه می‌داد. زبان مولانا پس از این دیدار گشوده شد. چرا که وجود او نیز متّسع و منقلب گشته بود.

آه کردم چون رسن شد آه من	گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم	شاد و زفت و فربه و گلگون شدم
در بن چاهی همی بودم زبون	در همه‌ی عالم نمی‌گنجم کنون

۱۴-۲۳۱۲ / پنجم

این وجود گسترش یافته، نمی‌توانست نسبت به شمس یا چشمه‌ی حیات بخش بی‌تفاوت باشد. او قبل از دیدار با شمس شدیداً تحت تعلیم بهاء‌ولد و محقق‌ترمرزی قرار داشت. پس از غروب شمس، به صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی ارموی ابن‌اخ‌ی‌ترک تمایل نشان داد. همه‌ی اینها اثبات می‌کند که مولانا به ضرورت پیرطلبی وقوف داشت و این تفکر در همه جای مثنوی بازتاب پیدا کرد. حتی حکایات او. حال ببینیم که مولانا چه دلایلی مبنی بر ضرورت پیرطلبی اقامه کرده است.

۱. دم اولیاء مانند نسیم بهاری است.

امام (ع) فرموده است: تَوَقُّوْا الْبَرْدَ فِیْ اَوَّلِهِ وَ تَلْقَوْهُ فِیْ اٰخِرِهِ فَاِنَّهُ یَفْعَلُ فِی الْاَبْدَانِ کِفْعَلِهِ فِی الْاَشْجَارِ اَوَّلُهُ یُحْرِقُ وَ اٰخِرُهُ یُورِقُ.

یعنی از سرما خودتان را حفظ کنید. این سرما با ابدان همان کاری را می‌کند که با اشجار کرده است. اولش سوزاننده و آخرش رویاننده است.

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تسَن مِسْپُوشَانِید یَارَان زِیْسِنَهَار
زانکه با جان شما آن می‌کند	کَسَان بَهَارَان بَا دِرَخْتَان مِی‌کِنْد
لیک بگریزید از سرد خزان	کَسَان کِنْد کُورْد بَا بَاغ وَ رَزَان
راویان این را به ظاهر برده‌اند	هَم بِرِ اَن صُورْت قِنَاعْت کُورْدِه‌اِنْد
بسی خبر بودند از جان آن گروه	کُورِه رَا دِیدِه نَدِیدِه کَان بِه کُورِه
آن خزان نزد خدا نفس و هواست	عَقْل وَ جَان عَیْن بَهَارِسْت وَ بَقَاسْت
مرترا عقل است جزوی در نهان	کَسَامِلِ الْعَقْلِی بَجُو اِنْدِر جِهَان
جزو تو از کُلّ او کُلّی شود	عَقْل کُلّ بِرِ نَفْس چُون غُلّی شُود
پس به تأویل این بود کانه‌فاس پاک	چُون بَهَارِسْت وَ حَیَاتِ بَرِگ وَ تَاک
گفته‌های اولیا نرم و درشت	تَن مِپُوشَان زِ اَنکِه دِیْنْت رَاسْت پِشْت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر	زَان زِ گَرْم وَ سَرْد بَجِی وَ زِ سَعِیْر
گرم و سردش نوبهار زندگی است	مَایِه صَدَق وَ یَقِیْن وَ بِنْدَگِی اِسْت

۶۰-۲۰۵ / اول

مولانا سرمای بهار را به دم اولیاء تأویل می‌کند و این دم حیات‌بخش است. آدمی نباید از این دم خودش را دور نگه دارد.

۲. بی‌پیر آدمی جزء بی‌کُلّ است.

هر که خواهد همنشینی خدا	تَا نَشِیْنْد دِر حَضُورِ اَوْلِیَا
از حضور اولیا گر بسلکلی	تَو هَلَاکِی زِ اَنکِه جَزُو بِی‌کُلّی
هر که را دیو از کریمان وا برد	بِی‌کَشَش یَا بَد سَرَش رَا اَو خُورْد
یک بدست از جمع رفتن یکزمان	مَکَرِ شَیْطَان بَاشْد اِیْن نِیکو بَدَان

۶۵-۲۱۶۲ / دوم

پیامبر اسلام نیز گُل است و مردم اجزای این گُل. اگر جزء از گُل خود دور بماند عاطل و باطل می شود.

گفت پیغمبر شما را ای مهان	چون پدر هستم شفیق و مهربان
زان سبب که جمله اجزای منید	جزو را از گُل چرا برمی کنید
جزو از کل قطع شد بیکار شد	عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نپیوندند به کل بار دگر	مرده باشد نبودش از جان خبر

۳۷-۱۹۳۴ / سوم

۳. قوم بدون سرور مانند تن بی سر است.

تن بی سر می میرد. هیچگونه طراوتی نخواهد داشت. لاشه ای است که طعمه گرگان وحشی می شود.

اصل لشکر بی گمان سرور بود	قوم بی سرور تن بی سر بود
این همه که مرده و پژمرده ای	زان بود که تبرک سرور کرده ای
از کس و ز بخل و ز مایا و منی	می کشی سر، خویش را سر می کنی
همچو استوری که بگیرد ز بار	او سر خود گیرد اندر کوهسار
صاحبش در پی دوان کای خیره سر	هر طرف گرگی است اندر قصد خر
گر ز چشم این زمان غایب شوی	پیشست آید هر طرف گرگ قوی
استخوانت را بخاید چون شکر	که نیینی زندگانی را دگر

۱۹۹۹-۱۹۹۲ / چهارم

جز به تدبیر یکی شیخی خبیر	چون روی چون نبودت قلبی بصیر
وای آن مرغی که نارویده پر	بر پرد بر اوج و افتد در خطر
عقل باشد مرد را بال و پری	چون ندارد عقل عقل رهبری
یامظفر یامظفر جوی باش	یامظفور یامظفور جوی باش
بی ز مفتاح خرد این قرع باب	از هوا باشد نه از روی صواب

۴۰۷۲-۶ / ششم

۴. بدون هدایت پیر بانگ غولان آدمی را می فریبد.

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر

آن رهی که بارها تو رفته‌ای	بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ	هین مرو تنها ز رهبر سر میچ
گر نباشد سایه‌ی او بر تو گول	پس ترا سرگشته دارد بانگ غول
غولت از ره افکند اندر گزند	از تو داهی‌تر درین ره بس بُدند

۵۲-۲۹۴۸ / اول

۵. گریز از پیر و استاد گریز از بخت و اقبال است.

گر چنان گشتی که استا خواستی	خویش را و خویش را آراستی
هر که از استا گریزد در جهان	او ز دولت می‌گریزد این بدن
پیشه‌ای آموختی در کسب تن	چنگ اندر پیشه‌ی دینی بزن

۹۶-۲۵۹۴ / دوم

۶. صحبت مردان از مردان کند.

آدمی اگر صخره و مرمر هم باشد باز نیاز به مردانی دارد که او را تبدیل به گوهر کنند.
اگر آدمی می‌خواهد انار خندان باشد باید مصاحب و همدم انار خندان گردد.

تبیغ در زراد خانه‌ی اولیاست	دیدن ایشان شما را کیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین	هست دانا رحمة للعالمین
گر اناری می‌خری خندان بخر	تا دهد خنده ز دانه‌ی او خبر
ای مبارک خنده‌اش کو از دهان	می‌نماید دل چو دُر از دُرچ جان
نامبارک خنده‌ی آن لاله بود	کز دهان او سیاهی دل نمود
نار خندان باغ را خندان کند	صحبت مردان از مردان کند
گر تو سنگ صخره و مرمر شود	چون به صاحب دل رسی گوهر شوی

۲۴-۷۱۹ / اول

۷. پیر مانند کشتی نوح است.

بهر این فرمود پیغمبر که من	همچو کشتی‌ام به طوفان زمن
ما و اصحابم چو آن کشتی نوح	هر که دست اندر زند یابد فتوح
در پناه جان جان بخشی توی	کشتی اندر، خفته‌ای ره می‌روی
مسکُل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش

گرچه شیری چون روی ره بی دلیل خویش بین و در ضلالی و ذلیل
هین مهر الّا که با پرهای شیخ تا بیینی عونِ شکرهای شیخ
یک زمانی موج لطفش بال تُست آتش قهرش دمی حمال تست
۴۴-۵۳۶ / چهارم

۸. آدمی گرفتار تناقض است، سایه‌ی رحمت پیر تناقض‌ها را می‌شکند.

کز تناقض‌های دل پشتم شکست بر سرم جانا بیا می‌مال دست
زیر دست تو سرم را راحتی است دست تو در شکر بخشی آیتی است
سایه‌ی خود از سرم برمدار بی‌قرارم بی‌قرارم بی‌قرار
خوابها بیزار شد از چشم من در غمت ای رشک سرو و یاسمن
۶۳-۵۶۰ / ششم

۹. بیعت با پیر آدمی را از جوق آکلین نجات می‌بخشد.

هین گریز از جوق اگال غلیظ سوی او که گفت ما ایمت حفیظ
یا به سوی آنکه او آن حفظ یافت گرتانی سوی آن حافظ شناخت
دست را مسپار جز در دست پیر حق شده است آن دست او را دستگیر
پیر عقلت کودکی خو کرده است از جوار نفس کاندر پرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد ز آن خوی بد
چونکه دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جهی
دست تو از اهل آن بیعت شود که یدالله فوق ایدیه‌م بود
چون بدادی دست خود در دست پیر پیر حکمت که علیم است و خطیر
کو نبی وقت خویش است ای مرید تا از او نور نبی آید پدید
در حدیثه شدی حاضر به دین و آن صحابه‌ی بیعتی را هم قرین
پس زده یار مبشر آمدی همچو زر دهدهی خالص شدی
۴۴-۷۳۴ / پنجم

نظام آفرینش، نظام آکل و ماکول است. انسان از حیوان تغذیه می‌کند. حیوان از گیاه؛ گیاه از خاک. هر موجودی ماکول مافوق و آکل مادون است. برای اینکه از این حلقه‌ها و عقبه‌ها نجات پیدا کنیم باید دست خویش را در دست پیر بنهیم.

۱۰. هر حس درونی ما بازار خارجی دارد. نیاز به کمال اثبات می‌کند که در عالم خارج، وجود کامل هست.

نور پنهان است و جست‌وجو گواه	کز گزافه دل نمی‌جوید پناه
گر نبودی حبس دنیا را مناص	نه بُدی وحشت نه دل جستی خلاص
وحشت همچون موکل می‌کشد	که مجوای ضالّ منهاج رشد
هست منهاج و نهان در مکمن است	یافتش رهن گزافه جستن است
تفرقه‌جویان جمع اندر کمین	تو درین طالب رخ مطلوب بین
مردگان بی‌باغ برجسته ز بن	کان دهنده‌ی زندگی را فهم کن
چشم این زندانیان هر دم به در	کی بُدی گر نیستی کس مژده‌ور
صدهزار آلودگان آب‌جو	کی بدندی گر نبودی آب جوی

۴۴-۲۰۳۶ / چهارم

نیازهای دورنی، گزافه در انسان نهاده نشده است. اگر آدمی نیاز به آب دارد؛ در بیرون آب هست. اگر نیاز به پرستش دارد در بیرون معبود هست. اگر نیاز به کمال دارد در بیرون مصداق انسان کامل وجود دارد.

۱۱. پیر نردبان آسمان است.

غیر پیر استاد و سرلشکر مباد	پیر گردون نی ولی پیر رشاد
در زمان چون پیر را شد زبردست	روشنایی دید آن ظلمت پرست
شرط تسلیم است نه کار دراز	سود نبود در ضلالت ترک‌تاز
من نجویم زین سپس راه اثیر	پیر جویم پیر جویم پیر پیر
پیر باشد نردبان آسمان	تیر پیران از که گردد از کمان
نه ز ابراهیم نمرود گران	کرد با کرکس سفر بر آسمان
از هوا شد سوی بالا او بسی	لیک بر گردون نپرد کرکی
گفتش ابراهیم ای مرد سفر	کرکست من باشم اینت خوتر
چون ز من سازی به بالا نردبان	بی‌پردن بر روی بر آسمان

۲۸-۴۱۲۰ / ششم

۱۲. خودشناسی بدون عنایت پیر امکان پذیر نیست.

همه ما نیازمندیم که در آینه‌ی وجود پیر خود را بشناسیم. اگر آدمی، در این آینه ننگرد در واقع خود را اغفال کرده است.

کی بینم روی خود را ای عجب	تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب
نقش جان خویش من جستم بسی	هیچ می‌نمود نقشم از کسی
گفتم آخر آینه از بهر چیست	تا بداند هر کسی کو چیست و کیست
آینه‌ی آهن برای پوستهاست	آینه‌ی سیمای جان سنگی بهاست
آینه‌ی جان نیست الا روی یار	روی آن یاری که باشد ز آن دیار
گفتم ای دل آینه‌ی کلی بجو	رو به دریا کار برناید به جو
زین طلب بنده به کوی تو رسید	درد مریم را به خرما بن رسید

۹۸-۹۲ / دوم

مولانا می‌گوید زمانی که ابوجهل به پیامبر گفت: زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت. پیامبر حرفش را تایید کرد و زمانی که ابوبکر به او گفت: نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب. پیامبر حرف او را نیز تایید کرد. حاضران اعتراض کردند و پرسیدند آخر چطور می‌شود توصیف هر دو درست باشد؟ پیامبر جواب می‌دهد: من آینه‌ام مصقول دست.

دید احمد را ابوجهل و بگفت	زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت
گفت احمد مرو را که راستی	راست گفתי گرچه کار افزاستی
دید صدیقش بگفت ای آفتاب	نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب
گفت احمد راست گفתי ای عزیز	ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
حاضران گفتند ای شه هر دو را	راست‌گو گفתי دو ضدگو را چرا؟
گفت من آینه‌ام مصقول دست	ترک و هندو در من آن بیند که هست

۷۰-۲۳۶۵ / اول

اولیاء همچون طبیبانی هستند که بیماری‌های روحی آدمی را درمان می‌کنند.

ایسن طبیبان بدن دانش‌ورند	بر سقام تو ز تو واقف ترند
تا ز قاروره همی بینند حال	که ندانی تو از آن رو اعتلال
هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دم	بو برند از تو به هرگونه سقم

پس طیبیان الهی در جهان
هم ز نبضت هم ز چشمت هم ز رنگ
این طیبیان نوآموزند خود
کاملان از دور نامت بشنوند
بلکه پیش از زادن تو سالها
چون ندانند از تو بی‌گفت دهان
صد سَقَم بینند در تو بی‌درنگ
که بدین آیاتشان حاجت بود
تا به قعر باد و بودت دردوند
دیده باشند ترا با حالها
۸۰۰-۱۷۹۳ / چهارم

۱۳. پیر به منزله محک است.

ما برای این که بتوانیم ظرفیت وجودی خود را بشناسیم به محک نیازمندیم. محک ما همان وجود پیر و مراد است.

نزد دانا خوشتن را کن گرو	گر محک داری گزین کن ورنه رو
ور ندانی ره مرو تنها تو پیش	یا محک باید میان جان خویش
آشنایی که کشد سوی فنا	بانگ غولان هست بانگ آشنا
سوی من آید نک راه و نشان	بانگ می‌دارد که هان ای کاروان
تا کند آن خواجه را از آفلان	نام هر یک می‌برد غول ای فلان

۵۲-۷۴۹ / دوم

۱۴. پیر مرهم زخمها و تهذیب‌گر پلشتیهای درون است.

جوی‌های نفس و تن را جوی کن	هست پیر راه‌دان پُر فُطَن
جهل نفسش را بروید علم مرد	آب جو سرگین تواند پاک کرد
رو به جراحی سپار این ریش را	کی تراشد تیغ دسته‌ی خویش را
تا ببیند قبح ریش خویش کس	بر سر هر ریش جمع آمد مگس
ریش تو آن ظلمت احوال تو	آن مگس اندیشه‌ها و آن مال تو
آن زمان ساکن شود در دو نفیر	ور نهد مرهم بر آن ریش تو پیر
پرتو مرهم بر آنجا تافته است	تا نپنداری که صحت یافته است
و آن ز پرتو دان مران از اصل خویش	هین ز مرهم سر مکش ای پشت ریش

۳۳-۳۲۲۵ / اول

۱۵. پیرکیمیای بی‌کران است.

مس وجود ما نیازمند کیمیاست. اگر به کیمیا متصل شود تبدیل به زر می‌شود و گر نه همواره مس باقی می‌ماند.

پس تو ای ناشسته رو در چستی	در نزاع و در حسد با کیستی
بادم شیری تو بازی می‌کنی	بر ملایک ترک تازی می‌کنی
بد چه می‌گویی تو خیر محض را	هین ترفع کم شمر آن خفص را
بد چه باشد مس محتاج مهان	شیخ که بود کیمیای بی‌کران
مس اگر از کیمیا قابل نبند	کیمیا از مس هرگز مس نشد

۵۳-۳۴۴۹ / دوم

۱۶. پیرقطب و محور زندگی است.

پیر قطب است و متکی به خویش. دیگران حول محور وجود او می‌گردند.

قطب شیر و صید کردن کار او	باقیان این خلق باقی خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش	تا قوی گردد کند صید وحوش
چون برنجد بینوا مانند خلق	کز کف عقل است جمله رزق خلق
زانکه وجه خلق باقی خورد اوست	این نگه دار دل تو صید جوست
او چو عقل و خلق چون اعضای تن	بسته‌ی عقل است تدبیر بدن
ضعف قطب از تن بود از روح نی	ضعف در کشتی بود در نوح نی
قطب آن باشد که گرد خود تند	گردش افلاک گرد او بود
یاری ده در مرمه‌ی کشتی‌اش	گر غلام خاص و بنده گشتی‌اش
یاریت در تو فزاید نه اندرو	گفت حق ان تنصروالله تنصروا

۲۳۴۷ / پنجم

ضرورت پیرطلبی را از دو سو می‌توان اثبات کرد.

یکی از طریق تبیین نیازهای بشری، دوم از طریق تبیین ویژگیها و کمالات خود پیر. نیازهای بشری نیز دو نوع است یکی نیازهای روحی و وجودی، دوم نیازهای اداری. آدمی هستی آویخته‌ای دارد. لذا تکیه‌گاه و الگو می‌خواهد. الگوی شخصیتی هر فرد مراد و مرشد اوست. علاوه بر نیاز روحی، نوعی نقص و نیاز نیز در آدمی هست که او

را محتاج و متکی به پیر می‌کند و آن خطاهای ادراکی است که در همه ما هست. اگر آدمی خطا نمی‌کرد و حقیقت رابی واسطه و مباشرتاً درک می‌کرد نیازی به معلّم و مربی و مراد نبود.

خطاهای ادراکی بشر

بنا به علل و عواملی، آدمیان دچار کژبینی می‌گردند. در اثر اتحاد و اتصال با پیر فهم آدمیان از پدیده‌ها تغییر کرده، ضریب خطاهای آنها کم یا محو شود. از منظر مولانا عوامل و موجبات کژبینی عبارتند از:

۱. جزءنگری

او ضمن داستان «فیل و تاریک‌خانه» اثبات می‌کند که همه‌ی ما گرفتار تاریک‌خانه‌ی حواس هستیم لذا داوری‌هایمان مختلف است.

از نظر که گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر یک اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی

۸-۱۲۶۶۷ / سوم

این شمع چیست که مولانا وجود آن را رافع اختلاف می‌داند؟ شمع می‌تواند عقل کل، عشق، پیر یا چیزهایی از این نوع باشد.

۲. صورت‌نگری

توجه‌ی افراطی به ظواهر و صُور و عدم التفات به معنی و حقیقت باعث می‌شود که آدمی، از نیل به حقیقت بازماند.

روستایی گاو در آخر ببست	شیر گاوش خورد و برجایش نشست
روستایی شد در آخر سوی گاو	گاو را می‌جُست شب آن گنج‌کاو
دست می‌مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلوی گاه بالاگاه زیر
گفت شیر از روشنی افزون شدی	زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی
این چنین گستاخ زان می‌خاردم	کو درین شب گاو می‌پنداردم

۹-۵۰۵ / دوم

۳. تقلید و تبعیت کورکورانه

مولانا در داستان «فروختن صوفیان بهیمه‌ی مسافر را جهت سماع» می‌گوید:

خر برفت و خر برفت آغاز کرد زین حراره جمله را انبار کرد
از ره تقلید آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین

۵۳۸-۹ / دوم

سرانجام مولانا نتیجه می‌گیرد که:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد که دوصد لعنت بر این تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان خشم ابراهیم با برآفلان

۵۶۵-۶ / دوم

۴. تقلید و کهنه پرستی

آدم مقلد به حقیقت نایل نمی‌شود. دهن بین است، در آغاز راه است، خطا می‌کند، لذا به یقین نمی‌رسد.

از محقق تا مقلد فرقه‌هاست کین چون داوود است آن دیگر صدا
منبع گفتار این سوزی بود وان مقلد کهنه آموزی بود

۴۹۵-۶ / دوم

۵. حال‌نگری

التفات به حال ممکن است مانع از دید آینده شود. آینده مکتوم و مستور است. کم هستند کسانی که از دل حال، آینده را برون‌کشند.

۶. از خود بیگانگی

وقتی، دیگری در ما حلول کند دید ما را نسبت به خود و طبعاً نسبت به جهان عوض خواهد. درست شبیه شغالی که در خم رنگ رفته بود و ادعای طاووسی می‌کرد.

پس بگفتندش که طاووسان جان جلوه‌ها دارند اندر گلستان
تو چنان جلوه کنی گفتا که نی بادیه نارفته چون کوبم منی
بانگ طاووسان کنی گفتا که لا پس نه‌ای طاووس خواجه بوالعلا
خلعت طاووس آید ز آسمان کی رسد از رنگ و دعویها بدان

۷۷۴-۷ / سوم

۷. دوبین بودن

اگر آدمی احوال باشد همه چیز را دو تا می بیند. در هستی نیز اگر کسی جز یکتایی و یگانگی به چیز دیگری باور داشته باشد دچار دوبینی می شود.

۸. تلقین و القاء

انسان ذاتاً تأثیرپذیر است. تلقین و القاء دیگران ممکن است در آن موثر واقع شود. درست شبیه حکایت آن معلمی که کودکان او را با تلقین بیمار کردند.

او به حسن و جلوه‌ی خود مست گشت	بسی خبر کز بام افتادم چو طشت
آمد و در را به تندی واگشاد	کودکان اندر پی آن اوستاد
گفت زن خیرست چون زود آمدی	که مبادا ذات نیکت را بسدی
گفت کوری، رنگ و حال من بین	از غم بیگانگان اندر حنین
تو درون خانه از بغض و نفاق	می بینی حال من در احتراق

۶۹-۱۵۵۶ / سوم

۹. ظن و گمان

منشاء ظن، عقل جزوی است. آدمی وقتی روی زمین راه می رود با آرامش گام برمی دارد وقتی روی دیواری قدم می نهد هر لحظه و هم او را به افتادن از بام می ترساند.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن	زانکه در ظلمات شد او را وطن
بر زمین گر نیم گز راهی بود	آدمی بی وهم آمن می رود
بر سر دیوار عالی گر روی	گر دو گز عرضش بود کژ می شوی
بلکه می افتی ز لرزه‌ی دل به وهم	ترس وهمی را نکو بنگر به فهم

۶۱-۱۵۵۸ / سوم

در داستان «هلال پنداشتن آن شخص خیال خود را در عهد عمر» نیز مولانا می گوید:

چون یکی موکژ شد او را راه زد	تا به دعوی لاف دید ماه زد
موی کژ چون پرده‌ی گردون بود	چون همه اجزات کژ شد چون بود
راست کن اجزات را از راستان	سر مکش ای راست روز آن آستان
هم ترازو را ترازو راست کرد	هم ترازو را ترازو کاست کرد
هر که با ناراستان هم سنگ شد	در کمی افتاد و عقلش دنگ شد

رو اشداء علی الکفار باش خاک بر دلداری اغیار باش

۱۱۹-۲۴ / دوم

غیر از ظن و گمان، خیال نیز در مثنوی فراوان مطرح شده است در همان آغاز دفتر اول آمده است.

نیست وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست

۷۰-۲ / اول

و آخرین داستان مثنوی نیز حکایت کودکی است که از خیال می ترسد. مادرش به او می گوید از گورستان که می گذری نهراس. کودک به مادر می گوید اگر خیال نیز مادری داشته باشد و مادرش به او همین توصیه را کرده باشد آن وقت چه باید کرد؟

آنچنان که گفت مادر بچه را	گر خیالی آیدت در شب فرا
یا به گورستان و جای سهمگین	تو خیالی بینی اسود پر ز کین
دل قوی دار و بکن حمله برو	او بگرداند ز تو در حال رو
گفت کودک آن خیال دیووش	گر بدو این گفته باشد مادرش
حمله آرم افتد اندر گردنم	ز امر مادر پس من آنکه چون کنم
تو همی آموزیم که چُست ایست	آن خیال زشت را هم مادرست

۴۹۰۲-۷ / ششم

۱۰. نام‌نگری

گاهی اوقات توجه به لفظ و غفلت از معنی، آدمی را از حقیقت دور می کند. در ماجرای جدال چهارکس بر سر انگور مولانا همین را می گوید.

در تنازع آن نفر جنگی شدند	که ز سرّ نامها غافل بُدند
مشت برهم می زنند از ابلهی	پر بدند از جهل واز دانش تهی
صاحب سرّی عزیزی صد زبان	گر بُدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جمله تان را می دهم
چونکه بسپارید دل را بی دغل	این درمتان می کند چندین عمل

۳۶۹۴-۹۸ / دوم

در حکایت مردی که دنبال درخت جاویدانگی بود نیز مولانا به ما توصیه می‌کند که از راهنمایهای شیخ مدد بگیریم.

این درخت علم باشد ای علیم	شیخ خندید و بگفتش ای سلیم
آب حیوانی ز دریای محیط	پس بلند و بس شگرف و بس بسیط
زان ز شاخ معنی ای بی‌بار و بر	تو به صورت رفته‌ای ای بی‌خبر

دوم / ۳۶۷۷-۷۹

همچو تو نوید و اندر تفرقه‌ست	هرکه جوید نام گر صاحب ثقه‌ست
تو بمانی تلخ کام و شوربخت	تو چه بر چغسی برین نام درخت
تا صفات ره نماید سوی ذات	درگذر از نام و بنگر در صفات
چون به معنی رفت آرام اوفتاد	اختلاف خلق از نام اوفتاد

دوم / ۳۶۸۶-۸۹

۱۱. حس‌نگری

مولانا، منشاء همه‌ی این خطاهای ادراکی را حس‌نگری می‌داند. التفات افراطی به حس، ما را از شناخت درست اشیاء باز می‌دارد. از حس دون و خفاش صفت باید دست کشید. و بالعکس به حس والا و درپاش باید نایل شد. وقتی کسی پنبه درگوش حس دون فروکرد، دریچه‌ای تازه‌ای به روی او گشوده می‌شود.

پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه‌ی آن گوش سرگوش سرت	تا نگردد این کر، آن باطن کورت
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت‌وگوی بیداری دری	تو ز گفت خواب بویی کی بری
سیر بیرونی است قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد	عیسی جان پای بر دریا نهاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد	سیر جان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت	گاه کوه و گاه دریاگاه دشت
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو سکرت و فناست
تا درین سُکری از آن سُکری تو دور	تا از این مستی از آن جامی تو کور

گفت‌وگوی ظاهر آمد چون غبار مدّتی خاموش خو کن هوش دار
۸۰-۵۶۹ / اول

حس خفاشت سوی مغرب دوان حس در پاشت سوی مشرق روان
راه حس راه خران است ای سوار ای خران را تو مزاحم شرم‌دار
پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو زر سرخ و این حسها چو مس
اندر آن بازار کایشان ماهرند حس مس را چون مس زر کی خرند
۵۰-۴۷ / دوم

درباره‌ی آفات و آسیب‌ها و خطاهای ادراکی بیش از این می‌توان سخن گفت. مولانا به‌طور سیستماتیک درباره‌ی شناخت و آفات شناخت بحث نکرده است ولی این سخن بدان معنی نیست که او یکسره «جان‌شناسی» کرده، به ما درس اخلاق و ادب می‌دهد. مثنوی هم کتاب حکمت و معرفت است. هم کتاب خودشناسی و اخلاق. مهلکات اخلاقی نیز ممکن است در ادراکات آدمی خلل ایجاد کند که پرداختن بدان مجال دیگری می‌خواهد.

اوصاف پیر

۱. پیر واحد کالاف است.

پیر به ظاهر یک تن است ولی فی الواقع هزار تن است. او خمی است متصل به دریا. دریایی که حالا جیحون‌ها در برابرش زانو می‌زنند.

خم که از دریا در او راهی بود	پیش او جیحون‌ها زانو زنند
خاصه این دریا که دریاها همه	چون شنیدند این مثال و دمدمه
شد دهانشان تلخ از این شرم و خجل	که مزین شد نام اعظم با اقل

۲۵-۲۲/ ششم

۲. پیر از مغیبات آگاه است.

بایزید، قبل از تولد ابوالحسن خرقانی زادروزش را می‌دانست و حتی سیرت و صورتش را می‌توانست توصیف کند.

چون رسید آن وقت و آن تاریخ راست	زاده شد آن شاه و نرد ملک باخت
از پس آن سال‌ها آمد پدید	بوالحسن بعد وفات بایزید
جمله‌ی خواهی او ز امساک وجود	آن چنان آمد که آن شه گفته بود
لوح محفوظست او را پیشوا	از چه محفوظ است محفوظ از خطا
نه نجومست و نه رملست و نه خواب	وحی حق واللہ اعلم بالصواب
از پی رویوش عامه در میان	وحی دل گویند آن را صوفیان

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

۴۱-۲۳۳۹/پنجم

۴. پیرکیمیای بی‌کران است.

بد چه باشد مس محتاج مهان شیخ که بود کیمیای بی‌کران
مس اگر از کیمیا قابل نبُد کیمیا از مس هرگز زر نشد

۵۲-۳۳۵۲/دوم

۵. پیر به منزله کعبه است.

شیخی از بایزید می‌پرسد عزم کجا داری؟ می‌گوید کعبه. بایزید از زادراه و درهم و دینارش می‌پرسد. او می‌گوید دویست درهم بیش ندارم. بایزید می‌گوید آن را به من ده و گرد من طواف کن.

گفت عزم تو کجا ای بایزید رخت غربت تا کجا خواهی کشید
گفت قصد کعبه دارم از پگه گفت هین با خود چه داری زاده
گفت دارم از درم نقره دویست نک بسته سخت برگوشه ردیست
گفت طوفی کن به گردم هفت بار وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درمها پیش من نه‌ای جواد دان که حج کردی و حاصل شد مراد
عمره کردی عمر باقی یافتی صاف گشتی بر صفا بشتافتی
حق آن حقی که جانت دیده است که مرا بر بیت خود بگزیده است
کعبه هرچندی که خانه‌ی برّ اوست خلقت من نیز خانه‌ی سر اوست
تا بکرد آن کعبه را در وی نرفت و اندرین خانه بجز آن حی نرفت
چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه صدق برگردیده‌ای
خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست

۴۹-۲۲۳۸/دوم

۶. پیر به منزله ستون خللهای جهان است.

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافعان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت قومی دوند
آن ستونهای خللهای جهان آن طیبیان مرضهای نهان

محض مهر و داوری و رحمتند
این چه یاری می‌کنی یکبارگیش
مهربانی شد شکار شیر مرد
هر کجا دردی دوا آنجا رود

همچو حق بی‌علت و بی‌رشو تند
گوید از بهر غم و بیچارگیش
در جهان دارو بچوید غیر درد
هر کجا پستی است آب آنجا رود

۴۰-۱۹۳۳/دوم

۷. پیر به منزله فرزند خداست.
اولیاء اطفال حقند ای پسر
غایبی مندیش از نقصانشان
گفت اطفال منند این اولیاء
از برای امتحان خوار و یتیم
پشت دار جمله عصمت‌های من
هان و هان این دلق پوشان منند

غایبی و حاضری بس با خبر
کوکشد کین از برای جانشان
در غریبی فرد از کار و کیا
لیک اندر سر منم یار و ندیم
گویا هستند خود اجزای من
صد هزار اندر هزار و یک تنند

۸۴-۷۹/سوم

۸. پیر سایه‌ی حق است.
سایه‌ی یزدان بود بنده‌ی خدا
دامن او گیر زودتر بی‌گمان
کیف مدال‌الظل نقش اولیاست
اندرین وادی مرو بی این دلیل

مرده‌ی این عالم و زنده‌ی خدا
تا رهی در دامن آخر زمان
کو دلیل نور خورشید خداست
لا احب الاقلین گو چون خلیل

۲۶-۴۸۷۱/اول

مولانا این تعبیر مدال‌الظل را از قرآن اخذ کرده است.

أَلَمْ تَرَ أَلَىٰ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا

۴۵/فرقان

در حکایت آمدن سفیر رم به نزد عمر نیز همین تعبیر سایه‌ی خدا در مورد عمر به کار رفته است.

دید اعرابی زنی او را دخیل
زیر خرما بن زخلقان او جدا

گفت عمر نک بزیر آن نخیل
زیر سایه خفته بین سایه‌ی خدا

۱۷-۱۴۱۶/اول

۹. پیر پیر عقل است نه پیر گردون

پیر پیر عقل باشد ای پسر
از بلیس او پیرتر خود کی بود؟
نه سپیدی موی اندر ریش و سر
چونکه عقلش نیست او لاشی بود
پاک باشد از غرور و از هوس
طفل گیرش چون بود عیسی نفس

۴-۲۱۶۲ / چهارم

در دفتر سوم مولانا صراحتاً می‌گوید که منظور از موی سیاه، اوصاف بشری است که باید زدوده شود.

شیخ که بود پیر یعنی مو سپید
هست آن موی سیه هستی او
چونکه هستی‌اش نماند پیر اوست
عیسی اندر مهد بردارد نفیر
گر رهید از بعض اوصاف بشر
چون یکی موی سیه کان وصف ماست
چون بود مویش سپیدار با خودست
ور سر مویی ز وصفش باقیست

معنی این موبدان ای بی‌امید
تاز هستیش نماند تـای مو
گریه مو باشد او یا خود دو موست
که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر
شیخ نبود کهل باشد ای پسر
نیست بودی شیخ و مقبول خداست
او نه پیرست و نه خاص ایزدست
او نه از عرش است او آفاقست

۹۸-۱۷۹۰ / سوم

۱۰. پیر به منزله‌ی پیر عقل است.

کهربا دارند چون پیدا کنند
کهربای خویش چون پنهان کنند
آن چنانکه مرتبه‌ی حیوانیست
مرتبه‌ی انسان به دست اولیا
بنده‌ی خود خواند احمد در رشاد
عقل تو همچون شتریان تو شتر
عقل عقلند اولیاء و عقلها

گاه هستی ترا شیدا کنند
زود تسلیم ترا طغیان کنند
کو اسیر سغبه‌ی انسانیست
سغبه چون حیوان شناسش ای کیا
جمله عالم را بخوان قل یا عباد
می‌کشاند هر طرف در حکم مر
بر مثال اشتران تا انتها

۵۰۳-۲۴۹۷ / اول

۱۱. طعام پیر نور است.

قوت جبرئیل از مطبخ نبود
همچنان این قوت ابدال حق
جسمشان را هم ز نور افراشته‌اند
بود از دیدار خلاق وجود
هم زحق دان نه از طعام و از طبق
تا زروح و از ملک بگذشته‌اند
۸-۶/ سوم

۱۲. پلیدها در وجود پیر اثر نمی‌گذارند.

پیر دریاست. آب قلیل نیست که احداث آن را پلید کنند. خمی است متصل به دریا.
خورشیدی است که بر حدث می‌تابد
جام می‌هستی شیخ است ای فلیو
پرو مالا مال از نور حقست
نور خورشید از بیفتد بر حدث
کاندرو اندر نگنجد بول دیو
جام تن بشکست نور مطلق است
او همان نور است نپذیرد خبث
۳۰-۳۴۱۸/ دوم

۱۳. پیر تطهیرگر درون است.

هست پیر راه‌دان پر فطن
آب جو سرگین تواند پاک کرد
کی ترا شد تیغ دسته‌ی خویش را
جویهای نفس و تن را جوی کن
جهل نفسش را برو بد علم مرد
رو به جراحی سپار این ریش را
۲۷-۳۳۲۵/ اول

۱۴. هر لقمه‌ای برای پیر حلال است.

پیر قدرت استحاله‌ی پدیده‌ها را دارد. لذا هر لقمه‌ی شبه‌ناکی را هم بخورد تبدیل به
نواله‌ی حلال می‌شود

گر ولی زهری خورد نوشی شود
ربّ هب لی از سلیمان آمده است
تو مکن با غیر من این لطف وجود
نکته‌ی لاینبغی می‌خوان به جان
بلکه اندر ملک او دید صد خطر
بیم سر با بیم سرّ با بیم دین
پس سلیمان همتی باید که او
ورخورد طالب سیه هوشی شود
که مده غیر مرا این ملک و دست
این حسد راماند اما آن نبود
سرّ من بعدی ز بخل او مدان
مو به مو ملک جهان بد بیم سر
امتحانی نیست ما را مثل این
بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو

۱۳-۲۶۰۷/اول

<p>گر خورد او زهر قاتل را عیان طالب مسکین میان تب درست هان مکن با هیچ مطلوبی مری رفت خواهی اول ابراهیم شو از زیانها سود بر سر آورد ناقص از زر برد خاکستر شود</p>	<p>صاحب دل را ندارد آن زیان زانکه صحت یافت و از پرهیز رست گفت پیغمبر که ای طالب جری در تو نمرودی است آتش در مرو او ز قعر بحر گوهر آورد کاملی گرد خاک گیرد زر شود</p>
--	--

۱۲-۱۶۰۶/اول

۱۵. پیر پیش از خلقت دیگر موجودات خلق شده است.

<p>جان ایشان بود در دریای جود پیشتر از کشت بر برداشتند پیشتر از بحر دُر ها سفته اند</p>	<p>پیر ایشان اندکین عالم نبود پیش از این تن عمرها بگذاشتند پیشتر از نقش جان پذیرفته اند</p>
---	---

۷۰-۱۶۸/دوم

۱۶. پیر محمول است نه حامل

فروزانفر می گوید: تا وقتی که سالک، طالب است و طی طریق می کند لوح حافظ است و کار او تعلم و آموختن و از بر کردن است و چون مراحل سلوک را سپری کرد آنگاه خود مصدر و منبع علم و دانش می شود و به علم الهی اتصال می یابد و درین حالت لوح محفوظ است که بر جمیع کائنات احاطه دارد و از خطا و تغییر و تبدیل مصون است (شرح مثنوی شریف ج ۲/۴۰۷)

<p>عقل او از روح محظوظی شود بعد از این شد عقل شاگردی و را</p>	<p>لوح حافظ لوح محظوظی شود چون معلم بود عقلش مرورا</p>
---	--

۶۸-۱۰۶۶/اول

<p>قابل فرمان بد او مقبول شد بعد از این فرمان رساند بر سپاه بعد از این باشد امر اختر او</p>	<p>حامل دین بود او محمول شد تا کنون فرمان پذیرفتی ز شاه تا کنون اختر اثر کردی در او</p>
---	---

۷۹-۱۰۷۷/اول

۱۷. پیر بی عوض می بخشد.

همان طور که حق بی عوض می بخشد پیری که خوی حق را به خود گرفته او نیز

بی عوض می بخشد

دست کی جنبد به ایثار و عمل	تا نبیند داده را جانش بدل
آنکه بدهد بی امید سودها	آن خدایت آن خدایست آن خدا
یا ولی حق که خوی حق گرفت	نور گشت و تابش مطلق گرفت
کو غنی است و جز او جمله فقیر	کی فقیری بی عوض گوید که گیر

۵۴-۳۳۵۱/سوم

۱۸. پیر قدرت مطلق دارد.

اولیاء را هست قدرت از اله	تیر جسته باز آرندش ز راه
بسته درهای موالید از سبب	چون پشیمان شد ولی زآن دست رب
گفته ناگفته کند از فتح باب	تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب
از همه دلها که آن نکته شنید	آن سخن را کرد محو و ناپدید

۷۵-۱۶۷۲/اول

اینان نقش اسرافیل را بازی می کنند و توانند مرده را حیات بخشند.

هین که اسرافیل وقتند اولیاء	مرده را زیشان حیات است و نما
جانهای مرده اندر گور تن	برجهد زآوازشان اندر کفن
گوید این آواز زآوازا جداست	زنده کردن کار آواز خداست
با بمردیم و به کلی کاستیم	بانگ حق آمد همه برخاستیم
بانگ حق اندر حجاب و بی حجاب	آن دهد کو داد مریم را ز جیب
ای فنا پوسیدگان زیر پوست	بازگردید از عدم زآواز دوست

۳۸-۱۹۳۳/اول

۱۹. پیر آینه و محک است.

گر محک داری گزین کن ورنه رو	نزد دانا خویشتن را کن گرو
یا محک باید میان جان خویش	ورندانی ره مرو تنها تو پیش

۴۹-۷۴۸/دوم

عقل و مراتب آن

مولانا مانند مشائیون از عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالمستند سخن نمی‌گوید. او از منظر دیگری به عقل می‌نگرد. نقد و نفی او نیز دیگرگونه است. مولانا هیچ‌گاه در مثنوی با اصل و اساس عقل مخالفت نکرده است بلکه بالعکس عقل خداداد در دستگاه فکری او جایگاه بس والایی دارد.

آدم خاکی زحق آموخت علم	تا به هفتم آسمان افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست	کوری آن کس که در حق در شکست
زاهد ششصد 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 از آن علم بلند

۱۹-۱۰۱۳/اول

اساساً علم وجود آدمی را متسع می‌کند. وجه تمایز انسان از حیوان همین دانایی اوست.

جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه ز آن رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کو منزّه شد ز حس مشترک
زان سبب آدم بود مسجودشان	جان او افزون‌تر است از بودشان

ور نه بهتر را سجود دون تری امر کردن هیچ نبود در خوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار که گلی سجده کند در پیش خار
جان چو افزون شد گذشت از انتها شد مطیّش جان جمله چیزها

۴۲-۳۳۳۵ / دوم

این نوع عقل مورد ستایش مولانا و حتی همه‌ی عرفاست چرا که اگر عقل نباشد صوم و صلوة نیز بی ارزش است.

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز
زانکه عقلت جوهرست این دو عرض این دو در تکمیل آن شد مفترض
تا جلا باشد مرآن آئینه را که صفا آید ز طاعت سینه را
لیک گر آئینه از بن فاسدست صیقل او را دیر باز آرد به دست
و آن گزین آئینه که خوش مغرس است اندکی صیقل‌گری آن را بس است

۵۸-۴۵۴ / پنجم

عقلی که مورد انکار مولانا است عقلی جزوی، عقل آخراندیش و یا عقل مکتسب و معاش اندیش است و عقلی که مورد ستایش اوست عقل کلی و آخرت اندیش است. منشاء آن حس نیست. عالم درون است. چشمه‌ای زاینده و صاف. متکی به عالم خارج نیست تا هر آینه مکدر و مسدود شود.

عقل دو عقل است اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر از معانی و زعلوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران لیک تو باشی زحفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت لوح محفوظ اوست کوزین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه‌ی آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبیّش بود بسته چه غم کوه می جو شد زخانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جویها کان رود در خانه‌ای از کویها
راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا از درون خویشان جو چشمه را

۶۷-۱۹۵۹ / چهارم

خرد جزوی فقط محسوسات را می‌نگرد. از آینده غافل است لذا بر این خرد نمی‌توان تکیه و اعتماد کرد.

<p>وآن صاحب دل به نفع صور بود وین قدم عرصه‌ی عجایب نسپرد چشم غیبی جو و برخوردار شو سخره‌ی استاد و شاگرد و کتیب پس نظر بگذار و بگزین انتظار منتظر را به زگفتن استماع هر خیال شهوتی در ره بتست کی فرستادی خدا چندین رسول در درختی کی توان شد سوی و خش بلکه امرست ابر را که می‌گری تا بگرید نیستی در شوق هست لیک نتواند به خود آموختن لیک نبود در دوا عقلش مصیب</p>	<p>پیش‌بینی این خرد تاگور بود این خرد از گور و خاکی نگذرد زین قدم وین عقل رو بیزار شو همچو موسی نور کی یا بد زجیب زین نظر وین عقل ناید جز دوار از سخن گویی مجوید ارتفاع منصب تعلیم نوع شهوتست گر به فضلش پی ببردی هر فضول عقل جزوی همچو برقست و درفش نیست نور برق بهر رهبری برق عقل ما برای گریه است عقل کودک گفت بر کتاب تن عقل رنجور آردش سوی طیب</p>
--	---

۲۲-۳۳۱۰/چهارم

عقل جزوی عقل استخراج نیست. همه‌ی علوم مکتسب محتاج به تعلیم و استاد است. عقل جزوی نیز محتاج تعلیم و تربیت است.

اگر ارسال رسل و انزال کتب نبود این عقل جزوی اصلاً قدرت استنباط و استخراج نداشت.

<p>عقل و حس را سوی بی سوره کجاست جز پذیرای فن و محتاج نیست لیک صاحب وحی تعلیمش دهد اول اولیک عقل آن را بر فرود تواند او آموختن بی اوستاد هیچ پیشه رام، بی استاد نشد</p>	<p>این نجوم و طب، وحی انبیاست عقل جزوی عقل استخراج نیست قابل تعلیم و فهم است این خرد جمله حرفتها یقین از وحی بود هیچ حرفت را بین کین عقل ما گر چه اندر مکر موی اشکاف بود</p>
---	--

۹۸-۱۲۹۳/چهارم

عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
مر هوا را تو وزیر خود مساز	که برآید جان پاکت از نماز
کین هوا پر حرص و حالی بین بود	عقل را اندیشه یوم دین بود
عقل را دو دیده در پایان کار	بهر آن گل می کشد او رنج خار
که نفرساید نریزد در خزان	باد هر خرطوم اخشم دور از آن

۶۱-۱۲۵۷/چهارم

عقل جزوی التفات به دنیا دارد. لذا خود بینی و خودخواهی به بار آورد. مشتری طلب است. اگر مشتری و خواهان داشته باشد فربه و شاد می شود اگر نداشته باشد افسرده و مغموم می گردد.

عقل سر تیزست لیکن پای سست	زانکه دل ویران شدست و تن درست
عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ	فکرشان در ترک شهوت هیچ هیچ
صدرشان در وقت دعوی همچو شرق	صبرشان در وقت تقوی همچو برق
عالمی اندر هنرها خودنما	همچو عالم بی وفا وقت وفا
وقت خوردینی نگنجد در جهان	در گلو و معده گم گشته چونان
این همه اوصافشان نیکو شود	بد نماند چونکه نیکو جو شود
گر منی گنده بود همچو منی	چون به جان پیوست یابد روشنی
هر جمادی که کند رو در نبات	از درخت بخت او روید حیات
هر نباتی کان به جان رو آورد	خضروار از چشمه ی حیران خورد
باز جان چون رو سوی جانان نهد	رخت را در عمر بی پایان نهد.

۱۲۸-۱۱۹/ششم

عقل جزوی کرکس وار بر جیفه ی دنیا می افتد.	او لیاقت رستن از آب و گل را ندارد.
عقل جزوی کرکس آمد ای مقل	پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل	می پرد تا ظل سدره میل میل
باز سلطانم گشتم نیکو پرم	فارغ از مردارم و کرکس نیم
ترک کرکس کن که من باشم کست	یک پر من بهتر از صد کرکست
چسند بر عمیا دوانی اسب را	باید استا پیشه را و کسب را

خویشتن رسوا مکن در شهر چین عاقلی جو خویش از وی در مچین
 ۴۲-۴۱۳۷/ ششم
 مولانا علم اکتسابی را علم تقلیدی می‌داند و طبعاً آن را در قیاس با علم تحقیقی
 (شهودی) می‌نهد. علم تقلیدی عاشق جلوه‌گری است و مخاطبش نیز گوشه‌های حقیر.
 ولی مخاطب علم تحقیقی فرشته است و پری

علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیابد مشتری خوش بر فروخت
 مشتری علم تحقیقی حقست دایما بازار او پر رونقست
 لب ببسته مست در بیع و شری محرم درسش نه دیوست و پری
 آدم آنسبْهُمْ باسماء درس گو شرح کن اسرار حق را موبه مو
 ۷۴-۳۲۷۰/ دوم

دلیل این که مولانا با علم تقلیدی و عقل جزوی مخالفت می‌کند این است که این عقل
 خطاپذیر است. نمی‌تواند همچون مشعله‌ای هدایت‌گر باشد.

عاقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است
 پیرو نور خودست آن پیشرو تابع خویشست آن بی‌خویش رو
 مومن خویشست ایمان آورید هم بدان نوری که جانش زو چرید
 دیگری که نیم عاقل آمد او عاقلی را دیده‌ی خود داند او
 دست در وی زد چو کور اندر دلیل تا بدو بینا شد و چست و جلیل

۹۱-۲۱۸۷/ چهارم

حال به آن سوی سکه بنگریم. ببینم مولانا از عقل لدنی و موهوبی و الهامی و
 شهودی چه تعریفی دارد و کارکردهای آن را چه می‌داند؟ اولین مشخصه‌ی این عقل و
 علم این است که آدمی را از بیرون بی‌نیاز می‌کند.

حَبْذا کاریز اصل چیزها فارغت آید از این کاریزها
 تو ز صد ینبوع شربت می‌کشی هر چه زان صد کم شود کاهد خوشی
 چون بجوشید از درون چشمه‌ی سنی زاستراق چشمه‌ها گردی غنی
 قُرّة‌العینیت چو آب و گل بود راتبّه‌ی این قره در دل بود
 قلعه را چون آب آید از برون در زمان امن باشد بر فزون

چونکه دشمن گرد آن حلقه کند تا که اندر خونشان غرقه کند
 آب بیرون را ببرد آن سپاه تا نباشد قلعه را زانها پناه
 آن زمان یک چاه شوری از درون به ز صد جیحون شیرین از برون
 ۶۰۲-۳۵۹۵/ ششم

این نوع عقل عاقبت بین است. به آخور التفات ندارد به آخرت می نگرد.

از حریصی عاقبت نادیدنست بر دل و بر عقل خود خندیدنست
 عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کوبیند عاقبت
 عقل گو مغلوب نفس او نفس شد مشتری مات زحل شد نحس شد
 ۱۵۴۹-۵۱/ دوم

عقل جزوی طالب چون و چراست ولی عقل کلی به چون و چرا واقعی نمی نهد.
 گر چه عقلت سوی بالا می پرد مرغ تقلیدت به پستی می چرد
 علم تقلیدی و بال جان ماست عاریه ست و ما نشسته کان ماست
 زین خرد جاهل همی بایدشان دست در دیوانگی باید زدن
 هر چه بینی سود خود زان می گریز زهرنوش و آب حیوان را بریز
 هر که بستاید ترا، دشنام ده سود و سرمایه به مفلس وام ده

۲۳۲۹-۳۳/ دوم

علمی که عاریتی باشد چندان به کار نمی آید و زود آلوده می شود علم فطرتی مثال باران است که دایم تر و تازه است.

آسمان شو، ابر شو، باران ببار ناودان بارش کند، نبود به کار
 آب اندر ناودان عاریتی است آب اندر ابر و دریا فطرتی است
 فکر و اندیشه ست مثال ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
 آب باران باغ صدرنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد

۲۴۹۰-۳۰/ پنجم

عقل جزوی اگر طالب چون و چراست عقل کلی و موهوبی سکوت را بیشتر دوست دارد. عقل جزوی اگر طالب یجوز و لایجوز است عقل کلی خواهان خودشناسی است.
 صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری
 که همی دانم یجوز و لایجوز
 این روا و آن ناروا دانی و لیک
 قیمت هر کاله می دانی که چیست
 سعادها و نحسها دانسته ای
 جام جمله علمها این است این
 آن اصول دین بدانستی تو لیک
 از اصولیت اصول خویش به

در بیان جوهر خود چون خری
 خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
 تو روا یا ناروایی بین تو نیک
 قیمت خود را ندانی احمقیست
 ننگری سعدی تو یا ناشسته ای
 که بدانی من کیم در یوم دین
 بنگر اندر اصل خود گر هست نیک
 که بدانی اصل خود ای مرد مه

۵۶-۳۶۴۸/ سوم

علم موهوبی ریشه در جان دارد. از راه دفتر و زبان به دست نمی آید وقتی این چشمه
 جوشید شرح صدر پدید می آورد.

علم آموزی طریقش قولی است
 فقر خواهی آن به صحبت قایمست
 دانش آن را ستاند جان زجان
 در دل سالک اگر هست آن رموز
 تا دلش را شرح آن سازد صبا
 که درون سینه شرحت داده ایم
 تو هنوز از خارج آن را طالبی
 چشمه ی شیرست در تو بی کنار
 منفذی داری به بحر ای آبگیر
 که الم نشرح نه شرحت هست باز
 در نگر در شرح دل در اندرون

حرفت آموزی طریقش فعلی است
 نه زیانت کارمی آید نه دست
 نه ز راه دفتر و نه از زبان
 رمزدانی نیست سالک را هنوز
 پس الم نشرح بفرماید خدا
 شرح اندر سینه ات بنهاده ایم
 محلی از دیگران چون حالبی
 تو چرا می شیر جویی از تغار
 ننگ دار از آب جستن از غدیر
 چون شدی تو شرح جو و کدیه ساز
 تا نیاید طعنه ی لاتبصرون

۷۲-۱۰۶۳/ پنجم

اینجاست که مولانا از بحث نقلی و استدلالی ما را برحذر می دارد
 بحث عقلی گر در مرجان بود
 آن دگر باشد که بحث جان بود
 بحث جان اندر مقامی دیگرست
 باده ی جان را قوامی دیگرست

آن زمان که بحث عقلی ساز بود این عُمر با بوالحکم همراز بود
چون عمر از عقل آمد سوی جان بوالْحَکَم بوجهل شد در بحث آن
سوی حس و سوی عقل او کاملست گر چه خود نسبت به جان او جاهلست
۸-۱۵۰۴/اول

اینجاست که مولانا از زیرکی می‌نالد و به‌جایش از حیرت دفاع می‌کند و اصلاً استن
این عالم را مبتنی بر غفلت می‌داند و هوشیاری را آفت.

داند او کو نیک بخت و محرمست زیرکی زابلیس، عشق از آدمست
زیرکی سباحی آید در بحار کم رهد، غرقست او پایان کار
هل سباح را رهاکن کبر و کین نیست جیحون، نیست جو، دریاست این
و آن گهان دریای ژرف بی‌پناه در ریاید هفت دریا را چوکاه
عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت، بود اغلب خلاص
زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظنست و حیرانی نظر
۶-۱۴۰۱/چهارم

البته این حیرانی حیرانی جاهلانه نیست بلکه ریشه در علم دارد

زیرکی چون کبر و بادانگیز تست ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نه، کو به مسخرگی دوتوست ابلهی کو واله و حیران اوست
ابلهانند آن زنان دست بر از کف ابله، وز رخ یوسف نذر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقلها باری از آن سویست کوست
۲۳-۱۴۲۵/چهارم

استن این عالم ای جهان غفلتست هوشیاری این جهان را آفتست
هوشیاری زان جهانست و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص چو یخ هوشیاری آب و این عالم وسخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغزد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نه هنر ماند در این عالم نه عیب
مولانا به ما توصیه می‌کند که یا درخویش، چشمه‌ای پدید آوریم و یا به یک چشمه‌ای
متصل شویم وگرنه عقل جزوی نمی‌تواند هدایت‌گر ما باشد. درباره‌ی راه حل اول مولانا

بحث مستوفی کردیم درباره‌ی راه‌حل دوم بحث می‌کنیم. او به ما می‌گوید که عقول آدمیان متفاوتند. برخی مانند زهره و شهابند و برخی همچون قرص آفتاب.

این تفاوت عقلها را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب	هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی	هست عقلی چون ستاره‌ی آتشی
زانکه ابراز پیش آن چون واجهد	نور یزدان بین، خردها بردهد
عقل جزوی عقل را بدنام کرد	کام دنیا مرد را بی‌کام کرد

۶۳-۴۹۵/ پنجم

مولانا در دفتر سوم نیز به تفاوت عقول آدمیان التفات دارد. او به معتزله خرده می‌گیرد که چرا عقول آدمیان را در اساس یکسان می‌دانند

اختلاف عقلها در اصل بود	بر وفاق سُنّیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند	تا یکی را از یکی اعلم کند
باطلست این زانکه رأی کودکی	که ندارد تجربه در مسلکی
بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد	پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به که آن از فطرتست	تا ز افزونی که جهد و فکرتست

وقتی عقول متفاوتند عقول پایین‌تر باید از عقول بالاتر تبعیت کند.

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چون عقل کل تو باطن‌بین شوی
از عدم چون عقل زیبارو گشاد	خلعتش داد و هزارش نام داد
کمترین زان نامهای خوش نفس	اینک نبود هیچ او محتاج کس

۴۴-۱۵۳۹/ سوم

در بحث از انسان کامل گفتیم که مولانا به ما می‌گوید که از پیر عقل پیروی کنیم. پیری که عقلا از دیگران برتر است. لذا تبعیت از او بر ما فریضه.

ای بسا ریش سیاه و مرد پیر	ای بسا ریش سپید و دل چو قیر
عقل او را آزمودم بارها	کرد پیری آن جوان در کارها
پیر پیر عقل باشد ای پسر	نه سپیدی موی اندر ریش و سر

از بلیس او پیرتر خود کی بود	چونکه عقلش نیست او لا شی بود
طفل گیرش چون بود عیسی نفس	پاک باشد از غرور و از هوس
آن سپیدی مو دلیل بختگیست	پیش چشم بسته کش کوتاه تگیست
آن مقلد چون نداند جز دلیل	در علامت جوید او دایم سیل
بهر او گفتم که تدبیر را	چونکه خواهی کرد بگزین پیر را

۶۷-۲۱۶۰/چهارم

سخن آخر این که مولانا از عقل بوالفضول، عقل فلسفی، عقل چون و چراگر بیزار است در اینجا مولانا به کانت و حتی فیلسوفان پسامدرن نزدیک می شود چرا که کانت کُمت عقل را در نیل به گزاره های متافیزیکی لنگ می دانست مولانا نیز این نوع عقل را سرتیز و پای سست می نامد.

از منظر او فیلسوفان نه تنها وسایط را افزون می کنند بلکه مقصود و معبود را در هاله ای از ابهام می پوشانند.

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی
می فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب	از پی مداول سر برده به جیب
گردخان او را دلیل آتشست	بی دخان ما را در آن آتش خوشست
خاصه این آتش که از قرب ولا	از دخان نزدیک تر آمد به ما
پس سیه کاری بود رفتن ز جان	بهر تخیلات جان سوی خان

۷۳-۵۶۸/پنجم

این نوع علمها نه تنها بال آدمی نیستند بلکه وبال گردند

ای بسا علم و ذکاوت و فطن	گشته ره رو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنت ابلهند	تا زشر فیلسوفی می رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول	تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی ضد شکستست و نیاز	زیرکی بگذار و با گولی بساز
زیرکی دان دام بُرد و طمع گاز	تا چه خواهد زیرکی را پاک باز
زیرکان با صنعتی قانع شده	ابلهان از صنع در صانع شده

۷۴-۲۳۶۹/ششم

فلسفی مر دیو را منکر شود
گر ندیدی دیو را خود را ببین
هر که را در دل شک و پیچانیست
می نماید اعتقاد و گاه گاه

در همان دم سخره‌ی دیوی بود
بی جنون نبود کبودی در جبین
در جهان او فلسفی پنهانیست
آن رگ فلسف کند رویش سیاه
۹۱-۳۲۸۸/اول

فلسفی خود را از اندیشه بکشت
گو بدو چندانکه افزون می دود
جاهد و افینا بگفت آن شهریار
همچو کنعان کو ز ننگ نوح رفت
هرچه افزون تر همی جست او خلاص

گوید و کو راست سوی گنج پشت
از مراد دل جداتر می شود
جاهد و اعنا نگفت ای بی قرار
بر فراز قله‌ی آن کوه زفت
سوی که می شد جداتر از مناص
۶۰-۲۳۵۷/ششم

بند معقولات آمد فلسفی
عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
مغز جوی از پوست دارد صد ملال
چونکه قشر عقل صد برهان دهد
عقل دفترها کند یکسر سیاه
از سیاهی وز سپیدی فارغست
سخن آخرین که مثنوی کتاب ضد عقل نیست
ناید آید. او عقل را نفی می کند تا به عشق نایل آید.

شهسوار عقل عقل آمد صفی
معه‌ی حیوان همیشه پوست جوست
مغز نغزان را حلال آمد حلال
عقل کل کی گام بی ایقان نهد
عقل عقل آفاق دارد پر زماه
نور ماهش بر دل و جان بازگست
ناید آید. او عقل را نقد می کند تا به مافوق عقل

پیامبران الهی نه رساله خوانده بودند نه قوت القلوب. آنچه می گفتند منبعث از یاقوت القلوب بود.

نوح نهصد سال در راه سوی
لعل او گویا زیاقوت القلوب
وعظ را ناموخته هیچ از شروح
زان می کان می چو نوشیده شود
طفل نوزاده شود حبر فصیح

بود هر روزیش تذکیر نوی
نه رساله خوانده نه قوت القلوب
بلکه ینبوع کشوف و شرح روح
آب نطق از گنگ جوشیده شود
حکمت بالغ بخواند چون مسیح

از گهی که یافت زان می خوش لبی
جمله مرغان ترک کرده چیک چیک
چه عجب که مرغ گردد مست او

صد غزل آموخت داوود نبی
هم زبان و یار داوود ملیک
چون شنود آهن ندای دست او
۵۹-۲۶۵۲/ ششم

فراسوی عقل

در جهان‌شناسی مولانا، عشق جایگاه والایی دارد. محرک پدیده‌ها عشق است. عامل تجاذب آنها نیز عشق است. تضاد امری طفیلی و تبعی است. بیشتر مربوط می‌شود به عالم مادون قمر. آدمی هر چه از مرتبت حیوانی فراتر رود، از تخالف و تضاد و تفانی، دور و به تجاذب و تعامل و تعشق نزدیکتر می‌شود. تضاد اندیشه‌ی محوری مثنوی نیست. چیزی است فرعی. لذا چندان بر آن تکیه نباید کرد. به جایش باید از تعاون سخن گفت و همدردی.

کی برآید خانه و انبارها	گر نباشد یاری دیوارها
سقف چون باشد معلق در هوا	هر یکی دیوار اگر باشد جدا
کی فتد بر روی کاغذ یا رقم	گر نباشد یاری حبر و قلم
گر نه پیوندد به هم، بادش برد	این حصیری که کسی می‌گسترد
پس نتایج شد ز جمعیت پدید	حق ز هر جنسی چو زوجین آفرید

ششم / ۵۱۹-۲۳

نوفاً مفسرین و شارحین مثنوی عشق را در تقابل با عقل مطرح می‌کنند. این نوع نگرش هم به ضرر عقل است هم به ضرر عشق. مولانا به عشق، هویت مستقلی می‌بخشد. از منظر او همه‌ی پدیده‌ها حتی جمادات نیز بر مبنای عشق به طرف هم حرکت می‌کنند.

عشق بحری آسمان بر وی کفی	چون زلیخا در هوای یوسفی
دورگردونها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محوگشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات؟
روح کی گشتی فدای آن دمی	کز نسیمش حامله شد مریمی؟
هر یکی بر جا ترنجیدی چو یخ	کی بُدی پُران و جویان چون ملخ
ذره ذره عاشقان آن کمال	می شتابد در عُلو همچو نهال
سَبَّحَ لِلَّهِ هست اشتابشان	تنقیه تن می کنند از بهر جان

۵۹-۳۸۵۳ / پنجم

هر جزوی در این عالم به طرف گُل خویش مشتاقانه، حرکت می کند. این دغدغه ها و بی قراری ها نشان می دهد که کُلّی هست. اگر دریا نبود، قطره ها بی قرارانه و مضطربانه خودشان را به این طرف و آن طرف نمی زدند.

جزوها را رویها سوی کست	بلبلان را عشق بازی با گلست
گاو را رنگ از برون و مرد را	از درون جو رنگ سرخ و زرد را
رنگهای نیک از خم صفاست	رنگ زشتان از سیاهابه ی جفاست
صبغة الله نام آن رنگ لطیف	لعنة الله بوی آن رنگ کثیف
آنچه از دریا به دریا می رود	از همانجا کامد آنجا می رود
از سرگه سیلهای تیزرو	وز تن ماجان عشق آمیزرو

۷۱-۷۶۶ / اول

به عشق انسانی برگردیم. ببینیم مولانا برای عشق های انسانی چه مشخصاتی قایل است و تبعات عشق را چه می داند؟

الف. پایداری عاشق

تو مکن تهدید از کشتن که من	تشنه ی زارم به خون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مردنی است	مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دوصد جان دارد از جان هدی	و آن دوصد را می کند هر دم فدی
هر یکی جان را ستاند ده بها	از نسیبی خوان عشرة امثالها
گر بریزد خون من آن دوست رو	پای کویان جان برافشانم برو

آزمودم مرگ من در زندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات

چون رهم زین زندگی، پایندگی است
إِنَّ فِی قَتْلِی حَیَاتاً فِی حَیَاتِ

۳۹-۳۸۳۳ / سوم

معشوق اگر عاشق را ریاضت می‌دهد به خاطر حذف زواید خُلُقِی و از بین بردن خصال مذموم اوست نه تشفی خویش.

باغبان زان می‌برد شاخ مضر
می‌کند از باغ دانا آن حشیش
می‌کند دندان بد را آن طیب
پس زیادتها درون نقصهاست
چون بریده گشت حلقِ رزق‌خوار
حلق حیوان چون بریده شد به عدل
حلق انسان چون ببرد هین بین
حلق ثالث زاید و تیمار او
حلق ببریده خورد شربت ولی

تا بیابد نخل، قامتها و بر
تا نماید باغ و میوه خرْمیش
تا رهد از درد و بیماری حیب
مر شهیدان را حیات اندر فناست
یُرْزَقون فرحین شد گوار
حلق انسان رُست و افزون گشت فضل
تا چه زاید کن قیاس آن برین
شریت حق باشد و انوار او
حلق از لارسته مرده در بلی

۸۳-۳۸۷۵ / اول

ب. سخت‌رویی و شجاعت

هر که از خورشید باشد پشت گرم
همچو روی آفتاب بی‌حذر
هر پیمبر سخت رو بُد در جهان
رو نگردانید از ترس و غمی

سخت رو باشد نه بیم او را نه شرم
گشت رویش خصم‌سوز و پرده‌در
یکسواره کوفت بر جیش جهان
یک تنه تنها نبرد بر عالمی

۴۱-۴۱۳۸ / سوم

ج. ملول و پژمرده نشدن

ما برین درگه ملولان نیستیم
دل فرو بسته و ملول آن کس بود
دلبر و مطلوب با ما حاضر است
در دل ما لاله‌زار و گلشنی است

تا ز بُعد راه هر جا بیستیم
کز فراق یار در محبس بود
در نثار رحمتش جان شاکرست
پیری و پژمردگی را راه نیست

دایماً تر و جوانیم و لطیف
پیش ماصد سال و یک ساعت یکی است
آن دراز و کوتاهی در جسمهاست
سیصد و نه سال آن اصحاب کهف
و آن گهی بنمودشان یک روز هم
تازه و شیرین و خندان و ظریف
که دراز و کوتاه از مامفکی است
آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست
پیششان یک روز بی اندوه و لهف
که به تن باز آمد ارواح از عدم
۴۰-۲۹۳۲ / سوم

د. سوزش و گدازش و نمو

آن گداز عاشقان باشد نمو
جمله رنجوران دوا دارند امید
خوشر از این سم ندیدم شربتی
زین گنه بهتر نباشد طاعتی
همچو مه اندر گذارش تازه رو
نالد این رنجور کم افزون کنید
زین مرض خوشر نباشد صحتی
سالها نسبت بدین دم ساعتی
۹۹-۴۵۹۶ / ششم

ه. پریشانی، دغدغه، بی نظمی

کیف یاتی النظم لی و القافیه
ما جنون واحد لی فی الشجون
ذاب جسمی من اشارات الکنی
ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی
بس فسانه‌ی عشق تو خواندم به جان
خود تو می خوانی نه من ای مقتدی
بَعْدَ مَا ضَاعَتْ اَصُولُ الْعَافِیَه
بَلْ جَنَوْنٌ فِی جَنَوْنٍ فِی جَنَوْنٍ
مُنْذُ عَایَنْتُ الْبَقَاءَ فِی الْفَنَاءِ
ماندم از قصه‌ی تو قصه‌ی من بگو
تو مرا کافسانه گشتستم بخوان
من که طورم تو موسی وین صدا
۹۸-۱۸۹۳ / پنجم

و. طلب نیستی

عاشقان در بند جاه و مال نیستند. اینان بی مزد و منت عشق می ورزند، تلاش می کنند
و می بخشند.

عشق نان بی نان غذای عاشق است
عاشقان را کار نبود با وجود
بند هستی نیست هر کو صادقست
عاشقان را هست بی سرمایه سود
بال نی و گرد عالم می برند
دست نی و گوز میدان می برند

آن فقری کوز معنی بوی یافت
عاشقان اندر عدم خیمه زدند

دست ببریده همی زنبیل بافت
چون عدم یک رنگ و نفس واحدند
۲۴-۳۰۲۰ / سوم

ز. نفی خودخواهی

نیست سوزن را سر رشته‌ی دو تا
رشته را باشد به سوزن ارتباط
کی شود باریک هستی جمل

چونکه یکتایی در این سوزن درآ
نیست در خور با جمل سَمُ الخیاط
جز به مقراض ریاضات و عمل
۷۱-۳۰۶۹ / اول

عشق شرکت سوز است. وقتی وارد دل عاشق شود همه چیز را نفی می‌کند.

مرغ خانه اشتری را بی‌خرد
چون به خانه‌ی مرغ اشتر پا نهاد
خانه‌ی مرغست هوش و عقل ما
ناقه چون سرکرد در آب و گلش
کرد فضل عشق انسان را فضول

رسم مهمانesh به خانه می‌برد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد
هوش صالح طالب ناقه‌ی خدا
نی گل آنجا ماند نه جان و دلش
زین فزون‌جویی ظلومست و جهول

۷۰-۴۶۶۷ / سوم

در داستان سلیمان و پشه نیز همین ماجرا رخ می‌دهد وقتی باد وارد معرکه می‌شود
پشه نفی می‌گردد.

بانگ زد آن شه که ای باد صبا
هین مقابل شو تو و خصم و بگو
باد چون بشنید آمد تیزتیز
پس سلیمان گفت ای پشه‌ی کجا
گفت ای شه مرگ من از بود اوست
او چو آمد من کجا یابم قرار
همچنین جویای درگاه خدا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
سایه‌هایی که بود جویای نور

پشه افغان کرد از ظلمت بیا
پاسخ خصم و بکن دفع عدو
پشه بگرفت آن زمان راه گریز
باش تا بر هر دو رانم من قضا
خود سیاه این روز من از دود اوست
کو برآرد از نهاد من دمار
چون خدا آمد شود جوینده لا
لیک ز اول آن بقا اندر فناست
نیست گردد چون کند نورش ظهور

عقل کی ماند چو باشد سرزده او کُلّ شیءِ هالک الاوجهه
۶۰-۴۶۵۱ / سوم

ح. دوست داشتن تمامی اقوال معشوق

معشوق یا معبود هر فعلی انجام دهد مقبول و مطلوب عاشق است. اصلاً عاشق، حق چون و چرا درباره‌ی آن را ندارد. حتی اگر معشوق، نقش زشتی پدید آورد آن نشان قدرت اوست نه عجز او.

کرد نقاشی دوگونه نقشها نقشهای صاف و نقشی بی‌صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش‌سرشت نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دوگونه نقش استادی اوست زشتی او نیست آن رادی اوست
۴۲-۲۵۴۰ / دوم

ط. نفی زیرکی و خریدن حیرانی

داند او که نیکبخت و محرم است زیرکی سبّاحی آمد در بحار
زیرکی سباحت را رها کن کبر و کین هل سباحه را رها کن کبر و کین
و آنگهان دریای ژرف بی‌پناه و آنگهان دریای ژرف بی‌پناه
عقل چون کشتی بود بهر خواص عقل چون کشتی بود بهر خواص
زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی بفروش و حیرانی بخر
عقل قربان کن به پیش مصطفی عقل قربان کن به پیش مصطفی
همچو کنعان سر ز کشتی وا مکش همچو کنعان سر ز کشتی وا مکش
که بر آیم بر سر کوه مشید که بر آیم بر سر کوه مشید
۹-۱۴۰۱ / چهارم

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنة البله‌ای پدر بهر این گفته است سلطان البشر

۱۹-۱۴۱۸ / چهارم

در این نوع مواقع مولانا به عقل جزوی حمله می‌کند. آن را وسیله‌ای می‌داند برای کندوکاو در امور بی‌حاصل و بست و گشاد بی‌سرانجام‌گره‌ها.

مولعیم اندر سخنهای دقیق
تا گره بندیدم و بگشاییم ما
همجو مرغی کو گشاید بند دام
او بود محروم از صحرا و مرج
خود زیون او نگردد هیچ دام
با گره کم کوش تا بال و پرت
صد هزاران مرغ پرهاشان شکست

در گرهها باز کردن ماعشیق
در شکال و در جواب آیین فزا
گاه بندد تا شود در فن تمام
عمر او اندر گره کار بست خرج
لیک پرش در شکست افتد مدام
نسگلد یک یک از این کرّ و فرت
و آن کمینگاه عوارض را نبست

۴۸-۳۷۴۲ / سوم

ی. دست از طلب نکشیدن

عاشق بی قرار است، دست از طلب نمی‌کشد، می‌داند که مَنْ طَلَبَ وَجَدَ، وَجَدَ.

عاقبت جوینده یابنده بود که فرج از صبر زاینده بود

۵۹۵ / ششم

سایه‌ی حق بر سر بنده بود
گفت پیغامبر که چون کوی دری
چون نشینی بر سر کوی کسی
چون ز چاهی می‌کنی هر روز خاک
جمله دانند این اگر تو نگروی

عاقبت جوینده یابنده بود
عاقبت زان در برون آید سری
عاقبت بینی تو هم روی کسی
عاقبت اندر رسی در آب پاک
هر چه می‌کاریش روزی بدروی

۴-۴۷۸۰ / سوم

عطار نیز در منطق الطیر برای طلب، منزلت والایی قایل است به ذکر دو نمونه بسنده

می‌کنیم:

دید مجنون را عزیزی دردناک
گفت ای مجنون چه می‌جویی از این
گفت من می‌جویمش هر جا که هست

کو میان رهگذر می‌بیخت خاک
گفت لیلی را همی جویم چنین
بو که جایی آرمش آخر به دست

* * *

بیخودی می‌گفت در پیش خدای
رابعه آنجا مگر بنشسته بود

کای خدا آخر دری بر من گشای
گفت ای غافل کی این در بسته بود

در گشاده است ای پسر لیکن تو روی سوی این در کن مراد خود بجوی

* * *

در اغلب حکایات مولانا این روح طلب و تلاش ستوده شده است. مولانا، معتقد است در آدمی باید طلب و نیاز باشد تا معشوق به او عنایت کند.

هر چه روید از پی محتاج رُست	تا بیابد طالبی چیزی که جُست
حق تعالی گر سماوات آفرید	از برای دفع حاجات آفرید
هر کجا دردی دوا آنجا رود	هر کجا فقری نوا آنجا رود
هر کجا مشکل جواب آنجا رود	هر کجا کشتیست آب آنجا رود
آب کم جو تشنگی آور به دست	تا بجوشد آب از بالا و پست
تا نزاید طفلک نازک گلو	کی روان گردد ز پستان شیر او
رو بدین بالا و پستیها بدو	تا شوی تشنه و حرارت را گرو

۱۴-۳۲۰۷ / سوم

ک. شکر و رضا

شکر نعمت خوشتر از نعمت بود	شکر باره کی سوی نعمت رود
شکر جان نعمت و نعمت چوپوست	زانکه شکر آرد ترا تا کوی دوست
نعمت آرد غفلت و شکر انتباه	صید نعمت کن به دام شکر شاه
نعمت شکرست کند پر چشم و میر	تا کنی صد نعمت ایثار فقیر
سیر نوشی از طعام و نقل حق	تا رود از تو شکم خواری و دق

۹۹-۲۸۹۵ / سوم

ل. سیطره بر زمان و مکان

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
گرچه زاهد را بود روزی شگرف	کی بود یک روز او خمسین الف
عشق را پانصد پرست و هر پری	از فراز عرش تا تحت الثری
زاهد با ترس می تازد به پا	عاشقان پَران تر از برق و هوا
کی رسند این خایقان در گرد عشق	کاسمان را فرش سازد درد عشق

۱-۲۱۸۰ / پنجم

جز مگر آید عنایت‌های ضو کز جهان و زین روش آزاد شو

۴-۲۱۹۱ / پنجم

مولانا در مثنوی به عشق از جهات گوناگون می‌نگرد. گاهی اوقات به عاشق توجه دارد و ریاضت‌های او. گاهی اوقات به معشوق توجه دارد و تقاضاهای او و گاهی اوقات مستقیماً به خود عشق می‌پردازد. او برای عشق نیز اوصافی قایل است که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. با دو عالم عشق را بیگانگی

با دو عالم عشق را بیگانگی	اندرو هفتاد و دو دیوانگی
سخت پنهانست و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حیرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق؟ دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معدوم شد	زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

۲۳-۴۷۱۸ / سوم

ب. هر چه جز عشق است شد ماکول عشق

لحم عاشق را نیارد خورد دد	عشق معروف است پیش نیک و بد
ور خورد خود فی‌المثل دام و ددش	گوشت عاشق زهر گردد بکشش
هر چه جز عشقست شد ماکول عشق	دو جهان یک دانه پیش نول عشق
دانه‌ای مرغ را هرگز خورد	کاهدان مراسب را هرگز چرد
ببنده آزادی طمع دارد ز جد	عاشق آزادی نخواهد تا ابد
بنده دایم خلعت و ادرار جوست	خلعت عاشق همه دیدار دوست
در نگنجد عشق در گفت و شنید	عشق دریاست قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد	هفت دریا پیش آن بحرست خُرد

۳۲-۲۷۲۴ / پنجم

ج. لا‌ابالی و گستاخ‌رو بودن

عقل راه ناامیدی کی رود	عشق باشد کان طرف بر سر دود
------------------------	----------------------------

لاابالی عشق باشد نی خرد
ترک تاز و تن گداز و بی حیا
پاک می بازد نباشد مزدجو
می دهد حق هستیش بی علتی
که فتوت دادن بی علتست

عقل آن جوید کز آن سودی برد
در بلا چون سنگ زیر آسیا
آنچنان که پاک می گیرد ز هو
می سپارد باز بی علت فتی
پاک بازی خارج هر ملتست

۷۲-۱۹۶۶ / ششم

د. عشق دو طرفه و دیالکتیکی است

تشنگان گر آب جویند از جهان
چونکه عاشق اوست تو خاموش باش
بند کن چون سیل سیلانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود
غرق حق خواهد که باشد غرق تر

آب جوید هم به عالم تشنگان
او چو گوشت می کشد تو گوش باش
ور نه رسوایی و ویرانی کند
زیر ویران گنج سلطانی بود
همچو موج بحر جان زیر و زیر

۴۸-۱۷۴۴ / اول

ه. شادابی و طرب

باغ سبز عشق کو بی متهاست
عاشقی زین هر دو حالت برترست

جز غم و شادی درو بس میوه هاست
بی بهار و بی خزان سبز و ترست

۷-۱۷۹۶ / اول

و. تبدیل مزاج

آتش شهوت که شعله می زدی
آتش خشم از شما هم حلم شد
آتش حرص از شما ایثار شد

سبزه ی تقوی شد و نور هدی
ظلمت جهل از شما هم علم شد
و آن حسد چون خار بُد، گلزار شد

۶۷-۲۵۶۵ / دوم

ز. التزام حسن و عشق

عاشقان را شد مدرس حسن دوست
خامشند و نعره ی تکرارشان
درسشان آشوب و چرخ و زلزله

دفتر و درس و سبقشان روی اوست
می رود تا عرش و تخت یارشان
نه زیاداتست و باب سلسله

سلسله‌ی این قوم جعد مشک‌بار

مسأله‌ی دورست لیکن دوریار
۵۰-۳۸۴۷ / سوم

ج. عشق، فراتر از کفر و ایمان است

عشق می‌گوید به گوشت پست پست
گول من کن خویش را و غره شو
بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش
تا ببینی چاشنی زندگی

صید بودن خوشتر از صیاد است
آفتابی را رها کن ذره شو
دعوی شمع می‌مکن، پرواز باش
سلطنت بینی نهان در بندگی
۱۴-۴۱۱ / پنجم

ح. شرکت‌سوزی عشق

غیر معشوق از تماشایی بود
عشق آن شعله‌ست که چون بر فروخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند

عشق نبود هرزه سودایی بود
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
۹-۵۸۷ / پنجم

البته عشق علاوه بر شرکت‌سوزی، تمامی وجود عاشق را نیز می‌طلبد.

تو به یک خواری گریزانی ز عشق
عشق را صد ناز و استکبار هست
عشق چون وافیست وافی می‌خرد

تو به جز نامی چه می‌دانی ز عشق
عشق با صد ناز می‌آید به دست
در حریف بی‌وفا می‌ننگرد
۶۵-۱۱۶۳ / پنجم

آدمی در برابر عشق همچو پُرکاهی است که نمی‌داند باد عشق او را به کجا می‌برد.

عشق قهارست و من مقهور عشق
برگ کاهم پیش تو ای تندباد
گر هلالم گر بلالم می‌دوم
ماه را با زفتی و زاری چه کار
با قضا هر کو قرار می‌دهد
گاه برگی پیش باد آنکه قرار
گر به درانبانم اندر دست عشق

چون شکر شیرین شدم از شور عشق
من چه دانم که کجا خواهم فتاد
مقتدی آفتاب می‌شوم
در پی خورشید پوید سایه‌وار
ریشخند سبالت خود می‌کند
ریشخندی وانگهانی عزم کار
یکدمی بالا و یکدم پست عشق

او همی گرداندم برگرد سر نه بسزیر آرام دارم نه زیر
عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند
همچو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب گردان و نالان بی‌قرار
۱۱-۹۰۲ / ششم

عشق مستسقی است و دوست دارد که عاشق هم مستسقی باشد.
عشق مستسقیست مستسقی‌طلب در پی هم این و آن چون روز و شب
روز بر شب عاشقست و مضطربست چون ببینی شب برو عاشق‌ترست
نیستشان از جست‌وجویک لحظه‌ایست از پی‌همشان یکی‌دم ایست‌نیست
این گرفته پای آن، آن گوش این این بر آن مدهوش و آن مدهوش این
در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است
در دل عاشق بجز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست
۸۰-۲۶۷۵ / ششم

مولانا درباره‌ی مراتب عشق نیز بحث می‌کند. یک وجه آن عشق مجازی است و وجه دیگر آن حقیقی. یک وجه آن عشق رنگ‌آمیز است و وجه دیگر آن عشق خالص.

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر
عشق آن زنده‌گزین کو باقیست کز شراب جان فزایت ساقیست
عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
۲۰-۲۱۸ / اول

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
۲۰۵ / اول

عاشقی گر زین سرگر زان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست
۱۱۱ / اول

عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بهر او اولی بود
گوی شو می‌گرد بر پهلوی صدق غلط غلطان در خم چوگان عشق
۷-۱۵۵۶ / چهارم

اغلب حکایات مثنوی گوشه‌ی چشمی به عشق دارد. اینکه مولانا ماجرای «شاه و کنیزک» را در صدر مثنوی قرار می‌دهد، مبین آن است که او برای عشق مرتبتی، بس والا قایل است. اصل حکایت در چهارمقاله‌ی نظامی عروضی و مصیبت‌نامه‌ی عطار و اقبال‌نامه‌ی نظامی گنجوی نیز آمده است. نظامی عروضی می‌گوید: از زمانی که یکی از اقربای قابوس و شمشگیر بیمار شد و اطبا نیز در معالجت او در ماندند از بوعلی مدد گرفتند و او از طریق دست نهادن بر نبض و نگریستن به تفسره (قاروره) و آوردن مردی که محلاتِ گرگان را بداند و ذکر یک‌یک نواحی آن سرزمین، علت بیماری جوان را شناخته، راه درمان را به قابوس نشان می‌دهد و او نیز می‌گوید: «یا أَجَلْ اَفْضَلْ اَكْمَلْ! عاشق و معشوق هر دو خواهرزادگان منند و خاله‌زادگان یکدیگر؛ اختیاری بکن تا عقد ایشان بکنیم پس خواجه ابوعلی اختیاری پسندیده بکرد و عاشق و معشوق را به هم پیوستند^۱». در مصیبت‌نامه‌ی عطار نیز حکایتی آمده که از جهتی با داستان شاه و کنیزک شباهت دارد. در آنجا عطار ماجرای استادی را وصف می‌کند که شاگردی دارد و شاگردش پیوسته در طلب تحصیل، ساعی است. روزی شاگرد استاد، کنیزک استاد را دیده، عاشقش می‌شود. استاد نیز به کنیزک مُسهلی می‌خوراند و سپس دو دست او را فصد می‌کند و بعد از آن خونی از او پدیدار می‌شود. در نهایت همچو برگ زعفران زرد و همچون شاخ خیزران لاغر و ضعیف می‌گردد. استاد مقداری از آن خون را در تشتی حفظ کرده تا در روز موعود به او نشان دهد.

خواجه آن شاگرد زیرک را بخواند	در پس پُرده کنیزک را نشاند
اوّل آن شاگرد را چون جای کرد	آن کنیزک پیش او بر پای کرد
چون بدید آن مرد بُرنا روی او	نیز دیگر ننگریست از سوی او
در تعجب ماند کان زیباگذار	چون چنین بی‌بهره شد از روزگار
سردیی از وی پدیدار آمدش	گرمی تحصیل در کار آمدش
آن همه بیماری او باد گشت	از کنیزک تا ابد آزاد گشت
چون بدید استاد آزادی او	بر غمش غالب شده شادی او

۱. چهارمقاله، نظامی عروضی به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، انتشارات ارمغان، چاپ اول، ۱۳۳۱، ص ۱۲۱-۱۹۱.

گرمی شاگرد زیرک گشت سرد
گفت تا آن تشت آوردند زود
گفت ای برنا چه کارت اوفتاد
آن همه در عشق دل گرمیت کو؟
روز و شب بود این کنیزک آرزوت
روی تو از عشق او زرد از چه شد
تو همانی و کنیزک نیز هم
آنچه دور از روی تو کم گشت از او
چون جدا گشت از کنیزک این همه
بر کنیزک باد می‌پیموده‌ای

جانش از عشق کنیزک گشت فرد
سـرگشاده پیش او بردند زود
بی‌قراری شد قـرار تـ اوفتاد
و آن همه شوخی و بی‌شرمیت کو؟
سر برآر از پیش و اینک آرزوت
و آن چنین عشقی چنین سرد از چه شد
لیک کم شد از وی این یک چیز هم
درنگر اینک پُرسـت این تـشت از او
سرد شد عشق تو اینک این همه
در حقیقت عاشق این بوده‌ای^۱

نظامی گنجوی در اقبال‌نامه، کنیزکی را توصیف می‌کند که خاقان به اسکندر تقدیم کرده و اسکندر نیز آن را به ارسطو و ارسطو به ارشمیدس می‌دهد. ارشمیدس مانند شاگرد دل از دست داده‌ی مصیبت‌نامه، چنان دل‌داده‌ی کنیزک می‌شود که تحصیل و تعلیم را رها کرده، به مغالزه با او می‌پردازد. ارسطو پس از فهم ماجرا جامی جانگزا، فراهم آورده به او می‌خورانده سرو سهی کنیزک دوتا و چهره‌اش زشت می‌شود.

برآمیخت دانا یکی تلخ جام
نه خلطی که جان را گزایش کند
بپرداخت از شخص او مایه را
فضولی کز آن مایه آمد به زیر
چون پرکرد از اخلاط آن مایه تشت
بفرمود دانا که از جای خویش
سر تشت پوشیده را برگرفت
بدو گفت کین بُد دلارام تو
به عذری چنین پای او بوسه داد

که از تن برون آورد خلط خام
ولی آنکه خون را فزایش کند
دو تا کرد سروسهی سایه را
به تشتی درانداخت دانا دلیر
بت خوب در دیده ناخوب گشت
بیارند آن تشت پوشیده پیش
در آن داوری ماند گیتی شگفت
بدین بود مشغولی کام تو
و زان پس نظر سوی دانش نهاد

۱. مصیبت‌نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، انتشارات زوّار، چاپ اول،

ارشمیدس نمی‌توانست از آن ماهروی دل بکند، پس از مشک‌پوش شدن بنفشه‌ی او و شگفتن نرگس چشمش دوباره به او میل می‌کند.

دل ارشمیدس درآمد به کار
چو مرغان پرنده بر شاخسار
ز تعلیم دانا فرو بست گوش
در عیش بگشاد بر ناز و نوش
پس از یک سال، آهو چشمی غزال از بین می‌رود. ارشمیدس نیز که بلبل سراینده‌ی این باغ بود از بستان عشق وی گریزان می‌شود.

گل سرخ بردامن خاک ریخت
سراینده بلبل ز بستان گریخت
فرو خورد خاک آن پریزاده را
چنان چون پریزادگان باده را^۱
داستان مثنوی در قیاس با این سه حکایت از عمق و غنای بیشتری برخوردار است. مولانا حکایت را بهانه قرار داده تا اندیشه‌هایش را طرح کند.

حرف، ظرف آمد درو معنی چو آب بحر معنی، عنده ام‌الکتاب
۲۹۶ / اول

ای برادر قصه چون پیمانه ایست معنی اندر وی مثال دانه‌ایست
دانه‌ی معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گردگشت نقل

۳۱-۳۶۳۰ / دوم

در مثنوی، حکایت از آن‌جا آغاز می‌شود که شاهی برای صید به شکار می‌رود خود شکار می‌شود. او دلباخته‌ی کنیزگی گشته، او را به دربار می‌آورد ولی کنیزک بیمار می‌شود. شاه نیز به درگاه حق روی آورده، تضرع می‌کند و سپس خوابش می‌گیرد. در خواب به او الهام می‌شود که فردا حکیمی استاد می‌آید و دردش را دوا می‌کند. و حکیم نیز به شیوه‌ی بوعلی از کنیزک چیزهایی را پرسیده تا می‌فهمد که او عاشق زرگراست. زرگر را با ترفندی به کاخ آورده، کنیزک را مداوا می‌کند. در پایان داستان شاه به امر حکیم الهی، شربتی به زرگر خورانده، او را از نظر کنیزک می‌اندازد. مولانا در این داستان چه می‌خواهد بگوید؟ کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی در کتاب «جواهرالاسرار و زواهرالانوار» زرگر را دنیا و کنیزک را نفس و حکیم الهی را روح القدس، طبای جسمانی

۱. اقبال‌نامه، نظامی گنجوی، به تصحیح و تحشیه‌ی حسن وحید دستگردی، مؤسسه‌ی مطبوعاتی علمی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ج سوم ص ۶۰-۵۵.

را عقول جزوی و پادشاه را روح انسانی می‌داند.^۱ و ملاهادی سبزواری نیز شاه را عقل جزوی و کنیزک را نفس و زرگر را دنیا و حکیم الهی را عقل کل، تأویل می‌کند.^۲

تفسیر کمال‌الدین خوارزمی و ملاهادی سبزواری از جهتی به هم مانده است. چرا که هر دو زرگر را دنیا و حکیم الهی را جبرئیل یا عقل کل و کنیزک را نفس می‌دانند. تنها تفاوتشان در این است که یکی شاه را عقل جزوی و دیگری روح انسانی می‌داند. در هر دو تأویل، پادشاه و حکیم الهی نقش مثبت دارند و زرگر و کنیزک نقش منفی. زرگر دنیاست لذا باید کشته شود. کنیزک نفس است باید تادیب شود و در خدمت عقل درآید. در این داستان شاه اصالت دارد. همه داستان حول و حوش شخصیت او می‌گردد. او مظهر روح انسانی است که باید تکامل و تعالی یابد. یک راه این تعالی عشق ورزیدن است. منتهی به هر چیز و هر کسی نمی‌شود عشق ورزید. موانعی هست که باید برداشته شود. یکی از این موانع دنیاست. یکی دیگر نفس است. البته نفس از انسان سترده نمی‌شود ولی تهذیب می‌شود. برای تهذیب نفس به کمکی نیاز است این کمک از طیبیان جسمانی ساخته نیست. یک حکیم الهی باید مددکار آدمی شود. وگرنه تا آخر عمر سرگردان می‌ماند.

۱. جواهرالاسرار و زواهرالانوار، کمال‌الدین خوارزمی ج ۲ ص ۷۷.

۲. شرح مثنوی، ملاهادی سبزواری، کتابخانه‌ی سنایی، ص ۱۳.

زن ستایی و زن ستیزی

مَالِ الرِّجَالِ وَلِلْكِیَادِ؟ وَإِنَّمَا يَعْتَدُّ النِّسْوَانُ مِنْ عَادَتِهَا
مردان را با کید چه نسبت؟ این از عادات زنان است.
کلیله و دمنه

ادبیات ما ادبیات مذکر است. مردها همیشه به زن ابزاری نگریسته‌اند چه برای تمتع چه برای نیل به اهداف شخصی. به همین خاطر زن حتی طرف مشورت هم نمی‌توانست قرار گیرد. و اگر قرار است که با زنان مشورت کنیم فقط برای مخالفت است. چرا که زن نماد نفس است.

شاو رو هُئْ و آن گه خالفوا	إِنَّ مَنْ لَمْ يَعِصْهُنَّ تَالَفَ
با هوا و آرزو کم باش دوست	چون یُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ اَوْسَتْ
این هوا را نشکند اندر جهان	هیچ چیزی همچو سایه‌ی هم‌رهان

۳-۲۹۶۱ / اول

غزالی در «نصیحة الملوك» از زبان خسرو پرویز می‌گوید: «به تدبیر و رأی زنان کار مکنید، که هر آن کس که به تدبیر و رأی و فرمان زنان کار کند بر هر درمی زیان‌کند» و نظامی هم می‌گوید:

بسا زن کو صد از پنجه ندانند	عطار د را به زرق از ره برانند
زنان مانند ریحان و سفالند	درون سو خُثْب و بیرون سو جمانند
نشاید یافتن در هیچ برزن	وفا در اسب و در شمشیر و در زن
وفا مردی است بر زن چون توان بست	چو زن گفتی بشوی از مرد می دست

بسی کردند مردان چاره‌سازی ندیدند از یکی زن راست‌بازی
 زن از پهلوی چپ گویند برخاست مجوی از جانب چپ جانب راست
 چه بندی دل در آن دور از خدایی کزو حاصل نداری جز بلایی؟
 اگر غیرت بری با درد باشی و گریبی غیرتی نامرد باشی
 برو تنها دم از شادی برآور چو سوسن سر به آزادی برآور

۱۹۷ / خسرو و شیرین

نظامی این دیدگاه را که «امراً مدّاده لا تفتقر الی قوادة» کاملاً می‌پذیرد.
 دختر چو به کف گرفت خامه ارسال کند جواب نامه
 آن نامه نشان روسیاهی است نامش چو نوشته شد گواهی است
 اوحدی نیز می‌گوید:
 زن خود را قلم به دست مده دست خود را قلم‌زنی زان به
 او که الحمد را نکرده درست ویس و رامین چراش باید جست
 این تفکر ابزاری دیدن زن در همه‌ی متون مشاهده می‌شود. رابطه‌ی مرد با زن رابطه
 «من - تو» نبود؛ بلکه «من - آن» بود. زن شخص فرض نمی‌شد. شیء فرض می‌شد. به
 همین خاطر پس از تمتّع بایست به دور افکنده شود.
 أَلَسْتُ تَرَى الرِّيحَانَ يُشْتَمُّ نَاضِراً وَ يُطْرَحُ فِي الْمِيْضَا إِذَا مَا تَغَيَّرَا
 آیا نمی‌بینی که ریحان را چون تر و تازه باشد بپویند و چون به پژمردگی دگرگون حال
 شوی در «پلیدی جای» افکنند.

متون عربی ما مشحون از همین باورداشت است. زنان اغلب با کودکان هم‌طراز
 شمرده می‌شدند لذا به هنگام تصمیم باید از هر دو حذر می‌کردند.
 شَيَانٌ يَعْجِزُ ذُو الرِّبَاسَةِ عَنْهَا رَأَى النِّسَاءَ وَ امْرَأَةَ الصَّبِيَّانِ
 اما النساء فَمِثْلَهُنَّ إِلَى الْهَوَى وَ اخُو الصَّبِيِّ يَجْرِي بَغَيْرِ عَنَانِ
 به سبب دو چیز خداوند سروری در کار فرو می‌ماند یکی مشورت با زنان و دیگری
 فرمان کودکان. زنان به هواگرایش دارند کودکان به هر سو افسارگسیخته رانند.^۱
 این ابزاری دیدن زنان تا بدان حد شیوع داشت که شاعران مردان را توصیه می‌کردند
 زنبوروار با زنان برخورد کرده، پس از تمتّع آنها را واهلند و گرد نکاح نگردند.
 لَا تَتَّبِعْ فِي الدُّنْيَا نِكَاحاً لَازِماً وَ أَفْعَلْ بِهَا مَا يَفْعَلُ الزَّنْبُورُ

۱. مرزبان‌نامه، سعدالدین و راوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ سوم، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶.

او ما تراه حسن یدرک قُرسهٔ یدنو و یلسع و یطیر^۱

روان‌شناسی زن نیز اغلب باژگونه بود. معلوم نیست قوانین و احکامی که اینان برای زن صادر می‌کردند بر چه اصولی بنا شده بود؟ مثلاً می‌گفتند زنان عشق را پنهان و کینه را آشکار می‌کنند ولی مردان برعکس عشق را آشکار و کینه را پنهان می‌کنند. الرَّجُلُ يَكْتُمُ بُغْضَ الْمَرْأَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا وَلَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَكْتُمَ حُبَّهَا يَوْمًا وَاحِدًا، وَالْمَرْأَةُ تَكْتُمُ حُبَّ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ عَامًا وَلَا يُمْكِنُهَا أَنْ تَكْتُمَ بُغْضَهُ يَوْمًا وَاحِدًا^۲. و جالب اینجاست که مردان با وجود تایید و امضای چند همسری و محبوس کردن زنان در پستو باز به زنان تهمتِ هوس‌مندی و سیری‌ناپذیری می‌زدند. لَا يَشْبَعُ عَيْنٌ مِنْ نَظَرٍ وَلَا أُذُنٌ مِنْ خَبَرٍ وَالْأَرْضُ مِنْ مَطَرٍ وَلَا أَنْثَى مِنْ ذَكَرٍ^۳.

و یا ابن‌عبدربه می‌گوید: از حسن سیاست عمر این بود که همواره به سرداران خود سفارش می‌کرد که هیچ سپاهی را در جنگ‌های بیش از چهار ماه نگاه ندارند علتش را این می‌داند که زمانی از زبان زنی شنیده بود که می‌گفت:

تَطَاوَلَ هَذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهُ وَأَرْقَنِي أَنْ لَا خَلِيلَ إِلَّا عِبُهُ
فَلَوْلَا حَذَرُ اللَّهِ لَأَشَيْتُ مِثْلَهُ لَزَحَزَحَ مِنْ هَذَا السَّرِيرِ الْجَوَانِبُ^۴

در طنزهای عربی و فارسی نیز این تفکرِ ابزارِ همه‌جا عیان است هیچگاه هیچ شاعری اندیشه و اراده‌ی زن را نستوده است بلکه جمال و عفاف و انقیادش را ارج نهاده است. نصرالله منشی می‌گوید: «از جهت پنج نوع زنان غم خوردن مُباح است، آنکه اصلی کریم و ذاتِ شریف دارد و جمالی رایق (برتر) و عفاف‌ی شایع و آنکه دانا و بردبار و مُخلص و یکدل باشد و آنکه در همه‌ی ابواب، نصیحت بر زرد و حضور و غیبتِ جفت بی‌رعایت نگذارد و آنکه در نیک و بد و خیر و شر موافقت و انقیاد را شعار سازد و آنکه منفعتِ بسیار در صحبتِ او مشاهدت افتد^۵. تیزهوشی زنان در بُعد تفلسف و تعقل هرگز مطرح نبود بلکه مفاوضه‌های عاشقانه و مغازله‌های زیرکانه آنها مطرح بحث واقع می‌شد. خواستم از لعل او دو بوسه و گفتم تربیتی کن به آداب لطف خسی را

۱. سخن عشق، علی‌اصغر حلبی، انتشارات بهیانی، چاپ اول، ۱۳۸۰ ص ۲۴۵. ۲. همان، ص ۲۴۳.

۳. همان ص ۲۴۴.

۴. العقد الفرید، ابن‌عبدربه، ج ۳ ص ۴۵۱ به نقل از خواندنیهای ادب فارسی، علی‌اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، چاپ ۱۳۷۷ ص ۸۶.

۵. کلیله و دمنه، ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۱ ص ۳۸۶.

گفت یکی بس بود و گر دو ستانی فتنه شود آزموده ایم بسی را
عمر دوباره است بوسه ی من و هرگز عمر دوباره نداده اند کسی را
در دیوان ابونواس نیز عین همین مضمون آمده است.

سَأَلْتُهَا قُبْلَةً وَفُزْتُ بِهَا	بَعْدَ امْتِنَاعٍ وَشِدَّةِ التَّعَبِ
فَقُلْتُ بِاللَّهِ يَا مُعَذِّبَتِي	جُودِي بِأُخْرَى أَقْضَى بِهَا إِرْبِي
فَابْتَسَمْتَ ثُمَّ أَرْسَلْتَ مَثَلًا	يَعْرِفُهُ الْعُجَمَ لَيْسَ بِالْكَذِبِ
لَا تُعْطِيَنَّ الصَّبِيَّ وَاحِدَةً	يَطْلُبُ أُخْرَى بِأَعْنَفِ الطَّلَبِ

شاید تنها در متون صوفیه است که کمی متعادل تر نسبت به حقوق زن دآوری شده است. ابن عربی معتقد بود که زن مجلای و آینه ی تجلی حق است. شهود حق در این آینه بیشتر امکان پذیر است. چرا که زن قابل است و حق فاعل. بنابراین پذیرای صور حق است: شهوده ی يلحق في المرأة اتم و اكمل. لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل - مُنْفَعِل و مِنْ نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُنْفَعِلٌ خَاصَّةً فَلِهَذَا أَحَبُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النِّسَاءَ بِكَمَالِ شُهُودِ الْحَقِّ فِيهِنَّ إِذْ لَا يَشَاهِدُ الْحَقُّ مَجْرَدًا عَنِ الْمَوَادِّ أَبَدًا. فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ بِالذَّاتِ عَنِ الْعَالَمِينَ وَ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مَمْتَنَعًا وَلَمْ تَكُنْ الشَّهَادَةُ إِلَّا فِي مَادَّةِ فَشُهُودِ الْحَقِّ فِي النِّسَاءِ أَعْظَمَ الشُّهُودِ وَ أَكْمَلُهُ^۱. با توصیف ابن عربی، صورت نیازمند ماده است و تجلی حق نیز به آینه نیاز دارد. زنان ماده ی پذیرای صورت و آینه ی رویت حق تعالی هستند. این تصویر از زن البته که نیکوست. زیرا زن در اینجا دیگر ابزار تمتع نیست بلکه آینه ی عروج است. مرد برای تولید فرزند به زن عشق نمی ورزد بلکه برای تشدید و تحکیم تجربه ی عرفانی به او می نگرد. زن آدمی را از افلاک به خاک فرو نمی کشد بلکه بالعکس از خاک به افلاک فرامی برد. با این توصیف هر که عاشقی را تجربه نکرده باشد، ذهنیتی تنگ و بسته و زبانی خشک و مردسالار خواهد داشت. این زبان مردسالار معمولاً در مقدمه ی اغلب کتب فارسی مشاهده می شود مثلاً سعدالدین وراوینی می گوید:

«فی الجملة از بدایت تا نهایت که دل بر اندیشه ی این اختراع نهادم و همت بر افتراع این بکر آمده ی غیب گماشتم بر هر مایه دار معنی و پیرایه بند هنر که رسیدم او را بر تمام آن مرغوب و محروض یافتیم^۲.» واژگانی مانند افتراع و اقتضاض و عذرت و ابکار و ثبیات و عین که در مرزبان نامه و متون دیگر فراوان به کار رفته، همه و همه مبین تسلط فرهنگ مردسالار و زبان مذکر بر ادبیات فارسی است. مثنوی و دیوان حافظ البته استثناء هستند

۱. فصوص الحکم، ابن عربی، ابوالعلاء عقیفی، ص ۲۱۷. ۲. مرزبان نامه ص ۲۹.

مولانا در داستان اعرابی و زنش که بر سر ذخیره‌ی آب باران و تقدیم آن به خلیفه‌ی بغداد نزاع می‌کردند دیدگاه انسانی‌اش را کاملاً عیان کرده است. او با نقل خبری از پیامبر (ص) می‌فرماید: *إِنَّهُمْ يَغْلِبُونَ الْعَاقِلَ وَيَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلُ*.

گفت پیغامبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان
باز بر زن جاهلان چیره شوند	زانکه ایشان تند و بس خیره روند
کم بودشان رقت و لطف و وداد	زانکه حیوانیست غالب بر نهاد
مهر و رقت وصف انسانی بود	خشم و شهوت وصف حیوانی بود
پرتو حقست آن معشوق نیست	خالقست آن گویا مخلوق نیست

۴۱-۲۴۳۷ / اول

مولانا تعلق خاطر پیامبر (ص) به عایشه را می‌پسندد. پیامبر احوال گوناگون داشت گاهی اوقات به بلال می‌فرمود: *أَرِحْنِيَا بِلَالُ* و گاهی اوقات به عایشه می‌گفت: *كَلْمِينِي يَا حَمِيرَا*.

آنکه بنده‌ی روی خویش بود مرد	چون بود چون بندگی آغاز کرد
آنکه از کبرش دلت لرزان بود	چون شوی چون پیش تو گریان شود
آنکه از نازش دل و جان خون بود	چونکه آید در نیاز او چون بود
آنکه در جور و جفاش دام ماست	عذر ما چه بود چو او در عذر خاست
<i>زُئِنَ لِلنَّاسِ حَقُّ أَرَأَيْتُمْ</i>	زانچه حق آراست چون دانند جست
چون پی یسگن الیه‌اش آفرید	کی تواند آدم از حوا بُرید
رستم زال ار بود و زحمزه بیش	هست در فرمان اسیر زال خویش
آنکه عالم مست گفتش آمدی	<i>كَلْمِينِي يَا حَمِيرَا</i> می‌زدی
آب غالب شد بر آتش از نهیب	ز آتش او جو شد چو باشد در مجیب
چونکه دیگری حایل آمد هر دو را	نیست کرد آن آب را کردش هوا
ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی	باطناً مغلوب و زن را طالبی
این چنین خاصیتی در آدمیست	مهر حیوان را کمست آن از کمیست

۳۶-۲۴۲۵ / اول

با این تصویر و تفسیر، طلب زن و شور با او و حتی مغلوب و مقهور او بودن نقصی نیست. آهنگها همه چیزهایی که خاصیت ربایش داشته باشد جذب می‌کند. فقط کاه و کلوخ را نمی‌گیرد. ننگریستن در این آینه برای مرد نقص است. او با این کار از خودش فرار می‌کند و همچنین به قول ابن عربی از درک و شهود حق بی‌بهره می‌ماند. با این تعبیر،

دیدگاه مولانا به دیدگاه یونگ هم نزدیک می‌شود. مرد گرفتار روان زنانه یا آنیمای خود است و زن هم گرفتار روان مردانه و یا آنیموس خود. هر دو به هم محتاجند چرا که این احتیاج در جسم ریشه ندارد در جان ریشه دارد. عدم التفات به آنیما و آنیموس مساوی است با نفی نیازهای وجودی. مولانا در دیوان شمس این نیاز را بیشتر مطرح کرده است. در یک تقسیم‌بندی کلی ادبیات فارسی به سه نوع حماسی و تعلیمی و غنایی تقسیم می‌شود. در ادبیات حماسی بیشتر با زبان و روان مردانه روبه‌رو هستیم، ادبیات تعلیمی هم کم و بیش به این زبان و روان دلبسته است ولی ادبیات غنایی زبان و روان لطیف‌تری دارد. اگر متهم به کژفهمی نمی‌شدم صراحتاً می‌گفتم زبان ادبیات غنایی زنانه است. این زبان را در دیوان شمس کاملاً می‌توان مشاهده کرد.

صورتگر نقاشم، هر لحظه بتی سازم

و آنکه همه بتها را در پیش تو بگذارم

صد نقش برانگیزم با روح درآمیزم

چون نقش ترا بینم در آتش اندازم

تو ساقی خماری یا دشمن هشیاری

یا آنکه کنی ویران هر خانه که می‌سازم

جان ریخته شد بر تو، آمیخته شد با تو

چون بوی تو دارد جان، جان را هله بنوازم

هر خون که ز من روید با خاک تو می‌گوید

با مهر تو همرنگم با عشق تو همبازم

در خانه‌ی آب و گل بی‌تست خراب این دل

یا خانه درآ جانا، یا خانه بپردازم

کلیات شمس ج سوم ص ۲۱۹

فراسوی تنزیل

فکر خود را اگر کنی تأویل به

که کنی تأویل این نامشتمبه

مولانا

تأویل، نوعاً در تقابل با تنزیل مطرح می‌شود. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا» (۲۳/ انسان). چرا خداوند کلامش را تنزیل داده است؟ یک دلیلش آن است که انسان موجودی است تاریخمند. لذا محبوس در زمان و مکان. به گفته‌ی سارتر انسان موجودی است در موقعیت و هایدگر هم که از «دازاین» حرف می‌زند فی الواقع دازاین را هستی زمانمند می‌داند. پس ترجمه‌ی دازاین می‌شود «هستی - آنجا». کلام خداوند مطلق و لایشرط است. برای این که فهم شود باید مقید و مشروط شود. باید به لباس تاریخ ملبس شود. انسان موجود شگفت‌انگیزی است. آمیزه‌ای است از تناقض‌ها. نیچه می‌گفت: انسان بر خلاف دیگر موجودات یادآوری و فراموشی را توأمان دارد. اگر فقط یکی را می‌داشت زندگی برایش تلخ و تباه بود. یک تناقض دیگر زندگی این است که آدمی گرچه تاریخ‌مند است ولی به گفتگوهای فراتاریخی هم دلبسته است. هانری کربن می‌گوید: «دریافت رایج در زمان ما این است که انسان را همچون موجودی در تاریخ ملاحظه کنند. این دریافت به تاریخ ظاهری مربوط می‌شود و در توهم، نوعی علیت تاریخی است که خود تاریخ وارد کرده است. در تقابل با این دریافت، دریافت بنیادینی وجود دارد که بدون آن دریافت تاریخ ظاهری، پدیدارهای تاریخی مبنای خود را از دست می‌دهد. این

دریافت بنیادین بر این است که تاریخ در انسان است. با انسان چیزی به نام تاریخ آغاز می‌شود و بنابراین انسان به‌طور ذاتی امری را با خود همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد. انسان همیشه این امر را با خود خواهد داشت و همین فریادرس او در برابر تاریخ خواهد بود.^۱ ردپای هانری برگسن را هم می‌توان در اینجا مشاهده کرد. او نیز تاریخ را به تاریخ بیرونی (= خطی) و درونی (= غیرخطی) تقسیم می‌کرد که بعدها رمان‌نویسان بزرگی مانند «پروست» از آن بهره جستند. گفتیم که خداوند کارش تنزیل است و می‌کوشد تا در قالب تمثیلهایی پیامش را برای بشر قابل فهم سازد. کار بشر در این صورت تأویل خواهد بود.

تأویل از ریشه‌ی اول است. اَوَّل هم به معنی اصل و حقیقت است. وقتی کسی تأویل می‌کند در واقع می‌خواهد به حقیقت کلام نایل آید. در قرآن تأویل به دو معنی به کار رفته است یکی غایت و فرجام و دیگری باطن پدیده‌ها. فی‌المثل در آیات زیر تأویل به معنی معنای نهانی و باطنی است: مَا تَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (۷/ آل عمران) قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا تَبَاثُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. ۳۷ / یوسف

حضرت یوسف به دو جوان محبوس می‌گوید: پیش از آنکه جیره‌ی غذای شما فرا رسد شما را از تعبیر خوابتان آگاه خواهم ساخت. این از دانشی است که پروردگارم به من آموخته است. اما در آیات زیر تأویل معنای دیگری دارد. بیشتر با فرجام و سرانجام همخوانی دارد:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ مِنَ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۳۰/ اسراء). قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَتَأْتِيكِ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۷۸ / سوره كهف). يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۵۹/ نساء). هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ (۵۲/ اعراف). در پاره‌ای آیات می‌توان هر دو معنی را گرفت. چرا که فرجام پدیده‌ها، در حقیقت معنای نهایی و نهانی آنها نیز می‌تواند باشد. راغب اصفهانی در مفردات پیرامون تأویل چون و چراى بیشتری کرده است. از منظر او

۱. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کربن، جواد طباطبائی - انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۳۱

تأویل در قرآن به دو صورت می‌آید گاهی اوقات حادثه‌ای قبلاً رخ داده، حال نیاز به تأویل دارد مانند داستان خضر و موسی و گاهی بالعکس خوابی و رویایی مطرح شده که هنوز به وقوع نپیوسته است، تأویل‌گر پیش‌بینی می‌کند که در آینده فرجام کار چه خواهد بود. نمونه‌ای از این نوع تأویل‌ها را در برخورد حضرت یوسف با عزیز مصر مشاهده می‌کنیم.

تأویل دو جلوه دارد: یک جلوه‌ی آن دینی است و جلوه‌ی دیگر آن غیردینی. تأویل دینی به نصوص دینی مربوط می‌شود. تأویل غیردینی معنای عامی دارد. نصوص دینی ذوابعادند. لایه در لایه‌اند به‌همین خاطر نیاز به تأویل دارند. در مقدمه چهارم صافی از حضرت صادق (ع) نقل شده است: *إِنَّهُ قَالَ كَتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: الْعِبَارَةُ وَالْإِشَارَةُ وَاللِّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ*. و نیز از پیامبر (ص) نقل شده است: *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمُطْلَعًا*^۱. همین تلقی از دین باعث شده است که تفاسیری مبتنی بر هرمنوتیک شکل بگیرد. کشف زمخشری و کشف الاسرار میبدی بر همین نهج نوشته شده‌اند. تأویل‌گرایان، برای اثبات ثنوی خود به خود قرآن استناد می‌کردند. یکی از آیاتی که در طول تاریخ معرکه‌ی آراء و مطرح بحث بوده، آیه‌ی هفت سوره‌ی آل عمران است. *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ* (۷ / آل عمران). مفسرین روی واژه‌ی «أَنْزَلَ» و «مُحْكَمَاتٌ» و «مُتَشَابِهَاتٌ» «أُمُّ الْكِتَابِ» و «زَيْغٌ» و «تَأْوِيلٌ» و «رَاسِخُونَ» و «أُولُو الْأَلْبَابِ» تاکید و چون و چرا کرده‌اند. کسانی که به حجیت ظواهر قرآن اصالت می‌دهند می‌گویند بر طبق این آیه تأویل آیات را فقط خدا می‌داند و بس. دیگران باید فقط ایمان آورند. تأویل‌گران فتنه‌جویند. لذا نباید به تأویل دست یازند. این تفسیر با روح آیات همخوانی ندارد. خداوند در این آیه می‌فرماید ما قرآن را بر تو نازل کردیم. برخی

۱. تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، هانری کربن، اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲، ص ۳۱۵.

۲. امام علی (ع) نیز می‌فرماید: *هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْتُورَتَيْنِ الدَّفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ، وَلَا يُدَلُّهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ*. رک نهج البلاغه صبحی صالح ص ۱۸۲.

از آیاتش محکم و برخی دیگر متشابه است. کسانی که دچار زیغ هستند صرفاً به تشابهات تشبث می‌جویند و لذا به تأویل دست می‌یازند. طبق این آیه قرآن شامل محکّمات و متشابهات است. مفسر یا مؤول برای فهم متشابهات باید آنها را به محکّمات ارجاع دهد زیرا محکّمات به منزله «مُکتاب» هستند. بعد از آیه «لَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» نباید وقف کرد. و او در اینجا و او استیناف نیست و او عطف است. کلمه‌ی «راسخون» و «اولوالالباب» که هر دو به معنای باطن‌بین است قرینه‌ای است بر این معنا که او را نباید و او استیناف گرفت. اگر تأویل قرآن را صرفاً خدا می‌فهمد و بس در آن صورت انزال کتب و ارسال رسل بی‌معنی می‌شود. پیامبران وحی را دریافت و آن را به بشر ابلاغ می‌کنند. و اگر انسان‌ها در فهم پیام الهی عجزی نشان دادند مفسرین با ایضاح بیشتر، هدایتشان می‌کنند. برای این‌که با معنای تأویل بیشتر آشنا شویم به ذکر دو مثال بسنده می‌کنیم: اگر در تفسیر يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ (۹۵/انبیاء)؛ بگوییم منظور بیرون آوردن پرنده از بیضه است در حد تفسیر مانده‌ایم ولی اگر آن را به معنای اخراج مومن از کافر یا عالم از جاهل بگیریم به تأویل دست‌یازیده‌ایم. اگر تلقی دو مفسر یکی قدیم و دیگری جدید را در برخورد با آیه‌ی واحدی در نظر بگیریم حد و مرز تأویل بیشتر روشن می‌شود. میددی در تفسیر آیات وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْإِنهَارُ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبِينَ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ (۳۳ و ۳۲ ابراهیم). می‌گوید: «دائبین بودن شمس و قمر بدین معناست که در حرکت بی‌گشتشان در طاعت خدا هستند. آدمی نباید شب و روز و شمس و قمر و باد را لعن کند زیرا این‌ها رحمت خدا هستند. شب، زمان آرامش و روز زمان کسب روزی است لذا مسخّر آدمی هستند^۱». حال به تفسیر محمد باقر صدر توجه کنیم. او می‌گوید: «منظور از تسخیر بحور و افلاک آن است که آدمی می‌تواند با تعقل و تدبّر و تکنولوژی دل دریاها را بشکافد و دریاها را مسخّر کند چنانکه افلاک را نیز می‌تواند تسخیر کند^۲». تلقی میددی با تلقی صدر کاملاً متفاوت است. دلیل این تفاوت چیست؟ عصر میددی با عصر صدر یکی نیست. پارادایمها و سرمشق‌ها و الگوهای فکری - فلسفیشان نیز یکسان نیست. به گفته‌ی گادامر، افق

۱. کشف الاسرار وعده الابار ابو الفضل رشیدالدین المیددی انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۱ ج ۵ ص ۲۵۹

۲. هرمنوتیک، کتاب، سنت محمد مجتهد شبستری طرح نو، ۱۳۷۵ ص ۱۳۵

انتظارشان متفاوت است. ریچارد ا. پالمر می‌گوید: «تأویل تبیینی ما را آگاه می‌سازد که تبیین در بطن متن صورت می‌گیرد، یعنی مبتنی بر افق است. تأویل باید در افقی صورت گیرد که وجود معانی و نیات در آن از قبل مسلم است. در علم هرمنوتیک، این حیطه‌ی مسلّم فهم، پیش‌فهم نامیده شده است.^۱» با این تفسیر، پیش‌فهم و پیش‌فرض مفسّرین و مؤولین یکسان نیست. حال به تأویل غیردینی توجه کنیم. هرمنوتیک با اینکه سابقه‌ی دینی دارد ولی در سطح تاویلات نصوص دینی باقی نماند. هرمنوتیک با هرّمس هم‌ریشه است. هرّمس پیامبر انباء و اخبار است. گویا سازنده‌ی نخستین جنگ و نخستین نی و آشنا به فن پیشگویی هم بود. او فرزند زئوس است. کارش دریافت پیام خداوند (اولاً) و تبدیل آن به زبانی قابل فهم بود (ثانیاً).^۲

از همین‌جا، نقیض تفسیر و تأویل آشکار می‌شود. تأویل‌گر، یک حادثه را رؤیت و یا یک کتاب را قرائت می‌کند. کار نخستینش این است که آن را فهم کند. پس از فهم باید به تفسیر آن بپردازد. در مرتبه‌ی سوم به ارزشیابی نیز می‌نشیند. هیرش می‌گوید: «متن علاوه بر معنا، دلالت نیز دارد. معنا چیزی است که مؤلف قصد داشته بگوید و ساختن معنا توسط مفسّر فهم نامیده می‌شود. توضیح فهم نیز تفسیر نامیده می‌شود. تفسیر معمولاً در ارزیابی محو می‌گردد و به قضاوت درباره‌ی متن، بر حسب ملاحظات خارجی بدل می‌گردد.^۳» هیرش اصرار دارد بر اینکه مفسّر در درک خود از متن باید کاملاً مطیع خواست مؤلف باشد زیرا معنای کلام همان است که مؤلف می‌خواسته بگوید. فرگه با این رأی مخالف است. او معتقد است که دانستن اینکه چه کسی فلان کتاب را نوشته کاملاً علی‌السویه است «ویمسات» و «بردزلی» نیز معتقدند پی‌جویی نیت مؤلف نوعی مغالطه است، مغالطه‌ای مبتنی بر نیت، طرح یا نیت پدید آورنده‌ی اثر نه در دسترس است و نه مطلوب. این التفات به نیت مؤلف، در جهان اسلام نیز سابقه دارد. خوارج و مرجئه، نمونه‌ی افراط و تفریط در این امر هستند. خوارج به خاطر افراطشان به خشونت و مرجئه به خاطر تفریطشان به مماشات گرویدند و در علوم بلاغی نیز، نظام

۱. علم هرمنوتیک، ریچارد ا. پالمر، محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، چاپ اول ۱۳۷۷ ص ۳۳.

۲. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، محمدرضا ریخته‌گران، نشر کنگره، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۲۰.

۳. حلقه انتقادی، دیوید کوزنزهوی، مراد فرهادپور، انتشارات گیل، ۱۳۷۱، ص ۷۸.

معتزلی برای فهم و اثبات صدق خبر آن را با اعتقاد متکلم تطابق می‌داد. البته التفات به نیت، کار تأویل را کمی دشوار می‌کند چرا که نیت امری است قلبی و کیفی. دسترسی به آن تقریباً محال است. تنها راهی که برای تأویل‌گر می‌ماند این است که بر قراین و شواهد تکیه کند، قرآینی که درستی تفسیر مفسر را تایید کند. خانم شپرد می‌گوید: «تأویلی که فقط بر چند سطر از نمایشنامه‌ای مبتنی باشد نمی‌تواند همانند تأویلی باشد که برای اثبات مدعای خود از قطعات حاوی نکات فراوان در نمایشنامه یاری می‌گیرد، مجاب‌کننده باشد.»^۱

تأویل‌گر همواره باید دو اصل را مراعات کند: الف- تأویل او با روستاخت متن همخوانی داشته باشد، ب- تأویل او با کلیت اثر در تناقض نباشد. تأویل در ایران سابقه‌ی کهنی دارد. اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه دست‌گشاده‌ای در تأویل داشتند. برخی از حکایات اخوان‌الصفاء تأویلی است. در یکی از رسایل اخوان‌الصفاء آمده که مرد زمین‌گیری همراه کوری وارد باغی شده تا از میوه‌های باغ تمتع یابند. صاحب باغ به باغبان دستور می‌دهد تا از آن‌ها پذیرایی شود. این دو بر، داشته بسنده نمی‌کنند. روزی زمین‌گیر بر کتف کوری سوار شده میوه‌ها را ضایع می‌کنند. باغبان هر چه آن‌ها را اندرز می‌دهد نمی‌پذیرند تا اینکه صاحب باغ با تنبیه و توبیخ، آن‌ها را به درون دشت و بیابان رها می‌کند. اخوان‌الصفاء می‌گویند: زمین‌گیر نفس است و کور، دنیا و باغبان، خرد و صاحب باغ خداوند و بیابان دوزخ.^۲

در کتاب کلیله و دمنه نیز آمده که مردی از جلوی شیر مستی گریخته به چاهی پناه می‌برد «دست در دو شاخ زد که بر بالای آن رویده بود و پاهایش بر جایی قرار گرفت. در این میان بهتر بنگریست، هر دو پای بر سر چهار مار بود که سر از سوراخ بیرون گذاشته بودند. نظر به قعر چاه افکند، اژدهایی سهمناک دید دهان گشوده و افتادن او را انتظار می‌کرد و به سر چاه التفات نمود موشان سیاه و سپید؛ بیخ آن شاخ‌ها دایم بی‌فتور می‌بزدند. و او در اثنای این محنت تدبیری می‌اندیشید و خلاص خود را طریقی می‌جست. پیش خویش زنبور خانه‌ای و قدری شهد یافت، چیزی از آن به لب برد، از

۱. مبانی فلسفه‌ی هنر، آن شپرد، علی رامین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵ ص ۱۵۳

۲. گزیده‌ی رسائل اخوان‌الصفاء ترجمه و توضیح علی اصغر جای، اساطیر چاپ اول ۱۳۸۰ ص ۲۸۸-۹۳

نوعی در حلاوت آن مشغول گشت که از کار خود غافل ماند و نه اندیشید که پای او بر سر چهار مار است و نتوان دانست که کدام وقت در حرکت آیند و موشان در بریدن شاخ‌ها جد بلیغ می‌نمایند و البته فتوری بدان راه نمی‌یافت و چندانکه شاخ بگسست و در کام اژدها افتاد^۱. مؤلف یک یک نمادها را تأویل می‌کند از منظر او چاه دنیا و موشان سپید و سیاه، روز و شب و چهار مار، طبایع چهارگانه‌ی آدمی و شهد لذات دنیا و اژدها مرگ است. بیش از هر شاعری ناصر خسرو در «وجه دین» و «جامع الحکمتین» و «خوان اخوان» و دیوان اشعارش به تأویل دست یازدیده است. او در دیوانش فراوان از تنزیل و تأویل یا مَثَل و مَثول سخن گفته است

نیست آگاهی که بر مثل است ای خردمند سربه سر تنزیل
نیست تنزیل سوی عقل مگر آب در زیر کاه بی تأویل

۲۴۰ / دیوان

قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش می‌شوم این رمز بود پیش افاضل
عاقل دانست کو چه گفت ولیکن ره‌بان گمراه گشت و هرقل جاهل

۲۴۴ / دیوان

و خود در تأویل معراج مسیح گوید:

یعنی نفس جزوی من همی باز گردد به سوی نفس کُلی که او اندر آسمان است و او را
جهال پنداشتند کو همی گوید من پسر خدایم. از منظر ناصر خسرو، کلید گشایش تأویل
فقط در دست اهل بیت است.

این همه رمز و مثل‌ها را کلید جمله اندر خانه پیغمبر است
گر به خانه در ز راه در شوند این مبارک خانه را در حیدر است
هر که بر تنزیل بی تأویل رفت او به چشم راست در دین اعور است

۳۴ / دیوان

تأویلات اسماعیلیه اغلب توجیهی بودند. اسماعیلیه به هیچ تأویلی مگر تأویل
پیشوایان مذهب خود واقعی نمی‌نهادند. شاید همین عامل بود که بعدها باعث زوال

۱. کلیله و دمنه، ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۶۱، ص

اسماعیلیه شد. مورخین از اسماعیلیه به عنوان یک نهاد یا حزب خشن و متعصب یاد می‌کنند و این با هرمنوتیک در تناقض است آخر چطور می‌شود فرقه‌ای به هرمنوتیک باور داشته باشد و از طرف دیگر متعصب و خشن باشد؟ این تناقض البته در اغلب متون صوفیه نیز مشاهده می‌شود. میدی با اینکه خود تأویل‌گراست در تفسیر آیه وَالَّذِينَ يُبَاجِلُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ (۱۶ / شوری) می‌گوید: «محاچه در الله مخاصمت مبتدعان است با اهل سنت و اقتحام متکلمان و خوض معترضان و تأویل جهمیان و ساخته‌ی فلسفیان که به رأی و عقل خود در الله سخن گفتند و صواب‌دید رأی و خرد خویش در این باب قانون ساختند و معقول، فرایش کتاب مُنْزَل و سُنَّتِ مُسْنَد، داشتند پس از آنکه مؤمنان و مخلصان فرموده‌ی الله را اجابت کردند و از کتاب و سُنَّت درنگ‌داشتند صواب‌دید رأی و عقل خود معزول کردند و به اذعان گردن نهادند و به سمع قبول کردند و راه تسلیم سپردند»^۱ این تناقض در مثنوی مولوی هم مشاهده می‌شود. مولانا با اینکه خود ید طولانی در تأویل دارد با تأویل مخالف است.

در قصه‌ی «آدم(ع) و بستن قضا نظر او را از مراعات صریح نهی و ترک تأویل» گوید:

بوالبشر کو عَلمَ الاسما بگست	صدهزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست	تا به پایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد آن مُبَدَّل نشد	آنکه چُستش خواند او کاهل نشد
هر که اول مؤمنست اول بدید	هر که آخر کافر او را شد پدید
اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سَرّ رمز عَلمَ الاسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد موسی نام چویش بُد عصا	نزد خالق بود نامش اژدها
بُد عمر را نام اینجا بت پرست	لیک مؤمن بود نامش در الست
آنکه بُد نزدیک ما نامش منی	پیش حق این نقش بُد که با منی
صورتی بود این منی اندر عدم	پیش حق موجود نه بیش و نه کم
حاصل آن آمد حقیقت نام ما	پیش حضرت کان بود انجام ما

<p>نی بر آن کو عاریت نامی نهد جان و سرّ نام‌ها گشتش پدید در سجود افتاد و در خدمت شتافت قاصرم گر تا قیامت بشمرم دانش یک نهی شد بر وی خطا یا به تأویلی بُد و توهم بود طیع در حیرت سوی گندم شتافت ۵۴-۱۲۳۷/اول</p>	<p>مرد را بر عاقبت نامی نهد چشم آدم چون به نور پاک دید چون ملک انوار حق در وی بیافت مدح این آدم که نامش می‌برم این همه دانست و چون آمد قضا کای عجب نهی از پی تحریم بود در دلش تأویل چون ترجیح یافت</p>
--	--

از نظر مولانا آدم نمی‌بایست در معنای تحریم خدا چون و چرا می‌کرد. اینکه نهی خدا تحریمی است یا تنزیهی؟ او بایست تسلیم می‌شد. علّت هبوط او نیز همین تأویل او بود. در داستان ستون حنّانه نیز آمده که پیامبر اسلام پس از ساختن منبر و مسند ستون حنّانه را رها کرد. ستون نالید. شکوه آغازید. پیامبر هم پیشنهاد کرد که او را دفن کنند تا روز قیامت مانند بقیه‌ی مردم زنده شود.

<p>نالاه می‌زد همچو ارباب عقول گفت جانم از فراق گشت خون بر سر منبر تو مسند ساختی شرقی و غربی ز تو میوه چنند تا تر و تازه بمانی تا ابد بشنو ای غافل کم از جوبی مباح تا چو مردم حشر گردد یوم دین ۲۳-۲۱۱۶/اول</p>	<p>اُستن حنّانه از هجر رسول گفت پیغامبر چه خواهی ای ستون مسندت من بودم از من تاختی گفت خواهی که ترا نخلی کنند یا در آن عالم حقت سروی کند گفت آن خواهم که دایم شد بقاش آن ستون را دفن کرد اندر زمین</p>
--	--

<p>فلسوفان سخن گفتن ستون را نمی‌پذیرند، آنها تکلم ستون را تأویل می‌کند کی کند تصدیق او ناله و جماد تا نگویندش که هست اهل نفاق ۷-۲۱۲۶/اول</p>	<p>آنکه او را نبود از اسرار داد گوید آری نه زدل بهر وفاق</p>
--	--

مولانا می‌گوید خدا را تأویل نکنید خود را تأویل کنید

گر ترا اشکال آید در نظر	پس تو شک داری در انْشِقَّ القمر
تازه کن ایمان نی از گفت زبان	ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه ست ایمان تازه نیست	کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نه ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی

۴-۱۰۸۰/اول

مولانا در داستان «زیافت تأویل رکیک مگس» علناً تأویل گران را به مگس و وهم آنها را به بول خر و تصاویر ذهنشان را به خس مانند می کند.

آن مگس بر برگ کاه و بول خر	همچو کشتیان همی افراشت سر
گفت من دریا و کشتی خوانده ام	مدتی در فکر آن می مانده ام
اینک این دریا و این کشتی و من	مرد کشتیان و اهل رای زن
بر سر دریا همی راند او عمَد	می نمودش آن قدر بیرون ز حد
بود بی حد آن چمین نسبت بدو	آن نظر که بیند آن را راست کو
صاحب تأویل باطن چون مگس	وهم او بول خر و تصویر خس
گر مگس تأویل بگذارد به رأی	آن مگس را بخت گرداند خدای
آن مگس نبود کش این عبرت بود	روح او نه در خور صورت بود

۹۳-۱۰۸۵/اول

حال به آن سوی سکه نگاه کنیم. مولانا گرچه اجازه ی تأویل به هیچ فیلسوفی نمی دهد اما با تأویلات صوفیه موافق است و خود او نیز دست گشاده ای در تأویل دارد. او در تأویل حدیث «اغتنمو برَدَ الربیع» گوید:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار
زانکه با جان شما آن می کند	کان بهاران با درختان می کند
لیک بگریزد از سرد خزان	کان کند کو کرد با باغ و رزان
راویان این را به ظاهر برده اند	هم بر آن صورت قناعت کرده اند
بی خبر بودند از جان آن گروه	کوه را دیده ندیده کان به کوه
آن خزان نزد خدا نفس و هواست	عقل و جان عین بهارست و بقاست

کاملی‌العقلی بجو اندر جهان
عقل کُل بر نفس چون غُلّی شود
چون بهارست و حیات برگ و تاک
تن میوشان زانکه دینت راست پشت
تا ز گرم و سرد بجهی وز سحیر
مایه‌ی صدق و یقین و بندگیست

۶۱-۲۰۵۰/اول

غزلی از مولانا به همراه تأویل‌گونه‌ای از شاه نعمت‌الله وی حسن ختام این گفتار خواهد بود:

گفت کز دریا برانگیزان غبار
گفت کز آتش تو جارو بی برآر
گفت بی ساجد، سجودی خوش بیار
گفت بی چون باشد و بی خار خار
ساجدی را سر بُبر از ذوالفقار
تا بُرُست از گردنم سر صدهزار
هر طرف اندر گرفته از شرار
شرق تا مغرب گرفته از قطار
گلخنی تاریک و حمّامی بکار
اندرین گرمابه تا کی این قرار؟
جامه کن درینگر آن نقش و نگار
تا ببینی رنگ‌های لاله‌زار
کان نگار از عکس روزن شد نگار
بر سر روزن جمال شهریار
جان بباریده به تُرک و زنگبار
ای شب و روز از حدیشش شرمسار
مست می‌دارد، خمار اندر خمار

مر ترا عقلیست جزوی در نهان
جز و تو از کُلّ او کُلّی شود
پس به تأویل این بود کانفاس پاک
از حدیث اولیا نرم و درشت
گرم گوید سرد گوید خویش بگیر
گرم و سردش نوبهار زندگیست

داد جارویی به دستم آن نگار
باز آن جاروب را ز آتش بسوخت
کردم از حیرت سجودی پیش او
آه بی ساجد سجودی چون بود؟
گردنک را پیش کردم گفتمش
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد
من چراغ و هر سرم همچو فتیل
شمعها می ورشد از سرهای من
شرق و مغرب چیست اندر لامکان
ای مزاجت سرد کو تا سهی دلت؟
برشو از گرمابه و گلخن مرو
تا ببینی نقش‌های دلربا
چون بدیدی سوی روزن در نگر
شش جهت حمام و روزن لامکان
خاک و آب از عکس او رنگین شده
روز رفت و قصه‌ام کُوته نشد
شاه شمس‌الدین تبریزی مرا

کلیات شمس ج ۲، ص ۱۰

شاه نعمت‌الله ولی جاروب را عقل و دریا را باطن و آتش را عشق دانسته که مرد کار می‌تواند با آتش عشق، عقل را بسوزد، سپس از درون خاکستر عشق، جاروب دیگری نیز سر برمی‌کشد.

عقل جاروب و نگار آن مرد کار	باطنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را	باز جاروبی ز عشق آید به کار
عقل لای فیه می‌دان همی	عشق اثبات حق است ای یار غار
آتشی در لا چو افتاد و بسوخت	باز از الا تو جاروبی برآر ^۱

۱. داستان پیامبران در کلیات شمس، تقی‌پور نامداریان، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ص ۱۰

جبر و اختیار

همچنین بحث است تا حشر بشر
در میان جبری و اهل قدر
مولانا

بحث جبر و اختیار، بحثی نوظهور نیست. همه‌ی اقوام و ملل به نحوی به این بحث توجه کرده‌اند. کانت معتقد بود که آزادی و اختیار و بقای نفس و وجود خداوند در حیطه‌ی عقل نظری لاینحلند پس باید آن‌ها را به عقل عملی حواله داد.^۱ اسپینوزا نیز عمل انسان را به دو قسم می‌دانست. یکی که عوامل خارجی آن را برمی‌انگیزد لذا محدود و مقید و انفعالی است، دوم اینکه بر حسب طبع خود انسان به وقوع می‌پیوندد. این دسته اعمال غیرمقید و مثبت و فعلی است. در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه‌ی متخیله است و در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است.^۲ اوج این بحث را در آثار هگل می‌بینیم. هگل آزادی را در تقابل با ضرورت می‌فهمید. در منظر او تومار عقل در تاریخ، به صورت دیالکتیکی و بر حسب ضرورت گشوده می‌شود. آدمی فقط باید این ضرورت را درک کند. بعدها مارکس دیالکتیک هگل را وارونه کرد. انتزاع را از آن سلب کرد. مارکس و پلخائف از دترمینیسم تاریخی سخن گفتند. از دیدگاه اینان

۱. فلسفه‌ی نقادی کانت، کریم مجتهدی، موسسه نشر هما، ص ۱۱۸ و نیز فلسفه کانت، اشتفان کورنر، عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۷، ص ۴۹.

۲. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات صفی علیشاه، چاپ اول، ۱۳۶۱ ج دوم، ص ۶۳

قهرمانان فقط ضرورت شناس هستند. تاریخ مسیرش را خود به خود درمی‌نوردد؛ چه مردم بخواهند چه نخواهند. فقط باید با این جویبار همخوانی کرد. بر همین مبنا مارکس مدام به پیش‌بینی دست می‌یازید. کارل پوپر در کتاب «فقر تاریخ‌نگری» مدام به مارکس می‌تازد که چرا او بین قوانین طبیعی و قوانین تاریخی فرقی نمی‌گذارد. برای کسوف و خسوف می‌توان برنامه‌ریزی کرد، زمان وقوعش را حدس زد ولی برای اعمال انسان نمی‌توان پیش‌بینی مسلمی کرد. یاسپرس می‌گوید: «اگر من پیش‌بینی کنم که شما طی پنج دقیقه‌ی آینده اتاق را ترک خواهید کرد، ممکن است در اتاق بمانید تا پیش‌بینی مرا باطل کنید^۱». یاسپرس گویا با این مثال می‌خواهد به مارکس طعنه بزند چرا که او پیش‌بینی کرده بود که در آینده‌ی نزدیک، نظام سرمایه‌داری به خاطر رقابت و سودبری‌اش از هم می‌پاشد ولی همین پیش‌بینی سرمایه‌داری را بر سر عقل آورد و باعث شد که به ترفند تازه‌ای دست بزنند. به جای رقابت باهم، به تعاون بپردازند؛ به جای استثمار کارگران، کارگران را مرفه کنند. در جهان اسلام نیز این بحث همیشه مطرح بحث بوده است.

در عصر ظهور اسلام، مسلمانان فرصت چندانی برای التفات به این بحث نداشتند چرا که نگاه آنان به دین نگاه درونی (نگاه ناظر) بود. هر چه از عصر پیامبر (ص) فاصله می‌گیریم نگاه مسلمانان بیرونی‌تر (نگاه ناظر) می‌شود. پیروان ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴) از همان ابتدا به نظریه جبر یا کسب‌گرویدند که گویا در این گرایش به آیه‌ی کریمه‌ی «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ (۲۸۶ / بقره)» نظر داشتند. متقابلاً معتزله - پیروان واصل بن عطا - به اختیار، التزام و تمسک جستند. اشاعره غیر از جبر یا کسب، به حسن و قبح شرعی و قدیم بودن کلام خداوند و زیادت صفات بر ذات و رؤیت حق نیز باور داشتند. معتزله برعکس به حسن و قبح عقلی و حادث بودن کلام خداوند و نیابت ذات از صفات و عدم رویت حق اعتقاد داشتند. دستگاه فکری اشاعره اساساً با دستگاه فکری معتزله تفاوت داشت. رویارویی و تقابل آن‌ها صرفاً در حد مشاجرات و مناقشات لفظی باقی نماند؛ به حوزه‌ی سیاست نیز کشیده شد. مسالهی کلام خداوند باعث شد که آن‌قدر خون‌ها ریخته شود که بعدها آن ایام را به عنوان «ایام محنت» نامگذاری کردند. پاره‌ای از متکلمین با طرح نظریه‌ی کسب خواستند نزاع را

۱. درآمدی بر تحلیل فلسفی، جان‌هاسپرس، موسی اکرمی، طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۹، ص ۳۷۷

فیصله دهند ولی نتوانستند. ابوبکر باقلانی می‌گفت: «فعل انسان بی‌آنکه خود در آن نقشی داشته باشد به وقوع می‌پیوندد و لیکن رنگ نیکو یا رنگ زشت به خود گرفتنش به اراده و اختیار او بستگی دارد. فی‌المثل ضرب یتیم که از انسان سر می‌زند مؤثر اصلی تحقق، فعلِ خدای است اما اگر قصد تربیت یا تأدیب در آن بود حسن است و نیکو و اگر از سر ستم و تعدی صورت پذیرد قبیح است و زشت»^۱.

ماتریدیه نیز می‌گفتند: «فعل دو روی دارد، یک روی آن خداوند است که «خلق عمل» نامیده می‌شود، روی دیگر آن انسان است که «کسب عمل» نام می‌گیرد.^۲ اشاعره و معتزله هر یک در تحکیم و تثبیت آرای خود به قرآن استناد می‌کردند. اشاعره فی‌المثل به آیاتی از این دست التفات داشتند: أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۵-۹۴/ صافات) فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا (۱۲۴/ انعام). و معتزله بر عکس به این نوع آیات استناد می‌کردند: ذَالِكُ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۵۲/ انفال). کل امری بما کسب رهین (۲۰/ طور). و مَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۳۸/ صافات). متکلمین فاعل را به هشت قسم تقسیم می‌کردند: ۱- فاعل بالطبع: مانند آتشی که بدون آگاهی می‌سوزاند. ۲- فاعل بالقسر: مانند پرتاب سنگ به هوا و بازگشت جبری آن به طرف زمین ۳- فاعل بالقصد: مانند حرکت مرغ به طرف دانه که آگاهی و تصمیم مرغ نیز در اینجا مدخلیت دارد. ۴- فاعل بالجبر: مانند حرکت دزد به طرف زندان ۵- فاعل بالتسخیر: مانند رابطه خدا و بنده. گرچه در اینجا نوعی تحمیل و تسخیر وجود دارد ولی بنده آن را طالب است. ۶- فاعل بالعناية: در اینجا فاعل به عملش علم دارد و از دل همین علم عمل پدید می‌آید. ۷- فاعل بالرضا: فاعل در اینجا فقط علم اجمالی دارد. ۸- فاعل باتجلی: در اینجا فاعل عالم به ذات خود و فعل خود است و عملش نسبت به ذاتش تفصیلی است نه اجمالی^۳. این فاعل‌های هشتگانه کم و بیش در آثار متکلمین و مشائون و اشراقیون نیز بازتاب پیدا کرد. عرفا طبعاً اشعری‌مذهب و جبرگرا بودند لذا به

۱. حدود آزادی انسان از دیدگاه مولانا، رحیم نژاد سلیم، طهوری ص ۵۷. ۲. همان ص ۱۳

۳. حکمت الهی، محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات اسلامی ص ۴۴ و نیز بدایة‌الحکمه علامه طباطبائی ص ۸۹

قضا و قدر و جبر و کسب بیشتر تمایل نشان دادند. مولوی در قیاس با دیگر حکیمان بیشتر به این موضوع پرداخته است. به گفته‌ی فروزانفر او در ۶۵ موضع به جبر و اختیار توجه کرده است. مولانا درباره قضا و قدر نظر روشنی دارد. او همه چیز را مقضی و مقدر می‌داند ولی جبر و اختیار به همین وضوح در مثنوی مطرح نشده است.

چون قضا آید شود دانش به خواب	مه سیه گردد بگیرد آفتاب
گر قضا پوشد سیه همچون شبت	هم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صدبار قصد جان کند	هم قضا جانت دهد درمان کند

۱۲۸۷/اول

چون قضا آید نیننی غیر پوست دشمنان را بازشناسی ز دوست
چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن
مولانا در دفتر اول مثنوی در «ماجرای گفتن پیامبر به گوش رکابدار امیرالمومنین علی
کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ که کشتن علی بر دست تو خواهد بودن» می‌گوید:

گفت پیغامبر به گوش چاکرم	کو بُرد روزی ز گردن این سرم
کرد آگه آن رسول از وحی دوست	که هلاکم عاقبت بر دست اوست
او همی گوید بُکش پیشین مرا	تا نیاید از من این مُنْکَرُ خطا
من همی گویم چو مرگ من ز تست	با قضا من چون توانم حیلَه جست
او همی افتد به پیشم کای کریم	مر مرا کن از برای حق دو نیم
تا نه آید بر من این انجام بد	تا نسوزد جان من بر جان خود
من همی گویم برو جَفَّ القلم	زان قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو	زانکه این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی تو، فاعل دست حق	چون زخم بر آلت حق طعن و دق

۳۸۵۲-۶۰/اول

مولانا در باب جبر و اختیار راه روشنی بیان نکرده است. او از زبان شخصیت‌های داستانی‌اش گاهی به جبر می‌گردد گاهی به اختیار.

و گهگاه نیز ضمن حکایات مطایبه آمیز جبر را به مسخره می‌گیرد:

آن یکی می‌رفت بالای درخت می‌فشاند آن میوه را دزدانه سخت

صاحب باغ آمد و گفت ای دنی
گفت از باغ خدا بنده‌ی خدا
عامیانه چه ملامت می‌کنی
گفت ای اُیْبَک بیاور آن رسن
پس ببستش سخت آن دم بر درخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار
گفت از چوب خدا این بنده‌اش
چوب حق و پشت و پهلوی آن او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار

از خدا شرمیت کو چه می‌کنی؟
گر خورد خرما که حق کردش عطا
بُخل بر خوان خداوند غنی
تا بگویم من جواب بوالحسن
می‌زد او بر پشت و ساقش چوب سخت
می‌کُشی این بی‌گنه را زار زار
می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
من غلام و آلت فرمان او
اختیارست، اختیارست، اختیار

۳۰۷۷-۸۶ / پنجم

براهین مولانا در باب اختیار زیباتر است لذا ما نیز صرفاً به این نوع براهین می‌پردازیم:

۱. دستی که ارتعاش دارد و دستی که از سر اراده حرکت می‌کند با هم مغایرند.

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
دست‌کان لرزان بود از ارتعاش
هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس
زان پشیمانی که لرزانیدیش

تا بدانی جبر را از اختیار
وانکه دستی تو بلرزان ز جاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
مرتعش را کی پشیمان دیدیش

۵۰۲-۱۴۹۹ / اول

۲. خشم در وجود انسان مبین اختیار است.

گر بیاید سیل و رخت تو برد
ور بیامد باد و دستارت ربود
خشم در تو شد بیان اختیار
گر شتربان اشتیری را می‌زند
خشم اشتر نیست با آن چوب او
همچنین سگ گر برو سنگی زنی
سنگ را گر گیرد از خشم توست

هیچ با سیل آورد کینی خرد
کی ترا با باد دل خشمی نمود
تا نگویی «جبر یا نه» اعتذار
آن شتر قصدی زننده می‌کند
پس ز مختاری شتر بردست بو
بر تو آرد حمله گردد مُنثنی
که تو دوری و ندارد بر تو دست

عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگو ای عقل انسان شرم دار
۵۴-۳۰۴۷ / پنجم

۳. آدمیان از کردار گذشته پشیمان و به آینده امیدوارند.

این‌که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی که خوردی زان بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی
جمله قرآن امر و نهیست و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
که بگفتم کین چنین کن یا چنان چون نکردید ای موات و عاجزان
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ عقل کی چنگی زند بر نقش و چنگ
۲۹-۳۰۲۴ / پنجم

۴. خجلت ما شد دلیل اختیار

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت گفت ایزد مارمیت اذ رمیت
گر بپرانیم تیر آن نه ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جبّار است ذکر جبّاری برای زار است
زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آرم چیست؟
ز جر شاگردان و استادان چرا خاطر از تدبیرها گردان چراست
ور تو گویی غافلست از جبر او ماه حق پنهان کند در ابر او
هست این را خوش جواب ار بشنوی بگذری از کفر و در دین بگروی
حسرت و زاری گه بیمار است وقت بیماری همه بیدار است
آن زمان که می شوی بیمار تو می کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنه می کنی نیت که بازآیم به ره
عهد و پیمان می کنی که بعد از این جز که طاعت نبودم کاری گزین
پس یقین گشت این که بیماری ترا می ببخشد هوش و بیداری تو را
پس بدان این اصل را ای اصل جو هر که را در دست او بردست بو
هر که او بیدارتر پردردتر هر که او آگاه تر رخ زردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو بینش زنجیر جبّاریت کو

بسته در زنجیر چون شادی کنی کبی اسیر حبس آزادی کند
۳۴-۶۱۸/اول

۵. ما به هر چه دلبسته ایم در آن قدری و به هر چه بی میلیم جبری می شویم.

در هر آن کاری که میلست بدان قدرت خود را همی بینی عیان
واندر آن کاری که میلست و خواست خویش را جبری کنی کین از خداست
انبیاء در کار دنیا جبری اند کافران در کار عقبی جبری اند
انبیاء را کار عقبی اختیار جاهلان را کار دنیا اختیار
زانکه هر مرغی به سوی جنس خویش می پرد او در پس و جان پیش پیش
کافران چون جنس سچین آمدند سچن دنیا را خوش آیین آمدند
انبیاء چون جنس علیین بُدند سوی علیین جان و دل شدند
۴۴-۶۲۸/اول

۶. سرشکسته نیست این سر را میند.

سرشکسته نیست این سر را میند یک دو روزک جهد کن باقی بخند
بد محالی بُست کو دنیا بُست نیک حالی بُست کو عقبی بُست
مکرها در کسب دنیا بار دست مکرها در ترک دنیا وار دست
مکر آن باشد که زندان حفره کرد حفره کن زندان و خود را وارهان
چیست دنیا از خدا غافل بُدن نه قماش و نقره و میزان وزن
مال را کز بهر دین باشی حمل نغم مالّ صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است
چونکه مال و ملک را از دل براند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
۹۹-۹۸۱/اول

۷. جمله دانسته که این هستی فسخ است.

ما نوعاً میل به خواب داریم. میل داریم لحظه ای از اختیار خود وارهم حتی شده به
مستی و بیخودی و شغل پناه بریم. این همه نشان می دهد که هستی دام است و اختیار
مسؤولیت آور.

صد هزاران سال بودم در مطار همچو ذرات هوا بی اختیار

گر فراموشم شدست آن وقت و حال
می‌رهم زین چارمیخ چارشاخ
شیر آن ایام ماضیهای خود
جمله عالم ز اختیار و هست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
جمله دانسته که این هستی فح است
می‌گریزند از خودی در بیخودی
نفس را زان نیستی و می‌کشی

یادگارم هست در خواب ارتحال
می‌جهم در مَسْرَح جان زین مُناخ
می‌چشم از دایه‌ی خواب ای صمد
می‌گریزند در سر سرمست خود
ننگ خَمَر و زَمَر بر خود می‌نهند
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
زانکه بی‌فرمان شد اندر بی‌هشی

۲۸-۲۲۰/ ششم

آدمی برای نفی اختیارش مدام به توجیه دست می‌زند.

همچو مستی کو جنایت‌ها کند
گوید او معذور بودم من ز خود
گشودش لیکن سبب ای زشتکار
از تو بد در رفتن آن اختیار
بیخودی نامد به خود تُو راندی
اختیارت خود نشد؛ تُو راندی

۸-۴۱۰۶/ پنجم

۸. در خرد جبر از قَدَر رسواتر است.

قدری نسبت به جبری جلوتر است زیرا لا اقل حواس پنجگانه‌اش را انکار نمی‌کند
در خرد جبر از قدر رسواتر است
زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر
فعل حق حسی نباشد ای پسر

۱۰-۳۰۰۹/ پنجم

۹. پس هنر آمد هلاکت خام را

اختیار فقط برای انسانی بایسته است که لایقِ حمل آن است و گرنه برای انسان خام
اختیار هلاکت می‌آورد.

پس هنر آمد هلاکت خام را
اختیار آن را نگو باشد که او
چون نباشد حفظ و تقوی زینهار
جلوه‌گاه و اختیارم آن پرست

کز پی دانه نبیند دام را
مالک خود باشد اندر اَتَقُوا
دور کن آلت بینداز اختیار
برکنم پر را که در قصد سرت

تا پرش در نفکند در شرّ و شور	نیست انگارد پر خود را صبور
گر رسد تیری به پیش آرد مِجَنُ	پس زیانش نیست پَس گو بر مَكُنُ
چونکه از جلوه‌گری صبریم نیست	لیک بر من پَر زیبا دشمنیست
بر فزودی ز اختیارم کَر و فر	گر بُدی صبر و حفاظم راه بَر
نیست لایق تیغ اندر دست من	همچو طفلم یا چو مست اندر فِتَنُ

۵۶-۶۴۸/ پنجم

۱۰. جبر برای کاملان پرو بال و برای ناقصان بند و زندان است.

کاهلیّ جبر مفرست و خمود	زین حواله رغبت‌افزا در سجود
جبر هم زندان و بند کاهلان	جبر باشد پَر و بال کاملان
آب مؤمن را خون مرگبر را	همچو آب نیل دان این جبر را
بالِ زاغان را به گورستان برد	بالِ بازان را سوی سلطان برد

۴۴-۱۴۴۱/ ششم

۱۱. قضا و قدر نه تنها مانع حرکت نیست بلکه مشوق آدمیان نیز هست.

بهر تحریضت بر شغل اهم	همچنین تأویل قد جَفَّ القلم
لایق آن هست تأثیر و جزا	پس قلم بنوشت که هر کار را
راستی آری سعادت زایدت	کُز روی جَفَّ القلم کُز آیدت
عدل آری بر خوری جَفَّ القلم	ظلم آری، مُدبری جَفَّ القلم
همچو مَعزول آید از حکم سبق	تو روا داری روا باشد که حق
پیش من چندین میا چندین مزار	که ز دست من برون رفتست کار
نیست یکسان پیش من عدل و ستم	بلکه معنی آن بود جَفَّ القلم

۳۹-۳۱۳۱/ پنجم

۱۲. ابلیس است که به جبر استناد می‌کند.

هین مباحث اعور چو ابلیس خَلَق	بل قضا حق است و جهد بنده حق
این تردد کی بود بی اختیار	در تردد مانده‌ایم اندر دو کار

۸-۴۰۷/ ششم

از پدر آموز ای روشن‌جبین
 نه بهانه کرد و نه تزویر ساخت
 باز آن ابلیس بحث آغاز کرد
 رنگ رنگ تست صباغم تویی
 هین بخوان رب بما اغوثتی
 بر درخت جبر تا کی برجهی
 همچو آن ابلیس و ذریات او
 ربنا گفت و ظلمنا پیش از این
 نه لوای مکر و حیلت برفراخت
 که بدم من سرخ‌رو کردیم زرد
 اصل جرم و آفت و داغم تویی
 تا نگردي جبری و کژکم تنی
 اختیار خویشش را یکسو نهی
 با خدا در جنگ و اندر گفت و گو

۹۴-۱۳۸۸ / چهارم

۱۳. دِه امانم زین دوشاخه‌ی اختیار

اختیار مسئولیت‌آور است. دایماً آدمی را در تردد و حیرانی نگه می‌دارد لذا بهتر است که آدمی اختیارش را در اختیار مافوق محو کند.

الغیاث ای تو غیاث‌المستغیث
 من ز دستان و ز مکر دل چنان
 من که باشم چرخ با صد کار و بار
 کای خداوند کریم و بردبار
 جذب یک راهی صراط‌المستقیم
 زین دو ره گرچه همه مقصد تویی
 زین دو ره گرچه بجز تو عزم نیست
 در تُبی بشنو بیانش از خدا
 این تردد هست در دل چون و غا
 در تردد می‌زند بر همدگر
 اولم این جز و مه از تو رسید
 هم از آنجا کین تردد دادیم
 ابتلام می‌کنی آه الغیاث
 تا به کی این ابتلا یارب مکن
 اشتری‌ام لاغری و پشت‌ریش
 زین دوشاخه‌ی اختیارات خبیث
 مات گشتم که بماندم از فغان
 زین کمین فریاد کرد از اختیار
 دِه امانم زین دوشاخه‌ی اختیار
 به ز دو راه تردد ای کریم
 لیک خود جان‌کندن آمد این دوی
 لیک هرگز رزم همچون بزم نیست
 آیت أَشْفَقَنَّ أَنْ يَحْمِلَهَا
 کین بود به یا که آن حال مرا
 خوف و اومید بهی در کژ و فر
 ورنه ساکن بود این بحرای مجید
 بی‌تردد کن مرا هم از کرم
 ای ذکور از ابتلات چون اناث
 مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
 ز اختیار همچو پالان شکل خویش

این کژاوه گه شود این سوگران آن کژوه گه شود آن سرکشان
بفکن از من جمل ناهموار را تا بسینم روضه‌ی ابرار را
همچو آن اصحاب کهف از باغ جود می چرم ائقظا نی بل هم رُقود
۱۷-۲۰۰ / ششم

۱۴. صید بودن خوشتر از صیادی است.

وقتی عاشق، هویتش را در هویت معشوق مستهلک گرداند دیگر اختیاری برای او باقی نمی‌ماند. به همین خاطر است که عشق مدام در گوشمان می‌خواند که: صید بودن بهتر از صیادی است.

آنکه ارزد صید را عشق است و بس لیک او کی گنجد اندر دام کس
تو مگر آیی و صید او شوی دام بگذاری به دام او روی
عشق می‌گوید به گوشم پست پست صید بودن خوشتر از صیادی است
گول من کن خویش را و غره شو آفتابی را رها کن ذره شو
بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش دعوی شمعی مکن پروانه باش
۱۳-۴۰۹ / پنجم

۱۵. این معیت با حق است و جبر نیست.

مولانا جبر را به دو نوع مذموم و ممدوح تقسیم می‌کند. جبر ممدوح را «معیت با حق» و «جباری» می‌نامد.

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت باقی است و جبر نیست این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسد ای پسر که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده بر ایشان گشت فاش ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگرست قطره‌ها اندر صدفها گوهر است

وقتی شعله و شراره‌ی عشق زبانه کشد جبر و اختیار یک‌جا می‌سوزند.

آتشی خوش برفروزم از کرم تا نماند جرم و زلت بیش و کم
شعله در بنگاه انسانی زنیم خار را گلزار روحانی کنیم
ما فرستادیم از چرخ نهم کیمیا یُضْلِعْ لَکُم اَعْمَالُکُم

خود چه باشد پیش نور مستقر کز و فر اختیار بوالبشر
۵۱-۱۸۴۸/پنجم

مولانا زمانی که دست به نیایش می‌گشاید جبری می‌شود.
لذت تخصیص تو وقت خطاب آن کند که ناید از صد خم شراب
چونکه مستم کرده‌ای حدم مزن شرع، مستان را نبیند حد زدن
چون شوم هشیار آنگاهم بزن که نخواهم گشت خود هشیار من
هر که از جام تو خورد ای ذوالمنن تا ابد رست از هش و از حد زدن
۴۲۰۲-۵/پنجم

خلاصه‌ی کلام این که ماجرای جبر و اختیار، گوئیا تا حشر بشر باید ادامه داشته باشد. اضلاع و ابعاد این بحث بی‌نهایت است. هر متفکری به ضلع خاصی از این سوژه می‌پردازد. این گفتار را با نقل قولی از سارتر به پایان می‌بریم که روزگاری گفته بود:
«ما می‌توانیم چنان عمل کنیم که می‌خواهیم اما نمی‌توانیم چنان بخواهیم که می‌خواهیم.»^۱

نگاه و نیم‌نگاه

مثنوی در حجم گر بودی چو چرخ

در نگنجیدی درو زین نیم‌برخ

مولانا

«مثنوی» کتابی ذویطون و لایه در لایه و چند معناست. لذا نیازمند شرح است. کتابی است صامت، لذا باید به گفت درآمد. متنی است فعال. لذا با خواننده گفتگو می‌کند. وقتی مثنوی را می‌گشاییم یک‌یک کلمات جلوی چشمان راه می‌روند. اصلاً هر کلمه‌ای در مثنوی برای خود حیات مستقلی دارد. پی‌جویی حیات یک‌یک آنها کاری است بس ناممکن. مثنوی حکایت معراج نی است. توگویی، کسی از معراج برگشته و حالا دارد شرح سفرهایش را برای تو بازگو می‌کند. و تو نیز حیران و لب‌گزان، مدام از او می‌پرسی خوب، بعد چی شد؟ دیگر چه دیدی؟ و او هم به تو می‌گوید: آنچه می‌خوانی مثال است نه مثل. او به تو پیشنهاد می‌کند برای اینکه ماجرای سفر «روح» را بفهمی، بیا یکبار دیگر این سفر را با او آغاز کنی. تو هم دنبال «نی» راه می‌افتی تا ببینی او کجاها رفته و چه‌ها دیده. گاهی اوقات خسته شده، تصمیم به بازگشت می‌گیری.

برای فهم مثنوی باید همین کار را کرد. وگرنه اگر بخواهی مثنوی را با حیات هر روزینه‌ی خود مطابقت دهی، از فهم «معراج حقایق» باز می‌مانی. در عصر مولانا، گرچه همگان با دیده‌ی تکریم و تبجیل به مثنوی می‌نگریستند ولی شرح خاصی بر مثنوی نوشته نشد. فقط سلطان ولد پسر مولانا دفتر هفتمی سرود که در کنار «رباب‌نامه» و

«ولدنامه‌اش» می‌تواند گره‌گشای پاره‌ای از مبهمات مثنوی باشد. تذکرة «مناقب العارفین» و «رساله‌ی سپهسالار» نیز گرچه بیشتری تاریخی است ولی برای شناخت شأن نزول پاره‌ای غزلیات دیوان شمس و حکایات مثنوی می‌توان از آنها بهره گرفت. توجه و اقبال به مثنوی، همیشه جهانگیر بود. «کمال‌الدین حسین خوارزمی»، «سودی»، «ابراهیم دده»، «انقروی»، «گولپینارلی»، «خواجه ایوب»، «ولی محمد اکبرآبادی»، «بحرالعلوم»، «عبدالوهاب عزّام»، «شبلی نعمانی»، «ژوزف فن‌هامر بورگشتال»، «فردریش روکرت»، «فن‌روزن تسوایک شوانو»، «هرمان اته»، «هلموت ریتز»، «ه‌وین‌فیلد»، «رینولد.الین نیکلسون»، «ا.ج. آربری»، «کلمان هوار»، «لویی ماسینیون»، «فریتز مایر»، «ماریژان موله»، «آن‌ماری شیمل»، «بدیع‌الزمان فروزانفر»، «جلال‌الدین همایی»، «علامه محمدتقی جعفری»، «دکتر محمد استعلامی»، «دکتر عبدالحسین زرین‌کوب»، «دکتر جعفر شهیدی»، «دکتر عبدالکریم سروش»، «کریم زمانی» و صدها محقق دیگر، هر یک به فراخور طبع و تربیت و دانش و گرایش خود به مثنوی توجه کرده‌اند. پاره‌ای از این بزرگان مثنوی را باالتمامه شرح کرده‌اند. پاره‌ای بحر را در کوزه‌ای ریخته‌اند و گروهی صرفاً به حوادث و سوانح زندگی مولانا علاقه نشان دادند. نیکلسون به تمام شش دفتر نگاهی اجمالی افکنده است. نگاه نیکلسون نگاه تطبیقی است او مدام از این طرف و آن طرف شاهد مثال می‌آورد تا سخنش را به کرسی بنشاند. خانم آن‌ماری شیمل نیز از همین روش استفاده می‌کند. او در دو کتاب «شکوه شمس» و «من بادم و تو آتش» از همین روش استفاده می‌کند. شاید تفاوت عمده‌ی آنها در این باشد که خانم شیمل به دیوان کبیر بیشتر استناد می‌کند. فی‌المثل در بخش پایانی کتاب که «تجلیات عشق» را شرح می‌دهد می‌گوید: «چون دل انسان اضطراب عشق است که جنبه‌ها و موضع‌های آن را نشان می‌دهد مولانا می‌کوشد با به‌کار داشتن صور خیال هر دم تازه‌تری، با پارادکس‌های عجیب، با مکالمات کوچک و پر احساس با دل خود و با نیرویی فایق این قدرت را توصیف یا بهتر بگویم تحدید کند... مولانا دوست دارد با عشق گفتگو کند که شاید بتواند دریابد او کیست و چه می‌ماند.

گفتم عشق را شبی راست بگو تو کیستی

گفت حیات باقیم، عمر خوش مکررم

گفتمش ای برون ز جا، خانه‌ی تو کجاست گفت:
همره آتش دلم، پهلوی دیده‌ی ترم
رنگ‌رزم، ز من بود هر رخ زعفرانی
چُست الاغم ولی عاشق اسب لاغرم
غازه‌ی لاله‌ها منم، قیمت کاله‌ها منم

لذت نامه‌ها منم، کاشف هر مُسْتَرَم^۱
شروح محققان غربی را باید با تأمل و تأنی خواند. نگاه آنان بیرونی است لذا پاره‌ای حقایق را می‌بینند و پاره‌ای را نمی‌بینند. در داوری‌هایشان همیشه بر منهج صدق، طی طریق نمی‌کنند. محققین تاجیک و ترک و پاکستانی و افغانی و عرب نیز به مثنوی عطف عنان داشته‌اند. سودی به همان سبکی که گلستان و بوستان و حافظ را شرح کرده، مثنوی را نیز شرح کرده است. شرح او بیشتر صوری است. گاهی اوقات خواننده را در پیچ و خم توضیحات دستوری و بلاغی گیج و گرفتار می‌کند. انقروی عمیق‌تر به مثنوی می‌نگرد. او در همان صفحه نخست شرح خود که «نی» را توضیح می‌دهد، اشرافش را بر متون فارسی و عربی نشان می‌دهد. انقروی در همان ابتدا به امام فخر و تفسیر کبیر او استناد کرده و می‌گوید «اعْلَمْ أَنَّ السَّمْعَ أَفْضَلُ مِنَ الْبَصَرِ لِأَنَّ السَّمْعَ شَرْطُ الثَّبُوتِ^۲». شارحین ایرانی اغلب به شرح انقروی تاسی جسته‌اند. شارحین هندی و پاکستانی نیز به مثنوی اقبال فراوانی نشان دادند ولی یک اشکال کارشان این بود که به «ابن عربی» زیاد استناد می‌کنند. تو گویی می‌خواهند مثنوی را با ساختار تفکر ابن عربی وفق داده، مبهماتش را روشن کنند. بدیع الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی نیز گهگاه دچار همین نوع خبط و خطا می‌شوند. فروزانفر در «شرح مثنوی شریف» و همایی در «مولوی چه می‌گوید» و یا حتی «دژ هوش‌ریا» به ابن عربی کم و بیش استناد می‌کنند. فروزانفر نسبت به همایی علمی‌تر و روش‌مندتر تحقیق می‌کرد. همایی، مقدمات و موخرات بحثش را خیلی فراخ می‌گیرد همین باعث می‌شود که گهگاه از موضوع خارج شود. همایی معتقد

۱. من بادم و تو آتش، آن ماری شیمل، فریدون بدره‌ای، توس، چاپ اول، ۱۳۷۷ ص ۸-۱۸۷

۲. شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزه زاده، انتشارات زرین، چاپ اول ۱۳۷۴ ج اول ص ۱

است مخاطبین مثنوی سه گروهند: الف- عوام، ب- خواص و ج- اخص و در مجموعه مقالات خویش نیز مطالب مثنوی را به چهار بخش تقسیم کرده و هر یک را جداگانه شرح می‌دهد که عبارتند از: الف- احکام فقهی، ب- اخلاقیات (فردی و اجتماعی) و ج- مسائل کلامی و فلسفی د- عشق و عرفان^۱.

علامه جعفری نیز قلمرو کارش را فراخ می‌گیرد. او در پانزده دفتر، مثنوی را نقد و تحلیل می‌کند. اثر او بیش از اینکه شرح مثنوی باشد، دایرةالمعارف اسلامی است. علامه جعفری محققى وارسته و فرهیخته و دانش‌دوست بود. از هر فرصتی برای جمع‌آوری مطلب و ارائه‌ی آن به مردم استفاده می‌کرد. با فرهنگ و تمدن اسلامی کاملاً آشنا بود. با تمدن غرب نیز کم و بیش آلف و انس داشت. او مدام به فیلسوفان غرب مانند کانت و هگل و راسل و وایتهد استناد می‌کرده و اغلب مولانا را به رخ آن‌ها می‌کشید.

از منظر جعفری، «با نظر به روش فکری مولانا که با یک هیجان فوق‌العاده‌ی روانی در آمیخته است و به‌طور کلی با نظر به تنوع ابعاد و گسترش استعدادهای روانی یک مغز رشد یافته، انتظار یک مکتب سیستماتیک فلسفی و جهان‌بینی کلی و همچنین یک نگرش علمی معمولی کاملاً بی‌مورد و بیهوده است»^۲.

دکتر استعلامی، دکتر اسلامی‌اندوشن، دکتر زرین‌کوب، دکتر شهیدی و دکتر سروش و کریم زمانی البته روش‌مندتر کار کردند. «استعلامی» بیشتر مفردات مثنوی را شرح داده است (= نقد جزء). اسلامی‌اندوشن در «باغ سبز عشق» بیشتر به تحلیل اندیشه‌های مولانا پرداخته است (= نقد کل). دکتر شهیدی یک مقدار متشرعانه و یک مقدار هم لغت‌شناسانه به مثنوی نگریسته است. کریم زمانی با حوصله و دقت بیشتری یک‌یک شروح کهن را در مطالعه گرفته، سپس نتیجه‌ی تحقیق خود را به خواننده ارائه کرده است. کریم زمانی آیات و روایات و اصطلاحات دشوار را یک به یک شرح می‌دهد و گهگاه خوانند را مخیر می‌کند که در میان معانی چندگانه، هر یک را که خود می‌پسندد انتخاب کند. زرین‌کوب، تاریخی به مثنوی نگریسته است. «سرّنی»، «بحر در کوزه»، «پله پله تا ملاقات خدا» نگاهی است تاریخی به سوانح زندگی، احوال و آثار مولانا. سروش،

۱. مقالات ادبی، جلال‌الدین همایی، نشر هما، ۱۳۶۹، ج اول ص ۳۳۳

۲. مولوی و جهان‌بینی‌ها، محمد تقی جعفری، انتشارات بعثت، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ص ۲۲

تأویلی‌تر به مثنوی نگریسته است. او در جای‌جای «قمار عاشقانه»، «قصه‌ی ارباب معرفت»، «تفرج صنع»، مولانا را به بهانه‌های شیرین، مطرح و نقد می‌کند. سروش از مثنوی دو بهره‌ی مختلف می‌برد. گاهی اوقات مثنوی را طرح می‌کند تا مولانا را بشناساند و گاهی اوقات آن را طرح می‌کند تا اندیشه‌های دینی‌اش را به کرسی بنشاند. فی‌المثل او در «قمار عاشقانه» مولانا را فی‌نفسه طرح می‌کند ولی در کتاب «اخلاق خدایان» ضمن بحث اصناف دینداری - یعنی دینداری مصلحت‌اندیش و معرفت‌اندیش و تجربه‌اندیش - مولانا را برای تبیین دینداری تجربه‌اندیش مطرح می‌کند. در کنار این پژوهش‌های عظیم، تک‌نگاری‌های کوچک و تأملات لحظه‌ای فراوان نیز به چشم می‌خورد که استقصای همه‌ی آن‌ها در اینجا مقدور نیست. روان‌شناسان اغلب آرای مولانا را با آرای یونگ و هورنای تطبیق می‌دهند. پاره‌ای خیلی عامیانه و تصنعی به این تطبیق دست می‌زنند و پاره‌ای محققانه. شاید در کنار همه‌ی این آثار «برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» نوشته احسان طبری و «مولانا جلال‌الدین، هگل شرق» نوشته‌ی امامی و «بر دریا کنار مثنوی» نوشته‌ی م.ا. به آذین را نیز باید مدنظر قرار داد. طبری کاملاً دیالکتیکی به مثنوی می‌نگریست به همین خاطر نوشت: «در سراسر مثنوی، نمونه‌های متعددی از اندیشه‌های دیالکتیکی مولوی درباره تضاد وجود دارد»^۱. و امامی نیز در کتاب «مولانا جلال‌الدین، هگل شرق» نوشت: «چون علوم امروزی و توسعه تاریخ اجتماعی با این وضع کنونی در دسترس مولانا نبوده دیالکتیکش جنبه‌ی فانتزی به خود گرفته، چنانچه نکات فانتزی آن را از وسط خطوط اساسی فلسفه و دیالکتیک عرفانش بیرون بکشیم و ریشه‌های اساسی علوم امروزه را به‌جای آن بگذاریم کاملاً متد دیالکتیک عرفانش با آخرین شکل نهایت توسعه یافته‌ی دیالکتیک عصر حاضر مقابله می‌نماید»^۲ و م.ا. به آذین نیز نوشت: «از خوشبختی من در زندگی بود که بارها بر دریا کنار مثنوی گذارم افتاد: در نوجوانی و جوانی، در سال‌های میانی عمر و در پیری، گاهی در سفر و زمانی حتی در زندان‌های قصر و اوین و دیگر منزلگاه‌های سرنوشت... اما با همه شور شگفت‌زدگی و شیفستگی، افسوس که هر بار

۱. برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، احسان طبری ح.ت.ا ۱۳۴۸ ص ۲۹۷

۲. مولانا جلال‌الدین هگل شرق، امامی، ص ۳۶

نظاره‌گر موج‌ها بوده‌ام نه شناگری در بیکرانگی آب‌ها، که آن دل و دیده و دانش و دریافت دیگری می‌خواهد و کششی آن سوبه. و من همین که می‌بینید: رونده‌ای کم‌توان، جوینده‌ای کاهل، کم‌روزی^۱. نگاه به آذین نسبت به نگاه طبری ذوقی‌تر است. و طبری علمی‌تر و عمیق‌تر به مثنوی می‌نگریست. سخن آخر این که مثنوی دریاست. به غور و غایت آن هرگز نمی‌توان رسید. هر یک از این شروح در جای خود ارزشمند و قابل تحسین است ولی به این‌ها بسنده نباید کرد. باید مکرر مثنوی را خواند و تعمق کرد. مولانا شاعر همه‌ی اعصار است لذا «روح زمانه» در هر عصری به مثنوی و پیام مثنوی، به نحو خاصی خواهد نگریست و ما نیز بایسته است که با توجه به «روح زمانه»ی خود به مثنوی بنگریم. در مثنوی سرّی است آن سری. هر کس را لیاقت بیوسیدن آن نیست. راستی چرا نام مولانا پس از گذشت همه اعصار و قرون باقی مانده و نام آن همه امیران و وزیران محوگشته است؟ «در میان آن همه پادشاهان و امیران که در طی عمر شصت و هشت ساله‌ی مولانا سال‌ها اغراض و هوس‌های خود را بانام حق الهی و تایید غیبی بر مردم تحمیل کردند، در میان آن همه صوفیان و مفتیان و زاهدان که در طول آن ایام از سمرقند و بلخ تا دمشق و قونیه خلقی بی‌شمار را مفتون ارشاد و مسخر دعاوی خویش کردند، زندگی هیچ یک مثل حیات مولانا سرشار از جاذبه نماند و از گزند فراموشی نرست. این که امروز هم بعد از قرن‌ها، علاقه‌ای که نثار نام و خاطره‌ی مولانا می‌شود به هیچ یک از پادشاهان، مشایخ و نامداران آن عصر نمی‌شود نشان می‌دهد که نسل‌های انسانی حتی در ادوار گمراهی و پریشانی‌های خویش به آن‌ها که عشق به انسانیت و صلح و تسامح را به انسان‌ها می‌آموزند بیش از آن‌ها که نفرت و ستیز و کینه را تعلیم یا سرمشق فراموده‌اند تکریم و احترام می‌گذارد. - خاصه به آن‌ها که از خودی خویش تا حد امکان بیرون آمده‌اند و راه جستجو را از مقامات تبّتل تا فنا پیموده‌اند. پلّه پلّه تا ملاقات خدا^۲.»

۱. بر دریاکنار مثنوی و دید و دریافت، م.ا به آذین، نشر آتیه، چاپ اول، ۱۳۷۷ ص ۷

۲. پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، چاپ یازدهم، ۱۳۷۷ ص ۳۴۷.

پیمانه‌ی قصه

بشنوید ای دوستان این داستان
خود حقیقت نقد حال ماست آن
مولانا

قصه در منظر مولانا، فی نفسه، اصالت ندارد. او از رهگذر قصه می‌خواهد نهفت و نهان قصه را به خواننده انتقال دهد. او در دفتر دوم مثنوی می‌گوید: روزی مادر یحیی با مریم دیدار کرد. به او می‌گوید: «جنین» من «جنین» ترا سجده کرد و مریم نیز سخنش را تصدیق کرد.

مادر یحیی به مریم در نهفت	پیشتر از وضع حمل خویش گفت
که یقین دیدم درون تو شهیست	کو اولوالعزم و رسول آگهیست
چون برابر اوفتادم با تو من	کرد سجده حمل من ای ذوالفطن
این جنین مر آن جنین را سجده کرد	کز سجودش در تنم افتاد لرز
گفت مریم من درون خویش هم	سجده‌ای دیدم از این طفل شکم

۱۵-۳۶۱۱/دوم

منکران و ابلهان با اصل داستان مخالفند زیرا به اعتقاد آنان حضرت مریم به هنگام وضع حمل، اصلاً با کسی روبه‌رو نشد.

ابلهان گویند کین افسانه را	خط بکش زیرا دروغست و خطا
زانکه مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانه دور و هم ز خویش

از برون شهر آن شیرین فسون تا نشد فارغ نیامد خود درون
چون بزادش آنگهانش برکنار برگرفت و برد تا پیش تبار
مادر یحیی کجا دیدش که تا گوید او این را سخن در ماجرا
۲۰-۳۶۱۶/دوم

مولانا نتیجه می‌گیرد که قصّه، پیمانه‌ای بیش نیست. مرد عقل، به دانه‌ی درون پیمانه می‌نگرد نه خود پیمانه؛ اگر همگان به ظاهر حکایت بنگرند آنگاه کُلّ کلّیله و دِمنه بی‌معنی می‌شود چرا که کلّیله‌ی بی‌زبان چطور می‌تواند با دِمنه گفتگو کند؟ و زاغ کی با لک‌لک مرء و ماجرا داشته است؟

این بدانند کانکه اهل خاطرست	غایب آفاق او را حاضرست
پیش مریم حاضر آید در نظر	مادر یحیی که دورست از بصر
در ندیدش نه از برون نه از اندرون	از حکایت گیر معنی ای زبون
نی چنان کافسانه‌ها بشنیده بود	همچو شین بر نقش آن چفسیده بود
تا همی گفت آن کلّیله‌ی بی‌زبان	چون سخن نوشت ز دِمنه بی‌بیان
ور بدانستند لحن همدگر	فهم آن چون کرد بی‌نطقی، بشر
در میان شیر و گاو آن دِمنه چون	شد رسول و خواند بر هر دو فسون
چون وزیر شیر شد گاو نبیل	چون ز عکس ماه ترسان گشت پیل
این کلّیله و دِمنه جمله افتراست	ورنه کی با زاغ لک‌لک را مریست
ای برادر قصّه چون پیمانه‌ایست	معنی اندر وی مثال دانه‌ایست
دانه‌ی معنی بگیرد مرد عقل	ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

۳۲-۳۶۲۱/دوم

مولانا شاعری است معناگرا. همه جا دغدغه‌ی انتقال درست معنا را دارد. لفظ برای او خار دیوار رزان است. البته این سخن بدان معنی نیست که او بافت و ساخت قصه را نمی‌شناسد. بالعکس او قصه‌سرای فوق‌العاده ماهری است. بخشی از موفقیت او به همین عامل برمی‌گردد. بسیاری از حکایات مثنوی را قبلاً سنایی و عطار نیز به نظم کشیده بودند. اگر صرف معنی، مهم باشد فضلِ تقدّم از آن سنایی و عطار است. فضل تقدّم کافی نیست، تقدّم فضل هم باید باشد. تقدّم فضل از آن مولانا است. چرا که نگاه

تأویلی او هر قصه‌ای را به هیأت جدیدی درمی‌آورد. ما نیز به خاطر همین تقدم فضل، پاره‌ای از حکایات مولانا را گزینش و بدون هیچ شرحی، فراچشم خواننده‌ی مشتاق نهاده‌ایم. در دفتر دوم درباره‌ی بلاغت مثنوی، هزل و هجو و طنز، ترجمه‌ی پهناور و شیوه‌ی قصه‌سرایی مولانا بیشتر سخن خواهیم گفت.

نی نامه

بشنو این نی چون شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بُبریده اند
سینه خواهم شَرَحه شَرَحه از فراق
هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم
هر کسی از ظنّ خود شد یار من
سرّ من از ناله من دور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
آتش است این بانگ نای و نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد
نی، حریف هر که از یاری بُرید
همچو نی، زهری و تریاقی که دید؟
نی حدیث راه پُر خون می کند
محرم این هوش جز بی هوش نیست
در غم ما، روزها بی گاه شد
روزها گر رفت، گو رَو، باک نیست
هر که جز ماهی، ز آبش سیر شد

از جدایی ها حکایت می کند
در نفیرم مرد و زن نالیده اند
تا بگویم شرح درد اشتیاق
باز جوید روزگار وصل خویش
جفت بد حالان و خوش حالان شدم
از درون من نجست اسرار من
لیک چشم و گوش را آن نور نیست
لیک کس رادید جان دستور نیست
هر که این آتش ندارد نیست باد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
پرده هایش پرده های ما درید
همچو نی، دمساز و مشتاقی که دید؟
قصه های عشقِ مجنون می کند
مر زبان را مُشتِری جز گوش نیست
روزها، با سوزها همراه شد
تو بمان، ای آنکه چون تو پاک نیست
هر که بی روزیست، روزش دیر شد

درنیابد حال پُسخته هیچ خام
 بند بگسل، باش آزاد ای پسر
 گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
 کوزه چشم حریصان پُر نشد
 هر که را جامه ز عشقی چاک شد
 شاد باش ای عشق خوش سودای ما
 ای دوی نَخوت و ناموس ما
 جسم خاک از عشق برافلاک شد
 عشق، جانِ طوّر آمد، عاشقا
 با لب دَمسازِ خود گر جُفتمی
 هر که او از همزبانی شد جدا
 چونکه گل رفت و گلستان درگذشت
 جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای
 چون نباشد عشق را پروای او
 من چگونه هوش دارم پیش و پس
 عشق خواهد کاین سخن بیرون بود
 آیینه ت دانی چرا غمّاز نیست؟

(۱)

عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و رنجور شدن کنیزک

بود شاهی در زمانی پیش ازین
 اتفاقاً، شاه روزی شد سوار
 یک کنیزک دید شه بر شاهراه
 مرغ جاننش در قفص چون می تپید
 چون خرید او را و برخوردار شد
 آن یکی خرداشت و پالانش نبود
 کوزه بودش، آب می نامد به دست

مُلک دنیا بودش و هم مُلک دین
 با خواصّ خویش از بهر شکار
 شد غلام آن کنیزک جان شاه
 داد مال و آن کنیزک را خرید
 آن کنیزک از قضا بیمار شد
 یافت پالان، گرگ خر را در ربود
 آب را چون یافت، خود کوزه شکست

شه، طبیبان جمع کرد از چپ و راست
 جان من سهل است، جانِ جانم اوست
 هر که درمان کرد مر، جان مرا
 جمله گفتندش که جانبازی کنیم
 هر یکی از ما، مسیح عالمی ست
 گر خدا خواهد نگفتند از بَطَر
 هر چه کردند از علاج و از دوا
 آن کنیزک از مرض چون موی شد
 از قضا سرکنگبین صفرا فزود
 از هلیله قبض شد، اطلاق رفت
 گفت جان هر دو در دست شماست
 دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست
 بُرد گنج و دُر و مرجان مرا
 فهمِ گِرد آریم و انبازی کنیم
 هر الم را در کف ما مرهمی ست
 پس خدا بنمودشان عجز بشر
 گشت رنج افزون و حاجت ناروا
 چشم شه از اشکِ خون چون جوی شد
 روغن بادام خشکی می نمود
 آب، آتش را مدد شد همچو نفت

ملاقات پادشاه با آن ولی که در خوابش نمودند

دست بگشاد و کنارانش گرفت
 دست و پیشانیش بوسیدن گرفت
 پُرس پُرسان می کشیدش تا به صدر
 گفت ای هدیه‌ی حق و دفع حرج
 ای لقای تو جواب هر سؤال
 ترجمانی، هر چه ما را در دلست
 همچو عشق اندر دل و جانش گرفت
 وز مُقام و راه پُرسیدن گرفت
 گفت گنجی یافتم آخر به صبر
 مَعْنَى الصَّبْرِ مَفْتَاحُ الْفَرَجِ
 مشکل از تو حل شود بی قیل و قال
 دست‌گیری، هر که پایش در گِلست

بردن آن طبیب را بر بیمار تا حال او را ببیند

چون گذشت آن مجلس و خوانِ کرم
 قصه رنجور و رنجوری بخواند
 رنگِ روی و نبض و قاروره بدید
 گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند
 بی خبر بودند از حالِ درون
 دیدرنج و کشف شد بر وی نهفت
 رنجش از صفرا و از سودا نبود
 دید از زارش، کوزار دلست
 دست او بگرفت و بُرد اندر حرم
 بعد از آن درپیش رنجورش نشاند
 هم علامتش، هم اسبابش شنید
 آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
 أَسْتَعِذُّ بِاللَّهِ مِمَّا يَفْتَرُونَ
 لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
 بوی هر هیزم پدید آید ز دود
 تن خوش است و او گرفتارِ دلست

عاشقی پیداست از زاری دل
عَلَّت عاشق ز عَلَّت‌ها جداست
عاشقی گر زین سر و گرزان سر است
هرچه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
عقل، در شرحش چو خر در گِل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه
آفتابی کز وی این عالم فروخت
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی

نیست بیماری چو بیماری دل
عشق اصطرب اسرار خداست
عاقبت ما را بدان سر رهبر است
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
شرح عشق و عاشقی، هم عشق گفت
گر دلیلت باید، از وی رو متاب
بر نتابد کوه را یک برگ کاه
اندکی گر پیش آید جمله سوخت
بیش ازین از شمس تبریزی مگوی

خلوت طلبیدن آن ولی از پادشاه جهت دریافتن رنج کنیزک

گفت ای شه خلوتی کن خانه را
کس ندارد گوش در دهلیزها
خانه خالی ماند و یک دیار نه
نرم‌رمک گفت شهر تو کجاست؟
و اندر آن شهر از قرابت کیست؟
دست بر نبضش نهاد و یک به یک
چون کسی را خار در پایش جهد
وز سر سوزن همی جوید سرش
خار در پا شد چنین دشوار یاب
خار در دل گر بدیدی هر خسی
کس به زیر دم خر خاری نهد
بر جهد و آن خار محکم‌تر زند
خر ز بهر دفع خار از سوز و درد
آن حکیم خارچین استاد بود

دور کن هم خویش و هم بیگانه را
تا برسم زین کنیزک چیزها
جز طیب و جز همان بیمار نه
که علاج اهل هر شهری جداست
خویشی و پیوستگی با چیست؟
باز می‌پرسید از جور فلک
پای خود را بر سر زانو نهد
ور نیابد، می‌کند بآلب ترش
خار در دل چون بود؟ و آیه جواب
دست کی بودی غمان را بر کسی؟
خر نداند دفع آن بر می‌جهد
عاقلی باید که خاری بر کند
جفته می‌انداخت صدجا زخم کرد
دست می‌زد جابه‌جا می‌آزمود

ز آن کنیزک بر طریق داستان
گفت چون بیرون شدی از شهر خویش
نام شهری گفت و زان هم درگذشت
خواجگان و شهرها را یک به یک
شهر شهر و خانه خانه قصه کرد
نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند
نبض جَست و روی سرخ و زرد شد
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت
گفت کوی او کدام است در گذر؟
گفت دانستم که رنجت چیست، زود
شادباش و فارغ و ایمن که من
من غم تو می‌خورم، تو غم مخور
هان و هان این راز را با کس مگو

در یافتن آن ولی رنج را و عرض کردن رنج او را پیش پادشاه

بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد
گفت تدبیر آن بود کآن مرد را
مرد زرگر را بخوان ز آن شهر دور
شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد
حاضر آریم از پی این درد را
با زر و خلعت بده او را غرور

فرستادن پادشاه رسولان به سمرقند به آوردن زرگر

شه بدو بخشید آن مهروی را
مَدّت شش ماه می‌رانند کام
بعد از آن از بهر او شربت بساخت
چون ز رنجوری جمال او نماند
چونکه زشت و ناخوش و رُخ زرد شد
عشق‌هایی کز پی رنگی بود
کاش کآن هم ننگ بودی یکسری
خون دوید از چشم همچون جوی او

جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را
تا به صحت آمد آن دختر تمام
تا بخورد و پیش دختر می‌گذاخت
جانِ دختر در وصال او نماند
اندک اندک در دل او سرد شد
عشق نبود، عاقبت ننگی بود
تا نرفتی بر وی آن بد داوری
دشمن جان وی آمد روی او

دشمن طاووس آمد پسر او
گفت من آن آهوم کز ناف من
ای من آن رویا صحرای کز کمین
ای من آن پیلی که زخم پسیلبان
آنک کشتستم پی مادون من
برمن است امروز و فردا بروی است
گرچه دیوار افکند سایه دراز
این جهان کوه است و فعل ما ندا
این بگفت و رفت در دم زیر خاک
زانک عشق مردگان پاینده نیست
بیان آنکه کشتن و زهر دادن مرد زرگر به اشارت الهی بود نه به هوای

نفس و تأمل فاسد

کشتن آن مرد بردست حکیم
او نکشتش از برای طبع شاه
آنک از حق یابد او وحی و جواب
آنک جان بخشد، اگر بکشد رواست
عاشقان جام فرح آنکه کشند
شاه آن چون از پی شهوت نکرد
تو گمان بُردی که کرد آلودگی
بهر آن است این ریاضت، وین جفا
بهر آن است امتحان نیک و بد
گر نبود کارش الهام اله
پاک بود از شهوت و حرص و هوا
آن گل سرخ است، تو خونش مخوان
نه پی اومید بود و نه ز بیم
تا نیامد امر و الهام اله
هر چه فرماید، بود عین صواب
نایب است و دست او دست خداست
که به دست خویش خوبان نشان گشند
تو رها کن بدگمانی و نبرد
در صفا، غش کی هلد پالودگی؟
تا برآرد کوره از نقره جفا
تا بجوشد، بر سرآرد زر زبَد
او سگی بودی دراننده، نه شاه
نیک کرد او، لیک نیک بدنما
مست عقل است او، تو مجنونش مخوان

(۲)

حکایت بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان

بود بقالی و وی را طوطی
 بر دکان بودی نگهبانِ دکان
 در خطاب آدمی ناطق بُدی
 جَست، از سوی دکان، سویی گریخت
 از سوی خانه بیامد خواجه‌اش
 دید پُر روغن دکان و جامه چرب
 روزکی، چندی، سخن کوتاه کرد
 ریش بر می‌کند و می‌گفت ای دریغ
 دستِ من بشکسته بودی آن زمان
 هدیه‌ها می‌داد هر درویش را
 بعد سه روز و سه شب، حیران و زار
 می‌نمود آن مرغ را هرگونِ شگفت
 جَوَلَقِی سر برهنه می‌گذشت
 طوطی اندر گفت آمد در زمان
 از چه‌ای کَل با کَلان آمیختی؟
 از قیاسش خنده آمد خلق را
 کار پاکان را قیاس از خود مگیر
 جمله عالم زین سبب گمراه شد
 همسری با انبیا برداشتند
 گفته اینک ما بشر، ایشان بشر
 این ندانستند ایشان از عَمِی
 هردوگون زنبور خوردند از مَحَل
 هردوگون آهو، گیا خوردند و آب
 هردو نی خوردند از یک آب‌خَور
 خوش نوایی، سبز و گویا طوطی
 نکته‌گفتی با همه سوداگران
 در نوای طوطیان حاذق بُدی
 شیشه‌های روغنِ گُل را بریخت
 بر دکان بنشست فارغ، خواجه‌اش
 بر سرش زد، گشت طوطی کَل ز ضرب
 مردِ بقال از ندامت آه کرد
 کافِت‌اب نعمتم شد زیر میغ
 چون زدم من بر سر آن خوش زبان
 تا بیابد نطقِ مرغِ خویش را
 بر دکان بنشسته بُد نومیدوار
 تا که باشد کاندِر آید او به گفت
 با سر بی مو، چو پُشتِ طاس و طشت
 بانگ بر درویش زد که هی فلان
 تو مگر از شیشه روغن ریختی؟
 کَوِ چو خود پنداشت صاحب دلق را
 گر چه ماند درنِشتن شیر و شیر
 کم کسی ز ابدالِ حق آگاه شد
 اولیا را همچو خود پنداشتند
 ما و ایشان بسته خوابیم و خَور
 هست فَرَقی در میان بی‌مُنتها
 لیک شد ز آن نیش و زین دیگر عسل
 زین یکی سرگین شد و زان مشکِ ناب
 این یکی خالی و آن دیگر شکر

صدهزاران این چنین آشیاه بین
این خورد، گردد پلیدی زو جدا
این خورد، زاید همه بخل و حسد
این زمین پاک و آن شورست و بد
هر دو صورت گر به هم ماند، رواست
جز که صاحب ذوق، کی شناسد؟ بیاب
سحر را با معجزه کرده قیاس
ساحران موسی از استیزه را
زین عصا تا آن عصا فرقی ست ژرف

فرقشان هفتاد ساله راه بین
آن خورد، گردد همه نور خدا
آن خورد، زاید همه عشق آحد
این فرشته پاک و آن دیوست و دد
آب تلخ و آب شیرین را صفاست
او شناسد آب خوش از شوره آب
هر دو را، بر مکر پندارد اساس
بر گرفته چون عصای او عصا
زین عمل تا آن عمل راهی شگرف

(۳)

قصه‌ی دیدن خلیفه لیلی را

گفت لیلی را خلیفه کآن تُویی
از دگر خوبان تو افزون نیستی
هر که بیدارست، او در خوابتر
چون به حق بیدار نبود جان ما
جان همه روز از لگدکوب خیال
نی صفا می ماندش، نی لطف و قهر

کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
گفت خامش چون تو مجنون نیستی
هست بیداریش از خوابش بتر
هست بیداری چو در بندان ما
وز زیان و سود، وز خوف زوال
نی به سوی آسمان راه سفر

(۴)

نگریستن عزرائیل بر مردی و گریختن آن مرد در سرای سلیمان

زاد مردی چاشتگاهی در رسید
رویش از غم زرد و هر دو لب کبود
گفت عزرائیل در من این چنین
گفت هین اکنون چه می خواهی؟ بخواه
تا مرا زین جا به هندستان برَد
باد را فرمود تا او را شتاب
روز دیگر وقت دیوان و لقا

در سـرا عـدل سلیمانی دوید
پس سلیمان گفت ای خواجه چه بود؟
یک نظر انداخت پُر از خشم و کین
گفت فرما باد را ای جان پناه
بُوک بنده کان طرف شد، جان برَد
بُرد سوی قعر هندستان بر آب
پس سلیمان گفت عزرائیل را

کان مسلمان را به خشم از بهر آن
گفت من از خشم کی کردم نظر؟
که مرا فرمود حق که امروز هان
از عجب گفتم گر او را صد پُرست
تو همه کار جهان را همچنین
از که بگریزیم؟ از خود؟ ای مُحال

(۵)

قصه‌ی طوطی و بازرگان

بود بازرگان و او را طوطی
چونکه بازرگان سفر را ساز کرد
هر غلام و هر کنیزک را ز جُود
هر یکی از وی مُرادِ خواست کرد
گفت طوطی را چه خواهی ارمغان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان
کان فلان طوطی که مشتاق شماس
بر شما کرد او سلام و دادخواست
گفت می‌شاید که من در اشتیاق
این روا باشد که من دربند سخت
این چنین باشد وفای دوستان
یاد آرید ای مِهان زین مرغ زار
یاد یاران، یار را مَیْمون بود
ای حریفانِ بتِ موزونِ خود
یک قدح می نوش کن بر یاد من
یا به یاد این فتاده خاک‌بیز
ای عجب آن عهد و آن سوگند کو
گر فراق بنده از بد بندگی ست

در قفس محبوس زیبا طوطی
سوی هندستان شدن آغاز کرد
گفت بهر تو چه آرم؟ گوی زود
جمله را وعده بداد آن نیک مرد
کآرمت از خِطَّة هِنْدوستان؟
چون بینی، کن ز حال من بیان
از قضای آسمان در حبس ماست
وز شما چاره و ره ارشاد خواست
جان دهم اینجا بمیرم در فراق؟
گه شما برسبزه، گاهی بر درخت؟
من درین حبس و شما در گلستان؟
یک صَبوحی در میان مرغزار
خاصه کان لیلی و این مجنون بود
من قدح‌ها می‌خورم پُر خونِ خود
گر همی خواهی که بذهی دادِ من
چون که خوردی، جرعه‌ای برخاک‌ریز
وعده‌های آن لبِ چون قند کو؟
چون تو بآبد، بدکنی، پس فرق چیست؟

ای بدی که توکنی درخشم و جنگ
 ای جفای تو ز دولت خوبتر
 نارِ تو این است، نورت چون بود؟
 از حلاوت‌ها که دارد جُورِ تو
 نالم و ترسم که او باور کند
 عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد
 واللّه از زین خار درستان شوم
 این عجب بلبل، که بگشاید دهان
 این چه بلبل، این نهنگِ آتشی‌ست
 عاشقِ کُلّ است و خود کُلّ است او
 دیدن خواجه طوطیان هندوستان را در دشت و پیغام رسانیدن از آن طوطی
 چونکه تا اقصای هندوستان رسید
 مرکب استانید، پس آواز داد
 طوطی ز آن طوطیان لرزید بس
 شد پشیمان خواجه از گفت خبر
 این مگر خویش است با آن طوطیک
 این چرا کردم، چرا دادم پیام؟
 این زبان چون سنگ و هم آتش‌وش است
 سنگ و آهن را مزن برهم گزاف
 زانکه تاریک است و هرسو پنبه‌زار
 ظالم آن قومی که چشمان دوختند
 عالمی را یک سخن ویران کند
 جانها در اصل خود عیسی دمنند
 گر حجاب از جانها برخاستی
 گرسخن خواهی که گویی چون شکر
 صبر باشد مُشت‌های زیرکان
 باطرب‌تر از سماع و بانگِ چنگ
 وانستقام تو ز جان محبوب‌تر
 ماتم این، تا خود که سُورت چون بود؟
 وز لطافت، کس نیابد غورِ تو
 وز کرم آن جور را کمتر کند
 بُوالعجب، من عاشق این هر دو ضد
 همچو بلبل زین سبب نالان شوم
 تا خورد او خار را با گلستان
 جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی‌ست
 عاشق خویش است و عشق خویش جُو
 در بیابان طوطی چند بدید
 آن سلام و آن امانت باز داد
 اوفتاد و مرد و بگسستش نفس
 گفت رفتم در هلاک جانور
 این مگر دو جسم بود و روح یک
 سوختم بیچاره را زین گفت خام
 و آنچه بجُهد از زبان، چون آتش است
 گه ز رُوی نَقْل و گاه از رُوی لاف
 در میان پنبه چون باشد شرار؟
 زان سخن‌ها عالمی را سوختند
 رویهان مرده را شیران کند
 یک دَمش ز خُمست و دیگر مَر هَمند
 گفت هر جانی مسیح آساستی
 صبر کن از حرص و این حلوا مَخور
 هست حلوا آرزوی کبودکان

هرکه صبر آورد، گردون بر رود هرکه حلوا خورد، واپس تر شود
 شنیدن آن طوطی حرکت آن طوطیان و مُردن آن طوطی در ققص و نوحه خواجه
 چون شنید آن مرغ، کان طوطی چه کرد پس بلرزید، اوفتاد و گشت سرد
 خواجه چون دیدش فتاده همچین برجهد و زد گُله را بر زمین
 چون بدین رنگ و بدین حالش بدید خواجه برجست و گریان را درید
 گفت ای طوطی خوب خوش حنین این چه بودت، این چرا گشتی چنین؟
 ای دریغا مرغ خوش آواز من ای دریغا همدم و همراز من
 ای دریغا مرغ خوش الحان من راج روح و روضه و ریحان من
 ای زبان، تو بس زبانی بر وری چون تویی گویا، چه گویم من ترا؟
 ای زبان، هم آتشی و هم خرمنی چند این آتش درین خرمن زنی؟
 درنهان جان از تو افغان می‌کند گرچه هر چه گویش، آن می‌کند
 ای زبان، هم گنج بی‌پایان توی ای زبان، هم رنج بی‌درمان توی
 هم صفیر و خُده مرغان توی هم انیس وحشت هجران توی...
 قافیه‌اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
 خوش‌نشین ای قافیه‌اندیش من قافیه دولت تویی در پیش من
 حرف چه بُود تا تو اندیشی از آن؟ حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
 حرف و صوت و گفت را برهم زخم تاکه بی‌این هرسه با تو دم زخم
 آن دمی کز آدمش کردم نهان با تو گویم، ای تو اسرار جهان
 آن دمی را که نگفتم با خلیل و آن غمی را که ندانند جبریل
 آن دمی کز وی مسیحا دم نزد حق ز غیرت نیز بی‌ما هم نزد
 ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی‌ذات و نفی
 من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم
 جمله شاهان، بنده بنده خودند جمله خلکان، مرده مرده خودند
 جمله شاهان، پست، پست خویش را جمله خلکان، مست، مست خویش را
 می‌شود صیاد، مرغان را شکار تا کنند ناگاه ایشان را شکار
 دلبران را دل اسیر بی‌دلان جمله معشوقان شکار عاشقان

هرکه عاشق دیدی‌اش، معشوق دان
 تشنگان گر آب جویند از جهان
 چونکه عاشق او است، تو خاموش باش
 بند کن چون سیل سیلانی کند
 من چه غم دارم که ویرانی بود؟
 غرقِ حق، خواهد که باشد غرق‌تر
 زیرِ دریا خوشتر آید یا زیر؟

بیرون انداختن مردِ تاجر طوطی را از قفس و پزیدن طوطی مرد

بعد از آتش از قفس بیرون فگند
 طوطی مرده، چنان پرواز کرد
 خواجه حیران گشت اندر کار مرغ
 روی بالا کرد و گفت ای عندلیب
 او چه کرد آنجا که تو آموختی؟
 گفت طوطی کو به‌فعلم پند داد
 ز آنک آواز تو را در بند کرد
 یعنی ای مُطرب شده با عام و خاص
 دانه باشی، مرغکانت بر چنند
 دانه پنهان کن، به‌کلی دام شو
 هرک داد او حسنِ خود را در مَزاد
 حایله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها
 دشمنان او را زغیرت می‌درند
 آنک غافل بود از کشت و بهار
 در پناه لطفِ حق باید گریخت
 تا پناهی یابی، آنکه چون پناه
 کو به‌نسبت هست هم این و هم آن
 آب، جوید هم به عالم تشنگان
 او چو گوشت می‌کشد، تو گوش باش
 ورنه رسوایی و ویرانی کند
 زیرِ ویران، گنج سلطانی بود
 همچو موج بحر جان زیر و زیر
 تیر او دلکش‌تر آید یا سپر؟

وداع کردن طوطی خواجه را و پزیدن

یک دو پندش داد طوطی پُرمَذاق بعد از آن گفتش سلامُ الْفراق
خواجه گفتش فی امانِ آلله، برو مرا اکنون نمودی راه نو
خواجه با خود گفت کاین پند من است راه او گیرم که این ره روشن است
جانِ من کمتر ز طوطی کی بود؟ جان چنین باید که نیکو پی بود

(۶)

حکایتِ ماجرای نحوی و کشتیان

آن یکی نحوی به کشتی در نشست رو به کشتیان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتیان ز تاب لیک آن دم کرد خاموش از جواب
باد کشتی را به گردابی فگند گفت کشتیان بدان نحوی، بلند
هیچ دانی آشنا کردن؟ بگو گفت نی، ای خوش جواب خوب رو
گفت کُلِّ عمرت ای نحوی فناست ز آنک کشتی غرق این گردابهاست
محو می باید نه نحو اینجا، بدان گر تو محوی، بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده، ز دریا کی رهد؟
چون بمُردی تو ز اوصاف بشر بحرِ اسرار نهد بر فرق سر
ای که خلقان را تو خر می خوانده ای این زمان چون خر بر این یخ مانده ای
گر تو علامهٔ زمانی در جهان نک فنا ی این جهان بین وین زمان
مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شما را نحو محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف در کم آمد یابی ای یار شگرف

(۷)

کبودی زدن قزوینی بر شانه گاه صورت شیر و پشیمان شدن او به سبب زخم سوزن

سوی دلاکی بشد قزوینی که کبودم زن، بکن شیرینی
گفت چه صورت زنم ای پهلوان؟ گفت برزن صورت شیر ژیان
طالع شیراست، نقش شیر زن جهدکن، رنگ کبودی سیر زن
گفت بر چه موضعت صورت زنم؟ گفت بر شانه گهم زن آن رَقَم

چونک او سوزن فرو بردن گرفت
 پهلوان درناله آمد کای سنی
 گفت آخر شیر فرمودی مرا
 گفت از دُمگاه آغازیده‌ام
 از دُم و دُمگاه شیرم دَم گرفت
 شیر بی دُم باش گوای شیرساز
 جانب دیگر گرفت آن شخص زخم
 بانگ کرد او کاین چه اندام است ازو؟
 گفت تا گوشش نباشد ای حکیم
 جانب دیگر خلیش آغاز کرد
 کاین سوم جانب چه اندام است نیز؟
 گفت تا اشکم نباشد شیر را
 خیره شد دَلّاک و بس حیران بماند
 بر زمین زد سوزن آن دم اوستاد
 شیر بی دُم و سر و اشکم که دید؟

(۸)

قصه آن کس که در یاری بکوفت. از درون گفت کیست آن؟ گفت منم، گفت چون

تو توی در نمی‌کشایم

آن یکی آمد در یاری بزد
 گفت «من»، گفتش برو هنگام نیست
 خام را جز آتش هجر و فراق
 رفت آن مسکین و سالی در سفر
 پخته شد آن سوخته پس بازگشت
 حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
 بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟
 گفت اکنون چون منی، ای مَن درآ
 گفت یارش کیستی ای مُعتمد؟
 برچنین خوانی مقام خام نیست
 کی پزد، کی وا رهاوند از نفاق؟
 در فراق دوست سوزید از شرر
 باز گِردِ خانه انباز گشت
 تا بتجهد بی ادب لفظی ز لب
 گفت «بر در هم توی ای دِلستان»
 نیست گنجایی دو مَن را در سرا

نیست سوزن را سر رشته دوتا چونکه یکتایی در این سوزن درآ
(۹)

قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی

چینیان گفتند ما نقاش تر گفت سلطان امتحان خواهم درین
اهل چین و روم چون حاضر شدند
چینیان گفتند یک خانه به ما
بود دو خانه، مقابل دربه‌در
چینیان صد رنگ از شه خواستند
هر صبحی از خزینه رنگ‌ها
رومیان گفتند نی لون و نه رنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند
از دو صد رنگی به بی‌رنگی ره‌یست
هرچ اندر ابرضو بینی و تاب
چینیان چون از عمل فارغ شدند
شه در آمد دید آنجا نقش‌ها
بعد از آن آمد به‌سوی رومیان
عکس آن تصویر و آن کردارها
هرچه آنجا دید، اینجا به نمود
رومیان آن صوفی‌اند ای پدر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
آن صفای آینه، لاشک دلست
صورت بی صورت بی حد غیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک
زانکه محدودست و معدودست آن
عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل

رومیان گفتند ما را کز و فر
کز شماها کیست در دعوی گزین؟
رومیان در علم واقف‌تر بُدند
خاصه، بسپارید و یک آن شما
زان، یکی چینی ستد، رومی دگر
پس خزینه باز کرد آن ارجمند
چینیان را راتبه بود از عطا
در خور آید کار را، جز دفع زنگ
همچو گردون ساده و صافی شدند
رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مه‌یست
آن ز آخرتر دان و ماه و آفتاب
از پی شادی دُهل‌ها می‌زدند
می‌ربود آن عقل را و فهم را
پرده را بالا کشیدند از میان
زد برین صافی شده دیوارها
دیده را از دیده‌خانه می‌ربود
بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
پاک از آرز و حرص و بُخل و کینه‌ها
کو نقوش بی‌عدد را قاب‌لست
ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
نه به عرش و فرش و دریا و سَمک
آینه دل را نباشد حد، بدان
زانکه دل با اوست یا خود اوست دل

عکس هر نقشی نتابد تا ابد جز ز دل، هم با عدد هم بی عدد
(۱۰)

خدا و انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی (ع)

از علی آموز اخلاص عمل در غزا بر پهلوانی دست یافت
او خدا و انداخت در روی علی آن خدا زد بر رخی که روی ماه
در زمان، انداخت شمشیر آن علی گشت حیران آن مبارز زین عمل
گفت بر من تیغ تیز افراستی آن چه دیدی بهتر از پیکار من
آن چه دیدی که چنین خشم نشست آن چه دیدی که مرا زآن عکس دید
آن چه دیدی برتر از گون و مکان در شجاعت شیر ربانستی
ای علی که جمله عقل و دیده‌ای تیغ جلّت جان ما را چاک کرد
بازگو، دانم که این اسرار هوست صانع بی‌آلت و بی‌جار چه
صدهزاران می‌چشاند هوش را بازگو ای باز عرش خوش شکار
چشم تو ادراک غیب آموخته آن یکی ماهی می‌بیند عیان
و آن یکی سه ماه می‌بیند به هم چشم هر سه باز و گوش هر سه تیز

شیر حق را دان مُطَهَّر از دغل زود شمشیری برآورد و شتافت
افستخار هر نبی و هر ولی سجده آرد پیش او در سجده‌گاه
کرد او اندر غزاش کاهلی وز نمودن عفو و رحمت بی محل
از چه افگندی؟ مرا بگذاشتی؟ تا شدی تو سُست در اشکار من؟
تا چنان برقی نمود و باز جَست؟ در دل و جان شعله‌ای آمد پدید؟
که به از جان بود و بخشیدیم جان؟ در مروّت خود که داند کیستی؟...
شمّه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای آبِ علّت خاک ما را پاک کرد
زآنکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست واهب این هدیه‌های رابحه
که خبر نبُود دو چشم و گوش را تا چه دیدی این زمان از کردگار؟
چشم‌های حاضران بردوخته و آن یکی تاریک می‌بیند جهان
این سه کس بنشستند یک موضع نعم در تو آویزان و از من در گریز

جواب گفتن امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر از دست چه بوده است

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بسنده حَقِّم نه مأمور تنم
شیر حَقِّم، نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا
ماَزَمِیتْ اِذْ رَمَیْتُم در حراب من چو تیغم و آن زننده آفتاب
رختِ خود را من ز ره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم
من چو تیغم پُر گهرهای وصال زنده گردانم نه کُشته، در قتال
خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از جاگی برد میغ مرا؟
که نِیم، کوهم ز حلم و صبر و داد کوه را کی در رباید تند باد؟
آنک از بادی رود از جا خسیست ز آنک باد ناموافق خود بسیست
بادِ خشم و بادِ شهوت بادِ آز برد او را که نبود اهل نماز
کوهم و هستی من بنیاد اوست ور شوم چون کاه بادم یاد اوست
جز به باد او نجند میل من نیست جز عشق احد سرخیل من

دفتر دوم

(۱۱)

هلال پنداشتن آن شخص خیال را در عهد عمر

ماه روزه گشت در عهد عمر بر سر کوهی دودیدند آن نفر
تا هلال روزه را گیرند فال آن یکی گفت ای عمر اینک هلال
چون عمر بر آسمان مه را ندید گفت کین مه از خیال تو دمید
ور نه من بیناترم افلاک را چون نمی بینم هلاک پاک را
گفت تر گن دست و بر ابرو بمال آن گهان تو در نگر سوی هلال
چونکه او ترکرد ابرو مه ندید گفت ای شه نیست مه، شد ناپدید
گفت آری موی ابرو شد کمان سوی تو افکند تیری از گمان
چون یکی مو کز شد او را راه زد تا به دعوی لاف دید ماه زد
موی کز چون پرده‌ی گردون بود چون همه اجزات کز شد چون بود

(۱۲)

دزدیدن مارگیر ماری را از مارگیری دیگر

دزدکی، از مارگیری، مار برد زابلهی، آنرا غنیمت می‌شمرد
 و رهید آن مارگیر از زخم مار مار گشت آن دزد او را زار زار
 مارگیرش دید، پس بشناختش گفت از جان مار من پرداختش
 در دعا می‌خواستی جانم ازو کیش بیایم، مار بستانم ازو
 شکر حق را کآن دعا مردود شد من زیان پنداشتم، آن سود شد
 بس دعاها کآن زیانست و هلاک وز کرم می‌نشنود یزدان پاک

(۱۳)

التماس کردن همراه عیسی (ع)، زنده کردن استخوانها از عیسی (ع)

گفت با عیسی یکی ابله رفیق استخوانها دید در حُفره عمیق
 گفت ای همراه، آن نام سنی که بد آن مرده تو زنده می‌کنی
 مرا آموز تا احسان کنم استخوانها را بد آن با جان کنم
 گفت خاموش کن که آن کار تو نیست لایق انفاس و گفتار تو نیست
 کآن نفس خواهد ز باران پاک‌تر وز فرشته در رَوش دَرَاک‌تر

(۱۴)

خاریدن روستایی در تاریکی شیر را به ظن آنکه گاو است

روستایی گاو در آخر بَست شیر، گاوش خورد و بر جایش نشست
 روستایی شد در آخر سوی گاو گاو را می‌جُست شب آن گُنج‌گاو
 دست می‌مالید بر اعضای شیر پشت و پهلوی، گاه بالا، گاه زیر
 گفت شیر ار روشنی افزون شدی زهره‌اش بذردی و دل خون شدی
 این چنین گستاخ ز آن می‌خاردم کو در این شب، گاو می‌پنداردم

(۱۵)

مَثَل

آن غربی خانه می‌جُست از شتاب دوستی بُردش سوی خانه خراب
 گفت او این را اگر سقفی بُدی پهلوی من مر تو را مَسکن شدی

هم عیال تو بیاسودی اگر
گفت آری پهلوی یاران بهست
این همه عالم طلبکار خوشند
طالب زر گشته جمله پیر و خام
پرتوی بر قلب زد، خالص بین
گر محک داری، گزین کن، ورنه رو
در میانه داشتی حجره دگر
لیک ای جان در اگر نتوان نشست
وزخوش تزویر اندر آتشند
لیک قلب از زر نداند چشم عام
بی محک زر را مکن از ظن گزین
نزد دانا خویشان را کن گرو
(۱۶)

کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب

بر لب جُوبود دیواری بلند
مانعش از آب آن دیوار بود
ناگهان انداخت او خشتی در آب
چون خطاب یار شیرین لذیذ
از صفای بانگ آب، آن مُمتَحَن
آب می زد بانگ، یعنی هی ترا
تشنه گفت آبا مرا دو فایده است
فایده اول سماع بانگ آب
بانگ او چون بانگ اِشرافیل شد
یا چو بانگ رعد ایام بهار
یا چو بُوی یوسفِ خوبِ لطیف
فایده دیگر، که هر خشتی کزین
کز کمی خشت، دیوار بلند
پستی دیوار، قُربی می شود
سجده نتوان کرد بر آب حیات
بر سر دیوار هر کو تشنه تر
هر که عاشق تر بود بر بانگ آب
بر سر دیوار، تشنه از سر دیوار،
از پی آب، او چو ماهی زار بود
بانگ آب آمد به گوشش چون خطاب
مست کرد آن بانگ آبش چون نبیذ
گشت خشت انداز، از آنجا خشت کن
فایده چه زین زدن خشتی مرا؟
من از این صنعت ندارم هیچ دست
کو بود مر تشنگان را چون زباب
مرده را زین زندگی تحویل شد
باغ می یابد ازو چندین نگار...
می زند بر جان یعقوب نحیف
برکنم، آیم سوی ماء معین
پست تر گردد به هر دفعه که کند
فصل او در مان و صلی می بود
تا نیابم زین تن خاکی نجات
زودتر بر می کند خشت و مَدَر
او کلوخ زفت تر کند از حجاب

(۱۷)

انکار کردن موسی (ع) بر مناجات شبان

دید موسی یک شبانی را به راه
 تو کجایی تا شوم من چاکرت
 جامه‌ات شویم، شپش‌هاات گُشم
 دستکت بوسم، بمالم پایکت
 ای فدای تو همه بُزهای من
 این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان
 گفت با آنکس که ما را آفرید
 گفت موسی‌های بس مُدبِر شدی
 این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار
 گُندِ کفر تو جهان را گُنده کرد
 چارق و پاتابه لایق مر تراست
 گر نبندی زین سخن تو خلق را
 آتشی گر نآمده‌ست، این دود چیست
 گر همی دانی که یزدان داورست
 دوستی بی‌خرد خود دشمنیست
 با که می‌گویی تو این با عمّ و خال
 شیر، او نوشد که در نشو و نماست
 ور برای بنده شست این گفت تو
 آنکه گفت اِنّی مَرَضْتُ لَمْ تَعُدْ
 آنکه بی‌یسمع و بی‌یُبصر شده‌است
 بی‌ادب گفتن سخن با خاص حق
 گر تو مردی را بخوانی فاطمه
 قصدِ خونِ تو کند تا ممکن است
 فاطمه مدحست در حقّ زنان

کو همی‌گفت ای گزیننده اله
 چارقت دوزم، کنم شانه سرت
 شیر پیشت آورم ای محتشم
 وقتِ خواب آید، برویم، جایکت
 ای به یادت هَیْهَی و هَیْهَی من
 گفت موسی با کیست این ای فلان؟
 این زمین و چرخ ازو آمد پدید
 خود مسلّمان نشده، کافر شدی
 پُنبه‌ای اندر دهانِ خود فشار
 کفرِ تو دیبای دین را ژنده کرد
 آفتابی را چنینها گوی رواست؟
 آتشی آید، بسوزد خلق را
 جان سیه‌گشته روان مردود نیست
 ژاژ و گستاخی ترا چون باورست
 حق تعالی زین چنین خدمت غنیست
 جسم و حاجت در صفات ذوالجلال
 چارق او پوشد که او محتاج پاست
 آنکه حق گفت او منست و من خود او
 من شدم رنجور او تنها نشد
 در حق آن بنده این هم بیهوده‌ست
 دل بمیراند، سیه دارد و رَزَق
 گر چه یک جنسند مرد و زن همه
 گر چه خوش‌خو و حلیم و ساکن است
 مرد را گویی بود زخم سنان

دست و پا، در حقِّ ما اِستایش است
لَمْ يَلِدْ لَمْ يُولَدْ او را لایق است
هر چه جسم آمد، ولادت وصفِ اوست
ز آنکه از کَوْن و فسادست و مَهِین
گفت ای موسی دهانم دوختی
جامه را بدزدید و آهی کرد تفت

عتاب کردن حق تعالی موسی (ع) را از بهر آن شبان

وحی آمد سوی موسی از خدا
تو برای وصل کردن آمدی
تا توانی، پا منه اندر فراق
هر کسی را سیرتی بنهادهام
در حقِّ او مدح و در حقِّ تو دَم
ما بَری از پاک و ناپاکی همه
من نکردم امر تا سودی کنم
هندوان را اصطلاح هِنْد مدح
من نگردم پاک از تسبیحشان
ما زبان را ننگریم و قال را
ناظر قلیم، اگر خاشع بود
ز آنک دل جوهر بود، گفتن عَرَض
چند ازین الفاظ و اِضمار و مَجاز؟
آتشی از عشق در جان بر فروز
موسیا آداب دانسان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنیست
گر خطا گوید، ورا خاطی مگو
خون شهیدان را ز آب اولیترست
در درونِ کعبه رسمِ قِبْلَه نیست

بندۀ ما را ز ما کردی جدا
یا برای فصل کردن آمدی؟
أُبْعِضُ الْأَشْيَاءِ عِنْدِي الْطَّلَاق
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حقِّ او شهد و در حقِّ تو سَم
از گرانجانی و چالاکی همه
بلکه تا بر بندگان جُودی کنم
سِنْدیان را اصطلاح سِنْد مدح
پاک هم ایشان شوند و دُرُفشان
ما روان را بنگریم و حال را
گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
پس طُفیل آمد عرض، جوهر غَرَض
سوز خواهم، سوز، با آن سوز ساز
سربه سرفکر و عبارت را بسوز
سوخته‌جان و روانان دیگرند
بر دِه ویران خراج و عُشر نیست
ور بود پُر خون شهید او را مشو
این خطا از صد صواب اولیترست
چه غم از غَوَاص را پاچیلَه نیست

توز سر مستان قلاووزی مجو
ملت عشق از همه دین‌ها جداست
لعل را گر مُهر نبود باک نیست
عشق در دریای غم، غمناک نیست
وحی آمدن موسی (ع) را در عذر آن شبان

چونک موسی این عتاب از حق شنید
بر نشان پای آن سرگشته راند
گام پای مردم شوریده، خود
یک قدم چون رخ ز بالا تا نشیب
گاه چون موجی برافرازان عَلم
گاه بر خاکی نبشته حال خود
عاقبت دریافت او را و بدید
هیچ آدابی و ترتیبی مجو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ای مُعافِ یَغْفُلُ الله مایشا
گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام
من ز سُدْرَهٗ مُتَتَّهِی بگذشته‌ام
تازیانه بر زدی، اسبم بگشت
مَحْرَمِ نَاسُوتِ ما، لاهوت باد
حال من اکنون برون ازگفتن است
نقش می‌بینی که در آئینه ایست
دَم، که مرد نایی اندر نای کرد
هان و هان گر حمد گویی گر سپاس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر است
چند گویی، چون غطا برداشتند

جامه چاکان را چه فرمایی رفو؟
عاشقان را ملت و مذهب خداست
عشق در دریای غم، غمناک نیست
در بیابان در پی چوپان دوید
گَرْد از پَرّهٔ بیابان برفشانند
هم ز گام دیگران پیدا بود
یک قدم چون پیل رفته بر وُرب
گاه چون ماهی روانه بر شکم
همچو رَمّالی که رملی بر زند
گفت مژده ده، که دستوری رسید
هر چه می‌خواهد دل تنگت، بگو
ایمنی، وز تو جهانی در امان
بی محابا روزبان را برگشا
من کنون در خون دل آغشته‌ام
صدهزاران ساله ز آن سو رفته‌ام
گُنَبْدی کرد وز گردون برگذشت
آفرین بر دست و بر بازوت باد
این چه می‌گویم نه احوال من است
نقش تُست آن، نقش آن آئینه نیست
در خورِ نای است، نه در خوردِ مرد
همچو نافرجام آن چوپان شناس
لیک آن نسبت به حق، هم ابتر است
کاین نبودست آنکه می‌پنداشتند

(۱۸)

تملق کردن دیوانه جالینوس را و ترسیدن جالینوس

گفت جالینوس را اصحابِ خود مرا تا آن فلان دارو دهد
 پس بدو گفت آن یکی ای ذو فنون این دوا خواهند از بهر جنون
 دور از عقل تو این دیگر مگو گفت در من کرد یک دیوانه رو
 ساعتی در روی من خوش بنگرید چشمکم زد، آستین من درید
 گر نه جنسیت بُدی در من از او کی رخ آوردی به من آن زشت‌رو؟
 گر ندیدی جنس خود، کی آمدی؟ کی به غیر جنس، خود را بر زدی؟
 چون دو کس بر هم زند، بی هیچ شک در میانشان هست قدر مشترک
 کی پرد مرغی، مگر با جنس خود؟ صحبتِ ناجنس گوراست و لحد

(۱۹)

سبب پریدن و چریدن مرغی با مرغی که جنس او نبود

آن حکیمی گفت دیدم در تکی می‌دودی زاغ با یک لکلی
 در عجب ماندم، بجستم حالشان تا چه قدر مشترک یابم نشان
 چون شدم نزدیک من حیران و دنگ خود بدیدم، هر دوان بودند لنگ

(۲۰)

عذر گفتن دلک با سید اجل که چرا فاحشه را نکاح کرد

گفت با دلک شبی سید اجل قحبه‌ای را خواستی تو از عجل؟
 با من این را باز می‌بایست گفت تا یکی مستور کردیمیت جفت
 گفت نه مستور صالح خواستم قحبه گشتند و ز غم تن کاستم
 خواستم این قحبه را بی معرفت تا ببینم چون شود این عاقبت
 عقل را من آزمودم هم بسی زین سپس جویم جنون را مغرسی

(۲۱)

خواندن محتسب مست خراب افتاده را به زندان

محتسب در نیم شب جایی رسید در بُن دیوار مردی خفته دید
 گفت هی مستی، چه خوردستی، بگو گفت ازین خوردم که هست اندر سبو

گفت آخر در سبو واگو که چیست؟
گفت آنچه خورده‌ای آن چیست آن
دوڑ می‌شد این سؤال و این جواب
گفت او را محتسب هین آه کن
گفت گفتم آه کن، هو می‌کنی؟
آه از درد و غم و بیدادیست
محتسب گفت این ندانم، خیز خیز
گفت رَو، تو از کجا، من از کجا؟
گفت مست ای محتسب بگذار و رَو

(۲۲)

شکایت گفتن پیرمردی به طبیب از رنجوری‌ها و جواب گفتن طبیب او را

گفت پیری مرطیبی را که من
گفت: از پیرست آن ضعف دماغ
گفت: از پیرست ای شیخ قدیم
گفت: از پیرست ای شیخ نزار
گفت: ضعفِ معده هم از پیرست
گفت: آری، انقطاع دم بود
گفت: ای احمق بر این بر دوختی؟
ای مدمغ عقلت این دانش نداد
تو خر احمق ز اندک مایگی
پس طبیبش گفت ای عمر تو شصت

در زحیرم از دماغ خویشتن
گفت: بر چشم ز ظلمت هست داغ
گفت: پشتم درد می‌آید عظیم
گفت: هر چه می‌خورم نبود گوار
گفت: وقتِ دم مرا دمگیرست
چون رسد پیری، دو صد علت شود
از طیبی تو همین آموختی؟
که خدا هر رنج را درمان نهاد؟
بر زمین ماندی، ز کوته پایگی
این غضب، وین خشم هم از پیرست

(۲۳)

جستن آن درخت که هرکه میوه‌ی آن درخت خورد نمیرد

گفت دانایی برای داستان
هر کسی کز میوه او خورد و بُرد
پادشاهی این شنید از صادقی

که درختی هست در هندوستان
نه شود او پیر، نه هرگز بمُرد
بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی

سوی هندستان روان کرد از طلب
 گردد هندستان برای جست و جو
 نه جزیره ماند و نه کوه و نه دشت
 کاین که جوید؟ جز مگر مجنون بند
 بس کسان گفتند ای صاحب فلاح
 کی تهی باشد کجا باشد گزاف؟
 وین ز صفع آشکارا سخت تر
 در فلان جایی درختی بس سترگ
 بس بلند و پهن و هر شاخیش گبز
 می شنید از هر کسی نوعی خبر
 می فرستادش شهنشه مالها
 عاجز آمد آخر الامر از طلب
 ز آن غرض غیر خبر پیدا نشد
 جسته او عاقبت ناجسته شد
 اشک می بارید و می بُرید راه
 اندر آن منزل که آیس شد ندیم
 ز آستان او به راه اندر شوم
 چونکه نومیدم من از دلخواه من
 اشک می بارید مانند سحاب
 ناامیدم وقت لطف این ساعتست
 چیست مطلوب تو رو با چیستست
 از برای جستن یک شاخسار
 میوه ای او مایه ای آب حیات
 جز که طنز و تسخر این سرخوشان
 این درخت علم باشد ای علیم

قاصدی دانا ز دیوان ادب
 سالها می گشت آن قاصد از او
 شهر شهر از بهر این مطلوب گشت
 هر کرا پرسید، کردش ریشخند
 بس کسان صفعش زدند اندر مزاح
 جست و جوی چون تو زیرک، سینه صاف
 وین مراعاتش یکی صفع دگر
 می ستودنش به تسخر کای بزرگ
 در فلان بیشه، درختی هست سبز
 قاصد شه بسته در جستن کمر
 پس سیاحت کرد آنجا سالها
 چون بسی دید اندر آن غربت تعب
 هیچ از مقصود اثر پیدا نشد
 رشته امید او بگسسته شد
 کرد عزم بازگشتن سوی شاه
 بود شیخی عالمی قطبی کریم
 گفت من نومید پیش او روم
 تا دعای او بود همراه من
 رفت پیش شیخ با چشم پر آب
 گفت شیخا وقت رحم و رقتست
 گفت واگو کز چه نومیدیست
 گفت شاهنشاه کردم اختیار
 که درختی هست نادر در جهان
 سالها جستم ندیدم یک نشان
 شیخ خندید و بگفتش ای سلیم

(۲۴)

منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را
 چار کس را داد مردی یک درم آن یکی گفت این به انگوری دهم
 آن یکی دیگر عرب بُد گفت لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا
 آن یکی ترکی بُد و گفت این بَنُم من نمی خواهم عنب، خواهم اُزُم
 آن یکی رومی بگفت این قیل را ترک کن، خواهیم اِستافیل را
 در تنازع آن نفر جنگی شدند که ز سرّ نام‌ها غافل بُدند
 مُشت بر هم می‌زدند از ابلهی پُر بُدند از جهل، وز دانش تهی
 صاحب سَرّی، عزیزی، صد زبان گر بُدی آنجا، بدادی صلحشان
 پس بگفتی او که من زین یک دَرَم آرزوی جُملمه‌تان را می‌دهم
 چونکه بشپارید دل را بی دغل این دَرمتان می‌کند چندین عمل
 گفت هر یک‌تان دهد جنگ و فراق گفت من آرد شما را اِتِّفاق
 پس شما خاموش باشید اَنْصِتُوا تا زیاتان من شوم در گفت و گو
 گر سختان در توافق مُوثَّقه است در اثر مایه نزع و تفرقه است
 گرمی عاریتی ندهد اثر گرمی خاصیتی دارد هنر
 سرکه را گر گرم کردی ز آتش آن چون خوری، سردی فزاید بی‌گمان
 ز آنک آن گرمی او دهلیز است طبع اصلش سردیست و تیزیست
 ور بود یخ بسته دوشاب ای پسر چون خوری، گرمی فزاید در جگر

دفتر سوم

(۲۵)

افتادن شغال در خم رنگ و رنگین شدن و دعوی طاووسی کردن میان شغالان
 آن شغالی رفت اندر خُم رنگ اندر آن خم کرد یک ساعت درنگ
 پس برآمد پوستش رنگین شده که منم طاووسِ علّین شده
 پشم رنگین رونق خوش یافته آفتاب آن رنگ‌ها بر تافته
 دید خود را سبز و سرخ و زرد خوشتن را بر شغالان عرضه کرد
 جمله گفتند ای شغالک حال چیست؟ کی تو را در سر نشاط مُلتویست؟

ایمن تکبیر از کجا آورده‌ای؟
 شید کردی یا شدی از خوشدلان؟
 تا ز لاف این خلق را حسرت دهی
 پس ز شید آورده‌ای بی‌شرمی
 باز بی‌شرمی پناه هر دغااست
 که خوشیم و از درون بس ناخوشند
 بر بناگوش ملامتگر بگفت
 یک صنم چون من ندارد خود شمن
 مرا سجد کن، از من سر مکش
 فخر دنیا خوان مرا و رکن دین
 لوح شرح کبریایی گشته‌ام
 کی شغالی را بود چندین جمال؟
 همچو پروانه به گرداگرد شمع
 گفت طاوس نر چون مشتری؟
 جلوه‌ها دارند اندر گلستان
 بادیه نارفته چون گویم مینی؟
 پس نه‌ای طاووس، خواجه بوالعلا
 کی رسی از رنگ و دعوی‌ها بدآن؟

از نشاط از ما کرانه کرده‌ای
 یک شغالی پیش او شد کای فلان
 شید کردی تا به منبر بر جهی
 بس بکوشیدی، ندیدی گرمیی
 گرمی، آن اولیا و انبیاست
 کی التفات خلق سوی خود کشند
 و آن شغال رنگ رنگ آمد، نهفت
 بنگر آخر در من و در رنگ من
 چون گلستان گشته‌ام صد رنگ و خوش
 کز و فر و آب و تاب و رنگ بین
 مظهر لطف خدایی گشته‌ام
 ای شغالان، هین بخوانیدم شغال
 آن شغالان آمدند آنجا به جمع
 پس چه خوانیمت؟ بگو ای جوهری
 پس بگفتندش که طاوسان جان
 تو چنان جلوه کنی؟ گفتا که نی
 بانگ طاوسان کنی؟ گفتا که لا
 خلعت طاووس آید ز آسمان

(۲۶)

حکایت مارگیر که ازدهای فسرده را مرده پنداشت. در ریسمان پیچید و
 آورد به بغداد

تا ببری زین راز سرپوشیده بوی
 تا بگیرد او به افسون‌هاش مار
 آنکه جوینده‌ست، یابنده بود
 که طلب در راه، نیکو رهبر است
 سوی او می‌غیز و او را می‌طلب

یک حکایت بشنو از تاریخ‌گوی
 مارگیری رفت سوی کوهسار
 گر گران و گر شتابنده بود
 در طلب زن دایما تو هر دو دست
 لنگ و لوک و خفته شکل و بی‌ادب

گه به گفت و گه به خاموشی و گه
 از ره حس دهان پُرسان شوید
 هر کجا بُوی خوش آید، بُو بَرید
 هر کجا لطفی ببینی از کسی
 این همه خوش‌ها ز دُریایست ژرف
 جنگ‌های خلق بهر خویست
 خشم‌های خلق بهر آشتیست
 هر زدن بهر نوازش را بود
 بُوی بَر از جُزو تا کُل، ای کریم
 جنگ‌ها می‌آشتی آرد دُزست
 بهر یاری مار جوید آدمی
 او همی جُستی یکی ماری شگرف
 ازدهایی مرده دید آنجا عظیم
 مارگیر اندر زمستان شدید
 مارگیر از بهر حیرانی خلق
 آدمی کوهیست، چون مفتون شود؟
 خوشتن نشناخت مسکین آدمی
 خوشتن را آدمی ارزان فروخت
 صدهزاران مار و گُهِ حیران اوست
 مارگیر آن ازدها را برگرفت
 ازدهایی چون ستون خانه‌ای
 کازدهایی مرده‌ای آورده‌ام
 او همی مرده گمان بُردش و لیک
 عالم افسردست و نام او جَماد
 باش تا خورشید حشر آید عیان
 چون عصای موسی اینجا مار شد

بُوی کردن گیر هر سو، بُوی شه...
 گوش را بر چار راه آن نهید
 سوی آن سِر، کآشنای آن سَرید
 سوی اصلِ لطف ره‌یابی، عسی
 جُزو را بگذار و بر کُل دار طَرَف
 برگ بی‌برگی نشان طویست
 دام راحت دایما بی‌راحتیست
 هر گله از شکر آگه می‌کند
 بوی بَر از ضدّ تاضدای حکیم
 مارگیر از بهر یاری مار جُست
 غم خورد بهر حریف بی‌غمی
 گِرد کوهستان، در ایام برف
 کی دلش از شکل او شد پُر ز بیم
 مار می‌جُست، ازدهایی مرده دید
 مارگیر، اینست نادانی خلق
 کوه اندر مار، حیران چون شود؟
 از قُزونی آمد و شد در کمی
 بود اطلس، خویش بر دلّقی بدوخت
 او چرا حیران شُددست و مازدوست؟
 سوی بغداد آمد از بهر شِگفت
 می‌کشیدش از پی دانگانه‌ای
 در شکارش، من جگرا خورده‌ام
 زنده بود و، او ندیدش نیک نیک
 جامد، افسرده بُود ای اوستاد
 تا ببینی جُنبش جسم جهان
 عقل را از ساکنان اخبار شد

خاک‌ها را جملگی شاید شناخت
خامش اینجا، و آن طرف گوینده‌اند
آن عصا گردد سوی ما ازدها
جوهر آهن به کف مومی بود...
کوه، یحیی را پیامی می‌کند
با شما نامحرمان ما خامشیم
محرّم جانِ جمّادان چون شرید؟
غُلّ اِجْزای عالم بشنوید
وسوسه تأویل‌ها نرّیادت
بهر بینش، کرده‌ای تأویل‌ها
دعوی دیدن خیال غی بود
می‌کشید آن مار را با صد زحیر
تا نهد هنگامه‌ای بر چارسو
غُلّله در شهر بغداد اوفتاد
بوالعجب نادر شکاری کرده است
صید او گشته، چو او از ابله‌هش
تا که جمع آیند خلق مُتَشیر
کذّیه و توزیع نیکوتر رود
حلقه کرده، پشت پا در پشت پا
رفته دَرّه‌م چون قیامت خاص و عام
می‌کشیدند اهل هنگامه گُلو
زیر صد گونه پلاس و پرده بود
احتیاطی کرده بودش آن حفیظ
تافت بر آن مار، خورشید عراق
رفت از اعضای او اخلاط سرد
ازدها بر خویش جنبیدن گرفت

پاره خاک تو را چون مَرّد ساخت
مرده زین سواند و آن سو زنده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما
کوه‌ها هم لحنِ داوودی کند
سنگ بر احمد سلامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
چون شما سوی جمّادی می‌روید
از جمّادی، عالم جان‌ها روید
فاش تسبیح جمادات آیدت
چون ندارد جانِ تو قنديل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟
این سخن پایان ندارد، مارگیر
تا به بغداد آمد آن هنگامه جو
بر لب شط مرد هنگامه نهاد
مارگیری ازدها آورده است
جمع آمد صدهزاران خام ریش
منتظر ایشان و هم او منتظر
مردم هنگامه افزون‌تر شود
جمع آمد صدهزاران زاخا
مرد را از زن خبر نه، ز ازدحام
چون همی خُراقه جنبانید او
و ازدها کز زَمهریر افسرده بود
بسته بودش با رَسَن‌های غلیظ
در درنگِ انتظار و اتّفاق
آفتاب گرمسیرش گرم کرد
مرده بود و زنده گشت او از شگفت

خلق را از جنبش آن مرده مار
 با تحیر نعرها انگیختند
 می شکست او بند و زآن بانگ بلند
 بندها بگسست و بیرون شد ز زیر
 در هزیمت بس خلائق کشته شد
 مارگیر از ترس بر جا خشک گشت
 گرگ را بیدار کرد آن گور میش
 ازدها یک لقمه کرد آن گیج را
 خویش را بر اُشتنی پیچید و بست
 نفست ازدرهاست او کی مرده است؟
 گر بیابد آلت فرعون، او
 آنگه او بنیاد فرعونی کند
 کرمکست آن ازدها از دست فقر
 ازدها را دار در برف فراق
 تا فسرده می بود آن ازدهات
 مات کن او را و ایمن شو ز مات
 کآن تف خورشید شهوت برزند
 چونکه آن مرد ازدها را آورید
 لاجرم آن فتنه ها کرد ای عزیز
 تو طمع داری که او را بی جفا
 هر خسی را این تمنا کی رسد؟
 صدهزاران خلق ز ازدرهای او

گشتشان آن یک تحیر صدهزار
 جملگان از جنبش بُگریختند
 هر طرف می رفت چاقاچاقِ بند
 ازدهایی زشت، غُران همچو شیر
 از فتاده کُشتگان صد پُشته شد
 کی چه آوردم من از کُھسار و دشت؟
 رفت نادان سوی عزراییل خویش
 سهل باشد خون خوری حجاج را
 استخوان خورده را درهم شکست
 از غم و بی آلتی افسرده است
 که به آمر او همی رفت آب جُو
 راه صد موسی و صد هارون زند
 پُشه ای، گردد ز جاه و مال، صَقَر
 هین مکش او را به خورشید عراق
 لقمه اویسی چو او یابد نجات
 رحم کم کن، نیست او ز اهل صلات
 آن خُفاش مُردَرِیگت پَر زند
 در هوای گرم و خوش شد آن مرید
 بیست همچندانک ما گفتیم نیز
 بسته داری در وقار و در وفا
 موسی باید که ازدرها کُشد
 در هزیمت کُشته شد از رای او

(۲۷)

اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل

پیل اندر خانه ای تاریک بود عَرَضه را آورده بودندش هُئود
 از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود
آن یکی را کف به خُرطوم افتاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن یکی را کف چو بر پایش بُسود
آن یکی بر پشتِ او بنهاد دست
هم چنین، هر یک به جُزوی که رسید
از نظرگاه گفتشان شد مختلف
در کفِ هر کس اگر شمعی بُدی
چشمِ حس همچون کف دستست و بس
چشمِ دریا دیگر است و کفِ دگر
جُنُبش کف‌ها ز دَریا روز و شب
اندر آن تاریکیش کف می‌بُسود
گفت همچون ناوَدانست این نهاد
آن بَرُو چون بادبیزن شد پدید
گفت شکل پیل دیدم چون عَمود
گفت خود این پیل چون تختی بُدست
فهم آن می‌کرد، هر جا می‌شنید
آن یکی دالش لقب داد، این الف
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
نیست کف را بر همه او دست‌رَس
کف پهل وز دیده دریا نگر
کف همی‌بینی و دریا نی، عجب

(۲۸)

مثل در بیان آنکه حیرت مانع بحث و فکرست

آن یکی مرد دُو مُو آمد شتاب
پیش یک آیینه‌دار مستطاب
گفت از ریشم سپیدی کن جُدا
کی عروس نُو گزیدم ای فُتی
ریش او ببری و گُل پیشش نهاد
گفت تو بگزین، مرا کاری فتاد
این سَوال و آن جواب است، آن گزین
که سرِ این‌ها ندارد دردِ دین

(۲۹)

دیدن زرگر عاقبت‌کار را و سخن بروفق عاقبت‌گفتن با مستعیر ترازو

آن یکی آمد به پیش زَرگری
که ترازو ده که بر سَنجَم زری
گفت خواجه رُو مرا غربال نیست
گفت میزان ده، بدین تَسَخَر مه‌ایست
گفت جاروبی ندارم در دکان
گفت بس بس، این مَضاحک را بمان
من ترازویی که می‌خواهم بده
خویشتن را گر مکن، هر سو مَحِجِه
گفت بشنیدم سخن، کَر نیستم
تا نپنداری که بی‌معنیستم
این شنیدم لیک پیری مُرتعش
دست لرزان جسم تو نامت‌عش
و آن زَر تو هم قراضه خُرد مُرد
دست لرزد، پس بریزد زَر خُرد

پس بگویی خواجه جارویی بیار تا بجویم زرِ خود را در غبار
چون برویی، خاک را جمع آوری گویم غلیر خواهم ای جری
من ز اول دیدم آخر را تمام جای دیگر رو از اینجا، والسلام
(۳۰)

حکایت آن دزد که پرسیدند چه می‌کنی نیم‌شب در بُن دیوار؟ گفت دُهل می‌زنم
این مثل بشنو که شب دزدی عنید در بُن دیوار حفره می‌بُرید
نیم بیداری که او رنجور بود طَقَطَق آهسته‌اش را می‌شنود
رفت بر بام و فرو آویخت سر گفت او را در چه کاری ای پدر؟
خیر باشد، نیم‌شب چه می‌کنی تو کُنی گفتا دُهل زن ای سنی
در چه کاری؟ گفت می‌کوبم دُهل گفت کُوبانگی دُهل ای بُوسبُل؟
گفت فردا بشنوی این بانگ را نعره یا حَسرتا، واوُلتا

دفتر چهارم

(۳۱)

قصه آن دَبَاغ که در بازار عطّاران از بوی عطر و مشک بیهوش شد

آن یکی افتاد بیهوش و خمید چونکه در بازارِ عطّاران رسید
بُویِ عطرش زد ز عطّارانِ راد تا بگردیدش سر و بر جا فتاد
همچو مُردارِ اوفتاد او بی‌خبر نیم روز اندر میانِ ره‌گذر
جمع آمد خلق بر وی آن زمان جُمْلگان لا حَوْلُ کُو، درمان‌کُنان
آن یکی کف بر دل او می‌بُراند وز گُلاب آن دیگری بر وی فشاند
او نمی‌دانست کاندَر مَرْتَعه از گُلاب آمد ورا آن واقعه
آن یکی دستش همی‌مالید و سر و آن دگر کَهْگِل همی‌آورد تر
آن بَخُورِ عُود و شَکَر زد بهم و آن دگر از پُوششش می‌کرد کم
و آن دگر نبضش، که تا چون می‌جهد و آن دگر بُوی از دهانش می‌ستد
تا که مَی خورده‌است و یا بنگ و حشیش خلق در ماندند اندر بی‌هشیش
پس خبر بردند خویشانرا شتاب که فلان افتاده است آنجا خراب
کس نمی‌داند که چون مصروع گشت یا چه شد کو را فتاد از بام‌طشت؟

یک برادر داشت آن دَبَاغ زَفَت
 اندکی سرگینِ سگ در آستین
 گفت من رنجش همی دانم ز چیست؟
 چون سبب معلوم نبود مُشکلست
 چون بدانستی سبب را، سهل شد
 گفت با خود هستش اندر مغز و رگ
 تا میان اندر حدث او تا به شب
 پس چنین گفتست جالینوسِ مه
 کز خلافِ عادت است آن رنج او
 چون جُعَل گشتست از سرگین کُشی
 هم از آن سرگین سگ داروی اوست

معالجه کردن برادر دَبَاغ، دَبَاغ را به خُفیه، به بوی سرگین

خلق را می‌راند از وی آن جوان
 سر به گوشش بُرد همچون رازگو
 کو به کف سرگین سگ ساییده بود
 ساعتی شد، مرد جُنیدن گرفت
 کاین بخواند افسون به گوش او دمید

(۳۲)

حکایت آن فقیه با دستار بزرگ و آنکه بر بود دستارش و بانگ می‌زد که باز کن ببین

که چه می‌بری آنکه ببر

یک فقیهی ژندها در چیده بود
 تا شود زفت و نماید آن عظیم
 ژندها از جامه‌ها پیراسته
 ظاهر دستار چون حُلّه بهشت
 پاره پاره دلق و پسنه و پوستین
 رُوی سوی مدرسه کرده صَبُوح

در عمامه خویش در پیچیده بود
 چون در آید سوی مَحْفِل در حطیم
 ظاهرأ دستار از آن آراسته
 چون متافق اندرون رسوا و زشت
 در درون آن عمامه بُد دفین
 تا بدین ناموس یابد او قُتوح

در ره تاریک مردی جامه کن
در ریود او از سرش دستار را
پس فقیهش بانک بر زد کای پسر
این چنین که چار پَرّه می پری
باز کن آن را، به دست خود بمال
چونکه بازش کرد آنک می گریخت
ز آن عمامه زفت نَبابایست او
بر زمین زد خرقه را، کای بی عیار

منتظر استاده بود از بهر فن
پس دوان شد تا بسازد کار را
باز کن دستار را آنگه ببر
باز کن آن هدیه را که می پری
آنگهان خواهی ببر، کردم حلال
صدهزاران ژنده اندر ره بریخت
ماند یک گز کهنه ای در دست او
زین دغل ما را بر آوردی ز کار

(۳۳)

مطالبه کردن موسی (ع) حضرت را که خَلَقْتَ خَلْقًا أَهْلَكْتَهُمْ و جواب آمدن
گفت موسی ای خداوند حساب
نَر و ماده نقش کردی جان فزا
گفت حق دانم که این پُرسش تو را
ورنه تأدیب و عتاب کردمی
لیک می خواهی که در افعال ما
تا از آن واقف کنی مر عام را
قاصدا سایل شدی در کاشفی
ز آنک نیم علم آمد این سؤال
هم سؤال از علم خیزد هم جواب
هم ضلال از علم خیزد هم هُدّی
ز آشنایی خیزد این بُغض و ولا
مُستفید اعجمی شد آن کلیم
ما هم از وی اعجمی سازیم خویش
خَر فروشان خصم یکدیگر شدند
پس بفرمودش خدا ای ذُو لباب

نقش کردی، باز چون کردی خراب؟
و آنگهان ویران کنی این را چرا؟
نیست از انکار و غفلت وز هوا
بهر این پُرسش تو را آزد می
بازجویی حکمت و سرُّ بقا
پُخته گردانی بدین هر خام را
بر عوام، ار چه که تو زان واقفی
هر برونی را نباشد این مَجال
هم چنانکه خار و گل از خاک و آب
هم چنانکه تلخ و شیرین از نَدا
وز غذای خوش بود سُقم و قوی
تا عَجَمیان را کند زین سر علیم
پاسخش آریم چون بیگانه پیش
تا کلید قُفلِ آن عَقْد آمدند
چون بپرسیدی بیا بشنو جواب

موسیا تخمی بکار اندر زمین
چونک موسی کُشت و شد کُشتش تمام
داس بگرفت و مر آن را می بُرید
که چرا کشتی کُنی و پَروری
گفت یارب زآن گنم ویران و پست
دانه لایق نیست در انبار کاه
نیست جُکمت این دو را آمیختن
گفت این دانش تو از کی یافتی
گفت تمیزم تو دادی ای خدا
در خلایق رُوح‌های پاک هست
این صَدَف‌ها نیست در یک مَرُتبه

دفتر پنجم

(۳۴)

حکایت آن اعرابی که سگ او از گرسنگی می‌مرد و انبان او پر نان و یونجه می‌کرد
و در یغش می‌آمد لقمه‌ای از انبان به سگ دادن

آن سکی می‌مُرد و گریان آن عرب
سایلی بگذشت و گفت این گریه چیست؟
گفت در مِلْکم سگی بُد نیک‌خو
روز صیّادم بُد و شب پاسبان
گفت رنجش چیست، زخمی خورده است؟
گفت صبری کن بر این رنج و حَرَض
بعد از آن گفتش که ای سالارِ حُر
گفت نان و زاد و لُوت دوشِ من
گفت چون ندھی بد آن سگ نان و زاد؟
دست نباید بی دَرَم در راه نان
گفت خاکت بر سر ای پُر بادِ مَشْک

اشک می‌بارید و می‌گفت ای کَرَب
نوحه و زاریِ تو از بهر کیست؟
نک همی میرد میانِ راه او
تیز چشم و صیدگیر و دُزْدَران
گفت جُوعُ الْکَلْب زارش کرده است
صابران را فضلِ حق بخشد عَوَض
چيست اندر دستت این انبانِ پُر
می‌کشانم بهر تقویتِ بدن
گفت تا این حد ندارم مهر و داد
لیک هست آبِ دو دیده رایگان
که لبِ نان پیش تو بهتر ز اَشْک

(۳۵)

قصه‌ی محبوس شدن آن آهوبچه در آخر خران و طعنه‌ی خران بر او

آهوی را کرد صیادی شکار
آخری را پُر ز گاو و خران
آهو از وحشت به هر سو می‌گریخت
از مجاعت و اشتهای هر گاو و خر
گاه آهو می‌رمید از سوبه‌سو
هر که را با ضدّ خود بگذاشتند
تا سلیمان گفت کآن هُدهُد اگر
بُکُشمش، یا خود دهم او را عذاب
هان کدامست آن عذاب ای مُعْتَمِد؟
زین بدن اندر عذابی ای بشر
روح باز است و طبایع زاغ‌ها
او بمانده در میانشان زار زار
روزها آن آهوی خوش نافِ نر
مضطرب، در نزع، چون ماهی ز خُشک
یک‌خرش‌گفتی که ها این بوالوَحُوش
و آن دگر تَسَخَر زدی کز جرّ و مد
و آن خری گفتی که با این نازکی
آن خری شد تُخمه وز خوردن بماند
سرچنین کرد او که نه، رَوای فلان
گفت می‌دانم که نازی می‌کنی
گفت او با خود که آن طعمه تَوَسْت
مِن الیفِ مرغزاری بوده‌ام
گر قضا انداخت ما را در عذاب
گر گدا گشتم، گدارو کی شوم؟

اندر آخر کردش آن بی‌زینهار
حبس آهو کرد چون اِستَمگران
او به پیش آن خران شب کاه ریخت
کاه را می‌خورد خوشتر از شکر
گه ز دُود و گَرْدِ گه می‌تافت رَو
آن عقوبت را چو مرگ انگاشتند
عجز را عذری نگوید معتبر
یک عذاب سخت بیرون از حساب
در قفص بودن به غیر جنس خود؟
مرغ زوحت بسته با جنسی دگر
دارد از زاغان و جُفدان داغ‌ها
همچو بویگری به شهر سَبزوار...
در شکنجه بود در اِضْطَبَلِ خر
در یکی حقّه، معذّب، پُشک و مُشک
طبیع شاهان دارد و میران خموش
گوهر آورده‌است، کی ارزان دهد
بر سریر شاه شو، گو مُتکی
پس به رَشم دعوت آهو را بخواند
اشتهام نیست هستم ناتوان
یا ز ناموس احترازی می‌کنی
که از آن اجزای تو زنده و تَوَسْت
در زلال و روضه‌ها آسوده‌ام
کی رود آن خو و طبع مستطاب؟
ور لباسم کهنه گردد، من نوام

سنبل و لاله و سپرغم نیز هم با هزاران ناز و نفرت خورده‌ام
گفت آری، لاف می‌زن لاف، لاف در غریبی بس توان گفתי گزاف
گفت نافم خود گواهی می‌دهد ذلتی بر عود و عنبر می‌نهد
لیک آن را کسی شنود صاحب‌مشام بر خر سرگین‌پرست آن شد حرام
خر کمیز خر ببوید بر طریق مشک چون عرضه کنم با این فریق؟

دفتر ششم

(۳۶)

داستان آن شخص که بر درِ سرایی نیم‌شب سحوری می‌زد

آن یکی می‌زد سحوری بر درِ درگهی بود و رواق مهتری
نیم‌شب می‌زد سحوری را به جد گفت او را قایلی ای مستمّد
اولاً وقت سحر زن این سحور نیم‌شب نبود گه این شرّ و شور
دیگر آنکه فهم کن ای بوالهوس که درین خانه درون خود هست کس
کس در اینجا نیست جز دیو و پری روزگار خود چه یاوه می‌بری
بهرگوشی می‌زنی دف‌گوش کو هوش باید تا بداند هوش کو
گفت گفתי بشنو از چاکر جواب تا نمانی در تحیر و اضطراب
گر چه هست این دم بر تو نیم‌شب نزد من نزدیک شد صبح طرب
هر شکستی پیش من پیروز شد جمله شبها پیش چشمم روز شد
پیش تو خونست آب رود نیل نزد من خون نیست آبست ای نیل
در حق تو آهنست آن و رُخام پیش داود نبی مومست و رام
پیش تو گه بس گرانست و جماد مطربست او پیش داود اوستاد
پیش تو آن سنگ‌ریزه ساکتست پیش احمد او فصیح و قاتتست
پیش تو استون مسجد مرده‌ایست پیش احمد عاشقی دل بُرده است
جمله اجزای جهان پیش عوام مرده و پیش خدا دانا و رام
آنچه گفתי کاندَرین خانه و سرا نیست کس چون می‌زنی این طبل را
بهر حق این خلق زرها می‌دهند صد اساس خیر و مسجد می‌نهند
مال و تن در راه حجّ دوردست خوش همی بازند چون عشاق مست

هیچ می‌گویند کان خانه تهیست بلکه صاحب‌خانه جان مُختیست
 پر همی بیند سرای دوست را آنکه از نور الهستش ضیا
 بس سرای پر ز جمع و انبهی پیش چشم عاقبت بنیان تهی
 ۸۴۶ / ششم

(۳۷)

حکایت آن مؤذن زشت‌آواز که در کافرستان بانگ نماز داد و مرد کافری او را هدیه داد

یک مؤذن داشت بس آوازِ بد در میانِ کافرستان بانگ زد
 چند گفتندش مگو بانگِ نماز که شود جنگ و عداوت‌ها دراز
 او ستیزه کرد و پس بی‌احتراز گفت در کافرستان بانگِ نماز
 خلق خایف شد ز فتنه عامه‌ای خود بیامد کافری با جامه‌ای
 شمع و حلوا با چنان جامه لطیف هدیه آورد و بیامد چون الیف
 پرس پرسان کین مؤذن‌گو کجاست؟ که صلا و بانگِ او راحت‌فراست
 هین چه راحت بود زان آواز زشت؟ گفت کاوازش فتاد اندر گُشت
 دختری دارم لطیف و بس سنی آرزو می‌بود او را مؤمنی
 هیچ این سودا نمی‌رفت از سرش پندها می‌داد چندین کافرش
 در دلِ او مهرِ ایمان رُسته بود همچو مجمر بود این غم، من چو عود
 در عذاب و درد و اشکنجه بُدم که بجنبند سلسله او دم‌به‌دم
 هیچ چاره می‌ندانستم در آن تا فروخواند این مؤذن آن اذان
 گفت دختر چیست این مکروه بانگ که به گوشم آمد این دو چار دانگ؟
 من همه عمر این چنین آواز زشت هیچ نشنیدم در این دَیَر و گُشت
 خواهرش گفتش که این بانگ اذان هست اِعلام و شعار مؤمنان
 باورش نامد، بپرسید از دگر آن دگر هم گفت آری ای پدر
 چون یقین گشتش، رُخ او زرد شد از مسلمانی دلِ او سرد شد
 باز رستم من ز تشویش و عذاب دوش خوش خفتم در آن بی‌خوف خواب
 راحت‌م این بود از آوازِ او هدیه آوردم به سُکر، آن مرد کو؟

چون بدیدش، گفت این هدیه پذیر که مرا گشتی مُجیر و دستگیر
 آنچ کردی با من از احسان و بر بنده تو گشته‌ام من مُستَمِر
 گر به مال و ملک و ثُرُوت فَر دمی من دهانت را پُر از زر کردمی
 هست ایمان شما زرق و مجاز راهزن همچون که آن بانگ نماز

(۳۸)

مثلی برای کُلْما اَوْقِدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ

شُرْفه‌ای بشنید در شب معتمد بر گرفت آتشنزنی کآتش زند
 دزد آمد آن زمان، پیشش نشست چون گرفت آن سوخته، می کرد پست
 می نهاد آنجا سر انگشت را تا شود استاره آتش فنا
 خواجه می پنداشت کز خود می مُرد این نمی دید او که دزدش می کُشد
 خواجه گفت این سوخته نمناک بود می مُرد استاره از تریش زود
 بس که ظلمت بود و تاریکی ز پیش می ندید آتش کُشی را پیش خویش
 این چنین آتش کُشی اندر دلش دیده کافر نبیند از عَمَش
 چون نمی داند دلِ داننده‌ای هست با گردنده گرداننده‌ای؟
 گِردِ معقولات می گردی، بین این چنین بی عقلی خود ای مَهِین
 خانه با بنا بود معقول‌تر یا که بی بنا بگو ای کم هُنر؟
 خط با کاتب بود معقول‌تر یا که بی کاتب بیندیش ای پسر
 جیم گوش و عَینِ چشم و میم فم چون بود بی کاتبی ای مُتَّهَم؟
 شمع روشن بی ز گیراننده‌ای یا به گیراننده داننده‌ای؟

(۳۹)

مَثَل

آن یکی می شد به ره سوی دکان پیش ره را بسته دید او از زنان
 پای او می سوخت از تعجیل و راه بسته از جَوُوق زنان همچو ماه
 رُو به یک زن کرد و گفت ای مُستهان هُی چه بسیارید ای دُختر چگان؟
 رُو بدو کرد آن زن و گفت ای امین هیچ بسیاریِ ما مُنْکَر مبین
 بین که با بسیاریِ ما بر بساط تنگ می آید شما را انبساط

در لواطه می‌فتید از قحطِ زن فاعل و مفعول رسوایِ زَمَن
تو مبین این واقعاتِ روزگار کز فلک می‌گردد اینجا ناگوار
تو مبین تحشیرِ روزی و معاش تو مبین این قحط و خوف و ارتعاش
بین که با این جمله تلخی‌های او مرده‌ی اوید و ناپروای او

(۴۰)

مثَل

گفت با درویشِ روزی یک خسی که ترا اینجا نمی‌داند کسی
گفت او گرمی نداند عاصیم خویش را من نیک می‌دانم کیم
وای اگر بر عکس بودی درد و ریش او بُدی بینای من، من کور خویش
احمقم گیر احمقم من نیک‌بخت بخت بهتر از لجاج و روی سخت
این سخن بر وفق ظنّت می‌جهد ورنه بختم داد عظم هم دهد

فهرست منابع و مآخذ

۱. احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ج ۱.
۲. ادبیات مشروطه، مقالات میرزا فتحعلی آخوندزاده، گردآورده ی باقر مؤمنی، انتشارات آوا، چاپ اول، ۱۳۵۱.
۳. از نی نامه، انتخاب و توضیح عبدالحسین زرین کوب، قمرآریان، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴. اقبال نامه، نظامی گنجوی، به تصحیح و تحشیه ی حسن وحید دستگردی، مؤسسه ی مطبوعاتی علمی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ج سوم.
۵. العقد الفرید، ابن عبدربه، تحقیق مفید محمد قمیعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۳، ۱۴۱۷ هجری.
۶. برخی بررسی ها درباره ی جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، احسان طبری ح.ت.ا. ۱۳۴۸.
۷. بر دریا کنار مثنوی و دید و دریافت، م.ا به آذین، نشر آتیه، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۸. پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، جیمزال، پروتی، محمدرضا جوزی، نشر ساقی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۹. پُل تیلیش، جی. هی وود توماس، فروزان راسخی، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۰. پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، چاپ یازدهم، ۱۳۷۷.
۱۱. تلبیس ابلیس، ابوالفرج بن الجوزی، ترجمه ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۲. جهانی اژه م گسیخته، الکساندر سولژنیستین، کورش بیت سرکیس و شهرام پازوکی، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۶۰.
۱۳. چهار مقاله، نظامی عروضی به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، انتشارات ارمغان، چاپ اول، ۱۳۳۱.
۱۴. حدود آزادی انسان از دیدگاه مولانا، رحیم نژاد سلیم، طهوری.
۱۵. حکمت الهی، محیی الدین مهدی الهی قمشهای، انتشارات اسلامی.
۱۶. حلقه انتقادی، دیوید کوزنزهوی، مراد فرهادپور، انتشارات گیل.
۱۷. داستان پیامبران در کلیات شمس، تقی پورنامداریان، موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۱۸. درآمدی بر تحلیل فلسفی، جان هاسپرس، موسی اکرمی، طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۹.
۱۹. در پیرامون ادبیات، احمد کسروی، به کوشش عزیزالله علیزاده، انتشارات فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۰. اسماء و صفات حق، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات اهل قلم، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۱. فرقه اسماعیلیه، مارشال ک. س. هاجسن، ترجمه و مقدمه و حواشی فریدون بدره ای، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۲۲. افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، داریوش شایگان، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر پژوهش فرزاد، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۳. رودلف بولتمان، ایان هندرسن، محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۲۴. سخن عشق، علی اصغر حلبی، انتشارات بهبهانی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۵. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، انتشارات صفی علیشاه، چاپ اول، ۱۳۶۱ ج دوم.
۲۶. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۲۷. شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزه زاده، انتشارات زرین، چاپ اول ۱۳۷۴، ج اول.
۲۸. شرح مثنوی، ملاهادی سبزواری، کتابخانه ی سنایی.

۲۹. علم هرمنوتیک، ریچارد ا. پالمر، محمدسعید حنائی کاشانی، هرمس، چاپ اول ۱۳۷۷.
۳۰. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کرین، جواد طباطبائی - انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۳۱.
۳۱. فلسفه کانت، اشتفان کورنر، عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
۳۲. فلسفه‌ی نقادی کانت، کریم مجتهدی، موسسه نشر هما.
۳۳. فیه مافیه. مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۶۹.
۳۴. قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، مشهور به سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
۳۵. کتاب الانسان الکامل، تصنیف عزیزالدین نسفی، به تصحیح مازیان موله، کتابخانه‌ی طهوری ص ۱۵۷.
۳۶. کشف الاسرار و عدة الابرار، ابوالفضل رشیدالدین المیددی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، ج ۱ و ۵.
۳۷. کلیله و دمنه، ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۱.
۳۸. گابریل مارسل، سم‌کین، مصطفی ملکیان، انتشارات گزوس، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۳۹. گزیده‌ی متن رسایل «اخوان‌الصفاء و خلائق‌الوفا»، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار.
۴۰. گلشن راز، شیخ‌محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ناشر کتابخانه‌ی طهوری، چاپ اول، ۱۳۶۱.
۴۱. مبانی فلسفه‌ی هنر، آن شپرد، علی رامین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵.
۴۲. محی‌الدین عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، محسن جهان‌نگیری، دانشگاه تهران.
۴۳. مرزبان‌نامه، سعدالدین وراوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ سوم، ۱۳۶۶.
۴۴. مرصادالعباد، تالیف نجم‌الدین رازی به اهتمام محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.
۴۵. مصیبت‌نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۴۶. مقالات ادبی، جلال‌الدین همایی، نشر هما، ۱۳۶۹، ج اول.
۴۷. مقالات شمس تبریزی، محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۴۸. من بادم و تو آتش، آنماری شیمل، فریدون بدره‌ای، توس، چاپ اول ۱۳۷۷.
۴۹. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، محمدرضا ریخته‌گران، نشر کنگره، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۵۰. مولانا جلال‌الدین، هگل شرق، امامی.
۵۱. مولوی و جهان‌بینی‌ها، محمدتقی جعفری، انتشارات بعثت، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
۵۲. نیچه، ژیل دلوز، پرویز همایون‌پور، نشر گفتار، چاپ اول ۱۳۷۸.
۵۳. هرمنوتیک، کتاب، سنت محمد مجتهد شبستری طرح نو، ۱۳۷۵.
۵۴. هگل، پیتر سینگر، عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح‌نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.